

№7/2014

რელიგიურ-საგანმანათლებლო ჟურნალი

გული გონიერი

„მიგცე შენ გული გონიერი“
III მფ. 3.12

თბილისი
2014

მთავარი რედაქტორი: თეიმურაზ ბუაძე
მთავარი რედაქტორის მოადგილე: ირაკლი ორჭონია
რედაქტორი: ქეთევან მამასახლისი

სარჩევნი

ქრისტიანობა და ადამიანის უფლებები

5

7 მიტროპოლიტი გრიგოლი
ადამიანის უფლებებთან დაკავშირებული რამდენიმე
აქტუალური პრობლემის შესახებ

მართლმადიდებლური ღვთისმეტყველება

23

25 მიტროპოლიტი იოანე ზიზიულასი
ნიღბიდან პიროვნებადღე

67 პროტოპრესვიტერი გიორგი ფლოროვსკი
წმინდა გრიგოლ პალამა და მამათა ტრადიციები
თარგ. გიორგი გველესიანი

86 ირაკლი ორჟონია
წმ. გრიგოლ ნოსელის ანთროპოლოგია

ქრისტიანობა და ფილოსოფია

113

115 თემურ ბუაძე
ეთიკის ფილოსოფიურ-რელიგიური ასპექტები

ქრისტიანობა და თანამედროვეობა

145

147 ოთარ ზოიძე
ქრისტიანობა და სეკულარიზმი (მესამე ნაწილი)

181 გიორგი გვასალია
ქრისტიანობა და თანამედროვეობა

დასავლელი ქრისტიანი მოაზროვნეები

213

215 ზურაბ ეკალაძე – ბონავენტურა

ქართული მართლმადიდებლური ეკლესიის ისტორია

235

237 ვახტანგ გურული
არქიმანდრიტი პიმენი

ქრისტიანობა და
ადამიანის უფლებები



ადამიანის უფლებებთან დაკავშირებული რამდენიმე აქტუალური პრობლემის შესახებ

მიტროპოლიტი გრიგოლი (ბერბიჭაშვილი)

1. „ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაციის“ ძირითადი ღირებულებები

ადამიანის უფლებების, თავისუფლებისა და ღირსების დაცვის საკითხები სულ უფრო მწვავედ (და)ისმის თანამედროვე მსოფლიოში. მიუხედავად იმისა, რომ „ადამიანის უფლებათა დაცვის საყოველთაო დეკლარაცია“ გაზიარებულია გაეროს 200-მდე წევრი ქვეყნის მიერ, მისი განხორციელების პროცესი მსოფლიოს სხვადასხვა ქვეყანაში აწყდება სირთულეებს, ადგილობრივ საზოგადოებებში კი წარმოშობს მღელვარებებს. შესაბამისად, იბადება კითხვა: რასთან გვაქვს საქმე? „ადამიანის უფლებათა საყოველთაო

დეკლარაციის“ პრინციპულ მიუღებლობასთან, მის არასწორ გაგებასთან თუ არასწორ ინტერპრეტაციასთან? ან იქნებ არსებობს კიდევ სხვა რამ მიზეზი, რაც, შესაძლოა, ადამიანებში აღძრავს ბუნებრივ შიშს, რომელიც, თავის მხრივ, თვითგადარჩენის ინსტინქტიდან მომდინარეობს? რა ღირებულებებს ეფუძნება თვით „ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაცია“? ეს საბაზისო ღირებულებები თვით ამ დეკლარაციის შესავალ ნაწილში იკვეთება. ესენია:

- ა) ადამიანის ღირსება;
- ბ) კაცისა და ქალის თანასწორი და განუყოფელი უფლებები;
- გ) თავისუფლება;
- დ) სამართლიანობა;
- ე) სიტყვისა და რწმენის თავისუფლება.

აქ ჩამოთვლილი ღირებულებები, ერთი შეხედვით, ფასეულია ყოველი მშვიდობისმოყვარე, კეთილი ნების მქონე ადამიანისთვის და მათ გარეშე მართლაც შეუძლებელი იქნებოდა სოციალური პროგრესის მიღწევა, ადამიანებს შორის მეგობრული ურთიერთობებისა და საყოველთაო მშვიდობის დამყარება, როგორც ეს დეკლარაციით არის გამოცხადებული. თუმცა აქვე ბუნებრივად იბადება კითხვა: მიუხედავად ყოველივე ზემოთ ჩამოთვლილი ღირებულებებისა, რომლებიც საყოველთაოდ მოწონებული და გაზიარებულია, რა ეღობება წინ ადამიანის უფლებების განხორციელებას ცხოვრებაში?!

პირველ რიგში, უნდა აღვნიშნოთ, რომ გაეროში წარმოდგენილ ერებს აქვთ საკუთარი იდენტობა, რაც პირდაპირ კავშირშია ეთნიკურ წარმოშობასა და ადგილობრივ კულტურასთან, რელიგიასა და ტრადიციებთან. იმისთვის, რომ „ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაციის“ განხორციელებას ხელი არ შეეშალოს, მასში არის ასეთი ჩანაწერი: „...უფლებათა და თავისუფლებათა საყოველთაო გაგებას უდიდესი მნიშვნელობა აქვს ამ ვალდებულების მთლიანად შესრულებისათვის“.

დღეს მსოფლიოში აქტიურად მიმდინარეობს ზემოხსენებულ უფლებათა და თავისუფლებათა საყოველთაო გაგების დამკვიდრების ანუ დანერგვის პროცესი და სწორედ ეს აწყდება წინააღმდეგობებს და არა ადამიანის უფლებები, როგორც ასეთი, რადგან ეს პროცესი, ფაქტობრივად, მიზნად ისახავს ყველა ხალხის ღირებულებათა გათანაბრებას. ამდენად, არც არის გასაკვირი, რომ ჩვენს საზოგადოებაშიც თავს იჩენს ხოლმე გარკვეული შიშები. ჩვენ ვცხოვრობთ გლობალიზაციის ეპოქაში. ამ მოვლენას თავის დადებით მხარეებთან ერთად ახლავს საფრთხეები. მათთან გამკლავება ერის სასიცოცხლო ამოცანას წარმოადგენს (ეს განსაკუთრებით მცირერიცხოვან ერებს ეხება). მე ზემოთ ვახსენე იდენტობა. ეს სიტყვა მოდის ლათინური ფრაზიდან – "Idem et Idem", რაც სიტყვასიტყვით ნიშნავს „იგივე და იმავეს“, ანუ „ერთსა და იმავეს“. იდენტობა არის ადამიანის ფსიქოლოგიური წარმოდგენა საკუთარ „მე“-ზე, როგორც სუბიექტურად აღქმულ მთლიანობასა და ინდივიდუალურობაზე, რომლის მეშვეობით პიროვნება საკუთარ თავს აიგივებს გარკვეულ ტიპოლოგიურ კატეგორიასთან. სოციალურ მეცნიერებებში გამოყოფენ სხვადასხვა სახის იდენტობებს და მათ შორის არსებობს გარკვეული საფეხურები: 1. ადამიანი (კაცი, ქალი); 2. ეთნოსი; 3. რელიგია; 4. სახელმწიფო; 5. კულტურა; 6. სოციალური სტატუსი; 7. ასაკი; 8. პროფესია და ა. შ.

უფლებათა და თავისუფლებათა საყოველთაო გაგების დამკვიდრების პროცესში ადგილი აქვს იდენტობის ფუნდამენტურ კატეგორიებთან უხეშ შემხებლობას, რაც ეთნოსში იწვევს მწვავე რეაქციას; გასათვალისწინებელია ისიც, რომ, როგორც წესი, სოციალურ-კულტურული გარემოს მკვეთრად შეცვლის მცდელობებისას, ეთნოსს უჩნდება თავისი იდენტობის (ან იდენტობების) დაკარგვის ან შელახვის საფრთხის განცდა. ეს იმიტომ, რომ სოციალური სტრუქტურისა და კულტურული ტრადიციების შენარჩუნებისა და გადაცემის

პროცესში სწორედ იდენტობის მექანიზმი ასრულებს გადამწყვეტ როლს. ამდენად, როგორც კი მას საფრთხე ექმნება, ეთნოსი ამაზე რეაგირებს უკვე ირაციონალურ დონეზე და ამოქმედდება თვითგადარჩენის ინსტიქტი, რაც ერთგვარი კანონზომიერებაა. თუმცა, ისიც უნდა ითქვას, რომ ამ დროს განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს იმას, თუ პროტესტის რა ფორმას მიმართავს იგი. პროტესტის ფორმის არასწორად შერჩევამ ან პროცესის თვითდინებაზე მიშვებამ, შესაძლოა, თვით საქმის არსი შეიწიროს.

2. ეთნოსი და ადამიანის უფლებები

ადამიანის უფლებებს ბევრად უფრო ღრმა ფესვები აქვს, ვიდრე ეს ერთი შეხედვით ჩანს. აქ მსურს მოკლედ შევეხოთ ეთნოსისა და ადამიანის უფლებების ურთიერთმიმართების საკითხს. ადამიანის უფლებები, უპირატესად, კულტურის სფეროს განეკუთვნება და ეთნოსური კულტურის ჩამოყალიბება შეუძლებელია, თუ მასში არ არის დაცული ადამიანის უფლებები, ანუ ეთნოსის არსებობის ერთგვარ წინაპირობად უნდა განვიხილოთ იგი. თვით ეთნოსი, როგორც ცნობილია, არის ადამიანთა ერთობა, რომელიც კონკრეტულ გეოგრაფიულ სივრცესა და ისტორიულ პროცესებში ყალიბდება. ეთნოსის შიგნით არსებობს ე.წ. „საზიარო ნორმები“, რომლებიც ერთნაირად ვრცელდება მის ყველა წევრზე და მათ აყალიბებს ერთ მთლიან სისტემად. ამ პროცესში ეთნოსის ერთ-ერთი სასიცოცხლო პირობაა მეზობელ ხალხთან კულტურებთან ურთიერთობა. ამის თანმდევი პროცესია სხვადასხვა სახის უმცირესობების წარმოქმნა; ეს თავისთავად ახლავს კულტურათა ურთიერთგაზიარებას. ეს ხდება ბუნებრივად, გარკვეულ დონემდე, ვიდრე ამ ეთნოსის არსებობას საფრთხე დაემუქრებოდეს და იმდაგვარად რეგულირდება, რომ ადგილობრივი კულტურის ის ნაწილი, რომელიც არსებითია და რომელშიც ვლინდება ამ ეთნოსის

იდენტობა, შენარჩუნებულ იქნას; ხოლო თუ კულტურა თავის თავში არ ატარებს შემწყნარებლობას, მასში ნელ-ნელა განვითარებას იწყებს ეთნოცენტრიზმი, რაც თავისთავად ძალიან სახიფათოა თვით ამ ეთნოსისთვის, ისევე, როგორც ეგოცენტრიზმი – პიროვნებისთვის, რამეთუ ამ შემთხვევაში დიდია ცდომილება არსებულ რეალობასა და მასზე არსებულ წარმოდგენებს შორის, რაც განვითარების საერთო დინამიკიდან ამოვარდნას ნიშნავს. განვითარების შინაგანი დინამიკა (კანონზომიერება) კი ისეთი რამ არის, რაც გამუდმებით გვიბიძგებს (თუმცა, ხშირად, დიდი ტკივილებითა და განსაცდელებით), რომ დაგვაბრუნოს რეალობაში; საპირისპირო შემთხვევაში გარდაუვალია რღვევის დაწყება; ასე რომ, ადამიანის უფლებებისადმი პატივისცემა, ზოგადად, ეთნოსისთვის უცხო არ არის. უფრო მეტიც, ქართული ცნობიერებისთვის იგი ორგანული თვისებაა.

3. ქრისტიანობა და ადამიანის უფლებები

ქრისტიანულ აზროვნებაში განსაკუთრებული ადგილი აქვს დათმობილი ადამიანს, როგორც ღვთაებრივი შემოქმედების გვირგვინს, რომელსაც აქვს უკვდავი სული, თავისუფალი ნება და მნებრივი ვალდებულება საკუთარი სინდისისა და საზოგადოების წინაშე: „ყოველივე ჯერ-არს ჩემდა, არამედ არა ყოველი უმჯობეს არს...“ (1 კორ. 6.12) - ბრძანებს პავლე მოციქული, რაც თანამედროვე რედაქციით ასე გამოითქმის: „ყოველივე ნებადართულია ჩემთვის, მაგრამ ყველაფერი სასარგებლო როდია“. ყოველივე ნებადართულია ჩემთვის, მაგრამ მე არაფერს დავემონები. ადამიანი მუდმივად უნდა წარემატებოდეს თავისი შემოქმედისადმი მსგავსებაში, რაც გულისხმობს კეთილი თვისებებისა და სათნოებების კულტივირებას, საბოლოო შედეგად კი – განდმრთობას.

