

### ეკლესიის ორი ფილტვი

წიგნისა და კითხვის მოყვარულთა ფართო წრემ ახლახან ერთობ საყურადღებო გამოცემა მიიღო სათაურით „განსაკუთრებული საყოველთაოში“<sup>1</sup> იგი არის საყურადღებო როგორც შინაარსის, ისე გაფორმების კულტურის თვალსაზრისით, – სიმარტივით და სისადავით. საყურადღებოა აგრეთვე მისი მომზადების ისტორია, რის შესახებ ორიოდ სიტყვას ამთავითვე ვიტყვით.

ქართულენოვანი მკითხველებისათვის, რომლებსაც აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ეკლესიურ ურთიერთობათა პრობლემატიკა აინტერესებთ, ცნობილი უნდა იყოს პაექრობა მართლმადიდებელ პროფესორ ზურაბ კიკნაძესა და კათოლიკე პროფესორ მერაბ ლაღანიძეს შორის. დებატები იმ ეპისტოლეთა მეშვეობით მიმდინარეობდა, რომლებსაც „დიאלოგი: აღმოსავლურ-დასავლური ქრისტიანული ჟურნალი“ აქვეყნებდა 2004-2008 წლებში. გამოქვეყნდა რვა ეპისტოლე, დანარჩენი ოთხი კი გამოუქვეყნებელი დარჩა, რადგან აღნიშნული ჟურნალის გამოცემა შეჩერდა (ბიბლიოგრაფიული მითითებები იხ. წიგნი: გვ. 177-178). პოლემიკამ საზოგადოების დიდი ინტერესი გამოიწვია<sup>2</sup> და გამოუქვეყნებლად დარჩენილი ნაწილის გამოქვეყნების სურვილი გაჩნდა. განსახილველი გამოცემაც სწორედ ამ მიზნით მომზადდა ქრისტიანული თეოლოგიისა და კულტურის ცენტრში და გამოქვეყნდა იმ უნივერსიტეტის ეგიდით, რომელიც სულხან-საბა ორბელიანის სახელს ატარებს, ამ პიროვნების იდეურ კვალზე დგას და ბუნებრივია, რომ ქრისტეს ეკლესიის აღმოსავლურ და დასავლურ ფრთებს შორის ურთიერთგაგებისა და თანხმობის აღდგენისათვის იღვწის.

წიგნი შედგება წინათქმისაგან (ზურაბ კიკნაძე), მიმოწერისაგან (12 ეპისტოლე), ბოლოთქმისა (მერაბ ლაღანიძე) და დანართისაგან, რომელშიც მოცემულია აღნიშნული ავტორების დიალოგი, წარმოებული 2004 წელს, სათაურით: „მითოსი: გუშინ, დღეს და მარად?“ რო-

1 ზ. კიკნაძე, მ. ლაღანიძე, განსაკუთრებული საყოველთაოში, თბ., 2014.

2 გამომხატურებათა ბიბლიოგრაფია: დას. წიგნი, გვ. 57.

მელსაც თემატური სხვაობის მიუხედავად, ბოლოთქმის ავტორის განმარტებით, წიგნის სათაურთან შინაგანი ძაფი აკავშირებს (გვ. 158). გარდა „ბიბლიოგრაფიული მითითებანისა“, გამოცემა აღჭურვილია პირთა და ადგილთა საძიებლებით, რაც მას აკადემიურობის ხარისხს ჰმატებს და ადვილად აღსაქმელს ხდის.

მოტივი და მიზანი, რომელმაც აღნიშნული მიმოწერის კრებულად ასხმა და წიგნად ჩამოყალიბება განაპირობა, წარმოჩენილია წინათქმასა და ბოლოთქმაში. ჩვენ აქ ვხედავთ იმ თეორიის გასაჩინოების მცდელობას, რომლის დედააზრო ორი სიტყვით ასე გამოითქმის: უნივერსალური ეკლესია იმიტომ არის უნივერსალური, რომ თავის თავში იმასაც მოიცავს, რაც არის კერძობითი, განსაკუთრებული, საკუთრივი. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ერთი წმინდა კათოლიკე ეკლესია ბუნებით და არსებით ყველა ადგილობრივ ეკლესიაში არის განფენილი ანუ, რაც იგივეა, მყოფობს სხვადასხვა საეკლესიო წესსა და ტრადიციაში, – როგორც აღმოსავლურში, ისე დასავლურში. ზურაბ კიკნაძის განმარტებით, კათოლიკე ეკლესიის მოძღვრება არის „ის უნივერსალური და საყოველთაო მოძღვრება“, რომელიც შეიქმნა „უწინარეს ყოველთა საუკუნეთა“ რომელიც სუფევს მარადისობაში, რომელიც გზადაგზა დაეშვება მაღალი სფეროებიდან და კერთო სახეს მიიღებს. მაგალითად მოყვანილია სამების მეორე წევრის განკაცება, რომლის მეშვეობით „საყოველთაო განსაკუთრებულში ჰპოვა ბინა“ (გვ. 7). ლაპარაკია იესო ქრისტეს მიწიერ ცხოვრებაზე, რომელიც ერთდროულად არის კერძოც და საყოველთაოც, რადგან მასთან პოტენციურად ყოველი ადამიანი არის ზიარებული; იქ არაფერია „ისეთი, რომელიც ადამიანს თავს არ გადახდომოდეს“ (იქვე). წინათქმა გვამცნობს, რომ დიალოგი მიზნად სწორედ უნივერსალური და კერძო ეკლესიების ურთიერთმიმართებაზე მსჯელობას ისახავს; კონკრეტულად კი იმის ცხადჩენას, თუ „რაზომი სისავსით და სისრულით წარმოჩინდება ერთი, წმინდა, კათოლიკე და სამოციქულო ეკლესია კონსტანტინოპოლისა და რომის განყოფილ ეკლესიებში“.

მსჯელობა, რომელიც ციტირებულ სიტყვებს მოჰყვება, მკითხველებს არწმუნებს, რომ დიალოგის ავტორები კათოლიკე და ადგილობრივი ეკლესიების ურთიერთმიმართების საკითხში არსობრივად ერთსა და იმავე პოზიციაზე დგანან. ორივე თვლის, რომ დღეს ერთი, წმინდა და კათოლიკე ეკლესია ორად არის გაყოფილი. ეს ნიშნავს, რომ როგორც ერთი, ისე მეორე ავტორი დასახელებულ ეკლესიებს აღიქვამს ერთი და იმავე ეკლესიის ნაწილებად, ოღონდ მიზეზთა და მიზეზთა გამო ერთმანეთისაგან გაუცხოებულებად და დამდურებულებად. იმასაც ვხედავთ, რომ გაყოფისა და დამდურების ფაქტს ორივე

ავტორი მძიმედ განიცდის; ორივე თვლის, რომ კათოლიკე ეკლესია და მისი მოძღვრება ბინას ადგილობრივი ეკლესიების სხვადასხვა საღვთისმეტყველო ენასა და საღვთისმსახურო პრაქტიკაში პოულობს; ორივე აღიარებს, რომ ჩვენ უნდა გვწამდეს კათოლიკე ეკლესია და არა ის კერძო, რომელშიც ეს საყოველთაო არის განხორციელებული; კერძოს პატივს უნდა ვცემდეთ, მაგრამ დოგმატის რანგში არ უნდა აგვყავდეს.

