სეკულარიზაცია:
კონცეპტი
და
კონტექსტები

ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა
თბილისი 2011

სეკულარიზაცია: კონცეპტი და კონტექსტები
Secularization: Concept and Contexts

რედაქტორები:
გიგა ზედანია
მერაბ ღაღანიძე

კრებული მომზადდა და გამოიცა
ფონდ “ღია საზოგადოება — საქართველოს”
მხარდაჭერით

პირველი ელექტრონული გამოცემა

ISBN 978-9941-18-041-5

© ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, 2009, 2011
Ilia State University, 2009, 2011

ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა
ქაქუცა ჩოლოყაშვილის 3/5, თბილისი, 0162, საქართველო

ILIA STATE UNIVERSITY PRESS
3/5 Cholokashvili Ave, Tbilisi, 0162, Georgia

სარჩევი

გიგა ზედანია
სეკულარიზაცია თუ დესეკულარიზაცია? (შესავლის მაგიერ) 4

მამუკა ბერიაშვილი
სეკულარიზაციის არსის გაგებისათვის 15

ზურაბ კიკნაძე
სეკულარიზაციის მრავალსახეობა 69

გიგი თევზაძე
სეკულარიზაცია და ერის დაბადება 134

სერგო რატიანი
სეკულარიზაცია როგორც ახალი დროის დაუმთავრებელი პროექტი 173

ზაზა ფირალიშვილი
სეკულარიზაცია და საკრალურის განთავსების პრობლემა 206

მერაბ ღაღანიძე
სეკულარიზაციის ფარული საფრთხენი 228

გიული ალასანია
ეკლესიისა და სახელმწიფოს ურთიერთობა საქართველოში 264

ზაალ ანდრონიკაშვილი
გიორგი მაისურაძე
სეკულარიზაცია და სეკულარიზაციის ბედი საქართველოში 297

ლევან თარხნიშვილი
რელიგია და საზოგადოება 319

გიგა ზედანია

სეკულარიზაცია თუ დესეკულარიზაცია? (შესავლის მაგიერ)

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

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

შეიძლება ითქვას, რომ ყველა საზოგადოებაში არსებობს რელიგია როგორც ტრანსცენდენტურთან მიმართების

ფორმა, მაგრამ არა ყველა საზოგადოებაში არსებობს სპეციალური მეტაენა, რომელზეც ამ რელიგიის აღწერა ხდება. სეკულარიზაცია (*saecularisatio*) ლათინური ენის ტერმინია, რომელიც პირდაპირ არის გადასული ინგლისურსა და რომანულ ენებში. გერმანულში არსებობს მისი შესატყვისიც, *Verweltlichung*, მაგრამ, ასევე, იხმარება *Säkularisierung*. რუსულიც შეეცადა შესატყვისის პოვნას: обмирщение. ქართულში საგანგებო სიტყვა არ გვაქვს და ისიც არ ვიცით, რა შეესაბამება saeculum-ს: სამყარო? მსოფლიო? ერი („საერო“)?

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

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

სეკულარიზაციის ყველაზე მნიშვნელოვანი ფილოსოფიურ-ისტორიული კონცეფციები დაკავშირებულია მე-19

---

1 ტერმინის შესახებ იხ. Giacomo Marramao, *Die Säkularisierung der westlichen Welt*, Frankfurt am Main 1999.

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

მნიშვნელობათა ეს გაფართოება-ტრანსფორმაცია არის სწორედ ერთ-ერთი მიზეზი როგორც ცნების პოპულარობისა, ისე მისი ერთმნიშვნელოვანი განსაზღვრის პრობლემებისა. ერთი რამ კი უნდა აღინიშნოს: მიუხედავად იმისა, რომ სეკულარიზაციის ცნება ყოველთვის პოლიტიკურადაა დატვირთული და, შეიძლება ითქვას, მოტივირებულიც კი[2], ვერ ვიტყვით, რომ სეკულარიზაციის თეზისს მხოლოდ ისინი გვთავაზობენ, ვინც რელიგიის როლს ნეგატიურად აფასებს, ხოლო ისინი, ვისაც რელიგიისა და ეკლესიის დაცვა სურს, სეკულარიზაციის თეზისს უარყოფენ. არსებობს შემთხვევები, როდესაც სწორედ რწმენის ნიადაგზე წარმოშობილი კონცეფციების შიგნით ხდება სეკულარიზაციის თეორიის განვითარება — იქნება ეს თეოლოგიის ფარგლებში (ზემოთ დასახელებული გოგარტენი) თუ სოციოლოგიისა (დევიდ მარტინი, პიტერ ბერგერი[3]).

---

2 ტერმინის შესახებ იხ. Hermann Lübbe, *Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs,* 3 Auflage, München 2003.

3 იხ. მაგალითად: Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion,* New York 1967.

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

არაა აუცილებელი, სეკულარიზაციის ამ სამი მნიშვნელობიდან სამივე შევინარჩუნოთ. დღეს, მაგალითად, სოციალურ მეცნიერებაში მოღვაწე მკვლევართა უმრავლესობა მიიჩნევს, რომ რელიგიის მნიშვნელობის დაკნინებას სულაც არა აქვს ადგილი, და ამ დროს ხდება მითითება ისლამის როლზე ირანში, პროტესტანტული ფუნდამენტალიზმის როლზე აშშ-ში, კათოლიციზმზე ირლანდიაში, ინდუიზმზე ინდოეთში და ა. შ. მაგრამ ის, რომ რელიგიის მნიშვნელობა თანამედროვე საზოგადოებაშიც დიდია, ჯერ კიდევ არ ნიშნავს იმას, რომ არ მომხდარა — იმ ქვეყნებში, სადაც მოდერნიზაცია განხორციელდა — ა) სხვადასხვა საზოგადოებრივი სფეროების დიფერენციაცია და ბ) რელიგიის პრივატიზაცია.

თუმცაღა ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ არსებობს კონცეფციებიც, რომლებიც ცდილობს, სეკულარიზაციის მესამე მნიშვნელობაც შეინარჩუნოს. უკანასკნელი ასეთი თეორია, რომელიც, ამასთან, აქამდე არსებულ ყველაზე დიდ ემპირიულ (ძირითადად რაოდენობრივ კვლევებზე დაფუძნებულ) მასალას აჯამებს, არის რონალდ ინგლჰარტისა და მისი თანამშრომლების მიერ შემუშავებული სეკულარი-

ზაციის კონცეფცია[4]. მასზე ღირს ცალკე საუბარი, რადგან როგორც წინამდებარე კრებულში, ასევე სხვა ქართულენოვან პუბლიკაციებშიც განხორციელდა მცდელობა, გამოყენებულ იქნეს ის ქართული კონტექსტისათვის[5].

ინგლჰარტი ცდილობს ღირებულებათა სისტემების ანალიზს. ღირებულებათა სისტემებს შორის განსხვავების ერთი მნიშვნელოვანი განზომილებაა ტრადიციულსა და სეკულარულ-რაციონალურ ღირებულებებს შორის გავლებული მიჯნა. ეს მიჯნა ჰყოფს საზოგადოებებს, სადაც რელიგია ძალზე მნიშვნელოვანია, იმათგან, სადაც ეს ასე არაა. სხვა ორიენტაციათა ფართო სპექტრია დაკავშირებული ამ განსხვავებასთან. ტრადიციულ საზოგადოებებში მნიშვნელოვანია ავტორიტეტის პატივისცემა, აბსოლუტური ნორმები და ტრადიციული ოჯახური ღირებულებები. ის საზოგადოებები, სადაც დომინანტურია სეკულარულ-რაციონალური ღირებულებები, ყველა ამ პუნქტში საპირისპირო პრეფერენციებს ავლენენ.

ინგლჰარტის მიხედვით, არსებობს მეორე მნიშვნელოვანი განზომილებაც — განსხვავება გადარჩენისა და თვითგამოხატვის ღირებულებათა სისტემებს შორის, მაგრამ რელიგიის ანალიზისათვის მას მეორადი მნიშვნელობა აქვს. ჩვენი კონტექსტისათვის უფრო საყურადღებოა შემდეგი ფაქტი: ღირებულებათა მსოფლიო რუკაზე, რომელზეც 80-ზე მეტი ქვეყანაა დატანილი იმისდა მიხედვით, თუ რომელ ღირებულებათა სისტემას აქვს დომინანტური ადგილი თითოეულ მათგანში, საქართველო ზუსტად შუაშია ტრადიციულსა და სეკულარულ-რაციონალურ ღირებულებათა

---

4 R. Inglehart, P. Norris, *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide,* Cambridge 2004.

5 იხ. *ქართული საზოგადოების ღირებულებები*, თბილისი 2006.

ღერძზე. ეს იმას ნიშნავს, რომ ჩვენ გარდამავალ ეტაპზე ვიმყოფებით და ბოლომდე არც ერთ სისტემას მივეკუთვნებით და არც — მეორეს. გარკვეულწილად საქმე გვაქვს ჰიბრიდულ ღირებულებათა სისტემასთან, რომლის ასახსნელადაც საჭიროა არა მხოლოდ უკანასკნელი ოცი წლის მანძილზე ქვეყანაში გაუარესებული სოციალურ-ეკონომიკური პირობების გახსენება (რაც, თავის მხრივ, გავლენას ახდენს საზოგადოებაში არსებულ ღირებულებებზე), არამედ იმ ფაქტისაც, რომ საბჭოთა კავშირის შიგნით განხორციელებული მოდერნიზაცია მნიშვნელოვნად განსხვავდებოდა მოდერნიზაციის დასავლური მოდელისაგან (რასაც, როგორც ჩანს, მოჰყვა რიგი ტრადიციული ტიპის საზოგადოებრივი სტრუქტურებისა და ღირებულებების შენარჩუნება საბჭოთა და პოსტსაბჭოთა საქართველოში).

მაგრამ დავუბრუნდეთ ისევ სეკულარიზაციის თეორიას. ანალიზის ეს მოდელი ეფუძნება დაშვებას, რომლის მიხედვითაც, მოცემული საზოგადოების სეკულარიზაციის დონე განისაზღვრება მის წევრთა რაოდენობით, რომლებსაც სწამთ რელიგიური დოგმებისა და რომლებიც მონაწილეობენ რელიგიურ პრაქტიკებში. მაგრამ სწორედ ეს დაშვებაა, რომელმაც ბევრი თანამედროვე სოციოლოგი სეკულარიზაციის თეორიის მთლიან უარყოფამდე მიიყვანა. ისეთი მკვლევრები, როგორებიცაა როდნი სტარკი და უილიამ ბეინბრიჯი[6] სეკულარიზაციას მეცნიერულად მითად განიხილავენ. საქმე ისაა, რომ თანამედროვე საზოგადოებაში მორწმუნეთა რაოდენობა სულაც არ კლებულობს. ხოლო იმის თქმა საზოგადოებაზე, რომ ის სეკულარიზებულია, მაშინ, როდესაც მისი წევრების უმრავლესობას ღმერ-

---

6 R. Stark, W. Bainbridge, *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation,* Berkeley 1985.

თის სწამს — აბსურდია. მეტიც, ეს მკვლევრები ეჭვის ქვეშ აყენებენ რწმენის ეპოქის პროექციას შუა საუკუნეებში. თუ დღევანდელ ევროპაში საეკლესიო რიტუალებზე დასწრების პროცენტები მაღალი არ არის (რაც იქცა რიგი სოციოლოგებისათვის სეკულარიზაციის თეზისის დამადასტურებელ მთავარ ემპირიულ მასალად), ეს პროცენტები არც არასოდეს ყოფილა მაღალი — წარმოდგენა იმის შესახებ, რომ შუა საუკუნეებში საზოგადოების ყველა წევრი რელიგიური ვნებებით იყო გამსჭვალული, ისეთივე მითია, როგორიც სეკულარიზაცია.

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

ქრისტიანობის შიგნით სეკულარულისა და საკრალურის გამიჯვნის შედეგია.

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

თუ ამ მსჯელობას დავეფუძნებით, მაშინ შეიძლება უფრო ადვილად გავარკვიოთ, თუ რა რისი გამომწვევია:

---

7 Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion,* Paris 1985.

„სუბიექტური სეკულარიზაცია“ (ანუ მორწმუნეთა და რელიგიის მიმდევართა რიცხვის შემცირება) იწვევს „ობიექტურ“ სეკულარიზაციას (ანუ რელიგიის უკანდახევას საჯარო სფეროდან) თუ პირიქით? ინგლჰარტის კონცეფცია პირველ პასუხს ირჩევს, მაგრამ უფრო დახვეწილი და კომპლექსური თეორია უდავოდ მეორე პასუხისკენ გადაიხრება. განმსაზღვრელია სტრუქტურული ფაქტორი. ის შეიძლება იყოს სუბიექტური რელიგიურობის უკუსვლის გამომწვევი, მაგრამ ეს არაა აუცილებელი. როგორც ზემოთ აღინიშნა, სრულიად შესაძლებელია სიტუაცია, სადაც სტრუქტურული ცვლილება საზოგადოებაში (ანუ ფუნქციური დიფერენციაცია საზოგადოების სხვადასხვა სფეროებს შორის) განხორციელდა, მაგრამ ამას არ მოჰყოლია მორწმუნეების რიცხვის კლება. განსხვავება ისაა, რომ მორწმუნეს ტრადიციულ საზოგადოებაში სხვაგვარი რწმენა ჰქონდა; ის სხვა სამყაროში (ამ სიტყვის ჰაიდეგერული აზრით) ცხოვრობდა. ამიტომ რელიგიურობის რაოდენობრივი მონაცემების ანალიზი აუცილებლად უნდა ითვალისწინებდეს ამ თვისობრივ განსხვავებას ძველსა და ახალ, ტრადიციულსა და მოდერნულ წესრიგებს შორის.

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

დაბოლოს, როგორია საქართველოს შემთხვევის სპეციფიკა სეკულარიზაციისა და დესეკულარიზაციის პროცესების კონტექსტში? ამის დასადგენად საჭიროა შედარება. თუ ძალზე უტრირებულად ვიტყვით, ტრადიციულად ისლამში რელიგიური პრინციპი დომინირებდა პოლიტიკურზე, დასავლურ ქრისტიანობაში რელიგიური და პოლიტიკური პრინციპები ერთმანეთისაგან გაყოფილი იყო (რამაც მიგვიყვანა თანამედროვე სეკულარული საზოგადოების ფორმასთან), ხოლო აღმოსავლურ ქრისტიანობაში პოლიტიკური პრინციპი დომინირებს რელიგიურზე (ბიზანტიაში ღმერთი იმპერატორის უმცროსი პარტნიორიაო, აღნიშნავს ერთი კომენტატორი). თუ ამ მარტივ სქემას დავეყრდნობით, დღეს საქართველოში სახეზეა განვითარების სწორედ დასავლური მოდელის ჩანასახი. განსხვავებით რუსეთისაგან, სადაც საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ სახელმწიფო და მართლმადიდებელი ეკლესია ისევ შეერწყა ერთმანეთს, დღევანდელ საქართველოშიც სახეზეა თითქმის სრული გადაფარვა, ოღონდ ეკლესიასა და სამოქალაქო საზოგადოებას შორის. ის გავლენა, რომელსაც ეკლესია სახელმწიფო პოლიტიკაზე ახდენს, სწორედ ამ ნიადაგიდან ამოიზრდება და არა — პირიქით (განსხვავებული მოდელის მაგალითად ისევ რუსეთის მოყვანა შეიძლება, სადაც ეკლესია არის სახელმწიფოს კიდევ ერთი ინსტრუმენტი სამოქალაქო საზოგადოების გასაკონტროლებლად). შესაბამისად, შეიძლება ითქვას, რომ დღევანდელ დღეს საქართველოში ერთ-ერთი მთავარი ამოცანა სამოქალაქო საზოგადოებასა და ეკლესიას შორის ინტერესების თანხვედრისა და განსხვავების აღმოჩენა და მათ შორის „თანაცხოვრების“ მოდუსის დადგენაა. დემოკრატიულ საზოგადოებაში, რომლის მთავარი ნიშანიც პლურალობაა, სამოქალაქო საზოგადოება ვერ დაემთხვევა ერთ მრევლს; მაგრამ თავად სამოქალა-

ქო საზოგადოება ადამიანის ღირსების, თავისუფლებისა და სოლიდარობის იდეალებით საზრდოობს, რომელთა წყაროც — ზოგჯერ უშუალოდ, ზოგჯერ გაშუალებულად — რელიგიაში უნდა ვეძიოთ.

მამუკა ბერიაშვილი

სეკულარიზაციის არსის გაგებისათვის

სეკურალიზაცია, ანუ გასაეროება, როგორც ცნება, თავის თავში მოიცავს იმ ფენომენებს (საგნებს), რომლებიც მისი ცნების არსს შეადგენენ — რელიგიას და სახელმწიფოს, ხოლო, მეორე მხრივ, როგორც ხდომილება, როგორც პროცესი მისი განხორციელების სფეროები სწორედ რელიგია და სახელმწიფოა. იმავდროულად, რელიგიისა და სახელმწიფოს განვითარების გარკვეულ ეტაპზე სეკულარიზაციის პროცესი მათი ურთიერთმიმართების ერთერთი უმნიშვნელოვანესი ფაქტორია.

ტერმინი „სეკულარიზაცია“ თავდაპირველად, როგორც terminus technicus, გამოიყენებოდა კანონიკურ და სახელმწიფო-საეკლესიო სამართალში. ბოლო ორი საუკუნის განმავლობაში მან განსაკუთრებული სემანტიკური განვრცობა განიცადა და პირველად დამკვიდრდა სამართლებრივ-პოლიტიკურ სფეროში, შემდგომ მას დაეთმო ადგილი ისტორიის ფილოსოფიაში, ფილოსოფიის ისტორიასა და თეოლოგიის ისტორიაში, ხოლო, საბოლოოდ, დიდი გამოყენება პოვა ეთიკასა და სოციოლოგიაში. განსაკუთრებით ამ უკანასკნელში სეკულარიზაციამ იმდენად დიდი ადგილი დაიმკვიდრა, რომ ლუმანი წერდა: „კონტის დროიდან სეკულარიზაცია სოციოლოგიისთვის თემაა, რომლითაც ის თვით თავის თავს თანაგულისხმობს“[1].

ფაქტობრივად, ბოლო დრომდე გაბატონებული იყო მოსაზრება, რომ გამოთქმა „seculariser“ (სეკულარიზება) პირველად 1646 წლის 8 მაისს იქნა გამოყენებული, კერ-

1 Niklas Luhmann, Die Religion der Geselschaft, Frankfurt.a. M., 2000, S. 278.

ძოდ, საფრანგეთს წარგზავნილის, ლონგვილის ჰერცოგის ანრი ორლეანელის, მიერ ვესტფალიის ზავის დადების დროს. საქმე ეხებოდა საეკლესიო საკუთრების საერო საკუთრებაში ან იმ ქვეყნების საეკლესიო საკუთრებაში გადაცემას, რომლებმაც რეფორმაცია განიცადეს[2]. უკვე თავად ისტორია აჩვენებს იმას, რომ სეკულარიზაცია არ ნიშნავს მხოლოდ და განსაკუთრებით ზოგადად საეკლესიო (ამ შემთხვევაში კათოლიკური) საკუთრების გადაცემას საერო საკუთრებაში, არამედ მიუთითებს თვით ეკლესიის შიგნით იმ რეფორმისტულ პროცესებზე, რომლებმაც, როგორც ისტორიულად, ისე არსობრივად თავად ეკლესია გახადა ამ პროცესის გამომწვევი მიზეზი, ანუ, შეიძლება ითქვას, რომ სეკულარიზაცია წარმოშვა არა მხოლოდ გარე საერო-პოლიტიკურმა ქმედებებმა, რომლებიც მიმართული იყო ეკლესიის წინააღმდეგ, არამედ ის, უფრო მეტად, ეკლესიის შიდა წიაღისეული წინააღმდეგობების შედეგად განვითარებული ფენომენია.

სინამდვილეში კი ტერმინი „სეკულარიზაცია“ უკვე მე-16 საუკუნეში იყო გამოყენებული საფრანგეთში კანონიკური დისპუტების დროს იურისტების ჟ. პაპონისა და პ. გრეგუარის მიერ. გარკვეულწილად, სეკულარული უკვე მოიაზრებოდა, როგორც სასულიეროს დისპარატიული.

იმას, რომ სეკულარიზაციის ცნების განხილვა, მისი არსის გაგება შეუძლებელია, ერთი მხრივ, სახელმწიფოსა და სამართლის, როგორც მისი კონსტიტუციის, ხოლო, მეორე მხრივ, რელიგიისაგან დამოუკიდებლად, მიგვანიშნებს კარლ შმიტის აზრი: „თანამედროვე სახელმწიფოს მოძღვ-

2 C. Marramao, Säkularisierung, Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd.8, Basel, 1992, S.1134.

რების ყველა ზუსტი ცნება არის სეკულარიზებული თეოლოგიური ცნება“[3].

მე-19 საუკუნის ბოლოსა და მე-20 საუკუნის დასაწყისში სეკულარიზაცია განხილული იყო როგორც რელიგიის დაკნინება, მისი სოციალური მნიშვნელობისა და როგორც ინდივიდუალური მოტივაციის ძალის საფუძვლის დაკარგვა, და ეს მიჩნეული იყო ურყევი ჭეშმარიტებად. მაგრამ, ამის მიუხედავად, ის არასდროს განხილულა, როგორც რელიგიასთან დაუკავშირებელი რამ. როგორც ნ. ლუმანი აღნიშნავს, თანამედროვე რელიგიის სოციოლოგიაში გადაწყვეტილად მიიჩნევა, რომ სეკულარიზაციაზე მსჯელობისას შეიძლება ვილაპარაკოთ „განეკლესიურობაზე“, „დეინსტიტუციონალიზებაზე“ ან რელიგიურ ქცევაზე, როგორც ორგანიზებული მიმართების, დაკნინებაზე, მაგრამ ეს არამც და არამც არ ნიშნავს ზოგადად რელიგიურის მნიშვნელობის დაკარგვას[4].

საერთოდ, სეკულარიზაციაზე შეიძლება ითქვას, რომ ეს იყო უპირველესად კათოლიკურ ქვეყნებში იდეურ-პოლიტიკური პროგრამა რელიგიური გავლენების დემონტაჟისა საზოგადოებაზე, სკოლაზე, მეცნიერებაზე და ცალკეული ინდივიდების მიერ თავიანთი ცხოვრების დამოუკიდებლად წარმართვის შესაძლებლობისათვის.

მიუხედავად იმისა, რომ სეკულარიზაციას სხვადასხვა დისციპლინები განიხილავდნენ და დღესაც განიხილავენ, ერთი რამ ცხადია — ის ეხება სახელმწიფოსა და საზოგადოებას, მათში რელიგიის სხვადასხვა ფორმების ტრანსფორმაციას და, საერთოდ, ამ სამი ფენომენის ურთიერთმიმარ-

---

3 C. Schmitt, Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveraenitaet, Berlin, 1993, S. 43.

4 Niklas Luhmann, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 278-279.

თებასა და ურთიერთგავლენას ისტორიის განვითარების სხვადასხვა ეტაპზე.

რადგან კონსენსუსი ჩვენს მიერ განსახილველი ცნების თეორიული მნიშვნელობის შესახებ ძალზე მცირეა, ან შეიძლება ითქვას თითქმის არ არსებობს, ლ. შინერმა გამოიმუშავა ტიპოლოგია, რომელიც განასხვავებს სეკულარიზაციის ხუთ მნიშვნელობას და, შესაბამისად, წარმოადგენს სხვადასხვა ავტორთა თვალსაზრისებს ამ ცნების შესახებ:

1. სეკულარიზაცია როგორც რელიგიის დაკნინება;
2. სეკულარიზაცია როგორც საეროებასთან მისადაგება, რაც ნიშნავს გასაეროებისა და რაციონალიზმის კავშირს;
3. სეკულარიზაცია როგორც სამყაროს დესაკრალიზაცია, რაც უშუალო მიმართებაშია მ. ვებერის განჯადოების თეორიასთან;
4. სეკულარიზაცია როგორც საზოგადოების რელიგიისაგან გათავისუფლება;
5. სეკულარიზაცია როგორც ტრანსპოზიცია, ანუ რწმენისა და ქცევის ნორმების რელიგიურიდან საერო სფეროში გადატანა[5].

თვალის ერთი გადავლებითაც ჩანს, რომ ლ. შინერის ტიპოლოგიის ხუთი სხვადასხვა მნიშვნელობა სეკულარიზაციისა, ერთი მხრივ, არის ამ მოვლენის აღწერის ხუთი განსხვავებული მეთოდი და, მეორე მხრივ, ეს აღწერები მიმართულია სამ ფენომენზე: რელიგიაზე, საზოგადოებასა და სახელმწიფოზე. იმავდროულად, რელიგიის ფენომენის განხილვისას, არჩეული მეთოდის გათვალისწინებით, გააზრებულია მისი, როგორც მთლიანი ცნების, მხოლოდ

---

[5] L. Shiner, The meanings of secularisation, Int. Jearbook Sociol, Relig. 3, New-York, 1967, p. 51-62.

ერთი რომელიმე შემადგენელი ნაწილი, ხოლო როგორც ისტორიული ფენომენისა — მისი რომელიმე პლასტი. შესაბამისად, ჩვენი აზრით, იმისათვის, რომ მეტ-ნაკლები გარკვეულობით იქნეს წარმოჩენილი სეკულარიზაციის გაგება, საკითხის განხილვა რელიგიისა და სახელწიფოს არსის გაგებით უნდა დავიწყოთ.

* * *

თუ ჰეგელისეულ ნააზრევს გაყვებით და შევეცდებით მის რეაქტუალიზაციას, რათა თანამედროვეობისათვის პროდუქტიული გავხდოთ, მაშინ აღმოჩნდება, რომ, ერთი მხრივ, ქრისტიანული რელიგია სულის ისტორიული გამოვლინება, თავისუფლების რელიგიაა, ხოლო, მეორე მხრივ, თავისუფლების სფერო სამართალია, რომელიც თავის აღსრულებულობას სახელმწიფოში აღწევს, ამავე დროს, სახელმწიფო თავისუფლების გამოვლინების ნამდვილობაა როგორც მუნყოფნა. ამდენად, რელიგიისა და სახელწიფოს, როგორც გონებრივის, კავშირი ცხადად წარმოჩნდება. რადგანაც სახელმწიფო აბსოლუტური სულის, ანუ იდეის, როგორც გონებრივის გამოვლინების, ნამდვილობაა, ამიტომ ჰეგელის ცნობილი თეზა, რომ „რაც გონებრივია, ნამდვილია და რაც ნამდვილია, გონებრივია“[6] უნდა გავიგოთ სახელმწიფოს, როგორც გონებრივის, და რელიგიის, რომელიც გონებრიობის საფეხურზე დგას, კავშირად.

ამდენად რელიგიის არსის გაგება ჩვენ არ გამოგვადგება მხოლოდ ჩვეულებრივი, ყოფითი წარმოდგენით იმის შესახებ, რომლის მიხედვითაც ის ზებუნებრივი არსების, ღმერთის არსებობასა და გამოცხადებას გულისხმობს, რო-

---

[6] G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke, Bd.7 Frankfurt a.Main, 1986, S. 24.

მელიც საფუძველია მორწმუნეთა საკრალური გრძნობებისა, რომელშიც გამოვლინდება მათი ღვთისმოშიშობა და ღვთის სიყვარული. ეს უკანასკნელნი გამოვლინდებიან არა მარტო ინდივიდუალურად, არამედ ერთობლივ კულტმსახურებაში, რაც ერთი თემის არსებობის საფუძველს შეადგენს.

ამგვარად, რელიგიური ადამიანის შესაბამისი გრძნობა არაა გამოყოფილი მისი ცხოვრების სხვა სფეროებიდან და, საერთოდ, მისი სამყაროში ყოფნის წესიდან. პირიქით, იგი ყოველ თავის ქმედებასა და მიზანს, რომელიც მას რეალურ საერო ცხოვრებაში აქვს, შეუთანაფარდებს უმაღლეს არსებას — ღმერთს, რომელიც, თავის მხრივ, მას წარმოუდგენია როგორც ყოველი მისი ქმედების მიზეზად და მიზნად, შესაბამისად, ადამიანი ამას იღებს, როგორც მისთვის გაუგებარს, როგორც ბედს და მთლიანად მინდობილია მასზე მაღლა მდგარ არსებაზე. ეს ნიშნავს: მისი არა მარტო ცალკეული ქმედებებია განსაზღვრული, არამედ ამ ქმედებების შედეგად მიღწეული მიზნებიც, რომელიც თავად მხოლოდ ცალკეულის სფეროში დარჩება, ანუ ადამიანი ამ შემთხვევაში მთლიანად თავისზე მაღლა მდგომი არსების მიერ არის განსაზღვრული და მასზეა დამოკიდებული. თუკი ამგვარად ღმერთი გაგებული იქნება როგორც მხოლოდ უმაღლესი გრძნობა, მაშინ ადამიანის უსაკუთრივესი კონსტიტუცია — თავისუფლება განხორციელებული ვერ იქნება, მიუხედავად იმისა, რომ ის პოტენციურად მაინც არსებულია. რელიგიური გრძნობა ყოველი რელიგიის შემადგენელი ნაწილია, განსხვავება მხოლოდ ისაა, რომ ის ზოგიერთი რელიგიის ფაქტობრივი განმსაზღვრელია და მისი ძირითადი არათუ შემადგენელი ნაწილი, არამედ არსია, ხოლო ზოგიერთი, განსაკუთრებით ქრისტიანული არ-

სის მიმართ მხოლოდ აქციდენტურია, მხოლოდ გარეგანი ფაქტორია.

როდესაც ჩვენ გრძნობებზე ვლაპარაკობთ, რა თქმა უნდა, აქ არ იგულისხმება არც წამიერი ინდივიდუალური განცდა, რომელიც მომენტალურად წარმავალია და, მით უმეტეს, არც ინსტიქტური გრძნობები, როგორიცაა ყნოსვა, სმენა და სხვა. ეს უკანასკნელნი დაკავშირებულია ადამიანის ფიზიოლოგიურ აგებულებასთან და ქმნის შესაბამის სტრუქტურას ადამიანის, როგორც ფიზიკურის, სამყაროში ყოფნისა. ასეთივე სტრუქტურა ცხოველებსაც აქვთ.

ამისგან განსხვავებით, ადამიანებს აქვთ სამართლიანობის, კანონის, თავისუფლების, ზნეობის, ღმერთის გრძნობა, მაგრამ არა იმდენად გრძნობებია ამ ფენომენების ჭეშმარიტი შინაარსის მიზეზები. ეს რომ ასე იყოს, მაშინ ყოველი ინდივიდუალური განცდა იქნებოდა საფუძველი ზემოთჩამოთვლილი ფენომენებისა, რაც მათ საყოველთაო, ზოგადი იდეის არსებობას შეუძლებელს გახდიდა და, შესაბამისად, ყოველივეს საფუძველი ადამიანის თვითნებობა იქნებოდა. მაგრამ რადგანაც ადამიანის, როგორც ცნობიერების, პროდუქტია ყოველი ზემოთჩამოთვლილი ფენომენი, რომლებიც, თავის მხრივ, ადამიანის სამყაროში და საზოგადოებაში ყოფნას აწესრიგებს, მას შესაბამისად სხვადასხვა ფორმებს აძლევს, ეს გრძნობები ადამიანის აზროვნების ნაყოფია, რადგან ადამიანის უსაკუთრივესი, უშინაგანესი კონსტიტუცია, რითაც იგი ცხოველისაგან განსხვავდება, სწორედ აზროვნებაა თავისუფლებასთან ერთად და ეს უკანასკნელი ადამიანის მოაზროვნედყოფნის საფუძველზეა შესაძლებელი.

სწორედ ამ მოაზროვნედყოფნის საფუძველზე ეს ფენომენები იმდენად საკუთრივი და შინაგანი ხდება ადამიანისათვის, როგორც მისი ქცევის ნორმების დამდგენი, როგორც

ნორმატიული, რომ მას როგორც ნაწილობრივ გრძნობიერ, მაგრამ არა ინსტიქტურად გრძნობიერ არსებას მათდამი მიმართება სწორედ გრძნობითაც შეუძლია, იმიტომ, რომ ამ შემთხვევაში გრძნობის ფორმის ქვეშ იგულისხმება პრინციპები და აქედან გამომდინარე, შესაბამისად ჩვევებიც, რომლებიც არა რომელიმე ცალკეული ინდივიდისთვისააა დამახასიათებელი, არამედ საერთო-საყოველთაოა.

იმის ნათელი დასტური, რომ რელიგია ადამიანის, როგორც ცნობიერების, როგორც მოაზროვნედყოფნის მდგომარეობასთანაა დაკავშირებული, ედემის ბაღის ბიბლიური ისტორიის გახსნებაც კმარა. ამ ისტორიის თანახმად, აკრძალული ხილის შეჭმის შემდეგ ადამიანებს თვალი აეხილებათ, დაინახავენ, რომ შიშვლები არიან და შერცხვებათ. სწორედ თვალის ახელის შემდეგ ხდება იგი ღმერთის მსგავსი, ანუ ინტელექტუალური არსება: „თქვა უფალმა ღმერთმა: აჰა, გახდა ადამი როგორც ერთი ჩვენგანი, შემცნობელი კეთილისა და ბოროტისა“[7]. თვალების ახელა ნიშნავს, რომ ადამიანი იწყებს აზროვნებას, ანუ თავისი პოტენციური შესაძლებლობებიდან, რომ იყოს ადამიანი, გადადის თავის თავის განხორციელებაში, განამდვილებაში და სწორედ ამიტომ ჩნდება სირცხვილის გრძნობა, როგორც ზნეობრივის, ანუ ადამიანის, ერთ-ერთი საკუთრივი თვისება. ეს კი აქედან გამომდინარე, უკვე ისეთი გრძნობაა, რომლის საფუძველი არა ცალკეულ-ინდივიდუალური, არამედ ზოგადსაყოველთაოა.

ეს არის გამოსვლა ბუნებრივი სამყაროდან, სადაც ადამიანის ყოველი ქმედება ინსტიქტებით იყო განსაზღვრული, განპირობებული და ეს იყო გადასვლა, როგორც კანტი ამბობდა, „ნებელობიდან შიშველი ცხოველური ქმნი-

[7] დაბადება, 3:22.

ლებისა ადამიანობაში, ინსტიქტის აღვირით სიარულიდან გონებით ხელმძღვანელობისაკენ, ერთი სიტყვით, ბუნების მეურვეობიდან თავისუფლების მდგომარეობაში“[8]. სწორედ თავისუფლების მიღება და აზროვნების დაწყება, ანუ „თვალების ახელა“, ერთდროული პროცესია, ისინი უერთმანეთოდ ვერ მოიაზრება. ამ თავისი აზროვნებისა და თავისუფლების დონის შესაბამისად, ადამიანი, რომელიც სწორედ მათი წყალობით ცნობიერებაა, თავის ადგილს იპოვის სამყაროში, ამყარებს კულტურას, ანუ საზოგადოებას, სახელმწიფოს. ამით ემიჯნება იგი ბუნებრივი, შიშველი ინსტიქტების სამყაროს და შემოდის ისტორიულობის არეალში, რაც მხოლოდ ადამიანის კუთვნილებაა. თავის მხრივ, საზოგადოება, სახელმწიფო არის ადამიანის არსის, როგორც თავისუფლად და მოაზროვნედმყოფის არსებობისა და განხორციელების (რეალიზაციის) ადგილი, ადამიანისა, როგორც სუბიექტის სუბსტანციური ნების გამოხატულება მათი ნებელობითი აქტის გადაწყვეტილების საფუძველზე.

იმავე ედემის ბაღის ისტორიის მიხედვით, ვხედავთ, რომ ადამიანი ღმერთის იდეას, რელიგიას სწორედ „თვალების ახელის“ შემდეგ იღებს და იგი ვეღარ დარჩება იქ არა იმიტომ, რომ იგი იძულებულია გარეშე უცხო ძალისაგან დატოვოს ის, არამედ, თავისი ბუნების შესატყვისად, ტოვებს მას როგორც შიშველი ინსტიქტის, ანუ ბუნებრივ სამყაროს. ამის შესახებ ჰეგელი ამბობდა, რომ „სამოთხე ის ბაღია, სადაც მხოლოდ ცხოველებმა შეიძლება იცხოვრონ“[9]. ცხო-

---

[8] I. Kant, Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte, Werke in zwölf Bänden, Bd.11, Frankfurt a.Main, 1977, S. 92.

[9] G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion,Vorlesungen. Ausgwählte Nachschriften und manuskripte, Bd.3, Hamburg, 1983, S.167.

ველს კი, რომელიც ედემის ბაღიდანაა გამოძევებული, არა აქვს რელიგია, ანუ სწორედაც სპეკულატური აზროვნების უნარი.

„ედემის ბაღის“, ანუ ბუნებრივი ინსტიქტური სამყაროს გარეთ რელიგიის მიღებასთან ერთად ადამიანი იმავდროულად საზოგადოებრივ გაერთიანებაში, სახელმწიფოშია. იქ ადამიანი სხვებთან მიმართებაში და სხვებთან ერთად ცხოვრობს, ანუ წარმოჩნდება მისი სოციალური ბუნება. არსიტოტელე ამის შესახებ ამბობდა: „ადამიანს, რომელსაც სახელმწიფოს გარეთ მარტო ცხოვრება უნდა, ან ცხოველია, ან ღმერთი“[10]. შესაბამისად, ის, რაც ადამიანს ცოცხალ არსებათა სამყაროში გამოარჩევს, არის არა თანაზიარად ერთად ცხოვრების ფორმები, რადგან მაღალგანვითარებული არსებებიც ცხოვრებენ ჯგუფებად, ე. წ. ოჯახურ განზოგადოებულ ფორმებში, არამედ ადამიანის სოციალური ბუნების განსაკუთრებულობის ჩასაწვდომად კვლავ არისტოტელე უნდა გავიხსენოთ და კერძოდ, მისი ცნობილი ფორმულა, რომლის მიხედვითაც, ადამიანი არის zoon politikon[11]. ეს ნიშნავს, ადამიანი არის პოლიტიკურ საჯარო სივრცეში ექსისტირებული ცოცხალი არსება. როგორც იურგენ ჰაბერმასი ამბობს: „ადამიანი არის ცოცხალი არსება, რომელიც სწორედ თავისი ორიგინერული ჩართულობით სოციალურ ურთიერთობათა საჯარო ქსელში კომპეტენციებს ავითარებს, რომელიც მას პირად აყალიბებს“[12]. პირად კი ადამიანი, როგორც კულტურულ სამყაროში მყოფი ექსისტენცი,

---

[10] Aristoteles, Politik, Philosophische Schriften in sechs Banden, Bd. 4 Hamburg, 1995, S. 5.

[11] Aristoteles, იქვე.

[12] J. Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion, Frankfurt a.Main, 2005, S. 17.

ხდება თავისი არსის სრულად განხორციელების შედეგად, რაც მას გონებრივი ქმედებით ძალუძს. თუ ადამიანი პოლიტიკური ცხოველია, რომელსაც გონება აქვს, შესაბამისად, მას შეუძლია აზროვნება პრაქტიკულისა, ანუ როგორც არისტოტელე ამბობდა: „მას აქვს ცნობიერება კეთილისა და ბოროტისა, სამართლიანისა და უსამართლოსი“[13].

შესაბამისად, სწორედ იმიტომ, რომ ადამიანმა დაიწყო კეთილისა და ბოროტის შეცნობა, როგორც ამას ბიბლიური ისტორია და არისტოტელე გვამცნობენ, იგი ხდება პრაქტიკული არსება და იმავდროულად პრაქტიკულის, როგორც ზნეობრივის, როგორც სახელმწიფოს წევრი და უჩნდება ცნობიერება სამართლიანისა და უსამართლოსი. თავის მხრივ, ადამიანის მყოფობის ადგილს — სახელმწიფოს აქვს სამართალი და შესაბამისი კანონები, ისევე როგორც ადამიანს — სამართლიანობისა და კანონის გრძნობა, ანუ იგი ხდება სამართალცნობიერი არსება. რამდენადაც ადამიანს სამართალი, სამართალცნობიერება აქვს, როგორც ჰეგელი ამბობდა, „ის არის აბსოლუტური თვითმიზანი და არა საშუალება, როგორც ასეთი, რომლის გარეთაც იქნებოდა მისი ცნება“[14]. ეს ნიშნავს, რომ ადამიანი თავისი ცნებით, თავისი არსით ავტონომიური, თავისუფალი არსებაა და იგი არანაირ განმსაზღვრელ ძალაზე, არც ბუნებაზე და არც მასზე მაღლა მდგომ არსებაზე, თუ ასეთი არის, არაა დამოკიდებული. რადგან ადამიანი სამართალცნობიერი არსებაა, სწორედ ამის გამო მას აქვს კანონის გრძნობა და ამის გამო, მისი სამყაროში ყოფნის წესის მიხედვით, იგი

---

[13] Aristoteles, დასახ. ნაშრ., გვ. 5.

[14] G.W.F. Hegel, Philosophie des Rechts, Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift, Hg. von Dieter Henrich, Frankfurt a. Main, S. 65.

ბრალეულად მყოფია, ეს მისი არსია. რას ნიშნავს ადამიანის ეს ბრალეულადმყოფობა?

ამ პრობლემის გაგება რელიგიის არსის გასაცნობიერებლად მნიშვნელოვანია, რადგან, სამოთხის ბაღის იმავე ბიბლიური ისტორიიდან გამომდინარე, ადამიანი მიიჩნევა ცოდვილ არსებად, ანუ ღმერთის წინაშე ბრალის მქონედ, რადგან იგი ღმერთის ნებას, ბრძანებას შეეწინააღმდეგა და აკრძალული ხილი იგემა, რის გამოც ცოდვა დავარდა დედამიწაზე და მთელ ადამიანურ მოდგმას დააწვა ეს ცოდვა. ამდენად ადამიანი — და ეს თვალსაზრისი სხვადასხვა სახის თეოლოგიაში ფაქტობრივად დომინანტურია — ვალდებულია მთელი თავისი დარჩენილი მიწიერი ცხოვრება ამ ცოდვის გამოსყიდვას მიუძღვნას და მხოლოდ სხვის, ამ შემთხვევაში ღმერთის მორჩილებაში გაატაროს, ანუ იგი მუდმივად საშუალება გამოდის ღმერთის მიზნის განსახორციელებლად.

ბრალეულადყოფნის ასეთი მნიშვნელობა გამომდინარეობს ბრალის ისეთი გაგებიდან, როცა საქმე ეხება ქცევის ნორმებს, ანუ როცა ადამიანს ბრალი მიუძღვის იმაში, რაც მან ჩაიდინა[15]. ეს შესაძლოა იყოს ისეთი საქციელიც:

ა) როდესაც ადამიანს არ მიუძღვის ბრალი კანონის მიმართ, მაგრამ არის ისეთი ქმედების მიზეზი, რომელიც სხვის რამენაირ დაზარალებას გამოიწვევს, იქნება ეს მორალური თუ მატერიალური;

ბ) ეს შეიძლება იყოს ისეთი საქციელიც, რასაც ჩვეულებრივ დანაშაულის ჩადენას უწოდებენ და კანონით რეგულირებად ქმედებას, ნორმებს ეწინააღმდეგება და არღვევს. ადამიანი ამ შემთხვევაში დამნაშავედყოფნის მოდუსში ექცევა;

---

[15] M. Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen, 1993, S. 281-283.

გ) ბრალეულად ყოფნა, ასევე, შეიძლება იქნას გაგებული, როგორც ზნეობრივი მოთხოვნის დარღვევა, — იმ მოთხოვნებისა, რომლებიც მოცემული საზოგადოების მოცემულ ისტორიულ დროში დომინირებს.

ასეთ შემთხვევაში ზნეობრივი მოთხოვნის დამრღვევი მუდმივად შეიძლება სასჯელისღირსად (მორალური) ყოფნის მდგომარეობაში იყოს განხილული, როგორც საზოგადოების ცალკეული პირისაგან, ისე საზოგადოების მმართველი წრისა და მისი ცალკეული წარმომადგენლის მიერ, იქნება ეს საერო თუ სასულიერო პირი. ასევე, თვით ზნეობრივი მოთხოვნის დამრღვევმა შეიძლება ასეთად განიხილოს საკუთარი თავი. ეს ყოველივე ხდება მაშინ, თუ ამ მოთხოვნის დამრღვევი, თვით მის მიერ ჩადენილი ქმედება, ჯერარსის სფეროში განიხილება. მაგრამ ის, რაც ახლა ჩვენთვის საინტერესოა, სცილდება როგორც ჯერარსის, ისე ფორმალურ-იურიდიული კანონის სფეროსაც. ის, რაც აქ გვინდა ვაჩვენოთ, არის ის, რომ „ბრალეულადყოფნა მიიღება არა დანაშაულის შედეგად, არამედ პირიქით, ეს უკანასკნელი შესაძლებელია მხოლოდ საწყისისეული ბრალეულადყოფნის საფუძველზე“[16].

სწორედ იმის გამოა ასე, რომ ადამიანი, როგორც ბუნებით-ინსტიქტური სამყაროდან გამოსული, როგორც ზნეობრივის და პოლიტიკურის, ანუ სახელმწიფოს წევრი, ისევე როგორც თავად ზნეობრივი და პოლიტიკური, არსებითად კანონის, სამართლის მქონეა, იმ კანონისა და სამართლისა, რომელიც, თავის მხრივ, სახელმწიფოს საფუძველია, ეს კანონი და სახელმწიფოს სამართალი კი, როგორც ჰეგელი ამბობდა, „არის აბსოლუტური სამართალი, ერთი მხრივ,

16 M. Heidegger, დასახელებული ნაშრ., S. 284.

ინდივიდის მიმართ და, მეორე მხრივ, არის ის, რითაც ინდივიდები სამართალს აღწევენ“[17].

ცხოველი, როგორც მხოლოდ ინსტიქტებით მოქმედი არსება, როგორც მხოლოდ ბუნების კანონების მორჩილი არსება, არ არის ბრალეულადმყოფი, რადგან მას არა აქვს პასუხისმგებლობა არავისა და არაფრისა, მათ შორის არც თავისი ქმედების მიმართ. ადამიანი კი, როგორც ბრალეულადმყოფი არსება, რომელიც თავისი ქმედებით არის მიმართებაში სახელმწიფოსთან, კანონებთან, რელიგიასთან და სხვა ადამიანთან, ერთი მხრივ, ხსენებული ინსტიტუტების ფარგლებში და, იმავდროულად, მათივე საშუალებით, პასუხისმგებელია თავისი ქმედებისათვის, ე. ი. ადამიანი შერაცხადუნარიანი არსებაა, შერაცხადი კი ადამიანი, როგორც გონიერი, ანუ „თვალახელილი“ შეიძლება იყოს. არსებას, რომელსაც შეიძლება რაღაც შეერაცხოს, თვით თავისთვის პასუხისმგებელი უნდა იყოს და არა მხოლოდ რაღაცისთვის და რაღაცის წინაშე.

აქ შეიძლება გავიხსენოთ ადამიანის ტრადიციული განმარტება როგორც Homo animal rationale-სი. ეს ნიშნავს, ადამიანი არის გონებისმიერი ცხოველი და ეს გარკვეული აზრით მართლაც სწორია. მაგრამ ის მოიცავს ადამიანის დანიშნულების, მისი პოზიტიური განსაზღვრების მხოლოდ ორ ფორმალურ ელემენტს. ესენია ცხოველობა და ადამიანობა. ადამიანის ცხოველობა აღნიშნავს მის ცოცხალ არსებას, მისი წმინდა ბუნებით-ინსტიქტური სამყაროსადმი კუთვნილებას. გონება არის მეორე მომენტი და ეს ნიშნავს, რომ ადამიანი არის ცოცხალი და, იმავდროულად, გონებისმიერი არსება, ე.ი. ადამიანის ცნებაში დევს მისი მიმართება მისსავე ცხოველობასთან. სწორედ ამაში უნდა იდოს

17 Hegel, დასახელებული ნაშრ., S. 210.

ადამიანის არისტოტელესეული განსაზღვრების არსი. მაინც კი ადამიანის არსი არ არის ამოწურული მისი ადამიანობის განსაზღვრებაში, არამედ იგი თავის სისავსეს, აღსრულებულობას აღწევს იმაში, რომ იგი პიროვნებაა. სწორედ ეს მისი პიროვნულობა, პირადყოფნა ქმნის მას შერაცხადუნარიან არსებად.

სწორედ ამაში გამოიხატება კანტის იდეა ადამიანის არსის, როგორც პირის გაგებისა, რომ იგი თვითპასუხისმგებელი უნდა იყოს[18]. კანტი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ადამიანის დანიშნულება, მისი განსაზღვრულობა, როგორც გონებრივი ცოცხალი არსებისა, არ იქნებოდა საკმარისი, რადგან გონებრივი შეიძლება იყოს ასევე არსება, რომელსაც მოკლებული აქვს შესაძლებლობა თვით თავისთვის იყოს პრაქტიკული, თვით თავისთვის თავისი ნების გამო რომ იმოქმედოს. გონება შეიძლება წმინდა თეორიული იყოს, ისე, რომ ადამიანი მაინც გონების დახმარებით თავის საქციელში მოიფიქრებდა, აწონ-დაწონიდა თავისი ქმედების განზრახვებს, მაგრამ ყველაფერი ეს მას შეიძლება მოეშველებინა თავისი მგრძნობელობიდან, თავისი ცხოველობიდან. შესაბამისად, ადამიანის არსი, თუ ეს მხოლოდ ადამიანურობაში არ დაიხარჯება, სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ თვით თავის თავზე ამაღლდეს, როგორც პირი პიროვნებაში. სწორედ ასე განსაზღვრავს კანტი „პიროვნებას“, როგორც მას, „რაც ადამიანს თავის თავზე ამაღლებს“[19]. გამოდის, რომ, კანტის მიხედვით, ადამიანის, ადამიანობის არსი მდგომარეობს არა მის ადამიანობაში, რომლის

---

18 I. Kant, Die Religion innerhab der Grenzen der Blossen Vernunft, Werke in zwölf Banden, Bd.8 Frankfurt a. Main, 1977, S. 691.

19 I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Bd.7, Frankfurt a.Main, 1977, S.155.

ქვეშაც გონებისა და მგრძნობელობის ერთიანობა იქნება გაგებული, არამედ ის ძევს პიროვნებაში, ე.ი. საკუთრივი ადამიანად-ყოფნა, ადამიანის არსი ძევს პირში. სწორედ ამ კონტექსტში იყენებს კანტი გამოთქმას — ადამიანობა, როგორც ცნებას, როგორც ტერმინს, მთლიანი, საკუთრივი არსის გაგებისათვის და ლაპარაკობს „ადამიანობაზე თავის პიროვნებაში“[20].

შესაბამისად, ჩვენ ადამიანს გავიგებთ არა მხოლოდ ფორმალურად, როგორც გრძნობად და გონებრივ სამყაროსეულ არსებად, არამედ გამოვალთ მისი პიროვნების განსაზღვრულობიდან, ანუ მისი პირადყოფნის არსიდან. მაშინ იქნება სწორად გაგებული იგი როგორც თვითპასუხისმგებელ არსებად. ამ შემთხვევაში ადამიანი არ არის სწორედ რომ დამოკიდებული სხვა არსებაზე და (მხოლოდ) გარემოებაზე მეტად და იგი აღარ არის ვინმესგან განსაზღვრული და ვინმეზე დამოკიდებული არსება, არამედ ის თავისი თავის განმსაზღვრელი ავტონომიური არსებაა. თვითპასუხისმგებლობა, შესაბამისად, არის ადამიანის ყოფნის ძირითადი ფორმა, რომელიც ადამიანის სპეციფიკურ, მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელ ქმედებას განსაზღვრავს, ანუ ეს არის ზნეობრივი პრაქტიკა[21].

ზნეობრივი პრაქტიკა თავად ზნეობრივში, რაც იმავდროულად პოლიტიკურია, ანუ სახელმწიფოში ხორციელდება. ზნეობრივი პრაქტიკის განხორციელება სახელმწიფოს გარეთ შეუძლებელია, რადგან სახელმწიფოს სტრუქტურებს გარეთ ის ბუნებრივი და ველურია. ზნეობრივში, როგორც პოლიტიკურში კი, ადამიანი იქცევა სწორედ მაშინ, როდესაც იგი რელიგიას იღებს. ეს კი, როგორც თვით ბიბლიური

---

20 იქვე, გვ. 155-157.

21 იქვე, გვ. 159.

ისტორიის მაგალითზე ვნახეთ, მაშინ ხდება, როდესაც ადამიანი აზროვნებას იწყებს, ანუ გამოდის, რომ რელიგია თავად აზროვნებაა, ხოლო როგორც აზროვნება სწორედ ისაა, რითაც ადამიანი ბუნებრივ-ინსტიქტურ სამყაროს ემიჯნება, ამით იგი განსაზოგადოებულ ფორმებში ექცევა, მათშივე ყალიბდება და რეალიზდება. ამიტომ შეიძლება, ჰეგელის მსგავსად ითქვას, რომ რელიგია და სახელმწიფოს საფუძველი ერთი და იგივეა, უფრო მეტიც, ტოლფასია თავისთვის და თავისთავში[22]. მაგრამ, ჰეგელის მიხედვით, თუ რელიგია შეიძლება იყოს სახელმწიფოს საფუძველი, არამც და არამც არ შეიძლება იყოს მისი განსაზღვრება, რადგან ამ შემთხვევაში სახელწიფოში სოციალური სტრუქტურები დიფერენცირებული ვერ იქნება, რაც გონებრივი (თანამედროვე ტერმინოლოგიით, ლიბერალურ-დემოკრატიული) სახელმწიფოს არსებობას შეუძლებელს გახდიდა.

პირველად ჩვენ სწორედ რელიგიაში ვხედავთ ადამიანის ნააზრევს, თუმცა შეიძლება ეს ლატენტურად იყოს, თავისი საკუთარი არსისა და ადგილის შესახებ სამყაროში, საგნისა და იდეის, ამასთან უმაღლესი იდეის — ღმერთის — წვდომის შესაძლებლობის, მასთან ურთიერთმიმართებაში კი თავისი თავის შეცნობის დონეს ისე, რომ შეიძლება ითქვას, რელიგია არის არა საზოგადოების, როგორც ხალხ-ინდივიდის მიერ გამოგონილი მოზღაპრო ამბავი, არამედ თავისი საკუთარი ჭეშმარიტება, რომელიც, როგორც ითქვა, თვით საზოგადოებასთან ერთად მყარდება[23].

---

22 G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosphie der Religion, Werke, Bd.16, Fankfurt a.Main, 1986, S. 239.

23 F.W.J. Schelling, Philosophie der Mythologie, Schellinigiana, Bd.6 Sttutgart-Bad Cannstatt, 1996, S. 32.

აქამდე ნათქვამი შეეხებოდა რელიგიის ცნებას როგორც ის ზოგადია თავისი შინაარსის მიხედვით. ამასთან გასათვალისწინებელია, რომ ის თავის თავში მოიცავს თავის კონსტიტუვიუმებს, როგორც საფეხურებსა და შემადგენელ ნაწილებს, რომლებიც, იმავდროულად, თავისი თვითგანვითარების საფეხურებია, ზუსტად ისევე, როგორც ადამიანი, როგორც ცნობიერება, თავისი განვითარების საფეხურებისაგან შედგება. ერთი მხრივ, რელიგიის თითოეული საფეხური თავის თავში მოიცავს მისთვის დამახასიათებელ ფორმებს, როგორც თავის საკუთრივ თვისებებს, რომლებითაც იგი სხვა საფეხურებისაგან განსხვავდება, მეორე მხრივ, თითოეული საფეხური და ფორმა მოიცავს სხვის ელემენტებს, თუმცა არა იმდენად, რომ ეს მისი განსაზღვრულობა, უფრო მეტიც, მისი ჭეშმარიტება იყოს. ამასთან რელიგია, როგორც რეალურად არსებული, სინამდვილეში წარმოჩნდება ისტორიულობაში, ანუ არა განყენებულად, არამედ თავის კონკრეტულ განხორციელებულობაში თითოეულ ეტაპზე თავისი საფეხურების განვითარებისა, როგორც ცალკეული განსაკუთრებული ფორმა. რამდენადაც კი მისი რეალური არსებობა სამყაროში მხოლოდ ადამიანთა ერთობასთან ერთად მოიაზრება, ამიტომ თითოეული მისი ფორმა შეესაბამება თითოეული ისტორიული ერის, თითოეული შესაბამისი სახელმწიფოს განვითარების დონეს. რადგანაც ადამიანის, როგორც ცნობიერად-მყოფის, როგორც ზნეობრივ-მოქმედად-მყოფის არა ბუნებით განსაზღვრული, კაუზალურის, არამედ თავისუფლების სფეროა, რითაც იგი ბუნებას უპირისპირდება, შესაბამისად, თავისუფლების განხორციელება სახელმწიფოში, როგორც ადამიანთა ერთობის ფორმაში, როგორც ბუნებითობის დაპირისპირებულში ხდება. მსოფლიო ისტორიის ასპარეზზე ყოველი ცალკეული სახელმწიფო თუ ერი, ზოგ შემთხვევაში კი, უფრო დიდი კულტურულ-

ისტორიული გაერთიანება, როგორიცაა მაგალითად, ძველი აღმოსავლეთი, ქრისტიანული ევროპა თუ ისლამური აღმოსავლეთი, რომელთაც ერთი საერთო პრინციპი აქვს და ამით გარკვეულწილად თითოეული მათგანი ერთ პოლიტიკურ კულტურულ ერთობას ანუ სახელმწიფოს ტოლფასია, ადამიანის თავისუფლების გაცნობიერებისა და განხორციელების გარკვეულ ეტაპს, დონეს წარმოადგენს. სწორედ ამ მსოფლიო ისტორიული პროცესის შესახებ წერდა ჰეგელი, რომ „აღმოსავლეთის ხალხებმა ჯერ არ იციან, რომ სული, ანუ ადამიანი, როგორც ასეთი, თავისუფალია თავის თავში, რადგანაც მათ ეს არ იციან, ამიტომ ისინი არათავისუფალნი არიან. მათ იციან მხოლოდ, რომ ერთია თავისუფალი, მაგრამ სწორედ ამიტომ ასეთი თავისუფლება გამოვლინდება, როგორც თვითნებობა, ველურობა, ვნებათა სიჩლუნგე, ვნებათა ალაგმვა, ანდა სინაზე და ეს კი აღმოჩნდება მხოლოდ ბუნების შემთხვევითობად ან თვითნებობად. შესაბამისად, ეს ერთი აღმოჩნდება დესპოტად და არა თავისუფალ ადამიანად. მხოლოდ ბერძნებთან გამოჩნდა თავისუფლების ცნობიერება, ამიტომ იყვნენ ისინი თავისუფლები. მაგრამ მათ, ისევე როგორც რომაელებმა, იცოდნენ, რომ მხოლოდ ზოგიერთია თავისუფალი და არა ადამიანი, როგორც ასეთი. ეს თვით პლატონმა და არისტოტელემაც კი არ იცოდნენ, ამიტომ ბერძნებს არათუ მონები ჰყავდათ, რომლებთანაც იყო დაკავშირებული მათი ცხოვრება, მათი მშვენიერი თავისუფლების მდგომარეობა, არამედ მათი თავისუფლება ნაწილობრივ იყო შემთხვევითი, წარმავალი და შეზღუდული ყვავილი, ნაწილობრივ კი ადამიანის ჰუმანურობის მძიმე მონობა. მხოლოდ გერმანული ნაციები მივიდნენ ქრისტიანობაში ცნობიერებამდე, რომ ადამიანი, როგორც ადამიანი, თავისუფალია, რომ

სულის თავისუფლება მის უსაკუთრივეს ბუნებას ქმნის“[24]. რაკი ადამიანის ცნობიერება პირველად თავად რელიგიაში გამომჟღავნდება, ხოლო, თავის მხრივ, რელიგიაა სწორედ ადამიანის ცნობიერება, თავისუფლების იდეაც პირველად სწორედ რელიგიაში გამოვლინდება. აქედან გამომდინარე, როგორი წარმოდგენაც აქვს ადამიანს რელიგიაზე, მის შინაგან საგანზე, ანუ ღმერთზე, ისეთივე შესაბამისი წარმოდგენა აქვს მას სახელმწიფოზე, კანონებზე, საკუთარ თავზე და თავის თავისუფლებაზე[25]. თავის მხრივ, ყოველი კონკრეტული ხასიათის რელიგია და სახელმწიფო ქმნის ისეთი ტიპის ცნობიერებას, აზროვნებას ადამიანისას, როგორიც ამ ცალკეულ მოცემულობაში წარმოჩნდება. ამასთან, გათვალისწინებული უნდა იქნას, რომ რელიგიის ცნების მთლიანობას, ერთი მხრივ, შეადგენს მისი „თეორიული ნაწილი“, ანუ პრინციპები, რომლებიც ძირითადად შესაბამის წიგნებშია ჩამოყალიბებული და, მეორეს მხრივ კი, საზოგადოებაში, სახელმწიფოში ინსტიტუციონალიზებული ფორმები, იქნება ეს ისტორიულად წარმოდგენილი წარმართული სატაძრო თუ ქრისტიანული საეკლესიო სტრუქტურების სახით.

რამდენადაც ადამიანი თითოეულ რელიგიაში (რელიგიის პრინციპის მიხედვით) მეტადაა დამოკიდებული მასზე მაღლა მდგომ არსებაზე, ანუ ღმერთზე და მისით არის განსაზღვრული მისი დანიშნულება, იმდენად ნაკლებადაა ამგვარი რელიგიის პრინციპები შეთავსებული თავისუფლების პრინციპებთან. შესაბამისად, ამდენად ნაკლებთა-

---

24 G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke, Bd.12, Frankfurt a.Main, 1986, S. 30-31.

25 G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Werke, Bd.16, Frankfurt a.Main, 1986, S.153.

ვისუფალია ამ რელიგიის შესატყვისი ცნობიერება და მასზე დაფუძნებული სახელმწიფო. ქრისტიანობამდელ თუ არაქრისტიანულ რელიგიებში, მეტად თუ ნაკლებად ყველგან, ღმერთი მოიაზრება, როგორც იმქვეყნიური არსება, რომელიც ამ, ადამიანურ ქვეყანას დაპირისპირებულია, ანუ ადამიანისათვის უცხო არსებაა, რომლის არსი ადამიანისათვის მუდამ უცნობი რჩება. იმავდროულად, ეს უცხო არსება არის ისეთი, რომლის მიერაც არის განსაზღვრული ადამიანის დანიშნულება — იგი ღმერთის მსახური, მონაა, იგი დამოკიდებული არსებაა. შესაბამისად, მისი სამყაროში ყოფნის საფუძველი ამ შემთხვევაში სხვისთვის ყოფნა, სხვისთვის მსახურებაა. მართალია, თავად სახელმწიფოს იდეაში (რადგან იგი ბუნებრივ სამყაროსთან დაპირისპირებულია) უკვე არის იმთავითვე ჩადებული თავისუფლების ცნება (ყოველ რეალურად არსებულში ის ისტორიულობაში წარმოჩნდება), რომელიც აღიარების პრინციპში გამოიხატება, მაგრამ ეს აღიარება თავდაპირველად მხოლოდ ასიმეტრიულ ხასიათს ატარებს[26], რაც ნიშნავს ადამიანისაგან, როგორც მსახურისაგან, ერთ აღიარებულს, რომელიც მასზე არაა დამოკიდებული, ანუ მისგან თავისუფალია. სწორედ ეს ერთი წარმოჩნდება როგორც თავისუფალი ადამიანი, რომელიც დესპოტი და არა თავისუფალი ადამიანია, რაზეც ლაპარაკობდა ჰეგელი. შესაბამისად, ასეთ სახელმწიფოებში, საზოგადოებებში ცალკეული ინდივიდის თავისუფალი ნება არანაირ როლს არ თამაშობს, ასეთი რამ, საერთოდ, არც არის, პირიქით, ის მთლიანად საერთო-საყოველთაო ნებაზეა დამოკიდებული, რომელიც საზოგა-

---

26 Axel Honneth, Leiden an Unbestimmtheit, Stuttgart, 2001, S. 80-82; მისივე, Kampf um Anerkennung, Frankfurt a.Main, 1994, S. 168-170.

დოებაში დესპოტში ან პატრიარქში პერსონიფიცირდება და ღმერთის ნების აღსრულებისკენაა მიმართული. აქ ყალიბდება სხვისთვის მსახურების ტრადიცია, თავის მხრივ კი, ტრადიცია თავად მსახურებაა. ამგვარი საზოგადოების ძირითადი ღირებულება კი ამ ტრადიციის შენახვაა, რამდენადაც ასეთი საზოგადოება მანამდე არსებობს, სანამ ტრადიციაა. სწორედ ამიტომ ამგვარ საზოგადოებებში ყოველი პოლიტიკური და სოციალური ინსტიტუტი მთლიანად რელიგიითაა განსაზღვრული და რელიგია და ტრადიცია ტოლფასი ცნებებია, ანუ ამგვარი საზოგადოება გარკვეულწილად თეოკრატიულია[27].

სახელმწიფო ჭეშმარიტად თავისუფალი და გონებრივ პრინციპებზეა დაფუძნებული მაშინ, როდესაც მას არანაირი გარე ნეგატიური განმსაზღვრელი, მათ შორის, რელიგია, არ გააჩნია. პირიქით, თვით სახელმწიფოში უნდა იყოს გარანტირებული რელიგიის თავისუფლება სხვა თავისუფლებებთან ერთად. ასეთ სახელმწიფოში ადამიანებმა, როგორ პიროვნებებმა, ერთმანეთის რესპექტირება და აღიარება უნდა მოახდინონ, როგორც თანასწორებმა, რადგან სწორედ აღიარების პროცესში აჩვენებს ადამიანი, რომ იგი თავისუფალი არსებააა, აღიარებს რა, არამარტო საკუთარ თავს ასეთად, არამედ სხვასაც, თავის მხრივ, რომლისგანაც, როგორც თავისუფალი, ისე უნდა იყოს აღიარებული. აღიარების პროცესს ისეთ დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა

27 იხ. ამის შესახებ ს. რატიანი, რამდენიმე შენიშვნა ქართველების რელიგიურობისა და ტრადიციულობის შესახებ, ქართული საზოგადოების ღირებულებები, თბ., 2006, გვ. 39-47.

ჰეგელი, რომ მას მიიჩნევდა ადამიანთა ერთობლივი ცხოვრების, საერთოდ, სახელმწიფოს საწყისად[28].

---

28 G. W.F.Hegel, Enzyklopedie der philosophischen Wissenschften in Grundrisse, 1830. Dritter Teil: Philosophie des Geistes, Werke, Bd.10 Frankfurt a.Main, S. 223. “სამართლის ფილოსოფიის” §71-ში ჰეგელი ამბობს, რომ ობიექტურ სულში, რომელიც სამართლისა და, შესაბამისად, სახელმწიფოს სფეროა, “აღიარების მომენტი უკვე... დაწანამძღვრებულია” (Das Moment der Annerkenung schon... vorasugezetzt sei). §57-ში იგი განმარტავს, რომ ბრძოლა აღიარებისათვის და ბატონობა-მსახურობის-მიმართება (Herrschafts — Knechschafts — Verhaeltnis) არის სულის არაჭეშმარიტი გამოვლინება (Erscheinung). მაგრამ იქვე, §71-ში დადასტურებულია, რომ აღიარების მიმართება, როგორც ასეთი, ობიექტურ სულში მაინც შენარჩუნებულია (Enthalten). ეს ყოველივე დასტურდება “სამართლის ფილოსოფიის” უმნიშვნელოვანეს ადგილებში, სადაც როგორც ინტერპერსონალური ურთიერთობანი (Beziehungen), ასევე მიმართება ინდივიდებსა და საყოველთაოებას შორის განსაზღვრულია როგორც აღიარების მომენტები (Annerkenungsverhaeltnisse). ყოველივე ამას ადასტურებს ჰეგელის მიერ ხელშეკრულების განხილვა, როდესაც იგი ამბობს, რომ მასში, ანუ ხელშეკრულებაში, “შემავალნი თავიანთ თავს აღიარებენ როგორც პირები და და საკუთრების მფლობელები” (darin tretenden sich als Personnen und Eigentuemern annerkennen). იმავე ტექსტში ჰეგელი უმაღლეს უფლებას უწოდებს იმას, რომ მხოლოდ ის იყოს მართლად (gueltig) აღიარებული, რასაც სუბიექტი, როგორც გონებრივად შესამისად, კარგად შეიცნობს (einsieht). ჰეგელის ეს ნააზრევი არაა წინააღმდეგობრივი, არამედ სრულ შესაბამისობაშია მისი დიალექტიკის პრინციპთან. ის, რომ ბატონობა-მსახურების საფეხურზე აღიარების პროცესს ჰეგელი აღნიშნავს როგორც არაჭეშმარიტ გამოვლინებას, ხოლო “სულის ფენომენოლოგიაში” ცნობიერების ქმნადობის ერთ-ერთ საფეხურზე ეს ბატონობა-მსახურება პოზიტიურად არის დახასიათებული, ნიშნავს მხოლოდ და მხოლოდ იმას, რომ აღიარების პროცესის ქმნადო-

მხოლოდ ქრისტიანული რელიგიის პრინციპში ძევს, რომ ღმერთი მეტად აღარ არის იმქვეყნიური, სულიერი სამყაროს წარმომადგენელი, რომელიც ამქვეყნიურ, საერო სამყაროს უპირისპირდება, ანუ ის აღარ არის ადამიანისთვის უცხო არსება, უცხო არსი. ეს ნიშნავს, იგი არაა არსება, რომელიც ადამიანისაგან უსიტყვო მორჩილებას მოითხოვს მსახურ-მონის მსგავსად, როგორც ბატონი იქმს ამას. არამედ იგი ქრისტეს სახით ამქვეყნიურ, საერო სამყაროში შემოდის და ადამიანთაგან ღმერთის, როგორც უმაღლესი ზნეობრივი პრინციპის, აღიარებას მოითხოვს, ანუ ადამი-

---

ბის ერთი ფიქსირებული მომენტი პოზიტიურია, რადგან, მიუხედავად იმისა, რომ აღიარება აქ მხოლოდ ასიმეტრიულ ხასიათს ატარებს, მაინც მოიცავს საკუთარ თავში ამ პრინციპს, რომელიც მას განსჯის (Verstand) საფეხურზე აყენებს, ხოლო აღიარების პროცესის აღსრულების შემდეგ, როდესაც აღიარება სიმეტრიული, შესაბამისად, გონებრივი გახდება, ხოლო ასიმეტრიული აღიარება, რაკი მხოლოდ მთელი პროცესის ერთი საფეხური და იმავდროულად კონსტიტუვიუმია, ნეგატიურად წარმოჩნდება.

აღიარების პროცესი კი, ერთი მხრივ, თავისუფლების, ანუ სამართლის, სფეროში, როგორც საყოველთაოში, ხორციელდება, ხოლო, მეორე მხრივ, თავად არის წანამძღვარი ცალკეულის თავისუფლების განხორციელებისათვის. ჰეგელის ამ ნააზრევიდან გამომდინარე, მკაფიოდ ჩანს, რომ თავისუფლების ცნება თავის უმაღლეს საფეხურს როგორც პერსონალურის, ცალკეულის და მისი განსაკუთრებული ინტერესების განხორციელებით მიაღწევს, ხოლო საყოველთაო, თავის მხრივ, განხორციელდება ცალკეულის მიერ აღიარებით, რომელი საყოველთაოც თავად ცალკეულის შინაგანი არსია, ანუ ჰეგელის აღიარების ცნებით დასტურდება, რომ სახელმწიფო თავის არსს ახორციელებს არა ინდივიდის მიმართ იძულების (Zwang) საშუალებით, არამედ ის გარანტიაა ინდივიდის პერსონალური თავისუფლებისა და თავადაც თავისუფლების სფეროს წარმოადგენს.

ანებმა უნდა აღიარონ ერთმანეთი, როგორც თავისუფალი და თანასწორი, რაც ნიშნავს რეციპროკული სიმეტრიული აღიარების პრინციპის დამკვიდრებას. ამის გამო ქრისტიანული თაყვანისცემის პრინციპი ღმერთისა აღესრულება „სულსა და ჭეშმარიტებაში“. ეს ნიშნავს, რომ ჭეშმარიტად მორწმუნე ადამიანისაგან მოითხოვება მხოლოდ იმგვარი „თაყვანისცემა“, ანუ სამსახური ღმერთისა, რაც მჟღავნდება მხოლოდ ადამიანის ზნეობრივ ქმედებებში თავისუფლების კანონების მიხედვით, რაც ადამიანის, როგორც თავისუფალი არსების, უსაკუთრივესი მოვალეობაა, მისი ყოფნის საფუძველია. ადამიანს აღარ მოეთხოვება ღვთაებრივი დანაწესების შესრულება, როგორც ქმედებანისა, რომლებიც გარეგან ფაქტორს, რაღაცას, ანუ უცხო არსებას ღმერთს, როგორც ბატონს, გულისხმობს და რომლისთვისაცაა ეს ქმედებანი განკუთვნილი[29].

ადამიანი ქრისტიანობაში ღმერთის ტოლი არსება ხდება. ეს ნათელიყოფა ქრისტეს სიტყვებში, როდესაც იგი თავის მოწაფეებს, ანუ ადამიანებს მიმართავს: „ეს არის ჩემი მცნება, რათა გიყვარდეთ ერთმანეთი, როგორც მე შეგიყვარეთ თქვენ. არავის აქვს იმაზე დიდი სიყვარული, ვინც სულს დადებს თავისი მეგობრისათვის. თქვენ ჩემი მეგობრები ხართ, თუ ასრულებთ იმას, რაც გამცნეთ თქვენ. უკვე აღარ გიწოდებთ მონებს, ვინაიდან მონამ არ იცის, რას აკეთებს მისი ბატონი, არამედ მეგობრებს გიწოდებთ თქვენ, ვინაიდან გითხარით ყველაფერი, რაც მსმენია მამის ჩემისაგან“[30]. ამრიგად, ქრისტიანული რელიგიის პრინციპში (ქრისტეს მოძღვრების სახით) თავადაა ჩადებუ-

---

29 იხ. ამის შესახებ: მ. ბერიაშვილი, რელიგია და თანამედროვე საზოგადოება, პარალელური ტექსტები, 2, თბ., 1998, გვ. 62.

30 იოანე, 15:12.

ლი ის მარცვალი, რომ მიღმური სამყაროს მიუწვდომლობიდან ღმერთის ცნება ინაცვლებს ამქვეყნიურ, საერო სამყაროში. იგი აღარ უპირისპირდება ამქვეყნიურ სამყაროს, აღარ არის არსება, რომელიც ადამიანისგან უსიტყვო მორჩილებას მოითხოვს, როგორც ბატონი მონა-მსახურისგან, არამედ ქრისტეს სახით იგი ამქვეყნიურ, საერო სამყაროში შემოდის და ადამიანისაგან ღმერთის, როგორც მხოლოდ უმაღლესი ზნეობრივი პრინციპის, აღიარებას მოითხოვს, ანუ ღმერთი და ადამიანი ორივე თავისუფალი და თანასწორი არსება ხდება. ეს თავისუფლება და თანასწორობა დასტურდება იმით, რომ ღმერთი თავად იღებს ადამიანურ ბუნებას, რათა ადამიანმა თვით მიიღოს ღვთაებრივი, ანუ ზნეობრივი და თავის თავს არათუ თანამონაწილეს ხდის ადამიანთა ქმედებებისა, არამედ ზნეობრივად თანამონაწილეობა თავად ხდება პრინციპი ადამიანისა, როგორც თანაზიარად მცხოვრებისა. ეს არის პრინციპი ინტერსუბიექტურობისა, ანუ პრინციპი, როდესაც მრავალი სუბიექტი, როგორც ადამიანი, საერთო სამყაროს ქმნის, რომელიც თავისუფლებაზე, თანასწორობასა და სამართლიანობაზეა დაფუძნებული. ეს ისტორიულად თავის იდეალურობაში შესაძლებელი იყო განხორციელებულიყო ქრისტიანულ თემში. სწორად შენიშნავს ვ. ჰოსლე, რომ ჰეგელი სწორედ ქრისტიანულ მრევლს (თემს) განიხილავს, როგორც სამართლიანი სახელმწიფოს შექმნის წინაფორმას[31], — მაგრამ, ვიმეორებ, მხოლოდ თავის იდეალურობაში, სადაც ადამიანები სიყვარულის საფუძველზე ერთმანეთის თანაზიარნი ხდებიან სწორედ ისეთი ქმედებებით, რომლებიც საერო სამყაროს ქმნის არა უხილავი ბატონისათვის, რომელიც

31 V. Hösle, Hegels Sisitem. Der Idealismusn der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität, Hamburg, 1998, S. 659-661.

მათთვის უცხო არსია და, იმავდროულად, ბატონობის პრინციპიდან გამომდინარე არაზნეობრივია, არამედ ღმერთის და ადამიანის ბუნების გაიგივებით თავად იქმენ ამას როგორც ზნეობრივნი ზნეობრივში. ამ კონტექსტში უნდა იქნას გაგებული ჰეგელის აზრი, რომ „სახელმწიფოს, როგორც ზნეობრივის იდეა ღვთაებრივია“[32].

ქრისტიანული რელიგია გამოცხადების რელიგიაა: ეს ნიშნავს იმას, რომ მასში ღმერთი, მისი იდეა, ღიაა, გახსნილია ადამიანისათვის, მისთვის ეს იდეა უცხო აღარ არის, იმავდროულად, ადამიანია გახსნილი, ღიაა ღმერთის, მისი იდეის შესაცნობად. მაგრამ ადამიანი აქ მხოლოდ ღმერთის არსს კი არ შეიმეცნებს, არამედ ღმერთში საკუთარ არსსაც და, იმავდროულად, იმას, რომ ეს ორი არსი განსხვავებული კი არაა, არამედ ერთმანეთის იდენტური და საბოლოოდ ერთია, შესაბამისად, ადამიანი თავის არსს უკვე სხვა ადამიანშიც განიხილავს, როგორც საკუთრივს. ეს კი შემდგომ სწორედ თანასწორობის და სამართლიანობის საფუძველია. უცხოს ეს გაგება ქრისტიანულ რელიგიაში სიყვარულში ხდება, მაგრამ აქ სიყვარული არ განიხილება ა) არც როგორც მხოლოდ გრძნობადი მიდრეკილება ცალკეული ინდივიდისა მეორეს მიმართ; ბ) არც როგორც სიყვარული, რომელიც ტრადიციების პატივისცემაში გამოიხატება და აქედან გამომდინარე გ) არც როგორც რომელიმე ეთნიკური განსაკუთრებული ჯგუფის მიმართ სიმპათიის გამოხატვა (როგორც ეს ძველი აღთქმის მიხედვით იუდაისტურ საზოგადოებაში იყო), არამედ ეს არის ზნეობრივი დანაწესი, იმპერატიული ხასიათისა, რომლის მიხედვითაც, ადამიანი, როგორც ასეთი, არის ღირებული და პატივისცემის ღირსი. ე. ი. უცხო აღარ განიხილება საკუთრივის, როგორც მხოლოდ

32 Hegel, Philosophie des Rechts, Hg. von Dieter Henrich, S. 211.

დაპირისპირებული ცნება, არამედ უცხო ის ტოპოსია, სადაც საკუთრივის შეცნობა და განამდვილება იწყება, ანუ ადამიანის სხვასთან, როგორც უცხოსთან მიმართების პრინციპი, როგორც ითქვა, თანასწორობა და სამართლიანობაა, რაც, თავის მხრივ, მხოლოდ თავისუფლებასა და თავისუფალში, როგორც ადამიანთა საზოგადოებრივ ერთობის ფორმაში — სახელმწიფოში, ე. ი. პოლიტიკურშია შესაძლებელი. სწორედ ამიტომ ქრისტიანობა თავად თავისუფლების რელიგიაა[33]. შესაბამისად, თავისუფლების იდეა, როგორც პრინციპი, რელიგიაში, სულიერების სფეროში იქნა მოცემული, მაგრამ ერთია პრინციპი, როგორც პოტენციურობა და მეორე — მისი რეალური განხორციელება, რაც სახელმწიფოში, როგორც ისტორიულ ხდომილებაში ხორციელდება, რაც ფიზიკურ დროში მიმდინარე თანდათანობითი პროცესია და არა მყისიერი აქტი. ამის დასტურია თუნდაც ის, რომ ქრისტიანობის შემოსვლისთანავე და თუნდაც სახელმწიფოების მიერ მისი ოფიციალურ რელიგიად აღიარების შემდეგაც იმავდროულად არ შეწყვეტილა მონობა, არც ისეთი პოლიტიკური სისტემები დამყარებულა, რომლებშიც გარანტირებული იქნებოდა თავისუფლება, თანასწორობა და სამართლიანობის პრინციპები. ევროპის შუა საუკუნეების ისტორიაში ყალიბდება სწორედ ისეთი სოციალური და პოლიტიკური სისტემები, რომლებშიც ადამიანთა ყოველგვარი თავისუფლება და მასთან დაკავშირებული უფლებები არათუ უბრალოდ უგულებელყოფილია, არამედ ფეხქვეშ არის გათელილი და, რაოდენ პარადოქსულიც უნდა იყოს, ამ სისტემების სათავე და საფუძველი ქრისტიანული ეკლესიაა. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ამ შემთხვევაში ჩვენ არ

33 G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die philosophie der Religion, S. 203.

გვაინტერესებს მთელი საქრისტიანო სამყაროს ისტორია, მისი წარმომავლობიდან მთელი შუა საუკუნეების განმავლობაში, არამედ სწორედ ევროპის შუა საუკუნეების სოციალურ-პოლიტიკური ისტორიის არსი, რადგან სეკულარიზაცია, როგორც ფენომენი, სწორედ ევროპაში წარმოიშვა რეფორმაციის შედეგად. თავის მხრივ, სეკულარიზაციის საფუძვლები სწორედ ევროპულ ფეოდალიზმში ძევს და თავად სეკულარიზაციაშია თანამედროვე ევროპული სახელმწიფოთა საფუძველი.

* * *

შუა საუკუნეების განმავლობაში ეკლესიამ, როგორც რელიგიის ინსტიტუციონალიზებულმა ფორმამ, შეძლო ის, რომ ნაცვლად სულიერი ინსტიტუტისა, სწორედ რომელშიც ძევს მისი შინაგანი უსაკუთრივესი ძლიერება, ჩამოყალიბებული სოციალურ ორგანიზმში, საზოგადოებაში, სახელმწიფოში ისეთ პოლიტიკურ და სოციალურ ძალაუფლების სტრუქტურად, რომლის მსგავსი შესაძლოა თვით საერო არ იყო, უფრო მეტიც, რადგან მისი გავლენა მთელ საერო ცხოვრებაზე აბსოლუტური იყო, რაოდენ პარადოქსულადაც არ უნდა ჩანდეს, დაამახინჯა თავისი სულიერი პრინციპები, გასაეროვდა, ანუ „სეკულარული“ გახდა. რა უნდა ყოფილიყო ქრისტიანული ეკლესიის სულიერი მხარე? შესაბამისად, რა დაამახინჯა მან? ქრისტიანობის (მოძღვრების) პრინციპი, როგორც უკვე ვთქვით, არის იმის დადასტურება, რომ ადამიანი ხდება სულიერ არსებად, როდესაც ის თავის ბუნებრიობას (ცხოველურ-ინსტიქტურ მყოფობას) გადალახავს. აქ ეს გადალახვა იმ წანამძღვრის იმთავითვე დაშვებით ხორციელდება, რომ ადამიანი როგორც სულიერი არსება და ღმერთი როგორც სუბსტანცია და მათი ბუნება ერთი და იგივეა და ერთია. ღმერთისა და ადამიანის ბუნე-

ბის ერთობა ადამიანს მიეცა ქრისტეში. სულიერად მნიშვნელოვანია, რომ ქრისტიანს ეს ცნობიერება გაეღვიძოს, ანუ თავისი თავის ღირსებისა, და ეს იყოს არა ერთჯერადი აქტი, მაგალითად, წირვის, კულტმსახურების დროს, არამედ მუდმივი და სწორედ ამიტომ თავისი საკუთრივი არსი. რეალურად ქრისტიანისთვის ეს ხდება მაინც კულტმსახურების, წირვის დროს, ეკლესიაში, რომლითაც ამ შემთხვევაში უნდა წარმოადგენდეს ქრისტიანული მრევლის (თემის), როგორც სულიერის, ორგანიზაციას. ქრისტეს თანადასწრება ასეთი მსახურების დროს წარმოდგენილია წმინდა ძღვენის სახით, რომელსაც მოძღვარი, მღვდელი წარადგენს. თავის არსში ამ კულტმსახურების საშუალებითაც შეიძლება იყოს წარმოდგენილი სულიერი საწყისი, როგორ მუდმივადმყოფი, მაგრამ რადგანაც აქცენტი მხოლოდ გარეგან მხარეზეა გადატანილი: ა) სულიერი წმინდა ხდება გარეგნული, ერთჯერადი და ფორმალური; ბ) თავად მღვდელი ამ შემთხვევაში ის არსებაა, რომელიც შუამავალია ღმერთსა და ადამიანს შორის, თანაც მხოლოდ მის კომპეტენციაშია სულიერის გამგებლობა. აქედან გამომდინარე, ყოველი ადამიანის უსაკუთრივესი, სულიერი, სწორედ რომლის საფუძველზეც ის ადამიანია, სხვის ხელში, ამ შემთხვევაში სასულიერო პირთა ხელში ექცევა. იმავდროულად, თავისი პრინციპის საწინააღმდეგოდ, ქრისტიანული გამოცხადების ღმერთი კვლავ დაკარგული ხდება ადამიანისათვის. სასულიერო პირი მოითხოვს მსახურებას ღმერთის სახელით, ღმერთის მიზეზით, სინამდვილეში მყარდება სასულიერო მმართველობა, რომელიც ჭეშმარიტ რწმენას მორჩილებით ცვლის. ადამიანი ამ შემთხვევაში აღარ არის პასუხისმგებელი თავის ქმედებაზე, ამას მისი მაკონტროლებელი ინსტანცია — ეკლესია — ახორციელებს. ადამიანი ღმერთთან ამ შემთხვევაში პასიურ მიმართებაშია, იგი მხოლოდ

მისი წყალობის იმედად რჩება, როგორც მონა თავისი ბატონისა, თანაც ამ წყალობასაც კი ადამიანი უშუალოდ კი ვერ მიიღებს, არამედ შუამავლის, მღვდლის საშუალებით, საბოლოოდ რომლის თვითნებობაზეც არის დამოკიდებული გადაწყვეტილების მიღება. ამგვარად, ეკლესია თავისთვის მსახურების ვალდებულებებით ადამიანის სინდისის შემცვლელად გვევლინება. სინდისი კი ადამიანის, როგორც სუბიექტის „უღრმესი, უშინაგანესი სიმარტივეა, თავის თავთან მყოფობა, რომელშიც ქრება ყოველგვარი გარეგნულობა და ყოველივე შეზღუდულობა, თავის თავთან სრული განმარტოება“[34]. ამრიგად ის, რაც ქრისტიანულ ეკლესიაში უნდა ყოფილიყო აღიარებული, როგორც კეთილი და ზნეობრივი, ანუ ადამიანის, როგორც სულიერის, შინაგანი, მთლიანად დამახინჯდა და მხოლოდ გარეგანმა მოთხოვნებმა მიიღო მნიშვნელობა. შესაბამისად, ადამიანიც ამ შემთხვევაში იმით კმაყოფილდებოდა, რომ მხოლოდ ამ გარეგან მოთხოვნებს აკმაყოფილებდა. ამ შემთხვევაში ერთადერთი ჭეშმარიტი „მსახურება“ ღმერთისა, რაც გამოიხატება მხოლოდ მორალური ხასიათის აზრთა ქონაში და ქმედებებში მისი უშუალო რეალიზაციით, შეცვლილია თითქოსდა ღმერთის სასურველი ქმედების შესრულებით, რომლის დამდგენიც, თავის მხრივ, სასულიერო პირები არიან, რომლებიც რეალურად მართავენ ადამიანთა სოციალურ ორგანიზაციას. ადამიანი ამ შემთხვევაში ორმხრივ განსაზღვრულობასა და დამოკიდებულებაშია. ერთი მხრივ, ღმერთისაგან, როგორც სულიერი, ხოლო, მეორე მხრივ, სამღვდელოებისაგან როგორც რეალური სოციალურ-პოლიტიკური რეგენტისაგან. შესაბამისად, ადამიანს ჰყავს

34 G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke, Bd.7, Frankfurt a.Main, 1986, S. 254.

ორი კერპი: სულიერი ღმერთის სახით და პოლიტიკური სამღვდელოების სახით. ამრიგად, როგორც ჰეგელი წერდა: „აბსოლუტური არათავისუფლების ურთიერთობა შემოტანილი იქნა თავად თავისუფლების პრინციპში“[35].

ეს არათავისუფლების პრინციპი განსაკუთრებით თვალსაჩინო იყო სოციალურ ორგანიზაციაში, როგორც სიგლახაკის და მორჩილების პრინციპების, როგორც ზნეობრივობის აღიარება. მართლაც, ნაცვლად ადამიანის შრომითი საქმიანობის ზნეობრივად შერაცხვისა, სწორედ რომლის საშუალებითაც ადამიანი ქრისტესეული არსება ხდება, რადგან იგი თავისი კეთილდღეობით მხოლოდ თავის შრომისმოყვარეობაზე, შესაბამისად თავის თავზეა დამოკიდებული, სიღარიბე, რომელიც ადამიანის სიზარმაცისა და უმოქმედობის შედეგია, შერაცხული იყო როგორც რაღაც წმინდა. ეს იმის შედეგი იყო, რომ ეკლესიამ სიგლახაკის ტრანსცენდენტური გაგება სოციალურით და პოლიტიკურით შეცვალა. ასევე მორჩილების იდეის გაგებაც აღმოჩნდა დევალვირებული. ნაცვლად იმისა, რომ მორჩილება კანონის მიმართ, რომელიც თავად ზნეობრივი და გონებრივია, ყოფილიყო საზოგადოების არსებობის პრინციპი, მორჩილებამ მიიღო ხასიათი, როდესაც ადამიანებს ბრმად უნდა ერწმუნათ და დაეჯერებინათ იმისთვის, რაზეც წარმოდგენა არ ჰქონდათ. ეს ბრმა, არაგონებრივი რწმენა უნდა ყოფილიყო როგორც თავად საზოგადოებაში ეკლესიის მიერ გაბატონებული მართვის წესების, ასევე, თავად ღმერთის, როგორც სამყაროს რეგენტის, მიმართ. უფრო მეტიც, სწორედ უსიტყვო მორჩილება იყო დადგენილი როგორც ღმერთისთვის ყველაზე სასურველი. ამით ეკლესიამ

35 G.W.F. Hegel, Vorlesungen über der Philosophie der Geschichte, S. 445.

სიგლახაკისა და მორჩილების პრინციპებით დაადგინა საზოგადოებაში ქცევისა და მისი მართვის ისეთი ფორმები, რომლებიც მათი არსის სრულიად საპირისპირო იყო და რომლითაც ფაქტობრივად ზნეობის დაკნინება დადგინდა. შესაბამისად, „ეკლესია არა სულიერი, არამედ სასულიეროთა ძალაუფლებას წარმოადგენდა“[36]. ამრიგად, ეკლესიამ გარკვეული აზრით დაიმორჩილა საერო ძალაუფლება (ხელისუფლება), იმავდროულად, საეკლესიო და სასულიერო ძალაუფლებები ერთმანეთს შეერწყა. შედეგად, ეკლესია ფაქტობრივად საერო ძალაუფლებად იქცა, ანუ მიიღო პოლიტიკურის ფუნქცია. ეკლესიის ძალაუფლების გაძლიერებამ, რომელიც, როგორც ვთქვით, თავისი არსობრივი პრინციპების დამახინჯების ხარჯზე განხორციელდა, გამოიწვია საერო ძალაუფლების გაძლიერება, რომელიც, თავის მხრივ, სასულიერო ძალაუფლებაზე იყო დაფუძნებული. შედეგად, განვითარდა ძალმომრეობის ისეთი პოლიტიკური სისტემა ევროპაში, რომელსაც ფეოდალიზმი ეწოდება.

ფეოდალიზმის, ფეოდალური სახელმწიფო სისტემის, რომელიც, ისევე როგორც ყველა სხვა შესაბამისი სისტემა, თავის თავში მოიცავს როგორც პოლიტიკურ, ისე სოციალურ და ეკონომიკურ მხარეებს, ნეგატიურობა იმაში კი არა გამოიხატებოდა მხოლოდ, რომ ამ სისტემაში ადამიანის ყოველნაირი უფლებები (პოლიტიკური, სოციალური, ეკონომიკური) ფეხქვეშ ითელებოდა, რადგან მსგავსი რამ სხვადასხვა კულტურებში არსებულ სახელმწიფოებშიც ხდებოდა, არამედ იმაში, რომ ფეოდალიზმის სისტემაში მოხდა პრინციპის დამახინჯება. ეს ნიშნავს: სხვა კულტურებში არსებული სახელმწიფოების პრინციპი არ ცნობდა ადამიანის თავისუფლებას, გამომდინარე შესაბამისი რე-

[36] იქვე, გვ. 451.

ლიგიების შინაარსებიდან, რომელთა საფუძველზეც არსებობდა ეს სახელმწიფოები, ევროპულმა ფეოდალიზმმა კი, რომელიც თავისუფლების რელიგიის პრინციპებზე აღმოცენდა, მთლიანად უგულებელყო ეს პრინციპები და ტოტალურ ძალმომრეობითს სისტემად ჩამოყალიბდა, რომელსაც, როგორც ვთქვით, ეკლესია მეთაურობდა.

* * *

სწორედ პასუხი ამ ძალმომრეობაზე იყო რეფორმაცია ევროპაში. მისი არსი ის კი არ იყო, რომ მას არსებული რელიგიური სისტემა, როგორც ასეთი, მოესპო, არამედ ქრისტიანობის არსი პირველად განამდვილებულად განეხორციელებინა სახელმწიფოში და შეექმნა ნამდვილი პოლიტიკური სივრცე. ეკლესიის ფარგლებში რეფორმაცია იყო მცდელობა, ეკლესია და მთლიანად რელიგია დაფარული არსისთვის დაებრუნებინა, ხოლო სახელმწიფოში მცდელობა, რომ ნაცვლად შიშველი ძალმომრეობისა, დამყარებულიყო სამართლიანობის კანონები და მასზე დაფუძნებული მმართველობითი სისტემა.

მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ თავად რეფორმატორების მიზნებში შედიოდა სამართლიანი (თანამედროვე გაგებით) ან თუნდაც ეთიკური საზოგადოების თუ კულტურის დაფუძნება. ისინი, როგორც აღნიშნავს მაქს ვებერი, „არც ჰუმანური მისწრაფებებისა და კულტურული იდეალების ან სოციალური რეფორმების მოსურვენი იყვნენ. სულის ხსნა — მხოლოდ ეს იყო მათი ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ძირითადი მიზანი. მასში უნდა ვეძებოთ ეთიკური მიზნების ფესვები და

მათი მოძღვრების პრაქტიკული გავლენები; ეს უკანასკნელი იყო მხოლოდ შედეგი წმინდა რელიგიური მოტივისა“[37].

თავისთავად ცხადია, რეფორმატორების და, პირველ რიგში, მარტინ ლუთერის მისწრაფებები, სწორედ რელიგიური ხასიათის ცვლილებასთან იყო დაკავშირებული, რადგან ისინი თვითონ იყვნენ სასულიერო წრის წარმომადგენლები და მათი უპირველესი მიზანი სწორედ ეკლესიის რეფორმირება იყო, მაგრამ პრინციპები, რაც ლუთერმა წინა პლანზე დააყენა, თავისთავში მოიცავდა ადამიანის, როგორც საეროს, პოლიტიკურის, შრომისადმი, კანონიერებისადმი და შედეგად კანონისადმი ახლებურ მიდგომას.

ლუთერის შიდაეკლესიური რეფორმების არსი მდგომარეობდა შემდეგში: ქრისტე იყო განხილული და გაგებული როგორც ჭეშმარიტი სულიერება, როგორც სუბიექტურობა, მაგრამ საყოველთაო და არა ცალკეული და პარტიკულარული როგორც ჭეშმარიტი ადამიანი. იგი არ იყო ადამიანისთვის რამე გარეგანი, რადგან ის თვით არსია ადამიანისა და თუ ადამიანი მას, როგორც მხოლოდ გარეგანს, მიიღებდა, მაშინ თვით ადამიანი თავისი საკუთრივი არსის გარეთ აღმოჩნდებოდა. გარეგანი ელემენტის მოხსნა მთლიანად აკონსტიტუირებდა ქრისტიანობის, ქრისტიანული სწავლების არსს და ცრურწმენებისაგან ათავისუფლებდა მას.

ლუთერის მოძღვრება ქრისტეს განიხილავდა არა როგორც ისტორიულ პიროვნებას, როგორც წარსულს, რომლისადმი რწმენა მხოლოდ ეკლესიის ავტორიტეტზე იყო დაფუძნებული და, შესაბამისად, მხოლოდ ტრადიციულ

---

37 M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, Gesammelte Aufsätze zur Religionssozilogie, Bd.1, Tübingen,1920, S. 105.

მორჩილებას მოითხოვდა, არამედ როგორც მუდმივად არსებულს, როგორც მრევლში, ისე ცალკეულ ინდივიდში, როგორც ზნეობრივ პრინციპს და როგორც თავად ზნეობას, რისი ქონაც ადამიანს სწორედ ადამიანად, როგორც თავისუფალ არსებად ხდის.

შესაბამისად, რელიკვიებს და ამგვარ ნივთებს, როგორც თავისთავად ღირებულთ, არანაირი როლი აღარ ენიჭება, რადგან ისინი მხოლოდ გარეგნული ნივთები იყო და მათ მიმართ მხოლოდ სასწაულებრივი რწმენა არსებობდა. მსგავსი ტიპის რწმენა კი ერთჯერადი აქტია, რომელიც ადამიანისათვის მხოლოდ მყისიერად, განსაკუთრებულის და ცალკეულის სასურველზეა ორიენტირებული. ამგვარი რწმენით კი ადამიანი მიჯაჭვული ხდება რწმენის საგანზე. ეს მიჯაჭვულობა იწვევს მიწიერ მორჩილებას ავტორიტეტის მიმართ და, შესაბამისად, ადამიანი თავისი არსის, თავისუფლების გარეთ რჩება, ანუ არათავისუფალია. ადამიანის ეს არათავისუფლება მის რეალურ ცხოვრებაში გამოიხატება იმით, რომ ამ სასწაულმოქმედ ნივთებთან მას უშუალო მიმართება კი არ აქვს, არამედ გაშუალებულია განსაკუთრებული არსებებით — სამღვდელო პირებით — რომელთა ძალაუფლებაში, გამგებლობაშია და რომელთა ნება-სურვილზეც არის დამოკიდებული ამ ნივთებთან ზიარება ადამიანისა, ანუ ადამიანი ორმხრივ დაქვემდებარებაშია გარეგნულისაგან: ერთი მხრივ, ამ სასწაულმოქმედი ნივთებისაგან და, მეორეს მხრივ, თვით ეკლესიისაგან სამღვდელო პირთა სახით. სასწაულმოქმედ ნივთებთან მიმართება კი არანაირ კავშირში არაა ზნეობრიობასთან, რადგან ამ მიმართებით ადამიანს უპირველესად სურს, ლოცვისა თუ სხვა რიტუალური ქმედების შესრულებით გამოიწვიოს თავისთვის სასურველი ერთჯერადი შედეგი, რომელიც, როგორც წესი, კონკრეტული მოცემული ინტერესისა და მოთხოვნის

დაკმაყოფილებას ემსახურება. ამ აზრით, ასეთი მიმართება ადამიანისა კულტმსახურების საგნის მიმართ შეიცავს ჯადოქრობის ელემენტებსაც, რომლის არსიც სწორედ ისაა, რომ ადამიანი თავის ძალაუფლებას ახორციელებს თავის ბუნებრიობაში თავისი მისწრაფებების შესაბამისად. სწორედ ამიტომ კანტი ამ ტიპის ლოცვას განიხილავდა როგორც ჯადოქრობას[38]. ლოცვა კი ქრისტიანობაში თავის ჭეშმარიტ არსში არის ადამიანის მიმართება ღმერთისადმი, როგორც აბსოლუტური თავისუფალი ნებისადმი, რომლისთვისაც ყოველი ცალკეული ადამიანი არის ზრუნვის საგანი, როგორც ცალკეული ნება, რომელშიც ეს აბსოლუტური ნება მანიფესტირდება და ამდენად, ღმერთი შეისმენს ცალკეულის ნებას, თუკი მასში კეთილი განზრახვები გამოვლინდება. ეს კი გამოვლინდება, თუ ცალკეული სუბიექტი, როგორც ადამიანი, საყოველთაოს, როგორც ზნეობრივს, თავის შინაგანად და შინაარსად განიხილავს.

კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი, რასაც ლუთერის რეფორმები შეეხო, იყო ის, რომ მან ეკლესიის, როგორც ინსტიტუციისა და მღვდელმსახურების ადგილას, ბიბლია (განსაკუთრებით ახალი აღთქმა) დააყენა. აქედან მოყოლებული, ბიბლია გახდა ქრისტიანული ეკლესიის საფუძველი, ანუ რელიგიის თეორიულ მხარეს მიენიჭა გადამწყვეტი მნიშვნელობა, რაც პრაქტიკულად ფეოდალიზმის პერიოდ-

---

38 I. Kant, Die Religion. ..., S. 753: “როდესაც ადამიანი ქმედებებით, რომლებიც თავისთავად თავისთავში ღმერთისთვის სასურველის (მორალურის) არაფერს მოიცავს, თუმცა კი სარგებლობს მათით, როგორც საშუალებით, მიიღოს უშუალო ღვთაებრივი კეთილმოწყალება და მიაღწიოს თავისი სურვილის აღსრულებას, იმყოფება ილუზიაში, რომ ფლობს ხელოვნებას, ბუნებრივი საშუალებებით გამოიწვიოს ზებუნებრივი ქმედებანი. მიღებულია, რომ ასეთ ქმედებას ეწოდოს ჯადოქრობა”.

ში, ანუ რეფორმაციამდე, სრულიად უგულებელყოფილი იყო. ბიბლია მისი თარგმნის შემდეგ ყველასთვის გახდა ხელმისაწვდომი და შეცვალა ისეთი საეკლესიო წიგნები, როგორიც იყო, მაგალითად, ლოცვანი, რომლის ფაქტობრივი დაზეპირება ადამიანს მხოლოდ გარეგნულთან, მისთვის უცხოსთან მიმართებაში ტოვებდა. ამ დროიდან ყოველ ადამიანს ჰქონდა შესაძლებლობა, თავად ესწავლა: „ყველას უნდა ჰქონოდა შესაძლებლობა, ეხელმძღვანელათ რა მისით, თავისი სინდისი განესაზღვრათ“[39]. ბიბლიის საშუალებით ხალხის ფართო მასებში განათლების შეტანა, თავის მხრივ, გახდა საფუძველი შემდგომი ევროპული განმანათლებლობისა, რომელიც თავისთავად რეფორმაციის ბუნებრივ გაგრძელებასა და შედეგს წარმოადგენდა, ხოლო მან კი საბოლოოდ გააფორმა ევროპული თავისუფალი და სამართლიანი სახელმწიფოს პრინციპი[40].

---

39 G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, S. 498.

40 კანტი იმდენად დიდ როლს ანიჭებდა განმანათლებლობას, რომ მას მიიჩნევდა ადამიანის დამოუკიდებლობის, ავტონომიურობის ერთ-ერთ უმთავრეს პირობად. “განმანათლებლობა — ეს არის ადამიანის გამოსვლა მისი არასრულწლოვანების მდგომარეობიდან, რომელშიც იგი იმყოფებოდა თავისი ნებით. არასრულწლოვანება უუნარობაა, რომ ისარგებლო საკუთარი განსჯით ვინმე სხვის ჩარევის გარეშე. საკუთარი ნების არასრულწლოვანება ისეთი რამეა, რომლის მიზეზი არა განსჯის უკმარისობაშია, არამედ გადაწყვეტილების უნარისა და ვაჟკაცობის უკმარისობაში, რომ მათით ისარგებლო ვინმეს ხელმძღვანელობის გარეშე. Sapere aude! გქონდეს ვაჟკაცობა, რათა ისარგებლო საკუთარი გონებით! — ამრიგად, ასეთია განმანათლებლობის დევიზი. სიზარმაცე და ლაჩრობა — აი, მიზეზი, რომ ასე დიდი წილი ადამიანებისა, რომლებიც ბუნებამ უკვე დიდი ხანია გაათავისუფლა სხვისი

გარდა იმ სახის რეფორმებისა, რომლებიც აღვნიშნეთ როგორც შიდაეკლესიური და რომლებმაც, რა თქმა უნდა, საერო ცხოვრების (რა სახითაც ის არსებობდა) რეფორმირებაზე დიდი გავლენა იქონიეს, ლუთერმა გაატარა ისეთებიც, რომლებსაც განსაკუთრებით დიდი საერო მნიშვნელობა ჰქონდა. თუმცა, რა თქმა უნდა, თავის იდეაში ესენიც რელიგიური იყო.

რეფორმაციის შედეგად,

ა) შეიცვალა შრომისადმი დამოკიდებულება. ის აღიარებული იქნა როგორც ღვთაებრივი და ღირებული და, შესაბამისად, დაფასდა ყოველგვარი პროფესია. შედეგად, კერძო საკუთრებას მიეცა პოზიტიური მნიშვნელობა, ის თანდათანობით გახდა გარანტი ადამიანის პოლიტიკური, სოციალური და სინდისის თავისუფლებისა. უინიციატივობა,

---

მეურვეობისაგან (naturaliter maiorennes), მაინც მთელი ცხოვრება სიამოვნებით რჩებიან არასრულწლოვანები. ამავე მიზეზის გამოა სწორედ, რომ სხვები ასე ადვილად ისაკუთრებენ მათი მეურვეობის უფლებას. მართლაც, რა ადვილია იყო არასრულწლოვანი! თუ მე მაქვს წიგნი, რომელიც ჩემს მაგივრად აზროვნებს, თუ მყავს სულიერი მოძღვარი, რომლის სინდისი ჩემსას შეცვლის და მკურნალი, რომელიც განსაზღვრულ ცხოვრების წესს დამიდგენს და ა. შ., მაშინ მე ჩემი თავის ძალდატანება არ მჭირდება. მე შემიძლია აღარ ვიაზროვნო, თუ უნდა გადავიხადო.” I. Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, Werke in Zwölf Bänden, Bd.11, Frankfurt a.Main, 1971, S. 53. ამ ნაწყვეტში შესანიშნავად ჩანს რეფორმაციის ის სულისკვეთება, რაზეც უკვე გვქონდა საუბარი: რომ ადამიანი მხოლოდ თავისი აქტიურობით, სიბეჯითით მიაღწევს იმას, რაც უნდა იყოს და არა ბრმა მორჩილებით, თუნდაც აბსოლუტურად პოზიტიური შინაგანი პრინციპების მქონე ეკლესიისადმი ან სამღვდელო მსახურებისადმი, რომლებიც თავიანთი ფორმალური ქცევის მიმართებით მთლიანად გაუცხოებულები არიან ადამიანისაგან.

ანუ, გარკვეული აზრით, უსაქმურობა, ღმერთისადმი უსიტყვო მორჩილების საბაბით, აღარ მიიჩნეოდა წმინდა რამედ, უფრო მეტად ადამიანის შრომითი მოღვაწეობა იქნა შერაცხული ამგვარად. ეს პრინციპი კი იყო წინაპირობა იმისა, რომ ადამიანი თავისი შრომითი მოღვაწეობით ხდებოდა დამოუკიდებელი სხვისაგან და დამოკიდებული საკუთარ თავზე. შესაბამისად, განსაკუთრებული მნიშვნელობა მიენიჭა საერო საქმის კეთებას და ის აღარ განიხილებოდა როგორც უკადრისი, განსაკუთრებით ბერმონაზვნური მორალის „სიმაღლიდან“. პირიქით, ლუთერი მიჩნევდა და შემდგომ ეს რეფორმისტული ეკლესიების პრინციპი გახდა, რომ არათუ გაუმართლებელი იყო ბერმონაზვნური ცხოვრების წესი, არამედ ეს ეგოიზმისა და ცივი გულგრილობის სათავე იყო[41].

რეფორმაციიდან მოყოლებული, საერო საქმიანობა ქრისტიანული მოყვასის სიყვარულის გამოხატულება გახდა. რაკი ქრისტიანობაში ადამიანის დანიშნულება მოყვასის სიყვარული იყო, ხოლო, ლუთერის მოძღვრების მიხედვით, ეს საერო საქმიანობის შედეგად იყო განხორციელებადი, შესაბამისად, საერო საქმიანობა განიხილებოდა როგორც

---

41 Luther Deutsch, Die Werke Luthers in auswahl, Hg. Von Kurt Aland, Bd.2, Göttingen, 1991, S. 290-292; იხ. ასევე: Gerhard Ritter, Luther. Gestalt und Tat, München, 1959, S.105-107. ბერთა განდეგილობის პრინციპი მართლაც წინააღმდეგობაშია სახელმწიფოს იდეასთან, რადგან ცალკეული ინდივიდი თუ ინდივიდთა ჯგუფი ფაქტობრივად არ აღიარებს სახელმწიფოს როგორც რეალურად განხორციელებულს, შესაბამისად, მის კანონებს და მიდის, როგორც სახელმწიფოს, ისე მისი კანონების წინააღმდეგ თავისი ქმედებით, იმავდროულად, თავის თავს აღიარებს ღმერთის, როგორც რეგენტის მსახურად და თავის თავს გადაწყვეტს და განსაზღვრავს არათავისუფლებისაკენ.

ადამიანის დანიშნულება, აქედან გამომდინარე კი, ღმერთის სასურველად ყოფნის ერთადერთი შესაძლებლობა საერო საქმიანობა იყო. ამდენად, საერო საქმიანობა ლუთერის მიერ და შემდგომში, საერთოდ, რეფორმისტული იდეოლოგიის მიერ განიხილებოდა, როგორც პროფესიული მოწოდება, დანიშნულება და ამდენად, გამართლებული იყო ნებისმიერი პროფესია[42]. ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, მართებული უნდა იყოს ვებერისეული შეფასება ლუთერის ამ რეფორმისტული დამოკიდებულებისა შრომისა და პროფესიებისადმი, რამაც შემდგომში ხელი შეუწყო დასავლური კაპიტალისტური მრეწველობის განვითარებას. „ეჭვს გარეშეა, — წერდა მაქს ვებერი, — რომ საერო პროფესიული მოღვაწეობის ამგვარი ზნეობრივი კვალიფიკაცია ერთ-ერთი უმთავრესი იდეაა, რომელიც რეფორმაციამ, კერძოდ კი, ლუთერმა შექმნა, რამაც არაჩვეულებრივად დიდი შედეგები გამოიწვია“[43].

ბ) შრომისადმი დამოკიდებულების შეცვლამ, რასაც ადამიანის, როგორც პოლიტიკურის, არჩევანის თავისუფლება მოჰყვა შედეგად, გამოიწვია ის, რომ კერძო საკუთრებას მიენიჭა ის მნიშვნელობა, რაზეც დაფუძნებულია თანამედროვე ლიბერალურ-დემოკრატიული სამყარო, ანუ კერძო საკუთრება გახდა გარანტი ადამიანის სხვისგან დამოუკიდებლობისა და მისი, შესაბამისად, სრული თავისუფლებისა, რაც მეტაფიზიკის დონეზე ჰეგელმა შემდეგნაირად გამოხატა: „შემდგომ, ასევე, ისაა გონების ინტერესი, რომ იყოს საკუთრება, რადგან საკუთრებაში თავისუფლება თავის თავს აძლევს მუნყოფნას[44]“. ეს მუნყოფნა ადამიანისა

---

42 Luther Deutsch, Die Werke, Bd. 2, S. 332-334.

43 Weber, დასახ. ნაშრ., გვ. 140.

44 Hegel, Philosophie des Rechts, S. 70.

კი მდგომარეობს სხვების აღიარებაში, რაც სამოქალაქო საზოგადოებაში სწორედ კერძო საკუთრებით არის გაშუალებული და მისით შესაძლებელი[45].

გ) კანონისადმი მორჩილება დადგენილ იქნა პრინციპად, ის გახდა გონებრივი. ადამიანის მისწრაფებანი და ქმედებანი უკვე გამოწვეული იყო არა მონური მორჩილებით, რასაც ადგილი აქვს ტრადიციისა ან ავტორიტეტებისადმი მორჩილების დროს, არამედ განსაზღვრული ამ გონებრივი კანონებით. ადამიანი ამ დროს თავისუფალია, რადგან იგი ემორჩილება არა რომელიმე ვიწრო, პარტიკულარული ჯგუფის თვითნებურ გადაწყვეტილებებს, არამედ საყოველთაოს როგორც გონებრივს. რელიგიური სინდისი უკვე აღარ ეწინააღმდეგება სუბიექტურს (ინდივიდუალურს), ანუ ადამიანი უკვე საკუთარი სინდისით მოქმედებს და მისი მორჩილება თავისუფალ ხასიათს ატარებს. ყოველივე ამის დასტურია ლუთერის აუგსბურგის ქადაგება, სადაც მოწოდება (Beruf) გაგებულია როგორც მოწოდებად იმისკენ, რომ ადამიანი დაემორჩილოს სახელმწიფოს და სწორედ ეს ერთადერთი შეადგენს ქრისტიანის მოვალეობას[46]. ამდენად, შეიძლება ითქვას, რომ ადამიანის მოვალეობა გაიგივებულია მის ბედთან, რომელიც უკვე აღარ რჩება მისთვის უცნობი და გაუგებარი, რაღაც პროვიდენციალური (რისი გაგებაც მხოლოდ რჩეულთა, ამ შემთხვევაში ეკლესიის მსახურთა, საქმეა), არამედ განსაზღვრავს თავად ადამიანის დანიშნულებას როგორც სახელმწიფოს, საეროს, ანუ სეკულარულის, წევრისა. შესაბამისად, სახელმწიფოს მართვაც გახდა თავისუფლების პრინციპზე დაფუძნებული, სწორედ იმის გამო, რომ არა რომელიმე ცალკეული ფენისა და

---

45 იქვე, გვ. 72.

46 Luther, დასახ. ნაშრ., გვ. 337.

ჯგუფის ინტერესი ხდებოდა გათვალისწინებული, არამედ სახელმწიფოს ყოველი წევრისა. ამავე დროს, გამომდინარე პროფესიის არჩევის თავისუფლებიდან, საფუძველი დაედო საკუთრებისა და პირის თავისუფლების პრინციპს, შესაბამისად, ისპობოდა ყოველგვარი არათავისუფლების პრინციპი, რაც ზღუდავს ადამიანს და მას საკუთრივი არსისაგან აშორებს, — ის, რაც ფეოდალიზმისათვის იყო დამახასიათებელი.

ამგვარად, შეიძლება ითქვას, რომ რეფორმაციის შედეგად ჩამოყალიბებულ ევროპულ სახელმწიფოებში მომზადდა საფუძველი თანამედროვე დასავლური ლიბერალურულ-დემოკრატიული ტიპის სახელმწიფოებისა. ის, რომ სწორედ ეკლესიის (რელიგიის) რეფორმის შედეგად გახდა შესაძლებელი საერო, სეკულარული სახელმწიფოების წარმოშობა, არ არის გასაკვირი, რადგან რეფორმაცია ცდილობდა ქრისტიანული რელიგია თავისი არსისთვის დაებრუნებინა, რაც პრინციპში შესაძლებელი გახდა კიდეც. ქრისტიანული რელიგიის არსში (პრინციპში) ჩადებულია, რომ საზოგადოება გასაეროებული უნდა იყოს, რადგან აქ მიმართება ღმერთი — ადამიანი, როგორც ობიექტი — სუბიექტი, იცვლება მიმართებით ადამიანი — ადამიანი, ანუ სუბიექტი — სუბიექტი. ეს კი გულისხმობს ადამიანების მიერ ერთმანეთის, როგორც თანასწორების, აღიარებას (არა აქვს მნიშვნელობა, თუ რომელი სახელმწიფო რომელი ქრისტიანული კონფესიის მიმდევარი დარჩება). ამ შემთხვევაში ღმერთი, როგორც უმაღლესი არსება, ადამიანის მიერ არ განიხილება, როგორც სუვერენი და მისი ცნება უკვე მიღმური სამყაროს კუთვნილება კი არაა, არამედ იგი წარმოჩნდება, როგორც ზნეობის არსი, ამქვეყნიური სამყაროს წევრი, რომელიც იმავდროულად თავად ადამიანის არსია.

ამ დროს მთლიანად ეკლესიამ მეტ-ნაკლებად განიცადა რეფორმა და პრინციპში მისი ფუნქცია სახელმწიფოს მმართველობით აპარატს გაემიჯნა, რაც, რა თქმა უნდა, მყისიერად, იმავდროულად არ მომხდარა, მაგრამ საფუძველი უკვე ჩადებული იყო. რელიგიის პოლიტიკურ-მმართველობითი როლის დაკარგვა იმაშიც გამომჟღავნდა, რომ ერთი და იმავე სახელმწიფოს ფარგლებში, სადაც ერთი და იგივე პოლიტიკური, სამართლის და მმართველობის სისტემები ბატონობდა, შესაძლებელი გახდა ერთი რელიგიის ფარგლებში ორი ან მეტი კონფესიის თანაარსებობა, ეს კი შეუძლებელი იქნებოდა, თუ მას ისევ პოლიტიკურ მმართველობაზე ექნებოდა პრეტენზია.

რა თქმა უნდა, არსებობდა ფეოდალური და წინაფეოდალური დიდი სახელმწიფოები და იმპერიები, რომლებშიც გაერთიანებული იყვნენ სხვადასხვა ეთნოსისა და რელიგიის ადამიანები, მაგრამ ისინი, როგორც წესი, გაერთიანებულნი იყვნენ ძალმომრეობით, ხოლო მოსახლეობა ამგვარ გაერთიანებებში პოლიტიკური სისტემის არც დამფუძნებელი და არც მმართველობაში მონაწილე არ ყოფილა. რეფორმაციის შემდგომ წარმოშობილ სახელმწიფოებში კი, თუ მათში ორი ან, იშვიათ შემთხვევაში, მეტი კონფესიის წარმომადგენელი ცხოვრობდა, მთავარი იყო სახელმწიფოს, როგორც პოლიტიკურის, იდეა და ამიტომ მის მმართველობით სისტემაში ყველა მონაწილეობდა.

ამრიგად ჩამოყალიბდა სისტემა, რომელმაც თავად მისცა დასაბამი ადამიანის ყოველგვარ თავისუფლებას, სისტემა, სადაც ადამიანი თავისუფლებას გარედან კი არ იღებს ვინმეს წყალობის ან ბოძების სახით, არამედ თავად გადაწყვეტს თავის თავს იმისკენ, რაც უნდა, რომ იყოს, ანუ ამ შემთხვევაში, რომ იყოს თავისუფალი, რაც, თავის

მხრივ, თანამედროვე სეკულარულ-რაციონალური სახელმწიფოს ერთ-ერთი საფუძველია.

* * *

თანამედროვე დასავლური ლიბერალურ-დემოკრატიული სამყარო აღინიშნება როგორც პოლიტიკური საჯაროობის სივრცეები და მის უზრუნველყოფას ამ სივრცეების სოციალური ყოფისთვის უმნიშვნელოვანესი როლი ენიჭება.

თანამედროვე სოციალური თეორიები საჯაროობას განიხილავს როგორც გონებრივი არსებების, ანუ ადამიანების, ერთმანეთთან კომუნიკაციურ ქმედებათა სივრცეს. ეს სივრცე იმავდროულად მოიაზრება, როგორც პოლიტიკური, ხოლო, როგორც პოლიტიკურს, მას შეუძლია იარსებოს მხოლოდ საჯაროობაში. ადამიანის გონების საჯაროობაში გამოყენება, რაც აუცილებელი პირობაა ადამიანის, როგორც პოლიტიკური და სოციალური ექსისტენცის, დადასტურებისათვის, შესაძლებელია მხოლოდ თავისუფალ და თანასწორ მოქალაქეთა მიერ იმ პოლიტიკური მიზანდასახულობის, განწყობის დროს, როდესაც კონსტიტუციის საფუძვლად მდებარე მუხლებს ერთმანეთის წინაშე, როგორც ღირებულს, ისე აღიარებენ[47]. შესაბამისად, არსობრივად კონსტიტუციურ სახელმწიფოში, რომელიც თავისთავად მსოფლმხედველობრივად ნეიტრალურია, გადაწყვეტილებები და ქმედებები მაშინ არის პოლიტიკურად ლეგიტიმური, თუ ყველა საზოგადოებრივი ჯგუფისათვის, როგორც მორწმუნეთათვის, ისე არამორწმუნეთა და/ან სხვა რწმენის ჯგუფისათვის ის ხელმისაწვდომია და მათ ამ გადაწყვე-

47 J. Rawls, Die Idee des politischen Liberalismus, Frankfurt a.Main, 1994, S. 266-270.

ტილებებისა და ქმედებების გამართლება შეუძლიათ[48]. შესაბამისად, თუ ერთი ჯგუფის (პარტიის) მიერ მეორის ნება იქნება იძულებული რამე გადაწყვეტილების მიღებისას ან ქმედების განხორციელებისას, ეს არალეგიტიმური იქნება. თუ გვინდა, რომ ასე არ მოხდეს და, შესაბამისად, საჯარო პოლიტიკურმა სივრცემ იარსებოს, დაცული უნდა იყოს არა მარტო თითოეული სოციალური, ეთნიკური და რელიგიური ჯგუფის საფუძველმდებარე თავისუფლებები და აქედან გამომდინარე, ინტერესები, არამედ თითოეული პირისა. ამასთან ერთად, თითოეული საფუძველმდებარე ცნება არა მარტო ფორმალურად უნდა იყოს აღნიშნული სამართლის და მოვალეობების რთული კომპლექსებით, არამედ, იმავდროულად, ის საზოგადოებაში უნდა მუშაობდეს. თითოეულ პიროვნებას არა მარტო ნებადართული უნდა ჰქონდეს რამეს კეთება, არამედ სახელმწიფოში, როგორც მმართველი აპარატი, ისე მოქალაქეები სამოქალაქო კანონებით უნდა იყვნენ დავალდებულებულები, რომ სხვას თავის საქმიანობასა და ქმედებებში ხელი არ შეუშალონ (ამის განხორციელება გონებრივ სახელმწიფოშია შესაძლებელი, სადაც ბატონობს გონებრივი, ანუ გონებრივი სამართლიანობა, და არა ტრადიციული, ან დოგმატური საეკლესიო სამართალი). ეს კი შესაძლებელია, როდესაც საფუძველმდებარე თავისუფლებანი, როგორც სისტემა, ისეა განხილული. თითოეული თავისუფლების ღირებულება ასეთ დროს, იმავდროულად, სხვაზეა დამოკიდებული. ერთი მათგანის განხორციელება, ამავე დროს, გულისხმობს ყველა დანარჩენის განხორციელებას, თანაც ეს ერთდროულად უნდა ხდებოდეს. თუ ადამიანის რომელიმე თავისუფლებათაგა-

48 J. Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion, Frankfurt a. Main., 2005, S.125-131.

ნი, რომელსაც სახელმწიფო უნდა იცავდეს და მასში ხორციელდებოდეს (ამ აზრით კი, ისინი პოლიტიკურის სფეროს განეკუთვნებიან), არ ხორციელდება თავისთავად, ან მის განხორციელებას ხელისუფლება ან სახელმწიფოში მოქმედი რომელიმე ჯგუფი თუ პარტია ხელს უშლის, მაშინ ადამიანის, როგორც პირის, თავისუფლებაზე ლაპარაკი არცაა, ხოლო თავად ასეთ სახელმწიფოს, რბილად რომ ვთქვათ, პრობლემები აქვს თავისუფლებასთან.

თავისუფლებები (მათ შორის რელიგიურიც) შეიძლება შეიზღუდოს ან დარეგულირდეს, რათა, საერთოდ, თავისუფლების სისტემამ გამართულად იმუშაოს საზოგადოებაში, მაგრამ არ შეიძლება მათი აკრძალვა, რაც არალეგიტიმური იქნება. ამავე დროს, შეზღუდვები შეიძლება იყოს ისეთი ხასიათისა, როდესაც ერთი თავისუფლების, მაგალითად, რელიგიურის შეზღუდვა სიტყვის თავისუფლებისათვის ხდება, მაგრამ ეს შეზღუდვა თავად თავისუფლების, როგორც სისტემის არსებობისათვის უნდა იყოს გამიზნული, ანუ ეს უნდა იყოს გონებრივი სამართლის, როგორც საყოველთაო სამართლიანობის, პრინციპზე დაფუძნებული[49].

ძირითადი თავისუფლებები, როგორიცაა სიტყვის, გამოხატვის, რელიგიური თუ პოლიტიკური, არ უნდა იყოს სახელმწიფოში არამსგავსი. ეს ნიშნავს: თუ რომელიმე თავისუფლება მთელი სისტემიდან რომელიმე ჯგუფს თუ უფრო მეტ თავისუფლებას აძლევს, მაშინ მთელი სისტემა ირღვევა და შედეგად წარმოიშობა პრივილეგირებული ჯგუფი, რომელიც ან თავად არის მმართველობით სისტემაში ირიბად ჩართული, ანუ გავლენა აქვს მმართველ აპარატზე, ან თავად წარმოადგენს მმართველობით აპარატს. თუ მისი ეს

---

49 J. Rowls, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a.Main, 1979, S. 250.

უპირატესობა საზოგადოებისგანაც „ლეგიტიმურად“ არის ცნობილი, ანუ აღიარებულია, მაშინ ამ შემთხვევაში საქმე გვექნება ასიმეტრიულ აღიარებასთან, რაც ლიბერალური ღირებულებებისა და საზოგადოების საწინააღმდეგოა.

სინამდვილეში კი საჯარო (პოლიტიკურ) სივრცეში ადამიანებს (მოქალაქეებს) შორის არა მარტო კომუნიკაცია ხორციელდება, რომელიც ძირითადად ადამიანების სუბიექტური ინტერესებიდან მომდინარეობს (თუმცაღა მას მორალური ცნობიერება უნდა ედოს საფუძვლად[50], რის საფუძველზეც ისინი იძენენ როგორც მეტაფიზიკურ თვითკმარ ღირებულებას, ისე პოლიტიკურად ლიბერალურს), არამედ კოოპერირება უნდა ხორციელდებოდეს საჯაროდ აღიარებული წესებითა და მეთოდებით, რომლებიც, თავის მხრივ, ამ კოოპერირებაში მონაწილეთაგან უნდა იყოს აღიარებული და ასეთად განხილული. სწორედ ამგვარ შემთხვევაში იქნება სახელმწიფო კანონები და სახელმწიფოს სამართლიანობა აღიარებული ადამიანებისაგან, რაც, იმავდროულად, ერთმანეთის, როგორც სამართლიანად მოქმედების, აღიარებასაც გულისხმობს და, თავის მხრივ, სახელმწიფოსგანაც იქნებიან ისინი, როგორც თავისუფალი, და, შესაბამისად, სამართლიანად მოქმედებად აღიარებული, როგორც პირები.

პირი კი, პოლიტიკის თეორიულად განხილული, არის ის, რომელსაც, როგორც მოქალაქეს, მთელი ცხოვრების განმავლობაში შეუძლია იყოს საზოგადოების სრულიად კოოპერირებადი წევრი. ეს, იმავდროულად, გულისხმობს, რომ ასეთ საზოგადოებაში ადამიანები ერთმანეთს, როგორც თავისუფლებს და თანასწორებს, ანუ როგორც პირები პირებს

---

50 J. Habermas, Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt a.Main, 1999, S. 169-175.

მოიაზრებენ. ამ დროს ადამიანებს აქვთ სამართლიანობის ცნობიერება, რომელიც, როგორც როულსი ამბობდა, არის „სამართლიანობის კონცეფცია, რომელიც პატიოსან პირობებს ამყარებს სოციალური კოოპერაციისათვის, გაიგო, გამოიყენო და მის შესაბამისად იმოქმედო“[51]. ამ ქმედებების დროს და მათ შედეგად ადამიანები ახორციელებენ იმგვარ მიზნებს, რომლებიც სხვისი მიზნებისა და ქმედებების განხორციელებას ხელს არ უშლის, პირიქით, ამგვარი მიზნები ხორციელდება სხვა ადამიანებთან მჭიდრო კავშირისა და სხვადასხვა ჯგუფების ერთმანეთთან ლოიალურობის შედეგად. ამდენად, ამგვარი სოციალური კოოპერირების დროს უცხო განიხილება არა როგორც საკუთარის დამაბრკოლებელი ქმედებების განხორციელების ან მიზნების მიღწევის დროს, არამედ როგორც წანამძღვარი იმისა, რომ სოციალური სისტემა სამართლიანად (სამართალცნობიერად) მოქმედებს. შესაბამისად, სამართლიანი სახელმწიფო არის კონსეკვენტურობა სამართლის საზოგადოებრივი უნივერსალური რელევანტურობისა. ყოველივე ამას მივყავართ იურიდიულად სამართლიან სახელმწიფო გადაწყვეტილებებამდე და, საბოლოოდ, იურიდიული სახელმწიფოს ცნებამდე, როგორც ყველა გადაწყვეტილების შერაცხადობის პუნქტამდე, რომელთაც, პოლიტიკური სისტემიდან დანახულს, კოლექტიურად მავალდებულებელი ზემოქმედება უნდა ჰქონდეს, ხოლო სამართლის სისტემიდან დანახულს, მათ უნდა ჰქონდეთ ასეთი ზემოქმედება მხოლოდ მაშინ, როდესაც ისინი სამართალშესაბამისია და არა როცა სამართალს უარყოფს[52].

---

51 J. Rowls, Die Idee...S. 268.

52 იხ. ამის შესახებ: N. Luhmann, Das Recht der Geselschaft, Frankfurt a.Main, 1995, S. 423.

ამგვარ სახელმწიფოში მოქალაქეები, თავიანთი პარტიული, ეთნიკური თუ რელიგიური კუთვნილების მიუხედავად, ერთმანეთს ორმხრივად, რეციპროკულად უნდა აღიარებდნენ იმისთვის, რათა მათ შეძლონ ავტონომიურად და გონებრივად, პოზიტიური სამართლის საშუალებით, თავად მართონ თავიანთი თანაცხოვრება. ეს, ერთი მხრივ, საფუძველმდებარე უფლებებზე უნდა იყოს დაფუძნებული, რომლებიც კონსტიტუციითაა გარანტირებული, ხოლო, მეორე მხრივ, საკონსტიტუციო პრაქტიკა უნდა იყოს ადამიანთა ყოველდღიური კოოპერაციის საფუძველი. ძველი და მრავალი უთანხმოების მიუხედავად, მსოფლმხედველობრივ და რელიგიურ საკითხებთან დაკავშირებით მოქალაქეებმა ერთმანეთს პატივი უნდა სცენ, როგორც თავიანთი პოლიტიკური ერთობის თანაბარღირებულმა წევრებმა. ამ მოქალაქეობრივი სოლიდარობის საფუძველზე ყოველი საკამათო საკითხის გადაწყვეტის დროს შესაძლებელი იქნება რაციონალურად მოტივირებული გადაწყვეტილების პოვნა[53]. როგორც როულსი აღნიშნავს, ეს შესაძლებელია, როდესაც მოქალაქეებს სამოქალაქო ურთიერთობისა და გონების საჯაროდ გამოყენებისაკენ მოქალაქეობრივი მოვალეობა უბიძგებს[54]. ეს ყველაფერი კი არის გარანტი სახელმწიფოში პოლიტიკური მშვიდობის არსებობისა. შესაბამისად, სახელმწიფოში სამართალს (სამართლიანობას) მაშინ შეუძლია განვითარდეს და თავისუფლების გარანტი იყოს, როდესაც იქ პოლიტიკური მშვიდობაა გაბატონებული. ეს ნიშნავს: თვითნებური ძალადობის გამოვლინება — როგორც ცალკეული ინდივიდის, ისე ჯგუფების

53 იხ. ამის შესახებ: N. Luhmann, Die Religion..., S. 126.

54 J. Rawls, Die Idee..., S. 217.

მიმართ — აღკვეთილია[55]. ყოველივე ეს პირობა და, იმავდროულად, საფუძველია პოლიტიკური საჯარო სივრცის არსებობისა, ხოლო გამომდინარე იქიდან, რომ საჯაროობა აუცილებელი შედეგია სამართლიანი საზოგადოების არსებობისათვის, მეორე მხრივ, კი პირობაა სინდისის, რელიგიის თავისუფლებისათვის (მხოლოდ რომლის დროსაც ადამიანები ერთმანეთს, როგორც თავისუფალ პიროვნებებს, აღიარებენ), აუცილებელია, რომ სახელმწიფოს ძირითადი კანონები ამ პრინციპზე იყოს დაფუძნებული. თავის მხრივ, ეს იქნება გარანტი როგორც პოლიტიკური, ისე რელიგიური საჯაროობისა და ამ საჯაროობაში მოქალაქეების შეუზღუდავად არსებობისა. მხოლოდ ასეთი პრინციპების მქონე საზოგადოებაში რელიგიური პლურალიზმი აღარ არის საზოგადოებრივი ჯგუფების დაპირისპირების საგანი და, შესაბამისად, არის პირის, როგორც თავისუფალი ექსისტენცის, არსებობის პირობა, რაც სახელმწიფოში საზოგადოებრივი ჯგუფების მიერ ერთმანეთის რეციპროკული აღიარების საფუძველზეა შესაძლებელი[56]. წინააღმდეგ შემთხვევაში, რელიგიურობა ან რელიგიაზე დაფუძნებული პოლიტიკური მსოფლმხედველობა დაფუძნებული იქნება ფსევდოტრადიციულ ღირებულებებზე, რაც, თავის მხრივ, აგრესიული ტრადიციონალიზმისა და ფუნდამენტალიზმის მასაზრდოებელია. აგრესიული ტრადიციონალიზმი და ფუნდამენტალიზმი, ნაციონალიზმთან ერთად, მოწყვე-

---

55 იხ. ამის შესახებ: N. Luhmann, S. 425, შმდ.

56 ჯერ კიდევ ჰეგელი თავის სამართლის ფილოსოფიის 1819/20 წლის ლექციებში ამბობდა, რომ: “სახელმწიფო, როგორც სახელმწიფო, პირველად მაშინ არის კონსტიტუირებული, როდესაც მასში სხვადასხვა კონფესიები არსებობენ.” G.W.F. Hegel, Vorlesungen uber die Philosophie des Rechts, Vorlesungen Ausgewahlte Nachaschriften und Manuskripte, B. 14, Hamburg, 2000, S. 162.

ტილია ზნეობრივ ცნობიერებას, რაც იმთავითვე გამორიცხავს პოლიტიკურ საჯაროობას და რელიგიის საჯაროობაში არსებობას (ის უფრო მეტად ხდება საკრალური, რომელიც მხოლოდ გარკვეული სოციალური, პოლიტიკური თუ ეთნიკური ჯგუფისთვის არის „განდობილი“)[57].

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, სეკულარიზაციის, შესაბამისად, სეკულარული სახელმწიფოს დახასიათება შინერის მიერ გამომუშავებული ტიპოლოგიის ხუთი მნიშვნელობიდან მხოლოდ რომელიმე ერთით არასრუყოფილი და ნაწილობრივ არასწორი იქნება. მაგალითად, სეკულარიზაცია, როგორც რელიგიის დაკნინება, არ ნიშნავს იმთავითვე, რომ სახელმწიფო, სადაც ეს მოხდა ლიბელარულ-დემოკრატიულ პრინციპებზე ფუძნდება, რადგან რელიგიის (ქრისტიანობის) ძირითადი, შინაგანი ღირებულებების დაკნინებამ შეიძლება გამოიწვიოს რელიგიის საკრალიზაცია, ანუ მხოლოდ კულტმსახურებისადმი დამორჩილება და მისი გაბატონება ხელისუფლებაზე, რასაც ადგილი ჰქონდა ფეოდალიზმის დროს. შესაბამისად, მივიღებთ არასამართლებრივ სახელმწიფოს. ხოლო მისი დესაკრალიზაცია (ანუ შესაბამისად საზოგადოების განჯადოება) მიმართულია არა

---

57 ნაციონალიზმისა და რელიგიური ფუნდამენტალიზმის საშიშროება კიდევ უფრო მწვავდება სახელმწიფოს შიგნით ძირითად მოსახლეობასა და ეროვნულ უმცირესობათა ურთიერთობის დროსაც, თუ მათი ურთიერთობა დაფუძნებულია არალეგიტიმურ გადაწყვეტილებებზე — იქნება ეს სახელმწიფოს მხრიდან თუ ძირითადი მოსახლეობიდან, ან მათ სხვადასხვა ჯგუფებიდან გამომდინარე. მათ ამ შემთხვევაში კიდევ უფრო დიდი უარყოფითი მუხტი აქვთ. ასეთ დროს კი არანაირ პოლიტიკურ საჯაროობაზე და, შესაბამისად, არც ადამიანის თავისუფლებაზე ლაპარაკიც არაა. იხ. ამის შესახებ: Dieter Henrich, Ethik zum nuklearen Frieden, Frankfurt a. M., 1999, S. 56-63.

ქრისტიანობის არსის უარყოფის, არამედ მისკენ დაბრუნებისაკენ. იმავდროულად, ტრანსპოზიციამ, როგორც სეკულარიზაციამ, თუ ის მხოლოდ ფორმალურად ჩატარდა, შეიძლება მიგვიყვანოს ფუნდამენტალისტური სახელმწიფოს და საზოგადოების შექმნამდე, ხოლო საზოგადოებისაგან რელიგიის (თავისი უსაკუთრივესი არსის ჩათვლით) განთავისუფლება (რასაც, მაგალითად, ადგილი ჰქონდა საბჭოთა კავშირში) არ ნიშნავს იმთავითვე სამართლიანი და თავისუფალი საზოგადოების ჩამოყალიბებას.

ამდენად, სეკულარიზაცია, თავისი პოზიტიური გაგებით, არის პროცესი, რომლის დროსაც ყალიბდება რაციონალურ-სეკულარული სახელმწიფოები, რომლებშიც ადამიანის ქრისტიანული თავისუფლების მეტაფიზიკურ-თეოლოგიური პრინციპი საეროში, პოლიტიკურში ტრანსფორმირდება. ამის შედეგად გარანტირებულია ადამიანის ყველა საფუძველმდებარე თავისუფლება. ამგვარ სახელმწიფოებში, რომლებსაც რეალურად თანამედროვე დასავლური ტიპის ლიბელარულ-დემოკრატიული სახელმწიფოები წარმოადგენენ, დაცულია ადამიანის ყოველი უსაკუთრივესი უფლება (მათ შორის რელიგიურიც) და ბატონობს საყოველთაო სამართლიანობის პრინციპი. ამასთან, სამართლის სისტემა ავტოპოეტურია, ის არ არის დაქვემდებარებული და განსაზღვრული სხვა საზოგადოებრივი სისტემებით და არის გარანტი ადამიანთა ფუნდამენტური უფლებებისა. ამ სამართლებრივი სისტემის ფარგლებში გარანტირებულია თავისუფალი ქმედებები და ამ ქმედებებით მიღწეული მიზნები არ ლახავს სხვის ინტერესებს. თავის მხრივ, სწორედ ამგვარ სამართლებრივი სისტემის (ანუ სეკულარულ-რაციონალური სახელმწიფოს) ფარგლებშია შესაძლებელი, რომ ადამიანებმა აღიარონ ერთმანეთი

როგორც თავისუფალი და თანასწორები და დაამკვიდრონ თანაზიარი (კოოპერირებადი) ცხოვრების წესი.

ზურაბ კიკნაძე

სეკულარიზაციის მრავალსახეობა

სეკულარიზაცია, როგორც ტერმინი, ახალი ისტორიის მოტანილია, თუმცა, როგორც მოვლენა, ძველია. ცნება გამოხატავს პროცესს, რომელიც პერიოდულად მიმდინარეობდა უძველეს საუკუნეებში და თვალნათლივ დაიწყო ტრიუმფალური სვლა შუასაუკუნეების დასასრულს, აღორძინება-რეფორმაციის დროიდან და გრძელდება დღემდე, იპყრობს რა იმ სფეროებს, სადაც ადრე რელიგიური ავტორიტეტი სუფევდა და ახლა მთელ სინამდვილეზე ტოტალური გაბატონებით „იმუქრება“.

ის აქტი, რომელმაც ტერმინ „სეკულარიზაციას“ ინსტიტუციურად დაუდო დასაბამი, იყო ერთ-ერთი კერძო გამოვლინება — საეკლესიო ქონების (სამონასტრო სამფლობელოების) გადაცემა სამოქალაქო საკუთრებაში (1646 წ.). მოგვიანებით, საფრანგეთის რევოლუციის 1789 წლის 2 ნოემბრის გადაწყვეტილებამ — „მთელი საეკლესიო ქონება ნაციის განკარგულებაშია“ — გამოიწვია ის მოვლენა, რომელმაც განსაკუთრებით ფართო, ნამდვილად უკიდეგანო გასაქანი რუსეთის რევოლუციამ მისცა. აქ სიფართოვე იმაში გამოიხატა, რომ სეკულარიზაციამ ჩაითრია კერძო საკუთრებაც, რომელიც საფრანგეთის რევოლუციამ როგორც ისტორიის მონაპოვარი, როგორც ერთგვარი სიწმიდე, ხელშეუხებლად დატოვა (ამაზე ოდნავ ქვემოთ).

ამრიგად, სეკულარიზაცია ყოველთვის საკრალურთან, მაშასადამე, რელიგიურთან, კონკრეტულად, საეკლესიოსთან (ან ეკლესიურთან) არის დაწყვილებული. თუ საეკლესიო ქონება ღვთის საკუთრებაა, ანუ საკრალურია (sacralis), ნაციონალიზაციის შედეგად იგი *სოფლის* (saeculum) მფლობელობაში, ანუ სეკულარულ რეალობაში, გადადის.

შენიშვნა 1

ტერმინი სეკულარული — saecularis ლექსიკურად და კონცეპტუალურად დასავლურქრისტიანული წარმომავლობისაა, კერძოდ, ის სახარების ლათინური ტექსტიდან მოდის: saeculum (ბერძნული დედნით: aion) „საუკუნე“, რომელიც დრო-ჟამის განზომილებაში გვაცნობს *სოფლის* სახეს როგორც წარმავალს, დროებითს.

ამრიგად, სეკულარული (saecularis) წარმავალის კონოტაციას შეიცავს, რომლის ქართულ შესატყვისად სხვადასხვა ნიუანსის მატარებელი რამდენიმე სიტყვა გამოდგება, თუმცა არც ერთი არ არის ისე მოქნილი, რომ ტერმინის მნიშვნელობა იტვირთოს: მსოფლიო, მსოფლიური (ამქვეყნიური); საერო (დაპირისპირებაში: ერი და ბერი), საჯარო (შინაგანის, დაფარულის, კერძოს საპირისპიროდ); გარეშე (როცა ლაპარაკია ქრისტიანობამდელ ფილოსოფიაზე). მაგრამ ისინი მთლიანობაში შეიძლება გამოდგეს სეკულარულის სხვადასხვა ასპექტის წარმოსაჩენად.

იმ საზოგადოებაში, სადაც (და ეს საზოგადოება საკრალურ ღირებულებებზე უნდა იყოს დაფუძნებული) მწვავედ განიცდიან სეკულარულის შეჭრას წმიდას სფეროში, სპონტანურად ჩნდება მოვლენის შესატყვისი ტერმინი. ასე გაჩნდა რუსეთში, სტაროობრიადელთა წრეში სიტყვა обмирщение, სიტყვასიტყვითი ქართული თარგმანით „გა-მსოფლიურ-ება“. თითქოს არსებობს პირობები ქართულ ქრისტიანულ წრეში обмирщение-ს ანალოგიური ტერმინის შექმნისა, რამდენადაც სიტყვა „მსოფლიური“ სეკულარულის მნიშვნელობით უკვე იხმარებოდა წმიდათა ცხოვრებაში, საკუთრივ, გიორგი მთაწმინდელის „იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრებაში“: „ხოლო ხუცესი იგი ესევითარი კაცი იყო, რომელ პირსა მისსა მსოფლიოჲ სიტყვაჲჲ არა გამოვიდოდა, არამედ ყოველივე საღმრთოჲ და სულიერი“. ამის საწინააღმდეგოდ, ცნობილ თორნიკეს, რომელიც „წყობათა შინა აღზრდილი იყო“, ათონზე

თავისი მოგონებებით, თავისდა უნებურად, შეჰქონდა სეკულარული განწყობილებები, რაც იქ დამკვიდრებულ საკრალობას საფრთხეს უქმნიდა. ამგვარი ეპიზოდები იშვიათი არ იქნებოდა ქართულ სამონასტრო ცხოვრებაში და საეკლესიო ყოფაში, მაგრამ ტერმინი არ შექმნილა, როგორც ჩანს, იმის გამო, რომ მას არ მიუღია ისეთი სიმწვავე, როგორც რუს ძველმოწესეთა წრეში მიიღო.

შენიშვნა 2

მართალია, ნაციონალიზაცია სეკულარიზაციის ტოლფას ცნებად მივიჩნიეთ, მაგრამ თავად ნაციამ (nation) რევოლუციის პერიოდის საფრანგეთში და ხალხმა (народ) საბჭოთა პერიოდში საკრალური სტატუსი შეიძინა. ყველაფერი, რაც ხდებოდა, გილიოტინის ამოქმედებიდან დაწყებული იმავე ხალხის მტრების მასობრივი განადგურებით დამთავრებული, ყველაფერი ნაციისა და ხალხის, როგორც საკრალური ინსტანციის, სახელით ხდებოდა. თავად ანონიმური ხალხი, ნაცია, რომლის სახელითაც ხორციელდებოდა სასჯელი, კანონგარეშე იყო, მაგრამ ასევე კანონგარეშე იყო ხალხი იმ შემთხვევაშიც, როცა კვლავ ხალხის სახელით თავად ხდებოდა სასჯელის მსხვერპლი.

შენიშვნა 3

„კერძო საკუთრების“ კონტექსტში *კერძო* გაიაზრება, როგორც საკრალური, როგორც განსაკუთრებული, მაშასადამე, ხელშეუხებელი. ნაციონალიზაცია, როგორც კერძოს განსაზოგადოება, სეკულარიზაციის ტოლფარდია, თუმცა ნაციონალიზებული, როგორც ხალხის, ნაციის საკუთრება, ამიერიდან ასევე ხელშეუხებელი საკრალურობით იმოსება.

შენიშვნის შენიშვნა

შევნიშნოთ ისიც, რომ ცნებათა სხვა სისტემაში, სხვა დისკურსში, *კერძო* პროფანულია და უპირისპირდება საკრალურს. „ვერცა ფშავი, ვერცა ხევსური, უკეთუ იშოვნოს ოქრო

ანუ ვერცხლი, ვერარაიდ იხმარებენ თავისად, არამედ მიუძღვნის ლაშას ჯვარსა“ (ვახუშტი ბატონიშვილი, „აღწერა სამეფოსა საქართველოსი“, ქართლის ცხოვრება, IV, 533). აქ „თავისად“ ნიშნავს: კერძო მოხმარებისთვის, ანუ საკუთარი სარგებლობისთვის, რაც პროფანაციაა იმ ნივთების მიმართ, რომლებიც ჯვარს, საკრალობის უმაღლეს რეალობას, ეკუთვნის. ვახუშტი ბატონიშვილს ამ ტექსტით სურს ორი რამე თქვას: პირველი, იგი ადასტურებს საკრალურისა და პროფანულის გამიჯვნას ონტოლოგიურად; მეორე, წარმოაჩენს ფშაველისა და ხევსურის რელიგიურ შეგნებას, რომლის თანახმად, გარკვეული რიგის საგნები *აპრიორი* ჯვარის კუთვნილებაა.

მაგრამ ნივთის საკრალურობა ამ საზოგადოებაში, საიდანაც ვახუშტის ესოდენ მნიშვნელოვანი ცნობა მოაქვს, ძვირფასი ლითონით არ შემოისაზღვრება. საკრალურია ფიჩხიც კი, რომელიც ჯვარის ტერიტორიაზე არსებულ ხეებს სცვივა. მათი გატანა ამ ტერიტორიიდან და გამოყენება კერძო საჭიროებისთვის, ანუ მისი სეკულარიზაცია, დაუშვებელია, აკრძალულია და, ამდენად, კრძალულების ობიექტია. ამ ფიჩხით მხოლოდ *იმ ცეცხლს* აჩაღებენ, რომელზეც ჯვარისთვის შეწირული საკლავის ხორცი იხარშება. აქ ყველაფერი საკრალურია ფიჩხიან-ცეცხლიან-ქვაბიანად და საკლავიანად.

ეკლესიაში ყოველთვის არსებობდა სეკულარიზაციის საფრთხე, რომელიც მისი მუდმივი თანამდევი იყო და არის, როგორც მედლის მეორე მხარე. სეკულარიზაციის საფრთხე იმაზე გაცილებით ადრე ჰქონდა გააზრებული რელიგიურ (ქრისტიანულ) მენტალობას, ვიდრე სეკულარიზაციის ფაქტი ერთჯერადი აქტით მოხდებოდა ახალი ისტორიის გარიჟრაჟზე. ბიზანტიური საეკლესიო-საკანონმდებლო ტექსტი „რჯულისკანონი“ კრძალავს საკრალური ნივთების სეკულარული მიზნებით გამოყენებას, რაც უსჯულოებასთან არის გათანაბრებული:

„ჯურჭელთა ოქროჲსა და ვეცხლისათა განწმედილთა და ტილოთა ნუღარამცა ვინ მიიხუეჭს საჭმარად თჳსსა, რამეთუ უსჯულოება არს...“ („კანონნი წმიდათა მოციქულთანი“, $ 73).

შენიშვნა

„განწმედილი“ აქ ნიშნავს ეკლესიისთვის შეწირულს, კონსეკრირებულს. საეკლესიო ნივთის „მიხვეჭა“ იკრძალება არა მისი მატერიალური ფასეულობის (ოქრო, ვერცხლი) გამო, არამედ იმის გამო, რომ ნივთი საკრალურის სფეროს ეკუთვნის (გარკვეულ რიტუალს ნივთი გადაჰყავს ამ სფეროში უკანმოუქცევლად, რაც ნიშნავს, რომ მისი დაბრუნება სეკულარულ რეალობაში პროფანაციის გარეშე ვერ მოხდება).

ცხადია, ის, ვისაც შეუძლია (მორალურად) წმიდა ჯურჯლის, კერძოდ, ბარძიმის, მოხმარება ყოველდღიური საჭიროებისთვის და ის, ვინც ამ ჯურჯლიდან ეზიარება წმიდა ნაწილს, ქრისტეს სისხლსა და ხორცს, სხვადასხვა მენტალობის ადამიანები არიან და, ამდენად, სხვადასხვა სოფელში ცხოვრობენ.

მხოლოდ იშვიათ შემთხვევაში, უკიდურესი გაჭირვებისას, არის ნებადართული საკრალური საგნების გამოყენება არასაეკლესიო დანიშულებით:

„სამღვდელონი ჯურჭელნი არცა განივაჭრებიან, არცა დაიწინდებიან თჳნიერ ხოლო საჭსრად ტყუეთა“ („დიდი სჯულისკანონი“, გვ. 146).

შენიშვნა

„თჳნიერ ხოლო საჭსრად ტყუეთა“ — აქ ჩანს, რომ ტყვეობა არ არის ორდინალური მდგომარეობა, გარკვეული აზრით, ტყვე საკრალურია, ამიტომაც განწმედილი ჯურჯლის საფასურით შესაძლებელია მისი გამოსყიდვა. ისეთი ტერმინები, როგორებიცაა „პატიმარი“, „დაჭერილი“ და სხვა ანალო-

გიური შინაარსის შემცველნი, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის რელიგიურ საყმოებში იმ პიროვნებებს აღნიშნავენ, ვინც ჯვარის განგებით განრიდებულნი არიან სოფელს, სეკულარულ ყოფას, დადიან საკუთარი ბილიკებით და ა. შ. პატიმარი შინაგანით ცხოვრებით ცხოვრობს, სადაც მას ეხსნება სოფლის (saeculum) საპირისპირო შინაგანი რეალობა. „გიორგივ, წყაროსგორზე დაარსებულო, გიორგი, შენ უშველე შენთ პატიმართად“. აღსანიშნავია, რომ *პატიმარი* ქართლურ დიალექტზე ნიშნავს არაყოველდღიურად გამოსაყენებელ და, ამდენად, წმიდად შენახულ წყალს, ღვინოს ან ზეთს. პატიმრის სიწმიდე გარესამყაროსგან (სოფლისგან) იზოლაციით განისაზღვრება.

საეკლესიო ქონების გადაცემა სამოქალაქო საკუთრებაში არის უბრალოდ ძველი პარადიგმის ერთ-ერთი გამოხატულება კონკრეტულ პოლიტიკურ ვითარებაში. საზრისი ეს არის: საგნის განძარცვა სიწმიდისგან, რის შედეგადაც იგი საყოველთაო და, ამდენად, ყველასთვის მისაწვდომი ხდება. ასე გარდაიქმნა ეკლესიის შენობები კლუბებად, სამონასტრო მიწები — კოლექტივის ყანებად და ა.შ. ეს აწ უკვე ტრივიალური, დასამოწმებლად ხავსმოდებული ფაქტები, როგორც ერთი დიდი საყოველთაო პროცესის კერძო გამოვლინებები, მრავლად შეგვიძლია გავიხსენოთ ჩვენი ცხოვრების წარსულიდან.

შენიშვნა

პროფანაცია სეკულარიზაციის გაძლიერებული ფორმაა ან საბოლოო შედეგია, როცა წმიდა და მაღალი დანიშნულების საგანი მისთვის შეურაცხმყოფელ სტატუსამდე ქვეითდება, რაც ადამის ცოდვით დაცემის ანალოგიურია. პროფანაციის საფრთხისგან აფრთხილებს ქრისტე, როცა ამბობს: „ნუ მისცემთ სიწმიდეს ძაღლებს და ნურც თქვენ მარგალიტებს დაუყრით წინ ღორებს, რათა ფეხებით არ გათელონ...“

(მათ. 7:6). მარგალიტი აქ სასუფევლის სიმბოლოა (იხ. მათ. 13:45), ძაღლი და ღორები, ცხადია, — რისი.

ყველა ეპოქაში წინ მოდის ეს საყოველთაობა მზის სინათლეზე; შინაგანი, რომელიც ახლდა მას, გამომზეურების შედეგად ხუნდება და საბოლოოდ ქრება. თუმცა ამას პროცესსაც ვერ დავარქმევთ — საჯაროდ, საყოველთაოდ გამოტანისთანავე ის კარგავს საკრალურობას. ის აღარ არის *კრძალვის* ობიექტი, რადგან მას აღარ ადევს *აკრძალვა*, ბეჭდები ახსნილი აქვს. თუ პროფანაცია, რაც ემართება საკრალურს, ნეგატიური და საპირისპიროა საკრალურის თვალთახედვით, ახლა სეკულარული შეფასებით დადებით სტატუსს იძენს: საგანი თავისუფლდება აკრძალვებისგან, რაც ბოჭავდა მას. დაგმანული ბაღის კარი იღება და ხალხის მასების, ანუ გაურკვეველი და ანონიმური *ყველას,* საკუთრება ხდება. თითქოს ის, რაც „იმთავითვე“ სოფელს (saeculum) ეკუთვნოდა, მის წიაღსვე უბრუნდება, თავისუფლდება რა sacrum-ის აკრძალვებისგან. *სოფელში* კი ყველაფერი ნებადართულია. ყველასთვის ყველაფერი, რაც ადრე დახურული იყო, ამიერიდან ღიაა.

შენიშვნა

„განთავისუფლება“ ამგვარი გაგებით სეკულარული პროცესის თანმხლებია, რასაც ჭეშმარიტ თავისუფლებასთან კავშირი არა აქვს. „აკრძალვაც“ (ეს ცნება) სეკულარიზაციის კონტექსტში ნეგატიური შინაარსით იტვირთება, მაგრამ მისი ამოსავალი ისევ და ისევ საკრალური საზრისია, რასაც ამ სიტყვის ეტიმოლოგიაც მოწმობს. „აკრძალვა“, სადაც ძირი *„კრძ“,* უნდა ნიშნავდეს რამის „გან-*კერძო*-ებას“, ანუ ამ რამისთვის განსაკუთრებულობის მინიჭებას. ამას მხარს უჭერს ამავე ძირიდან ნაწარმოები *კრძალვა, კრძალულება* (მოწიწება, რიდი), რომელიც თავისი არსებით რელიგიური შინაარსის არის და საკრალურ რეალობას გულისხმობს. სეკულარი-

ზაციის უდიდესი მიღწევა სწორედ აკრძალვების გაუქმებაა, რადგან აღარ არსებობს ის, ვინც ამ აკრძალვების უკან დგას. ღმერთი მოკვდა, ყველაფერი ნებადართულია.

თუ ჩვენ სეკულარიზაციის მიზეზების (სოციალურ-პოლიტიკური თუ სხვა) ძიებას დავიწყებთ, პირველ რიგში, მივადგებით მენტალობის საკითხს, როგორც იდეას, რომელიც მატერიალურ საგნებსა და მოვლენებში, რომლებიც თავისთავად ნეიტრალურია (მაგ., რამე ჭურჭელი, ბუნებრივი მოთხოვნილებები) პოულობს რეალიზაციას მათ გარდასაქმნელად. სეკულარული მენტალობა საუკუნეთა მანძილზე მზადდებოდა, მკვიდრდებოდა ადამიანთა გონებაში რელიგიური ნიჰილიზმის სახით, რათა შემდეგ რეალობაში შედარებით უმტკივნეულოდ (თუმცა ახლდა დაძაბულობები, დრამატიზმი, ხშირად, ტრაგიზმი, გავიხსენოთ რუსეთისა და საქართველოს მაგალითები გასაბჭოების პირველ ხანებში) განხორციელებულიყო. ასეთ ტოტალურ მასშტაბს ის ვერ მიიღებდა მხოლოდ ლიტონი იძულების ძალით, რომ მოსახლეობის ფართო ფენებში სეკულარიზაციის პროცესი შორს არ ყოფილიყო წასული. ვიცით, რომ ეკლესიის სეკულარიზაცია და მეტიც, პროფანაცია, ხალხის სეკულარული მასების ნებით ხორციელდებოდა. საბჭოთა მებრძოლმა ათეიზმმა მხოლოდ მოიმკო ის, რაც ნამდვილად მას არ დაუთესავს.

მცირე ექსკურსი ისტორიაში

კაცობრიობის ისტორია იცნობს სეკულარიზაციისა და საკრალიზაციის მონაცვლეობის პერიოდებს; შეგვიძლია ისტორიას ამ მონაცვლეობის კუთხით შევხედოთ. როგორც ჩანს — და ეს აჩვენა ცნობილმა ელინისტმა ფადეი ზელინსკიმ (იხ. „ელინიზმის რელიგია“) — მთელი ისტორია, თუმცა იგი ბერძნულ-რომაული სამყაროთი იფარგლებოდა (ჩვენ

შეგვეძლო ფარგლები გაგვეწია ძველი აღმოსავლეთისკენ), წარმოადგენდა საკრალიზაციისა და სეკულარიზაციის მონაცვლეობის პროცესს. გარკვეული აზრით, საზოგადოებრივი და კულტურული ისტორია ამ მონაცვლეობის რიტმით არის აღბეჭდილი. ზელინსკის სიტყვებით, „რეალური ცხოვრება მოძრაობს ამ ორ უკიდურეს პოლუსს შორის“.

კონკრეტულად მისი სქემით:

— აქეური (მიკენური) კულტურა და საზოგადოება სეკულარული ნიშნებით აღწევს ჩვენამდე. აქ დომინირებს საერო ხელოვნება, საერო მეცნიერება, კერძოდ, მედიცინა: ასკლეპიოსი მკურნალობს წამლებით, არც კი იყენებს შელოცვებს... საზოგადოება სეკულარულია.

— ელინურ (კლასიკურ) პერიოდში (ძვ. წ. VII-VI სს.) საკრალიზაცია ზენიტს აღწევს: სატაძრო არქიტექტურა და სკულპტურა, ფერწერა; ასკლეპიოსი აპოლონის ძეა, რომელიც მკურნალობს სიზმრებით, გრძნეულებით და სხვადასხვა მაგიური საშუალებებით; პოლიტიკაში ჩაბმულნი არიან დელფოსის ქურუმები; საზოგადოების სეკულარულ ყოფას ტონს აძლევს და მასზე დომინანტობს მისტერიები — დემეტრეს (ელევსინისა) და დიონისესი; სამეურნეო საქმიანობა (მაგ., მიწათმოქმედება) საკრალურ სფეროს ეკუთვნის.

— ატიკური ხანა (ძვ. წ. V-IV სს.) აღბეჭდილია სეკულარულისკენ შემობრუნების ნიშნით: არქიტექტურას საერო ამოცანები აქვს; სკულპტურა ათლეტების გამოსახვით და მათი სხეულის უკვდავყოფით არის გატაცებული (სხეულის კულტი); ფერწერა ასახავს ეროვნულ გამარჯვევებს ომებში და ასპარეზობებზე; ჰიპოკრატე მკურნალობს რაციონალური, არა მაგიური საშუალებებით; ხანა სოფისტებისა, არისტოტელესი, დემოკრიტესი... მთლიანად სეკულარულია ის პლასტი ბერძნული კულტურისა, რომელსაც ბერძნული მითოლოგიის სახით ვიცნობთ.

შენიშვნა

უფრო სწორად, ღმერთების ამბებმა (მითოლოგიამ) ამ ხანაში სეკულარული სახით მოაღწია. მიკენურ ეპოქაში დაწყებულმა სეკულარიზაციის პროცესმა გახადა შესაძლებელი, ღმერთების ამბები გარეთ გამოტანილიყო და მათ *ამგვარი* სახე მიიღეს, როგორიც აქვთ. სხვაგვარად მათი აღქმა შეუძლებელი იქნებოდა; ეს დემოსისთვის გადაგდებული ძვალი იყო, რომლის მონელება მას უნდა შეძლებოდა; ამ მითების სახით საკრალური სეკულარულის ენაზეა თარგმნილი; მათი სეკულარიზებული პერსონაჟი — პროფანული ზევსი, ცხადია, აღარ არის თაყვანისცემის საგანი.

— ელინისტურ ხანაში (ძვ. წ. III-I სს.) ახალი გასაქანი ეძლევა საკრალიზაციას ახლა უკვე აღმოსავლური რელიგიური კულტურის გავლენით.

ფადეი ზელინსკის სქემას ჩვენი მხრიდან, თუ შემდგომ საუკუნეებში გადავინაცვლებთ, დაემატება:

— აღმოსავლეთ-დასავლეთის ქრისტიანული შუასაუკუნეები, აღმოსავლეთში თეოკრატიას მიახლოებული ქრისტიანული იმპერიის და დასავლეთში პაპობის სახით, როცა ეკლესიური საკრალიზმი ხელისუფლებას აძლევდა ტონს და იყო ტენდენცია, თუმცა ბოლომდე განუხორციელებელი, რომ სეკულარული ხელისუფლება საკრალური გამხდარიყო.

— რენესანსის ხანიდან, როცა ღმერთის იდეის უგულებელყოფით, ათეიზმის (ან თითქოს უკეთეს შემთხვევაში დეიზმის) პირობებში, ცხოვრება და აზროვნება კარგავს მეტაფიზიკურ წყაროებს (ცოცხალი წყლის ჭები ამოსილულია); რელიგიას, განსაკუთრებით რეფორმაციის შემდეგ, ეუფლება რაციონალიზმი, ეთიკას — ავტონომიურობა, რაც დღემდე სახელოვანი აღორძინების ეპოქის წარმატებად და ღირსებად არის მიჩნეული. აქედან იწყება ახალი დროის

სეკულარიზაცია, რამაც განსაცდელის და გამოწვევის წინაშე დააყენა ერთ დროს გალაღებული ერთი წმიდა კათოლიკე და სამოციქულო ეკლესია.

საკრალურ-სეკულარულის ურთიერთმონაცვლეობა ისტორიულ პერიოდებში ფაქტია. მაგრამ ფაქტია ისიც, რომ საკრალურ-სეკულარული სფეროები ერთმანეთის გვერდითაც არსებობენ. ისინი ერთი ყოვლისმომცველი რეალობის ორი ნაწილია. ეს არის იმ დინარის ორი მხარე, რომელიც იესო ქრისტეს ეჭირა ხელში, როცა ისტორიულ და, ამდენად პროვიდენციულ სიტყვებს წარმოთქვამდა, შეგონებას („მიეც კეისარსა კეისრისა, ღვთისა ღმერთს“, მათ. 22:21), რომლებიც საუკუნეთა მანძილზე პრაქტიკულად და თეორიულად განსხვავებული შინაარსით ივსებოდა.

ქრისტიანობის ფუძემდებლური ტექსტი ასე მიმართავს პირველ ქრისტიანებს:

> „თქვენ კი რჩეული მოდგმა ხართ, სამეფო სამღვდელოება, წმიდა ერი, წილხვედრილი ხალხი... ოდესღაც რომ არახალხი იყავით, ახლა ღვთის ხალხი ხართ“ (1 პეტ. 2:9-10).

მიმართავს არა სექტას, არა კასტას, არამედ ყველა ქრისტიანს, განურჩევლად სქესისა, სოციალური მდგომარეობისა, განათლებისა, ყველას — იუდეველს და ელინს (წარმართს), მონას და აზნაურს, ადამიანებს, რომელთაც ყველას ერთიანად „ახალი მოდგმა“ (ბერძნ. *kainon genos*) ეწოდათ. ყველა ქრისტიანი ნაზიარებია სიწმიდეს, ცხოვრობს სოფელში, მაგრამ არ ეკუთვნის სოფელს, მათზეც ვრცელდება ნათქვამი „იყო სოფლად... და სოფელმა ის ვერ იცნო“ (იოან. 1:10). ეს არის სრული საკრალობა და ამდენად *სეკულუმში*, სეკულარულ ყოფაში ჩაფლულთა გა-

მოწვევა, რაც ისტორიულ პერსპექტივაში სულმუდამ აქტუალურობას ინარჩუნებდა.

შენიშვნა

> მაგრამ რჩეულად და წმიდად მოწოდებული ქრისტიანთა ეს *ახალი მოდგმა,* ისევე როგორც მისი წინასახე ძველი აღთქმის *რჩეული ერი*, რომლის მიმართაც ითქვა პირველად ეს სიტყვები სინაის მთის ძირას („თქვენ იქნებით ჩემთვის მღვდელთა სამეფოდ და წმიდა ერად“, გამ. 19:6), დროთა განმავლობაში ქმნის თავის წიაღში სეკულარულ ნაწილს, სიწმიდე და რჩეულობა კი ერთ შეზღუდულ მცირე წრეში ექცევა. ქრისტიანულ ეკლესიაში ამის თვალსაჩინო და ხელშესახები სიმბოლო მრევლის სამყოფელსა და წმიდათაწმიდას (საკურთხეველს) შორის აღმართული კანკელია.

ახალ აღთქმაში გაცნობიერდა, რომ ყველაფერი, რაც ქრისტეს არ იყო ზიარებული, ამ *სოფელში* დარჩა და, ამდენად, ეს მშვენიერი ელინური სიტყვა-ცნება — *კოსმოს*, ელინური სულისა და მრწამსის გამომხატველი, ნეგატიურ მნიშვნელობას იძენს. სოფელი ყარს ქრისტიანი ადამიანისთვის, როგორც ზერვანის წინაშე წარმდგარი არიმანი. ახალ აღთქმაში სიტყვა *კოსმოსის* ხმარების უამრავი შემთხვევიდან უმრავლესობა ნეგატიური ნიშნით არის წარმოდგენილი.

საკმარისია, გადავიკითხოთ ახალი აღთქმის ის მუხლები, სადაც ნახსენებია *კოსმოს*, კერძოდ, იოანე მოციქულის ეპისტოლეები, რათა დავრწმუნდეთ, თუ რაოდენ დაეცა ერთ დროს ელინურ ხანაში ნაქები კოსმოსი (*მშვენება*, *სამკაული*). შემოდის ახალი მიმართება მისდამი: ის წარმავალია, ის მტრულია, ის ჩავარდნილია თითქოს *მეონურ* (არა-არსულ) უფსკრულში, მისი ფასეულობები უკუსაგდებია. ამიტომაც ის მხილებისა და განკითხვის საგანია და, ამდენად, დასაძლევია.

უკანასკნელი დღის თითქმის ყოველდღიური მოლოდინი, რომელიც გამოსჭვივის პავლე მოციქულის ეპისტოლეებიდან, განსაზღვრავდა პირველ ქრისტიანეთა ცხოვრების წესს.

> „მაშ ასე, იმოქმედეთ, რადგან იცით დრო, რომ დადგა ძილისაგან თქვენი გამოღვიძების ჟამი. რადგან ახლა უფრო ახლოა ჩვენი ხსნა, ვიდრე მაშინ, როცა ვირწმუნეთ. ღამე წავიდა და დღე მოახლოვდა. ამიტომ მოვიშოროთ სიბნელის საქმეები და შევიმოსოთ ნათლის საჭურველი. მოვიქცეთ თავდაჭერილად, როგორც დღისით: არა მსუნაგობით და ლოთობით, ავხორცობითა და თავაშვებულობით, არა ჩხუბით და შურით, არამედ შეიმოსეთ უფალი ქრისტე და ხორცზე ზრუნვას გულისთქმად ნუ გაიხდით...“ (რომ. 13:11-14)

> „არც ერთი ჩვენგანი არც ცოცხლობს საკუთარი თავისათვის და არავინ კვდება საკუთარი თავისათვის. რადგან თუ ვცოცხლობთ, უფლისათვის ვცოცხლობთ და, თუ ვკვდებით, უფლისათვის ვკვდებით. და ამიტომ, ვცოცხლობთ თუ ვკვდებით, უფლისანი ვართ“ (რომ. 14:7-9).

> „აჰა, საიდუმლოს გეუბნებით თქვენ: ყველანი არ განვისვენებთ, მაგრამ ყველანი შევიცვლებით ერთ წამში, თვალის დახამხამებაზე, უკანასკნელ საყვირზე. რადგან დასძახებს საყვირი და მკვდრები აღდგებიან უხრწნელად, ხოლო ჩვენ შევიცვლებით“ (1 კორ. 15:51-52).

ამ პერსპექტივაში გემო ეკარგება ამ სოფელს.

ქრისტიანები ცხოვრობდნენ უკანასკნელი დღის და სხვა სოფლის მოლოდინში. ამიტომაც მათი ცხოვრების წესი განსხვავებული იყო იმათგან, ვინც მკვიდრობდა და

ჩაფესვილი იყო სოფელში. ქრისტიანები სოფლის მსხმები (მწირები) იყვნენ, ანუ, როგორც საქართველოში იტყვიან, წუთისოფლის სტუმრები.

მწირობა სოფელში, სეკულარობაში, საკრალობის არსებობის ფორმაა, სტუმარი კი დროებითობის, წარმავლობის იდეას გამოხატავს. პირველ ქრისტიანთა ცხოვრების ნირზე ლაპარაკია ადრეული ხანის ანონიმურ თხზულებაში („ეპისტოლე დიოგნეტისადმი“, I-II სს). აქ ვკითხულობთ:

> „ქრისტიანები არც საცხოვრებელი ადგილით, არც მეტყველებით, არც ჩვეულებებით განირჩევიან სხვათაგან. ისინი არც სადმე კერძო ქალაქებში სახლობენ, არც სხვა ენაზე მეტყველებენ, არც რაღაც უჩვეულო ცხოვრების წესს მისდევენ... ქრისტიანები ელინთა ქალაქებშიც მკვიდრობენ და ბარბაროსთა შორისაც, შესაბამისად თითოეულის წილხვედრისა. ადგილობრივ ჩვეულებებსაც იცავენ ისინი ტანსაცმლით, ყოფით, მთელი დანარჩენი ცხოვრებით, თუმცა, ამასთან ერთად, მოქალაქეობის საკვირველ და ჭეშმარიტად უჩვეულო წესსაც ავლენენ: თითქოს საკუთარ მამულებში მკვიდრობენ, მაგრამ მკვიდრობენ, როგორც უცხონი... ყოველი უდაბნოება მამულია მათი და ყოველი მამული — უდაბნოება... ხორციელნი არიან, თუმცა ხორცის მიხედვით არ ცხოვრობენ. მიწაზე მკვიდრობენ, მაგრამ ცათა შინა მოქალაქეობენ... მარტივად რომ ვთქვათ, რაც არის სული სხეულში, ქრისტიანებიც იგინივე არიან ამ სოფელში და, როგორც სული განეფინება სხეულის ნაწილთა შორის, ასევე ქრისტიანებიც — ქვეყნიერების ქალაქებში. სული თუმცა სხეულში მკვიდრობს, არ არის სხეულისაგან, ქრისტიანებიც თუმცა ამსოფლად სახლობენ, ამსოფლისანი არ არიან...“

ნიშანდობლივია ტერტულიანეს (II-III სს.) მაგალითი ქრისტიანობის ისტორიაში. დაბადებით წარმართი, საერო ცხოვრების ტალღას მინებებული, ოცდათხუთმეტი წლის ასაკში განიცდის გარდატეხას — რადიკალურად იცვლის შინაგანი და გარეგანი ცხოვრების ნირს. მის ცხოვრებაში ვადასტურებთ სეკულარიზაციისა და საკრალიზაციის რიტმს და, ბოლოს, უკუდურესობამდე მიყვანილი საკრალობის შედეგს. მან მთლიანად უარყო თავისი სეკულარული წარსული, ყველაფერი, რაც აქამდე მისთვის ჩვეული იყო და, ალბათ, მისი პიროვნებისთვის დამახასიათებელი მხურვალებით და თავაშვებულობით მისდევდა. მას სხვაგვარად ვეღარ წარმოედგინა ქრისტიანობა, თუ არა მარტვილად ყოფნაში; სასტიკად გმობდა და ამხელდა გარეშე მეცნიერებას და ფილოსოფიას; ქრისტიანობის ფუძემდებლურ ჭეშმარიტებებს ვერ უძებნიდა ადგილს სეკულარულ ცხოვრებაში (ამ სოფელში) და ეს ეპოქალური რადიკალური შეუთავსებლობა ადეკვატური უკიდურესობით გამოთქვა:

> „ძე ღვთისა ჯვარს ეცვა, — არ მრცხვენია, რადგან სასირცხოა;
> ძე ღვთისა მოკვდა, — სრულიად სარწმუნოა, რადგან უაზრობაა;
> დამარხული აღდგა, — ნამდვილია, რადგან შეუძლებელია“.

რას გვეუბნება ეს სილოგიზმები, რომლებიც პავლე მოციქულის სიტყვების — „ამ სოფლის სიბრძნე უგუნურებაა ღვთის წინაშე“ (1 კორ. 3:19) — განმარტებად შეგვეძლო მიგვეჩნია? პირველ ყოვლისა, გვეუბნება იმას, რომ არის სრული უფსკრული საკრალურსა და სეკულარულ სამყაროებს შორის: ორი სოფელი გამიჯნულია ერთმანეთისგან არა მხოლოდ ცხოვრების წესით, — ეს არ არის საკმარისი, — არამედ, და ეს მთავარია, მენტალურადაც. *მეტანოია* (სინანული, ამოსავალი მნიშვნელობით: ფიქრების გარდაქმნა, „გარდაფიქრება“), რომლისკენაც იოანე ნათლისმცე-

მელი მოუწოდებდა ხალხს, შორს არის წასული. ტერტულიანე ამბობს, რომ რაც შეუძლებელია ამ სოფელში, ის შესაძლებელია ღვთისთვის. იმიტომ არ მრცხვენია ის, რაც თქვენ (წარმართებს) სასირცხვოდ მიგაჩნიათ. საბოლოოდ, მე მწამს ის, რაც თქვენ არ იცით და არც გწამთ. რწმენის ობიექტი არ ეკუთვნის ამ სოფელს; რწმენა იმის ძალით არის რწმენა, რომ ის ირწმუნოს, რაც ამ სოფლისთვის აბსურდია. სოფელში, რომლის ზედწოდება არის saecularis, არ იპოვება რწმენის საგანი. ის მის გარეთ არის. აპოლოგეტი ადგილს არ უტოვებს სოფელში თავისთავად ღირებულ რეალობას: ყველაფერი — ყოველი საგანი, ყოველი მოვლენა არის ნიშანი, რომელიც ისევ და ისევ სოტერიოლოგიურ ჭეშმარიტებებზე მიუთითებს; ჭეშმარიტებას ამოწმებს არა მხოლოდ ადამიანის სული, რომლის ღვთაებრივი წარმოშობა მის ბუნებითს ქრისტიანობას ამხელს (anima naturaliter christiana), არამედ მთელი ბუნება, მთელი სეკულარული სამყარო მთლიანად ჩართულია ამ მოწმობაში და მის საკრალიზაციაში მონაწილეობს; ხოლო რაც მასში არ მონაწილეობს, ყოველგვარ ღირებულებას კარგავს. სოფლის საკრალურობას მხოლოდ რწმენა განჭვრეტს, ხოლო ის, რასაც გონება სწვდება, რასაც ის ხედავს, უმნიშვნელოა. ყოველი საეროს აბსოლუტურმა უარყოფამ იგი მონტანისტებთან მიიყვანა და ასე აღმოჩნდა მწვალებელთა შორის.

მოვუსმითო კვლავ ტერტულიანეს:

> „ჩვენი სურვილები მიმართულია ამ დრო-ჟამის დასასრულისკენ, სოფლის გარდაქმნისკენ, უფლის დიდი დღისკენ, რისხვისა და განკითხვის დღისკენ, უკანასკნელი საიდუმლო დღისკენ...“

ტერტულიანემ მკვეთრად გამიჯნა ერთმანეთისგან სეკულარული და საკრალური ათენისა და იერუსალიმის სა-

ხით: „რა საერთოა ათენსა და იერუსალიმს შორის?“. წარმართული და, ამდენად, სეკულარული ათენი კარგავს ავტონომიურ არსებობას, როგორც წარმავალი. ის იყო ერთ დროს თვითმყოფადი და თვითკმარი რაღაც, მერე გახდა საშუალება, მაგრამ ახლა არაფერია, რადგან ამოწურა თავისი თავი. ქრისტიანისთვის ის აღარ არსებობს. ხარაჩოები ჩამოხსნილია.

იერონიმუსი (IV-V სს.) ისე ძლიერად განიცდის ორი ქალაქის არსებობის დრამატიზმს, რომ მათ შორის წინააღმდეგობა და დაძაბულობა მის პიროვნებაზე გადატყდება, არა მხოლოდ სულიერზე, არამედ ფიზიკურზეც კი დაადებს ნიშანს. როგორც რომაულ სეკულარულ (წარმართულ) კულტურაზე აღზრდილს, მას უნდა აერჩია ათენსა და იერუსალიმს შორის. და ეს იყო დრამატული მომენტი მის ცხოვრებაში. კითხვა ამგვარად დაისვა მის წინაშე: „სად ციცერონი და სად ესაია?“ — ეს კითხვა, როგორც საბედისწერო ალტერნატივა, არ ასვენებდა განდეგილობის პერიოდშიც კი, ბეთლემის უდაბნოში. აი, მისი სულიერი განსაცდელის მოწმობა:

> „...როგორ შეეთვისებიან ერთმანეთს ჰორაციუსი და ფსალმუნები, ვერგილიუსი და სახარება, ციცერონი და მოციქულები? და თუმცა სუფთასთვის ყველაფერი სუფთაა და არაფერი არ უნდა გაიკიცხოს, რაც მადლობით მიიღება, მაინც არ უნდა შევსვათ ერთად თასი უფლისა და თასი ეშმაკისა. ახლა გიამბობ ჩემს უბედურ თავგადასავალს, რაც შემემთხვა. იმ დროსაც კი, როცა ცათა სასუფევლის მოსაპოვებლად დიდი ხნის უარყოფილი მყავდა მშობლები, დები და ნათესავები, ფუფუნება და ამქვეყნიური სიამენი, და ქრისტეს მხედრად ვიყავი შემდგარი იერუსალიმში, თვით მაშინაც კი მიძნელდებოდა იმ წიგნების გარეშე ცხოვრება, რო-

მელთაც დიდი შრომითა და რუდუნებით ვაგროვებდი რომში. და მე, შეჩვენებულს, მარხულობისას ციცერონის კითხვა მენატრებოდა. მღვიძარებასა და ცრემლის ღვრაში ვაღამებდი და, როცა გულის სიღრმიდან მომაწვებოდა ხოლმე ძველ ცოდვათა მოგონებანი, ისევ და ისევ პლავტუსს ვეტანებოდი. გონთმოსვლისას კი, როცა შევუდგებოდი წინასწარმეტყველთა კითხვას, მე მაღიზიანებდა დაუხვეწელი სიტყვა და, ბრმა თვალებით ნათლის ვერმჭვრეტელს, მეგონა, მზის ბრალი იყო ეს და არა ჩემივე თვალებისა... და აჰა, როცა ასერიგად განმცდიდა ძველი იგი მაცდუნებელი გველი, სწორედ დიდმარხვის შუაძალში ხურვებამ შეიპყრო ჩემი შიგანი და განუწყვეტლივ მიჭამდა ასოთ, ისე რომ მხოლოდ ძვალი და ტყავიღა დავრჩი. ამასობაში ჩემს დასამარხავად ემზადებოდნენ უკვე და ჩემს გაციებულ გვამს მხოლოდღა მკერდის ერთ კუნჭულში შერჩენოდა მცირედი სითბო. და აი, ამ დროს ანაზდეულად წარვიტაცე სულის მიერ და მიყვანილი ვიქმენ მსაჯულის სამსჯავროზე, სადაც ისეთი სინათლე იდგა და ისეთი ელვარება მოსავდა იქ შეკრებილთ, რომ ძირს დაგდებულმა ზეახედვა ვეღარ გავბედე. კითხულმა, „ვინ ხარო“, „ქრისტიანი ვარ-მეთქი“, მოვახსენე, მან კი, დაბრძანებულმა, „ცრუობო“, მითხრა, „ციცერონელი (ciceronianus) ხარ და არა ქრისტიანიო; სადაც საუნჯე შენი, მუნცა გული შენიო...“ მე დავდუმდი და, როცა მცემდნენ (რადგან თავად მან ბრძანა, ვეცემე), ჩემი სინდისი კიდევ უარესი ცეცხლით იწვოდა. გულში ვიმეორებდი ფსალმუნის სიტყვებს „ჯოჯოხეთსა შინა ვინ აღგიაროს შენ“. მერე ავტირდი და ქვითინით აღმომხდა: „უფალო შემიწყალე, უფალო, შემიწყალე“. როზგის ცემას ერთვოდა ეს სიტყვები. ხოლო იქ მყოფნი მუხლმოყრილნი ევედრებოდნენ ტახტზე დაბრძანებულს, ეპატიებინა ჩემთვის სიჭაბუკის ცოდვები და მოეცა ჩემთვის მონანიების საშუალება და, თუ

კვლავ დავიწყებდი წარმართული წიგნების კითხვას, მერეღა დავესაჯე. მე, რომელიც მზად ვიყავი უფრო მეტის პირობა მიმეცა, ვეფიცებოდი, ვუხმობდი ღვთის სახელს, ვამბობდი: „უფალო, თუ ოდესმე კვლავ ვიქონიე გარეშე წიგნები, თუკი ოდესმე წასაკითხად ავიღე ხელში, მაშინ უარმიყვია ჩემი თავი-მეთქი“. ამ ფიცის სიტყვებით განტევებული დავბრუნდი მიწაზე და ყველას გასაოცრად თვალები გავახილე, რომლებიც ისე ავსებულიყო ცრემლებით, რომ ურწმუნო ხალხიც კი დაიჯერებდა ჩემს მონათხრობს. ეს არ ყოფილა გონის დაკარგვა, არც ფუჭი სიზმარი, იმის მსგავსი, რაზეც ხშირად ვიცინით ხოლმე. ამის მოწამეა ის ტახტი, რომლის ძირსაც მე ვეგდე; მოწამეა ის საშინელი სამსჯავრო, რომელმაც შემზარა, ღმერთმა მაშოროს ასეთი განსაცდელი-მეთქი. გარწმუნებ, დალურჯებულიც კი მქონდა ზურგი, გამოფხიზლებულს კიდევ მტკიოდა ნაცემი ადგილები. მას მერე ისეთი შურით შევუდექი წმიდა წიგნების კითხვას, როგორითაც წინათ გარეშე წიგნები არ მიკითხავს“ *(წერილი ევსტოხიასადმი, „ქალწულობის შენახვისათვის“).*

შენიშვნა

ასეთი მაქსიმალიზმი — რადიკალური გამიჯვნა სეკულარულსა და საკრალურს შორის დამახასიათებელია ადრეული ქრისტიანობისთვის. როგორც ვიცით, ქრისტიანი ცხოვრობდა სოფელში, მაგრამ არ იწყნარებდა სოფელს და თავადაც შერიგებული იყო იმას, რომ არც სოფელი შეიწყნარებდა მას, რის მაგალითადაც მას ჰყავდათ ქრისტე. „თუ თქვენ სოფელს სძულხართ, იცოდეთ, რომ თქვენზე უწინ მე შემიძულა“ (იოან. 15:18). ძველი სოფელი თავისი ესთეტიკით იჭრება ბეთლემის მკვიდრის მენტალობაში, თუმცა ბეთლემში უკვე არის ახალი ცისა და ახალი მიწის ნიშნები, ცდილობს იქ დამკვიდრებას თავად იმის ხელით, ვისაც უარი უნდა ეთ-

ქვა მასზე. სეკულარული მენტალობის რეციდივები გამჟღავნდა, როცა ბეთლემელმა განდეგილმა წინასწარმეტყველთა წიგნების იმავე კრიტერიუმებით შეფასება მოინდომა, რითაც ჰორაციუსს, ვირგილიუსს თუ ციცერონს აფასებდა. ქრისტიანის მენტალობამ ვერ აიტანა სეკულარულის შემოტევა და მას სეკულარული ღირებულებების სრული უარყოფა მოუხდა, რომ არ გაეზიარებინა ლოტის ცოლის ბედი, რომელმაც უკან მოხედა აღრჩოლებულ სოდომს და მარილის სვეტად იქცა. იერონიმუსი წინასწარმა სამსჯავრომ იხსნა, რათა უკანასკნელი განკითხვის დღეს საბოლოოდ არ დაღუპულიყო. ეს შეურიგებლობა შეგვიძლია ჩავთვალოთ არა მხოლოდ ადრეული, არამედ დასავლური ქრისტიანობის ნიშნადაც, თუ გავიხსენებთ აბელისა და კაენის ქალაქებს შორის შეურიგებელ დაპირისპირებას ავგუსტინეს ღვთისმეტყველებაში. ყოველ შემთხვევაში, ამგვარ ტოტალურ უკომპრომისობას ვერ ვადასტურებთ აღმოსავლეთში, სადაც კაპადოკიელ მამათა მხრიდან იყო არცთუ წარუმატებელი მცდელობა ელინური წარმართული კულტურის (მითოლოგია, ჰომეროსის ეპოსი) მოხმობისა ქრისტიანული ეგზეგეზის საგნად, რათა გარეშე მწერლობის sub specie christianitatis წაკითხვით ამ მემკვიდრეობასაც თავისი წვლილი შეეტანა სამყაროს ქრისტიანულ გააზრებაში. ეს მეთოდი ასუსტებდა სეკულარიზაციის მოძალებას, როგორც მეხამრიდი, რომლის საფრთხე ყოველთვის იგრძნობოდა, რისი საუკეთესო მაგალითი იერონიმუსის გამოცდილება იყო.

ამ შეურიგებელი დაპირისპირების არქეტიპი ახალ აღთქმაშია მოცემული, ოღონდ განსხვავებული კუთხით. ქრისტეს მეგობრის ლაზარეს ორი და — მარიამი და მართა — ცხოვრების ორ მხარეს განასახიერებენ და ნიშანდობლივია, რომ ორივე ეს, ერთმანეთისგან მკვეთრად გასამიჯნი მხარე ერთი ძირიდან გამოდის, როგორც ეს დანი ერთი დედის წიაღიდან. სეკულარულ საქმიანობაში ჩართული მოფუსფუსე მართა საყვედურობდა მარიამს, რომელიც

ამ საქმეთაგან თავისუფალი, იესოს სამსახურში ჩამდგარი, მის ფერხთით იჯდა და უსმენდა მას. იესოს პასუხი — „მართა, მართა! შენ ბევრ რამეზე ზრუნავ და წუხხარ, საჭიროკი ერთია. მარიამმა უკეთესი წილი აირჩია, რომელიც არ წაერთმევა მას“ (ლუკა, 10:41-42) — მოგვაგონებს თავისი იკონომიით იმ პასუხს, რომელიც ამავე სახარებაში გაეცა დინარის ჩვენებისას: „მიეცით კეისრისა კეისარს და ღმრთისა — ღმერთს“ (ლუკა, 20:25).

მარიამმა თავისი მოქმედებით გამოხატა ქრისტეს ეკლესია, მისი შინაგანი მხარე, მისი საიდუმლოებები, მართამ — ეკლესიის გარეთ ცხოვრება, სეკულარული ფუსფუსი და ზრუნვა, რაც არ არის აუცილებელი, მაგრამ ადამიანის მშვინვიერ-ხორციელი ბუნებრივი მოთხოვნილებებით არის განპირობებულ-გამართლებული. ქრისტემ არ უარყო იგი, მაგრამ ქრისტეს ეკლესია დომინანტობს სოფელზე და ცდილობს თავის თავში მოიცვას სეკულარული სფერო და გარდაქმნილი სახით თავის წიაღში შემოიყვანოს, ჩართოს იგი სოტერიოლოგიურ (ხსნის) პროცესში. ეკლესიის მოწოდებაა, გამოიხსნას სოფელი მთავრის (*ბოროტის*) ხელიდან, აზიაროს თავის სიწმიდეს. მისი მიზანია, რომ ეკლესიის გარეშე არ დარჩეს ადამიანური საქმიანობის არც ერთი სფერო. ეკლესიის იდეალი სოფლის მთლიანი გაეკლესიურებაა, სოფლის მომზადება ცის სასუფევლისთვის, რაც გამოთქმულია იესოს ფუძემდებლურ ლოცვაში („მოვედინ სუფევა შენი, იყავნ ნება შენი ვითარცა ცათა შინა, ეგრეცა ქვეყანასა ზედა“). არ რჩება არც ერთი კუთხე-კუნჭული ადამიანური ცხოვრებისა ეკლესიური კურთხევის გარეშე. სხვანაირად ქრისტიანობა კარგავს საზრისს. მთელი სოფელი ეკლესია უნდა გახდეს. უნდა განხორციელდეს პავლე მოციქულის სიტყვები: „რათა ღმერთი იყოს ყველაფერი ყველაფერში“ (1 კორ. 15:28). ეს სოფლის დასას-

რულია, რომელიც დადგება მაშინ, როცა ქრისტე „მეფობას გადასცემს უფალსა და მამას, მას შემდეგ, რაც გააუქმებს ყოველ მთავრობას, ყოველ უფლებასა და ძალას“ (1 კორ. 15:24).

ეკლესია ახორციელებს იმ აღთქმას, რომელიც წინასახებრივად მიეცა ებრაელ ხალხს სინაის მთის ძირში, რომ ისინი იქნებოდნენ „რჩეული მოდგმა“, „სამეფო სამღვდელოება“, „წმიდა ერი“, „წილხვედრილი ხალხი“, „ღვთის ხალხი“ (1 პეტ. 2:9-10) თავისი იერარქიულობით, რადგან სოფლის ზრუნვა — მართას სფერო — რჩება, ოღონდ კურთხევით იღებს ლეგიტიმაციას. მთელი სინამდვილე, ადამიანის ცხოვრება, საკრალიზაციის პროცესშია ჩართული. ყველაფერი — ადამიანის დაბადებიდან სიკვდილამდე და სიკვდილის შემდეგაც — რიტუალიზებულია. მთელი ცხოვრება თავის მთლიანობაში ლიტურგიულ დრო-ჟამში მიმდინარეობს. ქრისტიანისთვის, თუკი ის ნამდვილად ქრისტიანია, არსებით და არა მხოლოდ ფორმით, არც კი არსებობს სეკულარული სივრცე: ყველაფერი, რასაც ადამიანი აკეთებს და რასთანაც ადამიანს შეხება აქვს, მოითხოვს საკრალიზებას. ნაკურთხი და დალოცვილია ადამიანის მთელი დღე, რომელიც იწყება ლოცვით და მთავრდება ლოცვით; ნაკურთხია წყალი და მარილი და პროდუქტები, რისგანაც მზადდება ადამიანის საზრდო; ყოველი საკლავი კურთხეულია (არსებობს საგანგებო ტექსტები — „კურთხევანი“, რომელთაც ღვთისმსახური წარმოთქვამს დაკვლის წინ); იკურთხება ყოველი სუფრა, ტრაპეზი; ადამიანი ლოცულობს ჭამის წინ და მადლობს ღმერთს ჭამის შემდეგ, რადგან ჭამა არ არის მხოლოდ ბიოლოგიური პროცესი, იგი ღვთის სამსახურია; ქრისტიანი ადამიანი იცავს სავალდებულო და ნებაყოფლობით მარხვებს მთელი კვირისა და მთელი წელიწადის განმავლობაში; იკურთხება სახლის საძირკველი და

იკურთხება სახლის მშენებლობის დასასრული; იკურთხება ადამიანის საცხოვრებლის ოთხივე კუთხე; ადამიანი ლოცულობს ყოველი საქმის დაწყების წინ და დასრულების შემდეგ; იკურთხება ჯარი ლაშქრობის წინ; იკურთხება ყოველი მგზავრობა და მგზავრობის დასასრული; ადამიანთა შორის ურთიერთობა, რომელიც დაფუძნებულია სიყვარულზე, ღვთის სამსახურია (იოანე დამასკელი წერს, რომ ქუდის მოხდითაც კი ადამიანი პატივს მიაგებს არა იმდენად ამ ადამიანს კონკრეტულად, არამედ ღვთის ხატს მასში, როგორც ღვთის დიდების გამოხატულებას); ადამიანი მთლიანად, ყოველ თავის საქმიანობაში, ფიქრებში, მთელი თავისი მენტალობით მინდობილია ეკლესიას, ეკლესიის სახელით მოძღვარს, ვისთვისაც ღიაა მისი სულიერი ძის ყოველი საიდუმლო, ვის ხელისგულზეც არის მისი ცოდვები, რომელთაც იგი მიუტევებს მას ქრისტესა და ეკლესიის სახელით; სწავლა-განათლებას ეკლესია წარმართავს; პირადი და საზოგადოებრივი საკითხები წყდება sub specie Ecclesiae... ქრისტიანის მთელი ცხოვრება ხანგრძლივი რიტუალია, რომელიც მას ამზადებს სასუფევლისთვის. რა თქმა უნდა, ეს არ ნიშნავს, რომ ეკლესია მოითხოვს ადამიანისგან წმიდანობას, თუმცა არის მოწოდება: იყავით წმიდა, როგორიც თქვენი უფალი ღმერთია. ეკლესიამ იცის, რომ არ შეიძლება ადამიანი ცოდვილი არ იყოს, მაგრამ მოითხოვს თავისი წევრებისგან სიწმიდის გზაზე დგომას და მუდმივი *მეტანოიის* მდგომარეობაში ყოფნას ამ გზაზე. ამიტომაც მოციქულთა ხანაში ქრისტიანობა სწორედ *გზად* იწოდებო-და (საქმე, 24:14,22), ის იყო ხსნის გზა (საქმე, 16:17). ქრისტია-ნის ცხოვრება მიმდინარეობს ამ სოფელში, რომელსაც გეზი დასასრულისკენ აქვს აღებული. ქრისტიანი ყველაფერს იტანს ამ სოფელში, რადგან მისი რწმენით, რომელიც პავლე მოციქულმა გამოხატა, „ახლანდელი ტანჯვა არაფერია

იმ დიდებასთან, რომელიც გამოცხადდება ჩვენს მიმართ. რადგან ქმნილების სასოება ღვთის შვილთა გამოცხადების მოლოდინშია“ (რომ. 8:18-19). ეს მოლოდინი, რაზეც პავლე ლაპარაკობს, არ არის უბრალო ყოფითი მოლოდინი. იგი გადმოცემულია განსაკუთრებული სიტყვით, რომელიც პავლეს გზით მხოლოდ ქრისტიანულ ლიტერატურაში იხმარება: *აპოკარადოკია* — ძლიერი, იმედიანი, რწმენით სავსე მოლოდინი. ქრისტიანი ცხოვრობს აპოკარადოკიით მოცული, ისე, იმ რწმენით, რომ დღეს სოფლის უკანასკნელი დღეა. არაფერი შეცვლილა მოციქულთა ხანიდან, როცა სოფლის დასასრულს დღე-დღეზე მოელოდნენ, მანძილი ამ დღესა და ესქატონს შორის იგივე დარჩა. რადგან ათასი წელი უფლისთვის ერთი დღეა. ქრისტიანები ცხოვრობენ ისე, როგორც ასე მარტივად და უბრალოდ არის ნათქვამი მოციქულთა საქმეებში, რომ „იყვნენ ისინი (ქრისტეს მორწმუნენი) გამუდმებით მოციქულთა მოძღვრებაში, ზიარებაში, პურის გატეხასა და ლოცვებში“ (საქმე, 2:42). არ გვაგონებს ეს ქრისტეს სიტყვებს, მართას მისამართით რომ ითქვა: „შენ ბევრ რამეზე ზრუნავ და წუხხარ, საჭირო კი ერთია“?

მაგრამ ამ საკრალიზებულ სოფელში რჩება მართას, როგორც მომსახურის წილი. ის ემსახურება საკრალურს და თავადაც ერთგვარად მასთან წილნაყარი ხდება. ემსახურება როგორც გარეშე ფილოსოფია ღვთისმეტყველებას. Philosophia ancilla theologiae. საერთოდ, აღარ არსებობს სეკულარული სფერო, რადგან მისი არსებობა ონტოლოგიური არ არის, არამედ თვალთახედვაა, რომელიც ქრისტიანიზებულ სოფელში, კარგავს რა დამოუკიდებლობას, მთლიანად ემორჩილება საკრალურს.

მაგრამ მართამ, მსახურმა, გააბსოლუტირება მოინდომა, ეცადა და მიაღწია კიდეც წარმავალის გამარადი-

სებას, გარდამავალი სოფლის დამკვიდრებას, ანუ საშუალებისგან მიზნის შექმნას. მართას სოფელი, რომელიც ჯერ მშვიდობიანად თანაარსებობდა მარიამის სოფელთან, მერე შეურიგებლად დაუპირისპირდა მას. მართამ მოიტანა თვალთახედვის ისეთი ასპექტები, როცა ჭეშმარიტების კრიტერიუმი ხდება წარმატება, ხოლო თავად ჭეშმარიტების ცნებას სარგებლიანობა ენაცვლება. მართამ მოიტანა თავის „ბევრ სამსახურთან“ და „ბევრ რამეზე ზრუნვასთან“ ერთად რაოდენობრიობის კუთხიდან ხედვა თვისობრიობის საპირისპიროდ. სოფელი კარგავს თვისობრიობას და რაოდენობრიობის ფაზაში შედის. სიმრავლე იპყრობს ადამიანის ზრახვებს და ინტერესებს, და აიძულებს მას ციფრებით აზროვნებას. სიღრმეში ჩაწვდომას ცვლის ზედაპირული დაგეგმვა და „გათვლა“ (პოლიტიკური ტაქტიკის ტერმინი).