ქრისტიანული სწავლება წუთისოფელს განიხილავს რო-

გორც ცოდვით დაცემულ სამყაროს, ხოლო ადამიანს – როგორც გონიერ არსებას, რომელმაც ღმერთთან ერთობის მისწრაფებით (რაც მისი თავისუფალი არჩევანის უნდა იყოს) უნდა მოიპოვოს (დაიბრუნოს) უფლება თავის თავზე, რათა სძლოს თავის თავში ცოდვას და იბრუნოს გადარჩენისთვის (ცხონებისთვის); ეს უნდა მოხდეს არა გარედან იძულებით, არამედ თავისუფალი ნებით, ხშირად, „შინაგანი იძულების“ გზით, რაც წარმოადგენს პიროვნული თავისუფლების უმაღლესი გამოვლენას.

ქრისტიანეთათვის უაღრესად მნიშვნელოვანია წინასწარმეტყველება სამყაროს აღსასრულის შესახებ, რაც გარდაუვლად მოსდევს ადამიანის მიერ ღმერთისგან განდგომას, ცოდვასა და მადლს შორის არსებული კრიტიკული ზღვარის დარღვევას. შეუძლია თუ არა კაცობრიობას, თავიდან აიცილოს მოსალოდნელი საფრთხე და რა გზა არსებობს ამ მიზნის მისაღწევად? ეს საფრთხე გარდაუვალია, მაგრამ არავინ იცის დრო და ჟამი. შეიძლება ასეც ითქვას, რომ თვით ადამიანზეა დამოკიდებული სამყაროს ბედი: ანუ ეს მოხდება მაშინ, როდესაც ცოდვის გამრავლება საზოგადოებაში კრიტიკულ ზღვარს ასცდება.

ქრისტიანის ცხოვრების მთავარი მიზანი არის ზეციური სასუფევლის დამკვიდრება; მიუხედავად ამისა, იგი არ უპირისპირდება სამყაროს; უფალი გვასწავლის: „...მიეცით კეისრისა კეისარსა და ღმრთისა ღმერთსა“ (მთ. 22.21). წუთისოფელში მყოფი ქრისტიანის მთავარი სახელმძღვანელო პრინციპი შემდეგში მდგომარეობს: „...შეიყვარო უფალი ღმერთი შენი ყოვლითა გულითა შენითა, და ყოვლითა სულითა შენითა, და ყოვლითა გონებითა შენითა, ესე არს დიდი და პირველი მცნებაი და მეორე მსგავსი ამისი: შეიყვარო მოყვასი შენი ვითარცა თავი თასი. ამათ ორთა მცნებათა ყოველი სჯული და წინასწარმეტყუელნი დამოკიდებულ არიან“ (მთ. 22. 37-40), – ბრძანებს იესო ქრისტე.

ქრისტიანული ეკლესიის მთავარი მისიაა, ადამიანებს უქადაგოს სიტყვა ზეციური სასუფეველის შესახებ და, ასევე, აუხსნას, რომ ცოდვილნი (ანუ მოუნანიებელნი) ვერ დაიმკვიდრებენ ზეციურ სასუფეველს. ე.ი. ეკლესიის მთავარი მისიის თანმდევი პირობაა პიროვნების (საზოგადოების) აღზრდა-სწავლება, სწორ გზაზე დაყენება. ეს კი შეუძლებელი იქნებოდა, თუ არ განვასხვავებდით ერთმანეთისგან სიკეთესა და ბოროტებას, სინათლესა და სიბნელეს, სიყვარულსა და სიძულვილს და, ერთი სიტყვით, მადლსა და ცოდვას¹. ადამიანის უფლებებზე როცა ვსაუბრობთ, არ შეიძლება უგულებელვყოთ ქრისტიანული ღირებულებები; არამედ სასურველია მათი ღრმად გააზრება და სწორედ მათთან ადამიანის უფლებების შეჯერება.

ეკლესიისა და სახელმწიფოს შეხედულებები ამ საკითხში განსხვავებულია და გარკვეულ შემთხვევებში – ურთიერთსაპირისპიროც კი. მთელი რიგი ქმედებებისა, რომლებიც ეკლესიის მიერ ცოდვად განიხილება, სახელმწიფო მას ასეთად არ განიხილავს და, უფრო მეტიც, მას თანამედროვეობის ნორმალურ მოვლენადაც კი აღიარებს. ამ ნიადაგზე თავს იჩენს ხოლმე დაძაბულობა და დაპირისპირებასაც კი; და მით უფრო მაშინ, როცა, ე.წ. პოლიტკორექტულობის გამო, აკრძალვებსაც კი აწესებენ იმის თაობაზე – არ გაბედოს ადამიანმა და ცოდვას არ დაარქვას ცოდვა. ამ მხრივ არსებული ტენდენციები გვაფიქრებინებს, რომ, შესაძლოა, ეს მომავალში სისხლის სამართლის ნორმადაც კი იქცეს, რაც, ქრისტიანთა თვალთახედვით, ძალიან ცუდია და, შესაძლოა, ქრისტიანთა ღირებულებების დევნადაც კი შეფასდეს. საზოგადოება, რომელიც თავისი ამქვეყნიური ცხოვრებით არის დაკავებული, უნდა ითვალისწინებდეს არა

1. თევზაძე, გურამ, ეროვნული იდენტობა, როგორც არჩევანის შედეგი, იხ.: შემეცნება და ზნეობა. ფილოსოფიური წერილები. ეძღვნება ლერი მჭედლოშვილის 75 წლის იუბილეს, რედაქტორები: თენგიზ ირემაძე, თამარ ცხადაძე, გორგი ხეოშვილი, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბ., 2012, გვ 396-400.

მხოლოდ თავის ადამიანურ სურვილებს, არამედ უზენაესი შემოქმედის მიერ ბოძებულ ზნეობრივ კანონსაც, რომელიც არსებობს და ძალაშია მაშინაც, თუკი ადამიანები მას არ ეთანხმებიან ან, თუნდაც, ეწინააღმდეგებიან კიდევ. მართლმადიდებლურ მსოფლხედვაში იგი ყოველგვარ დადგენილებებზე მაღლა დგას. უფალი მისი მიხედვით განსჯის ყველა ხალხს (გამოცხ. 20.12) და მას სინდისი ჰქვია.

რა ხდება დღეს ქართულ სინამდვილეში? საქართველოში მოქმედი არასამთავრობო ორგანიზაციების ულუფრო ხშირად სდებენ ბრალს საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიას ადამიანის უფლებების მიმართ უპატივისცემულობასა და ე.წ. ჰომოფობიაში, თუმცა ნაკლებად ცდილობენ პრობლემის არსში ჩაღრმავებას. ადამიანის უფლებები უადრესად მნიშვნელოვანი და, იმავდროულად, ძალიან ფაქიზი სფეროა და მათ, ვინც აქ მოღვაწეობს, დიდი სიფრთხილე ჰმართებთ. გულდასაწყვეტია და სამწუხარო, რომ ასეთი ბრალდებები გაისმის იმ ქვეყანაში, სადაც საუკუნეთა განმავლობაში ერთმანეთის გვერდით მშვიდობიანად თანაარსებობდა ქრისტიანობა, იუდაიზმი და ისლამი და მიწის მცირე მონაკვეთზე, თითქმის გვერდიგვერდ აღმართულია სხვადასხვა რელიგიათა სალოცავები; ასეთ რამეზე საუბარია იმ კულტურის სივრცეში, რომელიც აბრაამისეული სტუმართმოყვარეობით არის გაჟღენთილი და სადაც საუკეთესოს სინონიმად არსებობს სიტყვა – „საუცხოო“. ამ პრობლემაზე რომ ვფიქრობ, ერთი მხრივ, აშკარად ვხედავ, როგორ მზაკვრულად ცდილობს ანტიქრისტიანული იდეოლოგია ადამიანის უფლებების თემის უკან ამოფარებას, მეორე მხრივ, გული მიკვდება იმის გამო, რომ ქრისტიანული ფორმით სამართლიანი პროტესტის გამოხატვაც კი გვიჭირს და, ჩვენი ემოციური ბუნებისა და კიდევ სხვა მიზეზთა გამო, მტრის წისქვილზე ვასხამთ წყალს! თუმცა ეს ცალკე განხილვის საგანია, პრობლემის ნამდვილი არსი კი ღირებულებათა კონფლიქტში მდგომარეობს.

4. ღირებულებათა კონფლიქტი: ქრისტიანობა და ლიბერალიზმი

როგორც ქრისტიანულ, ისე ლიბერალურ მსოფლმხედველობრივ და ღირებულებათა სისტემაში უმნიშვნელოვანეს ადგილს იკავებს, თითქოსდა, ერთი და იგივე ღირებულება – პიროვნების ღირებულება და მასთან დაკავშირებული მისი უფლებებისა და თავისუფლებების ღირებულებები, მაგრამ ჩვენ უნდა გვესმოდეს, რომ ეს მსგავსება მოჩვენებითია, ფორმალური და საქმე გვაქვს პრინციპულ შინაარსობრივ განსხვავებებსა და წინააღმდეგობებთან. ეს განსხვავებები იქამდე მიდის, რომ ქრისტიანობაში აღნიშნულ ღირებულებებს აბსოლუტურად ღვთიური წყარო აქვთ, მაშასადამე, გააჩნიათ აბსოლუტური ზნეობრივი განზომილება; ხოლო ლიბერალურ პარადიგმაში ყველა ამ ღირებულებას აქვს მხოლოდ ადამიანური, მიმართებითი და კონვენციონალური სათავე, შესაბამისად, ისინი მოკლებულნი არიან აბსოლუტურ ზნეობრივ განზომილებას. სეკულარული ღირებულებები და პრინციპები – პირველ რიგში, სეკულარული თავისუფლების, ადამიანის უფლებების, ზნეობის ღირებულებები არ წარმოადგენს აბსოლუტურ და უნივერსალურ ღირებულებებს, არამედ ისინი მიმართებით და კონვენციონალურ სახეს ატარებენ, თანაც ისინი ისტორიულად ქრისტიანობისგან არიან ნასესხები, მხოლოდ შემდეგ მოხდა მათი სეკულარული გააზრება. ზუსტად ასეთ, ხელოვნურ-კონვენციონალურ ეთიკაზე დაფუძნებული „ახალი სეკულარული ფილოსოფიის“ მიერ შემუშავებული „ბუნებრივი ადამიანის“, მისი „ბუნებრივი მდგომარეობის“, „ბუნებრივი უფლებების“ კონცეფციები – მათი გააზრება ხდება ღვთიური და ზნეობრივი განზომილების გარეშე. უნდა ითქვას, რომ ქრისტიანობასა და ლიბერალიზმს შორის მსოფლმხედველობრივი კონფლიქტის შესახებ არაერთხელ

გამოუთქვამს მკაცრი პოზიცია კათოლიკურ ეკლესიას, რომელსაც უკვე რამდენიმე საუკუნის განმავლობაში ლიბერალური ცივილიზაციის პირობებში უწევს არსებობა. მაგალითად შეიძლება მოვიყვანოთ XX საუკუნის დასაწყისის რომის პაპ ლეო XIX-ისძალიან ზუსტი კრიტიკული სიტყვები ენციკლიკიდან „სამოქალაქო თავისუფლებათა თაობაზე“ („იბერტას“): „ლიბერალიზმის მომხრეები აცხადებენ, რომ ყოველიადამიანი თავის თავს უდგენს კანონს; აქედან იბადება ეთიკის სისტემა, რომელსაც ლიბერალები დამოუკიდებელ მორალს უწოდებენ და რომელიც ამოფარებულია რა თავისუფლების ნიღაბს, ათავისუფლებს ადამიანს ღვთის კანონებისადმი მორჩილებისაგან“.

5. მსოფლმხედველობრივი კონფლიქტი გალაშქრება რელიგიის წინააღმდეგ

მსოფლმხედველობრივი კონფლიქტი ქრისტიანობასა და ლიბერალურ სისტემებს შორის უშუალო გაგრძელებას ჰპოვებს თანამედროვე საზოგადოებრივ-სამართლებრივ კონფლიქტებში, რომელიც თავს იჩენს ლიბერალური საზოგადოებრივ-სამართლებრივი სისტემის მიერ რელიგიური უფლებების დარღვევაში. ჩვენს დროში ლიბერალური მსოფლმხედველობითი სისტემა მოგვეწოდება და განიხილება როგორც ერთგვარი იდეალური სისტემა, რომლის ძირითადი პრინციპები ყველა მის მიერ ნაგულისხმევი უფლებისა და თავისუფლების დაცვის საშუალებას იძლევა. ამის საფუძველს წარმოადგენს მის მიერ ხაზგასმული ვითომ „ნეიტრალობა“ და, აქედან გამომდინარე, ლიბერალური მსოფლმხედველობის ვითომ „ობიექტურობა“, რომელიც ნეიტრალურად ეპყრობა ყველა მოვლენას და ობიექტურად ანიჭებს მათ თანაბარ უფლებებს. სინამდვილეში კი, ის თვითონ, ტოტალიტარული სისტემის მსგავსად, ახორციელებს

ლიბერალური ღირებულებების დიქტატს, ეს ღირებულებები წარმოჩენილი აქვს, როგორც უნივერსალური და ჭეშმარიტი და აღკვეთს იმ იდეოლოგიურ სისტემებსა და ღირებულებებს, რომლებიც მათ ეწინააღმდეგება. აღსანიშნავია, რომ ეს ღირებულებათა ნებისმიერი ტოტალიტარული სისტემის მინიმალური მახასიათებლებია. ქრისტიანობა და ქრისტიანული ღირებულებები განეკუთვნება ისეთ ღირებულებათა რიგს, რომლებიც, გარკვეულწილად, ეწინააღმდეგება ლიბერალურ სისტემას, ხშირად კონფლიქტშია მასთან და ამიტომ აღკვეთას ექვემდებარება.