ამდენად, წინათქმისა და ბოლოთქმის გადაკითხვის შემდეგ, გვრჩება შთაბეჭდილება, რომ ავტორებს სარწმუნოების არსებით მხარეში სადავო არაფერი აქვთ. მაშ რამ გამოიწვია დისპუტი? პასუხს ვპოულობთ პირველ ეპისტოლეში, რომელიც მერაბ ლალანიძეს ეკუთვნის და შეიცავს საყვედურს, პატივისცემის გამოხატვასთან ერთად, ადრესატისადმი, რადგან ამ უკანასკნელმა ანტონ I კათალიკოსის ბიოგრაფიის ერთი ეპიზოდი, მისი კათოლიკური ეკლესიისადმი მიდრეკა, უარყოფითად შეაფასა. დავაზუსტებთ, რომ ლაპარაკია 1755-1756 წლების საეკლესიო კრებათა დოკუმენტებზე, რომლებშიც მოცემულია ცნობები საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის საჭეთმპყრობლის მიერ რომის ეკლესიასთან ექვარისტიული კავშირის დამყარებაზე, რაც, როგორც გაირკვა, თვრამეტ თვეს გრძელდებოდა. ამან გამოიწვია მისი უწმინდესობის გასამართლება და განკანონება, ხოლო ოთხდღიანი პატიმრობის (სავარაუდოდ, დილეგის) შემდგომ მონანიება და ამის საფუძველზე რეაბილიტაცია. აღნიშნული დოკუმენტები გამოქვეყნდა „საღვთისმეტყველო კრებულის“ 1991 წლის ნომერში, რომელიც წინამდებარე სტრიქონების ავტორმა შეადგინა და დაამუშავა. გამოცემის ტირაჟის სტამბიდან გამოტანა მხოლოდ 1994 წლის დეკემბერში მოხერხდა ნეტარხსენებული ეპისკოპოსის (იმჟამად ანჩისხატის დეკანოზის) ელისე ჯობაძის დახმარებით.<sup>3</sup> რეცენზია, რითაც ზურაბ კიკნაძე ამ გამოცემას გამოეხმაურა და რომელშიც ხსენებული მღვდელმთავრის არაორდინალური ნაბიჯის მიმართ კრიტიკული დამოკიდებულება ჩამოაყალიბა, პირველად პრესაში გამოქვეყნდა,<sup>4</sup> მეორედ კი ზ. კიკნაძისვე პუბლიკაციების კრებულში „ეკლესია გუშინ, ეკლესია ხვალ“<sup>5</sup>. ეს პუბლიკაცია აქვს მხედველობაში ოპონენტ მერაბ ლალანიძეს, რომელიც აღიარებს, რომ მას „გული დასწყვიტა

3 გამოხმაურება: კვირიკე სუბარი [ს. სუბარი], „საღვთისმეტყველო კრებულის“ განხილვა უნივერსიტეტში. „კავკასიონი“, 1995, 30.V, #97; მ. ლანიშაშვილი, „საღვთისმეტყველო კრებულის“ განხილვა უნივერსიტეტში. „ლიტერატურული საქართველო“, 1995, 25.VIII-1.IX, #34.

4 ზ. კიკნაძე, „საღვთისმეტყველო კრებული 1, 1991“, 1995, 21-23.II, #11.

5 გამოხმაურება ამ გამოცემაზე: ნ. პაპუაშვილი, ეკლესიას საერთოც შეადგენენ. „ახალი ეპოქა“, 11-17. X, #64.

და გული ატკინა“ სიტყვებმა: ანტონ კათალიკოსმა კათოლიკურ ეკლესიასთან შეერთებით „მძიმე შეცდომა დაუშვა მთელი ქართველი ერის წინაშე“. ეს სრულიად მოულოდნელი იყო იმ მეცნიერისა და მოქალაქისაგან, რომელიც კათოლიკეებისადმი კეთილგანწყობილად არის ცნობილი. რიტორიკული შეკითხვები, ამ მეცნიერისა და მოქალაქისადმი მიმართული, ასე ჟღერს: განა ჩვენ, ქართველი კათოლიკეები, ქართველები არ ვართ? განა თქვენთვის ცნობილი არ არის რუსი პოეტის, ვიარჩელავ ივანოვის, სიტყვები: „მე გავხდი კათოლიკე იმისათვის, რათა ვყოფილიყავი სრული მართლმადიდებელი“? ნუთუ თქვენც გგონიათ, რომ რომის კათოლიკედ გახდომა ქართველობასთან დაპირისპირებას ნიშნავს? განა გიორგი მთაწმინდელი კათოლიკე არ იყო? განა ბერძენთა და რუსთა მართლმადიდებელმა ეკლესიებმა მეტი იღვაწეს ქართული კულტურის სარბიელზე და მის სასარგებლოდ, ვიდრე ევროპელმა კათოლიკეებმა? განა „საქრესტომათიოდ არაა ცნობილი“, თუ რა სიკეთე მოუტანა საქართველოს რუსეთმა და მისმა ეკლესიამ? და ა. შ. გულისწყრომასთან ერთად სტრიქონსა და სტრიქონს შორის საგრძნობია ოპონენტის სურვილი, მოისმინოს ადრესატის პასუხი და ახსნა-განმარტება.<sup>6</sup> ცხადია, ეს მკითხველთა ინტერესიცაა.

