

კონტინგენტურობის ფენომენი მართლმადიდებელი ეკლესიის
გამოცდილებაში

ქეთევან რჩეულიშვილი

*სადისერტაციო ნაშრომი წარდგენილია ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის
მეცნიერებათა და ხელოვნების ფაკულტეტზე, სოციოლოგიის დოქტორის აკადემიური
ხარისხის მინიჭების მოთხოვნების შესაბამისად*

სოციალური და ჰუმანიტარული მეცნიერებების ინტერდისციპლინური

სადოქტორო პროგრამა

სამეცნიერო ხელმძღვანელი: პროფესორი ქეთევან გურჩიანი

ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი

თბილისი, 2021

განაცხადი როგორც წარდგენილი სადისერტაციო ნაშრომის ავტორი, ვაცხადებ, რომ ნაშრომი წარმოადგენს ჩემს ორიგინალურ ნამუშევარს და არ შეიცავს სხვა ავტორების მიერ აქამდე გამოქვეყნებულ, გამოსაქვეყნებლად მიღებულ ან დასაცავად წარდგენილ მასალებს, რომლებიც ნაშრომში არ არის მოხსენიებული ან ციტირებული სათანადო წესების შესაბამისად.

ქეთევან რჩეულიშვილი 16.08.2021

აბსტრაქტი

მართლმადიდებელი ეკლესიის არაერთგვაროვანი და ხანდახან წინააღმდეგობრივი დამოკიდებულება სოციალური, პოლიტიკური თუ კულტურული მნიშვნელობის საკითხებთან მიმართებაში, როგორცაა მოდერნული აზროვნება, დემოკრატიული ღირებულებები, ან, თუნდაც, ეკლესიისა და სახელმწიფოს ურთიერთობის საკითხი, სხვადასხვა კონტექსტში, არაერთხელ ქცეულა (რელიგიის) სოციოლოგიური, ანთროპოლოგიური, თუ კულტურის კვლევების დაკვირვების საგნად. თუმცა, კვლევების უმრავლესობაში ნაკლებად ეთმობა ყურადღება ამ სპეციფიკური “განუსაზღვრელობის” საღვთისმეტყველო საფუძვლებზე მსჯელობას. წინამდებარე ნაშრომის მცდელობაა მართლმადიდებელი ეკლესიის პოზიციების ამ სპეციფიკური “განუსაზღვრელობის” ინტერპრეტაცია, აპოთატიკური თეოლოგიის აღმოსავლეთ ქრისტიანულ ტრადიციაზე დაყრდნობით. აპოთატიკური ტრადიციის საღვთისმეტყველო და ჰერმენევტიკული ანალიზის საფუძველზე, ნაშრომი წარმოაჩენს, რომ ამ ტრადიციისთვის დამახასიათებელია შემეცნების სპეციფიკური გაგება, რომელიც ერთგვარი “ღიაობით” ხასიათდება. ამ გაგების მიხედვით, შემეცნება არ შემოიფარგლება მხოლოდ გონებით, არამედ სულიერი გამოცდილების სახისაც შეიძლება იყოს. ამ სპეციფიკური “ეპისტემოლოგიური ღიაობის” გამო, რომელიც შემეცნებისა და ცოდნის გამოცდილებით განზომილებაზე აკეთებს აქცენტს, მართლმადიდებელი ეკლესიის ხედვები და დამოკიდებულებები ხშირად “არაერთგვაროვანია” და მათი “ღიად დატოვებით” ხასიათდება. ეს კი დასავლური სამეცნიერო პერსპექტივიდან, ხშირად აღიქმება განუსაზღვრელობის, ან წინააღმდეგობრიობის სახით. თუმცა, როგორც კვლევა წარმოაჩენს, მართლმადიდებლურ ღვთისმეტყველებაში აპოთატიკისთვის დამახასიათებელი ეს სპეციფიკა ყოველ ცალკეულ ეპოქაში სწორედ დასავლური ფილოსოფიური კონცეფციების მემკვიდრეობით აღიწერებოდა, როგორცაა “ანტინომია”, “პარადოქსი”, “ეგზისტენციალური განწყობა.” წინამდებარე კვლევის ფარგლებში, აპოთატიკური ტრადიციის ეს სპეციფიკური შემეცნებითი “ღიაობა” აღწერილია

კონტინგენტურობის პოსტმოდერნული კონცეფციის მეშვეობით. კონტინგენტურობით აღინიშნება მოვლენის, ან ცოდნის სტატუსი, რომელიც არც აუცილებელია და არც შეუძლებელი, მაშასადამე, სხვაგვარადაც შეიძლება იყოს. აღნიშნული კონცეფცია იმით არის ნიშანდობლივი, რომ იგი მოვლენას ან ცოდნას არა მისი აუცილებლობის პერსპექტივიდან განიხილავს, როგორცაა, მაგალითად კანონზომიერება ან ლოგიკურობა, არამედ სწორედ მისი “სხვაგვარად შესაძლებლობის” დაშვების პერსპექტივაში აღიქვამს.

კონტინგენტურობა პოსტმოდერნული სოციალური თეორიის ერთ-ერთ ცენტრალურ კონცეფციას წარმოადგენს, რომელიც თანამედროვე ავტორთა მიერ ხშირად ამ ეპოქის ძირითად შემეცნებით კატეგორიად აღიწერება. კონტინგენტურობის კონცეფციაზე დაყრდნობით, მართლმადიდებლური აპოფატიკური ტრადიცია შეიძლება დავახასიათოთ როგორც იმგვარი “შემეცნებითი განწყობა”, რომელიც გონებას მუდმივად მოუწოდებს პერსპექტივის “ღიაობისკენ”, მისთვის შემეცნების “სხვაგვარად ყოფნის შესაძლებლობის” შესხენებით. ნაშრომის ბოლო ნაწილი ეძღვნება ემპირიულ კვლევას, რომლის ფარგლებშიც, თვისებრივ მეთოდოლოგიაზე დაყრდნობით, გაანალიზებულია მართლმადიდებელი ეკლესიის პასუხი COVID-19 პანდემიით გამოწვეულ ვითარებასა და ვირუსის პრევენციის მიზნით გამოწვეულ შეზღუდვებზე. აღნიშნულ კვლევაში, ეკლესიის მიერ ზიარების პრაქტიკასთან დაკავშირებით მიღებული გადანწყვეტილება გაანალიზებულია კონტინგენტურობის გამოცდილებისა და მასთან მოპყრობის პოსტმოდერნულ კონცეფციებზე დაყრდნობით. კვლევა აჩვენებს, რომ აღნიშნული გადანწყვეტილება და პრაქტიკა, რომელიც საქართველოს, ისე სხვა მართლმადიდებელი ეკლესიების ფარგლებში გამოვლინდა პანდემიის პერიოდში, წარმოადგენს ცოდნასთან და შემეცნებასთან კონტინგენტური მოპყრობის ფორმას, რომელიც საბუნებისმეტყველო, ფილოსოფიური და საღვთისმეტყველო წარმოდგენების წინააღმდეგობრივი თანაარსებობით ხასიათდება.

მართლმადიდებლური საღვთისმეტყველო ტრადიციის გააზრება პოსტმოდერნული სოციალური თეორიის პერსპექტივიდან ერთგვარ პლატფორმას ქმნის, მართლმადიდებლური წარმოდგენების ახლებური ინტერპრეტაციისთვის. კონტინგენტურობის კონცეფციაზე დაყრდნობით, შესაძლებელი ხდება

მართლმადიდებლური ეკლესიის პოზიციებისა და მიდგომის სპეციფიკას სწორედ ამ “ეპისტემოლოგიური ღიაობის” პერსპექტივიდან დავაკვირდეთ.

ძირითადი საძიებო სიტყვები: აღმოსავლეთის ქრისტიანული ეკლესია, აპოფატეა, დასავლური სოციალური თეორია, კონტინგენტურობის კონცეფცია, ნიკლას ლუმანი, ევქარისტის საიდუმლო, COVID-19 პანდემია.

Abstract

The heterogeneous and sometimes conflicting views of the Orthodox Church on issues of social, political or cultural significance, such as modern thinking, democratic values, or, even, the relationship between church and state, in various contexts, have repeatedly turned into sociological, anthropological, or cultural studies (of religion). However, most studies pay little attention to the theological underpinnings of this specific “vagueness”. The present paper attempts to interpret this specific “vagueness” of the positions of the Orthodox Church based on the Eastern Christian tradition of apophatic theology. Based on the theological and hermeneutical analysis of the apophatic tradition, the paper shows that this tradition is characterized by a specific understanding of cognition, which is characterized by a kind of “openness”. According to this comprehension, cognition is not limited to the mind, but can also be a kind of spiritual experience. Due to this specific “epistemological openness” that focuses on the dimension of experience of knowledge and cognition, the views and attitudes of the Orthodox Church are often “heterogeneous” and characterized by their “being left opened”. This, from a Western scientific perspective, is often perceived as vagueness, or contradiction. Nevertheless, as research shows, this specificity characteristic of apophaticis in Orthodox theology has been described in each individual epoch through Western philosophical concepts, such as “antinomy”, “paradox”, “existential attitude”. In the present study, this specific cognitive “openness” of the apophatic tradition is described through the

postmodern concept of contingency. Contingency refers to the status of an event or knowledge, that is neither necessary nor impossible, and therefore may exist in a different way. This concept is notable for the fact that it considers an event or knowledge not from the perspective of its necessity, such as regularity or logic, but rather from the perspective of its “otherwise possible” assumption.

Contingency is one of the central concepts of postmodern social theory, which is often described by modern authors as a major cognitive category of this era. Based on the concept of contingency, the orthodox apophatic tradition can be characterized as a kind of “cognitive mood” that constantly calls the mind to the “openness” of perspective, reminding it of the “possibility of cognition being different”. The last part of the paper is dedicated to the empirical research, which, based on a qualitative methodology, analyzes the response of the Orthodox Church to the situation caused by the COVID-19 pandemic and the limitations caused by the prevention of the virus. In this study, the decision made by the Church regarding the practice of communion is analyzed based on the experience of contingency and postmodern concepts of dealing with it. The research shows that this decision and practice, which was revealed during the pandemic in Georgia and other Orthodox Churches, is a form of contingent treatment with knowledge and cognition, which is characterized by the contradictory coexistence of natural, philosophical and theological ideas.

Understanding the Orthodox theological tradition from the perspective of postmodern social theory provides a kind of platform for a new interpretation of orthodox notions. Based on the concept of contingency, it is possible to observe the specifics of the positions and approach of the Orthodox Church from the perspective of this “epistemological openness”.

Key Words: Eastern Orthodox Church, Apophatics, Western Social Theory, The Concept of Contingency, Niklas Luhmann, The Mystery of the Eucharist, COVID-19 pandemic.

მადლობა

განსაკუთრებული მადლიერება მინდა გამოვხატო ჩემი სადისერტაციო პროექტის სამეცნიერო ხელმძღვანელის, ქეთევან გურჩიანის, მიმართ, რომელიც მთელი ამ დროის მანძილზე, მუდმივად მედგა მხარში როგორც სფეროს საუკეთესო მცოდნე, მკვლევარი და როგორც საუკეთესო ხელმძღვანელი. მისი აკადემიური და მორალური მხარდაჭერის გარეშე, ნამდვილად ვერ შევძლებდი ამ ნაშრომის შექმნას. არასდროს დამავინწყდება, თუ რა შთამაგონებელი იყო ჩემთვის, კვლევის ყველა ეტაპზე, მასთან გატარებული დრო, მისი რეკომენდაციები და საოცრად გამამხნეველი საუბარი, რომელიც ყოველთვის ახალ ენერგიებს და მოტივს მაძლევდა კრიზისულ პერიოდებში ახალ წინააღმდეგობებთან გასამკლავებლად.

დიდი მადლობა მინდა გადაუხადო ჩემი ოჯახის წევრებს, ჩემს დებს და გულშემატკივრებს: ნინოს და თამარს. განსაკუთრებული მადლობა - ჩემს შვილს, კონსტანტინეს, რომელიც მოთმინებით (და მოუთმენლად) ელოდა ამ დიდი “გაუგებრობის” დასასრულს, რომელსაც “დედას არ სცალია” ერქვა. გულითადი მადლობა მინდა ვუთხრა ჩემს მასწავლებელს და მეგობარს, მამუკა ბერიაშვილს, რომელთან საუბრებიც დიდ შთაგონების წყაროს წარმოადგენდა ჩემი კვლევისთვის. მადლობა მინდა ვუთხრა ყველას, ვისაც კი ერთი გამამხნეველი სიტყვა უთქვამს ჩემთვის, და მინდა დავარწმუნო ყველა ეს ადამიანი, რომ მათ თანაბრად მიუძღვით წვლილი ამ ნაშრომის შექმნაში, ჩემთან ერთად. მადლობა მინდა ვუთხრა დედაჩემს, რომელსაც ყოველთვის სჯეროდა იმის, რისიც ხანდახან მე თვითონაც აღარ მჯეროდა: რომ მე დავასრულებდი ამ ნაშრომს და დავსვამდი წერტილს. წერტილი მართლაც დავსვი, მაგრამ ეს უფრო სამი წერტილია და, ალბათ, ეს ასეც უნდა იყოს.

სარჩევი

თვალსაჩინოებების ჩამონათვალი	1
შესავალი: “უხილავი მართლმადიდებლობა”	2
ლიტერატურის მიმოხილვა	6
სხვა ქრისტიანობა როგორც “სხვა-მე”?	9
“Oh, East is East, and West is West”	11
მეთოდოლოგია	15
ნაშრომის სტრუქტურა	16
ნაწილი პირველი: თეოლოგიური პერსპექტივა	19
მართლმადიდებლური კანონიკური ტრადიცია: განუსაზღვრელი და ღიად დარჩენილი საკითხები	19
მართლმადიდებლური კანონიკა თანამედროვე ეპოქაში	26
აპოთატიკური თეოლოგია: ურთიერთმიმართება აპოთატიკის დასავლურ და აღმოსავლურ ქრისტიანულ ტრადიციებს შორის	30
აპოთატიკა როგორც მითითება შემეცნების საზღვრებზე	32
ფილოსოფია როგორც განღმრთობა	33
განღმრთობა როგორც ფილოსოფია	35
აპოთატიკა როგორც მითითება შემეცნების “სხვაგვარად შესაძლებლობაზე”	42
ნაწილი მეორე: სოციალურთეორიული პერსპექტივა	45
კონტინგენტურობის კონცეფციის რეაქტუალიზება სოციალურ თეორიაში	45
კონტინგენტურობის ცნების იდეურ-ისტორიული განვითარება	48
კონტინგენტურობის კონცეფცია ლუმანის სოციალურ თეორიაში	55
მოდერნზე დაკვირვება როგორც კონტინგენტურობის ეპოქის დიაგნოზი	64
ლუმანი როგორც არცოდნის სოციოლოგი?	70
რას გვთავაზობს ლუმანი შემეცნების პერსპექტივის სახით?	72
ლუმანის შემეცნების თეორია აპოთატიკური თეოლოგიის პერსპექტივიდან	75
კონტინგენტურობის პოსტმოდერნული დისკურსი	78
კურთ ვუხტერლი: კონტინგენტურობის დაძლევის და მიღების კონცეფციები	81
ჰანს იოასი: თანამედროვეობა “კონტინგენტური სიცხადის” პერსპექტივიდან	82
კონტინგენტურობის მეთოდოლოგიური მოხელთების შესაძლებლობა	84
ნაწილი მესამე: ემპირიული კვლევა რელიგიური ცხოვრება პანდემიაში - კონტინგენტურობის დაძლევისა და მიღების შორის	87
COVID -19 პოსტმოდერნულ პერსპექტივაში	87

პანდემიის გავლენა რელიგიურ ცხოვრებასა და პრაქტიკებზე.....	88
რელიგიური პრაქტიკების ონლაინ ალტერნატივა: პრო- და კონტრარგუმენტები.....	90
ევქარისტიის დოგმატი როგორც რელიგიური “სიცხადე”.....	97
ევქარისტიის დოგმატი დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ქრისტიანული ეკლესიების წარმოდგენაში.....	99
პანდემია საბუნებისმეტყველო, ეთიკური და რელიგიური სიცხადეების კვეთაზე.....	105
მართლმადიდებელი ეკლესიის პასუხი პანდემიაზე: მსჯელობაში და მსჯელობის მიღმა	107
COVID - 19 პანდემია და საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია.....	112
მოვლენათა ქრონოლოგიის მოკლე მიმოხილვა.....	112
მეთოდი.....	116
COVID 19 - ღვთისგან მოვლენილი განსაცდელი თუ გამონვევა?	118
ეკლესიის პასუხი პანდემიით გამონვეულ ვითარებაზე.....	119
აპოფატიკური პერსპექტივა ზიარებაზე: სინოდის გადანწყვეტილება როგორც კონტინგენტური გადანწყვეტილება.....	124
“ღვინო როგორც ანტიესპტიკი”	132
მორწმუნეები აღდგომის ღამეს “კონტინგენტური სიცხადის” პირისპირ	136
დასკვნა	140
ბიბლიოგრაფია.....	144

თვალსაჩინოებების ჩამონათვალი

- სურათი 1:** ლუთერანი მღვდელი, ქეთი ჰინეს-შაჰი, აღასრულებს 92
ვირტუალურ სააღდგომო მესას ცარიელ ლუთერანულ ეკლესიაში
ჰინსდეილი, აშშ. 12 აპრილი, 2020 წ. (ფოტო: მაიკ მანტუკა / Pioneer Press)
- სურათი 2:** ბავარიის ევანგელურ-ლუთერანული ეკლესია: 93
“ღვთისმსახურება სადაც გინდა და როცა გინდა”, 31 აგვისტო, 2021
ეკლესიის ოფიციალური გვერდი ფეისბუკზე
- სურათი 3:** წმინდა მათეს საეპისკოპოსო ტაძრის (აშშ.) 109
მრევლის პატარა წევრები ბზობის კვირის მსახურებას
ონლაინ ესწრებიან. 5 აპრილი 2020. (ფოტო: ამანდა ლივერმონტი).
- სურათი 4:** წმინდა თომა მოციქულის მართლმადიდებლური 110
ტაძარი ინდონეზიაში, საერთო კოვით ზიარება, 15.12. 2020 წ.
ტაძრის ოფიციალური გვერდი ფეისბუკზე
- სურათი 5:** სააღდგომო ლიტურგია სახლში, ონლაინ ტრანსლაცია 106
წმინდა მარიამ მეგვიპტელის სახელობის რუსული
მართლმადიდებლური ტაძარი მალაგში (ესპანეთი).
19 აპრილი 2020 წ. ტაძრის ოფიციალური გვერდი ფეისბუკზე.
- სურათი 6:** “გვირილები”, მაცხოვრის ფერისცვალების 121
სახელობის ტაძარი ვაკეში, მარტი 2020 წ.
- სურათი 7:** საერთო კოვით ზიარება, თბილისის 138
ჯვართამაღლების ტაძარი, 2021 წ. ტაძრის
ოფიციალური გვერდი ფეისბუკზე

შესავალი: “უხილავი მართლმადიდებლობა”

დასავლური სოციალური თეორიის სივრცეში აღმოსავლეთის ქრისტიანული ტრადიცია ძალიან გვიან მოხვდა ყურადღების არეში. ბლექველის ცნობილ სერიაში გამოცემულ პირველ გზამკვლევში აღმოსავლეთ ქრისტიანობის შესახებ, სტატიაში, რომელიც აღმოსავლეთ ქრისტიანობაზე რელიგიის სოციოლოგიურ პერსპექტივას შეეხება, აღნიშნულია ის ფაქტი, რომ სოციალურ თეორიაში დიდი ხნის მანძილზე თითქმის არაფერი იყო ცნობილი აღმოსავლეთ ქრისტიანული ტრადიციის შესახებ. 1990-იანი წლების ბოლომდე რელიგიის სოციოლოგიის სახელმძღვანელობსა და გზამკვლევებში კი თითქმის არსად არის მოხსენიებული მართლმადიდებლური ქრისტიანობა (McMylor and Vorozhishcheva 2007, 463). აღმოსავლეთის “უხილავობის” ერთ-ერთი მთავარი მიზეზი მისი განსხვავებულობა იყო, რომელიც დასავლური სოციალური თეორიის პერსპექტივიდან უპირატესად (და ხშირად არცთუ უსაფუძვლოდ) აღიქმებოდა როგორც სკეპტიკური დამოკიდებულება დასავლური მორალური, პოლიტიკური თუ სოციალური ღირებულებების, მოდერნული აზროვნების მიმართ. აღმოსავლეთის ამგვარი დამოკიდებულება ხშირად ფასდებოდა როგორც მართლმადიდებელი ეკლესიის ირაციონალიზმი, ანტი-ვესტერნული განწყობა, დოგმატური აზროვნება, ტრადიციონალიზმი, კონსერვატიზმი. მართლაც, ყველა ამ შეფასებას აქვს კიდევ საფუძველი და ამგვარ დამოკიდებულებებს მართლაც ხშირად ვხვდებით მართლმადიდებლობის ყოველდღიურობაში, თუმცა ყოველთვის რჩება “რალაც უხილავი” ამის მიღმა, რასაც თითქოს წინააღმდეგობაში მოჰყავს დამკვირვებელი. ეს “რალაც”, უმეტესწილად, მართლმადიდებლური წარმოდგენისთვის დამახასიათებელი განუსაზღვრელობა, ამბივალენტურობა და “ღიად დარჩენილი საკითხებია”, რომლებიც ერთგვარ “დაუსრულებლობის” განცდას ტოვებს მკვლევარში.

მიუხედავად იმისა, რომ დღესდღეობით დასავლურ სამეცნიერო სივრცეში აღმოსავლეთ ქრისტიანობის კვლევის მიმართ მზარდი დაინტერესება შეინიშნება, უნდა აღინიშნოს, რომ სოციალურ თეორიაში დღემდე ყურადღების მიღმა რჩება

მართლმადიდებლური საღვთისმეტყველო ტრადიცია და რელიგიური პრაქტიკა. სოციალურ თეორიაში შედარებით ნაკლებად ვხვდებით მცდელობებს აღმოსავლეთის “განსხვავებულობის” სწორედ ამ ჭრილში გაანალიზებისა. ამ თვალსაზრისით, ნიშანდობლივია ანთროპოლოგიური კვლევების როლი, სადაც პირველად იწყება საუბარი მართლმადიდებელი ქრისტიანობის საღვთისმეტყველო ტრადიციისა და რელიგიური გამოცდილების “განსხვავებულობაზე”, რამაც შესაძლებელი გახდა მართლმადიდებლური წარმოდგენების სწორედ მართლმადიდებლური თვითაღქმის პერსპექტივიდან დანახვა. ბრიტანელი სოციოანთროპოლოგი, კრის ჰანი, შეიძლება მივიჩნიოთ იმ ერთ-ერთ პირველ ევროპელ მკვლევრად ქრისტიანობის (რელიგიის) ანთროპოლოგიაში, რომელმაც ყურადღება გაამახვილა აღმოსავლეთის ქრისტიანულ (როგორც მას მოიხსენიებენ “აღმოსავლეთ საქრისტიანოს”) ტრადიციაში რელიგიის განსხვავებულ გაგებასა და გამოცდილებაზე, რომელიც პირველყოფილისა მის ლიტურგიკულ განზომილებას უკავშირდებოდა. ამ გამოცდილების გაცნობამ იგი დასავლური ანთროპოლოგიის იმ თეოლოგიური საფუძვლების გაცნობიერებამდე მიიყვანა, რომლებიც ერთგვარად ხელს უშლიდა რელიგიის აღქმის იმ განსხვავებულ ფორმასა და გამოცდილებასთან მიახლოებას, რომელიც აღმოსავლეთ ქრისტიანობისთვის იყო დამახასიათებელი (შდრ Hann 2007). ჰანი სწორედ ამ “ბრმა ლაქას” მიაწერს იმ ფაქტს, რომ ეს განსხვავება დასავლური ფილოსოფიის, სისტემური თეოლოგიის, სოციალური თეორიისა და ანთროპოლოგიის კვლევითი პერსპექტივისთვის დიდი ხნის მანძილზე (სტერეოტიპული წარმოდგენების ქვეშ) “უხილავი” რჩებოდა (Hann 2011, 6). ცხადია, რელიგიის კვლევის ახლებურ მიდგომას ნიადაგი ჯერ კიდევ ცნობილი რელიგიის ანთროპოლოგის თალალ ასადის ნაშრომებმაც მოუშადა, რომელმაც რელიგიის და რელიგიის კვლევის დომინანტურ ევროპოცენტრულ და ქრისტიანოცენტრულ დისკურზე გაამახვილა ყურადღება (Asad 1993, 2003), ასევე რელიგიის სოციოლოგიაშიც გვხვდება მითითებები აღმოსავლეთის რელიგიური ტრადიციების კვლევისთვის ახალი კონცეპტუალური ენის შექმნის საჭიროებაზე (შდრ. Tomka 2006). თუმცა, ჰანის დაკვირვების სიახლეს ის წარმოადგენს, რომ მან ეს საკითხი თეორიაზე ორიენტირებული კვლევის ჩარჩოებს მიღმა გაიტანა და სწორედ უშუალო გამოცდილებიდან მიღებული შთაბეჭდილებები და შთაგონება აქცია

კვლევის მეთოდოლოგიურ ორიენტირად. როგორც ჰანი აღნიშნავს თავის სტატიაში (Hann 2011), იგი მართლმადიდებლობის სწორედ ამ უშუალო გამოცდილებებთან შეხების გზით მივიდა იმის გაცნობიერებამდე, თუ რამდენად მნიშვნელოვანი იყო თეოლოგიური დოქტრინებით შთაგონებული ლიტურგიკული პრაქტიკების გაცნობა, აღმოსავლეთ ქრისტიანობის რელიგიის განსხვავებულ გაგებასთან და გამოცდილებასთან მიახლოებისთვის (შდრ. Hann 2011, 8-9). როგორც ის აღნიშნავს ამ პროცესში მისთვის ერთ-ერთი გარდამტეხი მნიშვნელობის მქონე მომენტი, თეოლოგიის დასავლურ და აღმოსავლურ გაგებებს შორის არსებული განსხვავების დანახვა იყო, რაშიც მას გერმანელი აღმოსავლეთის ეკლესიების მკვლევარი (Ostkirchenkundler) ჰერმან გოლცი დაეხმარა. *”მან ამიხსნა, რომ თვითონ ღვთისმეტყველების კონცეფციაც კი არ არის იმავე მნიშვნელობის მატარებელი აღმოსავლეთში [აღმოსავლურ ქრისტიანობაში], რამდენადაც ის არ წარმოადგენს მხოლოდ “სამეცნიერო დისკურსს ღმერთის შესახებ,” არამედ ის უფრო ლიტურგიკული დისკურსია ღმერთსა და ადამიანს შორის”* (Hann 2011, 8).”

ამ თვალსაზრისით, კრის ჰანისა და ჰერმან გოლცის მიერ ერთობლივად გამოცემული სტატიების კრებული “აღმოსავლეთ ქრისტიანობა ანთროპოლოგიურ პერსპექტივაში” (Hann and Goltz 2010) გვთავაზობს ინოვაციურ კვლევით მიდგომას, რომელიც მართლმადიდებლურ ქრისტიანობაზე დაკვირვებას სწორედ მორწმუნთა ცხოვრების, მათი ყოველდღიური გამოცდილების პერსპექტივიდან ისახავს მიზნად. (Hann and Goltz 2010, 352) ავტორთა მიდგომის მთავარი სიახლე ისაა, რომ მასში წინა პლანზე არ არის წამოწეული აღმოსავლეთ ქრისტიანული კულტურისა თუ ტრადიციის რომელიმე კონკრეტული განზომილება, იქნება ეს ისტორიული, პოლიტიკური, სოციალური, თეოლოგიური, ფილოსოფიური თუ ეთნოგრაფიული. თითოეული ეს განზომილება ერთმანეთის გვერდით და ერთმანეთთან მუდმივ თანაკვეთაში იმ გამოცდილების სახითაა წარმოდგენილი, რომელიც მართლმადიდებლური ქრისტიანული სწავლებით თუ ლიტურგიკული პრაქტიკებით შთაგონებულ მორწმუნეებს მოეცემათ ყოველდღიურობაში. როგორც კრებულის ერთ-ერთ რეცენზიაშია აღნიშნული ‘მასში გამოყენებული მიდგომა არ ავლებს მკვეთრ განსხვავებებს დოგმებსა და წარმოდგენებს,

სხეულსა და აზროვნებას შორის, მატერიალურ საგნებსა და მათი რეპრეზენტულობის მსგავს ფორმებს დასავლურ ქრისტიანულ მიმდინარეობებში; არამედ ის იმგვარად მისდევს კვლევას, როგორც მას მართლმადიდებლური ღვთისმეტყველება შთააგონებს და ის გამოცდილება, როგორც ეს აღმოსავლური ეკლესიების მორწმუნეების მიერ განიცდება' (Buzalka 2011).

სწორედ ამ გამოცდილების მთლიანობის პერსპექტივიდან ცდილობენ კრებულის ავტორები ჩანვდნენ მართლმადიდებლური ქრისტიანობის ანთროპოლოგიურ თავისებურებებს და ერთგვარად აღქმადი და ხილვადი გახადონ ის "ბრმა ლაქა", რომელიც შესაძლოა როგორც დასავლურ, ისე აღმოსავლურ წარმოდგენას ხელს უშლიდეს ერთმანეთის აღქმაში.

სწორედ ჰანის ეს მიდგომა იქცა წინამდებარე კვლევის მეთოდოლოგიურ ორიენტირად, რომლის ფარგლებშიც აღმოსავლეთ ქრისტიანული ტრადიციისთვის დამახასიათებელი სპეციფიკის (განუსაზღვრელობის, უსისტემობისა თუ ამბივალენტურობის) შესწავლა და ანალიზი ამ რელიგიური ტრადიციის გარშემო არსებული საღვთისმეტყველო, ფილოსოფიური, ეთნოგრაფიული და სოციოლოგიური პერსპექტივების შედარებისა და შეჯერების საფუძველზე განხორციელდა.

ჰანის კვლევამ გარკვეული ბიძგი მომცა იმისთვის, რომ სიღრმისეულად შემესწავლა ის ფენომენი, რაც დასავლური აზროვნების პერსპექტივიდან ხშირად უსისტემობის, არათანმიმდევრულობის, ირაციონალიზმის ცნებებში აღინერება. ამისათვის ვრცელი სამაგიდე კვლევა მიუძღვნენ მართლმადიდებლური კანონიკის ძირითადი ტექსტების შესწავლას და მათ საფუძველბში გარკვევას. მართლმადიდებლობის თეოლოგიურ საფუძვლებში ჩაღრმავებამ კი უფრო მნიშვნელოვან მიგნებებთან მიმიყვანა: ერთი მხრივ, თავად მართლმადიდებლური კანონიკისთვის დამახასიათებელ "დაუსრულებლობისა" და "უსისტემობის" ფენომენტთან, მეორე მხრივ კი იმ სპეციფიკურ მიდგომასთან შემეცნებისა და ცოდნის მიმართ, რომელიც მართლმადიდებლურ აპოფატიკურ ტრადიციას (ნეგატიურ თეოლოგიას) უკავშირდება. წინამდებარე

ნაშრომში სწორედ აპოფატიკის აღმოსავლეთ და დასავლეთ ქრისტიანული ტრადიციების და მათ შორის არსებული განსხვავების ფონზე განვიხილავ შემეცნების ამ სპეციფიკურ გაგებას. ამასთან, ნაშრომში წარმოვაჩინე, რომ ეს სპეციფიკა, ერთი მხრივ, მართლმადიდებლურ წარმოდგენას ცოდნასა და შემეცნებაზე განასხვავებს დასავლური წარმოდგენისგან, მეორე მხრივ კი ამ სპეციფიკის წარმოჩენას სწორედ დასავლური სამეცნიერო და შემეცნებისთეორიული აპარატი ხდიდა და დღემდე ხდის შესაძლებელს.

ლიტერატურის მიმოხილვა

აღმოსავლეთ ქრისტიანული რელიგიის და კულტურის მიმართ ინტერესი საგრძნობლად გაიზარდა ბოლო სამი ათწლეულის მანძილზე დასავლურ სოციალურ თეორიასა, ანთროპოლოგიასა და კულტურის კვლევებში (Jillions 2017, 231; Makrides 2017, 137). ეს დაინტერესება, ისევე როგორც ამ ფენომენებზე დაკვირვების პერსპექტივა აღნიშნული დისციპლინების ძირითადი ტენდენციების შესაბამისად ვითარდებოდა. დასავლურ სამეცნიერო დისკურსში აღმოსავლეთ ქრისტიანული კულტურისა და რელიგიური ტრადიციის მიმართ დამოკიდებულება, ამ პერიოდში შეიძლება ორ მიმართულებად დავეყოთ, რომელსაც პირობითად ორ ტალღას ვუნოდებთ. პირველი ტალღის კვლევები, რომლებიც ქრონოლოგიურადაც წინ უსწრებს მეორეს, ძირითადი რელიგიის სოციოლოგიური, უფრო კონკრეტულად, სეკულარიზაციისა და მოდერნიზაციის თეორიების პერსპექტივიდან იკვლევს მართლმადიდებლურ ეკლესიას და მის როლს (სამოქალაქო) საზოგადოების განვითარებისა, დემოკრატიზაციისა თუ მოდერნიზაციის კონტექსტებში (მდრ. Kharkhordin 1998; Guroian 1998; Stepan 2000, Stan and Turcescu 2000; Willems 2008; Brüning 2009). დაინტერესების მეორე ტალღა, რომელიც უპირატესად ამ საუკუნის პირველი ათწლეულის მიწურულიდან ვითარდება, მეტ ყურადღებას უთმობს მართლმადიდებლობის კულტურის სპეციფიკაზე დაკვირვებას, ეთნოგრაფიას, მართლმადიდებლური ტრადიციის სულიერ (სპირიტუალურ) და მატერიალურ განზომილებებს. (მდრ. Hann and Goltz 2010, Hann 2011; Jillions 2018; Carroll 2015; 2015A; 2018). მართალია, ამ განვითარების პარალელურად არ წყდება პირველი ტალღის კვლევების ხმა, თუმცა ისინიც შედარებით “შერბილებულია” და მათი

კონცეპტუალური აპარატიც ცვლილებას განიცდის სოციალურ თეორიაში ახალი კონცეპტებისა და პერსპექტივების განვითარებასთან ერთად. სულ უფრო ხშირად ჩნდება “მრავალფეროვანი მოდერნულობის” (შდრ. Makrides 2012) იდეით შთაგონებული კომპოზიტიური კონცეპტები, რომლებიც დასავლური და აღმოსავლური აღქმების ერთგვარ სინთეზს ისახავს მიზნად: “ასიმეტრიული სიმფონია” (შდრ. Anderson 2007), “სიმფონიური სეკულარიზმი” (Ghodsee 2009), “მრავალფეროვანი სეკულარიზმი” (Köllner 2018), “სეკულარიზმი ლიბერალიზმის გარეშე” (Ghodsee 2014). მოდერნიზაციის დისკურსისთვის დამახასიათებელ ნორმატივიზმზე და მყარ თეორიულ ჩარჩოზე აგებულ კვლევით მიდგომას, სულ უფრო მეტად ჩაანაცვლებს გარდამავალ და არაკატეგორიულ ხედვებზე დაფუძნებული კვლევითი პერსპექტივა, რომელიც, მართლმადიდებლობის “შინაგანი ლოგიკის”, მისი თვითაღქმის ადეკვატურად წვდომაზეა ფოკუსირებული (შდრ. Hann and Goltz 2010; Hann 2011; Pop 2011, Jillions 2018; Stoeckl 2014; Köllner 2018).

რაც ყველაზე ნიშანდობილია ჩემი კვლევის კონტექსტში, ორივე ტალღის კვლევებში თითქმის ყველგან ვხვდებით მითითებას *უსისტემობის, წინააღმდეგობრიობის, არათანმიმდევრულობისა თუ ღია დატოვებული საკითხების შესახებ*, რომლებზეც ავტორები მართლმადიდებლური რელიგიის და მართლმადიდებლური კულტურის¹ სხვადასხვა ასპექტის შესწავლისას მუდმივად აკეთებენ აქცენტს, იქნება ეს საეკლესიო სწავლება, ეკლესიის დამოკიდებულება სახელმწიფოსთან, ეკლესიის დამოკიდებულება მოდერნულ ღირებულებებთან, ადამიანის უფლებებთან, თუ სხვა (შდრ. Agadjanian 2001; 2003; Ghodsee 2009; Rhodes 2013; Makrides 2013). თუმცა, პირველი ტალღის კვლევებისთვის ძირითადი ორიენტირი სეკულარიზაციის, ინდივიდუალიზაციის, მოდერნიზაციის თუ ფუნქციური დიფერენციაციის თეორიებია. ამდენად, აღნიშნულ კვლევებში სწორედ ამ კონცეპტუალური მიდგომებისთვის დამახასიათებელ დიქტომიებთან მიმართებაში ხდება ეკლესიისა და მისი როლის შეფასება, როგორცაა: დასავლური-ანტი-დასავლური, დიფერენცირებული-

¹ აღსანიშნავია, რომ მართლმადიდებლობის კვლევების პირველი ტალღა მას უპირატესად რელიგიის სახელწოდებით და მნიშვნელობით მიემართება, მოგვიანებით კი საუბარი იწყება მართლმადიდებლურ ტრადიციაზე, მართლმადიდებლურ წარმოდგენებზე, მართლმადიდებლურ სამყაროს აღქმაზე.

არადიფერენცირებული, მოდერნული-ტრადიციული/ანტი-მოდერნული. ამდენად, ამ უსისტემობის ფენომენის სახელდება ხდება ტერმინებით: “არადიფერენცირებული”, “ანტი-ვესტერნული” “ირაციონალური”, “ავტორიტეტზე ორიენტირებული”, “პატრიარქალური”, “პრიმორდიალური” და სხვ. თუმცა, აღსანიშნავია, რომ ადრეულ კვლევებშიც გვხვდება ისეთი განსხვავებული მიდგომები (ძირითადად ანთროპოლოგიურ კვლევებში), რომლებშიც შეინიშნება ამ დიქტომიებს მიღმა გასვლის მცდელობა ისეთი შუალედური კონცეფციების შემოთავაზებით, როგორცაა, მაგალითად: “მრავალფუნქციური იდენტობა” “მულტიფუნქციური იდენტობა” (Agadjanian 2001), “ეკლექტიზმი” (Borowik 2002)”. მეორე ტალღის კვლევებში კი ეს უსისტემობა და არათანმიმდევრულობა სრულიად ახალ კონცეპტუალურ განზომილებებს იძენს, როგორცაა “შერეული რელიგიურობა” (Grishaeva and Cherkasova 2013), “მართლმადიდებლობის კომპლექსური სივრცე” (Pop 2011) “შუალედურობა” და “ჰიბრიდულობა”(Gurchiani 2017a; 2017b), “მრავალხმიანობა” და “ფრაგმენტულობა” (Stoeckl 2014), “ცოცხალი პრაქტიკა” (Kupari and Vuola 2019). თუმცა, გვიანდელ კვლევებშიც ისევე გვხვდება ცალკეული მართლმადიდებელი ეკლესიების (ხშირ შემთხვევაში, რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის) კრიტიკა მოდერნულ ღირებულებებთან, ადამიანის უფლებებთან და ასევე სახელმწიფოსთან მისი დამოკიდებულების გამო (Stoeckl 2016; 2020), თუმცა ამ ნარატივში მხოლოდ მათი ანტი-ვესტერნული, ანტი-მოდერნული და ანტი-სეკულარისტული განწყობის ამოკითხვა აღარ ხდება. მათ ნარატივში სულ უფრო მეტად წარმოიწვეს წინ საკუთრივ აღმოსავლური ქრისტიანობის თვითაღქმისთვის დამახასიათებელი სპეციფიკის ძიება და მასში ისეთი თვისებების გამოკვეთა, როგორცაა “ამბივალენტურობა” (Brüning 2012) “წინააღმდეგობრიობა”, “დიფუზურობა” (Fokas 2012). “ფრაგმენტულობა” (Stoeckl 2014)

ამ განვითარების პარალელურად სულ უფრო მეტად იკვეთება (თვით)კრიტიკული ხედვა დასავლური “კონვენციური მოდერნისტული წარმოდგენებით”(Roudometof 2018) განმსჭვალული კონცეფციებისა და სტერეოტიპების მიმართ, რომლებმაც დიდწილად განაპირობა აღმოსავლეთის ქრისტიანობის მარგინალიზაცია ქრისტიანობის მთლიანი კონტექსტიდან (შდრ. Hann and Goltz 2010, Köllner 2018), მასზე “მცდარი წარმოდგენის

შექმნა” (Fairbairn 2007; Roudometof 2018), “ესენციალიზაცია” და “უტერიზებული გაგება” (Köllnr 2018).

კვლევებში უფრო და უფრო ხშირად არის აქცენტირებული “დასავლური” მიდგომის არაეფექტურობა აღმოსავლეთის ქრისტიანული ტრადიციის შესწავლაში (Tomka 2006, McMyllor and Vorozhishcheva 2007, Stoeckl 2014). არაერთი ავტორი მიიჩნევს, რომ არსებობს ახალი ანალიტიკური კონცეპტების შექმნის საჭიროება აღმოსავლეთ ქრისტიანული ტრადიციის სპეციფიკის ადეკვატურად აღსაწერად (Tomka 2006). ასევე გვხვდება მითითებები მართლმადიდებლური ტრადიციის შესწავლისას, მისი შინაგანი სულიერი მხარის გათვალისწინების მნიშვნელობაზე (შდრ. Köllner 2018, Jillions 2017, Hann 2011).

ყოველივე ამის მიუხედავად, უნდა აღინიშნოს, რომ დასავლური სოციალური თეორიისთვის, სავარაუდოდ მისი მდგრადი კონცეპტუალური აპარატის, უფრო მკვეთრი ეპისტემოლოგიური და მეთოდოლოგიური საზღვრების გამო, ხშირად ნაკლებად აღქმადი და ხილვადი რჩება ის განსხვავებები, რომლებზეც ანთროპოლოგია ხშირად მხოლოდ “მიუთითებს” ხოლმე, მათი სრულყოფილი კონცეპტუალიზაციისა და სისტემატიზაციის გარეშე. თუმცა, ცოტა დაგვაიმედებს, თუ გავიხსენებთ, რომ მაქს ვებერი ხშირად დანაწილებით აღნიშნავდა საკუთარი თავის შესახებ, რომ “რელიგიური მგრძობელობა” (“religiös unmusikalisch”) აკლდა. შემდგომ კი ეს ფრაზა რელიგიის სოციოლოგების საყვარელ “თავის გამართლებად” იქცა. (შდრ. Kaesler 2009)

სხვა ქრისტიანობა როგორც “სხვა-მე”?

დასავლურ პერსპექტივას აღმოსავლეთ ქრისტიანობაზე ნაწილობრივ მისი განსაკუთრებული პოზიციაც განაპირობებს დასავლური სამყაროს წარმოდგენაში, რომლისთვისაც აღმოსავლური ქრისტიანობა ერთგვარ “ალტერ ეგოდ” აღიქმება (შდრ. Hann and Goltz 2010). ერთი მხრივ, როგორც ქრისტიანობის უძველესი ისტორიული მიმდინარეობა, ის ევროპული კულტურისა და მსოფლხედვის ავთენტური, სრულყოფილი ნაწილია, მეორე მხრივ კი მართლმადიდებლობისთვის

დამახასიათებელი აზროვნებისა და ცხოვრების წესი ბევრად განსხვავდება იმისგან, რასაც ჩვენ დღეს ხშირად დასავლური კულტურისა და დასავლური ღირებულებების ქვეშ მოვიაზრებთ. ამით უნდა აიხსნას დასავლელი მეცნიერების წინაშე მდგარი სირთულე, თუ რომელი პერსპექტივიდან შეიძლება გახდეს დაკვირვებისთვის მოხელთებადი ეს “სხვა-მე” (შდრ. Hann 2011; Hann and Goltz 2010; McMylor and Vorozhishcheva 2007). წინააღმდეგობრივი და ურთიერთსაპირისპირო მოსაზრებებისა და ინტერპრეტაციების არსებობამ მართლმადიდებლობის² რელიგიის სოციოლოგიურ და ანთროპოლოგიურ კვლევებში ეს პრობლემა განსაკუთრებით ამ საუკუნის პირველი ათწლეულის მიწურულს აქტიურ სადისკუსიო თემად აქცია. ამ დისკუსიამ ის კითხვაც კი წარმოშვა, თუ რამდენად გამოდგება დასავლური სოციალური თეორიის კონვენციური ენა და კონცეპტუალური აპარატი იმ ფენომენის აღსაწერად, რაცაა მართლმადიდებელი ქრისტიანობა, მართლმადიდებლური მსოფლმხედველობა და ცხოვრების წესი. (Tomka 2006; McMylor and Vorozhishcheva 2007; Hann 2011; Hann and Goltz 2010). ამასთან დაკავშირებით საინტერესო ხედვას გვთავაზობს უნგრელი რელიგიის სოციოლოგი მიკლოშ ტომკა (Tomka 2006), რომელიც ყურადღებას ამახვილებს აღმოსავლეთ ქრისტიანობის კვლევებში გამოკვეთილ წინააღმდეგობრივ და ხშირად სრულიად ურთიერთსაპირისპირო შედეგებსა და დასკვნებზე. რელიგიურობის ტრანსნაციონალური კვლევების შედეგებზე დაყრდნობით, ტომკა ასაბუთებს, რომ რელიგიის სოციოლოგიის ძირითადი კონცეპტები, როგორცაა რელიგია, რწმენა, რელიგიური პრაქტიკები, რელიგიური ერთობისადმი კუთვნილება სრულიად განსხვავებულ მნიშვნელობებსა და იმპლიკაციებს იძენს განსხვავებულ სოციოკულტურულ კონტექსტებში. ეს განსხვავება განსაკუთრებით თვალსაჩინო ხდება დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ქრისტიანული ტრადიციების შედარებისას. აქედან გამომდინარე ავტორი ხედავს საჭიროებას, აღმოსავლეთ ქრისტიანობის კვლევის სოციო-კულტურული კონტექსტუალიზაციისა და როგორც კვლევის კონცეპტუალური აპარატის, ისე მეთოდოლოგიის შესაბამის სპეციფიკასთან მორგებისა. აღსანიშნავია, რომ ტომკა ყურადღებას ამახვილებს აღმოსავლეთ ქრისტიანული ტრადიციისთვის

² კონცეფციაში მართლმადიდებლობა მე ვგულისხმობ იმ რთულ, წინააღმდეგობრივ მოცემულობას, რომელშიც მოვიაზრებ როგორც დასავლურ, ისე აღმოსავლურ დისკურსს მართლმადიდებლობაზე.

დამახასიათებელ სპეციფიკაზე, რომელიც აქცენტს უფრო მეტად რელიგიურ გამოცდილებასა და რწმენის “ინტუიციურ მთლიანობაზე” (Tomka 2006, 260) აკეთებს, დასავლური უფრო რაციონალური, “გონებისმიერი” რელიგიურობისგან განსხვავებით (Tomka 2006, 263).

“დასავლური” პერსპექტივის თანამედროვე კრიტიკაში ასევე გვხვდება პოსტმოდერნული და პოსტკოლონიალური პერსპექტივებიც, რომლებიც აღმოსავლეთ ქრისტიანობის კვლევაზე დასავლური დომინანტური ხედვისა და სტერეოტიპების გავლენაზე ამახვილებს ყურადღებას, როგორცაა “დასავლური სეკულარული დისკურსი”, “პროტესტანტულ მიდგომა”, “ორიენტალიზმი” და “ისტორიზმი” (McMylor and Vorozhishcheva 2007, 462; 467). ასევე საინტერესოა თავად მართლმადიდებლური სამყაროს წარმომადგენლების თვითგააზრების მცდელობა დასავლური პერსპექტივიდან. ამ თვალსაზრისით აღსანიშნავია პოსტ-კოლონიალური პერსპექტივიდან დანახული მართლმადიდებლობა (მღრ. McGuckin 2005; Demacopoulos and Aristotle Papanikolaou 2013; Makrides 2013; Demacopoulos 2017; Batiashvili 2018) და ყოველდღიური რელიგიურობის პერსპექტივა (Gurchiani 2017b).

“Oh, East is East, and West is West”

რედიარდ კიპლინგის ამ ცნობილი ფრაზით ხშირად აღინერებოდა და დღემდე აღინერება დასავლეთისა და აღმოსავლეთის დიქოტომია, მათ შორის დასავლეთ და აღმოსავლეთ ქრისტიანობისაც, ზოგჯერ ირონიით, ზოგჯერ ურთიერთთანამშრომლობის პერსპექტივებით იმედგაცრუების ნიადაგზე. თუმცა, ეს ორი, როგორც წმინდა გეოგრაფიული თვალსაზრისით, ისე რელიგიური, ისტორიული, კულტურული და გეო-პოლიტიკური თვალსაზრისითაც სწორედ ერთმანეთთან მიმართებაში იძენდა მნიშვნელობას. თუმცა საზღვარი დასავლეთსა და აღმოსავლეთს შორის უფრო დასავლური მოვლენაა და ვიდრე აღმოსავლური. (Eder 2006, Spiridon 2006) თუ დასავლეთს მუდმივად თავისი სივრცის განსაზღვრასა და შემოსზღვრაზე იყო ორიენტირებული, იქნებოდა ეს გეოგრაფიული, პოლიტიკური, ეკონომიკური, რელიგიური, თუ ღირებულებითი სივრცეები, აღმოსავლეთი ყოველთვის ისაა, რაც მის

მიღმა რჩება. ამაზე ევროპული კავშირი და მისთვის დამახასიათებელი ევროპული სივრცის საზღვრების სემანტიკა და სასაზღვრო პოლიტიკა (Banus 2007; Ištók and Bednárová-Gibová 2020) მეტყველებს. მაშინ როცა “აღმოსავლეთის” კონცეფციაში მსგავსი დაკონკრეტება საერთოდ არ არსებობს: ის აღმოსავლეთ ევროპიდან იწყება და შორეული აღმოსავლეთით მთავრდება. ამიტომაცაა, რომ სამეცნიერო დისკურსში ხშირად დაბნეულობას და გაუგებრობასაც იწვევს, როდესაც აღმოსავლურ კულტურაზე ან რელიგიაზე საუბარი, რა იგულისხმება აღმოსავლურში: აღმოსავლეთ ევროპა, ახლო აღმოსავლეთი, შუა თუ შორეული აღმოსავლეთი. დასავლური კულტურა კი მეტ-ნაკლებად შემოსაზღვრული მოცემულობაა, მიუხედავად მასში გაერთიანებული კულტურული მრაველფეროვნებისა. დასავლეთ და აღმოსავლეთ ქრისტიანულ კულტურებსა და ტრადიციებს შორის განსხვავებაც ბევრი თვალსაზრისით იმეორებს დასავლეთ-აღმოსავლეთის დიქტომიის ფართო გაგების შესაბამის ისტორიულ, პოლიტიკურ, თუ კულტურულ ჭრილებს. მაგალითად, აღმოსავლეთ ქრისტიანობა ხშირად არის დახასიათებული მისი ნაციონალიზმისკენ მიდრეკილი ბუნებით, სახელმწიფოსთან მჭიდრო ურთიერთობის ფორმით, ტრადიციონალიზმით, ირაციონალიზმით, კონსერვატიზმით. დასავლური ქრისტიანობა კი ამის საპირისპიროდ, ასოცირებულია პროგრესულ, მოდერნულ ღირებულებებთან თავსებადი, რაციონალისტური, სახელმწიფოსგან გამიჯნული (სეკულარული/ლაიკისტური) საეკლესიო პოლიტიკასთან. თუმცა, როგორც ზემოთ აღვნიშნე, ეს დიქტომიები სიღმირესეულად შეიცვალა მოდერნისტულ მეტანარატივების ნგრევასთან ერთად (Lyotard 1984), და უფრო მეტი ყურადღება კულტურის სპეციფიკასა და შინაარსებზე გადავიდა (Hann 2011).

საგულისხმოა, რომ ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი როლი აღმოსავლეთისა და დასავლეთის დიქტომიის შექმნაში სარწმუნოებრივ საკითხებთან დაკავშირებით წარმოშობილმა დავამ შეასრულა. XI საუკუნის დასაწყისში მომხდარი მოვლენა, რომელიც დიდი სქიზმის სახელითაა ცნობილი ქრისტიანობის ისტორიაში, როგორც წესი, აღმოსავლური და დასავლური ქრისტიანობის ურთიერთგამიჯნისა და ერთმანეთისგან კულტურული გაუცხოების პროცესის ათვლის წერტილად მიიჩნევა.

თუმცა, დღემდე არსებობს დავა იმის შესახებ, თუ რამდენად შეიძლება აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ეს კონფლიქტი მართლაც რელიგიური განხეთქილებით იყო პროვოცირებული და არა პოლიტიკურით და კულტურული საფუძვლებით. (Ware 1993, Nichols 2010, Cleenewerck 2007). თუმცა საინტერესოა, რომ ეს საკითხი დღემდე სწორედ ამ ურთიერთგადახლართული რელიგიური, კულტურული, პოლიტიკური, თუ მსოფლმხედველობრივი ჭრილების შუქზე განიხილება, თუმცა, უკვე სრულიად სხვა სინამდვილეში.

აღმოსავლეთ ქრისტიანობის მიმართ ინტერესის თანამედროვე გამოვლიძება, რომელიც ზემოთ მიმოვიხილეთ, თანდათანობით უფრო მეტად კონცენტრირდება აღმოსავლეთის კულტურულ სპეციფიკაზე, ღვთისმეტყველების აღქმის განსხვავებულ ფორმაზე, ლიტურგიკაზე, ყოველდღიურ რელიგიურობაზე, თუმცა, კვლევები, ძირითადად, კონკრეტული დისციპლინების ინტერესით და თვალსაწიერით შემოიფარგლება, იქნება ეს თეოლოგია, ანთროპოლოგია, თუ პოლიტიკური მეცნიერებები. ამ ფონზე კი შედარებით ნაკლები ყურადღება ეთმობა ისეთი ინტერდისციპლინური მიდგომის განვითარებას მართლმადიდებლობის კვლევაში, რომლის საჭიროებასა და პროდუქტიულობაზეც კრის ჰანი ამახვილებს ყურადღებას (შდრ. Hann 2011). ამგვარ მიდგომა შესაძლებლობას მოგვცემდა მართლმადიდებლობის მთლიანობის კონტექსტიდან გაგვეაზრებინა მისთვის დამახასიათებელი სპეციფიკური მიდგომები საღვთისმეტყველო, სოციალურ, პოლიტიკურ, თუ კულტურის საკითხებზე, თანამედროვეობის კონტექსტში. ამავდროულად, ამ მთლიანობის მოხელთება, სწორედ მართლმადიდებლური პერსპექტივებისთვის დამახასიათებელი წინააღმდეგობრივი და ძნელად მოსახელთებელი ბუნებიდან გამომდინარე, მუდმივად უსხლტება კვლევას და ერთიან სისტემურ აღწერას არც კი ექვემდებარება. მიუხედავად ამისა, ამ მიმართულებით ძალიან საგულისხმო დაკვირვებებს გვთავაზობენ თეოლოგები მიტროპოლიტი იოანე ზიზიულასი (Zizioulas 1997; 2006; 2008), მიტროპოლიტი კალისტოს უეარი (Ware 1993; 1995; 2000; 2012), ენდრიუ ლუთი (Louth 1997; 2007; 2013), სიუზანე ჰაუსამანი (Hausammann 2005; 2011), ნორმან რასელი (Russell 2004, 2009; 2012; 2019), ვასილიოს

მაკრიდესი (Makrides 2012, 2013a, 2013b, 2017, 2019), ჯონ მაკგუკინი (McGuckin 2005; 2010), არისტოტელე პაპანიკოლაუ (Papanikolaou 2006; 2007; 2008; 2012; 2013), რომლებსაც წარმატებულად გამოსდით იმ სიცარიელის ამოვსება, რომელიც ამ მიმართულებით არსებობს. არანაკლებ მნიშვნელოვან წინააღმდეგობას, როგორც ზემოთაც აღვნიშნე, მართლმადიდებლური საღვთისმეტყველო სპეციფიკის დასავლურ სამეცნიერო კონცეპტებში “მოთავსების” სირთულეც ქმნის. დაბოლოს, ამ “ხიდჩატეხილობის” პრობლემას დასავლეთსა და აღმოსავლეთს შორის ის შიშიც უწყობს ხელს, რომელიც მუდმივად ახლავს თან აკრძალულ ხილთან მიახლოებას: სწორედ ასე აღიქმება ხშირ შემთხვევაში აღმოსავლეთ საქრისტიანოში დასავლეთთან დიალოგის საკითხი.

ჩემს მიზანს, აღნიშნული ნაშრომის ფარგლებში, არ წარმოადგენს სისტემური პერსპექტივის განვითარება აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ურთიერთაღქმაზე და არც სისტემური კონცეპტუალური ჩარჩოს შექმნა ამ კომუნიკაციის პრობლემის გასაგებად. ჩემი მიზანია ეს პრობლემა ეპისტემოლოგიურ (ამ სიტყვის რაც შეიძლება ფართო გაგებით) ჭრილში განვიხილო, რომელიც, ჩემი დაკვირვებით, ერთ-ერთ ფუნდამენტურ განმასხვავებელ ასპექტს წარმოადგენს აღმოსავლურ და დასავლურ ტრადიციებს შორის.

წინამდებარე ნაშრომი ორ მიზანს ისახავს. პირველი - აღმოსავლეთ ქრისტიანობისთვის დამახასიათებელი იმ სპეციფიკური ფენომენის საღვთისმეტყველო და ჰერმენევტიკული პერსპექტივიდან გაშუქებაა, რომელსაც *ნეგატიური თეოლოგია*, *აპოფატიკა* ეწოდება. აღმოსავლური ქრისტიანული აპოფატიკა და მისთვის დამახასიათებელი შემეცნების გაგება, შეიძლება ითქვას, ერთ-ერთ მთავარ სირთულეს წარმოადგენს, დასავლურ სამეცნიერო დისკურსში მისი გააზრებისთვის. თუმცა, ქრისტიანობის ისტორიის მანძილზე იგი სწორედ დასავლურ ფილოსოფიურ აზროვნებასთან მუდმივ დიალოგში განსაზღვრავდა და განსაზღვარავს საკუთარ თავს. სწორედ ეს მაძლევს საფუძველს და იმედს, ნაშრომის მეორე მიზნის შესრულებისა, რომელიც აღმოსავლური აპოფატიკის თანამედროვე, პოსტმოდერნული დისკურსიდან გააზრების მცდელობაში

მდგომარეობს. პოსტმოდერნულ აზროვნებაში აპოფატის ფენომენის გააზრებისთვის ძირითად ანალიტიკურ კატეგორიად კონტინგენტურობის ცნებას (კონცეფციას) გამოვიყენებ, რომლის თეოლოგიურ ფესვებსაც, თავის მხრივ, აპოფატის დასავლურ სქოლასტიკურ ტრადიციასთან მივყავართ.

მეთოდოლოგია

სადისერტაციო სამუშაოს ფარგლებში განხორციელებულ კვლევას საფუძვლად უდევს ინტერდისციპლინური მიდგომა, რომელიც თავს უყრის საკვლევ თემაზე აღმოსავლეთ ქრისტიანულ (მართლმადიდებლურ) რელიგიურ ტრადიციაზე თეოლოგიურ, ფილოსოფიურ, ანთროპოლოგიურ და სოციალურთეორიულ პერსპექტივებს და მიზნად ამ პერსპექტივების შესწავლას, მათ შედარებით ანალიზსა და შეჯერებას ისახავს.

წინდამდებარე კვლევა შედგება თეორიული და ემპირიული კომპონენტებისგან. კვლევის თეორიულ ნაწილში გამოყენებული იქნა ლიტერატურის შედარებითი, რეკონსტრუქციული (Bonhsack 2003) და ჰერმენევტიკული ანალიზი, რომლის ფარგლებში ვეყრდნობი როგორც თეოლოგიურ, ისე ფილოსოფიურ და სოციალურთეორიულ წყაროებს. ემპირიული კვლევის ფარგლებში კი მონაცემთა შეგროვებისა და ანალიზის თვისებრივი მეთოდოლოგია იქნა გამოყენებული. კერძოდ, კვლევის ფარგლებში გაანალიზდა მეორეული მონაცემები: ტექსტური და ვიდეო მასალა, ციფრულ და გაშიფრულ (ტრანსკრიბირებულ) ფორმატში, რომელიც შეგროვილი იქნა ინტერნეტ რესურსებიდან (დოკუმენტური მასალა, სოციალური მედია, სატელევიზიო გადაცემები). მონაცემთა ანალიზისთვის ინტერპრეტაციული პარადიგმა (Rosenthal 2014, Reichertz 2016, Lueger 2010), თვისებრივი კონტენტ-ანალიზი (Mayring 2014) და რეკონსტრუქციული მეთოდი (Bonhsack 2003) იქნა შერჩეული. კვლევის პროცესში ძირითად ანალიტიკურ კატეგორიად (Bohnsack 1999, 2018: 14) კონტინგენტურობის პოსტმოდერნული კონცეფცია იქნა გამოყენებული.

ნაშრომის სტრუქტურა

ნაშრომის პირველ ნაწილში მიმოხილულია მართლმადიდებლურ საეკლესიო პრაქტიკაში, კერძოდ, მართლმადიდებლური კანონიკის განვითარებასა და თავად ამ კანონიკურ ტრადიციასთან მოპყრობაში გამოვლენილი *განუსაზღვრელობის* და *წინააღმდეგობრიობის* ნიმუშები. ამ *წინააღმდეგობრიობის* საილუსტრაციოდ მე განვიხილავ მართლმადიდებლური კანონიკის როგორც ძველ, ისე თანამედროვე ნიმუშებს. ამ ფენომენის საღვთისმეტყველო საფუძვლების კვლევამ, რომელსაც, საღვთისმეტყველო კვლევის ფარგლებში, სამეცნიერო სტატია მივუძღვენი (შდრ. Rcheulishvili 2020), ნეგატიური თეოლოგიის აღმოსავლურ ტრადიციასთან მიმყვანა. აღნიშნული ტრადიცია წინამდებარე ნაშრომში წარმოჩენილია როგორც ერთგვარი ახსნა იმ წინააღმდეგობრიობისა და განუსაზღვრელობისა, რომელსაც მართლმადიდებლურ კანონიკაში (და არა მხოლოდ კანონიკაში) ვხვდებით. ის, რასაც განსაკუთრებულ ყურადღებას დაუთმობ ჩემი კვლევის კონტექსტში, ესაა აპოთატიკის გავლენა შემეცნების გაგებაზე, რომელიც განსხვავებულად განვითარდა დასავლურ და აღმოსავლურ ქრისტიანულ წარმოდგენებში და შესაბამისად, განსხვავებული სააზროვნო ტრადიციები წარმოშვა. კერძოდ, განსხვავება, რომლის წარმოჩენასაც ამ ნაწილში ვეცდები, ისაა, რომ აღმოსავლეთ ქრისტიანულ ტრადიციაში შემეცნების (და ცოდნის) გაგება არ შემოიფარგლება მხოლოდ რაციონალური განზომილებით, არამედ იგი გამოცდილებით (სულიერი მჭვრეტელობისა და მატერიალურ/ფიზიკურ) განზომილებებსაც მოიცავს თავის თავში. მე ვეცდები წარმოვაჩინო, რომ აქედან გამომდინარეობს მართლმადიდებლური წარმოდგენისთვის დამახასიათებელი წინააღმდეგობრიობა და განუსაზღვრელობა, რომელიც ცოდნის/შემეცნების ამ “ალტერნატიულ” წყაროებსაც ითავსებს თავის თავში და მას რაციონალური წარმოდგენის გვერდით, მის პარალელურად განიხილავს. დასავლური წარმოდგენა კი შემეცნებაზე, რომელიც აპოთატიკის ფილოსოფიური გაგებიდან ამოდის, ამის საპირისპიროდ, უფრო რაციონალისტურ წარმოდგენებს ეფუძნება. სწორედ ამ თვალსაზრისით, მე ვეცდები წარმოვაჩინო, რომ ნეგატიური თეოლოგიის აღმოსავლეთ ქრისტიანული გაგება ერთერთი მთავარი წყალგამყოფია აღმოსავლურ და დასავლურ

ქრისტიანულ ტრადიციებს შორის.