ლიბერალური საზოგადოებრივი და სამართლებრივი სისტემა, დაფუძნებული ადამიანის უფლებებისა და თავისუფლების სეკულარულ გაგებაზე, სისტემატურად არღვევს სხვადასხვა რელიგიურ უფლებებსა და თავისუფლებებს; ასეთ სისტემატურ და დამკვიდრებულ დარღვევებს შორის გვსურს ყურადღება მივაქციოთ შემდეგს:

1) პირველ რიგში, საუბარი ეხება ლიბერალიზმის „სეკულარული ფილოსოფიის“ სავსებით ბუნებრივ, მაგრამ სულ უფრო კრიტიკულ და აგრესიულ რეაქციას რელიგიური მსოფლმხედველობის მიმართ, რომელსაც იგი განიხილავს, როგორც არქაულს, მეტად მოძველებულსა და თანამედროვეობისადმი არაადეკვატურს, რომელიც ხელს უშლის სამეცნიერო-ტექნიკურ და სოციალურ პროგრესს. ამ სეკულარულ პოზიციას ბუნებრივად მოჰყვება რელიგიური მსოფლმხედველობის მიმდევართა უფლებების დარღვევა, მაგალითად, დასავლეთ ევროპის რიგ ქვეყნებში მორწმუნე ქრისტიანების დიდი პროცენტი სისტემატურად ექვემდებარება დისკრიმინაციას რელიგიურ ნიადაგზე და ამასთან აღიარებენ, რომ ლიბერალურ საზოგადოებაში, მათი შეხედულებების გამო, უფერხდებათ პროფესიული რეალიზაცია და კარიერული ზრდა. ამგვარად, შეგვიძლია ვილაპარაკოთ ლიბერალური სისტემის მიერ რწმენის თავისუფლების უფლების შეზღუდვაზე.

2) ლიბერალური სისტემა, რომელიც ქრისტიანულ მორალზე ლიბერალური სამართლის პრიმატს აწესებს, უშვებს სრულიად სხვადასხვა სამართლებრივი ნორმების დაწესებას, მათ შორის, ისეთ ნორმათა დადგენას, რომლებიც უშუალოდ ეწინააღმდეგება ქრისტიანულ მორალს. ლიბერალური სისტემა სამართლებრივად ათანაბრებს ამორალურ და ანტირელიგიურ მოვლენებს ზნეობრივთან და რელიგიურთან, ანუ ბოროტებას სიკეთესთან და ამართლებს ამას ზნეობრივი ნეიტრალობის ლიბერალური პრინციპით. შედეგად, ლიბერალურ საზოგადოებაში არსებობისა და გამართლების უფლებას ჰპოვებს ისეთი ანტიქრისტიანული მოვლენები, როგორცაა ჰომოსექსუალიზმი და სატანიზმი.

3) ლიბერალური სისტემა რელიგიური უმრავლესობის უფლებებს სისტემატურად არღვევს, რითაც ილახება დემოკრატიის პრინციპები. როგორც ცნობილია, ლიბერალური სისტემისათვის დამახასიათებელია რელიგიური უმცირესობისა და უმრავლესობის უფლებების გათანაბრება, ხშირად კი, უმცირესობების უფლებათა დაცვა უმრავლესობის უფლებების ხარჯზე ხდება. ცნობილი ფორმულის თანახმად, დემოკრატია იცავს უმრავლესობის უფლებებს, ლიბერალიზმი კი უმცირესობის უფლებებს.

4) და ბოლოს, ლიბერალური სისტემიდან ბუნებრივად მომდინარეობს ტრადიციული ღირებულებების უფლებათა შეზღუდვა. ლიბერალური სისტემისთვის დამახასიათებელია ყველა ზნეობრივი და რელიგიური ღირებულებების უფლებების თანასწორობის დამტკიცება, ამიტომ ხდება გარკვეული საზოგადოებებისთვის ტრადიციული ღირებულებების უფლებათა შეზღუდვა, ამასთან ერთად კი ირღვევა ორგანულად ჩამოყალიბებული ტრადიციული რელიგიური და კულტურული საზოგადოებრივი ბალანსი, რაც მრავალი თანამედროვე კრიზისის მიზეზი ხდება. ასეთსიტუაციაში აუცილებელიც კი არის ტრადიციული რელიგიური ორგანიზაციებისათვის სხვადასხვა საზოგადოებრივი (ან თუნდაც სახელმწიფოებრივი) სტატუსის მინიჭება.

დისკუსიები ადამიანების უფლებების შესახებ პრაქტიკულად უწყვეტად მიმდინარეობს ფართო საზოგადოებაში და სერიოზული საფუძვლები არსებობს იმისთვის, რომ მომავალშიც გაგრძელდეს. ეს კი მიზნად ისახავს ამ დისკუსიათაგან სათანადო პრაქტიკული დასკვნების გამოტანას, რამაც საფუძველი უნდა შეუქმნას ადამიანთა საზოგადოების მშვიდობიან თანაარსებობას.

6. ადამიანის უფლებები – მიზანი თუ საშუალება?!

ადამიანის უფლებები რომ საშუალებაა და არა მიზანი, ეს ჩვენ კარგად გვესმის და თვით „ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაციაში“ ნათლად არის გამოკვეთილი. მიუხედავად ამისა, ჩვენ მაინც დავსვით ასეთი კითხვა, რადგან აშკარად შეინიშნება ტენდენცია, რაც ცხადყოფს, რომ „ადამიანის უფლებების“ საფარველქვეშ დამკვიდრებას ცდილობს იდეოლოგია, რომელსაც ღმერთთან არაფერი აქვს საერთო. „ადამიანის უფლებები“ მისთვის ტრადიციული რელიგიის წინააღმდეგ ბრძოლის იარაღია; ამაში მათ ეხმარება ჩვენივე უმეცრება. ჩვენ უნდა ვისწავლოთ, სამართლებრივი გზებით და სახარებისეული ცხოვრების წესით დავიცვათ მართლმადიდებლური თემის წევრთა უფლებები და პატივი ვცეთ ჩვენს თანამოქალაქეთა უფლებებს.

ქრისტიანული ეკლესიისთვის დევნა-შევიწროვება უცხო მოვლენა არასდროს ყოფილა; უფრო მეტიც, ქრისტეს ეკლესია განსაკუთრებით ძლიერი მაშინ იყო, როცა იდევენობდა; ასეთი იყო და არის დღესაც წუთისოფლის დამოკიდებულება ქრისტესა და მისი ეკლესიის მიმართ და ეს არ უნდა გვიკვირდეს. ასეთ პირობებშიც კი ეკლესიას აქვს ვალდებულება, მოუწოდოს მრევლს ქრისტიანული სწავლების, ქრისტიანული ღირებულებების დაცვისკენ... და ეს ასე იქნება, სანამ დედამიწაზე გაისმის უფლის სიტყვები: „რაჲ სარგებელ ეყოს კაცსა, უკეთუ სოფელი ყოველი შეიძინოს და სული თვისი იზღვიოს?“ (მთ. 16.26). ეს ასე იქნება, სანამ „ადამი-

ანებს ახსოვთ სახარებისეული პარადოქსული არითმეტიკა, რომლის თანახმად, ერთი ყოველთვის მნიშვნელოვანია და ოთხმოცდაცხრამეტზე უფრო ფასეული, – როგორც ამას პროტოპრესვიტერი ალექსანდრე შემემანი ამბობს და განაგრძობს, – სანამ ეს ასეა, შეუძლებელი იქნება ადამიანის პიროვნების განადგურება; შეუძლებელი იქნება უკვე იმ კოლექტივიზებული კაცობრიობის შექმნა, რომელიც თავის მონობას უწოდებს „თავისუფლებას“, უსახო სარგებელზე თავის დაქვემდებარებას დაარქმევს „უფლებებს“, ხოლო თავის ციხეს „მიწიერ სამოთხედ“ მონათლავს. რაოდენ საშიშია, როცა ბევრ ადამიანს ჯერ კიდევ არ ესმის, რომ ტოტალიტარიზმს, მის ყველა გამოვლილებაში, დედამიწაზე ეწინააღმდეგება მხოლოდ ერთი – რწმენა ღვთისა, რომელმაც მოუწოდა ადამიანს თავისუფლებისა და მარადიულობისკენ“².

დიახ, ასეა, მაგრამ ეს არანაირად გვაძლევს საფუძველს ძალადობისთვის, არაქრისტიანულად მოაზროვნეთა ან ცოდვის მოქმედთა, და თუნდაც ქრისტეს უარმყოფელთა მიმართ.

ქართული ერთობის ერთ-ერთი ფუნდამენტი საუკუნეთა განმავლობაში იყო მართლმადიდებლობა! ქართველის იდენტობა წარმოუდგენელია ეროვნული ღირებულებების და თითქმის ეროვნულ ღირებულებად ქცეული მართლმადიდებლობის გარეშე. ქართული სახელმწიფოებრიობის წარმომქმნელ ერს თავისი ღირსება აქვს და სწორედ ეს აისახა საქართველოს კონსტიტუციის მე-9 მუხლში, რამაც, თავის მხრივ, განაპირობა 2002 წელს კონსტიტუციური შეთანხმების ხელმოწერა სახელმწიფოსა და ეკლესიას შორის. ეს არავისთვის არ არის და არც უნდა იყოს საფრთხის შემცველი, რომელიმე ერთეული ადამიანი

2. პროტოპრესვიტერი ალექსანდრე შემემანი: ცოცხალი რწმენის შესახებ, შრომები, ქადაგებები, სტატიები, თბილისი, 2011, გვ. 165.

იქნება ის თუ ადამიანთა ჯგუფი. მსგავსი მაგალითები სხვა სახელმწიფოებშიც არსებობს; და თუ მაინც ვინმესთვის ეს არის განსაცდელის შემცველი, – თვით საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიისთვის, რადგან ყველაფერი ეს განსაკუთრებული პასუხისმგებლობისა და დიდი გამოცდის წინაშე აყენებს მას და აქ შეცდომები მართლაც დაუშვებელია!

რაც შეეხება ძალადობას ან ძალადობრივ მეთოდებს, სხვადასხვა ნიადაგზე აღმოცენებული გაუგებრობებისას თუ დაპირისპირებებისას, მისი აღკვეთის განსაკუთრებული რეგლამენტირებული უფლებაც და ვალდებულებაც აქვს სახელმწიფოს და სწორედ (და მხოლოდ) მან კონსტიტუციის ფარგლებში უნდა უზრუნველყოს სახელმწიფოებრივი, ეროვნული და სამოქალაქო ღირებულებების დაცვა. რაც შეგვეხება ჩვენ, ეკლესიის წიაღში დამკვიდრებულ ადამიანებს, ჩვენს ხელთ არსებული უძლიერესი იარაღი არის სიტყვა ცოცხალი, მადლმოსილი, და – ქრისტესმიერი სიყვარული ადამიანისადმი; გავუფრთხილდეთ მართლმადიდებლობას! ამისთვის ერთადერთი და ეფექტური გზა არის ქრისტესადმი მიმბაძველობა, რაც ნიშნავს იმას, რომ თუ ამბობ, რომ მართლმადიდებელი ხარ და ამ დროს ადამიანი გძულს, ამით ამბობ, რომ პირველი კაცთმოძულე ქრისტეა, თუ ძალადობ, ამით ამბობ, რომ პირველი მოძალადე ქრისტეა, და თუ ცილს წამებ, ამით ცილისმწამებლად ქრისტეს აცხადებ.