ვრცელ პასუხში ადრესატი განმარტავს, რომ პატივს მიაგებს სინდისისა და აღმსარებლობის თავისუფლების პრინციპს, მაგრამ აზუსტებს საკუთარი პოზიციის საფუძველს: „რაც შეიძლება ეპატიოს რიგით ქრისტიანს, (...) არ ეპატიება პატრიარქს, რომლის ეპიპრიული პიროვნება *სქემით* არის შემოსილი და მისი ყოველი არჩევანი და გადაწყვეტილება არ უნდა ეფუძნებოდეს მის პირად ინტერესებს. (...) ჰქონდა თუ არა პატრიარქს ერთპიროვნულად კონფესიის გამოცვლის უფლება, რათა საქართველოში არსებული ეკლესია და არა მხოლოდ ეკლესია, არამედ მთელი ერი თავისი არჩევანისამებრ წაეყვანა?“ (გვ. 24). პიროვნული არჩევანისა და გადაწყვეტილების მაგალითად მოყვანილია ვლადიმერ სოლოვიოვის კათოლიკედ გახდომის ფაქტი და მითითებულია ამ ნაბიჯის მოტივი, – თავის თავში მართლმადიდებლობისა და კათოლიციზმის შეთავსება ანუ, რაც იგივეა, საკუთარი პიროვნების სქიზმამდელ მდგომარეობაში დაბრუნება. ავტორი დადებითი აზრით გვაწოდებს ამ ინფორმაციას და განგვიმარტავს, რომ ეს იყო კერძო პირის არჩევანი, ანტონი კი ეკლესიის მეთაური გახლდათ და მის უკან მორწმუნეთა დიდი სიმრავლე იდგა. მართლმადიდებელი პროფესორის ფიქრით, ასეთი სიმრავლის ბედის გადაწყვეტის უფლე-

6 და, აი, ძველ საქალაქში მივაგენი ზ. კიკნაძის ამ რეცენზიის პირველი პუბლიკაციის ქსეროასლს. მას ახლავს ჩემი მინაწერი შენიშვნები, რომლებიც ძირითადად ემთხვევა მ. ლალანიძის შენიშვნებსა და შეკითხვებს.

ბა არა აქვს პიროვნებას, თუნდაც პატრიარქი იყოს ის. მით უმეტეს, რომ, ამავე პროფესორის რწმენით, საქართველოს ეკლესიის რომის ეკლესიასთან შეერთება პირველის ავტოკეფალიის გაუქმებას გამოიწვევდა (გვ. 26-27).

ასე რომ, ხსენებული მართლმადიდებელი და კათოლიკე პროფესორები მცხეთის საყდრის რომის საყდრის მეურვეობაში გადასვლის იდეას სხვადასხვანაირად აღიქვამენ. სამაგიეროდ ისინი სრულ თანხმობაში არიან იმ თვალსაზრისის შეფასების დროს, რომელიც ჩამოყალიბებული აქვს ხელნაწერთა ინსტიტუტის მეცნიერ თანამშრომელს პროფ. მიხეილ ქავთარიას და რომლის თანახმად საქართველოს პაპიზაცია ხასიათით და შედეგით არსობრივად ამავე ქვეყნის ისლამიზაციას უთანაბრდება.<sup>7</sup> ორივენი თანაბრად ჰგმობენ ამ შეხედულებას, თუმცა მართლმადიდებელი ავტორი კათოლიკე ავტორის მისამართით ასეთ კითხვას სვამს: პოლიტიკისა და კულტურის სფეროში თუკი „რუსეთის ერთმორწმუნეობამ არ გაამართლა, რა გარანტია იყო, რომ პაპის ერთგულება გაამართლებდა?“ (იქვე). ვხედავთ, რომ ამ სიტყვების ავტორი სიტყვისგებაში მტკიცედ დგას მართლმადიდებლური მოძღვრებისა და ტრადიციის მხარეს, მაგრამ ის, არა ერთი და ორი თანამორწმუნისაგან განსხვავებით, დიდი სქიზმის მსვლელობასა და შედეგზე ლაპარაკის დროს თანაბარ პასუხისმგებლობას აკისრებს როგორც რომის, ისე კონსტანტინოპოლის ეკლესიათა წარმომადგენლებს. ცხადია, ეს არ არის ორიგინალური პოზიცია; იქვე მოხმობილია ეკლესიის მართლმადიდებელ ისტორიკოსთა და თეოლოგთა, მათ შორის ეპისკოპოს კალისტოს (ტიმოთე უეარის), სიტყვები, რომელთა თანახმად სქიზმა ორივე მხარის შეცდომების შედეგად მოხდა და სინანული ორივე მხარეს ჰმართებს (გვ. 28-29), მაგრამ ფაქტია, რომ ეკლესიათა გაყოფის ისტორიაში საკუთარი მხარისათვის ასეთი პასუხისმგებლობის დაკისრება თანამედროვე საქართველოს მართლმადიდებელთა წრეებში დიდზე დიდი იშვიათობაა. შესაძლოა, ბევრი მართლმადიდებელი და, ალბათ, კათოლიკე მორწმუნისათვის გამაღიზიანებელიც კი აღმოჩნდეს ხსენებული ეპისკოპოსის პოზიცია, ზურაბ კიკნაძის მიერ დათანხმების ნიშნით გადმოცემული: „როცა თითოეული მხარე (ან მართლმადიდებელი, ან კათოლიკე, ნ. პ.) თავის თავს ერთ ჭეშმარიტ ეკლესიად თვლის, ისიც უნდა დაუშვას, რომ ადამიანურ დონეზე ამ განყოფის შედეგად სავალალოდ არის გაღარიბებული“. ცხადია აქ ცოდვათა შორის პირველი ცოდვის, ამპარტავნების, შხამი იგულისხმება. როგორ უნდა დაიძლიოს ეს შხამი და ეს სიღარიბე? ზურაბ კიკნაძის თქმით, „გაგვამდიდრებს არა გადასვლა ერთი

7 წყარო მითითებულია იქვე: გვ. 7.

ეკლესიიდან მეორე ეკლესიაში (ანუ ერთი სიღარიბიდან მეორე სიღარიბეში), არამედ დარჩენა თითოეულში, რათა მის სიღრმეში ჩასვლით ძველი (სქიზმამდელი, ნ. პ.) სიმდიდრე და სისრულე დავიბრუნოთ. აღმოსავლეთს და დასავლეთს სასიცოცხლოდ და მისტიკურადაც სჭირდებათ ერთმანეთი ურთიერთგასამდიდრებლად. ამისათვის არ არის აუცილებელი საკუთარ ტრადიციებზე უარის თქმით მეორე მხარეს გადასვლა“ (გვ. 29). ამ სიტყვებში სრულადაა ასახული თანამედროვე ეკუმენური მოძრაობის პრინციპი, რაც პროზელიტიზმზე უარის თქმას გულისხმობს. რომის ეკლესია დღეს მართლმადიდებელ ეკლესიას ოფიციალურად (პაპის ექს-კათედრის დონეზე) და – ეკლესიად და საკუთარი სხეულის მეორე ფილტვად მიიჩნევს, რაც მართლმადიდებელი მრევლის თავის მხარეზე გადაქაჩვას გამოორიცხავს.