ნაშრომის მეორე ნაწილში მე ვეცდები, მართლმადიდებლური ტრადიციისთვის დამახასიათებელი ეს მრავალგანზომილებიანი გაგება შემეცნებაზე თანამედროვე შემეცნების თეორიული პერსპექტივიდან გავაანალიზო, კერძოდ, ისეთი კონცეფციის დახმარებით, როგორცაა კონტინგენტურობა. კონტინგენტურობა გულისხმობს მოვლენის სტატუსს, რომელიც არც შეუძლებელია და არც აუცილებელი და მაშასადამე, სხვაგვარად შესაძლებელი. ნეგატიური თეოლოგიის მიდგომას შემეცნებასთან კონტინგენტურობის კონცეფციის პერსპექტივიდან, მე განვსაზღვარავ როგორც მუდმივ შესხენებას ცოდნისა და შემეცნების “სხვაგვარად ყოფნის შესაძლებლობაზე.” ნაშრომის ამ ნაწილში მე მიმოვიხილავ კონტინგენტურობის იდეურ-ისტორიულ განვითარებას და ყურადღებას გავამახვილებ იმაზე, რომ კონტინგენტურობის ცნება შუა საუკუნეების დასავლურ სქოლასტიკაში, თავის მხრივ, აპოთატიკის დასავლური ტრადიციის კონტექსტში ვითარდება თომა აკვინელთან, დუნს სკოტუსთან და ნიკოლაუს კუზელთან. ამ ეპოქაში კონტინგენტურობის კონცეფცია ღმერთის ნების შემეცნებლობის ეკვივალენტად გამოიყენება. შემდგომ კი მე წარმოვაჩინ, თუ როგორ იქცევა კონტინგენტურობის ცნება თანამედროვე სოციალური თეორიის ამოსავალ შემეცნებისთეორიულ კატეგორიად. კერძოდ, მე მიმოვიხილავ ცნების რეაქტუალიზებას ნიკლას ლუმანთან, რომელიც კონტინგენტურობის ცნებას თავისი *სისტემის თეორიის* ამოსავლად აქცევს. ლუმანი ამ ცნებას პოსტმოდერნული ეპოქის მეტანარატივად და შემეცნების მთავარ კატეგორიად განსაზღვრავს. ნაშრომის მეორე ნაწილის ბოლოს კი მე კონტინგენტურობის პოსტმოდერნულ დისკურსს მიმოვიხილავ. სწორედ კონტინგენტურობის პოსტმოდერნული კონცეფცია არის წინამდებარე ნაშრომის თარგმლებში წარმოჩენილი როგორც შეხების წერტილი აღმოსავლეთისა და დასავლეთის აპოთატიკურ ტრადიციებს შორის. იგი შესაძლებლობას გვაძლევს, რომ ამ ორ ტრადიციას შორის არსებული განსხვავება შემეცნებისა და ცოდნის გაგებაში სწორედ თანამედროვე, პოსტმოდერნული შემეცნებისთეორიული ჭრილიდან დავინახოთ.

ნაშრომის მესამე ნაწილი ემპირიულ კვლევას ეთმობა. კვლევაში, თვისებრივ

მეთოდოლოგიაზე დაყრდნობით, “კონტინგენტური სიცხადისა” და “კონტინგენტურობის გამოცდილების” პოსტმოდერნული კონცეფციების ოპერაციონალიზების საფუძველზე, გავაანალიზებ საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის მიერ გაცემულ პასუხს COVID-19 პანდემიის პერიოდში დაწესებულ შეზღუდვებზე. კვლევის ფარგლებში, ეკლესიის მიერ მიღებულ გადაწყვეტილებას, ზიარების საიდუმლოს უცვლელად შენარჩუნებაზე კონტინგენტურობის კონცეფციის მეშვეობით გავაანალიზებ. კვლევის შედეგებზე დაყრდნობით, წარმოვაჩინ, რომ ეკლესიის მიერ მიღებულ გადაწყვეტილებას საფუძვლად სწორედ ნეგატიური თეოლოგიის აღმოსავლური (მართლმადიდებლური) ტრადიცია უდევს, რომელშიც ზიარების უვნებლობის საკითხი პანდემიის პირობებში სწორედ შემეცნების და ცოდნის “სხვაგვარად შესაძლებლობის” წარმოდგენიდან ამოდის.

ჩემი კვლევის ძირითად მიგნებას ის წარმოადგენს, რომ კონტინგენტურობის ცნება შესაძლებლობას გვაძლევს, აპოთატიკის მართლმადიდებლური ტრადიცია დავინახოთ როგორც “ეპისტემოლოგიური ღიაობა,” რომელიც ყოველგვარ ცოდნასა და შემეცნებას არაშეუძლებელსა და არააუცილებელს შორის არსებულ სპექტრში მოიაზრეს. მართლმადიდებლური საღვთისმეტყველო ტრადიციის გააზრება პოსტმოდერნული სოციალური თეორიის პერსპექტივიდან ერთგვარ პლატფორმას ქმნის, მართლმადიდებლური წარმოდგენებისა და პრაქტიკების ახლებური ინტერპრეტაციისთვის. კონტინგენტურობის პოსტმოდერნულ კონცეფციაზე დაყრდნობით, შესაძლებელი ხდება მართლმადიდებლური ეკლესიის პოზიციებსა და მიდგომებს ამ სპეციფიკური „შემეცნებითი ღიაობის“ პერსპექტივიდან დავაკვირდეთ.

ნაწილი პირველი: თეოლოგიური პერსპექტივა

მართლმადიდებლური კანონიკური ტრადიცია: განუსაზღვრელი და ღიად დარჩენილი საკითხები

მე-19 საუკუნის სერბი საეკლესიო მოღვაწე და აღმოსავლეთის ქრისტიანული კანონიკის (საეკლესიო სამართლის) გამოჩენილი სპეციალისტი, ნიკოდიმოს მილაში, ერთ-ერთი გამორჩეული ფიგურაა, როგორც დასავლეთ ისე აღმოსავლეთ ქრისტიანულ სამყაროში, რომელსაც მართლმადიდებლური კანონიკის სისტემატიზების პირველი მცდელობა ეკუთვნის. საგულისხმოა, რომ დასავლური და აღმოსავლეთ ქრისტიანული კულტურების მიჯნაზე აღზრდილი დალმატიის ეპისკოპოსი, როგორც მისი წარმომავლობიდან (მამით სერბი, დედით იტალიელი), ისე მიღებული განათლებიდან გამომდინარე³, ორივე ტრადიციას სიღრმისეულად იცნობდა. მის მიერ 1890 წელს გამოცემული ექვსტომეულის “აღმოსავლეთ ეკლესიის საეკლესიო სამართალი” (Milasch [1890] 1905) პირველი წიგნის პირველივე წინადადებაში მილაში იმ აღმოჩენის შესახებ საუბრობს, რომ აღმოსავლეთ ქრისტიანულ კანონიკურ ლიტერატურაზე ხანგრძლივი მუშაობის განმავლობაში, ვერცერთ ენაზე ვერ მოიძია ერთი წიგნიც კი, რომელშიც სრულყოფილად იქნებოდა გადმოცემული აღმოსავლეთის მართლმადიდებელ ეკლესიაში (Morgenländischen Kirche) მოქმედი სამართალი, მათ შორის, არც ზოგადმართლმადიდებლური მნიშვნელობის (ე.ი. ყველა მართლმადიდებელი ეკლესიისთვის სავალდებულო) კანონები და არც ცალკეული ავტოკეფალური ეკლესიის ფარგლებში მოქმედი ნორმები (Milasch [1890] 1905, III, 23). ერთ-ერთი მთავარი პრობლემური საკითხი, რომელიც მართლმადიდებლურ კანონიკას (საეკლესიო სამართალს) უკავშირდება, მისი არაკოდინაციონირებული სახეა (Patsavos 2004, Wagschal 2012). დღემდე არ არსებობს მართლმადიდებელი ეკლესიის ერთიანი კოდინაციონირებული სამართალი. აღსანიშნავია, რომ ეს დამახასიათებელია როგორც ზოგადმართლმადიდებლური, მსოფლიო კრებებზე მიღებული კანონებისთვის,

³ დაწყებითი განათლება ნიკოდიმოს მილაშმა ფრანკისკანელთა მონასტერში, საშუალო განათლება კი იეზუიტურ გიმნაზიაში მიიღო, რის შემდეგაც თეოლოგიას საბაზისო ცოდნას დაეუფლა სერბეთის მართლმადიდებლურ სასულიერო სემინარიაში. ამის შემდგომ, მან სწავლა ვენის უნივერსიტეტის ფილოსოფიურ ფაკულტეტზე განაგრძო და ბოლოს კიევის სასულიერო აკადემიაში მოიპოვა მაგისტრის ხარისხი კანონიკურ სამართალში (ავტორის შენიშვნა).

ისე ცალკეულ (ავტოკეფალურ) მართლმადიდებელ ეკლესიათა მიერ დადგენილი კანონებისთვის.

როგორც ნიკოდიმოს მილაში აღნიშნავს, ქრისტიანულ ეკლესიას, მას შემდეგაც, რაც ის რომის იმპერიის ოფიციალურ რელიგიად იქნა გამოცხადებული (IV ს), დიდი ხნის მანძილზე არ გააჩნდა საკუთარი სამართალი და ის დიდწილად ბერძნულ-რომაულ სამართლს ექვემდებარებოდა (Milasch [1890] 1905, 19-20). ამის დასტურად მილაშს რომაული სამართლის კოდექსების ის უზარმაზარი თავები მოჰყავს, რომლებიც მთლიანად ეთმობა ქრისტიანული სარწმუნოების საკითხებს, ეკლესიის იერარქიულ მონაცობას, საეკლესიო იერარქებსა და მონარქს შორის ურთიერთობას, სამონასტრო ცხოვრების წესსა და სხვა მსგავს საკითხებს. ფაქტობრივად, XII საუკუნებდე სწორედ ბერძნულ-რომაული სამართალი ითავსებდა საეკლესიო ადმინისტრაციული სამართლის ფუნქციასაც და შემდგომში საფუძვლად დაედო კიდევ ქრისტიანულ კანონიკას (Milasch [1890] 1905, 20). თუმცა, თუ “დიდი სქიზმის” (1054 წ.) შემდგომ, დასავლეთ ქრისტიანულ ეკლესიაში მალევე იწყება საეკლესიო სამართლის სისტემატიზებისა და კოდიფიცირების პროცესი (დაახლოებით, XII ს-დან) (Milasch [1890] 1905, 21-22), აღმოსავლეთის ქრისტიანულ ეკლესიაში სისტემატიზების მსგავსი ტენდენციები არ შეინიშნება. მეტიც, მართლმადიდებლურ სამყაროში დღემდე არ არსებობს ერთიანი კანონიკური სისტემა. მილაში მართლმადიდებლური კანონიკის ამ *უსისტემობის* ფაქტს ერთი მხრივ, იმით ხსნის, რომ ცალკეულ ეპოქაში კანონისტებს განსხვავებული მოსაზრება ჰქონდათ საეკლესიო სამართლის სისტემასთან დაკავშირებით; მეორე მხრივ კი ის ამ მოვლენას მართლმადიდებელი ეკლესიის სამართლის თვისებას მიაწერს, რომელიც ადგილობრივ კულტურასთან და ისტორიულ მოცემულობებთან შეთავსებაში მდგომარეობს. საგულისხმოა, რომ ერთი მხრივ, თავად მილაშის მცდელობაც: მისეული სისტემატიზების სტილიც და მეთოდიც, ისევე როგორც მის მიერ დასმული აქცენტები, (როგორიცაა, სამართლის წყაროების კვლევა და კლასიფიკაცია, კანონების ისტორიული და სისტემური ანალიზი) ბევრი თვალსაზრისით ეხმაურება მის თანამედროვე ეპოქაში დამკვიდრებულ დასავლურ სამეცნიერო მიდგომებს თეოლოგიასა და კანონიკური სამართლის დარგში (როგორიცაა წყაროთმცოდნეობითი, ისტორიული, სამართლამცოდნეობითი და სისტემურ-

ფილოსოფიური კვლევის მეთოდები). ამავდროულად, მილაში ცალსახად ემიჯნება საეკლესიო კანონის პოზიტივისტურ გაგებას, რომელიც მას მთლიანად გონების, ფილოსოფიური აზროვნებისა ფარგლებში მოაქცევს. მას აბსურდად მიაჩნია როგორც ფილოსოფიური, ისე ბუნებითი საეკლესიო სამართლის კონცეფცია (Milasch [1890] 1905, 13).

აღსანიშნავია, რომ ნიკოდიმოს მილაში საუბრობს საეკლესიო სამართლის მეცნიერების შესაძლებლობაზე და მის აუცილებლობაზეც კი. როგორც მილაში აღნიშნავს, ეკლესია – ერთი მხრივ, სულიწმინდის მადლის მყოფობის ადგილი, უხილავი, მარადიული და უცვლელია, მეორე მხრივ კი, რამდენადაც ეკლესია როგორც “საზოგადოებრივი ორგანიზმი” ადამიანებისგან შედგება, ის საჭიროებს ადამიანის საჭიროებებისა და მოთხოვნის შესაბამისად განვითარებას, მათზე პასუხის გაცემას, რათა მაცხოვრებელი იყოს ადამიანისთვის (მღრ *ibid.*).

ამასთან, საინტერესოა, თუ როგორ აყალიბებს მილაში თავის ხედვას საეკლესიო სამართლის მეცნიერებაზე. იგი მიიჩნევს, რომ საეკლესიო სამართლის მეცნიერების ამოცანაა *“საეკლესიო სამართლის წარმოშობისა და განვითარების წარმოჩენა, მის მარადიულ და უცვლელ საფუძვლებზე მითითება და იურიდიული ლოგიკისა და ისტორიული კანონების მეშვეობით, იმ საკითხზე მსჯელობის კრიტერიუმის დადგენა, თუ რა შეიძლება ადგილობრივი ვითარებიდან/საჭიროებიდან გამომდინარე, შეიცვალოს საეკლესიო მონაცემები; ვარდა ამისა, მან [საეკლესიო სამართლის მეცნიერებამ] უნდა უზრუნველყოს მტკიცე საფუძველი ადგილობრივი საეკლესიო სამართლის კრიტიკისთვის და იმ საკითხის განსაზღვრად, თუ რა მიმართებაშია კონკრეტული საეკლესიო სამართალი საეკლესიო ცხოვრების ფუნდამენტურ პრინციპებთან; დაბოლოს, მან უნდა გვასწავლოს თვითონ ეკლესიის მიზანის შესაბამისად ეკლესიის მართვის წესი და რიგი.”* (Milasch [1890] 1905, 14)

ერთი შეხედვით, მილაშის ხედვა საეკლესიო სამართლის მეცნიერული სისტემატიზების შესახებ რაციონალურ მსჯელობას ეფუძნება და ბევრი თვალსაზრისით შეესაბამება მისი ეპოქის შესაბამის დასავლურ მიდგომას და ხედვებს საეკლესიო სამართალთან

მიმართებაში. თუმცა, ამ ამოცანის განსაზღვრასთან ერთად მილაში იქვე დასძენს: საეკლესიო სამართლის მეცნიერებამ ამ ამოცანის შესრულება რომ შეძლოს, იგი ორგანულ ერთობაში უნდა იყოს ამ სამართლის განმსჭვალავ მიზანთან. ამისთვის კი “მხოლოდ საეკლესიო სამართლის საფუძველმდებარე პრინციპების ზედმიწევნითი გადმოცემა, ამ პრინციპების სრულყოფილად ჩამოყალიბება და მათი საზრისის ახსნა-განმარტება არ არის საკმარისი.” თავად ამ პრინციპების შინაგანი არსის გაგება და “სამართლის სულისკვეთებაში შეღწევა მასში მყოფი ჰარმონიის წვდომით არის შესაძლებელი.” (Milasch [1890] 1905, 13). თუმცა, იმას, თუ როგორ არის შესაძლებელი ამ “ჰარმონიის წვდომა”, მილაში არ განმარტავს.

ამ თვალსაზრისით, მილაშის ხედვა საეკლესიო სამართლის მეცნიერებაზე საკმაოდ კომპლექსური და წინააღმდეგობრივიც კი არის. ის, ერთი მხრივ, მარადიულ და უცვლელ საფუძვლებთან (ე.ი დოგმატებთან) უნდა მოდიოდეს თანხმობაში, მეორე მხრივ კი, მას კანონის ისტორიული და სამართლებრივი კონტექსტუალიზაციის ამოცანა აქვს. ამასთან ერთად, საეკლესიო კანონის მეცნიერებამ საეკლესიო მართვის იმგვარი პრინციპი უნდა ჩამოაყალიბოს, რომელიც ეკლესიის ცხოვრების ფუნდამენტურ პრინციპებთან და ეკლესიის მიზანთან იქნება შესაბამისი. ეს ორი უკანასკნელი კი, რომლებსაც მილაში თავისი ნაშრომის ერთი ტომს უძღვნის, ლიტურგიკულ და მისტიკურ განზომილებებს ეფუძნება, რომელთა უმეტესობა რაციონალურ და ლოგიკურ გააზრებას არ ექვემდებარება. ამდენად, რთული წარმოსადგენია, თუ როგორ შეიძლება იყოს იგი თავსებადი მეცნიერებასთან (Milasch 1905, 553-688).

მსგავსი *წინააღმდეგობრიობის* გამოვლინებების შესახებ თვით მილაშის მიერ მართლმადიდებლური კანონის აღწერიდანაც ვიტყობთ, რომელიც მის თითქმის ყველა ასპექტსა თუ განზომილებაში იჩენს თავს. მათ შორისაა, მაგალითად აღმოსავლეთ ქრისტიანული კანონიკაში არსებული არაერთგვაროვანი მიდგომები საეკლესიო კანონების კატეგორიზების საკითხში, კანონთა წყაროებთან მოპყრობაში, საეკლესიო და საერო სამართალს შორის ურთიერთმიმართების საკითხში და ა.შ (Milasch 1905, 50-55). ამასთან, აღსანიშნავია, რომ ავტორი თავისი ნაშრომით არ უპირისპირდება ამ მოცემულობას, და კანონისტების ხედვებს არ ჰყოფს მართებულ და

ნაკლებად მართებულ პოზიციებად, არამედ ამ უსისტემობის გადალახვის საკითხს მომავლს მიანდობს. (Milasch [1890] 1905, 23) ნაშრომის განვითარებაში უფრო და უფრო იკვეთება, რომ მილაშისთვის საკლესიო სამართლის სისტემატიზების საკითხში ერთი ხაზის, ან ერთი ავტორიტეტული ხედვის გამორჩევა არც კი წარმოადგენს პრიორიტეტს. იგი თავის მთავარ მიზნად კანონიკის ეკლესიის არსთან, მის შინაგან კონსტიტუციასთან მიმართების გამოკვეთას ისახავს.

საინტერესოა, რომ აღმოსავლეთის ეკლესიის კანონიკის ამ დაუსრულებლობის სპეციფიკის გაზიარება თავად წარმოადგენს ამ ტრადიციის ნაწილს. დასავლური კანონიკური ტრადიციისგან განსხვავებით, აღმოსავლურში არ ვხვდებით მეთოდურობას, იქნება ეს სისტემურ-ფილოსოფიური, ისტორიული, სამართალმცოდნეობითი, თუ სხვა, მხოლოდ დამხმარე აღსაწერ საშუალებად გამოიყენება კანონიკურ სამართალში, ვიდრე მის დამოუკიდებელ მეთოდად.⁴ კანონიკის მიზანიც არა იმდენად მის სისტემურ განვითარებაშია, რამდენადაც მის წარმოჩენაში და მის თარგმნაში ახალი ეპოქის სამეცნიერო ენაზე.

აღმოსავლეთის ქრისტიანობის ენციკლოპედიაშია აღნიშნულია, რომ მართლმადიდებლურ ტრადიციაში 'კანონები შეუძლებელია განიმარტოს მისი დოგმატური კონტექსტისგან, ისტორიული პრაქტიკისგან და საღვთისმეტყველო ტრადიციისგან დამოუკიდებლად' (The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity 2011, 98-100).

მართლმადიდებლური კანონიკის ამ სპეციფიკური ბუნების შესახებ საინტერესო ცნობებს გვაწვდის ღვთისმეტყველი მიხეილ პომაზანსკი თავის წიგნში “დოგმატური ღვთისმეტყველება” (1963). პომაზანსკი აღნიშნავს, რომ ეკლესიის კანონიკური ლიტერატურა საუკუნეების მანძილზე მეტად არაცალსახად და არაკატეგორიულად განსაზღვრული რჩებოდა. მიუხედავად იმისა, რომ ეკლესია ყოველთვის განასხვავებდა ერთმანეთისგან კანონიკურ და არაკანონიკურ ლიტერატურას, ის მაინც იწყნარებდა იმ არაკანონიკურ წიგნებს, რომელთაც სასარგებლოდ და დიდაქტიკურად განიხილავდა

⁴ The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity (Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell, 2011, 98-100).

და მათ “საეკლესიო წიგნებად” მოიხსენიებდა. ზოგიერთი არაკანონიკური წიგნი - როგორც პომპიანსკი აღნიშნავს - ‘ღირსებით იმდენად ახლოს იყო “ღვთივსულიერ” კანონიკურ წიგნებთან, რომ მოციქულთა კანონში კანონიკურ წიგნთა ჩამონათვალშიც კი ყოფილა შეტანილი’ (პომპიანსკი [1963] 2010, 9). ამდენად, როგორც ჩანს, ეკლესიის ისტორიაში, ჯერ კიდევ ადრეული პერიოდიდან, კანონიკურ და არაკანონიკურ ლიტერატურას შორის ზღვარი გარდამავალი იყო. ამასთან, საგულისხმოა ისიც, რომ კანონიკური წიგნების არაკანონიკურისგან განსასხვავებლად რაიმე ცალსახა კრიტერიუმი არ არსებობდა, როგორცაა წყაროს სიძველე, ან ავტორის “ავტორიტეტი”. პომპიანსკი აღნიშნავს, რომ პირველი საუკუნეების წმინდა მამები განსაკუთრებულ “სიფრთხილეს” იჩენდნენ წიგნების შეფასებისას, იმ შემთხვევაშიც კი როდესაც მათ ავტორად მოციქული იყო დასახელებული. მათ ხშირად “განმარტებებით, გაუბედავად ან დაეჭვებით” (პომპიანსკი [1963] 2010, 10) შეჰქონდათ წიგნები კანონიკური ლიტერატურის სივრცეში. შესაბამისად, წმინდა წიგნების სიაც არასრული რჩებოდა.- წმინდა მამათა ამ გადაწყვეტილების მიზეზი ის იყო, რომ ისინი, როგორც წესი, უფრო მაღალ ავტორიტეტის, საეკლესიო კრებების გადაწყვეტილებებს ელოდნენ და აღნიშნულ საკითხებს, ამგვარად, “ღიად ტოვებდნენ.”

საინტერესოა, რომ *განუსაზღვრელობისა* და საკითხთა ამგვარი *ღიად დატოვების* პრაქტიკა მხოლოდ კანონიკური ლიტერატურის განსაზღვრასთან მიმართებაში არ გვხვდება. იგივე მიდგომა მართლმადიდებლობაში წმინდა გადმოცემის ზეპირსიტყვიერი და წერილობითი წყაროების საკითხშიც არსებობს. კერძოდ, ზეპირსიტყვიერი სამოციქულო გადმოცემების “ჩანერასთან”, ესე იგი, მათ “წერილობით წყაროდ” გადაქცევასთან დაკავშირებით მართლმადიდებელ ეკლესიას არ ჰქონდა ერთგვაროვანი პოზიცია, მიუხედავად იმისა, რომ ორივე წყაროს თანაბარი მნიშვნელობისა და ავტორიტეტის მქონედ განიხილავდა. ამასთან დაკავშირებით, პომპიანსკი მართლმადიდებელი ეკლესიის წმინდა მამის, ბასილი დიდის (IV საუკუნე) სიტყვებს მოიხმობს, რომელიც ხაზს უსვამს წმინდა გადმოცემის ზეპირსიტყვიერი წყაროების მნიშვნელობას და აღნიშნავს, “თუ თითქოსდა ნაკლებმნიშვნელოვან დაუნერულ ჩვეულებათა უარყოფას გავბედავთ, ამით უეჭველად შევბღალავთ

სახარებაში ყველაზე მთავარს. მეტიც, სამოციქულო ქადაგებებიდან უმინაარსო ცარიელი სახელი დაგვრჩება” (პომპანსკი [1963] 2010, 11). მათ წერილობითი სახით გადმოცემას კი ბასილი დიდი სრულიად გაუმართლებლად მიიჩნევდა. თუმცა, პომპანსკი აქვე აღნიშნავს, რომ სწორედ ამ ზეპირისიტყვიერ გადმოცემებზე მსჯელობისას, ბასილი დიდი დაწვრილებით აღწერს თითოეულს და სწორედაც რომ წერილობით წყაროდ აქცევს მათ.

მართლმადიდებლური ეკლესიის კანონიკისთვის დამახასიათებელ განუსაზღვრელ და უსისტემო ბუნებას კანონიკური სამართლის მკვლევარი, ლუის პაცავოსი, იმით ხსნის, რომ მართლმადიდებლურ სამყაროში კანონიკას უფრო მეტად სპირიტუალური ორიენტირის დატვირთვა ჰქონდა, ვიდრე სამართლისა, ამ ცნების საერო (სეკულარული) გაგებით. ამდენად, ის უფრო მართებულად მიიჩნევს, საეკლესიო კანონიკას “წმინდა კანონების ტრადიცია” უწოდოს (შდრ. Patsavos 2003, XV).

შეჯამება

რაც უფრო სიღრმისეულად ვაკვირდებით მართლმადიდებლურ სამყაროს და მისთვის დამახასიათებელ კანონიკურ ტრადიციას, მით უფრო მეტად შესამჩნევი ხდება მასში არსებული *დაუსრულებლობის, უსისტემობის, წინააღმდეგობრობის* გამოვლინებები. შორს არ ვიქნებით სიმართლისგან, თუ ვიტყვით, რომ მართლმადიდებლურ ღვთისმეტყველებაში თითქმის შეუძლებელია მკაცრი საზღვრის გავლება კანონსა და დოგმატს შორის, საეკლესიო კრებათა დადგენილებებსა და წმინდა მამათა სწავლებას შორის, საერო და საეკლესიო სამართალიც კი - მათი ურთიერთგადაჯაჭვული ბუნების გამო - რთულად გასამიჯნი ხდება ერთმანეთისგან (შდრ. Milasch 1905; Patsavos 2003). სწორედ ეს არის ის ერთ-ერთი პრობლემური საკითხი, რის გამოც თანამედროვეობაში მართლმადიდებელი ეკლესია ხშირად გაკიცხვას იმსახურებს. მართლმადიდებელ ეკლესიასა და სახელმწიფოს - საერო და სასულიერო მთავრობებს შორის ურთიერთმიმართების სპეციფიკა თანამედროვე სოციალურ თეორიაში ხშირად არის ინტერპრეტირებული როგორც ეკლესიის მიდრეკილება ნაციონალიზმისკენ

ტრადიციონალიზმისკენ (Ghodsee 2009; Agadjanian 2003; Stoeckl 2020); როგორც მისი კონფორმიზმი საერო მთავრობის მიმართ, რაც თავისთავად მოდერნული სეკულარული სახელმწიფოს იდეასთან და მოდერნულ ღირებულებებთან შეუთავსებელია. ეს კი, თავის მხრივ გარკვეულ შეზღუდვებსა და წინააღმდეგობებს უქმნის ადამიანის აღმსარებლობის თავისუფლების უფლებას, განსაკუთრებით ეთნიკურ და რელიგიურ უმცირესობებთან მიმართებაში. ასევე ხშირი კრიტიკის ქვეშ ექცევა ეკლესიის სოციალური პასუხისმგებლობის საკითხი საზოგადოებაში. მისი დამოკიდებულება მოდერნულ ღირებულებებთან, ადამიანის უფლებებთან (Agadjanian 2010; Brüning 2012; Zweerde and Brüning 2011; Grdzelidze 2018; Stoeckl 2020). თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ ზემოთ ჩამოთვლილ არცერთ საკითხთან მიმართებაში მართლმადიდებელ ეკლესიას ერთიანი პოზიცია არ გააჩნია (Makrides 2013, Bartholomaios I 2017). მეტიც, ეს პოზიცია ხშირად ცალკეული ავტოკეფალური ეკლესიის შიგნითაც კი არ არის ხოლმე ერთგვაროვანი.

ქვემოთ განვიხილავ მაგალითს რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის კანონიკური პრაქტიკიდან, რომელიც ერთ-ერთ ყველაზე დამახასიათებელ მაგალითს წარმოადგენს მართლმადიდებლური კანონიკის ამ წინააღმდეგობრივი, თუ განუსაზღვრელი ბუნების საილუსტრაციოდ.

მართლმადიდებლური კანონიკა თანამედროვე ეპოქაში

(მაგალითი რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის პრაქტიკიდან)

საინტერესოა, კანონიკური სამართლის ამ წინააღმდეგობრივ ბუნებას მის კონკრეტულ გამოვლინებებში დავაკვირდეთ თანამედროვე ეპოქაში. ამ თვალსაზრისით, ერთ-ერთ ყველაზე რეზონანსულ მოვლენას თანამედროვე მართლმადიდებლურ კანონიკაში 2000 წელს რუსული მართლმადიდებელი ეკლესიის სინოდალური კრების მიერ დადგენილი დოკუმენტი “რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის სოციალური

კონცეფციის საფუძვლები”⁵ წარმოადგენს. აღნიშნული დოკუმენტი იმ პერიოდისთვის უპეცენდენტო შემთხვევას წარმოადგენდა მართლმადიდებლობის ისტორიაში, რამდენადაც მართლმადიდებლურ ეკლესიას არასდროს ჰქონია ერთიანი სოციალური კონცეფცია. როგორც თეოლოგი ვასილიოს მაკრიდეს აღნიშნავს, მართლმადიდებლურ სამყაროში სოციალური მნიშვნელობის საკითხებზე ერთგვაროვანი და სისტემური წარმოდგენა არ არსებობდა. ცალკეული ეკლესია ყოველთვის ამა თუ იმ შემთხვევის შესაბამისად სიტუაციურად და დროებით

წყვეტდა სოციალური მნიშვნელობის საკითხებს (Makrides 2013, 281). ამდენად რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის მიერ გამოქვეყნებულმა დოკუმენტმა დიდი ყურადღება მიიპყრო, როგორც აღმოსავლეთში ისე დასავლეთში.

აღნიშნული დოკუმენტში, რომელიც რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის სინოდის მიერ არის დამტკიცებული - მისივე განმარტებით - “გადმოცემულია ფუნდამენტური დებულებები მისი სწავლებისა ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის ურთიერთმიმართებისა და თანამედროვე საზოგადოებისთვის მნიშვნელოვან საკითხებზე.” ამასთან ერთად, დოკუმენტი აცალიბებს სახელმძღვანელო პრინციპებს შესაბამისი მიმართულებით, რომლებიც შეიძლება გამოიყენონ ეპისკოპოსებმა, სამღვდელთა და მორმუნეებმა. თუმცა, საგულისმოა, რომ აღნიშნული დოკუმენტი მხოლოდ რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის იურისდიქციის ქვეშ შემავალ ეპარქიებზე ვრცელდება და ისიც, მხოლოდ სახელმძღვანელო პრინციპების სახით.

დოკუმენტის სტატუსთან მიმართებაში კი აღნიშნულია, რომ იგი “სრულიად რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის საჭიროებებს მიემართება, [გამოვლენილს] ხანგრძლივი ისტორიული პერიოდის განმავლობაში, მოსკოვის საპატრიარქოს კანონიკურ ტერიტორიასა და მის საზღვრებს მიღმა.”

⁵ ОСНОВЫ СОЦИАЛЬНОЙ КОНЦЕПЦИИ Русской Православной Церкви, <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (ბოლო წვდომა 16.08.2020)

შეიძლება ითქვას, რომ ამ ფორმულირებაში ჩანს თავად დოკუმენტის კანონიკური სტატუსის განსაზღვრაში გამოჩენილი ის “თავშეკავებულობა,” თუ “სიფრთხილე”, რომელზეც ზემოთ საუბრობს პომპიანსკი. დოკუმენტში აღნიშნულია, რომ ეკლესია ამ დოკუმენტის შექმნის უპირველეს მიზეზად ისტორიულად განპირობებულ საჭიროებებს მიიჩნევს. ამით ის მართლმადიდებლური კანონიკური ტრადიციის შესაბამისად, შემოსაზღვრავს დოკუმენტის სტატუსს როგორც კონკრეტული ეკლესიის კონკრეტული ისტორიული ეპოქის კონკრეტულ საჭიროებებზე მიმართული ხასიათის მქონეს. თუმცა, იმავდროულად, თითოეულ ამ კონკრეტულ ასპექტს ღიას ტოვებს: ისტორიას ის მეტად ბუნდოვანი განსაზღვრებით აკონკრეტებს, როგორცაა “ხანგრძლივი”, საჭიროებებს – არ აკონკრეტებს, და გეოგრაფიულ არეალსაც ღიას ტოვებს ფრაზით: “მის მიღმა”. ეს კონკრეტიზებისა და არაკონკრეტიზების წინააღმდეგობრივი თანაარსებობა ამ დოკუმენტის თითქმის ყოველ წინადადებაში გვხვდება. როგორც ზემოთაც ვნახეთ, ეს დამახასიათებელ სტილს წარმოადგენს მართლმადიდებლური კანონიკური ტექსტებისა, რომლებიც მუდმივად განუსაზღვრელობისა და დაუსრულებლობის განცდას ტოვებს. (შდრ. Patsavos 2003)

აღნიშნულ დოკუმენტს, სწორედ ამ განუსაზღვრელობიდან და ორაზროვნებიდან გამომდინარე, არაერთი კრიტიკოსი ჰყავს როგორც თეოლოგიების, ისე ანთროპოლოგებისა, თუ სოციალთეორეტიკოსების სახით. ანთროპოლოგი ალექსანდრე ალაჯანიანი შენიშნავს, რომ ცნება “სოციალური” აღნიშნულ დოკუმენტში “სოციო-კულტურულ ფენომენტა მთელ სპექტრს მოიცავს, სახელმწიფოსა და სამართლით დაწყებული, კულტურის, ბიოეთიკის და სეკულარიზმის ჩათვლით” (Agadjanian 2003, 327). მკვლევარს სოციალური კონცეფციის ამ დოკუმენტის შედარებითი ანალიზისთვის კათოლიკური ეკლესიის კატეხიზმო მოჰყავს ნიმუშად და წარმოჩანს, ამ უკანსკნელისგან განსხვავებით, რამდენად არასისტემურია რუსეთის ეკლესიის დოკუმენტი. ნიშანდობლივია, რომ ალაჯანიანი ყურადღებას ამახვილებს იმ ფაქტზე, რომ რუსეთის ეკლესიის სოციალურ მოძღვრებაში არასათანადოდ გვხვდება დაყრდნობა თეოლოგიურ დოგმატებზე; ცალკეული თავი თითქოს საკუთარ შინაგან ლოგიკას ეფუძნება და იქმნება შთაბეჭდილება, რომ იგი მათგან დამოუკიდებლად, “ავტონომიურად” არის ჩამოყალიბებული (Agadjanian 2003, 328). ალაჯანიანი ამას

რუსული ეკლესიის “ანტითეოლოგიურად გამსჭვალულ სულიერებასა და აპოფატიკურ განწყობას” მიაწერს (Agadjanian 2003, 328). თუმცა, მკვლევარი შენიშნავს, რომ რუსეთის ეკლესიის სოციალური მოძღვრების ეს “სპეციფიკური ავტონომიურობა” ერთი მხრივ “ადგილოს ტოვებს ინტერპრეტაციის თავისუფლებისთვის, თუმცა ამასთან, თეოლოგიურად ნაკლებად დაფუძნებულს და ავტორიტარულს ხდის მას” (Agadjanian 2003, 328). საინტერესოა, რომ ანთროპოლოგის ეს კრიტიკული დაკვირვებები მართლაც კარგად წარმოაჩენს იმ არასისტემურობის ბუნებას, რომელიც დამახასიათებელია მართლმადიდებლური საღვთისმეტყველო ტრადიციისთვის.

შეჯამება

აღმოსავლეთ ქრისტიანული კანონიკის, მისი აღქმისა და მასთან დამოკიდებულების სპეციფიკა, რომელიც ზემოთ წარმოვაჩინე, ცხადყოფს იმ წინააღმდეგობრიობას, რომელიც განმსჭვალავს მართლმადიდებლურ მიდგომას კანონიკურ ტრადიციასთან. თუმცა, თავისთავად კანონიკის ამ ბუნების სიღრმისეულ საღვთისმეტყველო საფუძვლებში ჩაღრმავებამ, განსაკუთრებით კი მე-20 საუკუნის მართლმადიდებლური საღვთისმეტყველო ლიტერატურის კვლევის პროცესში აღმოსავლეთ ქრისტიანული ტრადიციის კიდევ უფრო საინტერესო ფენომენთან მიმიყვანა, რომელსაც ნეგატიური თეოლოგია ეწოდება (Rcheulishvili 2020). სწორედ ნეგატიური თეოლოგიის აღმოსავლეთ ქრისტიანული (მართლმადიდებლური) ტრადიციის გაცნობა დამეხმარა იმ წინააღმდეგობრიობასთან მიახლოებაში, რომელიც მართლმადიდებლური კანონიკისთვის და ზოგადად მართლმადიდებლური წარმოდგენისთვის არის დამახასიათებელი.

განსხვავება ნეგატიური თეოლოგიის აღმოსავლურ და დასავლურ ქრისტიანულ ტრადიციებს შორის, შეიძლება ითქვას, იმ მთავარ წყალგამყოფს წარმოადგენს ამ ორ სამყაროს შორის, რომელიც არსობრივად განაპირობებს თითოეული მათგანის წარმოდგენას შემეცნებაზე, ღმერთზე და ფილოსოფიურ აზროვნებაზე.

ქვემოთ დაწვრილებით მიმოვიხილავ ნეგატიური თეოლოგიის ფენომენს და

წარმოვაჩინ აღმოსავლური და დასავლური აპოფატიკის ძირითად ასპექტებს, მათ შორის არსებულ მსგავსებებსა და განსხვავებებს.

აპოფატიკური თეოლოგია: ურთიერთმიმართება აპოფატიკის დასავლურ და აღმოსავლურ ქრისტიანულ ტრადიციებს შორის

აპოფატიკა, ანუ ნეგატიური თეოლოგია, ქრისტიანული საღვთისმეტყველო ტრადიციას, რომლის ამოსავალ იდეას ღმერთის შეუმეცნებლობა და ამ შეუმეცნებლობასთან მოპყრობა წარმოადგენს. აპოფატიკური ტრადიციის პირველი გამოვლინებები ქრისტიანობაში ჯერ კიდევ კაპადოკიელ მამათა (IVს) სწავლებაში გვხვდება, რომლებიც ანტიკური ფილოსოფიის, უპირატესად პლატონური და ნეოპლატონური ფილოსოფიის (პლოტინი) იდეებს ეფუძნება. უფრო ინტენსიურ და სისტემურ განვითარებას აპოფატიკა დიონისე არეოპაგელის (V-VIს) ნაშრომებში ვხვდებით. ბიზანტიურ პატრისტიკულ ტრადიციაში აპოფატიკის უკანასკნელ გამოვლინებას გრიგოლ პალამას (XIVს) მოძღვრებაში ვხვდებით. აპოფატიკური ღვთისმეტყველება, უპირატესად დიონისე არეოპაგელის ნაშრომების გავლენით, ⁶ დასავლურ ქრისტიანულ ტრადიციაშიც (როგორც სქოლასტიკაში, ასევე მისტიკაში) ვხვდებით განვითარებას, ისეთ მოაზროვნეებთან როგორებიც არიან: იოანე სკოტუს ერიუგენა, თომა აკვინელი, დუნს სკოტუსი, მაისტერ ეკჰარტი, ნიკოლაუს კუზელი და იაკობ ბიომე. აპოფატიკის დასავლურ ქრისტიანულ ტრადიციაში, ღმერთის შეუმეცნებლობა იმ წარმოდგენასთან არის დაკავშირებული, რომ ღმერთის შემეცნება შეუძლებელია ცნებებით, რამდენადაც ყოველი ცნება ღმერთის უსასრულობას განსაზღვრულობაში მოაქცევს (შდრ. (The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity 2011, s.v. “Apophaticism “; Bunnin and Yu 2008, s.v. “Negative Theology”; Livingstone 2013, s.v. “apophatic Theology”). ამდენად, ამ ტრადიციაში გზა ღვთის შემეცნებისკენ, ე.ი. მასთან მიახლოებისკენ, სწორედ ამ განსაზღვრულობათა უარყოფაზე გადის. ამასთან, აპოფატიკა, არ გაიგება როგორც კატაფატიკური (ესე იგი მტკიცებითი) ღვთისმეტყველების “უარყოფა”, არამედ როგორც მისი “შევისება” და „სრულყოფა“ (ibid.). ამგვარად, დასავლურ ქრისტიანულ ტრადიციაში

⁶ შდრ. Encyclopedia Britannica, s.v. “Scholasticism.[History and issues. Roots of Scholasticism]”
<https://www.britannica.com/topic/Scholasticism/History-and-issues#ref560120>(ბოლო წვდომა 08.2020)

აპოფატიკა უპირატესად სპეკულატიურ აზროვნებაზე დაფუძნებული თეოლოგიური მოძღვრების სახით ჩამოყალიბდა, როგორც შუა საუკუნეების სქოლასტიკურ, ისე მისტიკურ ტრადიციებში. იგი განისაზღვრება, როგორც ღმერთის შეუმეცნებლობის [უკეთ] შემეცნების გზა (*via negativa*), რომელიც ნეგაციას იყენებს თავის “მეთოდად.” (შდრ. Bunnin and Yu 2008, s.v. “Negative Theology”). ამისგან განსხვავებით, აღმოსავლეთის მართლმადიდებლური აპოფატიკური ტრადიცია უფრო ძნელად მოსახელთებელი ფენომენია, რამდენადაც მას არ აქვს გარკვეული სისტემური მოძღვრების, ან შემეცნებისთეორიული მეთოდის სახე (შდრ. The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity 2011, s.v. “Apophaticism”). აპოფატიკა აღმოსავლეთ ქრისტიანული ტრადიციის შიგნით ხშირად აღიწერება როგორც “სულიერი მდგომარეობა”⁷ “ეგზისტენციალური განწყობა” (Lossky 1976, 39), რომელიც მთლიანად განმსჭვალავს მართლმადიდებლურ ღვთისმეტყველებას და რომლის უშუალო მიზანიც არა ღმერთის შემეცნებადობის უარყოფაში, ან მის მტკიცებაში, ‘არამედ ამ მტკიცებისა და უარყოფის მიღმა გასვლაში მდგომარეობს’ (შდრ. Cvetković 2019). აღმოსავლეთ ქრისტიანული აპოფატიკური ტრადიცია უშუალო მიმართებაშია ადამიანის სულიერ გამოცდილებასთან და ღმერთის შეუმეცნებლობასთან მოპყრობის სწორედ ამ გამოცდილებისეულ განზომილებაზე აკეთებს აქცენტს. ამდენად, ამ ტრადიციაში აპოფატიკა ხშირად გაიგება როგორც ადამიანის პიროვნული მიმართება ღმერთთან, ადამიანის “მისტიკური ერთობა”(Papanikolaou 2013, 544) ღმერთთან, რომელიც გონებას არ აძლევს საშუალებას ღვთაებრივი გამოცხადების “ინტელექტუალიზაციისა”(Lossky 1978, 30). აპოფატიკა ხშირად კატაფატიკური, ანუ ფილოსოფიურ კატეგორიებზე აგებული პოზიტიური ღვთისმეტყველების “გადამონმების” საშუალებადაც განიხილება (The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity 2011, s.v. “Apophaticism “).

⁷ შდრ. Православная Энциклопедия III, 2008, s.v. АПОФАТИЧЕСКОЕ (ОТРИЦАТЕЛЬНОЕ) БОГОСЛОВИЕ. <http://www.pravenc.ru/text/75768.html> (ბოლო ნვლობა 08.2020)

აპოთატიკა როგორც მითითება შემეცნების საზღვრებზე

აპოთატიკის მართლმადიდებლური ტრადიციის ძნელად მოსახელთებელი ხასიათის ფონზე, აქვე უნდა გავითვალისწინოთ ერთი მნიშვნელოვანი ასპექტი: ის მეთოდი, რომლითაც როგორც წმინდა მამები, ისე თანამედროვე ღვთისმეტყველები აპოთატიკის შესახებ მსჯელობენ სწორედ კატაფატიკურია, ანუ პოზიტიურ (მტკიცებით) მსჯელობებს ეფუძნება” (Papanikolaou 2013, 545). ამდენად, ყოველივე ის, რაც ღვთისმეტყველთა ნააზრევში აპოთატიკაზე მსჯელობას წარმოადგენს, ფაქტობრივად, **კატაფატიკაა აპოთატიკაზე**. თავისთავად კატაფატიკა კი სხვა არაფერია, თუ არა პოზიტიური მსჯელობა საღვთისმეტყველო ჭეშმარიტებებზე, რომელიც უპირატესად სწორედ ფილოსოფიისგან ნასესხები კონცეპტებითა თუ მეთოდებით სარგებლობს. (შდრ. Nicolaidis et al. 2016, 548-549) ამგვარად, აპოთატიკაზე ყოვალგვარი მსჯელობის მცდელობა იმთავითვე მოითხოვს მის დაკავშირებას ფილოსოფიურ კატეგორიებთან (შდრ. Yannaras 2005, 60). “აპოთატიკის კატაფატიკის” როგორც შემეცნებისთეორიული მიდგომის ამოსავალს კი, პირველ რიგში, ცოდნისა და შემეცნების შესახებ წარმოდგენები ქმნის. ამდენად, აპოთატიკური ტრადიციის ყოველი ცალკეული წარმომადგენელი (როგორც დასავლეთში, ისე აღმოსავლეთში) ყოველთვის იმ ეპოქისთვის დამახასიათებელ ცოდნისა და შემეცნების კონცეფციებსა და წარმოდგენაზე აფუძნებდა თავის მსჯელობას, რომელშიც მას უწევდა მოღვაწეობა. თუმცა, განსხვავებით დასავლური ტრადიციისგან, აღმოსავლეთ ქრისტიანულ აპოთატიკას არასდროს გააჩნდა საკუთარი ფილოსოფიური ენა (Nicolaidis et al. 2016). დასავლური აპოთატიკის სქოლასტიკურ და მისტიკურ ტრადიციებში, მათი ცნობილი წარმომადგენლები თომა აკვინელი, დუნს სკოტუსი, მაისტერ ეკჰარტი ან ნიკოლაუს კუზელი მათ სააზროვნო ტრადიციაში განვითარებულ ფილოსოფიურ და თეოლოგიურ ცნენებს და კატეგორიებს იყენებენ და ფორმალური ლოგიკისა და დიალექტიკური მეთოდების გამოყენებით, თეოლოგიური სისტემის სახით ავითარებენ. ამისგან განსხვავებით, აღმოსავლეთ ქრისტიანული აპოთატიკა კონცეპტუალური და მეთოდოლოგიური თვალსაზრისით სისტემური სახით არასდროს განვითარებულა (Nicolaidis et al. 2016, 547, Davis 2008, 711-713).

ფილოსოფია როგორც განღმრთობა

აღმოსავლეთ ქრისტიანულ (ბიზანტიურ) ტრადიციაში სისტემური სახით არა მხოლოდ საღვთისმეტყველო სწავლება, არამედ ფილოსოფიაც კი არასდროს ჩამოყალიბებულა (Davis 2008, 711-713). მიუხედავად იმისა, რომ ქრისტიანული მოძღვრების გადმოცემისას ბიზანტიელი თეოლოგები ხშირად ეყრდნობოდნენ ელინისტურ ფილოსოფიას (David 2008, 717, Constas 2017), აღმოსავლეთ ქრისტიანული კულტურის წიაღში არასდროს განვითარებულა თვითმყოფადი ფილოსოფიური სკოლა. ბიზანტიური ფილოსოფიის მეტად არაერთგვაროვანი და ნაკლებად სისტემური ბუნების შესახებ საგულისხმო ინფორმაციას გვანვდის ოქსფორდის უნივერსიტეტის გამოცემის გზამკვლევი ბიზანტიის კვლევებში (Davis, 2008). გზამკვლევი აღნიშნულია, რომ ბიზანტიურ წარმოდგენაში ცნება *ფილოსოფიით* მნიშვნელობათა ფართო და განუსაზღვრელი სპექტრი აღინიშნებოდა, რომელიც თავის თავში მოიცავდა მჭევრმეტყველებით დაწყებული, განათლებას, ენციკლოპედიურ ცოდნას და ქრისტიანულ ცხოვრების წესის განსხვავებულ გამოვლინებებს (Davis 2008, 712) “ათენისა და ალექსანდრიის ნეოპლატონური ფილოსოფიის სკოლებში, V-VI საუკუნეებში, დამწყებ მოსწავლეებს სტანდარტულად ფილოსოფიის ექვს განმარტებას სთავაზობდნენ: 1. ცოდნა არსებულის (onto) როგორც არსებულის შესახებ, (2) ცოდნა ღმერთისა და ადამიანის შესახებ; (3) მზადება (melete) სიკვდილისათვის; (4) ადამიანის შერწყმა (homoiosis) ღმერთთან, შესაძლებელობის ფარგლებში (5) ხელოვნება (techne) ხელოვნებათა და მეცნიერება მეცნიერებათა; და (6) სიბრძნის სიყვარული” (Davis 2008: 712). თითოეული ეს განმარტება სრულიად სხვადასხვა წარმოშობისაა და სხვადასხვა (არისტოტელურ, სტოიკურ და ნეოპლატონურ) ფილოსოფიურ ხედვას ეფუძნება, თუმცა, ავტორის განმარტებით, ისინი ბიზანტიურ წარმოდგენაში ურთიერთშემავსებელ განმარტებებს წარმოადგენდა, რომელთაც ერთად სწორედ ადამიანის განღმრთობის მიზანი და იდეა კრავდა (Davis 2008: 712). ამდენად, მართლმადიდებლურ (ბიზანტიურ) ტრადიციაში ბუნების და სამყაროს რაციონალური შემეცნება ყოველთვის თანაარსაებობდა ღმერთთან მიახლოების დოგმატურ და მისტიკურ ფორმებთან. მართალია, ამ უკანსკნელს ყოველთვის უპირატესი მნიშვნელობა ენიჭებოდა, მაგრამ ის არ

გამორიცხავდა პირველს, არამედ პირიქით, მას ღმერთთან მიახლოების გზად სახავდა. ამაზე მოწმობს მაქსიმე აღმსარებლის, იოანე დამასკელის და მოგვიანებით, მიქაელ თსეოლოსის პოზიციები ფილოსოფიასთან და მეცნიერებასთან დაკავშირებით (Panagopoulos 2018; Conostas 2017, Davis 2008). აღსანიშნავია ისიც, რომ ელინისტური ფილოსოფიის ბიზანტიურ რეცეფციაში არასდროს ყოფილა მკაცრი შეპირისპირება, მაგალითად, პლატონისა და არისტოტელეს მოძღვრებებს შორის (Nicolaidis et al. 2016: 550). ეს ნაწილობრივ იმიტაც აიხსნება, რომ ბიზანტიელი თეოლოგები პლატონისა და არისტოტელეს მოძღვრებას ნეოპლატონიზმის პერსპექტივიდან უყურებდნენ, რომელიც მათი ერთგვარ მორიგების მცდელობას წარმოადგენდა. თუმცა, ამავედროულად ისიც გასათვალისწინებელია, რომ თითოეული ფილოსოფიური სისტემის (შემეცნებისთეორიის) რეცეფციის მასშტაბი ბიზანტიურ წარმოდგენაში არა მისი ლოგიკური სიმწყობრით იზომებოდა, არამედ მისი “ლიაობით” შეუმეცნებელი, შეუმეცნების მიღმა არსებული სინამდვილის მიმართ. ამდენად ამ შემეცნების სპექტრში ერთმანეთის გვერდით თავსდებოდა როგორც ურთულესი ფილოსოფიური სისტემები, ისე უმარტივესი ცრურწმენებიც (ibid.). სწორედ ამდენად, ბიზანტიური მიდგომა ფილოსოფიის მიმართ ყოველთვის წინააღმდეგობრიობით ხასიათდებოდა, რის გამოც ის დასავლური ფილოსოფიური პერსპექტივიდან ხშირად არც კი განიხილებოდა ფილოსოფიად (შდრ. Davis 2008, Nicolaidis et al. 2016).

ის, რაშიც როგორც კაპადოკიელი მამები, ასევე გვიანდელი პერიოდის ბიზანტიელი თეოლოგები თანხმდებოდნენ ნეოპლატონიზმთან, ეს სწორედ სამყაროს შემეცნების საზღვრების გაცნობიერებაა მისი მეტაფიზიკური შეუმეცნებელი სანყისის პერსპექტივიდან (შდრ. Nicolaidis et al. 2016: 549, Conostas 2017). ამავედროულად ბიზანტიური თეოლოგია არ იზიარებდა ნეოპლატონიზმისთვის ფუნდამენტურ ემანაციის იდეას, რამდენადაც ის შეუთავსებელი იყო ქრისტიანულ სარწმუნოებასთან. თუმცა, ამას ხელი არ შეუშლია იმისთვის, რომ ბიზანტიურ თეოლოგიას ნეოპლატონური ფილოსოფიის ეგზეგეტიკური ხერხები, ინტელექტუალური სტრუქტურები და გამოსახვის მეთოდები გამოეყენებინა, ისევე როგორც ნეოპლატონური ხედვა ბუნებასა და ზებუნებრივზე (შდრ. Nicolaidis et al. 2016: 550, Conostas 2017).

ანალოგიურ მიდგომას ვხვდებით მე-20 საუკუნის მართლმადიდებლურ ღვთისმეტყველებაშიც, როგორც “რუსული რელიგიური რენესანსის”, ისე “ნეო-პატრისტიკული სინთეზის” სახელით ცნობილ საღვთისმეტყველო მოძრაობებში. მაგალთად, რუსული რენესანსის ცნობილი წარმომადგენლის, სერგეი ბულგაკოვის, “საღვთისმეტყველო ენის” ძირითად დასაყრდენს უპირატესად გერმანული იდეალიზმის ტრადიცია და მისთვის დამახასიათებელი კონცეფციები წარმოადგენს. ნეოპატრისტიკული სინთეზის დამფუძნებელი, გიორგი ფლოროვსკი კი უპირატესად ეგზისტენციალური ფილოსოფიის მოტივებს იყენებს თავის საღვთისმეტყველო მსჯელობებში (Rcheulishvili 2020). უახლეს საღვთისმეტყველო დისკურსში კი ქრისტოს იანარასთან და იოანე ზიზულასთან ნაწილობრივ ეგზისტენციალიზმის და ასევე ანალიტიკური ფილოსოფიის მიდგომებს ვხვდებით (შდრ. Papanikolaou 2004, Russell 2016, Petra 2019, Mitralaxis 2015, Bodea 2020). თუმცა ეს იმას არ ნიშნავს, რომ აღნიშნული ავტორები მთლიანად იზიარებენ ამ ფილოსოფიური მიმდინარეობების სულისკვეთებას. მათი მიდგომა და მათი მიზნობრიობა მეტაფორულად შეიძლება დავახასიათოთ როგორც მცდელობა ამ ფილოსოფიურ ტრადიციებში მათივე კარიდან შესვლისა და მათ შიგნით ერთგვარი სარკმლის “ღიად დატოვებისა” შემეცნების *სხვაგვარად ყოფნის* შესაძლებელობაზე მინიშნებით.

განღმრთობა როგორც ფილოსოფია

განღმრთობის (თეოზისი) დოგმატი მართლმადიდებლური სწავლების ცენტრად და ადამიანური არსებობის უმთავრეს მიზნად მიიჩნევა (Russell 2009; Stang 2012,104). განღმრთობის დოგმატი კი, თავის მხრივ, ნეგატიურ თეოლოგიასთან არის დაკავშირებული.

ერთ-ერთი აღსანიშნავი და ხშირად ციტირებადი ნაშრომი, რომელიც აღმოსავლეთ ქრისტიანულ პატრისტიკაში განღმრთობის დოგმატს შეეხება, ძალიან საგულისხმო წინადადებით იწყება: “ადრეული პატრისტიკის წარმომადგენელები განღმრთობაზე საუბრისას, მართალია, ხანდახან აცნობიერებდნენ მათი ენის [აზრის] გაბედულებას, თავისთავად ცხადად მიაჩნდათ, რომ მკითხველები გაიგებდნენ, თუ რას

გულისხმობდნენ ისინი “(Russell 2009, 1).

ეს ავტორისეული გაცხადება წიგნის დასაწყისშივე ერთგვარად მიგვითითებს განღმთობის იდეის იმგვარ გაგებაზე, რომელიც მისი კონცეპტუალური, თეორიული ინტერპრეტაციის მიღმა, ერგვარ “ნაგულისხმევ” სიცხადეში მდგომარეობს, ავტორსა და მკითხველს შორის. თუმცა, ამ შესავალს განღმთობის კონცეფციის და დოგმატის განვითარების სიღრმისეული იდეურ-ისტორიული ანალიზი მოსდევს, რომელიც გვარწმუნებს იმაში, რომ ეს “ნაგულისხმევობა” სულაც არ ნიშნავს, რომ განღმთობა მხოლოდ გარკვეულ სუბიექტურ განცდას, ან ეზოთერულ ცოდნას უკავშირდება, რომელიც სრულიად მიუწვდომელია რაციონალური გააზრებისთვის. ამასთან, როგორც ავტორი აღნიშნავს, გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ადრეულ პატრისტიკაში განღმთობის კონკრეტული განსაზღვრება არ გვხვდება და ამდენად, ის ხშირად მეტაფორული დატვირთვით გამოიყენება (ibid.). განღმთობის პირველ დეფინიციას VI საუკუნეში, როგორც აღმოსავლური, ისე დასავლური ქრისტიანული თეოლოგიისთვის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ფიგურის დიონისე არეოპაგელის შრომაში ვხვდებით: “განღმთობა (θεωσις) ესაა ღმერთთან მიმსგავსება და მასთან ერთობა, რამდენადაც ეს შესაძლებელია” (ibid.).

აღსანიშნავია, რომ ეს იდეა, როგორც შინაარსობრივად, ისე ფორმულირების თვალსაზრისითაც, ძალიან წააგავს პლატონის “თეეტეტში” წარმოდგენილ განღმთობის იდეას (Plato, Theaetetus 176b), რის გამოც, დასავლურ ქრისტიანულ სამყაროში (როგორც კათოლიკურში, ისე პროტესტანტულში) განღმთობის იდეა ქრისტიანობის სრული ელინიზაციისა და პაგანიზაციის ნიშნად იქნა მიჩნეული და ამდენად, უკუგდებული იყო, როგორც კათოლიკურ, ისე პროტესტანტულ სამყაროში (მღრ. Harnack 1986 [1900], Mosser 2014:41). თუმცა, მე-20 საუკუნეში აქტიურად დაიწყო განღმთობის იდეის რეაქტუალიზება, რაც პირველ რიგში მაქსიმე აღმსარებლისა და გრიგოლ პალამას ხელახალ გააზრებასა და რეცეფციას უკავშირდება დასავლურ ქრისტიანულ სამყაროში (მღრ. Meyendorff 1988, Olson 2007, Finch 2008, Borysov 2012, Keating 2015, Austin 2015, Allen and Neil 2015, Haynes and Louth 2019). VII საუკუნეში

მოღვაწე ღვითსმეტყველი, მაქსიმე აღმსარებელი, იმით არის აღსანიშნავია, რომ იგი პირველია (დიონისე არეოპაგელის შემდგომ), ვინც საღვთისმეტყველო მსჯელობის ცენტრალურ თემად აქცევს განღმთობის იდეას (Russell 2009,1). ამასთან, იგი როგორც დასავლური, ისე აღმოსავლური ქრისტიანული ეკლესიების წმინდანია (Haynes and Louth 2019). გრიგოლ პალამას მოძღვრების რეაქტუალიზება კი დიდწილად XX საუკუნის მართლმადიდებლურ საღვთისმეტყველო რენესანსის წარმომადგენლების დამსახურებად უნდა მივიჩნიოთ, რომლებმაც ახალ შუეში წარმოაჩინეს დასავლური სამყაროს წინაშე აღმოსავლური საღვთისმეტყველო და პატრისტიკული ტრადიცია (Finch 2008, Olson 2007, Russell 2009, VII).