შენიშვნა

რაოდენობას *თვალი* აღიქვამს, *თვალი* კი გარეგანია შინაგანი *ხმის* საპირისპიროდ. თვალი *თვლის* რიცხვს, სიმრავლეს, ხმა განიცდის თვისებას, თვისების ინტენსიობას, რომელსაც განფენილობა არა აქვს და ამდენად არის შინაგანი გამოცდილება. თვალის გარეშეობა იქიდანაც ჩანს, რომ „თვლა“ თხრობის, ნარაციის აღმნიშვნელია მთის დიალექტებში („ლომისის ამბავი დაგითვალო?“), თხრობა კი გარე ქმედებაა, გარეთ გამოტანა შინაგანისა, რომელიც უფრო ღირებულია, რამდენადაც მასში ჭეშმარიტება შეუბღალავად არის შენახული, თხრობა კი სრულყოფილად ვერ გადმოსცემს შინაგანის არსს. აშკარა ხდება ანდაზის — „ასჯერ მოსმენილს ერთხელ ნანახი სჯობს“ — სეკულარული დისკურსი. სანახაობა (შოუ) იკავებს ადგილს სეკულარულ სოფელში, „ჩაგრავს“ ჭვრეტას, რომლის ორგანო შინაგანი თვალია.

მაგრამ, მარიამისა და მართას გარდა, არსებობს მეორე ტიპოლოგიური წყვილი. ნეტარი ავგუსტინე (354-386) წერს „ღვთის ქალაქში“:

> „კაცთა მოდგმის ორი წინაპრისგან პირველად დაიბადა კაენი, რომელიც ეკუთვნის კაცობრივ ქალაქს, შემდეგ კი — აბელი, რომელიც ეკუთვნის ღვთის ქალაქს... კაენზე ნათქვამია, რომ მან ააშენა ქალაქი, აბელს კი, როგორც მწირს, ქალაქი არ აუშენებია, რადგან წმიდათა ქალაქი უზენაესი ქალაქია, თუმცა იგი აქაც ბადებს თავის მოქალაქეთ, რომელთა სახით ის (ღვთის ქალაქი) მწირობს...“

ცხადია, ოდიოზური კაენის ქალაქი არ შეიძლება იყოს მართას სეკულარული სოფლის არქეტიპი, მაგრამ იგი ავგუსტინეს წარმოსახვაში ახორციელებს სეკულარიზაციის მწვერვალს და თითქოს მის საბოლოო წერტილს. მართა გამოხატავს სეკულარობის უწყინარ სახეს, კაენი მის საბოლოო შედეგს, სადამდისაც შეიძლება მივიდეს უღვთო ისტორიული პროცესი.

ღვთის პირისგან გადახვეწილი კაენი ერთადერთი იყო, ვისაც პასუხი უნდა ეგო კაცობრიობაზე. კაენმა აირჩია ცხოვრების ისეთი წესი, რომ სრულიად გათავისუფლდა ჯერ ღვთისგან, მერე პასუხისმგებლობისგან. ეს გამოჩნდა პასუხში იმ კითხვაზე, რომელიც ღმერთმა დაუსვა მას: „სად არის შენი ძმა აბელი“? მან უპასუხა და ეს პასუხი გაისმის საუკუნეებში, როგორც თავისუფალი ადამიანის (ვისაც მხოლოდ საკუთარი „თავი ეყუდნის“) ხმა: „არ ვიცი. განა მე ჩემი ძმის დარაჯი ვარ“ (დაბ. 4:9). ამას ამბობს ადამის ძე, რომელიც არათუ თავისი ძმის დარაჯი, არამედ მთელი ყოფიერების მწყემსი უნდა ყოფილიყო (დაბ. 2:19).

გავადევნოთ თვალი კაენის გზას მას შემდეგ, რაც მან დაღვარა პირველი სისხლი. კაენის ყოფა დახასიათებულია როგორც ღვთის პირისგან მოშორება, როგორც გადაგდებულობა სამყაროში, დევნილება და მიუსაფრობა, შიში და ძრწოლა, რასაც მისი ადგილსამყოფელის სახელწოდებაც გამოხატავს: *ნოდ*, სადაც მან ჰპოვა ბინა, „ხეტიალის“, „ძრწოლის“ (სულიერი და სივრცული გაგებით) მნიშვნელობას შეიცავს. კაენიანები *ძრწოლით დაძრწიან*, აშენებენ გალავნიან ქალაქებს ღია სივრცის შიშით, რომლის გამოძახილს ბაბილონის გოდლის მშენებლებში ვხედავთ მოგვიანებით. მშენებლობისთვის მათ არ ესაჭიროებათ ღვთის დასტური ისევე, როგორც ბაბილონის გოდლის მშენებლებს. უკეთესად, ვიდრე ბიბლიის ამ ადგილმა გამოხატა, ვერ გამოიხატებოდა უღვთო, სეკულარული ინდუსტრიული სოფლის სახე, რომელსაც ღმერთისთვის ზურგი აქვს შექცეული. ის დაიწყო კაცობრიობის ისტორიის გარიჟრაჟზე და დღემდე გრძელდება.

შენიშვნა

იმ მონაკვეთში, სადაც აღწერილია კაენიანთა მოდგმის ყოფა-ცხოვრება, სრულებით არ არის ნახსენები ღვთის სახელი. ბიბლია სავსებით აცნობიერებს, რომ ეს საზოგადოება, როგორც ჩვენ ვიტყოდით, სეკულარული საზოგადოებაა, რომელიც მხოლოდ და მხოლოდ თავის თავს არის დანდობილი. მხოლოდ შეთის მოდგმაში, რომელიც იშვა დაწყევლილი კაენის სანაცვლოდ, „დაიწყეს უფლის სახელის მოხმობა“ (დაბ. 4:25-26), რამაც ჩასახა იმედი, რომ ყველაფერი დაკარგული არ არის.

რომ არქეტიპულმა კაენმა გამოხატა ახალი ისტორიის სულისკვეთება, იქიდანაც ჩანს, რომ მისი პიროვნება ატაცებული იქნა სწორედ იმ ძალების მიერ, რომლებიც თავისებური *მეტანოიას* შედეგად ნერგავდნენ ახალ ისტორიაში სე-

კულარულ მიდგომებს ყოფიერების ყველა სფეროში. ხდება კაენის არა მხოლოდ რეაბილიტაცია, არამედ განდიდება იმ „გაბედული“ პასუხისთვის, რომელიც მიახალა ღმერთს: „განა მე ჩემი ძმის დარაჯი ვარ“. სეკულარიზაციის მესვეურთ სურდათ, სრულიად განთავისუფლებულიყვნენ რელიგიისგან, მაგრამ მაინც დარჩნენ რელიგიაში, თუმცა ეს უკვე ლუციფერის (ამბოხებული და დასჯილი ანგელოზის) „რელიგია“ იყო, რელიგია ღმერთის გარეშე, ანუ ათეიზმი. ჯონ მილტონის „დაკარგული სამოთხე“ სეკულარიზმის იდეოლოგიური დოკუმენტია, რომელმაც გარკვეულწილად განსაზღვრა კაცობრიობის „შეგნებული“ ნაწილის — ინტელიგენციის მენტალობა. და დღემდე ასეა.

უკვე სეკულარიზმმა, როგორც იდეოლოგიამ, რომელმაც გამოაჩინა სეკულარიზაციის ფარული ბრჭყალები, იტვირთა ათეიზმის რელიგიად გარდაქმნის ამოცანა როგორც ახალი დროის გამოწვევა. ეს ხდება მეცნიერების ტრიუმფის საუკუნეში. XIX ს.-ში ჩამოყალიბდა საბოლოოდ მისი იდეოლოგია. მოგვყავს სეკულარიზმის განმარტება „კათოლიკური ენციკლოპედიის“ (1916 წლის გამოცემა) მიხედვით:

> „სეკულარიზმი აღნიშნავს სააზროვნო სისტემას, რომელიც ცდილობს ახსნას და მოაწყოს ცხოვრება მხოლოდ და მხოლოდ ამ სოფელში არსებული პრინციპების მიხედვით, ღვთისადმი რწმენისა და მომავალი ცხოვრების უგულებელყოფით. ჰოლიოუკი (G. J. Holyoake, 1817-1906) იყო ამ იდეის მოთავე, რომელიც შემდგომ უკიდურეს ათეიზმში გადაიზარდა. მისთვის ნიშანდობილი იყო ნეგატიური დამოკიდებულება ქრისტიანობისა და, საზოგადოდ, რელიგიის მიმართ. ტერმინი სეკულარიზმი არჩეული იქნა ეთიკის სფეროში რელიგიისგან დამოუკიდებელი, თავისუფალი აზრის გამოსახატავად. ამდენად, იმთავითვე ეს იყო რეაქცია იმგვარად გაგებული რელიგიის წინააღმდეგ,

რომელიც მასში პიროვნების თავისუფლების დათრგუნვას ხედავს. შეიძლება ითქვას, რომ სეკულარიზმი ათეიზმმა წარმოშვა, სულერთია, რას დავარქმევთ მას — აგნოსტიციზმს თუ რელიგიურ ნიჰილიზმს. რა თქმა უნდა, აქ პირველი და მთავარი სამიზნე ქრისტიანობა იყო. ჰოლიოუკი, რომელიც თავს აგნოსტიკოსად მიიჩნევდა, იმ აზრისა იყო, რომ სეკულარიზმი ეფუძნება ბუნების შესწავლას და ამიტომაც არაფერი აქვს საერთო რელიგიასთან, ბრადლო (Bradlaugh) კი კატეგორიულად მოითხოვდა, რომ დროა, სეკულარიზმი შეუდგეს რელიგიის მხილებას, ანუ მისი მცდარობის გამოაშკარავებას. აი, სიტყვები, რომლებიც მან 1870 წელს ერთ-ერთ პაექრობაზე წარმოთქვა: „თუმცა დღესდღეობით ყველა სეკულარისტი შეიძლება ათეისტი არ იყოს, მაგრამ მე ვფიქრობ, რომ ლოგიკამ სეკულარისტი ათეიზმამდე უნდა მიიყვანოს, თუ მას საკმარისი ტვინი აქვს გაგებისთვის“.

შენიშვნა

აქ აღსანიშნავია, რომ სიტყვა „მხილება“, რომელსაც აგნოსტიკოს-ათეისტი იყენებს, რელიგიური ლექსიკონიდან არის ნასესხები. და, როგორც „მხილება“ იქ, საიდანაც ის არის ნასესხები, მხოლოდ და მხოლოდ რწმენის ფაქტს გულისხმობს, ასევე სეკულარისტი მსესხებელიც მხილებას რწმენაზე აფუძნებს. ეს რწმენა კი თავისებურია. ეს არის ღვთის არარსებობის რწმენა. რწმენა, როგორც ასეთი, რჩება, მაგრამ მისი ობიექტი იცვლება: ხსნა *(სოტერია)*, როგორც რწმენის ობიექტი, შენაცვლებულია კულტურით და კეთილდღეობით. არა *ხსნა* ამ დაცემულ არსებობაში, არამედ არსებობის პირობების გაუმჯობესება აქვე და დღესვე ან თუნდაც ხვალ, ოღონდ ამავე საუკუნის, ანუ *ეონის* (იგივე ლათინური saeculum), საზღვრებში. ღმერთმა მიგატოვა ან არ არსებობს. ახლა დაადექი შენს გზას. ვოლტერი თუ ჯერ კიდევ ამბობდა:

„ღმერთი რომ არ არსებულიყო, უნდა გამოეგონათო“, ბაკუნინმა გზა გადაუჭრა ღვთის გამომგონებლობასაც: „ღმერთი რომ ნამდვილად არსებულიყო, მისი გაუქმება მოგვიხდებოდა“.

თითქოს სეკულარიზმის ტრიუმფი, როცა რელიგიის ყოველგვარი ნიშანწყალი იშლება, საბჭოთა სახელმწიფო უნდა ყოფილიყო. ის მიიჩნეოდა სეკულარულ ქვეყანად და ათეიზმის ბასტიონად, სადაც ტოტალურად დაუპირისპირდა გონება სარწმუნოებას, პარტია — ეკლესიას და მეცნიერება და ცოდნა — რწმენას, თითქოს რწმენა უნდა ამოძირკვულიყო ადამიანისა და საზოგადოების ცნობიერებიდან. მაგრამ ეს ასე არ მოხდა. საბჭოთა წყობილების მესვეურები ცდილობდნენ, რწმენაზე დაეფუძნებინათ რეჟიმი, ხოლო სადაც რწმენა არ გადიოდა — შიშზე.

საეკლესიო მოძღვრების გაუცნობიერებელი წაბაძვით, კომუნისტურ იდეოლოგიას, კლასიკური განსაზღვრებით, თავისი ურყევი საფუძველი ჰქონდა — „სამი წყარო და სამი შემადგენელი ნაწილი“, სხვა დანარჩენი კი „წარმართობა“ იყო, სადაც, თუმცა იპოვება ჭეშმარიტების მარცვლები, მაგრამ ძირითადად ჩენჩოა. ამდენად, არსებობს „საღვთო“ და „გარეშე“ მოძღვრება. საღვთო მოძღვრებას აქვს თავისი „წმინდა წიგნები“, ჰყავს „წმინდა“ ავტორები, რომელთა ყოველი სიტყვა შეუვალი ჭეშმარიტებაა, რადგან ისინი შეუცდომელნი არიან, მათ არ შეუძლიათ ჭეშმარიტება არ იღაღადონ. ისინი არ შეიძლება, შეცდნენ. შეუძლებელია, მათ შეცდომა მოუვიდეს. რიგით მოკვდავს, ვინც ცდილობს თავისი საკუთარი სიტყვებით ალაპარაკებას კომუნისტურ მოძღვრებაზე, საბედისწერო დანაშაულს ჩადის. მისი შეცდომა გარდაუვალია, რისთვისაც ის პასუხს აგებს. სეკულარულ-იურიდიული ცნება „დანაშაული“ შეენაცვ-

ლა საკრალური შინაარსის „ცოდვას“, რომელსაც ადგილი აღარ დარჩა ადამიანის გამოცდილებაში.

საბჭოთა სახელმწიფო თითქოს უფრო მეტი იყო, ვიდრე სახელმწიფო როგორც სეკულარული მოვლენა. ის თითქოს არც იყო საერო ინსტიტუცია. ის „ეკლესია“ იყო თავისი პაროდიული მეთაურით — ბელადითურთ, კომუნიზმის მშენებელთა საკრებულოთი. „მშენებლობაც“ ამ შესიტყვებაში ქრისტიანული მოძღვრების ლექსიკიდან არის. კომუნისტურ ლექსიკონში გადასვლით „აღმშენებლობის“ ცნებამ (ახალი აღთქმის *οικοδομία*) დაკარგა სულიერი კონოტაცია, დაიბრუნა ამოსავალი სიტყვასიტყვითი მნიშვნელობა. საბჭოთა ხალხი ფიზიკურ შენობებს აშენებს და ეს მშენებლობა, რადგან მისი მიზანი მაინც ესქატოლოგიურია (კომუნიზმის დამყარება) და, შეიძლება ითქვას, სოტერიოლოგიურიც (კაცობრიობის ხსნა კომუნიზმში), საკრალურ მშენებლობად შეირაცხება. საბჭოთა ორთოდოქსულ დოქტრინაში ჩაწერილი იყო, რომ ეს მშენებლობა გარდაქმნიდა ადამიანს, მოამზადებდა მას კომუნიზმის სასუფეველში შესასვლელად. ესეც პარადიგმა იყო ცნობილი დებულებისა, რომელიც „ახალი“ ადამიანის კონსტიტუციაში ჩაიწერა: „შრომამ შექმნა ადამიანი“, და შრომა კვლავ (გარდაქმნის პროცესი გრძელდება!) შექმნის ადამიანისგან „ანგელოზს“ კომუნიზმში შესასვლელად. მაგრამ ეს შრომა რჩება ფიზიკურ შრომად, რომელიც მხოლოდ ბაბილონის დაუსრულებელ გოდოლს აშენებს.

ეს თითქოს წარსულში დარჩა, მაგრამ რას ვხედავთ პოსტკომუნისტურ ეპოქაში? სეკულარიზაციამ, რომელსაც საბჭოთა სახელმწიფოში საკრალური შეფერილობა ჰქონდა მიღებული, დღეს თავისი ნამდვილი სახე დაიბრუნა. დღეს სეკულარიზაცია, რომლის ტემპი არ შენელებულა, — ის მიარღვევს რეალობას, — განძარცულია რელიგიურობის-

გან, მან მოიშორა და აღარ შეუძენია ტრანსცენდენტული მიზანი, დასასრულის იდეა. იგი სრულიად განძარცულია ესქატოლოგიისგან. მიუხედავად ეკლესიასთან ერთი შეხედვით მჭიდრო ურთიერთობისა, შეიძლება ითქვას, ჩახუტებისა, მისი იდეოლოგია ათეიზმია, მაგრამ არა რწმენისმიერი, როგორც საბჭოეთში, არამედ გულგრილი, უნაყოფო ნიჰილისტური ათეიზმი, რაც უარესია, ვიდრე რწმენისმიერი ათეიზმი.

ესქატოლოგიური მოლოდინის მოხსნის კვალობაზე ხდება კოსმოსის (ყოფიერების) თავისთავადობის, თვითმყოფობის რეაბილიტაცია. ეს სოფელი (saeculum), რომელიც, ფიგურალურად რომ ვთქვათ, იყო ხიდი ღვთის სასუფეველში გადასასვლელად, ამიერიდან ხდება მყარი სადგური, სადაც ადამიანი მკვიდრდება იმ ილუზორული რწმენით, რომ საბოლოოდ დამკვიდრებულია ამ მიწაზე. იგი აღარ არის მგზავრი, წუთისოფლის სტუმარი (ეს გამოთქმა კი სიტყვის მასალად შერჩა ენას), წაშლილია პრინციპი „კიდეც და არც“; ეს სოფელი აღარ არის განსაცდელი, ეს სოფელი ერთადერთია; იცვლება მიმართება სიკვდილის ფაქტთან: მარადიულ ცხოვრებაში გადამყვანი ხიდი (ეს სოფელი, საწუთრო) ახლა თავად არის სამუდამო სამყოფელი. მარადიული ცხოვრება ხიდზე. საშუალებათა მიზნად ქცევა, როცა აღარ არის საბოლოო მიზანი. სხვა თვალსაზრისი სიკვდილზე, ადამიანის აღსასრულზე, თუ არა როგორც მის ხორციელ-სულიერ განადგურებაზე, სეკულარულ ადამიანს არა აქვს. და დღემდე აწვალებს ადამიანს, რომელიც ქრისტიანად მიიჩნევს თავს: არის *იქ* რამე?

სეკულარიზაცია, როგორც ბუნებრივი (რამდენადმე შეუმჩნეველი, სანამ შედეგები დადგებოდეს) პროცესი უხეშად არ იჭრება რელიგიურ ინსტიტუტებში და ტრადიციებში — ისინი წყნარად და მშვიდად განაგრძობენ არსებობას

და ფუნქციონირებას. მაგრამ ისინი კარგავენ დომინანტურ ადგილს; სუსტდებიან ან რჩებიან ოაზისებად ერთიანად სეკულარულ კონტინუუმში. რას წარმოადგენს დღეს ეკლესიურად მცხოვრები ადამიანი, ქართველი? *სეკულუმიდან*, სოფლიდან მოდიან ეკლესიაში, ინათლებიან, ქორწინდებიან, მონაწილეობენ სხვის ნათლობებსა და ქორწინებებში, ნათლიობენ და მეჯვარეობენ, დიდ დღესასწაულებს ესწრებიან, მაგრამ ამ მიჯნებს მათ ცხოვრებაში არა აქვს განმსაზღვრელი მნიშვნელობა; ცხოვრებაში, რომელიც მთლიანად სეკულარულია ადამიანთა არა მხოლოდ საქმიანობით, არამედ მენტალობით, წარიხოცება ნათლობის თუ ქორწინების ბეჭედი (ძველი sphragis), რომელსაც მთელი ცხოვრება უნდა გარდაექმნა, მაგრამ ადამიანს ამის ძალა არ შესწევს, არა აქვს ღონე. სოფლის სეკულარული საჭიროებები არ დაითმობა საკრალურისთვის, რომელსაც ყოველდღიური, დღევანდელი ცხადი სარგებლობა და წარმატება არ მოაქვს. კიდევ საპატიებელია წარმართის დაბალი რელიგიური დონე, საიდანაც ის ხედავს ღმერთს და მის მოწყალებას. წარმართი პატიოსნად ასრულებს ყველა რიტუალს, განსაკუთრებით, მსხვერპლის შეწირვას, რაც მას თავისი ბატონისთვის აქვს აღთქმული. თუმცა ეს არ არის შორეული წარსული: ჩვენშიც დღეს ყველგან ვაწყდებით ამგვარად შეთქმულ მსხვერპლებს „საღვთოს“ სახელწოდებით — ეს ჩვენი პროვინციული ყოფის (და ქალაქურისაც) ჩვეული სურათია. „Da ut des“ — „გაძლევ, რათა მომცე“ — ეს ძველთაძველი პრინციპი, რომლითაც ქრისტიანამდელ წარმართულ რელიგიებს ვახასიათებთ, დღემდე არ დაძლეულა და მოქმედია ეკლესიაშიც კი. მაგრამ ამაზე არაფერს ვლაპარაკობთ, დაე, ნუ გავკიცხავთ მათ იმისათვის, რისთვისაც ჩვენ არ ვიცით, თუ ღმერთი რა განაჩენს გამოუტანს. ეს კიდევ საპატიებელია, რადგან აქ არის რელიგიურობის

რაღაც საფეხური, მაგრამ ძნელია რელიგიურობის დანახვა იქ, სადაც საეკლესიო საიდუმლოებათაგან (ნათლობა, ქორწინება, თუნდაც ზიარება) არაფერს მოელიან, გარდა იმისა, რომ *ეს ასეა საჭირო*. ვნათლავ, ვქორწინდები ეკლესიური წესით იმიტომ, რომ დღეს ასე იქცევიან, რომ დღეს ეს არის ჩემი იდენტობის ნიშანი. თუ მე მსურს, რომ ქართველი ვიყო და ვეკუთვნოდე ჩემს სახელოვან წინაპრებს, უნდა ვიქცეოდე ასე. სავსებით სეკულარული მოწოდების მოთხოვნა: „ვინც მართლმადიდებელი არ არის, ის ქართველიც არ არის“ ან შებრუნებით: „ვინც ქართველია, მართლმადიდებელი უნდა იყოს“ — დაბადებითვე წყვეტს ადამიანის კუთვნილებას. სეკულარული წარმოდგენები იმაზე შორს ვერ წავა, როგორც ამ შემთხვევაში, როცა ბიოლოგიური შობით სურთ განსაზღვრონ სარწმუნოება. მაგრამ ვამტვრიოთ ღია კარი იმის მტკიცებით, რომ არათუ რწმენა, ნაციონალური იდენტობაც კი, როგორც უპირატესად კულტურული მოვლენა, გენებით არ გადადის? ჯერ კიდევ ტერტულიანე ამბობდა, რომ ქრისტიანებად არ იბადებიან, არამედ ხდებიან.

შენიშვნა

> ტერტულიანეს სხვა გამონათქვამი „anima humana naturaliter christiana“ („ადამიანის სული ბუნებით ქრისტიანია“) არ ეწინააღმდეგება ზემოთ ნახსენებს, ის გულისხმობს ადამიანის სულის ქრისტიანად ყოფნის არა ფაქტს, არამედ ბუნებრივ მიდრეკილებას მისი რეალიზაციის მოლოდინში.

სეკულარული ხელისუფლება შეიძლება მხოლოდ იტანდეს ეკლესიას, როგორც ინსტიტუტს, უგულებელყოფს რა მის საკრალურ მხარეს, რომელიც მისი მიზნებისთვის სრულიად გამოუსადეგარია. ეს ფარული ნიუანსი კონსტიტუციის მე-9 მუხლში აისახა. რისი თქმაც სურდა კანონმდე-

ბელს, რეტროსპექტულად არის გამოხატული: „სახელმწიფო აღიარებს საქართველოს ავტოკეფალური სამოციქულო ეკლესიის როლს საქართველოს ისტორიაში“. ეკლესიის როლი უიმედოდ გადასროლილია წარსულში, ისტორიაში. თანამედროვე სახელმწიფოს, როგორიც სურს იყოს საქართველოს, სხვანაირი მიდგომა ვერ ექნება ეკლესიის მიმართ, სხვა ენა მას არა აქვს. და თუ რამეს ხედავს მასში, რაც დღესაც მნიშვნელობას ინარჩუნებს, ეს რიტუალებია, რომლებშიც ხელისუფალი პოლიტიკური რეიტინგის მოტივით მონაწილეობს. მას ევალება ლოიალობა ეკლესიისა და მისი რიტუალების მიმართ. ახლადარჩეული ხელისუფლის ინაუგურაციის აუცილებელი შემადგენელი ნაწილია კურთხევის მიღება მღვდელმთავრისგან, მაგრამ ვერ ვიფიქრებთ, რომ ეს ხელისუფლების საკრალიზაციის მიზნით ხდებოდეს. კურთხევა, რომელსაც საერთო არაფერი აქვს მეფედ კურთხევასთან და ვერც ექნება, არჩეულ ხელისუფალს ფართო მასებში დამატებით მხარდაჭერას ჰპირდება. წინასწინა ხელისუფლების ხანაში გაზეთები აუწყებდნენ მოსახლეობას, რომ ესა და ეს პირი მაღალი ეშელონებიდან სიონის ტაძარში ეზიარა, სწორედ აქ, არა სხვაგან, რადგან აქ ზიარება პრესტიჟულია. რწმენა არ არის აუცილებელი, რესპექტაბელობა აუცილებელია, რასაც რიტუალი ანიჭებს. ეკლესიაზე მინიმალური უფლების მოსაპოვებლად საჭირო ხდება ხელისუფლების მსუბუქი „საკრალიზება“ და, შესაძლოა, ზემოთნახსენებ შემთხვევებს ცნობიერად თუ ქვეშეცნეულად ეს მიზანი ჰქონდეს. ჩვენ ხომ ბიზანტიელები ვართ: როდესაც კონსტანტინეს ხანაში იმპერატორებს ეკლესიაზე სრულიად გარკვეული გავლენა ჰქონდათ (პატრიარქების დანიშვნა, მსოფლიო კრებების მოწვევა და სხვა და სხვა), ეს უფლებები მას მოპოვებული ჰქონდა იმ სტატუსით, რომელიც ეკლესიამ მას დაუკანონა: ბასილევსი გარეშე ეპის-

კოპოსი იყო, რაც ნიშნავს ასეთ აბსურდს: სეკულარული ეპისკოპოსი. მაგრამ მეტი უფლებების მოსაპოვებლად იმპერატორს აღარ აკმაყოფილებდა გარეშე ეპისკოპოსობა. როცა იმპერატორის წინააღმდეგ შეთქმულებაში ცილდაწამებულ მაქსიმე აღმსარებელს (580-662) სასამართლოზე ჰკითხეს, როგორ, შენ ფიქრობ, რომ ქრისტიანი იმპერატორი, ამავე დროს, მღვდელიც არ არისო, ამ კითხვაზე უარყოფითი პასუხი მას იმპერატორის გმობად ჩაუთვალეს. მაქსიმე აღმსარებელი კი დაისაჯა ამ უარყოფისთვის, მაგრამ იმპერატორი ნამდვილი მღვდელი (*hiereus*) არასოდეს გამხდარა, თუმცა მას უფლება ჰქონდა ღვთისმსახურებაში სამღვდელოებთან თანამონაწილეობისა, — მას, ერთადერთს საეროთაგან, შეეძლო საკურთხეველში შესვლა, რაც მას უფლებას აძლევდა საეკლესიო საქმეებში ჩარეულიყო, რასაც საერო სტატუსში მყოფი ვერ შეძლებდა. შუასაუკუნეებში ხელისუფალი — მეფე ცხებული იყო და ეს აძლევდა მას საეკლესიო ცხოვრებაში ჩარევის შესაძლებლობას, როგორც ეს ვიცით ცნობილი რუის-ურბნისის კრების მაგალითზე, როცა ჩარევა მართლაც რადიკალური იყო: ხელისუფლებამ, რომელიც პრინციპში სეკულარული იყო, ხელში აიღო ეკლესიის მართვის სადავეები. ახლად შემოღებულმა ჭყონდიდელობის ინსტიტუტმა (სანახევროდ საერომ, სანახევროდ სამღვდელომ) დაჩრდილა პატრიარქობა. ამ პერიოდიდან სახელმწიფოს სახით სეკულარობის შეღწევამ ეკლესიის წიაღში თავად სეკულარული სახელმწიფო საკრალურ სტატუსში აიყვანა. ამ მოვლენამ თავის კულმინაციას თამარის ხანაში მიაღწია, რასაც „ისტორიათა და აზმათა“ (თამარის მეფობის მატიანის) იდეოლოგია და საკრალური ტერმინოლოგია მოწმობს. თამარის გამეფების პირწმინდად, რბილად რომ ვთქვათ, სეკულარული მეთოდების გასამართლებლად საჭირო გახდა სამეფო ხე-

ლისუფლების მანამდე არნახული საკრალიზება, რის ნიმუშებსაც მრავლად ვპოვებთ „აზმათა“ ტექსტში. ეკლესია აიტანს საკრალიზებული ხელისუფლების ჩარევას მის საქმეებში, მაგრამ სეკულარულისას — არამც და არამც. ამიტომ ცდილობს ხელისუფლება ერთგვარ რელიგიურ გარდასახვას, რომელიც თუმცა ფსევდოსაკრალურ სახეს იღებს, მაგრამ ეკლესიის მესვეურნი ამ ფსევდოზე თვალს ხუჭავენ. როდესაც სეკულარული ავანტურისტი ან ფსევდორელიგიურობისკენ გადახრილი კანონიერი ქურდი აშენებს ეკლესიის შენობას, ეკლესია იწყნარებს მას, მიუხედავად იმისა, შეწყვეტს თუ განაგრძობს კანონიერი ქურდი თავის მოღვაწეობას, იმავე შემართებით, რათა კვლავ ააშენოს და ა. შ. „ფულს სუნი არ უდის“ — ჭეშმარიტად სეკულარული მენტალობის გამონათქვამია და ბევრი ხელმძღვანელობს ამ დევიზით, თუმცა სახელმწიფო არ იწყნარებს და ებრძვის „სუნიანი ფულის“ „გათეთრებას“ ისევ და ისევ სახელმწიფოებრივ-სეკულარული, არა რელიგიური მოტივებით. ეკლესია ფიქრობს, რომ აშენებული რჩება და ესაა მთავარი. ნუ ვიკითხავთ, რა მოტივით ან როგორი ფულით შენდება. ეს სავსებით სეკულარული ლოგიკაა, რომელსაც არაფერი აქვს საერთო საეკლესიო აღმშენებლობასთან. აქ მოქმედებს სავსებით სეკულარული და, ამდენად, ამორალური სენტენცია „მიზანი ამართლებს საშუალებას“ — საშუალების ამორალურობის სრული გაცნობიერებით. ამის უკან დგას აზრი, რომ ყველაფერი დასაშვებია არჩეული მიზნის მისაღწევად. მეტაფორულ გათეთრებას აქ ცვლის სავსებით რეალურ-ქმედითი, თუმცა ხშირად მეტაფორული მნიშვნელობით გაგებული კურთხევა. „გაცემულ კურთხევას“ აქვს ანალოგი სეკულარული „გაცემული ვიზის“ სახით, ორივეს წინაშე ყველა გზა ხსნილია: აკრძალული ნებადართუ-

ლი ხდება, სამარხვო ხსნილად იქცევა — გააჩნია, ვინ არის მისი სუბიექტი.

შენიშვნა

ერთ-ერთი, შეიძლება ითქვას, დაწესებულება, რომელზეც დაფუძნებულია ყოველდღიური რელიგიური ცხოვრება, განსაკუთრებით, მართლმადიდებლური, არის მარხვა. ამბობენ, მართლმადიდებლობა უფრო ცხოვრების წესია, ვიდრე მოძღვრებაო. მარხვას ცენტრალური ადგილი უჭირავს მართლმადიდებლის ყოფაში, ეს არის ასკეტიზმის შერბილებული სახე, კვების რაციონში გამოხატული. თუმცა მარხვა ასევე გულისხმობს სულიერ (შინაგან) სიწმიდეს, ვნებათაგან გათავისუფლებას მათი მოთრგუნვის გზით, ჩვენში რატომღაც ის გაგებულია რაღაცის ჭამის თუ არჭამის მნიშვნელობით. და სწორედ აქ, როგორც ნაპრალში თუ ჭუჭრუტანაში, აღწევს სეკულარობა. თუ მარხვის მიზანი ნაყროვანობაზე და იმაზე, რაც ყველაზე უფრო უყვარს ხორციელის სტომაქს, უარისთქმაა, და ეს არის სწორედ ასკეტიზმის გამოხატულება, ქართველი მართლმადებელი სამარხვო სუფრას აუხვებს სამარხულო, მაგრამ ნუგბარი კერძებით, რაც შეიძლება იყოს სხვადასხვა სამარხულო თვალწარმტაცი ნამცხვრები. სეკულარიზაცია პირდაპირ უტევს მარხვის სულიერებას და საზრისს უკარგავს მას.

დამეთანხმებით, რომ „პრესტიჟი“, „პრესტიჟულობა“ და სხვა ანალოგიური ცნებები სეკულარული არსენალიდან მოდის, სეკულარული მენტალობის ბუნებრივი წარმონაქმნია და ტოტალურად ეწინააღმდეგება ღირსების ეკლესიურ გაგებას. მაგრამ ეკლესია იწყნარებს პრესტიჟულობის ცნებას და ამკვიდრებს თავის წიაღში. საერო-სეკულარულ მიღწევებს პატივი რელიგიური რიტულებით მიეგება (გამოსვენებანი პრესტიჟული ტაძრებიდან); საერო-სამოქალაქო იერარქიაში დაწინაურებული პირი საეკლესიო ჯილდოებით (ჯვარი, ხატი) ჯილდოვდება, თუნდაც წარსულში მორწმუნეთა მდევნელი ყოფილიყო იმხანად დაკისრებუ-

ლი მოვალეობის გამო, ახლა კი ეკლესიათა მშენებელია კვლავ მოვალეობის გამო. განსაბჭოების პირველ წლებში ბევრის მიმართ გამოყენებული იქნა ფორმულა „სავლე-პავლე“ (სავლეს პავლედ ფერისცვალების) სრულიად სეკულარული შემთხვევებისთვის. იდეოლოგიური რღვევის შემდეგ, როცა მორწმუნე არათუ აღარ იდევნებოდა, პრესტიჟულიც კი გახდა მორწმუნეობა და მრავალმა სანთლით ხელში ეკლესიას მიაშურა. რელიგიურმა უმეცრებამ ამ მოქმედებას სავლეს პავლედ გარდაქმნა უწოდა. არადა, სავლე სრულიად საპირისპირო პირობებში გარდაისახა იმად, რაც მისი პატივი და ღირსებაა საუკუნეებში. ეკლესიის მდევნელი სავლე გადაიქცა პავლედ, რომელიც ამიერიდან დევნილი უნდა ყოფილიყო. სავლემ აირჩია დევნილება და მერე სიკვდილი ჭეშმარიტების აღსარებისთვის, ახალმა „პავლემ“ კი — პრივილეგიები და პრესტიჟულობა. აი, სად ჩანს ტოტალური განსხვავება სეკულარულ და საკრალურ მიდგომებსა და მენტალობებს შორის. რუსთველის აფორიზმს თუ გამოვიყენებთ, მათ შორის ისეთი განსხვავებაა, როგორიც სიძვასა და საღვთო სიყვარულს შორის.

შენიშვნა

სიძვა საკრალური ქორწინების *(hieros gamos)* დესაკრალიზებული სახეა. თუ ეს უკანასკნელი კულტისა და კულტურის მოვლენაა და, ამდენად, სოციალ-რელიგიური სანქციით განმტკიცებული, პირველი კერძო ცხოვრების ერთ-ერთი უბანია, ბიოლოგიური მოთხოვნილების მომსახურე, როგორც იტყვიან, უძველესი პროფესია. ისეთ საზოგადოებაში, სადაც საკრალური უპირატესობდა სეკულარულზე, როგორც ბუნებრივ ფონზე, როგორიც იყო ძველი აღთქმის თემი, სეკულარული სიძვა, განსხვავებით მრუშობისგან, ნებადართული მოვლენა იყო (დაბ. 38), ქანაანურ ტომებში გავრცელებული საკრა-

ლური სიძვა კი, როგორც რელიგიური პრაქტიკა, რჩეულ ერს რელიგიური მოტივით სასტიკად ეკრძალებოდა (რიცხ. 25).

როგორც ყოველთვის, როცა რომელიმე დაწესებულება — პოლიტიკური პარტია იქნება თუ რელიგიური ერთობა — პრივილეგირებული ხდება, ის ივსება ისეთი ადამიანებით, რომლებისთვისაც პარტიულობა თუ მორწმუნეობა მხოლოდ საშუალებაა რესპექტაბელური პოზიციის დასაკავებლად. ტიპოლოგია სრულიად გამჭვირვალეა: შეგვიძლია გავყვეთ ანალოგიას, ერთი მხრივ, პირველ ქრისტიანთა და პირველ რევოლუციონერთა, მეორე მხრივ, სახელმწიფოში პრივილეგირებულ პარტიელთა და ეკლესიურთა შორის. თუ პოლიტიკური ასპარეზი კიდევ ითმენს ანგარებას და პარტიული მოღვაწეობის გამოყენებას პირადი ინტერესისთვის, რელიგიის გამოყენება სეკულარული მიზნების მისაღწევ საშუალებად პროფანაციაა და, რაც უნდა თქვას ლიბერალურმა აზრმა, მას გამართლება არა აქვს. მორალურად დაუშვებელია და ლოგიკურადაც შეუსაბამო მაღალ ღირებულებათა ქცევა დაბალ (და მით საეჭვო) ღირებულებათა მოპოვების საშუალებად. თუ ამ გადმოყირავების ამორალობა, როცა მიზანი საშუალებად იქცევა, ჩვეულებრივ მოვლენად არის მიჩნეული („დღეს ასეა საჭირო“), ეს საზოგადოების მენტალურ-მორალური დაქვეითების ნიშანია.

შენიშვნა

მიზნური სამყაროს უზურპაცია საშუალებათა სამყაროს მიერ, ანუ ფიგურალურად თუ ვიტყვით, ხარაჩოების აღზევება, რაც დღევანდელი სოფლის სახეს განსაზღვრავს, არ ახალია — იგი სეკულარული პროცესის თანამდევია ყველგან, სადაც კი საამისო პირობები იქმნება. ეკლესიის ისტორიკოსები აღნიშნავენ, რომ რომის იმპერიაში ქრისტიანობის ოფიციალურ რელიგიად გამოცხადებამ გამოავლინა ქრისტიანის მანამდე არარსებული ტიპი. ეკლესიის ჩახუტება სახელმწი-

ფოს მიერ, რომელიც გუშინ და გუშინწინ დევნიდა მას, საკმარისი პირობა აღმოჩნდა იმისათვის, რომ მისი წიაღი ანგარებიანი ხალხით შევსებულიყო. ქრისტიანობა გარანტიას აძლევდა ყველას სახელმწიფო სამსახურში დასაწინაურებლად. იმპერიის ბიუროკრატია კი ნამდვილად არ იყო მარტივი მოვლენა. სწორედ ეკლესიის სეკულარიზაციის რეალურმა საფრთხემ გამოიწვია განდეგილობის ახალი ტალღა მთელი იმპერიის მასშტაბით. სოფელი, რომლის გარდასაქმნელად იყო მოწოდებული ეკლესია, იფლობოდა სოფელში, რომელიც თავადაც ბოროტში იყო ჩაფლული. არ მსურს ტერმინებში ჩაღრმავებით რამე შორსმიმავალი აზრი გამოვიტანო, მაგრამ დაპირისპირებაში *თეთრ* და *შავ* სამღვდელოებას შორის აშკარად არის რაღაც ნიუანსი, სეკულარულ-საკრალურის დაპირისპირებისა.

განვაგრძობთ საუბარს მიზანსა და საშუალებაზე. ყოველი ადამიანი, თუ ის მართლაც გონებრივი სისუსტის მდგომარეობაში არ იმყოფება, განარჩევს მიზანს საშუალებისგან და გრძნობს, რომ საშუალება მიზნის მხოლოდ მომსახურე სფეროა. საღი აზრიც ეუბნება, რომ მიზანი ნამდვილად არ ამართლებს ყოველგვარ საშუალებას, უფრო მეტიც, უღირსი საშუალება აუფასურებს, ანადგურებს მიზნის ღირებულებებს. კერძოდ, თუ მიზანი ეროვნული იდეაა, ეროვნული აღმავლობა, მის მისაღწევად ლოზუნგი და მოწოდება, რომელიც გაისმოდა გამძაფრებული ეროვნული მოძრაობის დღეებში: „საქართველო ქართველთათვის“ (ასეთი იყო „მრგვალი მაგიდის“ მოწოდება ეროვნულ უმცირესობათა საწინააღმდეგო მიტინგებზე), ნამდვილად იყო მოძრაობის დისკრედიტაცია, რომლის სავალალო შედეგებს „ლიხს აქეთ და იქით“ დღეს იმკის ჩვენი საზოგადოება. თუ საზოგადოებას არა აქვს და არ წარმოუდგენია იმაზე მაღალი ფასეულობა, რასაც ერში და ეროვნულობაში ხედავს, ჩათვალეთ, რომ ამ უკანასკნელთ საფუძველი გამოცლილი

აქვთ და არიან როგორც „მოჟღარუნე რვალი და ჩხარუნა წინწილა“ (1 კორ. 13:1). როცა ერთ ხალხმრავალ ეროვნულ თავყრილობაზე ითქვა, რომ არის ისეთი ფასეულობა, რომელიც ერზე მაღლა დგას, კერძოდ, ჭეშმარიტება, ნათქვამი უკუღმართად იქნა გაგებული. მისი აზრი კი ის იყო, რომ თუ საზოგადოებაში ჭეშმარიტება არ არის, თუ ერის ცხოვრება ჭეშმარიტებაზე არ არის დაფუძნებული, ასეთი ერი არც არის არსებობის ღირსი. გრიგოლ რობაქიძის სიტყვები არჩილ ჯორჯაძისადმი: „თავის მოტყუებას ძვირად დაგვიჯენს ისტორიული ჭეშმარიტება, — აი, რით უნდა ვხელმძღვანელობდეთ. და თუ ჭეშმარიტება აუტანელია თავის სიმკაცრით, დაე, მოვკვდეთ, რადგან არ ვყოფილვართ ღირსი ჭეშმარიტებისა და, მაშასადამე, არც არსებობისა... რა საჭიროა არსებობა, თუკი რაიმე აზრს არ ვახორციელებთ. მამულიშვილობის გადაწყვეტა „ფიზიოლოგიური ემოციით“ ყოვლად შეუძლებელია“ — ასი წლის შემდეგაც კვლავ და კვლავ აქტუალურია.

მეორე მხრივ, ეროვნული იდეის გატარება ისტორიაში, რაც პრინციპულად სეკულარული ამოცანაა, ეკისრება ისეთ ინსტანციას, რომელიც, შეიძლება ითქვას, საწინააღმდეგო მისიით არის მოვლენილი ამ სოფელში. ეკლესია ნამდვილად არ არის მოწოდებული სეკულარული ამოცანების (რაც უნდა „ამაღლებული“ იყოს ისინი) გადასაწყვეტად. ქრისტიანული ეკლესიის აზრი, პავლე მოქციქულის სიტყვებში გამოხატული, რომ ამიერიდან არ არის არც იუდეველი, არც ელინი და ა. შ., არამედ ყველა ერთია ქრისტეში, არ ნიშნავს ეროვნებათა უარყოფას, არამედ მოუწოდებს ეროვნული იდეის გარდაქმნისკენ ქრისტეში, რომელიც არის უზენაესი და წარუვალი ჭეშმარიტება. ბაბილონის გოდლის შემდეგ წარმოშობილ ხალხთა წინააღმდეგობებში ეკლესია ერთადერთია ინსტანციაა, რომელიც თანხმობისკენ მოუწოდებს

და არ ცდილობს ერთი რომელიმე ეროვნების წინ წამოწევას რამე ღირსებით, რადგან ყველა ქრისტიანი ხალხი ერთი „ახალი მოდგმაა“ (*kainon genos*). ვინ იტყვის, რომ თუკი მიზანი დღეს მიუღწეველია, ეკლესიამ უნდა შეცვალოს პოლიტიკა და ერების განდიდებას მიჰყოს ხელი, რაც ქრისტესგან მათ დაუყონებლივ განგდებას ნიშნავს. მაგრამ ეკლესია არ იკისრებდა ამ სეკულარულ ამოცანას, რომ ნიადაგი ეროვნული იდეის საკრალიზაციისა მომზადებული არ ყოფილიყო. ამას კი თავისი მიზეზები ჰქონდა XIX საუკუნის საქართველში (იხ. ავტორის „ილიას მამული“, კრებულში: „საქართველო ათასწლეულთა გასაყარზე“, 2005). ნაციონალიზმი ახალი ისტორიის მოვლენაა, „რელიგიური ნაციონალიზმი“ კი (იხ. ზ. ფირალიშვილის სტატია ამავე კრებულში) — უახლესისა. ე. სმითი ნაციონალიზმს ახასიათებს როგორც „რჩეული ხალხის ძველი დოქტრინის სეკულარულ ეკვივალენტს“ (იხ. „ნაციონალური იდენტობა“), მაგრამ ამ „სეკულარულ ეკვივალენტს“ უსათუოდ დაჰყვა რელიგიურობა, საკრალიზმი. სხვანაირად ის ვერ გახდებოდა მასების აღტაცების საგანი. სხვანაირად ეკლესია ვერ მოახდენდა მის ინტეგრაციას თავის ერთადერთ ამოცანასთან — ადამიანის სულის ხსნასთან, უფრო სწორად, სოტერიოლოგიური ამოცანების გადატანას ერის პრობლემებზე. თუ სულს ესაჭიროება ხსნა, ერიც საჭიროებს ხსნას. მაგრამ რისგან ხსნა — ეს შეიძლება ესმოდეს სეკულარულ ცნობიერებას (დამოუკიდებლობა, სრული სუვერენიტეტი და სხვა), თუმცა რა პოზიტიურ აზრს დებენ „ერის ხსნაში“ ეკლესიის მესვეურნი, მთლად გასაგები არ არის. როცა ლაპარაკობენ, რომ მართლმადიდებლობამ გადაარჩინა საქართველო, რას გულისხმობენ? მის სეკულარულ ყოფას თუ საკრალურ განზომილებას? თუ პირველს, ამას ვერ ვუწოდებთ ხსნას, რადგან „ფიზიოლოგიური ემოციების“ შენარჩუნება

არ არის ხსნა, თუ მეორეს — მაშინ უმჯობესია, ვამბობდეთ, თუმცა ჰუბრისში ჩავარდნის რისკით, რომ საქართველომ გადაარჩინა თავის თავში მართლმადიდებლობა. საქართველოს მომავალი მისი „გაბრწყინებით“ ესქატოლოგიის პრობლემატიკაშია ჩართული, ქართული ენაც თითქოს შექმნილია იმ მიზნით, რომ მეორედ მოსულმა მაცხოვარმა ამ ენაზე ამხილოს ხალხები. სეკულარიზაცია სასუფეველსაც აღწევს, როცა მისი დასახლება ეროვნული ნიშნით ხდება („ზეციერი საქართველოს“ მითოლოგემა თუ თეოლოგუმენი). გვსურს, იქაც დარჩეს და გამარადისდეს წმიდათაწმიდა ეროვნული საზღვრები.

დღევანდელი სეკულარული ერისთვის ეკლესია არ არის მომზადებული, ერთან მიმართებაში მას ჯერ კიდევ ძველი ენა აქვს შენარჩუნებული, ის ენა, რომლითაც ეკლესია „ახალ მოდგმას“, ანუ „ქრისტეს პატიოსნითა სისხლით მოსყიდულს“, მიმართავს. მაგრამ თუ განიცდის სეკულარული ერი თავს „ახალ მოდგმად“ ან „ქრისტეს პატიოსანი სისხლით მოსყიდულად“? ეკლესია მიიჩნევს ქართველ ხალხს თავის მრევლად (რეალურ ან პოტენციურ, რადგან, მისი რწმენით, ქართველი დაბადებითვე მართლმადიდებელია), მაგრამ რეალურად, დიდი ხანია, ასე არ არის. მართალია, გარკვეულ პერიოდამდე ქართველობის ჩამოყალიბება (მისი ეთნოგენეზისი) მართლმადიდებლობის წიაღში მიმდინარეობდა (არც კათოლიკური და, მით უმეტეს, არც ისლამური ქართული კულტურა არ შექმნილა), მაგრამ დღევანდელ პირობებში საქართველოში რელიგიური პლურალიზმი რეალობაა, თუმცა ისიც რეალობაა, რომ სარწმუნოების ფაქტორი ერისა და კულტურის შენებაში ადრინდელივით ცხოველმყოფელი არ არის. დღეს რომ აღმსარებლობა გადამწყვეტი იყოს, თვით ერთი სახელმწიფოს ფარგლებშიც კი მოხდებოდა კულტურულ-ეროვნული

გაუცხოება რელიგიის ნიადაგზე. მაგრამ ეს ასე არ ხდება, რადგან დღეს ქართველი ერი სეკულარიზაციის გზას ადგას — ის ჯერ კიდევ სამოქალაქო-სახელმწიფო ერად ქმნადობის გზაზეა.

შენიშვნა

სარფში, უპერსპექტივო საბჭოთა ხანაში (1967), ერთი ქართველი ისტორიკოსის მიერ ნათქვამ მწარე სიმართლეს — „ესენი ისეთივე მაჰმადიანები არიან, როგორც ჩვენ ქრისტიანები“ — მისი სამოქალაქო შედეგი ანელებს. იქ, სადაც ხალხი რელიგიას უნდა გაეთიშა, სეკულარიზაციამ გაამთლიანა.

დემოკრატიული სახელმწიფოს პირობებში სახელმწიფოსა და ეკლესიას შორის უნდობლობაა. მათ თავ-თავისი, ერთმანეთისგან აბსოლუტურად განსხვავებული კრიტერიუმები აქვთ. ლიბერალურ-დემოკრატიულ ღირებულებებზე დაფუძნებული სახელმწიფოსთვის მიუღებელია და სრულიად ზედმეტიც არის ეკლესიის საკრალიზმი, იგი საკუთარ ფსევდოსაკრალიზმს ავითარებს. ეკლესია კი ეჭვით უყურებს და მუდმივად იგერიებს სახელმწიფოს მხრიდან სეკულარულ შემოტევებს, თუმცა მას თავისი საკუთარი სეკულარული სივრცე აქვს შექმნილი. ამ ურთიერთუნდობლობისა და დაძაბულობის დაძლევა კანონს — ორმხრივ ხელშეკრულებას დაეკისრა. მაგრამ მაინც რჩება ერთი მედლის ორი საპირისპირო მხარე: კეისარს თავისი ამოცანები და ხედვები აქვს, ეკლესიას — თავისი, რაც ყოველ მნიშვნელოვანში და ყოველ წვრილმანში ვლინდება.

ავიღოთ, თუნდაც, რამდენიმე წლის წინათ გახმაურებული პრობლემა სამუზეუმო ექსპონატებისა. ისტორიულმა პირობებმა მოიტანა, რომ საკრალურმა ნივთებმა (ხატები, წიგნები, საეკლესიო ჭურჭელი) ეკლესიიდან მუზეუმებში გადაინაცვლეს და სახელმწიფო, ანუ სეკულარული, სტატუ-

სი მიიღეს. მართალია, თავდაპირველად ისინი საეკლესიო მუზეუმში იყვნენ დავანებული, მაგრამ საეკლესიო მუზეუმი სახელმწიფო მუზეუმად გარდაიქმნა და ამ ნივთებმაც დაკარგეს კავშირი ეკლესიასთან და, ამდენად სეკულარული გახდნენ. მათ სეკულარიზაციას ეკლესია, ცხადია, ვერ შეეგუება არა ოდენ იმ მოტივით, რომ ისინი მისი საკუთრებაა (საეკლესიო ნივთების საკუთრების შესახებ იხ. ავტორის ესე „ორი სიმართლე“, წიგნში „ეკლესია გუშინ, ეკლესია ხვალ“, 2001), არამედ იმ მიზეზით, რომ სეკულარიზაცია მათი წმიდა სტატუსის ხელყოფაა, ნივთებს კი (განსაკუთრებით ხატებს) ჯერ კიდევ (და, ვინ იცის, რა დრომდე?) შეუძლიათ მოემსახურონ მორწმუნეებს. მათ არ გასვლიათ ყავლი. მუზეუმში დაცული ნივთები (საკრალურნი თუ სეკულარულნი) მოგვაგონებენ ნაადრევად ან, თუნდაც, დროულად პენსიაზე გასულ მუშაკებს, რომელთაც ჩამოერთვათ ის ფუნქცია, რასაც ისინი ასრულებდნენ მთელი ცხოვრების განმავლობაში. თუნდაც შევხედოთ ამ თვალსაზრისით ცხენის უნაგირს ან პურის სალეწ კევრს, რომლებიც მუზეუმის დარბაზშია გამოფენილი დამთვალიერებელთა მოლოდინში. მათი თვითიდენტიფიკაცია ასეთია: მე ვიყავი უნაგირი, მე ვიყავი კევრი. არასოდეს ისინი აღარ დაუბრუნდებიან თავიანთ საქმიანობას. როცა რჯულის კანონი კრძალავს საეკლესიო ნივთების გამოყენებას სეკულარული მიზნებისთვის, ამ მიზანთა ჩამონათვალში ვერ შევიდოდა მუზეუმი, რადგან ასეთი რამ (სამუზეუმო ცნობიერება) სეკულარული საუკუნის მონაპოვარია, მაგრამ მისთვის წმიდა საგნის სეკულარიზაცია იმაშიც მდგომარეობს, რომ ის გარდასული ეპოქის კულტურულ-ისტორიულ არტეფაქტად და დათვალიერების ობიექტად არის გადაქცეული, ნაცვლად იმისა, რომ მორწმუნის ლოცვის მხარდამჭერი და მისი რწმენაში განმამტკიცებელი იყოს. მუზეუმში ნივთს ჩამორთმეული აქვს თავისი

პირველადი და არსებითი ფუნქცია, რომელიც წარსულშია გადატანილი (მუზეუმში არასოდეს არ მოხვდება აქტუალურად გამოყენებადი ნივთი), ანალოგიურად კონსტიტუციის მე-9 მუხლის წარსულ დროში წარმოდგენილი ტექსტისა. მუზეუმში დაცული ხატი უამბობს დამთვალიერებელს იმის შესახებ, თუ *რა იყო* იგი, ნაცვლად იმისა, რომ აკეთებდეს იმას, რისთვისაც შეიქმნა.

მას შემდეგ, რაც ეკლესიამ პრეტენზია განაცხადა საეკლესიო ნივთებზე, რათა ისინი დაბრუნებოდნენ ეკლესიის წიაღს, ანუ მათ ჩამოსცილებოდა სეკულარული სტატუსი, და უარი მიიღო პრეტენზიაზე, ეს ნივთები ტყვეთა კატეგორიაშია გადასული. შეგვეძლო გველაპარაკა ტყვის, როგორც კვაზისაკრალურის სტატუსის, შესახებ ან მუზეუმში დაცულ ხატზე, როგორც *ტყვე ხატზე*, რომელსაც იმის საშუალებაც კი არა აქვს, რომ ადგილზე გაუწიოს მომსახურება მორწმუნეებს, ზედმეტია ლაპარაკი მის სალიტანიოდ გამოსვენებაზე მისი დღესასწაულის დღეს წელიწადში ერთხელ. სამართლიანობა მოითხოვს ითქვას, რომ მუზეუმის მესვეურები თავგანწირვით იცავენ ხატის ტყვეობის სტატუსს ისე, როგორც ეკლესია თავის სიწმიდეს დაიცავდა. „სანამ ცოცხალი ვარ, ხატი არ გავა მუზეუმიდან“ — ეს ნათქვამი დაახლოებით იმასვე ნიშნავს, რასაც ლოზუნგი „მართლმადიდებლობა ან სიკვდილი!“ მუზეუმის მესვეური თავს სწირავს ხატისთვის? არამც და არამც. მისი სიტყვები მხოლოდ იმას მოწმობს, რომ მისთვის ხატი თავისებური სიწმიდეა, „სეკულარული სიწმიდე“, — ცნება წინააღმდეგობრივია, მაგრამ კარგად გამოხატავს სამუზეუმო საქმის რეალობას: იქ ყველა საგანი, XIX საუკუნის უბრალო სკამი იქნება თუ ძვ. წ. VIII საუკუნის კოლხური ცული, ხელშეუხებელია, ანუ სხვა მიზნებით, გარდა დათვალიერებისა და სამეცნიერო შესწავლისა, მათი გამოყენება დაუშვებელია.

სეკულარულ და საკრალურ პოზიციათა შეხლა-შემოხლისას აშკარა იყო, რომ თითოეული მხარე ერთ ნივთში სხვადასხვა საგანს, ერთნი საკრალურს, მეორენი სეკულარულს, ხედავდა, ამიტომაც შეთანხმება მათ შორის შეუძლებელი გახდა. ერთ-ერთ მხარეს უნდა დაეხია უკან. დათმო თავისი პოზიციები სეკულარულმა მხარემ და ხელი აიღო ექსპონატების გატანაზე ქვეყნის გარეთ, კერძოდ, ამერიკის მუზეუმებში გამოსაფენად. საინტერესო ის იყო, რომ საკრალური პოზიცია გაამაგრა სეკულარული მუზეუმის ფსევდოსაკრალურმა პოზიციამ, რომელიც „სამუზეუმო სიწმიდის“ ცნებით ოპერირებს. თუმცა არგუმენტები სხვადასხვა რიგისა იყო. საკრალური მხარე მადლზე და სიწმიდეზე აკეთებდა მახვილს, მუზეუმის ფსევდოსაკრალური მხარე კი ხატების ფიზიკურ მდგომარეობაზე, რომ მათი ადგილიდან დაძვრაც კი გამანადგურებელი იქნებოდა მათთვის. საეკლესიო აზრით, მადლი გავა ქვეყნიდან ან, სადაც წავა, კონკრეტულად, ამერიკაში, იქ პროფანაცია ან შენაცვლება მოელის. ეს არგუმენტები პირწმინდად სეკულარულია. იგი არ ითვალისწინებს ხატის თავისდამცველ ენერგიას, რომელიც მისი წინასახიდან მოდის. გავიხსენოთ, რა უთხრა კარის ღვთისმშობელმა მის დასაცავად მზადმყოფ ათონელ ბერებს: „იმისთვის კი არ მოგევლინეთ, რომ თქვენ დამიცვათ, არამედ იმისთვის, რომ მე დაგიცვათ თქვენ“. კერძოდ, ანჩისხატის ისტორია, რომელიც მასზევეა აღწერილი, მოგვითხრობს თავგადასავალს ლტოლვილი ქრისტიანი აღმსარებლისა, რომელმაც თავისი მსახურება სხვა ადგილას განაგრძო. მისი გამუქებული სახე კიდევ უფრო აძლიერებს ზემოქმედებას მორწმუნეზე — ეს არ არის მისი ფიზიკური, მით უმეტეს, სულიერი დავრდომილების ნიშანი. თუმცა ხატი, როგორც ადამიანი, უკვდავი არ არის, ისიც

ბერდება და ამთავრებს თავის მსახურებას ისევ და ისევ ეკლესიის სამსახურში.

შენიშვნა 1

ეს აჟიოტაჟი და შეხლა-შემოხლა საგანძურის გატანა-არგატანის თაობაზე, პირდაპირ რომ ვთქვათ, სეკულარული ფუსფუსი, თუმცა სიწმიდისა და ეკლესიურობის ეგიდის ქვეშ მიმდინარე, ნამდვილად ბიზანტიურ ელფერს ატარებდა ერისა და ბერის, საზოგადოების თითქმის ყველა ფენის ჩაბმით, რაც ბიზანტიური საზოგადოებისთვის იყო დამახასიათებელი. მაგრამ ბიზანტია კონფესიური სახელმწიფო იყო და აზრად არავის მოუვიდოდა, ეკლესიური ყოფის არსენალიდან მოეხმო საბრძოლო იარაღი, როგორც მოიქცა ჩვენი ფსევდოეკლესიურად აჟიტირებული სტუდენტობა, როცა საგანძურის „დაცვის“ მიზნით მარხვა გამოაცხადა, რითაც დაადასტურა არა მხოლოდ უმეცრება ქრისტიანობაში, არამედ თავისი არცთუ ფარული სეკულარული სახე. მართლმადიდებლობისთვის მებრძოლებმა შიმშილობის აქციასთან გათანაბრებით მარხვას დაუკარგეს რელიგიური საზრისი. სეკულარიზაცია ამაზე შორსაც წასულა, მაგრამ ეს დამახასიათებელი სიმპტომია.

შენიშვნა 2

ხატის სეკულარულ-რაციონალისტური და, ამდენადვე პრაგმატულ-მომხმარებლური გაგება კარგად გამოიხატა მუზეუმის ერთ-ერთი მესვეურის წამოცდენილ სიტყვებში: თუ ანჩისხატი ასეთი სასწაულმოქმედია, რატომ დავმარცხდით აფხაზეთში?!

შენიშვნა 3

თეოკრატიულ სახელმწიფოში, როგორიც იყო, პირობითად მაინც, ძველი აღთქმის ისრაელი, სამეფო განძეულობა სიწმიდედ ითვლებოდა და მათი საჯაროდ გამოფენა, მით უმეტეს, უცხოთა წინაშე, ქვეყნისთვის დამღუპველ პროფანაციად

შეირაცხებოდა. ზოგ შემთხვევაში ასეთი ქმედება სახელმწიფო ღალატად აღიქმებოდა. როცა მეფე ხიზკიაჰუმ ბაბილონის ელჩებს გაუღო თავისი საგანძურის კარი და დაათვალიერებინა ყველაფერი, რაც მასში ინახებოდა, ეს იმის ნიშნად ჩაითვალა, რომ სულ მალე ბაბილონელები დაიპყრობდნენ ქვეყანას და პირწმინდად გახვეტდნენ მის საგანძურს (2 ნეშტ. 39:1-7).

შენიშვნა 4

ამ აჟიოტაჟში, რომელიც, ერთხელ კიდევ ვიმეორებ, პირწმინდად სეკულარულია, კიდევ ერთი მოტივი გამოჩნდა, რომელმაც საკმაოდ მჭევრმეტყველურად ამხილა მისი სეკულარული ხასიათი. ყველაზე კარგად ფორმულის სახით თავად ეკლესიის მსახურმა გამოხატა: „არსებობს უამრავი რელიგიური მიზეზი იმისა, თუ რატომ არ უნდა გავიდეს ისტორიული სიწმინდე საქართველოს საზღვრებს გარეთ. საქართველო ერთადერთი ქვეყანაა, სადაც ხატის პატივისცემა აპოთეოზს (sic!) აღწევს“.

შენიშვნის შენიშვნა

აპოთეოზს თუ აპოგეათი შევცვლით, ნამდვილად უფრო სწორი იქნება: სწორედ ხატთაყვანისცემის მწვერვალიდან იწყება ბიზანტიის ისტორიის ერთ მონაკვეთში ამ წმიდა ჩვეულების გაუკუღმართება, რაც ხატთმებრძოლეობის ერთ-ერთი გამომწვევი სტიმული იყო. მაგრამ ზემორე ტექსტში სხვა რამ არის ნიშანდობლივი. აქ კიდევ სეკულარიზაციის მწვერვალს ვხედავთ, რაზედაც კარგა ხანია დგანან მართლმადებლობის „მცველნი“. საქართველოს ერთადერთობა მთელს საქრისტიანოში, საიდანაც ქვეყნის დასასრულს ქრისტე ამ ქვეყნის ენით განიკითხავს ყველა ხალხს, რომელიც საბოლოოდ გაბრწყინდება საყოველთაო წყვდიადის ფონზე, ამიტომაც ის არის და იქნება სამიზნე სატანური ძალებისა — ამ „მცველთა“ დევიზია. დიდი დაკვირვება არც არის აუცილებელი, რომ ამ „ერთადერთობასა“ და, თუნდაც, „აპოთეოზში“

შეუნიღბავი მეგალომანია გამოსჭვივის, რაც სეკულარიზმის ლოგიკური დაგვირგვინებაა. ცნობილია, ქრისტიანულ რელიგიაში ყველა მძიმე ცოდვის სათავე სწორედ ჰუბრისი და მზვაობრობაა, რომელსაც გადაყვა ერთ დროს ბრწყინვალე ანგელოზი. და სწორედ ამ ანგელოზის მცდელობის შედეგად გახდა შესაძლებელი, ადამი მოწყვეტოდა ღვთის უბეს და ის, რომ დღევანდელი ადამიანი სეკულარულ ცხოვრებაშია ჩაძირული.

შენიშვნა 5

საგნის ორი ერთმანეთისგან არსებითად განსხვავებული ხედვის მაგალითად შეგვიძლია მოვიყვანოთ კურიოზული შემთხვევა, რომელიც მოჰყავს მ. ელიადეს თავის ნარკვევში:

> „საბაჟოს ნიუ-იორკელ ჩინოვნიკებს არ სურდათ ეცნოთ, რომ ბრანკუზის ზოგიერთი ქანდაკება, სახელდობრ, „მადმუაზელ პოგანი“ და „მუზა“ ნამდვილად ხელოვნების ნაწარმოებებია და არა მარმარილოს უბრალო ლოდები, და ამის საფუძველზე მათთვის საკმაოდ მნიშვნელოვან საბაჟო გადასახადს მოითხოვდნენ. თუმცა მკაცრად არ უნდა განვსაჯოთ ნიუ-იორკელი მებაჟეები, რადგან სასამართლო პროცესის დროს ერთმა გამოჩენილმა ამერიკელმა ხელოვნებათმცოდნემ განაცხადა,რომ „მადმუაზელ პოგანი“ და „მუზა“ მარმარილოს გაპრიალებული ლოდებია და მეტი არაფერი! საქმე ის არის, რომ ბრანკუზის ხელოვნება იმდენად ახალი იყო, რომ 1913 წელს ზოგიერთი ხელოვნებათმცოდნე ხელოვნებად ვერ აღიქვამდა მას“ (მ. ელიადე, „ოკულტიზმი, ჯადოქრობა და მოდები კულტურაში“, 1976).

მაგრამ მაინც, მიუხედავად ყველაფრისა, ერთადერთი ეკლესიაა, რომელიც უყურებს ხატს ისე, როგორც ხატი მოითხოვს; ხედავს ხატში იმას, რისთვისაც ის არის შექმნი-

ლი. სხვა მიზნით არის შექმნილი გენიალური ‘‘მონა ლიზა’’, სხვა მიზნით — ნებისმიერი ხატი, როგორი მხატვრული ღირსების უნდა იყოს ის. ხატის ამოცანა ტრანსცენდენტურის გამოხატვაა, რომელთანაც მლოცველი ამყარებს ურთიერთობას, მხატვრულობა დამატებითია და მისი განხილვა ამ უკანასკნელის პოზიციებიდან შესაძლებელია, მაგრამ არ არის გადამწყვეტი ხატის, როგორც ხატის, შეფასებისას. ერთია საკრალური ხელოვნება, მეორეა — სეკულარული. ისინი სხვადასხვა სფეროებში იმყოფებიან და მათი ფუნქციები უსასრულობაშიც ვერ კვეთს ერთმანეთს. ‘‘მონა ლიზას’’ ათვალიერებენ მუზეუმში, სადაც ის გამოფენილია, მაგრამ ხატი ვერ იტანს სეკულარული მიზნით გამოფენას ისევე, როგორც საღვთო ლიტურგია — სცენაზე წარმოდგენას. თითოეულ მათგანს თავ-თავისი მწვერვალი აქვს და ერთი და იმავე კრიტერიუმით ერთის გენიალობა და მეორის სიწმიდე ვერ გაიზომება. ნ. ბერდიაევი განასხვავებს ერთმანეთისგან გენიალობას პუშკინისა და სიწმიდეს სერგი რადონეჟელისას, რომელმაც წერა-კითხვაც ვერ ისწავლა. რას ხედავს სერგი რადონეჟელში სეკულარული აზრი? ალბათ, მხოლოდ მის ისტორიულ მნიშვნელობას, როცა ეკლესიისთვის მისი, როგორც წმიდანის, მნიშვნელობა წარუვალია.

შენიშვნა

გენიალობას სეკულარულ კონტექსტში ვათავსებთ, მაგრამ სეკულარული მენტალობა სიწმიდით მოსავს მას, როგორც მოვლენას, და მის მატარებელსაც. შეიძლება ითქვას, რომ გენიალური ან გენიალურად მიჩნეული ადამიანები იმავე ადგილს იჭერენ შემოქმედთა იერარქიაში, რაც წმიდანებს უჭირავთ რიგით ქრისტიანთა შორის. ამ აზრით, სეკულარობა ქმნის თავის წმიდანებს — რუსთველს, ილიას, აკაკის... განსაკუთრებით ნაყოფიერი იყო ამ მხრივ საბჭოთა სკოლა,

რომლის სასწავლო ოთახების კედლებზე ყველას ახსოვს „წმიდანებად“ შერაცხილთა კანონიკური პორტრეტები. გენიალობისა (ან რამე ქმედებით გამორჩეულობის) და წმიდანობის აღრევამ, რაც სეკულარობის გამოვლენაა, ჩვენს ეკლესიას ახალი ტიპის წმიდანები შესძინა.

სეკულარიზაცია რაციონალიზმით არის გამოკვებილი, ან მისი პირმშოა, რომლის საშუალებითაც რაციონალიზმი აკეთებს თავის ისტორიულ საქმეს. ისევე, როგორც შვილი მამის საქმის აღმასრულებელია და ხშირად მისი შურისმგებელი. ამ მოტივზეა აგებული ძველი ხალხების ბევრი მითოსი. Ratio (გონება), რომელიც რაციონლისტთა თვალსაზრისით, შუასაუკუნეებში ითრგუნებოდა, შურს იძიებს რწმენაზე, ქრისტიანობის იმ კლდეზე, რაზეც ეკლესიაა დაშენებული. ჯერ იმედებმა, რომ გონება ჩაწვდება ბუნების საიდუმლოებებს და ოდესმე საბოლოოდ ამოხსნის მათ და მერე რეალურმა წარმატებებმა მეცნიერების ასპარეზზე ადამიანი არათუ დააეჭვა რელიგიის შესაძლებლობებში, არამედ ყავლგასულ ცდომილებად ჩათვალა ის. რაკი მეცნიერებამ მატერიაში ღმერთს ვერ მიაგნო, მაშასადამე, იგი არც არსებულა. მაგრამ რელიგიას არასოდეს უცდია ემპირიული გზით ღმერთის შემეცნება. ქრისტიანობას, კერძოდ, სხვა საშუალებები ჰქონდა და აქვს ღმერთის ბუნების ამოსაცნობად (აპოფატიკა, ისიხაზმი, დასავლური მისტიკა, გამოცხადებები), თუკი საერთოდ ღმერთი მისთვის ამოცნობადია მსგავსად ბუნების საგნებისა. ჭეშმარიტება, რომლის აღიარებაში ერთნი არიან აღმოსავლეთის და დასავლეთის (განსაკუთრებით, აღმოსავლეთის: კაბადოკიელები) ღვთისმეტყველები, სწორედ ის არის, რომ ღმერთი შეუცნობადია, რომ უსასრულობაშიც კი შეუღწეველია მისი საიდუმლო, რომ ღმერთის შესახებ მხოლოდ ის ვიცით, რომ არაფერი ვიცით. არაფერი ვიცით მის ბუნებაზე და საზრის-

ზე, მაგრამ რაღაც ვიცით მის ენერგიებზე, მისი ბუნების გამოვლინებებზე გარესამყაროში, ანუ როგორც პავლე მოციქული წერდა, ჩვენ ვიცით მხოლოდ „სარკითა და სახითა“. მაგრამ ქრისტიანობას ეს მიაჩნია არა ადამიანის ნაკლად, როგორც ამას სეკულარული მეცნიერება ფიქრობს, არამედ ღვთის დიდებულ საიდუმლოდ, რომელიც მისი შემეცნების ყოველი ნაბიჯის შემდეგ რჩება საიდუმლოდ, როგორც მეტაფიზიკური რეალობის არსებითი მახასიათებელი.

საიდუმლო რელიგიური აზროვნებისა და უფრო განცდის კატეგორიაა, რომლის გარეშე რელიგია ნამდვილად ცრურწმენად გადაიქცეოდა. ცრურწმენა, საერთოდ, რაც უნდა მოულოდნელი იყოს, სეკულარულ ნიდაგზე იბადება და რაციონალისტურია თავისი ბუნებით. ამასთანავე, სეკულარული თვალთახედვით, თავად რწმენა, რაკი მისი ობიექტი არ არსებობს, ცრურწმენაა. ცრურწმენა ამხელს ადამიანის, როგორც „მორწმუნის“, ისე ურწმუნოს, რაციონალისტურ ბუნებას და ყველა ეპოქაში ის რწმენაზე პარაზიტობს და სეკულარულ სფეროში პოულობს ასპარეზს, საიდანაც ის ეკლესიაშიც აღწევს. ცრურწმენის საიდუმლოებები ცრუსაიდუმლოებებია, რელიგიური საიდუმლოს გავლენით გაჩენილი ერზაცსაიდუმლოებები. ადამიანი უფრო მეტად რაციონალური არსებაა, ვიდრე ირაციონალური, და მხოლოდ ეს უკანასკნელი გრძნობს ჭეშმარიტი, ანუ მეტაფიზიკური საიდუმლოს არსებობას რეალობის მიღმა. სეკულარული მოთხოვნილებების გვერდით მას აქვს მეტაფიზიკური მოთხოვნილებები და ადამიანის (და ეპოქის) პრობლემა იმაშია, თუ რომელი გადასწონის, რომელი განსაზღვრავს მისი (და მასთან ერთად ეპოქის) ყოფას.

შენიშვნა 1

მაგრამ თუ არსებობენ ადამიანის ტიპები, რომელთაგან ერთნი სულიერნი *(pneumatikoi)* არიან, ხოლო მეორენი — ხორციელნი *(somatikoi),* ეს ტიპები უნდა ქმნიდნენ ერთმანეთის მონაცვლეობით ეპოქათა ტიპებს ან ეპოქებში შესაბამის ტენდენციებს: სულიერნი — რელიგიურ კულტურას, ხორციელნი — სეკულარულს. მათ შორის არ არის გადაულახავი ზღვარი, როგორც ეს გნოსტიკოსებმა მიიჩნიეს და მასზე დაამყარეს მოძღვრება, რომელიც მალე უკუაგდო ქრისტიანობამ. პავლე მოციქული კი წერდა:

> „ხოლო მე, ძმებო, არ შემეძლო თქვენთან ლაპარაკი, როგორც სულიერებთან, არამედ ხორციელებთან, როგორც ჩვილებთან ქრისტეში. რძეს გასმევდით თქვენ და არა საჭმელს, რადგან ჯერ კიდევ არ შეგეძლოთ და არც ახლა შეგიძლიათ, იმიტომ, რომ ჯერაც ხორციელნი ხართ“ (1 კორ. 3:1-3).

ამრიგად, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ სეკულარული კულტურა არის არა მოწიფულობის, ე. წ. პროგრესის შედეგი, არამედ უმწიფარობისა, ბავშვური გატაცებისა საგნობრივი რეალობით, რომელშიც გაკვალთულია ეს სოფელი და რომლის მიღმა მას, ამ თითქოს ბავშვს, არაფრის დანახვა არ სურს.

შენიშვნა 2

ზოგადად რომ ვილაპარაკოთ, თავად სეკულარული კულტურა (უზოგადესი აზრით) თავისი ცრუსაიდუმლოებებით, რელიგიური კულტის „გამონაყარია“, როგორც ამ პროცესს სახოვნად გამოხატავს მ. პაველ ფლორენსკი. იგი წერს, რომ მითები რელიგიური შინაარსის, მისი გულისგულის, უღრმესი საიდუმლოს „გამოხვეტის“ (выветривание) შედეგია. ან ასე: საიდუმლოს საფარველი გადაეფარა და კაცობრიობას ხელში დესაკრალიზებული შინაარსები შერჩა. ცნობილია, რომ ბერძნული მითოლოგიის ერთი ნაწილი მისტერიებიდან იღებს სა-

თავეს, მითები მათი სეკულარული სახეა; ეს არის მისტერიების ნარჩენები, რომლითაც მასები უნდა გამოკვებილიყვნენ; ის, რაც მოწოდებულთა და რჩეულთათვის იყო განკუთვნილი, რენე გენონისეულ სიმბოლიკას თუ მივმართავთ, გამოქვაბულებში იქნა გადანაცვლებული, ანუ კვლავ საიდუმლოდ დარჩა, და რაც გარეთ გამოვიდა, ეს მხოლოდ მათი შინაგანი საზრისისგან დაცლილი ჩენჩო იყო, რომელსაც ამ მისტერიული საზრისის გამხსნელი გასაღები აღარ გამოჰყოლია. გასაღები სამუდამოდ დაიკარგა, რადგან მისტებს, რომლებიც კულტის საიდუმლოს უძღვებოდნენ, არც უცდიათ დამწერლობისთვის მიენდოთ საიდუმლო მოძღვრება. დამწერლობა რომ სავსებით სეკულარული მოვლენაა, ამას მოწმობს პლატონის ნეგატიური დამოკიდებულება მისდამი და ის ფაქტი, რომ არც ერთი მისტერიული შინაარსის ფრაგმენტი არ შემორჩენილა ამ უმდიდრესი მწერლობის ენაზე. ყოველი დაწერილი სეკულარულია, იგი მხოლოდ ჩენჩოს ინახავს, თუმცა ჩენჩო ხშირად ნაყოფზე წარმტაცია, რათა დამალოს ნაყოფი. რაც მნიშვნელოვანია, ბუნების ლოგიკით, სწორედ ის არის დაფარული (ლაპარაკობენ პლატონის საიდუმლო მოძღვრებაზე, რომელიც დაწერილი „დიალოგების“ საგანი არ გამხდარა).

შენიშვნა 3

სეკულარობის აღმავლობამ XVIII ს.-ის მიწურულის საფრანგეთში, რევოლუციის ტალღაზე რელიგიას (ეკლესიას) დაუპირისპირა რაციონალური უსაიდუმლოო რელიგია, ანუ *რაციოს* რწმენა, რომელსაც უნდა გაეუქმებინა ყოველგვარი საიდუმლო, შუქი მოეფინა რა სინამდვილის ყოველი კუნჭულისა და თავად უზენაესი არსებისთვის, რომელმაც, რაციონალური რელიგიის თანახმად, სამყარო ადამიანის მიერ აღმოჩენილი კანონების ძალით შექმნა. „რაციო-ღმერთი“ და „რაციო-ადამიანი“ იზომორფულნი გახდნენ და პრობლემაც მოიხსნა. სეკულარიზაციის მწვერვალი და რევოლუციის უდიდესი მონაპოვარი იყო *რაციოსა* და უზენაესი არსების კულტის

დაფუძნება, რაც თავისი მიზანდასახულობით ფრანგი ხალხის (ნაციის) ნაციონალური რელიგია უნდა გამხდარიყო.

მაგრამ ეს რელიგია საიდუმლოს გარეშე მკვდრადშობილი გამოდგა. სეკულარიზმი გრძნობს, რომ სანამ იდუმალების, როგორც ფსიქოლოგიური, მეტაფიზიკური და ონტოლოგიური ფენომენი არსებობს, რელიგიაც იარსებებს. ამიტომ მისი მახვილი საიდუმლოსკენ იყო მიმართული.

საიდუმლო ყოველთვის იყო ნიშანი *ამ* რეალობაში იმის მიმანიშნებლად, რომ არსებობს უფრო მნიშვნელოვანი რეალობა, რომლითაც ფასობს და საზრისს იღებს იგი. მაგრამ მას საფარველი ადევს. რელიგია მოწიწებას მოითხოვს ამ რეალობის მიმართ, ის *საშიშია* იმ აზრით, რომ საიდუმლო კიდევ იმალავს თავის შიგნით საიდუმლოს, ეს საიდუმლო — სხვას და ა. შ. დაუსრულებლივ, ამოუწურავად. ცნობიერებამ უნდა მიატოვოს *ჰუბრისის* მოტანილი იმედი, რომ ოდესმე მოახერხებს, თავის ფარგლებში მოიცვას მთელი რეალობა, რომლის ამოუწურავ სიღრმეებს ის ან განიცდის, ან — არა. თუ არ მოხდა ამ საიდუმლოს ადამიანური ლოგიკისა და მიხვედრების საფუძველზე რეკონსტრუქცია, იგი ვერ შევა ადამიანის ცნობიერებაში, მაგრამ ეს არ იქნება *ის* საიდუმლო, რომლის განცდა არ შორდება ადამიანს. შეცნობილი დაო არ არის *დაო* — ეს არის „დაო დე ძინის“ უკანასკნელი საზრისი: „დაფარული დაფარულისა ბჭეა ყოველივე საიდუმლოსი“.

ს. ფრანკის მეტაფიზიკის (წიგნში „Непостижимое») საბოლოო დასკვნა ღვთის შეუცნობლობაა, რითაც ის მისდევს და აღრმავებს გრიგოლ ნოსელის და ახალ დროში ნიკოლოზ კუზელის რელიგიურ მეტაფიზიკას, მაგრამ მანამდე ის ლაპარაკობს სინამდვილის ყოველი გამოვლინების და, საბოლოოდ, მთელი სინამდვილის საბოლოო შეცნობის შეუძლებლობაზე, რადგან ეს სინამდვილეც თავის

მთლიანობაში შეუცნობელია. არის შრე, რომელიც ბოლომდე არ ამხელს თავს, უფრო სწორად, ამხელს საიდუმლოს სახით. და რაც შეიძლება ითქვას ღვთისა და სინამდვილის უკანასკნელი საზრისების შემეცნებაზე, უკეთესად ვერ გამოითქმის, ვიდრე ხასიდი მოძღვრის სიტყვებით, რომლითაც მან დაამშვიდა მოწაფე: თუ ღმერთი გიმალავს სახეს, ჩათვალე, რომ ეს აღარ არის დამალვა. ამ თითქოს ანეკდოტურ თეზისს პრინციპული სახე აქვს მიღებული ნიკოლოზ კუზელის ცნობილ გამონათქვამში: „Attingitur inattingibile inattingibiliter" („შეიცნობა შეუცნობელი შეუცნობლად“).

შენიშვნა 1

სინამდვილის შეცნობის პრობლემა გულისხმობს ახსნისა და გაგების გამიჯვნას. ჩვეულებრივ, მიჩნეულია, რომ ახსნილი შეიძლება მხოლოდ ბუნების მოვლენები, ანუ საგნობრივი სამყარო იქნას, გაგებას კი მხოლოდ კულტურის ობიექტები და მოვლენები ექვემდებარებიან, რაკი ისინი ადამიანური წარმოშობისაა. მეცნიერს შეუძლია ახნას ნებისმიერი მწერის ინსტინქტის და ორგანოების ფუნქციონირება, მაგრამ იგი უძლურია გაიგოს მწერის, როგორც მთლიანი რეალობის ნაწილის საზრისი, რადგან მისი საზრისი ღვთის განგებაშია, რომელსაც ადამიანი ვერ წვდება.

> „ღმერთი ორნაირად მალავს თავის სახეს. ერთია, როცა ღმერთი იმალება ისე, რომ ძნელია მისი აღმოჩენა და მაინც ის, ვინც იცის, რომ ღმერთი იმალება, შეუძლია მიუახლოვდეს მას და იპოვოს იგი. სხვაა გზა, როცა ღმერთი უმალავს ადამიანს თავად ფაქტს დამალვისა და ამიტომაც მძებნელს არ შეუძლია იპოვოს იგი. ამაზეა ნათქვამი: „მე სრულიად დავფარავ ჩემს სახეს“ (მარტინ ბუბერი).

ეს მეორე აბსოლუტური დამალვა, როცა გასაღებიც დაკარგულია, სეკულარულმა მენტალობამ მოიტანა.

შენიშვნა 2

ს. ფრანკი, სახლდობრ, წერს:

> „ყველაფერი სოფელში (в мире), რამდენიც არ უნდა იყოს მასში შეცნობილი და ნაწვდომი, იმავდროულად მაინც რჩება *მარადმიუწვდომელ საიდუმლოდ,* ...რადგან ყოველი რეალობა თავის კონკრეტულობაში მეტალოგიურია და ამიტომაც ზერაციონალური და თავისი არსით შეუცნობელი, რომ მისი მიუწვდომლობა და იდუმალებრიობა გამოწვეულია არა ჩვენი შემეცნებითი უნარების სისუსტით, არამედ იმ მიზეზით, რომ ჩვენს წინ ცხადად წარმოჩენილი მისი შიდაარსი თავისი არსით აღემატე-ბა ყველაფერს, ცნებებში გამოხატულს, და ცოდნის შემადგენლობის მიმართებით არის რაღაც სრულიად უცხო (инородное)“.

რომ განვაგრძოთ საიდუმლოს თემა — სეკულარიზმს, თავისი მშობლის რაციონალიზმის მხარდაჭერით, მიაქვს იერიშები არა მხოლოდ ღვთის მიმართ, არამედ საიდუმლოს, როგორც პრინციპის, როგორც ღვთისშემეცნების პირობის მიმართ. თუ საიდუმლოს განცდა და მოწიწება არ არსებობს, არც რელიგია არსებობს. სეკულარული აზროვნება კი, სხვანაირად მას არ შეუძლია, ტოტალურად გამორიცხავს საიდუმლოს არსებობას, რაზეც დგას ყოველი რელიგია. მოწიწება საიდუმლოს წინაშე, როგორც წყლის ერთი წვეთი, ღვთისადმი მოწიწების ბუნებაზიარია. საიდუმლოს ჯერ განცდა, მერე მოწიწება, ან ორივე ერთდროულად, კვებავს რწმენას. ისინი რელიგიური აზროვნების „რეცეპტორებია“, რომელთა მოკვეთას ესწრაფვის სეკულარული სამყარო.

სეკულარულ სამყაროში საიდუმლოს ადგილი დაიკარგა, მას მხოლოდ მეტაფორული მნიშვნელობა შერჩა. თანამედროვე ცნობიერება ისეა მოწყობილი, რომ მას არ შეუძლია რამე საიდუმლოს ატანა, ის სრულიად უსაფუძვლოდ ამაყობს არა მხოლოდ იმით, რომ მან თავისი „რაციონალური“ მეცნიერებით და ფილოსოფიით გააუქმა ყოველნაირი საიდუმლო და საყოველთაო (ყველასთვის მისაწვდომი) გახადა, არამედ ეს შიში საიდუმლოს წინაშე სინამდვილის ყველა სფეროზე გაავრცელა და ყოველდღიური ცხოვრება (ყოფა) მოაცვევინა. მსოფლიო, სადაც ყველა „პუბლიკუმი“, ანუ სანახაობის (*შოუს*) მაყურებელი, გახდა, იძენს ნამდვილად ტოტალურ მასშტაბს. როგორც არსებობს სიმაღლის შიში, ჩაკეტილი სივრცის ან ტრიალი მინდვრის შიში (რამაც ბაბილონის გოდლის მშენებლები მოიცვა), ასევე თანდათან კაცობრიობაში მკვიდრდება საიდუმლოსადმი შიში.

ამიტომაც ადამიანები ცდილობენ მთლიანად დაიყვანონ თავიანთი ყოფა „საჯარო“ ცხოვრებამდე, იცხოვრონ გამჭვირვალე სკებში (რ. გენონი). გასაგებია ეს მეტაფორა: იცხოვრეთ სხვებივით და გამჭვირვალედ. გენონი ამბობს, რომ საიდუმლოსადმი სიძულვილი, თავისი არსით, სხვა არაფერია, თუ არა ერთ-ერთი ფორმა სიძულვილისა ყველაფრის მიმართ, რაც სცილდება *პუბლიკუმის* საშუალო დონეს, ყველაფერს, რაც უპირისპირდება და უარყოფს ერთფეროვნებას... *პუბლიკუმს* ჩანერგილი აქვს სხვისი ინტიმური ცხოვრებით დაინტერესების მოთხოვნილება, რომელიც აღარ კმაყოფილდება სერიალური ფილმებით, არამედ უკვე სხვის დოკუმენტურ ცხოვრებაში ცდილობას შეჭრას და იჭრება. უფრო მეტიც: ამ სხვასაც უჩნდება მოთხოვნილება, რომ მისი საიდუმლო *პუბლიკუმისთვისაც* ცნობილი გახდეს. გაუმჟღავნებელი საიდუმლო უკვე სისუსტისა და არასრულ-

ყოფილების განცდას ჰბადებს, თუმცა პირუკუ კი უნდა ყოფილიყო.

შენიშვნა 1

ადამიანს, თუ იგი სერიოზულად ეკიდება თავის და სხვათა შინაგან ცხოვრებას და აფასებს საიდუმლოს, მისი გამჟღავნება ერთწამს სულის მოთქმად ეჩვენება, მეორე წამს კი და შემდეგაც სიცარიელისა და გაცრუების გრძნობა ეუფლება, რაც იმითაც არის გამოწვეული, რომ საიდუმლო, რომელიც ყოველთვის ინდივიდუალურია თავისი არა იმდენად შინაარსით, რამდენადაც თავად ადამიანის დამოკიდებულებით ამ შინაარსისადმი, უფასურდება მისსავე თვალში. ხშირად სხვისი რეალური თუ ვირტუალური ცხოვრება ავსებს ამ სიცალიერეს. ადამიანი, რომელსაც მთელი დღის მანძილზე არ აღმოაჩნდება საკუთარი საათი, არ არის ადამიანი (ხასიდური სწავლანი).

შენიშვნა 2

Spectatum veniunt, veniunt spectentur ut ipsae (Ovid). „სანახაობისთვის მოდიან, და მოდიან, რათა თავადაც დაენახონ“ (ოვიდიუსი).

ერთ-ერთი, შესაძლოა, მთავარი საიდუმლო, რომელიც შეადგენს ადამიანის პრივატული ცხოვრების თემას, არის სქესი და სექსი. მაგრამ რა კავშირი აქვს რელიგიასთან სქესს? ვ. როზანოვთან ერთად შეგვიძლია ძველი აღთქმის წაკითხვა sub specie sexualitatis. მართლაც, არც ერთი რელიგიური წიგნი — მოსეს წიგნები კი, როგორც გამოცხადება, ასეთად გვაცნობს თავს — იმდენ ადგილს არ უთმობს სექსის პრობლემას როგორც ძველი აღთქმა. ერთ-ერთი თემა ბიბლიისა ამასთან დაკავშირებით სიშიშვლის თემაა, რომელიც რამდენიმე ასპექტით გამოჩნდება მის ფურცლებზე. შემთხვევითი არ არის და ნამდვილად პროვიდენციულია, რომ ადამის სეკულარიზაციის (ღვთისგან

მოწყვეტის) დასაწყისი სიშიშვლის აღმოჩენით და მისგან გამოწვეული სირცხვილით იწყება (დაბ. 2:7-10) და ასევე ერთ-ერთი ცენტრალური ხდომილება წარღვნის შემდეგ, რაც შეემთხვა წარღვნას გადარჩენილ კაცობრიობას, კვლავ სიშიშვლეა (დაბ. 9:21-26). ნოეს გაშიშვლება, როგორც სირცხვილის განსაცდელი, სიმბოლურ მნიშვნელობას იძენს. ადამიანი ნოე, ვისაც ვიცნობდით წარღვნამდელ ხანაში როგორც „მართალს და უბიწოს“, კაცს, რომელიც ღვთის გზაზე დადიოდა (დაბ. 6:9), ხამის, მისი ძის, თვალში არაფრით განსხვავდებოდა ცხოველისგან. ხამმა დასცინა მამის სიშიშვლეს, რომელიც არ უნდა ეხილა მას, სემმა და იაფეტმა კი მოკრძალებით, ისე რომ არც კი შეუხედავთ მამის სიშიშვლისთვის, სამოსლით დაფარეს იგი (დაბ. 9:23). ეს სიშიშვლეა, რომელიც ღვთის ხატს ცხოველს ამსგავსებს და ქმნის მათი საერთო წინაპრისგან წარმოშობის საბედისწერო ილუზიას, რომლის მეცნიერული დასაბუთება სეკულარულმა ეპოქამ იტვირთა და რომელიც დღესაც მჭვალავს მასების ცნობიერებას მისგან გამოდინარე შედეგებითურთ.

საზოგადოების ცნობიერების სეკულარიზაციის, შესაძლოა, პერიფერიული, მაგრამ მნიშვნელოვანი თანამდევია ადამიანის იმ მხარეების შეგნებული და ხშირად მიზნობრივი გასაჯაროება და აფიშირება, რომელიც ტრადიციულ საზოგადოებებში რელიგიისა თუ საზოგადოების სანქციით დაფარული და, ხშირ შემთხვევაში, საკრალიზებული იყო. „დაემორჩილე წყურვილის გრძნობას!“ — ეს ლოზუნგი შეგვიძლია ევფემისტურ მოწოდებად ჩავთვალოთ სექსუალური აქტისთვის სირცხვილის გრძნობის მოსახსნელად. ნაცვლად იმისა, რომ ადამიანი, როგორც ღვთის ხატი, ბატონობდეს გრძნობებზე და ცხოველურ ინსტინქტებზე, იგი, თავისდა სამარცხვინოდ, უნდა დაემორჩილოს მათ. ვინ მიიჩნევს უმნიშვნელოდ, მით უმეტეს, ზიგმუნდ ფროიდის გამოკვლევე-

ბის შემდეგ, ადამიანის ცხოვრებაში სექსს, მაგრამ სადაო არ უნდა იყოს, ის გარკვეულად სირცხვილის გრძნობასთან არის დაკავშირებული. ვლ. სოლოვიოვის განმარტებით (იხ. „Оправдание добра»), სირცხვილის გრძნობა ადამიანში მიუთითებს იმაზე, რომ ადამიანი უფრო მეტია, ვიდრე ის არსება, რომელიც ახლა, ამჟამად ჩართულია სექსუალურ ურთიერთობაში. სირცხვილი იცავს ადამიანში უმაღლეს ადამიანურ ღირსებას, მოწმობს, რომ მისი არსების სიღრმეში შენახულია ის. ადამის სიტყვებმა — „შიშველი ვარ და დავიმალე“ (დაბ. 3:10) — საუკუნეებში განსაზღვრა უღმერთოდ დარჩენილი ადამიანის მორალური სახე. სეკულარიზაციის ახალი ტალღა მას ამ გრძნობისგან გათავისუფლებას ჰპირდება.

ბოლოთქმა

„მსოფლიო-ისტორიულ განსვლას უძღები შვილისა მამის სახლიდან — ჰუმანიზმის ეპოქას, რომლის განმავლობაში კაცობრიობა ცდის თავის ძალებს და თავგანწირულად ცდილობს მოეწყოს და იცხოვროს ღვთის გარეშე, აქვს თავისი საზრისი და თავისი აუცილებლობა. ღვთის სასუფევლის მოწყობისთვის, რომელიც ღვთივკაცებრივი პროცესია და კაცობრიობის მიერ ცხოვრების ღვთიური შინაარსის თვითშემოქმედებით შეთვისებაზეა დაფუძნებული, აუცილებელია წმიდა ადამიანური სტიქიის განვითარება, ძალების დამოუკიდებელი მოსინჯვა. ამიტომ ჰუმანისტური, ურელიგიო, ანტირელიგიურიც კი, პერიოდი ისტორიული შემოქმედებისა აუცილებელია ღვთივკაცებრივი შემოქმედებითი საქმისთვის. თავისი აშკარა ცალმხრივობისა და სრული უძლურების მიუხედავად, ის ახორციელებს განვითარების დიალექტიკურ მომენტს — ანტითეზისიდან უმაღლესი სინთეზისისკენ მიმავალ გზას.

მაგრამ მთელი კაცობრიობა არ გასულა მამის სახლიდან, იქ დარჩა უფროსი ძმა, რომელიც სულმუდამ მამასთან იყო და შურით სავსე არაკეთილგანწყობილებით შეხვდა ძმის დაბრუნებას. რა დაემართა მას, რა დაემართა ეკლესიას, ამ არაეკლესიურ და, მეტიც, ანტიეკლესიურ ჰუმანისტურ საუკუნეში? ვერ უარვყოფთ, რომ მან ამ პერიოდში გადაიღო უფროსი ძმის ზოგიერთი სულიერი თვისება, როგორც ეს გადმოცემულია სახარების იგავში. მამისადმი ერთგულებასთან და თავგამოდებულ სამსახურთან ერთად მან შეითვისა ამპარტავნულ-არაკეთილგანწყობილი და ფარისევლურ-გაკერპებული დამოკიდებულება უმცროსი ძმისადმი, რომელმაც თუმცა „შესცოდა ცისა და მამის წინაშე“ თავისი ხეტიალის დროს, მაგრამ შეინახა ღია და ცოცხალი სული.

შერიგდება თუ არა შინაგანად და გაუგებს თუ არა ერთმანეთს ეს ორი ძმა? აი, დიდი და საბედისწერო საკითხი, რომელიც დგას ამჟამად ისტორიის წინაშე“ (ს. ბულგაკოვი, „ეკლესია და კულტურა“, 1906).

შენიშვნა

ასი წლის წინათ რა საბედისწერო საკითხიც იდგა ისტორიის წინაშე, იგივე საკითხი დგას ამჟამადაც, დღესაც. სეკულარიზაციის ნაბიჯები ამჟამად დაწყვილებულია გლობალიზაციასთან, რომელსაც, როგორც ფორანს, გაჰყავს იგი უფრო ვრცელ ასპარეზზე. ქრისტეს იგავში ძე შეცდომილი, რომელსაც სხვანაირად უძღები შვილიც ეწოდება, ბრუნდება მამასთან, რადგან მისი გასაჭირი უკიდურესობამდე მივიდა და მან თავისი ნებით გადაწყვიტა დაბრუნება. მაგრამ დაბრუნდება მამასთან ამჯერად უფროსი შვილი, კაენი, რომელიც დღესაც ტრიუმფით განაგრძობს თავის კოლოსალურად წარმატებულ გზას? აქვს მას ეს ნება? რა უნდა მოხდეს, რომ უძღები შვილის კვალზე შემუსვრილი სულით და დამდაბლებული გუ-

ლით დაუბრუნდეს მამის სახლს? ან როგორ დახვდება მას უმცროსი ძმა, რომლის სისხლი დღემდე შეჰღაღადებს ზეცას?

დაბოლოს, ლექსი:

„ყოველდღე მოდის ახალი ტალღა,
მყვირალა, სუსტი და დღევანდელი,
და დროშასავით მე მიმაქვს მაღლა
სანთელი, შენი სული, სანთელი...“

შენიშვნა

სტროფის პირველი ორი სტრიქონი სეკულარიზაციის პროცესს აღწერს, მეორე ორი — იმ ოაზისურ კუნძულს, რომლის წასალეკად მოდის ეს ტალღა.