აი, ასე დაიწყო სიტყვისგებათა სერია, რომელმაც არაერთი აქტუალური საკითხი მოიცვა. განსჯისა და გამოწვლილვის მთავარ საგნად წარმოჩნდა კათოლიკეობისა და ეროვნულობის თემა კითხვითურთ: ქართველი მართლმადიდებლის გაკათოლიკება ნიშნავს თუ არა ეროვნული წარსულისა და ტრადიციის უარყოფას? კაცს პირველ რიგში სულხან-საბა ორბელიანი გაახსენდება. მის ნაბიჯს ზ. კიკნაძე პოლიტიკური აქტის კვალიფიკაციას ანიჭებს, რის გამოც ის ოპონენტის მკაცრ კრიტიკას იმსახურებს. რა გამოდის? მაშ ეს სასულიერო პირი რიგითი მედროვე და თალღითი იყო? მაშ ის ცნობილი სიტყვები, მის მიერ რომის ეკლესიის მიმართ წარმოთქმული, თვალთმაქცობაა და მეტი არაფერი? – სვამს კითხვებს მ. ლაღანიძე (გვ. 35-37) და ყურადღებას ამახვილებს ბიზანტიური წესის კათოლიკობაზე, ე. წ. უნიატობაზე, რომელიც ფერარა-ფლორენციის კრების დასკვნითი დებულებების საფუძველზე ჩამოყალიბდა და რასაც ესწრაფვოდა როგორც სულხან-საბა, ისე ანტონი. და მართლაც: ამ წესის (ტიპიკონის) კათოლიკეები თავს ბიზანტიური კულტურისა და ტრადიციის სრულფასოვან მემკვიდრეებად რაცხენ, რადგან მათი წეს-განგება არაფრით განსხვავდება არაკათოლიკე მართლმადიდებელთა წეს-განგებისაგან. აი, ეს წეს-განგება არის აღქმული (ზ. კიკნაძის მიერაც) ქართულ მართლმადიდებლურ ტრადიციად და მ. ლაღანიძე დანაწიებით აღნიშნავს, რომ ამ ტრადიციის კათოლიკობამ საქართველოში ფეხი ვერ მოიკიდა (გვ. 66). ეს მართლაც ასეა. ჩვენ, ჩვენი მხრივ, შეგვიძლია დავძინოთ, რომ XIX ს-ის მეორე ნახევარსა და XX ს-ის დასაწყისში ქართველთა შორის დიდი მოძრაობა იყო გაჩაღებული ქართულენოვანი ბერძნულ-ბიზანტიური წესის კათოლიკობის დასაფუძნებლად. ამისათვის იღვწოდნენ არა მარტო ქართველი კათოლიკეები, არამედ მართლმადიდებლებიც, – როგორც სასულიერონი,

ისე საერონი, მათ შორის გელათის ბერმონაზონთა საძმო და აკაკი წერეთელი. მათ უნდოდათ, რომ საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის მთელი იერარქია შეერთებოდა რომს უნიის საფუძველზე ანუ: მათ უნდოდათ მოეხდინათ ის, რის მოხდენასაც კათალიკოსი ანტონი გეგმავედა ახალგაზრდობაში. დიდი ენთუზიაზმის მიუხედავად, აღნიშნულ კამპანიას წარმატება არ მოჰყვა; ვერ მოხერხდა სათანადო მხარდაჭერა რომის კურთხევისგანაც კი. მკვეთრად უარყოფით რეაქციას ამჟღავნებდა რუსეთის უწმინდესი სინოდიც და საიმპერიო მთავრობაც. ეს ვრცელი თემაა.<sup>8</sup> ჩვენთვის ამ შემთხვევაში არსებითია კითხვა, რომელიც თავისთავადაა ნაგულისხმები მ. ლალანიძის ოპონენციაში: მითითებულ პერიოდებში, ანტონ კათალიკოსისა და აკაკი წერეთლის გარემოში, ქართველ პროკათოლიკეთა პარტიას რომ გაემარჯვა, ეროვნული თვალსაზრისით საქართველოში და ქართველთა შორის – მათ კულტურაში, ტრადიციაში, მენტალობაში – რამე შეიცვლებოდა? ანდა დღეს რომ მოხდეს ასეთი რამ, ჩვენს ეროვნულ თვითმყოფობას და თვითთავადობას რამე დაემუქრება?

სიტყვისგების მომდევნო ნაწილიდან (მე-6 წერილიდან) ირკვევა, რომ ზ. კიკნაძე რომისა და აღმოსავლეთის მართლმადიდებელი ეკლესიების შეპირისპირებაში არსებით მნიშვნელობას ანიჭებს არა კულტურისა და ტრადიციის გარეგან ნიშნებს, არამედ საღვთისმეტყველო შემეცნების სისტემას; ძირითად განსხვავებას ის ამ ასპექტებში ხედავს. მისი განმარტებით ცნებები: *რომაული საეკლესიო ტრადიცია* და *კულტურა* გულისხმობს არა წესგანგებებსა და ეთნოგრაფიულ გარემოს, არამედ ღვთის შემეცნების სისტემასა და ეკლესიოლოგიას, რომელთათვის დამახასიათებელია რწმენისა და თეოლოგიის საკითხების მაქსიმალური სიმწყობრე და სისტემატიზაცია; დასავლური ტრადიცია აღბეჭდილია სკრუპულოზურობით და სიმკაცრით, აღმოსავლური კი მეტი ლიბერალიზმით და თავისუფლებით. ამასთანავე (და მის გვერდით) აღმოსავლეთისათვის მიუღებელია დოგმატების განვითარება, რომლის შედეგიც არის ფილიოკვე, პაპის უცდომელობა და სხვა დოგმატური სიახლეები. იმის მიუხედავად, რომ ამგვარი სიახლეების რიცხვი არც თუ მცირეა, მართლმადიდებელი პროფესორის აზრით, ეკლესიათა შერიგების გზაზე ყველაზე ძნელად გადასალახავ

8 შედარებით ვრცლად: ნ. პაპუაშვილი, ბიზანტიური წესის კათოლიკეები სტამბოლსა და ეტალში. ბიზანტიოლოგია საქართველოში – 4 (2013 წლის საერთაშორისო კონფერენციის მასალები) (გადაცემულია დასაბეჭდად); მ. თარხნიშვილი, საქართველოს ეკლესიის ისტორია დასაბამიდან მე-7 საუკუნის დასასრულამდე, გამოსაცემად მოამზადა, წინასიტყვა, გამოკვლევა, შენიშვნები და საძიებელი დაურთო ნ. პაპუაშვილმა, თბ., 2014, გვ. 26-27, 72-73; N. Papuashvili, Aus der jüngsten Vergangenheit der georgischen orthodoxen Kirche, Tiflis 2012, S. 59-61.