აღსანიშნავია ისიც, რომ განღმთობის კონცეფციით დაინტრესებას დასავლურ სამყაროში ამ დოგმატის როგორც თეოლოგიური (და ფილოსოფიური) ღირებულების, ისე მისი სპირიტუალური ასპექტის თვალსაზრისითაც ვხვდებით. განღმთობის იდეის თანამედროვე კვლევებში ამ იდეის ხელახალი გააზრება და რეაბილიტაცია გვხვდება როგორც კათოლიკური თეოლოგიის, ისე კალვინისტური და ლუთერანული სწავლებების პერსპექტივიდან. (შდრ. Mosser 2014, Austin 2015, Olson 2007). მართალია, კათოლიკური ეკლესიის წიაღში განღმთობის იდეა დოგმატურ დონეზე არ იყო უარყოფილი, მის მიმართ მე-20 საუკუნემდე ძალიან სკეპტიკური დამოკიდებულება არსებობდა (შდრ. Mosser 2014, Olson Austin 2015, 172). ეს სკეპტიკური დამოკიდებულება აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ერთ-ერთ უკანსკნელ დოგმატურ კონფლიქტს უკავშირდება, რომელიც XIV საუკუნეში, 1333-1334 წლებში (შდრ. Kappes 2021, 5), გრიგოლ პალამასა და ბარლაამ კალაბრიელს შორის დისკუსიის სახით არის კრისტალიზებული როგორც კათოლიკური, ისე მართლმადიდებელი ეკლესიის მესხიერებაში. საგულისხმოა, რომ ეს დავა ბარლაამის კრიტიკას მოჰყვა, რომელიც ღმერთის არსებობის დემონსტრირების შესაძლებლობაზე თომა აკვინელისეულ (არისტოტელეზე დაფუძნებულ) სილოგისტურ მსჯელობას უკავშირდებოდა (Gerogiorgakis 2010, 157-158). აკვინელი, არისტოტელეზე დაყრდნობით, ცდილობდა დაესაბუთებინა თეოლოგიის მეცნიერების შესაძლებლობა, რომელიც სილოგისტურ მსჯელობაზე იქნებოდა აგებული (Kappes 2021, 2-3). თავის კრიტიკაში ბარლაამმა იმ

არგუმენტით გააკრიტიკა აკვინელის მსჯელობა, რომ არცერთ საღვთისმეტყველო დებულებას, რომელიც ღმერთის არსებობის დემონსტრირებისათვის შეიძლება ყოფილიყო გამოყენებული, ვერ დააკმაყოფილებდა არისტოტელესეული მეცნიერული სილოგიზმების წინაპირობებს. ამდენად, ბარლაამი ასკვნიდა, რომ წმინდა სამებასა და ღმერთზე მსჯელობა სრულიად უსაფუძვლო იყო, რამდენადაც ღმერთი სრულიად შეუმეცნებელია ადამიანისთვის. მიუხედავად იმისა, რომ გრიგოლ პალამა იზიარებდა ბარლაამის პოზიციას, მან თავად ბარლაამის კრიტიკული არგუმენტი არ მიიჩნია მართებულად ამ დავაში, ვინაიდან მასში დასავლური სქოლასტიკური ტრადიციით განმსჭვალული აგნოსტიციზმი ამოიკითხა. (შდრ. Mosser 2014, 43-44). პალამა ბარლაამის ამ არგუმენტის საპირისპიროდ, აღმოსავლური აპოფატიკური სწავლებიდან მომდინარე არგუმენტს იშველიებდა, რომლსაც ის შემდეგნაირად აყალიბებდა: ღმერთის არსი (essence), მართალია მიუწვდომელი რჩება ადამიანისთვის, თუმცა ღმერთის ცოდნა ადამიანს შემეცნებაში მაღლის გზით, ანუ საღვთო ენერგიების (energies) მეშვეობით ეძლევა (Meyendorff 1988. 5, Hausammann 2011). ამდენად, პალამას შესაძლებელად მიაჩნდა საღვთო ჭეშმარიტების შემეცნება ადამიანური გონების მიერაც. თუმცა, მისი შემეცნების გაგება არ შეესაბამებოდა აკვინელისეულ გაგებას თეოლოგიის მეცნიერებისა. აკვინელი მიიჩნევდა, რომ თეოლოგიის მეცნიერება შესაძლებელია მხოლოდ როგორც მეცნიერულ-სილოგისტურ მსჯელობაზე დაფუძნებული მეცნიერება და არა “გონების ბუნებით სინათლეზე [სიცხადეზე]” დაფუძნებული მეცნიერება, როგორცაა მათემატიკა, ან გეომეტრია. რამდენადაც თეოლოგია წმინდა წერილის გამოცხადებით სწავლებებს “გონების ბუნებითი სინათლის [სიცხადის] სახით” კი არ ჭვრეტს, არამედ შეუძლია უდაოდ, აქსიომატურად მიიღოს ისინი და შემდგომ დააფუძნოს მასზე სილოგისტური მსჯელობი. ამდენად, აკვინელის თანახმად, ის ვერ იქნება უმაღლესი მეცნიერება, არამედ შეიძლება მხოლოდ სუბალტერნატიული მეცნიერების სახით იარსებოს (შდრ. Kappes 2021, 3-6). პალამა კი, ამის საპირისპიროდ, მიიჩნევდა, რომ ადამიანურ გონებას, სწორედ ისეთივე “ბუნებითი სინათლის [სიცხადის]” სახით შეუძლია განჭვრიტოს სარწმუნებრივი ჭეშმარიტება ღვთის მაღლით, რომელიც ადამიანს “წმინდა სინათლის [ნათლის]” ჭვრეტის გზით შეუღია (შდრ. Hausammann 2011). ეს “წმინდა/ღვთაებრივი ნათელი” ადამიანის გონების და სხეულის ფერისცვალების

გზით, შემეცნებაში მოეცემა ადამიანის გონებას და სხეულს, ღვთის მადლში (ღვთის ენერჯიებში) თანამონაწილეობით (შდრ. შდრ. Kappes 2021, 5-6). თუმცა, ეს ჭვრეტა, პალამას მიხედვით, არა მხოლოდ გონებისმიერია (ინტელექტუალური), არამედ მისტიკური, გამოცდილებითი, მატერიალური და თანამონაწილეობითი. ამ “წმინდა ნათლის” ჭვრეტის დადასტურება პალამასთვის თაბორის მთაზე ქრისტეს ფერისცვალების მაგალთია, როდესაც მისმა მოწაფეებმა წმიდნა სინათლე არა მხოლოდ სულიერი, არამედ მათი ფიზიკური, მატერიალური თვალითაც დაინახეს (Hausammann 2011). ბარლაამისთვის ეს არგუმენტი და პალამას სწავლება, იმავე აპოფატკური წარმოდგენის შესაბამისად, სრულიად მიუღებელი იყო. ის მიიჩნევდა, რომ შეუძლებელია ადამიანის გონება და მითუმეტეს, ფიზიკური თვალი ჭვრეტდეს ღმერთს.

ამგვარად, ის, რამაც ეს დავა წარმოშვა დასავლური და აღმოსავლური აპოფატკური ტრადიციების შეჯახებაა. ის, მართლაც, ერთ-ერთ ყველაზე სახასიათო დავას წარმოადგენს აღმოსავლეთ და დასავლეთ ქრისტიანულ ტრადიციებს შორის, რომელიც დღემდე არ კარგავს აქტუალობას არა მხოლოდ თეოლოგიური, კულტურული, ისტორიულ-პოლიტიკური არამედ შემეცნებისთეორიული თვალსაზრისითაც. ამ დავაში ორივე მხარე, როგორც ბარლაამი, ისე პალამა საუკეთესოდ იყვნენ განსწავლული როგორც არისტოტელესა და თომა აკვინელის მოძღვრებებში, ისე დიონისე არეოპაგელისა და მაქსიმე აღმსარებლის აპოფატკურ სწავლებაში. საგულისხმოა, რომ ორივე, საკუთარი პოზიციის დასამტკიცებლად სწორედ ერთსა და იმავე ავტორებს ეყრდნობოდნენ, მათ განსხვავებულ ინტერპრეტაციაში (შდრ Gerogiorgakis 2010: 157, Meyendorff 1988, 5, 10). სწორედ ეს მიუთითებს იმაზე, რომ ძირითადი საკითხი, რაშიც ბარლაამი და პალამა ვერ თანხმდებოდნენ, გამოცდილებიდან უფრო მომდინარეობდა და არა იმდენად ფილოსოფიური, ან თუნდაც, დოგმატების “პასიური” ცოდნიდან.

ამ დავის შედეგის სახით, აღმოსავლეთის ქრისტიანულმა ეკლესიამ განღმერთობის კონცეფცია მე-14 საუკუნეშივე დოგმატის ხარისხში აიყვანა (Meyendorff 1988: X), მაშინ,

როცა დასავლური სამყარო მე-20 საუკუნის ჩათვლით, გაუცხოებული დარჩა ამ იდეისგან.

განღმრთობის წარმოდგენილი იდეა წინამდებარე კვლევის კონტექსტში იმ თვალსაზრისითაა საინტერესო, რომ აღმოსავლურ ქრისტიანულ სწავლებაში განღმრთობის დოგმატი აპოფატიკის აღმოსავლური ტრადიციის შესაბამისად დამკვიდრდა, რომელშიც ცოდნა, რომელიც ამ დოგმატის სახით არის წარმოდგენილი, არ თავსდება მხოლოდ გონების ფარგლებში, არამედ მუდმივად ორიენტირებულია გონებით შემეცნების სულიერი გამოცდილების მიმართულებით განვრცობაზე. ამდენად, განღმრთობის კონცეფცია აღმოსავლურ ტრადიციაში არასდროს ყოფილა სისტემურად დასახსრული. მიუხედავად იმისა, რომ განღმრთობის კონცეფციასა და მის გამოყენებაში გამოყოფენ ნომინალურ, ანალოგიურ, მიმსგავსებით (იმიტაციურ), მეტაფორულ, ეთიკურ, რეალისტურ თუ თანამონაწილეობით, ონტოლოგიურ თუ დინამიკურ მიდგომებს, (Russell 2009: 2-3; Borysov 2012, 116), ამ მიდგომებს შორის მიმართება არასდროს ყოფილა განსაზღვრული და ისინი ყოველთვის ერთ მთლიანობაში და ერთმანეთთან მუდმივ კორელაციასა და დინამიკაში მოიაზრებოდა (Russell 2009, 2, 9; Borysov 2012, 116). პალამასთვისაც, ისევე როგორც მაქსიმე აღმსარებლისა და დიონისე არეოპაგელისთვის, სწორედ ეს მთლიანობაა ამოსავალი (შდრ. Borysov 2012, 122-123; პომპანსკი [1963] 2010, 144), რომელშიც ადამიანის არც ერთი მხარე არ არის დამცირებული, არც ინტელექტუალური, არც სულიერი და არც მატერიალური. ადამიანი მთლიანად განღმრთობა, ისევე როგორც ღმერთმა სრულყოფილად მიიღო ადამიანის ბუნება (პომპანსკი [1963] 2010, 144). განღმრთობა მოიცავს როგორც ადამიანის მიერ ღმერთის შემეცნებას, ისე ღვთის მიმსგავსებას და მასში თანამონაწილეობას.

მე-20 საუკუნის ერთ-ერთი თვალსაჩინო მართლმადიდებელი ღვთისმეტყველი, იოანე მეიენდორფი, ღვთის შემეცნების აპოფატიკურ იდეას, გრიგოლ პალამას მიხედვით, შემდეგნაირად აყალიბებს:

“ღმერთის ცოდნა ესაა გამოცდილება, რომელიც ყველა ქრისტიანს ნათლობის გზით და ეგქარისტიაში ქრისტეს სხეულის [ხორცის] ცხოვრებაში მუდმივი თანამონაწილეობის

გზით ეძლევა. იგი მოითხოვს მთლიანი ადამიანის ჩართულობას ლოცვასა და მსახურებაში, ღმერთისა და მოყვასის სიყვარულის მეშვეობით; და შემდგომ იგი [ღმერთის ცოდნა] აღქმადი ხდება არა მხოლოდ როგორც “ინტელექტუალური” გამოცდილება ადამიანის გონებისა, არამედ როგორც “სულიერი განცდა”, რომელიც მოიცავს არც წმინდად “ინტელექტუალურ” და არც წმინდად “მატერიალურ” აღქმას (perception) . ქრისტეში, ღმერთმა მოიცვა მთლიანი ადამიანი როგორც სული, ისე სხეული; და ადამიანი როგორც ასეთი განიღმრთო. მაგალითად, ლოცვაში, ზიარების “მეთოდში”, მთელ ეკლესიის როგორც ერთობის ცხოვრებაში ადამიანია მონაწილე, რომ მონაწილეობა მიიღოს საღვთო ცხოვრებაში (divine life): და ეს მონაწილეობა ასევე არის ჭეშმარიტი ცოდნა ღმერთისა.” (Meyendorff 1983, 77).

ის, რაც კონკრეტულ შემთხვევაში გამოკვეთილია პალამასთან, ესაა შემეცნების ფიზიკური და სულიერი გამოცდილების განზომილებები, იქნება ეს სინათლე თაბორის მთაზე, რომელსაც ადამიანის როგორც სულიერი და ფიზიკური თვალი აღიქვამს, თუ ზიარება და ისიქასტური ლოცვა რომელშიც ადამიანი ფიზიკურადაც მონაწილეობს (და თანამონაწილეობს ღმერთის ენერგიებში) და მატერიალურად ღებულობს ქრისტეს სისხლს და ხორცს (Hausammann 2011). მატერიალურობა კი თითქმის ყველა ეპოქაში ერთ-ერთ ყველაზე ძნელად მოსახელთებელ და “უცხო სხეულს” წარმოადგენდა დასავლური ფილოსოფიისთვის. ამაზე მიუთითებს ბულგაკოვიც, რომელიც თავის ნაშრომში “ნათელი დაუღამებელი” დასავლური აპოფატკური თეოლოგიის ერთ-ერთ სისუსტეს სწორედ იმაში ხედავს, რომ მან მატერიალურს ვერ მოუძებნის ადგილი ღვთისმეტყველებაში (შდრ. Bulgakov 2012, 250-266). თუმცა, ამ შემთხვევაში პალამას მიზანი - როგორ შეიენდორფი აღნიშნავს - არა მატერიალურის პრიმატია, არამედ მისი რეაბილიტაცია, მისი დაკნინებული მნიშვნელობის გამოკვეთა, ღვთის შემეცნების გონებაზე დაფუძნებული სქოლასტიკური აპოფატკის სპეკულატიური მეთოდის ფონზე. ამგვარად, პალამა ღმერთის ესენციასა და ენერგიებს შორის განსხვავების გავლებით, არა ღმერთის და წმინდა სამების მარტივობას და ერთიანობის დოგმატს უპირისპირდება (როგორც ამას ბარლაამი აღიქვამდა) არამედ ამ განსხვავების გავლებით, მანამდე გახლეჩილი ერთიანობის იდეას უპირისპირდება, როგორცაა სხეულისა და სულის,

შემეცნებისა და გამოცდილების, დაბოლოს შეუმეცნებლისა და შემეცნებადის აპოფატიკური ერთიანობა, რაცაა აღმოსავლური აპოფატიკის ამოსავალიც. თუმცა ეს ერთიანობა მისთვის არა ლოგიკური სისტემის სახის, არამედ განცდითი, გამოცდილებითი ერთიანობა (მთლიანობა), როგორც ერთგვარი ჰარმონიის მდგომარეობა, რომელშიც “სიცხადე” თავისთავად განიცდება და არ არსებობს საჭიროება და მოთხოვნილება მასში გონების, სულის, მატერიალურის თუ სიმბოლურის ერთმანეთიგან გამიჯვნისა (Meyendorff 1983, 77).

აპოფატიკა როგორ მითითება შემეცნების “სხვგვარად შესაძლებლობაზე”

აპოფატიკის მართლმადიდებლური ტრადიციის და მისთვის დამახასიათებელი შემეცნების ამ განსხვავებული გაგების ფონზე, მნიშვნელოვანია იმის ხაზგასმა, რომ აპოფატიკის ამ სპეციფიკაზე მსჯელობა თავისთავად კონკრეტული ეპოქის ფილოსოფიური და შემეცნებისთეორიული კონცეპტებითა და მეთოდებით სარგებლობდა, მათ შორის პალამაც. თუმცა, “აპოფატიკის კატაფატიკას”, ანუ ფილოსოფიურად ორინეტირებულ მსჯელობას აპოფატიკაზე, შეიძლება ითქვას, სწორედ მისი სპეციფიკური მიდგომა (ან მიზანი) განასხვავებს წმინდა ფილოსოფიური მსჯელობისაგან (შდრ. Bulgakov 2012; Staniloae 2000) და მას, ამ თვალსაზრისით, მიჯნავს აპოფატიკის დასავლური ტრადიციისგან. შემეცნებისთეორიული მიდგომიდან თუ შევხედავთ, ფილოსოფიური მსჯელობა გარკვეული ფილოსოფიური პერსპექტივიდან ამა თუ იმ საკითხზე ლოგიკურად და მეთოდურად დაფუძნებას ისახავს მიზნად. აპოფატიკაზე კატაფატიკური მსჯელობის მიზანი კი ადამიანური შემეცნების პერსპექტივის სულ უფრო მეტად გაფართოებაა სულიერი ჭვრეტის, შემეცნების გამოცდილებითი განზომილების გასაცნობიერებლად (შდრ. Nicolaidis et al. 2016, 548; Florovsky 1987, 108). ამდენად, აპოფატიკის კატაფატიკის სპეციფიკური მიზანი ფილოსოფიური მსჯელობით გონებით მჭვრეტელობის საზღვრების ჩვენება და ამით აპოფატიკის მნიშვნელობის გამოკვეთა, აპოფატიკისთვის “გზის დათმობაა” (შდრ. Bulgakov 2012, 79; Nicolaidis et al. 2016, 548). ეს სპეციფიკა გამოკვეთს განსხვავებას აპოფატიკის დასავლურ და აღმოსავლურ ტრადიციებს შორისაც: თუ დასავლური სპეკულატიური აპოფატიკის ტრადიციაში მსჯელობა აპოფატიკის (იდეურ,

კონცეპტუალურ, მეთოდოლოგიურ) განსაზღვრას ემსახურება, აღმოსავლურ აპოფატიკაში ის, რასთანაც აპოფატიკის კატაფატიკას საბოლოო ჯამში მივყავართ, მხოლოდ ერთგვარი “მინიშნებაა” აპოფატიკაზე, როგორც შემეცნების “სხვაგვარად ყოფნის შესაძლებლობაზე”, ამ უკანასკნელის ლოგიკური თუ მეთოდური დაფუძნებისა და განსაზღვრის გარეშე.

როგორც სერგეი ბულგაკოვი თავის ნაშრომში “ნათელი დაუღამებელი” (“Свет невечерний”) აღნიშნავს, “ნეგატიური თეოლოგიის მთავარ მახასიათებელად, აზროვნების სფეროში, მისი უპირობო უარყოფითი ხასიათი გვევლინება, მთელი მისი შინაარსი მხოლოდ ერთ “არა”-ში, ან “მიღმა”-ში გამოითქმება, რომელსაც ის ღმერთის ყველა შესაძლო განსაზღვრებას მიუგებს. ის სხვა არაფერია, თუ არა ზეცისკენაა აღპყრობილი მუნჯი უარყოფელი ჟესტი.” (Булгаков 2015: 123)

მართლმადიდებლური აპოფატიკის ამ “მინიშნებით” ხასიათზე მიუთითებს ნეო-პატრისტიკული სკოლის ერთ-ერთი თანამედროვე გამგრძელებელი ბერძენი ღვთისმეტყველი ქრისტოს იანარასი აღნიშნავს: “ სწორედ ცოდნის შესაძლებლობაზე აქცენტის დასმა მიჯნავს აპოფატიციზმს ცოდნის შესახებ ყოველგვარი პოზიტივიზმისგან “(Yannaras 2005: 60).

იანარასი აღმოსავლეთ ქრისტიანულ აპოფატიკას ახასიათებს როგორც წარმოდგენას, რომელიც უაყოფს ცოდნის, ჭეშმარიტების ამონურვის შესაძლებლობას მისი რომელიმე თორმულირების [კონცეფციის, დეფინიციის] თარგლებში. ის მიიჩნევს, რომ ღმერთს ვერ მივუახლოვდებით როგორც იდეას, თუმცა შეგვიძლია მივუახლოვდეთ როგორც პიროვნებას და მაშასადამე ემპირიულად, მას შემდეგ, რაც ნეგატიურ და პოზიტიური (აპოფატიკურსა და კატაფატიკურს) შორის რაციონალური განსხვავების მიღმა გავალთ (შდრ. Koronaios 2020).

ამდენად, როგორც ბულგაკოვისთვის, ისე თელოროვსკისა და იანარასისთვის მთავარ მიზანს მათი მსჯელობის საზღვრულობის წარმოჩენა წარმოადგენს, თუმცა, არა გონების, ან რაციონლური აზროვნების მნიშვნელობის დაკნინების, ან უარყოფის მიზნით, არამედ შემეცნებითი პერსპექტივის “ღიაობის” შენარჩუნებისთვის, რაც აპოფატიკისთვის,

“შემეცნების სხვაგვარად ყოფნისთვის” ადგილის დათმობას ემსახურება (მდრ. Yannaras 2005, 59-60).

შეჯამება

ზემოთ წარმოდგენილი მსჯელობის საფუძველზე, ნეგატიური თეოლოგიის მართლმადიდებლური ტრადიცია შეიძლება დავახასიათოთ სპეციფიკური “ღიაობით” შემეცნების პროცესის მიმართ, ერთგვარი “პერსპექტივიზმით,” რომელიც იმ დაშვებიდან ამოდის, რომ შემეცნება არ წარმოადგენს მხოლოდ ინტელექტუალურ გამოცდილებას, რომელიც ლოგიკურ მიზებშედეგობრიობას ეფუძნება, არამედ ადამიანის გონებას შეუძლია შემეცნება სულიერი ჭვრეტის გზითაც. ამდენად, აპოფატიკური ტრადიცია ბადებს იმ “შემეცნებით განწყობას”, რომელიც (ფილოსოფიურ) გონებას მუდმივად მოუწოდებს პერსპექტივის “ღიად დატოვებისკენ”, მისთვის შემეცნების “სხვაგვარად ყოფნის შესაძლებლობის” (“Auch-anders-möglich-Sein”) “შესხენებით”. ამ თვალსაზრისით, აპოფატიკური განწყობა ძალიან ახლოს მოდის კონტინგენტურობის კონცეფციასთან. კონტინგენტურობის ამოსავალიც სწორედ ისაა, რომ ყოველივე, რაც ხდება და რაც შეიმეცნება შესაძლო ალტერნატივის (“სხვაგვარად ყოფნის”) პერსპექტივიდან მოიპოვება. ამ თვალსაზრისით, ის, რაც ერთი მხრივ, “უსისტემობად”, “წინააღმდეგობრიობად”, ან “ირაციონალიზმად” შეიძლება შეთვსდეს მოდერნიზმის (რაციონალიზმის) პერსპექტივიდან, პოსტმოდერნულ პერსპექტივაში სრულიად სხვა განზომილებაში ხდება ხილვადი და სხვა მნიშვნელობას იძენს.

ამით კი გვეხსნება გზა, რომ მართლმადიდებლური ეკლესიის პოზიციებისა და მიდგომის ეს სპეციფიკა სხვადასხვა საკითხზე, სწორედ ამ “ეპისტემოლოგიური ღიაობის” პერსპექტივიდან გავიაზროთ და გავაანალიზოთ.

ნაშრომის შემდეგ ნაწილში მიმოვიხილავ კონტინგენტურობის იდეის ისტორიულ განვითარებას დასავლურ ფილოსოფიურ და სქოლასტიკურ აზროვნებაში და შემდგომ სოციალურ თეორიაში. ამ მიმოხილვაში განსაკუთრებულ ყურადღებას გავამახვილებთ კონტინგენტურობის იმ აპოფატიკურ საფუძვლებზე, რომელიც თავის მხივ შესაძლებლობას გვაძლევს, გარკვეული ხელჩასაჭიდი ვიპოვოთ ნეგატიური

თეოლოგიის აღმოსავლური ტრადიციის ინტერპრეტაციისთვის (Rcheulishvili 2020).

ნაწილი მეორე: სოციალურთეორიული პერსპექტივა

კონტინგენტურობის კონცეფციის რეაქტუალიზება სოციალურ თეორიაში

კონტინგენტურობის ცნება ერთ-ერთი ყველაზე პოპულარული ცნებაა თანამედროვე სოციალურ თეორიაში. ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ასპექტი, რომელიც თანამედროვე კონტინგენტურობის კონცეფციას განსაკუთრებულ აქტუალობას სძენს და სოციალური თეორიის ფავორიტად აქცევს, ესაა მისი პროდუქტიულად გამოყენების შესაძლებლობა თანამედროვე ეპოქის დიაგნოზის (Zeitdiagnose) ამოცანაში (შდრ. Luhmann 1992, 93; Holzinger 2007,13; Vogt 2011, 185-186; Hans Joas 2004; 2012).

ეპოქის დიაგნოზის ამოცანა დასავლური სოციალური თეორიისა და სოციოლოგიის ერთ-ერთ მთავარ ამოცანად არის მიჩნეული, რომელიც თანამედროვე საზოგადოების მახასიათებლებისა და ძირითადი ტენდენციების აღმოჩენასა და გააზრებას გულისხმობს. ამ თვალსაზრისით, საინტერესოა, რომ კონტინგენტურობის კონცეფციის რეაქტუალიზება, მისი ეპოქის დიაგნოსტიკური პოტენციალის აღმოჩენა და ხაზგასმა ფაქტობრივად ერთდროულად ხდება როგორც კონტინენტურ, ისე ანგლოსაქსურ ფილოსოფიურ და სოციალთეორიულ ტრადიციებში (შდრ. Vogt 2011, Wuchterl 2011). წინამდებარე ნაშრომის ფარგლებში კონტინენტურ, უპირატესად გერმანულენოვან ტრადიციას მიმოვიხილავ.

კონტინგენტურობის ფენომენით და მისი მნიშვნელობით დაინტერესება სოციალური თეორიის გერმანულ ტრადიციაში პირველად ერნსტ ტროლჩთან გვხვდება (Troeltsch [1910] 1922), რომელიც, ერთ-ერთი პირველი მოაზროვნეა, რომელიც კონტინგენტურობის ფენომენს ფილოსოფიის, სოციალური თეორიისა და საბუნებისმეტყველო დისციპლინების მთავარ პრობლემად განიხილავს (შდრ. Knöbl 2012). იგი გერმანული იდეალიზმის კრიტიკული გააზრების საფუძველზე, იმ ფაქტზე ამახვილებს ყურადღებას, თუ როგორ ხდებოდა ფილოსოფიიდან და ისტორიიდან კონტინგენტურობისა და შეთხვევითობის მუდმივი განდევნა. (Joas 2004, 394; Knöbl 2012,

71; Hoffmann 2005)

ფილოსოფოსი ჰანს ბლუმენბერგი კი უკვე ცალსახად გამოკვეთს კონტინგენტურობის კონცეფციის ეპოქალურ მნიშვნელობას და მას თანამედროვე სამყაროს აღქმის მთავარ მახასიათებელს უწოდებს (Blumenberg 1959, 1988). კონტინგენტურობის კონცეფციის შემდგომ განვითარებას ვხვდებით ჰერმან ლუბესთან, რომელიც კონტინგენტურობის კონცეფციის თემატიკებას რელიგიის კონტექსტში გვთავაზობს (Lübbe 1979). დაბოლოს, კონტინგენტურობის კონცეფციის ყველაზე მასშტაბურ და სისტემურ გამოვლინებას ნიკლას ლუმანთან ვხვდებით, რომელიც კონტინგენტურობის კონცეფციას მისი სოციალური თეორიის ამოსავლად აქცევს და ამ ცნების შემეცნებისთვლიურ პოტენციალს წარმოაჩენს პოსტმოდერნული ეპოქის კონტექსტში (Luhmann 1984, 1990, 1992).

უახლესი დროის სოციალურ თეორიაში კონტინგენტურობაზე თანამედროვე ეპოქის დიაგნოზის კონტექსტში ჰანს იოასი (Joas 2004; 2011; 2012) და მიხაილ მაკროპულოსი (Makropoulos 1997; 1998; 2004) საუბრობენ. ამ კონტექსტში ასევე აღსანიშნავია გერმანელი ფილოსოფოსი, კურტ ვუხტერლი, რომელიც კონტინგენტურობის კონცეფციას საბუნებისმეტყველო, ფილოსოფიური და რელიგიური მსოფლმხედველობების გადაკვეთის წერტილად წარმოაჩენს თავის წიგნში “კონტინგენტურობა თუ გონების-სხვა.” (“Kontingenz oder das Andere der Vernunft” Wuchterl 2011). ვუტერლისეული მიდგომა იმ თვალსაზრისით არის საინტერესო, რომ მის მიერ შემოთავაზებული “კონტინგენტურობის გამოცდილების” და “კონტინგენტურობასთან მოპყრობის” კონცეფციები აქტიურად გამოიყენება ემპირიულ კვლევებში. განსაკუთრებით, აღსანიშნავია კონტინგენტურობის ვუხტერლისეული კონცეფციის რელიგიის-ფილოსოფიური ინტერპრეტაციით დაინტერესება და მისი გამოყენება ემპირიული თეოლოგიის, ანთროპოლოგიის, ფსიქოლოგიის, თუ განათლების სფეროებში (Kruizinga et al. 2016; 2017 Wuchterl 2019, Beier 2019, Copier et al. 2019, Scherer-Rath 2019, Schoeman 2019, Ruloff and Horban 2021).

ცხადია, კონტინგენტურობის კონცეფციით დაინტერესების ეს ტენდენცია დაკავშირებული უნდა იყოს ლიოტარის მიერ “დიდი ნარატივების დასასრულად” წოდებულ მოვლენასთან, რომელშიც მოდერნისტული აზროვნებისთვის დამახასიათებელი რაციონალიზმი, უნივერსალიზმი, მომავლის ტელეოლოგიური, პროგრესზე ორიენტირებული ხედვები დამაჯერებლობის ძალას კარგავს (Joas 2011, 11, Makropoulos 2004, 398). თუმცა, განსაკუთრებით საინტერესოა ის ფაქტი, რომ კონტინგენტურობის კონცეფციის რეაქტუალიზება ორ, თითქოს ერთმანეთთან დაუკავშირებელ მოტივს მოიცავს. პირველი მათგანი კონტინგენტურობის ფენომენის ეპოქალური მნიშვნელობის ხაზგასმას წარმოადგენს, სხვადასხვა სოციალური სფეროსა თუ მეცნიერების წიაღში, იქნება ეს სოციოლოგია, ისტორია, ეკონომიკა, პოლიტიკა, იურისპრუდენცია, თუ საბუნებისმეტყველო მეცნიერებები. მეორე ნარატივი კი კონტინგენტურობის ცნების თეოლოგიურ, რელიგიის ფილოსოფიურ, უპირატესად კი, ქრისტიანულ საფუძველებს გამოკვეთს (შდრ. Blumenberg 1963; Luhmann 1992; Joas 2004; Vogt 2011). კონტინენტურ ფილოსოფიურ ტრადიციებში ეს რელიგიური მოტივი უპირატესად კონტინგენტურობის ინტერპრეტაციის სქოლასტიკურ ტრადიციასთან, კერძოდ, ამ ცნების შესაქმნის თეოლოგიურ გაგებასთან არის დაკავშირებული.

იდეა, რომელსაც ყველა ზემოთ ჩამოთვლილი ავტორი ერთ დინებაში მოჰყავს, ესაა მათი იმპლიციტური თუ ექსპლიციტური მითითება სამყაროს ეგზისტენციალურ, ონტოლოგიურ, თუ შემეცნებისთეორიულ განუსაზღვრელობაზე და მოწოდება ამ განუსაზღვრელობის მიმართ ღიაობაზე (Jahraus et al. 2012, 55), რომელიც თავისთავად ამ თეორიულად არასრულყოფილი (ან, დაუსრულებელი) კონცეფციითაა შთაგონებული (შდრ. Joas 2011, 16; Joas 2012, 34).

ქვემოთ მე მიმოვიხილავ კონტინგენტურობის ცნების იდეურ-ისტორიულ განვითარებას და განვიხილავთ მის თეოლოგიურ (შესაქმნის თეოლოგიურ) საფუძველებს, რომლებზეც ბლუმენბერგი და ლუმანი ამახვილებენ ყურადღებას. თეოლოგიური საფუძველები იმდენადაა მნიშვნელოვანი აღნიშნული კვლევის კონტექსტში, რამდენადაც მათ, როგორც ქვემოთ წარმოვაჩინ, დასავლურ აპოფატკურ ტრადიციასთან მივყავართ. მე ვეცდები ვაჩვენო, რომ სწორედ ეს აპოფატკური ტრადიცია დაედო საფუძვლად

პოსტმოდერნულ შემეცნებისთეორიულ წარმოდგენას, რომელსაც ეფუძნება ლუმანის სოციალური თეორიაც.

კონტინგენტურობის ცნების იდეურ-ისტორიული განვითარება

კონტინგენტურობის ცნების იდეურ-ისტორიული განვითარების ერთ-ერთ ყველაზე სრულყოფილ და დეტალურ აღწერას გვთავაზობს თანამედროვე გერმანელი ფილოსოფოსი პეტერ ვოგტი, თავის წიგნში "კონტინგენტურობა და შემთხვევითობა: იდეისა და ცნების ისტორია" (Vogt 2011). წინამდებარე კვლევის კონტექსტში აღნიშნული ნაშრომი იმ თვალსაზრისითაა საინტერესო, რამდენადაც ის შესაძლებლობას გვაძლევს კონტინგენტურობის ცნების ისტორიულ და სემანტიკურ განვითარებაში დავაკვირდეთ მის მიმართებას შესაბამისი ეპოქის ეპისტემოლოგიასთან.

კონტინგენტურობის ცნება პირველად ლათინურენოვან სივრცეში არისტოტელეს *ჰერმენევტიკაში* გამოყენებული ტერმინის "endechomenon" თარგმანის სახით გვხვდება. აღნიშნული ტერმინი არისტოტელესთან "შესაძლებლობასთან" არის დაკავშირებული. კერძოდ, არისტოტელე ცნებით "endechomenon" აღნიშნავს ისეთ შესაძლებელს, რომელიც შესაძლოა იყოს, ან შესაძლოა არ იყოს. (Vogt 2011, 43-44) არისტოტელე აღნიშნულ ცნებას მხოლოდ მომავლის მოვლენების სტატუსის აღსანიშნად იყენებს, რამდენადაც ანტიკურ წარმოდგენაში მხოლოდ მომავალში არის მოაზრებადი ისეთი მოვლენა, რომელიც შესაძლებელია მოხდეს, ან შესაძლებელია, არც მოხდეს (შდრ. Vogt 2011, 49; Makropoulos 2004, 373). მოგვიანებით, რომაულ სამყაროში სწორედ არისტოტელეს ნაშრომების (კერძოდ, "ჰერმენევტიკის") IV საუკუნეში შესრულებული თარგმანის და კომენტარებში გამოიყენება ამ ცნების ლათინიზებული შესატყვისის სახით ცნება "contingens". თუმცა, ყველაზე უცნაური და ნიშანდობლივი ისაა, რომ ზმნით "contingere" ლათინურ ენაში არა შესაძლებელი არამედ სწორედ "ფაქტობრივად მომხდარი" აღინიშნებოდა. (შდრ. Vogt 2011, 50). მიუხედავად ამისა, ცნება "contingens", არისტოტელეს თარგმნის შემდგომ, სწორედ ამ ახალი მნიშვნელობით დამკვიდრდა ლათინურ ენაში. მოგვიანებით არისტოტელეს *ჰერმენევტიკის*თვის დართულ

კომენტარებში ბოეთიუსმა ახალგაზრდად განსაზღვრა კონტინგენტურობის ცნება, კერძოდ, როგორც ის, რაც არც შეუძლებელია და არც აუცილებელი (Vogt 2011, 50). ეს განსაზღვრება იმით არის განსხვავებული არისტოტელეს გაგებისგან, რომ არისტოტელე შესაძლებლის ცნებაში აუცილებელსაც მოიაზრებდა, როგორც ერთ-ერთ შესაძლებელობას, ბოეთიუსმა კი კონტინგენტურობის ამ ახალი განსაზღვრებიდან აუცილებლობა გამორიცხა. ამავე მიმართულებით ვითარდება კონტინგენტურობის გაგება თომა აკვინელთან, თუმცა ნელ-ნელ ყურადღების ცენტრში გადმონაცვლებს თავად იმ განმსაზღვრელების საკითხი, რომელითაც არის კონტინგენტურობის ცნება დეფინირებული. კერძოდ, კონტინგენტურობა სამი მოცემულობით აღმოჩნდა განსაზღვრული: შესაძლებლით, რეალურითა (ფაქტობრივისა) და აუცილებლით. კონტინგენტურობა - როგორც ვოგტი აღნიშნავს - ერთდროულად მოექცა კონტრასტში როგორც აუცილებელთან, ისე შეუძლებელთანაც (Vogt 2011, 52). ამ, ერთი შეხედვით, წმინდა თეორიულმა თუ ცნებობრივმა ცვლილებებმა, როგორც ვოგტი სამართლიანად აღნიშნავს, უაღრესად მნიშვნელოვანი გავლენა მოახდინა კონტინგენტურობის გვიანდელი, სქოლასტიკაში დამკვიდრებული გაგების განვითარებაზე. სემინატიკურმა ცვლილებამ, რომელიც ანტიკურობიდან ადრეულ სკოლასტიკამდე პერიოდში განიცადა კონტინგენტურობის ცნებამ, ის განაპირობა, რომ ამ ცნებამ და მისით აღნიშნულმა შესაძლებლობის გაგებამ განსაკუთრებული აქტუალობა შეიძინა ისეთი ცენტრალური თეოლოგიური საკითხის კონტექსტში, როგორიცაა სამყაროს შექმნა (შესაქმე). ამ არისტოტელეს ლოგიკიდან აღმოცემებულმა - თითქოს სრულიად ფორმალურმა და უშინაარსო ცნებამ ისეთი ონტოლოგიური მნიშვნელობა შეიძინა, რომელიც სქოლასტიკურ თეოლოგიაში “საზრისთა საზრისს” - სამყაროს არსებობის საფუძველს უკავშირდება (შდრ. Vogt 2011, 52).

ის, რაც ჩემთვის ამ განვითარებაში ყველაზე საინტერესოა, ესაა ამ იდეაში არეკლილი წარმოდგენა შემეცნებაზე და მის საზღვრებზე. არისტოტელესთან მოვლენის შემეცნება შესაძლებელია მხოლოდ ერთი ლოგიკით და მთავარი შემეცნებითეორიული კანონი ესაა წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი. თავის მეტაფიზიკაში არისტოტელე ამ კანონს შემდეგნაირად აყალიბებს “შეუძლებელია, რომ ერთი და იგივე რამ, ერთსა და

იმავე დროს, ერთი და იგივე მიმართებით ერთდროულად იყოს და არ იყოს კიდევაც“ (არისტოტელე, მეტაფიზიკა წიგნი XI, V). არისტოტელეს შემდგომ კი, უკვე აღრეულ სქოლასტიკაში იკვეთება, ერთი მხრივ, კონტინგენტურის ცნებაში შესაძლებლის ცნებიდან აუცილებლის გამოცალკევება, მოგვიანებით კი კონტინგენტურობის მიბმა სინამდვილესთან/ნამდვილთან. ეს კი მიუთითებს შემეცნების საზღვრების გაფართოებზე, ერთი მხრივ, არსებულის არააუცილებლობის გაცნობიერებითა და არსებულის სხვაგვარად შესაძლებლობის მიმართულებით. ამგვარად, მხოლოდ მომავლით შემოსაზღვრული კონტინგენტურობა თანდათან აწმყოში გადმონაცვლებს და სქოლასტიკურ ტრადიციაში აქტუალიზება როგორც საკითხი სამყაროს არსებობის საფუძველზე. ამას კი, სავარაუდოდ, იმანაც შეუწყო ხელი, რომ ლათინურ ენაში, როგორც ზემოთ ვახსენეთ, ამ ცნების ძირი “contingere” სწორედ ფაქტობრივს, მომხდარს აღნიშნავს. ამდენად, აქცენტი ლათინურენოვანი კონტინგენტურობის კონცეფციაში შესაძლებლის ცნებიდან სწორედ არსებულის არააუცილებლობაზე გადავიდა. (შდრ. Vogt 2011, 55). კონტინგენტურობის იდეის სქოლასტიკურ განვითარებაში თანდათანობით ერთმანეთისგან მკვეთრად იმიჯნება შესაძლებლობისა და კონტინგენტურობის ცნებები. ეს ცვილელება განსაკუთრებულად შესამჩნევია შოტლანდიელი სქოლასტიკოსის, დუნს სკოტუსის თეოლოგიაში, რომელიც კონტინგენტურობას განსაზღვრავს როგორც არსებულს, რომელიც სხვაგვარიც შეიძლებოდა ყოფილიყო. ეს კი, შესაქმის თეოლოგიურ კონტექსტში, პირველ რიგში სწორედ შექმნილ სამყაროს მიემართება, რომელიც არსებობს, თუმცა მისი არსებობა კონტინგენტურია და ამ არსებობას ის შემოქმედის ნებას უმაღლის. (შდრ. Vogt 2011, 56). ამდენად, დუნს სკოტუსის კონტინგენტურობის გაგება თეოლოგიის ამოსავალ პრინციპად იქცევა, რომელშიც ღმერთის ნება აბსოლუტურ მნიშვნელობას იძენს სამყაროს არსებობაში. ამ გზით, კონტინგენტურობის იდეა სიღმისეულ ონტოლოგიურ და მოგვიანებით, უკვე ეგზისტენციალურ მნიშვნელობას იძენს. კონტინგენტურობის კიდევ უფრო რადიკალიზებულ მნიშვნელობას ლაიბნიცთან (XVII) ვხვდებით, რომელიც ამ ცნებაზე თავის თეოდიცეას აფუძნებს. ლაიბნიცისთვის კონტინგენტური შესაძლებლთან კონტრასტში განიხილება, კერძოდ, შესაძლებელი ლაიბნიცისთვის მხოლოდ იმგვარი პოტენციაა, რომელიც განხორციელებას (ექსისტენციას) ვერ აღწევს.

კონტინგენტური კი ამის საპირისპიროდ განხორციელებას (ექსისტენციას) აღწევს, თუმცა იგი აღნიშნავს არსებულს, რომელიც არა აუცილებლობით არის არსებული, არამედ ღვთის კეთილი ნებით, ამდენად აქ ლოგიკურ აუცილებლობას ჩაანაცვლებს ღვთის კეთილი ნება როგორც ზელოგიკური საფუძველი. ამგვარად, ყოველივე არსებული, ლაიბნიცის მიხედვით, არსებობს ღვთის უმაღლესი სიბრძნიდან და სიკეთიდან გამომდინარე, რომელიც ლოგიკის მიღმაა, თუმცა არაა ირაციონალური, ან ნებისმიერი.

საგულისხმოა კონტინგენტურობის შემდგომი განვითარება, რომელიც განმანათლებლობაში, კერძოდ, კანტის ფილოსოფიაში გვხვდება. კანტი თავისი წმინდა გონების კრიტიკაში საგანთა მოდალობების სქემაში სწორედ *შემთხვევითობად* განსაზღვრავს იმას, რასაც ლაიბნიცი კონტინგენტურობას უწოდებს. კერძოდ, კანტისთვის შემთხვევითი არის ის, რაც არააუცილებლობით არსებულია (შდრ. Vogt 2011, 61). შემეცნებისთვორიული თვალსაზრისით, კანტისეული შემთხვევითობის ცნებით აღნიშნული “შინაარსი” იმდენად უიგივდება ლაიბნიცის კონტინგენტურობის “შინაარსს”, რამდენადაც კანტისთვის შემეცნება სწორედ წმინდა გონების და მაშასადამე გონების აუცილებლობის საზღვრებში მოექცევა. ამდენად, თუ ლაიბნიცთან ნამდვილი/არსებული მხოლოდ ღმერთის კეთილი ნების (ზელოგიკურ) საფუძველზე არსებულია, კანტისთვის ნამდვილი/არსებული წმინდა გონების საფუძველზე განიმარტება არსებულად.

ამ გზით, განმანათლებლობის პერიოდში კონტინგენტურობა ფაქტობრივად შემთხვევითობის იგივეობრივ ცნებად იქცევა, რომელიც სინამდვილის იმ სივრცეზე მიუთითებს, რომელიც გონების აუცილებლობასთან კონტრასტში განიხილება. (შდრ. Vogt 2011, 62) განმანათლებლობის პერიოდიდან მოყოლებული, კონტინგენტურობა ცალსახად ნეგატიურ მოვლენად აღიქმება, როგორც არასრულყოფილება, რომელსაც “საკუთრივი არსი” არ გააჩნია, კაცობრიობისთვის უსარგებლოა” (შდრ. Siep 2008, 9; Makropoulos 2004, 378) და იწყება ამ “არასრულყოფილების” განდევნა “წმინდა გონების სფეროდან” (შდრ. Luhmann 1992, 56; Makropoulos 2004, 378-380).

თუმცა, შემთხვევითობის ცნების შემოჭრა კონტინგენტურობის სემანტიკაში და მათი

ურთიერთგადაფარვა შემდგომში ხდება მიზეზი იმ შემეცნებისთეორიული ძვრისა, რომელიც უკვე ე.წ. გვიანი მოდერნისა და პოსტმოდერნის აზროვნებაში ვლინდება. კერძოდ, კონტინგენტურობის ცნების რეაბილიტაცია უკვე უშუალოდ “სეკულარიზებულ” შემეცნებისთეორიულ წარმოდგენაში ხდება. კონტინგენტურობა როგორც არსებულის “სხვაგვარად ყოფნის” (“Auch-anders-Sein”) შესაძლებლობა უკვე მის “ნებისმიერად ყოფნას” მოიცავს თავის თავში (შდრ. Vogt 2011, 62; Makropoulos 2004, 373), რამდენადაც ყოველივე არსებულის არსებობის აუცილებელი მიზეზის სახით აღარც გონება გვევლინება და აღარც ღმერთის კეთილი ნება. ამ ნებისმიერობის ფონზე კი წინა პლანზე უკვე ეგზისტენციალური და ადამიანის მოქმედების ორიენტაციის საკითხები წამოიწვეს, რომელსაც ყოველგვარი საფუძველი გამოეცლება: ერთი მხრივ - გონება, მეორე მხრივ - ღმერთი. (შდრ. Makropoulos 2004, 375). ამის შესაბამისად, მე-20 საუკუნის მეორე ნახევრიდან იცვლება სინამდვილის აღქმაც, რომელსაც საკუთარი თავის გარდა სხვა დასაყრდენი, საფუძველი და ახსნა არ აქვს. ამდენად, სინამდვილის და ნამდვილობის კრიტერიუმი ტავტოლოგიური ხდება და საკუთარ თავთან შესაბამისობის კონტექსტში განაგრძნობს არსებობს (შდრ. Makropoulos 2004, 375). სინამდვილის ცნებაც უკვე თვითიგვივეობრივად და “თავის თავთან შესაბამისი კონტექსტის განხორციელების” (Blumenberg 1963, 12) ტერმინებში აღიწერება. ეს ძვრები სინამდვილისა და შემეცნების აღქმის მიმართულებით პირველად ყველაზე რადიკალურად ჰანს ბლუმენბერგის მიერ არის გააზრებული, რომელიც სწორედ კონტინგენტურობის ამ თანამედროვე სემანტიკაზე დაკვირვებით მიდის იმ დასკვნამდე, რომ თანამედროვეობა აღარ არის ჰომოგენური სინამდვილის ეპოქა, არამედ მასში რეალობის ცნობიერების მუდმივად ახალ-ახალი კონკურენტული ვარიანტები ცვლის ერთმანეთს (შდრ. Blumenberg 1963, 14 Makropoulos 2004, 376). ამ ეპოქის პერსპექტივიდან, ბლუმენბერგის მიხედვით, სინამდვილე წარმოჩნდება “საშიში და შემამფოთებელი რეალობის სახით, რომელიც სრულიად მიუწვდომელია სუბიექტისთვის” და “მუდმივად წინ ეღობება მას პარადოქსის სახით” (Blumenberg 1963, 13-14). ბლუმენბერგისთვის თანამედროვე ეპოქის მთავარი მახასიათებელი სწორედ სინამდვილის კონტინგენტურობის ცნობიერებაა, რომელიც პირველ რიგში სამყაროს წესრიგის და ორიენტაციის არარსებობის პრობლემებს წამოიწვეს წინა პლანზე. ამდენად, ჩნდება კონტინგენტურობის თანამედროვე

ცნობიერებისთვის დამახასიათებელი ძირითადი ეგზისტენციალური კითხვებიც: *რატომ არის სამყარო სწორედ ისეთი, როგორც არის, როდესაც ის სხვაგვარი შეიძლებოდა ყოფილიყო?* და ამ პირობებში რამ შეიძლება განსაზღვროს ადამიანის მოქმედების ორიენტაცია, ანუ როგორ არის შესაძლებელი წესრიგი? (Makropoulos 2004, 373, 376-378). საგულისხმოა, რომ ეს სწორედ ის კითხვებია, რომლებიც თომა აკვინელითან და ლაიბნიცთან ნეგატიური თეოლოგიის კონტექსტში ჩნდება და ადამიანის სრულ არცოდნაზე მიუთითებს ღმერთისა და სამყაროს საზრისის შესახებ (Luhmann 1992, 107; Wetz 1998, 87, McCabe 2002, 76).

ბლუმენბერგის მიხედვით, სწორედ თანამედროვეობისთვის დამახასიათებელი კონტინგენტურობის ცნობიერების საფუძველზე გაჩნდა განწყობა, რომლის მთავარი მიზანი *კონტინგენტურობის შემცირებაა იმავე კონტინგენტურობის რესურსის გამოყენების გზით.* (შდრ. Makropoulos 2004, 377, Blumenberg 1963a).

როგორც თანამედროვე სოციოლოგი მიხაელ მაკროპულოსი სამართლიანად აღნიშნავს, 'ბლუმენბერგის თეორია, თანამედროვე ეპოქისთვის დამახასიათებელ კონტინგენტურობის ცნობიერებაზე, საკოორდინატო სისტემას ქმნის, რომელზეც თანამედროვე ავტორების მიერ შემოთავაზებული სინამდვილის კონსტრუქციები შეიძლება იქნას განლაგებული' (Makropoulos 2004, 378).

კონტინგენტურობის ამ კითხვებზე პასუხის გაცემის მცდელობებს და ამ თემებზე განაზრებებს უხვად ვხვდებით მე-20 საუკუნის ბოლოს და 21-ე საუკუნის დასაწყისში მოღვაწე არაერთ ავტორთან, რომელთა შორისაც, ერთ-ერთი ცენტრალური ფიგურა სისტემის თეორიის უმნიშვნელოვანესი წარმომადგენელი, სოციოლოგი ნიკლას ლუმანია. ასევე აღსანიშნავია ბერნჰარდ ვალდენფელსის (Waldenfels 1984) ზიგმუნტ ბაუმანის (Baumann 1995) ხედვები თანამედროვე ეპოქისთვის დამახასიათებელ წესრიგის ფუნდამენტურ პრობლემებზე (შდრ. Makropoulos 2004, 37). მაკროპულოსი მიიჩნევს, რომ ამ თეორიების მიერ წესრიგის პრობლემაზე გაცემული პასუხები წარმოადგენს კონტინგენტურობის შეზღუდვის მცდელობებს, მისივე (კონტინგენტურობის) რესურსის

კონსტრუქტივისტული გამოყენების მეშვეობით, რომელზეც ბლუმენბერგი მიგვითითებს.
(Makropoulos 2004, 381)

ის, რაც ჩემი კვლევის ფარგლებში განსაკუთრებულად ყურადსაღებია კონტინგენტურობის ცნებაში, ეს მისი თეოლოგიური ფესვებია და შემთხვევითი არ უნდა იყოს, რომ ამ თეოლოგიურ სემანტიკაზე სწორედ პოსტმოდერნული აზროვნების ჭრილში ხდება ყურადღების გამახვილება ისეთი ავტორებთან, როგორებიც არიან ბლუმენბერგი და ლუმანი (Blumenberg 1963, 13-14; Luhmann 1992, 93). როგორც ზემოთ განვიხილეთ, კონტინგენტურობის იდეა უშუალოდ არის დაკავშირებული ღმერთის ნების გაგებასთან, რომლის “შეუმეცნებლობის” და “განუსაზღვრელობის” აღსანიშნადაც იქნა ეს ცნება გამოყენებული სქოლასტიკურ ტრადიციაში (Luhmann 1992, 96-97). სწორედ ესაა ყველაზე საინტერესო ასპექტი, რომელიც ამ კონცეფციაში იმალება და რომელიც, როგორც ქვემოთ ვიხილავთ, პოსტმოდერნულ აზროვნებაშიც კვლავ განვითარებას. თუმცა, პოსტმოდერნულ აზროვნებაში ის უკვე შეუმეცნების შეუძლებლობის პრობლემის სახით ვითარდება, რომელიც საზრისის კრიზისია და საზოგადოებაში მოქმედების ორიენტაციის პრობლემებს მიემართება.

ღმერთის შეუმეცნებლობის იდეა კი, თავის მხრივ, ისევ და ისევ ნაგატიური თეოლოგიის აღმოსავლურ და დასავლურ ტრადიციებს შორის განსხვავებასთან შეიძლება დავაკავშიროთ, რომელზეც ზემოთ გრიგოლ პალამასა და ბარლამის დისკუსიის კონტექსტში ვისაუბრეთ.

კონტინგენტურობის ცნების ზემოთ წარმოდგენილ იდეურ-ისტორიულ განვითარებაში ჩემთვის საინტერესო სწორედ ის დაკვირვებაა, თუ როგორ ვითარდება დასავლური ფილოსოფია სწორედ ამ ღმერთის შეუმეცნებლობის აპოფატკური იდეის პასუხად განმანათლებლობის პერიოდშიც და მის შემდგომაც. თუმცა, სქოლასტიკაში ამ შეუმეცნებლობას ისეთი “შფოთი” არ ახლავს, რამდენადაც, როგორც ბლუმენბერგი აღნიშნავს, კონტინგენტურობის ონტოლოგიზება ღმერთის კეთილ ნებაში ხდება. “ამდენად, სამყარო - საკუთარი არსებობის მიზეზს გამოცლილი [...] ყოველგვარ

აუცილებლობას წყდება და ღვთის წყალობის ბუნებას იძენს” (Vogt 2011, 195). თუმცა, სწორედ ეს “ყოველგვარ აუცილებლობას მონყვეტა” ქმნის იმ შფოთის მიზეზს, რომელშიც თანამედროვე სამყარო კონტინგენტურობის ცნობიერების და მასთან ერთად ცხოვრების საზრისისა და მოქმედების ორიენტაციის კრიზისის წინაშე აღმოჩნდება. (შდრ. Makropoulos 2004, 375). როგორც ბლუმენბერგი აღნიშნავს, კონტინგენტურობის ცნობიერებამ როგორც სრული შეუმცნებლობის ცნობიერებამ, წარმოშვა “რეალობა, რომელიც სრულიად მიუწვდომელია სუბიექტისთვის” და მუდმივად წინ ელობება პარადოქსის სახით (Blumenberg 1963, 13-14).

ქვემოთ ლუმანის სოციალური თეორიის ძირითად ასპექტებს კონტინგენტურობის კონცეფციის ჭრილში გავაანალიზებ. კერძოდ, შევეცდები ლუმანის სოციალური თეორია წარმოვაჩინო როგორც შემეცნების შეუძლებლობაზე (კონტინგენტურობაზე) გაცემული ერთ-ერთი ალტერნატიული პასუხი, რომელიც თავად კონტინგენტურობის რესურსს იყენებს მეთოდად.

მე ვეცდები ვაჩვენო, თუ რამდენად ახლოს დგას, ამ თვალსაზრისით, ლუმანის სისტემისთეორიული მიდგომა დასავლური აპოთეატიკის ტრადიციასთან. დასავლური აპოთეატიკის ამოსავალი - ისევე, როგორც ლუმანის შემეცნებისთეორიისა (შდრ. Luhmann 1990, 1992) შეუმცნებლობის იდეაა. ორივე შემთხვევაში ამ შეუმცნებლობასთან გამკლავება თავად შეუმცნებლობაზე დაკვირვების გზით ხორციელდება. სწორედ ესაა დასავლური აპოთეატიკის პრინციპი და მეთოდი, *via negativa*, რომელიც ღმერთის შეუმცნებლობის იდეასთან გამკლავების საშუალებას ამ შეუმცნებლობის შემეცნების გზით პოულობს (შდრ. Williams 1999, 21). ამ მიდგომას იმეორებს ლუმანიც, რომელიც კონტინგენტურობის ცნობიერების რესურსს თავად კონტინგენტურობის გადალახვის მცდელობისთვის იყენებს.

კონტინგენტურობის კონცეფცია ლუმანის სოციალურ თეორიაში

ლუმანის თეორიაში კონტინგენტურობის ცნების პრობლემატიზება პირდაპირ არის მიბმული საზოგადოებაში ადამიანის მოქმედების ორიენტაციის საკითხს (Jahraus et al.

2012: 164-165). კერძოდ, საკითხს იმაზე, თუ როგორ არის შესაძლებელი საზოგადოება და სოციალური წესრიგი. ეს ცხადად ვლინდება ლუმანის პოზიციებში ჯერ კიდევ ტალკოტ პარსონსის მიერ ფუნქციონალისტური თეორიის წინაშე ხელახლა წამოჭრილ საკითხთან მიმართებაში, თუ როგორ არის შესაძლებელი სოციალური წესრიგი (Parsons [1937] 1968, 89-94; Vanderstraeten, 2002). ეს საკითხი პარსონსთან სოციალურთეორიული “ბუნებითი (პირველყოფილი) მდგომარეობის” კონტექსტში არის გაანალიზებული (შდრ. Jahraus et al 2012, 75). თავისთავად, საკითხის ამგვარად დასმაც, თავის მხრივ, იმ სააზროვნო კრიზისზე მიუთითებს, რომელიც სოციალურ თეორიაში პოსტმოდერნული თვითაღქმისგან შემოიჭრება (Luhmann 1984, 7; Makropoulos 2004, 375). კერძოდ, აღარ არის დამაკმაყოფილებელი კლასიკურ სოციალურ თეორიაში უდაოდ მიჩნეული იდეები, როგორცაა საზოგადოების თვითშენარჩუნების უნარი სოციალური მოქმედების ნორმატიული ორიენტაციის, შრომის დანაწილებისა თუ დიფერენციაციის საფუძველზე. ხელახლა დგება საკითხი იმის შესახებ, თუ როგორ შემოდის საზოგადოება არარსებობიდან არსებობაში. პარსონსი ამ ბუნებით მდგომარეობას “ორმხრივი კონტინგენტურობის” მდგომარეობის კონცეფციით აღწერს, რომელშიც ორი ადამიანი - სოციალური წესრიგის არსებობამდე - ერთმანეთს ხვდება. სოციალური ნორმების არარსებობის ფონზე, არცერთ მათგანს არ აქვს არც ინფორმაცია და არც მოლოდინი იმასთან დაკავშირებით, თუ როგორ მოიქცევა მეორე და ამდენად, არ აქვს საფუძველი გადანყვეტილების მისაღებად, თავად როგორ იმოქმდოს. ამდენად, როგორც “ევოს”, ისე “ალტერის” მოქმედება და (თვით)აღქმა კონტინგენტურია, ანუ ყოველთვის სხვაგვარი შეიძლება იყოს და სხვაგვარად განვითარდეს (Parsons and Shils 1951, 3).

ამ მდგომარეობის მთავარ მახასიათებლებს, პარსონსის მიხედვით, ის წარმოადგენს, რომ მასში თითოეულ აქტორს ორმხრივი პოზიცია აქვს: იგი ‘მოქმედისაა და ორიენტაციის ობიექტიც, როგორც სხვის, ისე საკუთარი თავის მიმართ; თითოეულის მოქმედება ორიენტირებულია როგორც საკუთარ თავზე, ისე სხვებზე; თითოეული მცოდნეცაა და შემეცნების ობიექტიც, ინტერპრეტატორიც და ინტერპრეტაციის ობიექტიც’ (შდრ. Parsons [1937]1968, 436; Parsons and Shils 1951, 14-17). სწორედ ამ ორმხრივი პოზიციის ფონზე წარმოჩნდება ორმხრივი კონტინგენტურობა. ეს უკანასკნელი კი

შეუძლებელს ხდის ინტერაქციას, რომელიც დაწყებისთვის მოქმედების საფუძველს, ხელჩასაჭიდს (Anschlussmöglichkeit) მოითხოვს. (შდრ. Kron 2003, 376; Jahraus 2012, 54). პარსონსი ამ დილემას ისევ და ისევ სიტუაციურად წარმოქმნილი ვოლუნტარისტული წესრიგის კონცეფციის მეშვეობით გადანყვეტს, რომელიც ერთგვარი ალტერნატიული, გარდამავალი საფეხურია თაქტობრივსა და ნორმატიულ წესრიგებს შორის (Kron et al. 2003, 375; Jahraus 2012, 54). ლუმანი კი არ სჯერდება პარსონსის ამ გადანყვეტას და ამ უკანასკნელსაც *სხვაგვარად შესაძლებლობის* პერსპექტივიდან განიხილავს. (შდრ. Luhmann 1984, 150). ლუმანი მიიჩნევს, რომ სოციალური სისტემა ამ ორ ადამიანს შორის არსებული ორმხრივი კონტინგენტურობის თანდათანობით დაძლევის შედეგად კი არ ყალიბდება, არამედ, **სოციალური სისტემა სწორედ იმის გამო ჩნდება, რომ ეს ორმხრივი კონტინგენტურობა არსებობს როგორც წინააღმდეგობა და სწორედ იმის გამო, რომ ადამიანების ცნობიერება ერთმანეთისთვის ყოველთვის განუჭვრეტელი რჩება** (Luhmann, 1984, 157). ამდენად, სოციალური სისტემის წარმოქმნის საფუძველი და მისი თვითრეფერენციულობის და ავტოპოეტურობის მიზგზი სწორედ ამ ორმხრივი კონტინგენტურობის არსებობაა. (შდრ. Luhmann 1984, 157; Jahraus 2012:54). ორმხრივი კონტინგენტურობის პრობლემაზე ამგვარი განმარტების მოცემისას ლუმანს მკითხველი იმპლიციტურად ძალიან ოსტატურად და ბუნებრივად მიჰყავს ლოგიკურ კითხვამდე, რომელიც ლუმანისთვის ამაღდროულად სასურველ პასუხსაც გულისხმობს: კი, მაგრამ რატომ ჩნდება ასეთ პირობებში სწორედ სოციალური სისტემა, მაშინ, როდესაც ის შეიძლებოდა სხვაგვარი ყოფილიყო, ან არც გაჩენილიყო? ლუმანისთვის სწორედ ამ კითხვის დასმის წნეხი (Optionsdruck) წარმოადგენს მასზე პასუხის (ე.ი. სოციალური სისტემის გაჩენის) მთავარ საფუძველს და ესაა სწორედ კონტინგენტურობის წნეხი, რომელიც ერთროულად პირობაცაა და წინააღმდეგობაც მისი დაძლევისა (Luhmann 1984, 162). ამგვარად, სისტემის წარმოქმნა ორმხრივი კონტინგენტურობის პირობებში ლუმანის თეორიაში წარმოჩნდება როგორც პრობლემის გადაჭრა, რომელიც კაუზალურად არ არის დაკავშირებული საწყის მდგომარეობასთან, რომელშიც ის ჩნდება და მისგან “ლოგიკურად არ გამომდინარეობს”, არამედ მისი ამოსავალი პრობლემის (ანუ ცნობიერებათა “განუჭვრეტელობის”) ეკვივალენტურ პრობლემის გადაჭრას გვთავაზობს ავტოპოეტური, თვითრეფერენციული სისტემების წარმოქმნის

სახით, რომელშიც იმთავითვე ჩადებულია პრობლემის გადაწყვეტის კონტინგენტურობის ცნობიერებას (შდრ. Luhmann 1984, 157-159).