...დაბოლოს, მსურს შევეხო კიდევ ერთ-ერთ ფუნდამენტურ ღირებულებას; ეს არის ღირსება; „ეკრძალე თავსა შენსა“ (გალ. 6.1). ეს ნიშნავს – უპირველესად მოერიდე შენს თავს და არ აკადრო უკადრებელი, არ მიაყენო შეურაცხყოფა – თუგინდ სიტყვით, თუგინდ საქმით; არადა ცოდვის ჩადენით ხომ, უპირველესად, საკუთარ თავს, ჩვენს ქრისტიანულ ღირსებას შეურაცხვყოფთ?! ეს მეხება მე – ერთ პიროვნებას, და გვეხება ჩვენ – მთელს მართლმადიდებლურ თემს და ყოველ ადამიანს. ასე რომ, ყველა ადამიანს აქვს

ვალდებულება, დაიცვას თავისი ღირსება უღირსობისგან და პატივი სცეს სხვის ღირსებას. შესაბამისად, როცა თავისუფლებაზე ვსაუბრობთ, საჭიროა, რომ თავისუფლება განვიხილოთ როგორც ნებაყოფლობითი ვალდებულება საკუთარ თავზე და არა განუზრუნველად ყველაფრის უფლება.

უფლება არ გვაქვს, დამახინჯებულად ან ტენდენციურად განვმარტოთ ბიბლიური სწავლება, საეკლესიო გარდამოცემა ან წმიდა მამათა სწავლება. ეკლესიის დამოკიდებულება თავისუფლებასთან დაკავშირებულ საკითხებთან ვერ იქნება და არც შეიძლება იყოს ემოციური ან პოლიტიკურად მიკერძოებული. ეკლესია უნდა ეყრდნობოდეს მხოლოდ და მხოლოდ თავის სულიერ და ისტორიულ გამოცდილებას! გამოცდილება კი გვარწმუნებს, რომ ჭეშმარიტება სამარეშიც ცოცხლობს, ბორკი-ლებდადებულიც თავისუფალია, ბნელშიც ანათებს და ლაფში ამოსვრილიც სიწმიდეს ინარჩუნებს. ჭეშმარიტება დროს არ ექვემდებარება, იგი არც ძველია და არც ახალი; იგი უცვლელი იყო გუშინ, უცვლელია დღეს და ხვალაც უცვლელი დარჩება.

მართლმადიდებლური
ღვთისმეტყველება



ნიღბიდან პიროვნებად

იოანე ზიზიულასი, პერგამოს მიტროპოლიტი

პატერიკული ღვთისმეტყველების წვლილი
პიროვნების კონცეპტისათვის

დამიანის პიროვნებისადმი განსაკუთრებული პატივისცემა უდავოდ თანამედროვე ეპოქის იდეალია. თანამედროვე ჰუმანიზმის მცდელობამ, ჩაენაცვლოს ქრისტიანობას ყველაფერ იმაში, რაც პიროვნების ღირსებას ეხება, გამოიწვია ამ კონცეპტის ერთგვარი განცალკევება თეოლოგიისაგან, რასაც თან მოჰყვა პიროვნების ცნების პირდაპირი დაკავშირება ავტონომიური ეთიკის იდეასთან ან ჰუმანისტურ ეგზისტენციურ ფილოსოფიასთან. ამიტომაც, პიროვნებასა და „პიროვნულობაზე“, როგორც უმაღლეს იდეალზე, ვრცელი საუბრებისას არ ითვალისწინებენ, ან მხედველობიდან რჩებათ ის ფაქტი, რომ როგორც ისტორიულად, ისე ეგზისტენციურად პიროვნების კონცეპტი განუყოფლადაა დაკავშირებული თეოლოგიასთან. ამ ნაშრომში ჩვენ

შევეცდებით, წარმოვაჩინოთ ის სიღრმისეული და ურყევი კავშირი, რომელიც არსებობს პიროვნების კონცეპტსა და თეოლოგიას შორის. პიროვნება, როგორც კონცეპტი პატერიკული ღვთისმეტყველების პირმშოა, რომლის გარეშეც შეუძლებელია მისი შინაარსის არსებითი გაგება.

ძველი ბერძნული აზროვნება, თავისი არსით, მრავალთა მიერ ხასიათდება როგორც „არაპიროვნული“ (**ἀ-προσωπική**). პლატონურ კონტექსტში ყველაფერი, რაც კი კონკრეტული და „ინდივიდუალურია“ (**ἰατομικό**), შთაინთქმულია აბსტრაქტული იდეის მიერ, რომელიც გახლავთ მისი ბაზისი და საბოლოო რეაბილიტაცია (**δικαίωση**). ჰეგელი შენიშნავს, რომ სკულპტურა ერთგვარი გასაღებია ძველი ბერძნული მენტალიტეტის გასაგებად. ამიტომაც განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა თანამედროვე მეცნიერის სიტყვები: „ნახევრადჩაბნელებულ, სინათლისა და სიბნელის მონაცვლეობის ფონზე ჩანს ერთი, უსინათლო, შავ-თეთრი, ცივი, მარმარილოს ძალზედ ლამაზი, ნაცნობი და საუცხოო სხეული-ქანდაკება. მთელი სამყაროც ერთი დიდი ქანდაკებაა, ღმერთებიც ქანდაკებებია, სახელმწიფოც, გმირებიც, მითებიც და იდეებიც. ყველაფერი ამ საწყის, ბუნებრივ სკულპტურულ ანარეკლშია მიმაღული. არავინ არსებობს, მხოლოდ სხეულები და იდეები. იდეის სულიერ თვისებას სხეული კლავს, ხოლო სხეულის სითბო აბსტრაქტული იდეის მიერ შთაინთქმება. ჩვენ წინაშეა მშვენიერი, მაგრამ ცივი და ინდეფირენტული ქანდაკებები“¹.

არისტოტელეს ფილოსოფია, რომელიც გამოირჩევა თავისი ერთგულებით კონკრეტულისა და ინდივიდუალურისადმი, პიროვნების კონცეპტის ბაზისს გვთავაზობს, მაგრამ ამ ფილოსოფიის უძღურება, მიანიჭოს ადამიანის სულიერ-სხეულებრივ ერთიანობას სტაბილურობა, განგრძობადობისა და

1. FLOROFISKY G., “Eschatology in the Patristic Age: An Introduction” *Studia Patristica*, II, 1957, 235-250.

„მარადიული სიცოცხლის“ სახე², შეუძლებელს ხდის პიროვნების დაკავშირებას ადამიანის „არსებასთან“ («ὄντῖα»), მის ჭეშმარიტ ონტოლოგიასთან. პლატონთან პიროვნება, როგორც კონცეპტი, შეუძლებელია, რადგან სული, რომელიც განსაზღვრავს ადამიანის მყოფობას, მარადიულად არის დაკავშირებული კონკრეტულთან, „ინდივიდთან“; ის მარადიულად ცოცხლობს, მაგრამ ძალუძს სხვა კონკრეტულ სხეულთან დაკავშირება, ანუ შეადგინოს სხვა ინდივიდი. საპირისპიროდ არისტოტელესთან პიროვნების, როგორც ონტოლოგიური კონცეპტის, წარმოჩენა შეუძლებელია სწორედ იმიტომ, რომ არსებობს კონკრეტული და „ინდივიდუალური“, რომელთანაც განუყოფლადაა დაკავშირებული სული: ადამიანი, როგორც კონკრეტული ინდივიდი, არსებობს, რამდენადაც არსებობს როგორც სულიერ-სხეულებრივი სინთეზი, თუმცა სიკვდილი სრულიად და საბოლოოდ ანადგურებს კონკრეტულ „ინდივიდს“.

ამრიგად, ძველი ბერძნული აზროვნება უძღურია, ერთმანეთთან დააკავშიროს მარადიულობა და „ინდივიდი“ და ჩამოაყალიბოს პიროვნების, როგორც აბსოლუტური კონცეპტის, ჭეშმარიტი ონტოლოგია. ამის მისაღწევად ბერძნულ აზროვნებას დაჭირდება მისი ონტოლოგიის რადიკალური რევიზია, რასაც, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, წარმატებით გაართვეს თავი ბერძენმა მამებმა როგორც ქრისტიანობის, ისე თავისი ბერძნული წარმომავლობის წყალობით. ძველი ბერძნული აზროვნება ექვემდებარება ფუნდამენტურ პრინციპს, რომლის მიხედვით, მყოფობა (τὸ εἶναι), ნივთების მრავალგვარობის მოუხედავად, ერთიანია

2. როგორც ჩანს, არისტოტელეს თავდაპირველად სწამდა, რომ გონება, როგორც სულის (ψυχή) მოაზროვნეობითი (ინტელექტუალური) ნაწილი, მარადიულად ცოცხლობს (Μετὰ τὰ φυσικά XIII, 3. 1070a, 24-26. Περὶ ψυχῆς III, 5. 430a, 23), თუმცა მოგვიანებით ამტკიცებდა, რომ ადამიანი, როგორც ინდივიდი (ἄτομον), საბოლოოდ კვდება და ის რჩება მხოლოდ როგორც ადამიანური ბუნების ნაწილი (Περὶ ψυχῆς II, 4. 415b, 6-7).

(ἐνότης) და რომ ყოველი არსების მყოფობა ერთი არსისაგან აღმოცენდება აუცილებლობით; ყოველი განსხვავებული და ცვალებადი განიხილება, როგორც „არარსი“, რადგან ისინი დაკავშირებულნი არ არიან ამ ერთიან არსთან³.

ბერძნული ფილოსოფიისათვის თავიდანვე დამახასიათებელ ამ ონტოლოგიურ მონიზმს⁴ ბერძნული აზროვნება მიჰყავს იმ კონცეპტამდე, რომ სამყაროში არსებებს შორის არსებობს ჰარმონიული კავშირი და რომ ღმერთსაც არ ძალუძს, თავი დააღწიოს ამ ონტოლოგიურ ერთობას და დადგეს პირისპირ (ἐνώπιος ἐνώπιον) სამყაროსთან დიალოგისათვის. ღმერთი ონტოლოგიური აუცილებლობითაა დაკავშირებული სამყაროსთან და სამყარო მასთან, როგორც პლატონური ტიმეოსის შესაქმე, ან სტოიკოსების „ლოგოსი“ ან თუნდაც პლოტინის ენეადების „აპორია“. ამგვარად, ბერძნული აზროვნება აყალიბებს საოცარ კონცეპტს სამყაროს შესახებ (ანუ ერთობისა და ჰარმონიის შესახებ), იმ სამყაროს შესახებ, რომელიც სავსეა შინაგანი დინამიზმითა და მგრძობელობითი (αἰσθητική) სისავსით

3. როგორც ჰეგელი შენიშნავს თავის „ესთეტიკაში“, „თავისუფალი ინდივიდუალობის“ კონცეპტი საბერძნეთში პირველად სკულპტურაში ჩნდება. მაგრამ, მისივე განმარტებით, ეს ინდივიდუალობა „არსებითი ინდივიდუალობაა“, რომელშიც „გარეგნობა წარმოჩნდება როგორც უნივერსალური და სტაბილური... ხოლო ყოველი მოულოდნელი და ცვალებადი უარყოფება“.

4. ბერძნული აზროვნება პროსოკრატული ეპოქიდან მოყოლებული ერთმანეთთან აიგივებს „მყოფობას“ (τὸ εἶναι) და „ინტელიგიბელურობას“ (τὸ νοεῖν) (პარმენიდე, Ἀποσπάσματα 5d, 7. პლატონი, Παρμενίδης 128b). მიუხედავად იმ ცვალებებისა, რომლებიც შეიმჩნევა ბერძნულ აზროვნებაში ამ საკითხთან დაკავშირებით, რომელთა მიხედვითაც „მყოფობა“ იწყებს თანდათანობით დაქვემდებარებას „ინტელიგიბელურობასთან“ (იხ. Heidegger M., Einführung in die metaphysik, 1953, გვ. 88), ონტოლოგიური მსგავსება ამ ორ მცნებას შორის მაინც მყარად რჩება ბერძნულ აზროვნებაში ნეოპლატონიკურ ეპოქაშიც კი, სადაც სრულადაა დაცული ერთობა გონიერ სამყაროს (νοητός κόσμος), გონსა (ὁ νοῦς) და მყოფობას (τὸ εἶναι) შორის (იხ. პლოტინი, Ἐννεάδες V. 1, 8... Kremer K., Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin, 1966 (1971), გვ. 79...). საუბარია ბერძნული აზროვნების თავდაპირველი მონიზმის გადმონაშთზე (იხ. De Vogel C. J., Philosophia I. Studies in Greek Philosophy, Philosophical Texts and Studies 19, 1., 1970, გვ. 397–416).

და რომელიც ჭეშმარიტად არის „მშვენიერი“ და „ღვთიური“. ამ სამყაროში არ არის თავისუფლება: ყველაფერი, რაც კი საფრთხეს უქმნის ამ სამყაროს ჰარმონიას და არ განიმარტება „ლოგოსით“, რომელიც „შემოკრებს“ და მიიყვანს ყველაფერს ამ ჰარმონიისა და ერთობისაკენ, უკუივდება⁵. ეს ადამიანთან მიმართებაშიც მოქმედებს.