წინააღმდეგობად რჩება დოგმატი პონტიფექსი პაპის ეკლესიასთან გაიგივების შესახებ და გადაცდომა იმ პენტარქიულ პრინციპს, რომელიც ჩამოყალიბებულია ფორმულაში პრიმუს ინტერ პარეს. მისი თქმით, ეს გადაცდომა (ხილული ეკლესიის თავად პაპის გამოცხადება) სხვა არაფერია, თუ არა ჰუბრისი (ამპარტავნება, გაბუდაყება), რითაც გაჯერებულია ფლორენციის ეკუმენური კრების უნიონალური დებულება და რაც შეუსაბამოა ერთიანი, სქიზმამდელი ეკლესიის სულისკვეთებასთან (გვ. 70-71). ის იზიარებს ეკლესიის იმ ისტორიკოსთა აზრს, რომლის თანახმად პაპის ინსტიტუტის ახალი დეფინიცია იმ ემპირიულ-ისტორიულ ფაქტორების რიცხვს განეკუთვნება, რომელსაც ეკლესიის არსებასთან კავშირი არა აქვს, რომელიც დასაძლევია და უნდა დაიძლიოს. აი, ამ (მართლმადიდებელი პროფესორის რწმენით) დასაძლევ, დოგმატებში გამოხატულ, ტრადიციასთან შერწყმა მოუწევდა საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიას, თუკი სულხანსაბა ორბელიანის, ანტონ კათალიკოსის, დავამატებდით, – ნიკიფორე-ნიკოლოზ ირუბაქიძე-ჩოლოყაშვილის, აკაკი წერეთლისა და სხვა ეკლესიური გზა გაიმარჯვებდა.

ზურაბ კიკნაძის პოზიცია ორწახნაგოვანია. ერთი წახნაგი მას მგზნებარე და შეურყეველი ანტიკათოლიკის, მარკოზ ეფესელის, მიმდევრად წარმოაჩენს. მას ისე მოსწონს ბიზანტიური ლიტურგია და თეოლოგიის აღმოსავლურ-მართლმადიდებლური სისტემა, რომ მზადაა მართლმადიდებლობის გადარჩენად მონათლოს პოზიცია, გახმოვანებული ბიზანტიის პირველი მინისტრის, ლუკა ნოტარიოსის, მიერ ქალაქთა მზის – კონსტანტინოპოლის – კატასტროფის<sup>9</sup> წინ: *გვიჩვენია სულთანის ჩალმა ვიხილოთ, ვიდრე პაპის ტიარა (მიტრა)*. იგი თვლის, ფუნდამენტალისტი მართლმადიდებლების მსგავსად, რომ მართლმადიდებლობის სიწმინდე და სისავსე სწორედ ამ პოზიციამ, ამ „ოდიოზური პარადოქსისა და რაღაც გაუმართლებელი სიჯიუტის გამომხატველმა“ სიტყვებმა გადაარჩინა (გვ. 72, 148).<sup>10</sup> მეორე წახნაგი კი ამავე მეცნიერს ისეთ პროკათოლიკე მართლმადიდებლად წარმოაჩენს, რომელიც კათოლიკეებთან ევქარისტიულ კავშირს დასაშვებად მიიჩნებს. აი, მისი სიტყვები: „თუ მართლაც თეოლოგიურ შეხედულებად ჩაითვლება ფილიოქუე და არა დოგმატად, რა გვიშლის ხელს, რომ რიგითმა მორწმუნემ – ძველი რომისა და ახალი რომის (კონსტანტინოპოლის) კათოლიკეებმა მიიღონ ზიარება ერთმანეთის ეკლესიებში? ბოლოს და ბოლოს, თუ ევქარისტია (...) არის

9 თარიღთან დაკავშირებით წიგნში გაპარულია კორექტურა (გვ. 76): ნაცვლად 1553 წლისა უნდა იყოს 1453 წელი.

10 თარიღთან დაკავშირებით წიგნში გაპარულია კორექტურა (გვ. 76): ნაცვლად 1553 წლისა უნდა იყოს 1453 წელი.



საიდუმლო და მის შინაგან არსს არ ეხება ეკლესიათა ორგანიზაციული წყობა, რატომ უნდა წაერთვას მორწმუნე ადამიანს საშუალება მიიღოს ზიარება ნებისმიერ ეკლესიაში, სადაც მრწამსი წარმოითქმის და არსებობს რწმენა პურისა და ღვინის ქრისტეს სისხლად და ხორცად გადაარსებისა? ხომ ჩააბარა აღსარება კანეთის დედოფალმა კათოლიკე მოძღვარს და მიიღო მისგან ზიარება სიკვდილის წინ?“ (გვ. 77). ეს სიტყვები გვხვდება წერილში, რომლის სათაურია: „მრწამსი ერთი გვაქვს და ორივენი კათოლიკენი ვართ“ აქდან ჩანს, რომ ავტორი, თანამორწმუნეთა შესამჩნევი უმრავლესობისაგან განსხვავებით, რომის საყდარს იმავე ეკლესიის ნაწილად აღიქვამს, რომელსაც აღმოსავლეთის სამოციქულო საყდრები ეკუთვნიან. იგი აღიარებს, რომ ერთი და იმავე ეკლესიის ამ ორ ნაწილს შორის საუკუნეთა მანძილზე თვალსაჩინო განსხვავებები დაგროვდა, – თეორიულიც და პრაქტიკულიც, მაგრამ ეს განსხვავებები კათოლიკე და სამოციქულო ეკლესიის ბირთვს ვერ ვერ სწვდება და ვერაფერს აკლებს. ასევე ფიქრობს მისი ოპონენტიც და ბუნებრივია, რომ ერთმანეთს ამგვარად დასათაურებელი ეპისტოლეებით ემშვიდობებიან: „მომავალი ერთიანობის იმედით“ (მერაბ ლალანიძე) და „ჩვენი მიწიერი ტიხრები ცამდე ვერ აღწევს“ (ზურაბ კიკნაძე).