საკუთარ სისტემის თეორიასაც ლუმანი ასეთივე თვითრეფერენციულ სისტემად განიხილავს, რომელშიც დამკვირვებელი თავის დაკვირვებაში ქმნის საკუთარ დაკვირვების ობიექტს. ზემოთ მოყვანილი მაგალითიც, თუ როგორ უბიძგებს ლუმანი მკითხველს რეფლექსურობისკენ, ამის ცხად გამოვლინებად შეიძლება მივიჩნიოთ. სწორედ ამ დაკვირვებაში აცნობიერებს დამკვირვებელი იმ ტრაგიკულ ფაქტს, რომ ის ვერასდროს დააღწევს თავს ვერც მისი დაკვირვებისა და ვერც დაკვირვების ობიექტის კონტინგენტურობას (შდრ. Luhmann 1984, 157-159): “ყოველ პერსპექტივას შეუძლია და უნდა აცნობიერებდეს კიდევ, რომ ის, რასაც ის აკვირდება მისი დაკვირვებითვე წარმოიქმნება” (Luhmann 1992, 104).

ამგვარად, შეიძლება ითქვას, რომ ლუმანისთვის თავისთავად საზოგადოების არსებობაც, ისევე როგორც მის მიერ შემოთავაზებული საზოგადოების თეორიაც ერთ-ერთი შესაძლებლობაა და არა ერთადერთი (შდრ. Jahraus 2012, 164). სწორედ ამიტომ, რომ პარსონსის მიერ რეაქტულიზებულ კითხვაზე: როგორ არის სოციალური წესრიგი და თავად საზოგადოება შესაძლებელი - ლუმანი კონტინგენტურობის, ესე იგი *სხვაგვარად ყოფნის შესაძლებლობის* პერსპექტივიდან სცემს პასუხს და არა აუცილებლობის პერსპექტივიდან.

ნიშანდობლივია ისიც, თუ როგორ იწყებს ლუმანი მისი უნივერსალური სისტემის თეორიის ფუნდამენტური მონახაზის “სოციალური სისტემების” პირველ თავს, “ფუნქცია და სისტემა.” იგი საკმაოდ ექსცენტრული და ამავდროულად გულუბრყვილო წინადადებით იწყება: “ქვემოთ წარმოდგენილი მსჯელობები იმ დაშვებიდან ამოდის, რომ სისტემები არსებობს” (Luhmann 1984, 30). თუკი ამ დაშვებას არ ვეთანხმებით, ფაქტობრივად, შეგვიძლია ლუმანის მთელი სისტემის თეორია უბრალოდ გვერდზე გადავდოთ, რადგანაც მას არავითარი წონა არ ექნება. სწორედ ესაა ის პარადოქსული და ირონიული სიმსუბუქე, რომელიც ლუმანის საოცრად მწყობრ და დამაჯერებლობით

აღსავსე სისტემის თეორიას ჩრდილივით გასდევს: ეს კონტინგენტურობის ჩრდილია, ანუ წარმოდგენა იმაზე, რომ ყოველივე სხვაგვარადაც შეიძლება იყოს, მათ შორის მისი თეორიაც.

ამგვარად, ლუმანის სისტემის თეორია შეიძლება განვიხილოთ როგორც ფრჩხილებს გარეთ გატანა და ამავდროულად მუდმივ კავშირში დარჩენა ონტოლოგიურ კითხვასთან: *რატომ არის საზოგადოება ისეთი, როგორიც ის არის და არა სხვაგვარი?* რამდენადაც, თავად ამ კითხვის დასმაში აირეკლება იმ საზოგადოების მდგომარეობა, რომელმაც თავად (თვითრეფერენციულად) უნდა გასცეს ამ კითხვას პასუხი და ესაა სწორედ კონტინგენტურობის ცნობიერების მქონე საზოგადოება. თუ საზოგადოება აღიქვამს ლუმანის სისტემის თეორიას როგორც ამ პრობლემის რელევანტურ პასუხს, როგორც ამ პრობლემის გადაჭრის ერთ-ერთ ვერსიას, მაშინ ეს იქნება კიდევ მისი პასუხი.

სწორედ ამ თვალსაზრისით შეიძლება ვისაუბროთ ლუმანის მიერ კონტინგენტურობის ცნების *“სოციალურთეორიულ ონტოლოგიზაციაზე”* (Makropoulos 2004, 370). თუკი სოციალური თეორიის განვითარების მანძილზე, მისი წარმომადგენლების ერთ-ერთ უმთავრეს მიზანს კონტინგენტურობის აღმოჩენა და დაძლევა წამოადგენდა სოციალურის სფეროში (შდრ. Knöbl 2012, Siep 2008), ლუმანი პირველია სოციოლოგებს შორის, ვინც კონტინგენტურობას თავისი თეორიის მუდმივმოქმედ ძრავად აქცევს. კონტინგენტურობის ამგვარი აღიარება ლუმანისეული ხერხია სწორედ კონტინგენტურობის დაძლევისა, კონტინგენტურობის მუდმივი ცნობიერების შენარჩუნების ფონზე, რაშიც ლუმანი კონტინგენტურობასთან სწორედ კონტინგენტური მოპყრობის ფორმას გვთავაზობს. (Jahraus et al. 2012, 164-165; 166-167)

კონტინგენტურობის კონცეფციის განსაკუთრებული როლი ლუმანის თეორიაში ფუნქციისა და სტრუქტურის ურთიერთმიმართების რადიკალურად განსხვავებულ გაგებასაც უკავშირდება, რომელსაც იგი თავის სისტემთეორიულ ფუნქციონალიზმში გვთავაზობს. საქმე ისაა, რომ სტრუქტურულ-ფუნქციონალისტურ ტრადიციაში, ფუნქციის მიმართება სტრუქტურასთან კაუზალურ პრინციპზეა აგებული, რომელშიც ფუნქცია,

ჩვეულებრივ, საზოგადოებრივი სისტემის შენარჩუნების პერსპექტივიდან განისაზღვრება და ამ თვალსაზრისით, ტელეოლოგიური იდეის მატარებელიცაა (Jahraus et al. 2012, 83; 210). კაუზალობისა და ტელეოლოგიურობის ეს პრინციპები, ისევე როგორც მოდერნისტული ხედვისთვის დამახასიათებელი სხვა იდეები, მეოცე საუკუნის მეორე ნახევრიდან პოსტმოდერნული კრიტიკის ქვეშ ექცევა (Jahraus et al. 2012, 83). ლუმანის მიერ შემოთავაზებული ფუნქციონალიზმი კი სწორედ იმით არის უნიკალური, რომ იგი არ ატარებს თავის თავში ტელეოლოგიას და არ არის ორიენტირებული კაუზალობის პრინციპზე, არამედ სწორედ კონტინგენტურობის პერსპექტივიდან მიემართება ფუნქციის და სტრუქტურის ურთიერთმიმართებას. პირველ რიგში, ლუმანი კრიტიკულად აფასებს ტრადიციული ფუნქციონალიზმისთვის დამახასიათებელ იერარქიულობას, რომელშიც ფუნქციის მნიშვნელობა სტრუქტურას არის დაქვემდებარებული (Luhmann 1970, 144; Jahraus 2012, 210). ამის საპირისპიროდ, ლუმანი სწორედ ფუნქციას ანიჭებს უპირატესობას. ლუმანისთვის ფუნქციონალური მეთოდის ამოსავალი სისტემურ პრობლემასა და პრობლემის გადაჭრას შორის მიმართებაა, რომელიც არა მომავალზეა ორიენტირებული, არამედ აწმყოშია გადმოტანილი. ამდენად, ის ტელეოლოგიურობას კარგავს და მიმდინარე პროცესის სახეს იძენს. ამავდროულად ეს მიმართება არა კაუზალურია, არამედ ეკვივალენტურობაზე დამყარებული (შდრ. Jahraus 2012, 211). ეს კი ნიშნავს, რომ ლუმანისთვის პრობლემის ის ფუნქციური გადანაცვებაა საინტერესო, რომელიც შესაბამისი სისტემური პრობლემის ეკვივალენტურია. კაუზალობისგან განსხვავებით, ეკვივალენტურობა უშვებს პრობლემის სხვაგვარად (მაგრამ არა ნებისმიერად) გადაჭრის შესაძლებლობას და შესაბამისად სხვაგვარი სტრუქტურის წარმოქმნას. ამ გადმოსახედიდან კი სტრუქტურა არა სტატიკური მოცემულობაა, არამედ სისტემური პრობლემის ფუნქციური გადანაცვეტილების შესაბამისად მუდმივად ხელახლა ფორმირდება.

ამავგვარად, ლუმანის სისტემთეორიულ ფუნქციონალიზმში ფუნქციაც და სტრუქტურაც პრობლემასთან და მის გადანაცვეტასთან მიმართებაში განიხილება როგორც მიმდინარე კონტინგენტური მოცემულობები, ესე იგი, ისეთი მოცემულობები, რომლებიც თანამოიხაზრებს მათ ფუნქციურ და სტრუქტურულ ალტერნატივებს. თუმცა, მათ შორის

მიმართება არ არის ნებისმიერი, რამდენადაც ორივე სისტემურ პრობლემასა და ამ პრობლემის გადაჭრაზე ორიენტირებული (Jahraus et al. 2012, 84; 166-167).

საინტერესოა, რომ ლუმანი ორმხრივი კონტინგენტურობის პირობებში სტრუქტურის წარმოქმნას სწორედ კონტინგენტურობის გამოცდილების ფასად შეძენილ მიღწევად აფასებს. რამდენადაც სწორედ *კონტინგენტურობის გაცნობიერება* იქცევა დამკვირვებისთვის კატალიზატორად (შდრ. Luhmann 1984, 159) თვითრეფერენციული და ავტოპოეტური სისტემის შექმნისა. თუმცა, სისტემის წარმოქმნა თავისთავად პარადოქსული რჩება: იგი არ დაიყვანება კაუზალურ მიმართებებზე და ამდენად ინარჩუნებს საკუთარი კონტინგენტურობის ცნობიერებას. ლუმანის “სოციალურ სისტემებში” ყურადღებას იპყრობს ერთი პასაჟი, სადაც იგი ამ პარადოქსულობას ძალიან საინტერესოდ აღწერს ოთხი ცნების: “პიროვნების”, “ინტელექტის”, “მეხსიერებისა” და “სწავლის” მაგალითზე. ლუმანი მიიჩნევს, რომ თითოეული ეს ცნება სახელწოდებაა იმ პროცესსა და მოვლენებზე დაკვირვების შეუძლებლობისა, რომელსაც ის გულისხმობს. თითოეული მაგთანი ცხადყოფს, რომ უშედეგო იქნებოდა ამ ცნებების შინგანი ფსიქიკური, ან ორგანული შინაარსის ძიება. თუმცა, ეს ცნებები დამკვირვებლის ერთგვარ “ხრიკს” წარმოადგენს, რომლითაც ის დაკვირვებისთვის მიუწვდომელ მოვლენას/პროცესს აღწერს და ამ აღწერის კონტინგენტურობის ცნობიერებით, მყისიერი (emergente) სისტემშორისი კონტაქტის მეშვეობით უზიარებს მეორე სისტემას. ეს უკანასკნელი, რომელიც თვითდაკვირვებაში (თვითრეფერენციულ სისტემაში) გადაამუშავებს ამ ცნებებს, შინგანი გამოცდილების შედეგად იჯერებს, რომ ის პიროვნებაა, აქვს ინტელექტი, მეხსიერება, შეუძლია სწავლა და “არავის შეუძლია მას შეეწინააღმდეგოს, რამდენადაც არავის ძალუძს მასზე დაკვირვება იმაზე მეტად, ვიდრე ეს ცნებები იძლევა ამის შესაძლებლობას” (Luhmann 1984, 159). ამით ლუმანს სწორედ იმის თქმა სურს, რომ მიუხედავად იმისა, რომ თავად ცნებასა და ცნებით აღნიშნულს შორის მიმართება კონტინგენტურია (მამასადამე ყოველთვის სხვაგვარად შესაძლებელი), ეს მაინც არ გამორიცხავს საზრისის გაზიარების კონტინგენტურ შესაძლებლობას. ამგვარად, სტრუქტურის წარმოქმნის “უსაფუძვლობა” (Bodenlosigkeit) (Luhmann 1984, 159) კონტინგენტურობის ცნობიერებითაა კომპენსირებული, სხვისი

განჭვრეტის შეუძლებლობა მისი თავისუფლების უფლებითაა ჩანაცვლებული.

წინამდებარე ნაშრომის კონტექსტში, სწორედ ეს დაკვირვების შეუძლებლობის, შეუმეცნებლობის იდეაა საინტრესო, რომელიც ლუმანთან კონტინგენტურობის ცნობიერებაშია კონცეპტუალიზებული. ლუმანი სწორედ ამ უშუალო რეალობის შეუმეცნებლობის პასუხად ავითარებს თავის სისტემის თეორიასაც. ეს შეუმეცნებლობის იდეა კი ლუმანთან გამოიხატება ისეთ კონცეფციებში, როგორცაა: ინდივიდუალურ ცნობიერებაში შეღწევის შეუძლებლობა, უშუალო აღქმის გაზიარების შეუძლებლობა, დაბოლოს თავად რეალობის შემეცნების შეუძლებლობაც კი (შდრ. Luhmann 1990, 506, 509-510; 1992, 95). თუმცა, ლუმანი, ამის პარალელურად აჩვენებს რომ შემეცნება ემპირიულად ცხადი მოვლენაა, და რომ ფაქტია, რომ შემეცნება, და კომუნიკაცია - როგორც სისტემათშორისი კონტაქტი - შესაძლებელია. მართალია, ის ამ ფაქტობრივ სიცხადესა და თავის სისტემის თეორიას შორის კაუზალურ კავშირს არ ამყარებს, თუმცა ლუმანის თეორია ერთგვარად საზრდოობს ამ ემპირიიდან მომდინარე, გამოცდილებისეული სიცხადით, რომელიც გამოიხატება ინდივიდუალური ცნობიერების სიცხადეში, სისტემის ღიაობის სიცხადეში (Offenheit), მყისიერი (ემერგენტული) სისტემათშორისი კონტაქტის სიცხადეში, განუჭვრეტელი ცნობიერების ნაწილობრივი განჭვრეტადობის სიცხადეში (შდრ. Luhmann 1984, 158-160). ეს სიცხადეები კი არ წარმოადგენს თავად ამ კონცეფციებიდან და ცნებიდან მომდინარე სიცხადეებს, გემოთ აღწერილი პიროვნების, ინტელექტის, მესხიერებისა და სწავლის ცნებების მსგავსად, რომლებსაც ლუმანი სწორედ ნეგატიური გზით (ანუ მათი შემეცნების შეუძლებლობაზე მითითებით) განსაზღვრავს. როგორც ლუმანი აღნიშნავს, ეს ცნებები გამოხატულებაა ამ ცნებით აღნიშნული მოვლენების უშუალო არსისა და შინაარსის მოხელთების შეუძლებლობისა (Luhmann 1994, 158). ეს ცნებები, როგორც ლუმანი აღნიშნავს, დამკვირვებელთა ხრიკებია, რომელთა მემვეობითაც ხდება 'დაკვირვებისთვის მიუწვდომელზე მითითება და მყისიერად წარმოშობილი (emergente) სისტემათშორისი კონტაქტის მემვეობით მათი გადაცემა' (Luhmann 1994, 159). თუმცა როგორც მყარდება ეს მყისიერი სისტემათშორისი კონტაქტი, ლუმანთან არც ისე კარგად ჩანს. შეიძლება მივიჩნიოთ, რომ ლუმანი თავადაც სწორედ ამ "ხრიკს" მიმართავს და ამ მოვლენის

(მყისიერი სისტემშორისი კონტაქტის) არა ცნებობრივ (რომელიც რეალურად არაფრისმოქმედია), არამედ ემპირიულ სიცხადეს იშველიებს იმისათვის, რომ მხოლოდ და მხოლოდ მიგვითითოს ამ მოვლენაზე, რომლის სიცხადე ჩვენთვის იმავე ემპირიული გზითაა ცნობილი. “ის, რომ ეს შესაძლებელია, ჩვენი ყოველდღიური გამოვლინებების დონეზე სავსებით ცხადია” (Luhmann 1990, 9) - აღნიშნავს ლუმანი თავის “საზოგადოების მეცნიერებაში”, როდესაც ის სისტემასა და გარემოს შორის “სტრუქტურული ბმის” (Strukturelle Kopplung) კონცეფციას აყალიბებს.

თუმცა, ლუმანი სულაც არ გვიქმნის ფაქტსა და მის სახელდებას (ცნებას) შორის კაუზალური და აუცილებელი კავშირის არსებობის ილუზიას, პირიქით, ის მუდმივად მის კონტინგენტურობაზე მიუთითებს. (შდრ. Luhmann 1984, 159; 1990, 39). თავის “სოციალურ სისტემებში” ლუმანი ცალსახად აღნიშნავს, რომ ცნობიერების ამ “განუჭვრეტელობის რელატიური განჭვრეტადობის მიღწევის საფასურს სწორედ კონტინგენტურობის გამოცდილება წარმოადგენს.” (Luhmann 1984, 159). ამასთან, ლუმანი, როგორც ვხედავთ, არც “ცნობიერების განუჭვრეტელობის” და არც მისი “შედარებითი განჭვრეტადობის” რეალურობას და ემპირიულ სიცხადეს უარყოფს. (შდრ. Luhmann 1984, 159). მისეული თეორია კი ერთ-ერთი ინტერპრეტაციაა (და არა ერთადერთი) იმისა, თუ როგორ შეიძლება ხდებოდეს შემეცნებით მიღებული ინფრომაციის აღქმა, გაგება და კომუნიკაციურ ფორმაში გადაყვანა, ან მყისიერად წარმოქმნილი კონტაქტის საფუძველზე უკვე სტრუქტურებისა და სტრუქტურული ბმის (strukturelle Kopplung) ჩამოყალიბება თვითრეფერენციულ, დახურულ სისტემებს შორის (შდრ. Luhmann 1984, Luhmann 1990, 38-39).

ფაქტობრივად, ლუმანთან კონტინგენტურობის კონცეფციის ეკვივალენტად სწორედ სამყაროს უშუალო შემეცნებლობის იდეა უნდა მივიჩნიოთ, რომლისგან მომდინარე წნეხიც, როგორც ლუმანი აღნიშნავს, მთავარ “აღმძვრელს” წარმოადგენს ამ შემეცნებლობის გადალახვისა.

თუმცა, მიუხედავად იმისა, რომ ლუმანის თეორია ამ აგნოსტიკურ საფუძველს ემყარება, ამასთან ერთად, ლუმანი თავისი თეორიის სახით, კონტინგენტური შემეცნების

შესაძლებლობას უხსნის გზას, რასაც ის პოსტმოდერნული ეპოქის “პროკლამაციას” უკავშირებს.

მოდერნზე დაკვირვება როგორც კონტინგენტურობის ეპოქის დიაგნოზი

თავის ნაშრომს “დაკვირვებები მოდერნზე [თანამედროვეობაზე]” (1992), რომელსაც ლუმანი თანამედროვე ეპოქის დიაგნოზს უძღვნის, შემდეგი სიტყვებით იწყებს: “პოსტმოდერნის პროკლამაციას ერთი დამსახურება მაინც უნდა მივაწეროთ: მან ცხადი გახადა, რომ თანამედროვე საზოგადოებამ საკუთარი თვითაღწერების (Selbstbeschreibungen) სისწორის მიმართ ნდობა დაკარგა. ისინიც კი შეიძლება სხვაგვარი იყოს. ისინიც კონტინგენტური გახდა.” (Luhmann 1992, 7)

ამ წინადადებით ლუმანი მისი ნაშრომის მთავარ მიზანს გვიმხელს, რომელიც პოსტმოდერნული ეპოქის მთავარი ნარატივის: დიდი ნარატივების დასასრულის სისტემთათვის გააზრებაში მდგომარეობს (შდრ. Jahraus et al. 2012, 180). ლუმანი სწორედ კონტინგენტურობის კონცეფციაზე დაყრდნობით გვთავაზობს ამ ანალიზს, რომელსაც უკვე ღიად უწოდებს “მოდერნულობის მიდასის ოქროს” და “მოდერნულობის საკუთრივ მნიშვნელობას” (შდრ. Luhmann 1992, 93-94).

საგულისხმოა ისიც, რომ ლუმანი აქამდე მხოლოდ გაკვრით ახსენებს კონტინგენტურობის კონცეფციის თეოლოგიურ წარმოშობას, როდესაც მას თავის “საზოგადოების მეცნიერებაში” “კვაზითეოლოგიურ” (Luhmann 1990, 332) ცნებად მოიხსენიებს. “დაკვირვებებში მოდერნზე” კი იგი უკვე განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს ამ ცნების თეოლოგიური საფუძვლების მიმოხილვას და სწორედ ამ საფუძვლებთან უშუალო მიმართებაში გვთავაზობს მოდერნის ანალიზს.

საინტერესოა, რომ ლუმანისთვის კონტინგენტურობის კონცეფცია სწორედ იმ ლოგიკურად მოუხლოებელი შინაარსის გამოა საინტერესო, რომლის გამოც, ამ ცნებას განსაკუთრებული დატვირთვა შეეძინა სქოლასტიკაში. კერძოდ, ლუმანი ყურადღებას ამახვილებს იმ ფაქტზე, რომ კონტინგენტურობის ცნებამ, მისი ორმაგი ნეგაციით

შედგენილი შინაარსის გამო (“კონტინგენტურია ის, რაც არც აუცილებელია და არც შეუძლებელი”, Luhmann 1992, 96), რომელიც ვერ ჯდება კლასიკური ლოგიკის საზღვრებში, შუა საუკუნეების მოაზროვნეები ინტუიციით მიიყვანა იმ აზრამდე, რომ კონტინგენტურობა ონტოლოგიურად განსხვავებულ სივრცეს ქმნიდა. ამ სივრცის მოხელთება კი ყველაზე კარგად იმგვარი განუსაზღვრელობის მეშვეობით შეიძლებოდა, რომელსაც თეოლოგიაში ღმერთის შეუცნობელი ნება, ღმერთის ცოდნა შეესაბამებოდა (შდრ. Luhmann 1992, 96-97; 107-108). ამგვარად, ის, რაც ვერ იქნა მოხელთებული იმ პერიოდის ფილოსოფიურ ენასა და ლოგიკის კატეგორიებში, შესაძლებელი გახდა გამოთქმულიყო თეოლოგიური “შესაქმის საიდუმლოს” და “შემოქმედის შეუცნობლობის” მოშველიებით და პირიქით: ის, რაც შესაქმის მთავარ პასუხგაუცემელ კითხვას წარმოადგენდა, ამ ლოგიკურად მოუხელთებელი განუსაზღვრელი კონცეფციით იქნა სახელდებული (Luhmann 1992, 97; 108 Graevenitz and Marquard 1998, XI-XV). კერძოდ, კონტინგენტურობა ღმერთის ცოდნის პირდაპირ კორელატად იქნა წარმოდგენილი და გამოხატული იქნა იმ კითხვის ღიად დატოვებაში, თუ რატომ შექმნა ღმერთმა სამყარო და შექმნა სწორედ ისეთი, როგორიც ის არის, მაშინ, როცა მას შეეძლო ის სხვაგვარი შეექმნა, ან საერთოდ არ შეექმნა (შდრ. Luhmann 1992, 97, 108).

ის, რაზეც აქ ლუმანი ამახვილებს ყურადღებას, ფაქტობრივად, ესაა “გამოცდილებისეული ცოდნის” (რაცაა თეოლოგიური წარმოდგენა ღმერთსა და სამყაროს პირველმიზებზე) ინტეგრირების მცდელობა ფილოსოფიურ ცნებაში, რომელსაც თავადაც აკლდა ლოგიკური სიცხადე (შდრ. Luhmann 1992, 97-98).

ხოლო რამდენადაც ეს “გამოცდილებისეული ცოდნა” არ წარმოადგენს ცოდნას, მისი კლასიკური გაგებით, ამდენად ეს უფრო ამ “გამოცდილებისეული ცოდნის” არცოდნის მოხელთებაა ამ ცნებაში, რომელიც მისი კომპლექსური აგებულების გამო, “განუსაზღვრელობას” უტოვებდა ადგილს (შდრ. Luhmann 1992, 97).

სწორედ ამ თვალსაზრისით არის კონტინგენტურობის ცნება საინტერესო თავად ლუმანისთვის: როგორც არცოდნის ცნებაში მოხელთების შესაძლებლობა. ეს არცოდნის პრობლემა კი ლუმანის შემთხვევაში არა ღმერთის წარმოდგენაა, ან სამყაროს შექმნის მიზგზის საკითხი, არამედ სამყაროს და აზმყოს (მოდერინის) უშუალო

მთლიანობის მიუწვდომლობა დამკვირვებლისთვის (რაც ლიოტართან დიდი ნარატივების დასასრულის კონცეფციაში წარმოჩნდება). ამგვარად, კონტინგენტურობის ცნება ლუმანისთვის სწორედ იმ საშუალებად იქცევა, რომ ეს უშუალო მთლიანობის მიუწვდომლობა ერთგვარად ფრჩხილებს გარეთ გაიტანოს, ისე, რომ ერთი მხრივ, მუდმივად მიმართებაში დარჩეს მასთან და ამავედროულად მუდმივად მის მოუხელთებლობას გაუსვას ხაზი. სწორედ ამას აკეთებს ლუმანი თავის ნაშრომში “დაკვირვებები მოდერნზე”, რომელშიც ის მოდერნზე დაკვირვების შესაძლებლობას მისი მთლიანობის შეუძლებლობის გაცნობიერებაში ხედავს.

კონტინგენტურობის ცნება ლუმანის ამ ნაშრომში, შეიძლება ითქვას, მისი პოტენციის მწვერვალს აღწევს (შესაძლებლობისა და არააუცილებლობის ფარგლებში). ეს კი სწორედ თანამედროვე ეპოქის დიაგნოზის მცდელობის ფარგლებში ხდება. რამდენადაც ლუმანი ამ ნაშრომში, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მოდერნის სისტემთაფორიულ ანალიზს ისახავს მიზნად, ამდენად ის მოდერნისთვის დამახასიათებელი “სიმპტომური” (Jahraus et al. 2012, 104) სტრუქტურული მახასიათებლის, სტრუქტურული აღმწერის აღმოჩენას ცდილობს. ეს სიმპტომური მახასიათებელი კი მისი “მთლიანობის” მოუხელთებლობაა, რომელსაც მოდერნზე (თვით)დამკვირვებელი საკუთარი თვითდაკვირვების კონტინგენტურობის სახით აწყდება. ლუმანს ამ პოსტმოდერნული ეპისტემოლოგიური ძვრის საილუსტრაციოდ მოჰყავს მაგალითები, თუ როგორ შემოიჭრება კონტინგენტურობის იდეა ყველა დისციპლინაში დაწყებული სამართლით, ეკონომიკით, დასრულებული კულტურის იმ რელატივისტური ცნებით, რომელიც თავად წარმოადგენს კონტინგენტურობის ცნობიერების პირველ მტკიცებულებას (Luhmann 1992, 93; Jahraus 2012, 96-97, 105).

ამ პროცესში მოდერნზე თვითდამკვირვებელ აქტორად ლუმანი ცალკეულ სისტემას მოიაზრებს, რომელიც მოდერნს პირველ რიგში იმგვარ “მთლიანობად” აღიქვამს, რომელიც მას განსხვავების სახით მოეცემა (Einheit der Differenz) (მდრ. Jahraus 2012, 104). ეს გულისხმობს, რომ მოდერნზე დამკვირვებელი საკუთარ თავს მოდერნის მიმდინარე პროცესში აცნობიერებს, რომელშიც მას როგორც სისტემას საკუთარი თავზე

დაკვირვება მხოლოდ ფუნქციური დიფერენციაციის გზით, ანუ *განსხვავების გავლების გზით* შეუძლია. განსხვავება კი მან საკუთარ თავსა და საკუთარი დაკვირვების ობიექტს შორის უნდა გაავლოს, როგორც სისტემასა და გარემოს შორის. თუმცა ამ პროცესში იგი ამავდროულად აცნობიერებს, რომ ის საკუთარი დაკვირვების თანაშემოქმედია (შდრ. Luhmann 1992, 104) და არ ძალუძს არც საკუთარი დამკვირვებლობისგან და არც საკუთარი თავისგან - როგორც დაკვირვების ობიექტისგან და არც მოდერნისგან დისტანცირება ამ პროცესში (შდრ. Luhmann 1992, 104; Jahraus et al. 2012, 66, 104). ეს ნიშნავს, რომ მოდერნში დაკვირვება მოდერნზე იმავდროულად ყოველთვის მოიაზრებს როგორც თავად დაკვირვების პროცესის, ისე დაკვირვების ობიექტის და თავად მოდერნის თანაშემოქმედებას და ამდენად, დამკვირვებლის მიერ გავლებული განსხვავების სრულ კონტინგენტურობას. სწორედ დამკვირვებლის მიერ თვითდაკვირვების შეუძლებლობის ამ ტრაგიკული ფაქტის გაცნობიერება გასდევს ლუმანის ამ ნაშრომს ლაიტმოტივად.

ამ ნაშრომში ლუმანი თავის შემეცნების კონცეფციას დამკვირვებლისა და დაკვირვების ურთიერთმიმართების ტერმინებში გვთავაზობს. შემეცნების მთავარ პრობლემას ის მთლიანობისა და განსხვავების დიალექტიკის სახით წარმოაჩენს (შდრ. Luhmann 1990, 528). ლუმანი ნაშრომის მეორე თავში დამკვირვებლისა და დაკვირვების ობიექტის (სამყაროს) ურთიერთმიმართების სახით წარმოგვიდგენს ევროპული რაციონალიზმის ისტორიის რეკონსტრუქციას. ლუმანის მიხედვით, თუ გვიანსქოლასტიკიდან დაწყებული, განამანათლებლობამდე და განმანათლებლობიდან მე-20 საუკუნემდე რაციონალიზმის კონცეფციაში დამკვირვებელი მთლიანად სამყაროში და მასთან მიჯაჭვულად მოიაზრებოდა (როგორც აზროვნება და ყოფნა), ეს უშუალო და უპირობო კავშირი ნელ-ნელა კითხვის ნიშნის ქვეშ დგება და ბოლოს აზროვნება და ყოფნა (დამკვირვებელი და დაკვირვების ობიექტი) სრულიად თავისუფლება ერთმანეთისგან. ამგვარად ევროპული რაციონალიზმის ამ განვითარებას ლუმანი წარმოაჩენს როგორც სამყაროს მთლიანობის რაციონალური, გონებით მოხელთების შეუძლებლობას (შდრ. Jahraus et al. 2012, 182).

მთლიანობის პრობლემა ლუმანის შემეცნებისთეორიული მიდგომის ერთ-ერთ ამოსავალ პრინციპს წარმოაგენს, რომელიც ამავდროულად საფუძვლად უდევს მისი სისტემის თეორიასაც. როგორც ლუმანი სისტემის ცნების დეფინიციის ალნიშნავს, სისტემა “განსხვავების მთლიანობის (ან ამ მთლიანობის წარმოქმნის) მაგივრობას სწევს” (შდრ. Luhmann, 1997, 595; Jahraus et al. 2012, 43). ლუმანის შემეცნების კონცეფცია მის ელემენტარულ, უტერირებულ ფორმაში შეიძლება შემდეგნაირად გავიგოთ: ყოველგვარი შემეცნება დაკვირვებაა (შდრ. Luhmann 1990, 523). დაკვირვება კი შესაძლებელია მხოლოდ განსხვავების გავლების გზით, რომელსაც შემეცნებელი/დამკვირვებელი საკუთარ თავსა და შემეცნების/დაკვირვების ობიექტს შორის ავლეს. (Luhmann 1984, 315; 1990, 506, 543) ამდენად, დაკვირვების ობიექტის მთლიანობას შემეცნებელი მის უშუალოებაში (მთლიანობაში) ვერასდროს აღიქვამს, არამედ მხოლოდ განსხვავების გზით გაშუალებულ ფორმაში, რომლის უშუალო მონაწილეს და თანაშემოქმედის თავადაა (Luhmann 1992, 506-507). ეს იდეა არ არის ახალი და მას ჯერ კიდევ პლოტინის ერთი კონცეფციასთან მივყავართ, რომელიც შემდგომ მთელ დასავლურ ფილოსოფიას მიჰყვება განმანათლებლობამდე და მის შემდგომაც. თუმცა ის, რასაც ამ იდეას უმატებს ლუმანი, ესაა მისი პოსტმოდერნული განვითარება, სადაც შემეცნებელი უკვე იმასაც აცნობიერებს, რომ თავად ეს განსხვავება არა ერთი გზითაა შესაძლებელი და არა ერთჯერადად არამედ უამრავი გზით და ყოველწამიერად მიმდინარეობს, და შესაბამისად ეს განსხვავება ყოველთვის კონტინგენტურია. შესაბამისად, კონტინგენტურია ყოველგვარი შემეცნების პროცესიც. ლუმანი მიიჩნევს, რომ თანამედროვე შემეცნების თეორია სწორედ ამ “განსხვავების გავლების” მანკიერ წრეში რჩება. საინტერესოა, რომ ლუმანი ამას “შემეცნების ხის” ნაყოფის გასინჯვის გამო “ცოდვით დაცემული” ადამიანის ხვედრს უწოდებს, რომელიც სამყაროს *მთლიანობას* მხოლოდ მის *განსხვავებაში* აღიქვამს (შდრ. Luhmann 1990, 525). თავის “დაკვირვებებში მოდერნზე” ლუმანი რიტორიკულ კითხვასაც კი სვამს, რამდენად შესაძლებელია ღმერთი განსხვავებების გავლების გარეშე შეიმეცნებდეს (შდრ. Luhmann 1992, 110).

ამგვარად, ლუმანი პოსტმოდერნულ შემეცნებისთეორიულ მიდგომაში შუა საუკუნეების სამყაროს კონტინგენტურობის პრობლემის განახლებას/რეაქტუალიზებას ხედავს. (შდრ. Luhmann 1990, 526). თეოლოგიურ წარმოშობაზე აქცენტის დასმით კი ლუმანი ამავდროულად ცდილობს მიგვითითოს, რომ “მთლიანობა”, ამ თვალსაზრისით, ის *“გამოცდილებისეული ცოდნა”*, რომელიც ყველა ეპოქაში წინ უსწრებს გონებისმიერ აღქმას, ან მის მიღმა და მის პარალელურად განაგრძობს არსებობას. (Luhmann 1990, 527) ამაზე ის მეტყველებს, რომ ლუმანი მთელ ევროპულ რაციონალიზმს ამ მთლიანობის გონებაში მოხელთების წარუმატებლობის ისტორიად აფასებს. (შდრ. Luhmann 1992, 51-92). ამ თვალსაზრისით, მთელი პარადოქსულობა, რომელიც თავად ლუმანის ნაშრომს “დაკვირვებები მოდერნზე” ახასიათებს, ისაა, თუ როგორ აღიქვამენ სისტემები თავიანთ თავს მოდერნის, როგორც მთლიანობის მონაწილედ და მის თანაშემოქმედად. ეს პარადოქსი იქიდან არ იწყება, როდესაც სისტემები თავიანთ თავს თვითდაკვირვებაში მყოფებად აღმოაჩენენ, რომელშიც ისინი ვეღარ ავლებენ განსხვავებას დამკვირვებელსა და დაკვირვების ობიექტს, შორის, და ამით ამ განსხვავების გავლების კონტინგენტურობას აცნობიერებენ. პარადოქსი სწორედ იქიდან იწყება, თუ როგორ აღიქვამენ სისტემები როგორც დამკვირვებლები მოდერნს როგორც ერთიანობას, როგორც ეპოქას, რომლის მთლიანობაც დარღვეულია? სწორედ ეს არის ის ამოსავალი, რომლიდანაც ლუმანი თავის ნაშრომს იწყებს და სწორედ აქ ამხელს ის საკუთარ თავს ევროპული რაციონალიზმის სახელით აღწერილი სამყაროს მთლიანობის გონებით მოხელთების პროექტის თანაავტორად და მისი წარუმატებლობის გულშემატკივრად.

სწორედ ამიტომ სდევს თან ერთგვარი ტრაგიზმი საზოგადოების თვითაღწერის კონტინგენტურობის ცნობიერებას, რომელშიც დიდი ნარატივები წარსულს ჩაბარდა და ამ გზით, ‘საზოგადოებამ საკუთარი თვითაღწერების ნდობა დაკარგა და მათი კონტინგენტურობა გააცნობიერა’ (Luhmann 1992, 7). ამ პათოსით იწყებს და ამ პათოსითვე ასრულებს ლუმანი თავის ნაშრომს. ამდენად, ამ მთლიანობის ძიების სურვილი და მისი მიუწვდომლობის ტრაგიზმი ამდენადვე გასდევს ლუმანის თეორიასაც.

მართალია, როგორც ზემოთაც აღვწერე, ლუმანის სისტემის თეორიაში მანამდეც ვხვდებით კონტინგენტურობის თემას, თუმცა ლუმანის ამ ნაშრომში კონტინგენტურობის კიდევ უფრო მეტად რადიკალიზება ხდება. აქ კონტინგენტურობის კონტექსტში არა მხოლოდ უშუალო რეალობის შეუმეცნებლობაა თემატიზებული, არამედ თავად შემეცნებელის (როგორც დამკვირვებლის) მიერ მისი შემეცნების (დაკვირვების) პროცესის, შემეცნების მეთოდის და შემეცნების ობიექტის კონტინგენტურობის გაცნობიერება ხდება. ამგვარად, ლუმანის სისტემთათეორიული მეთოდი და თავად თეორია, ამ ნაშრომის პერსპექტივიდან, უკვე ერთმნიშვნელოვნად ერთ-ერთ შესაძლებლობად, ერთ-ერთ შემოთავაზებად, როგორც თავად ლუმანი უწოდებს “ექსპერიმენტად” კვალიფიცირდება (შდრ. Luhmann 1992, 212; Jahraus 2012, 104). ამ თვალსაზრისით, ეს ნაშრომი იმითაც არის ნიშანდობლივი, რომ იგი ლუმანის მიერ საკუთარი თეორიული სისტემისგან რადიკალურ დისტანცირებას წარმოადგენს, რომელშიც ეს უკანასკნელი მისთვის ალტერნატიული სოციოლოგიური თეორიების (“ექსპერიმენტების”), როგორც ფუნქციური ეკვივალენტების გვერდით წარმოჩნდება. ლუმანისთვის მისი სისტემა უკვე “გადაწყვეტილების” (და თანაც, კონტინგენტური გადაწყვეტილების) ფორმას იძენს.

ლუმანი როგორც არცოდნის სოციოლოგი?

“Das soziale System ist gerade deshalb System, weil es keine basale Zustandsgewißheit und keine darauf aufbauenden Verhaltensvorhersagen gibt. Kontrolliert werden nur die daraus folgenden Ungewißheiten in Bezug auf das eigene Verhalten der Teilnehmer”
(Luhmann 1984, 157)

წინამდებარე კვლევის კონტექსტში შემეცნებისთეორიული გარდატეხა, რომელიც იმპლიციტურად ჩადებულია უკვე ლუმანის ავტოპოეტური სისტემის თეორიაში (კერძოდ, ზემოთ განხილული ომხრივი კონტინგენტურობის პრობლემის სახით, შდრ. Luhmann 1984, 90; 157) განსაკუთრებით საინტერესო ხდება კონტინგენტურობის თეოლოგიური საფუძვლების ჭრილში.

ლუმანი აღნიშნავს: ”რეტროსპექტიულად ისე ჩანს [...], თითქოს საზოგადოება ღმერთის ცნებაზე ვარჯიშობდა იმ გვერდითი ეფექტის დაუგეგმავად, რომლითაც მან სემანტიკური

ნიადაგი მოუმზადა მოდერნულ სამყაროში შესვლას” (Luhmann 1992, 114). თუმცა, ლუმანის ეს დაკვირვება პირიქითაც შეიძლება დავინახოთ: ლუმანი, შეიძლება ითქვას, სწორედ ის ავტორია, რომელსაც კონტინგენტურობის ცნება სწორედ ღმერთის ნების შეუმეცნებლობის აპოფატკური იდეიდან სამყაროს შეუმეცნებლობის ტრაგიზმის სახით შემოაქვს თავის თეორიაში და მას თავისი თეორიის მასაზრდოებელ წყაროდ აქცევს. ფაქტობრივად, თუ სქოლასტიკა კონტინგენტურობის ცნებაში ღმერთის განუსაზღვრელობას მოიხელთებს, ლუმანი ამ ცნების რეაქტუალიზებით სამყაროს მთლიანობის შეუმეცნებლობის პრობლემას მოიხელთებს (შდრ. Luhmann 1990, 525). ამავდროულად, ლუმანი კონტინგენტურობის ცნების (თეოლოგიური წარმოდგენიდან მომდინარე) “გამოცდილებისეული” წარმოშობის ხაზგასმით ცდილობს აჩვენოს, რომ კონტინგენტურობის საფუძველი, ერთი მხრივ, არცოდნაა, რომელიც მუდმივად თან გასდევს ჩვენს ცოდნას, მეორე მხრივ კი ჩვენი ცოდნის რელატივიზება ამ არცოდნით ამავდროულად მინიშნებაა ცოდნის “სხვაგვარად ყოფნასა და შემეცნების სხვაგვარად ყოფნის შესაძლებლობაზე.” თუმცა, ლუმანი ამ შესაძლებლობის მიმართულებით არ ავითარებს თავის თეორიას, არამედ ამ შესაძლებლობას მხოლოდ კონტინგენტურობის ცნებაში გამოკეტავს და ამ გზით, მთლიანად იმ განსხვავების მხარეს რჩება, რომელიც სამყაროს მთლიანობას ყოველთვის ამ განსხვავებისთვის “განწირულად” აღიქვამს (Luhmann 1990, 525-527).

ამგვარად, ლუმანის თეორიაში სულ უფრო რადიკალური ხდება და ფართოვდება კონტინგენტურობის ფენომენის მნიშვნელობა და მასთან ერთად არცოდნის საკითხი, რომელიც მანამდე მისი თეორიის ფარგლებს გარეთ იყო გატანილი როგორც უშუალო ცნობიერება, უშუალო აღქმები, ცნებებით აღნიშნული მოვლენების უშუალო შინაარსი (შდრ. Luhmann 1984, 158). ლუმანის სისტემის ამოსავალი სწორედ ამ უშუალო მოვლენებთან წვდომის შეუძლებლობის იდეაა: სისტემები სწორედ ორმხრივი კონტინგენტურობიდან, ანუ ცნობიერების განუჭვრეტელობიდან გამომდინარე წარმოიქმნება (შდრ. Luhmann 1984, 157; Jahraus et al. 2012, 76).

რას გვთავაზობს ლუმანი შემეცნების პერსპექტივის სახით?

“Die Welt ist, wie sie ist. Der Konstruktivismus hat recht. Aber er kann sich selbst nur via negationis begründen”.

(Luhmann 1990, 527)

ლუმანი თავის ნაშრომში “საზოგადოების მეცნიერება” (Wissenschaft der Gesellschaft) აღწერს იმ პროცესს, თუ როგორ ჩაანაცვლა მოდერნისტული აზროვნებისთვის დამახასიათებელი ცოდნის იერარქიულობა მეცნიერულ ცოდნასა და ყოველდღიურ ცოდნას შორის თანედროვე “მეთოდოლოგიურმა პრაგმატიზმმა”, რომელსაც ლუმანი “ამ საუკუნის შემეცნების თეორიას” უწოდებს (Luhmann 1990, 509). ლუმანი აღნიშნავს, რომ ამ ახალმა მიდგომამ ცხადი გახადა, რომ ის, რაც “მეორე რიგის დამკვირვებლის” ცოდნად და ამდენად, უფრო კომპლექტურ, მეცნიერულ ცოდნად მიიჩნეოდა აღარ განსხვავდება პირველი რიგის, მაშასადამე უშუალო დამკვირვებლის ცოდნისგან. ამან კი, თავის მხრივ, “რეალობის პრობლემაც” ხელახლა წამოჭრა და შესაბამისად, ონტოლოგიის საფუძვლებიც ეჭვქვეშ დააყენა. დღეს “ნელ-ნელა ცხადი ხდება რომ განსხვავება ყოფნასა და არყოფნას შორის უბრალოდ დამკვირვებლის მიერ მიღებული გადანყვეტილებაა ამ განსხვავების გავლებაზე შემეცნებელსა და შემეცნების ობიექტს შორის” (Luhmann 1990, 509-510). ამ კონტინგენტურობის ცნობიერების შედეგს ლუმანი კონსტრუქტივიზმს უწოდებს, მისი შემეცნებისთეორიული მიდგომა კი ოპერაციული კონსტრუქტივიზმის სახით ყალიბდება (შდრ. Jahraus et al. 2012, 109). ამ მიდგომის მიხედვით, შემეცნებელს (დამკვირვებელს) შემეცნების პროცესში (დაკვირვებაში) უშუალოებაში არ ეძლევა შემეცნების საგანი, არამედ თავადაც მუდმივად მოიაზრება მისი შემეცნების თანაშემოქმედად. თუმცა, ამ შემთხვევაში გამოსავალი შემეცნების საზღვრულობის, მისი კონტინგენტურობის მიღება და გაცნობიერებაა (Luhmann 1990, 530-531). კერძოდ, ლუმანი მიიჩნევს, რომ შემეცნების ობიექტის “მთლიანობის” შეუმეცნებლობის ერთგვარი კომპენსაცია დამკვირვებლის მიერ გავლებული განსხვავების (მაგ. მის მიერ განხორციელებული სუბიექტური სელექცია დაკვირვების საგნებსა და მის მახასიათებლებს შორის) როგორც “ბრმა ლაქის” (Luhmann 1992, 507) მუდმივი ცნობიერების გზით არის შესაძლებელი. ამგვარად, ლუმანისთვის დაკვირვების

პროცესი განსხვავებების გავლების მუდმივი და მიმდინარე ცირკულარული პროცესია, რომელშიც დამკვირვებელს თითოეული მომდევნო განსხვავების გავლებისას შესაძლებლობა ეძლევა, წინა განსხვავების მიმართ დისტანცირდეს და ამ გზით შეძლოს უკეთ გააცნობიეროს საკუთარი “ბრმა ლაქა” რომელიც მას მთლიანობის დანახვაში უშლის ხელს (შდრ. Luhmann 1992, 95; 507-508; Jahraus et al. 2012, 108-19).

ლუმანის ამ მიდგომაში იმპლიციტურად იგულისხმება, რომ მეორე რიგის დამკვირვებელი საკუთარი თვალთ დანახულს, შემეცნებულს აღარ მიჯნავს პირველი რიგის დამკვირვებლის თვალთ დანახულისგან, რამდენადაც ის საკუთარ “ბრმა ლაქას” აცნობიერებს და ამ გზით სწორედ იმ პირველი რიგის დამკვირვებელს უთანახმდებდა. (Jahraus et al. 2012, 109). ცოდნის იერარქიულობის მოშლასთან ერთად, იზრდება ღიაობის ხარისხიც შემეცნების ემპირიული პროცესისა და შემეცნების ობიექტის მიმართ. შემეცნების პროცესი შემეცნებელს წარმოუდგება როგორც ჰორიზონტი (ფენომენოლოგიური გაგებით), რომელშიც ის ცნობიერად, ე.ი. საკუთარი სუბიექტური გადანყვეტიების “ბრმა ლაქის” მუდმივი ცნობიერებით აგრძელებს კვლევას.

ამგვარად, ლუმანი სწორედ იმ შემეცნებისთეორიულ და მეთოდოლოგიურ მიდგომას ანიჭებს უპირატესობას, რომელიც პრაქსეოლოგიურ (ემპირისტულ) პრინციპზეა ორიენტირებული (შდრ. Bohnsack 2018, 10; Thyssen 2004; Jahraus et al. 2012, 164-165). გერმანელი სოციოლოგი რალფ ბონზაკი ლუმანის ამ მიდგომას პრაქსეოლოგიური მეთოდოლოგიის სახით ავითარებს. ბონზაკის მიხედვით, ლუმანი ისეთ მიდგომას გვთავაზობს სოციალური მეცნიერებების მეთოდთან, რომელიც შესაძლებელად მოიაზრებს, რომ კვლევა ისეთი შემეცნებისთეორიული პრინციპით იყოს შთაგონებული, რომელიც ამავედროულად არააუცილებლობით მოითხოვს მის მეთოდოლოგიურ ლეგიტიმაციას და მის დედუქციურ ორიენტირად ქცევას. (Bohnsack 2018, 12; Luhmann 1987, 647). ამ თვალსაზრისით, ლუმანის დამკვირვებლის კონცეფციით შემოთავაზებული ეპისტემოლოგია, თვალსაჩინოს ხდის მის ორიენტაციას ემპირიაზე, რომელშიც დამკვირვებელი, ერთი მხრივ მისი თანამედროვე ეპოქის შემეცნებისთეორიული და მეთოდოლოგიური წარმოდგენის საზღვრებთან (ე.ი. შემეცნების კონტინგენტურობასთან) არის მუდმივად მიმართებაში და ამით საკუთარ

თავთანაც, როგორც ამ მეთოდებით შემმეცნებელთან (რაცაა მისი “ბრმა ლაქა”). თუმცა ამავდროულად, ამ შემეცნებისთეორიულ მეთოდს კი არ ააბსოლუტურებს, არამედ კვლევის პროცესში მის რელატივიზებასაც ახდენს “ემპირიიდან მიღებული” იმპულსების საფუძველზე, რომელიც მას, მართალია ისევ განსხვავების სახით ეძლევა, თუმცა განსხვავების განსხვავების სახით, რომლითაც პირველი განსხვავების მიერ დაკარგული მთლიანობა გარკვეულწილად მეორე განსხვავებაში აღდგება (შდრ. Luhmann 1990: 527).

ამგვარად, ლუმანის მიერ შემოთავაზებული მეთოდოლოგიის ერთ-ერთი მთავარი მახასიათებელი, ესაა კვლევის პროცესის მუდმივი ღიაობა ემპირიის მიმართ, რაც თვისებრივი კვლევის მეთოდოლოგიის ამოსავალს წარმოადგენს. (შდრ. Pickel, and Sammet 2014, 33). თუმცა, ეს ღიაობა არ არის ნებისმიერი ღიაობა, რამდენადაც მკვლევარს, ვიდრე ის დაკვირვების საგანს მიუახლოდება, უკვე განსხვავება გავლენილი აქვს და ეს განსხვავება არის მისი შემეცნებისთეორიული წარმოდგენა, მეთოდოლოგიური ჩარჩო, კონცეპტუალური აპარატი (სემანტიკური), ინდიკატორები. თუმცა, მკვლევარი, თუკი ის მხედველობაში იღებს კვლევის პროცესში მის ამ წინასწარგანსაზღვრულობას (“ბრმა ლაქას”), მას შეუძლია თავად ამ მეთოდოლოგიური პრინციპის, კონცეფციებისა თუ ინდიკატორების განსაზღვრებებში (უკვე გავლენილ განსხვავებებში) “ემპირიიდან მიღებული იმპულსიდან” გამომდინარე ცვილება შეიტანოს (ე.ი. ხელახლა გაავლოს განსხვავება), რომელიც პირველი განსაზღვრების (განსხვავების) შედეგად ორად გახლეჩილ რეალობას/მთლიანობას აღადგენდა. თუმცა, მკვლევარს, ამავდროულად მუდმივად უნდა ჰქონდეს მხედველობაში, რომ ეს ახალი განსხვავება, ამგვარადვე დათარავს მისთვის სხვა “რეალობას” (“მთლიანობას”), რომელიც მისთვის ახალი “ბრმა ლაქა” იქნება. ამგვარად, ღიაობა, რომელსაც ლუმანი გვთავაზობს, ესაა ღიაობა შემეცნების საზღვრულობის ფაქტის მიმართ და ამავდროულად, შემეცნების შეზღუდვების (განსხვავებების) მუდმივი შეზღუდვის (განსხვავების) გზა, მისი ნეგაციით. ამ აზრით, ლუმანის მიერ შემოთავაზებული გზა ძალიან გავს სწორედ იმ ნეგაციის გზას, რომელსაც ის კონტინგენტურობის კონცეფციის თეოლოგიურ ასპექტების დახასიათებისას აღწერს. ლუმანის გზა, შეიძლება ითქვას, იმეორებს თომა აკვინელის მეთოდს ნეგატიური თეოლოგიისა, რომელიც არსობრივად

ლმერთის შემეცნების ნეგატიურ მეთოდოლოგიას (via negativa) წარმოადგენს (შდრ. Luhmann 1990: 527).

ლუმანის შემეცნების თეორია აპოფატიკური თეოლოგიის პერსპექტივიდან

ლუმანის მიერ შემოთავაზებული “მეთოდოლოგიური პრაგმატიზმი” ამავდროულად ძალიან ახლოს მოდის შემეცნების იმ კონცეფციასთან და იმ შემეცნებისთეორიულ მიდგომასთან, რომელიც ნეგატიური თეოლოგიის აღმოსავლეთ ქრისტიანულ ტრადიციას ახასიათებს. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ აღმოსავლური მიდგომა სწორედ ამგვარადვე ათავსებს ერთმანეთთან, ერთი მხრივ, თანამედროვე ეპოქის ფილოსოფიურ/შემეცნებისთეორიულ კონცეფციას და მეორე მხრივ, კონკრეტულ მიზნას, რომელიც ამ შემეცნებისთეორიის შიგნით “შემეცნების სხვაგვარად ყოფნაზე” მითითებას გულისხმობს. ლუმანიც, აღმოსავლური აპოფატიკის მსგავსად, ემიჯნება მეთოდის აბსოლუტიზმებს, არამედ სწორედ მიზნობრიობას იღებს თავის ორიენტირად: თუმცა ლუმანისთვის ეს მიზნობრიობა შემეცნების შესაძლებლობების მუდმივად ხელახლა განსაზღვრაა, და ამით შემეცნების საზღვრების დადებას ემსახურება, მართლმადიდებლური წარმოდგენისთვის კი მიზანი - განღმრთობაა, რაც თავის თავში სწორედ შემეცნების საზღვრების გახსნას გულისხმობს.

თუმცა, შეიძლება ითქვას, რომ ეს ერთი და იგივე პროცესია, ან ერთი და იმავე პროცესის ორ მხარეს წარმოადგენს, რადგან არც ნეგატიური თეოლოგიის კატაფატიკა გადის შემეცნების საზღვრებს მიღმა, არამედ მხოლოდ *მიუთითებს* ამ საზღვრებზე. აქ გადანაცვტილება უკვე უშუალოდ დამკვირვებელზეა, ანუ ლუმანის ენით, უკვე სისტემამ უნდა მიიღოს გადანაცვტილება, სად გაავლებს განსხვავებას, ან არ გაავლებს და ამ განსხვავების მიღმა გავა.

საინტერესოა, ამ თვალსაზრისით ერთმანეთს შევადაროთ ლუმანის დასავლური ნეგატიური თეოლოგიური საფუძვლებიდან მიმდინარე კონტინგენტურობის ცნება კონტინგენტურობის იმ წარმოდგენას, რომელიც აღმოსავლეთ ქრისტიანულ წარმოდგენაში არსებობს. ეს განსხვავება პირობითად (ლუმანის ტერმინოლოგიით) იქნებოდა ახალი განსხვავების გავლება კონტინგენტურობის ორ გაგებას შორის, ერთი

მხრივ კონტინგენტურობას, რომელიც უპირატესად ცნებობრივად განსაზღვრული კონტინგენტურობაა (პასიური ცნობიერება) და რომელიც ნეგატიურ თეოლოგიაში სწორედ შემეცნების საზღვრების კონცეფციას მიემართება და ამ თვალსაზრისით, აპოფატიკის კატაფატიკას წარმოადგენს და მეორე მხრივ კონტინგენტურობის იმ “გამოცდილებით ცოდნას” შორის, რომელიც სწორედ “გონებისთვის მოუხელთებელი” (თუმცა მის მიერ აღქმადი) “*მთლიანობის*” სახით წარმოუდგება დამკვირვებელს. ეს უკანასკნელი შეიძლება გავიგოთ როგორც შემეცნებისა და ცოდნის იმგვარი კონცეფცია, რომელიც მისი (შემეცნებისა და ცოდნის) მთლიანობის წინარერაციონალური, ან რაციონალურთან თანაარსებული გაგებიდან ამოდის. ჩემთვის წინამდებარე კვლევის კონტექსტში საინტერესო სწორედ ისაა, თუ როგორ აისახება რაციონალურ არგუმენტაციის ფორმებში ეს მთლიანობა, რომელიც ერთი მხრივ, მასთან თავსებადიც შეიძლება იყოს და ამავედრულად არ ამოიწურებოდეს მისით, ანუ მას როგორც კონტინგენტურს, მაშასადამე “სხვაგვარად შესაძლებელს” მიემართებოდეს. ეს კი შემეცნების პროცესის მიმართ იმგვარ ღიაობას გულისხმობს, რომელშიც გონება არ მოიაზრება ერთადერთ “შემეცნებლად”.

საგულისხმოა, რომ ლუმანი მართალია, მიგვითითებს შემეცნების მიმართ “ღიაობაზე”, თავად თავის სისტემურ თეორიაში დახურული ავტოპოეტური სისტემების მხარეს დგება და ამ თვალსაზრისით, აგრძელებს დასავლური აპოფატიკურ ტრადიციას, რომელიც “*via negationis*”-ს პრინციპის ერთგული რჩება.

შეჯამება

ის, რაც წინამდებარე ნაშრომის კონტექსტში საინტერესოა ჩემთვის ლუმანის თეორიაში, ესაა მისი ბმა იმ მოდერნისტულ სააზროვნო ტრადიციასთან, რომელსაც ლუმანი, ერთი მხრივ ემიჯნება პოსტმოდერნული შემეცნებისთეორიული პერსპექტივიდან, თუმცა ბოლომდე არ სწყდება მას. ეს ბმა, შემეცნების ლუმანისეულ კონცეფციაში გამოიხატება როგორც სამყაროს/რეალობის “*მთლიანობის*” შემეცნების შეუძლებლობა, რომელსაც ლუმანი შემეცნების კონტინგენტურობის ცნებაში მოიხელთებს და ცდილობს ცოდნის დეფიციტი სწორედ ამ არცოდნის სიყბადით ჩაანაცვლოს (შდრ. Luhmann, 1997, 595;

Jahraus et al. 2012, 43) და ამ არცოდნის ცოდნაზე დააფუძნოს თავისი თეორია. ამ არცოდნის სიცხადეზე დაფუძნებული სააზროვნო ტრადიცია კი, რომელზეც ლუმანი თავის “დაკვირვებებში მოდერნზე”(Luhmann 1992, 111) ამახვილებს ყურადღებას, სწორედ დასავლური ნეგატიური თეოლოგიის ტრადიციიდან მოდის. ამ სააზროვნო ტრადიციას, რომელთა შორისაც ლუმანი თომა აკვინელის, დუნს სკოტუსის, ნიკოლაუს კუზელის მოძღვრებებს და შემდგომ უკვე განმანათლებლობის სეკულარულ მეცნიერებას განიხილავს, კონსტრუქტივიზმსაც მიაკუთვნებს (შდრ. Luhmann 1990, 527). ლუმანი აღნიშნავს, რომ ნიკოლაუს კუზელისეული ნეგატიური თეოლოგიის ფორმულა: “ვიცი, რადგან ვიცი, რომ არ ვიცი [ღმერთი]” (შდრ. Luhmann 1992: 111) იქცევა კონსტრუქტივიზმის მთავარ მოტივად, რომელიც სწორედ ამ არცოდნის სიცხადეზე დაფუძნებულ ნეგატიურ მეთოდს მისდევს (Luhmann 1990, 527, 543). კონსტრუქტივიზმის შემთხვევაში, ლუმანის მიხედვით, ეს ნეგაციის მეთოდი ვლინდება განსხვავების გავლლებაში (Luhmann 1990 517-518), შემეცნებელსა და შემეცნების ობიექტს შორის, რითაც შემეცნებელი (დამკვირვებელი) ემიჯნება სამყაროს “მთლიანობას” და ამ “მთლიანობას” სწორედ განსხვავებების, ნეგაციის, როგორც ლუმანი უწოდებს, “დე-ჰოლიზების” (Luhmann 1990: 617), დეკონსტრუქციის (Luhmann 1990, 618) გზით შემეცნებს (შდრ. Luhmann 1990, 543).

საგულისხმოა, რომ ნეგატიური თეოლოგიის ეს ფორმულა აღმოსავლურ აპოფატიკურ ტრადიციაში გამოიხატება ფრაზაში: “ვიცი, რომ არ ვიცი [ღმერთი], მაგრამ არ ვიცი, რა არის მისი სუბსტანცია”(შდრ. Bulgakov 2012: 122, Stępień and Kochańczyk-Bonińska 2018, 200). თუ დასავლური თეოლოგია ამ ფრაზის მეორე ნაწილზე აკეთებს აქცენტს და შემეცნების გზას იმ მიმართულებით აგრძელებს, თუ რა არ არის ღმერთი, რასაც ეწოდება “via negativa”, აღმოსავლეთში აქცენტი იმ სიცხადეზე კეთდება, რომელიც გამოიხატება პირველ ფრაზაში: “ვიცი რომ ხარ”, რომელიც ღმერთის ცოდნის და შემეცნების შესაძლებლობას უსვამს ხაზს, მისი მეთოდოლოგიური (როგორც ვიცი) თუ ონტოლოგიური (რა ვიცი) განსაზღვრის გარეშე. ამდენად, აღმოსავლურ ტრადიციაში ეს ფორმულა ცოდნის “სხვაგვარად შესაძლებლობის” მიმართულებით განვითარდა, დასავლურში კი არცოდნის სიცხადეზე დაფუძნებული მეცნიერებისა და არცოდნის

ცოდნის სპეკულატიური დიალექტიკის სახით.