გიგი თევზაძე

სეკულარიზაცია და ერის დაბადება

წარმოდგენილი ტექსტის მიზანია, თავისი წვლილი შეიტანოს დღეს ჩვენს ინტელექტუალურ გარემოში მიმდინარე კამათში სეკულარიზაციის შესახებ. სავარაუდოა, რომ სეკულარიზაციის პროცესის განხილვა იმ პროცესებისაგან დამოუკიდებლად, რომლებიც მეცხრამეტე და მეოცე საუკუნეების სოციეტალურ სივრცეში ხდებოდა, განწირულია უმსჯელობაში ჩასავარდნად. ამდენად, სტატიის მცდელობაა, ერთმანეთს დაუკავშიროს ორი მნიშვნელოვანი პროცესი, რომლიც მსოფლიო ისტორიაში დაახლოებით 1800 წელს დაიწყო და დედამიწის სხვადასხვა კუთხეში დღესაც გრძელდება. ესენია: ეროვნული იდენტობის ჩამოყალიბება და პროცესი, რომელსაც, თითქმის წარმოშობის მომენტიდან, სეკულარიზაცია დაერქვა. ტექსტში მიმოხილული იქნება ერთი მხრივ, სეკულარიზაციისა და ანტისეკულარიზაციის, მეორე მხრივ კი, ეროვნული იდენტობისა და ეროვნული ცნობიერების წარმოშობის თეორიები. ამ მცირე კვლევის შედეგად ჩამოყალიბდება რვა დებულება, რომელთაგან ზოგი წარმოადგენს დასკვნას, მიღებულს არსებული რაოდენობრივი და ისტორიული მონაცემებიდან, ზოგი კი — ჯერ კიდევ დასამტკიცებელი ჰიპოთეზაა. მათი ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი შედეგი, ალბათ, არის მონახვა არგუმენტებისა ერთგვარი სეკულარიზაციული სეგრეგაციის წინააღმდეგ: მაგალითად, წარმოდგენილია მცდელობა, დამტკიცდეს, რომ განვითარებული ქვეყნის საზოგადოებად ყოფნა, არც თეორიულად და არც პრაქტიკულად, არ ნიშნავს უპირობო სეკულარიზაციას, და პირიქით. იგივე შეიძლება ითქვას ფუნდამენტალიზმის მიმართაც. რაც შეეხება თავად სეკულარიზაცის ცნებას, სავარაუდოა, რომ ის პრო-

ცესი, რომელიც მეცხრამეტე საუკუნეში “სეკულარიზაციად” მოინათლა, ამ სიტყვის შინაარსის დიამეტრალურად საწინააღმდეგოა, და მას უფრო “საკრალურობის ინსტიტუციონალიზაცია” შეიძლება ვუწოდოთ: რელიგიის საყოველთაო ინსტიტუტად ქცევის პროცესმა, ისევე, როგორც ეროვნული იდენტობის ჩამოყალიბების პროცესმა, გავრცელება დაიწყო ერთსა და იმავე დროს და ერთი და იგივე ინსტრუმენტებით (განათლება, მასმედია). შედეგად მივიღეთ ორი პროცესი, რომელიც კოლექტიური იდენტობის საკუთარ ვერსიაში იწვევდა საზოგადოებებს. შევეცდები ვაჩვენო, რომ ამ “შეჯიბრის” შედეგად ორი ტიპის ინსიტუციური რელიგია ჩამოყალიბდა — ტრანსცენდენტური (რომელიც ექსკლუზიურად სულის გადარჩენის სტრატეგიაზე მუშაობს) და დეტრანსცენდირებული (რომლიც ეროვნულ იდენტობაშია ინკორპორირებული და ეროვნული ტრადიციის პერსპექტივიდან იმუშავებს მოქმედებისა და მომავლის სტრატეგიებს). მათი მრევლის რაოდენობა ნებისმიერ საზოგადოებაში რადიკალურად განსხვავდება ერთმანეთისაგან. ყოველ კონკრეტულ საზოგადოებაში ამ ორი ტიპიდან ერთ-ერთის ყოფნაზეა დამოკიდებული როგორც რელიგიური ხალხის, ასევე, საეკლესიო მსახურებაში მონაწილეობის პროცენტი, ასევე — ფუნდამენტალიზმის არსებობა/არარსებობა. ქვემოთ ვაჩვენებ, თუ ჩვენს დროში არსებული რელიგიების ეს ტიპოლოგია როგორც ხსნის იმ ერთი შეხედვით ძნელად ასახსნელ რაოდენობრივ მასალას, რომელიც ბოლო საუკუნის განმავლობაში დაგროვდა მსოფლიოში რელიგიებისა და სეკულარიზაციის კვლევის შედეგად.

მეცხრამეტე საუკუნეში სოციალური მოაზროვნეები ფიქრობდნენ, რომ რელიგია ნელ-ნელა კარგავდა თავის მნიშვნელობას ინდუსტრიული საზოგადოების ზრდა-განვითარებასთან ერთად. კონტი, სპენსერი, დურკჰაიმი, მარქ-

სი, ფროიდი, ვებერი — ეს იმ მოაზროვნეთა არასრული ჩამონათვალია, ვინც მიიჩნევდა, რომ უახლოეს მომავალში რელიგია და რელიგიურობა დაკარგავს თავის გავლენას და აღარ ითამაშებს მნიშვნელოვან როლს ადამიანთა წარმოდგენებისა და მსოფლმხედველობების ჩამოყალიბებაში. როგორც თანამედროვე მკვლევრები [1] აღნიშნავენ, ეს მოაზროვნეები ამ შეფასებაში მარტონი არ იყვნენ: განმანათლებლობის ეპოქიდან მოყოლებული, ფილოსოფოსები, ანთროპოლოგები და ფსიქოლოგები მიიჩნევდნენ, რომ საკრალური პრაქტიკები და მათი თანამდევი რიტუალები თუ ინსტიტუტები წარსულის ნაწილია და თანამედროვეობის დადგომასთან ერთად წარსულში დარჩება [2]. მეოცე საუკუნეში, განსაკუთრებით მის პირველ ნახევარში, რელიგიის სიკვდილი სოციალურ მეცნიერებაში მიღებული და გავრცელებული დებულება (conventional wisdom) იყო.

სეკულარიზაციის[1] ცნების — რელიგიის გავლენისა და რელიგიურობის როლის კლების — თანამედროვე აზრით გამოყენება დაიწყო მეცხრამეტე საუკუნეში, რასაც საფუძველი ჩაუყარა ინგლისელმა მოაზროვნემ ჰოლიოუკმა (G. J. Holyoake). მან ჩამოაყალიბა სეკულარული საზოგადოება — ჯგუფი, რომლის მიზანი იყო, განემარტა სამყარო ზებუნებრივი ძალის იდეის გამოყენების გარეშე, ამავე დროს, შეემუშავებინა ინდივიდის მორალური მოქმედების პროგრამა [3].

თანამედროვე სოციალური სამყაროდან რელიგიის გასვლის თემატიზაცია პირველად მოახდინა მაქს ვებერმა თავის ნაშრომებში “პროტესტანტულ ეთიკა და კაპიტალიზ-

1 saeculum ლათინური სიტყვაა და ნიშნავს ერას, ქვეყნიერებას, მსოფლიოს. შუა საუკუნეების ევროპაში ეს სიტყვა გამოიყენებოდა საეკლესიო და საერო სამართლის, მიწების, საკუთრების გამიჯვნაში “საეროს” აღსანიშნავად.

მის სული” და “მეცნიერება როგორც მოწოდება და ხელობა”. ვებერისთვის სეკულარიზაცია კაცობრიობის განვითარებაში მიმდინარე რაციონალიზაციის პროცესის ნაწილია. რაციონალიზაცია, თავის მხრივ, არის სოციალური ცვლილების სპეციფიკური ფორმა, რომლის საშუალებითაც “თანამედროვე, მოდერნული სამყარო” ხორციელდება და დგება [4]: რაციონალიზაციის ერთ-ერთი გამოვლინებაა სამყაროს “გან-ჯადოება”, ანუ სამყაროს დაცლა ჯადოსნობის რწმენისა და ჯადოსნური რიტუალებისაგან. თუმცა, ზოგიერთი მკვლევრის აზრით, განჯადოება ნიშნავს არა უბრალოდ იმას, რომ ადამიანები რელიგიის ძველი მისტერიების რწმენას კარგავენ, არამედ, იმას, რომ “სასწაულის” ცნება კარგავს უპირობო ღირებულებას [5]. საბოლოო ჯამში, ვებერი არ ამბობდა იმას, რომ რელიგია ქრება სამყაროდან, არამედ უფრო იმას, რომ რელიგია და რელიგიურობა ხდება ერთ-ერთი ავტორიტეტი სხვა ავტორიტეტებს შორის — როგორიცაა მეცნიერება, პოლიტიკა და სხვა. ამდენად, რელიგიური თვალსაზრისი ხდება ერთ-ერთი მრავალს შორის და რელიგიის მსახურებს აქვთ ნაკლები ავტორიტეტი პოლიტიკური, ეკონომიკური და სამედიცინო საკითხების გადაწყვეტაში, ვიდრე ეს მათ ჰქონდათ წარსულში [6].

სეკულარიზაციის იდეა, როგორც აღვნიშნეთ, მეტად პოპულარული იყო და მეოცე საუკუნის სამოცდაათიან წლებამდე მის უეჭველობაში დარწმუნებული იყო ყველა სოციალური მეცნიერი (მეტ-ნაკლები გამონაკლისით). ამის დასადასტურებლად არსებობდა სტატისტიკური მონაცემები, სხვადასხვა ტიპის სოციოლოგიური გამოკითხვები [7] და ასევე სხვადასხვა საეკლესიო სტატისტიკები. მაგალითად, გაერთიანებულ სამეფოში ნათლობის რიცხვი 1960 წლიდან 1983 წლამდე სერიოზულად შემცირდა: თუკი 1960 წელს ერთ წლამდე ბავშვების 55.4% ინათლებოდა,

1983 წელს მათმა რაოდენობამ მხოლოდ 36.5% შეადგინა. ასევე, იკლებდა ღვთისმსახურებაზე დამსწრეთა რიცხვიც: 1960 — 6.2 %, 1983 — 4.3 [8]. თუმცა, მეოცე საუკუნის 70-იანი წლებიდან, ერთი მხრივ, რელიგიური ფუნდამეტალიზმის ზრდამ მსოფლიოში, ხოლო, მეორე მხრივ, განსხვავებული სტატისტიკური მონაცემების დაგროვებამ ბზარი გაუჩინა სეკულარიზაციის იდეის მართებულობის რწმენას. 1997 წელს პიტერ ბერგერმა (Berger), მეოცე საუკუნის სოციოლოგიის კლასიკოსმა და რელიგიის სოციოლოგიის ერთ-ერთმა ფუძემდებელმა, განაცხადა: “ვფიქრობ, რომ ის, რაც მე და რელიგიის სოციოლოგიის უმეტესმა წარმომადგენლებმა 60-იან წლებში დავწერეთ სეკულარიზაციის შესახებ, შეცდომა იყო. ჩვენი ძირითადი არგუმენტი იყო, რომ სეკულარიზაცია და მოდერნულობა ერთდროულად ხდება, რომ მეტ მოდერნიზაციას მეტი სეკულარიზაცია მოაქვს. ეს არ იყო სულელური თეორია, არსებობდა ამ თეორიის დამადასტურებელი მონაცემებიც. მაგრამ მაინც ვფიქრობ, რომ ის საფუძველშივე მცდარია. მსოფლიოს უმეტესი ნაწილი დღეს არ არის სეკულარული, ის ძალზე რელიგიურია” [9].

სეკულარიზაციის საწინააღმდეგო ფაქტები და თეორიები მეოცე საუკუნის ბოლოსათვის და, განსაკუთრებით, ოცდამეერთე საუკუნის დასაწყისში საკმაოდ ბევრი დაგროვდა. საწინააღმდეგო და ეჭვის შემტანი არგუმენტები შეიძლება შემდეგნაირად დავალაგოთ:

ა) სტატისტიკური და ფაქტობრივი არგუმენტები: თანამედროვე სტატისტიკა, განსაკუთრებით ამერიკის შეერთებულ შტატებში, მიუთითებს რელიგიურობის ზრდაზე და არა კლებაზე [10]. 1986 წელს გაერთიანებულ სამეფოში გელაპის გამოკვლევამ აჩვენა, რომ გამოკითხულთა 76%-ს სწამს ღმერთი და სიკვდილისშემ-

დგომი ცხოვრება, ხოლო 96%-ს სურს, რომ გაგრძელდეს რელიგიის სავალდებულო სწავლება სკოლებში. 1983 წლის კვლევამ აჩვენა, რომ გამოკითხულთა მხოლოდ 16% არ აკუთვნებს თავს რომელიმე რელიგიას. გარდა ამისა, გასულ საუკუნეში აღმოსავლეთის ქვეყნებში ჩატარებულმა კვლევებმა ცხადყო, რომ მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ განათლებულ ახალგაზრდობაში მატულობდა რელიგიური რიტუალების ჩატარების მიდრეკილება. მაგალითად, იაპონიაში მოდაში შემოვიდა ახალი მანქანების, სახლების, ოფისების კურთხევა შინტოს რელიგიის მიხედვით, ასევე, სხვადასხვა სახის ეგზორციზმების ჩატარება. ტაივანში მეოცე საუკუნის ბოლოსთვის იყო უფრო მეტი ეკლესია, ვიდრე მეცხრამეტეში ან მეოცის პირველ ნახევარში. ჰონგკონგში საუკუნის ბოლოს ვონგ ტაი სინის ეკლესიას (რომელიც 1915 წელს იღებს სათავეს) მისი არსებობის ისტორიაში ყველაზე მეტი მიმდევარი ჰყავდა. 1970 წ. და 1980 წ. მუსლიმთა გამოკვლევებმა კუნძულ იავაზე აჩვენა, რომ კორელაცია რელიგიურობასა და განათლება/პრესტიჟულ სამუშაო ადგილს შორის დადებითი იყო, ანუ, რაც უფრო განათლებული და პრესტიჟული სამუშაო ადგილის მქონე იყო პიროვნება, მით უფრო მიდრეკილი იყო იგი დღეში ხუთჯერ ლოცვისა და, საერთოდ, ორთოდოქსული ისლამური პრაქტიკის განხორციელებისაკენ, და ეს მისწრაფება განსხვავებდა მას უფრო დაბალი სტატუსის სამუშაო ადგილის მქონე და ნაკლებად განათლებული ადამიანებისაგან. პაკისტანის ”ფუნდამენტალისტთა” მოძრაობის შესწავლამ აჩვენა (1991), რომ ამ მოძრაობის ლიდერებს ჰქონდათ კარგი განათლება (აკადემიური ხარისხები), ხოლო მოძრაობის მხარდამჭერები ძი-

რითადად მაღალ საშუალო კლასს მიეკუთვნებოდნენ. ასევე, წინა საუკუნის ბოლოს სხვადასხვა კვლევების მიერ დაფიქსირდა რელიგიური რწმენის ზრდა თურქ სტუდენტებს შორის [11]. ამავე დროს, სეკულარიზმის პარადიგმას უპირისპირდება 2005 წელს, ESI (European Stability Initiative)-ს მიერ გამოქვეყნებული კვლევა: “ისლამური კალვინიზმი — ცვლილება და კონსერვატიზმი ცენტრალურ ანატოლიაში” [12]. ამ კვლევის მიხედვით, ისლამის შიგნით ყალიბდება შრომასთან და კაპიტალთან კალვინისტური დამოკიდებულება, ანუ ხდება ისლამის, როგორც შრომასა და კაპიტალის დაგროვებაზე მიმართული ეთოსის, ინტერპრეტაცია. მკვლევრების ჯგუფი — ინტერვიუებით ბიზნესმენებთან, რომლებიც ორთოდოქსული ისლამის მიმდევრებად რჩებიან, მაგრამ მაღალ ბიზნესალღოს ავლენენ და, ამავე დროს, მათ მიერ ორგანიზებული წარმოების გარემოს აღწერით — აჩვენებს, რომ ის, რაც აქამდე, ვებერის მიხედვით, მხოლოდ პროტესტანტიზმის წიაღში შეიძლებოდა წარმოშობილიყო, ისლამის შიგნითაც ყოფილა შესაძლებელი, და თან, ისლამური საზოგადოების ყოველგვარი სეკულარიზაციის პრაქტიკის გარეშე.

ბ) თეორიული არგუმენტები: ყველაზე მნიშვნელოვანი თეორიული არგუმენტი, რომლიც სეკულარიზაციის პარადიგმას უკავშირდება, ისტორიის ახალი კვლევებიდან მომდინარეობს. რელიგიის ისტორიის მთელი რიგი მკვლევრებისა ამბობენ, რომ წარმოდგენები წარსულ საუკუნეებში ხალხების რელიგიურობის შესახებ გადაჭარბებულია და არ შეესაბამება რეალობას [13]. ამ კვლევების მიხედვით, მოსახლეობა ევროპაში დაახლოებით ისეთივე რელიგიური იყო რამდენიმე

საუკუნის წინათ, როგორც ახლაა. ზოგიერთი კვლევის თანახმად, რელიგიურობის მთავარი რაოდენობრივი ინდიკატორი — ღვთისმსახურებაზე დასწრება — არ შეცვლილა ინდუსტიალიზაციის ყველაზე უფრო მძაფრ პერიოდშიც კი (მაგალითად, ბრიტანეთში 1740 წლიდან 1865 წლამდე). ამიტომ, ამ თეორიების მიხედვით, სეკულარიზაციის პარადიგმა დგას “ევროპის-ოდესღაც-რელიგიურობის” მითზე და სხვა არაფერზე.

კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი უმსჯელობა, რომელსაც, ანტისეკულარისტების აზრით, სეკულარიზაციის პარადიგმის მიმდევრები ეყრდნობიან, არის არასწორი წარმოადგენები შუა საუკუნეების ევროპის გაქრისტიანებაზე. მათი აზრით, ჩრდილოეთ ევროპაში ქრისტიანობა არასოდეს არ ყოფილა საკმარისად ღრმა იმისათვის, რათა უზრუნველყო დიდი რაოდენობის ხალხის დასწრება ღვთისმსახურებაზე, ასევე, არც იმისათვის, რათა მოსახლეობას გაეგო მათი პოლიტიკური ლიდერების რელიგიური კუთვნილების ცვლილება რეფორმაციის პერიოდში [14].

ამ დასკვნის დამატებით საბუთად რელიგიის სოციოლოგიის ცნობილმა მკვლევარმა როდნი სტარკმა ერთმანეთს შეუფარდა ევროპის ქვეყნების გაქრისტიანების ოფიციალური ვადა და ამ ქვეყნებში ღვთისმსახურებაზე დასწრების მეოცე საუკუნის სტატისტიკა. ყველა შემთხვევაში, მსახურებაზე დასწრება და გაქრისტიანების ვადა მაღალ კორელაციაში აღმოჩნდა ერთმანეთთან [15]. ეს კი გვეუბნება, რომ რაციონალიზაციის და განჯადოების ფაქტორები ან საერთოდ, ან ძალიან მცირე დოზებით მუშაობს, ისე, რომ მათი მოქმედების რაოდენობრივი დადგენა შეუძლებელია.

რაც შეეხება სუბიექტურ რელიგიურობას, აქაც მსგავს სურათს ვხვდებით, — ისეთივეს, რაც რელიგიის ინსტიტუცი-

ონალიზებულ ფორმებთან მიმართებაში: “გავრცელებული შეხედულების საწინააღმდეგოდ, შუა საუკუნეებში საკმაოდ იყო მოდებული სკეპტიციზმი [რელიგიის მიმართ — გ.თ], ხოლო ზოგიერთი მათგანი საკმაო რადიკალურობითაც გამოირჩეოდა” [16].

პირველად სეკულარიზაციის თეორიებში ეჭვი შეიტანა დევიდ მარტინმა [17]. გარდა იმისა, რომ მან დასვა კითხვა, თუ რას გულისხმობდნენ სეკულარიზაციის თეორიის მიმდევრები რელიგიასა და რელიგიურობაში, ამავე დროს, მან ეჭვი გამოთქვა ისეთი სტატისტიკური მონაცემის საკმარისობაში, როგორიცაა ღვთისმსახურებაზე დასწრება. უილიამ სვატოსმა ისლანდიის მაგალითზე დაადასტურა [18], რომ მსახურებაზე დასწრება არამცთუ არ კორელირებს საზოგადოების რელიგიურობასთან, არამედ, თანამედროვე საზოგადოებებში შესაძლებელია, რომ მას რელიგიურობის საწინააღმდეგო კორელაციაც კი ჰქონდეს: ისლანდია, როგორც დედამიწაზე პირველი გაქრისტიანებული ერი, სეკულარიზაციის პარადიგმის მიმდევრების მიერ გამოიყენებოდა როგორც სეკულარიზაციის მკაფიო მაგალითი: კვირადღის მსახურებაზე დასწრება 2%-ს არ აღემატებოდა, შესაბამისად, აშკარა იყო სეკულარიზაცია. მაგრამ სვატოსის და გისურანსონის [19] კვლევებმა დაადასტურა, რომ დღევანდელ ისლანდიაში ძალიან მაღალია მონათვლისა და ეკლესიაში ქორწინების წილი. ასევე, საგაზეთო ნეკროლოგებში ხშირია რეფერენცია სულის უკვდავებაზე (როგორც წესი, იწერება ოჯახის წევრის ან ახლო მეგობრის მიერ). 1990 წლის მსოფლიო ღირებულებების კვლევის მიხედვით, ისლანდიელების 81%-ს სწამს სიკვდილის-შემდგომი ცხოვრება, 82% ხანდახან ლოცულობს ეკლესიის გარეთ, ხოლო 20% ამას აკეთებს ხშირად, მათს 40%-ს სჯე-

რა რეინკარნაციისა და ა.შ. გამოკითხული ისლანდიელების მხოლოდ 2.4% იყო ათეისტი.

სეკულარიზაციის თეორიებს, ასევე, დიდი დარტყმა მიაყენა ყოფილი საბჭოთა ბლოკის ქვეყნებში რელიგიურობის ზრდამ (უნგრეთში 1981-დან 1991 წლამდე ათეისტების წილი 14%-დან 4%-მდე დაეცა, ეკლესიაში ღვთისმსახურებაზე დასწრება გაიზარდა 16%-დან 25%-მდე; რუსეთში არარელიგიური ადამიანებისათვის თავის მიკუთვნება ხუთ წელიწადში (1991-1995) 53%-დან 37%-მდე დაეცა [20]).

ამ თეორიებისა და მონაცემების მიუხედავად, სეკულარიზაციის პარადიგმას ჰყავს მომხრეები, რომლებიც, მართალია, მთლიანად არ იმეორებენ ვებერის ან დურკჰაიმის არგუმენტებს, მაგრამ, ცდილობენ, დაამტკიცონ სეკულარიზაციის პარადიგმის მნიშვნელობა და ვალიდურობა.

ნეოსეკულარიზაციის თეორიები: სტივ ბრუსის კვლევების იდეა ეყრდნობა სეკულარიზაციის ვებერისეული საფუძვლიდან — რაციონალიზაციიდან — დაშორებას, მაგრამ სეკულარიზაციის მოდერნიზაციის აუცილებელ მოდუსად დატოვებას. წიგნის “ღმერთი მკვდარია: სეკულარიზაცია დასავლეთში” [21] მთავარი იდეა შემდეგია: სეკულარიზაცია ხდება, მაგრამ არა რაციონალიზმის ან მეცნიერების, არამედ მრავალფეროვნებისა და ინდივიდუალური არჩევანის ხარჯზე: “იქ, სადაც მრავალფეროვნება და ეგალიტარიზმი ღრმად ჩაფესვილია საზოგადოებრივ ცნობიერებაში და განსხეულებულია ლიბერალურ დემოკრატიაში, იქ, სადაც სახელმწიფო საკმარისად მდიდარია და სტაბილური, და სადაც მრავალფეროვნებას და ეგალიტარიზმისადმი მიმართებას არ ემუქრება გაქრობა რამე წარმოუდგენელი კატაკლიზმის გამო, მე ვერ ვხედავ ვერაფერს, რაც შეატრიალებს სეკულარიზაციის პროცესს”. სტივ ბრუსი სეკულარიზაციის მთავარ ნიშანს ხედავს რელიგიური პრაქ-

ტიკების გამრავალფეროვნებასა და მათი სიმკაცრის შემცირებაში: რელიგიური პრაქტიკის ცვლილება, მისი უფრო “დარბილება” ბრუსის მიერ აღქმულია რელიგიის დაცემად. რაც შეეხება წარსულის “რწმენის ოქროს ხანას”, ის ბრუსსაც, როგორც სეკულარიზმის პარადიგმის მოწინააღმდეგეებს, მითად მიაჩნია, მაგრამ, განსხვავება, მისი აზრით, არის რელიგიური რწმენებისა და წარმოდგენების გავლენაში “მაშინ” და “ახლა”. ბრუსის არგუმენტების სიძლიერე ისაა, რომ ის აღიარებს იმ ფაქტების უმეტესობას, რომლითაც სეკულარიზაციის პარადიგმის მომხრეები არიან შეიარაღებულნი (მეცნიერების მცირე როლი, აღმოსავლური რელიგიების შემოსვლა, რელიგიური სექტების რაოდენობის ზრდა, ათეისტების რაოდენობის კლება და ა.შ.) და გვთავაზობს მათ ინტერპრეტაციას სეკულარიზაციის პარადიგმის მიხედვით. ბრუსის არგუმენტაციით, ყოველივე ეს მიუთითებს რელიგიურობის შესუსტებაზე და სეკულარიზაციის შეუფერხებელ პროცესზე. ბრუსის აკადემიური მოწინააღმდეგენი, როგორებიც არიან სტარკი და სვატოსი, მიუთითებენ “ცვლილების” და “შესუსტების” ცნებების არათანაბარზომიერ გაიგივებას ბრუსის არგუმენტაციაში. მაგრამ, ბრუსის წიგნის მთავარი ნაკლი, ისევე, როგორც ჩანს, მისი მთავარი სიძლიერე ისაა, რომ იგი წერს ბრიტანეთის შესახებ — მხოლოდ — და ერთადერთ თავს უძღვნის ამერიკის შეერთებულ შტატებს. იგი აღწერს ამ ქვეყანაში მიმდინარე სეკულარიზაციის პროცესს როგორც 50 წლით ჩამორჩენას ბრიტანეთთან შედარებით: ბრუსის აზრით, სეკულარიზაცია შეერთებულ შტატებში მიმდინარეობს, მაგრამ შეფარულია რამდენიმე ფაქტორით: ა) ტენდენციით, რომელიც “აიძულებს” ადამიანებს, აჩვენონ თავი უფრო რელიგიურებად, ვიდრე სინამდვილეში არიან (არ არსებობს მათი რელიგიურობის დამადასტურებელი რაოდენობრივი მონაცემე-

ბი); ბ) მიგრანტების მაღალი წილი, რომლებიც ნაკლებად მოდერნიზებული ქვეყნებიდან არიან ჩამოსულნი და, შესაბამისად, უფრო მეტი რელიგიურობით ხასიათდებიან; გ) ფედერალური პოლიტიკური სტრუქტურა — პოლიტიკური მრავალფეროვნება, რომლიც საშუალებას აძლევს აშშ-ში მცხოვრებლებს, თავი აარიდონ კულტურულ მრავალფეროვნებას.

როდესაც რომელიმე მეცნიერულ დისციპლინაში საკმაოდ ხანგრძლივად მიმდინარეობს კამათი, ხოლო მომხრე-მოწინააღმდეგეთა შორის ინტელექტუალური უფსკრული ნელ-ნელა ღრმავდება და თანდათან ყალიბდება იდეოლოგიური პოლუსები, მოსალოდნელი ხდება ე.წ. შემარიგებელი თეორიების წარმოშობა. შემარიგებელი თეორიები, მართალია, არ გვთავაზობენ ახალ ფაქტებსა თუ იდეებს, მაგრამ ცდილობენ, ხედვის კუთხის შეცვლით დაპირისპირებული პოლუსები შეარიგონ და ურთიერთსაწინააღმდეგო თეორიები ზოგადი თეორიის კერძო შემთხვევებად წარმოადგინონ. ძნელი სათქმელია, ვის ეკუთვნის ასეთი მიდგომის იდეა — ალბერტ აინშტაინს თუ შუა საუკუნეების რომელიმე თეოლოგს... ეს იდეების ისტორიის საქმეა, მაგრამ ეს მიდგომა მუშაობს და ყოველი ასეთი მცდელობა საყურადღებოა. სეკულარიზაციის პარადიგმის მიმართ ასეთი მცდელობა ეკუთვნით ნორის და რონალდ ინგელჰარტებს — მათი წიგნის “წმინდა და საერო” მთავარი აზრი მდგომარეობს სეკულარიზაციის როგორც მომხრეების, ისე მოწინააღმდეგეთა თეორიათა აღიარებაში: განვითარებულ საზოგადოებებში სეკულარიზაცია მიმდინარეობს, — ამბობენ ამ წიგნის ავტორები, — მაგრამ, ამავე დროს, მთელ მსოფლიოში ადგილი აქვს რელიგიურობის ზრდას.

ავტორებმა მსოფლიო საზოგადოებები ორად დაყვეს: ოღონდ არა მოდერნიზებულობა-არამოდერნიზებულობის

მიხედვით, რაკი, როგორც ისინი სამართლიანად აღნიშნავენ, ადვილია იპოვო ქვეყანა, სადაც მოდერნიზაცია მიმდინარეობს, მაგრამ სეკულარიზაცია — არა. ინგლეჰარტებს ორი დამატებითი ფაქტორი შემოაქვთ, რომლიც, მათი აზრით, ავლებს სადემარკაციო ხაზს იმ ქვეყნებს და საზოგადოებებს შორის, სადაც მიმდინარეობს და არ მიმდინარეობს სეკულარიზაცია. ეს ფაქტორები, მათი აზრით, არის ექსისტენციალური უსაფრთხოება და კულტურული ტრადიცია [22]. მათ ავტორები საკუთარი თეორიის საყრდენ ორ აქსიომას უწოდებენ. ექსისტენციალური უსაფრთხოების აქსიომა მდგომარეობს შემდეგში: ადამიანური უსაფრთხოების არყოფნა გადამწყვეტია რელიგიურობისათვის, და პირიქით — რაც უფრო მეტია საზოგადოებაში ექსისტენციალური უსაფრთხოების შეგრძნება, მით უფრო ნაკლებია რელიგიურობა. ეს იმას ნიშნავს, რომ ტრანსცენდენტურის რწმენა მაშინაა ფართოდ გავრცელებული, როდესაც ადამიანი თავის გარემოში ვერ ხედავს საკუთარი უსაფრთხოების გარანტებს. რაც შეეხება მეორე აქსიომას, ის შემდეგნაირად გამოიხატება: თანამედროვე სამყაროში მსოფლმხედველობები, რომლებიც რელიგიურ ტრადიციებს უკავშირდება, ვრცელდება ეკლესიებისა თუ რელიგიური დაწესებულებების პირდაპირი ჩარევის გარეშე. ამიტომ, მიუხედავად იმისა, რომ მაგალითად, შვედეთის მოსახლეობის მხოლოდ 5% ესწრება ღვთისმსახურებას ყოველ კვირას, შვედეთის მოსახლეობის დიდი უმრავლესობა ატარებს იმ იდეებს და ღირებულებებს, რომლებიც პროტესტანტული რელიგიის შიგნით წარმოიშვა. შესაბამისად, ასკვნიან ავტორები, მუშაობის ეთიკა, სექსუალური თავისუფლება და დემოკრატია სხვადასხვაა სხვადასხვა ქვეყანაში და ეყრდნობა ისტორიულ-რელიგიურ ტრადიციებს. ის ადამიანებიც კი, რომლებიც ცხოვრობენ კონკრეტულ საზოგოდოებაში და არ

აღიარებენ კონკრეტულ რწმენას და არ ეკუთვნიან ტრადიციულ აღმსარებლობებს, ხდებიან ამ რწმენებიდან და ღირებულებებიდან გამომდინარე ქცევებისა და წარმოდგენათა კომპლექსების მატარებლები.

ეს არის ის სკალა, რომლეზეც დღეს სეკულარიზაციის და სეკულარიზაციის თეორიის საწინააღმდეგო თეორიებია განლაგებული. ცხადია, რომ თანამედროვე სამყაროში რელიგიურისა და საეროს ურთიერთობა იმ მარტივი კონსტრუქციით, რომლიც თავის დროზე ვებერის მიერ იქნა თემატიზირებული (რაციონალიზაცია უდრის სეკულარიზაციას), ვერ მოხდება. ერთი მხრივ, სტატისტიკური მასალის დაგროვება, რომლიც მიუთითებს რელიგიის და რელიგიურობის ზრდაზე განვითარებად და განვითარებულ ქვეყნებშიც კი, მეორე მხრივ, მთელი რიგი პოლიტიკური თეორიების წარმოშობა, რომლებიც ტრადიციის როლს შეუქცევად პროცესად აცხადებენ [23], საშუალებას გვაძლევს ვივარაუდოთ, რომ სეკულარიზაციის და საკრალიზაციის პროცესები უფრო საინტერესო და მრავალი ფაქტორის შემცველია, ვიდრე ეს, თუნდაც ნეოსეკულარიზაციის თეორიების ავტორებს მიაჩნიათ.

ამ ტექსტის მიზანი არ არის თეორიების კრიტიკა. ნეოსეკულარიზაციის თეორიების მიმართულებით მხოლოდ იმას მივუთითებ, რომ სოციალურ მეცნიერებაში ტრადიციის მუდმივად (კონსტანტად) აღიარება უკვე კარგა ხანია საეჭვოდაა მიჩნეული [24] და ისეთი ტრადიციაც კი, რომელიც ემპირიულად და კონვენციონალური სიბრძნის მიერ ძველადაა შერაცხული, შეიძლება უახლოეს წარსულში გამოგონილი აღმოჩნდეს. მეორე მხრივ, ანტისეკულარიზაციის თეორიების შესახებ უნდა აღინიშნოს, რომ თანამედროვე სამყარო სტრუქტურულად იმდენად რთული და მრავალფეროვანია შუა საუკუნეებთან მიმართებაში (თუნდაც სოცი-

ალური ინსტიტუტების სიმრავლით), რომ შუა საუკუნეებში და ჩვენს დროში არსებული რელიგიისა და რელიგიურობის მიმართ მარტივი ტოლობის ან მსგავსების ნიშნის დასმა ვერაფრით ვერ აღწერს ადეკვატურად იმ რეალობას, რომელშიც ვცხოვრობთ. იმაში, თუ როგორ აღწერენ თანამედროვე სამყაროს ის თეორიები, რომლებიც ემხრობიან ან ეწინააღმდეგებიან სეკულარიზაციის თეორიას, არის რამდენიმე საერთო იდეა, ანუ ამ თეორიებში არის თანამედროვე სამყაროში მიმდინარე სეკულარიზაცია-საკრალიზაციის პროცესების ისეთი აღწერები, რომელსაც “სეკულარისტებიც” და “ანტისეკულარისტებიც” იზიარებენ. ესენია:

1. განვითარებად ქვეყნებში რელიგიურობა და რელიგიურ მსახურებებში მონაწილეობის პროცენტი იზრდება;
2. განვითარებად ქვეყნებში იზრდება რელიგიის ტრადიციული გაგებებისადმი და იდეებისადმი ინდიფერენტიზმი და მათი ვერგაგება;
3. განვითარებად ქვეყნებში მიმდინარეობს რელიგიური ფუნდამეტალიზმის ზრდა[2];
4. განვითარებულ ქვეყნებში იკლებს ტრადიციულ რელიგიურ რიტუალებში მონაწილეობა;
5. განვითარებულ ქვეყნებში რელიგიების და რელიგიური იდეების მომხრეების რიცხვი იზრდება;

---

2 რელიგიური ფუნდამენტალიზმის ზრდა განვითარებად ქვეყნებში, ინტელექტუალებისა და სოციალური მეცნიერების წარმომადგენელთა შეფასებით, უცხოა ამ რელიგიების იმანენტური შინაარსისათვის (მაგ. Abdou Filali-Ansary. Islam and Democracy: The Challange of Secularization. Jounral of Democracy 7.2. 1996. pp.76-80).

6. განვითარებულ ქვეყნებში რელიგიურობის ინსტიტუციური ფორმები ხდება უფრო “რბილი”, ვიდრე ეს იყო ტრადიციულად, წარსულში[3];

კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი იდეა, რომლზეც სეკულარიზაციის და ანისეკულარიზაციის წარმომადგენლები თანხმდებიან, ისაა, რომ ამბები წარსულის რელიგიურობის შესახებ გადაჭარბებულია. მიუხედავად იმისა, რომ სეკულარიზაციის მომხრეები აღნიშნავენ, რომ “რელიგიურობის დაღმასვლა არ არის სოციოლოგიური მითი” [25], მაინც, შუა საუკუნეების ადამიანების ტოტალური რელიგიურობა უფრო მეტად არის კავშირში შუა საუკუნეების შესახებ მითებთან, ვიდრე რეალობასთან. მითი შუა საუკუნეების რელიგიურობის შესახებ უფრო დაკავშირებულია იმ წარმოდგენასთან, რომ “რწმენის ეპოქა შეცვალა გონების ეპოქამ”, ვიდრე ისტორიულ მონაცემებთან [26]. ისტორიკოსები სულ უფრო და უფრო ეთანხმებიან იდეას, რომ კათოლიკური შუა საუკუნეების იდეა, ისევე, როგორც რეფორმაციის პერიოდი, მე-19 საუკუნის ქმნილებებია [27]. “ქრისტიანობის ახალი ერა ევროპაში დაიწყო, როდესაც 1800 წლის შემდეგ ეკლესიებმა ნელ-ნელა დაიწყეს სახელმწიფოს მხარდაჭერის დაკარგვა და თვითორგანიზება. და ეს არ მოხდა მანამ, სანამ ახალმა მასმედიამ და სასკოლო განათლებამ რეალობად არ აქციეს ყველას გაქრისტიანება” [28].

ეს არის ის გარემო, რომელშიც დღეს ტრიალებს დისკუსია სეკულარიზაციის შესახებ. ქვემოთ ჩვენ შევეცდებით რამდენიმე ახალი ფაქტორის დამატებით უფრო მეტად

---

3 ანუ, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ბრუსის თეორიის გადმოცემისას, რელიგიური ცხოვრების ფორმები ხდება უფრო ტოლერანტული და უფრო გახსნილი.

ცხადვყოთ ჩვენს გარემოში მიმდინარე სეკულარიზაციის და საკრალიზაციის პროცესები.

ზემოთ მოყვანილ უილიამ სვატოსის მიერ ნიდერლანდელი მეცნიერის რუტერის (Ruyter, W. de. Dark, Backward and Barbarous. Leiden Institute for the study of religiuos Newsletter. 1. pp. 3-8) ციტირებაში ყურადღებას იქცევს მასმედიის და სასკოლო განათლების დაკავშირება რელიგიურობის გავრცელებასთან: ამ დასკვნიდან გამომდინარეობს, რომ რაციონალიზაცია, როგორც მასმედიის და სასკოლო განათლების საფუძველი, სწორედ რელიგიურობის და არა სეკულარიზაციის ხელისშემწყობად გვევლინება.

თუკი მეოცე საუკუნის აზროვნების რუკას გადავავლებთ თვალს, ვნახავთ, რომ მასმედიის და ზოგადი სასკოლო განათლების სოციალური ინსტიტუტების წარმოშობა ორი მნიშვნელოვანი მეცნიერის, ერნსტ გელნერის [29] (ზოგადი განათლების ინსტიტუტი) და ბენედიქტ ანდერსონის [30] (მასმედიის ინსტიტუტი) მიერ, დაკავშირებულია ნაციონალიზმის დაბადებასთან, ანუ მათ მიერ ეს ორი პროცესი ეროვნულობისა და ეროვნული თვითიდენტიფიკაციის საფუძვლის გაჩენას უკავშირდება. ქვემოთ მოკლედ აღვწერ ორივე თეორიას, რომელმაც კიდევ ერთ, ენტონი სმიტის [31], თეორიასთან ერთად, საფუძველი დაუდო აზროვნების ისტორიაში ერთ-ერთ ყველაზე უფრო მნიშვნელოვან კამათს ერებისა და ეროვნული ცნობიერების წარმოშობის შესახებ.

სამივე თეორია ამბობს, რომ ნაციონალიზმი, ან, უფრო ზუსტად, ნაციის, ერის იდეა არტეფაქტია და მისი წარმოშობა დაკავშირებულია კაცობრიობის ისტორიაში კონკრეტულ სოციალურ-პოლიტიკურ და კულტურულ მოვლენებთან. ამ შეთანხმებაზე მთავრდება ამ თეორიების ერთგვაროვნება და იწყება განსხვავებები: გელნერი განსაზღვრავს ნა-

ციონალიზმს როგორც ”პოლიტიკურ პრინციპს, რომლის მიხედვითაც, პოლიტიკური და ნაციონალური უნდა დაემთხვეს ერთმანეთს”. ეს არის სრულიად ახალი პრინციპი, რომლიც მოდერნულობას ახასიათებს. მანამდე სახელმწიფოები არ იყვნენ ორგანიზებული ეროვნულის მიხედვით[4].

გელნერი გამოყოფს ისტორიის სამ საფეხურს: მონადირე-შემგროვებულურს, აგრო-დამწერლურს და ინდუსტრიულს.

ნაციონალიზმი ჩნდება აგრო-დამწერლური კულტურიდან ინდუსტრიულ საფეხურზე გადასვლისას. აგრო-დამწერლურ საფეხურზე ელიტები სარგებელს ნახულობენ კულტურულ მრავალფეროვნებაში — ამ დროს ასეთ ვითარებაში მათ ძალაუფლებას არაფერი ემუქრება.

ინდუსტრიულ საზოგადოებებში “მაღალი კულტურა ხდება მთელი საზოგადოების განმსაზღვრელი და საჭიროებს პოლიტიკის მიერ უზრუნველყოფილ მდგრადობას”. ინდუსტრიულ საზოგადოებაში სამუშაოს ბუნების შეცვლა ითხოვს კულტურულ ჰომოგენურობას, ანუ წარმოიშობა საჭიროება იმპერსონალურ, კონტექსტიდან თავისუფალ კომუნიკაციაში.

გარდა ამისა, ინდუსტრიული საზოგადოება დამოკიდებულია მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების მიზნით მუდმივ ზრდაზე. მუდმივ ზრდას კი შესაძლებელია მიაღწიო მხოლოდ სამუშაოზე აყვანის სტრუქტურაში მუდმივი ცვლილებების განხორციელებით. ტექნიკური უნარების მოთხოვნილი მაღალი დონე ნიშნავს, რომ ბევრი ადგილი უნდა განაწილდეს მერიტოკრატიულად. ეს კი აუცილებელს ხდის

---

4 აქ არ განვიხილავ ჰობსბაუმის თეორიას (Nations and Nationalism since 1780. Cambridge University Press. 1992), რომელიც პრინციპულად გელნერის თეორიის დაზუსტებაა.

გარკვეულ ეგალიტარიზმს და, ამავე დროს, აუცილებლად აქცევს ზოგად წვრთნას სპეციალური წვრთნის წინ იმისათვის, რათა სამუშაო ადგილებს შორის გაცვლა და გადანაცვლება იქნეს უზრუნველყოფილი.

ამდენად, განათლება მნიშვნელოვან ადგილს იკავებს. განათლება იწყებს ინდივიდის სტატუსის განსაზღვრას, ისევე, როდესაც ამას მანამდე, აგრო-დამწერლობით საზოგადოებაში, ნათესაობა აკეთებდა.

ამიტომ, სახელმწიფო აერთიანებს სახელმწიფოს და კულტურას; ამიტომ წარმოიშობა საჭიროება, რომ გადაიფაროს კულტურული წვდომის ყველა არე; ხოლო ნაციონალიზმი ერთადერთი გზაა, რათა ეს გადაფარვა წარმატებით განხორციელდეს.

ანდერსონის “წარმოსახვითი საზოგადებები” გამოქვეყნდა იმავე წელს, რომელსაც გელნერის “ერები და ნაციონალიზმი” (1983). ანდერსონის ძირითადი დაშვება შემდეგია: რელიგიის გავლენის დაღმასვლამ გამოიწვია დროის ახალი კონცეფციები, რამაც, თავის მხრივ, გამოიწვია ერის წარმოსახვის შესაძლებლობა.

ნაციონალიზმამდე არსებობდა “დიადი, რელიგიურად წარმოსახვითი საზოგადოებები”, როგორიცაა, მაგალითად, ქრისტიანული, რომელიც ეყრდნობოდა საერთო ენას (მაგ., ლათინურს). გავრცელება/გაფართოებასთან ერთად, ევროპელებმა აღმოაჩინეს, რომ არსებობის მათი კონცეფციები არ არის ერთადერთი. ასევე, ლათინურის, როგორც საერთო ენის, ფაქტორმა შესუსტება დაიწყო, ხოლო ე. წ. საერო ენებს აღორძინების ხანა დაუდგათ.

სანამ ევროპა არსებობდა, როგორც დიადი, რელიგიურად წარმოსახვითი საზოგადოება, დროის ცნება იყო ის, რაც აერთიანებდა და თავს უყრიდა ისტორიას. წარსული, აწმყო და მომავალი მიზეზ-შედეგობრივად კი არ იყო დაკავ-

შირებული, არამედ, ღვთაებრივი ნების მეშვეობით. დროის ასეთ ცნებაში სიტყვას “ამასობაში” არ ჰქონდა აზრი. ასეთი საზოგადოების დაშლის შემდეგ შესაძლებელი გახდა ისეთი მდგომარეობის წარმოსახვა, სადაც იყო არა “ერთდროული დრო”, არამედ “ჰომოგენული, ცარიელი დრო”. ასეთი ტიპის დროის მონიშვნა შესაძლებელი იყო საათითა და კალენდარით და იყო პასუხისმგებელი თეორიულად შემთხვევითი დამთხვევებისათვის.

შემდეგ “დადგა” ბეჭდვითი კაპიტალიზმის ხანა. გარკვეული დროის შემდეგ ლათინურმა დაკარგა მონოპოლია და დაიწყო ახალი წიგნების საერო ენებზე გამოქვეყნება. აქ განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა პროტესტანტიზმს და მის კონცეფციას შინაგანი გადარჩენის შესახებ. დაბეჭდილმა და გავრცელებულმა წიგნებმა, გაზეთებმა და მოთხრობებმა გაუჩინეს მკითხველს აზრი, რომ ერთდრულად არსებობს მისი მსგავსი მკითხველების ჯგუფი, რომელიც, ისევე როგორც ის, იყენებს კულტურული წარმოების პროდუქტებს.

ამ წარმოებამ მკითხველებს ეროვნული ცნობიერების სამი საფუძველი შეუქმნა:

1. ლათინურსა და საერო ენებს შორის მიმოცვლის ერთიანი ველი;
2. ენის დაფიქსირების ახალი საშუალება და ამით ერის მუდმივობის იდეის საფუძველი;
3. ძალაუფლების ენები, რომლებიც განსხვავდებოდა მანამდე არსებული ლათინური ენისაგან.

ანდერსონი ამტკიცებს, რომ ნაციონალიზმი არის სეკულარიზაციის, ადამიანური მრავალფეროვნების, კაპიტალიზმის და ბეჭდვითი ტექნოლოგიის განვითარების ნაზავის შედეგი.

სმიტის თეორია დამყარებულია ”ეთნო-სიმბოლიზმზე”. სმიტი გელნერის მოწაფე იყო და შეეცადა გადაელახა ის სირთულეები, რაც გელნერის მოდერნისტულ პერსპექტივას ჰქონდა.

მოდერნისტული პერსპექტივის მთავარი სისუსტე არის ნაციონალიზმის მიერ გამოწვეული ვნებების ახსნის შეუძლებლობა: რატომ იბრძვიან და კვდებიან საკუთარი ერისათვის, თუკი ნაციონალიზმი არის მხოლოდ და მხოლოდ იარაღი, რომელსაც ელიტა ქმნის ეკონომიკური მოგების გაზრდისა და ეკონომიკური შეკავშირებისათვის?

სმიტი ამტკიცებს, რომ ყოველი ნაციონალიზმი ეყრდნობა “კონკრეტული ჯგუფის” მცდელობას, მიანიჭონ ისტორიას საერთო იდენტობის და საერთო ისტორიის აზრი. ეს არ ნიშნავს, რომ ეს ისტორია აკადემიურად ადეკვატური უნდა იყოს. სმიტი ამბობს, რომ ბევრი ნაციონალიზმი დამყარებულია ისტორიულად მცდარ ინტერპრეტაციებზე და მიისწრაფის საკუთარი ისტორიის გარკვეული ნაწილების მთლიანი მითოლოგიზაციისაკენ.

ნაციონალიზმი, სმიტის მიხედვით, არ მოითხოვს, რომ “ერის” წევრები მსგავსნი იყვნენ, მოითხოვს მხოლოდ იმას, რომ ისინი უნდა გრძნობდნენ სოლიდარობას ერთან და ერის სხვა წევრებთან. ნაციონალიზმის გრძნობა შეიძლება წარმოიშვას ნებისმიერი იდეოლოგიიდან, რომელიც დომინანტურია მოცემულ ადგილას. ნაციონალიზმი ამოიზრდება მანამდე არსებული ნათესაობიდან, რელიგიური და რწმენის სისტემებიდან.

სამივე ეს თეორია სამი სხვადასხვა პერსპექტივით — კონსტრუქცივისტული (გელნერი), ტრადიციონალისტური (სმიტი) და რედუქციონისტული (ანდერსონი) — იხილავს ნაციონალიზმსა და ერის წარმოშობას. ჩემთვის ამ შემთხვევაში სამივე თეორიის შედეგი საინტერესოა სეკუ-

ლარიზაციის და ანტისეკულარიზაციის მომხრეების კამათში: როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ზოგიერთი ისტორიკოსის აზრით, რელიგიურობა, ეკლესიის წევრობა, ეკლესია თანამედროვე აზრით — რაც გულისხმობს მრევლის და გაზიარებული დოქტრინის არსებობას — მეცხრამეტე საუკუნის შედეგია, ანუ რელიგია მხოლოდ მას შემდეგ იქცა საყოველთაოდ და დაუკავშირდა იდენტობას, რაც შესაძლებელი გახდა რელიგიის დოქტრინის გავრცელება განათლებისა და მასმედიის საშუალებით. თუკი ეს ისტორიულ სინამდვილეს შეესაბამება, მაშინ შუა საუკუნეების ევროპული რელიგიურობის შესახებ ნარატივი უფრო მეტად ტრადიციის გამოგონებაა, ვიდრე ისტორიული სინამდვილის აღწერა. მეორე მხრივ, თუკი გელნერის, სმიტის და ჰობსბაუმის თეორიებს დავეყრდნობით, დიდი მასშტაბის ტრადიციის გამოგონება, ანუ ტრადიციის “აღმოჩენა”, რომელიც გათვლილია იმაზე, რომ გარკვეულ არეალზე მცხოვრები ყოველი მოქალაქის იდენტობა განსაზღვროს, ნაციონალიზმის ექსკლუზიური პროცედურაა. შესაბამისად, ვიღებთ ამოცანას, რომლის მიხედვითაც, უნდა ავხსნათ, ერთსა და იმავე დროს რელიგიურობისა და ნაციონალიზმის გავრცელების მექანიზმი, მათი ურთიერთდამოკიდებულება — რაკი ერთი და იმავე საშუალებებით ვრცელდებიან — და მათი მნიშვნელობა იდენტობების ჩამოყალიბებაში.

შესაძლებელია, გაჩნდეს ეჭვი — ის, რაც სწორია ევროპულ რელიგიურობასთან მიმართებაში, შესაძლებელია მართებული არ იყოს სხვა რელიგიებთან — თუნდაც აღმოსავლურ ქრისტიანობასთან მიმართებაში, სადაც არსებობდა კერძო ენებზე ღვთისმსახურების ჩატარების წესი:

ამ შემთხვევაში კერძო, მშობლიურ ენაზე წირვას უნდა შეესრულებინა რელიგიური იდენტობის როლი. თუმცა, მაინც ვფიქრობ, რომ აღმოსავლეთის ქრისტიანობის შემთ-

ხვევაში ლოკალურ ენებზე მსახურება მხოლოდ ენობრივი იდენტობის ჩამოყალიბებაში იღებდა როლს, იმდენად განსხვავებული ფორმები უნდა მიეღო რელიგიურ მსახურებებს ერთმანეთთან და საეკლესიო ცენტრებთან საინფორმაციო და საგანმანათლებლო მუდმივი და ინსტიტუტიციონალიზებული კავშირის გარეშე.

სხვა რელიგიების მიმართაც — რომლის წიაღშიც არ სრულდებოდა მსახურება მოსახლეობისათვის უცხო ენებზე — იგივე შეიძლება ვთქვათ: კონკრეტული რელიგიური მსახურებების მესვეურებს შორის კომუნიკაციის არქონა და ისტორიულ პროცესში წარმოშობილი განსხვავებები ხსნის, ერთი მხრივ, მეცხრამეტე საუკუნემდე აღმოსავლური რელიგიების (თუნდაც ისლამის) მრავალფეროვანი მიმართულებების წარმოშობას, ხოლო მეორე მხრივ, იმ დიდ ძალისხმევებს, რომლებსაც ქვეყნების გამაერთიანებლები მიმართავდნენ რელიგიური გადახვევების და სხვაგვარადმოაზროვნობის გასაუქმებლად.

ამიტომ, არ იქნება გონივრულობას მოკლებული, თუკი გამოვთქვამთ ჰიპოთეზას, რომ მსოფლიოში, მეცხრამეტე საუკუნის დასაწყისამდე, არანაირი იდენტობა რომელიც ადამიანების დიდ ჯგუფებს აერთიანებდა და ამ იდენტობას მათ კულტურულ თუ სახელმწიფო საზღვრებს ამთხვევდა, არ არსებობდა. არა მარტო ნაციონალიზმია ახალი დროის გამოგონება, არამედ ნებისმიერი იდენტობის, (რომელიც სცდება ნათესაობის/ნაცნობობის/კლანის საზღვრებს) ისტორიის ათვლა დაახლოებით 1800 წლიდან უნდა დავიწყოთ. ენა არ წარმოადგენდა სოციალური იდენტობის საფუძველს, იმიტომ, რომ, ჯერ ერთი, ის სხვადასხვა სახელმწიფოებში მუშაობდა და თუკი მას ვინმე იდენტობის

მნიშვნელობით იყენებდა, ალბათ, მხოლოდ ექსპანსიის გამართლების დისკურსის ჩარჩოებში[5].

შესაბამისად, სამყაროს და სოციალური ისტორიის სურათი ბევრად უფრო დრამატულია, ვიდრე ეს ერთი შეხედვით ჩანს: მხოლოდ მეცხრამეტე საუკუნის შემდეგ ჩნდება საყოველთაო სოციალური მექანიზმი, რომლის მიხედვითაც ადამიანი, რომელიც შენთვის სრულიად უცნობია და მასთან არანაირი ფიზიკური და ნათესაური კავშირი არა გაქვს, შესაძლებელია, არ იყოს უცხო. ბუნებრივია, შუა საუკუნეებში და მანამდეც, ასეთი მექანიზმები არსებობდა, მაგრამ მათი ექსკლუზიური გამოყენების უფლება და საშუალება მხოლოდ საშუალო ან მაღალ კლასს ჰქონდა: რელიგიური ორდენები, საიდუმლო საზოგადოებები ატარებდნენ იგივე ნიშნებს, მაგრამ აკლდათ საყოველთაობა და წევრობის პრინციპული ნებაყოფლობითობა[6].

მაშასადამე, მივიღეთ სურათი, რომლის მიხედვითაც რელიგიურობა და ნაციონალიზმი, როგორც საყოველთაო ინსტიტუტები, დააახლოებით ერთსა და იმავე დროს წარმოშობილი სოციალური პარადიგმებია. სტრუქტურულად

---

5 მაგალითად, მეათე საუკუნის სასულიერო მწერლის გიორგი მერჩულის ფრაზა, რომლის მიხედვითაც, საქართველო (ქართლი) არის ყველგან იქ, სადაც წირვა ქართულ ენაზე მიმდინარეობს. ეს, შეიძლება ითქვას, მომდევნო საუკუნეების (მონღოლების მიერ საქართველოს დაპყრობამდე XIII საუკუნეში) ქართველი მეფეების ექსპანსიური პოლიტიკის ლოზუნგი იყო: შავი ზღვის გარშემო, სადაც კი შესაძლებელი იყო, ქართული ეკლესია-მონასტრები შენდებოდა.

6 რა თქმა უნდა, ეროვნული იდენტობა ფუნდამენტალისტურ ან ფაშისტურ საზოგადოებაში წევრობის ბარიერით ხასიათდება, მაგრამ პრინციპულად, ეროვნული იდენტობის მიღებას, თვითაღიარების გარდა, არაფერი სჭირდება.

ორივეს ერთი მთავარი საერთო ნიშანი აქვს: ორივე მათგანი დამყარებულია ტრადიციის გამოგონებაზე, ოღონდ, თუკი ნაციონალიზმი წარსულის გამოგონილ ტრადიციას ეყრდნობა და ამ ძალით ცდილობს საკუთარი სქემის გადაჭიმვას მის მიმდევრებზე, რელიგიურობა მომავლის ტრადიციის შექმნით იგროვებს მრევლს. მომავლის ტრადიციაში მე ვგულისხმობ იმ რელიგიურ პრაქტიკებს, რომელთა მიხედვითაც, შესაძლებელია კონკრეტული კერძო ძალისხმევის შედეგად კონკრეტული და ცხადი მომავლის ლეგიტიმური სურათის მიწერა ძალისხმევის შემსრულებელზე. ეს ყველა რელიგიის სტრუქტურის იმანენტური ნაწილია. ბუნებრივია, ეს უკანასკნელი არ არის ახალი დროის პირმშო, მაგრამ მომავლის ტრადიციის შექმნაზე აქცენტირება, მისი წინ წამოწევა სხვა ნიშნების და თვისებების ხარჯზე, მისი გაფართოება პიროვნული გადარჩენის გზიდან კოლექტიური იდენტობის ღერძად ახალი დროის შედეგი უნდა იყოს.

ვფიქრობ, რომ ჩვენს სამყაროში რელიგიურობის ორი ფორმა შეიძლება აღვწეროთ: ა) რომელიც ნაციონალიზმის ნაწილია და ჩართულია წარსულის ტრადიციის შექმნის პროცესში; ეს ჩართვა სხვადასხვა ქვეყანაში შეიძლება სხვადასხვანაირად ვლინდებოდეს: როგორც ეს ხდება ახლო აღმოსავლეთში რელიგიური ექსტრემიზმის ზრდაში, ან როგორც აღმოსავლეთ ევროპის ზოგ ქვეყანაში — ფუნდამენტალისტური პროპაგანდით; ბ) როდესაც რელიგიის ინსიტუტუციური ფორმები ინარჩუნებენ “ტრანსცენტენტურობას”, ანუ მიმართულნი არიან პიროვნულ გადარჩენაზე და მომავლის ტრადიციის შემუშავების სტრატეგიებს სთავაზობენ საზოგადოების წევრებს.

პირველ შემთხვევაში ჩვენ საზოგადოების სეკულარიზაციასთან კი არა, რელიგიის დეტრანსცენდენციასთან გვაქვს საქმე: როდესაც რელიგია წარსულის ტრადიციის

ნაწილი ხდება და იქცევა, როგორც წარსულის ტრადიციის [32] გამოგონების და შენარჩუნების ინსტრუმენტი: ამ შემთხვევაში რელიგიურობა ნაციონალური ინდენტობის მნიშვნელოვანი, მაგრამ მაინც კერძო შემთხვევაა. ღმერთის მაგივრად რელიგიურ დისკურსში ეროვნულობა და ერი ხდება განმსაზღვრელი[7]. რელიგიის დეტრანსცენდენციის პროცესს და მისი წარსულის ტრადიციის შექმნაში მონაწილეობის სოციალურ ფაქტებს მსოფლიოს ბევრ ქვეყანაში შეიძლება დავაკვირდეთ. პოპულაციის მიერ რომელიმე კონკრეტული დენომინაციის მიკუთვნებულობის აღიარების პროცენტს და საეკლესიო მსახურებაზე დასწრების პროცენტს შორის განსხვავების დადგენა შესაძლებელია მნიშვნელოვანი, მაგრამ არაპირდაპირი ინდიკატორიც კი აღმოჩნდეს. ამის შესახებ ქვემოთ ვილაპარაკებთ.

როგორც ჩანს, რამე ტიპის სეკულარიზაციაზე ლაპარაკი მსოფლიოში არსებულ საზოგადოებასთან და ერებთან მიმართებაში მოკლებულია ყოველგვარ საფუძვლებს. მეტიც, შეიძლება ითქვას, რომ ჩვენი სამყარო, როგორც ინტელექტუალური, ასევე ყოფითი, ნელ-ნელა შორდება სეკულარულ წარსულს (შუა საუკუნეებს) და სულ უფრო და უფრო რელიგიური ხდება. ოღონდ, საკრალიზაციის ეს პროცესი ორი გზით მიმდინარეობს — წარსულის და მომავლის ტრადიციების გამოგონებით, ანუ ნაციონალური და რელიგიური იდენტობების ჩარჩოს და ამ ჩარჩოების შესავსებად მიმდევრების მოხმობით.

შესაბამისად, ჩვენს სამყაროში საკრალიზაციას ორი გზა აქვს: საკრალური როგორც მიზანი (მომავლის ტრადი-

---

7 როგორც ცნობილია, ამგვარი გადაწყობა ეკლესიის სწავლულების მიერ ერესად აღიქმება და “ფილეტიზმის ერესი” (ერის, ეთოსის სიყვარული) ეწოდება.

ცია) და საკრალური, როგორც საშუალება (წარსულის ტრადიცია). ისტორიულად, ნაციონალური ცნობიერება ძველი სამყაროს ქვეყნებში თითქმის მთლიანად არის დავალებული რელიგიისაგან. შემიძლია მხოლოდ ჰიპოთეზა გამოვთქვა ამერიკის შეერთებული შტატების შესახებ: იქ ერის დაბადება სტრუქტურულად რელიგიური აქტი იყო — ამერიკელი ერი მომავლის ტრადიციის კონსტრუირებით დაიბადა, ერთმანეთისაგან იმდენად განსხვავდებოდა ახალ კონტინენტზე ჩასული ადამიანების რელიგია, ტრადიცია და ყოფითი კულტურა. როგორც ალექს ტოკვილი აღნიშნავს, თუკი რამე საერთო ჰქონდათ აღმოსავლეთ სანაპიროზე მცხოვრებ ამერიკელებს და ჩრდილოეთის პიონერებს, ეს იყო ბიბლია და საკანონმდებლო ორგანოს მიერ მიღებული დოკუმენტები, ასევე, ის იდეალები, რომლებიც ამ დოკუმენტებში იყო არტიკულირებული. შესაძლებელია ასე — ამ კონკრეტული ერის ღირებულებითი კონსტრუქციის არა წარსულზე, არამედ მომავალზე ორიენტირებულობით — აიხსნას ინსტიტუციური რელიგიების პოპულარობა ამ ქვეყანაში — “ამერიკელობა” იმდენად ინდივიდუალისტურია და იმდენად არის მიმართული “გადარჩენის” პერსონალური სტრატეგიის შემუშავებაზე, რომ საშუალო ამერიკელი არ უნდა გრძნობდეს არანაირ დისკომფორტს რომელიმე რელიგიაში ინკორპორირებით. პირიქით, ეს აქტი — რელიგიურ მსახურებაში მონაწილეობა — მას უნდა ეხმარებოდეს სრულად იგრძნოს ამერიკელი ერის წევრობა. თუმცა ძნელია ითქვას, რომ ეროვნულობის ამერიკულ კონსტრუქციაში წარსულის ტრადიცია არანაირად არ მონაწილეობს.

რაც შეეხება “ძველ”, ევროპელ და აღმოსავლელ ერებს, მათი სიძველე, როგორც ჩანს, ძირითადად წარსულის ტრადიციის კონსტრუირებაში ვლინდება: განათლების სისტემას, როგორც გელნერი ამბობდა, “გააქვს ხალხში”

ეროვნული იდეა, ხოლო მასმედია, როგორც ანდერსონი ამბობდა, ეროვნულობის საფუძველს ქმნის. მთელ რიგ ქვეყნებში შეუძლებელია კულტურული იდენტობის დისკურსი მასში რელიგიის ისტორიის ძლიერი ჩართვის გარეშე (პროტესტანტული და მართლმადიდებლური ქვეყნები, ასევე აღმოსავლეთის ქვეყნები, სადაც ღვთისმსახურება ნაციონალურ ენებზე მიმდინარეობს, ასევე, კათოლიკური ქვეყნებიც, რომელთა კულტურაც ტრადიციის გამოგონებაში მჭიდროდ დაუკავშიდა კათოლიციზმს). ამ შემთხვევაში რელიგიის გავრცელებას ნაციონალური იდეა ახორციელებს და, შესაბამისად, ძალიან ადვილად ხდება ეროვნული იდეის მიერ რელიგიურობის, როგორც საკუთარი ერთ-ერთი მოდუსის, დადგენა. ამ შემთხვევაში რელიგიის დეტრანსცენდენცირება შეუფერხებლად ხორციელდება და რელიგის ინსტიტუციურ ფორმებსაც ორი გზა დარჩენიათ: ან უნდა დათანხმდნენ დეტრანცენდენცირებას (ამ შემთხვევაში მათ ექნებათ გარანტირებული დიდი რაოდენობის მრევლი და, თუნდაც ფორმალური, მხარდაჭერა პოლიტიკური, ეროვნული მმართველობიდან), ან უნდა შეეცადონ დამოუკიდებელი თამაში აწარმოონ: იმუშაონ მომავლის ტრადიციის შექმნაზე.

კონკრეტული ეკლესიის ინსტიტუციური განვითარების არჩევანი კი, გარდა ისტორიული პირობებისა და პოლიტიკური გარემოსი, დამოკიდებულია კონკრეტულ ადამიანებზე, რომლებიც კონკრეტულ დროს კონკრეტულ გადაწყვეტილებებს იღებენ. ეს გადაწყვეტილება კი ვერბალურად ასე უნდა გამოიხატოს: რა ქნას ეკლესიამ — დაექვემდებაროს ეროვნულობის იდეას და დეტრანსცენდირდეს, თუ იმუშაოს მომავლის ტრადიციის შემუშავებაზე, მთლიანად ორიენტირდეს კონკრეტული ადამიანებისათვის პიროვნული ხსნის ინსტრუმენტების შეთავაზებაზე და ხსნის სტრატეგიის ქვეშ

გააერთიანოს მრევლი. ამ შემთხვევაში, ის კონკურენციაში შედის ეროვნულ იდეასთან და ეროვნულ ინსტიტუტებთან, რომელიც, გარდა მთელი რიგი უპირატესობებისა[8], უკვე სთავაზობს საკუთარ მიმდევრებს დეტრანსცენდირებულ რელიგიას, ანუ ბევრად უფრო მეტს, ვიდრე შეიძლება ტრანსცენდენტულმა ეკლესიამ შესთავაზოს. რა თქმა უნდა, ტრანსცენდენტული რელიგიის შეთავაზება ბევრად უფრო მწირია (შინაარსით და გამოხატვის ფორმებით ყველაზე უფრო მდიდარი აღმოსავლური რელიგიის ჩათვლით): ამიტომ, ტრანცენდენტული რელიგია უიმედოდ აგებს მრევლის რაოდენობისათვის ბრძოლას დეტრანსცენდირებული რელიგიის წინაშე.

მაგრამ ეს წაგება სულაც არ ნიშნავს სეკულარიზაციას: ჯერ ერთი, მიუხედავად იმისა, რომ ტრანსცენდენტური რელიგიის ღვთისმსახურებაზე დასწრება მცირეა, ის მაინც უფრო მეტი იქნება, ვიდრე ეს შუა საუკუნეებში იყო; მეორე, დეტრანსცენდირებული რელიგია სტრუქტურულად და მსახურებით სულაც არ განსხვავდება ტრანსცენდენტურიდან და ბევრ შემთხვევაში, როგორც წარსულის ტრადიციის გამომგონებელ-შემანარჩუნებელი, შეიძლება უფრო მკაცრიც კი აღმოჩნდეს. ამით კი უნდა აისხნას ის რაოდენობრივი ფაქტი, რატომ არის დანიაში ყოველკვირეული დასწრება რელიგიურ მსახურებაზე 3%, ხოლო ესპანეთში — 26, იმისდა მიუხედავად, რომ დანიაშიც და ესპანეთშიც რელიგიისადმი კუთვნილების აღიარება ძალიან მაღალია. ახსნა ზედაპირზეა: ესპანეთში რელიგია დეტრანსცენდირებულია,

---

8 უსაფრთხოების სისტემები, განათლება, ძალაუფლება, მომავლის განსაზღვრული სტრატეგიები და ა.შ. — მოკლედ, ყველაფერი, რაც აქვს ან შეიძლება ჰქონდეს თანამედროვე სახელმწიფოს.

ხოლო დანიაში — არა[9]. ასევე, ყურადსაღებია ჩრდილოევროპული ქვეყნების ანალიზისას, მსახურებაზე ყოველკვირეული დასწრების პროცენტთან ერთად, ევანგელური და სხვა “სახლის ეკლესიების” ზრდის ფაქტებიც [33].

მსახურებაზე დასწრების შუალედური მონაცემები, მაგალითად, 3-დან 20-მდე (ასეთ რიგში მოხვდება ყოფილი კომუნისტური ქვეყნები) უნდა მიუთითებდეს, რომ ამ ქვეყნებში რელიგიის ინსტიტუციური ფორმების მმართველებს ეს გადაწყვეტილება — დეტრანსცენდირების თუ ტრანსცენდირების — ჯერ არ მიუღიათ, ან გადაწყვეტილება მიღებულია, მაგრამ დეტრანსცენდირების პროცესი ჯერ არ დამთავრებულა, რის მაგალითად საქართველოში ბოლო 20 წლის განმავლობაში მართლმადიდებელი ეკლესიის განვითარება შეიძლება დავასახელოთ: მიუხედავად იმისა, რომ დეტრანსცენდირების გადაწყვეტილება საეკლესიო იერარქებმა გასული საუკუნის 90-იანი წლების დასაწყისში მიიღეს[10] (რაც გამოიხატა არა მარტო საეკლესიო ნაციონა-

---

9 ეს სულაც არ ნიშნავს, რომ დანიაში და, ზოგადად, ჩრდილოეთ ევროპის პროტესტანტულ ქვეყნებში ეკლესია ღარიბია. სახელმწიფოების კონტრიბუციები ამ ეკლესიების მიმართ შეიძლება განვიხილოთ, როგორც ინსტიტუციური მადლობის გამოხატვა იმისთვის, რომ მათ არ მოახდინეს ეკლესიების დეტრანსცედირება და დამატებითი თავის ტკივილების შექმნა ქვეყნის უსაფრთხოებისთვის — როგორც ჩანს, დეტრანსცენდირება ყოველთვის შეიცავს ფუნდამეტალიზმის ზრდის საფრთხეს.

10 შესაძლებელია, ამ გადაწყვეტილების სტიმული 1989 წლის 9 აპრილი იყო — მრავალათასიანი მიტინგი დამოუკიდებლობის მოთხოვნით, რომელიც დაარბიეს საბჭოთა სამხედროებმა. მიტინგი ნაციონალისტური აქტივისტების მიერ იყო მოწყობილი და ნაციონალისტური ლოზუნგებით მიმდინარეობდა. კათოლიკოს-პარტიარქმა ილია მეორემ მოუწოდა მიტინგს დაშლისაკენ და

ლისტური დისკურის გაჩენაში, არამედ საეკლესიო მსახურების აგრესიულ ექსპანსიაში მთელი ქვეყნის მასშტაბით[11]), ჯერ კიდევ ვერ ვიტყვით, რომ ეს გადაწყვეტილება სრულად განხორციელდა. საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის წარმომადგენლების დისკურსში ჯერ კიდევ ხშირია მომავლის ტრადიციაზე ორიენტირებული სტრატეგიები, რაც, გარკვეული აზრით, საზოგადოების ნაწილის სიღარიბეს და შეიძლება ვთქვათ, სოციალური იმედის დაკარგვას უკავშირდება[12]. ამიტომ, საკრალიზაციის და სეკულარიზაციის რაოდენობრივი მონაცემების ახსნა საჭიროა არა სპეკულაციებით ან დამატებითი ცვლადების შემოტანით, არამედ რელიგიების დისკურსული და ინსტიტუციური პრაქტიკების ანალიზით.

იმ საზოგადოებათა, სადაც რელიგია დეტრანსცენდირებულია, ირიბი ინდიკატორი შეიძლება იყოს ფუნდამენტალიზმის ზრდა, მსოფლიოში მდებარეობისა და აღმსარებლობისადმი კუთვნილების განურჩევლად. ამ ფუნდამენტალიზმის გამოხატვა კი სხვადასხვანაირია: ტერორისტული აქტებით დაწყებული — განათლების კანონში რელიგიური შემწყნარებლობის ჩაწერისა და სკოლაში რე-

---

გააფრთხილა მოსალოდნელი დარბევის შესახებ. მიტინგმა უპირატესობა აშკარად ნაციონალისტ ლიდერებს მიანიჭა, ხოლო ამ უკანასკნელთაგან ზოგიერთმა პარტიარქს შეურაცხყოფა სახალხოდ მიაყენა.

11 ეკლესიების მშენებლობის ბუმი, ახალი მღვდლების რაოდენობის სწრაფი ზრდა და ა.შ.

12 აქ იგულისხმება სიღარიბისა და სოციალური უიმედობის ის მოდუსი, რომლის შემთხვევაში მხოლოდ ზებუნებრივი ძალა შეიძლება იყოს გარანტი ვითარების გამოსასწორებლად.

ლიგიის სწავლების შეზღუდვისადმი წინააღმდეგობით დამთავრებული.

შესაბამისად, ფუნდამენტალისტური საზოგადოებები შეიძლება იყვნენ როგორც განვითარებული, ისე განვითარებადი ქვეყნების სიაში. ამ საზოგადოებებში გენერირებული პასუხი გლობალურ სამყაროში წარმოქმნილ გამოწვევებზე სხვადასხვაგვარია, მაგრამ არა შეხედულება ამ გამოწვევებზე.

როგორც ჩანს, ყოველი კონკრეტული საზოგადოების პროფილი, მასში რელიგიის ტრანსცედენტურობა თუ დეტრანსდენდენტურობა დამოკიდებულია კონკრეტულ პოლიტიკურ ვითარებებზე და კონკრეტული ადამიანების კონკრეტულ გადაწყვეტილებებზე. შესაბამისად, რაც უფრო მეტი ეკლესიის იერარქი გადაწყვეტს დაუბრუნდეს ან აირჩიოს ტრანსცენდენტული ეკლესიურობა, მით უფრო შემცირდება ყოველკვირეულ ღვთისმსახურებაზე დასწრების რიცხვი, თუმცა, შეიძლება გაიზარდოს ეკლესიაში ქორწინებების და მონათვლების რიცხვი, როგორც ნაციონალურ იდეასთან, ტრადიციასთან ზიარების პროცესი. და პირიქით: რაც უფრო მეტი ეკლესია და რელიგია მსოფლიოში დაადგება დეტრანცენდენტურობის გზას, მით უფრო გაიზრდება მსახურებებზე დასწრების რიცხვი და მით უფრო შეეცდება ეკლესია/რელიგია გახდეს ნაციონალური სახელმწიფოს აუცილებელი ატრიბუტი.

ამიტომ, როდესაც სეკულარიზაცია-საკრალიზაციაზე ვმსჯელობთ, ყოველთვის გასათვალისწინებელია კონკრეტული რელიგიური პრაქტიკები და დისკურსები. მხოლოდ მათი ანალიზის შემდეგ არის შესაძლებელი ავხსნათ ის რეალობა, რომელიც რელიგიებთან მიმართებაში არის ჩვენს გარემოში.

ამრიგად, ჩემი პოზიცია სეკულარიზაციის შესახებ კამათში შემდეგ პუნქტებად უნდა ჩამოვაყალიბო:

1. მსოფლიოს უმეტეს ქვეყნებში ნაციონალური იდეის და რელიგიურობის გავრცელება, მათი პოტენციურად საყოველთაოდ ქცევა ხდება ერთდროულად (1800 წლის შემდეგ) და ხორციელდება ერთი და იმავე ინსტრუმენტებით (განათლება, მასმედია);
2. ნაციონალური იდეის წარმოშობა, უმეტეს შემთხვევაში, რელიგიურობის თანამედროვე იდეაზეა დამყარებული. ნაციონალური ტრადიციის გამოგონება უმეტესად რელიგიური ტრადიციის გამოგონებას ემყარება; შესაბამისად, ერის დაბადება რელიგიის საყოველთაო ინსტიტუციონალიზაციას უკავშირდება: უმეტეს საზოგადოებებში, როგორც ჩანს, რელიგიის საყოველთაოობის ტრადიციის გამოგონებაზე აღმოცენდება ეროვნული იდეოლოგია და ტრადიცია;
3. თანამედროვე სამყაროში ინსტიტუციონალიზებული რელიგიის/ეკლესიის ორი ფორმა არსებობს: ტრანსცენდირებული, რომელიც მომავალზე ორიენტირებულ სტრატეგიებს (პიროვნული ხსნა, სულის გადარჩენა) სთავაზობს საზოგადოებას, და დეტრანსცენდირებული, რომელიც მუშაობს როგორც წარსულის ტრადიციის შემნარჩუნებელი, რომელშიც ღმერთის იდეა ერის იდეითაა ჩანაცვლებული და რომელიც ნაციონალისტური ტრადიციის და ფილოსოფიის კერძო (თუმცა, შეიძლება, ყველაზე მნიშვნელოვანი) შემთხვევაა. ეს უკანასკნელიც სთავაზობს სულის გადარჩენის სტრატეგიას მრევლს, ოღონდ ამ შემთხვევაში სულის გადარჩენა ეროვნული ტრადიციების ერთგულებასთანაა დაკავშირებული;

4. დეტრანსცენდირებული რელიგია მეტად არის მის აქტივობებსა და დასკურსში დაკავშირებული სახელმწიფო ინსტიტუტებთან და მოსახლეობის უმრავლესობასთან, რაკი ნაციონალური იდენტობის ნაწილია და შეუძლია “სახელმწიფოსთან ერთად” გავრცელდეს. ამიტომ, მრევლის რაოდენობა დეტრანსცენდირებულ ეკლესიაში უფრო მეტია, ვიდრე ტრანსცენდირებულში, რომელიც მხოლოდ პიროვნული სულის გადარჩენას სთავაზობს მრევლს;
5. ეკლესიების ასეთი ტიპოლოგია ხსნის სხვადასხვა ქვეყნებში რელიგიურობის (ღვთისმსახურებაზე დამსწრეთა რაოდენობებს) პროცენტების განსხვავებულობას: დეტრანსცენდირებულ ეკლესიაში ეროვნული იდენტობის შენარჩუნება არის მონაწილეობის მთავარი სტიმული. შესაბამისად, მსახურებაში მონაწილეობა, ამავე დროს, ნიშნავს ერის შენარჩუნებაში მონაწილეობას და უსაფრთხო კოლექტიური გარემოს გამყარებას;
6. არ არსებობს კანონზომიერება, რომლის მიხედვითაც, ერთმნიშვნელოვნად ვიტყვით, რატომ არის ესა თუ ის ეკლესია ტრანსცენდირებული თუ დეტრანსცენდირებული — ეს ყოველთვის კონკრეტული პიროვნებების (საეკლესიო იერარქების) და პოლიტიკური გამოწვევების/გარემოს შედეგია;
7. რელიგიის დეტრანსცენდენტურობა არ არის მხოლოდ განვითარებული, ან მხოლოდ განვითარებადი ქვეყნების საზოგადოებებისათვის დამახასიათებელი: ამ ინდიკატორის მიმართ თანამედროვე ეკლესიის/ინსტიტუციონიზირებული რელიგის ტიპი ინდიფერენტულია. დეტრანსცენდირებული რელიგია შეიძლება შეგვხვდეს როგორც ევროპაში (მაგ., ესპანეთი), ასევე აღმოსავ-

ლეთში (ირანი). ორივე შემთხვევაში შესაძლებელია საზოგადოების რელიგიური განწყობების, როგორც ფუნდამენტალისტურის აღწერა, მაგრამ ორივე შემთხვევაში ამ საზოგადოებების პასუხი გლობალური მსოფლიოს გამოწვევებზე სხვადასხვაგვარია;

8. შესაძლებელია შეგვხვდეს ტრანსცენდირებული და დეტრანსცენდირებული ეკლესიების/ინსტიტუციონიზირებული რელიგიების ჰიბრიდები — ვითარება, როდესაც გადაწყვეტილება დე- ან ტრანსცენდირების შესახებ ან ჯერ არ არის მიღებული, ან ჯერ არ არის სრულად განხორციელებული. ამ ჰიბრიდულობით აისხნება რიგ ქვეყნებში (უნგრეთი, საქართველო) მსახურებაზე დასწრების ”საშუალო” (3-დან 20-მდე) პროცენტი; შესაძლებელია ჰიბრიდულობის ახსნა საზოგადოებაში სიღარიბის არსებობასთან და სოციალური იმედის არარსებობასთან (ე.ი. ნაციონალური/სახელმწიფოს იდეის უარყოფასთან) იყოს დაკავშირებული.

ყოველივე ზემოთქმულის გამო შეიძლება ვთქვათ, რომ სეკულარიზაციის პროცესი, თუკი ის არსებობს, არ ყოფს სამყაროს განვითარებულ და განვითარებად ქვეყნებად. თუმცა, თუკი დამატებით ინდიკატორებს მოვიხმობთ (როგორიცაა ეკლესიებში მონათვლის, ქორწინების, “საშინაო რელიგიების” და არაფორმალური პრაქტიკების სტატისტიკა და სხვა), შესაძლებელია აღმოჩნდეს, რომ სეკულარიზაცია არის პროცესი, რომლიც მიმდინარეობდა ფარდობითად ძალიან ცოტა ადამიანის თავებში ფარდობითად ძალიან მცირე დროის განმავლობაში.

იმ პროცესმა კი, რომელიც 1800 წლის შემდეგ დაიწყო და რომელსაც (როგორც ჩანს, შეცდომით) სეკულარი-

ზაცია დაარქვეს[13], შეუქცევადი ცვლილებები გამოიწვია მთელ მსოფლიოში, საზოგადოების ტიპისა და კულტურის განურჩევლად. ამ პროცესის შედეგია ჩვენი სოციალური გარემოს ორი ყველაზე მნიშვნელოვანი მოდუსი: ნაციონალური იდენტობის ის სტრუქტურა, რომელიც ჩვენ გვახასიათებს და ინსტიტუციონალიზებული რელიგიის/ეკლესიის ის ფორმა, როგორც ის არის ჩვენში და ჩვენს გარეთ გავრცელებული.

13 ჩვენი გარემო ისეა გაჟღენთილი რელიგიურობით და რელიგიით, როგორც არასდროს კაცობრიობის ისტორიაში. ვებერი, მარქსი, დურკჰაიმი ხედავდნენ იმ პროცესს, რომელიც პრინციპულად განსხვავდებოდა წარსულისაგან, მაგრამ იმ კონვენციონალური სიბრძნის გამო, რომელიც მათივე მონაწილეობით იყო დადგენილი მათ გარშემო, ამ პროცესს ზუსტად საპირისპიროდ აღიქვამდნენ.

1. Norris and Ronald Inglehart. Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide, Cambridge University Press, 2004. p. 1.
2. ibid. p.1.
3. William H. Swatos. Secularization Theory: The course of a Concept, In: Sociology of Religion. Fall 1999. p. 2.
4. ibid.
5. ibid.
6. მაქს ვებერი. მეცნიერება როგორც მოწოდება და ხელობა.
7. გიგა ზედანია. ღირებულებების სისტემატური და შედარებითი კვლევა. ქართული საზოგადოების ღირებულებები. ანგარიშები, ანალიზები, რეკომენდაციები N 7. თბილისი, 2007, გვ. 7-16.
8. UK Church Statistics. 1983.
9. Rodney Stark. Secularization, R.I.P — rest in pease. Sociology of religion. Fall 1999. p. 13.
10. Rick Philips. Can rising of church participation be a consequence of secularization? Sociology of religion. Summer. 2004. p.2;
11. Rodney Stark. Secularization, R.I.P — rest in pease. “Asian “Folk” religions. Sociology of religion. Fall 1999. pp.18-19;
12. Islamic Calvinists — Change and Conservatism in Central Anatolia. ESI newsletter. 2005/4.
13. Rodney Stark. Secularization, R.I.P — rest in pease. “Asian “Folk” religions. Sociology of religion. Fall 1999. pp.4-6;
14. Andrew Greeley. Religion as poetry. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers. 1995.

15. Rodney Stark. The rise of Christianity. A sociologist reconsider history. Prinston. Prinston University Press. 1996.
16. ibid. pp. 9-10.
17. David Martin. Towards eliminating the concept of secularization. In: Penguin survey of the social sciences, edited by G. Harmondworth (UK): Penguin Books. 1965.
18. William H. Swatos, Jr. The relevance of religion: Iceland and Securalization theory. Journal for the Scientific Study of Religion. 23. 1984.
19. William H. Swatos, Jr. and Loftur Reimar Gissurarson. Icelandic spiritualism. Mediumship and Modernity in Iceland. New brunswick, NJ: Transaction Publishers. 1997.
20. Rodney Stark. Secularization, R.I.P — rest in pease. Sociology of religion. Fall 1999. p. 11.
21. Steve Bruce. God is dead. Secularization in the West. Blackwell. 2002.
22. Norris and Ronald Inglehart. Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide, Cambridge University Press, 2004. pp. 9-15.
23. Samuel Huntington. Crash of Civilizations. 1996.
24. Erick Hobsbaum, Terence Ranger (editors). The Invention of Tradition. Cambridge Univeristy press. 1992.
25. Steve Bruce. God is dead. Secularization in the West. Blackwell. 2002.
26. William H. Swatos. Secularization Theory: The course of a Concept. In: Sociology of Religion. Fall 1999. p. 7.
27. ibid.
28. ibid.
29. ერნსტ გელნერი. ერები და ნაციონალიზმი. თბილისი. ნეკერი. 2004

30. ბენედიქტ ანდერსონი. წარმოსახვითი საზოგადოებები. თბილისი. ენა და კულტურა. 2005.
31. ენტონი სმიტი. ნაციონალიზმი. თეორია, იდეოლოგია, ისტორია. თბილისი. ქართული ენის საერთაშორისო ცენტრი. 2006
32. სერგო რატიანი. რამდენიმე შენიშვნა ქართველების რელიგიურობისა და ტრადიციულობის შესახებ. ქართული საზოგადოების ღირებულებები. ანგარიშები, ანალიზები, რეკომენდაციები N 7. თბილისი, 2007, გვ. 39-46.
33. www.hewett.norfolk.sch.uk

სერგო რატიანი

სეკულარიზაცია როგორც ახალი დროის დაუმთავრებელი პროექტი

ახალი დროის ორი ტენდენცია და ტერმინის განმარტება

თავის *კარტეზიანულ მედიტაციებში* მერაბ მამარდაშვილი წერს, რომ „დეკარტე არ იყო გმირი, ჩვეულებრივი გაგებით, ამ სიტყვის იმ სულელური აზრით, როდესაც მოვითხოვთ სხვებისგან იმის გაკეთებას, რისი შემძლეც თავად არა ვართ... რამდენად სასურველია ჩვენთვის, რომ გალილეიმ მიახალოს სახეში თავის მსაჯულებს, რომ დედამიწა მაინც ბრუნავს და ჩვენი გულის მოსაგებად ავიდეს კოცონზე, როგორც ეს ჯორდანო ბრუნომ გააკეთა. და რა დასანანია, რომ დეკარტემ, იმის მაგივრად, რომ ამაყად დამდგარიყო მხარდამხარ გალილეის გვერდზე, თითქოს შიშის გამო დასთმო და არ გამოაქვეყნა თავისი ტრაქტატი „სამყაროს შესახებ“, რომელშიც გამოთქმულია მოსაზრება, რომ დედამიწა მზის გარშემო მოძრაობს“[1].

ისევე, როგორც სხვა ეპოქებს, ახალ დროსაც ჰყავს თავის სახასიათო სახეები: ერთი მხრივ — გალილეი და დეკარტე, მეორე მხრივ ჯორდანო ბრუნო, კამპანელა და სხვანი: „პროგრესისათვის მებრძოლები“[2]. ბრძოლა ეკლესიის წინააღმდეგ არ იყო დეკარტეს და გალილეის ბრძოლა. მამარდაშვილი შენიშნავს, რომ „ისინი, თითქოსდა მრისხანებისა და საყვედურის გარეშე სხვა განზომილებაში გადავიდნენ.

---

1 Мераб Мамардашили, Картезианские размышление, «ИГ Прогресс», გვ. 16.

2 იქვე, გვ. 16.

მათ შეცვალეს თავად ის ნიადაგი, რომელზეც მიმდინარეობდა ბრძოლა“[3]. გააფთრებული დაპირისპირება გულისხმობს, რომ მავანისთვის სწორედ მოცემული სივრცეა ძვირფასი, რომ ამ სივრცისთვის ღირს ბრძოლა. მაგალითად, ჯორდანო ბრუნოსთვის მნიშვნელოვანია, რომ სწორედ მისმა მსაჯულებმა შეიგნონ, რომ დედამიწა ბრუნავს.

ახალი დროის საფუძვლები ძირითადად ორი ნიშნითაა აღბეჭდილი, პირველია საერო და სასულიერო ძალაუფლების ტოტალური დაპირისპირება, მეორე კი — ახალი სააზროვნო და სასიცოცხლო სივრცეების აღმოჩენა. ერთი შეხედვით, საქმე გაცილებით მარტივადაა, ვიდრე ჩვენ წარმოვადგენთ. შეიძლება ითქვას, რომ ეს ორი ტენდენცია სინამდვილეში ერთი და იგივე რეალობაა, უბრალოდ მასთან მიმართებას განსხვავებული პიროვნული ხასიათები განსხვავებულად წარმოადგენენ. მაგრამ საქმეც ისაა, რომ იქმნება განსხვავებული ყოფნის წესისა და სასიცოცხლო გარემოს შექმნის შესაძლებლობა. მოდერნიზაციას, მეცნიერულ პროგრესს ევროპის, აზიისა და ამერიკის კონტინენტზე ერთი და იგივე შედეგი არ მოუტანია.

არც ახალი დროის ერთ-ერთ ყველაზე განმსაზღვრელ მოვლენას, სეკულარიზაციას, ჰქონდა ყველგან ერთი და იგივე შედეგები.

ერთსა და იმავე ფორმალურ მოთხოვნას სახელმწიფოსა და ეკლესიის გამიჯვნის შესახებ სხვადასხვა დროსა და სხვადასხვა ქვეყნებში სრულიად განსხვავებული მოვლენები სდევდა თან. 1918 წელის 5 თებერვალს საბჭოთა ხელისუფლების მიერ გამოცემული დეკრეტი სახელმწიფოსა და ეკლესიის გამიჯვნის შესახებ იყო ეკლესიების ნგრევის, მისი ქონების ძარცვის, სასულიერო პირების წამებისა

---

3 იქვე, გვ. 17.

და განადგურების, მორწმუნეთა მრავალწლიანი დევნისა და გადასახლების ლეგალიზება. ახლა, საბჭოთა კოშმარის დასრულების შემდეგ, როდესაც საზოგადოება უბრუნდება იმ ცხოვრების წესს, რომელსაც ძალადობის შედეგად მოსწყდა, ცოტა არ იყოს რთულია საუბარი იმაზე, რომ თანამედროვე სამყაროს, ანუ იმ სასიცოცხლო გარემოს, რომელშიც ჩვენ არასოდეს გვიცხოვრია, საფუძვლად სწორედ სეკულარიზაციის ფენომენი უდევს; რომ სადღაც, შორეულ დასავლეთში არსებობს ქვეყანა, რომელშიც სახელმწიფოსა და რელიგიის გამიჯვნა ერთ-ერთი საფუძველმდები პრინციპია, მაგრამ ეს ამ ქვეყნის მოსახლეობის უმეტესობას სრულიად არ უშლის ხელს, რომ რელიგიური ცხოვრებით ცხოვრობდეს[4].

ჩვენ უნდა ვაცნობიერებდეთ, რომ საზოგადოების, ერთი შეხედვით, უწყინარი და ბუნებრივი ლტოლვა, დაუბრუნდეს უწინდელ ცხოვრების წესს, შეიძლება დამღუპველი აღმოჩნდეს. საქმე ისაა, რომ მისწრაფება — დაუბრუნდე წარსულს — შეიცავს საკუთარ თავში სრულ ილუზიას. შეუძლებელია საზოგადოება დაუბრუნდეს მეოცე საუკუნის და-

---

4 Max Weber, Gezammelte Aufsätze zur Religiossoziologie, Die protestantischen Sekten und Der Geist der Kapitalismus, Tübingen 1920, გვ. 207; ვებერი თავის გამოკვლევებში ეყრდნობა 1906 წლის ამერიკის შეერთებული შტატებში სხვადასხვა კონფესიების კვლევის მონაცემებს. მორწმუნეთა რიცხვი და აღმსარებლობა განსაკუთრებულ როლს თამაშობს, მიუხედავად იმისა, რომ ამერიკის შეერთებული შტატებმა გარკვეული დროის განმავლობაში იმდენად მკაცრად გაატარეს სახელმწიფოსა და ეკლესიის გამიჯვნის პრინციპი, რომ არ არსებობს კონფესიების ოფიციალური სტატისტიკაც კი, რადგან ის, რომ სახელმწიფოს მოქალაქეები მხოლოდ მათი აღმსარებლობის მიხედვით დაეკითხა, არაკანონიერად აღიქმებოდა (გვ. 207).

საწყისს. ეს აბსურდია, არადა საბჭოთა სისტემის დაშლის შემდეგ ეს ტენდენციები ხშირად ჭარბობს და აბსურდულ სახესაც იძენს[5]. ერთადერთი, რაც არა მარტო შესაძლებელია, არამედ მოითხოვს ჩვენგან წარსულში დაბრუნებას, აზროვნებაა. არა წარსულში გადასახლებით, არამედ წარსულის გააზრებით შეიძლება მოვახდინოთ ჩვენთვის ჩვეული გარემოს რეკონსტრუირება.

შესაძლოა, საშინლად ცინიკურად ჟღერს, როდესაც არაერთი თაობის, — რბილად რომ ვთქვათ, — მძიმე გამოცდილების შემდეგ გეუბნებიან, რომ ეს ყოველივე „არ ითვლება“ და „ეს იდეა თქვენს გარემოში არასწორად იქნა გაგებული, დავიწყოთ თავიდან“. მძიმეა, მაგრამ უნდა გვესმოდეს, რომ აქ საუბარი არაა რაღაც იდეის აკვიატებაზე, რომელიც, გინდა თუ არა, უნდა განახორციელო. საუბარია თანამედროვე სამყაროს საფუძვლების გაგებაზე, ანუ იმ რეალობაზე, რომელშიც გვიწევს არსებობა. რეალობას კი ერთი უცნაური თვისება აქვს: თუ მას ადეკვატურად ვერ აფასებ და იმყოფები ილუზიებში, ის განგრევს. შესაბამისად, არჩევანი მხოლოდ ორია: ან იყო თანამედროვე სამყაროში არაადეკვატური, ანუ ისევ ასცდე ნორმალური განვითარების გზას, ან, მიუხედავად ყველაფრისა, დაიწყო თავიდან.

ამიტომ ჩვენ ვისაუბრებთ ახალი დროის (მოდერნის) და სეკულარიზაციის შესახებ დასავლური კულტურის კონ-

---

5 მაგალითად, გავიხსენებდი იმ დროს, როდესაც კაზაკებმა დაიწყეს ძველი სამხედრო ფორმებით სიარული და სამხედრო ფორმირებების შექმნა. იყო ლტოლვა, რომ ისინი დაბრუნებოდნენ თავიანთ მამა-პაპათა ცხოვრების წესს, შედეგად რუსეთის ხელისუფლებამ ეს თითქოსდა უკონტროლო ფორმირებები საომრად გამოუშვა აფხაზეთში.

ტექსტში, ანუ იმ გარემოში, რომლისთვისაც ეს ფენომენები საკუთრივია, რადგან სწორედ აქ მოხდა მათი დაბადება.

იურგენ ჰაბერმასმა ადორნოს პრემიით მისი დაჯილდოების ცერემონიალზე განაცხადა, რომ *მოდერნი დაუმთავრებელი პროექტია*[6]. უნდა შევნიშნოთ, რომ, სამწუხაროდ, არის ქვეყნები, სადაც ის არც დაწყებულა.

ახალი დროის ერთ-ერთი ყველაზე სახასიათო ნიშანია, რომ საზოგადოებრივი ცხოვრების სხვადასხვა სფეროები — ხელოვნება, მეცნიერება, განათლება, პოლიტიკა — სულ უფრო და უფრო ემიჯნებიან სასულიერო ცხოვრების წესს. სწორედ ამ გამიჯვნა-გამოთავისუფლებას ეწოდება სეკულარიზაცია, ან ემანსიპაცია.

საყურადღებოა, რომ თავად სიტყვა სეკულარიზაცია მომდინარეობს ლათინური saeculum-იდან[7] და ნიშნავს თაობას, საუკუნეს, ეპოქას, დროითს, სამყაროს, საეროს, ამქვეყნიურს, საპირისპიროდ სასულიეროსგან. saecularis-ის ცნებით აღინიშნება აგრეთვე მრავალსაუკუნოვანი, საერო და წარმართული.

რაც შეეხება ემანსიპაციას, ლათინური emancipacio[8] ნიშნავს შვილის განთავისუფლებას მამის ძალაუფლებისგან, ან შვილის ოფიციალურ უარს საკუთრებაზე. რაც გულისხმობდა mancipatio[9]-ს, ანუ საკუთრების იურიდიულ გაფორმებას. მიჩნეული იყო, რომ როდესაც მამა საკუთრების უფლებას გადასცემს შვილს, ეს უკანასკნელი თავი-

---

6 Jürgen Habermas, Der Philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt am Main, 1985, გვ. 7.

7 Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь, Москва, 2000, გვ. 680.

8 იქვე, გვ. 280.

9 იქვე, გვ. 469.

სუფალი ხდებოდა. სხვათა შორის, აქ საგულისხმოა სიტყვა manumissio[10], რაც ნიშნავს განთავისუფლებასა და შენდობა-პატიებასაც.

ახალ დროში saeculum-ს, ანუ ამქვეყნიურს, დროითს, საეროს, მიენიჭა უპირატესობა, ნაცვლად არაამქვეყნიურის, ზედროულისა, სასულიეროსი. მაგრამ ამ სულისკვეთებას ჰქონდა ორი ძირითადი გამოვლენა: პირველს დავარქმევდი ბრძოლას ერთადერთი ჭეშმარიტებისათვის, რომლის აზრია, რომ ჭეშმარიტება ერთია და თუ ნაპოვნია მთავარი პრინციპი, სამყაროში ყველაფერი ამ უკანასკნელს უნდა დაექვემდებაროს; მეორე ტენდენციის არსი ისაა, რომ თუ ნაპოვნია ახალი ფენომენი, ახალი სივრცე, რომელიც ჩვენთვის ნაცნობი სივრცისგან განსხვავდება, არაა აუცილებელი, სიახლე ჩვენთვის უკვე ნაცნობს დავუქვემდებაროთ, — საჭიროა, ავხსნათ ის და გავმიჯნოთ როგორც განსხვავებული.