ვეცნობით ამ დისკუსიას, რომელსაც მ. ლალანიძე „წერილობით საუბარს“ უწოდებს (გვ. 131), და ვიმსჯვალებით მადლიერების გრძნობით ავტორთა მიმართ იქ წარმოდგენილი ინფორმაციული ველის გამო. ორივე მხარე ამჟღავნებს აზროვნებისა და დიალოგის მაღალ კულტურას, რაც ჩვენს თანამედროვე პოლემისტიკაში დეფიციტია. ამდენად, განსახილველ გამოცემას არა მარტო საგანმანათლებლო, არამედ აღმზრდელი და ტვირთვაც აქვს, რადგან მკითხველებს, განსაკუთრებით კი მორწმუნე მკითხველებს, შთააგონებს და ასწავლის, თუ რა შინაგანი განწყობილებით და როგორი ინტელექტუალური მომზადებით უნდა წარიმართოს დიალოგი სარწმუნოებისა და ეკლესიოლოგიის სფეროში. ვხედავთ, ორივე მხარე აღჭურვილია ცოდნით და განმსჯვალულია ქვეყნარტების შემეცნების სურვილით. ისინი პატივს სცემენ ერთმანეთსაც და მკითხველებსაც და ყოველთვის ცდილობენ, დაასაბუთონ ის, რასაც ამბობენ. სათანადო ლიტერატურის აკადემიურ დონეზე მითითების კულტურით მეტადრე მ. ლალანიძის ნაწერები გამოირჩევა. ჩვენ გვხიბლავს მისი წყაროთმცოდნეობითი ველი. სწორედ ამიტომ გვეცემა თვალში და გვეხამუშება მისი ტექსტის ის ადგილები, სადაც ეს (და ზოგიერთი ზემოთ აღნიშნული) პრინციპი სრულყოფილად არ არის დაცული, მაშინ როდესაც ამის დაცვა, ჩვენი ფიქრით, აუცილებელი იყო სინამდვილის გამოსარკვევად და

წარმოსაჩინად. ჩვენთვის უცნობი რჩება, რა წყაროთი სარგებლობს მეცნიერი ავტორი, როდესაც ამბობს, რუსებმა დაიწყეს „ქართული ეკლესია-მონასტრების გაუქმება, ქართული საეკლესიო ტრადიციების სრული უგულვებელყოფა, ქართული ფრესკებისა და ქართული ხელნაწერების მიზანმიმართული განადგურება“ და ა. შ. (გვ. 18-19). ჩნდება კითხვები: რუსებმა რომელი ეკლესია-მონასტერი გააუქმეს იმის გამო, რომ ისინი ქართული იყო? კონკრეტულად რა იგულისხმება „ქართულ საეკლესიო ტრადიცია“-ში და რომელი ასეთი ტრადიცია უგულვებელყოფეს რუსებმა სრულად და რაში გამოიხატა ეს უგულვებელყოფა? რუსები ფრესკებს და ხელნაწერებს ქართულობის გამო ანადგურებდნენ? და საიდან ვიცით ეს ყველაფერი? მე, ამ სტრიქონების ავტორი, ლამის ჩემი დღე და მოსწრება ქართული ხელნაწერების მოძიებისა და დაცვა-აღრიცხვის ისტორიაზე ვმუშაობ, მაგრამ არ ვიცნობ წყაროს, რომელიც მომცემს უფლებას ვთქვა, რუსი ჩინოვნიკები და რუსი ეგზარქოსები საქართველოში ან მის საზღვრებს გარეთ ხელნაწერებს ქართულობის ნიშნით ანადგურებდნენ. იყო დრო და იყო ცნობიერების ის დონე, როდესაც გადაცრეცილ ფრესკებსა და ჭიანჭამ ხელნაწერებს ქართველებიც ანადგურებდნენ, რუსებიც, ბერძნებიც და რომაელებიც ყოველგვარი ეროვნული კუთვნილების და ყოველგვარი შინაარსობრივი ნიშნის გარეშე. ასე გაანადგურეს სინას მთის ბერებმა არა ერთი და ორი უძველესი ხელნაწერი, მათ შორის ბიბლიის სინური კოდექსის ნაწილი, აქაოდა აღარ იკითხება და ვიღას რაში სჭირდებაო. ასე იქცეოდნენ ქართველი სასულიერო პირებიც, მაგრამ არა შეგნებით, არამედ შეუგნებლობით.<sup>11</sup> ჩვენს გარშემოც არა ერთი და ორი ფაქტი გახმაურდა ძველი ქართული სატაძრო ხელოვნების უდიერად მოპყრობისა ქართველი სასულიერო პირების მიერ, მაგრამ ვერ ვიტყვით, რომ ეს პირები ქართველობას და ქართულ კულტურას მიზანმიმართულად ებრძვიან. ამ საგანზე სიტყვის გაგრძელება, ცხადია, შესაძლებელია<sup>12</sup>, მაგრამ მთავარი, რაც მკაფიოდ უნდა ითქვას, არის შემდეგი: სხვა არის, როდესაც მსგავს ხმებს პოლიტიკოსი, პოლიტიკოზებული პუბლიცისტი, ანდა პატრიოტობისა და ინტელიგენტობის დამჩემებელი მოსახლე ავრცელებს, და სხვა არის, როდესაც მსგავს საქმეს პროფესორი იქმს, მით უმეტეს, თუ ეს პროფესორი აღმსარებლობით კათოლიკეა. ამ შემთხვევაში მის ნათქვამს ჩვენს დროში და ჩვენს გარემოში, გინდა, არ გინდა, პოლიტიკური, უფრო კონკრეტუ-

11 შდრ.: ა. ხელაია, მოგზაურობა რაჭა-ლეჩხუმში. მწიგნობრობა ქართული 12, თბ., 2011, გვ. 9-15.

12 ბოლოს და ბოლოს, როგორ შევაფასოთ ამ კონტექსტში პალიმპსესტის ტრადიცია – ძველი, როგორც წესი, საღვთო წერილის ტექსტის გადაშლა-გადაფხეკა ზედ ახლის დასაწერად?