ამ თვალსაზრისით, საინტერესოა, ლუმანის მიერ შემოთავაზებული შემეცნებისთეორიული მიდგომის ფონზე გავანალიზოთ მართლმადიდებლური პრაქტიკა და კერძოდ, ცოდნასთან და შემეცნებასთან მიდგომის ის ფორმები, რომლებიც ნაგატიური თეოლოგიის სწორედ ამ აღმოსავლური სპეციფიკიდან მომდინარეობს. ქვემოთ წარმოდგენილ ემპირიულ კვლევაში მე შევეცდები წარმოვაჩინო, თუ როგორ პრაქტიკებს წარმოშობს აღმოსავლური აპოფატით განმსჭვალული შემეცნების “სხვაგვარად შესაძლებლობის” წარმოდგენა მართლმადიდებელი ეკლესიის ყოველდღიურობაში. მე ასევე ვაჩვენებ, თუ როგორ შეიძლება აღიქმებოდეს ცოდნის “მთლიანობა” იმ დასახსრული, დიფერენცირებული და განსხვავების გავლების მეთოდზე დაფუძნებული სააზროვნო ტრადიციის ფონზე, რომელიც, თავის მხრივ, ნეგატიური თეოლოგიის დასავლური ტრადიციიდან მომდინარეობს.

კონტინგენტურობის პოსტმოდერნული დისკურსი

არაერთი ავტორი აღნიშნავს, რომ თანამედროვე სოციალურ თეორიაში კონტინგენტურობის კონცეფციის ამ რეაქტუალიზაციის მიუხედავად, ჯერ კიდევ ბუნდოვანებით და სკეპტიციზმით არის მოცული მისი მეთოდოლოგიური მოხელთების შესაძლებლობა (შდრ. Knöbl 2012, 67; Nassehi and Saake 2002; Joas 2012, 11). ეს სკეპტიციზმი ერთი მხრივ, თავად ამ ფენომენის რთულად მოსახელთებელი ბუნებიდან გამომდინარეობს, მეორე მხრივ კი სოციალური თეორიის იმ მოდერნისტული საფუძვლებიდან, რომელიც მეცნიერულად სწორედ ერთიან, სისტემურ, ლოგიკურ აუცილებლობაზე აგებულ მეთოდოლოგიას განიხილავს (Nassehi and Saake 2002). მართლაც, ძნელი წარმოსადგენია, როგორ შეიძლება მეთოდოლოგიურად მოსახელთებელი გახადო ისეთი კონცეფცია, რომელიც კლასიკური ლოგიკისთვისაც კი მოუხელთებელი რჩება (Luhmann 1992, 97).

სწორედ ამ მოუხელთებლობის ფონზე, განსაკუთრებული ყურადღება კონტინგენტურობის უახლეს კონცეფციებში მთლიანად *კონტინგენტურობის გამოცდილებაზე* გადატანილი. შეიძლება ითქვას, რომ ის, რაც კონტინგენტურობის “აქტუალობას” და მის მნიშვნელობას უტყუარად ადასტურებს, მისი ემპირიული გამოცდილებაა, ანუ როგორც მას ჰანს იოასი უწოდებს, “გამძაფრებული მგრძნობელობა” კონტინგენტურობის მიმართ, როგორც შემეცნებაში, ისე ყოველდღიურობაში (Joas 2012, 27). იოასი აღნიშნავს, ‘სულაც არ არის საჭირო “პოსტმოდერნული” ფილოსოფიის სპეციფიკურ დაშვებებსა და ხედვებს იზიარებდე, იმისთვის რომ აღმოაჩინო, რომ უფრო და უფრო დამაჯერებელი ხდება ისეთი ხედვები ისტორიაზე, საზოგადოებასა და საკუთარ თავზეც კი, რომლებიც სინამდვილის არააუცილებელ და არაშეუძლებელ მხარეზე აკეთებს აქცენტს’ (Joas 2011, 11).

საგულისხმოა, რომ იოასი, კონტინგენტურობის მიმართ ამ “მგრძნობელობის” და მისი გავლენის ზრდას თანამედროვე სამყაროში იმ მოცემულობის ფონზე უსვამს ხაზს, რომ კონტინგენტურობის ცნების დეფინიცია ჯერ კიდევ არისტოტელეს ჰერმენევტიკაშია მოცემული. ამით ის ცდილობს კონტინგენტურობის თანამედროვე ცნობიერებისთვის დამახასიათებელ *გამოცდილებისეულ*, ემპირიულ სიცხადეს გაუსვას ხაზი, რის საფუძველზეც ის თანამედროვე ეპოქას კონტინგენტურობის ეპოქას უწოდებს (Joas 2012, 33).

იოასი მიიჩნევს, რომ კონტინგენტურობის გამოცდილება თანამედროვეობაში მოქმედების შესაძლებლობათა უსასრულო ზრდისა და ამ შესაძლებლობათა მიმართ გამახვილებულ მგრძნობელობაში ჰპოვებს გამოვლინებას (Joas 2004). ამასთან, მოქმედების შესაძლებლობათა უსასრულო ზრდის ამ ფენომენს, რომელიც დომინირებს კონტინგენტურობის თანამედროვე დისკურსში ხშირად მცდარი პროგნოზი ახლავს, რომელიც ამ მოვლენაში იმთავითვე ატომიზაციის, გათიშვის, რელატივიზმის, დაქსაქსვის და მოვლენებისა და ინდივიდუალური გადაწყვეტილებების ერთმანეთთან დაკავშირების შესაძლებლობათა მუდმივ შემცირებას ხედავს. სინამდვილეში კი ემპირია ხშირად სწორედ ამის საპირისპირო, პარადოქსულ განვითარებებს გვიჩვენებს.

ეს მცდარი წინასწარი განწყობა, რომელზეც იოასი საუბრობს სწორედ იმ კრიტიკას აგრძელებს, რომელსაც ლუმანი ჯერ კიდევ ფუნქციონალიზმის მოდერნისტულ პარადიგმას მიაწერს და ესაა მოვლენებს შორის კაუზალურ კავშირების ძიება და სამომავლო პროგნოზების მათზე დაფუძნება (შდრ. Joas 2004, 394-395; 2012, 31). კონტინგენტურობის არაპროგნოზირებადი შედეგების საილუსტრაციოდ იოასს სატრანსპორტო საცობის შემთხვევა მოჰყავს მაგალითად, თუ როგორ შეიძლება ერთმანეთისგან დამოუკიდებელ ინდივიდუალურ გადაწყვეტილებებს ერთი კოლექტიური ფენომენის წარმოქმნა მოჰყვეს, რომელიც ისევ და ისევ ინდივიდუალურ გადაწყვეტილებების შესაძლებელობებს ზღუდავს (Joas 2012, 34).

კონტინგენტურობის მიმართ ეს მგრძობელობა თანამედროვე ეპოქაში განსაკუთრებით აქტუალური ხდება პირადი გამოცდილების ფონზე. კერძოდ, იგი იმ მდგომარეობის სახით წარმოჩნდება, რომელშიც ადამიანი პირადად დგება ეგზისტენციალური საზრისის საკითხის წინაშე: *თუ რატომ ხდება ის, რაც ხდება, მაშინ როცა შეიძლებოდა ყოველივე სხვაგვარად, ან საერთოდ არ მომხდარიყო?*

საგულისხმოა, რომ კონტინგენტურობის ფენომენის თანამედროვე სოციალთეორიულ თუ რელიგიისფილოსოფიურ ინტერპრეტაციებში მუდმივად გვხვდება დაყრდნობები და მითითებები პირად გამოცდილებაზე ისეთ მოულოდნელ მოვლენებთან, როგორცაა უკურნებელი ავადმყოფობის დიაგნოზით, ახლობელი ადამიანის დაკარგვით გამოწვეული ეგზისტენციალური კრიზისი, რომელიც კონტინგენტურობის სწორედ პოსტმოდერნულ გამოცდილებით განზომილებაზე აკეთებს აქცენტს (შდრ. Joas 2012, 35; Wuchterl 2012).

ამდენად, კონტინგენტურობის კვლევაში მისი კონცეპტუალიზების, ისტორიულ-ფილოსოფიური თუ გენეალოგიური ანალიზის წარმოებასთან შედარებით, სულ უფრო მეტ მნიშვნელობას კონტინგენტურობასთან უშუალო მიმართების პროცესი იძენს (Joas 2012, 34-35). ამ თვალსაზრისით, კონტინგენტურობის გამოცდილება შეიძლება აღვწეროთ როგორც ცხოვრების და აზროვნების მიმდინარე პროცესში ყოფნა,

რომლებიც ერთმანეთთან კონტინგენტურად იკვეთება და მუდმივად შეახსენებს ერთმანეთს საკუთარ თავს. ერთი მხრივ, ერთ-ერთი მთავარი პრობლემა კონტინგენტურობის თანამედროვე კვლევაში მისი მეთოდოლოგიურად “მოხელთების” სირთულეა, რამდენადაც ის მუდმივად უსხლტება ემპირიულ ანალიზს (Toens and Willems 2012, 13; 17). ამის საპირისპიროდ, ემპირიულად კონტინგენტურობა სულ უფრო მეტად შეიგრძნობა მისი გამძაფრებული მგრძნობელობისა და კონტინგენტურობის ცნობიერების სახით ყოველდღიურ გამოცდილებაში (Joas 2004; Toens and Willems 2012, 13; Holzinger 2015, 11-12).

კურტ ვუხტერლი: კონტინგენტურობის დაძლევის და მიღების კონცეფციები

თანამედროვე ავტორებს შორის, ერთ-ერთ საინტერესო პერსპექტივას კონტინგენტურობის ემპირიულ გამოცდილებაზე რელიგიის ფილოსოფოსი კურტ ვუხტერლი გვთავაზობს, რომელიც კონტინგენტურობის ფენომენოლოგიას სამეცნიერო, ფილოსოფიურ და რელიგიურ დისკურსებს შორის ურთიერთმიმართების ხელახალი გააზრების კონტექსტში წარმოგვიდგენს (Wuchterl 2011, 2012, 2019). კონტინგენტურობის ყოველი გამოცდილება ვუხტერლის მიხედვით, დაკავშირებულია საზრისის კრიზისთან, რომელსაც ადამიანი განიცდის მის გარშემო მიმდინარე მოვლენებთან მიმართებაში და უჩნდება ეგზისტენციალური კითხვა: რატომ ხდება ყოველივე სწორედ ისე, როგორც ხდება და არა სხვანაირად? (შდრ. Wuchterl 2012, 40) ამ კრიზისთან გასამკლავებლად ადამიანი ცდილობს გარკვეული სახით უპასუხოს ამ კითხვას. სწორედ ადამიანის პასუხი ამ კითხვაზე განსაზღვრავს კონტინგენტურობასთან მოპყრობის ფორმას, რომელიც, ვუხტერლის მიხედვით, ყოველთვის კონტინგენტურობის დაძლევაში (Kontingenzbewältigung) არ მდგომარეობს. ვუხტერლი კონტინგენტურობასთან მიდგომის კიდევ ორ ფორმას გამოყოფს: კონტინგენტურობის აღიარებას და კონტინგენტურობის მიღებას/კონტინგენტურობასთან შეხვედრას (Wuchterl 2012, 42). კონტინგენტურობის დაძლევად ვუხტერლი მოიაზრებს საბუნებისმეტყველო და ფილოსოფიურ არგუმენტებზე დაფუძნებულ მიდგომას კონტინგენტურობასთან. ორივე მათგანი, ვუხტერლის მიხედვით, ორიენტირებულია კონტინგენტურობის გადალახვაზე, მისი ლოგიკურად ახსნისა თუ ბუნებრივ კანონზომიერებაში მოქცევისა გზით (შდრ. Wuchterl

2012, 43-48). ამ მიდგომისგან განსხვავებით, კონტინგენტურობის აღიარებისა და მიღების ფორმები არ არის მიმართული კონტინგენტურობის უარყოფაზე. პირველი მათგანი (კონტინგენტურობის აღიარება), ვუხტერლის მიხედვით, ის მდგომარეობაა, როდესაც ადამიანი საკუთარი გონების საზღვრებს აცნობიერებს. ვუხტერლის მიხედვით, ამ აღიარებამდე შეიძლება მივიდეს როგორც რელიგიური ადამიანი, ისე არარელიგიურიც, ვინაიდან ამ აღიარებას შეიძლება არ მოჰყვეს ამ საზღვრებს მიღმა რაიმეს არსებობის აღიარება. კონტინგენტურობასთან მიახლოების უფრო მაღალ საფეხურს კი ვუხტერლი კონტინგენტურობის მიღებას/შეხვედრას (Kontingenzenbegegnung) უწოდებს, როდესაც ადამიანი მიდის იმის დაშვებამდე, რომ მისი გონების მიღმა არსებობს “სხვა”, როგორც “არაგონება” (“Andere der Vernunft”) და გადანყვეტილებას ღებულობს მასთან ურთიერთობაზე (Wuchterl 2012, 49-50). თუმცა, როგორც ვუხტერლი აღნიშნავს, ამ გადანყვეტილების მიღების შემთხვევაშიც ადამიანი მუდმივად ინარჩუნებს ცნობიერებას იმისა, რომ მისი გადანყვეტილებაც და ყოველი რელიგიური შინაარსი, ანუ ყოველივე ის, რასაც ის ამ “არაგონებას” მიაწერს, თავისთავადაც კონტინგენტურია. ამდენად, ვუხტერლი მიიჩნევს, რომ რელიგიური წარმოდგენები შეუძლებელია წარმოადგენდეს კონტინგენტურობის დაძლევას (Wuchterl 2011, 158; 2019, 167).

ჰანს იოასი: თანამედროვეობა “კონტინგენტური სიცხადის” პერსპექტივიდან

ჰანს იოასის მიხედვით, თანამედროვე ეპოქის ერთ-ერთ მთავარ მახასიათებელს კონტინგენტურობის გამძაფრებულ მრძნობელობასთან მიმართებაში “კონტინგენტური სიცხადე” („kontingente Gewissheit“) წარმოადგენს. ამ უკანასკნელს იოასი განსაზღვრავს იმგვარ სიცხადედ, რომელიც საკუთარი წარმოშობის კონტინგენტურობას აცნობიერებს. ამ თვალსაზრისით, ეს კონცეფცია სიცხადის იმ შუასაუკუნეობრივ გაგებასთან მოდის რეზონანსში, რომელის შესახებაც მე ზემოთ დასავლურ და აღმოსავლური აპოფატიკურ მიდგომებს შორის დავის (XIV ს) კონტექსტში ვისაუბრე.⁸ ამ დავის მთავარი საგანიც სწორედ “სიცხადე” იყო. თომა აკვინელს “ბუნებითი სიცხადის” წყაროდ მხოლოდ გონება მიაჩნდა. პალამა კი ამ გაგებას “სიცხადის (სინათლის)” აღმოსავლურ

⁸ იხ. აქვე: გვ. 45-46, გრიგოლ პალამასა და ბარლაამის დისკუსია.

აპოფატიკურ გაგებას უპირისპირებს, რომელიც არ შემოიფარგლება მხოლოდ გონებით, არამედ სპირიტუალურ და ფიზიკურ/მატერიალურ განზომილებებსაც მოიცავს.

როგორც ლუმანი აღნიშნავს, თეოლოგიური წარმოდგენა, რომლის ინტეგრირებაც მოხდა კონტინგენტურობის ცნებაში შუა საუკუნეების სქოლასტიკაში, ესაა “გამოცდილებისეული ცოდნა”, რომელიც იმ ეპოქისთვის დამახასიათებელ შემეცნებისთეორიულ წინაპირობას, ესე იგი, შემეცნების “სიცხადის წყაროს” წარმოადგენდა (შდრ. Luhmann 1992: 96-97). სწორედ ამდენად უწოდებს ლუმანი კონტინგენტურობას “კვაზითეოლოგიურ” ცნებას (Luhmann 1990: 332), რომელიც ამავდროულად კვაზირაციონალურიცაა.

სწორედ ამ თვალსაზრისით არის საინტერესო კონტინგენტურობის კონცეფციის მნიშვნელობაც თანამედროვეობის დიაგნოზის ამოცანაში, რაზეც როგორც ლუმანი, ასევე იოასიც ამახვილებენ ყურადღებას. კონტინგენტურობის კონცეფცია მუდმივად შესაბამისი ეპოქის შემეცნებისთეორიულ წარმოდგენას აირეკლავს, რამდენადაც ის გონების საზღვრებზე მიუთითებს და ამდენად “სიცხადის წყაროს” საკითხსაც აყენებს. პოსტმოდერნულ ეპოქაში ეს შემეცნებისთეორიული წინაპირობა “კონტინგენტური სიცხადეა,” როგორც მოვლენებთან და ცოდნასთან იმგვარი მიდგომა, რომელიც არა აუცილებლობის, არამედ შესაძლებლობის პერსპექტივიდან აღიქვამს და აკვირდება მათ. ამგვარი მიდგომის ინტეგრირება კი სოციოლოგიურ კონცეფციაში შესაძლებლობას იძლევა, კვლევითი პერსპექტივის ემპირიული, გამოცდილებისეული მოვლენების მიმართულებით გაფართოებისა (შდრ. Joas 2004, 395). იოასის მიხედვით, „კონტინგენტური სიცხადის“ კონცეფცია და მიდგომა რელიგიის კონტექსტში, კონტინგენტურობასთან *სპეციფიკურ მოპყრობაში* ვლინდება (Joas 2012: 35). სწორედ ამ თვალსაზრისით არის ჩემთვის საინტერესო კონტინგენტურობის გამოცდილების ის ნიმუშები, რომლებიც აღმოსავლეთ ქრისტიანულ ტრადიციაში გვხვდება.

“გამოცდილებისეული სიცხადე” როგორც პოსტმოდერნული შემეცნების წარმოდგენისთვის, ისე შემეცნებისა და ცოდნის აღმოსავლური აპოფატიკის

გაგებისთვისაც ერთ-ერთ ამოსავალ პრინციპს წარმოადგენს და ამ თვალსაზრისით, ერთგვარ ხილს ქმნის ამ ორი წარმოდგენის ერთმანეთთან დასაკავშირებლად.

კონტინგენტურობის მეთოდოლოგიური მოხელთების შესაძლებლობა

კონტინგენტურობის თანამედროვე (პოსტმოდერნული) დისკურსი, რომელიც უპირატესად კონტინგენტურობის გამოცდილებაზე სვამს აქცენტს, გზას უხსნის იმგვარ მიდგომას კონტინგენტურობასთან, რომელიც მასზე როგორც მიმდინარე პროცესზე დაკვირვების შესაძლებლობას გვაძლევს, მისი კონცეპტუალურად სრულყოფილი, უნივერსალური განსაზღვრის აუცილებლობის გარეშე (შდრ. Joas 2004; Knöbl 2012, 69-70; Scherer-Rath 2014). კონტინგენტურობის გამოცდილებაზე ორიენტირებული მეთოდოლოგია შესაძლებლობას იძლევა, სწორედ კულტურის სპეციფიკური შინაარსებითა და საზრისებით იქნას შევსებული ის *შესაძლებლობები*, რომლებზეც კონტინგენტურობის კონცეფცია მიუთითებს. ამ პერსპექტივიდან შესაძლებელი ხდება კონტინგენტურობის გამოცდილების სიტუაციურ, სპეციფიკურ კონტექსტზე მიბმული სახელდება და აღწერა.

ჰანს იოასი აღნიშნავს: “კონტინგენტურობის მიმართ მგრძობელობა არა სინამდვილის რელატივისტურ გაგებას წარმოშობს, არამედ “კონტინგენტურ სიცხადეს”, ანუ “სიცხადეს, რომელიც აცნობიერებს საკუთარი წარმოშობის კონტინგენტურობას” (Joas 2012, 35). კონტინგენტურობის მიმართ მგრძობელობის პირობებში კი თანამედროვეობის დიაგნოზი, იოასის მიხედვით, უკვე შეუძლებელია ძველებურად, ისტორიისფილოსოფიური მეტა-ნარატივების მოშველიებით, არამედ სინამდვილის აღწერა შესაძლებელი ხდება მხოლოდ “იმგვარი ნარატივის სახით, რომელიც საკუთარ თავს “კონტინგენტურ სიცხადედ” აღიქვამს” (Joas 2012, 36). სწორედ ამ თვალსაზრისით უნოდებს იოასი თანამედროვეობას კონტინგენტურობის ეპოქას.

შეიძლება ითქვას, რომ ცნებობრივ დონეზე, ის, რასაც კონტინგენტურობის პოსტმოდერნული კონცეფცია გვთავაზობს, არ წარმოადგენს სიახლეს და ასევე მოიაზრება ლუმანის კონტინგენტურობის ცნობიერების კონცეფციაშიც. თუმცა ის, რაც პოსტმოდერნულ კონცეფციას განასხვავებს ლუმანისეული კონცეფციისგან, ესაა აქცენტი

სწორედ გამოცდილებით და არა მხოლოდ გონებით სანვდომ სინამდვილზე. კონტინგენტურობის ეს ორი მიდგომა, ამ თვალსაზრისით, ერთი მედლის ორ მხარედაც შეიძლება წარმოვიდგინოთ. თუმცა ამ მიდგომებს ერთმანეთისგან პრინციპულად განასხვავებს ის, თუ ამ ერთი მედლის რომელ მხარეზე აკეთებს თითოეული აქცენტს: თუ ლუმანის კონტინგენტურობის გადალახვაზე დააშენებს თავის თეორიას, პოსტმოდერნული კონცეფცია უფრო მეტად *კონტინგენტურობის გამოცდილებასთან მოპყრობის*, *კონტინგენტურობის მიღების* ფენომენოლოგიით ინტერესდება (Wuchterl 2012; 2019; Joas 2012). რამდენადაც ლუმანი კონტინგენტურობას სოციალური სისტემების პერსპექტივიდან აკვირდება, ამდენად, მისი ინტერესის საგანს კონტინგენტურობა მხოლოდ იმ რესურსის სახით წარმოადგენს, რომელიც რაციონალურად შეიძლება იქნას გამოყენებული. პოსტმოდერნულ დიკურსში კი ყურადღება კონტინგენტურობის გამოცდილების და მასთან მოპყრობის ფენომენოლოგიურ, რელიგიისფილოსოფიურ და თეოლოგიურ ასპექტებზე და ამ გამოცდილებასთან მოპყრობის პრაქტიკაზეა გადატანილი. შეიძლება მივიჩნიოთ, რომ ნახევრად ცარიელი და ნახევრად სავსე ჭიქის მსგავსად, ლუმანი, მის მიერ შემოთავაზებული სისტემის თეორიის ინტერესებიდან გამომდინარე კონტინგენტურობის *დეფინიციურ* რესურსს აღიქვამს და იყენებს, რომელიც კონტინგენტურობის კატაფატიკური, ე.ი მისი როგორც ცნების, ან დეფინიციის საზღვრებში რჩება. პოსტმოდერნული დისკურსი კი სწორედ კონტინგენტურობის გამოცდილებით მხარეს აკვირდება, რომელშიც იგი არა ცნებაზე აკეთებს აქცენტს, არამედ იმ კულტურულ შინაარსებზე, რომლებიც კონტინგენტურობასთან მოპყრობის გამოცდილების სახით იძენს “სიცხადეს”. სწორედ ამდენად, იგი კონტინგენტურობას გონების საზღვრების გაცნობიერების და მის მიღმა გასვლის შესაძლებლობიდან უყურებს (Joas 2012; Wuchterl 2012).

კონტინგენტურობის კონცეფციის ამ ახლებურმა გააზრებამ კონტინგენტურობის გამოცდილების და ამ გამოცდილებასთან მოპყრობის ჭრილში, დიდი ინტერესი აღძრა ამ კონცეფციის ემპირიული ოპერაციონალიზების მიმართ. კერძოდ, იგი აქტიურად გამოიყენება ემპირიული თეოლოგიის სფეროში, საბუნებისმეტყველო მეცნიერებების, ფსიქოლოგიის, კლინიკური პრაქტიკისა და პალიატიური მკურნალობის სფეროებში,

რომლებიც, თავის მხრივ, სიცოცხლის აღქმის, საზრისის კრიზისისა და სპირიტუალური ზრუნვის საკითხებით არიან დაინტერესებული. ბოლო პერიოდში განსაკუთრებით აღსანიშნავია კვლევითი დაინტერესება კონტინგენტურობის პირადი გამოცდილებისთვის ასპექტებით, მათ შორის, საინტერესოა კონტინგენტური თვითაღქმის ასპექტები როგორ ვლინდება ბიოგრაფიულ ნარატივებში, რომელშიც იდენტობის ჰოლისტურ ხედვას ჩაანაცვლებს მიმდინარე, პროცესუალური თვითაღქმა, რომელიც ფრაგმენტულობით ხასიათდება (Scherer-Rath 2014).

ქვემოთ წარმოდგენილი კვლევის ფარგლებში კონტინგენტურობის პოსტმოდერნული კონცეფციის ემპირიული ოპერაციონალიზებისთვის ჰანს იოასის მიერ შემოთავაზებულ “კონტინგენტური სიცხადის” ცნებას დავეყრდნობი. კერძოდ, მე ვეცდები, “კონტინგენტური სიცხადის” ცნება ცოდნის მიმართ მართლმადიდებლური აპოფატკური მიდგომის იმ სპეციფიკის დახასიათებისთვის გამოვიყენო, რომელიც ცოდნის “გამოცდილებისეულ სიცხადეზე” აკეთებს აქცენტს. ასევე დავეყრდნობი კურტ ვუხტერლისეულ “კონტინგენტურობის დაძლევისა” და კონტინგენტურობის მიღების” დიქტომიას. ამასთან, ეს კონცეფციები გამოყენებული იქნება მხოლოდ მიახლოებითი ორიენტირის სახით, რაც გულისხმობს კვლევი/მეთოდოლოგიის ღიაობას კონკრეტულ კულტურაში გამოვლენილი შინაარსებისა და ვარიაციების მიმართ. ამდენად, კვლევის კონტექსტში განსაკუთრებულ ყურადღებას გავამახვილებ კონტინგენტურობის პრაქტიკულ ასპექტზე, კერძოდ, საკითხზე, თუ რა მიმართებაშია კონტინგენტურობის გამოცდილება მოქმედების ორიენტაციასთან. და რა სახის ბმები (მდრ. Joas 2012) შეიძლება არსებობდეს მოქმედებას როგორც პრაქტიკულ განზომილებას და თვითონ კონტინგენტურობის კონცეპტუალურ/ცნებობრივ განზომილებებს შორის, რომელიც კონკრეტულ (საღვთისმეტყველო, შემეცნებისთეორიულ თუ სხვ.) კულტურულ კონტექსტში ვლინდება.

ნაშრომის მომდევნო ნაწილი ეთმობა ემპირიულ კვლევას, რომლის მიზანია, ცოდნისა და შემეცნების იმ გამოცდილებისეული ასპექტების გამოკვეთა მართლმადიდებელი ეკლესიის ყოველდღიურობაში, რომელიც აღმოსავლური აპოფატკის სპეციფიკას

წარმოაჩენს. ამასთან ეს სპეციფიკა დასავლური აპოფატიკასთან მიმართებაში იქნება განხილული.

წაწილი მესამე: ემპირიული კვლევა რელიგიური ცხოვრება პანდემიაში - კონტინგენტურობის დაძლევისა და მიღებას შორის

COVID -19 პოსტმოდერნულ პერსპექტივაში

COVID -19 პანდემიით შექმნილი რეალობა, რომელშიც მსოფლიო აღმოჩნდა, ძალიან მოგვაგონებს იმ სატრანსპორტო საცობს, რომელიც ჰანს იოასს თანამედროვე სინამდვილის არაპროგნოზირებადი განვითარების საილუსტრაციოდ მოჰყავს. ძნელად თუ მოიძებნება მსგავსი მოვლენა, რომელიც მის გარშემო არსებული მოსაზრებების, ინფორმაციის, მასთან მოპყრობის ფორმებისა თუ მისი გავლენის თვალსაზრისით, ისეთივე განუსაზღვრელობით და კონტინგენტურობით ხასიათდება, როგორც COVID-19 და მისით შექმნილი სინამდვილეა. თუმცა, ამავდროულად, მისი გამაერთიანებელი ძალა იმდენად უპრეცედენტო აღმოჩნდა მთელი მსოფლიოსთვის, რომ მან, შეიძლება ითქვას, მსოფლიო ისტორია კოვიდამდე და კოვიდის შემდგომ ეპოქებად დაყო. როგორც მკვლევრები აღნიშნავენ, მეორე მსოფლიო ომის დროსაც კი არ შეცვლილა საზოგადოების სოციოეკონომიკური, პოლიტიკური და კულტურული გარემო, მისი ყოველდღიურობა და დრო-სივრცის აღქმაც კი ისე რადიკალურად, როგორც ეს COVID-19 პანდემიის დროს მოხდა (Demertzis and Eyerman 2020, 430). პანდემიით გამოწვეული სინამდვილე თანაბრად შეეხო თანამედროვე საზოგადოების ყველა სფეროს, იქნება ეს ეკონომიკა, პოლიტიკა, კულტურა, განათლება, სპორტი თუ რელიგია. პარადოქსული კი სწორედ ისაა, რომ საზოგადოების ეს უპრეცედენტო გაერთიანება (Winter 2020, 370) სწორედ არსებული სინამდვილის აღქმის მრავალფეროვნების, განუსაზღვრელობის, წინააღმდეგობრიობის და კონტინგენტურობის გარშემო და მის ფონზე ხდება (შდრ. Pezzoli-Olgiati and Höpflinger 2021, 54). ის, რაც ყველა ამ სფეროს აერთიანებს სწორედ განუსაზღვრელობაა, იქნება ეს ვირუსის წარმოშობასთან, მის ბუნებასთან, მის შესაძლო განვითარებასთან, მასთან ბრძოლის საშუალებებთან, მისით შექმნილ ანმყოსთან, თუ მომავალთან მიმართებაში.

COVID-19 რეალობა შეიძლება იმგვარ “მთლიანობად” განისაზღვროს, რომელიც სწორედ მისი განუსაზღვრელობით შეიძლება დავახასიათოთ. ამ თვალსაზრისით, შეიძლება მივიჩნიოთ, რომ პანდემიის ამგვარი აღქმა სარკისებრად ირაკლავს პოსტმოდერნული აზროვნების წესს, რომელზეც ზემოთ ვისაუბრეთ. მასთან მიმართებაში გამოყენებული სემანტიკაც კი ძალიან გავს კონტინგენტურობის პოსტმოდერნულ სემანტიკას. აქ საკმარისია ვახსენოთ კონტინგენტურობის მოუხელთებლობის აღსანიშნად ლუმანის მიერ გამოყენებული შედარება “მიდასის ოქროსთან”, რომელიც ძალიან გავს ვირუსის გავრცელების ბუნებას და მასთან ერთად, იმ მორიგი განუსაზღვრელობის წარმოშობისა, რომელიც ამ გადადებას მოჰყვება.

ერთ-ერთი ცენტრალური პრობლემა, რომლის წინაშეც გაერთიანდა მთელი მსოფლიო ეგზისტენციალური განუსაზღვრელობაა, ეგზისტენციალური კრიზისი, რომლის მიმართაც არა მხოლოდ ცალკეული ადამიანები, ადამიანთ ჯგუფები თუ ინსტიტუციები, არამედ მეცნიერებაც დადგა. მათ შორისაა სოციოლოგიაც, რომელიც ერთგვარი ღიაობის მდგომარეობაში დარჩა საზოგადოების განუსაზღვრელ, არაპროგნოზირებად, კონტინგენტურ მომავალთან და აწმყოსთან მიმართებაში (შდრ. Rosa 2020, Nassehi 2020, Habermas 2020). ამ “კონტინგენტურობის ცნობიერების” პირობებში კი, როგორც ჯერ კიდევ ლუმანი და შემდგომ იოასიც აღნიშნავენ, სწორედ კონტინგენტურობასთან მოპყრობაზე გადადის მთელი აქცენტი და არა მის თეორიულ განსაზღვრაზე (შდრ. Luhmann 2000: 10, Joas 2012: 35). ამ თვალსაზრისით, სწორედ მოქმედებას და მოქმედების ორიენტაციას ენიჭება უპირატესობა, რომელიც სწორედ ამ კონტინგენტურობის ცნობიერებიდან გამომდინარე, ცალსახად “გონების სიცხადეზე” ვეღარ იქნება დაფუძნებული, არამედ “სიცხადის” ალტერნატიულ წყაროებსაც თანამოიაზრებს (შდრ. Joas 2012, 35).

პანდემიის გავლენა რელიგიურ ცხოვრებასა და პრაქტიკებზე

რელიგიური ცხოვრებისა და აღმსარებლობის ფორმები ერთ-ერთია იმ მნიშვნელოვან სფეროთაგან თანამედროვე მსოფლიოში, რომელზეც COVID-19 პანდემიამ გარდამტეხი გავლენა მოახდინა. ამის ერთ-ერთი მთავარი მიზეზი, თავად რელიგიური

გაერთიანების იდეაა, რომელიც, უმეტეს შემთხვევაში, არსებითად ეფუძნება მისი წევრების როგორც სულიერი, ისე ფიზიკური ერთობის (ერთად-ყოფნის) პრაქტიკებს და რიტუალებს, როგორცაა შეკრებები, მომლოცველობა, ერთობლივი მსახურება, ერთობლივი ლოცვა. ამდენად, პანდემიის პრევენციული ღონისძიებებით გამოწვეული გავლენა განსაკუთრებით საგრძნობი იყო რელიგიური აღმსარებლობის იმ პრაქტიკებზე, რომლებიც ფიზიკურ ერთობას (ერთად ყოფნას) ეფუძნება. ვირუსის გავრცელებასთან ერთად, ეს გავლენა უფრო მასშტაბური გახდა. პანდემიის პირველი ტალღიდან მოყოლებული, ღვთისმსახურებებზე ხალხის შეკრების შეზღუდვა, უმეტეს შემთხვევაში, ეკლესიებისა და სამლოცველოების გაურკვეველი ვადით დახურვით და რიგ შემთხვევაში ღვთისმსახურების ონლაინ რეჟიმში გადატანის ალტერნატივით სრულდებოდა. ქრისტიანული დენომინაციების შემთხვევაში, რელიგიური ერთობის წევრების ფიზიკურ ერთად-ყოფნას (პრეზენტულობა) ღვთისმსახურებაში თეოლოგიური (ბიბლიური), ლიტურგიკული, სიმბოლური და მისტიკური დატვირთვა აქვს. ქრისტოცენტრული (ევეარისტოცენტრული) მიმდინარეობებისთვის კი, მათ შორის კათოლიციზმისთვის, მართლმადიდებლობისა და ზოგიერთი პროტესტანტული (მაგ. ლუთერანული და ანგლიკანური) მიმდინარეობებისთვის, ყველაზე რთულ და მტკივნეულ საკითხს ევეარისტის (წმინდა ზიარების) საიდუმლოში მონაწილეობის პრაქტიკის აკრძალვა წარმოადგენდა, ან რიგ შემთხვევაში, რიტუალის ონლაინ ფორმატში ჩატარების ალტერნატივა (შდრ. Bowman and Dhingra 2020; Doyle 2020; Chow and Kurlberg 2020; Hovorun 2021).

2020 წლის 7 აპრილს ჯანმრთელობის მსოფლიო ორგანიზაციამ გამოაქვეყნა პრაქტიკული ინსტრუქცია და რეკომენდაციები რელიგიური ლიდერებისა და რელიგიური გაერთიანებებისთვის, ჰიგიენური უსაფრთხოებისა და COVID -19 ვირუსის პრევენციის ზომებთან დაკავშირებით.⁹ აღნიშნული დოკუმენტი იმის ხაზგასმით იწყება, თუ რამდენად მნიშვნელოვანია რელიგიური გაერთიანებებისა და მათი ლიდერების

9 World Health Organization. "Practical considerations and recommendations for religious leaders and faith-based communities in the context of COVID-19." (2020), <https://www.who.int/publications/i/item/practical-considerations-and-recommendations-for-religious-leaders-and-faith-based-communities-in-the-context-of-covid-19> (ბოლო წვდომა 08.2021)

როლი ადამიანების სიცოცხლის გადარჩენაში და ვირუსის პრევენციაში პანდემიის დროს. დოკუმენტი რელიგიურ საზოგადოებებს და მათ ლიდერებს მოუწოდებს თავი აარიდონ ისეთი ჩვეულებებისა და რიტუალების შესრულებას, როგორცაა სინმინდებთან შეხება, მათი კოცნა და ზიარების მიღება საერთო ჭურჭლიდან.

ამ რეკომენდაციების საპასუხოდ, დასავლეთის ქრისტიანულ ეკლესიებში მასობრივად დაიწყო სამლოცველოების და ტაძრების დროებით დახურვა და ღვთისმსახურებების გაუქმება (შდრ. Vatican, News 2020; Church of England 2020; Parish 2020, 1-2; Johnson 2020, 189). დისკუსიის მთავარ საგნად კი, ალტერნატივის სახით, ღვთისმსახურების ონლაინ რეჟიმში გადატანის პერსპექტივა იქცა. აღმოსავლეთ ქრისტიანული ეკლესიების შემთხვევაში ზემოთ აღნიშნულ რეკომენდაციებსა და შეზღუდვებზე პასუხი არ იყო ცალსახა: ზოგიერთმა მათგანმა ტაძრების დროებით დახურვის გადწყვეტილება მიიღო, ზოგიერთმა ეკლესიამ კი ჩვეულ რეჟიმში გააგრძელა ღვთისმსახურება, მათ შორის, საერთო კოვით ზიარების პრაქტიკა (Begović 2020; Hovorun 2021; Kosmidis 2020).

რელიგიური პრაქტიკების ონლაინ ალტერნატივა: პრო- და კონტრარგუმენტები

პანდემიის დაწყებიდან მიმდინარე ორი წლის მანძილზე უკვე უამრავი კვლევა, სამეცნიერო სტატია, თუ კრებული მიეძღვნა იმ წინააღმდეგობებს და მათთან გამკლავების გზებს, რომელთა წინაშეც აღმოჩნდნენ პანდემიით შექმნილ რეალობაში რელიგიური ორგანიზაციები და მორწმუნე საზოგადოება. მათ შორის, დიდი ყურადღება ეთმობა რელიგიური აღმსარებლობისა და ღვთისმსახურების ალტერნატიული ფორმების დამკვიდრების პერსპექტივებს, როგორც კათოლიკური და პროტესტანტული, ისე მართლმადიდებლური ეკლესიების კონტექსტებში. (Bowman and Dhingra 2020; Doyle 2020; Chow and Kurlberg 2020; Kosmidis 2020; Hovorun 2021; Begović 2020; Goroncy 2020;

10 Vatican, News. 2020. Covid-19. Vatican Holy Week Celebrations under Study, 15 March 2020: <https://www.vaticannews.va/en/vatican-city/news/2020-03/vatican-coronavirus-easter-triduum-celebrations.html> (ბოლო წვდომა 08. 2021).

11 Church of England. 2020. Coronavirus Covid-19 Guidance for Parishes in Holy Week, <https://www.churchofengland.org/more/media-centre/coronavirus-covid-19-guidance-parishes/holyweek-and-easter-2020> (ბოლო წვდომა 08.2021).

Hovorun 2021). დასავლური ქრისტიანული ეკლესიების კონტექსტში კვლევებში აქცენტი ძირითადად გადატანილია ვირტუალურ რელიგიურ კომუნიკაციაზე, რაშიც როგორც თავად ღვთისმსახურებების ვირტუალურად შესრულების, ისე მასში ვირტუალური მონაწილეობის პრაქტიკები მოიაზრება. ვირტუალური და დიგიტალიზებული რელიგიური კომუნიკაციის თემატიკა გაანალიზებულია როგორც თეოლოგიურ (ბიბლიურ), ეკლესიოლოგიურ, სამართლებრივ (კონსტიტუციურ), ისე ანთროპოლოგიურ, ეთნოგრაფიულ, ფილოსოფიურ და სოციოლოგიურ ჭრილებში (Parish 2020; Bowman and Dhingra 2020; Kosmidis 2020; Johnson 2020; Соколовський et al. 2020; Olson 2020; Ciocan 2019; Chow and Kurlberg 2020; Hancock 2020; Hovorun 2021). თემის სიახლიდან და აქტუალობიდან გამომდინარე, სტატიები უპირატესად რელიგიური აღმსარებლობისა და რელიგიური კომუნიკაციის ალტერნატიული ფორმების დადებით და უარყოფით მხარეებზე მსჯელობას შეეხება, განსხვავებული პერსპექტივიდან (Giffone 2020; Parish 2020; Johnson 2020; Kosmidis 2020; Olson 2020; Hovorun 2021). კვლევებში ასევე დიდი ყურადღება ექცევა პანდემიის გახანგრძლივების შემთხვევაში (და შესაძლო დასრულების შემდეგაც), რელიგიური აღმსარებლობის ფორმების ფუნდამენტურად შეცვლის პერსპექტივებს. (შდრ. Bowman and Dhingra 2020; Johnson 2020; Kosmidis 2020; Hancock 2020).

ერთ-ერთი საინტერესო მომენტი აღნიშნულ კვლევებში, რომელიც ჩემი კვლევის კონტექსტში განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს, ესაა თავად მკვლევართა დამოკიდებულება ონლაინ ფორმატთან დაკავშირებით სასულიერო პირების მიერ გამოხატულ მოსაზრებებთან მიმართებაში. აღსანიშნავია, რომ მკვლევართა ნაწილი, რომლებიც კათოლიკური და პროტესტანტული (ლუთერანული და ანგლიკანური) ეკლესიების კონტექსტში იკვლევენ ევქარისტიის ონლაინ ფორმატში ჩატარების პერსპექტივას, ყურადღებას ამახვილებს ამ პერსპექტივის მიმართ კრიტიკულად განწყობილი სასულიერო პირების არგუმენტებზე წირვისა და ევქარისტიის საიდუმლოს ონლაინ რეჟიმში ჩატარებასთან დაკავშირებით. ის, რაც მკვლევარებს პარადოქსულად ეჩვენებათ კრიტიკულად განწყობილი სასულიერო პირების პოზიციაში, მათი არგუმენტია, რომ პირისპირ არყოფნის შემთხვევაში, ევქარისტიის საიდუმლო

“აბსტრაქტული” (Bowman and Dhingra 2020, 2; Doyle 2020,11) ხდება და კარგავს “ტრანსცენდენტურ ნამდვილობას” (Bowman and Dhingra 2020, 2; Doyle 2020, 18), აღარ არის “რეალური” (Chow and Kurlberg 2020, 299).

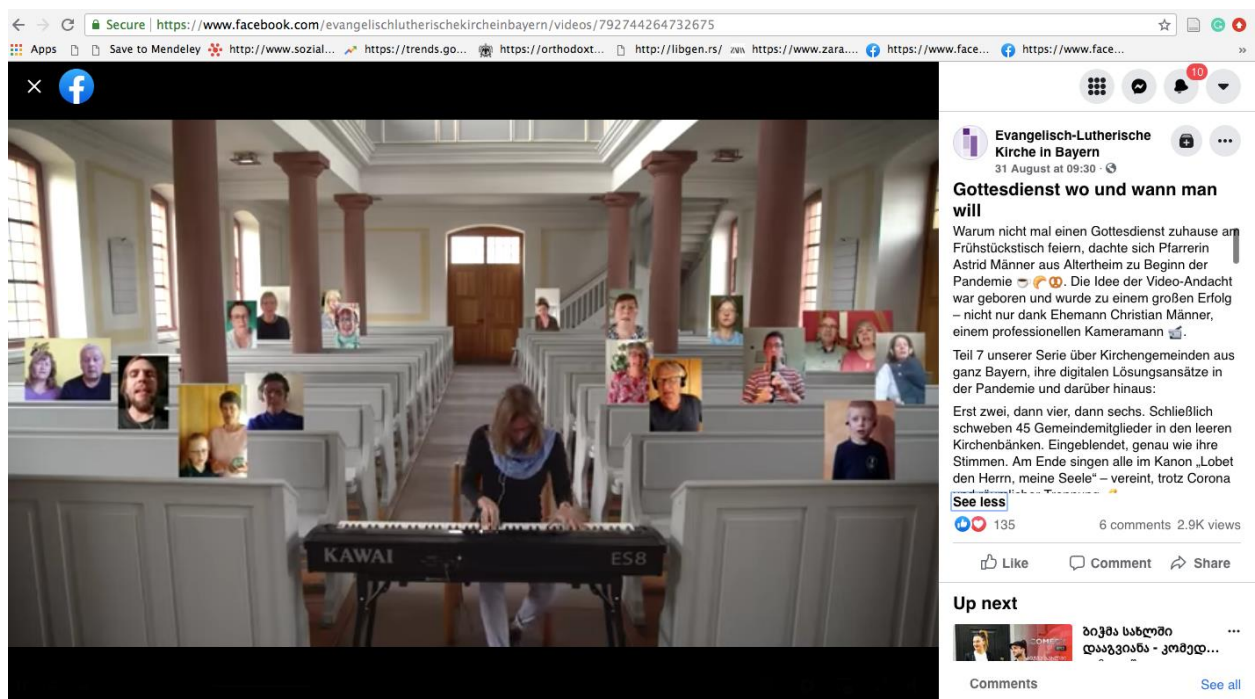


სურათი 1: ლუთერანი მღვდელი, ქეთი ჰინეს-შაჰი, აღასრულებს ვირტუალურ სააღდგომო მესას ცარიელ ლუთერანულ ეკლესიაში. ჰინსდეილი, აშშ. 12 აპრილი, 2020 წ. (ფოტო: მაიკ მანტუკა / Pioneer Press)

მკვლევარებისთვის ბუნდოვანი და არალოგიკური რჩება საკითხი, თუ რატომ შეიძლება იყოს დამაბრკოლებელი ფიზიკური (პირისპირ) კონტაქტის არარსებობა ტრანსცენდენტურთან კავშირის დასამყარებლად. ამ პარადოქსულობის ხაზგასასმელად ისინი თავიანთ სტატიებში ისეთი სიტყვების თამაშს და ირონიას მიმართავენ, როგორცაა, მაგალითად: “არყოფნის ყოფნა და ყოფნის არყოფნა”¹² (“The Absence of Presence and the Presence of Absence”, Parish 2020) “მყოფობის და არყოფნის დიალექტიკა” (Bowman and Dhingra 2020: 6) ან სულაც, ‘ტრანსცენდენტური რეალობა, რომელიც მიუწვდომელია Zoom-ში’ (Bowman and Dhingra 2020, 2). ამის საპირისპიროდ,

¹² ეს ფრაზა არის ალუზია ევქარისტის ქრისტიანული დოგმატისა, რომელიც ამ საიდუმლოში ქრისტეს რეალური მყოფობის სახელით არის ცნობილი (Real Presence of Jesus Christ in the Sacrament of the Eucharist).

საკმაოდ ლოგიკურად უღერს ევქარისტის ამ ალტერნატიული პრაქტიკის მიმართ პოზიტიურად განწყობილი სასულიერო პირების და მორწმუნეთა მოსაზრებები, რომლებიც საკუთარი პოზიციის გასამყარებლად ღმერთის ყველგანმყოფობის (Bowman and Dhingra 2020, 6, Thompson 2020; Chow and Kurlberg 2020, 310), მოყვასზე ზრუნვის, სოლიდარობის არგუმენტებს იშველიებენ (Thompson 2020; Lombardi 2020). ნიშანდობლივია, რომ ამ აზრის მომხრეებში ხშირია ზიარების სიმბოლურ და სპირიტუალურ მნიშვნელობაზე მითითება და სახარებისეულ სწავლებასა და არსებულ მდგომარეობასთან გარკვეული პარალელების გავლება (შდრ. Parish 2020; Bowman and Dhingra 2020, 6; Thompson 2020, 20). მაგალითად, ზოგიერთი მათგანი პანდემიის პირობებში იზოლაციასა და კარანტინში მყოფ ადამიანებსა და ჯვარცმაზე მარტოდ დარჩენილ მაცხოვრის განცდებს შორის პარალელების გავლებით და ამ მდგომარეობის სიმბოლიზებით ცდილობს დააფუძნოს პოზიცია, მრევლის შინ დარჩენისა და ზიარების ონლაინ რეჟიმზე გადასვლასთან დაკავშირებით (Bowman and Dhingra 2020, 1; Pezzoli-Olgiati and Höpflinger 2021, 54).



სურათი 2: ბავარიის ევანგელურ-ლუთერანული ეკლესია: “ღვთისმსახურება სადაც გინდა და როცა გინდა”, 31 აგვისტო, 2021. ბავარიის ევანგელურ-ლუთერანული ეკლესიის ოფიციალური გვერდი ფეისბუკზე.

თავის მხრივ, ვირტუალური ზიარების მიმართ სკეპტიკურად განწყობილნი, როგორც კათოლიკური, ისე ანგლიკანური და ლუთერანული ეკლესიების წევრები, თავიანთი პოზიციის გასამყარებლად, უპირატესად ლიტურგიის (ევქარისტის) მატერიალური და ფიზიკური განზომილებასა და საიდუმლოს აღსრულების წესზე აკეთებენ აქცენტს (შდრ. Douglas 2020; McGowan 2020a; Doyle 2020; Curry 2020; Cones 2021). ანგლიკანი ეპისკოპოსები ზიარების საიდუმლოს აღსრულების იმ ასპექტზე ამახვილებენ ყურადღებას, რომლის თანახმადაც, ის “აუცილებლად ერთ ადგილას უნდა შესრულდეს” (“one place”) (McGowan 2020) და “კონკრეტული მატერიალური კომპონენტებით” (შდრ. Doyle 2020; McGowan 2020, 2020a, Chow and Kurlberg 2020). ამის მსგავსად, ერთ-ერთი ამერიკელი კათოლიკე მღვდელი ყურადღებას ამახვილებს საზიარო პურსა და ღვინოსთან სასულიერო პირის მიერ ხელით ფიზიკურად შეხების აუცილებლობაზე, რაც ონლაინ ზიარების პირობებში შეუძლებელი ხდება (შდრ. Millard and Paulsen 2020). კათოლიკურ სამყაროში, ცალკეულ ეპისკოპოსებს სკეპტიკური დამოკიდებულება გაუჩნდათ რომის პაპის მიერ წმინდა პეტრეს ცარიელ ტაძარში დაგეგმილი წირვის ონლაინ რეჟიმში ჩატარებასთან დაკავშირებით. მათი ხედვით, ონლაინ საეკლესიო მსახურება “ვირტუალური”, “სიმულირებული” და “არანამდვილი” იქნებოდა (Chow and Kurlberg 2020, 299). ისინი შიშს გამოთქვამდნენ, რომ ონლაინ მსახურების პრაქტიკის დამკვიდრებას შეიძლება მისი “სპირიტუალური და მატერიალური” მხარეების დაცალკეება და ევქარისტის “დემატერიალიზება” (disembodiment) მოჰყოლოდა (Chow and Kurlberg 2020, 299). ერთ-ერთ ამერიკელი კათოლიკე მღვდელი, რომელიც კრიტიკულად აფასებს ონლაინ ზიარებას, შიშს გამოთქვამს, რომ ამგვარ პრაქტიკაში იზლება ზიარების არსის გაგება, რომელიც ევქარისტის წმინდა ნაწილებში (პურსა და ღვინოში) ქრისტეს რეალურ მყოფობას გულისხმობს. ამ შიშის არგუმენტად მას ის ფაქტი მოჰყავს, რომ 2019 წლის გამოკითხვის თანახმად¹³, ამერიკელ კათოლიკეთა მხოლოდ 30% -ს სწამს, რომ ზიარების პური და ღვინო რეალურად იქცევა ქრისტეს ხორცად და სისხლად, მაშინ, როცა 70% პროცენტი ზიარების პურსა და ღვინოში მხოლოდ

¹³ Just one-third of U.S. Catholics agree with their church that Eucharist is body, blood of Christ by Gregory A. Smith. <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2019/08/05/transubstantiation-eucharist-u-s-catholics/> (ბოლო წვდომა 08.2021)

სიმბოლურ მნიშვნელობას ხედავს.¹⁴

ონლაინ ზიარების მიმართ ტოლენატულად განწყობილნი, ამის საპირისპიროდ, მიიჩნევენ, რომ საჭიროა, ადამიანები “ცრუ დუალიზმისგან” განთავისუფლდნენ, როგორცაა “მატერიალურისა და არამატერიალურის”, “რეალურის და ვირტუალურის” დაპირისპირება (შდრ. Thompson 2020, 20). ონლაინ ზიარების მომხეები ასევე ცდილობენ თავიანთ არგუმენტებში გარკვეული პარალელები გაავლონ ცალკეულ თეოლოგიურ ავტორიტეტთა მოსაზრებებთან, როგორც არიან მარტინ ლუთერი (Thompson 2020, Hancock 2020), ასევე კარლ ბარტი (Hancock 2020) და იურგენ მოლტმანი (Bowman and Dhingra 2020).

საგულისხმოა ისიც, რომ ონლაინ ზიარების მომხრეები ხშირად ამახვილებენ ყურადღებას საიდუმლოს გრძნობად ასპექტზე და აღნიშნავენ, რომ ვირტუალურად ჩატარებულ საიდუმლოშიც მათი განცდა სწორედ ისეთივე რეალურია და ღრმაა, როგორც პირისპირ ზიარების დროს (Thompson 2020, Lombardi 2020).

ანალოგიურად, ონლაინ მსახურების მიმართ სკეპტიკურად განწყობილთა ნაწილი ლიტურგიის ფიზიკური და მატერიალური განზომილების ხაზგასმისას გამოთქვამენ მოსაზრებას, რომ რიტუალის ამ განზომილების უგულებელყოფა მის შინაარსობრივ და სიმბოლურ მნიშვნელობებსაც აკნინებს (შდრ. Anderson 2020; Millard and Paulsen 2020). ამის მაგალითად, ერთ-ერთ ანგლიკან თეოლოგს ფეხის დაბანის რიტუალი მოჰყავს, რომელიც წინასააღდგომოდ, დიდ ხუთშაბათს აღესრულება როგორც მართლმადიდებლურ, ისე კათოლიკურ და პროტესტანტულ ეკლესიებში. იგი აღნიშნავს, რომ პანდემიის პირობებში ეს რიტუალი, რომელიც “სხვაზე ზრუნვის გამოხატულებაა” კარანტინში მარტო მცხოვრებათათვის ჩანაცვლებულია “ავტონომიური”, “თვითკმარი” აქტი: “საკუთარი ფეხის დაბანით,” რომელშიც სრულიად დაკარგულია ამ რიტუალის თითოეულ ყვეტის მესიჯი და ლოგიკა (Anderson 2020). ლუთერანული ეკლესიის წევრი

¹⁴ Priests support 'spiritual Communion' as COVID-19 cases spike again by Chaz Muth, October 27, 2020 <https://www.catholicnews.com/priests-support-spiritual-communion-as-covid-19-cases-spike-again/> (ბოლო წვდომა 08.2021)

“სხეულის ტირილს” უწოდებს იმ მდგომარეობას, რომელშიც ღვთისმსაურებამი ფიზიკურ თანამონაწილეობას მოკლებული ეკლესიის წევრები განიცდიან თავს (Chow and Kurlberg 2020, 306).



სურათი 3: წმინდა მათეს საეპისკოპოსო ეკლესიის (აშშ) მრევლის პატარა წევრები ბზობის კვირის მსახურებას ონლაინ ესწრებიან. 5 აპრილი 2020. (ფოტო: ამანდა ლივერმონტი).

სამეცნიერო დისკუსიაში პანდემიით გამოწვეული შეზღუდვების გარშემო, მართლმადიდებელი ეკლესიაც ჩაერთო. თუმცა, საგულისხმოა, რომ მართლმადიდებელი ეკლესიის წინაშე ევქარისტის საკითხი სრულიად სხვა განზომილებაში იქნა დასმული. თუ დასავლეთის ქრისტიანულმა ეკლესიებმა იმთავითვე ბუნებრივად გამორიცხეს ეპიდემიის გავრცელების თვალსაზრისით “სარისკო” რელიგიური პრაქტიკების ჩვეულ რეჟიმში გაგრძელების პერსპექტივა პანდემიის პირობებში (შდრ. Vatican, News 2020; Church of England 2020; Parish 2020,1-2, Johnson 2020, 189), აღმოსავლეთის ქრისტიანული ეკლესიების აღქმაში ეს საკითხი ასე ცალსახად არ იქნა აღქმული (Begović 2020, 228). სწორედ ამდენად, მაშინ, როცა

დასავლეთის ეკლესიები ონლაინ ღვთისმსახურებისა და ონლაინ ზიარების მიმართ ლოიალურად და სკეპტიკურად განწყობილთა მხარეებად იყოფოდა, მართლმადიდებლურ სამყაროში პანდემიის პირობებში საერთო კოვით ზიარების უვნებლობის საკითხი იქცა მსჯელობის მთავარ საგნად. მიუხედავად იმისა, რომ ღვთისმსახურების ონლაინ ტრანსლაციის პრაქტიკა მართლმადიდებლურ სამყაროში აქტიურად გამოიყენება, ონლაინ ზიარების საკითხი მართლმადიდებლური ეკლესიების კანონიკურ ფარგლებში¹⁵ განხილვის საგნად, ფაქტობრივად, არ ქცეულა (შდრ. Suslov 2021, Hovorun 2021).

ევქარისტის დოგმატი როგორც რელიგიური “სიცხადე”

ზიარების პრაქტიკასთან მიმართებაში ზემოთ განხილულ განსხვავებულ პოზიციებში და ზოგადად, აღნიშნული საკითხების დასმისას, როგორც ვხედავთ, მუდმივად იკვეთება ცნებები, როგორცაა “ნამდვილობა”, “რეალურობა”, რომლებიც სწორედ ზიარების საიდუმლოს მიემართება. ეს კი სწორედ იმაზე მიუთითებს, რომ ზიარების დოგმატი და მისი გაგება ერთგვარი “სიცხადის” წყაროს წარმოადგენს იმასთან მიმართებაში, თუ როგორ უნდა იქნას გადაწყვეტილი ამ პრაქტიკის გაგრძელება პანდემიის პირობებში, მისი ამ “ნამდვილობისა” თუ “რეალურობის” შენარჩუნებით. განსხვავებული დამოკიდებულებები ვირუსით გამონვეულ სიტუაციაში ორიენტაციასთან თუ ღვთისმსახურების წესის ცვლილებასთან მიმართებაში, როლებიც ზემოთ მიმოვიხილე, უპირატესად ერთსა და იმავე პრობლემას უკავშირდება. ეს პრობლემა შეიძლება განვსაზღვროთ როგორც კონფლიქტი სხვადასხვა სახის “სიცხადეებს” (“ცოდნებს”) შორის, მათ შორის რელიგიური წარმოდგენიდან მომდინარე, საბუნებისმეტყველო, მორალურ, სამოქალაქო პასუხისმგებლობასა და ეთიკურ არგუმენტებზე დაფუძნებულ “სიცხადეებს” შორის. ჩემთვის საინტერესოა, რა მიმართებაშია ეს “სიცხადეები/ცოდნები” ერთმანეთთან და რა ადგილი უკავია ამ “სიცხადეებს” შორის რელიგიური წარმოდგენებიდან მომდინარე “სიცხადეს”, როგორც მოქმედების ორიენტაციის

¹⁵ აქვე უნდა აღინიშნოს ერთი გახმაურებული შემთხვევა უკრაინაში, როდესაც ორმა მღვდელმა ექსპერიმენტის სახით, ჩაატარა ზიარების საიდუმლო ონლაინ რეჟიმში, თუმცა ეს ექსპერიმენტი ეკლესიების კანონიკის ფარგლებში არ ქცეულა განსჯის საგნად და ორივე სასულიერო პირს უკრაინის მართლმადიდებელი ეკლესიის მიერ აეკრძალა მღვდელმოქმედება. (შდრ. Suslov 2021, 178, ასევე: Hovorun 2021: 67-68).

საფუძველს (მოქმედების ორიენტირს). როგორც კურტ ვუხტერლი აღნიშნავს, რელიგიური წარმოდგენიდან მომდინარე დებულება, ცხადია, ყოველთვის კონტინგენტურია (შდრ. Wuchterl 2011, 158), თუმცა, როგორც ზემოთ ვიხილეთ, ამის მიუხედავად, ამ რელიგიური დებულებების გასამართლებლად ხშირად სწორედ რაციონალური არგუმენტების მოშველიება ხდება, როგორცაა, მაგალითად, “ღმერთის ყველგან მყოფობის არგუმენტი”, რომლითაც “მართლდება” ვირტუალური ღვთისმსახურება. რაციონალური არგუმენტი ისიც, როდესაც თეოლოგები მატერიალურის ფაქტორის მნიშვნელობას ამ მატერიალურში ჩადებული შინაარსის მეშვეობით ხსნიან. დაბოლოს, რაციონალურია ის არგუმენტიც, რომ ზიარება იმ დადგენილ წესებს უნდა შეესაბამებოდეს, რომლებიც ეკლესიის დოგმატურ სწავლებაშია დაცული. ეს ყოველივე კი იმაზე მიუთითებს, რომ კონტინგენტური “სიცხადე”, რომელიც რელიგიური წარმოდგენიდან მომდინარეობს, რაციონალურ მსჯელობას კი არ გამოირიცხავს, არამედ მასთან თანაარსებობის შესაძლებლობასაც მოიცავს თავის თავში. ამგვარად, თუმცა, რაციონალურობა, თავის მხრივ, გამოირიცხავს კონტინგენტურობას, კონტინგენტურობა არ გამოირიცხავს რაციონალურს, მაგრამ, ამასთან მას აუცილებელობის პერსპექტივიდან კი არ მიემართება, არამედ ერთ-ერთი შესაძლებლობის პერსპექტივიდან, რომელიც აღარ განიხილება სიცხადის ერთადერთ წყაროდ. სწორედ ამაზე მიუთითებს ჰანს იოასიც, როდესაც აღნიშნავს, რომ ‘კონტინგენტურობის გამძაფრებული აღმქმელობის ეპოქაში სავსებით შესაძლებელია ადამიანებთან და ღირებულებებთან მტკიცე ბმის შენარჩუნება. ის, რაც ამ პირობებში იცვლება, მხოლოდ ამ ბმის (კავშირის) ბუნებაა. ამდენად კონტინგენტურობის მიმართ გამძაფრებული მგრძნობელობის შედეგი არა სინამდვილის, ჭეშმარიტებისა თუ ღირებულებების რელატივიზმია, არამედ “კონტინგენტური სიცხადე”, ანუ “სიცხადე” რომელიც მისი წარმოშობის კონტინგენტურობის ცნობიერებას და აღიარებას გულისხმობს (შდრ. Joas 2012, 35).

.....

ევქარისტიის დოგმატი დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ქრისტიანული ეკლესიების წარმოდგენაში

ამ კონტექსტში მნიშვნელოვანია შევხვით თავად ზიარების დოგმატს როგორც რელიგიური წარმოდგენიდან მომდინარე *სიცხადის* წყაროს, “რელიგიურ ცოდნას”, დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ცალკეული ეკლესიების სწავლებასა და საღვთისმეტყველო ტრადიციაში. შემდგომ კი გავაანალიზოთ თუ რა მიმართებაშია რელიგიური წარმოდგენიდან მომდინარე “სიცხადე” სიცხადის სხვა წყაროებთან, როგორცაა რაციონალური მსჯელობა, რომელიც ფილოსოფიური თუ საბუნებისმეტყველო წარმოდგენებიდან ამოდის. დაბოლოს, რომელი “სიცხადე” ხდება მოქმედების მთავარი ორიენტირი პანდემიით გამოწვეული ეგზისტენციალური კრიზისისა და განუსაზღვრელობის პირობებში.