ადამიანის ადგილი ამ ჰარმონიულ და „ლოგიკურ“, ერთიან სამყაროში ძველი ბერძნული ტრაგედიის თემაა. სწორედ აქ გარემოებათა დამთხვევის გამო ჩნდება ტერმინი „პიროვნება“ თავისი ძველი ბერძნული გამოყენებით. რა თქმა უნდა, თეატრის გარეშეც ძველი ბერძენის ლექსიკონში ეს ტერმინი მუდამ არსებობდა. როგორც ჩანს, თავდაპირველად თავის ქალის ქვემო ნაწილს ნიშნავდა⁶. ეს ანატომიური კუთხით⁷. მაგრამ რა მიზეზით ხდება ამ კონცეპტის გაიგივება ნილაბთან⁸, რომელიც თეატრში გამოიყენება⁹? რა კავშირი აქვს მსახიობის „მასკას“ ადამიანის პიროვნებასთან? ხომ

5. ნიშანდობლივია ტერმინ „ლოგოსის“ პირვანდელი კონცეპტი და ფუძე, როგორც მას განმარტავს Heiddeger–ი ზემოხსენებული ნაშრომის 96–ე გვერდზე. ლოგოსის აყვანა კოსმოლოგიურ საწყისთან, რაც ამკარად შესამჩნევია სტოიციზმში, ფაქტობრივად ლოგოსის მყოფობასთან გაიგივებისა და ძველი ელინიზმის მენტალიტეტის შედეგია.

6. იხ. არისტოტელე, *Περὶ ζῶων* 1, 8, 491b. ჰომეროსი, *Ἰλιάδα*. Σ. 24 H 212...

7. როგორც ჩანს, პიროვნების, როგორც მიმართების (*ἀναφορά*) და ურთიერთობის კონცეპტი, ძველ ბერძნულ ტექსტებში არ დასტურდება. ამიტომაც მკვლევართა მიერ ამ სიტყვის ეტიმოლოგია მკაცრად ანატომიურ ანალიზს ეფუძნება: ზოგადად, სახე (იხ. Stephano H., *Theasaurus Graecae Linguae VI*, სვეტი 2048).

8. ბერძნულ ენაში ნილაბი და პიროვნება ერთი სიტყვისაგან წარმოდგება–*πρόσωπον*-პიროვნება, *προσωπεῖον*-ნილაბი.

9. ტერმინ *πρόσωπον*-ის ამგვარ გამოყენებას ვხვდებით არისტოტელესთან და პლატონთან («*τραγικά πρόσωπα*». შდრ. 31, 7 958a,17. ასევე, პლატონი, *Κωμικόν*, *ἀποστ.* 142). შედეგად, ეს ტერმინი გამოიყენება არა მხოლოდ ნილაბის, არამედ, მსახიობის სათეატრო როლის მნიშვნელობითაც. საბოლოოდ კი, ტერმინი *πρόσωπον* სრულიად იგივედგება *προσωπεῖον*-თან, როგორც სინონიმი (იხ. იოსებ ფლავიუსი, *Ιουδαϊκοὶ Πόλεμοι* 4, 156. თეოფრასტე, *Χαρακτήρες* 6, 3).

არ „გვაგონებს“ **προσωπειον** ნამდვილ **πρόσωπον**-ს?¹⁰ იქნებ არსებობს რამე სიღრმისეული მიზეზი, რომელიც **"πρόσωπον"**-ის გამოყენების ამ ორ ფორმას ერთმანეთთან აკავშირებს?

თეატრი, და განსაკუთრებით, ტრაგედია არის ის ასპარეზი, სადაც ხდება კონფლიქტი ადამიანის თავისუფლებასა და ერთიანი და ჰარმონიული სამყაროს ლოგიკურ გარდაუვალობასთან. სწორედ თეატრში ცდილობს ადამიანი, გახდეს „პიროვნება“ (**πρόσωπον**), აღამაღლოს საკუთარი გამბედაობა ამ ჰარმონიული ერთობის საპირისპიროდ, რომელიც მას თავს აქვს მოხვეული, როგორც ლოგიკური და ზნეობრივი აუცილებლობა. აქ ებრძვის ადამიანი ღმერთებს და საკუთარ ბედისწერას, აქ ცოდავს და არღვევს კანონს, მაგრამ აქვე აღმოაჩენს – ძველი ტრაგედიის სტერეოტიპული პრინციპის მიხედვით – რომ ვერც საკუთარ ბედისწერას გაექცევა და ვერც ღმერთების „ჰიბრისს“ გააგრძელებს დაუსჯელი. და ასე ტრაგიკულად ადასტურებს, რომ მისი თავისუფლება არის შეზღუდული, ან უფრო სწორად, მისთვის არ არსებობს თავისუფლება (რადგან შეზღუდული თავისუფლება სხვაგვარად ერთგვარი ოქსიმორონი იქნებოდა), რომ მისი „პიროვნება“ (**πρόσωπον**) სხვა არაფერია, თუ არა „ნილაბი“ (**πρόσωπον**) ონტოლოგიური შინაარსის გარეშე, რომელსაც არაფერი აქვს საერთო მის ნამდვილ ჰიპოსტასთან.

ეს გახლავთ, ერთი მხარე, ან გნებავთ, ერთი კონცეპტი ნილბისა. მაგრამ არსებობს მეორეც: ამ ნილბის წყალობით, ადამიანი – მსახიობი და, ძირითადად, მაყურებელი – შეიგრძნობდა თავისუფლების ერთგვარ გემოს, რაღაც განსაკუთრებულ ჰიპოსტასს, რეალობას, იგი უარს ამბობდა სამყაროს ლოგიკურ და ზნეობრივ ჰარმონიაზე, რომელშიც მას ცხოვრება უწევდა. იმავდროულად, ამ ნილბის წყალობით,

10. ამ თემასთან დაკავშირებით იხ. Schlossmann S., *Persona und Πρόσωπον im Recht und im Christ. Dogma*, 1906, გვ. 37.

ადამიანი მისი ურჩობის შედეგების მწარე გემოსაც შეიგრძნობდა. მაგრამ, ნიღბის მეშვეობით, ის, თუნდაც მცირე ხნით, მაგრამ მაინც ხდებოდა პიროვნება (**πρόσωπον**), ხვდებოდა იმას, თუ რას ნიშნავს, იყო თავისუფალი, ერთადერთი და განუმეორებელი არსება. ნიღაბი არ არის არარელატიური პიროვნებასთან, მათი ურთიერთკავშირია მხოლოდ ტრაგიკული: ძველ ბერძნულ სამყაროში პიროვნება ჯერ კიდევ ადამიანის ინდივიდუალობის სინონიმია, არ არის მისი ჭეშმარიტი ჰიპოსტასი. „ჰიპოსტასი“ (**ὑπόστασις**) იმ დროისათვის ჯერ კიდევ „ბუნებას“ (**φύσις**), „არსებას“ (**οὐσία**) ნიშნავს. რამდენიმე საუკუნეა საჭირო იმისათვის, რათა ბერძნულმა აზროვნებამ ერთმანეთთან გააიგივოს „ჰიპოსტასი“ და „პიროვნება“ (**πρόσωπον**).

რომაული აზროვნება პიროვნებასთან მიმართებაში ბერძნულს მიჰყვება კვალდაკვალ. ტერმინი "persona" ნიშნავს „როლს“, რომელიც დრამატული ფორმით თამაშდება როგორც თეატრში, ისე საზოგადოებრივ ცხოვრებაში. მეცნიერები დავობენ, თუ რა ნიშნულამდე ახდენს გავლენას ბერძნული ტერმინი – „პიროვნება“ რომაულზე და ტერმინი – პერსონა წარმოდგება თუ არა ბერძნული ფუძისაგან¹¹. ეტიმოლოგიური საკითხის გარდა, რეალურად, ყოველ შემთხვევაში, დასაწყისში, ტერმინის მნიშვნელობა არ განსხვავდება ბერძნულისაგან. მოგვიანებით¹², რომაული პერსონა იურიდიულ პრაქტიკაში გამოიყენება იმავე კონცეპტით, როგორითაც დღეს. ის არსებითად არ განსხვავდება ძველი ბერძნული „ნიღბისაგან“: არის როლი, რომელსაც ასრულებს ვინმე საზოგადოებრივ და იურიდიულ ურთიერთობებში, არის

11. იხ. Nedoncelle M., "Prosopon et persona dans l' antiquite classique", *Revue des sciences religieuses*, 22 (1948) 277-99.

12. სავარაუდოდ, ახ. წ. II საუკუნიდან. იხ. აგრეთვე Schlossmann-ის ზემოხსენებული ნაშრომი, გვ. 119. მისი მტკიცებით, კონკრეტული ინდივიდის მნიშვნელობით ტერმინი persona ახ. წ. V საუკუნიდან გამოიყენება. ვფიქრობთ, რომ Schlossmann-ის ეს მოსაზრება გადაჭარბებულია.

ზუსტად ამ ასპექტში განიხილავს პიროვნებას ძველი ბერძნულ-რომაული სამყარო. მისი მსოფმხედველობა ადამიანის მყოფობის განზომილებას პიროვნულობის მასშტაბს აძლევდა, თუმცა, იმავდროულად, თავის კოსმოთეორიების პრინციპებიდან გამომდინარე, არ იძლეოდა ამ განზომილების ონტოლოგიური შეფასების საშუალებას. მიუხედავად ამისა, ნილაბი და persona რჩება პიროვნების მიმანიშნებლად, შეგნებულად წარმოადგენს ერთგვარ შეხსენებას იმის შესახებ, რომ ეს პიროვნული განზომილება არ არის და არც შეიძლება იყოს იდენტური ადამიანის ჭეშმარიტ მყოფობასთან.

იმისათვის, რომ ადამიანი გავაიგივოთ პიროვნებასთან, ორი ძირითადი პირობაა საჭირო: ა) კოსმოთეორიის ფუნდამენტური შეცვლა, როცა სამყარო და ადამიანი გათავისუფლდებიან კოსმოლოგიური „მოცემულობის“ აბსოლუტურობისაგან და ბ) ადამიანის ისეთი ონტოლოგიური შეფასება, რომლის მიხედვითაც, პიროვნება დაუკავშირდებოდა ადამიანის მყოფობას, მის მარადიულ და განგრძობად ეგზისტენციალურობას, ჭეშმარიტ და აბსოლუტურ ინდივიდუუმს.

პიროვნების სრული და ონტოლოგიური შინაარსის კონცეპტი ეკლესიის ტრიადოლოგიური სწავლებისადმი რწმენის პრიზმაში იშვება. ეს უძველესი რწმენა თაობიდან თაობას ნათლისღების საიდუმლოს მეშვეობით გადაეცემა. ქრისტიანობის გამუდმებული და სიღრმისეული შეხება ელნიზმთან მოითხოვდა ამ საკითხის იმ მეთოდით ახსნას, რომლითაც ბერძენთა აზროვნების მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებაც იქნებოდა შესაძლებელი. რას ნიშნავს, რომ ღმერთი არის მამა, ძე და სულიწმიდა და, იმავდროულად, ერთი? ამ უდიდესი საკითხის გარშემო არსებული მსჯელობის ისტორიის ფონზე ჩვენთვის მნიშვნელოვანია ამ ისტორიის ფუნდამენტური გადატრიალება ბერძნულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში. ეს გადატრიალება ისტორიულად გამოიხატა

„ჰიპოსტასისა“ (ὑπόστασις) და „პიროვნების“ (πρόσωπον) იდენტიფიკაციაში. რაში მდგომარეობს ამ გადატრიალების არსი და რა შედეგები მოჰყვა მას პიროვნების კონცეპტისათვის?

ბერძნულ ფილოსოფიაში „ჰიპოსტასს“ არასოდეს ჰქონია კავშირი „პიროვნებასთან“. ბერძნებისათვის უცხოა რამე კავშირი პიროვნებასა და არსებას (οὐσία) შორის, ხოლო ჰიპოსტასი ისე მჭიდროდ იყო დაკავშირებული ტერმინ „არსებასთან“, რომ ფაქტობრივად იდენტური იყო მასთან¹³. სწორედ ბერძნული ამროვნებისათვის დამახასიათებელმა იდენტურობამ არსებასა და ჰიპოსტასს შორის, რაც ჯერ კიდევ გაბატონებული იყო ქრისტიანობის პირველ საუკუნეებში, სერიოზული პრობლემები შეუქმნა მეოთხე ათასწლეულში სამების დოგმატს. მნიშვნელოვანია, რომ ტერმინი – „პიროვნება“, რომელიც დასავლეთში უკვე გამოიყენებოდა ტერტულიანეს მიერ¹⁴, აღმოსავლეთში ჯერ კიდევ არ იყო მიღებული იმ მიზეზით, რომ მას იმ დროისთვის არ ჰქონდა ონტოლოგიური შინაარსი და საბელიანიზმად გაიგებოდა. ამ ტერმინის ნაცვლად აღმოსავლეთში წმიდა სამებასთან მიმართებაში, ორიგენეს დროიდან მოყოლებული, იყენებენ ტერმინ „ჰიპოსტასს“. თუმცა ეს ტერმინიც თავის საფრთხეს შეიცავდა, რადგან ქრისტიანულ თეოლოგიაში არსებობდა საშიშროება მისი ნეოპლატონური გაგებისა: ვგულისხმობთ ღმერთსა და სამყაროს შორის ურთიერთდამოკიდებულებას¹⁵, მაგრამ პარალელურად სამღმერთობის გაგების საფრთხეც არსებობდა, თუ გავითვალისწინებთ იმ მსგავსებას, რომელიც არსებობდა ჰი-

13. იხ. ათანასე დიდი, Πρὸς τοὺς ἐπισκόπους Αἰγύπτου καὶ Λιβύης, PG 26, 1036B.