სეკულარიზაციაზე საუბრის დროს, როგორც უკვე შევნიშნეთ, ხაზს უსვამენ საერო და სასულიერო ცხოვრების წესის გამიჯვნას და საერო ცხოვრების წესის უპირატესობას. საყოველთაოდ აღიარებული ფაქტია, რომ ჩვენი ეპოქა სრულად საეროა[11]. მაგრამ ხშირად ივიწყებენ, რომ ახალი დროის აზროვნებას, შესაძლოა, ამა თუ იმ სამყაროს უპირატესობის მინიჭებაზე მეტად, აინტერესებს განსაზღვრება-გამიჯვნის ფენომენი. კანტისთვის, მაგალითად, სწორედ ცოდნისა და რწმენის სამყაროების გამიჯვნის პრობლემაა მთავარი. იგი არანაირ უპირატესობას არ ანიჭებს ცოდნის სამყაროს და, უბრალოდ, მიჯნავს მას. მეტიც, კანტი

---

10 იქვე, გვ. 471.

11 Hans Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt am Main, 1996, გვ. 10.

ამბობს, რომ *მე უნდა შემეზღუდა ცოდნა, რათა ადგილი დამეთმო რწმენისთვის*[12]. *წმინდა გონების კრიტიკის* ავტორისათვის არა უპირატესობის მინიჭებით, არამედ გამიჯვნით მოხდა ემანსიპაცია, რადგან ახალ დრომდე *რელიგია წარმოადგენდა საყოველთაო გამაერთიანებელ ძალას*[13]. ჰაბერმასი აღნიშნავს, რომ *მეტაფიზიკური ტრადიციდან მომდინარე გონების სუბსტანციური გაგების ნაცვლად, კანტმა წამოაყენა ცნება საკუთარ თავში განაწილებული გონებისა, რომლის ერთიანობა ატარებს მხოლოდ ფორმალურ ხასიათს*[14]. სწორედ ამ თვალსაზრისითაა მნიშვნელოვანი კანტის მიერ პრაქტიკული და მსჯელობის უნარის განსხვავება თეორიული შემეცნებისგან. აქ მნიშვნელოვანია, რომ ყოველი მათგანისთვის მონახულიყო საკუთარი საფუძველი. ამდენად, როგორც ემილ ლასკი აღნიშნავდა, *ფილოსოფია მიჯნავს კულტურის ღირებულებათა სფეროებს, აერთიანებს მეცნიერებასა და ტექნიკას, სამართალსა და მორალს, ხელოვნებასა და ხელოვნების კრიტიკას მხოლოდ ფორმალური თვალსაზრისით და ლეგიტიმაციას ანიჭებს მხოლოდ ამ საზღვრებში*[15].

სწორედ აზროვნების ეს წესი დაედო საფუძვლად იმას, რომ XVIII საუკუნის დასასრულიდან მეცნიერება, მორალი და ხელოვნება ერთმანეთს ინსტიტუციონალურადაც გაემიჯნენ. შესაბამისად, *ჭეშმარიტების, სამართლიანობისა და გემოვნების საკითხების შემუშავება ხდებოდა ავტონომიურად, ანუ*

---

12 Imanuel Kant, Kritik der Reinen Vernunft, Leipzig, 1930, გვ. 28.

13 Jürgen Habermas, Der Philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt am Main, 1985, გვ. 31.

14 იქვე, გვ. 30.

15 იქვე, გვ. 30.

საკუთარი სპეციფიკური შემეცნების ასპექტით[16]. ყველა ეს სფერო კი ემიჯნება, თავის მხრივ, რელიგიას.

განაზრების ამ ფონზე, ბუნებრივია დავსვათ კითხვა, თუ რა იყო ამ მოვლენის საფუძველი. რა იგულისხმება ამ გამიჯვნის უკან. როდესაც ვსაუბრობთ საერო და სასულიერო სფეროების გამიჯვნაზე, აუცილებელია დავადგინოთ შემდეგი: რა მოხდა ახალ დროში? საერო ცხოვრების წესმა, უბრალოდ, აღიდგინა შუა საუკუნეებში დაკარგული დამოუკიდებლობა, თუ მოხდა სასულიერო ცხოვრების წესის გადატანა საეროში, ანუ, როგორც ბლუმენბერგი სრულიად სამართლიანად აღნიშნავს, თუ ვამბობთ, რომ *B არის სეკულარიზებული A, მაშინ B-ს გასაგებად აუცილებელია დავადგინოთ, რას ნიშნავს A, ანუ, თუ გვსურს გავიგოთ. რას ნიშნავს საერო, უნდა ვიცოდეთ რა არის არასაერო*[17].

ახალ დროს და შესაბამისად სეკულარიზაციის პროცესს საფუძვლად ოთხი მოვლენა დაედო — რენესანსი, რეფორმაცია, განმანათლებლობა და საფრანგეთის რევოლუცია[18].

რენესანსი

რენესანსი, როგორც ცნობილია, წარმოადგენდა ანტიკურობის კულტურულ აღორძინებას, უფრო ზუსტად კი, ანტიკური მეცნიერების, ხელოვნებისა და ფილოსოფიის აღორძინებას. საინტერესოა, რომ სიტყვა saeculum დროულს, ამქვეყნიურს, წარმართულს აღნიშნავდა. შესაბამისად, ან-

---

16 იქვე, გვ. 30.

17 Hans Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt am Main, 1996, გვ. 12.

18 იხ. Jürgen Habermas, Der Philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt am Main, 1985, გვ. 27.

ტიკური მეცნიერების აღორძინება ნიშნავდა იმას, რომ ჭეშმარიტების შემეცნებისას ადამიანის მიერ შემეცნებული ამქვეყნიური სამყარო იძენდა უპირატესობას იმქვეყნიურთან შედარებით[19]. აქ საუბარი არაა რელიგიასთან დაპირისპირებაზე, საუბარია ჭეშმარიტების საზრისზე. უფრო ზუსტად, საუბარია ჭეშმარიტების ტოპოსზე. ამ დაპირისპირების მთავარი პათოსი კი, როგორც ჰუსერლი შენიშნავს, ისაა, რომ *უნდა დამკვიდრდეს გააზრებული, მითოსთან და, საერთოდ, ტრადიციასთან მიმართებისგან თავისუფალი, უნივერსალური სამყაროს და ადამიანის შემეცნება, მსჯელობის გარეშე დასკვნების მიღებისაგან აბსოლუტურად დაცლილი განხილვა — ბოლოს და ბოლოს, თავად სამყაროში არსებული გონიერება და ტელეოლოგია და მისი უმაღლესი პრინციპი: ღმერთის შემეცნება*[20].

რეფორმაცია

ახალი დროისა და, შესაბამისად, სეკულარიზაციის ფორმირებისთვის მნიშვნელოვანი მოვლენაა რეფორმაცია.

თავიდანვე აღვნიშნოთ, როგორც ჰეგელი იტყოდა, რომ *ის შეხედულება, თითქოს რეფორმაციის ერთადერთი მიღწევა იყო მხოლოდ კათოლიკური ეკლესიისაგან გამოყოფა,*

---

19 Edmund Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, Haag, 1962, გვ. 5: ევროპული კაცობრიობა, როგორც ცნობილია აღასრულებს რენესანსის ეპოქაში რევოლუციურ გადატრიალებას. ის ზურგს აქცევს მის მანამდელ, შუასაუკუნოვან მუნყოფნის წესს, ის გააუფასურებს მას და სურს საკუთარი სახის თავისუფლებაში ფორმირება. მისთვის აღფრთოვანების ნიმუშია ანტიკური კაცობრიობა. მას სურს გადაიღოს მუნყოფიერების ეს წესი.

20 იქვე.

მცდარია, — ლუთერმა, ასევე, მოახდინა, კათოლიკური ეკლესიის რეფორმაცია[21].

ჰეგელის[22] კლასიკური განმარტების მიხედვით, რეფორმაციას და, შესაბამისად, თანამედროვე ევროპის წარმოშობას სამი პრინციპი უდევს საფუძვლად. საქმე ისაა, რომ ტრადიციული ეკლესია, კათოლიკურიცა და მართლმადიდებლურიც, აშკარა უპირატესობას ანიჭებს, მაგალითად, ღმერთის სიყვარულს ამქვეყნიურ სიყვარულთან შედარებით. ამდენად, ბერ-მონაზონი მეტ სათნოებას ფლობს, ვიდრე მეოჯახე. რეფორმაციისათვის მეტად ღირებულია ამქვეყნიური სიყვარული, როგორც ღმერთის სიყვარულის ყველაზე რეალური გამოვლინება. შესაბამისად, ამგვარ საზოგადოებაში იზრდება მეოჯახისა და ოჯახის მნიშვნელობა.

ტრადიციული ქრისტიანული ეკლესიებისათვის სიღარიბე მეტი სათნოებაა, ვიდრე სიმდიდრე, რეფორმაციისათვის კი საკუთარი შრომით მოპოვებული ქონება ღმერთისგან არის კურთხეული.

დაბოლოს, ტრადიციული ეკლესიებისთვის მნიშვნელოვან სათნოებას წარმოადგენს მორჩილება. რეფორმაცია აშკარა უპირატესობას პიროვნების თავისუფლებას ანიჭებს. ჰეგელი შენიშნავს, რომ, *ლუთერის მეშვეობით, რწმენამ შეიძინა რეფლექსია, სუბიექტურობის მარტოობაში ღვთიური სამყარო გარდაიქმნა იმად, რაც ჩემი მეშვეობითაა დადგენილი*[23]. თანამედროვე სამყაროსათვის ჩამოთვლილი ღირებულებები ფუძემდებლურია.

---

21 G.W.F. Hegel, Werke, 20, Frankfurrt am Main, 1975, გვ. 61.

22 იქვე.

23 Jürgen Habermas, Der Philosophische Diskurs der Moderne; Frankfurt am Main 1985, გვ. 27.

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ჭეშმარიტების საზრისის ტოპოსის გადანაცვლება იმქვეყნიურიდან ამქვეყნიურისაკენ თავად რელიგიურ ცნობიერებაში მოხდა და ეს, გარკვეული თვალსაზრისით, ვერ ჩაითვლება რელიგიის დეკადენსად. პირიქით, კათოლიკური ეკლესიის დეკადენსის ფონზე, ლუთერულმა მოძრაობამ მთელს ევროპაში რელიგიის აღმავლობა გამოიწვია. თავად რეფორმაციის ერთ-ერთი უმთავრესი პრინციპი იყო, რომ მან მოშალა განსხვავება სასულიეროსა და საეროს შორის. ჰეგელის სიტყვებით, *არავინ დარჩა საერო*[24]. როგორც ცნობილია, რეფორმაციის დროს სეკულარიზაცია ნიშნავს სასულიერო ცხოვრების წესის, ქრისტიანული ასკეზის დამკვიდრებას საერო ცხოვრებაში. რეფორმაციის განხილვისას, ბუნებრივია, გვერდს ვერ ავუვლით ვებერს[25], რომელიც ცხადად აჩვენებს, რომ ქრისტიანობის წიაღში გაჩნდა კულტურა, რომელიც ქრისტიანული კულტურის სრულუფლებიანი მემკვიდრეა, ეს კი სხვას არაფერს ნიშნავს, თუ არა emancipacio-ს, უფრო ზუსტად კი mancipium-ს, მამის მიერ საკუთრების უფლებას გადაცემას შვილისთვის, რის შემდეგაც ეს უკანასკნელი თავისუფალი ხდებოდა. მემკვიდრესთვის გადაცემული ქონება კი წარმოადგენს არა საიდუმლოებით მოცულ ხელშეუხებელ ფასეულობებს, არამედ ყოველდღიურ საყოფაცხოვრებო ნივთებს, რაც უკვე რაციონალური ქმედების საფუძველია. ესეც ახალი დროის საფუძველ პრინციპია.

---

24 G.W.F. Hegel, Werke, 20 Frankfurrt am Main, 1975, გვ. 63.

25 Max Weber, Gezammelte Aufsätze zur Religiossoziologie, Die protestantische Ethik und der Geist der Kapitalismus, Tübingen, 1920.

განმანათლებლობა

ახალი დროის ჩამოყალიბების შემდეგი მნიშვნელოვანი მოვლენაა განმანათლებლობა. როგორც საყოველთაოდ ცნობილია, ეს იყო დასავლური საზოგადოების განვითარების ის ეპოქა, რომელიც მოითხოვდა ადამიანისაგან, გამიჯნოდა ტრადიციულ წარმოდგენებსა და ავტორიტეტებს და საკუთარი შეხედულებები გონების, შესაბამისად, ცოდნის საფუძველზე ჩამოეყალიბებინა. განმანათლებლობის ორი ამოსავალი პრინციპია გონება და ბუნება. მათი ერთობა ქმნის თანამედროვე მეცნიერებას. *მეცნიერება, რომელიც განაჯადოებს ბუნებასა და შემმეცნებელ სუბიექტს, — ასე შეიძლება შეეკამათო ყოველგვარ საოცრებას; რადგან ბუნება არის ნაცნობისა და შემეცნებადი კანონზომიერების სისტემა, სადაც ადამიანი შინაა, და რამდენადაც ეს სიმართლეა, რამდენადაც ის სახლშია, ბუნების შემეცნებით ის თავისუფალია*[26].

მიუხედავად აღნიშნული სულისკვეთებისა და განმანათლებლობის უდავო წვლილისა ახალი დროის ფორმირებაში, თუ სეკულარიზაციასთან მიმართებაში განვიხილავთ, საყურადღებოა, რომ უკვე ლესინგის დროიდან განმანათლებლობას გონების რელიგიას უწოდებდნენ[27]. ჰეგელის ძირითადი საყვედური განმანათლებლობის მიმართ იყო ის, რომ გონების რელიგიამ ღმერთის ავტორიტეტი უბრალოდ, გონების ავტორიტეტით შეცვალა და, ისევე როგორც *პოზიტიური რელიგია* (პოზიტიურს ჰეგელი უწოდებს მარტოდენ ავტორიტეტზე დაფუძნებულ რელიგიას[28]), ისიც გამიჯნულია

---

26 Jürgen Habermas, Der Philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt am Main, 1985, გვ. 28.

27 იქვე, გვ. 36.

28 იქვე, გვ. 37.

საზოგადოებრივი ცხოვრებისაგან[29]. ამ ფონზე აღსანიშნავია ოტო მანის მოსაზრება, რომ *განმანათლებლობა მხოლოდ მოჩვენებითად ეფუძნება გონების ახალ შემეცნებას. ...განათლება არაა ფილოსოფიური, ის რელიგიური ცნებაა. ამდენად განმანათლებლობა არის არა ფილოსოფიური, არამედ ფსევდორელიგიური მოძრაობა. ამდენად განმანათლებლობის დამფუძნებლები ფილოსოფოსები კი არა, არამედ რელიგიურად ანგაჟირებული პროფანები არიან*[30].

ახალი დროისა და, შესაბამისად, განმანათლებლობის სულისკვეთების ფილოსოფიური საფუძველსა და კლასიკურ მაგალითს დეკარტე წარმოადგენს. მისი ფილოსოფია ყოველგვარი წინასწარ მოცემულისადმი ეჭვით იწყება. შემდეგ კი ერთადერთ, სარწმუნო პრინციპად აზროვნებაზე დაფუძნებულ საკუთარ მე-ს აღიარებს. სწორედ დეკარტეს ეს აბსტრაქტული სუბიექტურობა, მისი ფორმულით cogito ergo sum, არის საფუძველი თანამედროვე მეცნიერული აზრისა.

როგორც ჰაბერმასი გადმოგვცემს ჰეგელის სიტყვებს[31], *ახალ დროში რელიგიური ცხოვრება, სახელმწიფო და საზოგადოება, ისევე როგორც მეცნიერება, მორალი და ხელოვნება, სუბიექტურობის პრინციპის მრავალგვაროვან განსხეულებად*

---

29 იქვე, გვ. 37.

30 Otto Mann, Die gescheiterte Säkularisation, Tübingen, 1980, გვ. 65.

31 Jürgen Habermas, Der Philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt am Main, 1985, გვ. 29.

გადაიქცევა[32]. როგორც ჩანს, ჰეგელის შემდეგ ის ტოტალობა, რაც მანამდე ეკლესიას ჰქონდა, მეცნიერებამ იტვირთა[33].

ჰეგელისთვის *ახალი დროის პრინციპი სუბიექტურობაა*[34], მაგრამ საკითხავია, რამდენად სეკულარული, ამქვეყნიურ სამყაროსთან დაახლოვების აზრით, იყო ის სუბიექტი, რომელიც ყოველგვარი ამქვეყნიურისადმი, საერთოდ, რეალობისადმი სკეფსისით იწყებს. ხომ არ აგრძელებს ის, სამყაროსადმი ამ დამოკიდებულებაში, სწორედ ქრისტიანულ ტრადიციას? განაზრებათა ამ ფონზე, როგორც რენესანსის, ასევე განმანათლებლობის ეპოქების ანალიზისას, შესაძლოა უფრო ზუსტი იყოს საუბარი დისკურსის ტოპოსის შეცვლაზე. ამ მხრივ ნიშანდობლივია ბლუმენბერგის მოსაზრება: *შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ახალი დროის შემეცნების თეორიის საფუძვლები, ქრისტიანული სწავლების სეკულარიზაციის შედეგია. ...შესაბამისად, დეკარტეს მიერ დაფუძნებულმა მეცნიერებამ ის ფუნქცია აიღო, რასაც აქამდე ეკლესიის დოგმა ასრულებდა*[35].

ახალი დროის მათემატიზაციის პროექტის ანალიზი ნამდვილად არ ტოვებს შთაბეჭდილებას, რომ ადამიანი დაუახლოვდა რეალობას. ამ მოვლენის გააზრების ნათელი მაგალითია ჰუსერლის *ევროპული მეცნიერებების კრიზისი და ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგია*.

---

32 იქვე.

33 შდრ. Hans Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt am Main, 1996, გვ. 19.

34 Jürgen Habermas, Der Philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt am Main 1985, გვ. 27.

35 შდრ. Hans Blumenberg, Säkularisirung und Selbstbehauptung, Frankfurt am Main, 1974, გვ. 19.

მეცხრე პარაგრაფში ჰუსერლი იწყებს იმის განმარტებით, რომ *პლატონიზმისთვის რეალობა მეტნაკლებად სრულყოფილად იყო იდეალურთან თანაზიარი*[36]. შესაბამისად გეომეტრია რეალობასთან, გარკვეულწილად, დაკავშირებული იყო. ბუნების გალილეისეული მათემატიზაციის შედეგად, გეომეტრია თავად იდეალიზირდება, ანუ მას რეალობა აღარ სჭირდება[37]. ამ მხრივ, ქრისტიანული შუასაუკუნეებიც

---

36 Edmund Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, Haag, 1962 , გვ. 20.

37 გვ. 20-21: ეს ტრადიცია არც ისე უცხოა ჩვენი ყოველდღიური ცნობიერებისათვის, რომელიც ძნელად არჩევს ჩვეულ სივრცულ-დროულ გეშტალტებს გეომეტრიული გეშტალტებისგან. ყოველდღიურ გამოცდილებაში ჩვენ საქმე გვაქვს სხეულებთან და მხოლოდ მათგან აბსტრაჰირების, იდეალიზაციის შედეგად ვიღებთ, გეომეტრიულ გეშტალტებს. მაგრამ, ეს უკანასკნელი, ყოველთვის რჩება გრძნობით გეშტალტად. ვერანაირი ფანტაზია ვერ მოაცილებს მათ გრძნობით საფუძველს. ფანტაზიას შეუძლია გრძნობითი გეშტალტები ისევ გრძნობად გეშტალტებად აქციოს. ცვლილება მხოლოდ გარკვეულ გრადაციას, ხარისხს თუ შეეხება. ფანტაზიას შეუძლია მხოლოდ სრულყოს ესა თუ ის ფორმა, მაგრამ ამ სრულქმნის პროცესში სრულყოფა მიისწრაფვის ზღვრულ გეშტალტებისაკენ. სწორედ ამ ფორმასთან აქვს შეხება გეომეტრიას. უფრო უნივერსალური აზრით კი, იდეალური გეშტალტი, რომელთანაც საქმე აქვს წმინდა მათემატიკას, არის დროულ-სივრცული ფორმა. ჩვენ ‘წმინდა’ გეშტალტების მათემატიკოსები ვართ, რომლის უნივერსალურ ფორმას დრო-სივრცული ფორმა წარმოადგენს. რეალური პრაქტიკის სანაცვლოდ — იქნება ეს პრაქტიკული ქმედება, თუ ემპირიული შესაძლებლობების გააზრება, შესაბამისად პრაქტიკა, რომელსაც საქმე აქვს რეალურად შესაძლებელ ემპირიულ სხეულებთან, — ჩვენ გვაქვს ‘წმინდა აზროვნების’ იდეალური პრაქტიკა, რომელიც სახლობს მხოლოდ წმინდა ზღვული გეშტალტების სამფლობელოში.’ ინტერსუბიექტურ ურთიერთობებში

კი უფრო ახლოს იყო რეალობასთან, ვიდრე ახალი დრო. შუა საუკუნეების მათემატიკა ახლოს იყო, ასე ვთქვათ, ჩვენს ყოველდღიურ ცნობიერებასთან. ჩვეულებრივ, ადამიანს საქმე აქვს სხეულებთან და მათი აბსტრაჰირების, იდეალიზაციის შედეგად ვიღებთ გეომეტრიულ ფიგურებს. შესაბამისად, გეომეტრიული ფიგურები და ჩვენს გარშემო არსებული საგნები ერთმანეთისაგან არაა გამიჯნული.

ანტიკურობას აინტერესებდა ამქვეყნიური სამყარო და, შესაბამისად, სხეულები. თეორია, რომელსაც ქმნიდა ბერძენი, ემსახურებოდა იმას, რომ მასში ბუნება საუკეთესოდ ყოფილიყო დანახული. შესაბამისად, დისტანცია შესამეცნებელ საგანსა და მას შორის არ უნდა ყოფილიყო ისეთი, რომ საგანი თვალსაწიერიდან დაკარგულიყო. ბერძენს უნდა მოენახა საუკეთესო ეიდოსი (ხედი) სამყაროს ჭვრეტისთვის.

ქრისტიანობას აინტერესებს ადამიანის სულიერი ცხოვრება, შესაბამისად, ერთადერთი სხეული, რომელიც მისთვის მნიშვნელობს, ადამიანის სახეა, უფრო ზუსტად, თვალები. ეს კარგად ჩანს ქრისტიანულ ხატებში. ქრისტიანობა ამქვეყნიურ სამყაროს, ბუნებას შორდება იმდენად, რამდენადაც ახლოა ადამიანთან, — იმ გაგებით, რომ პირისპირ დგომითა და თვალებში ცქერით ვეღარაფერს ხედავ.

რა ხედი აინტერესებს ახალ დროს? აინტერესებს კი მას საერთოდ საგნები? კანტის კოპერნიკისეული გადატ-

---

დამკვიდრებული იდეალიზაციის მეთოდმა ჩვეულებრივად აქცია ეს გეშტალტები. ისინი გარკვეულწილად გრძნობად გეშტალტებად გადაიქცევიან. ამ გეშტალტებიდან ხდება ყველა შესაძლო გეშტალტის კონსტრუირება. ამგვარად განსხეულებულ სამყაროს ახასიათებს თვისება, რაც ჩვეულებრივ ბუნებრივ საგნებში არ იკითხება — სიზუსტე.

რიალება ამაზე უარყოფით პასუხს გვაძლევს. არა გონება უნდა შეესაბამებოდეს საგანს, არამედ საგანი გონებას[38]. საერთოდ, კანტის აზრით, საგანი შემეცნების პროცესში კონსტრუირდება. სამყარო, რომელსაც ქმნის ახალი დრო, მათემატიკური ტიპის ჭეშმარიტების მეშვეობით არის კონსტრუირებული. შესაბამისად, აქაც უნდა დავეთანხმოთ ბლუმენბერგს, როდესაც ის შენიშნავს, რომ *მათემატიკურმა ფიზიკამ ადამიანი კი არ დაუახლოვა, არამედ დააშორა მიწას. ცხადია, რომ ახალი დრო არ იყო დაბრუნება იმ სინამდვილის შემეცნებისკენ, რომელიც ქრისტიანული ეპოქამ დაკარგა. ...ამ მხრივ რენესანსი მხოლოდ პირველ გაუგებრობასა და ილუზიას წარმოადგენდა. მკაცრად რომ ვიაზროვნოთ, ისტორიულად ჩვენ არ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ახალ დროში სეკულარიზაციამ იმქვეყნიური ამქვეყნიურით შეცვალა*[39]. მეტიც, ახალი დრო, გარკვეულ წილად, ქრისტიანული იდეალების განხორციელების ცდაა. სწორედ ასე უყურებდა ისტორიის პროცესს ჰეგელი. მისი აზრით, ფილოსოფიასა და რელიგიას საერთო შემეცნების ობიექტი აქვთ, შესაბამისად, ფილოსოფიის საზრისია ქრისტიანობის იდეების გაგება და ცნებებში გადმოცემა[40]. ვალტერ იეშკე[41] შენიშნავს, რომ ჰეგელის ისტორიაში ხედავს აბსოლუტური სულის განხორციელების პროცესს.

განაზრებათა ამ ფონზე, ბუნებრივია, გვერდს ვერ აუვლით ფოერბახის მოსაზრებას, რომ *ჩვენი ამჟამინდელი ფი-*

---

38 Imanuel Kant, Kritik der Reinen Vernunft, Leipzig, 1930, გვ. 20.

39 Hans Blumenberg, Säkularisirung und Selbstbehauptung, Frankfurt am Main, 1974, გვ. 15.

40 Walter Jeschke, Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie, Eine historische kritik der Säkularisirungsthese, München, 1976, გვ. 313.

41 იქვე.

ლოსოფოსები სხვა არაფერი არიან, თუ არა აბსტრაქტული ცნებების საშუალებით მედიატიზირებული თეოლოგები[42]. თუმცა, ვფიქრობ, ეს შეფასება გადაჭარბებულია. უფრო ზუსტი იქნება შეფასება, რომ ახალი დრო აყალიბებს ახალ, შუა საუკუნეებისგან განსხვავებულ სამყაროს. ამ შემთხვევაში უფრო დავეთანხმებოდი ნიცშეს, რომ თანამედროვე სამყაროს და *თანამედროვე მეცნიერების გაგება შესაძლებელია, მხოლოდ რელიგიის განვითარების გაცნობიერების საფუძველზე*[43].

სახელმწიფო და რევოლუცია

დაბოლოს, ახალი დროის საბოლოო ფორმირება ხდება საფრანგეთის რევოლუციის შედეგად, კერძოდ, ადამიანის უფლებების დეკლარაციითა და ნაპოლეონის კოდექსით, როდესაც ნების თავისუფლება გახდა სახელმწიფოს სუბსტანციური საფუძველი. *სამართალი და ზნეობა ამიერიდან განიხილებოდა, როგორც დაფუძნებული ადამიანის ნებაზე მაშინ, როდესაც ადრე მიიჩნეოდა, რომ ისინი არსებობენ მხოლოდ ღვთიური აღთქმის გარე მოცემულობად, ჩაწერილი ძველ და ახალ აღთქმაში, ან უძველეს პერგამენტებსა და ტრაქტატებში განსაკუთრებული უფლების (პრივილეგიის) ფორმით*[44].

საფრანგეთის რევოლუციის კონტექსტში, მიზანშეწონილია ვისაუბროთ ორ თემაზე: ახალ დროში ახალი ტიპის სახელმწიფოს დაბადებაზე და რევოლუციაზე როგორც ახალი დროისთვის დამახასიათებელ მოვლენაზე.

---

42 Hans Blumenberg, Säkularisirung und Selbstbehauptung, Frankfurt am Main, 1974, გვ. 19.

43 იქვე, გვ. 22.

44 Jürgen Habermas, Der Philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt am Main, 1985, გვ. 18.

პირველ თემასთან დაკავშირებით, ალბათ, უნდა დავეთანხმოთ ფონ ერნსტ ვოლფგან ბოკენფორდეს[45], რომ ჩვენთვის, თანამედროვე ადამიანებისთვის, *სახელმწიფო არაა რაღაც ზოგადი ცნება, არამედ ის მიგვანიშნებს განსაზღვრული პოლიტიკური წესრიგის ფორმაზე, რომელიც ევროპაში მე-13 საუკუნიდან მე-18 საუკუნის დასასრულამდე და ნაწილობრივ მე-19 საუკუნეში ევროპული ისტორიის განვითარების სპეციფიკური წინაპირობებისა და იმპულსით წარმოიშვა, მაგრამ, მიუხედავად თავისი წარმოშობის პირობებისა, მოიცვა მთელი ცივილიზაცია*[46]. დღეს რეალურად, სახელმწიფოზე საუბრისას აზრს კარგავს *ელინების, შუასაუკუნეების, ინკების, პლატონის ან არისტოტელეს სახელმწიფოზე საუბარი*[47]. ამ სახელმწიფოს წარმოშობა სეკულარიზაციის პროცესს უკავშირდება. ბოკენფორდე მოხაზავს სეკულარიზაციის სამ შრეს.

პირველია საეკლესიო და საერო ძალაუფლების გამიჯვნა. ბოკენფორდე შენიშნავს, რომ შუასაუკუნეებში საეკლესიო და საერო ძალაუფლების გაყოფა არ არსებობდა, რადგან *პაპი და იმპერატორი კი არ იყვნენ წარმომადგენლები, ერთი მხრივ, სასულიერო, ხოლო, მეორე მხრივ, საერო სამყარო წესრიგისა, არამედ ორივე იყვნენ ერთ* ecclesia*-ში, როგორც განსხვავებული მსახურები... იმპერატორი ისეთივე ღვთივკურთხეული იყო, როგორც პაპი: ისინი რელიგიურ-პოლიტიკურ ერთობაში ცხოვრობდნენ*[48]. შუა საუკუნეების სახელმწიფო ქმნიდა

---

45 Wege der Forschung, Band CDXXIV, Säkularisirung, herausgeben von Henz-Horst Schrey, Von Ernst Wolfgang Böckenförde, Die entsteung des staates als vorgang der Säkularisation, Darmstadt, 1981, გვ. 67.

46 იქვე.

47 იქვე.

48 იქვე, გვ. 70.

რელიგიურ-პოლიტიკური ერთობის სამყაროს, სადაც საეროსთვის ადგილი არ რჩებოდა. მეფის წინააღმდეგ ბრძოლით იწყება ამ რელიგიურ-პოლიტიკური ერთობის დაშლა და საერო სივრცის წარმოშობა. ჩამოგდებული მეფე უკვე ამოვარდნილია სასულიერო-საკრალური სივრციდან, ის აღარ არის ღვთივკურთხეული, არამედ, სხვა მორწმუნეთა მსგავსად, უბრალო პროფანი გახდა. ამ მხრივ, რევოლუცია იყო უფრო მეფობის ინსტიტუტის დესაკრალიზება. სეკულარიზაციის ამ პროცესმა შექმნა პოლიტიკა, როგორც საერო სივრცის ნაწილი.

სეკულარიზაციის მეორე შრე უკავშირდება ევროპაში მრავალწლიან რელიგიურ ომებს. შესაბამისად, აქტუალური ხდებოდა საკითხი, თუ როგორ არის შესაძლებელი *სხვადასხვა კონფესიების თანარსებობა ერთიან პოლიტიკურ სივრცეში*[49]. რელიგიური პოლისის იდეა გზას უღობავდა ტოლერანტობის იდეას. რელიგიური ომები აგრეთვე პოლიტიკური ომები იყო, სადაც გამარჯვებული აფუძნებდა ჭეშმარიტებას. გამოსავალი მხოლოდ ერთი იყო, პოლიტიკა უნდა განთავისუფლებულიყო და კონფესიურ მიკუთვნებულობაზე მაღლა დამდგარიყო. ბოკენფორდი შენიშნავს, რომ ჰენრიხ IV ნავარელის მიერ კათოლიკობის მიღება *ეს აღარ იყო „ჭეშმარიტი რელიგიის გამარჯვება“, როგორც ეს გარეგნულად მოჩანდა, არამედ ეს პოლიტიკის გამარჯვება იყო*[50]. საინტერესოა, რომ სწორედ ამ აქტის შემდეგ მოახერხა ჰენრიხ IV ნავარელმა, ნანტის ედიქტის (1598) საფუძველზე, ჰუგენოტებისათვის განსაკუთრებული უფლებების მინიჭება.

ყოველი რწმენის საფუძველი არის თავისუფალი არჩევანი. არ არსებობს რწმენა რწმენის თავისუფლების გა-

---

49 იქვე, გვ. 74.

50 იქვე, გვ. 78.

რეშე. შესაბამისად, იმისათვის, რათა რწმენის პრინციპები იყოს დაცული, სახელმწიფოში არსებობდეს რწმენა, უფრო ზუსტად, მორწმუნეს ჰქონდეს სახელმწიფოში ცხოვრების შესაძლებლობა, თავად სახელმწიფო უნდა იყოს ნეიტრალური, ანუ გამიჯნული ეკლესიისაგან. საინტერესოა, რომ ჰეგელი, ამ მხრივ, არ უყურებდა სეკულარიზაციის პროცესს, როგორც ნეგატიურ მოვლენას, არამედ აფასებდა მას, როგორც გამოცხადების იდეის განხორციელებას.

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

დაბოლოს, სეკულარიზაციის მესამე შრე უკავშირდება ადამიანის ახალი იდენტობის წარმოშობას. ახალ დრომდე ადამიანების ჰომოგენობა უფრო მეტად რელიგიურ ერთობაზე იყო დაფუძნებული, ახალი დრო აფუძნებს ახალ, საერო, დესაკრალიზებულ სივრცეს, რომელიც ეკუთვნის თითოეულ ადამიანს, როგორც ადამიანს. ეს ადამიანები, მოქალაქეები ქმნიან ახალ ნაციონალურ ერთობას. სწორედ ამ ერთობას უკავშირდება ნაციონალური სახელმწიფოს იდეა.

ახალი დროის ზედაპირული მიმოხილვის შემდეგ ძნელია არ დაეთანხმო ჰეგელის საყოველთაოდ ცნობილ დებულებას, რომ *ახალი დროის პრინციპი არის სუბიექტურობის თავისუფლება*[51]. შესაბამისად, სუბიექტურობა გაგებულია

---

51 Jürgen Habermas, Der Philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt am Main, 1985, გვ. 27.

თავისუფლებისა და რეფლექსიის მეშვეობით[52]. ეს გულისხმობდა, რომ ადამიანს თავისი ყოფნის, საკუთარი სამყაროს საფუძველი საკუთარ თავში უნდა მოენახა. შესაბამისად, იგი ემიჯნება ყოველგვარ წინაპირობას, რაც მისი, როგორც დამოუკიდებელი სუბიექტის, წარმოქმნას უძღვის წინ. თავისუფლება არ შეიძლება სხვისი ბოძებული იყოს, თავისუფლების საფუძველი შეიძლება იყო მხოლოდ შენ თვითონ. სწორედ აქედან გამომდინარეობს ახალი დროის პრეტენზია იმაზე, რომ ის იწყებს ნოლიდან, მაგრამ ამ წამოწყების ყველა ნიშანი მიუთითებს, რომ ეს არის არა პირველქმნილი ყოფნა საფუძვლებთან, არამედ საფუძვლებთან დაბრუნების ცდა; დაწყება თავიდან, იმის გათვალისწინებით, რომ შენ ხარ მთელი განვლილი გზის მემკვიდრე და, შესაბამისად, სრულუფლებიანი ბატონი.

გამომდინარე აქედან, არც ისაა შემთხვევითი, რომ რევოლუცია სწორედ ახალი დროის სოციალური მოვლენაა. მას სურს, დაუბრუნდეს ნულოვან წერტილს, რათა სამყაროს, რომელიც იქმნება, საკუთარ თავში ჰქონდეს საფუძველი. გარკვეულწილად, რევოლუციური სულისკვეთება იმეორებს ცნობილ ფორმულას creation ex nihilo. როგორც ჩანს, რევოლუცია არა მარტო ამჟღავნებს იმას, რომ ახალი დრო და, შესაბამისად, სეკულარიზაცია არის წინამორბედი კულტურის მემკვიდრე, არამედ, ზოგადად, კულტურის დაბადების პირველქმნილ ფორმებს აღმოაჩენს. მაგრამ, მთავარია, არ გამოგვეპაროს რევოლუციის ერთ-ერთი ყველაზე სახასიათო ნიშანი — ძალადობა. მთელი თავისი მოდერნულობის მიუხედავად, ის თავის არქაულ, პირველყოფილ ბუნებას ამჟღავნებს. ამდენად, საკითხავია, თუ თანამედროვე სამყარო ქრისტიანობის სეკულარიზაციის შედეგს

52 იქვე.

წარმოადგენს და როგორც კარლ შმიტი აღნიშნავს, *თანამედროვე სახელმწიფოს სწავლების ყველა მნიშვნელოვანი ცნება სინამდვილეში სეკულარიზებული თეოლოგიური ცნებებია*[53], მაშინ საიდან წარმოიშვა ძალადობის ეს ბარბაროსული სულისკვეთება?

იან ასმანი შენიშნავს თავის წიგნში *მონოთეიზმი და ძალადობის ენა*[54], რომ, როგორც დარვინი აღნიშნავს, Natura non facit saltus — ბუნება არ აკეთებს ნახტომებს. ბუნებისაგან განსხვავებით, Cultura facit saltus — კულტურა აკეთებს ნახტომს[55] და ამის შემდეგ ყოველთვის უბრუნდება გარკვეულ ნულოვან წერტილს. ასე იწყებს მონოთეიზმი creation ex nihilo.

მნიშვნელოვანია შევნიშნოთ, რომ ისტორიულად წარმართული, ანუ სეკულარიზებული სამყარო იყო პოლითეისტური, ამის საპირისპიროდ, ქრისტიანული სამყარო მონოთეისტურია. რაოდენ გასაოცარიც არ უნდა იყოს, სასულიეროსა და ამქვეყნიურის ძირითადი განსხვავების საფუძველიც, რეალურად შესაძლოა, სწორედ მონოთეიზმისა და პოლითეიზმის არსების დაპირისპირების სიბრტყეში განვიხილოთ.

მონოთეიზმი პოლითეიზმის განვითარების შედეგი იყო, მაგრამ არსებობს მონოთეიზმის განვითარების ორი გზა. პირველს კარლ ლევისი უწოდებს *ინკლუზიურ მონოთეიზმს*[56], რაც ნიშნავს, რომ მონოთეიზმი ჩამოყალიბდა იმის აღიარე-

---

53 Hans Blumenberg, Säkularisirung und Selbstbehauptung, Frankfurt am Main, 1974, გვ. 109.

54 Jan Assman, Monoteismus und die Sprache der Gewalt, Wien, 2007.

55 იქვე, გვ. 22.

56 იქვე, გვ. 24.

ბით, რომ მრავალი ღმერთი სინამდვილეში ერთი ღმერთია. აქ საქმე გვაქვს პოლითეიზმის ევოლუციურ განვითარებასთან. მაგრამ არსებობს მონოთეიზმის სხვა ფორმა, რომელსაც ასმანი უწოდებს *ექსკლუზიურ მონოთეიზმს*[57] და მის კლასიკურ მაგალითს იუდაური რელიგია წარმოადგენს, რომელიც აღიარებს მონოთეიზმის განვითარების არა ევოლუციურ წინაპირობას, არამედ რევოლუციურ მიმართებას წარსულთან. ეს სულისკვეთება გამოიხატება ცნობილ ფორმულაში *არ არსებობს ღმერთი ერთი ღმერთის გარდა.* თორა სწორედ იმის მაგალითია, რომ აქ უარყოფილია ყველა კავშირი წარსულ ტრადიციასთან. იან ასმანი ყურადღებას ამახვილებს კიდევ ერთ ფენომენზე: ძალადობის ენაზე ძველი აღთქმის ტექსტში. ის კითხულობს, *თუ რატომ იყო მონოთეიზმი (უფრო ზუსტად კი, ექსკლუზიური მონოთეიზმი) წარმოდგენილი ძალადობის ენის მეშვეობით*[58]. მნიშვნელოვანია ასმანის შენიშვნა, რომ ეს იყო პირველი კანონიკური ტექსტი, სადაც ძალადობას, სიძულვილსა და ცოდვას სპეციფიურად რელიგიური მნიშვნელობა ენიჭება[59].

---

57 იქვე.

58 იქვე, გვ. 22.

59 იხ. ბიბლია, თბილისი 1989, გამ. 32: 6-28; მაგალითად: 27. უთხრა მათ: ასე ამბობს უფალი, ისრაელის ღმერთი: მახვილი შეიბას ყველამ, მოიარეთ ბანაკი ჭიშკრიდან ჭიშკრამდე და მოკალით ძმამ ძმა, მეგობარმა მეგობარი, ნათესავმა ნათესავი. 28. მოსეს სიტყვისამებრ მოიქცნენ ლევიანები, სამი ათასამდე კაცი გაწყდა იმ დღეს; რჯლ.13, 6-18; 6. თუ იდუმალ წაგაქეზებს შენი ძმა, დედაშენის შვილი, ან შენი ვაჟი, ან ასული, ან შენს გვერდით მწოლი ცოლი, ან მეგობარი, რომელიც საკუთარი სულივითა გყავს და გეტყვის: წამო, ვემსახუროთ სხვა ღმერთებს, რომლებსაც არ იცნობთ არც შენ, არც შენი მამა-პაპა. 7. იმ ხალხთა ღმერთებს, თქვენს გარშემო რომ არიან, შენთან ახლოს მყოფთა,

ასმანი ძალადობის ენის საფუძველს ექსკლუზიური მონოთეიზმის რევოლუციურ ბუნებაში ხედავს. საინტერესოა, რომ მხოლოდ მონოთეისტურ რელიგიაში შეიძლება არსებობდეს კონვერსიის, ანუ რელიგიის შეცვლის, მოვლენა. წარმართულ რელიგიებში კონვერსია შეუძლებელია. წარმართულ ღმერთებს არ ახასიათებთ ამდენად ძლიერი ეჭვიანობა. ნებისმიერი ცვლილება, განვითარება აქ უმტკივნეულოდ ხდება, ახლის შემოსვლით წარსულთან კავშირი არ წყდება. ბუნებრივი განვითარება ასიმილაციის გზაა, აქ სუფევს დავიწყება. საქმე სხვაგვარადაა, როდესაც გწამს ერთი ღმერთი, ერთი ჭეშმარიტება. აქ შეუძლებელია შეუმჩნეველი გადასვლები. ჭეშმარიტებასა და არაჭეშმარიტებას შორის უფსკრულია. აქ საჭიროა ექსისტენციალური ნახტომი, სწორედ იგი ქმნის რევოლუციურ სულისკვეთებას. ადამიანი არაჭეშმარიტებიდან ჭეშმარიტებაში აკეთებს ნახტომს, იგი ხელახლა იბადება. საჭიროა მუდამ ეწინააღმდეგებოდე წარსულს იმისათვის, რათა იყო ჭეშმარიტებაში. ძველთან კავშირის გაწყვეტა არის ახალი იდენტობის დაბადების წინაპირობა. იდენტობის შენარჩუნება შესაძლებელია მხოლოდ ძველთან დაპირისპირების გზით. კულტურული ტრანსფორმაცია მოითხოვს მეხსიერებას. დავიწყება ნიშნავს წარსულში დაბრუნებას.

მონოთეიზმის ანალიზი გვიჩვენებს თანამედროვე სამყაროს კიდევ ერთ კავშირს წარსულთან. ჩვენ არ უნდა დაგვავიწყდეს სეკულარიზაციის ცნების ისტორია. კათოლიკურ

ქვეყნის კიდიდან კიდემდეო, 8. ნუ დაჰყვები მას და ნუ გაუგონებ, ნუ დაგენანება იგი, ნუ შეიბრალებ, ხელს ნუ დააფარებ, 9. არამედ მოჰკალი იგი. პირველად შენი ხელი უნდა აღიმართოს მის მოსაკლავად, მერე კი მთელი ერისა. 10. ჩაქოლე იგი, რომ მოკვდეს, რადგან ცდილობდა მოეწყვიტე უფალს, შენს ღმერთს, რომელმაც გამოგიყვანა ეგვიპტიდან, მონობის სახლიდან.

სამართალში ის ნიშნავდა სასულიერო პირის მიერ კაბის გახდასა და ერში გადასვლას. მონოთეისტური ტრადიციის თანახმად, ეს არის ნახტომი ახალ სამყაროში. შესაბამისად, საკუთარი არაჭეშმარიტი ბუნების მუდმივი გახსენება. ამრიგად, რევოლუცია მონოთეისტური ტრადიციის კულტურულ ფენომენია და ახალი დრო ამ მხრივაც ქრისტიანობის მემკვიდრეა.

მონოთეისტურ ტრადიციაში ძალადობაზე საუბრისას მნიშვნელოვანია ერთი გარემოება: თორას ტექსტის იან ასმანისეული ანალიზი და ოტმარ კელის[60] გამოკვლევები ცხადყოფს, რომ ძალდობის ეს ენა აღებულია *ძველი ასირიული ტექსტებიდან, და არა რელიგიური, არამედ პოლიტიკური ტექსტებიდან*[61]. ეს იყო ასირიელ მეფეთა ტრაქტატების ენა.

ამდენად, ნიშანდობლივია, რომ რელიგიურ აზროვნებაში პირველი რევოლუცია დაკავშირებულია სწორედ საერო-პოლიტიკური ღირებულებებისა და მიმართებების სასულიერო სფეროში გადატანასთან, ანუ გარკვეული ფენომენების დესეკულარიზაციასთან. როგორც ჩანს, საერო და სასულიერო კულტურებისთვის ტრადიციულად ჩვეული მოვლენაა, ასე ვთქვათ, *მოწინააღმდეგის* სახასიათო ფენომენების გამოყენება. ეს ხშირად ახალი კულტურული ძვრების თუ ეპოქების დაბადების საფუძველიც კი ხდება.

ახალი დროის, დასავლური სივრცის განხილვა ცხადყოფს, რომ მიუხედავად სასულიერო და საერო სივრცეების გამიჯვნისა და ახალი ჰეტეროგენული სივრცეების წარმოშობისა, ის არ არის მიმართული რწმენის წინააღმდეგ, მეტიც ახალი დრო ქრისტიანული კულტურის მემკვიდრეა. ეს

60 Jan Assman, იქვე, გვ. 27.

61 იქვე.

იკითხება თანამედროვე საერო ცხოვრების არაერთი სფეროს განხილვისას.

სხვა პერსპექტივა; ან უბრალოდ — რესენტიმენტი

დასასრულ, უნდა ვთქვათ ის, რითიც დავიწყეთ: როგორც ჰაბერმასი შენიშნავს, მოდერნი დაუსრულებელი პროექტია. შესაბამისად, არსებობს მისი დასრულების წარმატებული და წარუმატებელი გზა. წარმატების შემთხვევაში, შესაძლებელია ძველი კულტურების მოდერნიზაციის პროცესის შედეგად შეიქმნას მრავალფეროვანი, არაჰეტეროგენული, განსხვავებული იდენტობების სამყარო. მაგრამ არის სხვა შესაძლებლობაც, რომელიც სრულიად ცხადად იკითხება თანამედროვე სამყაროში. ეს არის სეკულარიზმის საპირისპირო ტენდენცია — კლერიკალიზმი. თუ ახალი დროის სეკულარიზაციის პროექტი გულისხმობს სასულიერო ფასეულობების საეროში დამკვიდრებას, კლერიკალიზმი საერო ცხოვრების წესისთვის დამახასიათებელ ფენომენებს ამკვიდრებს სასულიერო სფეროში. ამდენად, ეს გარკვეულწილად რევანშისტული მოძრაობაა. უნდა შევნიშნოთ, რომ ის შესაძლოა განხილული იყოს როგორც სეკულარიზაციის ერთ-ერთი პროექტი. საყურადღებოა, რომ ჰეგელი წერდა: მოდერნი შეიძლება განვსაზღვროთ, როგორც გონების აბსოლუტური ბატონობა. *მაგრამ საკითხავია, ხომ არ გაინაწილა გამარჯვებულმა გონებამ ის ბედი, რომელიც განათლებულ ერების დამარცხების შემდეგ ბარბაროს ერებს ხვდათ წილად, როდესაც, მათზე ბატონობითა და გარეგნული უპირატესობის მიუხედავად, სულიერად თავი დამარცხებულებად ცნეს. ძლევამოსილი გამარჯვება, რომელსაც განმანათლებლების გონება, როგორც მათ მიერ რელიგიური რწმენის დამარცხებით განი-*

ხილავდა, დაწვრილებით განხილვის შემდეგ თავად გახდა პოზიტიური. რელიგია კი, რომელიც მან დაამარცხა, გახდა გონიერი[62].

რას გვეუბნება ეს ჰეგელისეული ფორმულა? სეკულარიზაციის საშუალებით არის შესაძლებლობა, სასულიერო სამყაროს ღირებულებები განხორციელდეს საერო ცხოვრებაში. გარდა ამისა, სასულიერო ცხოვრება გარკვეულწილად უნდა განთავისუფლებულიყო ძალაუფლების, ასე ვთქვათ, საერო ვნებებისაგან და საკუთარი თავი თავისი მოწოდების ინტერესებისათვის და, შესაბამისად, საზოგადოების უანგარო სამსახურისთვის დაეთმო. ზოგიერთი მოაზროვნე ფიქრობს, რომ *სეკულარიზაციის მეშვეობით, სულიერი უფრო მეტად სულიერი ხდება*[63]. მეტიც, არის მოსაზრება: *სამყაროს ჭეშმარიტი გაქრისტიანება მისი გაამქვეყნიურებაა*[64].

განაზრებათა ამ ფონზე საინტერესოა, თუ რა მოსდის სასულიერო ცხოვრების წესს, როდესაც მასში ადგილს არასუბლიმირებულად იმკვიდრებენ საერო ფენომენები, მაგალითად ისეთები, როგორიცაა ძალაუფლების სურვილი.

უნდა შევნიშნოთ, რომ თანამედროვე კლერიკალური მოძრაობა არსებითად განსხვავდება შუასაუკუნეების თეოკრატიის პრინციპებისაგან. თეოკრატია, გარკვეულწილად, ასახავდა იმ აშკარა უპირატესობას, რომ იმ დროში სწორედ რელიგია წარმოადგენდა სამყაროს ჭეშმარიტების საზრისს. ამდენად, სწორედ ეკლესია ქმნიდა და აერთიანებდა იმ სასიცოცხლო სივრცეს, რომელშიც მთელი საზოგადო-

---

62 Jürgen Habermas, Der Philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt am Main, 1985, გვ. 34.

63 Walter Jeschke, Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie, Eine historische kritik der Säkularisirungsthese, München, 1976, გვ. 22.

64 იქვე.

ება ცხოვრობდა. დღევანდელი სამყარო არ ერთიანდება ჭეშმარიტების ერთი საზრისის ქვეშ, ის მრავალგანზომილებიანია და ჭეშმარიტება კონტექსტურ ხასიათს ატარებს. შესაბამისად, სამყარო უკვე აღარ არის ესოდენ ჰომოგენური. გახსნილია სხვა სასიცოცხლო სივრცეები, რომლებიც ერთმანეთს არ ებრძვიან, არ უპირისპირდებიან. ახალი და უახლესი დროის პლასტიკური ხელოვნება, თანამედროვე რომანი, პოეზია, მეცნიერება, პოლიტიკური პრინციპები არ უპირისპირდებიან რელიგიას. ისინი, უბრალოდ, სხვა სასიცოცხლო გარემოს წარმოადგენენ, ხოლო მათი განხილვა ერთ კონტექსტში უბრალოდ არაადეკვატურია[65]. შესაბამისად, საზოგადოებრივი ცხოვრების იმ სფეროების დაქვემდებარება, რაც განსხვავებულ პრინციპს ეფუძნება, არის რეაქციული მოძრაობა. ამ ფენომენს კი შესანიშნავად ხსნის ნიცშეს რესენტიმენტის ცნება, რომლის მნიშვნელობაზეც, თანამედროვე სოციალური ცხოვრების კონსტიტუციაში, მაქს შელერი წერდა.

რესენტიმენტით[66] ნიცშე აღწერს საკმაოდ რთულ სულიერ მოვლენას. გარკვეულწილად ეს არის ღვარძლი, შური, შურისძიება, მაგრამ არა წმინდა სახით, არამედ როდესაც ისინი თანაზიარია უძლურებასთან. ჩვეულებრივი ადამიანური აფექტებისგან (სიყვარული, ზიზღი, მრისხანე-

---

65 ბოლო დროს ჩვენში ხშირია სატელევიზიო განხილვები, მაგალითად, — უტრირებას მოვახდენ, — შეიძლება მოაწყონ გადაცემა იმის თაობაზე, თუ რა უნდა ეცვას ჭეშმარიტ მამაკაცს ან დედაკაცს ცურაობის ან ჭიდაობის (მართალია, ფეხბურთზე აღარავინ საუბრობს!) დროს და ამის შესახებ ჰკითხონ სასულიერო პირს. პასუხი არ შეიძლება იყოს სწორი ან არასწორი — ხშირ შემთხვევაში ის უბრალოდ არაადეკვატური იქნება.

66 Fridrich Nitzsche, Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe, Band 5, გვ. 270.

ბა) ის იმით განსხვავდება, რომ არის არა აქტიური აფექტი, არამედ რეაქტიულია. ნიცშე წერს, რომ *მისი აქცია თავის საფუძველში რეაქციას წარმოადგენს*[67]. შურისძიებაც რეაქტიული აფექტია, მაგრამ თუ მას თავისი ობიექტი თვალსაწიერში ჰყავს და აღწევს თავის მიზანს, ხდება განმუხტვა. რესენტიმენტის პრინციპული განსხვავება ისაა, რომ საკუთარი უძლურების გაცნობიერების გამო საკუთარ მიზანზე უარს ამბობს და ეს შურისძიების, ღვარძლის მდგომარეობა სამუდამოდ ნარჩუნდება. მისი არსება არა რაღაცის სურვილშია, არამედ უარის თქმაში, რადგან მისი სურვილის ობიექტი სულ სხვა რამ არის, ეს გაუკუღმართებული სურვილია. შესაბამისად, მისი ასრულებაც შეუძლებელია. როდესაც ხარ ხელოვანი, მეცნიერი ან სასულიერო პირი და გსურს ძალაუფლება; ან პირიქით, ხარ, ვთქვათ, პოლიტიკური მოღვაწე და გსურს ღვთისმსახურება, — ეს უბრალო ადამიანური, როგორც ნიცშე იტყოდა, ერთობ ადამიანური მოვლენაა. ეს განხორციელებადია, მაგრამ ამ სურვილს, წმინდა სახით, უკვე არავითარი საერთო არა აქვს არც ხელოვნებასთან, არც მეცნიერებასთან, არც რელიგიასთან, არც პოლიტიკასთან. თუ ამ სურვილს ასახლებ საზოგადოებრივი ცხოვრების შეუსაბამო სივრცეში, ეს უკვე გაუკუღმართებული სურვილია და შესაბამისად, მას განხორციელება არ უწერია. ამ სურვილმა შეიძლება ავნოს, გაანადგუროს კიდეც შურისძიების ობიექტი, მაგრამ ამით სურვილი არ განხორციელდება. რადგან სურვილი ხომ არა მხოლოდ სხვისი სივრცის ფლობა, არამედ სხვადასხვა შეუსაბამო სივრცეების გაერთიანება იყო. ჩვეულებრივი დამნაშავე, მკვლელი რესენტიმენტითაა განმსჭვალული და მისი უძლურება ის კი არაა, რომ მან შეიძლება ვერ გაანადგუროს რამე, არამედ იმაში,

67 იქვე, გვ. 271.

რომ რაც არ უნდა გააკეთოს, ვერასოდეს მოიპოვებს თავისი სურვილის საგანს და ვერ მიაღწევს ჩვეულებრივ, ადამიანურ ცხოვრებას ერთდროულად. მაქს შელერი შემდეგნაირად აღწერს რესენტიმენტის ბუნებას: *ეს ეგზისტენციალური შურია,* — წერს იგი, — *ყველაფერი შეიძლება გაპატიო, მაგრამ არა ის, რომ ხარ და რაც ხარ; არა ის, რომ მე არ ვარ ის, რაც შენ ხარ; არამედ ის, რომ „მე“ „შენ“ არ ვარ.*[68]

რესენტიმენტის ფენომენი განსაკუთრებით აქტუალური ხდება სწორედ ახალ დროში. თავისუფლების, დემოკრატიის პირობებში, რაც უფრო მეტია უფლება (ვთქვათ რწმენის, სიტყვის თავისუფლება), მით უფრო აშკარა ხდება მავანთა უძლურება. საინტერესოა, რომ კლერიკალური წრეები განსაკუთრებული სიმძაფრით იწყებენ ბრძოლას სწორედ საბჭოთა სისტემის დანგრევის შემდეგ, როდესაც ხდება რწმენის თავისუფლების უფლების მიღება და არა მაშინ, როდესაც ეს უფლება უბრალოდ არ არსებობდა. ამის საფუძველი ის არის, რომ არსებობს გარკვეული წრეები, რომლებსაც უბრალოდ არ შესწევთ ძალა საკუთარ სასიცოცხლო გარემოს მიუძღვნან თავი და ეს უძლურება უბიძგებთ, დაიქვემდებარონ ან გაანადგურონ სხვა გარემო. ეს სოციალური მოვლენა უპირისპირდება იმ სურვილების განხორციელებას, რომელიც თითქოსდა უნდა სურდეთ. შელერი შენიშნავს ამგვარ განწყობაზე: *შეიძლება პარტიების უმეტესობას ეხებოდეს მოსაზრება, რომ მათ და მათ მიმდევრებს არაფერი აბრაზებთ უფრო მეტად, ვიდრე მათი პროგრამული გეგმების განხორციელება*[69]. როგორც ვხედავთ, რესენტიმენტის დროს მთავარია არა საკუთარი სურვილის განხორციელება,

---

68 Max Scheler, Vom Umsturz der Werte, Das resentiment im Aufbau der Moralen, Bren, 1972, გვ. 45.

69 იქვე, გვ. 44.

არამედ სასურველი სივრცის განადგურება. საზოგადოებრივ ცხოვრებაში რესენტიმენტი ვლინდება, — ასე უწოდებს მათ გარკვეული ირონიით შელერი, — *რომანტიკული სულის განწყობებში: ვითომ წარსულს აფასებს, სინამდვილეში აწმყოს ვერ იტანს. რესენტიმენტის ფორმალური სტრუქტურა ხდება რაღაც A-ს დადებითად შეფასება, ქება, დაფასება, არა მისი შინაგანი თვისებების გამო, არამედ სხვა B-ს გაუფასურების, განკითხვის (მაგრამ ხმამაღლა გახმოვანების გარეშე) განზრახვით, B-ს უარსაყოფად. A არის B-ს საწინააღმდეგოდ „გათამაშებული“*[70].

მნიშვნელოვანია არ დაგვავიწყდეს, რომ რესენტიმენტი თითქოს სიახლის დამკვიდრების სურვილშიც შეიძლება სახლობდეს. როდესაც მავანი გარემოებების გამო ტოვებს თავის ძველ მრწამსს (გავიხსენოთ, რომ სეკულარიზაციის პირვანდელი მნიშვნელობა სასულიერო პირის მიერ საეროში გადასვლაა), გადადის ახალში, მაგრამ შინაგანად ვერ იღებს, არ ესმის ახლის არსი. მავანი ვერ დამკვიდრდა ძველ გარემოში და ახალში გადასვლა მხოლოდ ძველზე შურისძიების მცდელობაა. ამ შემთხვევაში ხდება ძველ სამყაროზე შურისძიება. ახლის აღიარება მხოლოდ ძველის განადგურების საფუძველია. ეს მოვლენა უცხო არ იყო ახალი დროისთვის. მით უმეტეს აშკარად ვლინდებოდა ის აღმოსავლეთში. საბჭოთა კავშირი ამის ბრწყინვალე მაგალითია. პარადოქსია, მაგრამ აქ მოდერნიზაცია ისე მოხდა, რომ მოდერნის დრო არ დამდგარა. რადგან საბჭოთა სულისკვეთების მთელი აქცია რეაქციას წარმოადგენდა. ამ სივრცისთვის ახალი დროის საფუძველპრინციპები — პიროვნების თავისუფლება, შრომის შედეგად მიღებული საკუთრების, წარმატების ღირებულება და უპირატესობა სიღატაკის კულტზე, პრივატული ცხოვრების, მოყვასისა და

---

70 იქვე, გვ. 59.

არა ზოგადი, განუსაზღვრელი იდეალების ერთგულება, დემითოლოგიზაცია, დესაკრალიზაცია, რაციონალიზაცია და სხვა მრავალი ღირებულება — უცხო იყო. სიახლე აქ მხოლოდ ძველზე შურისძიების მიზნით, მის გასანადგურებლად მკვიდრდებოდა. რესენტიმენტის უძლურება ახალი სამყაროს ვერმიღწევაში, მასზე პრინციპულად უარის თქმაში მდგომარეობდა.

მნიშვნელოვანია, რომ ახალი დრო გულისხმობს უახლესი დროის მუდმივ ქმნადობას. ეს ნიშნავს, რომ უნდა არსებობდეს მუდმივი თვითკრიტიკა. ეს ტენდენციები, ჯერ კიდევ კანტთან და ჰეგელთან იწყება. ოტო მანი წერს, რომ კანტმა განმანათლებლობა განსაზღვრა, როგორც *ადამიანთა გამოსვლა არასრულწლოვანებიდან, მაგრამ კანტის სრულწლოვანება განსხვავდება განმანათლებელთა სრულწლოვანებისაგან*[71]. კანტს ეყო სითამამე თავად ახალი დროის მთავარი პრინციპი — გონება კრიტიკისთვის დაექვემდებარებინა და ამით სხვა სივრცეებისთვის დაეთმო ადგილი. ამ სითამამესა და ზრდასრულობაშია დასავლური ტრადიცია. ყველა წინაპირობა არსებობს, რომ სწორედ ეს სითამამისა და ზრდასრულობის ტრადიცია გაფართოვდება და მოხდება ახალი სასიცოცხლო სივრცეების გამოთავისუფლება.

დაბოლოს, სასურველი ტენდენციების არსებობის მიუხედავად, წარსული გვაჩვენებს, რომ მოწინააღმდეგე მხარეები არ თაკილობენ მტრის იარაღის გამოყენებას და როდესაც ეს ხდება, ახლად შეიარაღებულის უპირატესობა აშკარაა. ამჯერად, რესენტიმენტი ახალ სამყაროს ემუქრება. შესაბამისად, მოდერნიზაცია, ახალი დროის ღირებულებების დამკვიდრების გარეშე, მოდერნს დაუმთავრებელ პროექტად გადააქცევს.

---

71 Otto Mann, Die gescheiterte Säkularisation, Tübingen, 1980, გვ. 67.

ზაზა ფირალიშვილი

სეკულარიზაცია და საკრალურის განთავსების პრობლემა

დავიწყოთ ტერმინებით „სეკულარიზაცია“ და „სეკულარიზმი“. მოვიშველიებ მათს ყველაზე გავრცელებულ მნიშვნელობებს.

მიჩნეულია, რომ ტერმინი „სეკულარიზაცია“ პირველად გამოყენებული იქნა 1670 წელს ვესტფალიის ზავის დადების დროს და მისით აღინიშნა კათოლიკურ ეკლესიას დაქვემდებარებული ტერიტორიების გადასვლა საერო მმართველობის ხელში. ამდენად, მისი მნიშვნელობა ზავის დოკუმენტში წმინდა სამართლებრივი იყო. მოგვიანებით ის გარკვეული სოციალური პროცესების აღსანიშნად იქნა გამოყენებული. ოგიუსტ კონტი (1798-1857) ტერმინით „სეკულარიზაცია“ გამოხატავდა სოციალური ინსტიტუციების რელიგიური მატრიცისაგან გამოთავისუფლების პროცესს. ის ესმით, აგრეთვე, როგორც აზროვნების გათავისუფლება რელიგიური დისკურსისაგან, როგორც პროფანული სამყაროს რეაბილიტაცია და, ამავე დროს, ის მეცნიერებისა და პროგრესის წინსვლის მთავარ ფაქტორად იქნა გაგებული. დღეს სეკულარიზაციაში იგულისხმება შრომის, გადაწყვეტილებათა მიღების, სოციალური და ინტერპერსონალური ურთიერთობების, იურიდიული პროცედურების, ეკონომიკის, ჯანდაცვის, პოლიტიკის, განათლების, პიროვნების სოციალიზაციის და სხვათა რელიგიური მატრიცისაგან გათავისუფლება[1].

---

1 Bryan R. Wison, Secularization, Encyclopedia of Religion, Vol.13, 1986.

საინტერესოა, რომ სწორედ ვესტფალიის ზავის დადების ახლო ხანებში, კერძოდ 1667 წელს, ისააკ ნიუტონი „ნატურალური ფილოსოფიის მათემატიკურ საწყისებს“ აქვეყნებს, რომელშიც მისი წინამორბედების — კეპლერის, ბრუნოს, გალილეის და სხვათა ძიებებია ინტეგრირებული; ხდება მანიფესტირება იმისა, რაც შემდგომ უკვე სეკულარულ, ანუ რელიგიური შინაარსისაგან თავისუფალ, მეტაფიზიკად იქნა გაგებული. მიუხედავად იმისა, რომ ნიუტონი საკუთარ თავს რელიგიურ მოაზროვნედ მიიჩნევდა, დღეს ამ ნაწარმოებს ხშირად განიხილავენ, როგორც პირველ მნიშვნელოვან გამჟღავნებას იმისა, რომ შეიძლება არსებობდეს თეოლოგიისაგან დამოუკიდებელი მეტაფიზიკური კომპეტენციის სივრცე[2]. წინასწარ ვიტყვით, რომ ამით საფუძველი დაედო სეკულარიზაციის მოდერნისტულ გაგებას.

ზოგადად თუ ვილაპარაკებთ, სეკულარიზაციის გაგება მნიშვნელოვნად განსხვავდება ერთმანეთისაგან იმისდა მიხედვით, თუ რომელ სამყაროსთან მიმართებაში ვიყენებთ მას. ამ გარემოების გაუთვალისწინებლობა, ვფიქრობთ, ზედმეტად ხშირად აჩენს გაუგებრობასა და აღრევას. თანამედროვეობაში უკვე ძნელია სციენტისტური, მით უფრო, ბოლშევიკური ყაიდის სეკულარიზმზე საუბარი. ამიტომაც, თუ ერთმანეთისაგან არ გავმიჯნეთ სეკულარიზაციის, როგორც ცვლადის, განსხვავებული მნიშვნელობები, ძალზე ძნელი იქნება, გზა გავიკვლიოთ და პირველ მიახლოებაში მაინც გავიაზროთ, თუ რა ფენომენთან გვაქვს საქმე. ამჯერად ვიტყვით მხოლოდ, რომ რამდენიმე ათეული წლის წინანდელი ინტერპრეტაცია სეკულარიზაციისა, როგორც

2 ამ თემაზე და ზოგადად მეცნიერული პარადიგმის ჩამოყალიბების შესახებ შეგიძლიათ იხილოთ: Stanley Jryaraja Tambiah, Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality, Cambridge University Press, 1990.

იმგვარი პროცესისა, როდესაც ჭეშმარიტების კატეგორია რელიგიურ მატრიცათაგან გათავისუფლებას ცდილობს, თანამედროვეობასთან მიმართებაში სეკულარიზაცია უნივერსალური საკომუნიკაციო სივრცის კონსტრუირების მნიშვნელობას იძენს და იგი გლობალიზაციის აუცილებელი თანამდევი პროდუქტია. აღრევასა და გაუგებრობებს ადგილი აქვს მაშინ, როდესაც ამ ცნებას დღესაც იმ მნიშვნელობით ვიყენებთ, გონების კულტისა და სციენტისტური ოპტიმიზმის ეპოქაში რომ შემუშავდა. ჩვენ თითქოს მხედველობიდან გამოგვრჩა ჩვენი ეპოქის უმნიშვნელოვანესი განზომილება: ჭეშმარიტებისა და საკრალურის დელოკალიზება, რის გამოც, არსებითად, სოციალური და მეცნიერული აზროვნების რელიგიური მატრიცებიდან გათავისუფლებას საქმე უკვე ნაკლებად შეეხება. ვფიქრობთ, ეს არის პრობლემა, რომელიც რაღაც მიახლოებაში თუ არ გავაანალიზეთ, გაგვიჭირდება გაგება იმ კონტექსტისა, რომელშიც დღეს ვცხოვრობთ.

ამ თემას უფრო დაწვრილებით შემდგომ შევეხებით, ჯერჯერობით კი სეკულარიზაციის ტრადიციული გაგების ფარგლებში დავრჩებით.

ტრადიციული რელიგიების სამყაროში — აქ იგულისხმება არა მხოლოდ ისლამისა და მართლმადიდებელი ქრისტიანობის სამყაროები, არამედ კათოლიკურიც და ზოგი მემარჯვენე-პროტესტანტული მოძრაობა — რელიგიის სეკულარიზაციას ან, სხვაგვარად, პარარელიგიური ფენომენების ჩამოყალიბებას უწოდებენ პროცესს, როდესაც ხდება რელიგიური ცხოვრებისა და ზოგ შემთხვევაში დოგმატიკის კორექტირება სეკულარულ (მეცნიერულ, ლიბერალურ ან სოციალისტურ) თეორიათა და იდეოლოგიათა ინტერესების პრიმატის აღიარების საფუძველზე. ამ პროცესის მაგალითად ასახელებენ ზოგ ახალ რელიგიურ

მოძრაობას, რომელიც სციენტისტურ ტერმინებში აღწერს ესქატოლოგიურ ციკლს (ატომური ომი როგორც განკითხვის დღის ანალოგი, ბიბლიური ნარატივის გააზრება დარვინისეული ევოლუციონიზმის კონტექსტში და სხვანი), გათავისუფლების თეოლოგიას, რომელსაც მკაფიოდ აჩნევია მარქსიზმის კვალი, ფემინისტური თეოლოგიის ნიმუშებს, სექსუალურ უმცირესობათა ეკლესიებს, რომელთა რაოდენობაც სწრაფად იზრდება და რომლებიც ძალზე აქტიურად ითვისებენ ინტერნეტის შესაძლებლობებს. ამავე კონტექსტში აქცევენ მრავალ პოსტდენომინაციურ მოძრაობას, რომელთა პათოსიც, ყველაფერ სხვასთან ერთად, დენომინაციური საზღვრების გადალახვისა და დოქტრინალური საზღვრების შესუსტებისაკენ არის მიმართული. ცხადია, ამ შემთხვევაში ტერმინის მნიშვნელობა დავას იწვევს, რადგან თავად ამ ახალი ნაკადის თეოლოგიათა წარმომადგენლები მიიჩნევენ, რომ ისინი გათავისუფლდნენ კულტურის დანაშრევი იმპერატივებისაგან და ქრისტიანობის პირველადი შინაარსს გამოხატავენ. და მაინც, რამდენადაც ამ პროცესებმა დამატებითი არგუმენტები და დეტერმინანტები გააჩინა სეკულარულ და რელიგიურ სამყაროებს შორის თანამედროვე დაპირისპირებაში, უნდა გავითვალისწინოთ მათი არსებობა და შესაძებელი ინტერპრეტაციაც.

სეკულარიზაციის ცნების განმარტებები უკვე თავიდანვე აწყდებოდა სირთულეებს იმ ძირითადი მიზეზით, რომ ძნელად ექვემდებარება განმარტებას თავად რელიგიის ცნება, რომელთან მიმართებაშიც ის უნდა იქნას გააზრებული[3]. საიმისოდ, რომ გარკვეული სინათლე შეიტანონ ამ პრობ-

3 ამ თემაზე იხ. მღვდელ გიორგი ჩისტიაკოვის წერილი *ქრისტიანობა და თანამედროვე ჰუმანიტარული ცნობიერება: რელიგიათმცოდნეობის საგნის არსი.* იხ. კრებული: რელიგია, საზოგადოება, სახელმწიფო, თბ., 2005. აგრეთვე Lorne L. Dawson. Comprehending Cults.

ლემაში — და ეს, უპირატესად, სოციეტალურ ინტერპრეტაციებს ეხება — რელიგიად, როგორც წესი, იაზრებენ იმგვარი შეხედულებების სისტემას, რომელიც ზებუნებრივზე აპელირებს. ბრაიან უილსონი სეკულარიზაციას ამგვარ განმარტებას აძლევს: სეკულარიზაცია არის პროცესი, რომლის დროსაც რელიგიური ცნობიერება, აქტივობები და ინსტიტუციები ჰკარგავენ სოციალურ მნიშვნელობას. იგი მიგვითითებს სიტუაციაზე, როდესაც რელიგია სოციალური სისტემის ოპერაციონალობის კონტექსტში მარგინალური ხდება, ხოლო სოციალური სისტემის ბუნებრივი ფუნქციები რაციონალიზდება და თავისუფლდება ზეგრძნობადისადმი მიძღვნილი ქმედებების (ჩვენ დავუმატებდით — კონცეფციების) კონტროლისაგან[4].

ცხადია, ამგვარი განმარტებები ძალზე ზოგადია და ხშირად არაფრისმომცემიც. მაგალითისათვის: დღეს განსაკუთრებული ყურადღებით სარგებლობს ის მორფოლოგიური მსგავსება, რომელიც არსებობს რელიგიური დეტერმინანტასაგან გათავისუფლებულ სამოქალაქო ცხოვრების ფორმებსა და რელიგიური ცხოვრების ფორმებს შორის[5]. საქმე არ ეხება მხოლოდ ისეთ ტოტალიტარულ სახელმწიფოებს, როგორიც იყო საბჭოთა კავშირი ან დღესაც არის

Oxford University Press, 1998; Winston King, Religion, Encyclopedia of Religion, Vol. 12, 1986.

4 Bryan R. Wison, Secularization, Encyclopedia of Religion, Vol.13, 1986.

5 რელიგიის მორფოლოგიურ ანალიზი და სამოქალაქო ცხოვრებაში რელიგიის მორფოლოგიური ელემენტების ასახვის შესახებ შეიძლება ნახოთ: Ninian Smart. Dimensions of the Sacred. An Anatomy od the World Beliefs. University of California Press. Berkeley, Los Angeles, 1996.

კუბა, ჩინეთი ანდა ჩრდილოეთ კორეა. მეტსაც ვიტყვით: ამ მორფოლოგიური მსგავსების მკვლევართა უდიდესი ნაწილის განხილვის საგანს, პირველ რიგში, ამერიკული სამოქალაქო რელიგია წარმოადგენს. საქმე ეხება სამოქალაქო ცხოვრებისა და სამოქალაქო იდეოლოგიათა რელიგიის მორფოლოგიურ ფორმებში განთავსებას[6].

განსაკუთრებულია ჩრდილოეთ კორეის მაგალითი. სამეცნიერო ლიტერატურაში ამ ქვეყნის ოფიციალურ იდეოლოგიას (რომელიც სტალინისა და მაოს იდეებზეა აგებული და, შესაბამისად, ათეისტურია), რელიგიურ ცხოვრებასთან მისი განსაკუთრებული მორფოლოგიური მსგავსების გამო, განიხილავენ როგორც პარარელიგიურობის კონკრეტულ შემთხვევას. ის juche-ს (კორეულად: „საკუთარ თავზე დაყრდნობა“) სახელით არის ცნობილი. მისი, როგორც პარარელიგიური ფენომენის შესახებ სტატისტიკური თუ სხვა სახის ცნობები, როგორც წესი, ტრადიციულ თუ ახალ რელიგიათა გვერდით თავსდება[7].

---

6 ნინიან სმარტი გვაძლევს რელიგიის შემდეგ მორფოლოგიურ დახასიათებას და სხვა მკვლევართა კვალდაკვალ გვიჩვენებს, თუ როგორ იმეორებს ამ ფორმებს სეკულარული ცხოვრება: 1. პრაქტიკულ-რიტუალური, 2. ემპირიული და ემოციური, 3. ნარატიული და მითოლოგიური, 4. დოქტრინული და ფილოსოფიური, 5. ეთიკური და სამართლებრივი, 6. სოციალური და ინსტიტუციური, 7. მატერიალური. თავის წიგნში იგი რამდენიმეჯერ ეხება ამერიკული სამოქალაქო რელიგიის პრობლემებს. ამ პარამეტრების მიხედვით ახასიათებს მას და ამჯობინებს, რელიგიის მორფოლოგიის ნაცვლად, ისაუბროს მსოფლმხედველობათა მორფოლოგიაზე. იხ. ნინიან სმარტის დასახელებული ნაშრომი.

7 ამის მაგალითად შეგიძლიათ ნახოთ სტატისტიკური მონაცემები ვებგვერდზე: http://www.adherents.com/Religions_By_Adherents.html

ამ შემთხვევაშიც საქმე გვაქვს სეკულარული იდეოლოგიის ერთგვარ განთავსებასთან რელიგიურ ფორმებში. განსხვავება ის არის, რომ თუ, ვთქვათ, ფემინისტური თეოლოგიის შემთხვევაში შენარჩუნებულია ძირითადი რელიგიური კატეგორიები, თუმცა კი მათი რაგვარობა და როლი სეკულარულ რევიზიას ექვემდებარება, მეორე შემთხვევაში რელიგიური კატეგორიები და მატრიცა მთლიანად და რადიკალურად არის ჩანაცვლებული სეკულარულით. თუმცა ამ ფენომენების სტრუქტურა და მათი ცხოვემყოფელობის მორფოლოგიური ფორმები იძულებულს გვხდის, კვლავ რელიგიურობაზე ვილაპარაკოთ[8].

აქვე ორიოდე სიტყვა უნდა ითქვას სეკულარიზმის შესახებ. თუკი სეკულარიზაცია აღნიშნავს პროცესს, რომელიც ისტორიულად ვითარდება, სეკულარიზმი, მისი ტრადიციული გაგებით, ნიშნავს იდეოლოგიას, რომელიც კატეგორიულად უარყოფს ზეგრძნობადზე ყოველგვარ აპელირებას და პიროვნების ზნეობას, საზოგადოებრივ აღმშენებლობას თუ მეცნიერულ ძიებებს არარელიგიურ თუ ანტირელიგიურ პრინციპებს უდებს სათავედ. ამ აზრით, დასავლურ ლიტერატურაში გავრცელებული ტერმინი სეკულარიზმი თითქმის არაფრით არ განსხვავდება ათეიზმის იმ ცნებისაგან, რომელსაც საბჭოთა სინამდვილეში იყენებდნენ. განსხვავება, ალბათ, მხოლოდ ის არის, რომათეიზმი მთლიანად იყო ინტეგრირებული მარქსიზმთან და თავისი მიზნების განსახორციელებად სახელმწიფო მანქანას იყენებდა. როგორც ვთქვით, კონკრეტულ სოციალურ იდეოლოგიად გაფორმების დროს მისი სტრუქტურა და ზოგი ფუნქციონალური ელემენტი (პერსონის უზრუნველყოფა ბოლოვადი

8 Robert A. Bellah Phillip E. Hammond. Varieties of Civil Religion. Harper & Row, Publishers, San Francisco, 1980.

საზრისით, ყოფიერების ტოტალობაში თანაყოფნის განცდით, გარე ინსტანციისათვის ბოლოვადი კომპეტენციისა და პასუხისმგებლობის გადაცემის პერსპექტივა და ზოგი სხვა რამ) თითქმის სრულიად იდენტურია რელიგიურობის ყველაზე რადიკალური ფორმებისთვის დამახასიათებლისა. ამიტომაც, ბრაიან ვილსონის განსაზღვრება შეიძლება განვავრცოთ და, სამოქალაქო რელიგიის ფორმების არსებობის გათვალისწინებით, რელიგიაზე ვილაპარაკოთ, როგორც შემთხვევაზე, როდესაც სოციალური ინსტიტუციების ცხოველმყოფელობა და სოციალური გადაწყვეტილებების მიღების პროცესი რაღაც გარესოციალური თუ სოციალურისათვის არაიმანენტური ინსტანციის მატრიცათა კონტროლს გადის.

ცხადია, ამგვარი დაშვება მაშინ არის შესაძლებელი, თუ გავავლებთ მკაფიო მიჯნას საკუთრივ სოციალურსა და სოციალურისათვის არაიმანენტურს შორის. ამგვარი მიჯნის გავლების სირთულეზე ისიც მიგვითითებს, რომ, მაგალითად, თეისტური რელიგიურობა მხოლოდ გარკვეული ისტორიული კომპრომისის ფარგლებში სცნობს მას. ამგვარი კომპრომისი კი ტოვებს შესაძლებლობას იმისა, რომ გარკვეული ჯგუფები მიჯნის ანულირებას შეეცდებიან. ჩვენს სინამდვილეში ამის კარგი მაგალითია ბასილ მკალავიშვილი და მისი გარემოცვა, რომლებიც თავისი ქმედებების განხორციელებისას საეკლესიო დოკუმენტზე — დიდ სჯულისკანონზე აპელირებდნენ.

ყოველივე ეს იმის ნათელსაყოფად ითქვა, თუ რამდენად რთულია თანამედროვეობის ერთ-ერთ ყველაზე აქტუალურ პრობლემაზე — სეკულარულისა და რელიგიურის კონფლიქტზე საუბარი და რამდენ თეორიულ წინააღმდეგობას შეიძლება წავაწყდეთ, ერთი შეხედვით, სრულიად ნათელ გარემოებებში. აქედან ისიც ჩანს, თუ რამდენად

ძნელია სეკულარიზაციისა და რელიგიის ცნებათა ერთგვარად მაინც სრულყოფილი განმარტების მოცემა, რომელიც ყველგან და ყველა სიტუაციაში სამუშაო ჰიპოთეზად ივარგებდა. ამიტომაც, პრობლემაში ერთგვარი ნათლის შესატანად ვარჩევთ, შემდეგ გზას დავადგეთ: შევეცადოთ, გამოვიდეთ იმ კონფლიქტის შინაარსიდან, რომელიც სეკულარულ და რელიგიურ სამყაროებს შორის კონფლიქტად აღიწერება. ის, რომ ეს კონფლიქტი ფაქტია და რომ ის ჩვენი სამყაროს ერთ-ერთ განმსაზღვრელ გარემოებად იქცა, ვფიქრობ, საეჭვო არ უნდა იყოს. აშკარაა, რომ ის დისკუსიები, რომლებიც არსებობს რელიგიური განათლების, სეკულარულ სახელმწიფოში რელიგიათა აკომოდაციის, მეცნიერების ზნეობრივი კომპეტენციის, ევროპის ქრისტიანული ძირების, ისლამის რადიკალიზაციის, ზოგადად რელიგიური ექსტრემიზმის პრობლემები, წანამძღვრად გულისხმობს არა რელიგიათა ან ცივილიზაციათა შორის კონფლიქტს, არამედ სწორედ რომ რელიგიური და სეკულარული ცნობიერების დაპირისპირებას.

შეიძლება დავასახელოთ ერთი ტრადიციული მომენტი, რომელიც რამდენიმე მომენტად არტიკულირდება. ეს არის მეტაფიზიკური კომპეტენციის პრობლემა. უზოგადესი აზრით, ის ნიშნავს იმ სამყაროს აღწერისა და მასთან მიმართების შემუშავების კომპეტენციას, რომელშიც ადამიანს უწევს ცხოვრება. ისტორიული თვალსაზრისით, მეტაფიზიკური კომპეტენციის გამო საკითხი, როგორც გენერალური პრობლემა, მოდერნის ეპოქაში ისმება. კანტის ცნობილი სიტყვები იმის შესახებ, რომ ფილოსოფია ის მოახლეა, რომელიც გზას უნათებს თეოლოგიას, სწორედ საკითხის ამ კომპეტენციის გამო დასმის ნიშანიცაა.

პრაქტიკული აზრით, მეტაფიზიკური კომპეტენცია ნიშნავს ლეგიტიმაციისა და სანქცირების უფლებას. ამაში ჩვენ

არ ვგულისხმობთ მხოლოდ ლეგიტიმური ძალადობის უფლებას, ცნობილი ამერიკელი რელიგიათმცოდნის მარკ იურგენსმაიერისათვის რელიგიურსა და სეკულარულს შორის კონფლიქტის ძირითად შინაარსს რომ ქმნის[9]. მასში შეიძლება ვიგულისხმოთ სანქცირება იმისა, თუ რა შეიძლება ჩაითვალოს განათლებად, ცხოვრების საზრისად, რა ძირითადი პარადიგმები შეიძლება დაედოს ინტერსუბიექტურ მიმართებებს, როგორ უნდა გაიგებოდეს ისტორიის საზრისი და სხვანი.

საქმე ისაა, რომ მარკ იურგენსმაიერი ამ კონფლიქტს ძირითადად სეკულარული სახელმწიფოსა და რელიგიური ნაციონალიზმის დაპირისპირების პლანში ხედავს და ამიტომაც იძენს მისთვის ლეგიტიმური ძალადობის პრობლემა განსაკუთრებულ მნიშვნელობას. მისი წიგნები, რომლებიც მთლიანად ამ დაპირისპირების პრობლემას ეძღვნება, უკვე სახელმძღვანელოდ იქცა იმ რელიგიათმცოდნეებისათვის, რომლებიც რელიგიური და სეკულარული სამყაროების ურთიერთმიმართების პრობლემას სწავლობენ. თანამედროვე რელიგიათმცოდნეთა შორის, ალბათ, ერთ-ერთი პირველი სწორედ მარკ იურგენსმაიერი შეეცადა, თანამედროვეობაში სეკულარიზმთან რელიგიათა დაპირისპირებაში დაენახა არა მხოლოდ მავანთა ბოროტი ზრახვა და ლიბერალურ და დემოკრატიულ ღირებულებებთან ბრძოლის ირაციონალური სურვილი, არამედ სრულიად გარკვეული ლოგიკაც.

თუმცა, გავბედავ და ვიტყვი, ავტორს მაინც შეიძლება ვუსაყვედუროთ, რომ ამ ლოგიკის გააზრებისას მისთვის

---

9 Juergensmeyer, Mark. The New Cold War?: religious nationalism confronts the secular state. University of California Press. 1994, აგრეთვე, Terorr in the Mith of God. University of California Press. 2000.

რელიგიური ფენომენი რჩება ზეგრძნობადის ირაციონალურ რწმენად, ერთგვარ გარე მატრიცად და არა ადამიანური არსებობის არსებით ასპექტად. მართალია, იგი ზოგჯერ ცდილობს, რელიგიურ გამოცდილებაში გაიაზროს ადამიანური ზრუნვის ის ფუნდამენტური ასპექტები, რომლის გარეშეც ადამიანი არც შეიძლება ადამიანად იწოდებოდეს, მაგრამ ამ მიმართებით იგი მაინც არ არის ბოლომდე თანამიმდევრული. მართლაც, ცხადია, რომ რელიგიათა ის დესტრუქციული პოტენციალი, რომელზეც იურგენ ჰაბერმასი ლაპარაკობს[10], არის არა მხოლოდ „ფუნდამენტალიზმისა“ და, ზოგ სხვა ინტერპრეტაციაში, „ფსიქიკური გადახვევებისა“ თუ „კოლექტიური ბოდვების“ გამჟღავნება, არამედ ადამიანური ზრუნვისაც მისი არსებობის ფუნდამენტურ ვითარებების, კონკრეტულად სიკვდილთან მიმართებისა და სულის ხსნის გამო. ხოლო თუ ეს ასეა, რელიგიური მატრიცის შეჭრა სეკულარულში გარდუვალი და ადამიანური არსებობისათვის არსებითი რამ ჩანს.

ვფიქრობთ, სიკვდილისა და სულის ხსნის პრობლემები ლეგიტიმაციისა და სანქცირების ახალ სფეროებს ხსნის და განსხვავებულ ელფერს აძლევს სოციალურ პარადიგმათა ჩამოყალიბების შესაძლებლობებს. ამის შესაბამისად, მეტაფიზიკურ კომპეტენციასთან მიმართებაში საქმე გვაქვს ორგვარ რედუქციონიზმთან. ერთ შემთხვევაში, ფრჩხილებს გარეთ გადის ყველაფერი, რაც ბედისწერისა და სულის ხსნის პრობლემებს უკავშირდება და ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს სეკულარულ მსოფლმხედველობასთან. ამ დროს სულის ხსნის იდეას ფუნქციონალურად ენაცვლება ადამიანის უფლებების იდეა, ხოლო ესქატოლოგიურ ისტო-

---

10 Ю. Хабермас. Будущее человеческой природы. Изво «Весь мир», М., 2005.

რიას — საყოველთაო მიწიერი თანხმობისა და მშვიდობის იდეები. მეორე შემთხვევაში ყველაფერი ეს უბრუნდება თავის ადგილს და მათგან ავტონომიური სფეროების დაშვება იძენს ერთგვარ პერიფერიულ მნიშვნელობას. ხოლო თუ ამას ემატება სულის ხსნისა და ესქატოლოგიის ალტერნატიული აღწერის ყველა სხვა შესაძლებლობის ფრჩხილებს გარეთ გატანაც, საქმე გვაქვს იმასთან, რასაც ჩვენ რელიგიურ ფუნდამენტალიზმს ვუწოდებთ.

სეკულარიზმისათვის სოციეტალური რედუქციონიზმი გარდუვალია, იგი მხოლოდ ამ პირობით არსებობს და ამიტომაც ცდილობს რელიგიათა სოციეტალური აღწერის ფარგლებში დარჩეს. ამიტომაც წარმოადგენენ სწორედ მოდერნიზმის ეპოქის პროდუქტებს რელიგიათა ანთროპოლოგიური, სოციოლოგიური და ფსიქოლოგიური ინტერპრეტაციები და კვლევები. საუკეთესო შემთხვევაში, რელიგია მის ეთიკურ შინაარსზე დაჰყავთ. რელიგიური მსოფლმხედველობისათვის კი, ბუნებრივია, ამ ყაიდის რედუქციონიზმი და ჩანაცვლებათა სისტემა მომაკვდინებელია.

სიტყვამ მოიტანა და სიმპტომატურია, როდესაც სეკულარიზაციასთან დაკავშირებული პრობლემების განხილვისას და სეკულარული სტრატეგიების შემუშავებისას, როგორც წესი, რელიგიის წარმოშობის ტაილორისეულ კონცეფციას იხსენებენ და მის ფარგლებში რჩებიან. ეს არის რედუქციონიზმის ის სრულიად თვალსაჩინო მაგალითი, რომლის გარეშეც სეკულარიზმი, როგორც იდეოლოგია, ვერ არსებობს. მისთვის არსებითია, რელიგია სოციალური ფუნქციონალობის თვალსაზრისზე იქნას დაყვანილი. სწორედ ამ მცდელობებმა, როგორც საპირისპიროდ მიმართული რეაქცია, გამოიწვია რელიგიათა შემსწავლელი ისეთი მნიშვნელოვანი ფილოსოფიური დარგის გაჩენა, როგორიცაა რელიგიის ფენომენოლოგია. მისი წარმომადგენლე-

ბი (შანტეპი დე ლა სოსე, ნათან ზოდერბლომი, რუდოლფ ოტო, იოაჰიმ ვახი, მირჩა ელიადე და მრავალი სხვა) თავიანთი კონცეფციების გადმოცემას ხომ სწორედ თითქმის ყოველთვის სოციეტალური რედუქციონიზმის კრიტიკით იწყებენ.

რედუქციონიზმის ეს ორი სახე განსაზღვრავს ორი პარალელური და ურთიერთგამომრიცხავი საკომუნიკაციო სივრცისა და ლინგვისტიკის არსებობას. ხოლო როდესაც ერთ სამყაროში ორი ექსკლუზივისტური ლინგვისტიკა იწყებს არსებობას, კონფლიქტი გარდუვალია. რედუქციონიზმზე უარის თქმა ორივესათვის კაპიტულაციის ტოლფასია. სეკულარული სამყარო ცდილობს, რელიგიური გონი სეკულარული ლინგვისტიკის ფარგლებში შემოიყვანოს, რათა ამით გაანეიტრალოს მისი დესტრუქციული პოტენციალი, რელიგიური გონი კი, თავის მხრივ, ხშირად სრულიად აგრესიულად უპირისპირდება ამ მცდელობებს, ხოლო რელიგიური ცხოვრების სეკულარულ სამყაროში აკომოდაციის ფორმებს განიხილავს, როგორც პარარელიგიურ ფენომენებს, რომელთაც საქმე აღარ აქვთ არც სულის ხსნასთან და არც ჭეშმარიტ ესქატოლოგიასთან.

მირჩა ელიადე ხშირად ახსენებს რელიგიურის ინკორპორირებას სეკულარულის მიერ, რაც რელიგიისათვის სხვა, უფრო უნივერსალური ნარატივის, კერძოდ, სეკულარული ნარატივის ნაწილად ქცევას და საკუთარი უნივერსალობის დათმობას ნიშნავს. მთელ თეოლოგიურ სპექტრში თამაშდება დრამა, რომლის შინაარსიც ბიბლიური ნარატივის სხვა ნარატივში განთავსების მცდელობაა — იმის ნაცვლად, რომ, პირიქით, სწორედ ბიბლიურ ნარატივში მოხდეს

ყველა სხვის ინკორპორირება, წერს ჰანს ფრაი[11]. ამგვარ თეოლოგიას ლანგდონ გილკეი „ღვთის სიკვდილის თეოლოგიას“ უწოდებს[12].

პოსტისტორიულ ვითარებებში სეკულარიზაცია სხვა არაფერია, თუ არა ინტერკულტურული კოდირების სისტემის შექმნისა და ლინგვისტიკის ჩამოყალიბების პროცესი[13]. აქ უკვე საზრისს ჰკარგავს რედუქციონიზმი — მნიშვნელობა არა აქვს, რელიგიური იქნება ის თუ სეკულარული. მეცნიერებამ დაკარგა უზენაესი არბიტრისა და ჭეშმარიტების „ადგილის“ მნიშვნელობა. დღეს ის უმალ საკომუნიკაციო პროცესია, განსხვავებით რელიგიისაგან, რომელიც, როგორც წესი, მოიცემა, როგორც ერთხელ უკვე გამჟღავნებული რამ მთელ თავის ტოტალობაში და მისი შემდგომი არტიკულაცია უმალ წარსულთან სწორების მცდელობაა. ამ აზრით, სეკულარული მეცნიერება, როგორც ვთქვით, მულტიკულტურული სამყაროს საკომუნიკაციო შესაძლებლობისა და ლინგვისტიკის დადგენის პროცესად მოგვევლინა. მას არც დროში წინმსწრებად მოცემული გარკვეულობა და ტოტალობა გააჩნია, როგორც რელიგიას და, უფრო მეტიც, როგორც საკომუნიკაციო სისტემამ, ჭეშმარიტების „ადგილის“ ფუნქციაზეც უარი თქვა. ამდენად, ის ვერ იქნება ერთ-

---

11 Hans W. Frei, The Eclipse of Biblical narrative. A study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics, Yale University Press, 1974. p 236.

12 ვსარგებლობთ შემდეგი წყაროთი: Gary Dorrien. The Origins of Postliberalism. www.christiancentury.org

13 ალბათ, არ შევცდებით, თუ ვიტყვით, რომ სწორედ ასე იგებს სეკულარულ სამყაროს პაპი ბენედიქტე XVI. იხ. Хабермас Ю., Ратцингер Й. — Бенедикт XVI, Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М. 2006.

ერთი მავანი. ის რელიგიურ-კულტურულ მონადათა საერთო სახლია, თანაარსებობის ფორმაა. კონფლიქტი — ამ სიტყვის ტრადიციული, მოდერნისტული აზრით — ჩნდება მაშინ, როდესაც სეკულარული სამყარო საკუთარ თავს გვთავაზობს არა როგორც საკომუნიკაციო გარემო, არამედ როგორც ჭეშმარიტების თვითრეფერენტული „ადგილი“ და ამით საკუთარ წარსულს იმეორებს. რელიგიური სამყარო სწორედ ამგვარი თვითრეფერენციის დროს მოსავს მას მასონთა და ებრაელთა შეთქმულების მითოლოგემებით.

აქ ჟან ბოდრიარის ერთ ფრაგმენტს გავიხსენებ, რემელსაც ხშირად მივმართავთ, რადგან, ვფიქრობთ, იგი ზუსტად აღწერს პოსტისტორიულ სამყაროს ხასიათს: წარსულისათვის მიმართვა, უსასრულო რეტროსპექტივა ყველაფერი იმისა, რაც წინ გვისწრებდა, ჩვენს წინაშე „ნარჩენების“ პრობლემას აღძრავს, წერს იგი. საკითხი ისმის იმის შესახებ, ამ სიტუაციაში რა უნდა მოვუხერხოთ ჩამქრალ იდეოლოგიათა, რევოლუციურ უტოპიათა, მკვდარ კონცეფციათა ნარჩენებს, რომლებიც კვლავ და კვლავ აბინძურებენ ჩვენს მენტალურ სივრცეს? არსებითად, მთელი ისტორია უკვე სხვა აღარაფერია, თუ არა „ცოცხალი ნაშთები“. „ეკოლოგიური იმპერატივი“ მოითხოვს, რომ ნარჩენები კვლავ საქმეში იქნას გაშვებული და მეორად გადამუშავებას დაექვემდებაროს. ჩვენ ვდგავართ დილემის წინაშე: ან ისტორიის „ნარჩენები“ და „ნაშთები“ დაგვმარხავენ ჩვენ, ან ჩვენ მათ გამოვიყენებთ რაღაც „უცნაურ ისტორიაში“, რომელსაც ჩვენ სინამდვილეში ვქმნით ახლა[14]. სიტუაცია უნიკალურია და რელიგიათა ბედის თვალსაზრისით, იგი შეიძლება აღიწეროს, როგორც რელიგიათა და სციენტის-

14 Jean Baudrillard. The Illusion of the End. Cambridge: Polity; Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1994. p.47.

ტურ იდეოლოგიათა უტილიზაციის ეპოქა. რელიგიურ გონზე ხორციელდება დაწოლა და ამ დაწოლის შედეგად ის იძულებული ხდება, ან უარყოს ეს რეალობა, ან აღიაროს ის და საკომუნიკაციო მეტაფიზიკაში ადგილის მოპოვებაზე იზრუნოს.

ეს არის ერთგვარი ისტორიული ნაშთებით, ერთგვარი მეორადი გადამუშავების პროდუქტებით კონსტრუირებული ინტელექტუალური სისტემა. მას საქმე აღარ აქვს სიკეთის, ჭეშმარიტებისა და მშვენიერების კატეგორიებთან. იგი უკვე ნახსენები „ნარჩენებით“ საზრდოობს და სიკეთის, ჭეშმარიტებისა და ნახსენებ კატეგორიებს კომუნიკაციის კატეგორიით ანაცვლებს. ამ უკანასკნელის ინტერესებისათვის ის, ისევ ბოდრიარს თუ მოვიშველიებთ, უნივერსალურ „ესთეტიკურ ქირურგიას“ უქვემდებარებს და თავისი სხეულიდან განდევნის ყველაფერს, რაც კი რელიგიური ცნობიერების თავწყაროს შეიძლება წარმოადგენდეს: სიკვდილს, შიშს, საზრისს და ა.შ. — ან განდევნის, ან საინფორმაციო და საკომუნიკაციო მნიშვნელობას ანიჭებს, რაც ისევ და ისევ განდევნის ტოლფასია. შეიქმნა სიტუაცია, როდესაც ის, რაც საინფორმაციო სივრცეში არ არსებობს, არარსებულია ონტოლოგიური აზრითაც. ტელევიზია არსებობის დადასტურების ადგილად იქცა, ხოლო თავად დადასტურება თანდათან სარეკლამო წარდგენისა თუ თვითწარდგენის ხასიათს იძენს.