ერთ-ერთი ცენტრალური ასპექტი ზიარების საიდუმლოს გაგებაში ესაა ზიარების წმინდა ნაწილებში (პურსა და ღვინოში) *ქრისტეს რეალური მყოფობის დოგმატი*, რომელიც როგორც კათოლიკური, ისე მართლმადიდებლური და პროტესტანტული (მათ შორის, ლუთერანული და ანგლიკანური) ეკლესიების სწავლებებში არსებობს. წინამდებარე კვლევის კონტექსტში ეს დოგმატი იმ თვალსაზრისითაა საინტერესო, თუ რამდენად შეიძლება იგი განსაზღვრავდეს ეკლესიების დამოკიდებულებას ზიარებასთან და ზიარების პრაქტიკის ცვლილებასთან მიმართებაში. როგორც ამერიკელი რელიგიის მკვლევარი, რობერტ ორსი, აღნიშნავს, ევქარისტიის წმინდა ძღვენში (პურსა და ღვინოში) ქრისტეს რეალური მყოფობის საკითხი, რეფორმაციის პერიოდიდან მოყოლებული, განსაკუთრებით აქტუალური გახდა როგორც კათოლიკური, ისე პროტესტანტული ეკლესიებისთვის (Orsi 2016, 3). საგულისხმოა, რომ ეს საკითხი იმ ეპოქის ფილოსოფიური ტრადიციების შესაბამისად ვითარდებოდა და უპირატესად წარმოდგენილი იყო მატერიალურისა და სულიერის, რეალურისა და წარმოსახვითის დიქტომიის სახით (მღრ *ibid.*; Davis 2010, 77). როგორც ქვემოთაც ვიხილავთ, ეს დიქტომიები თანამედროვე დისკურსსაც განსაზღვრავს ონლაინ ზიარების საკითხზე.

კათოლიკური ეკლესია ევქარისტიის საიდუმლოში პურისა და ღვინის ქრისტეს ხორცად

და სისხლად გარდაქმნის აღსანიშნად *ტრანსუბსტანციაციის* კონცეფციას იყენებს. ტრანსუბსტანციაცია სუბსტანციის შეცვლას ნიშნავს, რაშიც იგულისხმება, რომ პურისა და ღვინის სუბსტანცია ქრისტეს სისხლისა და ხორცის სუბსტანციით იცვლება. (შდრ. Fay 2001; Daly 2014) ამ თვალსაზრისით, კათოლიკური ეკლესიის სწავლების მიხედვით, ევქარისტის პური და ღვინო მართლაც გარდაიქმნება ქრისტეს სისხლად და ხორცად, თუმცა მისი გარეგნული თვისებები, ანუ, აქციდენცია, არ იცვლება და ის პურად და ღვინოდ რჩება (Daly 2014, 160). ამდენად, პური და ღვინო მათი ქიმიური თვისებების თვალსაზრისით ისევ პურად და ღვინოდ რჩება, და შესაბამიად, ქიმიურ ხრწნილებასაც ექვემდებარება (Cross and Livingstone 2005, s.v. “transubstantiation”). ლუთერანული წარმოდგენა ევქარისტის საიდუმლოზე ემიჯნება ტრანსუბსტანციაციის ცნებას, რამდენადაც მიიჩნევს, რომ ეს ცნება არისტოტელური, პაგანური ფილოსოფიიდან მომდინარეობს და ამდენად, არაა საკუთრივ ქრისტიანული წარმოშობის (Brug 1998, 3; Grislis 1981, 4). ამ თვალსაზრისით, ლუთერანული ეკლესია, ისევე როგორც პროტესტანტული (ევანგელისტური) ეკლესიების უმრავლესობა ემიჯნება ამ ფილოსოფიური კონცეფციის როგორც “უცხო სხეულის” შემოტანას ქრისტიანული საიდუმლოს გაგებაში (შდრ. De Gruchy 2013, 3; O'Malley 2016; Davis 2010, 35-36). ამის საპირისპიროდ, ლუთერანული ეკლესია მიიჩნევს, რომ ევქარისტიაში ქრისტე “ჭეშმარიტად და სუბსტანციურად თანა-მყოფობს პურთან და ღვინოსათან და პურისა და ღვინის ქვეშ” (Brug 1998, 2; Grislis 1981, 7), მათ შორის ფიზიკურადაც (Grislis 1981, 9). პროტესტანტული ეკლესიების ის ფრთა, რომლებიც ამ საკითხში ცვინგლის მოსაზრებას ემხრობა, ევქარისტის პურსა და ღვინოში მხოლოდ მემორიალურ (გახსენებით), სიმბოლურ დატვირთვას ხედავს და ემიჯნება პურისა და ღვინის ქრისტეს სისხლად და ხორცად გადაქცვის მისტიკურ და მატერიალურ გაგებებს (შდრ. Davis 2010, 36, 160). კალვინისტური ხედვა კი ერთგვარ შუალედურ გაგებას წარმოადგენს ევქარისტიაზე, ლუთერანულ და ცვინგილიანურ პოზიციებს შორის (შდრ. Davis 2010, 77).

მართლმადიდებლურ წარმოდგენაში ზიარების პურისა და ღვინის ქრისტეს სისხლად და ხორცად ქცევას “გარდაცვალების” სახელით მოიხსენიება, როგორც პურისა და ღვინის გარდაცვალება ქრისტეს უხრწნელ სისხლად და ხორცად. (პომპიანსკი [1963])

2010, 195). ასევე მიიჩნევა, რომ მორწმუნე ზიარების დროს ფერისცვალებას განიცდის სულიწმინდის მადლით (McGuckin 2010, 360). თუმცა, განმარტება იმის თაობაზე, თუ კონკრეტულად როდის ხდება ეს გარდაცვალება წირვის პროცესში, ან თვისებრივად როგორ ხდება, ამაზე კონკრეტული სწავლება მართლმადიდებლობაში არ არსებობს (McGuckin 2010, 360; Ware 1993, 290-291). ხშირად არის ხაზგასმული, რომ ამ საიდუმლოში პური და ღვინო მართლაც, ნამდვილად და ჭეშმარიტად გადაიქცევა ქრისტედ სისხლად და ხორცად.

მიხეილ პომპანსკი, თავის ნაშრომში “დოგმატური ღვთისმეტყველება” მართლმადიდებლობურ სწავლებაში, ზიარების დოგმატისა და მისი გაგების შესახებ, წერს:

“ნაკურთხი ძღვენი - ეს მარტოოდენ ნიშნები და სიმბოლოები არ არის, რომლებიც, რეფორმატორ პროფესორ ცვინგლის აზრით, მორწმუნეებს გამოსყიდვას შეახსენებენ; არც მარტო თავისი “ქმედებითა და ძალით” (“დინამიურად”) მყოფობს მათში იესო ქრისტე, როგორც კალვინი ასწავლიდა; არც მხოლოდ “განმსჭვალავს” მათ, როგორც ლუთერანები თვლიან (ისინი ცნობენ ქრისტეს თანამყოფობას “პურთან, პურში, პურის ქვეშ”) [...] ნაკურთხი ძღვენი საიდუმლოში გარდაიქცევა (ან გვიანდელი ტერმინით - გადაარსდება) ქრისტეს ჭეშმარიტ სისხლად და ხორცად [...] უფალი მყოფობს ჭეშმარიტად და ნამდვილად.” (პომპანსკი [1963] 2010, 194-195)

მკითხველს აქ ბუნებრივად გაუჩნდება კიბთვა: მაშ, რას გულისხმობს ევექარისტიის მართლმადიდებლური გაგება, რომ ნაკურთხი ძღვენი საიდუმლოში გარდაიქცევა, ან გადაარსდება ქრისტეს ჭეშმარიტ სისხლად და ხორცად? ყველაზე საინტერესო კი სწორედ ის არის, რომ ამაზე პასუხი მართლმადიდებლური სწავლების მიხედვით, ტავტოლოგიური და თვითიგივეობრივია. ან, ის უბრალოდ, არ არსებობს ამ ახსნის კატატიკური (მტკიცებითი ფორმის) ცოდნის სახით. საგულისხმოა, რომ ზემოთ წამოღვენილი ნეგატიურ ფორმაში ჩამოყალიბებული მსჯელობა უკვე მიუთითებს ამ განსაზღვრების აპოკალიფიკურობაზე. განსხვავებაც, რომელიც დასავლურ და

აღმოსავლურ აღქმებს შორის არსებობს, ფაქტობრივად, სწორედ ამ ნეგატიურ განმარტებაზე გადის, რომლის სიციხადეც, აღმოსავლური აპოთატიკური ტრადიციის შესაბამისად, არა იმდენად მტკიცებითი მსჯელობის ან ონტოლოგიის ფორმისაა (შდრ. Davis 2010, 14, 21-25), არამედ გამოცდილებითი სახის (შდრ. Yannaras 2005, 60). აღსანიშნავია ისიც, რომ ისტორიულად დასავლურ ეკლესიებში ზიარების დოგმატთან მიმართებაში მთავარ ასპექტს ზიარების არსის თეოლოგიური მნიშვნელობა წარმოადგენდა ანუ, ონტოლოგიური საკითხი იმის შესახებ, თუ რა არის ზიარების საიდუმლო და როგორ უნდა გვესმოდეს იგი (შდრ. Davis 2010, 14-25, 79; Orsi 2016, 2-3; Folmer 2021, 8). ამისგან განსხვავებით, აღმოსავლეთის აპოთატიკური ტრადიციისთვის ფილოსოფიურ მსჯელობებს პირველადი მნიშვნელობა არ ენიჭებოდა თავად ზიარების საიდუმლოს გამოცდილებით მხარესთან მიმართებაში. როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, აპოთატიკის აღმოსავლეთ ქრისტიანული ტრადიციის კონტექსტში ზიარების საიდუმლო განღმრთობის, ანუ ღმერთის ენერგიებში თანამონაწილეობით ღმერთის შემეცნების ამოსავლად გაიგება (Meyendorff 1988; Folmer 2021, 8). ამდენად ზიარების მართლმადიდებლურ გაგებაში სწორედ მისი “პრაქტიცირება” მოიაზრება სიციხადის (სინათლის - როგორც მას გრიგოლ პალამა უწოდებს) წყაროდ მისივე არსის გაგებისა, ყოველგვარი მსჯელობისა და შემეცნებისა და არა პირიქით¹⁶. თუმცა ეს შემეცნება როგორც მთლიანობა, თავის მხრივ, არ დაიყვანება არც მხოლოდ ზიარების საღვთისმეტყველო მნიშვნელობებზე, არც სიმბოლოებზე და არც თავად ზიარების საიდუმლოს მატერიალურ თუ სპირიტუალურ განზომილებაზე, როგორც ამას პომპიანსკი აღნიშნავს. ამგვარად, წინ წამოიწევს ზიარების პრაქტიკის როგორც მთლიანობის გაგება, რომელშიც ამ მთლიანობის როგორც “სიციხადის” აღქმის წყარო მისი **გამოცდილება**, ანუ თავად ზიარების საიდუმლოში თანამონაწილეობაა. სწორედ ამ განსხვავებული აქცენტების შესაბამისად განვითარდა დასავლეთსა და აღმოსავლეთში ზიარების დოგმატი, მისი აღქმის და მასთან მოპყრობის სპეციფიკაც. თუ კათოლიკურ და პროტესტანტულ ეკლესიებში უფრო მეტი ყურადღება ზიარების რაობის და რაგვარობის

¹⁶ ამ თვალსაზრისით, საინტერესო პარალელი შეიძლება გავავლოთ ამერიკელი რელიგიის მკვლევრის, კატერინა ბელის რიტუალის თეორიასთან. ბელი, რიტუალის გაგების სრულიად განსხვავებულ პერსპექტივას გვთავაზობს, რომელშიც რიტუალი გაიგება როგორც აზრებსა და მოქმედებებს, რწმენებსა და ქცევებს შორის არსებული დიქტომიის გამამთლიანებელი სტრუქტურული მექანიზმი (შდრ. Bell, Catherine. 1992. *Ritual theory, ritual practice*. Oxford University Press).

საკითხს ეთმობა, თუ თვისებრივად როგორია ქრისტეს მყოფობა ევქარისტის პურსა და ღვინოში, აღმოსავლეთში ამ დოგმატის გამოცდილებითი მხარე, პრაქტიკული განხორციელება ინარჩუნებდა უმთავრეს მნიშვნელობას (შდრ. Folmer 2021, McGuckin 2010, 360; Ware 1993, 290-291). საგულისხმოა, რომ სწორედ ამ აქცენტების შესაბამისად ვითარდება პანდემიის პირობებში არსებული დისკუსიაც.

სქემატურად თუ დავახასიათებთ, ის, რაც დასავლურ გაგებაში და ევქარისტისთან დაკავშირებულ მსჯელობებსა და პრაქტიკებში გვხვდება, მსჯელობის უფრო რაციონალურ, თანმიმდევრულ ნიმუშს მიჰყვება, რომელშიც არგუმენტირებული მსჯელობის განვითარების შესაბამისად მიიღება გადანყვეტილება. მსჯელობა კი ვითარდება ზიარების არსის შესახებ და თუ რამდენად შეიძლება ონლაინ ზიარება გამართლებული იყოს სწორედ ზიარების იმ დოგმატთან (ე.ი. რელიგიური წარმოშობის “სიცხადესთან”) მიმართებაში, რომელიც კონკრეტული ეკლესიების სწავლებებში არსებობს. ამდენად, სწორედ მსჯელობის საფუძვლზე ხდება გადანყვეტილების მიღება, ჩატარდება თუ არა ზიარება ონლაინ. თავის მხრივ, აღმოსავლეთშიც გვხვდება მსგავსი მსჯელობის ნიმუშები ზიარების საკითხზე. თუმცა, ეს მსჯელობა აღმოსავლეთში უპირატესად გადანაცვლებულია თემაზე, თუ რამდენად უვნებელია ზიარება და რამდენად შეიძლება ზიარების გზით ვირუსის გავრცელება. მსჯელობის საგნის ეს გადანაცვლება ზიარების უვნებლობის საკითხზე, ცხადყოფს შემდეგს: საბუნებისმეტყველო “ცოდნა” და ეთიკური დისკურსი პანდემიის პრევენციულ ღონისძიებებზე, რომელიც მოქმედების განმსაზღვრელ ორიენტირად განიხილება დასავლურ ქრისტიანულ ეკლესიებში (ზიარების ჩვეული პრაქტიკის შეწყვეტის შესახებ მიღებული გადანყვეტილების კონტექსტში), აღმოსავლეთ ქრისტიანულ წარმოდგენაში განსხვავებულად აღიქმება. კერძოდ, საბუნებისმეტყველო და ეთიკური/სამოქალაქო პასუხისმგებლობის წარმოდგენიდან მომდინარე “სიცხადეები” არა ერთადერთ, არამედ სინამდვილის აღქმის ერთ-ერთ განზომილებად (შესაძლებლობად), ანუ კონტინგენტურობის პერსპექტივიდან განიხილება. ამავე დროს, ის, რაც ყველაზე აღსანიშნავია, ზიარების უვნებლობის შესახებ მსჯელობის პარალელურად ზიარების პრაქტიკა აღმოსავლეთის ეკლესიებში ჩვეულებრივად გრძელდება, უვნებლობის

საკითხის საბოლოო განსაზღვრის გარეშე. ეს ერთგვარი “არათანმიმდევრულობა”, და “წინააღმდეგობრიობა” მსჯელობასა და მოქმედებას შორის, მართლმადიდებლური პრაქტიკისთვის ძალიან დამახასიათებელ ასპექტს წარმოადგენს, რომელიც ამ ორს შორის სპეციფიკური ურთიერთმიმართების სახით ვლინდება. კერძოდ, თუ მოქმედების ორიენტირს ჩვეულებრივ მსჯელობა წარმოადგენს, რომლის საფუძველზეც მიიღება გადაწყვეტილება მოქმედებაზე, ის, რაც მართლმადიდებლური პრაქტიკის შემთხვევაში გვხვდება ესაა ერთგვარი “კავშირი პირიქით” მოქმედებიდან/გამოცდილებიდან - მსჯელობისკენ, ან სულაც მათი პარალელიზმი, რომელშიც არ იკვეთება ცალსახა იერარქიულობა. თუმცა, შეიძლება ითქვას, რომ, დასავლური აღქმისგან განსხვავებით, აღმოსავლეთ ქრისტიანულ აღქმაში გარკვეულწილად გამოცდილება და “გამოცდილებისეული სიცხადე” უფრო წინა პლანზე დგას, მსჯელობისმიერ სიცხადესთან მიმართებაში. თუმცა, ამავდროულად, მსჯელობა კი არ გამოირიცხება, არამედ ყოველგვარი ცოდნა სწორედ მისი “სხვაგვარად შესაძლებლობის”, ესე იგი კონტინგენტურობის პერსპექტივიდან განიხილება. მართლმადიდებელთა მსოფლიო პატრიარქი, თავის 2020 წლის 11 მარტის წერილში, რომელშიც ის პანდემიის პირობებში ზიარების წესის უცვლელად დატოვების გადაწყვეტილებას აცხადებს, ამ გადაწყვეტილებას შემდეგ განმარტებას “დაურთავს”: “რწმენა ღვთისა ესაა ადამიანური გონების მიღმა გასვლა და არა მისი გაუქმება.”¹⁷ ამ “მიღმა გასვლაში” კი სწორედ საბუნებისმეტყველო, რაციონალური გონების მიღმა გასვლა უნდა ვიგულისხმოთ, თუმცა, არა მისი უარყოფის, არამედ სწორედ მისი კონტინგენტურობის, ანუ “სხვაგვარად შესაძლებლობის დაშვების” ფონზე.

აქედან ცხადი ხდება, რომ ის საბუნებისმეტყველო “ცოდნა”, რომელიც დასავლური ეკლესიების გადაწყვეტილების პროცესში აპრიორულად არის მიჩნეული, მეორე შემთხვევაში კონტინგენტური დაშვების სტატუსს იძენს. მეორე მხრივ, თავისთავად ცხადია, რომ ორივე დავა დოგმატს მიემართება და არცერთ შემთხვევაში არ არსებობს რაციონალური არგუმენტი. როგორც კათოლიკური, ან ლუთერანული ეკლესიის წევრების მხრიდან გამოხატული პოზიციებისთვის არ არსებობს რაციონალური

¹⁷ Ecumenical Patriarchate Communiqué, 11.03.2020 <https://www.facebook.com/ecumenicalpatriarchate/posts/10158042076909158>

არგუმენტი იმაზე, თუ რატომ შეიძლება მორწმუნეს ტრანსცენდენტურთან კავშირში ხელი შეუშალოს ფიზიკურმა დაუსწრებლობამ, ისევე არ არსებობს რაციონალური არგუმენტი იმის სასარგებლოდ, თუ როგორ შეიძლება არ იყოს უვნებელი ზიარება. თუმცა, ის, რაც განასხვავებს ამ მსჯელობებს, მათი დამოკიდებულებაა ამოსავალ პრობლემასთან: თუ პირველი ამოსავალ პრობლემას რაციონალურად და მტკიცებითად (კატაფატიკურად) მიემართება (“ზიარება საბუნებისმეტყველო თვალსაზრისით სარისკო პრაქტიკაა”) მეორე ამავე ამოსავალს მიემართება აპოფატიკურად, როგორც კონტინგენტურ ცოდნას, მაშასადამე, როგორც “სხვაგვარად შესაძლებელს”. კერძოდ, მართლმადიდებელი ეკლესიის დაშვება “ზიარება არ შეიძლება იყოს სწეულების გადამტანი, რამდენადაც ის მაკურნებელია სულის და ხორცისა”¹⁸ თავისთავად უპირისპირდება საბუნებისმეტყველო ჭეშმარიტებას, თუმცა, კი არ გამორიცხავს მას, არამედ უშვებს მის სხვაგვარად ყოფნას.

.....

ჰანდემია საბუნებისმეტყველო, ეთიკური და რელიგიური სიცხადეების კვეთაზე

დასავლეთში ზიარების პრაქტიკასთან განსხვავებული მიდგომის ერთ-ერთ მთავარ მიზეზად ის უნდა მივიჩნიოთ, რომ დასავლეთის ქრისტიანული ეკლესიების დიდმა უმრავლესობამ იმთავითვე და უფრო ბუნებრივად გაიზიარა ის საბუნებისმეტყველო, მორალური თუ ეთიკური წარმოდგენები და დისკურსი არსებულ ვითარებაზე, რომელიც ადამიანთა ფიზიკური ჯანმრთელობის, სამოქალაქო თვითშეგნების და სოლიდარობის იდეიდან გამომდინარე, მოსახლეობისთვის უსაფრთხო გარემოს შექმნაზე იყო ორიენტირებული (შდრ. Yendell et al. 2021). ამდენად, მათ თავადვე მიიღეს გადანწყვეტილება ეკლესიების დახურვისა და ღვთისმსახურებების დროებით გაუქმების შესახებ (შდრ. Vatican, News 15.03.2020; Bailey 2021, 7; Morell 2020; Yendell et al. 2021). მეორე მხრივ, ნაციონალური მთავრობების უმრავლესობამ როგორც ევროპაში, ისე ამერიკის შეერთებულ შტატებში, “საგანგებო მდგომარეობის” გამოცხადებასთან დაკავშირებით, მათთვის მინიჭებული უფლებებით ისარგებლეს და ცალსახა

¹⁸ Ecumenical Patriarchate Communiqué , 25.06.2020 (Geneva: Chief Secretariat of the Holy Synod of the Ecumenical Patriarchate), <https://www.goarch.org/-/ecumenical-patriarchate-communication>

გადანწყვეტილებები მიიღეს რელიგიური ორგანიზაციების დახურვასთან და ღვთისმსახურებების შეჩერებასთან დაკავშირებით (Brown 2020; Bailey 2021; Androutsopoulos 2021; Yendell et al. 2021). საგულისხმოა, რომ ამ პერიოდში მთავრობების მიერ შემუშავებულ სამოქმედო გეგმებში სისტემების პრიორიტეტულ კატეგორიებად დანაწილებისას რელიგიური გაერთიანებების საქმიანობა “არაპრიორიტეტულ აქტივობებად” (“non-essential-activity”) იქნა კლასიფიცირებული. (Rončáková 2021; Mosquera 2021; Jentile 2020; Mazurkiewicz 2021; Begović 2020; Steinmetz et al. 2020) თუმცა, მიუხედავად იმისა, რომ ღვთისმსახურების ჩატარება-არჩატარებაზე გადანწყვეტილების მიღება დასავლური ეკლესიების ნაწილის შემთხვევაში თავად ეკლესიებსაც მიენდოთ, ამ “სარისკო” რელიგიური პრაქტიკების ჩვეულ რეჟიმში გაგრძელების საკითხი დასავლეთის ეკლესიებს თავადაც აღარ დაუყენებიათ დღის წესრიგში (შდრ. Bailey 2021; Rončáková 2021; Mosquera 2021). ამ თვალსაზრისით, საინტერესოა რამდენიმე შემოქმედებითი პრაქტიკაც, რომელიც პანდემიით შექმნილ ვითარებაში ზიარების მატერიალური განზომილების შენარჩუნების მიზნით დაინერგა. კერძოდ, კარანტინის დროს, ინგლისსა და ამერიკაში ზიარების წმინდა ნაწილების ინდივიდუალური პაკეტების სახით მომზადებისა და სახლში მიწოდების (“Drive-thru Holy Communion”), ან ფოსტით გაგზავნის პრაქტიკა და ასევე ე.წ. “Drive-in Eucharist” ზიარების წმინდა ნაწილების ქუჩაში მანქანის ფანჯრიდან მიწოდების პრაქტიკა (William; Millard and Paulsen 2020; Foley 2021).

ამისგან განსხვავებით, აღმოსავლეთის ქრისტიანული ეკლესიების შემთხვევაში, არც ეკლესიების დახურვის და არც პრიორიტეტიზაციის საკითხი ცალსახად არ დამდგარა (შდრ. Begović 2020, 228). ამასთან, ის საბუნებისმეტყველო, მორალური, ეთიკური თუ სამოქალაქო/სახელმწიფოებრივი თვითშეგნებიდან მომდინარე არგუმენტებიც, რომლებიც დასავლური სამყაროს თითქმის ყველა კუთხეში იქნა გათვალისწინებული და მეტ-ნაკლებად ერთხმად გაზიარებული, მართლმადიდებლური უმრავლესობის მიერ არ იქნა უალტერნატივო “სიცხადედ” აღქმული.

კონსტანტინოპოლის (მსოფლიო) პატრიარქის მიმართვაში ადგილობრივი

მართლმადიდებელი ეკლესიის საჭეთმპყრობელთა მიმართ,¹⁹ რომელიც მან 2020 წლის 17 მაისს, აღდგომის შემდეგ გამოაქვეყნა, აღნიშნულია, რომ მართლმადიდებელმა ეკლესიამ თანამოქალაქეთა მიმართ სოლიდარობის, ჯანმრთელობისა და საერთო კეთილდღეობის დაცვის მიზნით, გარკვეული ვადით შეზღუდა ეკლესიაში მრევლის თავშეყრა და ლიტურგიაზე დასწრება, თუმცა, აქვე გასათვალისწინებელი იყო, რომ მართლმადიდებელი ეკლესია არავითარ შემთხვევაში არ წავიდოდა დათმობაზე საერო მთავრობებთან იმ საკითხებთან დაკავშირებით, რაც მართლმადიდებლობის წმინდათწმინდა საიდუმლოს, ზიარებას შეეხებოდა (Ecumenical Patriarch, Bartholomew, 17.05.2020).

თუ ვუხტერლის მიერ შემოთავაზებულ კონტინგენტურობის გადალახვასა და კონტინგენტურობის მიღებაზე დაფუძნებულ გადაწყვეტილების კონცეფციებს დავეყრდნობით, შეიძლება მივიჩნიოთ, რომ დასვლეთის ქრისტიანული ეკლესიების შემთხვევაში პანდემიით გამოწვეული სიტუაციის აღქმაში, ისევე როგორც მასზე რეაგირების და რელიგიური პრაქტიკების შეცვლასთან დაკავშირებით გადაწყვეტილების მიღებისას, უპირატესად, კონტინგენტურობის გადალახვაზე დაფუძნებული ცოდნის სიცხადეს ენიჭება გამომწვევით მნიშვნელობა, როგორცაა საბუნებისმეტყველო და ფილოსოფიური/რაციონალური მსჯელობა პანდემიაზე (შდრ. Pezzoli-Olgiati and Höpflinger 2021), აღმოსავლეთში კონტინგენტურობის საბუნებისმეტყველო და ფილოსოფიურ გადალახვაზე დაფუძნებული ცოდნის სიცხადე კი უალტერნატივო სიცხადედ და მოქმედების ძირითად ორიენტირად არ განიხილება.

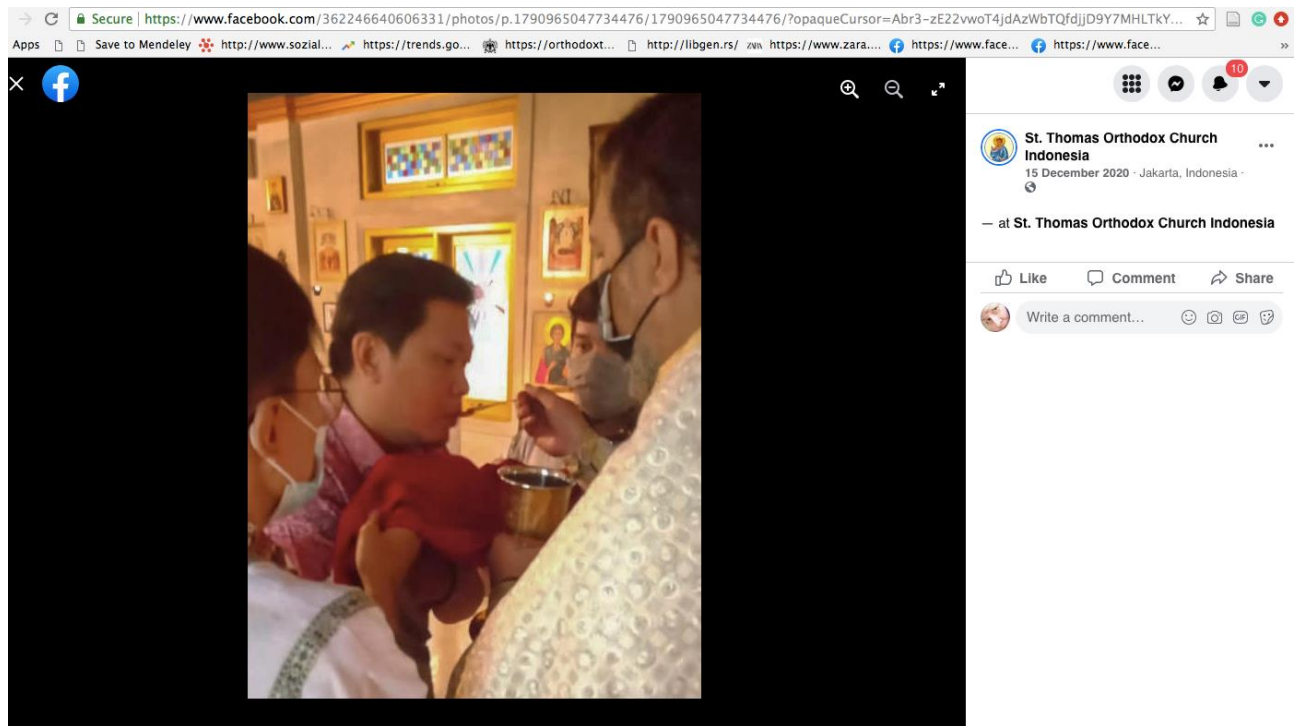
მართლმადიდებელი ეკლესიის პასუხი პანდემიაზე: მსჯელობაში და მსჯელობის მიღმა

აღსანიშნავია, რომ ცალკეული მართლმადიდებელი ეკლესიის პოზიცია პანდემიის

¹⁹ Ecumenical Patriarch, Bartholomew, 17.05.2020 “Correspondence of the Ecumenical Patriarch with Primate of Other Local Orthodox Churches Regarding the Way of Distribution of the Eucharist,” Ecumenical Patriarchate Permanent Delegation to the World Council of Churches, 2 June 2020, <https://www.ecupatria.org/2020/06/02/correspondence-of-the-ecumenical-patriarch-with-primates-of-other-local-orthodox-churches-regarding-the-way-of-distribution-of-the-eucharist/>

პირობებში ღვთისმსახურების ჩატარებასთან და მათ შორის ზიარების საიდუმლოს წესთან მიმართებაშიც საკმაოდ არაერთგვაროვანი აღმოჩნდა. 2020 წლის წინასააღდგომო პერიოდში, როდესაც მთელ მსოფლიოში პანდემიის მორიგი ტალღა იყო მოსალოდნელი, თითქმის ყოველდღიურად იცვლებოდა თითოეული მართლმადიდებელი ეკლესიის პოზიცია აღნიშნულ საკუთხთან დაკავშირებით (შდრ. Kosmidis 2020). მაგალითად, რუმინეთის მართლმადიდებელი ეკლესია პირველი იყო, რომელმაც ინიციატივა გამოთქვა საიდუმლო ზიარების ერთჯერადი კოვზით მიღების თაობაზე. ეს ინიციატივა უცებ აიტაცა მსოფლიო მედიამ და რუმინეთის ეკლესია მართლმადიდებელი სამყაროს ყუარდღების ცენტრში აღმოჩნდა. თუმცა, რამდენიმე დღის შემდეგ, აღნიშნული განცხადება “შეარბილა” მომდევნო განცხადებამ, სადაც განმარტებული და დაზუსტებული იყო, რომ აღნიშნული გამონაკლისი რუმინეთის მართლმადიდებელმა ეკლესიამ იკონომიის პრინციპით დაუშვა და არა საყოველთო წესის სახით და მხოლოდ მათთვის იყო გამიზნული, ვინც ავად იმყოფებოდა, ან რწმენაში სისუსტეს გამოიჩინდა, სხვა ყველა შემთხვევაში კი ზიარების წესი უცვლელად იყო შენარჩუნებული (შდრ. Ciocan 2020, 158-159). რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესია, ეპიდემიების გავრცელების დროს ეკლესიის ისტორიულ გამოცდილებაზე დაყრდნობით, ვირუსის პრევენციის მიზნით, ზიარების კოვზის (ყოველი ზიარების შემდეგ) სპირტით დამუშავების ინიციატივით გამოვიდა. (შდრ. Kosmidis 2020; Suslov 2021). სწორედ ამ ფონზე, პანდემიის დასაწყისში ზიარების უვნებლობის საკუთხთან დაკავშირებით, მართლმადიდებელი ეკლესიის შიგნით ორი თვალსაზრისი ჩამოყალიბდა: ერთის მიხედვით, ზიარების წმინდა ნაწილები არ შეიძლება ყოფილიყო ვირუსის გადამტანი, მეორე ნაწილი კი ამ რისკის არსებობას მაინც უშვებდა (Begović 2020; Hovorun 2021). თანამედროვე “კოვიდის ღვთისმეტყელებაში” - როგორც მას თეოლოგი არქიმანდრიტი კირილ ჰოვორუნი უწოდებს (Hovorun 2021), ორი მხარე გამოიკვეთა მართლმადიდებლურ სამყაროში, ზიარების უვნებლობის ხედვაში, მათ შორის, ერთს ჰოვორუნი “ფიდელისტებს” (Hovorun 2021, 60) უწოდებს, რომლებიც იმ რწმენიდან ამოდიან, რომ ზიარების წმინდა ნაწილები არ შეიძლება იყოს გადამტანი ვირუსისა. ამ ხედვის საფუძველს ის წარმოადგენს, რომ რამდენადაც ზიარების წმინდა ნაწილები

ქრისტეს ჭეშმარიტი სისხლი და ხორცია, რომელიც მაცოცხლებელი და მაკურნებელია, შეუძლებელია, იყოს მომაკვდინებელი სენის გადამტანი. მეორე ფრთა - რომელსაც ჰოვორუნი “რეალისტებად” (Hovorun 2021, 62) მოიხსენიებს, უფრო ღრმად ჩადიან ამ საკითხის საღვთისმეტყველო საფუძვლებში და მიიჩნევენ, რომ თავად “ფიდელისტების” ხედვა უპირისპირდება მართლმადიდებლურ დოგმატს და უახლოვდება დოკეტისტურ ერეტიკულ ხედვას, რომელიც აკნინებს ქრისტეში ადამიანურ ბუნებას, რომელიც მონყვლადი და ხრწნადია, ამით კი აიგივებს მის ადამიანურ ბუნებას ღვთაებრივ ბუნებასთან (Hovorun 2021, 65).

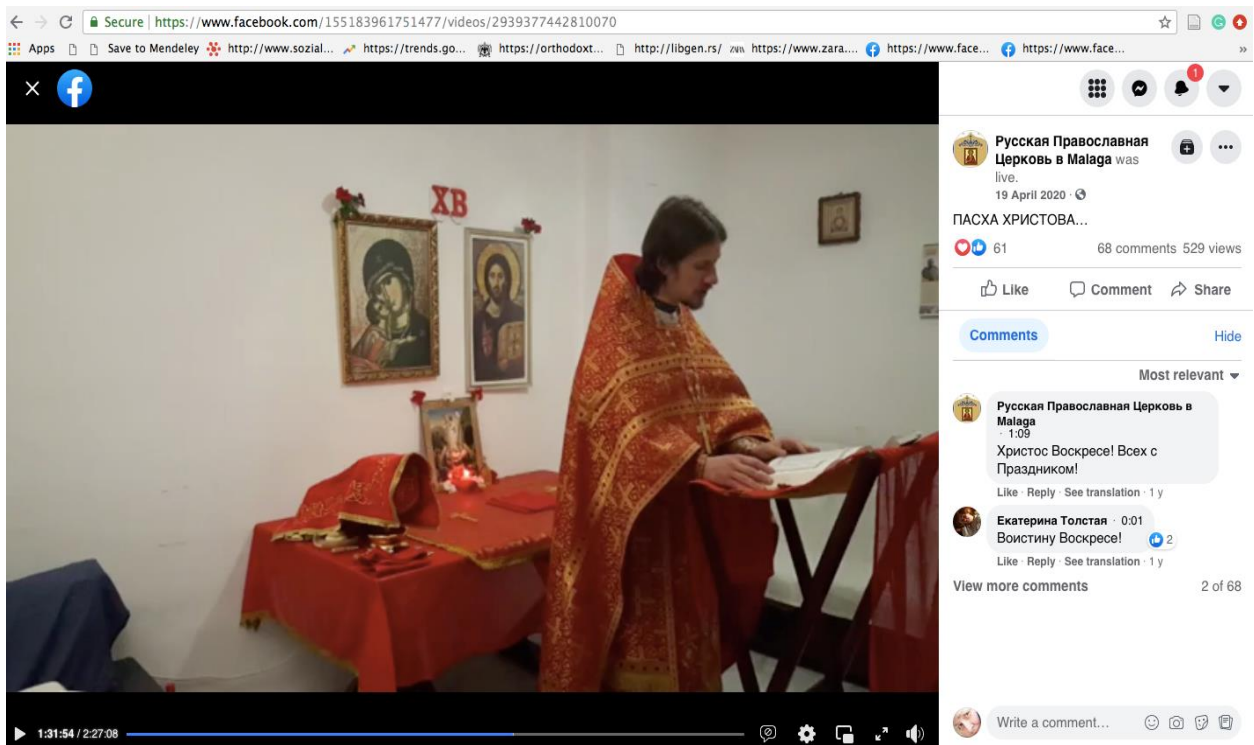


სურათი 4: წმინდა თომა მოციქულის მართლმადიდებლური ტაძარი ინდონეზიაში, საერთო კოვით ზიარება, 15 დეკემბერი 2020, ტაძრის ოფიციალური გვერდი ფეისბუკზე.

თუმცა, ამ კონტექსტში ყველაზე აღსანიშნავი ისაა, რომ ამ მსჯელობის პარალელურად იმავე აღმოსავლეთ ქრისტიანულ ეკლესიებში (მათ შორის, რუმინეთში, საბერძნეთში, რუსეთში, ბელორუსიაში, ბულგარეთში და საქართველოში) პარალელურ რეჟიმში გრძელდებოდა ერთი მხრივ, როგორც ძველებური წესით ზიარება, ისე ვირუსთან ბრძოლისა და მისი გავრცელების პრევენციის ყველა იმ დანარჩენი ზომას მიღება,

რომელთა შესახებაც მთავრობები იძლეოდნენ რეკომენდაციებს (შდრ. Begović 2020; Ciocan 2020; Kosmidis 2020; Suslov 2021). პარალელურად ხდებოდა სასულიერო პირების ინტენსივობაც, იყო ფატალური შემთხვევებიც (Suslov 2021; Hovorun 2021). საქართველოში ასევე დამკვიდრდა ეკლესიების დროებით დახურვის პრაქტიკა, მრევლში ვირუსის გავრცელების შემთხვევებში. კონკრეტული ეკლესიები ვირუსის ცირკულირების სამედიცინო ექსპერტთა მიერ განსაზღვრული პერიოდის (20 დღემდე) მანძილზე იხურებოდა. თუმცა, ამ პერიოდის გავლის შემდგომ, ეკლესიები კვლავ იხსნებოდა და მსახურებაც ჩვეულ რეჟიმში გრძელდებოდა.

მართლმადიდებელი ეკლესიის პრაქტიკაში მსჯელობისა და გამოცდილების/მოქმედების წინააღმდეგობრივი ურთიერთმიმართების ამ სპეციფიკაზე დაკვირვება განსაკუთრებით საინტერესო სწორედ იმ კონტექსტშია, თუ როგორ თანაარსებობს ეს მოცემულობა რაციონალურად ორგანიზებულ თანამედროვე სამყაროში.



სურათი 5: საადღვომო ლიტურგია სახლში, ონლაინ ტრანსლაცია. წმინდა მარიამ მეგვიპეტელის სახელობის რუსული მართლმადიდებლური ტაძარი მალაგაში (ესპანეთი). 19 აპრილი 2020 წ. ტაძრის ოფიციალური გვერდი ფეისბუკზე.

თანამედროვე სამყაროში მართლმადიდებელი ეკლესიები ორგანიზაციების სახით

არსებობს, რომლებსაც რაციონალურად ორგანიზებული სტრუქტურა და სამართლებრივი ფორმა აქვთ. ამდენად, მათ უწევთ თანაარსებობა და მორგება იმ რაციონალურ სტრუქტურებთან, რომელიც რეგულირდება ბიუროკრატიული სისტემით, სამართლებრივი, ეთიკური ნორმებით. ისინი სარგებლობენ ყველა იმ სერვისით, რომლითაც სხვა ჩვეულებრივი ორგანიზაციები სარგებლობენ და უწევთ საერო (როგორც მორწმუნე, ისე არამორწმუნე) საზოგადოებასთან ურთიერთობა სოციალური ქსელებით, საზოგადოებასთან ურთიერთობის სამსახურის მეშვეობით.

წინამდებარე ემპირიულ კვლევაში მე სწორედ ამ ჭრილში დავაკვირდები, თუ როგორ ხდება რაციონალურისა (რაციონალური სიციხადისა) და კონტინგენტურის (დოგმატური სიციხადის) ერთმანეთთან თანაარსებობა მართლმადიდებლურ პრაქტიკასა და ყოველდღიურობაში და რადენად შეიძლება ეს პრაქტიკა აღინეროს კონტინგენტურობის პოსტმოდერნული კონცეფციით. კერძოდ, მე დავაკვირდები ამ განსხვავებულ და ურთიერთგამომრიცხავ “ცოდნებთან/სიციხადებთან” მოპყრობისა და მათი ურთიერთშეთავსების ფორმებს და ნიმუშებს, რომლებიც საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის პრაქტიკაში და კერძოდ, იმ წინააღმდეგობრიობით აღსავსე საკითხთან მიმართებაში, როგორცაა საერთო კოვზით ზიარება პანდემიის პირობებში. აღნიშულ კვლევით კითხვაზე ფოკუსირებით, მე, ერთი მხრივ, გავანალიზებ იმ საეკლესიო (სინოდალურ) გადანწყვეტილებებს, რომლებიც პანდემიით გამოწვეულ სიტუაციას, მის აღქმას და მასზე ეკლესიის მიერ ოფიციალურად გაცემულ პასუხს შეეხება. მეორე მხრივ კი მე გავანალიზებ ცალკეული სასულიერო პირების მიერ ამ გადანწყვეტილების აღქმას და მასთან მიმართებაში გამოხატულ პოზიციებს. განსაკუთრებულ ყურადღებას გავამახვილებ იმ აღწერისა თუ არგუმენტაციის ფორმებზე, რომლებსაც სასულიერო პირები სინოდის გადანწყვეტილებასთან მიმართებაში იყენებენ. ამ გზით, მე ვეცდები დავაკვირდე “ცოდნასთან” მოპყრობის იმ გამოცდილებით მხარეს, რომელიც ხილვადი ხდება სწორედ იმ ყოველდღიურობაში, რომელშიც ადამიანები ამ ცოდნასთან პრაქტიკულ მიმართებას გამოახტავენ, ან მისი შთაგონებით იწყებენ მოქმედებას. (შდრ. Hann 2011).

ქვემოთ წარმოდგენილი ემპირიული კვლევა ეხება მართლმადიდებელი ეკლესიის მიერ 2020 წლის წინასააღდგომო პერიოდის სინოდალურ დადგენილებებს და მის ოფიციალურ პოზიციას, პანდემიით გამოწვეულ ვითარებასთან მოპყრობისა და პანდემიით დაწესებულ შეზღუდვებთან დაკავშირებით.

.....

COVID - 19 პანდემია და საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია

მოვლენათა ქრონოლოგიის მოკლე მიმოხილვა

საქართველოში COVID-19 ვირუსით ინფიცირების პირველი შემთხვევა 2020 წლის 26 თებერვალს დაფიქსირდა. მარტის დასაწყისიდან საქართველოს მთავრობამ, ვირუსის გავრცელების პრევენციის მიზნით, გარკვეული შეზღუდვების დაწესება დაიწყო, ხოლო 12 მარტიდან მთავრობა მუშაობის 24 საათიან საგანგებო მდგომარეობის რეჟიმზე გადავიდა.²⁰ ამის პარალელურად, მთავრობის მხრიდან გაიცა რეკომენდაციები საჯარო და კერძო დაწესებულებების დისტანციური მუშაობის რეჟიმზე გადასვლასთან დაკავშირებით. ევროპიდან შემოსული მგზავრებისთვის დაწესდა სავალდებულო კარანტინი და თვითიზოლაცია, შეიზღუდა საზღვრების გადაკვეთა, დროებით დაიხურა სამთო-სათხილამურო კურორტები, სავაჭრო ობიექტები და შეიზღუდა საზოგადოებრივი თავშეყრა (ibid.).

ისევე, როგორც მსოფლიოს თითქმის ყველა ქვეყანაში, საქართველოშიც, COVID 19-თან ბრძოლის საკითხში, სამთავრობო პოლიტიკის მთავარ საფუძველს ჯანდაცვის მსოფლიო ორგანიზაციის მიერ გავრცელებული ინფორმაცია, განცხადებები და

²⁰ იხ. საქართველოში კორონავირუსის (COVID-19) გავრცელება და პრევენციული ქმედებები - ქრონოლოგია, განახლებადი - კოვიდსიტუაცია საქართველოში, მისი გავრცელება და მთავრობის მიერ მიღებული რეგულაციები, გაზეთი ფაქტ-მეტრი, მისაწვდომია:

<https://factcheck.ge/ka/story/38395-%E1%83%A1%E1%83%90%E1%83%A5%E1%83%90%E1%83%A0%E1%83%97%E1%83%95%E1%83%94%E1%83%9A%E1%83%9D%E1%83%A8%E1%83%98-%E1%83%99%E1%83%9D%E1%83%A0%E1%83%9D%E1%83%9C%E1%83%90%E1%83%95%E1%83%98%E1%83%A0%E1%83%A3%E1%83%A1%E1%83%98%E1%83%A1-covid-19-%E1%83%92%E1%83%90%E1%83%95%E1%83%A0%E1%83%AA%E1%83%94%E1%83%9A%E1%83%94%E1%83%91%E1%83%90-%E1%83%93%E1%83%90-%E1%83%9E%E1%83%A0%E1%83%94%E1%83%95%E1%83%94%E1%83%9C%E1%83%AA%E1%83%98%E1%83%A3%E1%83%9A%E1%83%98-%E1%83%A5%E1%83%9B%E1%83%94%E1%83%93%E1%83%94%E1%83%91%E1%83%94%E1%83%91%E1%83%98-%E1%83%A5%E1%83%A0%E1%83%9D%E1%83%9C%E1%83%9D%E1%83%9A%E1%83%9D%E1%83%92%E1%83%98%E1%83%90>

რეკომენდაციები წარმოადგენს.²¹ საქართველოს მედია სივრცეში აქტიურად ითარგმნება ქართულად და ვრცელდება ჯანდაცვის მსოფლიო ორგანიზაციის COVID-19-ის პრევენციასთან დაკავშირებული განცხადებები, რეკომენდაციები და ინსტრუქციები, რომლებიც მიემართება როგორც მთელ მოსახლეობის, ისე საზოგადოებრივ ჯგუფებსა და ორგანიზაციებს.

20 მარტს იკრიბება საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის წმინდა სინოდის პირველი სხდომა. შეკრებილი მღვდელმთავრები ახალი კორონავირუსის გავრცელების ფონზე, მთავრობისა და ჯანდაცვის ადგილობრივი და საერთაშორისო ორგანიზაციების რეკომენდაციების საპასუხოდ, ზიარებისა და ღვთისმსახურების პრაქტიკაზე, აგრეთვე ქვეყანაში მიმდინარე პროცესებში ეკლესიის ჩართულობის შესახებ მსჯელობენ. ერთ-ერთ ყველაზე მწვავე საკითხს როგორც სინოდისთვის, ისე მთელი ქართული საზოგადოებისთვის, პანდემიის პირობებში ზიარების წესი წარმოადგენდა. ეს უკანასკნელი ჯანმრთელობის მსოფლიო ორგანიზაციის მიერ COVID-19-ის პრევენციის საკითხზე გაცემული რეკომენდაციების მიხედვით, დაავადების გავრცელების ერთ-ერთ ყველაზე მაღალი რისკის წყაროდ იქნა აღიარებული.²² მიუხედავად ამისა, საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის სინოდმა მიიღო გადაწყვეტილება ზიარების წესის უცვლელად შენარჩუნებისა და მსახურებების ჩვეული წესით ჩატარებასთან დაკავშირებით.²³ თუმცა, ამასთან ერთად, მან მოუწოდა სასულიერო პირებს რომ ყველა ის უსაფრთხოების ზომები დაეცვათ (ეკლესიების დეზინფიცირება, ხმის გამაძლიერებლების დამონტაჟება ტაძრებთან, რათა ღია სივრცეშიც შესაძლებელი ყოფილიყო წირვის მოსმენა, სწეულ ასაკოვან (რისკ-ჯგუფების წარმომადგენელ) და კარანტინში მყოფ პირთა/მორწმუნეთა ადგილზე მომსახურება, ყველა ტაძარსა და ტაძრის ეზოში ორმეტრიანი დისტანციის ნიშნულების დახაზვა სხვ.), რომლებიც ჯანმრთელობის მსოფლიო ორგანიზაციის რეკომენდაციებით იყო

²¹ იხ. საქართველოს მთავრობის 12 მარტის განცხადება: <https://www.facebook.com/GeorgianGovernment/posts/1621216924682872> (ბოლო წვდომა 08.2021)

²² იხ. *Practical considerations and recommendations for religious leaders and faith-based communities in the context of COVID-19 Interim guidance of 7 April 2020*: https://www.who.int/publications/i/item/practical-considerations-and-recommendations-for-religious-leaders-and-faith-based-communities-in-the-context-of-covid-19?gclid=CjwKCAjw8-78BRA0EiwAFUw8LMoDlP2tBsmZbpGej6HNwRVBXLHlg6aWOf0ewXBkBWd4CHKJ0UqxoCqwcQAvD_BwE (ბოლო წვდომა 16.08.2020)

²³ ზიარების უცვლელი წესი, პანდემიის "სულიერი მიზეზი", რეკომენდაციები - რა წერია სინოდის ოქმში, ტაბულა, <https://tabula.ge/ge/news/642335-ziarebis-utsvleli-cesi-pandemiis-sulieri-mizezi> (ბოლო წვდომა 16.08.2020)

გათვალისწინებული.²⁴

ამ გადაწყვეტილებამ საზოგადოებაში აზრთა სხვადასხვაობა გამოიწვია, მათ შორის როგორც მორწმუნე, ისე არამორწმუნე საზოგადოებაში. უკმაყოფილებას გამოთქვამდნენ პოლიტიკური პარტიების წარმომადგენლები, საჯარო ფიგურები, მედიცინის მუშაკები, ჟურნალისტები, სამოქალაქო და არასამთავრობო ორგანიზაციების წარმომადგენლები, რომლებიც ეკლესიის გადაწყვეტილებას სოციალური პასუხისმგებლობის უგულებელყოფად განიხილავენ და მას “არასოლიდარულ,”²⁵ “ფანატიკურ”,²⁶ “ანტიმეცნიერულ”²⁷ დამოკიდებულებად და “დანაშაულადაც”²⁸ კი აფასებდნენ. კრიტიკა ისმოდა როგორც ეკლესიის, ისევე სახელმწიფოს მიმართულებით, რომელიც, საზოგადოების გარკვეული ნაწილის აზრით, დათმობაზე მიდიოდა ეკლესიასთან და არ იჩენდა პრინციპულობას, ასეთი გლობალური საფრთხის დროს, რომ მათ დაეშალათ ხალხმრავალი შეკრებები და ისეთ “სარისკო” პრაქტიკების ჩატარება, რომლებსაც შეიძლებოდა ვირუსის დიდი მასშტაბით გავრცელება მოჰყოლოდა. კრიტიკოსთა ნაწილი ამას სახელმწიფოს სისუსტედ და “სუვერენულობის კრიზისად” აფასებდა.²⁹ კრიტიკულ აზრს გამოხატავდა თეოლოგთა ნაწილი³⁰, რომელთაც არგუმენტად სხვა ქრისტიანული დენომინაციების და ასევე სხვა მართლმადიდებელი ეკლესიების მიერ ვირუსის გავრცელების პრევენციის მიზნით გადადგმული ნაბიჯები მოჰყავდათ, როგორიც იყო მსახურებების დროებით გაუქმება, ეკლესიების დახურვა, ზიარების წესის ცვლილება და სხვა. სიტუაციას კი ის ფაქტორი ამწვავებდა, რომ ახლოვდებოდა აღდგომა, რომლის დროსაც საქართველოში, ისევე როგორც ქრისტიანული სამყაროს ყველა კუთხეში, ყოველთვის

²⁴ Georgian Orthodox Church officially announces that the use of a common spoon for communion will not change, 20 March 2020, By OC Media <https://oc-media.org/coronavirus-live-updates-20-march/> (ბოლო წვდომა 16.08.2020)

²⁵ “სინოდის 20 მარტის გადაწყვეტილება ეწინააღმდეგება მწვავე სოციალურ საჭიროებებს და საჯარო წესრიგს” (ქართულად), EMS, 21 მარტი 2020 <https://emc.org.ge/ka/products/sinodis-20-martis-gadatsqveteleba-etsinaaghmdgeba-mtsvave-sotsilur-sachiroebebs-da-sajaro-tsesrigs> (ბოლო წვდომა 16.08.2020)

²⁶ ჯაფარიძე: ერთი კოვით ზიარება რისკის მატარებელია, <https://www.youtube.com/watch?v=19G89M5X0iM> (ბოლო წვდომა 08.2020).

²⁷ საერთო კოვით ზიარება სარისკოა, ლუკა პერტაია, 2.03.2020, <https://netgazeti.ge/news/431221/> (ბოლო წვდომა 16.08.2020)

²⁸ “დანაშაული იქნება ადამიანების წინაშე...” - თეოლოგისა და სასულიერო პირის პოზიციები ზიარების წესზე” 1.04.2020. <https://pia.ge/ka/news/society/danashauli-ikneba-adamianebis-tsinashe---teologisa-da-sasuliero-piris-pozitsiebi-ziarebis-tsesze/>

²⁹ შდრ. მაგალისთისთვის გიორგი მაისურაძე, პანდემია და ქართული სახელმწიფოებრიობის დაუსრულებელი პროექტი, 22.04.2020

³⁰ ““ეკლესია ჯიბრში ჩაუდგა პანდემიას” ინტერვიუ თეოლოგთან [მირიან გამრეკელაშვილი] ზიარების წესზე”, ჯაბა ანანიძე 19.03.2020 <https://netgazeti.ge/news/435363/> (ბოლო წვდომა 11.08.2020)

დიდი ხალხმრავლობა ეკლესიებში. ეს კი დამატებით რისკს ქმნიდა ეპიდემიის გავრცელებისთვის, იმ ფონზე, როდესაც მედიცინის ექსპერტები, ცალსახა პროგნოზებს აკეთებდნენ ინფიცირებულთა რიცხვის მოსალოდნელი პიკის შესახებ.³¹

ამ კრიტიკის საპასუხოდ არაერთი სასულიერო პირი და ეპისკოპოსი გამოთქვამდა აზრს, რომელშიც ისინი ცდილობდნენ აეხსნათ და არგუმენტირებულად ჩამოეყალიბებინათ სინოდის გადაწყვეტილება. საგულისხმოა, რომ სინოდის სხდომის ჩატარებამდე, სასულიერო პირების მიერ გამოითქვა მოსაზრება, ზიარების გაცემის წესის შესაძლო ცვლილებაზე (მათ შორის, ერთჯერადი კოვზით), თუმცა სინოდის გადაწყვეტილების შემდეგ, ამ იდეისთვის აღარ მიუმართავთ.³² უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ სასულიერო პირთა იმ უმრავლესობიდან, რომლებიც იზიარებდა სინოდის გადაწყვეტილებას, ზოგიერთმა თავის სამრევლოში მსახურებებზე მრევლის დასწრების შეზღუდვის გადაწყვეტილებაც მიიღო, ზოგიერთი ზიარების წესის ცვლილების მომხრე გახდა, ზოგიერთმა შიში გამოთქვა იმასთან დაკავშირებით, რომ შეიძლებოდა ისე არ მომხდარიყო, როგორც მოელოდნენ სასულიერო პირები. რამდენიმე სასულიერო პირმა ხალხს მოუწოდა თავი შეეკავებინა აღდგომის წირვაზე დასწრებისა და ზიარებისგან, ხოლო მათ, ვინც დაესწრებოდა და ეზიარებოდა მოუწოდა, აღდგომის შემდგომ პერიოდში თვითიზოლაციაში დარჩენილიყვნენ.³³

მოსაზრებათა ამ არაერთგვაროვნებისა და არაკატეგორიულობის პირობებში, ეკლესიები მაინც ღია დარჩა აღდგომის ღამეს, მორწმუნეთა ნაწილი დაესწრო სააღდგომო ლიტურგიას და რამდენიმე ათეული ათასი ადამიანი ეზიარა აღდგომის ღამეს.³⁴ საბედნიეროდ, ამ მოვლენას არ მოჰყოლია, ე.წ. “ეკლესიის კლასტერის”

³¹ პაატა იმნაძე - გავიგოთ, გავითავისოთ, ვართ სამიშროების წინაშე, რომ ჩვენთან განმეორდება იტალია, პირველი არხი, 15.04.2020. https://1tv.ge/news/paata-imnadze-gavigot-gavitavisot-vart-sashishroebis-winashe-rom-chventan-ganmeordeba-italia/?fbclid=IwAR0rWusAN_i7umcwVwdXoE1Vn9Gin-ZST3R9706pKMKyWCFy8oZrkLtiJp8 (ბოლო წვდომა 11.08.2020)

³² ჭყონდიდის მიტროპოლიტი არ გამორიცხავს, რომ ზიარებისთვის ერთჯერადი კოვზები გამოიყენონ, 01.03.2020, https://www.livepress.ge/ka/akhali-ambebi/article/32377-tyondidis-mitropoli-ti-ar-gamorickhavs-rom-ziarebisthvis-erthjeradi-kovzebi-gamoiyenen.html?fbclid=IwAR3LIPMvYGebcLHIyn12Yu9Ir2pxvJ8AuFPTpd_LURXvK2OA3b8CH0bke30

“ზიარების გაცემის წესი უნდა შეიცვალოს” – დეკანოზი ალექსანდრე ვალდავა, მარიამ ბოგვერაძე, 18.03.2020, <https://netgazeti.ge/news/435037/> (ბოლო წვდომა 11.08.2020)

³³ იხ. “პანდემია და სოლიდარობის იდეა - რას ფიქრობენ სასულიერო პირები და თეოლოგები პანდემიაზე, EMC, სოციალური სამართლიანობის ცენტრი 16.04.2020, <https://socialjustice.org.ge/ka/products/pandemia-da-solidarobis-idea-ras-fikroben-sasuliero-pirebi>

³⁴ რამდენი ადამიანი ეზიარა აღდგომის ღვთისმშობელზე? 8.05.2020, <https://primetime.ge/ramdeni-adamiani-eziara-aghdgomis-dghesastsaulze/> იხ. ასევე: დოკუმენტური ფილმი, “საკვირველი სინამდვილე”, [15:16] <https://www.youtube.com/watch?v=Uc3pfG5dNUk>, (ბოლო წვდომა 11.08.2020)

ჩამოყალიბება³⁵ და ინფიცირების სტატისტიკის მნიშვნელოვანი კლებაც კი შეინიშნა აღდგომიდან სამი კვირის პერიოდში.³⁶ თუმცა, საინტერესოა, რომ ამ მოულოდნელ შედეგს გამოხმაურება თითქმის არ მოჰყოლია არც საჯარო პირების, არც ჟურნალისტების და რაც ყველაზე საინტერესოა, არც სასულიერო პირების მხრიდან. ქვემოთ მიმოვიხილავ სინოდის სხდომის გადაწყვეტილების შინაარსს, გადაწყვეტილების მიღების პროცესს და მის რეტროსპექტიულ აღქმას სასულიერო პირების მხრიდან.

მეთოდი

კვლევის ფარგლებში გამოყენებული იქნა თვისებრივი კვლევის მეთოდოლოგია. კერძოდ, თემატური კონტენტ-ანალიზის მეთოდის გამოყენებით შესწავლილი იქნა საქართველო მართლმადიდებელი ეკლესიის სინოდის 2020 წლის წინასააღდგომო პერიოდში (1.03.2020-19.04.2020) გამოქვეყნებული (როგორც წერილობითი, ისე ზეპირსიტყვიერი) განცხადებები, რომლებიც უკავშირდებოდა COVID-19 ვირუსს/ჰანდეიმას. ინფორმაციის შეგროვება მოხდა ორი ძირითადი წყაროდან: საპატრიარქოს ოფიციალური ვებ-გვერდიდან და საქართველოს საპატრიარქოს საზოგადოებასთან ურთიერთობის სამსახურის ოფიციალური ფეისბუქ-გვერდიდან. სულ გაანალიზდა ამ პერიოდში გამოქვეყნებული 5 ოფიციალური დოკუმენტი და 8 სატელევიზიო სიუჟეტი, რომლებიც COVID-19 ვირუსსა და ვირუსით გამოწვეულ ვითარებასთან გამკლავების თემებს ეხებოდა.

ტექსტური სახის რესურსებიდან გაანალიზდა შემდეგი დოკუმენტები:

³⁵ ამირან გამყრელიძე - ე.წ. ეკლესიის კლასტერი არ ჩამოყალიბებულა, თუმცა რამდენიმე სასულიერო პირი არის დაინფიცირებული, 05.05.2020, ინტერპრესნიუსი, <https://www.interpressnews.ge/ka/article/598257-amiran-gamqrelize-ec-eklesiis-klasteri-ar-chamoqalibebula-tumca-ramdenime-sasuliero-piri-aris-dainpicirebuli> (ბოლო წვდომა 11.08.2020)

³⁶ COVID-19-ის წინააღმდეგ საქართველოს მთავრობის მიერ გატარებული ღონისძიებების ანგარიში, 2020, StopCov.ge, კორონავირუსის საქართველოში გავრცელების პრევენცია, გვ. 25 http://gov.ge/files/76338_76338_444796_COVID-19angarishi...pdf (ბოლო წვდომა 16.08.2020)

1. საქართველოს საპატრიარქოს საზოგადოებასთან ურთიერთობის სამსახურის ხელმძღვანელის, დეკანოზი ანდრია ჯალმაიძის განცხადება ზიარების წესისა და კორონავირუსთან დაკავრებით შექმნილი მდგომარეობის შესახებ (13.03.2020)³⁷
2. საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის საპატრიარქოს მიმართვა მორწმუნეთადმი (14.03. 2020)³⁸
3. საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის 2020 წლის 20 მარტის სინოდის სხდომის ოქმი (20.03.2020)³⁹
4. საქართველოს საპატრიარქოს განცხადება (25.03.2020) ⁴⁰
5. საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის რეკომენდაციები მართლმადიდებელი ეკლესიის ყველა მოქმედი ტაძრის წინამძღვრის მიმართ (03.04.2020)⁴¹

აღნიშნული მასალის შესწავლა და გაანალიზება შემდეგ კვლევით კითხვაზე ფოკუსირებით მოხდა: როგორ განსაზღვრავს საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია (როგორც სინოდი, ისე ცალკეული სასულიერო პირები) პანდემიის საბუნებისმეტყველო, ეთიკურ/მორალურ და რელიგიურ განზომილებებს და მათ ურთიერთმიმართებას, განსაკუთრებით კი ზიარების წესის უცვლელად შენარჩუნების გადანყვეტილებასთან მიმართებაში და რადენად შეიძლება ეს პოზიცია დავაკავშიროთ შემეცნებისა და ცოდნის იმ აპოფატკურ ტრადიციასთან, რომელიც მისი “სხვაგვარად ყოფნის” შესაძლებლობიდან ამოდის.