14. Una substantia, tres personae, Tertullianus, Adversus Praxaeum 11-12, PL 2, 167CD.

15. პლოტინისათვის (Ἐννεάδες, V,1) საწყისი ჰიპოსტასები განისაზღვრება როგორც უმაღლესი სიკეთე და სამყაროს სული (ψυχή). საუბარია ონტოლოგიურ მონიშნულ-ღმერთსა და სამყაროს შორის ერთიანობაზე, რომელიც საფრთხის ქვეშ აყენებდა შემოქმედისა და ქმნილების ურთიერთობის ბიბლიურ გაგებას.

პოსტასსა და არსებას შორის¹⁶. ამრიგად, საჭირო იყო გამოძებნილიყო გამოთქმის ის ფორმა, რომელიც დაიცავდა თეოლოგიას საბელიანიზმისაგან და, იმავდროულად, წმიდა სამების სამივე პირს ბიბლიური პრინციპების დაურღვევლად მისცემდა ონტოლოგიურ შინაარსს, რაც მონოთეიზმსა და ღმერთის აბსოლუტურ, ონტოლოგიურ განსხვავებასა და სამყაროსაგან დამოუკიდებლობას გულისხმობს.

სწორედ ამ მცდელობის შედეგია ტერმინ ჰიპოსტასისა და პიროვნების გაიგივება. ამ პროცესის განვითარების ისტორიული მხარე მეტად ბუნდოვანია და არც წარმოადგენს ჩვენი კვლევის საგანს, მაგრამ ერთი რამ ცხადია, რომ ეს მცდელობა და მისი განვითარება სათავეს იპოვითე რომაელთან იღებს, რომელიც, როგორც ჩანს, ბერძნულენოვანი საეკლესიო მწერლებიდან პირველი იყენებს (ტერტულიანეს მიბაძვით) ბერძნულ ტერმინ „პიროვნებას“ სამებასთან მიმართებაში. საზოგადოდ, ტერტულიანესა და იპოლიტეს თეოლოგიის თანხვედრა აქტუალური ეტაპია სამების დოგმატის ჩამოყალიბებაში. თავისთავად საინტერესოა ის ნიუანსიც, რომელმაც საბაბი მისცა ჰიპოსტასის გაგების გამოცალკავებას არსებისაგან¹⁷. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ შეუძლებელია ჰიპოსტასისა და პიროვნების გაიგივების პროცესის განვითარების ახსნა იმ კოსმოთეორიების ცვლილების განხილვის გარეშე, რომელსაც ვხვდებით პატერიკულ პერიოდში.

ჰიპოსტასისა და პიროვნების გაიგივების არსი მდგომარეობს შემდეგში: ა) პიროვნება აღარ არის მახასიათებელი, ან რამე კატეგორია არსებისათვის, რომელსაც თან დავურთავთ ამ კონკრეტულ არსებას. პიროვნება არის არსების ჰიპოსტასი (**αὐτὴ ἢ ὑπόστασις**); ბ) არსებების მყოფობა ამიერიდან აღარ გაიგება, როგორც თავისთავადი აბსოლუ-

16. იხ. ბასილი დიდი, **Ὅμιλια 21**, PG. 31, 597C.

17. ტერმინების – „ჰიპოსტასისა“ და „არსების“ ისტორია საკმაოდ რთულია. რაც შეეხება ბერძენი მამების მიერ ამ ტერმინების გამოყენებას ტრიადოლოგიაში,

ტური კატეგორია, არამედ როგორც პიროვნება, რომელიც განსაზღვრავს არსებების მყოფობას. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, პიროვნება კარგავს არსების გვარის, სახეობის მნიშვნელობას და ის უკვე კონკრეტულ არსებას (**τὸ ὄν**) გამოხატავს. უფრო მეტიც, პიროვნება არის „დასაბამი“ (**ἀρχή**) ან „მიზეზი“ (**αἰτία**) არსებებისა.

ბერძნული აზროვნების ონტოლოგიის ამ რადიკალურ გარდაქმნას წინ უსწრებდა ორი ფუნდამენტური ცვლილება პატერიკულ თეოლოგიაში. პირველი შეეხებოდა კოსმოლოგიური „მოცემულობის“ (**δεδομένον**) ონტოლოგიურ აბსოლუტიზაციას. ბიბლიური თეოლოგიის მიხედვით, რომელსაც სავსებით იზიარებდნენ მამები, სამყარო არ არის

არსებობს მოსაზრება, რომ ამ ორ ტერმინს შორის განსხვავების გაგება შესაძლებელია არისტოტელეს ლოგიკური განსხვავების საფუძველზე, „პირველი არსება“, „მეორე არსება“ (არისტოტელე, **Κατηγορίαι 5, 2, a 11–16, Μετά τὰ φυσικά 7, 13, 1037a5**). ამ მოსაზრების თანახმად, კაბადოკიელმა მამებმა ტრიადოლოგიაში ჰიპოსტასი გააიგივეს არისტოტელეს „მეორე არსებასთან“ (ზოგადი და ზიარი. იხ. G. L., Presige, *God in patristic Thought*, 1936, გვ. 245 და J. N. D., Kelly, *Early Christian Creeds*, 1950, გვ. 243). მაგრამ ეს მოსაზრება ძალზედ სადავო იქნება, თუ ყურადღებით გამოვიკვლევთ ბერძენი მამების სწავლებებს, სადაც აშკარად ჩანს, რომ არისტოტელესული განსხვავება პირველ არსებასა და მეორე არსებას შორის საერთოდ არ ფიგურირებს მათ აზროვნებაში. სადავოა ეს განსხვავება საერთოდ ზუსტად გადმოსცემს თუ არა არისტოტელეს აზრს, როგორც ამას ზოგი მეცნიერი შენიშნავს (იხ. D. M., Mackinnon, „Substance in Christology-A cross-Bench view“, S. W. Sykes-J. P., Clayton, *Christ, Faith and History. Cambridge Studies in Christology*, 1972, გვ. 279–280). უფრო სარწმუნოა ამ ტერმინების განვითარების კავშირი არისტოტელეს ტერმინ **ὑποκείμενον**-ის ფილოსოფიური კონცეპტის ისტორიასთან. როგორც ჩანს, არისტოტელე ამ ტერმინს ორმაგ მნიშვნელობას აძლევს: ა) მატერია და ბ) კონკრეტული და დამოუკიდებელი არსი (**Μετά τὰ φυσικά 6, 3**). არისტოტელეს შემდგომ პერიოდში ჰიპოსტასი აქვებს **ὑποκείμενον**-ს (ქვედ მდებარე), ამ უკანასკნელის მატერიალური შინაარსის გამო. ჰიპოსტასი იღებს კონკრეტულისა და დამოუკიდებელი არსების მნიშვნელობას. ამრიგად, პირველ საუკუნეებში ტერმინი ჰიპოსტასი თანდათანობით რეალური და კონკრეტული არსების მნიშვნელობას იძენს. როგორც ჩანს, ამგვარი განვითარება სტოელებთანაა დაკავშირებული (იხ. E. Zeller, *Philosophie der Griechen*, III, 1881, გვ. 644). სტოელების გავლენა საეკლესიო მამების დროინდელ ფილოსოფიაზე საკმაოდ ძლიერია. ამიტომაც სარწმუნოა, რომ ტერმინი ჰიპოსტასის გამოყენებამ კონკრეტული არსების გამოსახატავად განვითარების ზემოხსენებული გზა გაიარა. თუმცა, ფაქტია, რომ კაბადოკიელების თეოლოგიურმა აზროვნებამ ამ ორი ტერმინის გამოყენებაში რადიკალური ცვლილებები შეიტანა.

ონტოლოგიურად თავისთავადი „მოცემულობა“. ძველი ბერძნები, მათი ონტოლოგიური გაგების მიხედვით, სამყაროს მარადიულობას განუსაზღვრავდნენ. სამყაროს არარსებობიდან არსებობაში შემოყვანის ბიბლიური დოგმის საფუძველზე, საეკლესიო მამებმა ონტოლოგიაში რადიკალური ცვლილებები შეიტანეს¹⁸, რითაც მათ შეძლეს ძველი ბერძნების ჩაკეტილი ონტოლოგიის გარღვევა, და, რაც ყველაზე მნიშვნელოვანია, სამყარო და არსებების მყოფობა წარმოაჩინეს როგორც თავისუფლების ნაყოფი: არარსებობიდან სამყაროს შექმნის დოგმით ბერძნული ონტოლოგიის პრინციპი თავისუფლების კონცეპტის სფეროში გადაადგილდა, ანუ აუცილებლობიდან, თავისუფლებით შეიცვალა.

მეორე ცვლილება გაცილებით უფრო მნიშვნელოვანია: არა მხოლოდ სამყაროს მყოფობა აღიყვანება პიროვნულ თავისუფლებამდე, არამედ თავად ღმერთის მყოფობა გაიგივდება პიროვნებასთან. ეს ცვლილება უმთავრესად წმიდა სამების დოგმატს შეეხება და კაბადოკიელი მამების, განსაკუთრებით ბასილი დიდის, სახელს უკავშირდება. ამ თეოლოგიის დეტალური განხილვისაგან თავს შევიკავებთ, შევეხებით მის მხოლოდ ერთ მხარეს, რომელსაც რატომღაც ნაკლებ ყურადღებას უთმობდნენ. როგორც ცნობილია, წმიდა სამების დოგმატის ფინალური ფორმულირებაა „ერთი არსება, სამი პიროვნება“. არსებობს მოსაზრება, რომ ღმერთის ერთობას, მის „ონტოლოგიას“ განსაზღვრავს მისი არსება. ეს უცილობლად გვაბრუნებს ძველ ბერძნულ ონტოლოგიაში: ღმერთი, უპირველესად, არის არსება, ბუნება და შემდეგ არსებობს (რა თქმა უნდა, მარადიულად) როგორც სამება, ანუ როგორც პიროვნებები. ამგვარი ხედვა გაბატონდა დასავლურ თეოლოგიაში, თუმცა ზოგჯერ მარ-

18. იხ. G. Florovsky, "The concept of creation in saint Athanasius", in *Studia Patristica* VI, 1962, გვ. 36-67.

თლმადიდებლურ დოგმატურ სახელმძღვანელოებშიც ვხვდებით მსგავს მოსაზრებას¹⁹. ამ სწავლების არსი მდგომარეობს იმაში, რომ ღმერთის ონტოლოგიური დასაბამი არა პიროვნებაში, არამედ მის არსებაში, მის „მყოფობაში“. მართლაც, დასავლურ თეოლოგიაში ჩამოყალიბდა იდეა, რომ სწორედ არსება განსაზღვრავს ღმერთის ერთობას, რომ არსება არის ღმერთის ონტოლოგიური დასაბამი.

მაგრამ ამგვარი გაგება, ფაქტობრივად, უძველესი ტრიადოლოგიური თეოლოგიის არასწორ განმარტებას წარმოადგენს. ბერძენი მამებისათვის ღმერთის ერთიანობის, მისი ონტოლოგიური დასაბამის კონცეპტი არ არის საღვთო არსება (*οὐσία*), არამედ მამის ჰიპოსტასი, რომელიც არის „მიზეზი“ ძის შობის და სულიწმიდის გამომავლობისა²⁰. ღმერთის ონტოლოგიური დასაბამი აღიყვანება პიროვნებად. მისი „მყოფობა“ არ არის ონტოლოგიური „მოცემულობა“, უბრალო „რეალობა“, არამედ მისი პიროვნული თავისუფლება. უფრო ზუსტად, ღმერთი, როგორც მამა, და არა „არსება“, საკუთარ „მყოფობას“ მარადიულად დაამოწმებს თავისი თავისუფალი ნებელობით, და ეს დამოწმება წარმოადგენს ზუსტად მის ტრიადიულ არსებობას: მამა არის ის პიროვნება, რომელიც სიყვარულით, თავისუფლებაში შობს ძეს და გამოავლენს სულიწმიდას. მამის ჰიპოსტასი განსაზღვრავს ღმერთის რაობას. ეს მეტად მნიშვნელოვანი მომენტია, რადგან მას უკავშირდება კაბადოკიელი მამების და, განსაკუთრებით, ბასილი დიდის ახალი ფილოსოფიური პოზიცია, რაც მდგომარეობს შემდეგში: არსება არასოდეს არ არის „ცარიელი“ (*γυμνή*), ანუ „ჰიპოსტასის“, „მყოფობის გვარის“

19. დასავლური თეოლოგიის ამგვარი კონცეპტის კრიტიკა იხ. K. Rahner, *The Trinity*, 1970, გვ. 58.