ამდენად, რელიგიებს დღეს უწევთ დაპირისპირება არა იმდენად მათ ალტერნატივასთან სციენტისტურად გაგებული სეკულარიზმის აზრით, არამედ ამგვარ პოსტისტორიულ ვითარებასთან. დაპირისპირების ყველაზე საყურადღებო ფორმა, ჩვენი აზრით, საკუთარი თავის პარალელურ ისტორიაში შენარჩუნების მცდელობაა. ცხადია, რელიგიები

სეკულარულისა და ერთმანეთისაგან განსხვავებულ ისტორიაში ცხოვრობდნენ ადრეც, მაგრამ ამ გარემოებამ დღეს სრულიად თავისებური მნიშვნელობა შეიძინა. ალტერნატიული ისტორია საკუთარი ქრონოტოპის შენარჩუნებისა და განსხვავებული ისტორიის მანიფესტირებით საკუთარი არსებობის შესახებ განცხადების გაკეთების გზად იქცა.

ჩვენს გეოკულტურულ რეგიონში ამის მაგალითია რამდენიმე მართლმადიდებელი ეკლესია, მათ შორის ქართული და რუსული, რომლებიც უარს ამბობენ გრიგოლის კალენდარზე გადასვლაზე. ეს არაა მხოლოდ თეოლოგიური პრობლემა. მთავარი, ვფიქრობთ, აქ ის არის, რომ გადასვლა ამგვარ კონტექსტში კაპიტულაციის მნიშვნელობასა და *საკუთარი* ისტორიის დათმობად და მეორადი მოხმარების პროდუქტად საკუთარი თავის გამოცხადებად გაიაზრება[15]. ისინი უარს ამბობენ, მონაწილეობა მიიღონ სეკულარულ ესქატოლოგიაში, აღიარონ მსოფლიო ლიბერალური რევოლუციის ფაქტი, ისტორიის დასასრული, რადგან ეს უკანასკნელი რელიგიური გონის დასასრულის თანაზომადია და, როგორც ვთქვით, ალტერნატიულ ისტორიაში ცდილობენ დარჩენას; ცდილობენ, მოვლენათა და ფენომენთა მნიშვნელობა დაუბრუნონ ისტორიას, აღადგინონ ის ლინგვისტური რეალობა, რომელშიც სიკეთე და ბოროტება, ჭეშმარიტება და სიცრუე, მშვენიერება და სიმახინჯე შეასრულებენ არა „მეორადი გადამუშავების“ პროდუქტთა, არამედ კონ-

---

15 როდესაც ამერიკელი თეოლოგი პოლ არმსტრონგი წერს, რომ პოსტმოდერნის სამყარო სხვა არაფერია, თუ არა the end of the world because, despite our faith as Christians, we are all moderns living in the ruins of its atheistic project, იგი სწორედ სეკულარული ისტორიის ამგვარ შიშს აღწერს.

სტიტუციურ პრინციპთა მნიშვნელობას და, რაც მთავარია, დაიბრუნებენ თავიანთი განთავსების ადგილს[16].

---

16 ამ მცდელობებმა საკმაოდ დიდი გავრცელება პოვა და ხშირად გეოპოლიტიკური და გეოკულტურული სტრატეგიების საფუძვლადაც გვევლინება. ზოგჯერ ის, მეტი რომ არ ვთქვათ, საკმაოდ უცნაური ინტერრელიგიური დიალოგის სახესაც იღებს. რუსეთის პრეზიდენტის მრჩევლის ალექსანდრე დუგინის მიერ კონტროლირებული «Милый Ангел»-ის №3-ში ქვეყნდება თქმულება მაჰდისა და ისას ერთობლივი ბრძოლის შესახებ ბოროტების წინააღმდეგ. წერილის სახელია Махди и Антихрист. შეგახსენებთ, რომ ისლამში მაჰდის მესიანისტური სახე სათავეს ხადისებში იღებს და შემდეგ სხვადასხვა ვარიანტებში გვხვდება. წერილში აღწერილია, თუ სიკეთისა და ბოროტების საბოლოო შეტაკების ჟამს როგორ დაამარცხებს დადჯალს ზეციურ ძალთა კოალიაცია, რომელშიც ისაც მონაწილეობს. საბოლოო შეტაკების წინ (რომელიც დუგინი დასავლეთიდან მოსულ ხალხთან ბრძოლას უწოდებს) ისას მონაწილეობა უფრო თვალნათელია. იგი ზეციდან დაეშვება დამასკოს აღმოსავლეთით თეთრ მინარეთთან და მაჰდის მიართმევს ხმალს ცეცხლოვანი პირით. თავად დადჯალსაც იგი მოუღებს ბოლოს. ტექსტის სტრუქტურა ისეა შემუშავებული, რომ წინა პლანზე გამოტანილი იქნას სწორედ მაჰდისა და ისას ერთობლივი ბრძოლის იდეა დასავლეთიდან მოსული ხალხის წინააღმდეგ. რა თქმა უნდა, აქ საქმე გვაქვს ალტერნატიული ისტორიის შექმნის სრულიად თვალსაჩინო მცდელობასთან. ანალოგიური მცდელობები რუსეთში საკმაოდ მრავლადაა. ალტერნატიული ისტორიისა და გეოკულტურული ვექტორების ძიებამ რუსი იდეოლოგები ისე შორს წაიყვანა, რომ 2004 წელს ისინი ჩინურ გეოკულტურულ რეგიონს რუსეთს უფროსი დის როლში სთავაზობდნენ — ანუ, ჩინური ტრადიციით, ოჯახის იმ წევრისა, რომელსაც პატივს სცემენ, მაგრამ რომელსაც ყურს ნაკლებად უგდებენ. უფრო ადრე, 1995 წელს კი ხდება სრულიად ოდიოზური რამ: რუსეთის ხელისუფლების ოფიციალური წრეები, მათ შორის უშიშროების საბჭოს მდივა-

რელიგიათა ამგვარი რეაქცია გარდუვალად იშვება პოსტისტორიული სამყაროს სხეულში, როგორც მცდელობა იმისა, რომ ოდესღაც ქმედითი ბოლოვადი საზრისების ხელახალი მანიფესტირება მოხდეს. იმავე ბოდრიარის თანახმად, სწორედ პოსტკულტურული ეგალიტარიზმი ქმნის იმ სასაზღვრო დაძაბულობას სოციალური ველისა, რომელიც გარდუვალობით შობს ტერორიზმს. იგი თავადვე ქმნის იმ დაძაბულობას, რომლის შედეგადაც სადღაც ვინმე გამოსავალს მის რადიკალურ დანგრევაში დაინახავს. როგორც ვთქვით, იურგენ ჰაბერმასი ამას რელიგიის დესტრუქციულ პოტენციალს უწოდებს. იგი მართლაც დესტრუქციული შეიძლება აღმოჩნდეს და, უპირველეს ყოვლისა, იმით, რომ თავისი გიგანტური ენერგია საკუთარი თავის წინააღმდეგვე მიმართოს, თუკი უარს იტყვის, იმოძრაოს იმ სამყაროში, რომელიც ეძლევა. ამით ის უნებურად, მართლაც შეიძლება იქცეს „ისტორიის“ ნარჩენთა ლოკალიზების ადგილად, რაც, ვფიქრობთ, სხვა არაფერია, თუ არა თვითმკვლელობის ფარული ფორმა.

პოსტისტორიული გარემო „ისტორიის გადალახვის“ თეზას ეყრდნობა. მთავარი აქ ის არის, რომ ამგვარი გაგება გამორიცხავს მომავლის კატეგორიას, როგორც ახალი მეტაფიზიკური რელიეფისა და ახალი ადამიანური პერსპექტივების შესაძლებლობას. ისტორია, როგორც თეოფანია ჩანაცვლებულია ისტორიით, როგორც ხდომილებათა ჰომოგენური სივრცით. თუ მირჩა ელიადეს მოვიშველიებთ, ისტორიიდან, რომელშიც საკრალური წერტილები იგულისხმებოდა, ეს უკანასკნელები განიდევნა და მთელი მისი რელიეფურობა სეკულარული ესქატოლოგიით განისაზღვრა.

ნი ოლეგ ლობოვი მსგავს გეოპოლიტიკურ თამაშებს აუმ შინრიკიოს ლიდერთან, შოკო ასახარასთან ეწევა.

ჟან ბოდრიარი წერს, რომ საუკუნეების განმავლობაში ისტორია ვითარდებოდა „სიდიადის“, მოვლენათა მნიშვნელობის ილუზიის ნიშნით, რომელიც წინაპრებისაგან იყო მემკვიდრეობით მიღებული და მომავალზე ახდენდა გავლენას. ჩვენს ეპოქაში ისტორია დავიწროვდა „შესაძლებლის სფეროდ“ — მიზეზებისა და შედეგების, „აქტუალობის“ სფეროდ. მოვლენათა საზრისი მოსალოდნელ საზრისად იქცა, მოვლენები პროგრამირებადობას დაექვემდებარა და სხვ. ეს არის ხდომილებათა შეჩერება და, შესაბამისად, ლაპარაკია ისტორიის ჭეშმარიტ დასასრულზე, ისტორიული გონის დასასრულზე[17].

ამით მეტაფიზიკური რელიეფი დაკარგა არა მხოლოდ სივრცემ, არამედ დრომაც და ჩვენ აღმოვჩნდით სამყაროში, რომლის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ნიშანიც, ალბათ, საკრალურის დელოკალიზებაა. ეს სამყარო აღარ იცნობს პუნქტებს, როგორც სივრცულ-დროითი, ისე ღირებულებითი ან რამე სხვა მნიშვნელობით, სადაც ოდესღაც საკრალური იყო განთავსებული. საკრალური არის ყველგან და არსად. ოდესღაც კარგად ცნობილი სივრცული დისპოზიცია templum (ტაძარი) — fanum (ტაძრის ეზო) — profanum (ის, რაც პირველი ორის, ანუ საკრალური სივრცის გარეთაა) ან ოდესღაც კარგად ცნობილი კონცეფცია დროის საკრალური ფაზებისა პოსტისტორიულ სინამდვილეში საზრისს ჰკარგავს. საბოლოოდ, საზრისი დაკარგა მეცნიერულისა და რელიგიურის იმ დიქოტომიამაც, რომელიც მოდერნის სამყაროს ერთ-ერთ უმთავრეს იდეოლოგიურ საფუძველს წარმოადგენდა.

ამით გამოირიცხა რელიგიური გონის ქრონოტოპიც. ჩვენი დროის მეტაფიზიკური რელიეფი აღარ იძლევა შე-

17 იქვე, გვ. 72.

საძლებლობას, რომ გულუბრყვილო რწმენით დავიგულოთ თავი კონკრეტული ნივთებითა და მოვლენებით განსახიერებულ საკრალურსა და პროფანულს თუ სეკულარულს შორის. ისინი კალეიდოკოპური დინამიზმით ენაცვლებიან ერთმანეთს. ამან კი სრულიად განსაკუთრებული მნიშვნელობა მიანიჭა სეკულარიზაციის პროცესს და საკრალურის ქრონოტოპული განთავსების ახალი სტრატეგიების ძიების აუცილებლობის წინაშე დააყენა რელიგიური სამყარო.

ბუნებრივი სამართალი, ევოლუციონიზმი, ადამიანის უფლებები — ყოველივე ეს მოდერნიზმის ეპოქამ შემოგვთავაზა მას შემდეგ, რაც ფრჩხილებს გარეთ იქნა გატანილი ყველაფერი, რაც ამა თუ იმ რელიგიურ თუ კულტურულ ტრადიციასთან ასოცირებდა. მაგრამ დღეს სწორედ ასე მივიღეთ რელატიურობის ის სივრცე, რომელშიც, ერთი მხრივ, კულტურები და რელიგიები შეიძლება შეხვდნენ ერთმანეთს, მეორე მხრივ კი, რელატივიზმის იდეოლოგიზაცია ჩვენს ინტელექტუალურ ცხოვრებას აქცევს იმ შავ ხვრელად, რომელიც ნთქავს ყველაფერს და მეორადი მოხმარების პროდუქტად აქცევს ყოველივე იმას, რასაც ადამიანისათვის სოტეროლოგიური მნიშვნელობა აქვს. სეკულარიზაციის თვითრეფერენტულობასა და სუბსტანცირებას სხვა შედეგი არც შეიძლება მოჰყვეს. ამ ვითარებაში რელიგიებისათვის გამოსავალი ისაა, რომ სეკულარიზაცია დაუშვან მხოლოდ როგორც კომუნიკაციის პირობათა შექმნის პროცესი.

დღევანდელი ადამიანი მოქცეული იმ უზარმაზარი დაძაბულობის ველში, რომელსაც დესტრუქციული პოტენციალის მატარებელი ეს ორი გიგანტური, თუ შეიძლება ითქვას, ბოლოვადი ძალა ქმნის. ერთი მხრივ, არის რეალობის კატეგორიის ჩანაცვლება საკომუნიკაციო ექსტაზით, რასაც, ბუნებრივია, ყოველგვარი სოტეროლოგიის გამორიცხვა და

ამ უკანასკნელის აბსტრაქტული ადამიანის აბსტრაქტული უფლებებით ჩანაცვლება მოჰყვება, მეორე მხრივ, გვაქვს რომელიღაც კონკრეტული ესქატოლოგიისა და სოტერო-ლოგიის საფუძველზე რადიკალური მიუღებლობა ყველაფ-რისა, მათ შორის, ადამიანის უფლებებისა. ამით ადამიანი მოქცეულია დესტრუქციონიზმის ორი ზღვრული შესაძლებ-ლობის წინაშე.

რთულ ვითარებაში გამოსავლის დანახვა ყოველთვის გულუბრყვილოდ ჩანს, მაგრამ მაინც გავბედავთ და ორი-ოდე სიტყვით მასაც შევეხებით: სეკულარულმა უნდა შეძ-ლოს თავის სხეულში რელიგიურის განთავსება, როგორც სუბიექტისა და არა როგორც ნარჩენისა, ანუ მან თავისი საკომუნიკაციო ფუნქცია უნდა გაიაზროს. ამას ბენედიქტე XVI პოლიფონიურ კორელაციას უწოდებს. რელიგიებმა კი უნდა შეძლონ და თავად კომუნიკაციაში დაინახონ საკრა-ლურის ტოპოსი.

მერაბ ღაღანიძე

სეკულარიზაციის ფარული საფრთხენი

1

სხვადასხვა დროისა და სხვადასხვა ხალხის მითოლოგიურ და რიტუალურ მემკვიდრეობაში, ან კიდევ სიტყვიერი თუ სამუსიკო, სახვითი თუ პლასტიკური ხელოვნების ნიმუშებში დადასტურებულია ტექსტი, რომელშიც ერთი არქეტიპი ამოიცნობა და რომელიც აღწერს ღმრთის გასვლას სამყაროდან, რასაც შედეგად ქვეყნის გავერანება, გაუდაბურება, გაპარტახება მოჰყვება.

ზოგ ამგვარ ტექსტში ღმერთს მეფე ენაცვლება, ან ქურუმი, ანდა კულტურული გმირი, ზოგან გასვლა სიკვდილს აღნიშნავს და ნიშნავს, ან კიდევ, სულ მცირე, — სამყოფელის დროებით მიტოვებას, ზოგან ეს მიტოვება შემთხვევითი ან ნებისმიერია, ზოგან — სამუდამო და საბოლოო. არსებობს ტექსტები, სადაც გასვლა სინამდვილეში განდევნაა, ან სულაც — ძალადობითი, დაუნდობელი და ჩაფიქრებული მკვლელობა.

ხსენებული პარადიგმული მითოლოგემა ახალი დროის ლიტერატურულ-კულტურულ ტექსტებში რამდენადმე სახეს იცვლის და ოჯახის მამის შინიდან წასვლას აღწერს, მაგრამ ამ შემთხვევაშიც ამ წასვლას ოჯახის დაშლა და დამხობა აბოლოებს, — ყოველ შემთხვევაში (და უკეთეს შემთხვევაში!) მემკვიდრეთ სხვა გზა აღარ რჩებათ, საკუთარი კერა მიატოვონ, იქიდან და იმჟამად აიყარონ, რათა ახალი სივრცე აითვისონ და ახალი დროის ათვლა დაიწყონ.

ამ სრულიად საერო ტექსტებშიც კი ადვილად ამოიცნობა ის საშიშროება, რასაც ადამიანები გრძნობენ საკრალური (ან თუნდაც საკრალურთან მიახლოებული) ავ-

ტორიტეტის გარეშე დარჩენისას; ის გაურკვევლობა, რაც ადამიანთა შორის ისადგურებს ამგვარი ავტორიტეტის მიღმა — თუნდაც ნებაყოფლობით — აღმოჩენის შემდეგ და შედეგად; ის უნიადაგობა, რაც „უფროსობის“ გაუჩინარებას მოსდევს (ვასილი როზანოვმა ამგვარ მდგომარეობას, როცა საზოგადოებრივ ცნობიერებას მიაჩნია, რომ საკრალური — დაწესებული რელიგიური, მორალური და კულტურული — ღირებულებები თავიდან იქნა მოშორებული, ასეთი სახელწოდება მიანიჭა: *„როცა უფროსობა წავიდა“*).

ძველ თუ ახალ ტექსტებში შენახული ეს არქეტიპი, პირველ ყოვლისა, მაინც იმას გვაუწყებს, რომ ამ გასვლას ან გაძევებას თან სდევს უთუო ხიფათის განცდა და ქვეყნის გატიალებისა და მოოხრების მოლოდინი.

2

როგორც ცნობილია, სეკულარიზაცია, — ეტიმოლოგიურადაც, ისტორიულადაც, იდეოლოგიურადაც, — სახელმწიფოს მიერ ეკლესიის ქონების მისაკუთრებას, ანუ საკუთრების განეკლესიურებას, აღნიშნავს. თუ ისტორიულად (ყოველ შემთხვევაში, ევროპის ისტორიაში) ეს, პირველ ყოვლისა, საეკლესიო მიწებისა და შენობების ჩამორთმევასა და მათს ნაციონალიზაციაში გამოიხატებოდა, დღეს სახელმწიფო იდეოლოგიები და სახელმწიფო დაწესებულებები მიისწრაფვის, ეკლესიას ჩამოართვას სულიერ თუ მორალურ ღირებულებებზე მეურვეობა, რითაც ძალადაკარგულად უნდა გამოცხადდეს ამ სფეროებში ეკლესიის გადამწყვეტი სიტყვის უფლება.

ამ პოზიციიდან სეკულარიზაცია უკვე საკმაო ხანია, რაც რელიგიური ღირებულებების საკუთარი ღირებულებებით ჩანაცვლებასა და მათ დამკვიდრებას ცდილობს. მრავალრიცხოვან ამგვარ გამოვლინებებში სეკულარიზა-

ცია უთუოდ იდეოლოგიის განზომილებაში გადადის, რასაც უფრო მეტად სეკულარიზმად სახელდება შეეფერება.

თავისთავად ამგვარი მისწრაფება სახელმწიფოსა თუ სახელმწიფოებრივად გავლენიანი საზოგადოებრივი ჯგუფების მხრიდან თავიდანვე, იმთავითვე, თუნდაც გამოუთქმელად, კონფლიქტს გულისხმობს, სადაც ერთ მხარეს სახელმწიფო დაწესებულებები წარმოადგენს, ხოლო მეორე მხარეს კი ან ორგანიზებული ეკლესია დგას, ან სხვადასხვაგვარი რელიგიური საკრებულოები. რა თქმა უნდა, ეს კონფლიქტი იმ შემთხვევაშიც კი გარდაუვალია, როცა სახელმწიფოს მიაჩნია, რომ ის ქონება, რომელსაც ის ეკლესიას ართმევს, ეკლესიას არ უნდა ეკუთვნოდეს (რაც საერო სახელმწიფოს სწორედ ასეც მიაჩნდა და მიაჩნია!), მაგრამ რაკიღა ეკლესია ამ ქონებას ფლობს (და ხანგრძლივი დროის მანძილზე ფლობდა), ხოლო ამ ქონებას მას ართმევენ, ბუნებრივია, ამგვარი წართმევა, ეკლესიის თვალსაზრისით, უსამართლობას წარმოადგენდეს, — მით უმეტეს, თუ ამ საკუთრებას ეკლესიისათვის საკრალური ღირებულება აქვს, ხოლო ამგვარი საკრალური მნიშვნელობისა და დანიშნულებისა კი, შესაძლოა, საეკლესიო შენობაც იყოს და ოჯახის ან შობადობის შესახებ მკაფიოდ ჩამოყალიბებული საეკლესიო მოძღვრებაც.

შესაბამისად, სეკულარიზაცია, — რაც უნდა მცირე იყოს სახელმწიფოში რელიგიურად განწყობილ ადამიანთა რაოდენობა, — იმთავითვე მოქალაქეთა შორის განხეთქილებასა და საზოგადოებრივი დაპირისპირების საფრთხეს წარმოშობს. ის, რაც ეკლესიას, როგორც დაწესებულებას, მიაჩნია საკუთრებად, ბუნებრივია, საკუთრებად მიაჩნდეთ ეკლესიის წევრებსაც, რადგან ამთავითვე უნდა ითქვას, რომ, იშვიათი გამონაკლისების გარდა, ეკლესიის წევრის ლოიალურობის ხარისხი საკუთარი ეკლესიის მიმართ ჩვე-

ულებრივ ბევრად უფრო მაღალია, ვიდრე საკუთარი სახელმწიფოს მიმართ.

მართალია, სეკულარიზაციის პირდაპირი მიზანი არაა რელიგიის გაუქმება, მოსპობა, განადგურება (*„ის მხოლოდ ავიწროებს რელიგიას, ნიადაგს აცლის მას და თავის მსვლელობას აგრძელებს“* — ჰარვი კოქსი, *საერო ქალაქი: სეკულარიზაცია და ურბანიზაცია თეოლოგიურ პერსპექტივაში,* 1965) და ამ შემთხვევაში ის ათეისტური იდეოლოგიის მიმართაც იმგვარადვე მეტ-ნაკლებად გულგრილია, როგორც ნებისმიერი რელიგიური სარწმუნოების მიმართ, მაგრამ სეკულარიზაცია ნამდვილად მიზნად ისახავს, განდევნოს რელიგია საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა შესაძლო სფეროდან. თუ ათეიზმი აპირებდა, თუკი თავად ეკლესია ვერა, ყოველ შემთხვევაში, ეკლესიის წევრები მაინც მიეყვანა როგორც საკუთარი მოძღვრების, ისე სამყაროს აღქმის ეკლესიური სურათის უარყოფამდე, სეკულარიზმი ეკლესიისაგან მოითხოვს, გუდა-ნაბადი აიკრიფოს იქიდან, რაც, მისი თვალსაზრისით, ადამიანის კერძო ცხოვრების ფარგლებს სცილდება. მაგრამ საქმის არსი ისაა, რომ საზოგადოებრივი სფეროებიდან (სკოლიდან, კულტურული სივრციდან, მასმედიიდან...) ეკლესიის განდევნის, მისი თავიდან მოშორების საბოლოო მიზანია მისთვის არსებობის უფლების წართმევა, რადგან, ჯერ ერთი, რელიგიური ცხოვრება ვერასოდეს განხორციელდება მხოლოდ პირად სფეროში (მაგალითად, ექიმი, რომელიც რელიგიური მოსაზრებით უარს ამბობს აბორტის გაკეთებაზე, ანდა მოსამართლე, რომელიც უარს ამბობს ერთსქესოვანი წყვილის დაქორწინებაზე, ამგვარ კოლიზიას ვერანაირად ვერ დატოვებს მხოლოდ პირადი განზომილების ჩარჩოებში, — საზოგადოებრივ-სახელმწიფოებრივი დაპირისპირება ამ და მსგავს შემთხვევებში გარდაუვალია!), მეორე, გასათვალისწინებელია, რომ ყვე-

ლა რელიგია, რაც უნდა ითქვას, თავისი არსით მისიონერული და პროზელიტურია („და *მივიდა იესო, ელაპარაკა და უთხრა: „მე მომეცა მთელი ხელმწიფება ცაში და მიწაზე. ახლა წადით და მოიმოწაფეთ ყველა ხალხი, მონათლეთ ისინი მამისა და ძისა და სული წმიდის სახელით. ასწავლეთ მათ ყოველივეს დაცვა, რაც მე გამცნეთ!“* — მათე 28:18-20), რის გამოც ის ვერასოდეს დაკმაყოფილდება მის შესახებ ოდენ საჯარო ინფორმაციის მიწოდების უფლებით (იმავე სკოლისა თუ მასმედიის არხებით) და არასოდეს დასთანხმდება მისთვის ქადაგების (და, შესაბამისად, სარწმუნოების გავრცელების) თავისუფლების წართმევას.

ამას გარდა, როგორც აღინიშნა, ეკლესიის წევრისათვის უპირატესი ღირებულება აქვს ეკლესიას, რადგან მას მტკიცედ მიაჩნია, რომ ეკლესია მაღლა დგას სახელმწიფოზე, — დროსა და სივრცეში განფენილობაში ის უფრო მეტია ნებისმიერ ამქვეყნიურ დაწესებულებაზე, სულ მცირე, თუნდაც იმიტომ, რომ მას არ ეგულება სხვა დაწესებულება, რომლის წევრადაც არა მარტო მიწიერი და ზეციერი ეგულებოდეს, არამედ ცოცხალნიც და მკვდარნიც, მყოფნიც და გარდასულნიც...

მაგრამ არსებითი ისაა, რომ ქრისტიანი, რაც უნდა გულდაგულ მიჯნავდეს ერთმანეთისაგან ეკლესიისა და სახელმწიფოს დროით თუ სივრცობრივ განზომილებებს, რაც უნდა აცნობიერებდეს, რომ ეკლესია არაა სახელმწიფოს ნაწილი და ეკლესია მაღლა დგას სახელმწიფოზე, ქრისტიანი მოქალაქე მაინც — ჩვეულებრივ, არაექსტრემალურ გარემოში — ერთდროულად მიაკუთვნებს თავს როგორც ზედროულ საზოგადოებას (— ეკლესიას), ისე დროებით საზოგადოებას (— სახელმწიფოს). ამდენად, ქრისტიან მოქალაქეთა ამგვარი მიდგომიდან გამომდინარე, შინაგანი წესრიგის მაძიებელი სახელმწიფო პოულობს ხელჩასაჭიდს

სამოქალაქო თანხმობის მისაღწევად და, ამავე დროს, უტყუარად აცნობიერებს, რომ სეკულარიზაციის თუნდაც არარადიკალური მცდელობებისას მოუწევდა შეჯახებოდა არა რომელიმე კონკრეტულ, თუნდაც კონკურენტულ დაწესებულებას, არამედ ამ დაწესებულების წევრებს (შესაბამისად, ამ დაწესებულების მიმართ სრულიად ლოიალურად განწყობილ წევრებს), რომლებიც, ამავე დროს, ამ სახელმწიფოს მოქალაქეები არიან, რამდენადაც სეკულარიზაციის გზით სახელმწიფო არა ოდენ განაკერძოებდა, არამედ დაუპირისპირდებოდა კიდეც საკუთარ მოქალაქეთა ღირებულებებს. ამ შემთხვევაში სახელმწიფო საკუთარ თავზე იღებს ვალდებულებას, სახელმწიფოს მიმართ ამ მოქალაქეთა ლოიალურობის შესანარჩუნებლად (ან მოსაპოვებლად), ამასთანავე, სახელმწიფოებრივი კოლიზიის დასაძლევად, გაუადვილოს მათ პირადი კოლიზიის დაძლევა, — საუკეთესო შემთხვევაში, ამგვარი სახელმწიფო ცდილობს, არ დაძაბოს ურთიერთობანი: თავადაც აერიდოს შესაძლო კოლიზიას და თავისი მოქალაქეც აარიდოს მას.

3

სეკულარიზმის მიზანია, განდევნოს რელიგია, პირველ ყოვლისა, საზოგადოებრივი ცხოვრებიდან, რასაც შემდგომ, ეტაპობრივ მისი საზოგადოებრივი ცნობიერებიდან გაძევება უნდა მოჰყვეს, თუმცა ამის შესახებ ასერიგად ექსპლიციტურად არ ლაპარაკობენ.

ამჟამინდელი სეკულარული საზოგადოების იდეალია, პოლიტიკური კორექტულობის კვალობაზე, საჯარო ადგილებში არავინ აღნიშნავდეს თავის რელიგიურ კუთვნილებას ან, კიდევ მეტი, არავინ მეტყველებდეს, გამომდინარე საკუთარი რელიგიური თვალსაზრისიდან. სეკულარიზმის თვალსაზრისით, ადამიანის ცნობიერებისა და საქმიანობის

რელიგიური სფერო იმგვარადვე პრივატული და გაუცხადებელი უნდა იყოს, როგორც, ვთქვათ, ცოლ-ქმრის კერძო, ინტიმური ურთიერთობანი ანდა შინაური ჰიგიენური წესების აღსრულება, რის შესახებ ლაპარაკი საჯარო სივრცეში მიღებული არაა.

სეკულარულ საზოგადოებას მიაჩნია, რომ რელიგიური ცხოვრება იმგვარი კერძო სფეროა, რომლის შესახებაც და რომლის დისკურსითაც მეტყველება საჯაროდ მიუღებელი უნდა იყოს. რამდენადაც დღევანდელი ლიბერალური საზოგადოება სეკულარული საზოგადოებაა, რომელიც მეტყველებს ლიბერალური დისკურსით, ანუ სეკულარული დისკურსით, ამდენად, როდესაც ნებისმიერი კერძო პირი იწყებს მეტყველებას საჯარო სივრცეში, იგი უნდა მეტყველებდეს ამ საზოგადოების ენაზე, ანუ ლიბერალური დისკურსით, რაც ამ შემთხვევაში სეკულარულ დისკურსს ემთხვევა. ამ გარემოში მეტყველი რელიგიური ცნობიერების ადამიანი მოვალეა, გადავიდეს მისთვის უცხო ენაზე, სეკულარული საზოგადოების ენაზე, რადგანაც თუ მას უნდა, რომ სიტყვის უფლება ჰქონდეს, იგი უნდა მეტყველებდეს ამ ენის ჩარჩოებში, მაგრამ ეს ნიშნავს, რომ მან უნდა მიიღოს ამ დისკურსული სივრცის ფასეულობები. შესაბამისად, აქ გამოსავალი ორგვარია: ან მან უარი უნდა თქვას თავისი ნამდვილი სათქმელის ავთენტიკურ გამოხატვაზე, ან მან უარი უნდა თქვას საკუთარ რელიგიურ ღირებულებებზე და მიიღოს ლიბერალურ-სეკულარული სივრცის ფასეულობები. პირველ შემთხვევაშიც და მეორე შემთხვევაშიც, გადაწყვეტისდა მიუხედავად, სიტუაცია კონფლიქტურია და კოლიზიას წარმოშობს რელიგიური ადამიანის — სულ მცირე — ცნობიერებით განზომილებაში.

ლიბერალურ საზოგადოებაში მიჩნეულია, რომ ლიბერალური დისკურსი საზოგადოა, უნივერსალურია, თუმ-

ცა ეს ხედვა არგუმენტირებულად არ ეჩვენება რელიგიური ცნობიერების ადამიანს, რომლისთვისაც ჩვეულია რელიგიური დისკურსი. ამიტომ ლიბერალური დისკურსი მისთვის მხოლოდ ერთ-ერთია და არა ერთადერთი; კიდევ მეტი, მისთვის სწორედ რელიგიური დისკურსია უნივერსალური, რომლის სრული, ამომწურავი, ადეკვატური გამოთქმის საშუალება მას სეკულარულ საზოგადოებაში ჩამორთმეული აქვს. ამ საზოგადოებაში სიტყვის თქმის უფლების მოსაპოვებლად მას რჩება ერთადერთი გზა: უარი თქვას საკუთარ შინაგან და ავთენტიკურ ენაზე, — სხვათა შორის, ეს ეხება არა მხოლოდ რელიგიურ დისკურსს, არამედ, აგრეთვე, არალიბერალურ (ვთქვათ, არადემოკრატიულ, ტოტალიტარისტულ, კორპორატივისტულ) დისკურსსაც... ამ სიტუაციაში აღმოჩენილი თუნდაც არასეკულარული, თუნდაც არალიბერალური, თუნდაც არაკონვენციური ცნობიერების ადამიანი საკუთარ თავს დისკრიმინირებულად მიიჩნევს, რაც უეჭველად წარმოშობს მის კონფლიქტს საზოგადოებრივ თუ სახელმწიფოებრივ განზომილებაში.

4

ბოლო საუკუნეებში, თუ მწვავე კონფლიქტი არა, აშკარა კოლიზია ჩნდება საფუძველმდებ საზოგადოებრივ საკითხთა მიმართ რელიგიურ და სეკულარულ მიმართებათა შორის. ამ ორი პოზიციის თვალსაწიერიდან უფლებათა და თავისუფლებათა სხვადასხვაგვარი გააზრება კიდევ უფრო ართულებს მათ ურთიერთდამოკიდებულებებსაც და, ამავე დროს, პრიორიტეტთა არჩევანსაც. თუ რელიგიური მხარისათვის დომინანტურია კოლექტიური უფლებები, სეკულარული (და მასთან ერთად ლიბერალური) პოზიცია ამ საკითხში უზენაესობას ინდივიდუალურ, კერძო თავისუფლებას ანიჭებს; თუ პირველი, ვთქვათ, აუცილებლად მიიჩ-

ნევს რელიგიურ გრძნობათა შეურაცხყოფის უპირობო დაუშვებლობას და ამგვარი შინაარსის ყოველგვარ უწყებათა ფილტრაციას, მეორე ამაში სიტყვისა და გამოხატვის თავისუფლების შეზღუდვას ხედავს; თუ რელიგიური პოზიცია სიცოცხლის პრინციპის შეუვალ დამცველად გვევლინება და არანაირ შემთხვევაში არ ცნობს საკუთარი თუ სხვისი სიცოცხლის ხელყოფის უფლებას, სეკულარული პოზიცია პირად გადაწყვეტილებასა და არჩევანს ანიჭებს უპირატესობას...

და კიდევ: სეკულარული თვალსაზრისით, თანასწორობა ემყარება ადამიანებს შორის საზოგადოებრივ შეთანხმებას და ამ შეთანხმების შედეგია; რელიგიური თვალსაზრისით კი, — ყოველ შემთხვევაში, ქრისტიანული ეკლესიის მოძღვრება ამგვარია, — თანასწორობა განპირობებულია საერთოდან ერთობლივი წარმოშობით, საერთოსადმი ერთობლივი კუთვნილებით და ადამიანების საერთო მოწოდებით: გახდნენ ისინი ღმრთის მსგავსნი და ღმრთის მეგობარნი! ამიტომ, თანასწორობა, რელიგიური გაგებით, ეყრდნობა არა იმდენად ინდივიდუალურის, რამდენადაც უნივერსალურის ღირებულებას, რომელიც უკვე თავისთავად და ამდენად ანიჭებს ღირებულებას ინდივიდუალურს.

ლიბერალური საზოგადოება, სამოქალაქო წესრიგის მოთხოვნებიდან გამომდინარე, აუცილებლად მიიჩნევს აღიარებას, — არა ოდენ თავად აღიარებს, არამედ მოქალაქეთაგანაც მოითხოვს ამის აღიარებას, — რომ თანასწორია არათუ ყოველი ადამიანი, თანასწორია ყოველი მოძღვრება და მსოფლხედვაც. ამ თვალსაზრისით, ნებისმიერ ადამიანს აქვს უფლება, არ მოახვიონ მას თავზე ერთი რომელიმე მოძღვრება.

მაგრამ საქმე ისაა, რომ სეკულარულ და არასეკულარულ ცნობიერებათა მთავარი არაკორელატურობა ვლინ-

დება სწორედ იმით, რომ სეკულარული ცნობიერება არავის ართმევს უფლებას, ეძებოს ჭეშმარიტება, თუმცა ჭეშმარიტების მოპოვებას და ფლობას შეუძლებლად მიიჩნევს, ხოლო რელიგიურ ცნობიერებას შესაძლებლად მიაჩნია ჭეშმარიტების მიწვდომა, — ის ადვილი მისაწვდომიც კია, რადგან ჭეშმარიტება გაცხადებულია და რელიგიური მოძღვრების აღმსარებელი მორწმუნე ადამიანი ჭეშმარიტების სივრცეში იმყოფება (ქრისტიანობაში ასეა: იესო ქრისტე აცხადებს, რომ თავადაა ჭეშმარიტება, იესო ქრისტესთან ზიარება კი ფაქტობრივ დაუბრკოლებლადაა შესაძლებელი!). ჭეშმარიტების მომპოვებელი და მატარებელი პიროვნება კი შეუძლებლად მიიჩნევს, სხვას არ აუწყოს იმის შესახებ, რაც მას არა მარტო საზოგადო თანხმობისა და შესატყვისობის წყაროდ, არამედ პიროვნული გათავისუფლების ერთადერთ გზად მიაჩნია, — თუნდაც იმიტომ, რაკი მას უეჭველად მიაჩნია, რომ სწორედ ჭეშმარიტება ათავისუფლებს ადამიანს (*„შეიცნობთ ჭეშმარიტებას და ჭეშმარიტება გაგათავისუფლებთ თქვენ“* — იოანე 8:32).

თუკი ადამიანს სჯერა, რომ ჭეშმარიტება არსებობს და ის ხელმისაწვდომია, ბუნებრივია, იგი მას აღიარებდეს და მის ერთგულებას გამოხატავდეს, — ისევე, როგორც ბუნებრივია, გრძნობდეს პასუხისმგებლობას ჭეშმარიტების მიმართ, რაც თავისთავად ვალდებულებას აკისრებს ადამიანს, საჯაროდ გააცხადოს, დაადასტუროს და დაამტკიცოს ის. თუკი ჭეშმარიტება არსებობს, რელიგიური ცნობიერების ადამიანი მის მიმართ გულგრილი ვერ იქნება და არც შეიძლება იყოს, რადგან მას ემყარება ამ კონკრეტული ადამიანის არსებობაც. ამიტომ იგი მზად იქნება, სიცოცხლეც კი გაწიროს ჭეშმარიტებისათვის, რადგან ჭეშმარიტება უფრო დიდი და უფრო მეტია, ვიდრე ერთეული ადამიანის ცხოვრება.

ამ შედარებით ფონზე ადვილი წარმოსადგენია პოსტ-მოდერნისტულ გარემოში მყოფი რელატივისტური მსოფლხედვის ადამიანის მდგომარეობა: იგი არათუ საკუთარ სიცოცხლეს, ერთ გროშსაც არ გაიმეტებს ათასგვარი ფარდობითი „ჭეშმარიტებებისათვის“, რომლებიც ყოველწამიერად ცვალებადი და სრულებით არამყარია.

რელიგიური ცნობიერების ადამიანი კი თავს მოვალედ მიიჩნევს, მოპოვებული და მხსნელი ჭეშმარიტების შესახებ ამცნოს თანამოქალაქეს, აზიაროს იგი ჭეშმარიტებას, და ეს მისთვის არა მარტო რელიგიური, არამედ საზოგადოებრივი მოვალეობაცაა, ხოლო საჯარო სივრცეში ამ უწყების წარდგენისა და გაცხადების ყველანაირი შეზღუდვა მას თავის ადამიანურ უფლებათა შელახვად მიაჩნია.

5

სეკულარიზაციამ, რომელმაც იმთავითვე იერიში მიიტანა რელიგიის ყველა საკუთრებაზე და, მათ შორის, რელიგიის მიერ მორალური სფეროს „მისაკუთრებაზე“, ბუნებრივად მოიტანა კითხვა, რაზეც პასუხი უნდა გაეცა როგორც სეკულარულ, ისე არასეკულარულ საზოგადოებას: ზნეობის დასაყრდენი მხოლოდ რელიგიურ სივრცეში მოიპოვება (*„თუკი ღმერთი არ არსებობს, ყველაფერი ნებადართულია!“* — ფიოდორ დოსტოევსკი) თუ შესაძლებელია, რომ მოინახოს ზნეობის სეკულარული ანუ ჰუმანისტურ-სამოქალაქო საფუძვლები, რომელსაც დაეყრდნობოდა ზნეობრივი არჩევანისას ან ზნეობრივი აღზრდისას რელიგიის მიმართ გულგრილი საერო საზოგადოება თუ სახელმწიფო?

მაგრამ ეს კითხვა არა მარტო დაკავშირებულია, არამედ გამომდინარეობს კითხვიდან: შინაგანია თუ არა თავისი არსით ზნეობრივი მუხტი, თუ ზნეობრივი ქცევა გარე საზოგადოებრივი ზეგავლენითაა განპირობებული? რა თქმა

უნდა, რელიგიური ცნობიერების ადამიანისათვის პასუხი ერთმნიშვნელოვანი და უდავოა: ზნეობა საკრალური სფეროდან მომდინარეობს და საკრალური ავტორიტეტითაა გამყარებული; მისი გადაფასება ან მისთვის ფარდობითი ღირებულების მინიჭება დაუშვებელია; რელიგიური მოძღვრების მიერ გამოცხადებული პოსტულატები აბსოლუტურია და, შესაბამისად, აბსოლუტურია ისიც, რასაც ის ზნეობის შესახებ აცხადებს; ეს აბსოლუტურობა რელიგიურ ზნეობრივ მოძღვრებას განასხვავებს სეკულარული ზნეობრივი მოძღვრების ფარდობითი — დროსა და სივრცეზე დამოკიდებული — პრინციპებისაგან.

საქმე ისაა, რომ საერო ზნეობრივი დებულებანი — რელიგიური საყრდენების გარეშე — ისეთი ავტორიტეტული დაფუძნების გარეშე რჩება, რომელსაც, თავისი საკრალური წარმოშობის წყალობით, შეეძლო საზოგადოებისათვის საყოველთაო ხასიათი ჰქონოდა, რაც საზოგადოების ყოველი წევრისათვის მის მიდევნებას და აღსრულებას არა მარტო აუცილებელს, არამედ უკამათოსა და უეჭველს გახდიდა. მართალია, ამგვარი საფუძვლის (თუ საფუძვლების) უნივერსალურობა, განმტკიცებული აღიარებული ავტორიტეტის წყალობით, საზოგადოებას უზრუნველყოფდა ერთიანი ზნეობრივი საძირკვლითა და საერთო ზნეობრივი თვალსაწიერით, მაგრამ, თუკი გვსურს ხედვის რეალიზმის შენარჩუნება, ცალსახად უნდა ითქვას, რომ ამჟამად ამგვარი პერსპექტივები სრულიად მიუღწეველი და განუხორციელებელია.

ამდენად, სეკულარულ საზოგადოებაში თავად ამ საზოგადოებას ეკისრება ისეთი მორალური საყრდენების შექმნა, რაც ადამიანის ქმედებას და ადამიანთა შორის ურთიერთობას ადამიანთა ერთობაში ჯანსაღი ფუნქციონირების ჩარჩოებში მოაქცევდა. ცხადია, რომ საზოგადოებას,

საზოგადოებრივ გარემოს ძალუძს, აიძულოს ადამიანები, იყვნენ უფრო მორალურნი, ვიდრე მათი პირადი, ინდივიდუალური ზნეობრივი მუხტი აძლევს მათ ამის საშუალებას, მაგრამ, ამავე დროს, შეუძლია ასევე აიძულოს ისინი, იყვნენ უფრო ნაკლებმორალურნი, ვიდრე მათ შეეძლოთ ყოფილიყვნენ, რომ არა საზოგადოების ზეწოლა, საზოგადოებრივი წნეხი, — ორსავე შემთხვევაში განმსაზღვრელია ამა თუ იმ სოციალურ სივრცეში დადგენილი, აღიარებული და გაზიარებული ზნე-ჩვეულებანი.

თავისთავად, საერო მორალისათვის ჩვეულია ზნეობის საკითხებში ნაკლები მომთხოვნელობა და მეტი სიმსუბუქე, ნაკლები რიგორიზმი და მეტი შემწყნარებლობა, ხოლო რელიგიური ზნეობრივი მოძღვრების ჰორიზონტი ყოველთვის აბსოლუტურია და, შესაბისად, ვალდებულებანიც უფრო მკაცრი და მაქსიმალისტურია. თუმცა, შესაძლოა, წარმოიშვას ისეთი გარემო, სადაც საზოგადოება ან სახელმწიფო მაღალი მოთხოვნის ზნეობრივ პარადიგმას უწესებს მოქალაქეს და ასეთ შემთხვევებში ადამიანი იძულებული ხდება, რომ მისი არჩევანი და საქციელი საზოგადოებრივად მისაღები, სარგებლიანი და პასუხისმგებლობით განმსჭვალული იყოს. ამავე დროს, კარგადაა ცნობილი იმგვარი შემთხვევებიც (არცთუ იშვიათი!), როცა საზოგადოება ან სახელმწიფო აიძულებს მოქალაქეს, მოიქცეს მიღებული მორალის წინააღმდეგ და უარყოს თვით ზნე-ჩვეულებითი ზნეობრივი ტრადიციები, რაც ასე ცხადად გამოვლინდა თუნდაც გასული საუკუნის ტოტალიტარისტულ სახელმწიფოებში; მით უმეტეს, არაა დასავიწყებელი ათეისტურ რეჟიმებში ან ანტიქრისტიანულ რევოლუციურ ქარბორბალაში (საფრანგეთი, რუსეთი, მექსიკა, ესპანეთი...) მოხვედრილ ქრისტიანთა მდგომარეობა (თუმცა ფარულად — და ხანდახან გაუცნობიერებლადაც — ეს რეჟიმები თავიანთ საკუ-

თარ საერო „რელიგიებს“ აგებდა და ამკვიდრებდა), როცა ქრისტიანს აიძულებდნენ, დაეთმო ქრისტიანული ზნეობრივი მოძღვრების განმაპირობებელი, საფუძველმდები პრინციპები.

ის კითხვა, შეუძლია თუ არა სეკულარულ საზოგადოებას, შესთავაზოს ადამიანებს, საკრალური ღირებულებების მაგიერ, ზნეობის საერო, ჰუმანისტური საყრდენები, უკანასკნელი საუკუნეების განმავლობაში იმდენჯერ დასმული და იმდენჯერვე უპასუხოდ დატოვებული კითხვაა, რომ აქ და ამჟამად მისი გადაწყვეტის მცდელობა სრულიად უადგილო და უდროო იქნება. ამჯერად გადამწყვეტი ისაა, რომ ყოველი ზნეობრივი მოძღვრება, ანდა დებულება, დაყრდნობილი არასაკრალურ ავტორიტეტს და გამომდინარე ადამიანთა შორის შეთანხმებიდან, რელიგიური ცნობიერების ადამიანში არსისეულ უნდობლობას იწვევს და, ამ თვალსაზრისით, ვერასოდეს ვერანაირ კონკურენციას ვერ გაუწევს რელიგიური ზნეობრივი მოძღვრების საწყისებს. მით უმეტეს, თუკი გავიხსენებთ და გავითვალისწინებთ არაერთ მაგალითს, როცა სეკულარული ზნეობის სხვადასხვა გამოვლინებაში ქრისტიანი აშკარა უზნეობას ხედავდა და ხედავს (მაგალითად, ევთანაზიის დაშვება), თუნდაც ისევ ტრადიციულ ზნე-ჩვეულებებთან მიმართებაში.

რელიგიური ცნობიერების ადამიანს მტკიცედ სჯერა, რომ სეკულარული მორალი თვალშისაცემად ჩამორჩება რელიგიურ მორალს და, რაკი მხოლოდ საზოგადოებრივ პირობითობას ეფუძნება, ის არა მარტო შეუდარებლად ნაკლებავტორიტეტულია, არამედ ნაკლებმომთხოვნიცაა და ფარდობითიც; ამავე დროს, მას უთუოდ და უკამათოდ მიაჩნია, რომ რელიგიური მორალი საკრალურ საძირკველს ემყარება და მისი მოთხოვნებიც არა მარტო უფრო მაღალია, არამედ უნივერსალურიც.

ზნეობრივი დაფუძნების საკითხში რელიგიურ ცნობიერებასა და სეკულარულ ცნობიერებას შორის წარმოიშობა აშკარა თუ ფარული კოლიზია, — და თუ მწვავე კონფლიქტი შეიძლება თავიდან იქნეს აშორებული შეთანხმებისა და კომპრომისის შედეგად, ყოველ შემთხვევაში, გარდაუვალია ერთმანეთის მიმართ იმგვარი ეჭვნეულობა ან ურთიერთგაუგებრობა, რაც შეუძლებელს ხდის მთელი საზოგადოების მიერ საყოველთაოდ მიღებული, ერთიანი ზნეობრივი საფუძვლის გამონახვასა და აღიარებას.

6

კარდინალ იოზეფ რაცინგერსა (ამჟამად — პაპი ბენედიქტე XVI) და იურგენ ჰაბერმასს შორის დისკუსიაში, რომელიც ცალკე წიგნაკად დაიბეჭდა სახელწოდებით *„სეკულარიზმის დიალექტიკა: გონებისა და რელიგიის შესახებ“* (2005), წამოჭრილია კითხვები: არსებობს თუ არა ლიბერალური სახელმწიფოს ლეგიტიმაციის სამართლისწინარე საფუძვლები? ლიბერალური სახელმწიფო მხოლოდ ლეგალურია თუ ლეგიტიმურია? შეუძლია თუ არა ლიბერალურ საზოგადოებას საკუთარ წევრთაგან მოითხოვოს სოლიდარობა? მოსალოდნელია თუ არა ამგვარი სოლიდარობა ოდენ კონსტიტუციის ნიადაგზე?

ამ კითხვებზე პასუხის ძიებისას, და ზოგადადაც, ფილოსოფოსი იურგენ ჰაბერმასი მიიჩნევს, რომ *„ფილოსოფიას აქვს საფუძველი, მზად იყოს რელიგიურ გადმოცემათათვის ყურის დასაგდებად“.* ყურის დასაგდებად მზადყოფნას ან, თუნდაც, ყურის დაგდებას ორი მნიშვნელობა შეიძლება ჰქონდეს: ერთია აღება და მიღება იმ გამოცდილებისა, რისი მფლობელიცაა რელიგიური ტრადიცია, მეორე კი — რელიგიური თვალსაზრისის გათვალისწინება ცნობიერების ფორმათა სრული პანორამის თვალხილულად წარმოსადგენად. პირ-

ველი აქტიური გზაა, მეორე — პასიური, მაგრამ ორივე ეს გზა პროდუქტიულია, და არა მხოლოდ ფილოსოფიისათვის, არამედ, საერთოდ, სეკულარული საზოგადოებისა და სახელმწიფოსათვისაც. თუ პირველ გზას საზოგადოება გამოცდილების გამდიდრებისა და გაღმავებისაკენ მიჰყავს, მეორე საშუალებას იძლევა, არ იქნეს უგულებელყოფილი, უარყოფილი, უყურადღებოდ დატოვებული იმ თანამოქალაქეთა პოზიცია, რომელიც, შესაძლოა, არ ემთხვეოდეს, ან სულაც უპირისპირდებოდეს საზოგადოების უმრავლესობის მიერ აღიარებულ და მიღებულ პოზიციას, მაგრამ მისი გათვალისწინების გარეშე საზოგადოებრივი ცნობიერების ინტეგრალური სურათის დანახვა შეუძლებელი იქნებოდა.

სახელმწიფოში სამოქალაქო წესრიგის მოსაპოვებლად საკუთარ მოქალაქეთათვის სოლადარობის მოთხოვნის შესაძლო უფლება სახელმწიფოს მაშინ აქვს, როცა მისი კანონმდებლობა ემყარება იმგვარ საფუძველს, რაც საფუძველს წარმოადგენს რელიგიური ცნობიერების ადამიანისათვისაც, — სხვა თუ არაფერი, ამგვარი ადამიანისათვის თუნდაც სახელმწიფოებრივი წყობის, თუნდაც საზოგადოებრივ ღირებულებათა სისტემის, თუნდაც ეთოსის საკრალური საფუძველი უთუოდ უპირატესი ღირებულების მატარებელია სეკულარულ საფუძველთან შედარებით. ამდენად, მოქალაქისათვის სახელმწიფოს მხრიდან სოლიდარობის მოსათხოვნად საკმარისი არ იქნება ოდენ სეკულურული ნიადაგი, — წინააღმდეგ შემთხვევაში, ამ „სამართლისწინარე“ საფუძვლის გამოცხადებისა და მითითების გარეშე, როგორც სახელმწიფოს ლეგიტიმურობა, ისე საზოგადოებივ ფასეულობათა ლეგიტიმურობა საეჭვო აღმოჩნდება რელიგიური ცნობიერების ადამიანისათვის.

იმ შემთხვევაშიც კი, თუ ყურადღების მიღმა დავტოვებთ მწვავე დაეჭვებას, თუ რამდენად ლეგიტიმურია ამგ-

ვარი, საკრალურობისაგან დაცლილი საფუძველი თუგინდ საერო ცნობიერების ადამიანისათვის, არ შეიძლება უპასუხოდ დარჩეს კითხვა: ყველა შემთხვევაში, რა შეიძლება იყოს სახელმწიფოებრივი თუ საზოგადოებრივი ლეგიტიმაციის უნივერსალური საფუძველი?

სავარაუდოა, რომ ამგვარ საფუძვლად უნივერსალური (თუნდაც ეგრეთ წოდებული „ბუნებრივი“) ეთოსი იქნეს აღიარებული, მაგრამ ზემორეხსენებულ დისკუსიაში, ფილოსოფოს ჰაბერმასთან მოსაზრებათა გაცვლა-გამოცვლისას, თეოლოგი რაცინგერი მიიჩნევს, რომ ამ ქვეყნად არ არსებობს ყველა კულტურისა და ყველა რელიგიისათვის ერთნაირად მისაღები და გასაზიარებელი მორალური მოძღვრება, იმგვარი უნივერსალური ეთოსი, რომელსაც შეძლებდა დაყრდნობოდა აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ყველა საზოგადოება. და მაინც, მსოფლიო კულტურათა შორის იგი გამოყოფს — არც მეტი, არც ნაკლები — სამი ტიპის კულტურას: ქრისტიანულს, ისლამურსა და ჰინდისტურ-ბუდჰისტურს. ადვილი შესამჩნევია, რომ სამივე მათგანი რელიგიურ ნიადაგს ეფუძნება და, შესაბამისად, საფიქრებელია, რომ სწორედ ეს ნიადაგი იძლევა სახელმწიფოსა და საზოგადოების „სამართლისწინარე“ (ესე იგი, არაფარდობითობის სიმტკიცით აღჭურვილ) უზრუნველყოფას.

მაგრამ გასათვალისწინებელია, რომ განსხვავებული რელიგიურ-კულტურული სისტემების გარდა, რომელთაც რაცინგერი ჩამოთვლის, მათ გვერდით, შესაძლოა, არსებობდეს (და არსებობს!) სეკულარულ ფასეულობათა სისტემაც, რომელიც თავის საკუთარ საფუძველზე ამყარებს საზოგადოებასა და სახელმწიფოს, ან კიდევ მეტი, არსებობს ფასეულობათა ფარდობითობა, როცა ფასეულობების სიმყარე პრინციპულად გამორიცხულია და ცალ-ცალკეც და ერთმანეთთან მიმართებაშიც ისინი განუწყვეტლივ იც-

ვლება დროსა თუ სივრცეში. დღევანდელი ევროპული საზოგადოებრივი განწყობებიდან — და მისი პერსპექტიული მისწრაფებებიდან — გამომდინარე, ძველი კონტინენტის ამჟამინდელი საზოგადოებრივი ცნობიერების გათვალისწინებით, არაა გამორიცხული, რომ სწორედ აღნიშნული მიმართულება გახდეს მისაღები უმრავლესობისათვის.

ამ შესაძლო მომავალი უმრავლესობის შესახებ რაციონგერი არაფერს ამბობს, მაგრამ იგი მაინც ზოგად ეჭვს გამოთქვამს თავად უმრავლესობისა და უმრავლესობის თვალსაზრისთა, პოზიციათა, დამოკიდებულებათა მიმართ, რაც კათოლიკე თეოლოგს მეტად სათუო და არამყარ ფასეულობებად მიაჩნია (შდრ. აღმოსავლური საქრისტიანოს წარმომადგენლის, ქრისტიანი ფილოსოფოსის, ნიკოლაი ბერდიაევის, პოზიცია, რომელიც მან ენ-კა-ვე-დე-ს საიდუმლო განყოფილებაში ჩეკისტების მიერ მისი დაკითხვისას, 1922 წლის 18 აგვისტოს, განაცხადა: *„საკუთარ იდეოლოგიად მიმაჩნია არისტოკრატიული იდეოლოგია, ოღონდ არა წოდებრივი გაგებით, არამედ ყველაზე უკეთესთა, ყველაზე გონიერთა, ყველაზე ნიჭიერთა, ყველაზე განათლებულთა, ყველაზე კეთილშობილთა ბატონობის მნიშვნელობით. დემოკრატია მიმაჩნია შეცდომად, რადგან ის ეფუძნება უმრავლესობის ბატონობის თვალსაზრისს“).* მიუხედავად იმისა, რომ უმრავლესობა არასოდეს იძლევა გადაწყვეტილებათა არც უცდომლობის და არც ზნეობრივი განსჯის საწინდარს, ლიბერალურ საზოგადოებაში, ისევე როგორც ლიბერალურ პრინციპებზე დაფუძნებულ სახელმწიფოში, გადაწყვეტილებანი მაინც მხოლოდ უმრავლესობის ნებით მიიღება (იქნება ეს არჩევნები, რეფერენდუმი თუ პლებისციტი). ეს გარემოება კი უპრიანსა და აუცილებელს ხდის ამგვარ სახელმწიფოში ფასეულობათა სამართალგარეშე დაფუძნებას, რომელიც არ ემყარება, და, შესაძლოა, არც გამოხატავდეს, არც ასახავდეს, არც ავ-

ლენდეს — იქ და იმჟამად — უმრავლესობის სურვილსა თუ მოთხოვნას.

ამრიგად, როცა საზოგადოებისა თუ სახელმწიფოს როგორც დაწერილი, ისე დაუწერელი კანონმდებლობის ლეგიტიმურობის აღიარებისათვის საზოგადოების ერთ ნაწილს რელიგიური საფუძველი სჭირდება (და მოითხოვს!), მეორე — სეკულარულ-სამოქალაქო დებულებასა და შეთანხმებასაც სჯერდება, ხოლო მესამე — ტრადიციულ-კულტურულ დაფუძნებასაა ჩვეული, ლეგიტიმურობის გაგების ამგვარმა განსხვავებამ, შესაძლოა, საზოგადოების სხვადასხვა ჯგუფებს შორის დაძაბულობა, გაუგებრობა და გაუცხოება წარმოშვას, მაგრამ ეს მაინც არ წარმოადგენს სავარაუდო საზოგადოებრივი კონფლიქტის მთავარ წყაროს, და არც იმდენად ის, რომ ერთმანეთს უპირისპირდება საზოგადოებრივ-სახელმწიფო კანონმდებლობის რელიგიური და სეკულარული საფუძვლები, — საქმე ისაა, რომ არსისეულად შეუთანხმებელი აღმოჩნდა ამ საფუძველთა ორი განსხვავებული ხედვა: თუ რელიგიურ მხარეს მიაჩნია, რომ საზოგადოება და სახელმწიფო უნდა ემყარებოდეს რელიგიურ საძირკველს და ის, შესაბამისად, უნივერსალური, მარადიული და წარუვალია, სეკულარულ მხარეს სრულებით არ მიაჩნია შეუძლებლად, რომ ეს საფუძვლები იმთავითვე ფარდობითი, დროებითი და პირობითი იყოს. ცხადია, რომ ამ ორ მიმართებას შორის საერთოს პოვნა და ერთმანეთის ფასეულობათა გაზიარება — შესაბამისად, კოლიზიის დაძლევა — ლამის დაუძლეველ ამოცანად ჩანს.

ასე რომ, ჯერჯერობით ისევ უპასუხო კითხვად რჩება: აქვს თუ არა სეკულარულ საზოგადოებას და სახელმწიფოს ისეთი გარესამართლებრივი საფუძველი, რომელიც უნივერსალურს გახდიდა საზოგადოებისა და სახელმწიფოს ფასეულობებს მისი ყოველი წევრისათვის?

7

ისტორიულად სეკულარიზაცია წარიმართა და ჩამოყალიბდა იმგვარ გარემოში, როცა მიმდინარეობდა ბრძოლა ეკლესიის უფლებათა წინააღმდეგ ჯერ საერო პოზიციის უფლებათა მოსაპოვებლად, ხოლო შემდგომ კი — გასაფართოებლად. ამ გარემოში სეკულარიზაცია ცდილობდა, მეტი უფლება და მეტი საზოგადოებრივი სივრცე გამოეტაცა რელიგიური უმრავლესობისათვის და თანდათანობით თავად დაეკავებინა ეს სივრცე. ამდენად, სეკულარიზაციის საწყისებს გეზს აძლევდა უმრავლესობასთან დაპირისპირება უმცირესობის პოზიციიდან.

ეტაპობრივად, — სქემატურად რომ ჩამოყალიბდეს, — ამ ბრძოლის მსვლელობა ამგვარი იყო: ეკლესიის გაბატონებული საზოგადოებრივი მდგომარეობის შევიწროება საკუთრებისა თუ იდეოლოგიის განზომილებაში და თანდათანობით სივრცის გაკაფვა, მოპოვება და დაკავება საერო-სამოქალაქო საქმიანობისათვის, მისი იდეოლოგიისათვის, მისი ფასეულობებისათვის (ეს ეტაპი ყველაზე მძაფრი, შეუპოვარი, შეურიგებელი იყო!); შემდგომ — მეტ-ნაკლებად ტოლერანტული ბალანსის დამყარება რელიგიურ და სეკულარულ პოზიციებს შორის; მომდევნოდ — საზოგადოებრივ გარემოში ეკლესიისა და რელიგიური ცნობიერების მარგინალიზაცია და მისი მხოლოდ პრივატული (შესაბამისად, ფარდობითის და მრავალთაგან ერთ-ერთის) ფასეულობის აღიარება; ბოლოს და ბოლოს, ამჟამინდელ სანუკვარ მიზნად დასახულია საჯარო სივრციდან რელიგიური ცხოვრებისა და რელიგიური ცნობიერების სრული განდევნა და რელიგიისა და მის დაწესებულებათა საზოგადოებრივი ადგილისა თუ დანიშნულების გაუქმება.

სეკულარიზაციის წარმატებანი უკანასკნელი სამი-ოთხი საუკუნის განმავლობაში აშკარა და უკამათოა, ამავე საუკუნეების მანძილზე ევროპის ქვეყნების ნომინალურ ქრისტიანთა რიცხვი თუ დრამატულად არ შემცირებულა (ამასაც გააჩნია: სად, რომელ ქვეყანაში!), ყოველ შემთხვევაში, მტკიცე რელიგიური ცნობიერების ადამიანები, რომლებიც შეუპოვრად იბრძოლებენ რელიგიის მნიშვნელობისა და გავლენისათვის საზოგადოებაში, ცალსახად უმცირესობას შეადგენენ არა მარტო ევროპაში, არამედ ახალ სამყაროშიც. ფაქტია ისიც, რომ ბევრ ევროპულ მიწაზე, საერთოდ, რელიგიური აღმსარებლობის (და, მით უმეტეს, ეკლესიური ცნობიერების) ადამიანები უეჭველ რაოდენობრივ უმცირესობაში აღმოჩნდნენ.

დღევანდელი სეკულარიზმი კი, რომელიც თავის რიგებში იკრებს არა მარტო იმ ადამიანებს, რომელთაც რამე განსაზღვრული პრეტენზია აქვთ ორგანიზებული თუ არაორგანიზებული რელიგიის მიმართ, არამედ იმათაც, ვინც სრულიად ნეიტრალურად და გულგრილად აღიქვამს რელიგიურობის ნებისმიერ გამოვლენას, ნელ-ნელა დასაყრდენი ბაქანი აღმოჩნდა საზოგადოების გადამწყვეტი უმრავლესობისათვის.

ამგვარად, სეკულარიზმის დროშით საკუთარ უფლებათათვის მებრძოლი უმცირესობა დღესდღეობით რელიგიური უმცირესობის უფლებებთან მებრძოლ უმრავლესობად იქცა (როგორც აღინიშნა, არა მარტო მთლიანი რელიგიური დაწესებულება, არამედ თვით რელიგიური ცნობიერების ყოველი ადამიანი თავისი რელიგიური საჯარო სიტყვის თქმის უფლებასა და სარწმუნოების საჯაროდ აღიარებას საკუთარ განუშორებელ უფლებად — და მოვალეობად — მიიჩნევს!).

მაგრამ საქმე ისაა, რომ იქ, სადაც ამჟამად სეკულარისტული იდეოლოგია თავისი მიზნებისათვის ბრძოლას

ლიბერალურ პრინციპებზე დაყრდნობილი სახელმწიფოს პირობებში აგრძელებს, ეს ბრძოლა, შესაძლოა, შინაგანად გაორებული იყოს, რადგან სეკულარიზმს ნამდვილად მოუწევს მხედველობაში მიიღოს ლიბერალური საზოგადოების ერთ-ერთი საფუძველმდები პრინციპი: უმცირესობების უფლებათა გათვალისწინება და დაცვა.

თუკი თავდაპირველად სეკულარიზაციისათვის მებრძოლთა მიზნები თანხვდებოდა ლიბერალური საზოგადოებისათვის მებრძოლთა მიზნებს, ამგვარ გარემოში, ადვილი წარმოსადგენია, რომ ეს ადრინდელი მდგომარეობა მკვეთრად შეიცვალოს. არა მარტო რელიგიის — როგორც „ერთ-ერთი მსოფლხედვის“ — შეზღუდვა უპირისპირდება ლიბერალური საზოგადოების პრინციპებს და მის პრინციპებზე დაფუძნებული სახელმწიფოს კანონმდებლობას, არამედ კიდევ მეტი: ლიბერალური საზოგადოება საკუთარ მოვალეობად ხედავს, გაუფართოოს მოქმედებისა და გამოხატულების სივრცე ნებისმიერ უმცირესობას, მაქსიმალურად მიეცეს ამ უმცირესობას საჯარო სივრცეში თვითგანცხადებისა და საკუთარი თავის სრული გამოხატვის უფლება. ამდენად, ბუნებრივად წამოიჭრება კითხვა: რამდენად და რაგვარად იცავს რელიგიური უმცირესობის (ესე იგი, მისი სრული თვითგამოხატვის) უფლებას ლიბერალური საზოგადოება და როგორ მიემართება ეს დაცვა სეკულარიზაციის მისწრაფებებს?

ადვილი შესაძლებელია, რომ ამგვარ გარემოში წარმოიშვას მწვავე დაპირისპირება: ერთი მხრივ, სეკულარული საზოგადოების და, მეორე მხრივ, ლიბერალური საზოგადოების იდეოლოგიათა შორის.

საზოგადოება, რომელიც ლიბერალურ ფასეულობებს მიიჩნევს საკუთარ შუქურად და მეგზურად, ისევე, როგორც სახელმწიფო, რომელიც თავის წყობას ლიბერალური სა-

ზოგადოების პრინციპებზე აფუძნებს, სულ მცირე, ვალდებულია, ანგარიში გაუწიოს და ყურადღება მიაპყროს, როგორც, ზოგადად, უკლებლივ ყოველი საზოგადოებრივი ჯგუფის, საზოგადოების უკლებლივ ყოველი ნაწილის, — რაოდენობისდა მიუხედავად, — ფასეულობებს, ასევე, კერძოდ, რელიგიური ცნობიერების ადამიანთა და მათი ორგანიზებული ფორმების საფუძველმდებ ღირებულებებს. საზოგადოებრივი სივრციდან ამ ღირებულებათა გაძევებით კი (და მისი გადასროლით ოდენ პირად სივრცეში), სხვა თუ არაფერი, ერთ-ერთი უმცირესობის — რელიგიური უმცირესობის — არათუ უფლებების დარღვევა, არამედ მისი სრული უგულებელყოფა ხდება.

მაგრამ ლიბერალურ საზოგადოებასა და ლიბერალურ პრინციპებზე დაყრდნობილ სახელმწიფოს, ერთი მხრივ, თუ თავისი მოვალეობების აღსრულება მოეთხოვება უმცირესობის მიმართ, მეორე მხრივ, ამ უმცირესობისაგან სარგებლის მოპოვებაც შეუძლია: როგორც ხშირად მომხდარა ხოლმე, უმცირესობას ძალუძს, თავისი სამსახური გაუწიოს საზოგადოებას და შესთავაზოს მას ის ღირებულებები, რომელიც გაამდიდრებს ამ საზოგადოების ღირებულებათა სისტემას თუ საუნჯეს, ანდა, კრიზისის შემთხვევაში ეს უმცირესობა არა მხოლოდ საკუთარ გამოცდილებას უწილადებს, არამედ დაეხმარება, ხელს გაუწვდის მას გამოსავლის გზების ძიებაში.

სხვა თუ არაფერი, მიუხედავად იმისა, რომ ადამიანის უმთავრეს უფლებათა და თავისუფლებათა თანამედროვე კონცეფცია ჩამოყალიბდა რელიგიურ თვალსაზრისთან თუ თვალსაზრისებთან პოლემიკაში, მაინც ქრისტიანული ცნობიერების ადამიანებს შეუძლიათ განაცხადონ (და აცხადებენ კიდეც!), რომ ადამიანის უფლებათა ძირითადი პრინციპები ქრისტიანულ, სახარებისეულ საფუძვლებს ემყარება

და რომ ეს საფუძველები სრულიადაც არ გაცვეთილა და არ ამოწურულა; შეუძლიათ განაცხადონ, რომ ქრისტიანული ხედვა დიდ ყურადღებას მიაპყობს პიროვნების თავისუფლებას, მაგრამ, ამავე დროს, ძალზე ფაქიზია პიროვნების მოვალეობათა მიმართ, რაც მნიშვნელოვანწილად პიროვნების საზოგადოებრივ მოვალეობებსაც გულისხმობს და ითვალისწინებს. მაგრამ არა მხოლოდ ეს!

მაგალითად, რელიგიური ცნობიერების ადამიანებსა და ჯგუფებს საშუალება აქვთ, შეახსენონ და შესთავაზონ სახელმწიფოს, რომ სახელმწიფოებრივი წყობილების სიმყარისა და სიმტკიცის შესაძლო შერყევის შემთხვევაში, ამ გარემოში კონსტიტუციური ლეგიტიმურობის პოლიტიკური და საკანონმდებლო საყრდენის არასაკმარისობის ცხადყოფისას, ახალი და ახლებური საფუძვლების ძიებათა აუცილებლობის გაჩენის პირობებში, შესაძლო იქნებოდა დაყრდნობა მეტაფიზიკურ და რელიგიურ საფუძვლებზე, რაც ეგზომ აუცილებელ გარესამართლებრივ ლეგიტიმურობას შესძენდა სახელმწიფოებრივ ქმედებათა მიმართულებას.

ან, ისევ მაგალითად, საზოგადოებრივი ცხოვრების ინდივიდუალისტური მოდელის კრიზისის შემთხვევაში რელიგიურ წრეებს საშუალება აქვთ, საზოგადოებას შესთავაზონ „საერთო სარგებლის“ (Bonum commune, Common good) რელიგიურ-ეთიკური იდეა, რომელზეც შესაძლებელი გახდებოდა საზოგადოებრივი სოლიდარობის პრინციპების დაყრდნობა, რაკიღა ამგვარი სოლიდარობის თუნდაც ფილოსოფიურ, თუნდაც სამართლებრივ საფუძვლებს ადვილად ვერ პოულობს ოდენ ლიბერალურ თუ ინდივიდუალისტურ პრინციპებს მინდობილი საზოგადოება. „საერთო სარგებლის“ იდეა პიროვნებასა და საზოგადოებას კოლექტიური თანაცხოვრების იმგვარ მოდელს აწვდის, რომელიც საშუალებას იძლევა, პიროვნება დაცულ იქნეს,

ერთი მხრივ, ტოტალიტარისტული მმართველობის საფრთხისაგან, ხოლო, მეორე მხრივ, არ იქნეს ჩაკეტილი თავკერძობისა თუ მომხმარებლობის თვითკმარ, შეზღუდულ ჩარჩოებში, რათა მან საკუთარი მეობის სრული განხორციელება-გაღვივებაც შეძლოს, — რამე ხელშეშლის ან დაბრკოლების გარეშე, — და საზოგადოების ნამდვილი წევრობაც სრულფასოვნად განიცადოს.

ანდა, სხვა მაგალითი: იმ გარემოში, სადაც და როცა ყოველდღიურად მწვავდება და მრავლდება კონფლიქტები სხვადასხვა პიროვნულ თუ კოლექტიურ განზომილებებში, ეკლესია დღევანდელ (და მომავალ) საზოგადოებას აწვდის ინდივიდუუმთა და ჯგუფთა ერთობლივი ცხოვრებისა თუ საქმიანობის ნიმუშს, მაგალითს, პარადიგმას, რომელიც მას საუკუნეების განმავლობაში შეუმუშავებია, რადგან *„ეკლესია სიტყვა-მოვლენაა, რომელიც ძლევს რასის, ეროვნების, სარწმუნოების, სქესის, ასაკისა და სოციალური მდგომარეობის ბარიერს და რომელიც საშუალებას აძლევს ადამიანებს იცხოვრონ — თუნდაც დროებით — ახალ საუკუნეში“, „ეკლესია მომავალი ეპოქის ექსპერიმენტული მოდელია“* (ჰარვი კოქსი, *საერო ქალაქი: სეკულარიზაცია და ურბანიზაცია თეოლოგიურ პერსპექტივაში,* 1965).

როგორც ამჟამინდელი გადასახედიდან ჩანს, თითქოს რადიკალურ ქრისტიანულ პოზიციას გამოხატავს ჟაკ მარიტენი და ეს ხედვა ზოგიერთმა, შესაძლოა, ამ ქრისტიანი ფილოსოფოსის პროზელიტურ სულისკვეთებას მიაწეროს, მაგრამ თუნდაც პლურალისტურ საზოგადოებაში და საზოგადოებრივი ცნობიერების მრავალფეროვნებაში ამგვარი ხმაც უთუოდ და უპირობოდ გასათვალისწინებელია:

„სურს თუ არ სურს, სახელმწიფოებმა უნდა გააკეთოს არჩევანი ან სახარებისათვის, ან სახარების წინააღმდეგ. მათ ჩამოაყალიბებს ან ტოტალიტარიზმის სულისკვეთება, ან ქრისტიანობის

სულისკვეთება“ (ჟაკ მარიტენი, *ადამიანის უფლებები და ბუნებრივი კანონი,* 1943);

„დემოკრატია შეიძლება დაეფუძნოს მხოლოდ სახარების გამოცხადებას. სწორედ სახარების გამოცხადების წყალობით, დემოკრატია ახერხებს დაძლიოს ყველაზე საშინელი გამოცდანი და ცდუნებანი. სწორედ სახარების გამოცხადების წყალობით, დემოკრატია ნელ-ნელა შეძლებს პოლიტიკური ცხოვრების მორალური რაციონალიზაციის მნიშვნელოვანი ამოცანის შესრულებას“ (ჟაკ მარიტენი, *ადამიანი და სახელმწიფო*, 1951).

ყოველ შემთხვევაში, არავის არასოდეს დაუმტკიცებია, — პრაქტიკულ სახელმწიფოებრივ-საზოგადოებრივ ცხოვრებაში მაინც, — რომ ამგვარი შემოთავაზება იმთავითვე უნაყოფობისთვისაა განწირული.

ვინძლო ეს გზა — ჯერჯერობით გამოუცდელი გზა — სეკულარიზაციისა და სეკულარიზმის აშკარა თუ ფარული საფრთხეების აცილების საშუალებაც იყოს და, ამავე დროს, სამოქალაქო წესრიგისა თუ წონასწორობის მოპოვების, დამყარებისა და გამყარების შესაძლო წინაპირობაც და საწინდარიც.

8

სეკულარისტულმა იდეოლოგიამ და მისი პრინციპების განხორციელებამ, შესაძლოა, სხვადასხვა საფრთხე შეუქმნას საზოგადოებასა და სახელმწიფოს, ხოლო თუნდაც ლიბერალურ საზოგადოებასა და სახელმწიფოს — სწორედ ლიბერალური პრინციპების განხორციელების საქმეში. მაგრამ განსახილველად უპრიანი იქნება, ყურადღების მიღმა არ დარჩეს საკითხიც, თუ რა აპრიორულ საფრთხეს უქმნის სეკულარიზმი რელიგიურ ცნობიერებასა და რელიგიურ ჯგუფებს, და არა მხოლოდ გარედან (რაც სრულიად ბუნებრივი და ცხადია, რადგან ის თავის არსებით მიზნად ისა-

ხავს რელიგიის გამოდევნას საჯარო სივრციდან), არამედ შიგნიდანაც: დღევანდელი რელიგიური ცხოვრება, განსაკუთრებით ლიბერალურ პრინციპებზე დაფუძნებულ სახელმწიფოებში, აშკარად დგას შიდა სეკულარიზაციის ფარული საფრთხის წინაშე, რაც მას ყველაზე მომაკვდინებელი საშიშროებით — იდენტურობისა და ავთენტიკურობის დაკარგვით — ემუქრება.

პირველ ყოვლისა, იგულისხმება ის სწრაფვა, როცა საზოგადოება რელიგიურ ჯგუფებსა და დაწესებულებებს სასურველ შესაძლებლობად სთავაზობს (ხანდახან — თავს ახვევს კიდეც), საკუთარ თავზე აიღონ საქველმოქმედო მოღვაწეობა და აქციონ ის მათი საზოგადოებრივი საქმიანობის არა მხოლოდ წამყვან, არამედ ერთადერთ მიმართულებად. საჯარო რელიგიური ცხოვრების ოდენ საქველმოქმედო ჩარჩოებში მოქცევა და მისი დაყვანა კარიტატიულ დაწესებულებამდე, რა თქმა უნდა, სრულიად უკარგავს რელიგიას თავის არსსა და დანიშნულებას. თუმცა ამგვარი შემოფარგვლა — შეგნებულად თუ შეუგნებლად — დაჟინებით ინერგება საზოგადოებრივ ცნობიერებაშიც. თვალშისაცემია, რომ არცთუ იშვიათად — და თავისდა საზიანოდ — ამგვარ სწრაფვებს იზიარებენ თავად რელიგიური ჯგუფები და დაწესებულებები, მათი მეთაურები და რიგითი წევრები, რაც ხან კონფორმისტული მოსაზრებითაა განპირობებული, ხან — რელიგიის არსის არასწორი წვდომით, ხან კი — მისიონერული მოღვაწეობის მცდარად გაგებული სტრატეგიით.

მეორე საფრთხე კი ორმხრივად ორგვარია: იგულისხმება რელიგიურ დაწესებულებათა წარმოდგენა პრიორიტეტულ ეროვნულ დაწესებულებად, ეროვნული ტრადიციებისა და ეროვნული კულტურული მემკვიდრეობის საგანძურის მცველად (ამგვარი ხედვათა და სწრაფვათა გეოგრაფიული განფენილობა ფრიად ფართოა: აღმოსავლური საქრისტი-

ანოდან ჰინდუიზმამდე, ლამაური ბუდჰიზმიდან იაპონურ შინტოიზმამდე).

ხშირად ამგვარ წარმოდგენას თავად რელიგიური დაწესებულებებიც იფერებს, რითაც სრულიად შორდება რელიგიური მოძღვრების არსსა და გულისგულს, რის შედეგადაც, ფაქტობრივ, ისინი ავთენტიკური რელიგიური შინაარსისაგან გამოშიგნულ, რიტუალურ ადათ-წესებზე დაყრდნობილ, ნაციონალისტური იდეებით გამოკვებილ და ნასაზრდოებ, სულიერად და ინტელექტუალურად შემოფარგლულ კვაზირელიგიურ დაჯგუფებად იქცევა. ეს ერთი მხრივ, მაგრამ, მეორე მხრივ, სწორედ ამ გამოსახედიდან ცქერისისას ეს დაჯგუფებანი უპირისპირდება სეკულარულ საზოგადოებას თუ სეკულარულ სახელმწიფოს და დარწმუნებულია, რომ ამგვარი დაპირისპირებითა და ბრძოლით რელიგიურ ღირებულებებს იცავს, რითაც უნებლიე შეცდომაში შეჰყავს როგორც თავისი მიმდევრები, ისე არარელიგიური საზოგადოება, რადგან იცავს იმ ბასტიონს, რომელიც რელიგიური სახელდებითაა აღნიშნული და წარმოდგენილი, მაგრამ რომელიც სანამდვილეში მეტისმეტად დაშორებულია თავად ავთენტიკურ რელიგიურ უწყებას.

რაც შეეხება სეკულარულ საზოგადოებას, ისიც ორნაირი შეცდომის საფრთხის წინაშე დგას: ერთი მხრივ, ის მართლაც იჯერებს და საკუთარ თვალსაზრისად იღებს ამგვარ რელიგიურ დაწესებულებათა თვითწარდგენას და, შესაბამისად, უპირისპირდება რელიგიურ დაწესებულებას, ჯერ თავისთავად, არსობრივ, ხოლო შემდგომ — როგორც ეროვნული (და ლიბერალური საზოგადოებისათვის მოძველებული, უარსაყოფი, ყავლგასული) ღირებულებების მცველს, მეორე მხრივ კი, ნებაყოფლობით უთმობს ამ ტრადიციების, ამ მემკვიდრეობის მფლობელობის უფლებას რელიგიურ დაწესებულებებს, რითაც ხელს უწყობს რი-

ტუალიზებული ნაციონალისტური გრძნობების გაღვივებას, ხოლო იმით, რომ თავად ემიჯნება ამ მემკვიდრეობას, როგორც რელიგიის ბასტიონს, და გულგრილად ეკიდება სეკულარულ განზომილებაში მათი გადაყვანის სარუდუნო სამუშაოს, ის ხელს უშლის ამ გრძობათა რაციონალიზაციას და ამით მათი შესაძლო სახიფათო დესტრუქციული მუხტების გაუვნებელყოფასა და ნეიტრალიზაციას.

რელიგიური ადამიანებისა და რელიგიურ დაწესებულებათა მხრივ ორივე ეს მიდგომა, ისევე როგორც სეკულარული საზოგადოების მხრივაც ორივე მისეული მიდგომა დიდ საფრთხეს უქმნის თავად რელიგიის, რელიგიური მოძღვრების, რელიგიური ცხოვრების თვითობას, მისი ავთენტიკურობის შენარჩუნებას, რადგან ყოველნაირი ამგვარი აღქმა და დამოკიდებულება — რელიგიურ დაწესებულებათა ძირითადი სამოქმედო სივრცის რელიგიის გარეთ გატანა — კლავს რელიგიის ნამდვილ სულისკვეთებას. თუ მეორე შემთხვევაში, სეკულარული საზოგადოების მხრივ, სავარაუდოა, რომ ეს რამდენადმე შეგნებული და რეფლექსიური აქტი იყოს, პირველ შემთხვევაში, რელიგიურ საზოგადოებათა მხრივ, საქმე გვაქვს აშკარად ირაციონალურ ქმედებებთან, რაც, შესაძლოა, რელიგიური გრძნობისა და აღქმის დაქვეითება-დაჩლუნგებით იყოს განპირობებული.

9

სეკულარიზაციის მიზნების აღსასრულებლად სეკულარიზმის წარმომადგენლები ტაქტიკურ საჭიროებად მიიჩნევენ, გარკვეულ ეტაპზე სრულიად გამორიცხონ სადიალოგო კონტექსტიდან ამა თუ იმ რელიგიის მღვდელმსახურნი (რელიგიის ეგრეთ წოდებული „ოფიციალური წარმომადგენელნი“) და უშუალო ურთიერთობა წარმართონ ეკლესიისა თუ რელიგიურ დაჯგუფებათა საერო წევრებთან. სეკულა-

რულ საზოგადოებაში ხშირად აპრიორულადაა მიჩნეული, რომ, მღვდელმსახურთაგან განსხვავებით, საერონი უკეთ გაიგებენ სეკულარიზაციის პერსპექტივებს და მათგან, თუ სრული მხარდაჭერის საწინდარი არა, ყოველ შემთხვევაში, იმის იმედი მაინც არსებობს, რომ მკვეთრად არ დაუპირისპირდებიან და ხელს არ შეუშლიან სეკულარიზაციულ ქმედებებს. ამგვარი მდგომარეობის ხილვისას თუ განხილვისას გასათვალისწინებელია, არ იქნეს დავიწყებული ის პოსტულატი, რომ მეტ-ნაკლებად ყველა რელიგიური დაწესებულება, — განსაკუთრებით კი ეკლესია, — თავისი არსით იერარქიული სხეულია, სადაც საეროთა და სამღვდელოთა გამიჯვნა მხოლოდ სტრუქტურული რღვევის შედეგად შეიძლება წარმოიშვას. ადვილი დასაშვებია, რომ სეკულარიზმი, რელიგიურ საეროთა მიმართ სეგრეგაციული მხარდაჭერით, ამ რღვევის შეგნებული თუ შეუგნებელი შთამაგონებლის როლში აღმოჩნდეს, თუმცა ამგვარი შესაძლო შედეგებისათვის სეკულარიზმს, ბუნებრივია, პასუხი არ მოეთხოვება. ის ამ შემთხვევაშიც საკუთარ მიზნებს აღასრულებს...

საქმე ისაა, რომ აუცილებელი ყურადღება უნდა მიექცეს არსებით განსხვავებებს მღვდელმსახურთა რელიგიურ თუ საზოგადოებრივ დანიშნულებას შორის, ერთი მხრივ, დასავლეთში და, მეორე მხრივ, აღმოსავლეთში (ეს ეხება როგორც ქრისტიანულ, ისე არაქრისტიანულ აღმოსავლეთს). აღმოსავლურ რელიგიურ დაწესებულებებში მღვდელმსახურნი — საკრალურის წარმომადგენლები საკუთარ მიმდევართა მიერ არცთუ იშვიათად მაგიური ფუნქციის მატარებლებად აღიქმებიან: როცა მათ თუნდაც რელიგიური საერო პირი, თუნდაც სეკულარული საზოგადოების წარმომადგენელი მიმართავს (ანდა ისინი მეტად ხშირად უკითხავად და უთხოვნელადაც თავად ერევიან ხოლმე საზოგადოებრივ

თუ სახელმწიფო საქმეებში), ისინი მაგიური ძალის მატარებელთა ძალაუფლებით სარგებლობენ და რიტუალური ადათ-წესებით მოქმედებენ (კურთხევა, დალოცვა, შეჩვენება, დაწყევლა...), ხოლო დასავლეთში (პირველ ყოვლისა, კათოლიკურ სამყაროში) ეკლესიის მღვდელმსახური საზოგადოებრივ სფეროში მოქმედებს არა როგორც მაგიური ძალაუფლების პატრონი, არამედ როგორც ამა თუ იმ საზოგადოებრივ საკითხზე (და არა მხოლოდ რელიგიურ საკითხებზე!) რაციონალური ცოდნის მფლობელი, რაც მრავალსაუკუნოვანი გამოცდილებითაა განმტკიცებული; ამ შემთხვევაში იგი ეკლესიის მიღებული, დადგენილი, აპრობირებული აზრის წარმომადგენელი და განმახორციელებელია, — საკრალური ავტორიტეტის არა მატარებელი, არამედ გამტარებელი.

ამდენად, სეკულარული საზოგადოების წარმომადგენელთათვის — თუნდაც საზოგადოების საერთო მიზნებიდან გამომდინარე — უფრო სარგებლიანია მიჯნის გატარება არა, ერთი მხრივ, მღვდელმსახურთა და, მეორე მხრივ, რელიგიურ საეროთა შორის, არამედ, ერთი მხრივ, მაგიური ძალაუფლების აღმასრულებელ და, მეორე მხრივ, რაციონალურ დისკურსზე დამყარებულ მღვდელმსახურთა შორის. შესაბამისად, უპრიანია ურთიერთობის წარმართვა საეკლესიო დაწესებულებათა ხელმძღვანელობასთან (ხოლო ეს ხელმძღვანელობა, ფაქტობრივად და არსობრივად, მღვდელმსახურთაგან შედგება), რომლისთვისაც ნიშანდობლივია როგორც მსოფლხედვისა და პოზიციათა გამჭვირვალობა, აქტუალურ თუ პერსპექტიულ ქმედებათა განჭვრეტადობა, თანამშრომლობისათვის გახსნილობა, საზოგადო საქმიანობისათვის მზადყოფნა, ისე დისკურსის ის რაგვარობა, რაც დიალოგს რელიგიურ საფუძველზე მდგომთა და სეკულარულისტულ საფუძველზე მდგომთა

შორის — საზოგადოებისათვის მწვავე საჭირბოროტო საკითხების წამოჭრისას — ადვილად შესაძლებელს გახდის. ამ შემთხვევაში მთლიანი საზოგადოება რჩება მოგებული, რადგან ცხადად ჩნდება უკეთესი გამოსავლის მოპოვებისა და განხორციელების უფრო მეტი რეალური საშუალება.

10

საყოველთაოდაა აღიარებული და თვალხილული, რომ უკანასკნელ დროს საზოგადოებრივ სივრცეში სულ უფრო მნიშვნელოვნად მონაწილეობენ რელიგიური ცნობიერების ადამიანები, რომ თანამედროვე ეპოქა აშკარად ხასიათდება რელიგიური ცხოვრების მოულოდნელი გააქტიურებით, რაც არც ისე დიდი ხნის წინათ სრულიად შეუძლებლად ჩანდა, — და ეს ხდება არა მხოლოდ იმის გამო და იმ გარემოში, რადგანაც და სადაც რელიგიებმა კომუნისტური ხუნდებისგან გაითავისუფლეს თავი, არამედ ხშირად იქაც კი, სადაც კომუნიზმი, საერთოდ, არც კი გამკრთალა.

მაგრამ ამ თვალშისაცემ გააქტიურებას არცთუ იშვიათად კვაზირელიგიური ხასიათი აქვს და სინამდვილეში საქმე გვაქვს, ასე ვთქვათ, „სეკულარულ რელიგიასთან“, ამავე დროს, მოპირისპირე მხარეს, რელიგიური დისკურსით იწყებს მეტყველებას თავად სეკულარული საზოგადოებაც, რადგან აღმოჩნდა, რომ *„ჩვენს თანამედროვე ეპოქასაც აქვს თავისი საერო რელიგიები, პოლიტიკური წმიდანები და თვით პროფანული ტაძრებიც კი“* (ჰარვი კოქსი, *საერო ქალაქი: სეკულარიზაცია და ურბანიზაცია თეოლოგიურ პერსპექტივაში,* 1965). ამდენად, ცხადად ჩანს თუნდაც უნებური, მაგრამ მაინც შემხვედრი ნაბიჯები ერთმანეთის მიმართ: რელიგია სეკულარიზდება, სეკულარული საზოგადოება კი უფრო და უფრო რელიგიური ხდება. შესაძლოა, თუ არა ნამდვილი შეხვედრა და ამ სწრაფვათა შერწყმა? შეძლებით ყოველ-

თვის ყოველნაირი მობრუნებაა შესაძლებელი, მაგრამ აქ წამოიჭრება საკითხი, რომ სურვილის გაჩენის შემთხვევაში, ვისთან გადაწყვეტს დიალოგის გამართვას სეკულარული საზოგადოება: რომელ და რა სახის რელიგიურ დაწესებულებასთან ან დაჯგუფებასთან?

საქმე ისაა, რომ სეკულარული საზოგადოება ადვილად აღიქვამს და განარჩევს ჩვეულ, ტრადიციულ რელიგიათა თვითობას, რომელთაც ჩვეულ, ტრადიციულ სამოსელში ხედავს, თუმცა მათ მიმართ ისტორიული, საუკუნეების განმავლობაში განმტკიცებული უნდობლობის გრძნობითაა განმსჭვალული. ამგვარსავე განწყობას ამჟღავნებენ ტრადიციული რელიგიებიც და მათ შორის, პირველ ყოვლისა, მოხსენიებულ უნდა იქნეს ეკლესია, რომელსაც კარგად ახსოვს არცთუ შორეული წარსულის სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლები სეკულარიზაციის მძაფრი და დაუნდობელი შემოტევებისაგან ეკლესიის დასაცავად. ამ დროს კი თვალსაწიერში ჩნდება არატრადიციული რელიგიური დაჯგუფებანი და მიმდინარეობანი, რომლებიც მრავალ შემთხვევაში ტრადიციულის ტრანსფორმაციას ან დეფორმაციას წარმოადგენს და რომელთა რელიგიური შინაარსი საზოგადოებისათვის ნაკლებადაა ცნობილი. მაგრამ მათი არსის ჩაწვდომის აუცილებლობას მომგებიანად ენაცვლება ის საჩინო სინამდვილე, რომ ისინი ხშირად სეკულარული სამოსით ევლინებიან საზოგადოებას და ხშირად სეკულარული (ან კვაზისეკულარული) დისკურსით მეტყველებენ საზოგადოების პირისპირ, — ანუ ეს ის სინამდვილეა, რომელსაც, ერთსაც და მეორესაც, შეჩვეულია სეკულარული საზოგადოების თვალიცა და ყურიც. ადვილი შესაძლებელია, რომ ამ გარეგნულმა გამოხატულებამ შეცდომაში შეიყვანოს და აცდუნოს სეკულარული საზოგადოება და ეს ახალი, არატრადიციული რელიგიური დაჯგუფებანი თუ მიმდინარეობე-

ბი თავის მოკავშირედ მიიჩნიოს. სრულიადაც არაა გამორიცხული (და ახლო მანძილიდან დაკვირვებამ კი ეს ცხადი გახადოს), რომ მათში — საღი და მომხიბლავი იერის მიღმა — განუჭვრეტელი საფრთხე იმალებოდეს, თუნდაც იმ სახისა, რაც აგრერიგად იყო დამახასიათებელი გასული საუკუნის რელიგიურ-ინტელექტუალურ ძიებათათვის და რასაც მირჩა ელიადე *„ოკულტიზმის აფეთქებას“* უწოდებდა (მირჩა ელიადე, *ოკულტიზმი, ჯადოქრობა და კულტურის მოდები*, 1976), — ის ოკულტიზმი, რომელმაც სულიერი სიჯანსაღე დაურღვია არაერთ პიროვნებასა თუ საზოგადოებას და რომელიც უხვად ასაზრდოებდა ბოლშევიზმსაც, ნაციონალ-სოციალიზმსაც, სხვადასხვა ჯურის მრავალ ანტიჰუმანურ დინებასაც; თუნდაც იმ ტოტალიტარულ რელიგიურ დაჯგუფებათა სახით, რომელთა დესტრუქციული მუხტი — დესტრუქციული ისევ პიროვნებისათვისაც და საზოგადოებისათვისაც — არაერთგზის დადასტურებულა როგორც ძველ, ისე განსაკუთრებით ახალ სამყაროში (ეს ცნობილი საფრთხე მრავალგვარ ფორმას იღებს გახმაურებული კოლექტიური თვითმკვლელობების ჩათვლით).

ამ მხრივ, ტრადიციული რელიგიური დაწესებულებანი და, პირველ ყოვლისა, ეკლესია არანაირად არ შეიცავს განუჭვრეტელობისა და მოულოდნელობის რამე საფრთხეს საზოგადოებისათვის, — პირიქით, რელიგიური განზომილების აღიარება საზოგადოებას წონასწორობისა და განჭვრეტადი მომავლის მყარ განცდას ანიჭებს. რაც შეეხება საყოველთაო ეკლესიას, ის ფლობს და იცავს საუკუნეების განმავლობაში ჩამოყალიბებულ თავის მოძღვრებას, მის დამოკიდებულებას სამყაროს, საზოგადოებისა და ადამიანის მიმართ, ხოლო მისი შიდა თუ გარე ცხოვრება არავისთვის წარმოადგენს იდუმალ და შეუღწეველ სივრცეს. ამ თვალსაწიერიდან თვით სეკულარული საზოგადოებისათ-

ვის უპრიანია, სადიალოგო ურთიერთობა ჰქონდეს სწორედ ტრადიციულ ეკლესიასთან, რომელიც, შესაბამისად, უზრუნველყოფილი უნდა იყოს საჯარო სივრცეში თუნდაც პოზიციური წარმომადგენლობითი ყოფნის უფლებით.

11

რელიგიური ხედვის საჯარო გაცხადების გაუჩინარება საზოგადოებრივი სივრციდან და მისი საჯარო ხმის ჩახშობა, მით უმეტეს, ამ გაცხადების უფლების ჩამორთმევა და აკრძალვა, თუნდაც რელიგიური იდენტურობისა და ავთენტიკურობის დაკარგვა (— შიგნიდან), ანდა წართმევა (— გარედან), წარმოშობს საზოგადოებრივი ცნობიერების პანორამის უეჭველი გაღარიბების საფრთხეს.

რელიგიური ცნობიერების გამოვლინებათა გარეშე მწვავედ მცირდება ცნობიერების ფორმათა მრავალფეროვნება, მრავალმხრივობა, სხვადასხვაობა, რაც, ერთი მხრივ, აქვეითებს საზოგადოებრივ პლურალიზმს, მეორე მხრივ კი, საზოგადოების ნებისმიერ წევრს, განვითარებისა და სრულყოფისაკენ მიმართულ პიროვნებას — სულიერ, ინტელექტუალურ, საზოგადოებრივ ძიებათა გზაზე — ჯერ აშკარად უვიწროებს არჩევანის, ხოლო შემდგომ საკუთარი ნამდვილობის მოპოვებისა და განხორციელების შესაძლებლობას.

12

არსებობს ერთი გზა: *„თუკი ახალი ცივილიზაცია ქრისტიანობით იქნება შთაგონებული, თუკი პოლიტიკური საზოგადოება გაცხოველებული იქნება სახარების გავლენით თვით ამქვეყნიურ არსებობაში, ეს მოხდება იმის გამო, რომ ქრისტიანები შეძლებენ, — როგორც თავისუფალი ადამიანები, რომლებიც ელაპარაკებიან თავისუფალ ადამიანებს, — გააცოცხლონ ხალხში არცთუ*

იშვიათი არაცნობიერი ქრისტიანული გრძნობები და მორალური განწყობანი, რაც განხორციელებულა იმ ხალხთა ისტორიაში, რომლებიც შობილნი არიან ძველი ქრისტიანული სამყაროდან, და დაარწმუნონ ხალხი, ან ხალხის უმრავლესობა, ქრისტიანული სარწმუნოების ჭეშმარიტებაში, ანდა, სულ მცირე, ქრისტიანული სოციალური და პოლიტიკური ფილოსოფიის ფასეულობაში“ (ჟაკ მარიტენი, *ადამიანი და სახელმწიფო*, 1951).

მაგრამ არსებობს სხვა გზაც: თუკი სეკულარიზმი, როგორც იდეოლოგია, გამარჯვებას მოიპოვებს და რელიგიური ღირებულებები მთლიანად იქნება განდევნილი საზოგადოებრივი სივრციდან.

ნარკვევის დასაწყისში გახსენებულ იქნა, რომ ღმრთის მითოლოგიურ გასვლას თუ გაძევებას ამ ქვეყნიდან ახალი დროის ლიტერატურაში ოჯახის მეთაურის შინიდან წასვლა ენაცვლება, რასაც ზოგჯერ ძველი კერის მიტოვება და ახალ ადგილას ახალი ოჯახის შექმნა მოჰყვება.

არც ისე დიდი ხნის წინათ ევროპის კავშირმა უარი თქვა, თავის მომავალ ერთიან კონსტიტუციაში ეღიარებინა და გამოეცხადებინა ქრისტიანობის საფუძველმდები მნიშვნელობა ევროპული ცივილიზაციისათვის. თუ მომავალი ევროპა ამ გზით — ქრისტიანობის უარყოფის გზით — ივლის, მაშინ, შესაძლოა, ძველ კონტინენტზე ახალი, ახლებური ევროპის მშენებლობა დაიწყოს, რომელიც განსხვავებულ კულტურასა და განსხვავებულ მორალს დაეფუძნება. საზოგადოებრივი ცნობიერებისა და კულტურული წყვეტის შედეგად ევროპა უარს იტყვის გააგრძელოს ტრადიცია, რომელმაც ჩამოაყალიბა პლატონისა და არისტოტელეს, ვერგილიუსისა და დანტეს, ავგუსტინესა და თომა აკვინელის, ბენედიქტე ნურსიელისა და ეგნატე ლოიოლას ევროპა. ამ შემთხვევაში ის სხვაგვარი ევროპა იქნება, მაგრამ თუ როგორი, ამის შეფასება უკვე მომავალ თაობებს მოუწევს.