ანალიზის ფარგლებში საორიენტაციო ანალიტიკური კატეგორიების სახით დავეყრდნობი კონტინგენტურობის პოსტმოდერნულ კონცეფციებს, რომლებიც კონტინგენტურობის გამოცდილებით ასპექტებზე ამახვილებს ყურადღებას. კერძოდ, “ცოდნასთან” მოპყრობის სპეციფიკის აღსანიშნად, მე ერთი მხრივ, გამოვიყენებ, ერთი

³⁷ <https://m.facebook.com/sazupatriarchate/posts/225081818882406> (ბოლო წვდომა: 16.08.2020)

³⁸ <https://www.facebook.com/sazupatriarchate/posts/225807592143162> (ბოლო წვდომა: 16.08.2020)

³⁹ <https://www.facebook.com/sazupatriarchate/posts/230568471667074/> (ბოლო წვდომა: 16.08.2020)

⁴⁰ <https://m.facebook.com/sazupatriarchate/posts/234362154621039> (ბოლო წვდომა: 16.08.2020)

⁴¹ <https://www.facebook.com/watch/?v=211354356763321> (ბოლო წვდომა: 16.08.2020)

მხრივ, კურტ ვუხტერლისეულ, კონტინგენტურობის (საბუნებისმეტყველო და ფილოსოფიური) გადალახვისა და კონტინგენტურობის (რელიგიური) მიღების დიქტომიას. მეორე მხრივ, კი ვეცდები ამ დიქტომიის მიღმა გასვლა, რომელიც ცოდნასთან მოპყრობის მართლმადიდებლური აპოფატიკური ტრადიციისთვის არის დამახასიათებელ ჰანს იოასის “კონტინგენტური სიცხადის” კონცეფციის მოშველიებით აღვწერო.

COVID 19 - ღვთისგან მოვლენილი განსაცდელი თუ გამოწვევა?

ერთ-ერთი პირველი რამ, რაც საქართველო მართლმადიდებელი ეკლესიის მიერ გამოხატულ პოზიციაში გვხვდება თვალში, ესაა “სიტუაციის დეფინიცია.”

როგორც ოფიციალური დოკუმენტების შესწავლისას გამოვლინდა, 2020 წლის 20 მარტის სინოდის კრების დადგენილებაში, ისევე როგორც საპატრიარქოს ოფიციალურ განცხადებებში, განმარტებებსა და სარეკომანდაციო წერილებში, პანდემიის დეფინირება უპირატესად საღვთისმეტყველო ტერმინებში გვხვდება, როგორცაა “განსაცდელი” , “ღვთის დაშვება” თუმცა ვირუსით გამოწვეული ვითარება ასევე აღნიშნულია რელიგიურად ნეიტრალური ტერმინებითაც, როგორცაა “გამოწვევა” , “გამოცდა” და “კრიტიკული სიტუაცია.”

აღსანიშნავია, რომ ვირუსით გამოწვეული ვითარება სინოდის სხდომის ოქმის პირველივე წინადადებებში დეფინირებულია როგორც “*ახალი გამოცდა*” - რომელიც *პასუხის გაცემას საჭიროებს*”. მათ შორის პასუხის გაცემას ეკლესიის მხრიდანაც. ეკლესიის მხრიდან კი ეს პასუხი პირველ რიგში ამ განსაცდელისა თუ გამოცდის “*სულიერი მიზეზების*” ტერმინებში განისაზღვრება. საგულისხმოა, რომ ეკლესია თავისი პოზიციის განსაზღვრას სწორედ საზრისის კრიზისის, ე.ი. კონტინგენტურობის გამოცდილებისთვის დამახასიათებელი ძირითადი კითხვით იწყებს: *რატომ ხდება სწორედ ის, რაც ხდება?*

ამ კითხვაზე ეკლესიის მიერ გაცემული პასუხებიც, როგორცაა: “*თანამედროვე*

ადამიანის ღმერთთან დაშორება” და ასევე: “ადამიანის გამოფხიზლება და სინანულისა და ეკლესიური ცხოვრებისკენ მონოდება.” საღვთისმეტყველო წარმოდგენიდან მომდინარე და შესაბამისად კონტინგენტურ წარმოდგენებად შეიძლება იქნას ინტერპრეტირებული.

საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის პირველივე პასუხი პანდემიაზე კი სწორედ კრიზისის პრობლემის საღვთისმეტყველო ჭრილში დასმა და მის “სულიერ მიზნებზე” პასუხის გაცემაა.

ეკლესიის პასუხი პანდემიით გამოწვეულ ვითარებაზე

საგულისხმოა, რომ ეკლესიის პასუხი ამ “განსაცდელზე” არაერთგვაროვანი აღმოჩნდა. ერთი მხრივ, ეკლესია მას საღვთისმეტყველო ტერმინით “ღვთისგან დაშვებულ განსაცდელად” განსაზღვრავს. საღვთისმეტყველო პერსპექტივიდან, ეკლესიის პასუხი განსაცდელზე: განსაცდელის მორჩილებით მიღებაა და ლოცვისა და მარხვის გაძლიერებაა, თუმცა ამავდროულად ეკლესია თავის როლად ამ პროცესში “ამ განსაცდელის დაძლევის გზების ძიებასაც” ასახელებს.

“ჩვენ, ეკლესიის წევრები, არ ვუშინდებით და არ გავურბივართ განსაცდელს, არამედ ვიღებთ თავმდაბლობით და ვეძიებთ მისი დაძლევის გზებს” (20.03.2020) - აღნიშნულია სინოდის განჩინებაში.

საინტერესოა, რომ ამ ფრაზაში “მიღების” და “დაძლევის” მოტივი საინტერესოდ უთავსდება თავად კონტინგენტურობის მიღებისა და დაძლევის ვუხტერლისეულ კონცეფციებს. კიდევ უფრო საინტერესო კი მათი თანაარსებობაა. ეს ტენდენცია კიდევ უფრო იკვეთება შემდგომ მსჯელობაში, სადაც დაძლევის გზებს შორის, როგორც სინოდის დადგენილებაში, ისე საპატრიარქოს მიმართვებში პირველ რიგში მარხვისა და ლოცვის გაძლიერებაა დასახელებული. თუმცა, ამასთან ერთად, მიმართვებში ხშირია მონოდება სამოქალაქო პასუხისმგებლობის გამოჩენისკენ, რეგულაციებისა და რეკომენდაციების დაცვისკენ, ერთმანეთის ჯანმრთელობაზე ზრუნვისა და ურთიერთდახმარებისკენ.

„ასეთ დროს ძალიან მნიშვნელოვანია, გამოვიჩინოთ სამოქალაქო პასუხისმგებლობა და ყველამ გავითვალისწინოთ რეკომენდაციები, [ყველას უნდა გვეხებოდეს ეს წესები, რათა გავუფრთხილდეთ ერთმანეთს]...“ ერთი მხრივ, ჩვენ მცდელობას არ ვაკლებთ, რომ სიფრთხილე გამოვიჩინოთ და არც ღმერთს გამოვცდით, მეორე მხრივ კი, მხოლოდ საკუთარი თავის იმედზე არ ვართ და უფლის წყალობის დიდი სასოება გვაქვს“.⁴²

“ერთი მხრივ, უნდა გავუფრთხილდეთ ერთმანეთის ჯანმრთელობას. მეორე მხრივ კი - ჩვენი სარწმუნოების ძირითად მცნებებს.” (03.04.2020)

ეკლესიის ეს ორმხრივი პოზიცია არსებულ ვითარებასთან მიმართებაში მიღებულ გადანყვეტილებებსა და მრევლისთვის გაცემულ რეკომენდაციებშიც ვლინდება:

ერთი მხრივ, ეკლესია დადებითად აფასებს ყველა იმ ზომას და ღონისძიებას, რომელიც სახელმწიფოს მიერ ვირუსის გავრცელების პრევენციის მიზნით იქნა გატარებული, აფასებს ექიმების პროფესიონალიზმს და მათ თავდადებას. ვირუსის გავრცელების პირველივე დღეებიდან ეკლესია იწყებს სადემინფექციო სამუშაოების ჩატარებას ტაძრებში და აცხადებს მზაობას ყოველგვარ სოციალურ მომსახურებაში ჩართვისთვის: ”ჩვენ მზად ვართ, დავეხმაროთ ყველას, ვინც ჩართულია ამ პროცესში, - ჯანდაცვის სფეროში, ციხეებში თუ ჯარში; ჩვენ მზად ვართ, დავეხმაროთ მოსახლეობას.”

(13.03.2020)

⁴² სატელევიზიო სიუჟეტი: “ეპიდემია და ეკლესია”, 29.03.2020, “იმედის კვირა”
<https://www.facebook.com/watch/?v=2780773025311919> (ბოლო წვდომა 16.08.2021)



სურათი 6: “გვირილები”, მაცხოვრის ფერისცვალების სახელობის ტაძარი ვაკეში, მარტი 2020 წ. ტაძრის ოფიციალური გვერდი ფეისბუკზე.

ასევე მზადყოფნას გამოთქვამენ ეკლესიასთან არსებული სამედიცინო დაწესებულებები, სახელმწიფოსთან თანამშრომლობისა და პაციენტების მიღებაზე.

თუმცა ამავდროულად, ეკლესია უარს ამბობს ჰიგიენური უსაფრთხოების ნორმების დაცვის მიზნით, ღვთისმსახურების წესის ცვლილებაზე (როგორცაა ხალხის დასწრება ღვთისმსახურებებზე, საიდუმლოებების შესრულების წესი, საეკლესიო ტიპიკონი, ნაკურთხი წყლის გამოყენება და სხვ.). ამ წესებს შორის - ეკლესიის მიერ გამოქვეყნებულ ყველა განცხადებაში - განსაკუთრებულად არის ხაზგასმული, დაერთო კოვბით ზიარების ტრადიცია. სინოდის დადგენილებაში აღნიშნულია:

“ევექარისტია არის ქრისტიანული ცხოვრების მთავარი არსი. [...] წმინდა ზიარება არის საკურნებელი სულისა და ხორცისა მათთვის, ვინც რწმენითა და საეკლესიო წესების დაცვით ეზიარება.” (20.03.2020)

ამდენად, სინოდის კრებამ ცალსახად განსაზღვრა, რომ ეკლესიისთვის ყოვლად მიუღებელია ზიარების წესზე უარის თქმა და მისი ინფექციის გავრცელების წყაროდ განხილვა. თუმცა, ამის პარალელურად სინოდმა გასცა მთელი რიგი პრევენციული რეკომენდაციებისა, მათ შორის, სოციალური დისტანციის დაცვა და დისტანციის დაცვის მიზნით, ორმეტრიანი ნიშნულების გაკეთება როგორც ტაძარში, ისე ტაძრის ეზოში, ტაძრების და მისი ეზოების, ასევე ხატებისა და სინამდვილის ხშირი დეზინფიცირება, ღვთისმსახურებების რადიოფიცირება.

ამგვრად, ეკლესია, ერთი მხრივ, ითვალისწინებს ყველა იმ რეკომენდაციას და უსაფრთხოების ზომებს, რომელსაც ჯანმრთელობის საერთაშორისო ორგანიზაციის, ჯანდაცვის ეროვნული სააგენტოს და მთავრობის მიერ არის გაცემული, თუმცა ამავდროულად უარყოფს ამავე რეკომენდაციების მიხედვით, ყველაზე მაღალი რისკის შემცველ პრაქტიკად შეფასებულ რიტუალს: ერთი კოვზით ზიარების წესს.⁴³

ეკლესიის ეს წინააღმდეგობრივი პოზიცია მის მიერ გამოქვეყნებულ სინოდალურ გადანყვეტილებაში წარმოდგენილ მსჯელობაში და გაცემულ რეკომენდაციებში სხვადასხვა ტიპის და რიგ შემთხვევაში ურთიერთგამომრიცხავი არგუმენტაციის სახით ჰპოვებს გამოვლინებას.

სინოდის მიერ 20 მარტის დადგენილებაში გამოქვეყნებული 7 რეკომენდაციიდან 1-ლი და მე-6, რომლებიც ვირუსით გამოწვეული ვითარების მიუხედავად ღვთისმსახურების ჩვეული, უცვლელი წესით გაგრძელების გადანყვეტილებას აცხადებს და ლოცვისა და მარხვის გაძლიერებისკენ მოუწოდებს მორწმუნე საზოგადოებას, ცალსახად საღვთისმეტყველო არგუმენტს ეფუძნება. მე-2, მე-3 და მე-4 რეკომენდაცია, რომელიც ეკლესიაში ჰიგიენური უსაფრთხოების ზომების მიღებისა და დაცვისკენ მოუწოდებს მრევლს (გახმოვანების საშუალებების დამონტაჟება, ზიარებაზე მისაყოლებელი ღვინის ერთჯერადი ჭურჭლით მიღება, ე.წ. რისკის ჯგუფში მყოფი პირებისთვის - ხანდაზმულების, ინფექციური დაავადების სიმპტომებისა და დაქვეითებული იმუნიტეტის მქონე პირებისთვის, მომსახურების ადგილზე განწვევა) - ვირუსის გავრცელების პრევენციის საბუნებისმეტყველო (მეცნიერულ) არგუმენტს ეფუძნება. მე-5 და მე-7

⁴³ World Health Organization. "Practical considerations and recommendations for religious leaders and faith-based communities in the context of COVID-19." (2020).

რეკომენდაციები კი, რომელშიც სინოდი მორწმუნეებს მოუწოდებს, გაითვალისწინონ სახელმწიფოსა და ექიმების რეკომენდაციები და სიფრთხლით მოეკიდონ ერთმანეთის ჯანმრთელობასა და სიცოცხლეს, მორალურ და ეთიკურ (სამოქალაქო პასუხისმგებლობის) არგუმენტებს ეფუძნება. ამასთან, ყველაზე საინტერესო სწორედ ისაა, რომ ეკლესიის მიერ მიღებული გადაწყვეტილება, ზიარების წესის უცვლელად შენარჩუნებასთან დაკავშირებით, ფაქტობრივად იმ მთავარ რეკომენდაციასთან მოდის წინააღმდეგობაში, რომელიც ჯანმრთელობის მსოფლიო ორგანიზაციის მიერ არის გაცემული.

ასევე საყურადღებოა ზიარების წესის უცვლელად შენარჩუნებასთან დაკავშირებით მიღებულ გადაწყვეტილებაზე საპატრიარქოს მიერ სინოდის განჩინების (20.03.2020) გამოქვეყნებიდან რამდენიმე დღის შემდეგ, 25 მარტს, გაკეთებული განცხადება, რომელშიც განმარტებულია:

“გვესმის, რომ ზოგიერთი შეიძლება რწმენაში დაბრკოლდეს იმ პროპაგანდით, რაც დღეს მსოფლიოში და ჩვენს ქვეყანაშიც მიმდინარეობს; არიან სასულიერო პირებიც, რომლებიც ტაძარში ხალხის დასწრებაში პრობლემას ხედავენ, პრობლემას ხედავენ მრევლის ზიარებაშიც (არ ვგულისხმობთ უცხოეთში მკაცრ სავანებო რეჟიმში მყოფ მოძღვრებს).

გვინდა, ყველას ვუთხრათ, რომ მსგავსად სნეულებაში მყოფი ადამიანებისა, ისინიც, ვინც ვირუსით დაავადების საფრთხეს ეკლესიაში მისვლას უკავშირებენ, დარჩნენ სახლში და თავისი მოძღვარი, სურვილის შემთხვევაში, ადგილზე მიაკითხავს.”

“ძალიან მნიშვნელოვანია ერთი რამ: ამ ადამიანებს ეკლესია არ ეუბნება, რომ არღვევს სარწმუნოებრივ მრწამსს, პირიქით, თუკი ფრთხილობთ, ჩვენ თავად მოვალთ თქვენთან შინ და გაზიარებთ. ” (25.03.2020)

საგულისხმოა საპატრიარქოს საზოგადოებასთან ურთიერთობის სამსახურის ხელმძღვანელის, დეკანოზ ანდრია ჯალმაიძის მიერ გაკეთებული განცხადებაც:

“გარანტია იმისა, რომ ვეზიარებით და მერე არაფერი დაგვემართება, არასწორია, ზიარება არ ნიშნავს, რომ არაფერი დაგვემართება. ადამიანი შესაძლოა სხვადასხვა გზით დააუადღეს, თუნდაც ზიარების რიგში დგომისას ან ვილაცისგან გადაედოს. მთავარია, გავითვალისწინოთ ყველა მითითება, რაც რეკომენდაციით იქნება მოცემული.” (13.03.2020)

პარადოქსულია, რომ აღნიშნულ განმარტებებში წარმოდგენილი მსჯელობა, გარკვეული თვალსაზრისით, კიდევ უფრო უსვამს ხაზს იმ წინააღმდეგობრიობას, რომელიც სინოდის დადგენილებაში გვხვდება და სინოდის მიერ მიღებული გადაწყვეტილების “კატეგორიულობასა” და “მავალდებულებელ” ხასიათს კიდევ უფრო ბუნდოვანს ხდის.

სინოდის დადგენილებაში არსებული წინააღმდეგობრიობა, რომელიც ურთიერთგამომრიცხავი არგუმენტების გამოყენებაში ვლინდება ცოდნასთან აპოფატიკური მიდგომის სწორედ იმ სპეციფიკასთან შეიძლება დავაკავშიროთ, რომელიც ყოველგვარ ცოდნას, მათ შორის, საბუნებისმეტყველოს, ფილოსოფიურს, და თვით საღვთისმეტყველო დებულებებსაც კი მიემართება როგორც “კონტინგენტურ სიცხადეს” და არა კატეგორიულს. ამდენად, ამ არგუმენტთა ურთიერთგამომრიცხავობა რაციონალური პერსპექტივიდან სრულიად განსხვავებულ მნიშვნელობას იძენს “კონტინგენტური სიცხადის” პერსპექტივაში, რომელიც კაუზალური კავშირებისგან დისტანცირების და მათი “სხვაგვარად შესაძლებლობის” დაშვებიდან ამოდის.

აპოფატიკური პერსპექტივა ზიარებაზე: სინოდის გადაწყვეტილება როგორც კონტინგენტური გადაწყვეტილება

“მადლობა ღმერთს, რომ ყველანი ერთ აზრზე დავდექით.”

ზიარების წესთან მიმართებაში, 2020 წლის 20 მარტის სინოდის დადგენილებით,

სინოდმა განაჩინა:

“ეკლესიის ყველა საიდუმლოება სულიწმინდის მოქმედების სფეროა, სადაც აღესრულება სასწაული. ადგილი სულიწმინდის განსაკუთრებული მოქმედებისა არის ტაძარი. ევქარისტია არის ქრისტიანული ცხოვრების მთავარი არსი. ევქარისტული კავშირი გვაერთიანებს უფალ იესო ქრისტესთან და ერთმანეთთან. წმინდა ზიარება არის საკურნებელი სულისა და ხორცისა მათთვის, ვინც საეკლესიო წესების დაცვით ეზიარება. ამიტომ ეკლესიის წევრებისათვის ზიარების საიდუმლოს არსში დაეჭვება და მოქმედებით ამის გამოხატვა, მაგალითად, საზიარებელ საერთო კოვზზე უარის თქმა, როგორც ინფექციის გადამტან წყაროზე, ყოველად მიუღებელია.” (20.03.2020)

სინოდის მიერ მიღებული გადაწყვეტილება იმ თვალსაზრისით არის საინტერესო, რომ იგი, მისი მტკიცებითი ფორმიდან გამომდინარე, ერთი შეხედვით, პირდაპირ კონფლიქტში შედის საბუნებისმეტყველო არგუმენტზე დაფუძნებულ დებულებასთან. კერძოდ, მტკიცებითი ფორმის დებულება, *“ზიარება არ შეიძლება იყოს ვირუსის გადამტანი, რამდენადაც ის არის მკურნებელი სულისა და ხორცისა”* საღვთისმეტყველო არგუმენტზე დაყრდნობით, უპირისპირდება საბუნებისმეტყველო არგუმენტზე დაფუძნებულ დაშვებას, რომლის მიხედვითაც საერთო კოვზით ზიარების პრაქტიკა ვირუსის გავრცელების მაღალი რისკით ფასდება.

თავისთავად დებულება, ზიარების უვნებლობასთან დაკავშირებით, როგორც სინოდის კრებით ერთხმად მიღებული გადაწყვეტილება და ამგვარად, საღვთისმეტყველო თვალსაზრისით კანონიზებული, მისი ფორმის მიხედვით, აუცილებლობით (ე.ი. *“არაკონტინგენტურობით”*), ხასიათდება, თუმცა, ამავდროულად როგორც საპატრიარქოს მომდევნო განმარტებაშია აღნიშნული, ეს დადგენილება, რომელიც კრებაზე იქნა მიღებული, *“[აუცილებლობის] ძალას”* იძენს მხოლოდ მათთვის, ვინც რწმენით მიიღებს მას. რწმენა კი თავის მხრივ, სწორედ *“კონტინგენტურ სიცხადეს”* წარმოადგენს, რომელიც მუდმივად *“სხვაგვარად შესაძლებლის”* დაშვებიდან ამოდის და ამდენად, ლოგიკური თვალსაზრისით, არაკატეგორიულია.

ქვემოთ მე განვიხილავ, როგორია სინოდის მიერ მიღებული გადაწყვეტილების აღქმა სასულიერო პირების მხრიდან, რომელთა ნაწილი თავად მონაწილეობდა ამ გადაწყვეტილების მიღებაში. ყველაზე საინტერესო სასულიერო პირების მსჯელობაში სწორედ ისაა, თუ როგორ მუღავნდება ეს “მტკიცებითი” სახის გადაწყვეტილება როგორც “კონტინგენტური სიცხადე”, როგორც “არააუცილებელი და არაშეუძლებელი” სტატუსის მქონე დებულება, რომელიც არაკატეგორიულად, ესე იგი, კონტინგენტურობის პერსპექტივიდან განიხილავს როგორც თავად ამ მტკიცების შინაარსს, ისე მის მიმართებას სხვა, საბუნებისმეტყველო, ან ეთიკურ წარმოდგენებზე დაფუძნებულ “სიცხადებთან.”

საინტერესოა, რომ სინოდზე მიღებული გადაწყვეტილების არაკატეგორიულობა და კონტინგენტურობა (სხვაგვარად გადაწყვეტის შესაძლებლობა), კანონიკური თვალაზრისით, ერთი მხრივ, იმითაც დასტურდება, რომ სხვა მართლმადიდებელ ეკლესიებს (რუმინეთს, საბერძნეთს, რუსეთს) არ მიუღიათ ანალოგიური გადაწყვეტილება. მართალია, მსოფლიო პატრიარქს ზიარების წესის უცვლელად შენარჩუნების გადაწყვეტილება არ შეუცვლია, თუმცა, მან წინასააღდგომოდ შეაჩერა ყოველგვარი ღვთისმსახურების ჩატარება ტაძრებში. მხოლოდ მონასტრებში გრძელდებოდა ლიტურგიების შესრულება.⁴⁴ ამის მსგავსად, რუსეთის პატრიარქმა, კირილმა, წმინდა მარიამ მეგვიპტელის მაგალითის მოხმობით, რომელმაც მთელი ცხოვრება უდაბნოში განმარტოებულმა გაატარა, მოუწოდა მრევლს, თავი შეეკავებინათ ტაძრებში სიარულისგან და სახლში ელოცათ (მდრ. Suslov 2021, 175-176). ამ ფონზე საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის მიერ მიღებული გადაწყვეტილება კიდევ უფრო დიდი კრიტიკის ქვეშ აღმოჩნდა. ქვემოთ ყურადღებას გავამახვილებ რამდენიმე სასულიერო პირის მიერ გაკეთებულ განცხადებებსა და კომენტარებზე სინოდის გადაწყვეტილებასთან მიმართებაში.

⁴⁴ Ecumenical Patriarchate Communiqué, 18.03.2020 <https://www.facebook.com/ecumenicalpatriarchate/posts/10158064159044158> (ბოლო წვდომა 16.08.2020)

ამ თვალსაზრისით, საინტერესოა ერთ-ერთი ეპისკოპოსის საუბარი, რომელიც სატელევიზიო ინტერვიუში ⁴⁵ აღწერს იმ პროცესს, თუ როგორ იქნა მიღებული გადაწყვეტილება სინოდზე.

მეუფე ნიკოლოზი: სასულიერო პირებს შორისაც არ არის ხოლმე ერთგვაროვანი დამოკიდებულება და არც უნდა იყოს. გასაგებია. ჩვენ ერთგვაროვანი დამოკიდებულება გვაქვს საღვთისმეტყველო საკითხების მიმართ. და ბევრჯერ ყოფილა ჩვენი სინოდის სხდომაზე, რომ გადაწყვეტილება ერთხმად მიგვიღია და ერთ-ერთი ბოლო ასეთი გადაწყვეტილება, რაშიც ყველანი ერთხმად ვიყავით ისაა, რომ [საზიარებელი] კოვზით არ შეიძლება გავრცელდეს ინფექცია, როდესაც ადამიანი ეზიარება. მადლობა ღმერთს, რომ ყველანი ერთ აზრზე ვართ ამაზე. გესმით, ეს საღვთისმეტყველო საკითხია.

ინტერვიუერი: საღვთისმეტყველო საკითხზე რომ ერთხმად შეთანხმდებოდა სინოდი, ეს თავისთავად გასაგებია, მეუფეო. საღვთისმეტყველო სფეროში ეს სრულიად გასაგებია, რომ ასე იქნებოდა.

მეუფე ნიკოლოზი: არა, არ არის გასაგები. არ არის ევრე. მადლობა ღმერთს, რომ ასე მოხდა. არ არის ეს ასე [თავისთავად გასაგები]. მე მინდა ვითხრათ, რომ ძალიან იშვიათია დღეს საერთოდ სამყაროში და მსოფლიოში ის, რომ რომელიმე ეკლესიის სინოდმა, თუნდაც, მართლმადიდებელი ეკლესიისა - აღარ ვლავარაკობ უკვე სხვა დენომინაციებზე - რომ სინოდმა ერთხმად მიიღოს საღვთისმეტყველო გადაწყვეტილება, ძალიან იშვიათია ეს. ანუ ეს არ არის, ის, რომ ეხლა ჩვენ წინასწარ შევთანხმდით, რომ ესე გადავწყვიტოთ. ჩვენ ძალიან ბევრი ვიკამათეთ, ძალიან ბევრი ვისაუბრეთ ამის შესახებ. დიდხანს გავრძელოდა ეს მსჯელობა და ბოლოს შევთანხმდით ყველანი ერთად ამ საღვთისმეტყველო საკითხზე.

ინტერვიუერი: [ინფექციის] კოვზით გადაღებას გულისხმობთ? კოვზით გადაღებაზე იმსჯელებთ დიდხანს?

⁴⁵ გადაცემა “პოლიტიკის ფორუმულა”, მეუფე ნიკოლოზი, 19.10.2020, [5:40 დაწ] <https://www.facebook.com/sazupatriarchate/videos/2953398531560994> (ბოლო წვდომა 16.08.2020)

მეუფე ნიკოლოზი: დიდხანს ვიმსჯელებთ, რა თქმა უნდა.

ინტერვიუერი: ანუ, დისკუსია იყო? იყო აზრთა სხვადასხვაობა სინოდის სხდომაზე?

მეუფე ნიკოლოზი: აზრთა სხვადასხვაობა კი არ იყო, გამოვიძიეთ ეს საკითხი, გამოვიკვლიეთ და მადლობა ღმერთს, რომ ყველა ერთ აზრზე დავდექით.”
(“პოლიტიკის ფორმულა” 19.10.2020)

როგორც ამ პასაჟში იკვეთება, სასულიერო პირი ცდილობს ხაზი გაუსვას სინოდის სხდომაზე გადანყვეტილების მიღების სპეციფიკურ პროცესს, რომელიც, როგორც ის აღნიშნავს, განსხვავდება გადანყვეტილების მიღების რაციონალური, მსჯელობაზე დაფუძნებული მოდელისგან. ეს პირველ რიგში სასულიერო პირის მიერ იმ აზრის ხაზგასმაში იკვეთება, რომ “საღვთისმეტყველო საკითხებთან მიმართებაში ეკლესიის ერთიანობა “თავისთავად გასაგები” რამ არაა.

ყურადღებას იპყრობს ეპისკოპოსის მუდმივი “შესიტყვება” ინტერვიუერთან: “არა, არ არის [თავისთავად] გასაგები”, “არ არის ეგრე”, “აზრთა სხვადასხვაობა კი არ იყო, გამოვიძიეთ ეს საკითხი, გამოვიკვლიეთ და მადლობა ღმერთს, რომ ყველა ერთ აზრზე დავდექით.” ლოგიკურად თუ შევხედავთ, ამ შენინაალდეგების საფუძველი არც კი არსებობს, ვინაიდან, ეპისკოპოსი საბოლოო ჯამში, ფაქტობრივად, იმავეს იმეორებს, რასაც ინტერვიუერი აღნიშნავს. თუმცა, თავად ამ შენინაალდეგების ფაქტში შეიძლება დავინახოთ შენინაალმდეგება არა შინაარსთან, არამედ ინტერვიუერის მიერ ამ გადანყვეტილების მიღების პროცესის იმგვარ ინტერპრეტაციასთან, რომელშიც ის რაციონალური მსჯელობის სახით წარმოჩნდება. ამ შენინაალმდეგებაში იკვეთება ეპისკოპოსის მცდელობა, წარმოაჩინოს სინოდის მიერ გადანყვეტილების მიღების აქტი როგორც ერგვარი “ცოცხალი,” მიმდინარე პროცესი, რომელიც არ წარმოადგენს გამოთვლად, წინასწარგანსაზღვრად და პროგნოზირებად მოცემულობას. მსჯელობის პროცესი კი არ დაიყვანება უბრალოდ არგუმენტირებულ მოსაზრებათა თანმიმდევრულ ჯაჭვზე, რომელიც, როგორც ეპისკოპოსი აღნიშნავს, ყველა დროში და ყოველი გააზრებისას ერთსა და იმავე დასკვნამდე მიგვიყვანს.

ანუ ეს არ არის, ის, რომ ეხლა ჩვენ წინასწარ შევთანხმდით, რომ ესე გადაწყვეტით. ჩვენ ძალიან ბევრი ვიკამათეთ, ძალიან ბევრი ვისაუბრეთ ამის შესახებ. დიდხანს გაგრძელდა ეს მსჯელობა და ბოლოს შევთანხმდით ყველანი ერთად ამ საღვთისმეტყველო საკითხზე [...]. და მაღლობა ღმერთს, რომ ყველა ერთ აზრზე დავდეთ.

სწორედ ამდენად, თავისთავად ამგვარი მსჯელობის შედეგიც, ანუ, გადანწყვეტილებაც, შეიძლება აღვწეროთ როგორც “კონტინგენტური სიცხადე”, რომელიც მუდმივად ტოვებს ცნობიერებას მისი წარმოშობის კონტინგენტურობისა. ამდენად, გადანწყვეტილებაზე მსჯელობაც არ აღიქმება როგორც პროცესი, რომელიც წინასწარ დადგენილი სქემით წარიმართება და გარკვეული ლოგიკური დასკვნის სახით ჯამდება. საინტერესოა და პარადოქსულია, რომ მსჯელობის შედეგიც არ დაიყვანება მის წინაპირობებზე, მაშასადამე მეთოლოგიურად კონტინგენტურია.

ამ პროცესის მთავარი პრინციპი და ამოსავალი სწორედ ამ მსჯელობისა და თავისთავად შემეცნების პროცესის კონტინგენტური სიცხადეა, ანუ აზრისა, რომ შესაძლებელი იყო სხვაგვარად გადანწყვეტილიყო: “მაღლობა ღმერთს, რომ ყველანი ერთ აზრზე დავდეთ.” - ხაზს უსვამს ეპისკოპოსი. მაშასადამე შესაძლებელია, სხვაგვარადაც ყოფილიყო.

ამ ფრაზის მუდმივი მოხმობა “მაღლობა ღმერთს, რომ...” თავისთავად სასულიერო პირის მიერ ერგვარი მითითებაა იმაზე, რომ გადანწყვეტილების მიღების საფუძველი არა მხოლოდ ლოგიკური მსჯელობაა, არამედ ამ ლოგიკური მსჯელობის გვერდით “ღვთის ნებისთვის” დათმობილი ადგილია. ლოგიკურად თუ ვიმსჯელებთ, ამგვარი “დათმობა” მთლიანად უნდა აბათილებდეს და აზრს უკარგავდეს ზოგადად მსჯელობას, თუმცა, ამასთან, როგორც ჩანს, ეს არ უნდა იყოს სრულიად პასიური “მინდობა” ღმერთის ნებაზე. როგორც ეპისკოპოსი აღნიშნავს, სინოდის სხდომა 8 საათს გაგრძელდა იმაზე მსჯელობაში, უნდა შეცვლილიყო თუ არა ზიარების წესი. ეს კიდევ უფრო პარადოქსული ჩანს, თუ გავითვალისწინებთ, რომ სხვა ეკლესიების (მაგ. საბერძნეთის, რუმინეთის, რუსეთის) სინოდებზე, იმავე საკითხთან დაკავშირებით განსვხავებული

გადაწყვეტილებები იქნა მიღებული. თუმცა, ეს ურთიერთგამომრიცხავი თანაარსებობა მსჯელობისა და “ღმერთის ნებისთვის ადგილის დათმობისა” რელიგიურ წარმოდგენაზე დაფუძნებული “კონტინგენტური სიცხადის” პერსპექტივიდან უკვე აღარ ჩანს როგორც ურთიერთგამომრიცხავი. რამდენადაც რწმენის სფეროში, როგორც ამაზე მსოფლიო პატრიარქის ზემოთ მოყვანილი ფრაზაც მეტყველებს, გონება კი არ გამოირიცხება, არამედ კონტინგენტური ხდება.

ეს სპეციფიკური დამოკიდებულება სინოდის გადაწყვეტილებასთან კარგად ჩანს ამავე ეპისკოპოსის სხვა, უფრო ადრინდელ ინტერვიუში, ერთ-ერთი სატელევიზიო გადაცემის ფარგლებში⁴⁶, სადაც ის განმარტავს ეკლესიის პოზიციას და კვლავ საუბრობს წმინდა სინოდის გადაწყვეტილებაზე, ზიარების წესის უცვლელად შენარჩუნების შესახებ:

ინტერვიუერი: ანუ, თქვენ რომ იცოდეთ, რომ აი, ის ადამიანი არის ვირუსის მატარებელი, თქვენ იგივე კოვზიდან ეზიარებოდით?

მეუფე ნიკოლოზი: აუცილებლად ვეზიარებოდი. იცით, რატომ?

ინტერვიუერი: ანუ, ვირუსის არ გეშინიათ?

მეუფე ნიკოლოზი: არა, ვირუსის როგორ არ მეშინია, შეიძლება გადამედოს... მაგრამ ეს კი არა, რომ ვიცოდე, რომ ბევრად უფრო უარესი რამ შეიძლება დამემართოს, მაინც ვეზიარებოდი, იმიტომ, რომ ზიარება იცით, როგორი რამეა - ესაა სისხლი და ხორცი ქრისტესი, რომელსაც ჩვენ ვეზიარებით. ოღონდ, მის მსგავსს კი არა, მაგალითად, როგორც ამბობენ პროტესტანტული ეკლესიები, მაგალითად, ბაპტიტები და სხვები. ისინი კი არ ამბობენ, რომ ჩვენ სისხლს და ხორცს ვეზიარებით, ისინი ამბობენ, რომ ესაა სიმბოლო და სიმბოლურად იღებენ იმას, იხსენებენ იმას. ჩვენ ვამბობთ რომ ესაა ნამდვილი სისხლი და ხორცი. აი ამ ზიარების გამო ეკლესიის ისტორიაში ძალიან ბევრი ადამიანია, ვისაც სიცოცხლე გაუწირავს. [1:03:00]

“[...] აქ კიდევ ერთ მომენტია, როცა ჩვენ ვამბობთ, რომ ჩვენ მზად ვართ [მივიღოთ ზიარება უცლელი წესით ასეთ დროს], ეს იმას კი არ ნიშნავს, რომ მივიღებთ და დავიხორცებით, ჩვენ გვჯერა, რომ ეს არ მოხდება. აი ესაა, თორემ თუ მოხდება, [ესე იგი]

⁴⁶ მეუფე ნიკოლოზი, გადაცემა “ღამის მთავარი”, 3.06.2020, <https://www.facebook.com/watch/?v=349494442693857> (ბოლო წვდომა 16.08.2020)

ეს რაღაც სასჯელია და... (“ლამის მთავარი”, 3.06.2020, [1:07:40])

სასულიერო პირის საუბრიდან ჩანს, რომ მიუხედავად იმისა, რომ სინოდი აცხადებს, რომ ზიარებით და ზიარების კოვზიდან ინფიცირების აზრი მიუღებელია ეკლესიისთვის, ის ამით ინფიცირების შესაძლებლობას “ლოგიკურად” კი არ გამორიცხავს, არამედ მას “სხვაგვარად შესაძლებლად”, ანუ კონტინგენტურად განიხილავს. ეპისკოპოსის ირიბ მითითებაში თავგანწირვაზე (“*აი ამ ზიარების გამო ეკლესიის ისტორიაში ძალიან ბევრი აღამიანია, ვისაც სიცოცხლე გაუწირავს*”), ისევე როგორც ფრაზაში ‘*ჩვენ ვვჯერა, რომ ეს არ მოხდება. [...]. თორემ, თუ მოხდება, [ესე იგი] ეს რაღაც სასჯელია..*’ აშკარად ჩანს, რომ თავისთავად ამ მსჯელობაში არც დაავადებაა გამორიცხული და არც გადარჩენა.

ეპისკოპოსის მსჯელობაში ცხადად ჩანს, რომ რწმენა როგორც “კონტინგენტური სიცხადე” არ გამორიცხავს ამ რწმენის საგანთან (ამ შემთხვევაში, სინოდის დადგენილებასთან, რომ “*ზიარების დროს კოვზით ვირუსი არ გავრცელდება*”) ლოგიკურად დაპირისპირებულ აზრს, რამდენადაც “სიცხადის” წყარო მისთვის არ არის ამა თუ იმ აზრისა თუ მსჯელობის მხოლოდ და მხოლოდ ლოგიკური გამართულობა. საინტერესოა, რომ სასულიერო პირების მხრიდან სინოდის გადანყვეტილების კონტინგენტურობა აღდგომის დღესასწაულის ჩავლის შემდგომ, კიდევ უფრო მეტად იკვეთება მათ საუბარში.

მეუფე ნიკოლოზი: მადლობა ღმერთს, რომ ასე მოხდა. რვა საათი იმსჯელა სინოდმა ამაზე და სრულიად ერთხმად მივიდა იმ გადანყვეტილებამდე, რომ ზიარების წესი არ უნდა შეცვლილიყო...ეს დიდი იშვიათობაა...და მადლობა უფალს ამისთვის.[...]
*მადლობა ღმერთს, რომ ყველაფერი კარგად ჩატარდა, ყველაფერმა კარგად ჩაიარა*⁴⁷
მეუფე ანდრია: ჩვენ არაფრით ვართ უკეთესი ჩვენს მართლმადიდებელ ძმებზე, უბრალოდ ის, რომ საქართველოში ეს ასე მომხდარიყო [ანუ, წირვები და ზიარება არ

⁴⁷ დოკუმენტური ფილმი “საკვირველი სინამდვილე”, [14:30] <https://www.youtube.com/watch?v=-z6eQFo2Mdk> (ბოლო წვდომა 16.08.2020)

შენწყვეტილიყო] ღმერთმა ასე იწება და ჩვენ ვმადლობთ ღმერთს ამისთვის [18:53].⁴⁸

საგულისხმოა, რომ აღდგომის შემდგომ მოვლენების მშვიდობიანად განვითარების მიუხედავად, სინოდის სხდომაზე მიღებული გადაწყვეტილების რეტროსპექტიულად გაანალიზებისას, სასულიერო პირების საუბარში აქცენტს არა ამ გადაწყვეტილების **სისწორებზე** აკეთებენ, [“*ჩვენ არაფრით ვართ უკეთესი ჩვენს მართლმადიდებელ ძმებზე*”] არამედ პირიქით, სწორედ მის “სხვაგვარად შესაძლებლობაზე” მიუთითებენ, ფრაზით: “*მადლობა ღმერთს, რომ ასე მოხდა.*”

საინტერესოა, რომ ეს დამოკიდებულება გადაწყვეტილების რეტროსპექტიულ გააზრებასაც კი ახლავს თან. ამგვარად, მასში არა მხოლოდ მომავლის სხვაგვარად ყოფნა, არამედ აწმყოსა და წარსულის სხვაგვარად ყოფნის შესაძლებლობაც მოიაზრება.

როგორც ვხედავთ, ამ გადაწყვეტილების აღქმაში - როგორც თავად სასულიერო პირების კომენტარებშიც ჩანს - მუდმივად შენარჩუნებულია და თანამოიაზრება მისი წარმოშობის კონტინგენტურობის ცნობიერება და აღიარება, რასაც იოასი სწორედ “კონტინგენტურ სიცხადეს” უწოდებს (მდრ. Joas 2012:35).

“*ღვინო როგორც ანტიესპტიკი*”

ერთ-ერთი საგულისხმო რამ, რაც პანდემიის ფონზე ძალიან აქტუალური განსჯის საგნად იქცა, ეს იყო არგუმენტი მართლმადიდებელი სასულიერო პირების მხრიდან, ზიარების უვნებლობის თაობაზე პანდემიის პერიოდში, რომელიც არა საღვთისმეტყველო, არამედ საბუნებისმეტყველო სახის იყო. კერძოდ, სასულიერო პირები აღნიშნავდნენ, რომ ზიარება თუნდაც მხოლოდ იმის გამოა უვნებელი, რომ ალკოჰოლი, რომელიც შედის ზიარების ღვინოში ანტიესპტიკური თვისებით ხასიათდება და ამდენად, არ არის საშიში ბაქტერიებისა და ვირუსების გადატანის თვალსაზრისით (მდრ. Соколовський et al. 2020:17, Hovorun 2021: 60-61). ეს არგუმენტი შემდგომში არაერთგზის იქნა გაკრიტიკებული და შემდგომ ნაწილობრივ თავად ამ სასულიერო პირების მხრიდანვე

⁴⁸ იქვე: [18:53].

იქნა უკუგდებული, რამდენადაც ანტისეპტიკური თვისებების გამო, ალკოჰოლი ბაქტერიებს ანადგურებს, თუმცა არა ვირუსებს (Hovorun 2021: 61). მაგრამ მთავარი ამ არგუმენტში არა ისაა, ანადგურებს თუ არა ვირუსებს ღვინო, არამედ ერთი მხრივ, ამ არგუმენტის ლოგიკა, რომელიც საბუნებისმეტყველო გზით ცდილობს კონტინგენტურობის გადალახვას და მეორე მხრივ, იმის აღნიშვნა, რომ ზიარებაში ადამიანი ღვინოსაც ღებულობს. თუ ლოგიკურად გავყვებით და ვიტყვით, რომ ზიარების პური და ღვინო ქრისტეს სისხლად და ხორცად “ჭეშმარიტად და ნამდვილად” (პომპიანსკი [1963] 2010, 195) გარდაიქმნება, მაშინ გაუგებარია, როგორ შეიძლება ზიარების დროს ადამიანის ბაგეები ღვინოს ეხებოდეს. თუმცა, ამ არგუმენტმა არაერთი სასულიერო პირისგან გაიჟღერა, მათ შორის, ქართველი, ბერძენი, რუსი მღვდელთაგან და ეპისკოპოსებისგან. მაგრამ არავის დაუგმია შემდგომში ეს განცხადება როგორც მწვალებლური, ან მკრეხელური.

ამ თვალსაზრისით, საინტერესოა საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ეპისკოპოსის მიერ გაკეთებული კომენტარი:

“ღვინო, რომელიც გარდაიქმნება სისხლად ბარძიმში, რითიც ვეზიარებით, არის ანტისეპტიკი, ისე რომ ვთქვათ, რელიგიური შინაარსის გარეშე რომ ვთქვათ, ანტისეპტიკია და ღვინოში განმედილი კოვზი, თავისუფალია ბაქტერიებისგან, როგორც სპირტში რომ ჩააწო. როგორ ხდება დემინფექცია? სპირტში არ ხდება? ხოდა, ღვინოც იგივეა, ასე ვთქვით.

რაც შეეხება ერთჯერად კოვზებს, ეს პრინციპულად არასწორია, იმიტომ, რომ გარდა იმისა, რომ ეს ღვინოა, რომელიც სისხლად გარდაიქცევა, ჩვენ გვჯერა რომ ეს არის სისხლი და ხორცი ქრისტესი, რომელიც თვითონ წვავს ყველაფერს და განმედილს ყველანაირ დაავადებას.

ხატებს ვინც ემთხვევა, იმას რომ ხატზე მთხვევა აუკრძალო, მისთვის ეს ბევრად უფრო მძიმე ზიანი იქნება, მისი სულიერი ცხოვრებისთვის, ვიდრე კორონა ვირუსია თვითონ. აი, მე რომ ვიცოდე, რომ ხატს თუ ვემთხვევი, გადამედება, მე მაინც ვემთხვევი, იმიტომ, რომ ხატია, მაღლი მოდის იქიდან და არ გადამედება ამიტომ. და ვისაც ამისი ეშინია, ამას არ

გავალდებულებთ ჩვენ, რომ ხატებს ემთხვეოდეს, ნუ ემთხვევა, გესმით, თუ ადამიანი იმის შიშით, რომ არ გადაედოს, არ ემთხვევა, თუ შეუძლია ამის გაკეთება, ნუ გააკეთებს, ოღონდ ჩვენ არავითარ რეკომენდაციებს ამაზე არ მივცემთ ადამიანს. ჩვენ ადამიანური ლოგიკით ვმსჯელობთ, რომ შეიძლება ხატს რომ ემთხვევი, გადაგედოს და ღმერთს სხვანაირი ლოგიკა აქვს, პირიქით, რომ ემთხვევი, გადადებული ვისაც აქვს, იმას განკურნავს.”

ეპისკოპოსის მიერ გაკეთებული ეს კომენტარი, რომელიც ერთი შეხედვით, წინააღმდეგობრიობითაა აღსავსე, ამავედროულად იმაზე მეტყველებს, რომ არგუმენტაციაში, რომლებსაც სასულიერო პირი იშველიებს ზიარებასთან და ზიარების წესთან მიმართებაში ეკლესიის პოზიციის წარმოსაჩენად თანაბრად მონაწილეობს, როგორც მსჯელობის საბუნებისმეტყველო განზომილება და საბუნებისმეტყველო არგუმენტი/ფაქტორები: ქიმიური (ღვინის როგორც ანტისეპტიკის თვისება), ფიზიკური (ხატებთან შეხების ფაქტორი), ისე საღვთისმეტყველო (“ღვინის გადაქცევა ქრისტეს სისხლად და ხორცად” “ზიარების მაკურნებელი ძალა”, “ხატებიდან მომდინარე მადლი”) განზომილება და საღვთისმეტყველო არგუმენტები, თუმცა, ამასთან, ერთი არგუმენტი კი არ გადაწონის და აბათილებს მეორეს, არამედ ისინი, პარადოქსულად თანაარსებობს ერთსა და იმავე სინამდვილეში როგორც მათ გამაერთიანებელ გამოცდილებით “მთლიანობაში”, რომელშიც თითოეული არგუმენტი არა აბსოლუტურ და ცალსახა [ე.ი ლოგიკური აუცილებლობის ძალის მქონედ] არამედ სწორედ “კონტინგენტურ სიცხადედ” განიხილება.

ერთი მხრივ, არგუმენტი “ღვინო ანტისეპტიკია, ისევე როგორც სპირტი და განწმენდს კოვზს” - საბუნებისმეტყველო წარმოდგენას ეფუძნება, თუმცა, ამასთან, ის არ მიიჩნევა ზიარებით ინფიცირების გამომრიცხველ ერთადერთ არგუმენტად. თუ მხოლოდ ამ საბუნებისმეტყველო არგუმენტს დავეყრდნობით, ერთჯერადი კოვზების საჭიროება სწორედ ამ არგუმენტის გამო უნდა იყოს გაბათილებული, თუმცა ეპისკოპოსი თავის მსჯელობას ასე არ ავითარებს. იგი ერთჯერადი კოვზების საკითხს უკვე საღვთისმეტყველო პერსპექტივიდან განიხილავს და მის საწინააღმდეგოდ იშველიებს

არა იმავე საბუნებისმეტყველო არგუმენტს, არამედ საღვთისმეტყველოს, რომელიც იწყება რელიგიური წარმოდგენიდან მომდინარე “სიცხადის“ გამომხატველი ფრაზით: *“ჩვენ გვწამს, რომ...”*

“გარდა იმისა, რომ ეს ღვინოა, რომელიც სისხლად გარდაიქცევა, ჩვენ გვწამს, რომ ესაა სისხლი და ხორცი ქრისტესი, რომელიც თვითონ წვავს ყველაფერს და განწმენდს ყველანაირ დაავადებას.”

ფრაზა *“გარდა იმისა”* სწორედ ამ ორი სრულიად განსხვავებული - ერთი მხრივ, საბუნებისმეტყველო და მეორე მხრივ - საღვთისმეტყველოს “სიცხადეზე” დაფუძნებული არგუმენტების თანაარსებობაზე მიუთითებს.

ამის შემდეგ კი ეპისკოპოსი საუბრობს ხატებთან მიახლების/მთხვევის ღროს შექმნილი ინფიცირების რისკზე, რომელთან მიმართებაშიც - ზიარებისგან განსხვავებით - უკვე ვერც საღვთისმეტყველო (სინოდალური დადგენილება) და ვერც საბუნებისმეტყველო (ღვინის როგორც დემინფიცირების საშუალების) არგუმენტი ველარ მოქმედებს. ამ შემთხვევაში იგი ყურადღებას ამახვილებს რწმენის სუბიექტურ, შინაგან განზომილებაზე, რომელიც საბუნებისმეტყველო წარმოდგენიდან მომდინარე “სიცხადის” პარალელურად არსებობს. თუმცა ამ აზრს [“არ გადამედება”], ზიარებისგან განსხვავებით, კანონიკური საფუძველი არ გააჩნია, გარდა სუბიექტური, გამოცდილებისეული რწმენისა, რომელიც თავის მხრივ, ასევე “კონტინგენტურ სიცხადეს” ეფუძნება. ეს კარგად ჩანს წინააღმდეგობრივ ფრაზაში:

“აი, მე რომ ვიცოდე, რომ ხატს თუ ვემთხვევი, გადამედება, მე მაინც ვემთხვევი, იმიტომ, რომ ხატია, მადლი მოდის იქიდან და არ გადამედება ამიტომ.”

ლოგიკურად თუ ვიმსჯელებთ, შინაგანი რწმენის - არგუმენტი, ისევე როგორც საღვთისმეტყველო (ზიარების მაკურნებელი ძალა) წინააღმდეგობაში მოდის საბუნებისმეტყველო არგუმენტთან და ამდენად, წინააღმდეგობრივს ხდის თავად ამ ფრაზას, რომელშიც ამ ორი განსხვავებული წარმოშობის “სიცხადის” თანაარსებობა გვაქვს: *“მე რომ ვიცოდე, რომ გადამედება”* - საბუნებისმეტყველო საფუძვლის მქონე

“სიცხადეა”, ხოლო “ვიცი, რომ არ გადამედება” - შინაგანი რწმენიდან მომდინარე “სიცხადე”. გარეგნულად ისე გამოიყურება, თითქოს შეცდომაა მსჯელობაში, ლოგიკურად წინააღმდეგობრივი ჩანს ფრაზა: “*მე რომ ვიცოდე, გადამედება, ვემთხვევი იმიტომ, რომ ვიცი, რომ არ გადამედება.*” თუმცა, საინტერესოა, რომ ისევე, როგორც სინოდის სხდომის შესახებ მსჯელობის შემთხვევაში ამ ურთიერთგამომრიცხავი “სიცხადეების” თანაარსებობაში, მსჯელობა სწორედ იმგვარი პროცესის სახით წარმოაჩნდება, რომელშიც როგორც მოვლენათა, ისევე ცალკეული დებულების სტატუსი - როგორც ვირუსის გადადება, ისე არგადადება - განიხილება არააბსოლუტურ, არააუცილებელ, და ამავდროულად შესაძლებელ - ანუ კონტინგენტურ “სიცხადეებად”.

მორწმუნეები აღდგომის ღამეს “კონტინგენტური სიცხადის” პირისპირ

„Die Situation gleicht derjenigen der Hopi-Indianer beim Ausbleiben von Regen.

Was dann hilft, ist ein Regentanz in dem Glauben, daß das hilft.“

(Luhmann 1995: 579)

სინოდის განჩინების, საპატრიარქოს მიერ გაკეთებულ განცხადებათა და განმარტებათა ამ სრული წინააღმდეგობრიობის და კონტინგენტურობის ფონზე, ყველაზე დასაფიქრებელი ისაა, თუ რა იქცევა მოქმედების ორიენტირად მორწმუნეებისთვის, რომლებიც სააღდგომო წირვაზე დასწრებისა თუ ზიარების გადანყვეტილების წინაშე დგანან.

სინოდის განჩინება და 25 მარტის განმარტება, რომელიც კიდევ უფრო ბუნდოვანს და არაკატეგორიულს ხდის უვნებლობის საკითხს და ამით თავისთავად ეჭვს ბადებს ამ დებულების “კატეგორიულობაში”, მორწმუნეებს კიდევ უფრო დიდი დაურწმუნებლობის მდგომარეობაში უნდა აგდებდეს.

“გვესმის, რომ ზოგიერთი შეიძლება რწმენაში დაბრკოლდეს იმ პროპაგანდით, რაც დღეს მსოფლიოში და ჩვენს ქვეყანაშიც მიმდინარეობს; არიან სასულიერო პირებიც,

რომლებიც ტაძარში ხალხის დასწრებაში პრობლემას ხედავენ, პრობლემას ხედავენ მრევლის ზიარებაშიც... [...]

გვინდა, ყველას ვუთხრათ, რომ, მსგავსად სნეულებაში მყოფი ადამიანებისა, ისინიც, ვინც ვირუსით დაავადების საფრთხეს ეკლესიაში მისვლას უკავშირებენ, დარჩნენ სახლში და თავისი მოძღვარი, სურვილის შემთხვევაში, ადგილზე მიაკითხავს.

ტაძარში მსახურებაზე დასწრების აკრძალვა კი მათთვის, ვისთვისაც ეს სასიცოცხლოდ აუცილებელია, არის გაუმართლებელი და დანაშაული ღვთის წინაშე.”

ძალაუნებურად ჩნდება კიდევ ერთი კითხვა: რას ნიშნავს რწმენით მიღება? რატომ აჯობებს მათთვის, “*ვინც ვირუსით დაავადების საფრთხეს ეკლესიაში მისვლას უკავშირებენ*”, რომ სახლში დარჩნენ, თუკი დაუშვებელია, რომ ზიარება იყოს ინფექციის გადამტანი? ესე იგი, ნაკლებ მორწმუნეებზე შეიძლება ეს “უვნებლობა” არ ვრცელდებოდეს?

ამ კითხვით არაერთი ჟურნალისტი მიმართავს სხვადასხვა გადაცემაში სასულიერო პირებს, ეპისკოპოსებს. ზოგიერთი მათგანი პასუხობს, რომ დაეჭვების მიუხედავად, რამდენადაც ეს გადანყვეტილება ხელდასხმულია სინოდისგან, ადამიანს მაინც არაფერი დაემართება. თუმცა, ზოგი სასულიერო პირი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ის ადამიანები, რომლებსაც ზიარებაში ეჭვი შეაქვთ, ან მისი ფორმის შეცვლაში ხედავენ გამოსავალს, ისინი აჯობებს, არ ეზიარონ. თუმცა არიან თუ არა ნაკლებად მორწმუნეები “დასნებოვნების რისკის ქვეშ” საბოლოოდ მაინც ღია რჩება.



სურათი 7: საერთო კოვზით ზიარება, თბილისის ჯვართამაღლების ტაძარი, 2021 წ. ტაძრის ოფიციალური გვერდი ფეისბუქზე.

ამას კი დამატებითი ფაქტორის სახით ისიც ემატება, რომ სხვა მართლმადიდებელ ქვეყნებში არ იქნა მიღებული ანალოგიური გადანყვეტილება. ეს კი ცხადს ხდიდა, რომ საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის მიერ მიღებული გადანყვეტილება კანონიკური თვალსაზრისითაც კონტინგენტური იყო - ანუ სხვაგვარად შესაძლებელი.

ამ ყოველივეს ფონზე ის, რაც ბუნებრივად ჩნდება და კიდევ უფრო მძაფრდება მორწმუნე საზოგადოებაში - ესაა “უვნებლობის დებულების” კონტინგენტურობის უფრო და უფრო ღრმად გაცნობიერება, ერთი მხრივ, საკუთარ რწმენასთან მიმართებაში: მაქვს თუ არა “სათანადო” რწმენა, რომ ზიარება “უვნებელი” იყოს ჩემთვის. მეორე მხრივ კი - თავად ამ გადანყვეტილებასთან მიმართებაშიც: თუკი სხვა ეკლესიებმა არ მიიღეს მსგავსი გადანყვეტილება, ესე იგი, ეს საკითხი “სხვანირადაც შეიძლებოდა გადანყვეტილიყო”. ამ თვალსაზრისით, მდგომარეობა, რომელშიც მორწმუნეები აღმოჩნდნენ, აღდგომის დღესასწაულის მოახლოების წინაშე, მუდმივი თვითდაეჭვების და ეკლესიის მონოდების “სწორად გაგებაში” ეჭვის საფუძელს ქმნის და აღვივებს აზრს, რომ “შესაძლოა ყოველივე სხვაგვარადაც იყოს.” ამ ფონზე, მართლაც გასაკვირია, ამ უწონადო

მდგომარეობაში, უწონადო დებულებების ფონზე, რა ქმნის მოქმედების ორიენტირს იმ მორწუნეებისთვის, რომლებიც სააღდგომო წირვაზე დასწრების და ზიარების გადანყვეტილებას ღებულობს. თუმცა, ფაქტი, რომ ათეულობით ათასმა ადამიანმა მიიღო ეს გადანყვეტილება, ადასტურებს, რომ ამ უწონადობაშიც კი შესაძლებელია (თუმცა, არააუცილებელი), რომ წონა მიეცეს სურვილს და სწრაფვას ამ უწონადობასთან მიახლოებისა. ვუხტერლის მიხედვით, ეს მდგომარეობა შეიძლება “კონტინგენტურობასთან შეხვედრის” (Kontingenzbegegnung) კონცეფციით აღვწეროთ, რაშიც ვუხტერლი “გონების სხვასთან” ურთიერთობის გადანყვეტილებას მოიაზრებს. ამ კონტექსტს ამაღროულად ზუსტად ერგება ჰანს იოასის დაკვირვება: ‘კონტინგენტურობის მიმართ მზარდი მგრძობელობის ეპოქაში სავსებით შესაძლებელია ადამიანებთან და ღირებულებებთან მტკიცე ბმის შენარჩუნება. ის, რაც ამ პირობებში იცვლება, მხოლოდ ამ ბმის (კავშირის) ბუნებაა. ამდენად, კონტინგენტურობის მიმართ გამძაფრებული მგრძობელობის შედეგი არა სინამდვილის, ჭეშმარიტებისა თუ ღირებულებების რელატივიზმია, არამედ “კონტინგენტური სიცხადე”, ანუ “სიცხადე” რომელიც მისი წარმოშობის კონტინგენტურობის ცნობიერებას და აღიარებას გულისხმობს (Joas 2012, 35).

ის, რაც კონკრეტულ შემთხვევაში გვაქვს სახეზე, აღდგომის ლიტურგიაზე მისვლა-არმისვლის გადანყვეტილების წინაშე მყოფი მორწმუნეების მდგომარეობის სახით, ერთგვარად მოგვაგონებს მოქმედების უსაფუძვლობის იმ ნიმუშს, რომელზეც ლუმანი თავის სისტემთეორიაში კომუნიკაციის დაწყების გადანყვეტილების წინაშე მყოფი ადამიანების “ორმხრივი კონტინგენტურობის პრობლემის” სახით წარმოგვიდგენს, იოასი კი თავის თანამედროვე ეპოქის როგორც კონტინგენტურობის ეპოქის დიაგნოზის კონტექსტში “კონტინგენტური სიცხადის” კონცეფციით აღწერს. თუმცა, ერთი განზომილება არის მდგომარეობა რომელშიც ადამიანები ამ დროს იმყოფებიან, ხოლო მეორე - ამ მდგომარეობასთან კაუზალურად და ლოგიკურად თითქოს სრულიად დაუკავშირებელი მათი გადანყვეტილება, დაესწრონ წირვას და ეზიარონ.

პარადოქსულია, რომ ამ წარმოდგენაში სწორედ დაურწმუნებლობას უფრო დიდი წონა აქვს, გადანყვეტილების მიღებისას, ვიდრე დარწმუნებულობას, ან ლოგიკურ მსჯელობას და სწორედ ამ დაურწმუნებლობის გაცნობიერება იქცევა, რა

პარადოქსულიც არ უნდა იყოს, მოქმედების მთავარ ორიენტირად. აღნიშნული კვლევა კიდევ ერთხელ ცხადყოფს აღმოსავლური აპოფატიკის გავლენას მართლმადიდებლურ ყოველდღიურობაზე, რომელშიც პირველადი მნიშვნელობა არ ენიჭება მოვლენებსა და დებულებებზე ლოგიკურად გამართულ მსჯელობას, არამედ აქცენტი სწორედ მათ “სხვაგვარად შესაძლებლობაზეა” გადატანილი, რომელიც გამოცდილების და გამოცდილების გზით მიღწეული “სიცხადის” სახით ჰპოვებს გამოვლინებას.