20. Filioque-ს პრობლემა სწორედ ამ თემას უკავშირდება. დასავლეთისათვის, როგორც ამას ავგუსტინესა და თომა აკვინელის ტრიადოლოგიის კვლევა გვიჩვენებს, მისაღები იყო Filioque სწორედ იმიტომაც, რომ ის ღმერთის ონტოლოგიურ დასაბამს, მის მყოფობას აიგივებდა არსებასთან და არა მამის პიროვნებასთან.

(τρόπος ὑπάρξεως) გარეშე²¹. ამგვარად, საღვთო არსება არის ღმერთის მყოფობა მხოლოდ იმიტომ, რომ აქვს მყოფობის სამი გვარი, რაც დამოკიდებულია არა საღვთო არსებაზე, არამედ მამის პიროვნებაზე. სამების გარეშე არ არსებობს ღმერთი, ანუ საღვთო არსება, რადგან ღმერთის ონტოლოგიური დასაბამი არის მამა. ღმერთის პიროვნული არსებობა (მამა) წარმოადგენს მის არსებას, „ჰიპოსტასების“ მიზეზს. ღმერთის მყოფობა იდენტიფიცირდება პიროვნებასთან²².

როგორც აღვნიშნეთ, ტრიადოლოგიური თეოლოგიის უმნიშვნელოვანესი გზავნილი არის ის, რომ ღმერთი არსებობს მამის პიროვნების და არა ერთი არსების მიზეზით. ამ გზავნილის მნიშვნელოვნება არ არის თეორიული, აკადემიური, არამედ სიღრმისეულად ეგზისტენციურია. ქვემოთ შევეცდებით ამ მნიშვნელობის გაანალიზებას.

ა) უმნიშვნელოვანესი ექსტრემალური გამოწვევა პიროვნების თავისუფლებისათვის არის მყოფობის „მოცემულობა“. თავისუფლების ეთიკური კონცეპტი, რომელიც გაბატონებულია დასავლურ ფილოსოფიაში, კმაცოფილდება არჩევანის მარტივი შესაძლებლობით: თავისუფალია ის, ვისაც შეუძლია აირჩიოს მის წინაშე არსებული შესაძლებლობებიდან ერთ-ერთი. მაგრამ ამგ-

21. ბასილი დიდი, ეპისტოლე 38, 2, PG. 32, 325. შდრ. G. L., Prestige, გვ. 245 და 279. ამ სწავლებას მოგვიანებით იყენებს მაქსიმე აღმსარებელი, რომელიც ერთმანეთისაგან განასხვავებს „ბუნების მიზეზს“ (λόγος φύσεως) და „მყოფობის გვარს“ (τρόπος ὑπάρξεως), და ხაზს უსვამს, რომ სხვადასხვა „ლოგოსები“ არასოდეს არ არიან ცარიელი, არამედ როგორც „მყოფობის გვარები“. იხ. Ambiguorum 42, PG. 91, 1341D, ასევე გრიგოლ ნოსელის Πρὸς Ἐὐνόμιον ἀντιρρητικός 1, PG. 45, 337.

22. ბერძენი მამების თეოლოგიური პოზიცია ამგვარად შეიძლება წარმოჩნდეს: პიროვნების ან ჰიპოსტასის ან მყოფობის გვარის გარეშე არ არსებობს არსება ან ბუნება. არსებისა და ბუნების გარეშე არ არსებობს პიროვნება. მაგრამ მყოფობის ონტოლოგიური „დასაბამი“ (ἀρχή) ან „მიზეზი“ (αἰτία) არის არა არსება ან ბუნება, არამედ პიროვნება ან ჰიპოსტასი. მაშასადამე, მყოფობა აღიყვანება არა არსებამდე, არამედ პიროვნებამდე.

ვარი „თავისუფლება“ უკვე კაბალურია, შებოჭილი ამ შესაძლებლობების „მოცემულობისაგან“, ხოლო ადამიანისათვის ამ „მოცემულობებიდან“ ყველაზე უმნიშვნელოვანესი და შემბოჭველი არის მისი მყოფობა: როგორ უნდა იქნეს მიჩნეული ადამიანი აბსოლუტურად თავისუფალ არსებად, როცა მას სხვაგვარად არ შეუძლია, გარდა იმისა, რომ მიიღოს საკუთარი მყოფობა? მეტად საინტერესოდ განიხილავს ამ თემას დოსტოევსკის გმირი კირილოვი „ემმაკში“: „ვისაც თავისუფლება ყველაფერს ურჩევნია, იმან უნდა გაბედოს თავის მოკლვა... ამის მიღმა თავისუფლება არ არსებობს. ყველაფერი ეს არის, ამის იქით აღარაფერია. ვინც გაბედავს და თავს მოიკლავს, ის ღმერთია. ყველას შეუძლია ამის გაკეთება და ამგვარად დაუსვას წერტილი ღმერთის არსებობას. და ამის შემდეგ აღარც არაფერი იქნება...“.

კირილოვის ეს სიტყვები პიროვნების ტრაგიკულ ძიებას ადასტურებს: მყოფობის „მოცემულობის“ გადალახვას (*ὑπέρβασις*), მყოფობის დადასტურების შესაძლებლობას, არა როგორც მოცემული რეალობის აღიარებას, არამედ როგორც საკუთარი თავისუფლების და თვითდამოწმების ნაყოფს. ამისკენ ისწრაფვის ადამიანი – იყოს პიროვნება²³. მაგრამ ამ ძიებისას მას, როგორც ქმნილებას, არ ძალუძს, თავი დააღწიოს საკუთარი მყოფობის მოცემულობას. მაშასადამე, პიროვნებას არ ძალუძს რეალიზება, როგორც შიდასამყაროებულ ან ჰუმანისტურ რეალობას. ფილოსოფიის შესაძლებლობები მხოლოდ პიროვნების რეალობის დადასტურებამდე მიდის. ჭეშმარიტი, ნამდვილი პიროვნების კონცეპტის შესახებ მხოლოდ თეოლოგიას

23. ეს განსაკუთრებით ხელოვნებაში წარმოჩნდება. ხელოვნება არა როგორც რეალობის ასახვა, არამედ როგორც ჭეშმარიტი შემოქმედება, სხვა არაფერია, თუ არა ადამიანის მცდელობა, დაამოწმოს საკუთარი არსებობა უფრო თავისუფალი ფორმით, ვიდრე მყოფობის „მოცემულობანია“. ჭეშმარიტი ხელოვნება არ არის შემოქმედება წინასწარ არსებული მონაცემების საფუძველზე, არამედ სწრაფვა შექმნისაკენ არაფრისაგან. ამგვარად აიხსნება თანამედროვე ხელოვნების

შეუძლია საუბარი, რადგან ნამდვილი პიროვნება, როგორც აბსოლუტური ონტოლოგიური თავისუფლება, უცილობლად თავისუფალი უნდა იყოს ყოველგვარი, მათ შორის, მყოფობის, „მოცემულობისაგან“. თუ რეალურად არ იარსებებს ასეთი პიროვნება, მაშინ პიროვნების კონცეპტი მხოლოდ თვითნებური ფანტაზია იქნება. თუ არ არსებობს ღმერთი, არ არსებობს პიროვნება.

ბ) მაგრამ რა არის ეგზისტენციურობის თავისუფალი თვითდამოწმება? რა გვარად გამოიხატება? როგორ ხდება მისი რეალიზაცია? ის ამადლებული სიტყვები, რომელსაც დოსტოევსკის კირილოვი წარმოთქვამს, შიშს, შფოთს იწვევს: თუკი ადამიანისათვის აბსოლუტური ონტოლოგიური თავისუფლება თვითმკვლელობაში გამოიხატება, მაშინ თავისუფლებას ნიჰილიზამდე (*μηδενισμός*) მივყავართ, როცა პიროვნება წარმოჩნდება როგორც ონტოლოგიის უარმყოფელი. ეს ეგზისტენციური შიში, შიში ნიჰილიზმისა, იმდენად სერიოზულია, რომ საბოლოო ჯამში სწორედ ის არის მიზეზი პიროვნების კონცეპტის რელატივიზმისათვის. მართლაც, აბსოლუტური თავისუფლების შესახებ პრეტენზიის გამოთქმისას მუდამ ჩნდება არგუმენტი მის საწინააღმდეგოდ, რომ ამ თავისუფლების განხორციელება ერთგვარ ქაოსს იწვევს. „კანონის“ კონცეპტი როგორც ეთიკური, ისე სამართლებრივი მნიშვნელობით, „ჰარმონიულობისა“ და „წესრიგის“ სანაცვლოდ მუდამ იწვევს პიროვნული თავისუფლების გარკვეულ შეზღუდვას, სხვებთან თანაცხოვრების საჭიროებას. ამგვარად, ეს „სხვა“ ხდება მუქარა (საშიშროება), ჟან-პოლ სარტრის სიტყვებით, „ჯოჯოხეთი“ პიროვნებისათვის. ამგვარადაც, პიროვ-

არსი, რომელიც ისტორიულად თავისუფლებისა და პიროვნების გამოხატულებას უკავშირდება, დაარღვიოს ფორმა ან არსებების ბუნება. ყველაფერ ამაში ჩანს პიროვნების სწრაფვა მყოფობის „მოცემულობიდან“ თვითდამოწმებისაკენ, ანუ გახდეს ღმერთი. საუბარია სწრაფვაზე, რომელიც დაურღვევლადა დაკავშირებული პიროვნების კონცეპტთან.

ნების კონცეპტს ადამიანის მყოფობა კვლავ ჩიხისკენ მიყავს, ჰუმანიზმიც უძლურად გამოიყურება პიროვნების განსაზღვრისათვის.

იმისათვის, რომ ამ საკითხს ნათელი მოეფინოს, თეოლოგიის წვლილი მართლაც შეუდარებელია. მხოლოდ მართებულ თეოლოგიას, ისეთს, როგორც გადმოგვცეს ბერძენმა მამებმა, შეუძლია სწორი პასუხი გასცეს ამ კითხვას. როგორ დაამოწმებს ღმერთი მის ონტოლოგიურ თავისუფლებას?

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ადამიანს, მისი ქმნადობის გამო, არ ძალუძს თავისი ონტოლოგიური თავისუფლების აბსოლუტურად გამოყენება, რაც წარმოუდგენელია ღმერთთან, როგორც უქმნელ არსებასთან მიმართებაში. მაგრამ თუკი ღმერთის ონტოლოგიური თავისუფლების მიზეზი მის „ბუნებაში“ მდგომარეობს, რომ ის არის ბუნებით უქმნელი, ხოლო ჩვენ ბუნებითად ქმნილნი, მაშინ არ არსებობს არანაირი იმედი, არანაირი შესაძლებლობა, რომ ოდესმე ადამიანი გახდეს პიროვნება იმ გაგებით, როგორც არის ღმერთი, ანუ ნამდვილი პიროვნება. ღმერთის ონტოლოგიური თავისუფლების მიზეზი არა მის ბუნებაში, არამედ მის პიროვნულ მყოფობაში, „მყოფობის გვარში“ მდგომარეობს, რომლითაც ის არსებობს როგორც საღვთო ბუნება²⁴. სწორედ ეს იძლევა შესაძლებლობასა და იმედს ადამიანისათვის, მიუხედავად მისი განსხვავებული ბუნებისა, გახდეს ნამდვილი პიროვნება.

მიზეზი, რითაც ღმერთი იქმნ თავის ონტოლოგიურ თავისუფლებას და აღემატება ონტოლოგიურ აუცილებლობას, არის მამის პიროვნება, რომელიც „შობს“ ძეს და „გამოავლენს“ სულიწმიდას. ღმერთის ეს ექსტაზური (ἐκστατικός) თვისება, რომ მისი მყოფობა გაიგივდება კონიონიასთან, თანაზიარებასთან (κοινωνία), ქმნის ზეაღმატებას (ὑπέρβασις)

24. თუ ღმერთის აბსოლუტურ თავისუფლებას დავუკავშირებთ მისსავე ბუნებას, მაშინ, ზემოთქმულის თანახმად, ავტომატურად ვაუქმებთ ამ თავისუფლებას.