გიული ალასანია

ეკლესიისა და სახელმწიფოს ურთიერთობა საქართველოში

ქრისტიანობის გავრცელება საქართველოში ქრისტიანული წელთაღრიცხვის პირველივე საუკუნიდან დაიწყო. საეკლესიო ტრადიცია საქართველოში ქრისტიანობის ქადაგებას ანდრია პირველწოდებულს, მოციქულებს სიმონ კანანელს, მატათას და ბართლომეს მიაწერს. წყაროების ცნობებით, ანდრია პირველწოდებული საქართველოში სამჯერ იყო, მატათა გონიოში გარდაიცვალა და იქვე დაიკრძალა, ხოლო სიმონ კანანელი აფხაზეთში აღესრულა და ნიკოფსიაში დაიკრძალა, მოგვიანებით კი მისი ნეშტი ანაკოფიაში, დღევანდელ ახალ ათონში გადმოასვენეს.

ქრისტიანობის შემოსვლას საქართველოში განვითარებული სახელმწიფოებრივი ტრადიციები დახვდა. ქვეყანაში არსებული კულტურული და რელიგიური სიჭრელე, სხვადასხვა კერპების მშვიდობიანი თანაარსებობა ტოლერანტობის მაღალ დონეზე მიუთითებს. წყაროებმა არ შემოგვინახა ცნობები საქართველოში ქართველ ხელისუფალთა მხრიდან ქრისტიანობის რამე დევნის შესახებ, განსხვავებით რომისა და ზოგიერთი მეზობელი ქვეყნისაგან. რომში დიოკლეტიანე კეისრის წლებში (284-305), ქრისტიანთა უკანასკნელი დევნის დროს, ეწამა რომაელთა ჯარის მხედართმთავარი კაპადოკიელი გიორგი, რომელიც წმინდანად შეირაცხა. სომხეთის მეფე თრდატის მიერ ქრისტიანობის ერთგულებისათვის ქალების სიკვდილით დასჯის შემდეგ ღვთის ნებით გადარჩენილი ნინო ქართლში მოვიდა, სადაც ყოველგვარი შევიწროებისა და დევნის გარეშე რამდენიმე წელი ქადაგებდა ქრისტიანობას. ქრისტიანო-

ბის ადრეულ გავრცელებას საქართველოში ადასტურებს მე-2-3 საუკუნეთა ქრისტიანული სამარხები და ნასტაგისში აღმოჩენილი ეკლესიის ნაშთები, რომელიც მე-3 საუკუნით თარიღდება, ისევე როგორც მე-4 საუკუნეში აგებული ბიჭვინთისა და ნოქალაქევის ეკლესიები.

მე-4 საუკუნეში, 326 წელს, ქრისტიანობა ქართლის სამეფოში სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადდა, დაახლოებით ამავე ხანებში ქრისტიანობა, როგორც სახელმწიფო რელიგია, ეგრისის (ლაზიკის) სამეფომაც აღიარა. ქართველ ხელისუფალთა ეს ნაბიჯი დასავლეთისა და აღმოსავლეთის შესაყარზე მდებარე საქართველოსთვის დასავლეთისაკენ პოლიტიკურ ორიენტაციას ნიშნავდა. ქრისტიანობის სასარგებლოდ გადაწყვეტილების მიღება მეფე მირიანის სახელს უკავშირდება. სწორედ მეფეს გამოუგზავნა ბიზანტიის იმპერატორმა კონსტანტინემ, მღვდლების, დიაკვნებისა და ქვითხუროების გარდა, რომლებიც ქართლში იოანე ეპისკოპოსის წინამძღოლობით ჩამოვიდნენ, იმ ჯვრის ნაწილი, „ფერხთა ფიცარნი ხისანი და სამსჭვალნი“, რომელზედაც და რომლითაც დამსჭვალული იყო უფალი. ამ წმიდა რელიკვიების შენარჩუნებაში არაერთ ქართველ მეფეს მიუძღვის წვლილი.

სასანური ირანის კულტურულ-პოლიტიკური ექსპანსიისა და პოლიტიკური არჩევანის დასავლეთის სასარგებლოდ გაკეთების პირობებში ქვეყნის ოფიციალურ რელიგიად გამოცხადებამ ქრისტიანობა ქართველ ხელისუფალთა ხელში ერის კონსოლიდაციის და ქვეყნის გადარჩენის მძლავრ იარაღად აქცია. ქართველი ხელისუფალნი, თავის მხრივ, ყველანაირად ცდილობდნენ ქრისტიანობის გაძლიერებას, რომელიც უცხოელ ტომთა ხშირი თავდასხმების გამო მუდმივი საფრთხის ქვეშ იდგა. მეფეები სვამდნენ ეპისკოპოსებსა და კათოლიკოსებს, აშენებდნენ და განაახლებდ-

ნენ ეკლესიებსა და მონასტრებს, სწირავდნენ მათ მიწებს. მირიანის დროს აიგო ქვემო ეკლესია, იგივე სვეტიცხოველი, და ზემო ეკლესია, ანუ სამთავროს ტაძარი[1]. ვახტანგ გორგასლის დედამ, საგდუხტმა, ქართლში გავრცელებული მაზდეანობის აღმოფხვრის მიზნით, ბიზანტიიდან მოიხმო „მღდელი ჭეშმარიტი“, მიქაელი[2] და ქართლის მთავარეპისკოპოსად „განაჩინა“, მან კი, თავის მხრივ, ცეცხლს მისცა მაზდეანი მობიდანის მიერ დაწერილი „მწვალებლური წიგნები“. ქართველი მემატიანის, ჯუანშერის, ცნობით, ვახტანგი „იზარდებოდა და ისწავლიდა მიქაელ ეპისკოპოსისაგან ყოველსა მცნებასა უფლისასა, და სიყრმისავე დღეთა შეიყუარა სჯული ქრისტესი უფროს ყოველთა მეფეთა ქართლისათა“[3]. მეფე ვახტანგი ქრისტიანობის თავდადებული დამცველია და დაუნდობლად ებრძვის განსხვავებული კონფესიის წარმომადგენლებს: „შეაგდო საპყრობილესა შინა ბინქარან მაცდური, ეპისკოპოსი ცეცხლისმსახურთა, და მოსრნა და განასხნა ყოველნი ცეცხლისმსახურნი საზღვართაგან ქართლისათა“[4]. მეფეს ეკუთვნის სიტყვები: „სადაცა მიპოვნიეს სახლი ცეცხლისა, დამივსია ფსლითა, და მოგუნი და მზირნი მათნი მიმიცემიან სატანჯველისა ბოროტსა და მაცდური ბინქარან მივეც საპყრობილესა“[5]. ვახტანგ გორგასალმა შეიმუშავა ანტიირანული საეკლესიო პოლიტიკა და დასავლეთის ორიენტაციის განსამტკიცებ-

---

1 ქართლის ცხოვრება, გამოსაცემად მოამზადეს, წინასიტყვაობა და ტერმინთა განმარტება დაურთეს ი. ანთელავამ და ნ. შოშიაშვილმა, თბ., 1996, გვ. 114.

2 იქვე, გვ. 137.

3 იქვე, გვ. 138.

4 იქვე, გვ. 162.

5 იქვე.

ლად საეკლესიო რეფორმა გაატარა, მონოფიზიტების და დიოფიზიტების შერიგების მიზნით ბიზანტიაში იმპერატორ ზენონის მიერ გამოცემულ „ჰენოტიკონს“ მიუერთდა და კონსტანტინოპოლიდან ქართლის ეკლესიის სათავეში კათოლიკოსის დაყენების უფლება მოიპოვა, რაც ქართლის ეკლესიისათვის თვითმმართველობის მინიჭებას ნიშნავდა. ამ ფაქტით განრისხებული და ურჩი მთავარეპოსკოპოსი მიქაელი ვახტანგმა გადააყენა, კონსტანტინოპოლში განდევნა და ეკლესიას სათავეში პეტრე ჩაუყენა. ქართლის მეფის თხოვნით, კეისარმა და კონსტანტინოპოლის პატრიარქმა ანტიოქიის პატრიარქს მიმართეს. ანტიოქიის პატრიარქმა პეტრე ქართლის კათოლიკოსის პატივში აიყვანა და, მის გარდა, ვახტანგს თორმეტი ეპისკოპოსი უკურთხა (დაახლოებით 486-7 წწ.). „ქართლის ცხოვრების“ ცნობით, ვახტანგმა თორმეტი ახალი საეპისკოპოსო დაარსა, მათ შორის მის მიერ შემოერთებულ ტერიტორიებზე, მაგალითად, ადრე ბიზანტიისაგან მიტაცებულ კლარჯეთსა და ზღვისპირეთში, ან ჰერეთში, და მრავალი ტაძარი ააგო — პირველ რიგში, ხის ტაძრის ნაცვლად აგებული სვეტიცხოველი, რომელიც იმთავითვე საკათოლიკოსო ტაძრად იყო ნაგულისხმევი: „აღაშენა ქუემოჲ ეკლესიაჲ ვახტანგ მეფემან და დასუა პეტრე კათალიკოზი“[6], „დასვა ერთი ეპისკოპოსად კლარჯეთს, ეკლესიისა ახიზისასა, ერთი არტანს, ერთი ჯავახეთს, წუნდას; ერთი მანგლისს, ერთი ბოლნისს, ერთი რუსთავს, ერთი ნინოწმიდას, უჯარმისკარსა... ერთი ჭერემს, მისსავე აღშენებულსა... ერთი ჩელეთს... ერთი ხორნაბუჯს და ერთი აგარაკს, რომელ არს ხუნანს... შემდგომად მისსა აღაშენა ეკლესია ნიქოზის, საგზებელსა თანა ცეცხლ-

6 მოქცევაჲ ქართლისაჲ, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ტ. I, თბ., 1963, გვ. 63.

სა, და დასვა ეპისკოპოსი“[7]. ვახტანგის სახელს უკავშირდება ქართლში პირველი მონასტრების აგებაც. მისი ბრძანებით დაარსდა ოპიზის მონასტერი არტანუჯის მახლობლად.

535 წელს ბიზანტიაში ჩასულმა ქართლის მეფე ფარსმანმა ბიზანტიის კეისარ იუსტინიანეს ქართლის კათოლიკოსის ტახტზე ქართლშივე არჩეული კათოლიკოსის დასმის ნებართვა გამოსთხოვა[8]. ამიერიდან ქართლის ეკლესიამ კრებების ჩატარების უფლებაც მიიღო და თავის პრობლემებს თავის ქვეყანაშივე ჭრიდა. 486-87 წლებამდე ქართლის ეკლესია პონტოს დიოცეზის შემადგენლობაში შემავალი ამასიის ჰელენოპონტოს მიტროპოლიტის დაქვემდებარებაში იყო[9], ვახტანგ გორგასალის დროს მოპოვებული ქართლის ეკლესიის ავტოკეფალია 681 წელს კონსტანტინოპოლის VI მსოფლიო კრებამ აღიარა. ქართლის კათოლიკოსი იოანე გაემგზავრა ანტიოქიაში, სადაც დაესწრო იმ ადგილობრივ კრებას, რომელზეც მსოფლიო კრების ეს დადგენილება დამტკიცდა[10]. მანამდე ქართლის ეკლესია მირონს იერუსალიმიდან იღებდა, IX საუკუნიდან კი მირონი უკვე საქართველოში იხარშებოდა.

როგორც წყაროებიდან ირკვევა, მეფის გარეშე საქართველოს ეკლესიისათვის არცერთი მნიშვნელოვანი ნაბიჯი არ გადადგმულა და არცერთი პრობლემა არ გადაჭრილა. ქართული ეკლესიისათვის დამოუკიდებლობის მოპოვების შემდგომ საეკლესიო და საერო ხელისუფლების თანამშრომლობისათვის მეტი საფუძველი და შესაძლებლობა გაჩნდა.

---

7 ქართლის ცხოვრება, გვ. 178.

8 თ. ბერაძე, მ. სანაძე, საქართველოს ისტორია, წ. I, თბ., 2003, გვ. 110.

9 გ. მამულია, ქართლის ეკლესია V-VI საუკუნეებში, თბ., 1992.

10 თ. ბერაძე, მ. სანაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 110

თავის მხრივ, ეკლესია ყველაფერს აკეთებდა ქვეყნის პოლიტიკური ძლიერებისთვის, იბრძოდა „დაფარული“, „დამარხული“ ენის ასაღორძინებლად, ქართული ენის გავრცელებისათვის და მის დასამკვიდრებლად ღვთისმსახურებაში. ასურელ მამათა ცხოვრებიდან ჩანს, რომ ისინი ქართულად ლაპარაკს განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ. ქართლის კათოლიკოსის კირიონის რეფორმის შედეგად გუგარქ-ცურტავში ქართულენოვანი ღვთისმსახურება აღსდგა. მკვლევართა დიდი ნაწილი ქართული დამწერლობის შემოღებასაც ქრისტიანობის შემოსვლას უკავშირებს. სასულიერო პირები თარგმნიდნენ ან ქმნიდნენ პირველ ორიგინალურ წერილობით ნიმუშებს: მრავალთავებს, ლექციონარებს, ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებს. სამღვდელოება ბევრს ფიქრობდა ქვეყნის მომავალზე. ივარაუდება, რომ არსენ კათოლიკოსი „აბიბოს ნეკრესელის ცხოვრებაში“ მე-6 საუკუნის დამდეგის წყაროთი სარგებლობდა, როდესაც წერდა იმის შესახებ, რომ წმ. აბიბოსმა სპარსთა მიერ ქვეყნის დაპყრობის დროს იწინასწარმეტყველა, რომ სპარსთა ბატონობა დიდხანს არ გასტანდა და მალე საქართველოს ბერძნები გაათავისუფლებდნენ[11].

ეკლესიის ფუნქცია საერო ხელისუფლების შესუსტების პირობებში ერთგვარად ფართოვდება. ასეთ დროს კათოლიკოსები სახელმწიფო მოღვაწეებადაც გვევლინებიან. მსგავსი ვითარებაა ქართლში მე-6 საუკუნის დასასრულს, როდესაც ბიზანტიისაგან ქართლის გამგებლად წარგზავნილ გუარამს არ სცნობს სპარსეთი, რომელიც, როგორც წყაროებიდან ჩანს, არ მთავრობდა „ყოველსა ქართლსა“, მცხეთას ვერ გადმოსცილდებოდა და მან „ერისთავნი ქარ-

---

11 ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, IV, თბ., 1967, გვ. 167.

თლისანი ვერ სცვალნა საერისთავოთაგან მათთა“[12]; მოგვიანებით მისმა შვილმა სტეფანოზმა კომპრომისის ფასად მიიღო თბილისში ჯდომის უფლება: „მთავრობდა ყოველსა ქართლსა ზედა, და დაჯდა იგი თფილისს, და ჰმორჩილებდა იგი სპარსთა“[13]. როგორც ჩანს, სპარსეთთან მისი კომპრომისით აიხსნება ქართული წყაროების არაერთგვაროვანი დამოკიდებულება ამ პიროვნების მიმართ. ქართული წყაროები მას იხსენიებენ, ერთი მხრივ, როგორც „დიდი სტეფანოზ, ძმა დემეტრესი“, რომელიც „იქმოდა ეკლესიასა ჯუარისასა“[14], ხოლო, მეორე შემთხვევაში, იგი არის „კაცი ამპარტავან და ბოროტ“, „უშიში ღმრთისა“ („ესე სტეფანოზ იყო ურწმუნო და უშიში ღმრთისა, არა ჰმსახურებდა ღმერთსა, არცა ჰმატა სჯულსა და ეკლესიათა“)[15]. ამავე წყაროს ჩვენებით, მას არ მიუღია მონაწილეობა ჯვრის ეკლესიის მშენებლობაში. მე-6 საუკუნის დასასრულს, 599 წელს, მას შემდეგ, რაც 591 წლის ზავით ბიზანტიამ და ირანმა ქართლი ორად გაიყვეს, კირიონ ქართლის კათოლიკოსი წინანდელი წესით ქართველთა, გუგარელთა და მეგრელთა კათოლიკოსად დაუსვამთ. „ეპისტოლეთა წიგნის“ მონაცემებზე დაყრდნობით, ზ. ალექსიძე მიიჩნევს, რომ ქართლის კათოლიკოსი „კირონი (599-614/16) გასაოცრად ძლიერი და მკაცრი პიროვნება აღმოჩნდა. მან სწრაფად დაუმორჩილა მთელი ქართლი (როგორც საერო, ისე საეკლესიო ხელისუფლება) კათოლიკოსის ნებას და თანამიმდევრული საშინაო და საგარეო რელიგიურ-პოლიტიკური პროგრამის

---

12 ქართლის ცხოვრება, გვ. 187.

13 იქვე, გვ. 188, 189.

14 მოქცევაჲ ქართლისაჲ (ჭელიშური ვარიანტი), გვ. 95.

15 ქართლის ცხოვრება, გვ. 188.

გატარება იწყო“[16], ამასთანავე, მან თითქოს მოახერხა მისთვის არასასურველი ერისმთავრის სტეფანოზ I გადაყენება. აღნიშნულ საკითხზე მ. ჩხარტიშვილს განსხვავებული მოსაზრება აქვს. წყაროთა მონაცემების მისეული ინტერპრეტაციით, საერო საქმეებში მისი (კათოლიკოსის) ჩარევა სრულიად ბუნებრივად გამოიყურება ქართლში უზენაესი საერო ეროვნული ხელისუფლების არარსებობის პირობებში. მისთვის მისაღებია „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ჩვენება, რომლითაც სტეფანოზი ქართლის ტახტზე ჩანს VII საუკუნის 20-30-იან წლებში[17].

საყურადღებო ცნობებია დაცული იმ დროს სასულიერო და საერო ხელისუფლების ურთიერთობის თვალსაზრისით ძველი ქართული მწერლობის ერთ-ერთ ძეგლში. წმ. შიო მღვიმელის სასწაულთა კრებულში მოთავსებულ „სასწაული მერვეს“ მიხედვით, სტეფანოზი განრისხდა იმის გამო, რომ შიომღვიმეში მასზე მეტი პატივით კათოლიკოსი მიიღეს და შემდეგი სიტყვები წარმოთქვა: „მეფეთა საყდარზე ვზიო“[18]. მისი აზრით, მეფეთა საყდარზე ჯდომა საკმარისი იყო იმისათვის, რომ კათოლიკოსი მასზე მაღლა არ დაეყენებინათ. თუმცა, ამავე თხზულების მიხედვით, სამღვდელოების აზრი ამავე საკითხზე განსხვავებულია. მონასტ-

---

16 ეპისტოლეთა წიგნი, სომხური ტექსტი ქართული თარგმანით, გამოკვლევითა და კომენტარებით გამოსცა ზ. ალექსიძემ, თბ., 1968, გვ. 269.

17 მ. ჩხარტიშვილი, მარტვილობაჲ და მოთმინებაჲ წმიდისა ევსტათი მცხეთელისაჲ; ცხორებაჲ და მოქალაქობაჲ წმიდისა სერაპიონ ზარზმელისაჲ, თბ., 1994, გვ. 41.

18 ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები, ტექსტები გამოკვლევითა და ლექსიკონით გამოსცა ი. აბულაძემ, თბ., 1955., გვ. 203-205.

რის მამასახლისის განმარტებით, სასულიერო პირთათვის საეროზე მაღლა მდგომია საეკლესიო ხელისუფლება. აღნიშნულ ეპიზოდში მკვლევრებმა სამართლიანად დაინახეს საერო და სასულიერო ხელისუფლების დაპირისპირება, რომელიც, როგორც ჩანს, მთელი შუა საუკუნეების მანძილზე აქტუალურია, თუმცა საქართველოს შემთხვევაში ამას არასდროს მიუღია მწვავე ხასიათი და, პირიქით, დადებით მოვლენადაც კი შეიძლება იქნეს მიჩნეული, რადგან საერო და სასულიერო ხელისუფლება ერთმანეთს ავსებდა და ორივეს მნიშვნელოვანი წვლილი შეჰქონდა საზოგადოების განვითარებაში. ყურადღებას იქცევს ცნობაში იმის ხაზგასმა, რომ საეკლესიო ხელისუფლება საეროზე მაღლა მდგომია არა ზოგადად, არამედ სასულიერო პირთათვის, რაც ფუნქციათა ერთგვარ განაწილებაზე და ეკლესიის მხრიდან პოლიტიკური ამბიციის არარსებობაზე მიუთითებს. ვ. ჯობაძის შენიშვნით, განხილული ნოველა „ცხადყოფს, რომ საქმე გვაქვს არა რელიგიურ დისპუტთან ერისმთავარსა და სასულიერო პირს შორის, არამედ მათ ჭიდილთან პირველობისათვის, რაც, ბუნებრივია, ქართლში უზენაესი საერო ხელისუფლების შეწყვეტის პერიოდში“. ანალოგიური აზრისაა გ. დუნდუაც, რომელიც, „სასწაულ მერვეზე“ დაყრდნობით, სტეფანოზის „ურწმუნოების“ თაობაზე ცნობის გაჩენას ქართლის საერო და სასულიერო ხელისუფალთა შორის დაპირისპირებით გამოწვეულ ფაქტად მიიჩნევს[19]. განრისხებულ სტეფანოზს მონასტრისათვის სამეფო სახლის მიერ შეწირული მიწები წაურთმევია, თუმცა შემდეგ უკანვე დაუბრუნებია და ახალიც შეუწირავს, თუმცა ეს არ არის მისი სისუსტის დამადასტურებელი. ჯუანშერის ცნობით, მართალია, „სტეფანოზ მეფობისა სახელი ვერ იკადრა სპარსთა

19 მ. ჩხარტიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 94.

და ბერძენთა შიშისაგან, არამედ ერისთავთა მთავრად ხადოდეს“, როდესაც „მოკუდა სამუელ კათოლიკოსი“, ამან სტეფანოზ „დასუა ბართლომე კათალიკოზად“[20]. მ. ჩხარტიშვილი ავლებს პარალელს სტეფანოზსა და ვახტანგ გორგასალს შორის, რომელმაც ასევე „დასუა“ კათოლიკოსი, განსხვავებით, მაგალითად, გუარამისაგან, რომლის დროსაც კათოლიკოზი „დასუეს“[21].

არსებითად იგივე ვითარებაა, როგორც ჩანს, შემდგომშიც, თუმცა, ბალანსის თვალსაზრისით, ზოგიერთ შემთხვევაში მნიშვნელოვანი ხდება პიროვნების სიძლიერე. მაგალითისათვის შეიძლება გავიხსენოთ გრიგოლ ხანძთელის მოღვაწეობის წლები, როდესაც ეს დაპირისპირება გარკვეულ ვითარებაში ისევ იჩენს თავს. აქაც სასულიერო და საერო ხელისუფლების წარმომადგენლებს მათ უფლებებზე განსხვავებული წარმოდგენა აქვთ (მეფის აზრით, „ჯერარს ხელმწიფეთა მორჩილებაჲ“[22], მაგრამ ამჯერად სასულიერო პირები უფრო თამამად აყენებენ თავიანთ თავს ნებისმიერ საერო ხელისუფალზე, თუნდაც მეფეზე, მაღლა და ამისთვის შესაბამის არგუმენტებს იშველიებენ: „დიდებულო მეფეო, შენ ქვეყანისა ხელმწიფე ხარ, ხოლო ქრისტე — ზეცისა და ქვეყანისა და ქვესკნელთაჲ: შენ ნათესავთა ამათ მეფე ხარ, ხოლო ქრისტე — ყოველთა დაბადებულთაჲ; შენ წარმავალთა ამათ ჟამთა მეფე ხარ, ხოლო ქრისტე — საუკუნოჲ მეუფეჲ და სრული ჰგიეს უცვალებელი, უჟამოჲ, დაუსაბამოჲ, დაუსრულებელი მეუფეჲ ანგელოზთა და კაცთაჲ და უფროის შენსა ჯერ არს სმენაჲ სიტყვითა მისთაჲ, რომელმანცა ბრძანა, ვითარმედ — ვერვის ხელეწი-

---

20 ქართლის ცხოვრება, გვ. 188.

21 მ. ჩხარტიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 95.

22 ქართული პროზა, I, თბ., 1982, გვ. 253.

ფების მონებად ორთა უფალთა...“[23]. მეფეები ამ აზრს ხან იძულებული არიან, დაეთანხმონ („კურაპალატმან ჰრქვა: სამართალ არს სიტყვად შენი“, რასაც მოსდევს ავტორის კომენტარი: „ხორციელად ძლიერსა ხელმწიფესა სულითა ძლიერთა კაცთა სძლიეს“)[24], ხან არ ეპუებიან (აშოტ კურაპალატის შვილის ბაგრატის შემთხვევაში), იძულებული არიან ანგარიში გაუწიონ და პატივი სცენ თავის მოკავშირე ეკლესიას, რომელიც წარმატებით ახორციელებს საქართველოს გაერთიანების პროექტს და პირველი შეიმუშავებს ფორმულას: „ქართლად ფრიადი ქვეყანად აღირაცხების, რომელსაცა შინა ქართულითა ენითა ჟამი შეიწირვის და ლოცვად ყოველი აღესრულების“. აღსანიშნავია, რომ სწორედ გრიგოლ ხანძთელის მოწაფემ ეფრემმა მოუპოვა ქართლის ეკლესიას მირონის ქართლში კურთხევის უფლება[25]. ნიშანდობლივია ის ფაქტიც, რომ თვით გრიგოლ ხანძთელი, ქართლის ხელისუფლის ნერსე II-ის ცოლის ძმისწული, მის კარზე აღიზარდა, კარგი განათლება მიიღო, ხოლო შემდგომ გადავიდა აშოტ კურაპალატთან და ამ უკანასკნელისა და მისი მემკვიდრეების ხელისშეწყობით დიდი სამონასტრო მშენებლობა გააჩაღა.

ბაგრატიონების დინასტიის გასაძლიერებლად ქართულმა ქრისტიანულმა იდეოლოგიამ შეიმუშავა მეფის ხელისუფლებისა და სამეფო საგვარეულოს ღვთაებრივი წარმოშობის იდეა და სათანადო დასაბუთებაც წარმოადგინა. გრიგოლ ხანძთელი შემდეგი სიტყვებით მიმართავს აშოტ კურაპალატს: „დავით წინასწარმეტყუელისა და უფლისა

---

23 იქვე, გვ. 253.

24 იქვე, გვ. 291.

25 იქვე, გვ. 279.

მიერ ცხებულის შვილად წოდებულო ხელმწიფეო!“[26]. ქართველი მეფეები დავით აღმაშენებელი, თამარი, დემეტრე თავდადებული წმინდანებად იქნენ შერაცხილი, ხოლო თამარი სამების მეოთხე წევრად იქნა აღიარებული. ყოველივე ეს სახელმწიფოს გაძლიერებას ემსახურებოდა.

„აფხაზთა სამეფოს“ მესვეურებმა მე-IX საუკუნის II ნახევარში დასავლეთ საქართველოს ეკლესია, რომლის ცენტრები ნიკოფსიისა და სებასტოპოლისის ავტოკეფალური სამთავარეპისკოპოსოები და ფაზისის სამიტროპოლიტო იყო, კონსტანტინოპოლის დაქვემდებარებიდან გამოიყვანეს და აფხაზთა ერთიან საკათოლიკოსოში გააერთიანეს. შემდეგ სებასტოპოლისის და ნიკოფსიის საარქიეპისკოპოსო გააუქმეს და მათი სამწყსო უშუალოდ აფხაზთა საკათოლიკოსოს სამწყსოდ აქციეს. საკათოლიკოსოს ცენტრი ბიჭვინთის ღმრთისმშობლის ტაძარი გახდა. მე-10 საუკუნის დამდეგს, როდესაც აფხაზთა მეფეებმა შიდა ქართლი შეიერთეს, „აფხაზთა სამეფოს“ ფარგლებში ორი ავტოკეფალური საკათოლიკოსო აღმოჩნდა: ქართლისა — ცენტრით მცხეთაში და აფხაზეთისა — ცენტრით ბიჭვინთაში. მათი გადაწყვეტილებით, საქართველოს ეკლესია უნდა გაერთიანებულიყო, რასაც ემსახურებოდა ძველი ეპარქიების გაუქმება და ახალი ეპარქიების დაარსება. დაარსდა ჭყონდიდის (მარტვილი), მოქვის, ბედიის და ქუთაისის ტაძრები, მოიშალა და გაუქმდა პეტრას და როდოპოლისის საეპისკოპოსო კათედრები[27]. აღნიშნულ ეკლესიებს სწორედ აფხაზთა მეფეები აგებდნენ: გიორგი II, ლეონ II ბაგრატ III. აფხაზთა

---

26 იქვე, გვ. 235.

27 თ. ბერაძე, მ. სანაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 192; გ. ალასანია, ქრისტიანობის ოცი საუკუნე საქართველოში, თბ., 2006, გვ. 17-18.

სამეფოს სატახტო ქალაქი ქუთაისში იქნა გადატანილი. იშვიათი გამონაკლისის გარდა, ერთიანი საქართველოს მეფეებსაც სამეფო გვირგვინს ქუთათელი ადგამდა.

კახეთში მართავდნენ ქორეპისკოპოსები. აღნიშნულ ტიტულს ატარებდნენ კახეთის მთავრები დაჩი, სამოელ დონაური, გაბრიელ დონაური, ფადლა I, კვირიკე I, ფადლა II, კვირიკე II და დავითი. მკვლევრები მიუთითებენ ქორეპისკოპოსის ინსტიტუტის ეკლესიურ წარმოშობაზე[28].

X საუკუნის პირველ ნახევარში დინარა დედოფლის წყალობით ჰერეთში მართლმადიდებლობამ გაიმარჯვა, რაც აადვილებდა მის პოლიტიკურ ინტეგრაციას დანარჩენ საქართველოში.

საქართველოს დაშლის წლებში გამაერთიანებელი ძალა იყო ეკლესია. მაგალითად, კახეთი, რომელიც პოლიტიკურად დამოუკიდებელ სამეფოს წარმოადგენდა, ეკლესიურად დამოუკიდებელი არ ყოფილა.

მთაში ხევისბერთა ინსტიტუტის და დეკანოზების არსებობა აგრეთვე ნიშნავდა საერო და სასულიერო ხელისუფლების შერწყმას საზოგადოების უკეთ მართვის მიზნით (დეკანოზი მთაში ხატის მსახური იყო)[29].

ქრისტიანობის ადრეული წლებიდან ქართველები არა მარტო საქართველოში, ქრისტიანული სამყაროს სხვადასხვა კუთხეში მოღვაწეობდნენ და მნიშვნელოვანი წვლილი შეჰქონდათ არა მარტო ქართული, არამედ მსოფლიო კულტურის განვითარებაში. ქართველი სასულიერო პირები განსაკუთრებით ისწრაფვოდნენ წმიდა მიწისაკენ, სადაც ისინი

---

28 ა. ჯაფარიძე, საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ისტორია, საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, 1998, თბ., 1997, გვ. 236.

29 ა. ჯაფარიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 236.

უფრო ახლო კავშირს ამყარებდნენ მსოფლიო ეკლესიასთან. პირველი ქართული მონასტერები უცხოეთში ეგვიპტესა და პალესტინაში დაარსდა. არსებობს გადმოცემა, რომ ჯვრის მონასტრის ადგილი პირველმა ქრისტიანმა მეფემ, მირიანმა, იერუსალიმში პილიგრიმობის დროს შეარჩია.

საუკუნეების მანძილზე ლიტერატურული და თეოლოგიურ-ფილოსოფიური ტრადიციებით სახელი გაითქვეს საზღვარგარეთის ქართულმა მონასტრებმა: იერუსალიმის მახლობლად აგებულმა წმ. საბას მონასტერმა (სადაც მე-8-9 საუკუნეებში ბიბლიური წიგნების ქართული თარგმანი, ე.წ. „საბაწმიდური“ ვერსია შესრულდა და ტიპიკონის უძველესი ქართული რედაქცია შეიქმნა), პალავრამ, იერუსალიმის ჯვრის მონასტერმა, ანტიოქიის მახლობლად ან მცირე აზიაში დაარსებულმა სავანეებმა. დასავლეთის ქართულ რელიგიურ ცენტრებს შორის განსაკუთრებული სახელი ათონისა (მე-10 საუკუნე) და პეტრიწონის (მე-11 საუკუნე) მონასტრებმა მოიხვეჭეს.

საზღვარგარეთ მოღვაწე ქართველი ბერების ერთ-ერთი მიზანი ქართული კულტურის და ქართული ენის სამსახური იყო და ისინი შეძლებისდაგვარად არასდროს წყვეტდნენ კავშირს დედასამშობლოსთან. საისტორიო წყაროებში დასახელებულია სხვადასხვა პერიოდში მოქმედი 100-მდე დიდი და პატარა ქართული მონასტერი საქართველოში და მის ფარგლებს გარეთ. საზღვარგარეთის თითქმის ყველა ქართულ სავანეს თბილისში თავისი მეტოქი (ფილიალი) ჰქონდა.

თავის მხრივ, ქართველი მეფეები კარგად ხედავდნენ ამ კერების მნიშვნელობას და ზრუნავდნენ მათ შენარჩუნება-გაძლიერებაზე. წყაროებში შემორჩენილი მსგავსი ცნობები ეხება ქართველი მეფეების დავით აღმაშენებლის, თამარ მეფის, დავით VIII-ის, დასავლეთ საქართველოს მე-

ფის კონსტანტინეს — დავით ნარინის ძის, გიორგი ბრწყინვალის, ლევან II დადიანის და სხვათა საქმიანობას. დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი გადმოგვცემს: „ლავრანი და საკრებულონი და მონასტერნი არა თვისთა ოდენ სამეფოთა, არამედ საბერძნეთისნიცა, მთაწმიდისა, და ბორღალეთისანი, მერმეცა ასურეთისა და კვიპრისა, შავისა მთისა, პალესტინისანი, აღავსნა კეთილითა, უფროსღა საფლავი უფლისა ჩუენისა იესო ქრისტესი, და მყოფნი იერუსალემისანი თვითოფერთა მიერ შესაწირავთა განამდიდრნა. კუალად უშორესცა ამათსა: რამეთუ მთასა სინასა, სადა იხილეს ღმერთი მოსე და ელია, აღაშენა მონასტერი, და წარსცა ოქრო მრავალათასეული, და მოსაკიდელნი ოქსინონი, და წიგნები საეკლესიაო სრულებით, და სამსახურებელი სიწმიდეთა ოქროსა რჩეულისა“[30].

1178-1184 წლებში იერუსალიმში ყოფნის დროს ნიკოლოზ გულაბერიძეს, როგორც მისი აღაპიდან ირკვევა, „უკმოუსყიდა“ (გამოუსყიდია) ჯვრის მონასტრის ვენახი და სხვაც მრავალი წარუგია მონასტრისადმი[31]. 1187 წელს იეერუსალიმი მუსლიმანებმა აიღეს, ხოლო თამარ მეფემ სალადინთან ელჩობა გააგზავნა საგანგებო დავალებით, დაებრუნებინათ ქართველებისათვის მათი კუთვნილი წმიდა ადგილები, რასაც მოჰყვა ქართული სავანეების შეუვალობა და მასში მცხოვრებ ქართველთა ხელშეუხებლობა[32]. თამარის მემატიანე დავითის მემატიანის მსგავს ცნობას გვაწვდის: „არა ოდენ თვისსა სამეფოსა შინა იყო კეთილი-

---

30 ქართლის ცხოვრება, გვ. 270.

31 ე. მეტრეველი, მასალები იერუსალიმის ქართული კოლონიის ისტორიისათვის, თბ., 1962, გვ. 57; თ. პაპუაშვილი, კულტურა, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, III, თბ., 1979, გვ. 397.

32 თ. პაპუაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 397.

ანობა, არამედ ყოველთა ქრისტიანეთათვის“, „წარავლენ-დეს სარწმუნოთა თვისთა და დაავედრის ესრეთ: „იწყეთ ალექსანდრიით ყოვლისა თანა ლუბიისა, სინისა მთისა“, და მათ კერძოთა ეკლესიათა, მონასტერთა და ერთა ქრის-ტიანეთა მოიკითხვიდის. ხოლო იერუსალიმისათვის რად-ღა სახმარ არს თქმად, რამეთუ წარგზავნიდის ამათ ყო-ველთა შინა ეკლესიათა ბარძიმ-ფეშხუმებსა, და სიწმიდეთა საბურავებსა და მონაზონთა და გლახაკთათვის ოქროთა აურაცხელთა“[33].

მე-11 საუკუნის დასაწყისისათვის ეკლესია ძლი-ერი ფეოდალური ორგანიზაციაა, მიწების და საკუთრების მფლობელი, რომელიც იბრძვის საგადასახადო შეუვალო-ბის მოპოვებისათვის.

მეფეები თვითონაც ხელს უწყობენ ეკლესიისა და სამ-ღვდელოების გაძლიერებას. ბაგრატ III-ის ან ბაგრატ IV-ის დროინდელ დოკუმენტად მიიჩნევს მკვლევართა უმრავ-ლესობა ე. წ. ბაგრატ კურაპალატის სამართლის წიგნის ნაწყვეტს, რომელშიც ნათქვამია: „თუ მეფე ებისკოპოზსა გაუწყრეს, გინა უსამართლოდ, გინა სამართლითა, ხელთა შეპყრობაჲ არცა მაშინ მოხდების, ამისთვის რომე მეორე მეფე ებისკოპოსი არს და ქრისტიანეთა სჯულისა დამამტკი-ცებელი, და რაჲცა მეფესა სჯულისა საქმე აქუს, აგრე შეიწყ-ნარენ“, ან „თუ მოძღუარმან ანუ მღვდელმან, ანუ მონაზონ-მან მეფესა, ანუ ებისკოპოზსა შესცოდოს, ანუ სჯულსა, ანუ ეკლესიასა შესცოდოს, ხელთა არავისგან შეიპყრობის“[34].

---

33 ქართლის ცხოვრება, II, ს. ყაუხჩიშვილის რედ., თბ., 1959, გვ. 141.

34 ქართული სამართლის ძეგლები, ი. დოლიძის რედ., I, თბ., 1963, გვ. 464-465.

ბაგრატ III-ის მეფობის წლებში ეკლესიას მიენიჭა შეუვალობა, რაზეც ცნობებს გვაწვდის „დაწერილი მელქისედეკ კათოლიკოსისა მოხსენიებული მცხეთის საყდრისადმი“ (1031/33 წწ.). საბუთში ნათქვამია: „და რომელნი სოფელნი ძუელად ჰქონდეს ამას წმიდასა დედაქალაქსა, შესავალნი იყუნეს. და მე მოვახსენე გამზრდელსა ჩემსა ბაგრატ კურაპალატსა და შეუვალად გამიხადნეს და მიბოძეს სიმტკიცე შეუვალობისაჲ და რომელი ქალაქისა გასავალი იყო ამის წმიდისა დედაქალაქისაგან: ცხუარი, ცხენი, ღვინოჲ ზედანი და რაჲცა იყო, ყოველი ალი ამირამან ამოგუიგდო და ავჰხადე ამას წმიდისა კათოლიკე ეკლესიასა“[35]. ბაგრატი ბაგრატ III-ა, ხოლო ალი — თბილისის ამირა. შეუვალობა ეკლესიისათვის 1011-1014 წელს მიუნიჭებიათ.

ბაგრატ IV-ის დროს კვლავ აუცილებელი ხდება მეფის უშუალო ჩარევა ეკლესიის საქმეებში, ვინაიდან იმ დროისათვის ეკლესიაში განუკითხაობა სუფევდა, მაღალი საეკლესიო თანამდებობები ფეოდალური არისტოკრატიის ხელში იყო, ამასთანავე, თანამდებობები იყიდებოდა. ეკლესიაში წესრიგის დასამყარებლად საქართველოს მეფემ ათონის მთაზე, ივირონის მონასტერში მოღვაწე გიორგი მთაწმინდელი მოიწვია, რომელიც ოთხი წლის მანძილზე დაუღალავად შრომობდა ეკლესიაში წესრიგის დასამყარებლად. ამ მიზნით მან, პირველ რიგში, საეკლესიო იერარქიაში დაწინაურებისას უარი თქვა წოდებრივ პრინციპზე

---

35 ქართული ისტორიული საბუთები, IX-XIII სს. შეადგინეს და გამოსაცემად მოამზადეს თინათინ ენუქიძემ, ვალერიან სილოგავამ, ნოდარ შოშიაშვილმა, თბ., 1984, გვ. 27; ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, IV, თბ., 1967, გვ. 244-245; მ. ლორთქიფანიძე, ბრძოლა საქართველოს გაერთიანებისათვის (X ს. დასასრ. — XI ს. 60-იანი წლები), საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, III, თბ, 1979, გვ. 169.

და დაამკვიდრა პირადი თვისებების მიხედვით შერჩევის ტრადიცია[36]. როდესაც მეფე ბაგრატ IV-მ დაკარგა ანისიც და თბილისიც, მან ურჩ ერისთავებთან ბრძოლა განიზრახა და, პირველ რიგში, საეკლესიო კრება მოიწვია. კრებას სომხებსა და ქართველებს შორის სარწმუნოებრივი დავაც უნდა განეხილა. სომეხ-ქართველთა ღრტილის საეკლესიო კრებას მეფის წარმომადგენელი მწიგნობართუხუცესი ესწრებოდა: „იყო ვინმე მწიგნობართუხუცესი მეფისა, სახელით ეფთვიმე“, — ნათქვამია „სიტყვისგებაში ბერისა ეფთვიმე გრძელისა სოსთენის მიმართ“. კრებაზე დამსწრე სომეხი ბერები ბაგრატ მეფესთან ქალაქ ანისის ბიზანტიელებისაგან განთავისუფლებაზე მოლაპარაკებას აწარმოებდნენ[37].

დავით აღმაშენებლის წლებში კიდევ უფრო მწვავედ დაისვა ეკლესიისა და სახელმწიფოს ურთიერთობის საკითხი. მეფემ საშინაო პოლიტიკის წარმართვა სწორედ საეკლესიო საქმეების მოგვარებით დაიწყო, ვინაიდან იმ დროისათვის „წმიდანი ეკლესიანი, სახლნი ღმრთისანი ქუაბ ავაზაკთა ქმნილ იყვნეს“, რომელნი „ნაცვლად სჯულთა საღმრთოთა ურჯულოებას აწურთდეს მათ ქუეშეთა ყოველთა“, „უღირსთა და უწესოთა მამულობით უფრო, ვიდრე ღირსებით დაეპყრნეს უფროსნი საეპისკოპოსნი, ვითარცა ავაზაკთა, და მათნივე მსგავსნი ხუცესნი და ქორეპისკოპოსნი დაედგინნეს“[38]. მეფის წინააღმდეგ გამოვიდნენ მონასტრები. 1104 წელს დავითმა მოიწვია საეკლესიო კრება, რომელიც ერთდროულად რუისსა და ურბნისში მიმდინარეობდა. კრების „ძეგლისწერა“ იმდენად მნიშვნელოვნად იქნა მიჩნეული, რომ „დიდ სჯულისკანონშიც“ იქნა შეტა-

---

36 მ. ლორთქიფანიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 170.

37 თ. ბერაძე, მ. სანაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 130, 133.

38 ქართლის ცხოვრება, გვ. 250.

ნილი. დოკუმენტის დასაწყისში ნათქვამია: „ძეგლისწერაჲ წმიდისა და ღვთივშეკრებულისა კრებისაჲ, რომელი შემოკრბა ბრძანებითა კეთილად მსახურისა და ღთივდაცულისა მეფისა ჩუენისა დავით აფხაზთა და ქართველთა, რანთა და კახთა მეფისასა პირთათვის, რომელნი ქუემო მოხსენებულ არიან“[39]. წყაროები ადასტურებენ აღნიშნულ კრებაზე არა მარტო „ღმრთის მოყუარეთა ეპისკოპოსთა, პატიოსანთა მღდელთა და ღირსთა დიაკონთა, ქრისტეს მოყუარეთა მონაზონთა დაყუდებულთა და მეუდაბნოეთა“ მონაწილეობას, არამედ უფრო ფართო დასწრებას. „ერი მრავალი“ და მათ შორის ბიზანტიიდან ჩამოსული დედოფალი, დავითის მამიდა მართა, უსმენდა საქართველოსთვის ძალზე მნიშვნელოვან პრობლემებზე მსჯელობას. როგორც აღნიშნავს დავითის ისტორიკოსი, იქვე იყვნენ იოანე კათოლიკოს-პატრიარქი, რომელმაც მოამზადა კრება, გიორგი მონაზონ-მწიგნობართუხუცესი, „თუალად წმიდისა ამის კრებისა ცნობილი“[40], რომელიც მეფის მამად და სახელმწიფოს პირველ ვაზირად იყო მიჩნეული, აფხაზეთის კათოლიკოსი, ევსტათი მონაზონი და არსენი მონაზონი (კრების მდივანი). ეს პიროვნებანი მეფესთან შეთანხმებით ეწეოდნენ საეკლესიო და საზოგადოებრივ საქმიანობას. რუის-ურბნისის კრებამ გარკვეულად შემოსაზღვრა და შეზღუდა ეკლესიის უფლებები, განკვეთა მეფის მოწინააღმდეგე ეპისკოპოსები და, მათ ნაცვლად, ერთგული ადამიანები დასვა. რუის-ურბნისის კრებამ ქართული საეკლესიო წესები კიდევ ერთხელ შეაჯერა მსოფლიო მართლმადიდებელი

---

39 ი. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, I, თხზულებანი, ტ. VI, თბ., 1982, გვ. 53; თ. ჟორდანია, ქრონიკები, II, ტფ., 1897, გვ. 56.

40 ქრონიკები, II, გვ. 71.

ეკლესიის კანონებთან, ექვთიმე მთაწმინდელის თარგმნილი „მცირე სჯულისკანონის“ და არსენ იყალთოელის თარგმნილი „დიდი სჯულისკანონის“ მიხედვით, განსაკუთრებით გაკიცხა სომეხი მონოფიზიტები, რომლებიც იმ დროს მწვალებლებად იყვნენ მიჩნეული, ვინაიდან დღის წესრიგში იდგა ჩრდილოეთ სომხეთის შემოერთება და სომხების მართლმადიდებლობაზე გადაყვანა.

უფრო ადრე, სწორედ ამ მიზნით, დავით აღმაშენებელმა ქართველი სამღვდელო პირნი, მათ შორის, კათოლიკოს-პატრიარქი იოანე, არსენ იყალთოელი, სხვა ქართველი და სომეხი ღვთისმეტყველები თავის კარზე მიიწვია, თუმცა მიზანს ვერც მაშინ მიაღწია. მსგავსი კრება თამარის კარზეც ჩატარებულა 1205 წელს, ხოლო 1205 და 1207 წლებში ზაქარია მხარგრძელმა, რომელსაც უნდოდა სომხური საეკლესიო წესები ქართული საეკლესიო წესებისათვის დაეახლოვებინა, სომხური საეკლესიო კრებებიც მოიწვია. რუის-ურბნისის კრების ძეგლისწერას დართული აქვს მეფის ქებათაქება, რომლის ავტორი არსენი შემდეგი სიტყვებით მიმართავს კრების მოწვევის ინიციატორს მეფე დავითს: „სათნო უჩანანა, ესენი მყუდროებასა შენსა; განსუენებულ არსა ამათ ზედა სიბოროტისა სულთაჲ მდევნელი დავითიანი სული შენი?“[41].

რუის-ურბნისის კრების შემდგომ გახშირდა მეფის მხრიდან ეკლესიისადმი შეწირულობები, გააქტიურდა ეკლესიამონასტრების შენება-განახლება, ეკლესიამ მიიღო საგადასახადო შეუვალობა. მაგრამ სწორედ დავით აღმაშენებელმა მწიგნობართუხუცესის და ჭყონდიდელის თანამდებობები გააერთიანა და ამით ფაქტობრივად მეფემ ეკლესიის შიდასაქმეებში ჩარევის უფლება მოიპოვა. მწიგ-

41 ქრონიკები, II, გვ. 69.

ნობართუხუცესი „სააჯო კარს“, ანუ სასამართლოს, ჩაუყენა. გარდა ამისა, არსებობდა საკათოლიკოსო სასამართლო, რომელსაც უმცირესობა ემორჩილებოდა. მეორე მხრივ, სახელმწიფო საქმეების განხილვაში ეკლესია აქტიურ მონაწილეობას იღებდა, ხოლო დარბაზს ოთხი სასულიერო პირი ესწრებოდა: საქართველოს ორი კათოლიკოსი, მოძღვართმოძღვარი და ჭყონდიდელ-მწიგნობართუხუცესი[42]. სამღვდელოება მონაწილეობდა სამართლის მნიშვნელოვანი საბუთების მიღებაში. მაგალითად, ბატონიშვილ ვახტანგის სამართლის შესავალში ხაზგასმითაა აღნიშნული, „რომელნი იხილავთ და ისმენთ, ნურავინ ჰგონებთ, თვით მხოლოდ თავით თვისით რასამე ვყოფდეთ, არამედ თანაყოლითა და მოწმეობითა მღდელთმთავრისა და... ძმისა ჩვენისა, ბატონიშვილის კათალიკოზის დომენტისითა, ეგრეთვე თანადგომითა არაგვის ერისთვიშვილის მთავარეპისკოპოზის გრიგოლითი და სხვათა მიტროპოლიტ-ეპისკოპოზ-წინამძღვართა და სამღრთოგანთათა...“[43].

გიორგი III-ის მეფობის წლებში ეკლესიას ჯერ გაუუქმდა შეუვალობა, ხოლო ორბელების აჯანყების ჩახშობის შემდეგ ეკლესიამ მიულოცა მეფეს გამარჯვება და მას კვლავ გამოსთხოვა შეუვალობა. შექმნილ ვითარებაში, როგორც ჩანს, მეფე იძულებული იყო, დათანხმებულიყო ამ თხოვნაზე. „განა სადიდებლად ღმრთეებისა მისისად და კეთილად დაცვისათვის მეფობისა ჩუენისა, და სულიერად ხსნისათუის სატანჯველთაისა, მოვიგონეთ ეკლესიათა სამეფო-

---

42 ბ. ლომინაძე, ღონისძიებანი ცენტრალური მმართველობის აღდგენა-მოწესრიგებისათვის, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, III, გვ. 654.

43 ქართული სამართლის ძეგლები, I, ი. დოლიძის რედ., თბ., 1963, გვ. 478.

სა ჩუენისათა ყოვლისა ბეგრისა უსამართლოისა და დაჭირებულისაგან ხსნაი და განთავისუფლებაი“ (1177 წლის სიგელი გიორგი მეფისა საქართველოს ეკლესიისადმი)[44]. როგორც ამავე სიგელიდან ირკვევა, მეფეს გაახსენეს ეკლესიის პრობლემები, როდესაც „შეკრბეს ყოველნი სამეფოისა ჩუენისა მონაზონნი და ეპისკოპოსნი იმერნი და ამერნი, კათოლიკოზი, მოძღუარი და ყოველნი მეუდაბნოენი და მათცა გუიბრძანეს და მოგუახსენეს დაჭირებულობა ეკლესიათა და განრყუნა სასჯულოთა საქმეთა“[45].

თამარის მეფობის დასაწყისში ახალგაზრდა მეფეს სხვებთან ერთად დაუპირისპირდა გავლენიანი პიროვნება, კათოლიკოზი მიქაელი, რომელმაც ჭყონდიდელ-მწიგნობართუხუცესის თანამდებობაც მიიტაცა და „წინა-უკმოდ“

იქცეოდა. ყუთლუ-არსლანის გამოსვლის ჩახშობის შემდეგ მეფე შეეცადა, შეესუსტებინა მიქაელის ძალაუფლება, რისთვისაც საეკლესიო კრება მოაწვევინა. მიუხედავად იმისა, რომ კრებას თვით მიქაელი არ ესწრებოდა, თამარის სურვილი, გადაეყენებინათ იგი კათალიკოსობიდან, ვერ ასრულდა. თუმცა იმ დროს ბევრ უღირს ეპისკოპოსს დაატოვებინეს თანამდებობა.

მე-13 საუკუნის შუა წლებში, იმ დროს, როდესაც საქართველო მონღოლების კონტროლის ქვეშ იყო, ეკლესია საქართველოში შედარებით უკეთეს მდგომარეობაში აღმოჩნდა. გარდა იმისა, რომ მას საქართველოს მეფისგანაც

---

44 ქართული ისტორიული საბუთების კორპუსი, I, თბ., 1984, გვ. 72.

45 იქვე; ქართული სამართლის ძეგლები, დოლიძის რედ., II, გვ. 24; მ. ლორთქიფანიძე, საქართველოს საგარეო და შინაპოლიტიკური ვითარება XII ს. მეორე მეოთხედიდან 80-იანი წლების დასაწყისამდე, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, III, გვ. 294.

ჰქონდა ბოძებული საგადასახადო იმუნიტეტი, იგივე პრივილეგია მას მონღოლებისგანაც ჰქონდა მინიჭებული. მაგრამ საერთო მძიმე ეკონომიკურ-სოციალური ვითარების გამო ქართველი მეფე იძულებული გახდა, მიემართა უკიდურესი ზომისათვის და დიდებულებისათვის სხვადასხვა დროს ეკლესიებისათვის შეწირული მიწების უკან გამორთმევის ნება დაერთო. ასეთი ინიციატივა მიჩნეული იყო „შლად საყდართა საეპისკოპოსთა და მონასტერთა“. ქართულმა ეკლესიამ წინააღმდეგობა გაუწია მთავრობის ამ გადაწყვეტილებას, თავდაპირველად მთავრობისაგან მიწების მიმღების დაკრულვით, ხოლო შემდეგ კრების მოწვევა მოითხოვა. საქართველოს მეფე, დავით ლაშას ძე, იძულებული გახდა, დათანხმებულიყო კრების მოწვევას, რომელიც დაახლოებით 1263 წელს ჩატარდა. კრების მონაწილეები უსაყვედურებდნენ მეფეს, რომ ის მფარველობას უწევდა ეკლესიისაგან დაკრულვილ ადამიანებს, მაშინ როდესაც ასეთ საკითხებში ჩარევის უფლება მას არ ჰქონდა. ისინი შეახსენებდნენ მეფეს, რომ ადრე „ვინცა ვინ დაკრულვილა, რაითაცა მიზეზითა და საქმითა, თქუენ მიერაც შერისხულა, მამული დასჭირვია და ლაშქართა შიგან არ შეშვებულა“. კრების მონაწილენი იხსენებენ იმ ფაქტს, რომ მრავალი გაჭირვების მიუხედავად, ადრე ასეთი „მიზეზი არავინ კადრა საყდართა ქუეყნისა ქონებისა და დარღუევისა მნებებელმანო“: „რომელსა დიდებულსა, ანუ აზნაურსა, ანუ დარბაზის ერსა, ანუ გლეხსა სიგელი თქუენთა გუართაგან ბოძებულ (აქუს) და, თუ ვის აქუს, არავინ დამალავს, რად არავინ გამოაჩინა, რომე საყდართა სოფელი ვის ზედა გაცემული იყოს და ეწეროს თუინიერ ამისისა, რომე თქუენ გაგიციან და გაგიბოძე-

ბიან სიგლითაო“[46]. ეკლესიის მესვეურნი ამ შემთხვევაშიც აღნიშნავდნენ იმ ფაქტს, რომ „საღმრთონი სჯულნი მეფეთაცა ზედა მთავრობად ბრძანებულან“. თუმცა ამასთანავე, იმისათვის, რომ შეენარჩუნებინათ მიწები, უარს ამბობდნენ საგადასახადო იმუნიტეტზე და მზად აყვნენ, გადასახადი გადაეხადათ: „რაიცა საყდართა საქონებელთა ყალანი ჰმართებს, მისნიცა მზღველნი ვართ და არას უკუ-ვადგებით“ და „თქუენსა თქუენნი თქუენთაგან განაღამცა გმსახურებდით ძალისაებრ და შეძლებისა ჩუენისა“[47]. ასეთი დიდი წინააღმდეგობის მიუხედავად, სამღვდელოებამ სასურველ შედეგს ვერ მიაღწია და მეფეს მიღებულ გადაწყვეტილებაზე უარი ვერ ათქმევინა. კიდევ ერთხელ მოხდა მეფის ძალაუფლების დემონსტრაცია. ერთადერთი, ვისაც მოერივნენ ეკლესიის მესვეურნი, ეს აღნიშნული გადაწყვეტილების უშუალო აღმასრულებელი ბასილ ჭყონდიდელი-უჯარმელი იყო, რომელიც, სულ სხვა მიზეზით, მოგონილი ბრალდებით, მეფეს სიკვდილით დაასჯევინეს. ამდენად, კიდევ ერთხელ დადასტურდა, რომ ქართველი სამღვდელოება ზოგადად მეფის მორჩილი და ერთგული იყო. თავის მხრივ, მეფე ზრუნავდა ეკლესიის გაძლიერებასა და მის შენებაზე.

გიორგი ბრწყინვალის „ძეგლისდება“ ერთგვარად მიჯნავს საერო და საეკლესიო სფეროებს. ძეგლის შესავალში ნათქვამია: „სასჯულო საქმე და საეკლესიო, რისაც გინდა სასაქმოსა: კაცის მკულელთა, ეკლესიის მკრეხველთა, ცოლის დამგდებელთა უბრალოსათა ანუ წამგურელ-

---

46 ი. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, გვ. 353-372; ქართული ისტორიული საბუთების კორპუსი, გვ. 172.

47 ქართული საბუთების კორპუსი, გვ. 172-174.

თა, სხუა რაც სასჯულო საკითხავი იყოს“, საეკლესიო სასა-მართლოს ექვემდებარებაო[48].

ალექსანდრე I-მა, რომელიც ქვეყანას თემურ-ლენგის გამანადგურებელი თავდასხმების შემდეგ მართავდა, გან-საკუთრებით სახელი ეკლესია-მონასტრების შენება-განახ-ლებით გაითქვა. ალექსანდრე მეფის კათოლიკოს ბასილი-სადმი ბოძებულ საბუთში შემონახულია ცნობა ქართული ეკლესიის ერთ თავისებურებაზე — უზენაესი საჭეთმპყრო-ბელის განსაკუთრებულ უპირატესობაზე — საკუთარი ჯარის ყოლისა და ბრძოლაში საკუთარი სარდლის მეთაურობით ერთეულის სახით მონაწილეობის შესახებ. ივანე ჯავახიშ-ვილის აზრით, წარმოუდგენელია, რომ დავით აღმაშენებ-ლის და თამარის მეფობაში კათოლიკოზს თავისი ჯარის ცალკე სარდალი ჰყოლოდეს და მას ეს შედარებით გვიან-დელ მოვლენად მიაჩნია[49]. თუმცა გასათვალისწინებელია ის ფაქტი, რომ ციხე-ქალაქ სამშვილდის აღება 1110 წელს მოხდა გიორგი ჭყონდიდელის ხელმძღვანელობით, რო-მელმაც მოგვიანებით დავით აღმაშენებელთან ერთად ჩა-მოიყვანა ჩრდილოეთიდან მეომარი ყივჩაყები ქართული ჯარის გასაძლიერებლად.

ალექსანდრე I-ის საბუთის ანალოგიური ცნობა მოიპო-ვება 1722 წელს დავით კახთ მეფისაგან რუსთველისათვის ბოძებულ გუჯარში: „აქედან აღვწერთ დროშასა სპათათვის, რომელი განუწესებიათ პირველთა მეფეთა უწინარეს ჩვენ-სა და აწ კ-დ ჩვენცა ესრეთ დავამტკიცეთ“.[50] ყველა დიდ ეკლესიასა და მონასტერს ჰყავდა თავისი საკუთარი, კარ-გად გაწვრთნილი ლაშქარი, რომელიც საჭიროების დროს

---

48 ქართული სამართლის ძეგლები, I, გვ. 402.

49 ი. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრ. 68.

50 იქვე, გვ. 69.

მეფის სადროშოს უერთდებოდა და მასთან ერთად ებრძოდა საქართველოს თავდამსხმელებს[51].

ქართული მართლმადიდებელი ეკლესია ყოველთვის იბრძოდა ქრისტიანული ტრადიციების შესანარჩუნებლად და არა მარტო საქართველოში, არამედ ჩრდილოეთ კავკასიაშიც, ძნელბედობის ჟამს ცდილობდა ოჯახების გადარჩენას და გამოდიოდა მრავალცოლიანობის წინააღმდეგ.

1438 წლის თებერვალში იტალიის ქალაქ ფერერაში გაიხსნა საეკლესიო კრება, რომელიც შემდეგ ფლორენციაში გაგრძელდა. ფერერა-ფლორენციის კრებაზე დამსწრე საქართველოს წარმომადგენელს კონსტანტინოპოლის, ანტიოქიის, იერუსალიმის და ალექსანდრიის საპატრიარქოების შემდეგ მეხუთე ადგილი მიუჩინეს. მაგრამ კრების დადგენილებას მართლმადიდებლებისა და კათოლიკეების გაერთიანების შესახებ ქართული ეკლესიის წარმომადგენელმა ხელი არ მოაწერა და ადრე დატოვა კრება, ვინაიდან ყოველთვის და, განსაკუთრებით, იმ დროს ქართული ეკლესიის დამოუკიდებლობის შენარჩუნებას ქვეყნის პოლიტიკური დაშლის პირას მდგომი ქვეყნისათვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა ჰქონდა[52].

მე-15 საუკუნეში დამოუკიდებლობის გზაზე შემდგარმა სეპარატისტმა ქართველმა გამგებლებმა იერიში სწორედ ეკლესიის მთლიანობაზე მიიტანეს. ალექსანდრე I-ის წლებში ივანე ათაბაგი შეეცადა სამცხე ეკლესიურადაც ჩამოეშორებინა კათოლიკოს-პატრიარქისათვის და ანტიოქიის პატრიარქისათვის დაექვემდებარებინა. 30 წლის შემდეგ ყვარყვარე II-მ, რომელიც უკრძალავდა სამცხის ეპისკოპო-

---

51 ა. ჯაფარიძე, დასახ. ნაშრ. გვ. 236.

52 მ. მახარაძე, საქართველო-ოსმალეთის ურთიერთობები XV საუკუნეში, თბ., 2005, გვ. 80-93.

სებს წირვა-ლოცვის დროს საქართველოს მეფისა და პატრიარქის მოხსენიებას, საქართველოს პატრიარქს სამცხეში ვარძიის მონასტერი და საეკლესიო მამულები ჩამოართვა. იმ დროს ეს ცდები უშედეგოდ დასრულდა, ხოლო მესხეთის ეპისკოპოსები იძულებული გახდნენ, ამგვარი ფიცი დაედოთ: უცხო იერარქნი არც „შემოვუშვათ და არც მისი წიგნი ვნახოთ, არც მისი მცნება გავიგონოთ და ამასთან მისი არა ვირწმუნოთ, არც უმცხეთოთ ჩვენი მღვდელნი და დიაკონი იკურთხებოდეს... და ვინანეთ თქვენი ბრძანების მორჩილნი“[53].

1470-74 წწ. იერუსალიმის პატრიარქმა დასავლეთ საქართველოში სტუმრობისას აფხაზეთის ახალი კათოლიკოსი იოვაკიმი აკურთხა, რაც ფაქტობრივად დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის დამოუკიდებლობას ნიშნავდა. მე-16 საუკუნის მეორე მეოთხედში შედგენილი „ბიჭვინთის იადგარის“ მიხედვით, „კათოლიკოსის საკურთხი არის სამწყსო ლიხსა და კაფას შუა, რუსეთის საზღვარსა და ჭანეთს შუა“[54].

მე-16 საუკუნიდან მუსლიმურ გარემოცვაში მოქცეული საქართველო ერის გადარჩენას ქრისტიანობას უკავშირებს და რწმენისათვის თავდადების მაგალითს პირველ რიგში მეფეები იძლევიან. ჩნდება წამებულ მეფეთა და დიდებულთა სია: ქართლის მეფე ლუარსაბ II (1622), კახეთის დედოფალი ქეთევანი (1624), ბიძინა ჩოლოყაშვილი, ელიზბარ და შალვა ქსნის ერისთავები, წამებულნი 1661 წელს. პოლიტიკური დაქუცმაცებულობის წლებში გვხვდე-

---

53 თ. ბერაძე, მ. სანაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 233-234; გ. ალასანია, დასახ. ნაშრ. გვ. 24.

54 ქართული სამართლის ძეგლები, II, ი. დოლიძის რედ., გვ. 178.

ბა მრავალსაუკუნოვანი ტრადიციიდან გადახვევის შემთხვევაც, რომელიც ეხება ქართლის გამუსლიმებული გამგებლის, ირანიდან მოვლენილი როსტომის და კათოლიკოსის ევდემონ დიასამიძის დაპირისპირებას, რაც უკანასკნელის მოკვლით დასრულდა. კათოლიკოს ევდემონი აღმოჩნდა როსტომის მოწინააღმდეგე თეიმურაზის მომხრეთა ჯგუფში, რომელთა მიზანს წარმოადგენდა როსტომის მოკვლა და თეიმურაზის დასმა ტახტზე. მაგრამ ირანის ბატონობის წლებშიც მეფეთა ერთგულებაზე ქართული ეკლესიის მიმართ თუნდაც გარეგნულად და იძულებით გამაჰმადიანებული გიორგი XI-ის მაგალითიც მეტყველებს, რომელსაც სიკვდილის შემდეგ მკერდზე ჯვარი აღმოუჩინეს. 1744 წელს ქართლის და კახეთის მეფეებმა დიდი ხნის მეცადინეობის შედეგად კვლავ დაიბრუნეს ქრისტიანული წესით მეფის კურთხევის უფლება, რომელიც ქართლის და კახეთის მეფეებს 1633 წლიდან ჩამოერთვათ. ქვეყნის და ეკლესიის დეცენტრალიზაციის პირობებშიც ერთიანობის შეგნება არ ქრება, რასაც ხაზგასმით აღნიშნავს ვახუშტი ბაგრატიონი: „უკუეთუ ჰკითხო ვისმე ქართველსა, ანუ იმერსა, მესხსა და ჰერკახსა, რა რჯული ხარ, წამს მოგიგებს: „ქართველი“[55]. ეს ის დროა, როცა რწმენა ეთნიკური კუთვნილების განმსაზღვრელია, ხოლო „ქართველი“ და „მართლმადიდებელი“ სინონიმები ხდება.

გვიან შუა საუკუნეებში ეკლესია იბრძოდა ტყვის სყიდვისა და მაჰმადიანობის გავრცელების წინააღმდეგ, მეფეები კი მას საგადასახადო შეუვალობას ანიჭებდნენ. ამის შესახებ ცნობები „ბიჭვინთის იადგარშიც“ არის შემორჩე-

---

55 ბატონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, IV, ს. ყაუხჩიშვილის გამ., თბ., 1973, გვ. 291.

ნილი: „ ვითა არავინ ღირს არს თქუენისა საყდრისა მა-მულთა, ძმათა, დეკანოზთა და მეტრაპეზეთა, კანდელაკ-თა, ჯუარის-მტვირთელთა და სხუათა საყდრის-შვილთა და შემოსაზღურით თქუენთა მამულთა და სოფელთა, გლეხთა და ქალაქთა შიგან შემოწირულთა არა ხელი შევიდოდეს, არცარა ეთხოვებოდეს, არცა ბაჟი და არცა-რა გამოსაღე-ბი არას შეცოდებისთვის არა გარდაეხდევოდეს, კიდეგან კათალიკოზისა. ესე რაცა გვიბძანებია როგორაცა, არავინ ღირს ვართ ამათსა შეცვალწებასა: არცა მეფენი, არცა და-დიან-გურიელი, არცა ათაბაგ-ამირსპასალარი, არცა ერის-თავნი და დიდებულნი, არცა თავადნი და აზნაურნი და არცა გლეხნი“[56]. დასავლეთ საქართველოში ეკლესიამ პირობა დაადებინა იმერეთისა და ოდიშის თავადებს: „იმერეთის წასახდენად და ასაოხრებლად ჩვენ თამარს არც პირი მივ-ცეთ, და თუ ვინ იცის და თათარი ლაშქრით აქ ჩამოვიდეს იმერეთის წასახდენად, ჩვენ არც მივიდეთ მასთან და უწი-ნამძღვროთ და არც მათი ვიწამოთ რა“. 1707-1710 წლებ-ში იმერეთის საკათოლიკოსო ყმებს კათოლიკოსმა ფიცი დაადებინა, რომ ისინი ტყვის სყიდვის საქმეში არ გაერე-ოდენ. 1709 წ. თავადმა ჩაჩუებმა კათოლიკოსს აღუთქვეს, რომ მათ მამულში ტყვის მყიდველი არ გაეჩერებინათ[57].

1758 წელს იმერეთის მეფე სოლომონმა, კახეთის მეფე ერეკლემ და ქართლის მეფე თეიმურაზმა მეგობრო-ბისა და ურთიერთობის ხელშეკრულება დადეს. 1759 წლის 4-5 დეკემბერს დასავლეთ საქართველოში ჩატარდა საეკ-ლესიო კრება, სადაც გამოიტანეს დადგენილება ტყვეთა სყიდვის აკრძალვაზე. იმერეთის, სამეგრელოსა და გურიის

---

56 ქართული სამართლის ძეგლები, II, თბ., 1965, გვ. 178.

57 ქ. ჩხატარაიშვილი, ეკლესია, საქართველოს ისტორიის ნარ-კვევები ნარკვევები, IV, თბ., 1973, გვ. 483-485.

საერო და სასულიერო გამგებლებმა მეფეს პირობა მისცეს, რომ დაემორჩილებოდნენ, ხოლო ეკლესია განთავისუფლდა გადასახადებისაგან[58].

შემთხვევითი არ იყო ის გარემოება, რომ შეზღუდული სახელმწიფოებრივი უფლებების პირობებში, გეორგიევსკის ტრაქტატმა (1783) პირველი დარტყმა ქართულ ეკლესიას მიაყენა და მისი ადგილი განსაზღვრა „რიცხუთა შორის რუსეთისა მღუდელთმთავართასა მერუესა შინა ხარისხსა, შემდგომად ტობოლსკისა“,[59] რაც დადასტურდა და განხორციელდა საქართველოს დაპყრობის შემდეგ 1811 წელს. იმ დროს იმერეთის სამეფოს მეფესთან ერთად „საბჭო“ მართავდა, რომელშიც დიდებულებთან ერთად ოთხი ეპისკოპოსი შედიოდა: 1. ქუთათელი მიტროპოლიტი დოსითეოსი, 2. გელათელი მიტროპოლიტი ექვთიმე, 3. ნიკორწმიდელი მიტროპოლიტი სოფრონიოსი და 4. მთავარეპისკოპოსი ანტონი[60]. პირველი ორი მიტროპოლიტი, ქუთათელი და გელათელი, როგორც 1818-1820 წლებში ცარისტული რუსეთის წინააღმდეგ აჯანყების ორგანიზატორები და ხელმძღვანელები, შეიპყრეს და რუსეთს გადაასახლეს, ხოლო

---

58 ქ. ჩხატარაიშვილი, დასავლეთ საქართველოს განთავისუფლება ოსმალეთის ბატონობისაგან, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, IV, გვ. 639-640.

59 გეორგიევსკის ტრაქტატი: 1783 წლის ხელშეკრულება რუსეთის მფარველობაში აღმოსავლეთ საქართველოს შესვლის შესახებ, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო გიორგი პაიჭაძემ, თბ., 1983, გვ. 34.

60 მ. გონიკიშვილი, იმერეთი XVIII-XIX საუკუნეთა მიჯნაზე, თბ., 1979, გვ. 53.

გზაში ერთ-ერთი მათგანი, მიტროპოლიტი დოსითეოსი მოკლეს[61].

გაუქმებული ქართული სახელმწიფოებრიობის პირობებში, როდესაც ქართულ მართლმადიდებელ ეკლესიებში ღვთისმსახურებაც რუსულ ენაზე დაწესდა, ქართველი სამღვდელოება გამუდმებით იბრძოდა ქართული ენის შესანარჩუნებლად და სამრევლო სკოლებში მის დასამკვიდრებლად, უფასოდ ასწავლიდა განათლების მიღების შესაძლებლობას მოკლებულ ქართველობას. ამავე დროს, მთელი მე-19 საუკუნის მანძილზე არ შეწყვეტილა ბრძოლა ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის და ქართული სახელმწიფოებრიობის აღდგენისათვის.

1905 წლის 11 ოქტომბერს რუსეთის იმპერატორისათვის ქართველი თავად-აზნაურობის მისართმევ წერილში ვკითხულობთ: „საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიას სახსნელად საჭიროა მიეცეს თავისუფალი სიცოცხლე, ხალხის მიერ არჩეული კათოლიკოსი სრული უფლებითა და ვალდებულებით“[62].

მხოლოდ 1917 წლის 12 მარტს მოხერხდა საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენა და ღვთისმსახურების ენად, ისევე როგორც მთელი ისტორიის მანძილზე, ქართულის დაბრუნება. ამ წარმატების მოპოვება ეკლესიას ხელს უწყობდა ქართული სახელმწიფოებრიობის აღდგენისათვის ბრძოლაში, რომელიც მას არასდროს შეუწყვეტია. კათოლიკოს-პატრიარქმა, კირიონმა (საძაგლიშვილმა) შემდეგი სიტყვებით მიმართა ქართველ ერს: „ვალად აძევს ჩვენს ეკლესიას... მედგრად გაახსენოს კაცობრიობას სახე-

---

61 ა. სურგულაძე, პ. სურგულაძე, საქართველოს ისტორია, თბ., 1991, გვ. 41; ა. ჯაფარიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 371.

62 ა. ჯაფარიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 383.

ლი ქართველი ერისა. მან ხელი უნდა შეუწყოს ჩვენს განმტკიცება-გაერთიანებას, რათა კაცობრიობის ფერხულში ჩვენც ვპოვოთ შესაფერი და დამსახურებული ადგილი...“[63].

დემოკრატიული რესპუბლიკის წლებში (1918-21) საქართველოს სოციალ-დემოკრატიულმა მთავრობამ დაიწყო ეპოქის დაკვეთის აღსრულება, რაც სეკულარიზაციის დაჩქარებას ითვალისწინებდა. 1920 წლის 17 ივლისს თბილისში მოწვეულმა საეკლესიო კრებამ განიხილა ეკლესიის სახელმწიფოსაგან გამოყოფის, სასულიერო სასწავლებლების სამინისტროსადმი გადაცემის, ეკლესიის ბიუჯეტის, სამღვდელოების საყოფაცხოვრებო და მცხეთა-თბილისის ეპარქიების გაერთიანების საკითხები.

1921 წლის 25 თებერვალს ბოლშევიკური წითელი არმიის მიერ საქართველოს ანექსიას მოჰყვა 1922 წელს გამართული გენუის კონფერენციისადმი კათოლიკოს-პატრიარქის ამბროსის (ხელაიას) მიმართვა. ქართული ეკლესიის საჭეთმპყრობელი მსოფლიოს ატყობინებდა, რომ საქართველო „117 წელი რუსეთის ბიუროკრატიისაგან განიცდიდა მხოლოდ მწვავე დესპოტიზმს და აუტანელ შევიწროებას, ამიტომ 1917 წ. დაირღვა თუ არა რუსეთის იმპერიის ხელოვნური მთლიანობა, ქართველმა ერმა გამოაცხადა დამოუკიდებლობა... რასაკვირველია, ამას ვერ შეურიგდებოდა მისი ყოფილი ბატონი, მცირე ერთა მჩაგვრელი რუსეთი, მან დასძრა საქართველოს საზღვრებისაკენ საოკუპაციო არმია და 1921 წლის 25 თებერვალს პატარა უსწორო ბრძოლაში სისხლისაგან დაცლილ საქართველოს ხელმეორედ დაადგა კისერზე... მონობის უღელი“. კათოლიკოს-პატრიარქი მოითხოვდა, რომ „დაუყოვნებლივ“ ყოფილიყო გაყვანილი საქართველოდან რუსეთის საოკუ-

63 ა. ჯაფარიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 390.

პაციო ჯარი და საშუალება მისცემოდა ქართველ ერს, „თვითონ სხვათა ძალდაუტანებლად“ მოეწყო „ისეთი ფორმები სოციალ-პოლიტიკური ცხოვრებისა, როგორიც მის ფსიქიკას, სულისკვეთებას, ზნე-ჩვეულებებს და ეროვნულ კულტურას“ შეესაბამებოდა[64].

1991 წლის 9 აპრილს კვლავ აღდგა ისტორიული სამართლიანობა და საქართველომ დაიბრუნა პოლიტიკური დამოუკიდებლობა. საქართველოს ისტორიაში დასრულდა აგრესიული ათეიზმის წლები და ყველას მიეცა თავისუფალი არჩევანის უფლება, რაც დაცულია კონსტიტუციით. სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობებს ამჟამად არეგულირებს კონსტიტუციური შეთანხმება — კონკორდატი.

ზაალ ანდრონიკაშვილი
გიორგი მაისურაძე

სეკულარიზაცია და სეკულარიზაციის ბედი საქართველოში

თანამედროვე ერების ჩამოყალიბება უშუალოდ უკავშირდება სეკულარიზაციისა და მოდერნიზაციის პარალელურ და ურთიერთდამოკიდებულ პროცესებს. მათი განხილვის გარეშე შეუძლებელია საუბარი საქართველოს ნაციონალურ სახელმწიფოდ ჩამოყალიბების შესახებ. თანამედროვე საქართველოს ისტორიის ამ კუთხით წაკითხვა ბევრ ჯერაც უპასუხო კითხვაზე პასუხის გაცემაში დაგვეხმარებოდა იმდენად, რამდენადაც აქტუალური პოლიტიკური განვითარება უშუალოდ უკავშირდება იმ ისტორიულ პროცესს, რომელიც XIX საუკუნეში დაიწყო და რომლის მიზანიც ახალი ქართული ეროვნული და სახელმწიფოებრივი თვითშეგნების ჩამოყალიბება იყო. ქართული სახელმწიფოს ჩამოყალიბების ისტორიას წინამდებარე სტატიაში სწორედ სეკულარიზაცის პრიზმით განვიხილავთ.

თავდაპირველად საქართველოს უახლესი პოლიტიკური ისტორიის რამდენიმე ნიშანდობლივი მომენტი გავიხსენოთ, რომელიც, ჩვენი აზრით, პირდაპირ უკავშირდება თემათა კომპლექსს, რომლის პოლუსებზე სეკულარიზაცია და კონტრსეკულარიზაცია შეგვიძლია მოვათავსოთ.

2007 წ. 11 ოქტომბერს საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქი ილია II პოლიტიკური ინიციატივით გამოვიდა, რომელსაც საზოგადოების დიდმა ნაწილმა და ოპოზიციური პარტიების უმრავლესობამ დაუჭირა მხარი. პატრიარქის მოსაზრებით, მონარქიის რესტავრაცია (კონსტიტუციური მონარქიის შემოღება) გახდებოდა ტერიტორიული მთლი-

ანობის აღდგენის და ეროვნული ინტეგრაციის გადამწყვეტი ფაქტორი. პატრიარქის ინიციატივა ქართულ პოლიტიკურ დისკურსში შეიძლებოდა შემთხვევითადაც მიგვეჩნია, პოლიტიკურ არტიკულაციათა სერიაში რომ არ ეწერებოდეს. ეს სერია ხელისუფლების, ოპოზიციის და საზოგადოების დაპირისპირებას ზედაპირულად წარმოაჩენს და პოლიტიკური აზროვნების მექანიზმის პლანში მის სიღრმისეულ ერთიანობაზე მიგვანიშნებს.

2004 წელს საქართველოს ახალმა პრეზიდენტმა, მიხეილ სააკაშვილმა, ინაუგურაციის შემდეგ დავით აღმაშენებლის საფლავზე დადო ფიცი, ხოლო ცოტა ხნის შემდეგ, გერმანიაში ვიზიტისას, შეკითხვაზე, რომელ ევროპას ეკუთვნის საქართველო, ძველს თუ ახალსო, უპასუხა, საქართველო უძველეს ევროპას ეკუთვნისო.

მიხეილ სააკაშვილის ინაუგურაცია, თავის მხრივ, გაგრძელება იყო ედუარდ შევარდნაძის მიერ პოლიტიკურ რეპრეზენტაციაში დანერგილი რესაკრალიზაციისა (შევარდნაძის ინაუგურაცია სვეტიცხოვლის ტაძარში 1995 წ.), რომელიც თანამედროვე სახელმწიფოს ფასადის მიღმა ისტორიული და რელიგიური ლეგიტიმაციის შემოტანას გულისხმობს.

პოლიტიკური გამონათქვამების ეს სერია ძნელია შემთხვევითად ჩაითვალოს. ყველა ამ გამონათქვამს თუ პერფორმაციულ აქტს ერთი საერთო ნიშანი აქვს: მათი ვექტორი წარსულისკენაა მიმართული და დემოკრატიული სახელმწიფოსათვის ჩვეულ ლეგიტიმაციის ფორმას (არჩევნები) აძლიერებს, ხანდახან კი ანაცვლებს ისტორიული და რელიგიური ლეგიტიმაციის ფორმებით. ისტორიული ან რელიგიური ლეგიტიმაციის მხოლოდ ანაქრონიზმად მონათვლა არასაკმარისია და უფრო ღრმა ანალიზსს საჭიროებს. აქ კი უშუალოდ მივუახლოვდით ჩვენს თემას: სე-

კულარიზაციას და მის როლს თანამედროვე სახელმწიფოს ჩამოყალიბებაში.

სეკულარიზაციის პროცესი დასავლეთ ევროპაში გვიან შუა საუკუნეებში დაიწყო და მისი საბოლოო შედეგი მთელი საზოგადოებრივ-პოლიტიკური წესრიგის პარადიგმის შეცვლა იყო, რაც ახალი ერების (Nation) და სამოქალაქო საზოგადოებების შექმნით დასრულდა. ამ პროცესის პირველი ნიშნები რენესანსის კულტურაში ჩნდება, როდესაც საერო ან მიწიერმა თემებმა სახვით ხელოვნებასა თუ ლიტერატურაში საკრალური თემების მონოპოლია დაარღვია და მათ გამიწიერებას შეუდგა[1].

გამიწიერების პროცესი მალე პოლიტიკურ აზროვნებაზეც გავრცელდა, რამაც შუა საუკუნეების პოლიტიკური თეოლოგიის რღვევა გამოიწვია. ქრისტიანულ სამყაროში კოლექტიური იდენტობა ორ ძირითად პოსტულატს ემყარებოდა: პირველ რიგში, ესაა ქრისტიანი ხალხის ევქარისტიული ერთობა, რომელიც აიგება პავლე მოციქულის სიტყვებზე: „თქვენ ხართ ქრისტეს სხეული“ (1. კორინთელთა მიმართ, 12:27) და რომლის განსახიერებაც ეკლესიაა[2]. XII საუკუნის ევროპაში ამის აღსანიშნავად ახალი ტერმინი — corpus mysticum ჩნდება[3]. მეორე ძირითადი პოსტულატი ეკლესიის მიერ ხელდასხმული მონარქისადმი ლოიალობაა. „მეფის

---

1 ერიხ აუერბახი უკვე დანტეში ხედავს „მიწიერი“ ლიტერატურის ტრიუმფის დასაწყისს. იხ.: Erich Auerbach, Dante als Dichter der irdischen Welt. Berlin und Leipzig, 1929.

2 შდრ. Alfred Winkenhauser, Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus. Münster, 1937, გვ. 84-88.

3 Corpus mysticum არის ეკლესიის ტანი, ხოლო მისი თავი თავად ქრისტეა. იხ. Ernst Kantorowicz, Pro patria mori. — Götter in Uniform. Stuttgart, 1998, გვ. 305.

უკვდავი სხეული“[4] მისი სამეფოა. მე-15 საუკუნის ინგლისში გაჩენილი მოძღვრების თანახმად, corpus mysticum-ად სწორედ სამეფო ცხადდება, სადაც ცენტრალურ ადგილს უკვე intencio populi (ხალხის ნება) იკავებს[5]. ეს კი უკვე სეკულარიზმის დასაწყისს ნიშნავდა. ამ მიმართულებით გადამწყვეტი როლი განმანათლებლობამ ითამაშა. სწორედ განმანათლებლობის თეორეტიკოსების მიერ ხდება შუა საუკუნეების ქრისტიანული პოლიტიკური თეოლოგიის, როგორც ხელისუფლების მთავარი იდეოლოგიური პრინციპის და მასთან ჰარმონიაში მყოფი მონარქისტული აბსოლუტიზმის, როგორც ხელისუფლების ერთადერთი ლეგიტიმური ფორმის, დისკრედიტაცია. განსაკუთრებით აღსანიშნავია ჟან-ჟაკ რუსოსეული „სუვერენი ხალხის“ (le peuple souverain) ცნება, რომელიც მონარქის, როგორც ერთადერთი ლეგიტიმური ხელისუფლის, ადგილს იკავებს. „სუვერენი ხალხი“ საფრანგეთში სიკვდილით სჯის მეფეს, რასაც სიმბოლურ დონეზე **მსხვერპლშეწირვის** ხასიათი აქვს ლოიალობის ახალი სუბიექტის — Patria-ს შესაქმნელად, რაც თითქმის სიტყვასიტყვით გამოიხატა რობესპიერის სიტყვებში: „ლუი (საფრანგეთის მეფე ლუი XVI — ზ.ა., გ.მ.) უნდა მოკვდეს იმისათვის, რათა მამულმა სიცოცხლე შეძლოს“. პიერ კლოსოვსკის თქმით, მეფის სიკვდილით დასჯა ღმერთის მოკვლის სიმულაკრია[6]. „ღმერთის მოკვლით“

---

4 შდრ. Ernst Kantorowicz, The King’s Two Bodies. A Study in Mediaeval Politikal Theology. Prinston, 1957.

5 Eric Voegelin, Die neue Wissenschaft der Politik. München, 2004, გვ. 57-59.

6 Pierre Klosowski, Sade mon prochain. ვსარგებლობთ ამ წიგნის გერმანული თარგმნით: Sade — mein Nächster. Wien, 1996, გვ. 85-88. ასეთივე რიტუალური შინაარსის უნდა იყოს 1918 წელს რუსე-

საყრდენი ეცლება პოლიტიკურ თეოლოგიას როგორც თეოცენტრულ იდეოლოგიურ სისტემას. ღმერთის, როგორც ლეგიტიმაციის უმაღლესი სუბიექტის, ადგილს მამული იკავებს. ეს სახელმწიფოს, როგორც სუვერენი ხალხის პოლიტიკური ერთობისა და ორგანიზების ფორმას, ამიწებს, ანუ სეკულარულს ხდის. ასეთ მიწიერ ნიადაგზე წარმოიშობა ახალი ერები, რომლებიც უკვე ახალ, საკუთარ ეროვნულ ნარაციებს თხზავენ. თუმცა ეს თხზულება უმეტესწილად საკრალური ნარაციის სტრუქტურას იმეორებს და მისი ერთგვარი „თარგმანის“ სახე აქვს, ანუ საკრალური სიმბოლიკა ეროვნულით იცვლება. ამ პროცესს კი ყველა ქვეყანაში თავისებური გზა ჰქონდა.

“აწმყო, შობილი წარსულისაგან”

ქართული სახელმწიფოებრიობის იდეა, განსხვავებით ევროპისაგან, XIX საუკუნის დასაწყისამდე მხოლოდ ერთ ფორმას, შუა საუკუნეების პოლიტიკურ თეოლოგიაზე დამყარებულ მონარქიას იცნობდა და ბაგრატიონების დინასტიასთან განუყოფლად იყო დაკავშირებული. 1801 წელს ქართული მონარქიის გაუქმებამ კოლექტიურ მეხსიერებაში ერთგვარი ტრამვატული ფიქსაციის სახე მიიღო და მნიშვნელოვანწილად განმსაზღვრელიც კი გახდა იმ პროცესებისა, რომლებიც მომდევნო ორი საუკუნის განმავლობაში საქართველოს პოლიტიკურ ცნობიერებაში მიმდინარეობდა და დღესაც მიმდინარეობს.

ტერმინ „ტრამვატულ ფიქსაციას“ ფსიქოანალიტიკური ლექსიკიდან ვსესხულობთ და ჩვენს შემთხვევაში გარ-

---

თის უკანასკნელი იმპერატორის ნიკოლოზ II-ისა და მისი ოჯახის წევრების ფიზიკური განადგურებაც. ამით რუსეთში გაჭიანურებული სეკულარიზაციის პროცესი მთავრდება და Святая Русь-ს Великая Русь-ი ჩაენაცვლება.

კვეულ ფსიქიკურ მექანიზმს აღნიშნავს, რომელიც სულიერ და ინტელექტუალურ ძალისხმევას ისეთი სიმბოლური წესრიგის შექმნისკენ მიმართავს, სადაც ხელოვნურად გაწყვეტილი პროცესის გაგრძელება შესაძლებელი იქნებოდა. ამგვარი მიზანმიმართულება პოლიტიკურ რეალობაზე არაადეკვატური რეაქციებითაც გამოიხატება, რაც პოლიტიკურის მიმართ წარმოსახვითის დომინირებას გულისხმობს. რეალობასთან დამოკიდებულებაში წარმოსახვითის არაადეკვატურობა იმის გადარჩენის მცდელობაა, რის არსებობასაც რეალობაში საფუძველი აღარ გააჩნია. ამით აწმყო კი აღარ იბადება წარსულიდან, არამედ წარსულის, ანუ უკვე აღარ არსებულის, პროექციების ასპარეზად გადაიქცევა. ისტორია არ იმიჯნება თანამედროვეობისაგან და ორივეს ადგილს წარმოსახული უწყვეტელობა (continuity) იკავებს. გრიგოლ ორბელიანის 1832 წ. დაწერილი ლექსი „ჰე, ივერიავ“ კარგად გამოხატავს ამ განწყობას — საქართველო ამ ლექსში შედარებულია „ცხოვარს“, „რომელსაცა მწყემსი (მონარქი, სახელმწიფოს საკრალიზებული რეპრეზენტანტი — ზ.ა., გ.მ.) არ უვის“. მონარქიის გაუქმება „საშინელ წარხდენად“ არის წარმოდგენილი, მისი აღდგენა კი „საღმრთო ვალი“ და „პატივის გზაა“. სახელმწიფოებრიობის იდეალი წარსულში, დავითისა და თამარის ეპოქაშია მოთავსებული („იარალის“, „თამარის სახე ბეთანიის ეკლესიაში“), მომავლის პროექტი კი წარსულის აღდგენაა: „ვინ აღმოჩნდეს მომცემი წარსულ დღეთა!“

“ენა, მამული, სარწმუნოება...”

პირველი ადამიანი, რომელმაც არსებული პარადიგმა რადიკალურად შეცვალა და ამოსავალ წერტილად არსებული რეალობის აღიარებას შეეცადა, ილია ჭავჭავაძე იყო,

რომლის სახელსაც უკავშირდება სეკულარიზაციის პროცესის დასაწყისი.

სეკულარიზაციის ილიასეულ პროექტს ლიტერატურული საფუძვლები აქვს — მისი განვითარება უშუალოდ არის დაკავშირებული „მამათა და შვილთა ბრძოლასთან“ სალიტერატურო ენის შესახებ. ილიას 1861 წ. „ცისკარში“ გამოქვეყნებულმა სტატიაში „ორიოდ სიტყვა თავად რევაზ შალვას ძის ერისთავის კაზლოვის-მიერ „შეშლილის“ თარგმანზედა“ მამულიც, ენაც და სარწმუნოებაც საკრალური ნიშნით მოიხსენიება — სამივე „ღვთაებრივი საუნჯეა“, მაგრამ ილიასეული გაგება საკრალურისა რადიკალურად მანსხვავდება „მამათა“ „საკრალურისაგან“.

ენა[7]

„მამების“ წარმოდგენა სალიტერატურო ენაზე ანტონ ბაგრატიონისეულ გრამატიკას და რიტორიკას ეყრდნობოდა. ანტონისეული გრამატიკა და რიტორიკა, როგორც ენის და ლიტერატურის სტრუქტურირების პრინციპი, თავის თავში შემჭიდროვებული ფორმით მეტასტრუქტულ ბირთვს ატარებდა, რომელიც გაშლილი ფორმით გარკვეულ კოსმოგონიას გვაძლევს. ეს ბირთვი არა მარტო საკუთრივ ენობრივ და ლიტერატურულ საკითხებთანაა დაკავშირებული, არამედ, ასევე, ქართული შუა საუკუნეების სამყაროს გამოხატავს, რომელის რეალობა ილიას პერიოდში უკვე აღარ არსებობდა. „მამების“ თაობის წარსული, იმ დროისათვის უკვე არაადეკვატური ფორმების აღდგენაზე მიმართულ მსოფლმხედველობას ილიამ პროგრესის იდეა დაუპირისპირა.

---

7 ამის შესახებ დაწვრილებით: ზაალ ანდრონიკაშვილი, „მამულის დაბადება ლიტერატურის სულიდან. ენის რეფორმა როგორც სეკულარიზაციული პროექტი“, კრებულში: ირმა რატიანი (რედ.) ილია ჭავჭავაძე 170. საიუბილეო კრებული, თბილისი 2007.

ისტორიის, როგორც პროგრესის, გააზრებით ილია, ერთი მხრივ, ახალი დროის (Moderne) კონტექსტში ექცევა, მეორე მხრივ კი, საქართველოს ისტორის ფუნდამენტურ გადააზრებას უყრის საფუძველს. თავდაპირველად ყურადღებას ზოგად კონტექსტზე შევაჩერებთ. გერმანელი ფილოსოფოსის, კარლ ლოევითის, თეზისს თუ დავეყრდნობით, ახალი დროის ისტორიის ფილოსოფია პროგრესის უნივერსალურ წარმოდგენაზეა კონცენტრირებული და, თავის მხრივ, ქრისტიანულ „ისტორიის თეოლოგიის“ სეკულარიზაციის შედეგს წარმოადგენს. ამ რევოლუციური პროცესის დროს პროგრესი განგების ადგილს იკავებს, ხოლო ადამიანი, ისტორიის აბსოლუტური სუბიექტი, — ღმერთისას. მიუხედავად ამისა, ისტორიის თეოლოგიას და მის სეკულარულ გამოხატულებას, პროგრესის რწმენას, დროზე საერთო, „ფუტურო-ცენტრისტული“ წარმოდგენა აქვს. ამ მოდელის მიხედვით, დრო შეუფერხებლად და კუმულატიურად მიისწრაფვის თავისი მომავალი მიზნისაკენ. კარლ ლოევითის აზრით, ამ მოდელის გაგება შეუძლებელია მისი თანამედროვეობის იუდეო-ქრისტიანულ მატრიცასთან დაკავშირების გარეშე: „რომ ისტორიის თანამედროვე ფილოსოფია მომავალი აღსრულების ბიბლიურ რწმენას შეესაბამება და რომ ის ესქატოლოგიური იდეალის სეკულარიზაციით მთავრდება“[8]. ქართლ-კახეთის სამეფოს გაუქმება ილიასათვისაც ისტორიული თანმიმდევრობის რადიკალურ გაწყვეტას ნიშნავს და ესქატოლოგიურ კატასტროფას უტოლდება: „გასწყდა ჯაჭვი ცხოვრების ზედმიყოლებისა, აწმყოსა და წარსულს შორის ჩასტყდა ხიდი, შემდეგს სათავე და დასაბამი მოუწ-

8 Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. Sämtliche Schriften II, Stuttgart, 1953, გვ. 12.

ყდა... ბუნებრივი ორკეცი დენა ცხოვრებისა შედგა, გაჩერდა“. ეს რღვევა არა ევოლუციის ან რევოლუციის, არამედ ესქატოლოგიურად გაგებული პოლიტიკური კატასტროფის შედეგი იყო. ბაგრატიონების სამეფოსა და ახალ საქართველოს შორის, ილიას აზრით, თანმიმდევრობა გაწყვეტილია. ამ ორ საქართველოს რადიკალური ცეზურა მიჯნავს[9].

ამ ესქატოლოგიური კატასტროფის გააზრებას ილია გრიგოლ ორბელიანისაგან რადიკალურად განსხვავებულ აზრამდე მიჰყავს. ილია წარსულის დაბრუნებას შეუძლებლად მიიჩნევს — „მოვიკლათ წარსულ დროებზე დარდი“ („ქართვლის დედას“) — და აქცენტს სამომავლო პროექტზე აკეთებს. ახალი დროის ისტორიის ფილოსოფიას შენარჩუნებული აქვს წარმოდგენა, რომ მოვლენებს მხოლოდ მაშინ აქვს აზრი, როდესაც ისინი რამე მიზანს უკავშირდება, რომელიც მათ ტრანსცენდენციას ახდენს. ილიას ისტორიის სეკულარიზირებული ფილოსოფიაც ასევე სიუჟეტურია, ოღონდ ილიას ასევე „ფუტუროცენტრისტულ“ სიუჟეტს

---

9 ესქატოლოგიურად გაგებულ ისტორიულ კატასტროფას იდენტურობის დაკარგვა მოჰყვება. „რაკი წარსულსა და მაშინდელ აწმყოს შუა დედამიწა გაირღვა, წარსულ ანდერძებთან ერთად ყველაფერი დავკარგეთ. ისიც კი დავივიწყეთ, — ვინა ვართ და რანი ვართ“. იდენტობის დაკარგვა ილიასათვის ენის დაკარგვასაც ნიშნავს. სტატიაში „ორიოდ სიტყვა“ (1866-1876) ილია უნუგეშო დასკვნამდე მიდის: ქართველობაც და ქართული ენაც დაკარგულია: „სადღა არის ეხლა ქართული ენა? ან გვინდაღა ქართული, როცა ჩვენ თითონ ჩვენდა დასაღუპავად ქართველობაზე ხელი ავიღეთ? გონებით რომ აღარ ვსცხოვრობთ, ქართულ ენას აზრს როგორღა გამოვათქმევინებდით?“. „ძველი“ ენა, რომელიც წარსული რეალობის აღსაწერად გამოიყენება, ილიასათვის არა მარტო მოძველებულია, არამედ „დამუნჯებულიც“, ფაქტობრივად მკვდარი ენაა.

ზოგადევროპულისაგან სრულიად განსხვავებული მიზეზები აქვს. წარსულ დროზე ფიქრის მოკვლა, საბოლოო ჯამში, გარკვეულ სამომავლო მიზანს ემსახურება, რომელიც პოლიტიკური ერთიანობის ალტერნატიული პინციპების ძიებას გულისხმობს. ასეთ პრინციპად, ზოგად აზრად (იდეად) და მიზნად, რომელიც ისტორიას ამოძრავებს და მის სიუჟეტს ქმნის, ილიასათვის მამულის ცნება გახდა. ის „შემკრებლობითი დიდებული ერთიანი აზრი, რომელსა ყოველი ჩვენგანი ქართველობაში უნდა ხედავდეს“ არის „მამული“, რომელიც „მთელი ხალხის სამშობლოს“ ნიშნავს. ენის რეფორმით ილია, შუა საუკუნეების საეკლესიო ქართულის სანაცვლოდ, ხალხის ენას ალიტერატურულებს და ქართულ სეკულარულ დისკურსს ქმნის. ამით საეკლესიო და საერო ენების გახლეჩა ხდება. ახალი სალიტერატურო ენა უკვე ფართო მასებისათვის გასაგები და მისაღებია, რაც ლიტერატურას ყველაზე ძლიერ მასმედიად აქცევს. ხოლო თუკი ახალ სალიტერატურო ენას მთავარ მედიურ ინსტრუმენტად წარმოვიდგენთ, მისი არხებით ეროვნული ნარაციის უწყება უნდა მოხდეს. ახალი ენა სწორედ ახალ სამყაროს და მის ცენტრს, „მამულს“ ამკვიდრებს. მამულის ცნება კი ნაციონალური სახელმწიფოს არსებობის ბაზისია, რომლიც ახალ პოლიტიკურ ლექსიკონში უშუალოდ სეკულარიზაციიდან გამომდინარეობს.