დასკვნა

წარმოდგენილი კვლევა ცხადყოფს, რომ კონტინგენტურობის პოსტმოდერნული კონცეფცია, ახალ დაკვირვების წერტილს და მიდგომას გვთავაზობს იმ სპეციფიკურ “განუსაზღვრელობასა” თუ “წინააღმდეგობრიობასთან” მიახლოებისთვის, რომლებსაც მართლმადიდებლურ ცხოვრების წესსა თუ გამოცდილებაში ვხვდებით. ნაშრომში ვცადე მეჩვენებინა, რომ ეს “განუსაზღვრელობა” მართლმადიდებლური აპოფატიკური ტრადიციისთვის დამახასიათებელი “ეპისტემოლოგიური ღიაობიდან” მომდინარეობს. ამასთან, კვლევაში წარმოვაჩინე, რომ მართლმადიდებლური აპოფატიკური მიდგომა ცოდნასთან და შემეცნებასთან, მისი “ღიაობის” თვალსაზრისით, ძალიან ახლოს დგას შემეცნების პოსტმოდერნულ წარმოდგენასთან, რომელიც სინამდვილის “არააუცილებელ და არაშეუძლებელ” მხარეზე აკეთებს აქცენტს (შდრ. Joas 2011, 11). როგორც აპოფატიკური მიდგომა, ისე პოსტმოდერნული წარმოდგენაც გამოცდილებისეულ ”სიცხადეს” აქცევს შემეცნების თანამედროვე წარმოდგენის ცენტრად (შდრ. Joas 2012, Wuchterl 2012). ეს გამოცდილებისეული “სიცხადე”, ისევე როგორც მასთან “ურთიერთობა” და მასზე “დაკვირვება” კი არ დაიყვანება მხოლოდ გონების აუცილებლობაზე, არამედ ერთგვარ “ღია სარკმელს” ტოვებს შემეცნების პერსპექტივაში, რომელიც გამოიხატება მინიშნებაში მის კონტინგენტურობაზე, ესე იგი “სხვაგვარად ყოფნის შესაძლებლობაზე. ” ეს მინიშნება კი არა იმდენად ცნებების, ახსნების, განმარტებების სახით, არამედ სწორედ მოქმედების/გამოცდილების ფორმაში გამოიხატება.

როგორც ჰანს იოასი აღნიშნავს, “კონტინგენტურობის ეპოქაში” მოდერნის დიაგნოზი შეუძლებელია კონტინგენტურობის მიმართ გამძაფრებული მგრძობელობის ფაქტორის იგნორირებით. ეს კი, პირველ რიგში, დამკვირვებლის მიერ კაუზალური კავშირებისგან დისტანცირებას და მოვლენებს შორის კონტინგენტური მიმართებების დანახვის და აღქმის გზით არის შესაძლებელი (შდრ. Joas 2012, 31). სწორედ ამ პირობებში, იოასი სოციალური კვლევის ამოცანის პერსპექტივას იმის აღწერაში ხედავს, თუ როგორ აღიქმება თანამედროვე სინამდვილე კონტინგენტურობის მიმართ გამძაფრებული მგრძობელობისა და “კონტინგენტური სიცხადის” ფონზე. წარმოდგენილი კვლევა, შეიძლება იოასის ამ პროგრამული იდეის თუ შემოთავაზების ერთგვარ ექსპერიმენტად წარმოვადგინოთ, რელიგიური პრაქტიკების კვლევის სფეროში. ამ თვალსაზრისით, საინტერესო კვლევით პერსპექტივად მესახება “ცოდნის” ამ ახლებური გააზრების ფონზე, მის გამოცდილებით მხარეზე დაკვირვება, რომელიც ხილვადი ხდება სწორედ იმ ყოვლედლიურობაში, რომელშიც ადამიანები დაურწმუნებლობის ფონზე, ამ ცოდნასთან მტკიცე პრაქტიკულ/გამოცდილებისეულ ბმას ინარჩუნებენ (Joas 2012, 35), ან მისი შთაგონებით იწყებენ მოქმედებას (შდრ. Hann 2011).

ზემოთ წარმოდგენილმა კვლევამ ცხადყო, რომ ცოდნასთან მოპყრობის აპოფატიკური ტრადიციისთვის დამახასიათებელი სპეციფიკური კულტურული შინაარსი, რომელიც მართლმადიდებლური გამოცდილების ფარგლებში ჰპოვებს გამოვლინებას, შეიძლება აღვწეროთ როგორც მსჯელობისა და მოქმედების (გადაწყვეტილების მიღების) სპეციფიკური სინქრონული თანაარსებობა. ეს თანაარსებობა არც ცალსახად მსჯელობიდან გამომდინარე მოქმედებად (დედუქციად) შეიძლება აღვწეროთ და არც მოქმედებიდან (მოქმედების შედეგებიდან) გამომდინარე მსჯელობად (ინდუქციაც), რამდენადაც არც მსჯელობის და არც მოქმედების, ან მიღებული გადაწყვეტილების შედეგი არ იქცევა მოქმედების შემდგომ პრინციპად და მეთოდად (როგორც ეს სასულიერო პირების მიერ სინოდის გადაწყვეტილების რეტროსპექტიული გააზრებისას ვლინდება). ამ სპეციფიკურ სინქრონულ თანაარსებობაში მოვლენები, დებულებები და მდგომარეობები მუდმივად განიხილება როგორც კონტინგენტური, თუმცა არა განურჩევლობის (ნებისმიერობის), ან რელატიურობის (Joas 2012), არამედ მათი

“კონტინგენტური სიცხადის” სახით, რაშიც იგულისხმება მოვლენისა თუ დებულების სიცხადის განცდა და აღქმა, ამ მოვლენებისა და დებულების სხვაგვარად განვითარებისა თუ სხვაგვარად შესაძლებელობის ცნობიერების/დაშვების ფონზე.

“როცა ჩვენ ვამბობთ, რომ ჩვენ მზად ვართ [მივიღოთ ზიარება უცლელი წესით ასეთ დროს], ეს იმას კი არ ნიშნავს, რომ მივიღებთ და დავიხორციელებთ, ჩვენ გვჯერა, რომ ეს არ მოხდება. აი ესაა, თორემ თუ მოხდება, [ესე იგი] ეს რაღაც სასჯელია.”

“ჩვენ ადამიანური ლოგიკით ვმსჯელობთ, რომ შეიძლება ხატს რომ ემთხვევი, გადაგედოს და ღმერთს სხვანაირი ლოგიკა აქვს, პირიქით, რომ ემთხვევი, გადადებული ვისაც აქვს, იმას განკურნავს.”

ცოდნასთან ამგვარ მიმართებაში არ გვაქვს ცალსახა კაუზალობა, რომელშიც მოქმედების ორიენტირი გარკვეული მსჯელობაა, ან თუნდაც რელიგიური წარმოდგენა, (მაგ. თუ ამას მოიმოქმედებ, გადარჩები, ცხონდები და სხვ.), არამედ მოქმედება დაურწმუნებლობის ფონზე, თავისთავად იქცევა/წარმოადგენს საზრისის მანარმოებელ (დამარწმუნებელ) მოქმედებად. ამ თვალსაზრისით, ერთგვარი ტავტოლოგიური მიმართება გვაქვს სახეზე, რომელშიც მოქმედება საზრისს თავად ამ მოქმედების გამოცდილებიდან იძენს. როგორც იოასი აღნიშნავს, კონტინგენტური სიცხადის პირობებში იცვლება არა ღირებულებებთან ბმის “სიმტკიცე”, არამედ ბმის ფორმა/სახე (Art der Bindung). აღნიშნულ კონტექსტში რელიგიურ ღირებულებებთან ბმის ეს სახე შეიძლება დავახასიათოთ როგორც კონტინგენტური გადანყვეტილება, რომელშიც შენარჩუნებულია და სინქრონულად/პარალელურად თანაარსებობს მიღებული გადანყვეტილების საფუძვლის კონტინგენტურობა (სხვაგვარად გადანყვეტის მუდმივი ცნობიერება) და ამავდროულად გამოცდილებითი “სიცხადეც” (აუცილებლობაც) ამ გადანყვეტილებისა.

ამ თვალსაზრისით, მართლმადიდებლური წარმოდგენა წარმოგვიდგება როგორც ცოცხალი, მიმდინარე პროცესი, რომელშიც არ გვაქვს ერთგვაროვანი მოდელი არც მოქმედების ორიენტაციისა და არც მსჯელობის მეთოდოლოგია/მეთოდი, ამდენად

მსჯელობა და მოქმედება და მათ შორის ურთიერთმიმართება მუდმივ კონტინგენტურ ურთიერთმიმართებაში წარმოდგენილია.

ნაშრომის თარგვლებში, ასვე ვცადე, არ დამეკარგა ის ძირითადი ხაზი, რომელიც აპოფათიკური თეოლოგიის აღმოსავლურ და დასავლურ ტრადიციებს და მათ შორის ურთიერთმიმართებას წარმოაჩენს. ეს ორი ტრადიცია როგორც საღვთისმეტყველო, ისე ჰერმენევტიკული და შემეცნებისთეორიული პერსპექტივებიდან გავანალიზებ და ვცადე წარმოეჩინა, შემეცნებისა და ცოდნის ამ განსხვავებულმა კონცეფციებმა, რომლებიც აპოფათიკის განსხვავებული გაგებებიდან განვითარდა, რა გავლენა მოახდინა დასავლური და აღმოსავლურ აზროვნებისა და აღქმის ფორმებზე. კონტინგენტურობის ლუმანისეული კონცეფციის გაანალიზებამ მისი სისტემის თეორიისა და დროის დიაგნოზის კონტექსტში ცხადყო, თუ რამდენად დიდია ნეგატიური თეოლოგიის დასავლური ტრადიციის გავლენა დასავლურ სოციალურ თეორიაზე და კერძოდ, იმ მეთოდზე, რომელიც კონტინგენტურობის დაძლევის ნიმუშს მისდევს. ნაშრომში წარმოვადგინე, თუ რამდენად ახლოსაა ეს მიდგომა დასავლური აპოფათიკის *via negativa*-სთან, რომელიც ღმერთის შეუმენებლობის აპოფათიკურ იდეაზე არის დაშენებული. ემპირიულ კვლევაში კი ვცადე მეჩვენებინა, თუ რამდენად ენიჭება კრიზისულ სიტუაციაში უპირატესობა სწორედ კონტინგენტურობის დაძლევის (ნეგაციის) მოდელზე დაშენებულ საბუნებისმეტყველო და ფილოსოფიურ/ეთიკურ მსჯელობასა და სიცხადეს, მათ შორის რელიგიურ წარმოდგენაზე დაფუძნებულ “სიცხადესთან” (კონკრეტულად კი, ზიარებაში ქრისტეს რეალური მყოფობის დოგმატთან) მოპყრობაში. თუმცა, ამავედროულად, აღმოსავლური აპოფათიკური მიდგომის აღწერის და გაანალიზების შესაძლებლობა “კონტინგენტურობის გამოცდილების”, “კონტინგენტური სიცხადის”, “კონტინგენტურ გამოცდილებასთან მოპყრობის” პოსტმოდერნულ კონცეფციებზე დაყრდნობით, იმზე მეტყველებს, თუ რამდენად ახლოს დგას პოსტმოდერნული შემეცნების კონცეფცია აპოფათიკის აღმოსავლურ გაგებასთან შემეცნებასა და ცოდნაზე. ეს კი მართლმადიდებლური პრაქტიკების სრულიად ახალ ჭრილში დანახვის პერსპექტივას უხსნის გზას.

კონტინგენტურობის პოსტმოდერნულ კონცეფციაზე დაყრდნობით, ვცადე, თანამედროვე პერსპექტივიდან წარმომეჩინა ნეგატიური თეოლოგიის დასავლური და აღმოსავლური გაგებების განვითარების ტრაექტორიაც, რომელიც მუდმივად ფილოსოფიურ და რელიგიურ წარმოდგენებს (კონებას და რწმენას) შორის მოძრაობს, ერთ-ერთში საბოლოო დამკვიდრებისა და ჩაკეტვის გარეშე და ერთგვარ ხიდს ქმნის, რომელიც ორივე მათგანს ერთმანეთს შეახსენებს, ამით - დასავლეთს აღმოსავლეთს და აღმოსავლეთს - კი დასავლეთს.

ბიბლიოგრაფია

1. Agadjanian, Alexander. 2001. "Revising pandora's gifts: Religious and national identity in the post-Soviet societal fabric." *Europe-Asia Studies* 53, no. 3: 473-488.
2. Agadjanian, Alexander. 2003. "Breakthrough to modernity, apologia for traditionalism: The Russian Orthodox view of society and culture in comparative perspective." *Religion, State and Society* 31, no. 4: 327-346.
3. Agadjanian, Alexander. 2010. "Liberal individual and Christian culture: Russian Orthodox teaching on human rights in social theory perspective." *Religion, State and Society* 38, no. 2: 97-113.
4. Allen, Pauline, and Bronwen Neil, eds. 2015. *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*. Oxford: Oxford University Press.
5. Anderson, Elizabeth. 2020. "Wash your own feet": on singleness and the domestic church [Online]. <https://earthandaltarmag.com/posts/wash-your-own-feet-on-singleness-and-the-domestic-church> (01.07.2021).
6. Anderson, John. 2007. "Putin and the Russian Orthodox Church: asymmetric symphonia?." *Journal of International Affairs* 61, no. 1: 185-201.
7. Androutsopoulos, George. 2021. "The right of religious freedom in light of the Coronavirus pandemic: The Greek case." *Laws* 10, no. 1: 14.

8. Asad, Talal. 1993. *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore, Maryland: JHU Press.
9. Asad, Talal. 2003. *Formations of the Secular*. Stanford: Stanford University Press.
10. Austin, Michael W. 2015. "The Doctrine of Theosis: A Transformational Union with Christ." *Journal of Spiritual Formation and Soul Care* 8, no. 2: 172-186.
11. Baecker, D. 1990. *Womit handeln Banken?: eine Untersuchung zur Risikoverarbeitung in der Wirtschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
12. Bailey, Allison. 2021. "Changes to Worship and Perceptions of the COVID-19 Pandemic by Religion in the Us." PhD diss., Yale University.
13. Banus, Enrique. 2007. "Images of openness-Images of closeness." *Eurotimes* 4: 134-142.
14. Bartholomaios, Ökumenischer Patriarch. 2017. *Orthodoxie und Menschenrechte*. Konrad Adenauer Stiftung, 02.06.2017. https://www.kas.de/documents/252038/253252/7_dokument_dok_pdf_49076_1.pdf/fe6dcca2-7c20-89e3-ba7e-b0f41a929d9d?version=1.0&dt=1539649059768
15. Batiashvili, Nutsa. 2018. Between Europeanisation and the Russian-Georgian brotherhood: Nationalism, Orthodoxy and geopolitics of the Georgian Church. In *Orthodox religion and politics in contemporary Eastern Europe: On multiple secularisms and entanglements*, ed. Tobias Köllner, 157-172. *New York: Routledge*.
16. Begović, Nedim. 2020. "Restrictions on Religions due to the covid-19 Pandemic: Responses of Religious Communities in Bosnia and Herzegovina." *Journal of Law, Religion and State* 8, no. 2-3: 228-250.
17. Beier, Frank. 2019. Der Umgang mit Normativität und Kontingenz in der Unterrichtsforschung. In *Normativität in der Erziehungswissenschaft*, 345-364. Wiesbaden: Springer.
18. Bell, Catherine. 1992. *Ritual theory, ritual practice*. Oxford University Press.
19. Blumenberg, Hans. 1959. "Kontingenz". In *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Hand- wörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* 3, eds. Kurt Galling and Wilfrid Werbeck. Tübingen: Mohr Siebeck.
20. Blumenberg, Hans. 1988. *Die Legitimität der Neuzeit: Erneuerte Ausgabe*. Suhrkamp.

21. Blumenberg, Hans. 1963. "Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans" In Hans Robert Jauß ed. *Nachahmung und Illusion. Kolloquium Gießen*. 9-27.
22. Blumenberg, Hans. 1963 a, "Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie." *Filosofia* 14, no. 4.
23. Bodea, Raul-Ovidiu. 2020. "Existential Theology as a Challenge to a Patristic-Based Methodology in Orthodox Christianity: From Georges Florovsky and Vladimir Lossky to John Zizioulas." *Louvain Studies* 43, no. 4: 335-351.
24. Bohnsack, Ralf, Nora Friederike Hoffmann, and Iris Nentwig-Gesemann, eds. 2018. *Typenbildung und dokumentarische Methode: Forschungspraxis und methodologische Grundlagen*. Opladen: Barbara Budrich.
25. Bohnsack, Ralf. 2017. *Praxeologische Wissenssoziologie*. Opladen; Toronto: Barbara Budrich.
26. Bohnsack, Ralf. 2003. *Rekonstruktive Sozialforschung*. Opladen: Leske und Budrich.
27. Borowik, Irena. 2002. "Between orthodoxy and eclecticism: On the religious transformations of Russia, Belarus and Ukraine". *Social compass* 49, no. 4: 497-508.
28. Borysov, Eduard. 2012. "The Doctrine of Deification in the Works of Pavel Florensky and John Meyendorff: A Critical Examination." *Greek Orthodox Theological Review* 57: 115-34.
29. Bowman, Hannah, and Neil Dhingra. 2020. "Virtual Communion, COVID-19, and the Nature of the Body of Christ." In *Christian Theology in the Midst of COVID-19*, vol. 17. online conference.
30. Brown, Matthew. 2020. Coronavirus and Church Closures: Will the COVID-19 Gathering Bans Survive Free Exercise Challenges? (April 18, 2020). Available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=3580135> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3580135>
31. Brug, John F. 1998. "The Real Presence of Christ's Body and Blood in the Lord's Supper: Contemporary Issues Concerning the Sacramental Union."
32. Brüning, Alfons, and Evert van der Zweerde, eds. 2012b. *Orthodox Christianity and Human Rights*. Leuven; Paris; Walpole, Mass.: Peeters.

33. Brüning, Alfons, and Evert van der Zweerde. 2012a. Introduction: Orthodox Christianity and Human Rights—An Ambiguous Relationship. In *Orthodox Christianity and Human Rights*, 1-15. Leuven; Paris; Walpole, Mass.: Peeters.
34. Brüning, Alfons. 2009. "Spannungsverhältnis: „Orthodoxe Werte “und Menschenrechte". *Osteuropa* 59, no. 6: 63-78.
35. Bulgakov, Sergius. 2012. *Unfading light: Contemplations and speculations*. Ed. and trans. Thomas Allan Smith. Grand Rapids, Michigan; Cambridge, UK.: William Eerdmans Publishing.
36. Bunnin, Nicholas, and Jiyuan Yu. 2008. *The Blackwell dictionary of Western philosophy*. Oxford: Wiley.
37. Buzalka, Juraj. 2011. "Eastern Christians in Anthropological Perspective." *Anthropological Quarterly* 84, no. 2: 569-573.
38. Carroll, Timothy. 2015a. An ancient modernity: ikons and the re-emergence of Orthodox Britain. In *Material Religion in Modern Britain*, 185-207. New York: Palgrave Macmillan. DOI:10.1057/9781137540638_10.
39. Carroll, Timothy. 2015b. *Becoming Orthodox: of people and things in the making of religious subjects*. PhD dissertation, University College London.
40. Carroll, Timothy. 2018. *Orthodox Christian Material Culture: Of People and Things in the Making of Heaven*. London; New York: Routledge
41. Cartledge, Mark J. 1999. "Empirical Theology: inter- or intra- disciplinary?" *Journal of Beliefs and Values* 20:1: 98-104. DOI: 10.1080/1361767990200109
42. Chow, Alexander, and Jonas Kurlberg. 2020. "Two or three gathered online: Asian and European responses to COVID-19 and the digital church." *Studies in World Christianity* 26, no.3: 298-318.
43. Ciocan, Cosmin Tudor. 2019. "The measures religious cults took in front of COVID-19: weakness or diligence?." *Dialogo* 6, no. 2: 153-167.
44. Cleenewerck, Laurent. 2007. *His Broken Body: Understanding and Healing the Schism between the Roman Catholic and Eastern Orthodox Churches*. Washington, DC: Euclid University Press.

45. Cones, Bryan. 2020. "Essential Workers, Essential Services? Leitourgia in Light of Lockdown." *Religions* 12, no. 2 (2021): 101.
46. Conostas, Maximos. 2017. "Maximus the confessor, Dionysius the areopagite, and the transformation of Christian neoplatonism." *Analogia: The Pemptousia Journal for Theological Studies* 2, no. 1 (St Maximus the Confessor): 1-12.
47. Copier, J., Hermans, C. A. M., and van der Zee, T. 2020. "Spirituality and contingency in narrative biographical interviews with primary school leaders of catholic schools in the Netherlands". In *Acta Theologica*, 40, 113-132. <http://dx.doi.org/10.18820/23099089/actat.Sup30.5>
48. Cross, Frank Leslie, and Elizabeth A. Livingstone, eds. 2005. *The Oxford dictionary of the Christian church*. Oxford University Press, USA.
49. Curry, Michael. 2020. On Our Theology of Worship. <https://episcopalchurch.org/posts/publicaffairs/presidingbishop-michael-currys-word-church-our-theology-worship>
50. Cvetković, Vladimir. 2019. Maximus the Confessor's View on Participation Reconsidered. In *A Saint for East and West: The Thought of St. Maximus Confessor in Eastern and Western Christian Theology*, ed. Daniel Haynes, 231-244. Eugene, OR: Cascade Books.
51. Dallas, K. 2020.. Yes, the government can force churches to close. Here's why. Deseret News. Mar 21. <https://www.deseret.com/indepth/2020/3/21/21185541/coronavirus-utah-covid-19-churches-religious-freedom-synagogues-mosques-police-law>
52. Daly, Robert J. 2014. "The council of Trent." In *A Companion to the Eucharist in the Reformation*, pp. 159-182. Brill.
53. Davis, John Jefferson. 2010. *Worship and the reality of God: An evangelical theology of real presence*. InterVarsity Press.
54. Davis, Shelby Cullom. 2008. *The Oxford handbook of Byzantine studies*. Oxford Handbooks.

55. De Gruchy, John, and John De Gruchy. 2013. "' Real presence" and sacramental praxis-reformed reflections on the Eucharist." *Dutch Reformed Theological Journal=Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif* 54, no. sup-5: 117-125.
56. Demacopoulos, George and Aristotle Papanikolaou. 2013. Orthodox Naming of the Other: A postcolonial approach. In *Orthodox Constructions of the West*, 1-22. New York: Fordham University Press.
57. Demacopoulos, George. 2017. "Traditional Orthodoxy" as a Postcolonial Movement." *The Journal of Religion* 97, no. 4: 475-499.
58. Douglas, Brian. 2020. "'Virtual' Eucharists in a Time of COVID-19 Pandemic: Biblical, Theological and Constitutional Perspectives." *Journal of Anglican Studies* 18, no. 2: 129-143.
59. Doyle, Andrew C. *A Reflection on the Eucharist During the Time of COVID-19: A Pastoral Letter*. https://28f7fb3fa1a43717a53bcb342165bfeaa4f2927aec8e5d7de41f.ssl.cf2.rackcdn.com/uploaded/o/0e10076272_158594993_4_on-the-eucharist.pdf (Accessed: 26 May 2020) .
60. Druzhinina, Olga. 2016. *The ecclesiology of St. Basil the Great: A trinitarian approach to the life of the church*. Wipf and Stock Publishers.
61. Ecumenical Patriarchate Communiqué, 11.03.2020
<https://www.facebook.com/ecumenicalpatriarchate/posts/10158042076909158>
62. Ecumenical Patriarch, Bartholomew. 17.05.2020. Correspondence of the Ecumenical Patriarch with Primate of Other Local Orthodox Churches Regarding the Way of Distribution of the Eucharist. *Ecumenical Patriarchate Permanent Delegation to the World Council of Churches*, 2 june 2020.
<https://www.ecupatria.org/2020/06/02/correspondence-of-the-ecumenical-patriarch-with-primates-of-other-local-orthodox-churches-regarding-the-way-of-distribution-of-the-eucharist/>
63. Ecumenical Patriarchate Communiqué , 25.06.2020 (Geneva: Chief Secretariat of the Holy Synod of the Ecumenical Patriarchate), <https://www.goarch.org/-/ecumenical-patriarchate-communique>

64. Eder, Klaus. 2006. "Europe's borders: The narrative construction of the boundaries of Europe." *European journal of social theory* 9 no. 2: 255-271.
65. Fay, Monsignor William P. 2001. "The Real Presence of Jesus Christ in the Sacrament of the Eucharist: Basic Questions and Answers." *goo. gl/GJNbD2*.
66. Finch, Jeffrey D. 2008. "Neo-Palamism, divinizing grace, and the breach between East and West." *Partakers of the divine nature*: 233-249.
67. Flere, Sergej. 2008. "Questioning the need for a special methodology for the study of Eastern Orthodoxy." *Social compass* 55, no. 1: 84-100.
68. Florovsky, Georges. 1987. St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers. In *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, vol.1 of *The Collected Works of Georges Florovsky*, 105-120. Vaduz, Europa: Buchervertriebsanstalt.
69. Fokas, Effie. 2012. "'Eastern' Orthodoxy and 'Western' Secularisation in Contemporary Europe (with Special Reference to the Case of Greece)." *Religion, State and Society* 40, no. 3-4: 395-414.
70. Foley, Edward. 2021. "Spiritual Communion in a Digital Age: A Roman Catholic Dilemma and Tradition." *Religions* 12, no. 4: 245.
71. Folmer, Sarah. 2021. "This is my Body, do this in remembrance of me." in *Course Liturgy in Orthodox Christianity*.
72. Gamm, Gerhard. 1992. Die Macht der Metapher. *Im Labyrinth der modernen Welt*. Stuttgart: Springer-Verlag.
73. Gamm, Gerhard. 1997. "Die Flucht aus der Kategorie". Heinz O. Luchte and Rainer Wiedenmann, eds. *In Ambivalenz: Studien zum kulturtheoretischen und empirischen Gehalt einer Kategorie der Erschließung des Unbestimmten* (Opladen: Leske + Budrich), 35-63.
74. Gerogiorgakis, Stamatios D. 2010. "The Controversy between Barlaam of Calabria and Gregory Palamas on Demonstrative and Dialectical Syllogisms Revisited." *Philotheos* 10: 157-169.

75. Gevorkyan, Sofya, and Carlos A. Segovia. 2020. "Paul and the Plea for Contingency in Contemporary Philosophy: A Philosophical and Anthropological Critique." *Open Philosophy* 3(1): 625-656.
76. Ghodsee, K. 2009." Symphonic secularism: Eastern Orthodoxy, ethnic identity and religious freedoms in contemporary Bulgaria". *Anthropology of East Europe Review* 27(2), 227.
77. Ghodsee, K. 2014." Secularism without liberalism: Orthodox churches, human rights and American foreign policy in Southeastern Europe". In *Eastern Christianity and politics in the twenty-first century*, 788-809. London; New York: Routledge.
78. Giffone, Benjamin. 2020. "Technologising of Word and Sacrament: Deuteronomy 14: 24-26 and Intermediation in Worship." *European Journal of Theology* 28, no. 1: 66-77.
79. Goroncy, Jason. 2020."Christ's body, the Church's supper, and the real presence in social distance." *Stimulus: The New Zealand Journal of Christian Thought and Practice* 27, no. 1: 20-23.
80. Graevenitz, Gerhart and Odo Marquard (eds.) 1998. *Vorwort [zu: Kontingenz]*, Kontingenz, München: Wilhelm Fink, 1998, in: Poetik und Hermeneutik XVII, pp. XI-XV.
81. Grdzeldidze, Tamara. 2014. "The Church". In *Systematic Theology and Climate Change: Ecumenical Perspectives*, eds. Michael S. Northcott and Peter M. Scott, 141-156. London; New York: Routledge.
82. Grdzeldidze, Tamara. 2018. Human Rights and the Orthodox Church: the dignity of human beings created in the Imago Dei. In *Orthodox Christianity and Human Rights in Europe*, eds. Elisabeth A. Diamantopoulou and Louis-Léon Christians, 307-323. New York: Peter Lang
83. Grishaeva, Ekaterina and Anastasyia Cherkasova. 2013. "Orthodox Christianity and New Age beliefs among university students of Russia: a case of post-communist mixed religiosity". *Religion and Society in Central and Eastern Europe* 6, no. 1: 9-20.
84. Grislis, Egil. 1981."The manner of Christ's eucharistic presence according to Martin Luther." *Consensus* 7, no. 1.

85. Gurchiani, Ketevan. 2017a. "Georgia in-between: religion in public schools". *Nationalities Papers* 45(6), 1100-1117.
86. Gurchiani, Ketevan. 2017b. "How Soviet is the religious revival in Georgia: Tactics in everyday religiosity." *Europe-Asia Studies* 69, no. 3: 508-531.
87. Guroian, Vigen. 1998. "Human rights and modern western faith: An orthodox Christian Assessment". *The Journal of Religious Ethics* 26, no.2: 241-247.
88. Haas, Barbara, and Ella Scheibelhofer. 1998. Typenbildung in der qualitativen Sozialforschung: Eine methodologische Analyse anhand ausgewählter Beispiele." Wien: Institut für
89. Habermas, Jürgen. 2020. Jürgen Habermas über Corona: „So viel Wissen über unser Nichtwissen gab es noch nie“. Interview von Markus Schwering. Frankfurter Rundschau 07.04.2020 <https://www.fr.de/kultur/gesellschaft/juergen-habermas-coronavirus-krise-covid19-interview-13642491.html>
90. Höhere Studien (IHS). <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-221901>
91. Haese, Bernd-Michael. 2020. "Ist religiöse Bildung systemrelevant? Überlegungen aus der Perspektive kirchlicher Bildungsmitsverantwortung." *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 72, no. 4: 502-514.
92. Hancock, A. 2020. "Calculated Risks: exploring plague ethics with Luther and Barth." *Acta Theologica* 40, no. 2: 64-81.
93. Hann, Chris, and Hermann Goltz, eds. 2010a. Eastern Christians in Anthropological Perspective. Berkeley: University of California Press.
94. Hann, Chris, and Hermann Goltz. 2010b. The Other Christianity? In *Eastern Christians in anthropological perspective*, 1-29. Berkeley: University of California Press.
95. Hann, Chris. 2007. "The Anthropology of Christianity per se." *European Journal of Sociology/Archives Européennes de Sociologie* 48, no. 3: 383-410.
96. Hann, Chris. 2011. *Eastern Christianity and Western social theory. Erfurter Vorträge zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums*, 10. Erfurt: University of Erfurt.
97. Harnack, Adolf von. [1900] 1986. *What is Christianity?* Trans. Thomas Bailey Saunders. Philadelphia: Fortress.

98. Hartog, Iris, Michael Scherer-Rath, Renske Kruizinga, Justine Netjes, José Henriques, Pythia Nieuwkerk, Mirjam Sprangers, and Hanneke van Laarhoven. 2020. "Narrative meaning making and integration: Toward a better understanding of the way falling ill influences quality of life". *Journal of health psychology* 25, no 6: 738-754.
99. Hausammann, Susanne. 2005. *Wege und Irrwege zur kirchlichen Einheit im Licht der orthodoxen Tradition*. Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht.
100. Hausammann, Susanne. 2011. *Das lebensschaffende Licht der unauflösbaren Dunkelheit. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie*.
101. Haynes, Daniel, and Andrew FBA. Louth. 2019. *A Saint for East and West: Maximus the Confessor's Contribution to Eastern and Western Christian Theology*. La Vergne: Wipf and Stock Publishers.
102. Hoffmann, Arnd. 2005. *Zufall und Kontingenz in der Geschichtstheorie. Mit zwei Studien zu Theorie und Praxis der Sozialgeschichte*. Frankfurt am Main: Klostermann.
103. Holzinger, Markus. 2015. *Kontingenz in der Gegenwartsgesellschaft: Dimensionen eines Leitbegriffs moderner Sozialtheorie*. Bielefeld: transcript.
104. Horster, Detlef, ed. 2013. Paradigmenwechsel in der Systemtheorie (Einführung). In *Niklas Luhmann: Soziale Systeme*, 1-8. KLAKEIII Akademie Verlag
105. Hovorun, Cyril. 2021. "'COVID Theology', or the 'Significant Storm' of the Coronavirus Pandemic. *State, Religion and Church in Russia and Worldwide* 39, no. 1: 58-75.
106. Ifergan, P. 2015. "Hans Blumenberg's philosophical project: metaphorology as anthropology". *Continental Philosophy Review* 48, no 3: 359-377.
107. Ištók, Robert and Klaudia Bednárová-Gibová. 2020. A Semantic and Geopolitical Conceptualization of Boundaries in Europe towards Strengthening European Identity. In *Jazyk a politika. Na pomedzí lingvistiky a politológie V*, ed. Radoslav Štefančík, 132-142. Proceedings of the 5th Annual International Scientific Conference. Bratislava: Ekonom.

108. Jahraus, Oliver, Armin Nassehi, Marion Grizelj, Irmhild Saake, Christian Kirchmeier, and Julian Müller, eds. 2012. *Luhmann-Handbuch: Leben–Werk–Wirkung*. Stuttgart and Weimar: Metzler.
109. Jentile, Thembelani. 2020. "ICawa ivaliwe': The Church during the Pandemic." *Pharos Journal of Theology*.
110. Jillions, John A. 2017. "Introduction: "Inward Being and Outward Identity: The Orthodox Churches in the 21st Century"". *Religions* 8, no. 10: 231. <https://doi.org/10.3390/rel8100231>.
111. Jillions, John A, ed. 2018. *Inward Being and Outward Identity: The Orthodox Churches in the 21st Century*. Basel; Beijing; Wuhan; Barcelona; Belgrad: MDPI.
112. Joas, Hans. 2004. "Morality in an Age of Contingency." *Acta sociologica* 47, no. 4: 392-399.
113. Joas, Hans. 2011. Vorwort. In *Kontingenz und Zufall: Eine Ideen- und Begriffsgeschichte*, ed. Peter Vogt, 11-16. Berlin: Akademie Verlag.
114. Joas, Hans. 2012. "Das Zeitalter der Kontingenz". In *Politik und Kontingenz*, eds. Katrin Toenls and Ulrich Willem, 25-37. Wiesbaden: Springer VS.
115. Johnson, Sarah Kathleen. 2020. "Online Communion, Christian Community, and Receptive Ecumenism: A Holy Week Ethnography during COVID-19." *Studia Liturgica* 50: 188-210.
116. Kaesler, Dirk. 2009. "Religiös unmusikalisch". Anmerkungen zum Verhältnis von Jürgen Habermas zu Max Weber. *Literaturkritik* no. 6 (June). <https://literaturkritik.de/id/13142>
117. Kappes, Christiaan. 2021. "Gregory Palamas's Defense of Theology as Ἐπιστήμη: Historical Background and Sources." *Studia Patristica*.
118. Keating, Daniel A. 2015. "Typologies of Deification." *International Journal of Systematic Theology* 17, no. 3: 267-283.
119. Kharkhordin, Oleg. 1998. "Civil society and orthodox Christianity". *Europe-Asia Studies*, 50 no. 6: 949-968.

120. Kluge, Susann. 2000. Empirisch begründete Typenbildung in der qualitativen Sozialforschung. In *Forum Qualitative Sozialforschung* 1(1). DOI: <https://doi.org/10.17169/fqs-1.1.1124>
121. Knöbl, Wolfgang. 2012. Kontingenzen und methodologische Konsequenzen. Vom schwierigen Umgang mit einem sperrigen Thema. In *Politik und Kontingenz*, ed. Katrin Toens and Ulrich Willems, 65-93. Wiesbaden: Springer.
122. Köllner, Tobias, ed. 2018. *Orthodox religion and politics in contemporary Eastern Europe: On multiple secularisms and entanglements*. New York: Routledge.
123. Koronaios, Nikolaos. 2020. Review of Christos Yannaras: *The Apophatic Horizon of Ontology*, by Basilio Petra. *Reviews in Religion and Theology* 27, no. 2 (2020): 277-280. <https://doi.org/10.1111/rirot.13810>
124. Kosmidis, Nikos. 2020. "A Search for a Theology of Life: The Challenge of COVID- 19 for Orthodox Ecclesiology and Religious Practices." *The Ecumenical Review* 72, no. 4: 624-635.
125. Kron, Thomas, and Peter Dittrich. 2002. "Doppelte Kontingenz nach Luhmann—ein Simulationsexperiment." In *Luhmann modelliert*, 209-251. Opladen: Leske und Budrich
126. Kron, Thomas, Uwe Schimank, and Christian WG Lasarczyk. 2003. "Doppelte Kontingenz und die Bedeutung von Netzwerken für Kommunikationssysteme." *Zeitschrift für Soziologie* 32, no. 5: 374-395.
127. Kruizinga, Renske, Iris Hartog, Michael Scherer-Rath, Hans Sohilderman, Hans, und Hanneke Van Laarhoven. 2016. "Modes of relating to contingency: An exploration of experiences in advanced cancer patients". *Palliative and Supportive Care* 15, no 4: 444 - 453
128. Kupari, Helena, and Elina Vuola, eds. 2019. *Orthodox christianity and gender: dynamics of tradition, culture and lived practice*. London; New York: Routledge.
129. Lindemann, Gesa. 1999. "Doppelte Kontingenz und reflexive Anthropologie." *Zeitschrift für Soziologie* 28 (3): 165-181.

130. Livingstone, Elizabeth A., ed. 2013. *The concise Oxford dictionary of the Christian Church*. Oxford; New York: Oxford University Press.
131. Lombardi, Federico. 2020. Empty Piazzas, Filled Spaces. Vatican News. Available online: <https://www.vaticannews.va/en/vatican-city/news/2020-04/empty-piazzas-filled-spaces-lombardi-living-through-the-crisis-1.html>
132. Lossky, Vladimir. 1976. *The Mystical Theology of the Eastern Church*. Crestwood, NY: Vladimir's Seminary Press.
133. Lossky, Vladimir. 1978. *Orthodox theology: An introduction*. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press.
134. Luhmann, Niklas. 1970. *Soziologische Aufklärung*, Bd. 1: *Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*. Köln; Opladen: Westdeutscher Verlag
135. Luhmann, Niklas. 1977. *Funktion der Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
136. Luhmann, Niklas. 1984. *Soziale Systeme: Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
137. Luhmann, Niklas. 1987. *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
138. Luhmann, Niklas. 1988. *Erkenntnis als Konstruktion*. Bern: Benteli.
139. Luhmann, Niklas. 1990. *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
140. Luhmann, Niklas. 1992. *Beobachtungen der Moderne*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
141. Luhmann, Niklas. 1997. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Vol. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
142. Luhmann, Niklas. 2000. *Die Religion der Gesellschaft [The religion of society]*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
143. Louth, Andrew. 1997. "The Body in Western Catholic Christianity." *Religion and the Body* 1, no. 1: 1-30.
144. Louth, Andrew. 2007. *Greek East and Latin West: The Church, AD 681-1071*. Vol. 3. St Vladimir's Seminary Press.
145. Louth, Andrew. 2013. *Introducing Eastern Orthodox Theology*. Intervarsity Press.

146. Lyotard, Jean-François. 1984. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
147. Makrides, Vasilios. 2012. Die Menschenrechte aus orthodox-christlicher Sicht: Evaluierung, Positionen und Reaktionen. In *Schwierige Toleranz. Der Umgang mit Andersdenkenden und Andersgläubigen in der Christentumsgeschichte*, eds. Mariano Delgado, Volker Leppin, and David Neuhold, 293–320. Stuttgart: Kohlhammer.
148. Makrides, Vasilios. 2013a. "Why are Orthodox Churches particularly prone to Nationalization and even to Nationalism?". *St Vladimir's Theological Quarterly* 54, no. 3/4, 325-352.
149. Makrides, Vasilios. 2013b. "Why does the Orthodox Church Lack Systematic Social Teaching?" *Skepsis. A Journal for Philosophy and Interdisciplinary Research* 23: 281-312.
150. Makridēs, Vasilios. 2017. "Orthodox Christianity and Social Science: Overcoming Older Complications and Attempting a Productive Interaction." *The journal of Eastern Christian Studies* 69, no. 1/4: 137-164
151. Makrides, Vasilios. 2019. Orthodox Christianity and State/Politics Today: Factors to Take into Account. In *Orthodox Religion and Politics in Contemporary Eastern Europe: On Multiple Secularisms and Entanglements*, ed. Tobias Koellner, 235–254. London: Routledge.
152. Makropoulos, Michael. 2004. "Kontingenz Aspekte einer theoretischen Semantik der Moderne". *European Journal of Sociology/Archives Européennes de Sociologie*, 45(3): 369-399.
153. Mayring, Philipp. 2014. *Qualitative content analysis: theoretical foundation, basic procedures and software solution*. Klagenfurt. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-395173>
154. Mazurkiewicz, Piotr. 2021. "Religious Freedom in the Time of the Pandemic." *Religions* 12, no. 2: 103.
155. McCabe, Herbert. 2002, "Aquinas on the Trinity," in *Silence and the Word*, ed. Oliver Davies and Denys Turner (Cambridge: Cambridge University Press): 76-93.

156. McGowan, Andrew. 2020. "Communion and pandemic." *Journal of Anglican Studies* 18, no. 1: 2-8.
157. McGowan, A. 2020a. Liturgy in a time of plague [Online].: <http://abmcg.blogspot.com/2020/03/liturgy-in-time-of-plague.html>
158. McGuckin, John Anthony. 2005. "Orthodoxy and Western Christianity: the original European culture war? In *Orthodoxy and Western culture*, eds. Valerie R. Hotchkiss and Patrick Henry, 85-107. Yonkers, New York: St Vladimir's Seminary Press.
159. McGuckin, John Anthony. 2010. *The Orthodox Church: An introduction to its history, doctrine, and spiritual culture*. John Wiley and Sons.
160. McMylor, Petera and Maria Vorozhishcheva. 2007. Sociology and Eastern orthodoxy. In *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*, ed. Ken Parry, 462 - 479. Malden, MA: Blackwell.
161. Meyendorff, John, ed. Nicholas Gendle, trans. 1988. Gregory Palamas. *The Triads*. New York: Paulist Press.
162. Milasch, Nikodemus. 1905. *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*. Mostar: Pacher and Kisic.
163. Millard, Egan, and David Paulsen. 2020. Drive Through Communion? Remote Consecration? COVID-19 Sparks Eucharistic Experimentation—And Theological Debate. Episcopal News Service. April 8: <https://www.episcopalnewsservice.org/2020/04/08/drive-thru-communion-remote-consecration-covid-19-sparks-new-eucharistic-concepts-and-theologicalquestions/>
164. Mitralaxis, Sotiris, ed. 2015. *Ludwig Wittgenstein Between Analytic Philosophy and Apophaticism*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
165. Morell, Caleb. 2020. How DC Churches Responded When the Government Banned Public Gatherings During the Spanish Flu of 1918, 9MARKS (Mar. 12), <https://www.9marks.org/article/how-dc-churches-responded-when-the-government-banned-public-gatherings-during-the-spanish-flu-of-1918/>

166. Mosquera, Susana. 2021. "The Impact of the Church–State Model for an Effective Guarantee of Religious Freedom: A Study of the Peruvian Experience during the COVID-19 Pandemic." *Laws* 10, no. 2: 40.
167. Mosser, Carl. 2014. An Exotic Flower? Calvin and the Patristic Doctrine of Deification. In *Reformation Faith: Exegesis and Theology in the Protestant Reformation*, ed. Michael Parsons, 38-56. Eugene, OR: Wipf and Stock.
168. Nassehi, A., and Saake, I. 2002. Kontingenz: Methodisch verhindert oder beobachtet?. "Ein Beitrag zur Methodologie der qualitativen Sozialforschung". *Zeitschrift für Soziologie*, 31, no. 1, 66-86.
169. Nassehi, Armin .2020. „Es geschieht gerade etwas, von dem wir immer gesagt haben: Das geht nicht“, Interview von Tobias Rapp mit Armin Nassehi. *Der Spiegel*, 01.04.2020. <https://www.spiegel.de/kultur/soziologe-ueber-corona-ich-freue-mich-wenn-die-normalen-krise-wieder-da-sind-a72abdc71-b2a3-4bdf-9964-c34ff33e24b8>
170. Neville, Robert Cummings. 2016. "Nancy Frankenberry: Philosopher of Religion, Radical Empiricist, Herald of Contingency." *American Journal of Theology and Philosophy* 37, no. 1: 5-20.
171. Neville, Robert Cummings. 2019. "Cosmological and Ontological Contingency." *American Journal of Theology and Philosophy* 40, no. 1: 54-56.
172. Nichols, Aidan. 2010. *Rome and the eastern churches: a study in schism*. San Francisco, Calif.: Ignatius Press.
173. Nicolaidis, Efthymios, Eudoxie Delli, Nikolaos Livanos, Kostas Tampakis, and George Vlahakis. 2016. "Science and Orthodox Christianity: An Overview". *Isis* 107, no. 3: 542-566.
174. O'connor, Timothy. 2012. *Theism and ultimate explanation: The necessary shape of contingency*. John Wiley and Sons.
175. Olson, John. 2020. "Eucharist and Technology: A Heideggerian Critique of Virtual Communion." *Journal of the Oxford Graduate Theological Society* 1, no. 1: 41-68.
176. Olson, Roger E. 2007. "Deification in contemporary theology." *Theology Today* 64, no. 2: 186-200

177. O'Malley, Timothy P. 2016. "Catholics, Lutherans and the Eucharist: There's a lot to share". *America The Jesuit Review*. July 07, 2016, <https://www.americamagazine.org/issue/longing-communion>
178. Orsi, Robert A. 2012. *History and presence*. Harvard University Press.
179. Panagopoulos, Spyros P. 2018. The philosophical contribution of a homo byzantinus: The De omnifaria doctrina of Michael Psellus (1017/1018-1078 AD). In *Proceedings of the XXIII World Congress of Philosophy* 6, 29-35.
180. Papanikolaou, Aristotle. 2004. "Is John Zizioulas an existentialist in disguise? response to Lucian Turcescu." *Modern Theology* 20, no. 4: 601-607.
181. Papanikolaou, Aristotle. 2006. *Being with God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion*. University of Notre Dame Press.
182. Papanikolaou, Aristotle. 2007. "Orthodoxy, postmodernity, and ecumenism: the difference that divine-human communion makes." *Journal of Ecumenical Studies* 42, no. 4: 527-546
183. Papanikolaou, Aristotle, and Elizabeth H. Prodromou, eds. 2008. *Thinking through faith: new perspectives from Orthodox Christian Scholars*. Vol. 1. St Vladimir's Seminary Press.
184. Papanikolaou, Aristotle. 2012. *The Mystical as Political*. University of Notre Dame Press.
185. Papanikolaou, Aristotle. 2013. "Eastern Orthodox Theology." In *The Routledge Companion to Modern Christian Thought*, pp. 556-566. Routledge.
186. Parish, Helen. 2020. "The absence of presence and the presence of absence: Social distancing, sacraments, and the virtual religious community during the COVID-19 pandemic." *Religions* 11, no. 6: 276.
187. Parsons, Talcott and Edward A. Shils, eds. 1951. *Toward a General Theory of Action*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
188. Parsons, Talcott. [1937]. 1968. *The Structure of Social Action* New York.
189. Patsavos, Lewis J. [2020]. *The Canonical Tradition of the Orthodox Church*. http://canonlaw.orthodoxfaith.net.au/index_files/PAGE2.htm

190. Patsavos, Lewis J. 2003. *Spiritual Dimensions of the Holy Canons*. Brookline, Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press.
191. Patsavos, Lewis J. 2004. "The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica." *Greek Orthodox Theological Review* 49, no. 1/2: 137.
- 192.1[1] Payton, James R., 2007. *Light from the Christian East: An introduction to the Orthodox tradition*. Downers Grove, Il.: IVP Academic.
193. Petra, Basilio. 2019. *Christos Yannaras: The Apophatic Horizon of Ontology*. Cambridge: Lutterworth Press.
194. Pezzoli-Olgiati, Daria, and Anna-Katharina Höpflinger. 2021. "Religion, Medien und die Corona-Pandemie." *Nomos, Baden-Baden*.
195. Pickel, Gert. 2011. *Religionssoziologie*. VS Verlag für Sozialwissenschaften
196. Pickel, Gert, and Kornelia Sammet. 2014. "Qualitative Methoden der Religionsforschung." In *Einführung in die Methoden der sozialwissenschaftlichen Religionsforschung*, pp. 31-109. Springer VS, Wiesbaden.
197. Plato, and Harold North Fowler. 1921. *Plato in Twelve Volumes: Theaetetus. Sophist/with an English Transl. by HN Fowler*. Harvard University Press.
198. Pomazansky, Protopresbyter Michael. 2009. *Orthodox dogmatic theology: A Concise Exposition*, trans. and ed. Hieromonk Seraphim Rose (Platina, CA: Saint Herman of Alaska Brotherhood)
199. Pop, Simion. 2011. "Eastern Orthodox Christianity as anthropological object: Conceptual and methodological considerations." *Studia Universitatis Babeş-Bolyai Sociologia* 56, no. 2: 93-108.
200. Rasmussen, Joshua. 2021. The Argument from Contingency. In *Contemporary Arguments in Natural Theology: God and Rational Belief*, eds. Colin Ruloff and Peter Horban, 17-34. Bloomsbury Academic.
201. Rcheulishvili, Ketevan. 2020. "Orthodox Theology and Postmodernism: An Attempt to find Contact" in *International Journal of Orthodox Theology*, 11 (2), 128-174.
202. Reichertz, Jo. 2016. *Qualitative und interpretative Sozialforschung: eine Einladung*. Wiesbaden: Springer.

203. Rhodes, Michael Craig. 2013. On contradiction in orthodox philosophy. In *Logic in Orthodox Christian Thinking*, ed. Andrew Schumann, 82-103. Berlin; Boston: De Gruyter.
204. Rončáková, Terézia. 2021. "Closed Churches during the Pandemic: Liberal versus Conservative and Christian versus Atheist Argumentation in Media." *Journalism and Media* 2, no. 2: 225-243.
205. Rorty, Richard, and Christa Krüger. 1993. *Kontingenz, ironie und solidarität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
206. Rosa, Hartmut. 2020. "Pfadabhängigkeit, Bifurkationspunkte und die Rolle der Soziologie. Ein soziologischer Deutungsversuch der Corona-Krise." *Berliner Journal für Soziologie* 30, no. 2: 191-213.
207. Rosenthal, Gabriele. 2014. *Interpretative Sozialforschung*. Weinheim ; Basel: Beltz Juventa.
208. Rossbach, Stefan. 1996. "Gnosis, science, and mysticism: A history of self-referential theory designs." *Social Science Information* 35, no. 2: 233-255.
209. Rossbach, Stefan. 2000. "The myth of the system: On the development, purpose and context of Niklas Luhmann's systems theory. *ECPR Joint Session of Workshops, Copenhagen: ECPR*.
210. Roudometof, Victor. 2018. "Orthodox Christianity and the State: the Relevance of Globalization". *Ecumenical Review Sibiu/Revista Ecumenica Sibiu* 10, no. 2. 212-229.
211. Ruloff, Colin, and Peter Horban, eds. 2021. *Contemporary Arguments in Natural Theology: God and Rational Belief*. London: Bloomsbury Academic.
212. Russell, Norman. 2004. *The doctrine of deification in the Greek patristic tradition*. Oxford: Oxford University Press.
213. Russell, Norman. 2009. *Fellow Workers with God: Orthodox Thinking on Theosis*. St. Vladimir's Seminary Press.
214. Russell, Norman. 2016. "Christos Yannaras." In *Key Theological Thinkers*, pp. 743-752. Routledge.

215. Russell, Norman. 2019. *Gregory Palamas and the making of Palamism in the modern age*. Oxford University Press.
216. Scherer-Rath, Michael. 2014. "Narrative reconstruction as creative contingency." in *Religious Stories We Live. Brill's Studies in Theology and Religion* 19: 131-142. https://doi.org/10.1163/9789004264069_011
217. Scherer-Rath, Michael. 2019. "Special Issue'Dealing with Experiences of Contingency'." *Journal of Empirical Theology* 32: 165-168.
218. Schoeman, Kobus, and Chris AM Hermans, eds. 2019. *Theology in an age of contingency*. Vol. 21. Münster: LIT Verlag.
219. Siep, Ludwig. 2008. The Value of Natural Contingency. In *The Contingent Nature of Life*, 7-15. Dordrecht: Springer.
220. Simpson, Justin. 2020. „The Significance of Contingency and Detours in Hans Blumenberg’s Philosophical Anthropology“. *Metaphilosophy* 51, no. 1: 111-127.
221. Sokolovskiy, Oleg, S. Shkil, and G. P. Rozbytka. 2020. "Anthropological discourse of orthodoxy in the context of existential uncertainty of modern human being." *Zhytomyr Ivan Franko State University Journal. Philosophical Sciences* 1, no 87: 15-25.
222. Spiridon, Monica. 2006. "Identity discourses on borders in Eastern Europe." *Comparative Literature* 58, no. 4: 376-386.
223. Stan, Lavinia, and Lucian Turcescu. 2000. The Romanian Orthodox Church and post-communist democratisation. *Europe-Asia Studies* 52, no. 8: 1467-1488.
224. Stang, Charles M. 2012. *Apophysis and pseudonymity in Dionysius the Areopagite: "No longer I"*. Oxford: Oxford University Press.
225. Staniloae, Dumitru. 2000. *Orthodox dogmatic theology*. London: AandC Black.
226. Steinmetz, Holger, Veronika Batzdorfer, and Michael Bosnjak. 2020. "The ZPID lockdown measures dataset for Germany."
227. Stepan, Alfred C. 2000. Religion, democracy, and the " twin tolerations". *Journal of democracy* 11, no.4: 37-57.

228. Stępień, Tomasz, and Karolina Kochończyk-Bonińska. 2018. *Unknown God, Known in His Activities: Incomprehensibility of God During the Trinitarian Controversy of the 4th Century*. Peter Lang International Academic Publishers.
229. Stoeckl, Kristina. 2014. *The Russian Orthodox church and human rights*. London; New York: Routledge.
230. Stoeckl, Kristina. 2016. "The Russian Orthodox Church as moral norm entrepreneur." *Religion, State & Society* 44, no. 2 132-151.
231. Stoeckl, Kristina. 2020. The Russian Orthodox Church's Approach to Human Rights. In *Global Eastern Orthodoxy*, eds. Giordan, Giuseppe, and Siniša Zrinščak, 59-76. Cham: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-030-28687-3_4.
232. Straub, Jürgen. 2016a. Kontingenzsensibilität und Kontingenzbewusstsein als Strukturmerkmal religiösen Glaubens. In *Religiöser Glaube Und Säkulare Lebensformen Im Dialog: Personale Identität Und Kontingenz in Pluralistischen Gesellschaften*, 167–177. Gießen: Psychosozial-Verlag.
233. Straub, Jürgen. 2016b. *Religiöser Glaube Und Säkulare Lebensformen Im Dialog: Personale Identität Und Kontingenz in Pluralistischen Gesellschaften*. Gießen: Psychosozial-Verlag.
234. Suslov, Mikhail. 2021. "The Russian Orthodox Church and the Pandemic: Problems, Challenges, Responses." *Tidsskrift for Islamforskning (Scandinavian Journal of Islamic Studies)* 15, no. 2
235. *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*. 2011. Hoboken, NJ: Wiley.
236. Thompson, Deanna A. 2020. "Christ is Really Present, Even in Holy Communion via Online Worship." *Liturgy* 35, no. 4: 18-24
237. Thyssen, Ole. 2004. "Luhmann and epistemology." *Cybernetics and human knowing* 11, no. 1: 7-22.
238. Toens, Katrin, and Ulrich Willems. 2012. Kontingenz und Politik–Interdisziplinäre und politikwissenschaftliche Perspektiven. In *Politik und Kontingenz*, 11-22. Wiesbaden: Springer.

239. Tomka, Miklós. 2006. "Is conventional sociology of religion able to deal with differences between Eastern and Western European developments?." *Social compass* 53, no. 2: 251-265.
240. Troeltsch, Ernst. [1910] 1922. Die Bedeutung des Begriffs Kontingenz. In *Ernst Troeltsch: Gesammelte Schriften*. Tübingen: Mohr Siebeck.
241. Vanderstraeten, Raf. 2002. "Parsons, Luhmann and the theorem of double contingency." *Journal of Classical Sociology* 2, no. 1 : 77-92.
242. Vatican, News. 2020. Covid-19. Vatican Holy Week Celebrations under Study, 15 March 2020, <https://www.vaticannews.va/en/vatican-city/news/2020-03/vatican-coronavirus-easter-triduum-celebrations.html>
243. Vogt, Peter. 2011. *Kontingenz und Zufall: Eine Ideen- und Begriffsgeschichte*. Berlin: Akademie Verlag.
244. Wagschal, David. 2012. "Orthodox canon law: the Byzantine experience." In *The Orthodox Christian World*, ed. Augustine Casiday, 405-419. London: Routledge.
245. Walter, Reese-Schäfer. 1992. *Luhmann zur Einführung*. Hamburg: Junius.
246. Ware, Kallistos . 2012. "Orthodox theology today: trends and tasks". *International Journal for the Study of the Christian Church* 12, no.2: 105-121. DOI: 10.1080/1474225X.2012.699434
247. Ware, Kallistos. 1993. *The Orthodox Church*. London: Penguin UK.
248. Ware, Kallistos. 1995. *The orthodox way*. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press.
249. Ware, Kallistos. 2000. *The inner kingdom*. Vol.1 of *The Collected Works*. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press.
250. Wetz, Franz J. 1998. "Kontingenz der Welt–Ein Anachronismus." *Kontingenz*, München, 81-106.
251. Willems, Joachim. 2008. "Die Russische Orthodoxe Kirche und die Menschenrechte". *Jahrbuch Menschenrechte* 2009, Issue jg: 152-165. <https://doi.org/10.7788/jbmr-2008-jg13>

252. Williams, Hattie. 2020. Holy Communion by Mail 'Non Canonical'. Church Times. December 15. <https://www.churchtimes.co.uk/articles/2020/18-december/news/uk/communion-by-mail-pushes-the-envelope-too-far-says-bishop>
253. Winter, Stephan. 2020. "Gottesdienst und rituelles Handeln in der Pandemie-Krise. Erste Sichtungen aus einer liturgiewissenschaftlichen Perspektive." In *Die Corona-Pandemie*, pp. 369-378. Nomos Verlagsgesellschaft mbH and Co. KG.
254. World Health Organization. 2020. "Practical considerations and recommendations for religious leaders and faith-based communities in the context of COVID-19.", <https://www.who.int/publications/i/item/practical-considerations-and-recommendations-for-religious-leaders-and-faith-based-communities-in-the-context-of-covid-19>
255. Wuchterl, Kurt. 2011. *Kontingenz oder das Andere der Vernunft*. Stuttgart: Steiner.
256. Wuchterl, Kurt. 2012. Kontingenz als religionsphilosophischer Schlüsselbegriff zur Klärung von Grenzen zwischen Naturwissenschaft und Religion. In *Wie gewiss ist unser Wissen? Alles nur eine Mode der Zeit?*, ed. Helmut A. Müller, 36-55. Berlin: Frank and Timme.
257. Wuchterl, Kurt. 2019. "Religious-philosophical contingency and empirical theology." *Journal of Empirical Theology* 32, no. 2: 169-187.
258. Yannaras, Christos. 2005. *On the Absence and Unknowability of God: Heidegger and the Areopagite*. Ed. Andrew Louth. Trans. Haralambos Ventis. London; New York: Tandt Clark.
259. Yendell, Alexander, Oliver Hidalgo, and Carolin Hillenbrand. 2021. "Die Rolle von religiösen Akteuren in der COVID-19-Pandemie: Eine theoriegeleitete empirische Analyse mit politischen Handlungsempfehlungen."
260. Zizioulas, Jean. 1997. *Being as communion: Studies in personhood and the church*. St. Vladimir's Seminary Press.
261. Zizioulas, John D. 2006. *Communion and otherness: Further studies in personhood and the church*. Tandt Clark.

262. Zizioulas, Jean, and John D. Zizioulas. 2008. *Lectures in Christian dogmatics*. AandC Black.
263. Булгаков, Сергей Николаевич. 2015. *Свет невечерний. Созерцания и умозрения*. Directmedia.
264. Православная Энциклопедия, т.3. 2008. <https://www.pravenc.ru/text/75768.html>.
265. Соколовський, О. Л., С. О. Шкіль, and Г. П. Розбицька. 2020. "Anthropological discourse of orthodoxy in the context of existential uncertainty of modern human being." *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Філософські науки* 87: 15-25
266. მაჭარაშვილი, გიორგი. 2014. *დიდი სქიზმა და საქართველო: ისტორიულ-ნყართმცოდნეობითი გამოკვლევა*. დისერტაცია, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი. https://www.tsu.ge/data/file_db/library/macharashvili%20giorgi.pdf
267. საქართველოში კორონავირუსის (COVID-19) გავრცელება და პრევენციული ქმედებები - ქრონოლოგია, განახლებადი - კოვიდსიტუაცია საქართველოში, მისი გავრცელება და მთავრობის მიერ მიღებული რეგულაციები, გაზეთი ფაქტ-მეტრი, მისანვლომია:
<https://factcheck.ge/ka/story/38395-%E1%83%A1%E1%83%90%E1%83%A5%E1%83%90%E1%83%A0%E1%83%97%E1%83%95%E1%83%94%E1%83%9A%E1%83%9D%E1%83%A8%E1%83%98-%E1%83%99%E1%83%9D%E1%83%A0%E1%83%9D%E1%83%9C%E1%83%90%E1%83%95%E1%83%98%E1%83%A0%E1%83%A3%E1%83%A1%E1%83%98%E1%83%A1-covid-19-%E1%83%92%E1%83%90%E1%83%95%E1%83%A0%E1%83%AA%E1%83%94%E1%83%9A%E1%83%94%E1%83%91%E1%83%90-%E1%83%93%E1%83%90-%E1%83%9E%E1%83%A0%E1%83%94%E1%83%95%E1%83%94%E1%83%9C%E1%83%AA%E1%83%98%E1%83%A3%E1%83%9A%E1%83%98-%E1%83%A5%E1%83%9B%E1%83%94%E1%83%93%E1%83%94%E1%83%91%E1%83%94%E1%83%91%E1%83%98-%E1%83%A5%E1%83%A0%E1%83%9D%E1%83%9C%E1%83%9D%E1%83%9A%E1%83%9D%E1%83%92%E1%83%98%E1%83%90>

268. ქრისტიანობის ლექსიკონი. 2011. ქრისტიანული თეოლოგიისა და კულტურის ცენტრი. მთარგმ. მარიკა სააკაშვილი. რედ. მერაბ ლალანიძე. თბილისი: სულხან-საბა ორბელიანის სასწავლო უნივერსიტეტი.

269. წმინდა ნინოს სახელობის აპოლოგეტურ-მისიონერული ცენტრი. რა არის ღვთისმეტყველება? - მიტროპოლიტი კალისტე უეარი. მთარგმნ. ევგენი მიქელაძე. 06.04.2015. <http://www.faith.ge/?p=586> (01.07.2021).