ლად, – რუსოფობიური შეფერილობა ეძლევა. ამას გარდა: თუ ვხვდებით, რომ ასეთი პროპაგანდიდან და მენტალობის ამ დონიდან ერთი ნაბიჯია იმ მართლმადიდებლებამდე, – მართლმადიდებლობის დამჩემებელ იმ სასულიერო პირებამდე და პროფესორებამდე, რომლებიც ამტკიცებენ: ჩვენ, ქართველი მართლმადიდებლები, ისე ვძულდით რუს მართლმადიდებლებს, რომ მათ ჩვენ, ქართველ მართლმადიდებლებს, ეკლესიები წაგვართვეს და კათოლიკეებს გადასცეს.<sup>13</sup> ანდა: საიდან ვიცით (რომელ დოკუმენტზე დაყრდნობით), რომ „საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ავტოკეფალია მოსკოვის საპატრიარქომ (...) აღიარა იოსებ სტალინის უშუალო და პირადი ჩარევით“ (გვ. 87)? ამით ჩვენ სტალინის მითოლოგიზაციის წისქვილზე ხომ არ ვასხამთ წყალს? და კიდევ: რა გვაძლევს საფუძველს ვთქვათ, ანტონ კათალიკოსმა 1783 წლის ტრაქტატით „ქართული ეკლესია დაუმორჩილა რუსეთის ეკლესიას“-ო? მხოლოდ თედო ჟორდანიას ავტორიტეტი? კი მაგრამ ამ ტრაქტატის ტექსტში საქართველოს ეკლესიის რუსეთის ეკლესიასთან ორგანიზაციულ გაერთიანებაზე, მისი თვითთავადობისა და თვითმმართველობის გაუქმებაზე არაფერი რომ არ არის ნათქვამი?

გვაქვს სხვა კონკრეტული, თუმცა არა არსებითი, შენიშვნები. ისინი ძირითადად ეკლესიის ისტორიაში ისეთ ცნობილ მოვლენებს შეეხება, როგორცაა პენტარქია და ავტოკეფალია. ზ. კიკნაძე იმ აზრზე რჩება (ასე აღვიქვით), რომ საქართველოს ეკლესიის რომის საყდართან სულიერი დაკავშირება ამ ეკლესიის ავტოკეფალიის გაუქმებას გამოიწვევდა. ვფიქრობ, საფუძვლიანად შენიშნავს მას ოპონენტი, რომ კათოლიკობის მიღება-არმიღებას ავტოკეფალიასთან კავშირი არა აქვს. და მართლაც: აღმოსავლური წესის ყველა კათოლიკური ეკლესია რეალურად განა ავტოკეფალური არ არის? და, აი, უკრაინის კათოლიკური ეკლესია დღეს, მ. ლაღანიძის ინფორმაციით, „კიევის კათოლიკურ საპატრიარქოდ ყალიბდება“ (გვ. 84). გავითვალისწინოთ, რომ საპატრიარქო არის სრულყოფილი ავტოკეფალიის სინონიმი. დაისმის კითხვა: აღნიშნულ ეკლესიას საპატრიარქოს სტატუსი ექნება თუ არა, მის ეროვნულ ფიზიონომიას რაიმე დააკლდება ან შეემატება? საქართველოს ეკლესიის მეთაური XI ს-მდე პატრიარქად არ იწოდებოდა, არც მირონი იხარშებოდა ამ ქვეყანაში IX ს-მდე, მაგრამ იოანე საბანისძე, ანდა იოანე-ზოსიმე და მათდროინდელი ქართლის საეკლესიო კულტურა ნაკლებად ეროვნული იყო, ვიდრე XI-XIII სს-ის ელინოფილური ქართული საეკლესიო კულტურა? მეც მგონია, მ.

13 ნ. პაპუაშვილი, სიმართლისა და სამართლისათვის გორის კათოლიკურ ეკლესიაზე, ზ. კიკნაძის რედაქციით და წინასიტყვიით, თბ., 2013, გვ. 5-6, 43-47, 86-110.

ღაღანიძის მსგავსად, რომ ჩვენ ავტოკეფალიის მნიშვნელობას ვაზვიადებთ. ვერც იმაში დავეთანხმები ბატონ ზურაბს, რომ ავტოკეფალია ეკლესიას თითქოს სახელმწიფოს ზეწოლისაგან იცავს. გავიხსენოთ, რა ხდებოდა ბიზანტიაში: კონსტანტინოპოლის საპატრიარქო ავტოკეფალური იყო, პენტარქიაში მეორე ადგილი ეკავა, მაგრამ საერო ხელისუფალნი მის საქმეებში ისე ერეოდნენ, როგორც მოესურვებოდათ. ვფიქრობ, დაზუსტებას მოითხოვს აგრეთვე ამავე ავტორის შეხედულება პენტარქიაზე, რომ მან, პენტარქიამ, თითქოს „ავტოკეფალურობას დაუდო დასაბამი თავის დროზე“ (გვ. 26). განუმარტოთ საგანში ნაკლებად ჩახედულ მკითხველს, რომ პენტარქია ნიშნავდა რწმენას, რომლის თანახმად ხილული ეკლესია ღმერთმა ხუთ საპატრიარქოდ დაყო. ამის გამო ამ რიცხვის გაზრდა ანუ ახალი (მეექვსე და ა. შ.) საპატრიარქოს წარმოშობა ისევე დაუშვებელი და წარმოუდგენელია, როგორც ხელის მტევანზე მეექვსე თითის გამობმა. გავიხსენოთ, რა უთხრეს ბერძნებმა სომხებს კონსტანტინოპოლის კრებაზე 597 წელს, როდესაც მათ (სომხებმა) გაბედეს და პატრიარქობის ინსტიტუტი შემოიღეს, ე. ი. ავტოკეფალიაზე პრეტენზია გამოაცხადეს: რადგან ხუთი პატრიარქიდან არც ერთს არ ემორჩილებით, „თქვენ მწვალებლები ხართ, არიოზისა და სხვა ცთუნებულთა მიმდევარნი!“ ამ მოტივითაც გაწყვიტა სომეხთა ეკლესიასთან ექვსეტიანი კავშირი იმავე პერიოდის ქართლის კათალიკოსმა კირიონმა.<sup>14</sup> ასე რომ, სრულიად უსაფუძვლოა ფიქრი, რომ პენტარქიას შეიძლებოდა ხელი შეეწყო საქართველოს ეკლესიისათვის ავტოკეფალიის მოპოვებაში. ვიმეორებთ, პენტარქიის უშუალო მიზანს ავტოკეფალიის წინააღმდეგ ბრძოლა შეადგენდა. ამიტომ არ არის შემთხვევითი, რომ საქართველოს ეკლესიამ ავტოკეფალია (ამ სიტყვის სრული გაგებით) მხოლოდ XI ს-ში მოიპოვა, მას შემდეგ, რაც აღნიშნულ თეორიას (დოგმატის რანგში აყვანილს), დიდი სქიზმის შემდეგ, საფუძველი გამოეცალა და სწრაფად მიეცა დავიწყებას. ჩვენი აზრით, ასევე მოითხოვს დაზუსტებას (იქნებ გადასინჯვასაც) გავრცელებული შეხედულება, ამ შემთხვევაში ზურაბ კიკნაძის მიერ გახმინებული, რომ ნაციონალურ ენებზე ღვთისმსახურება „ბიზანტიურ სამყაროში დიდხნის მიღწეული იყო“ (გვ. 10). თუკი „ბიზანტიურ სამყაროში“ ბიზანტიის იმპერია იგულისხმება, დაისმის კითხვა: მაინც რომელმა ერმა მოიპოვა ამ იმპერიის სივრცეში, საიმპერიო რეჟიმის მოქმედების ველში, საღვთისმსახურო ენის ნაციონალიზაციის უფლება? ასეთ ერსა და ეთნოსს ჩვენ არ ვიცნობთ. სამაგიეროდ ვიცით, რა ხდებოდა ამ თვალსაზრისით დასავლეთ სა-

14 კ. კეკელიძე, კანონიკური წყობილება ძველ საქართველოში. მისივე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, IV, თბ., 1957, გვ. 350-351.