“მამულო, საყვარელო, შენ როსღა აყვავდები?”

„მამული“ აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქრისტიანოში საერთო მემკვიდრეობას ეყრდნობა. ტერმინოლოგიური თვალსაზრისით, ეს სიტყვა ბერძნული patris და ლათინური patria-დან მომდინარეობს, თუმცა თავდაპირველი მნიშვნელობით მშობლიურ ქალაქს ან ადგილს აღნიშნავდა. პირველი შინაარსობრივი სახეცვლილება ამ ტერმინმა უკვე რო-

მის იმპერიაში განიცადა, როდესაც ლათინურ ფორმულაში pro patria mori (მამულისთვის დაცემული გმირების ჰეროიზაცია და აპოთეოზიც კი) უკვე არა მხოლოდ წარმომავლობის ადგილი, არამედ რომის იმპერია, მთელი მისი ინსტიტუციებითა და ღირებულებათა სისტემით, იგულისხმებოდა[10]. ეს წარმოდგენა ადრეულ ქრისტიანობაში მაცხოვრის ჯვარცმის, როგორც „სრულყოფილი მსხვერპლის“, პარადიგმით შეიცვალა. მამულის კლასიკურმა ემოციურმა ღირებულებებმა რენესანსი დასავლეთ საქრისტიანოში XII-XIII საუკუნეებში განიცადა (ძირითადად ჯვაროსნული ომების შედეგად), ხოლო ბიზანტიასა და საქართველოში ოდნავ უფრო ადრე. „წარმოდგენამ „მამულის“ შესახებ... გადალახა ქალაქის ძველი საზღვრები და დაუკავშირდა ნაციონალურ სამეფოს, „სამეფო გვირგვინს“, როგორც ნაციონალური და ტერიტორიული ერთობის ხილულ სიმბოლოს“[11]. მამულის, როგორც საკუთარი ქვეყნის, ანუ სამშობლოს, ცნება XVIII საუკუნის ევროპაში ჩნდება, სადაც ის ფეოდალური მიწათმფლობელობის შინაარსს კარგავს და კოლექტიური იდენტურობის აღმნიშვნელად და ლოიალობის სუბიექტად გადაიქცევა. ეს ტერმინი „წარმოსახვით ერთობას“ (Imagined Community) ქმნის, სადაც ცენტრალურ ადგილს იკავებს. სწორედ ამ ერთობის ლოიალობის სუბიექტია არა მონარქი, რომელიც შუა საუკუნეებში სახელმწიფოს განასახიერებდა, არამედ სამშობლო, მამული. „მამულის“ სეკულარული შინაარსის საილუსტრაციოდ კარლ შმიტი საფრანგეთის რევოლუციის ავტორებს ლუი XIV-ის ცნობილი სიტყვების „სახელმწიფო — ეს მე ვარ!“ პერიფრაზს ათქმევინებს: „La

10 Kantorowicz, Pro patria mori, გვ. 292-293.

11 Kantorowicz, Pro patria mori, გვ. 296.

patrie c’est moi“ („მამული — ეს მე ვარ!“)[12]. მაშინ, როდესაც დასავლეთ ევროპაში სეკულარიზაცია ტერმინი corpus mysticum-ის ხალხზე და „მამულზე“ გადატანით მოხდა, აღმოსავლეთ საქრისტიანოში საკრალურის მატარებელი არა „მამული“, არამედ მეფე იყო, უფრო სწორად კი, მამული და მეფე ერთმანეთთან იყო გაიგივებული.

ამოცანა, რომელიც ილია ჭავჭავაძის წინაშე იდგა, იმ პრინციპის შექმნა იყო, რომელიც ქართველების გამაერთიანებელი, მათი კოლექტიური იდენტობის განმსაზღვრელი იქნებოდა. დაქუცმაცებული საქართველო რუსეთის იმპერიის შემადგენლობაში, — მიუხედავად მისი, როგორც პროვინციის, სტატუსისა, — მაინც გამთლიანდა. პოლიტიკურად გაერთიანებული ხალხი კი საკუთარ სახელმწიფოში არ აღმოჩნდა, ანუ მის ერთიანობას პოლიტიკური სუბიექტის სახე არ მიუღია. ასეთ ვითარებაში ერთობის ისეთი ფაქტორი უნდა მოძებნილიყო, რომელიც კოლონიურ პირობებში ხალხს საერთო კულტურული მეხსიერებითა და მიზანსწრაფვით (intentio populi) გააერთიანებს. თუკი სახელმწიფოს დაკარგვა ესქატოლოგიური კატასტროფაა, მას ილია ე.წ. კონტრაპრეზენტული მეთოდით უპირისპირდება. ეს მეთოდი ერთგვარი მითოსის შექმნისკენაა მიმართული, რომელიც წარსულზე გარკვეული აქცენტების წამოწევით აწმყოს აშუქებს და მომავლის იმედს იძლევა[13]. ეს ილია ჭავჭავაძისეული „მამულის“ ნარაციის ცენტრალური პრინციპია, რო-

---

12 Carl Schmitt, Politische Romantik. Berlin, 1998. გვ. 69.

13 იან ასმანის აზრით, ამ მითოსის ფუნქცია „კონტრაპრეზენტულია“: ის გადუხჭირებულ აწმყოს გმირულ წარსულს უპირისპირებს და ამით დაკარგულ, გამქრალ თუ დავიწყებულ მომენტებს აცოცხლებს. იხ. Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. München, 1999. გვ. 79.

მელიც მითოსურ წარსულს ინტენციონალურ საზრისს სძენს და ამის საფუძველზე მომავლის პროექტს ქმნის (ამ პრინციპის თითქმის პირდაპირი ილუსტრაციაა პოემა „აჩრდილი“). სწორედ მომავლის სტრატეგიის და, აქედან გამომდინარე, მთლიანად „მამულის“ ნარაციის მთავარი მითოლოგიური სახე (ან მითოლოგემა) არის ილიას მიერ გამოგონილი „ქართვლის დედა“ (არ არის შემთხვევითი ის ფაქტი, რომ ილია ჭავჭავაძის პოემა „ქართვლის დედის“ ქვესათაურია: „სცენა მომავალ ცხოვრებიდან“), რომელიც ილიას მითოპოეტურ კონტექსტში ღვთისმშობლის სეკულარული დუბლია, რაც საქართველოს ღვთისმშობლისადმი წილხვედრობის ნიკოლოზ გულაბერისძისეულ იდეისაგან იღებს თავის ლეგიტიმაციას[14]. „მამის“, როგორც სახელმწიფოს, სუვერენის რეპრეზენტაციული სიმბოლო *მამულის* სემანტიკაშია მოცემული, მისი აღორძინების ან გაცოცხლების („ჩემი მამული, საქართველო, დღეს მიცოცხლდება!“) ფუნქცია კი „ქართვლის დედაზე“ გადადის, რომელმაც მამულს სამსხვერპლო მზადყოფნაში მყოფი ვაჟკაცები უნდა გაუზარდოს („ნანა, მამულის მსხვერპლო, პაწაწინა ქართველო!“).

ჩვენი სტატიისათვის მნიშვნელოვანია რამდენიმე ფუნდამენტური ჩანაცვლება, რომელიც ლიტერატურის წიაღში ახალი საქართველოს შექმნის პროცესში ხდება. თუ ანტონის გრამატიკასა და რიტორიკაში ლიტერატურის ფუნქცია „ღვთაებრივი ჭეშმარიტების“ გამოხატვაა, ილიასთან ლიტერატურა რადიკალურად განსხვავებულ ფუნქციას იძენს. ლიტერატურის ფუნქცია „მამულის“ იდეის გამოხატვა ხდება. „მამული“ იკავებს ღვთაებრივი ჭეშმარიტების ადგილს,

14 ამის შესახებ დაწვრილებით: გიორგი მაისურაძე, „მამული“ და „ქართვლის დედა“ — სეკულარული სიმბოლიკა ილია ჭავჭავაძის პოეტურ თხზულებებში. კრებულში: ირმა რატიანი (რედ.) ილია ჭავჭავაძე 170. საიუბილეო კრებული, თბილისი, 2007.

სწორედ ამ ჩანაცვლების ხარჯზე ხდება მამულის საკრალიზაცია და მისი შემდგომი ტრანსფორმაცია სეკულარულ „მამულის“ რელიგიად[15]. ილიას ნარაციაში „აღდგენილი მამული“ შობს „მამულის სიყვარულს“ და „მამულიშვილობას“. მამულისთვის თავდადება ყოველი მამულიშვილის ცენტრალურ ღირებულებად, უმაღლეს ვალდებულებად და მიზნად ცხადდება. ამ მოდელში მნიშვნელოვანია არა მარტო მართვილობის ქრისტიანულ პარადიგმაზე დაყრდნობა, არამედ უფრო ძველი, ფუნდამენტური კავშირი საკრალურსა და მსხვერპლს შორის: მსვერპლი იძენს ეროვნული ერთობის მაკონსტიტუირებელი ფაქტორის ფუნქციას ესქატოლოგიურ ბრძოლაში[16]. მამულიშვილის აპოთეოზი მამულისთვის მის თავდადებას გულისხმობს, გმირად აქცევს მას და გზას უხსნის „ზეციურ საქართველოში“, სეკულარულ სამოთხეში, რომელშიც უკვდავება ისტორიაშია გადმოტანილი.

შემდეგი მნიშვნელოვანი ჩანაცვლება მეფის ფიგურას ეხება. 1801 წლის კატასტროფის შემდეგ ის საკრალური ადგილი, რომელიც ქართულ პოლიტიკურ თეოლოგიაში ბაგრატიონთა დინასტიას, მეფეს ეკავა, დაცარიელდა. ამ მხრივ, სეკულარიზაციის კონტექსტი საქართველოში დასავლეთ ევროპულისგან და რუსულისგან განსხვავდებოდა. პოეტის, უფრო გვიან კი ხელოვანისა და ინტელექტუალის გაიგივება სუვერენთან დასავლეთ ევროპაში მაღალი და გვიანი შუა საუკუნეების პოლიტიკური თეორიების პარალელურად მიმდინარეობს. ამასთანავე, ყველაზე გვიან დან-

---

15 შდრ. ზურაბ კიკნაძე, „ილიას მამული“, კრებულში: ზურაბ კიკნაძე (რედ.), საქართველო ათასწლეულების მიჯნაზე, თბილისი, 2001; გიორგი მაისურაძე, დასახ. ნაშრ.

16 Walter Burkert, Homo Necans. Interpretation altgriechischer Opferriten und Mythen, Berlin — New York 1997, გვ. 16.

ტეს შემდეგ ცნობილი aequiparatio პოეტისა სუვერენთან არა მარტო ანტიკურ მაგალითებს ეყრდნობა, არამედ იუსტინიანეს სამართალსაც[17]. ევროპული განმანათლებლობისაგან განსხვავებით, ქართველ ინტელექტუალებს სამეფო კარისა და ეკლესიის წინააღმდეგ ბრძოლა არ მოუხდათ. საქართველოში სეკულარიზაციას რევოლუციური გზით არ უვლია და ფაქტიურად ცარიელ, უფრო სწორად კი დაცარიელებულ ადგილას დაიდო ბინა. მეფის საკრალურ ადგილს ილიასთან პოეტ-წინასწარმეტყველ-გენიოსის სეკულარული ფიგურა იკავებს, რომელიც, ასევე, „მამულის“ სეკულარული „რელიგიის“ pontifex maximus-ის ფუნქციებს ითავსებს[18]. ილიამ სამოციანი წლებიდან მოყოლებული ქართველობის ახალი პარადიგმა შექმნა, რომელიც „მამათა“ მაღალი, საეკლესიო სტილის დესაკრალიზაციით დაიწყო და საკრალურის ცნების „მამულზე“ გადმოტანით დამთავრდა. „მამული“ ილიას სარწმუნოებაა, ხოლო ენა, რომლის წიაღიდანაც მამული იშვა, მისი „იდეის“ გამომხატველი. ილიას სეკულარიზაციული პროექტი, ერთი მხრივ, ევროპიდან იმპორტირებულ პროგრესის სეკულარულ იდეას უკავშირდება, რომელიც ილიას პუბლიცისტიკის ერთ-ერთ ცენტრალურ მოტივად გვევლინება, მეორე მხრივ კი, ამ მოდელის ქართულ რეალობაზე აპლიკაციას, რომელიც სარწმუნოების დესაკრალიზაციასა და ნაციონალურის საკრალიზაციაში ვლინდება.

---

17 Ernst Kantorowicz. Die Souveränität des Künstlers. Eine Anmerkung zu Rechtsgrundsätzen und Kunsttheorien der Renaissance. წიგნში: Götter in Uniform. Stuttgart, 1998, გვ. 329-348, აქ: გვ. 343.

18 ეს წარმოდგენა მწერლისა და ხელოვანის შესახებ საქართველოში XX საუკუნის დამლევამდე აქტუალური იყო.

მამულის, როგორც პოლიტიკური საზოგადოების ერთიანობის პრინციპის, სეკულარული პროექტი ქართულ საზოგადოებას ბოლომდე არ მიუყვანია. ამის გამოხატულება იყო ილია ჭავჭავაძის ბიოგრაფიის ძველი, მონარქიული სიუჟეტის მეშვეობით ახსნაც — ილია სიცოცხლეშივე საქართველოს უგვირგვინო მეფედ და „ერის მამად“ (pater patriae) მონათლეს, ანუ (არარსებული) სახელმწიფოს რეპრეზენტანტის ფუნქცია ისევ მეფეს და არა „მამულს“ მიანიჭეს. ამრიგად, ქართული პოლიტიკური დისკურსი ისევ პრესეკულარულ და პრემოდერნულ პარადიგმას დაუბრუნდა, რამაც საბჭოთა პერიოდამდეც გასტანა. პარადოქსულია, მაგრამ ფორმალურად რადიკალურად სეკულარულ საბჭოთა კავშირშიც კი მონარქიულმა პარადიგმამ სტალინიზმის სახით თავისი გამოხატულება ჰპოვა. თუმცა მონარქიულ პარადიგმას საბჭოთა სინამდვილეში რამდენიმე დამოუკიდებელი წყარო ჰქონდა — პირველ რიგში, რუსული მესიანიზმი, რომელიც მოსკოვის, როგორც „მესამე რომის“, იდეაზეა დაფუძნებული. ისტორიოსოფიული ტრადიციის თანახმად, რომელიც ბერდიავისაგან იღებს სათავეს, რუსეთის იმპერიის, როგორც მესამე რომის, იდეის რეალიზაცია სწორედ საბჭოთა რუსეთის პირობებში მოხდა[19]. სწორედ საბჭოთა კავშირში საბჭოთა სეკულარული ფორმით აღორძინდა შუა საუკუნეების აღმოსავლურქრისტიანული პოლიტიკური თეოლოგია, რაც, საბოლოო ჯამში, სტალინის პერიოდში საბჭოური ბიზანტინიზმით დასრულდა. ფენომენი, რომელიც პიროვნების კულტის სახელითაა ცნობილი, სწორედ იმას ნიშნავს, რომ სტალინი სახელმწიფოს ერთადერთი რეპრეზენტანტი გახდა და ჩაანაცვლა არა მხოლოდ უკვე უფუნქ-

19 Николай Бердяев, Истоки и смысл русского коммунизма. Париж, 1955.

ციოდ დარჩენილი საბჭოები, არამედ თვითონ სახელმწიფოს (და სამშობლოს) ცნება. ზოგადსაბჭოთა, ძირითადად რუსული პოლიტიკური ტრადიციის კონტექსტის გარდა, სტალინის, როგორც მონარქიული ტრადიციის, ფიგურას ლოკალური ქართული კონტექსტიც ჰქონდა, რომელიც ეროვნულ დისკურსში უშუალოდ დაუკავშირდა ილია ჭავჭავაძის რეცეფციას. შემთხვევითი არაა, რომ ილია ჭავჭავაძის საბჭოთა „რენესანსი“ 1937 წელს ილიას იუბილეს სრულიად საბჭოთა მასშტაბით აღნიშვნით იწყება. ქართულ კონტექსტში სტალინი სწორედ ილია ჭავჭავაძის ტრადიციის გამგრძელებლის სახით განიცდის ლეგიტიმაციას (ამ ლეგიტიმაციისთვის იქმნება მითოსი ილიას მიერ სტალინის, როგორც პოეტის, აღმოჩენის შესახებ). ზურაბ კიკნაძის თქმით, საბჭოთა ქართულ მითოსში „აღსდგა ილიას მამულიშვილურ თხზულებათა მესიანისტური ინტერპრეტაცია“[20]. ილიასეული ბაზალეთის ტბის ოქროს აკვანში მწოლარე ყრმა, „ვისიც არ ითქმის სახელი“ და ვისაც ქართველი „ჩუმის ნატვრით ნატრულობს“, ქართულ საბჭოთა მესიანისტურ დისკურსში სტალინთან იგივდებოდა. ამდენად, სტალინი, გარკვეულწილად, ეროვნული იდენტურობის სიმბოლო და ქართული მესიანიზმის რეპრეზენტანტი გახდა. სტალინის დედის — ეკატერინე ჯუღაშვილის მთაწმინდის პანთეონში დამარხვა სიმბოლურად მესიის დედის „ნაციონალიზაციას“, მის ნაციონალურ პანთეონში აღზევებას ნიშნავდა. 1956 წელს XX ყრილობის მიერ სტალინის პიროვნების კულტის კრიტიკა ქართულმა საზოგადოებრიობამ აღიქვა როგორც საქართველოზე თავდასხმა, რამაც კიდევ ერთხელ გაუსვა ხაზი სტალინის, როგორც ქართველთა იდენტიფიკაციის, ფიგურას. შეიძლება ითქვას, რომ პოსტსტალინის-

---

20 ზურაბ კიკნაძე, ილიას მამული, გვ. 42.

ტურ საქართველოში ქართული ნაციონალიზმის რენესანსი დაიწყო, რომელიც, თავის მხრივ, უკვე ჰეტეროგენული კულტურული კოდების შერევის პროდუქტი იყო. ილიასეული ჰეროიკა ამ დისკურსში სტალინურ ჰეროიკას შეერწყა. თავისი არსით თეოცენტრულმა პიროვნების კულტმა ეროვნულ დისკურსში გადმოინაცვლა — თუკი ილია ხალხის ისტორიაზე აკეთებდა აქცენტს, საბჭოთა საქართველოში ისევ კონკრეტულ ფიგურებზე კონცენტრირებულმა პოლიტიკურმა ისტორიამ (ილიას თქმით „მეფეთა ისტორიამ“) წამოიწია წინა პლანზე[21]. სახვით ხელოვნებაში ამავე სიმბოლოს გამოხატვა დაეკისრა როგორც ისტორიულ, ასევე ისტორიასთან დაკავშირებულ მითოლოგიურ პერსონაჟთა ძეგლებს — ვახტანგ გორგასლით დაწყებული ქართლის დედით დამთავრებული[22]. ამგვარი ისტორიული და მითოლოგიური ძეგლების მიერ შექმნილი სივრცე წარსულის თანამედროვეობაში ექსტრაპოლაციას ახდენს და, ამავდროულად, აწმყოს ცენტრად იქცევა. მიუხედავად ილიასეული სიმბოლიკით აქტიური სარგებლობისა, პოსტსტალინური ქართული დისკურსი წყვეტს კავშირს მომავალთან და სიმბოლური ცენტრი წარსულში გადააქვს. შუა საუკუნეების საქართველო და მისი ძეგლებად ქცეული გმირები საზოგადოების თვითიდენტიფიკაციის ობიექტები ხდება. ამგვა-

---

21 რომლის, ალბათ, ყველაზე მასშტაბური გამოხატულებაა ლევან სანიკიძის ეპიკური ჟანრის ისტორიული პოპრომანი „უქარქაშო ხმლები“.

22 ძეგლი „კიდევაც დაიზრდებიან“, ერთი მხრივ, პირდაპირ უკავშირდება ილიას „ქართვლის დედას“, მეორე მხრივ კი, სამამულო ომის სტალინურ სიმბოლიკას — ორივე შემთხვევაში დედის ფუნქცია მამულისათვის თავდასადებ გმირების გაზრდაა, მამულიშვილის, რომლის ერთადერთი დანიშნულება მამულისათვის თავის შეწირვაა.

რად, ეროვნული დისკურსი კვლავ პრესეკულარული პარადიგმის გამომხატველად იქცევა.

ქართული სახელმწიფოებრიობის იდეა, ერთი მხრივ, ილია ჭავჭავაძის სეკულარულ დისკურსს უკავშირდება, რომელიც კვლავ პრესეკულარული მოდელის მეშვეობით აღიწერება, მეორე მხრივ კი, გაიდეალებული შუა საუკუნეების ქართულ სახელმწიფოებრიობას, ისევე როგორც ქართული პოლიტიკური და კულტურული ისტორიის პერსონაჟების მიერ შექმნილ ისტორიულ სივრცეს, რომელიც თავის მხრივ სტალინური ჩამოსხმის საბჭოური ისტორიციზმის სერიოზულ კვალს ატარებს. ქართული საზოგადოების ცნობიერებაში სეკულარული და პრესეკულარული ფორმები აღრეულია, იმდენად რამდენადაც სეკულარული ფიგურა (ილია ჭავჭავაძე) პრესეკულარული ტრადიციის გამგრძელებლად (წმ. ილია მართალი) და არა რეფორმატორად აღიქმება, ხოლო ისტორიული სივრცე სეკულარიზებული პანთეონის სახეს იღებს. ასეთი სინკრეტიზმი ქმნის იმ კულტურულ გარემოს, რომელშიც ეროვნული მოძრაობა და ქართული დამოუკიდებელი სახელმწიფოებრიობის თანამედროვე იდეა იბადება. ქართული ნაციონალური იდეა (ე.წ. „დავიწყებული იდეა“) თავისთავად წარსულზეა ორიენტირებული. ეს იდეა შუა საუკუნეების პოლიტიკური და კულტურული დისკურსის მესიანისტურ გადააზრებას გულისხმობს. ქართული მესიანიზმი, რომლის ავტორებად შეიძლება აკაკი ბაქრაძე და ზვიად გამსახურდია მივიჩნიოთ, პროექციათა მთელი რიგის შედეგია, რომელშიც შუა საუკუნეების პოლიტიკური მოდელები სტალინური სეკულარული მესიანიზმის პრიზმაშია გარდატეხილი. ამავე კონტექსტში, ილია ჭავჭავაძის კანონიზაციის მოთხოვნა ეროვნული მოძრაობის მომავალი ლიდერების მიერ და მისი კანონიზაცია 1987 წელს ფაქტობრივად ახალი ქართული სახელმწიფოს მშენებლობის

ფუძემდებელი აქტი იყო. მისი ინტერერპრეტაცია სწორედ ამ სტატუსის გამო არის საინტერესო. ერთი მხრივ, ქართული მართლმადიდებელი ეკლესია ქართული სეკულარიზაციის „ავტორის“ აბსორბაციას ახდენს, მას ითვისებს და ამით მთელ სეკულარულ დისკურსს ანიველირებს. ის, ფაქტობრივად, უკან იღებს იმ დომინანტურ როლს დისკურსიულ და სიმბოლურ ფუნქციებში, რომელიც მას ილია ჭავჭავაძემ წაართვა. ამრიგად, თანამედროვე ქართული სახელმწიფო სიმბოლური კონტრსეკულარიზაციური აქტით იწყება. მაგრამ ამ აქტით ქართული მართლმადიდებელი ეკლესია თვითონაც ტრანსფორმირდება. თუკი ილია ჭავჭავაძის სეკულარულ დისკურსში საკრალურის სტატუსი მამულმა დაიკავა და თვითონაც ეკლესიად — ნაციონალურ ერთობად იქცა, ილია ჭავჭავაძის წმინდანად შერაცხვით ეკლესია სეკულარულ სივრცეში გახდა მამულის დისკურსის მატარებელი და ამით ფაქტობრივად ნაციონალურ (სეკულარულ) ეკლესიად მოგვევლინა. ეკლესიის ნაციონალიზაცია მშვენივრად გამოიხატა ტერმინში „ზეციური საქართველო“, რომელიც საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქმა ილია II-მ შემოიტანა. „ზეციური საქართველო“ სწორედ ქართული ისტორიული სივრცის საკრალურ სივრცეში გადატანას ნიშნავდა. „ზეციური საქართველო“ ეხმიანება განკითხვის შემდგომი „ზეციური იერუსალიმის“ ცნებას (იოანეს გამოცხადება 21-22). ქართულ კონტექსტში ეს სახელმწიფოებრიობის დაკარგვის ესქატოლოგიური კატასტროფის შემდეგ იდეალური სახელმწიფოს შექმნას გულისხმობდა, რომელიც, თავის მხრივ, შუა საუკუნეების გაიდეალებული ქართული სახელმწიფოს ანარეკლი იყო. სეკულარიზაციისა და ქრისტიანული თეოლოგიის სინკრეტიზაციის ყველაზე რადიკალური გამოხატულებაა 1989 წელს სააღდგომო ღამიდან მოყოლებული ილია II-ის მიერ შემოღებული ახალი ფორ-

მულა: „ქრისტე აღდგა, ქრისტე აღდგა, საქართველო აღდგა!“, რაც corpus Christi mysticum-ის, ქრისტეს სხეულის საქართველოსთან გაიგივებას ნიშნავდა. ამით ეკლესიამ, ფაქტობრივად, სეკულარულ მესიანიზმს საკუთარი მესიანისტური იდეა დაუპირისპირა, სამაგიეროდ, საკრალური „ზეციური იერუსალიმის“ სეკულარიზაცია, გამიწიურება მოუხდა მისი ნაციონალიზაციის ფორმით.

ეკლესიის ნაციონალურობა მარტო დისკურსულ სივრცეში არ დარჩენილა. ეკლესიამ პოსტსაბჭოთა პერიოდში იდეოლოგიური ვაკუუმი შეავსო. ახალი ქართული სახელმწიფო ეკლესიის იდეოლოგიურ ინსტრუმენტად გამოყენებას ცდილობს. ეს პროცესი უშუალოდ უკავშირდება საქართველოს მეორე პრეზიდენტს, ედუარდ შევარდნაძეს. შევარდნაძის ინაუგურაცია სვეტიცხოვლის ტაძარში, ერთი მხრივ, მისი პოლიტიკური ლეგიტიმაციის გაძლიერებას ემსახურებოდა, რაც 1801 წელს დარღვეული სახელმწიფოებრივი რეპრეზენტაციის ფორმის აღდგენის ელფერსაც ატარებდა. ალიანსი სახელმწიფოსა და ახალ იდეოლოგიურ ძალას შორის 2003 წელს კონსტიტუციური შეთანხმებით გაფორმდა, რომელიც ეკლესიის განსაკუთრებულ როლს აღიარებდა საქართველოს ისტორიაში და ეკლესიას მნიშვნელოვან პრივილეგიებსაც ანიჭებდა.

ეროვნული მოძრაობისა და ქართული მართლმადიდებელი ეკლესიის წიაღში ჩასახული თანამედროვე ქართული სახელმწიფოებრიობის მოდელი მომავალ საქართველოს ანტიკვირებულ პარადიგმაში ხედავს — ამგვარი მოდელი თავისთავად გულისხმობს ძლიერი, ქარიზმატული ლიდერის არსებობას, დავით აღმაშენებლის, ილია ჭავჭავაძის ან იოსებ ჯუღაშვილის რეინკარნაციას. საქართველოს უკანასკნელი 20 წლის პოლიტიკური ისტორია სწორედ ამგვარი ლიდერების შექმნისა და დამხობის სიუჟეტში ვითარდება

(იმდენად, რამდენადაც იდეალური წარმოდგენა ქარიზმატულ ლიდერზე და რეალური პოლიტიკური ჯგუფების კონსენსუსი რადიკალურად განსხვავდება ერთმანეთისაგან). ამ პირობებში ქართულმა მართლმადიდებელმა ეკლესიამ სცადა არსებული მოდელის ფარგლებში „ალტერნატიული“ გამოსავლის მოძებნა და ქარიზმატული ლიდერის იდეა თავის ლოგიკურ დასასრულამდე მიიყვანა. რადგანაც ქართული საზოგადოება ლიდერის „ვინაობაზე“ შეთანხმებას ვერ ახერხებს, ამიტომ საიდენტიფიკაციო ფიგურა, ქართული სახელმწიფოს რეპრეზენტანტი კვლავ ბაგრატიონების დინასტიის წარმომადგენელი უნდა გახდეს, რომელიც ეკლესიის წიაღში აღიზრდება. ილიასეული „მე ცა მნიშნავს და ერი მზრდის“ თავის მოდუსს იცვლის და შუა საუკუნეების პოლიტიკური თეოლოგიის გადამღერებად გარდაიქმნება. ერის, სეკულარული ერთობის ადგილს კვლავ ეკლესია, საკრალური ერთობა იკავებს. ამ ინიციატივის ფართო საზოგადოებრივი მხარდაჭერა კი იმის მანიშნებელია, რომ პოლიტიკურმა და საზოგადოებრივმა ელიტებმა თანამედროვე დემოკრატიული იდეალები და ღირებულებები მხოლოდ რიტორიკულ დონეზე გამოიყენეს.

თანამედროვე სახელმწიფოს ჩამოყალიბება უშუალოდ არის დაკავშირებული მისი ფუძემდებელი პრინციპების გააზრებასთან, ქართული პოლიტიკური აზროვნება კი სრულიად სხვა, პრესეკულარული პარადიგმის მოჯადოებულ წრეშია ჩაკეტილი. ილია ჭავჭავაძის მომავლისაკენ მიმართული სეკულარული პროექტი წარსულზე ორიენტირებულმა ნაციონალურ-რელიგიურმა სინკრეტიზმმა ჩაანაცვლა. ეს კი თავისთავად გულისხმობს ფუნდამენტურ იდეოლოგიურ შეუსაბამობას მოდერნიზაციის პროექტთან, რომელიც თანამედროვე სახელმწიფოს ჩამოყალიბებისათვისაა აუცილებელი.

ლევან თარხნიშვილი

რელიგია და საზოგადოება

შესავალი

სოციალურ მეცნიერებებში ღირებულების ცნებას ერთ-ერთი ცენტრალური ადგილი უკავია, თუმცა ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ მისი განსაზღვრისას არ არსებობს ერთიანი მიდგომა. სოციალოგიაში მიღებულია, რომ ყველაზე ხშირად ამერიკელი მკვლევრის, კლაიდ კლუკჰონის, განსაზღვრებას მიმართავენ. ამ კონცეფციის თანახმად, "ღირებულება არის წარმოდგენა სასურველის შესახებ, რომელიც ახასიათებს ინდივიდს ან ჯგუფს და რომელიც გავლენას ახდენს მოქმედების სახეობების, საშუალებებისა და მიზნების არჩევანზე"[1].

ღირებულებები მნიშვნელოვანია, როგორც მაკრო, ისე მიკროდონეზე. სწორედ ღირებულებების გარშემო ხდება საზოგადოების ინსტიტუციონალური ჩამოყალიბება და განვითარება. სწორედ ღირებულებები და ფასეულობები განსაზღვრავს, თუ განვითარების რომელ ეტაპზე იმყოფება საზოგადოება, სახელმწიფო — მისი ცალკეული ინსტიტუცია თუ ინდივიდუუმი. ფასეულობათა გარშემო ყოველდღე მიმდინარეობს როგორც თეორიული, ისე პრაქტიკული დისკუსია და შედარება. გარკვეული სოციალური ჯგუფისათვის ყველაზე მნიშვნელოვანია ოჯახი, სხვებისთვის სამუშაო და კარიერა თამაშობს დომინანტურ როლს; ერთი პოლიტიკური ძალა აღნიშნავს, რომ მისთვის გადამწყვეტია თანასწო-

1 C. Kluckhohn, "Values and value-orientations in the theory of action. An exploration in definition and classification", in: T. Parsons, E. A. Shils (Ed.), *Toward a General Theory of Action*, Harvard, 1951, p. 395.

რობა, სხვები პიროვნების თავისუფლებას ანიჭებენ უპირატესობას.

საჭიროა ითქვას, რომ ღირებულებები ერთმანეთთან მუდმივ ურთიერთკავშირშია და ამის გამო მათი შესწავლა უნდა ატარებდეს სისტემურ ხასიათს. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, შეუძლებელია ერთი რომელიმე ღირებულების ამოგლეჯა საზოგადოების განვითარების კონტექსტიდან და მისი განხილვა სხვა ღირებულებათაგან დამოუკიდებლად, ასე ვთქვათ, სტერილურ გარემოში. ასევე აუცილებელია ღირებულებანი შესწავლილ იქნეს დინამიკაში. ამის აუცილებლობას ქმნის ღირებულებათა და მათი იერარქიის მუდმივი განვითარება. ცალკეული ღირებულება, ისევე როგორც მათი იერარქია, არაა სტატიკური ხასიათისა, — ეს სისტემა მუდმივ განვითარებასა და ცვლილებას განიცდის. ამ სისტემის განვითარების შეჩერება მთლიანად საზოგადოების განვითარების შეწყვეტასა და შემდგომ მის დეგრადაციას იწვევს, რაც, საბოლოო ჯამში, ლეტალური შედეგით შეიძლება დასრულდეს.

შესაბამისად, ამა თუ იმ ღირებულების არსებობისა და მათი იერარქიის სტრუქტურის მიხედვით, სავსებით შესაძლებელია საზოგადოების განვითარების ეტაპის დადგენა და მისი შედარება განვლილ ეტაპებთან. ღირებულებათა კლასიფიცირების და, ამის მიხედვით, საზოგადოების განვითარების ეტაპის დიაგნოსტირებისას ყველაზე ხშირად ამერიკელი პოლიტოლოგის, რონალდ ინგლეჰარტის, კონცეფციას მიმართავენ.

ინგლეჰარტის კონცეფცია

ინგლეჰარტის კონცეფცია საფუძვლად დაედო მის მიერ ორგანიზებულ მსოფლიო ღირებულებათა კვლევას. მსოფლიოს ღირებულებათა კვლევა პირველად 80-იანი

წლების დასაწყისში განხორციელდა და დღემდე ამ კვლევის ოთხი ტალღა ჩატარდა. ეს კვლევები მიზნად ისახავს მთელი მსოფლიოს მასშტაბით ღირებულებათა სისტემების შესწავლას, ხოლო დროის პერსპექტივაში ეს კვლევები შედარებების საფუძველზე ღირებულებათა ცვლილების ამსახველიც ხდება. კვლევების მეორე, მესამე და მეოთხე ტალღა 1995-96, 2000-2002 და 2005-2006 წლებში ჩატარდა და მოიცავდა მსოფლიოს სამოცდაათზე მეტ ქვეყანას, ხოლო მათი შერჩევის არეალი საშუალებას იძლევა შედეგები განზოგადდეს მსოფლიოს მოსახლეობის დაახლოებით 80%-ზე.

რონალდ ინგლეჰარტის კონცეფციის მიხედვით, შეიძლება გამოიყოს ღირებულებებისა და, შესაბამისად, საზოგადოების სამი ძირითადი ტიპოლოგია:

- ტრადიციული ღირებულებები, რომლებიც შეესაბამება აგრარულ საზოგადოებას;
- მოდერნული ღირებულებები, რომლებიც ინდუსტრიული საზოგადოებისთვის არის დამახასიათებელი;
- პოსტმოდერნისტული ღირებულებები და შესაბამისად პოსტინდუსტრიული საზოგადოება.

როგორც ცნობილია, ტრადიციულ და სეკულარულ-რაციონალურ ღირებულებათა პროპორცია საზოგადოებაში განსაზღვრავს, თუ საით იხრება ის — იმ ტიპის საზოგადოებისაკენ, სადაც რელიგია, როგორც ფასეულობა და პრაქტიკა, დიდ როლს თამაშობს თუ საზოგადოებისაკენ, სადაც რელიგია ნაკლებად მნიშვნელოვანია. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ფასეულობები ურთიერთკავშირშია და ტრადიციულ პოლუსთან ახლოს მყოფ საზოგადოებებში დიდ მნიშვნელობას ანიჭებენ მშობლისა და შვილის მჭიდრო კავშირს, ავტორიტეტის პატივისცემას, ტრადიციულ ოჯახურ ღირებულებებს. დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ტრადიციების

დაცვას და მათ შენარჩუნებას. ასეთი საზოგადოების წევრები ეწინააღმდეგებიან გაყრას, აბორტს, ევთანაზიას და არ ამართლებენ თვითმკვლელობას. ასეთ საზოგადოებებში მაღალია ნაციონალური იდენტურობის შეგრძნება და თავს იჩენს ეროვნებით სიამაყის მომენტი.

სეკულარულ-რაციონალური ღირებულებების მქონე საზოგადოებებს ამის საწინააღმდეგო განწყობები აქვთ. ისეთ საზოგადოებაში, სადაც სეკულარულ-რაციონალური ღირებულებებია დომინანტური, მცირდება რელიგიის როლი. ადამიანების მოქმედებათა მოტივად ნაკლებად მოიაზრება რელიგიური მოსაზრებები, ასევე, იკლებს რელიგიური პრაქტიკების რიცხვი. ამგვარ საზოგადოებაში ოჯახი აღარ არის დომინანტური სოციალური ინსტიტუტი. საზოგადოება ხდება ნაკლებად ტრადიციული; იგი მზადაა ცვლილებების მისაღებად და პოზიტიურად აფასებს მას.

შეიძლება გამოიყოს სეკულარიზაციის რამდენიმე განზომილება:

ა) სეკულარიზაცია ეხება რელიგიური ქცევის როლს ადამიანების ცხოვრებაში. ამ კონტექსტში სეკულარიზაცია ნიშნავს ყოველდღიურ ცხოვრებაში კოლექტიური რელიგიური პრაქტიკების მნიშვნელობის შემ ცირებას, რისი მაგალითიცაა რელიგიურ მსახურებაზე რეგულარულ დასწრებათა შემცირება. ესაა სეკულარიზაცია რელიგიურ მონაწილეობასთან მიმართებაში.

ბ) სეკულარიზაცია, ასევე, ეხება რწმენების გაქრობას იმ ძირითადი დოგმების მიმართ, რომლებიც სხვადასხვა თეოლოგიებს ახასიათებს. ესაა სეკულარიზაცია რელიგიურ რწმენებთან მიმართებაში[2].

---

2 გ. ზედანია, “ღირებულებების სისტემური და შედარებითი კვლევა”, კრებულში: ქართული საზოგადოების ძირითადი ღირე-

საინტერესოა, როგორი მდგომარეობაა ამ მხრივ ჩვენს ქვეყანაში. როგორც 2006 წელს საქართველოში ჩატარებულმა საზოგადოების ღირებულებების კვლევამ აჩვენა, ჩვენს ქვეყანაში საკმაოდ მკვეთრი საზღვარია გავლებული, ერთი მხრივ, სახელმწიფო მართვასა და ყოველდღიურ ცხოვრებას და, მეორე მხრივ, რელიგიასა და ეკლესიას შორის. როგორც კვლევამ აჩვენა, საქართველოში ეკლესია ყველაზე მაღალი ნდობის მქონე სოციალური ინსტიტუტია (გრაფიკი #2). გამოკითხულთა 93,3% აცხადებს, რომ მიეკუთვნება რომელიმე რელიგიურ მიმდინარეობას (გრაფიკი #7), ხოლო 81,2% კი თავს რელიგიურ პიროვნებად მიიჩნევს (გრაფიკი #8). ორსავე შემთხვევაში მართმადიდებლური რელიგია დომინანტურ როლს თამაშობს რელიგიებისა და კონფესიების გადანაწილებაში. ამ ციფრების მიხედვით, ქართული საზოგადოება უაღრესად რელიგიურად და ტრადიცულად შეიძლება მივიჩნიოთ, თუმცა შემდგომი ანალიზი ცხადყოფს, რომ საქმე უფრო რთულ ფენომენთან გვაქვს.

იმავე კვლევის მიხედვით, ეკლესიის როლი ყოველდღიურ ცხოვრებასა და სახელმწიფო მართვაში მინიმალურია. რესპონდენტების მხოლოდ 38,4% აცხადებს, რომ ეკლესია იძლევა ადეკვატურ პასუხს მოსახლეობის წინაშე მდგარ სოციალურ საკითხებზე. შედარებისათვის ვიტყვით, რომ როდესაც ანალოგიური კითხვა ეხება ოჯახურ პრობლემებს, პიროვნების მორალურ საკითხებს და სულიერ საჭიროებებს, მაშინ ანალოგიურ პასუხს იძლევა, შესაბამისად, რესპონდენტთა 50,1%, 57,2% და 72,2% (გრაფიკი #9).

ბულებები, ფონდ “ღია საზოგადოება — საქართველოს” გამოცემა, თბ., 2006, გვ. 7-17.

მსგავსი დასკვნის საშუალებას გვაძლევს კითხვარის მეორე ნაწილის ანალიზიც. მართლმადიდებლობა და, ზოგადად, რელიგია მნიშვნელოვანია (ანუ შედის პირველ ხუთეულში) შემდეგი ინსტიტუტებისა და ფასეულობის ფუნქციონირებისათვის: ტრადიცია, კულტურული მრავალფეროვნება, ნათესაობა, ოჯახი, პატრიოტიზმი, პიროვნული თავისუფლება, სკოლა, ქალიშვილობა, ქველმოქმედება, შემწყნარებლობა. ესა ის ფასეულობებია, რომლებშიც რელიგიას ან ტრადიციული, ან შემაკავებელი ფუნქციები აქვს. ამ ჩამონათვალში არ ფიგურირებს არც სახელმწიფო, არც ბიზნესის სტრუქტურები და არც სხვა სოციალური ინსტიტუტები.

აქედან შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ საქართველოში რელიგიას და ეკლესიას უფრო ტრადიციული დატვირთვა აქვს, ვიდრე რეალურად მოქმედი საზოგადოებრივი ინსტიტუტისა. ანალოგიურ დასკვნამდე მივყავართ შემდეგ ფაქტს, რომ მიუხედავად მოსახლეობის აბსოლუტური უმრავლესობის მიერ საკუთარი თავის მორწმუნედ გამოცხადებისა:

- მათი მხოლოდ 17%-ზე ოდნავ მეტი ესწრება რელიგიურ მსახურებას კვირაში ერთხელ ან უფრო ხშირად (გრაფიკი #11);
- მათი მხოლოდ 14% უსმენს ან უყურებს რელიგიურ გადაცემებს რადიოთი ან ტელევიზიით კვირაში ერთხელ ან უფრო ხშირად (გრაფიკი #12);
- მათი მხოლოდ 13% კითხულობს რელიგიურ ლიტერატურას კვირაში ერთხელ ან უფრო ხშირად (გრაფიკი #13);
- მათი 55,6% მიიჩნევს, რომ რელიგიური შეხედულებების გაზიარება წარმატებული ქორწინებისათვის არაა მნიშვნელოვანი (ცხრილი #1);

- მათ ნახევარზე მეტს მიაჩნია, რომ არ არის მნიშვნელოვანი, ბავშვმა ოჯახში შეიძინოს რელიგიური რწმენა (გრაფიკი #14).

ცხრილი #1: რა არის მნიშვნელოვანი წარმატებული ქორწინებისათვის

	ძალზე მნიშვნელოვანია	საკმაოდ მნიშვნელოვანია	არც ისე მნიშვნელოვანია
ერთგულება	91,4%	7,5%	1,2%
ბავშვები	62,5%	29,1%	8,4%
ურთიერთპატივისცემა და დაფასება	29,0%	28,9%	42,1%
საკმარისი შემოსავალი	71,5%	26,6%	1,8%
ურთიერთგაგება და შემწყნარებლობა	42,5%	38,7%	18,7%
ბედნიერი სექსუალური ცხოვრება	46,3%	40,5%	13,3%
კარგი საბინაო პირობები	16,5%	14,5%	69,0%
საერთო გემოვნება და ინტერესები	58,5%	35,7%	5,7%
რელიგიური შეხედულებების გაზიარება	22,8%	21,5%	55,6%
საშინაო საქმეების გადანაწილება	47,9%	37,9%	14,2%
ერთი და იგივე ეროვნება	38,1%	42,6%	19,3%
ერთი და იგივე სოციალური ფენის მიკუთვნებულობა	85,9%	12,6%	1,5%
მშობლებისაგან დაშორებული ცხოვრება	43,8%	41,5%	14,6%
თანხმობა პოლიტიკურ საკითხებზე	30,5%	27,6%	41,9%

ამ ციფრების გაანალიზების შედეგად შესაძლებელია ვივარაუდოთ, რომ საქართველოს საზოგადოება უნდა მივიჩნიოთ სეკულარულად, როცა გავითვალისწინებთ მის

მიმართებას რელიგიურ მსახურებაში მონაწილეობასთან. შედარებისათვის ვიტყვით, რომ, ინგლეჰარტის მიხედვით, პოსტინდუსტრიულ საზოგადოებაში იმ პირთა ხვედრითი წილი, ვინც რელიგიურ მსახურებას კვირაში ერთხელ ან უფრო ხშირად ესწრება, საშუალოდ 20%-ია.

იმისთვის, რათა სრულად წარმოვიდგინოთ სეკულარულობის ხარისხი საქართველოში, უნდა განვიხილოთ რელიგიური რწმენის სეკულარულობაც. პიპა ნორისი და რონალდ ინგლეჰარტი თავის ნაშრომში განიხილავენ ხუთ ძირითად რწმენას, რომლებიც გარკვეულწილად განსაზღვრავს საზოგადოების ტიპს. ეს რწმენებია: სიკვდილისშემდგომი სიცოცხლის რწმენა, ადამიანის სულის არსებობის რწმენა, აგრეთვე სამოთხის, ჯოჯოხეთისა და ღვთის რწმენა. აგრარული პოსტინდუსტრიული ტიპის საზოგადოების ცვლილებისას ამ რწმენების მატარებელი ჯგუფის ხვედრითი წილი საზოგადოებაში მცირდება. ნორისი და ინგლეჰარტი შემდეგ სქემას გვთავაზობენ[3]:

ცხრილი #2

საზოგადოების ტიპი / რელიგიური რწმენები	აგრარული	ინდუსტრიული	პოსტინდუსტრიული
სიკვდილისშემდგომი სიცოცხლის რწმენა	55%	45%	49%
რწმენა, რომ ადამიანს აქვს სული	68%	43%	32%
სამოთხის რწმენა	63%	45%	44%
ჯოჯოხეთის რწმენა	59%	36%	26%
ღვთის რწმენა	78%	72%	69%

3 P. Norris, R. Inglehart, Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide, Cambridge, 2004, p. 57.

ვნახოთ, როგორი მდგომარეობაა ამ მხრივ საქართველოში. როგორც კვლევის შედეგები გვიჩვენებს, საქართველოს საზოგადოებაში ღვთის რწმენის მატარებელია 94,3%, სიკვდილისშემდგომი სიცოცხლისა სწამს 49%-ს, სამოთხის რწმენა აქვს 70%-ს, ჯოჯოხეთისა — 62%-ს, ხოლო ადამიანის სულის არსებობისა კი სჯერა — 71,5%-ს. როგორც ვხედავთ, საქართველოს საზოგადოებაში რელიგიურ რწმენებთან მიმართებაში სეკულარიზაცია არაა დამკვიდრებული.

როგორც კვლევა აჩვენებს, საქართველოს საზოგადოება გარკვეულწილად გარდამავალ ეტაპზეა: ერთი მხრივ, აშკარად შეიმჩნევა მონაწილეობითი სეკულარიზაციის ელემენტები, მეორე მხრივ კი, რელიგიურ რწმენასთან მიმართებაში ჩვენი საზოგადოება აგრარულისკენ უფრო იხრება. ეს კიდევ ერთხელ გვიჩვენებს, რომ საქართველოში რელიგიასა და ეკლესიას უფრო ტრადიციული დატვირთვა აქვს, ვიდრე რეალურად მოქმედი საზოგადოებრივი ინსტიტუტისა. ამავე დროს, რწმენის შესახებ მონაცემებისა და სხვა პასუხების ანალიზი საშუალებას გვაძლევს, ვივარაუდოთ, რომ საქართველოს საზოგადოების რწმენასაც გარკვეულწილად ზედაპირული და, თუ შეიძლება ასე ითქვას, მოდური ხასიათი აქვს. ამ ვარაუდის გამოთქმის საშუალებას გვაძლევს ის ფაქტი, რომ მაღალია ხარისხი განცხადებული მორწმუნეობისა და რელიგიურობისა (ხარ თუ არა რელიგიური? ხარ თუ არა მორწმუნე? გწამს თუ არა სხვადასხვა დოგმა?), მაშინ როცა, ამავე დროს, დაბალია მაჩვენებლები, რომლებიც კონკრეტული ქცევის (რიტუალის შესრულებას, კითხვას) შესრულებას ან ცოდნას მიღებას მოითხოვს. ამაზე არაპირდაპირ მიგვითითებს ზემოთ მოყვანილი ფაქტები, რომლებიც რელიგიური ლიტერატურის კითხვას, რელიგიური საკითხების გარშემო მომზადებული გადაცემების ყურებას/მოსმენას და რელიგიური რიტუალე-

ბის დასწრება/აღსრულებას ეხება. ყოველივე ეს იმ სამი რელიგიის, — მართმადიდებლურის, სომხურ-გრიგორიანულის თუ ისლამის, — ორგანული ნაწილია (და ამის გარეშე რელიგიურობა წარმოუდგენელია), რომლის მიმდევრებიც, კვლევის თანახმად, რესპონდენტების უმეტესობაა, შესაბამისად 77%, 11% და 2,3% (იხ. გრაფიკი #33). ამავე დროს, სათუო ხდება წყარო, რომლიდანაც რესპონდენტები იღებენ ინფორმაციას რელიგიის საკითხების შესახებ. კვლევის თანახმად, ასეთად უნდა გვევლინებოდეს ოჯახი. მორწმუნეთა 67% აღნიშნავს, რომ რელიგიური აღზრდა ოჯახში მიიღო. სინამდვილეში, საბჭოთა ოჯახი, უმეტეს შემთხვევაში, ვერანაირ რელიგიურ აღზრდას ვერ უზრუნველყოფდა. ამ ეჭვს აღრმავებს ის ფაქტიც, რომ რწმენების შესახებ კითხვების დასმის დროს რესპონდენტები ხშირად ურთიერთგამომრიცხავ პასუხებს იძლევიან. ასე, მაგალითად, ჯოჯოხეთის სწამს რესპონდენტთა 62%-ს, ხოლო ეშმაკის არსებობისა კი — 57%-ს, ხოლო მკვდრეთით აღდგომის შესაძლებლობას, რაც ქრისტიანული რელიგიის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი დოგმაა, მხოლოდ 42% აღიარებს.

ამ ვარაუდის დასადასტურებლად ან უარსაყოფად საინტერესოა გავაანალიზოთ, თუ რას ფიქრობს საქართველოს საზოგადოება საკითხებზე, რომლებიც, რელიგიის მიხედვით, ცოდვად მიიჩნევა. იმის გათვალისწინებით, რომ რესპონდენტების უმეტესი ნაწილი თავს მორწმუნე ქრისტიანად მიიჩნევს, საყურადღებო იქნება მათი დამოკიდებულების შესწავლა 10 მცნებასთან და დოგმებიდან გამომდინარე სხვა საკითხების მიმართ.

განცხადება და რეალობა

პირველ რიგში, უნდა აღვნიშნოთ, რომ მორწმუნე ადამიანისათვის, მიუხედავად რელიგიური მიკუთვნებისა, სიკეთისა და ბოროტების დილემა ცალსახა და ადვილად გასარკვევი უნდა იყოს. თუმცა კვლევის შედეგები ამ დაშვებას არ ადასტურებს. მიუხედავად იმისა, რომ რესპონდენტთა აბსოლუტური უმრავლესობა თავს რელიგიურ და მორწმუნე ადამიანად მიიჩნევს, მხოლოდ 35% აღნიშნავს, რომ არსებობს მკაფიო პრინციპი, თუ რა არის სიკეთე და რა არის ბოროტება. შედარებისათვის ვიტყვით: 29% აცხადებს, რომ სიკეთისა და ბოროტების განსაზღვრა დამოკიდებულია მოცემული მომენტის პირობებზე და არ არსებობს მათს გასამიჯნად რამე უნივერსალური პრინციპი, ხოლო 36%-ს არ გააჩნია მკაფიო პოზიცია სიკეთესა და ბოროტებაზე (მათგან 13% არც ერთ ამ განცხადებას არ ეთანხმება, ხოლო 23% ვერ უპასუხებს ამ შეკითხვას).

უცნაური პოზიციაა იმ საზოგადოებისთვის, რომელსაც, თავისი განცხადების თანახმად, ღრმად სწამს ქრისტიანული და ისლამური დოგმებისა, ანუ იმ რწმენებისა, რომლებიც ზუსტად განსაზღვრავს სიკეთისა და ბოროტების საკითხს.

ერთ-ერთი მთავარი დებულება, რომელსაც ქრისტიანული რელიგია ქადაგებს, ადამიანის სიყვარული და პატივისცემაა. კითხვარში იყო რამდენიმე კითხვა, რომელთა პასუხების ინტეპრეტაცია საშუალებას გვაძლევს, გავაანალიზოთ საქართველოს საზოგადოების დამოკიდებულება ადამიანის მიმართ.

ეს საკითხი კითხვაში იწყება იმის გარკვევით, შეიძლება თუ არა ვენდოთ ადამიანებს. პასუხები ფრიად სკეპტიკური და ფრთხილია. რესპონდენტების მხოლოდ 13% აცხადებს, რომ ადამიანს შეიძლება ენდო. დანარჩენი ამა თუ იმ

მიზეზით აცხადებს, რომ ადამიანების ნდობა არ შეიძლება: კერძოდ, 44% აცხადებს, რომ ადამიანებთან ურთიერთობაში ფრთხილად უნდა იყო, 30% მიიჩნევს, რომ უცნობი ადამიანის ნდობა საერთოდ არ შეიძლება, ხოლო 9% კი, ნათესავების გარდა, არავის ენდობა. ასე რომ, ნდობის ხარისხი ქართულ საზოგადოებაში დაბალია. იმავე დასკვნის საშუალებას გვაძლევს პასუხები შემდეგი კითხვაზე: “ადამიანთა უმეტესობა გამოგიყენებთ თუ სამართლიანად მოგექცევათ?”. რესპონდენტთა 44% აცხადებს, რომ სხვა ადამიანი შეეცდება მის გამოყენებას და მხოლოდ 27% მიიჩნევს, რომ მას სამართლიანად მოექცევიან.

შემდგომი ანალიზი გვიჩვენებს, რომ საქართველოში ნდობის ფაქტორი მკაცრად გაპიროვნებულია და საზოგადოებას “ჩემიანებად” და ‘‘სხვებად” ჰყოფს. ქვემოთ მოცემულია ცხრილი, თუ რამდენად ენდობიან რესპონდენტები სხვადასხვა ჯგუფის ადამიანებს.

ცხრილი #3: რამდენად ენდობით ადამიანთა სხვადასხვა ჯგუფებს

	სრულიად ვენდობი	ვენდობი	არც ვენდობი და არც არ ვენდობი	არ ვენდობი	საერთოდ არ ვენდობი	არ ვიცი
თქვენს ოჯახს	**89,6%**	**7,7%**	**0,9%**	**0,6%**	**0,2%**	**1,0%**
ქართველებს ზოგადად	**26,3%**	**44,0%**	**18,6%**	**6,5%**	**0,3%**	**4,4%**
სხვა ეროვნების ადამიანებს	**10,5%**	**21,0%**	**39,1%**	**18,6%**	**1,5%**	**9,4%**
სხვა რელიგიის ადამიანებს	**8,5%**	**14,2%**	**35,0%**	**27,9%**	**3,0%**	**11,5%**
სომხებს	**9,6%**	**17,8%**	**32,4%**	**25,1%**	**3,5%**	**11,5%**
აზერბაიჯანელებს	**8,5%**	**18,4%**	**35,5%**	**24,5%**	**2,1%**	**10,9%**
რუსებს	**8,8%**	**21,0%**	**36,5%**	**21,3%**	**2,8%**	**9,5%**

ებრაელებს	7,9%	19,8%	34,9%	22,0%	2,3%	13,1%
აფხაზებს	6,9%	16,5%	32,5%	26,7%	3,8%	13,5%
ოსებს	7,9%	15,3%	33,0%	27,2%	3,8%	12,8%

უნდა აღინიშნოს, რომ ზემოთ მოცემული სურათი მსგავსია ეთნიკურ წარმომავლობასთან კავშირში, ანუ საქართველოში მცხოვრები სომხები და აზერბაიჯანელები ასევე ყოფენ საზოგადოებას ‘‘თავისიანებად’’ და ‘‘სხვისიანებად’’ აღარ ვსაუბრობთ საზოგადოების დამოკიდებულების შესახებ ისეთი მარგინალური ჯგუფების მიმართ, როგორებიც არიან ჰომოსექსუალისტები, ნარკომანები, ლოთები და ა.შ., რომელთა მიმართაც საქართველოს საზოგადოების დაბალი შემწყნარებლობა აშკარაა (გრაფიკი #17).

ცალკე აღნიშვნის ღირსია რელიგიური ტოლერანტობის საკითხი. კავკასიური კვლევების რესურსცენტრის მიერ 2006 წელს ჩატარებულმა კვლევამ გვიჩვენა, რომ ამ მხრივ საზოგადოების “თავისიანებად” და “სხვისიანებად” დაყოფა კიდევ უფრო გამოკვეთილია რელიგიასთან მიმართებაში. რესპონდენტებს ეკითხებოდნენ, თუ რა ურთიერთობა ექნებოდათ სხვადასხვა რელიგიური აღმსარებლობის წარმომადგენლებთან. მოცემული იყო ოთხი გრადაცია: მეზობლობა, ერთად მუშაობა, მეგობრობა და ერთ ოჯახში ცხოვრება. თეორიულად მიღებული ურთიერთობის ყველაზე რბილი ფორმაა მეზობლობა და თანამშრომლობა (რადგან არ არის დამოკიდებული პიროვნების არჩევანზე და, მეორე მხრივ, ეს აუცილებლად არ ნიშნავს ახლო და ყოველდღიურ ურთიერთობას), ხოლო უმაღლესი ფორმა კი ოჯახის წევრობაა. როგორც წესი, პირველ დონეზე რესპონდენტები უფრო დეკლარირებულად ტოლერანტულები არიან და მხოლოდ მეგობრობის დონეზე ამხელენ თავის რეალურ გრძნობებს.

ამ შემთხვევაში ზოგიერთი ჯგუფის მიმართ დაბალი მიმღებლობა პირველსავე დონეზე იწყება: მოსახლეობის ნახევარზე მეტისათვის მიუღებელია იეჰოვას მოწმეებსა და ბაპტისტებთან ნებისმიერი ტიპის ურთიერთობა. რესპონდენტები უფრო ტოლერანტულები არიან პროტესტანტების მიმართ, ბევრად უფრო ტოლერანტულია ქართული საზოგადოება იუდეველების, მუსლიმების, გრიგორიანელთა და კათოლიკეების მიმართ[4]. ეს ტენდენცია შენარჩუნებულია მეგობრული ურთიერთობების დაშვების დონეზე, თუმცა მოსალოდნელი ტოლერანტობის ხარისხი მკვეთრად მცირდება, როდესაც საუბარია, რომ სხვადასხვა აღმსარებლობის ადამიანები დაშვების დონეზე შეიძლება გახდნენ მათი ოჯახის წევრი. ამ შემთხვევაში მონაცემი 30%-მდე მცირდება[5].

ერთი შეხედვით, ეს მონაცემები ხაზს უსვამს რელიგიის მნიშვნელობას ქართულ საზოგადოებაში. თუმცა რელიგიათა დაჯგუფებისას შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ საქმე უფრო ტრადიციონალიზმთან გვაქვს, ვიდრე რელიგიურობასთან. შედარებით მაღალია მიმღებლობა რელიგიების მიმართ, რომლებიც უფრო ნაცნობი და ჩვეულია, რომლის წარმომადგენლებთან ქართულ საზოგადოებას წლების განმავლობაში ყოვედღიური ურთიერთობა ჰქონდათ, “ახალი” რელიგიების მიმართ კი დამოკიდებულება უფრო სკეპტიკურია, რასაც ხელს უწყობს ქართული მედია[6].

---

4 უნდა აღინიშნოს, რომ რესპონდენტების უმეტესი ნაწილი მართმადიდებელი აღმსარებლობისა იყო.

5 იხ. ვებგვერდი www.crrc.ge

6 მედიასაბჭოს მონაცემებით ქართული მედია ყველაზე ნეგატიურად სწორედ ბაპტისტებისა და იეჰოვას მოწმეთა მოღვაწეობას აფასებს. იხ. www.mediacouncil.org.ge

ამავე დროს, საქართველოს საზოგადოება საკმაოდ ტოლერტანტულია ქორწინების გარეშე შვილის ყოლისა და აბორტის გაკეთების შესაძლებლობის მიმართ. ეს ის საკითხებია, რომელთა მიმართაც საქართველოში გავრცელებულ თითქმის ყველა ეკლესიას ცალსახად უარყოფითი დამოკიდებულებას აქვს. ამის საპირისპიროდ, ოჯახის გარეშე შვილის ყოლას ამართლებს ქართული საზოგადოების 40%, დაახლოებით ამდენივეს (39,3%) ამ საკითხის მიმართ უარყოფითი პოზიცია აქვს, ხოლო 14%-ს არა აქვს პასუხი ამ შეკითხვაზე. დაახლოებით ანალოგიური პროცენტი (33%) ამართლებს აბორტის გაკეთების შესაძლებლობას, უბრალოდ, შვილის არყოლის სურვილით და მხოლოდ 9% არ ამართლებს აბორტს არც ერთ შემთხვევაში, იმ შემთხვევაშიც კი, თუ დედის სიცოცხლეს საფრთხე ემუქრება.

საინტერესოა ის შეფასებები, რომელსაც საქართველოს საზოგადოება აძლევს სხვადასხვა დევიაციურ ქცევას. რესპონდენტებს მიეცათ საშუალება, შეეფასებინათ სხვადასხვა ტიპის დევიაციური ქცევა. სია მოიცავდა შემდეგ ქმედებებს: აბორტის გაკეთება, პროსტიტუცია, განქორწინება, თავდაცვის მიზნით მკვლელობა, პოლიციელთან ჩხუბი, განუკურნებელი ავადმყოფისათვის ევთანაზიის გზით სიცოცხლის შეწყვეტა, თვითმკვლელობა, გაჩერებული მანქანის შემთხვევით დაზიანების არგამხელა, გამოფიცვაში მონაწილე მუშის დაშინება, პოლიტიკული მკვლეობა, ალკოჰოლის ზემოქმედების ქვეშ მანქანის მართვა, საზოგადოების თავშეყრის ადგილას ნაგვის გადაყრა, მთავრობისაგან დახმარების მიღება რომელიც არ გეკუთვნის, საზოგადოებრივი ტრანსპორტში მგზავრობის საფასურის არგადახდა, გადასახადებისათვის თავის არიდება, შეძენა იმ ნივთისა, თუკი იცის, რომ ის მოპარულია, სხვისი მანქანის მოპარვა გასეირნების მიზნით, ნაპოვნი ფულის თავისთან დატოვე-

ბა, ჰაშიშის ან მარიჰუანის მოწევა, ტყუილის თქმა საკუთარი ინტერესებისათვის, დაოჯახებულ მამაკაცთან (ქალთან) სასიყვარულო ურთიერთობაში ყოფნა, სექსი ზრდასრულ ასაკამდე, ჰომოსექსუალიზმი, ქრთამის აღება მოვალეობის შესრულებისას. უნდა ითქვას, რომ შეფასების 10 ბალიან სისტემაში (1 ნიშნავს — არასოდეს გავამართლებდი და 10 — სრულიად ვამართლებ) ვერც ერთმა დევიაციურმა ქმედებამ ვერ გადააჭარბა გამართლების ზღვარს (ესე იგი 5 ქულა და მეტი). თუმცა, აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ გამართლების ყველაზე მაღალი დონე ნაპოვნი ფულის დატოვებას (4,5), თავდაცვის მიზნით მკვლელობას (3,8), განქორწინებას (3,3), საკუთარი ინტერესებისთვის ტყუილის თქმას (3,1) და აბორტს (3,0) ჰქონდა. ასევე გამართლების მაღალი ხარისხი აქვს პოლიციელთან ჩხუბს (2,6) და გაჩერებული ავტომანქანის დაზიანების არგამხელას (2,3). შედარებისათვის ვიტყვით, რომ ყველაზე გაუმართლებლად ჰომოსექსუალიზმი და ჰაშიშისა და მარიჰუანას მოწევა მიიჩნევა (1,2 თითოეული). ამ მონაცემთა გაანალიზებით შეიძლება მივიდეთ დასკვნამდე, რომ საერთო-საზოგადოებრივი ტაბუები და აკრძალვები უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე რელიგიური აკრძალვები.

ყოველივე ზემოთქმული კიდევ ერთხელ ადასტურებს ჩვენს მიერ გაკეთებული დაშვების სისწორეს რწმენის ზედაპირულობასა და მოდურობაზე. ამავე ჰიპოთეზის კიდევ ერთხელ შემოწმების მიზნით, გადაწყდა რესპონდენტების დაყოფა სეკულარულ და არასეკულარულ ჯგუფებად. როგორც ვნახეთ, რწმენითი სეკულარულობა, ყოველ შემთხვევაში, განცხადებების დოზე მაინც, საქართველოს საზოგადოებისთვის ნაკლებადაა დამახასიათებელი და ამიტომაც მივმართეთ ქცევით სეკულარულობას. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ასეთი დაყოფისათვის გვაქვს ინდიკატორთა ორი

შესაძლო ჯგუფი: პირველი — კვირაში ერთხელ მაინც რელიგიურ რიტუალზე დასწრება და მეორე — რელიგიური ლიტერატურის კვირაში ერთხელ მაინც გაცნობა, რელიგიური გადაცემის ტელევიზიით/რადიოთი კვირაში ერთხელ მაინც მოსმენა და რელიგიური საკითხების კვირაში ერთხელ მაინც განხილვა. რა თქმა უნდა, იდეალური იქნებოდა ამ ორი ჯგუფის რესპონდენტების გაერთიანება არსეკულარულ ჯგუფად, მაგრამ, როგორც სტატისტიკურმა ანალიზმა აჩვენა, ასეთი მხოლოდ 93 რესპონდენტი იყო, რაც შემდგომი ანალიზისას ცდომილებას მნიშვნელოვნად გაზრდიდა და რაც შედეგად მოიტანდა საიმედოობის ხარისხის შემცირებას. ამის გამო გამოიყო: ორი არასეკულარული ჯგუფი — რელიგიურ რიტუალზე დასწრება (177 რესპონდენტი — 16%) და რელიგიური ინფორმაციის მიღება (214 რესპონდენტი — 19%) და ერთი სეკულარული ჯგუფი, რომლის ყოვედღიურ ცხოვრებაში რელიგიას ნაკლები როლი უკავია (709 რესპონდენტი — 65%). შემდგომში ამ ჯგუფებს, შესაბამისად, I, II და III მოვიხსენიებთ. თვითოეული ჯგუფისთვის გაანალიზებული იყო როგორ ქცევის, ისე რწმენის ნაწილი.

სეკულარული და არასეკულარული ჯგუფები

იმისათვის, რათა გაგვერკვია, თუ რა როლს თამაშობს რელიგია და რწმენა ამა თუ იმ ჯგუფის ყოველდღიურ ცხოვრებასა და ფასეულობათა სისტემაში, გამოვყავით კითხვათა რამდენიმე ჯგუფი: ა) მაკროფასეულობითი, ანუ კითხვები, რომლებიც აჩვენებს რესპონდენტების მაკროფასეულობათა იერარქიას; ბ) რწმენითი ფასეულობები, ანუ რომლებიც გვიჩვენებს ამა თუ იმ ჯგუფის რელიგიურ რწმენას; გ) ყოველდღიური/ყოფითი ფასეულობები, ანუ როგორია ფასეულობათა სისტემა მიკრო-, ყოველდღიურ

დონეზე; დ) ტოლერანტობა, ანუ როგორ აფასებენ რესპონდენტები სხვადასხვა სოციალურ, ეთნიკურ თუ რელიგიურ ჯგუფებს. განვიხილოთ თვითეული ეს ჯგუფი ცალ-ცალკე.

მაკროდონის ფასეულობანი

პირველ რიგში, საინტერესოა, თუ როგორია ფასეულობათა განცხადებული იერარქია. ამისათვის განვიხილოთ პასუხები კითხვაზე: “აღნიშნეთ თითოეული ქვემოთ მოყვანილი პუნქტის შესახებ, რამდენად მნიშვნელოვანი ის თქვენს ცხოვრებაში” სიმარტივისათვის თითოეული ჯგუფისთვის ოთხპუნქტიანი სკალა ორ პუნქტამდე დავიყვანოთ: მნიშვნელოვანია ან არაა მნიშვნელოვანი.

ცხრილი #4: მაკროფასეულობების მნიშვნელობა

ფასეულობა	მთლიანი მონაცემი		I ჯგუფი		II ჯგუფი		III ჯგუფი	
	მნიშვნელოვანი	არაა მნიშვნელოვანი	მნიშვნელოვანი	არაა მნიშვნელოვანი	მნიშვნელოვანი	არაა მნიშვნელოვანი	მნიშვნელოვანი	არაა მნიშვნელოვანი
სამუშაო	91.2%	5.0%	78.0%	7.9%	77.4%	7.9%	91.7%	4.6%
ოჯახი	98.5%	1.0%	83.6%	6.5%	82.5%	5.6%	98.7%	0.8%
მეგობრები	89.2%	9.8%	79.0%	9.8%	80.8%	6.8%	88.7%	10.5%
გართობა	48.1%	50.6%	52.8%	35.0%	46.9%	39.5%	45.8%	53.1%
პოლიტიკა	39.6%	58.3%	36.9%	52.3%	43.5%	44.6%	39.1%	58.6%
რელიგია	88.1%	10.5%	93.5%	2.8%	93.8%	2.3%	86.2%	12.6%

როგორც ვხედავთ, ყველა ჯგუფისთვის პოლიტიკას მნიშვნელობით ბოლო ადგილი უკავია და მისი მონაცემი 37%-დან 43,5%-მდე იცვლება, რაც შესამჩნევი, მაგრამ არაგადამწყვეტი ცვლილებაა. გართობა მეხუთე ადგილზე და მისი მონაცემი 46%-დან 53%-მდე იცვლება, ანუ აქაც რამე გადამწყვეტ ცვლილებაზე საუბარი ვერ გვექნება.

ფასეულობათა სისტემის ზედა ნახევარში უკვე შეინიშნება გარკვეული განსხვავება — სეკულარული ჯგუფისათვის მთავარია ოჯახი და სამუშაო, ხოლო შემდეგ — მეგობრები და რელიგია, მაშინ როდესაც I და II ჯგუფისათვის უპირობო ლიდერი რელიგიაა და შემდეგ მას მოჰყვება ოჯახი, მეგობარი და სამუშო. თუმცა ამ ბოლო სამის შემთხვევაში განსხვავება უმნიშვნელოა და ჯდება სტანდარტული ცდომილების ფარგლებში, ანუ, შეიძლება ითქვას, რომ ისინი თანაბრად მნიშვნელოვანია რესპონდენტებისათვის.

ამ ცხრილის გაანალიზების შედეგად შეიძლება ითქვას, რომ არსებობს განსხვავება სეკულარულ და არასეკულარულ ჯგუფებს შორის და ეს განსხვავება რელიგიის როლს ეხება. თუმცა სეკულარული ჯგუფის შემთხვევაშიც რელიგია, როგორც ფასეულობა, საკმაოდ მნიშვნელოვანია. ასეთივე დასკვნის გაკეთებას გვაძლევს შეკითხვა, რომელიც ეხება ღმერთის როლს რესპონდენტების ცხოვრებაში. პირველი და მეორე ჯგუფის რესპონდენტებისთვის ეს მაჩვენებელი 10 ბალიან სისტემით (სადაც 10 მაქსიმალური შეფასებაა) 8,7 და 8,4 ქულაა, მაშინ როდესაც III ჯგუფის შემთხვევაში ეს მონაცემი 7,9 ქულაა.

მსგავს ტენდენციას გვიჩვენებს კითხვა, რომელიც ეხება ტრადიციისა და მეცნიერული პროგრესის შედარებას.

ცხრილი #5: რომელი განცხადებაა უფრო ახლო თქვენ შეხედულებასთან

ფასეულობა	მთლიანი მონაცემი	I ჯგუფი	II ჯგუფი	III ჯგუფი
ტრადიცია უფრო უნდა დავაფასოთ, ვიდრე მაღალი ტექნოლოგიები	66,4%	61,2%	55,4%	66,4%
მეცნიერული პროგრესი და ტექნოლოგიები უფრო უნდა დავაფასოთ, ვიდრე ტრადიცია	23,4%	18,2%	19,8%	25,7%
არ ვიცი	10,2%	20,6%	24,9%	7.9%

ამ მონაცემებში ასევე საყურადღებოა III ჯგუფში იმ რესპონდენტების რაოდენობის მნიშვნელოვნად შემცირება, რომლებსაც უჭირს კითხვაზე პასუხის გაცემა. ამდენად, შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ ამ რესპონდენტებს ამ პრობლემაზე უფიქრიათ და თავისი შეხედულება გამოუმუშავებიათ არასეკულარული ჯგუფებისაგან განსხვავებით, რომლებიც უფრო ეკლესიისა და მოძღვართა იმედზე არიან და ამ საკითხზე კონკრეტული პოზიცია არ გამოუთქვამთ.

პირველი და მეორე ჯგუფის უფრო ტრადიციული საზოგადოებისაკენ მიკუთვნებულობას მიგვითითებს მათი პასუხები გენდერულ ბალანსთან, აბორტის დაშვება/არდაშვებასა და სამუშაოს ეთნიკურ-რელიგიური ნიშნით გადანაწილებასთან დაკავშირებით.

ცხრილი #6: დასაშვებია თუ არა აბორტი

განცხადება	მთლიანი მონაცემი		I ჯგუფი		II ჯგუფი		III ჯგუფი	
	დასაშვებია	დაუშვებელია	დასაშვებია	დაუშვებელია	დასაშვებია	დაუშვებელია	დასაშვებია	დაუშვებელია
თუ დედის სიცოცხლეს საფრთხე ემუქრება	90.5%	8.9%	71.5%	10.3%	70.6%	7.3%	91.4%	8.3%
თუ ბავში დაიბადება ფიზიკური ნაკლით	73.9%	25.2%	59.8%	24.3%	54.2%	26.0%	74.8%	24.5%
თუ ქალი არ არის დაოჯახებული	32.5%	66.8%	25.7%	73.4%	25.4%	74.6%	34.0%	65.5%
თუ დაქორწინებულ წყვილს აღარ უნდა შვილის ყოლა	33.1%	65.7%	20.1%	61.7%	14.7%	62.7%	35.2%	63.9%
გაუპატიურების შემთხვევაში	56.4%	41.9%	55.1%	39.3%	55.9%	35.6%	58.2%	40.6%

ცხრილი #7: ეთანხმებით თუ არა

განცხადება	მთლიანი მონაცემი		I ჯგუფი		II ჯგუფი		III ჯგუფი	
	ვეთანხმები	არ ვეთანხმები	ვეთანხმები	არ ვეთანხმები	ვეთანხმები	არ ვეთანხმები	ვეთანხმები	არ ვეთანხმები
როდესაც სამუშაო ადგილები შეზღუდულია, მამაკაცებს უპირატესობა აქვთ	42.6%	47.3%	52.8%	37.4%	57.6%	36.2%	41.4%	48.9%
როდესაც სამუშაო ადგილები შეზღუდულია, ადამიანები უნდა აიძულო, პენსიაზე გავიდნენ	22.9%	63.8%	29.9%	51.9%	28.2%	54.2%	23.7%	63.6%
როდესაც სამუშაო ადგილები შეზღუდულია, უპირატესობა ქართველებს უნდა მივანიჭოთ	44.7%	44.8%	49.1%	34.6%	53.1%	31.6%	43.9%	46.2%
როდესაც სამუშაო ადგილები შეზღუდულია, უპირატესობა მართმადიდებლებს უნდა მივანიჭოთ	40.3%	44.5%	45.3%	34.6%	43.5%	33.9%	41.2%	45.2%

როგორ ვხედავთ, პროცენტული მონაცემი გამორჩეულად მაღალია, როდესაც საქმე ეხება სამუშაოზე აყვა-

ნასთან დაკავშირებით მამაკაცის უპირატესობას ქალთან შედარებით, იმავე საკითხთან დაკავშირებით — ამ მონაცემებს მცირედით ჩამორჩება მართმადიდებელთა დომინატური პოზიცია არამართლმადიდებელთან შედარებით. თუმცა აქ აღსანიშნავია, რომ I და II ჯგუფში მართმადიდებლების ხვედრითი წონა შედარებით შემცირებულია (ცხრილი #10).

დამოკიდებულება სიკვდილისა და ბოროტების მიმართ

უნდა აღვნიშნოთ, რომ პირველი და მეორე ჯგუფის რესპონდენტებს, როგორც მოსალოდნელი იყო, უფრო სწამთ სიკვდილისა და ბოროტების სამოძღვრო განსაზღვრებისა.

ცხრილი #8: რას ფიქრობთ ბოროტებასა და სიკვდილზე

განცხადება	მთლიანი მონაცემი	I ჯგუფი	II ჯგუფი	III ჯგუფი
არსებობს მკაფიო პრინციპი, თუ რა არის სიკვდილი და რა არის ბოროტება	35%	42%	42%	35%
რა არის სიკვდილი და რა არის ბოროტება, დამოკიდებულია პირობებზე მოცემულ მომენტში და არ არსებობს რამე უნივერსალური პრინციპი	29%	23%	20%	31%
არ მაქვს მკაფიო პოზიცია	36%	35%	38%	34%

ამ მონაცემების გაანალიზების შედეგად შეიძლება ითქვას, რომ მოიუხედავად ძირითადი ტენდენციების მსგავსებისა, არსებობს განსხვავება სეკულარულ და არასეკულარულ ჯგუფებს შორის და ეს განსხვავება რელიგიის და ღმერთის როლს ეხება. თუმცა სეკულარული ჯგუფის შემთხვევაშიც რელიგია და ღმერთი, როგორც ფასეულობა,

საკმაოდ მნიშვნელოვანია. ასევე, უნდა აღინიშნოს, რომ არასეკულარული ჯგუფები, მესამე ჯგუფის წარმომადგენლებთან შედარებით, უფრო ტრადიციული საზოგადოების ნიშნების მატარებლები არიან.

თუმცა, როგორც აღვნიშნეთ, ტენდენციები ძირითადად მსგავსია და ამის მაგალითად შეგვიძლია მოვიყვანოთ ორი პოლარული ღირებულება: სექსუალური თავისუფლება და რელიგიურობა. აქ ჯგუფების მონაცემები თითქმის იდენტურია: სექსუალურ თავისუფლებას, შეზღუდვის გარეშე, ამართლებს რესპონდენტთა 15,9%, 15,3% და 17,9% (ჯგუფების მიხედვით), ხოლო რელიგიურად კი თავს მიიჩნევენ, შესაბამისად — 76%, 78% და 78%.

რწმენა

სხვადასხვა რელიგიური რწმენების ჯგუფების მიხედვით, ანალიზისას საყურადღებო დასკვნებამდე მივდივართ. ერთი მხრივ, შეიმჩნევა მნიშვნელოვანი განსხვავება სეკულარულ და არასეკულარულ ჯგუფებს შორის. ფაქტობრივად, ყველა მონაცემი, გარდა ღმერთის რწმენისა, მნიშვნელოვანი განსხვავებით ხასიათდება. მეორე მხრივ, თუ მეცხრე ცხრილს შევადარებთ მეორე ცხრილის მონაცემებს, ვნახავთ, რომ მესამე (სეკულარული) ჯგუფის წარმომადგენლების მონაცემებიც კი (გარდა ჯოჯოხეთის რწმენისა) აღემატება ტრადიციული (ანუ არასეკულარული) საზოგადოების საშუალო მონაცემებს.

ცხრილი #9: რისი გწამთ

რწმენა	მთლიანი მონაცემი		I ჯგუფი		II ჯგუფი		III ჯგუფი	
	მწამს	არ მწამს	მწამს	არ მწამს	მწამს	არ მწამს	მწამს	არ მწამს
ღმერთი	94.3%	2.1%	94.3%	0.5%	95%	1.1%	93.9%	2.1%
სიცოცხლის შემდგომი სიკვდილი	48.9%	29.1%	55.6%	16.8%	49.7%	19.8%	44.8%	31.8%
რომ ადამიანს აქვს სული	71.5%	13.4%	81.1%	11.1%	77.5%	12.7%	69.4%	13.7%
ეშმაკი	57.2%	25.9%	70.6%	19.2%	71.9%	19.4%	53.1%	28.7%
ჯოჯოხეთი	61.9%	19.9%	78.5%	13.0%	79.1%	10.1%	57.0%	23.1%
სამოთხე	69.7%	14.4%	85.3%	6.2%	87.1%	5.8%	65.5%	17.3%
ცოდვა	79.1%	8.4%	72.4%	12.6%	72.3%	12.4%	76.9%	8.8%
მკვდრეთით აღდგომა	42.0%	30.9%	47%	47.2%	46.3%	23.7%	39.4%	32.5%
რეინკარნაცია	16.5%	40.4%	5.1%	20.1%	18.6%	45.2%	14.5%	39.5%

ეს კიდევ ერთხელ გვაძლევს საშუალებას, გამოვთქვათ ვარაუდი რწმენის მოდურობისა და ზედაპირულობის შესახებ. მით უმეტეს, რომ შეუსაბამისობები, რომლებზეც პირველ თავში გვაქვს საუბარი, უფრო გაღრმავებულია, განსაკუთრებით, როდესაც საქმე ეხება რწმენას ჯოჯოხეთისა და ეშმაკის არსებობის შესახებ. უნდა აღინიშნოს, რომ I ჯგუფში მნიშვნელოვნად გაზრდილია იმ რესპონდენტთა რიცხვი, რომლებსაც მკვდრეთით აღდგომის შესაძლებლობის არ სჯერათ.

საყურადღებოა, ერთმანეთს შევადაროთ ჯგუფების რელიგიური მიმდინარეობები.

ცხრილი #10

რელიგიური მიმდინარეობა	I ჯგუფი	II ჯგუფი	III ჯგუფი
მართმადიდებლობა	67.5%	62.1%	84.8%
კათოლიციზმი	13.1%	16.0%	1.1%
ისლამი	8.3%	10.1%	12.1%
გრიგორიანული	2.4%	2.4%	1.3%
სხვა	5.3%	4.7%	0.6%
უარი პასუხზე	3.4%	4.7%	0.1%

როგორც ვხედავთ, I და II ჯგუფებში მნიშვნელოვნად იზრდება კათოლიციზმის მიმდევართა რიცხვი და მცირდება მართლმადიდებელთა რიცხვი, რაც არაპირდაპირ ადასტურებს ჩვენს ვარაუდს რწმენის ზედაპირულობის შესახებ. კათოლიციზმის მიდევართა რიცხვის ზრდა ბოლო 10-15 წლის შედეგია და, აქედან გამომდინარე, შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ ამა თუ იმ, არამართლმადიდებლური რელიგიის მიმდევრები უფრო მისდევენ რიტუალებს და რეგულარულად ეცნობიან ინფორმაციას. აქვე აღსანიშნავია, რომ კათოლიკური რელიგიის დომინანტური საზოგადოებები უფრო იხრებიან მონაწილეობითი და რწმენითი არასეკულარიზაციისკენ (იხ. ცხრილი #11).

ცხრილი #11: მოსახლეობის პროპორცია, რომელიც კვირაში ერთხელ მაინც ესწრება რელიგიურ რიტუალებს

ქვეყანა	1981	1990	2001
ესპანეთი	40%	29%	26%
არგენტინა	31%	32%	25%
საფრანგეთი	11%	10%	8%
დანია	3%	3%	3%
უნგრეთი	11%	21%	11%
ნორვეგია	5%	5%	5%
მექსიკა	54%	43%	55%
აშშ	43%	44%	46%

როგორც ვხედავთ, აშშ ერთადერთი არაკათოლიკური ქვეყანაა (თუმცა კათოლიკური მოსახლეობის მნიშვნელოვანი ნაწილით), რომლის მონაცემიც აღემატება 20%, ანუ პოსტინდუსტრიული საზოგადოებისათვის დამახასიათებელი მონაცემის სიდიდეს.

მიკროდონის ფასეულობები

იმისათვის, რათა შევაფასოთ, თუ რა როლს თამაშობს რელიგია საქართველოს საზოგადოების ყოველდღიურ ყოფაში, შევარჩიეთ რამდენიმე კითხვა. პირველ რიგში, ეს არის საკითხი, რომელზეც ზემოთ უკვე გვქონდა საუბარი, ანუ რა არის მნიშვნელოვანი წარმატებული ქორწინებისათვის.

ცხრილი #12 გვიჩვენებს როგორ იცვლება მონაცემები ჯგუფების მიხედვით.

	I ჯგუფი			II ჯგუფი			III ჯგუფი		
	1	2	3	1	2	3	1	2	3
ერთგულება	83.6%	15.4%	0.9%	76.3%	23.2%	0.6%	92.0%	7.2%	0.8%
საკმარისი შემოსავალი	55.6%	36.4%	7.9%	50.8%	39.0%	10.2%	63.6%	29.2%	7.1%
ერთი და იგივე სოციალური ფენის მიკუთვნებულობა	26.6%	41.1%	32.2%	24.9%	40.1%	35.0%	29.0%	29.1%	41.9%
ურთიერთპატივისცემა	68.2%	30.8%	0.9%	65.5%	33.9%	0.6%	70.8%	28.2%	1.1%
ერთი რელიგიური შეხედულების გაზიარება	51.4%	40.7%	7.9%	42.4%	49.7%	7.9%	38.9%	41.1%	20.0%
კარგი საბინაო პირობები	41.1%	47.2%	11.7%	35.0%	50.3%	14.7%	46.5%	42.4%	11.1%

თანხმობა პოლიტიკურ საკითხებზე	**29.0%**	**6.5%**	**64.5%**	**24.3%**	**9.0%**	**66.7%**	**15.8%**	**15.4%**	**68.8%**
ურთიერთგა-გება და შემწ-ყნარებლობა	**66.8%**	**28.8%**	**4.3%**	**50.7%**	**43.2%**	**6.2%**	**58.4%**	**36.1%**	**5.5%**
მშობლებისა-გან დაშორე-ბული ცხოვ-რება	**25.1%**	**20.1%**	**54.7%**	**16.3%**	**17.0%**	**66.7%**	**23.6%**	**22.5%**	**53.9%**
ბედნიერი სექსუალური ცხოვრება	**53.4%**	**30.9%**	**15.7%**	**47.9%**	**35.0%**	**17.1%**	**47.6%**	**39.5%**	**12.9%**
ოჯახური საქ-მეების განა-წილება	**39.3%**	**39.3%**	**21.3%**	**27.1%**	**45.0%**	**27.9%**	**39.7%**	**43.9%**	**16.5%**
ბავშვები	**76.2%**	**10.7%**	**13.1%**	**68.9%**	**14.1%**	**16.9%**	**86.8%**	**11.7%**	**1.4%**
საერთო გე-მოვნება და ინტერესები	**48.1%**	**36.9%**	**15.0%**	**40.1%**	**45.2%**	**14.7%**	**42.8%**	**44.1%**	**14.1%**
ერთი და იგი-ვე ეროვნება	**39.7%**	**23.4%**	**36.9%**	**39.0%**	**20.3%**	**40.7%**	**29.8%**	**29.2%**	**41.0%**

როგორც ვხედავთ, მნიშვნელოვანი განსხვავება ჯგუფებს შორის შეიმჩნევა მხოლოდ ერთნაირი რელიგიური შეხედულებების წინ წამოწევისას I და II ჯგუფში. თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ ამას გადამწყვეტი გავლენა არ მოუხდენია იერარქიაზე და წამყვან პოზიციებზე ყველა ჯგუფში ერთგულება, ურთიერთპატივისცემა და საკმარისი შემოსავლის ქონაა. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ პირველ და მეორე ჯგუფში შემცირებულია ბედნიერი ქორწინებისათვის ბავშვების როლი. ამ ფენომენის ასახსნელად საჭიროა მისი უფრო სიღრმისეულად შესწავლა, რის საშუალებასაც დღემდე ჩატარებული კვლევების არსებული ფორმატი არ იძლევა.

კითხვების მეორე ჯგუფი, რომლის საშუალებითაც შესაძლებელია მიკროდონის ფასეულობათა სისტემის შესწავ-

ლა, არის კითხვები, რომელთა დახმარებითაც შესაძლებელია შევისწავლოთ რესპონდენტების დამოკიდებულება სხვადასხვა დევიაციური ქცევის მიმართ. აქ მხოლოდ რამდენიმე მონაცემზე გავამახვილებთ ყურადღებას.

როგორც ზემოთ ვნახეთ, მთლიანად საზოგადოებაში გამართლების ყველაზე მაღალი ხარისხი აქვს ნაპოვნი ფულის დატოვებას (4,5), მკვლელობას თავდაცვის მიზნით (3,8), განქორწინებას (3,3), საკუთარი ინტერესებისთვის ტყუილის თქმას (3,1) და აბორტს (3,0). მათთან ახლოსაა პოლიციელთან ჩხუბი (2,6) და გაჩერებული ავტომანქანის დაზიანების არგამხელა (2,3). ჯგუფების მიხედვით ეს ტენდენცია არ იცვლება. კონკრეტულად კი, ნაპოვნი ფულის დატოვების გამართლების დონე ჯგუფების მიხედვით არის 4.2 პირველი და მეორე ჯგუფისთვის და 4.5 მესამისთვის; მკვლელობა თავდაცვის მიზნით — 3.3, 3.6, 3.7; განქორწინება — 3.0, 3.3, 3.3; აბორტი — 3.4, 3.8, 3.0; ტყუილის თქმა საკუთარი ინტერესისათვის — 2.8, 3.7, 2.9; პოლიციელთან ჩხუბი — 3.0, 2.6, 2.0; გაჩერებული ავტომანქანის დაზიანების არგამხელა — 2.2, 2.5, 2.2.

ყველაზე დევიანტურ ქცევად ჰომოსექსუალიზმი და ჰაშიშისა და მარიჰუანას მოწევა მიიჩნევა (1,2 თითოეული). ჯგუფებს შორის განსხვავება არც აქ შეიმჩნევა: შესაბამისად — 1.2, 1.5, 1.2; 1.4. 1.7; 1.2. უნდა აღინიშნოს, რომ მოპარული ნივთის შეძენა უფრო გამართლებულად მიაჩნიათ პირველი და მეორე ჯგუფის წარმომადგენლებს (შესაბამისად — 2.3, 3.0, III ჯგუფის 1.8-თან შედარებით).

ყოველივე ეს კიდევ ერთხელ მიგვითითებს, რომ საზოგადოებრივი ტაბუები და აკრძალვები უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე მხოლოდ რელიგიური აკრძალვები.

კითხვების მესამე ჯგუფი ეხებოდა რესპონდენტების ჩართულობას სხვადასხვა ორგანიზაციების საქმიანობა-

ში და მათ გაწევრიანებას ამ ორგანიზაციებში. კითხვების ამ ნაწილის ანალიზი გვიჩვენებს, რომ არც ინსტიტუციონალიზმი და არც მოხალისეობის ტრადიცია (ანუ ის ორი ფასეულობა, რომელიც დამახასიათებელია შესაბამისად ინდუსტრიული და პოსტინდუსტრიული საზოგადოებისთვის) არ არის განვითარებული. კითხვაზე, ხართ თუ არა გაერთიანებული, რომელიმე საზოგადოებრივ ორგანიზაციაში, უარყოფითად უპასუხებს რესპონდენტების 85-90% და ეს ტენდენცია სამივე ჯგუფის შემთხვევაში შენარჩუნებულია. საზოგადოებრივ ინსტიტუტებში უფასოდ, ანუ მოხალისის სტატუსით სამსახურის შემთხვევაში, ეს მაჩვენებელი კიდევ უფრო იზრდება და 90-95% უტოლდება. უნდა აღინიშნოს, რომ ორგანიზაციების მოხსენიებული კატეგორია მოიცავს საკმაოდ ფართო წრეს, დაწყებული რელიგიური ან საეკლესიო ორგანიზაციებიდან და დამთავრებული პროფკავშირებითა და პოლიტიკური პარტიებით.

როგორც ვხედავთ, მიკროდონის ფასეულობების შემთხვევაში განსხვავება, რომელიც სეკულარულ და არასეკულარ ჯგუფებს შორის მაკროდონეზე არსებობდა, მინიმალურ ზღვარზე დადის, ანუ, ფაქტობრივად, მცირე გამონაკლისის გარდა, სამივე ჯგუფის რესპონდენტების ყოვედღიური ყოფა არ არის დამოკიდებული მათ რელიგიურ და ეკლესიურ მრწამსზე.

ტოლერანტობა

ტოლერანტობის დონის გასაზომად მნიშვნელოვანია, პირველ რიგში, გავაანალიზოთ ნდობა ზოგადად ადამიანების მიმართ. აქ ვნახავთ, რომ სურათი არაერთგვაროვანია: ერთი მხრივ, კითხვაზე — შეიძლება თუ არა ადამიანების ნდობა — I და II ჯგუფის წარმომადგენლები უფრო ტოლერანტულად უპასუხებენ. თუმცა მათი ტოლერანტობისა და

შემწყნარებლობის დონე დიდად არ განსხვავდება III ჯგუფის ანალოგიური მაჩვენებლისაგან და, ზოგადად, არც თუ ისე მაღალია — მაქსიმუმ 19%-ს აღწევს (იხ. ცხრილი #13).

ცხრილი #13: რომელ განცხადებას უფრო ეთანხმებით?

განცხადება	მთლიანი მონაცემი	I ჯგუფი	II ჯგუფი	III ჯგუფი
ადამიანების უმრავლესობის ნდობა შეიძლება	13%	19%	15%	11%
ადამიანებთან ურთიერთობაში მეტი სიფრთხილეა საჭირო	44%	38%	40%	45%
თუ ადამიანს არ იცნობ, ვერ ენდობი	30%	23%	23%	30%
ბოლომდე, ნათესავის გარდა, ვერავის ენდობი	9%	7%	7%	10%
არ ვიცი	14%	13%	15%	4%

მეორე მხრივ, კითხვაზე — ადამიანების უმეტესობა გამოგიყენებთ თუ არა, ამის საშუალება რომ ჰქონდეს — მცირედად უფრო შემწყნარებლურ პოზიციას უკვე მესამე ჯგუფის წარმომადგენლებისაგან ვიღებთ. თუმცა ამ შემთხვევაშიც განსხვავება მინიმალურია და ტენდენცია ფაქტობრივად ანალოგიურია (იხ. ცხრილი #14)

ცხრილი #14: როგორ გგონიათ, ადამიანთა უმეტესობა გამოგიყენებთ, ამის საშუალება რომ ჰქონდეს?

განცხადება	მთლიანი მონაცემი	I ჯგუფი	II ჯგუფი	III ჯგუფი
კი გამომიყენებს	44%	44%	48%	43%
არა, სამართლიანად მომექცევა	27%	26%	18%	29%
არ ვიცი	29%	30%	34%	28%

დასკვნა

როგორც ვხედავთ, სეკულარულ და არასეკულარულ ჯგუფებს შორის მნიშვნელოვანი განსხვავება მხოლოდ მაკროდონეზეა. მიკრო-, ანუ ყოველდღიურ, დონეზე და რწმენის დონეზე ეს განსხვავება მინიმალურია. ასევე არაერთგვაროვანი სურათი გვაქვს ტოლერანტობის მხრივ.

ყოველივე ეს კიდევ ერთხელ მიგვითითებს, რომ ქართული საზოგადოება დღეს გარდამავალ ეტაპზეა, ანუ მასში უხვად არის როგორ ტრადიციული, ისე ინდუსტრიული საზოგადოებებისთვის დამახასიათებელი ელემენტები. იგივე დასკვნა შეიძლება გაკეთდეს სეკულარიზაციის ნიშნების შესახებაც. იმის გასარკვევად, თუ რა პროპორციით არსებობს ეს ელემენტები და, რაც მთავარია, თუ საით მიდის საზოგადოების განვითარების ვექტორი, დამატებითი, ჩაღრმავებული კვლევა დაგვჭირდება. მდგომარეობას ართულებს ისიც, რომ არ გვაქვს წარსული წლების მონაცემები, ანუ წლევანდელი მონაცემები სტატიკურია და მას განვითარების დინამიკაში ვერ განვიხილავთ. ვერ ვიტყვით, ქართული საზოგადოება ადრე იყო ტრადიციული, ხოლო ბოლო წლების განვითარების შედეგად მასში გაჩნდა ინდუსტრიული საზოგადოების ელემენტები, თუ — პირიქით. ვარაუდის დონეზე, ალბათ, უფრო პირველს უნდა მივემხროთ, თუმცა ეს უფრო კვლევითი ჰიპოთეზა იქნება, რომლის შემოწმებაც შესაძლებელი გახდება რამდენიმე წლის შემდეგ ჩატარებული განმეორებითი კვლევის ჩატარების შემთხვევაში.

დღეს შეგვიძლია გამოვთქვათ რამდენიმე ზოგადი დაკვირვება:

- საქართველოში რელიგიასა და ეკლესიას აქვს უფრო ტრადიციული დატვირთვა, ვიდრე რეალურად მოქმედ საზოგადოებრივ ინსტიტუტს;

- საზოგადოებაში ნდობის ფაქტორი მკაცრად გაპიროვნებულია და საზოგადოებას “ჩემიანებად” და “სხვებიანებად” ჰყოფს;
- საზოგადოება ზოგადად არ გამოირჩევა ტოლერანტობითა და შემგუებლობით, მათ შორის მარგინალური ჯგუფების მიმართ;
- მთელი რიგი მაჩვენებლების მიხედვით, დასავლეთისა და საქართველოს შორის რღვევა უფრო ნაკლებად თვალსაჩინოა ახალგაზრდა ასაკობრივ ჯგუფებში — საქართველოს ახალგაზრდა თაობა მთელ რიგ საკითხებში თანდათანობით უფრო ეგალიტარული და სეკულარული ხდება, ვიდრე უფროსი ასაკის თაობა;
- ამავე დროს, ისევ რჩება ფასეულობები და შეხედულებები, რომლებშიც ახალგაზრდა თაობა თითქმის ისეთივე ტრადიციული დარჩა, როგორც მამებისა და ბაბუების თაობა, რაც წარმოშობს მზარდ რღვევას კულტურებს შორის.

გამოყენებული წყაროები:

1. C. Kluckhohn, “Values and value-orientations in the theory of action. An exploration in definition and classification”, in: T. Parsons, E. A. Shils (Ed.), *Toward a General Theory of Action*, Harvard, 1951.
2. გ. ზედანია, “ღირებულებების სისტემური და შედარებითი კვლევა”, კრებულში: ქართული საზოგადოების ძირითადი ღირებულებები, ფონდ “ღია საზოგადოება — საქართველოს” გამოცემა, თბ., 2006.
3. P. Norris, R. Inglehart, Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide, Cambridge, 2004.
4. კავკასიური კვლევების რესურსცენტრი, www.crrc.ge
5. მედიაცენტრი, www.mediacenter.ge

სტატიაში მითითებული გრაფიკები გამოქვეყნებულია კრებულში: *ქართული საზოგადოების ღირებულებები,* თბ., 2006, გვ. 56-89.