ქართველოში, სადაც აღნიშნული რეჟიმი X ს-მდე მოქმედებდა. არც ქართულ, არც ლაზურ (კოლხურ), არც აფხაზურ და არც სვანურ ენებზე იქ ბიზანტიურ პერიოდში საღვთისმსახურო ლიტურგია არ შექმნილა. გავამახვილოთ ყურადღება სახელგანთქმულ კოდექსზე, კორიდეთის ბერძნულენოვან სატრაპეზო სახარებაზე, რომელიც VIII-IX სს-ით თარიღდება და გადაწერილია სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ერთ-ერთ სოფელში. გარკვეულია (გრიგოლ წერეთლის მიერ), რომ მისი გადამწერი არის ქართველი, რომელმაც ბერძნული კარგად არ იცის, მაგრამ იძულებულია, თანამემამულეთა ლიტურგიისათვის მაინც ბერძნული ტექსტი გადაწეროს.<sup>15</sup> არ არის შემთხვევითი, რომ დასავლეთ საქართველოში XI ს-მდე არც ერთი ქართულენოვანი წერილობითი ძეგლი არ ჩანს. მიზეზი ბიზანტიის არადემოკრატიულ და არალიბერალურ საეკლესიო-ენობრივ პოლიტიკაში უნდა ვეძებოთ.

განხილული დისკუსიის სახით ჩვენს წინაშეა მართლმადიდებელთა და კათოლიკეთა პოზიციების ობიექტურად, კვალიფიციურად და შესანიშნავი ქართულით გადმოცემის ფაქტი, რაც უდავოდ გაუწევს მკითხველთა ფართო წრეს კეთილ სამსახურს. ვხედავთ, რომ ორივე მხარე ღრმად არის ჩახედული საკუთარ მრწამსში და ერთგულია ამ მრწამსის. ამასთანავე საგრძნობია ისიც, რომ აქ ბრალმდებლად უფრო მართლმადიდებელი მხარე გამოდის. კათოლიკეს მეტწილად აპოლოგეტობა უწევს. ეს არც უნდა იყოს გასაკვირი, თუ გავითვალისწინებთ, რომ კათოლიკეებს მართლმადიდებელთა დოგმატიკისა და ტრადიციის მიმართ საწინააღმდეგო არაფერი აქვთ, რასაც ვერ ვიტყვით მართლმადიდებლებზე. ისინი კათოლიკეებს საერთო-საეკლესიო დოგმატიკისა და ტრადიციის განახლებაში, ცვალებადობაში სდებენ ბრალს. ამის გამო საკითხით დაინტერესებულ ადამიანს გულწრფელად უჩნდება სურვილი, მეტი მოისმინოს და გაიგოს, თუ რა მოტივით და არგუმენტებით ხელმძღვანელობს რომის საყდარი, როდესაც ეკლესიაში დოგმატური სიახლეები შემოაქვს. ამ სურვილს ეს დისკუსია ნაწილობრივ აკმაყოფილებს. ასეთ დისკუსიებში სრული კონსენსუსი მოსალოდნელი არ არის და ეს არც ამ შემთხვევაში მოხდა, თუმცა აზრთა თანხვედრა ბევრ ფუნდამენტურ საკითხში გამოიკვეთა. ასეთია, მაგალითად, საეკლესიო ნაციონალიზმი (მეტადრე, ფილეთიზმი), რაც მძიმე ტვირთად აწევს მართლმადიდებელ ეკლესიას, მაგრამ მისგან თავისუფალი არც კათოლიკური ეკლესია არ არის ამა თუ იმ ფორმით და მასშტაბით.

წიგნი „განსაკუთრებული საყოველთაოში“ ეპისტოლური პოლე-

15 ნ. პაპუაშვილი, ახალი აღთქმა და მისი ქართული თარგმანი, თბ., 2007, გვ. 57-58, 234.

მიკის ჟანრს განეკუთვნება. იმის მიუხედავად, რომ პოლემიკას ქართული წერილობითი კულტურის ისტორიაში თვალსაჩინო ადგილი უჭირავს, აღნიშნული ჟანრის ძეგლებით – მიმოწერითი პოლემიკით – მდიდარი არა ვართ. ამჟამად გვახსენდება წერილობითი სიტყვის-გება XIX-XX სს-ის ორ ჩინებულ მოღვაწესა და მოაზროვნეს შორის.<sup>16</sup> ერთ მხარესაა წმინდა მღვდელმონაზონი ალექსი შუშანიანი, მეორე მხარეს კი დიდი მკურნალი და კალმოსანი ივანე გომართელი. პირველი არის ასკეტი და მოყვასისათვის თავდადებული, მეორე ათეისტი, მაგრამ მოყვასისათვის არანაკლებ თავდადებული. პოლემიკა სულისა და ღმერთის არსებობა-არარსებობას დასტრიალებს. მხარეები თავ-თავიანთ მსოფლმხედველობას ინარჩუნებენ და თანხმობას ვერ აღწევენ, თუმცა ვხედავთ მშვიდობის და სიყვარულის სულს, რომელიც თითოეულის სტრიქონსა და სტრიქონს შორის გამოკრთის. სწორედ ამ სულით ენათესავება ეს დიალოგი ზემოთ განხილულ დიალოგს. გვწამს, რომ აზროვნებისა და მორწმუნეობის კულტურის ისტორია ერთსადაც და მეორესაც საპატიო ადგილს მიუჩენს.

16 შემონახულია გამოსაცემად მომზადებული ტექსტი მღვდელ ნიკო ხეცურიანის წინასიტყვაობით. დაიბეჭდა ორჯერ სათაურით „მიმოწერა ალექსი ბერსა და ივანე გომართელს შორის“ საპატრიარქოს შიდადამოხმარების წესით გამოშვალ ორგანოში „საღვთისმეტყველო კრებული“: 1980, #4, გვ. 43-66; 1982, #9, გვ. 171-208.