ონტოლოგიურ აუცილებლობაზე, ანუ მის არსებაზე, თუკი არსება იქნება ღმერთის დასაბამისეული ონტოლოგიური კატეგორია და შეცვლის ამ გარდაუვალობას საღვთო მყოფობის თავისუფალი თვითდამოწმებით. რადგან ეს კონინონია (თანაზიარება) თავისუფლებიდან გამომდინარეობს, არა როგორც შედეგი საღვთო არსებისა, არამედ მამის პიროვნებისა (ეს დიდი მნიშვნელობის დოგმატური დეტალია), რომელიც არის სამება, არა იმიტომ რომ საღვთო ბუნებაა ექსტაზური, არამედ იმიტომ, რომ მამას, როგორც პიროვნებას, სურს ეს კონინონია (თანაზიარება) თავისუფლად²⁵.

ამგვარად, ონტოლოგიური გაგებით, თავისუფლების ერთადერთი ასკეზი არის სიყვარული. სახარებისეული „ღმერთი სიყვარულ არს“²⁶, ნიშნავს, რომ ღმერთი არსებობს როგორც სამება, ანუ როგორც პიროვნება, და არა როგორც არსება. სიყვარული არ არის ღმერთის არსების აპორია ან „თვისება“ (გვარი, კუთვნილება *ιδιότης*), არამედ მისი არსების კომპონენტი, ანუ ის, რაც წარმოაჩენს ღმერთს იმად, რაც არის – ერთი ღმერთი. ამრიგად, სიყვარული არ არის მყოფობის განსაზღვრებითი, ანუ მეორეხარისხოვანი თვისება, არამედ გამორჩეული ონტოლოგიური კატეგორია. სიყვარული, როგორც ღმერთის მყოფობის გვარი, წარმოაჩენს მის ჰიპოსტასურ მდგომარეობას, მის მყოფობას. სიყვარულის გამო ღმერთის ონტოლოგია არ ექვემდებარება არსების აუცილებლობას. სიყვარული იგივედება ონტოლოგიურ თავისუფლებასთან²⁷.

25. „ექსტაზის“, როგორც ონტოლოგიური კატეგორიის კონცეპტი, გვხვდება ბერძენ მისტიკოს მამებთან, განსაკუთრებით არეოპაგიტულ თხზულებებში და მაქსიმე აღმსარებელთან.

26. 1 ინ. 4. 16.

27. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ეს სიყვარული, რომელიც შეაგვამოვნებს (შეამტკიცებს, შეამყარებს *ὑποστασιάζει*) ღმერთს, არ არის „ზიარი“ ღმერთის სამ პიროვნებას შორის, მსგავსი მისი ზიარი ბუნებისა, არამედ მამის ჰიპოსტასი. როდესაც ვამბობთ, რომ „ღმერთი სიყვარულ არს“, ვგულისხმობთ მამას, პიროვნებას, რომელიც შეაგვამოვნებს ღმერთს, რომელიც არის საფუძველი სამი პიროვნების არსებობისა.

ყოველივე ეს ნიშნავს, რომ ადამიანური მყოფობისათვის პიროვნება ქმნის დილემას: თავისუფლება, როგორც სიყვარული ან როგორც არარსებობა (არაფერი, **μηδέν**). უკანასკნელის არჩევანი, თუმცა პიროვნული გამოხატულებაა, მაგრამ ონტოლოგიური შინაარსის უარმყოფელი. არარსებობას არ გააჩნია ონტოლოგიური შინაარსი, როცა პიროვნება განიხილება ტრიადოლოგიური თეოლოგიის პრიზმაში.

გ) პიროვნება არ კმაყოფილდება მხოლოდ მყოფობით, „მარადიული“ არსებობით, ონტოლოგიური შინაარსით. ის უფრო მეტისკენ, უფრო აღმატებულისკენ ისწრაფვის: იყოს კონკრეტული, ერთადერთი და განუმეორებელი რეალობა. შეუძლებელია პიროვნების გაგება მხოლოდ როგორც არსების „ექსტაზი“. ის უპირატესად მიჩნეულ უნდა იქნეს, როგორც ჰიპოსტასი, როგორც კონკრეტული და უნიკალური იდენტურობა.

ერთადერთობა რაღაც აბსოლუტურს ნიშნავს პიროვნებისათვის. პიროვნება თავისი უნიკალურობით იმდენად აბსოლუტურია, რომ წარმოდგენელია მისი არითმეტიკული კონცეპტი, მისი შეერთება ან ასოცირება სხვა რეალობებთან, მისი გამოყენება როგორც იარაღისა, თუნდაც უწმინდესი მიზნისათვის. მიზანი თავად პიროვნებაა, ის არის მთელი არსების აღვსება (**πλήρωμα**), მისი ბუნების საყოველთაო გამოხატულება. პიროვნების ეს სწრაფვა, თავისუფლების მსგავსად, მყოფობის „ორპირ მახვილს“ წარმოადგენს, რადგან მისი განხორციელება ადამიანის მიერ ნიშნავს სხვების უარყოფას, ეგოცენტრიზმს, თანაზიარებითი ცხოვრების სრულ კატასტროფას. ასევე როგორც თავისუფლებასთან, მსგავსად პიროვნების უნიკალურობასა და ჰიპოსტასურობასთან მიმართებაში, ქაოსის თავიდან ასაცილებლად აუცილებელი ხდება რელატივიზმი. ამრიგად, უნიკალურობა რელატიური ხდება საზოგადოებრივ ცხოვრებაში, და ადამიანი, ღირებულების თვალსაზრისით, ხდება ხან მე-

ტი და ხანაც ნაკლები, ყოველ შემთხვევაში, აუცილებლად საჭირო „ობიექტი“, „კომბინაცია“, პერსონა. მაგრამ სწორედ ეს წარმოშობს პიროვნების ტრაგიკულობას. დღეს პიროვნული იდენტურობის ძიება ყველაზე პოპულარული თემაა საზოგადოებრივი ცხოვრების ნებისმიერ სფეროში. პიროვნების რელატიურობა შეუძლებელია წინააღმდეგობების გარეშე.

ადამიანის უძლურება, უზრუნველყოს საკუთარი აბსოლუტური იდენტურობა სამყაროში, სიკვდილით მთავრდება. სიკვდილი ტრაგიკული და მიუღებელია, როცა საუბარია ადამიანზე, როგორც პიროვნებაზე, მით უმეტეს, როგორც ჰიპოსტასსა და უნიკალურ, განუმეორებელ იდენტურობაზე. ბიოლოგიისათვის სიკვდილი ბუნებრივი და მისაღები მოვლენაა, რადგან მხოლოდ ამ ფორმით უკვდავიყოფება სიცოცხლე. ბუნებრივ სამყაროში „პიროვნული“ იდენტურობის უზრუნველყოფა შობადობის გზით ხდება, მშობლების „სიცოცხლის გაგრძელებით“ (ἐπιβίωσις) საკუთარი შვილების პიროვნებებში. თუმცა, ეს უფრო სახეობების (εἶδος) გადარჩენა და განგრძობადობაა, ვიდრე პიროვნებებისა, რაც თანაბრად ხორციელდება მთელს ცხოველურ სამყაროში, სადაც სახეობების გამორჩევის მკაცრი კანონი ბატონობს. ამის საპირისპიროდ, პიროვნების, როგორც უნიკალური იდენტურობის, გადარჩენა ქორწინებითა და შობადობით არ ხდება.

განუმეორებელი ჰიპოსტასის გადარჩენის უზრუნველყოფა შეუძლებელია არსების ან ბუნების თვისებების მეშვეობით. ძველი ბერძნული ფილოსოფიის მცდელობას – და მისი გავლენით ზოგიერთი ქრისტიანული მიმდინარეობებისაც – განესაზღვრა ადამიანის გადარჩენა ბუნების ან არსების საფუძველზე, როგორც, მაგალითად, სულისუკვდავებას, არმიცყავართ პიროვნული გადარჩენისაკენ. თუკი სული ბუნებით უკვდავია, მაშინ პიროვნული გადა-

რჩენა აუცილებლობაა, რაც საბოლოოდ ძველი კლასიკური ონტოლოგიის აზროვნებაში გვაბრუნებს. მაშინ ღმერთიც უკვდავია თავისი ბუნებით, ე. ი. აუცილებლობით, და ადამიანიც არსებითად ენათესავება ღმერთს. ეს ყველაფერი, ბუნებრივად მისაღები ძველი ბერძენისათვის, რომელითვისაც უცხო იყო პიროვნების კონცეპტი, ქმნის უზარმაზარ ეგზისტენციურ პრობლემებს პიროვნებასთან მიმართებაში. რადგან თავისუფალი ღმერთის უკვდავება არ არის გასაგები (**νοητή**) და ერთგვარი გამოწვევაა პიროვნებისათვის. მაშ, როგორ ხდება პიროვნების აბსოლუტური და განუმეორებელი იდენტურობის უზრუნველყოფა, თუკი ეს არსების მიერ შეუძლებელია?

ჰუმანიტური ეგზისტენციალური ფილოსოფია ცდილობს, პასუხი გასცეს სიკვდილის კონცეპტს ონტოლოგიურად, არსის არაარსთან, მყოფობის სიკვდილთან მიმართებით. ჩვენი კვლევის ჩარჩოები არ გვაძლევს ამ „ონტოლოგიის“ დეტალური კრიტიკის საშუალებას. ეს ფილოსოფია თანმიმდევრულია თავისთავადად, რადგან ძირშივე, ძველი ბერძნული აზროვნების მსგავსად, უარყოფს ამ სამყაროს გარეთ რაიმე ონტოლოგიის არსებობას. არათანმიმდევრული არიან ის თეოლოგები, რომელნიც იღებენ სიკვდილის ამგვარ „ონტოლოგიას“ და იმავდროულად საუბრობენ ღმერთის შესახებ. რადგან ღმერთი არის სიცოცხლის არსი, „საუკუნო ცხოვრების“ დადასტურება, „არა არს ღმერთი მკუდართა, არამედ ცხოველთა“²⁸. ეს კი ნიშნავს, რომ თეოლოგია, ფილოსოფიისაგან განსხვავებით, უნდა წარმოაჩინდეს იმ ონტოლოგიას, რომელიც შეაღწემატება სიკვდილის ტრაგიკულობას, რომელიც არც ონტოლოგიურად და არც ერთი წამით არ შეიწყნარებს სიკვდილს, მყოფობის ამ „უკანასკნელ მტერს“²⁹.

28. მთ. 22. 32.

29. 1 კორ. 15. 26.

ღმერთში იდენტურობის ფაქტორი განპირობებულია არა მისი არსებით, არამედ სამპიროვნული მყოფობით. მამა ღმერთი არის უკვდავი, რადგან მისი, როგორც მამის, ერთადერთი და განუმეორებელი იდენტურობა განუწყვეტლივ მტკიცდება ძისა და სულიწმიდის მიერ, რომელნიც მას ხადიან „მამად“. ძის უკვდავება, უპირველესად, განპირობებულია არა მისი არსებიდან, არამედ მისი „მხოლოდ-შობილობიდან“, რომელიც მამამ „სათნო-ჰყო“³⁰. მსგავსად სულიწმიდა „ცხოველმყოფელია“, რადგან არის „ზიარება“ (*κοινωνία*)³¹. ღმერთის მყოფობა მარადიულია მისი პიროვნულობის გამო, რადგან თავისუფალი ზიარებისა და სიყვარულის გამოხატულებას წარმოადგენს. სიცოცხლე და სიყვარული პიროვნებაში გაიგივებულია; პიროვნება არ კვდება მხოლოდ იმიტომ, რომ ის უყვართ და მას უყვარს (*ἀγαπᾶται και ἀγαπᾷ*). სიყვარულში თანაზიარების გარეშე პიროვნება კარგავს უნიკალურობას, ის ხდება არსება „იდენტურობისა“ და „სახელის“ გარეშე³². პიროვნებისათვის სიკვდილი, ფაქტობრივად, სიყვარულის ერთადერთობისა და განუმეორებლობის არარსებობას ნიშნავს, ანუ როცა ის არ უყვართ და მას არ უყვარს, ხოლო სიცოცხლე მისი ჰიპოსტასის ერთადერთობის გადარჩენაა, ჰიპოსტასისა, რომელსაც დაამოწმებს და განამტკიცებს სიყვარული. პიროვნების, როგორც ონტოლოგიური „საწყისის“ (*ἀρχή*) და „მიზეზის“ (*αἰτία*), საიდუმლო სიყვარულში მდგომარეობს, რომელიც მას უნიკალურობას, იდენტურობას და სახელს ანიჭებს. სწორედ ამას გამოხატავს ტერმინი – „მარადიული სიცოცხლე“, რაც ნიშნავს იმას, რომ პიროვნებას ძალუძს

30. მთ. 3. 17. ღმერთთან მიმართებაში, ონტოლოგიის გაიგივება სიყვარულთან ნიშნავს იმას, რომ მარადიულობა და უკვდავება განეკუთვნება არა „ბუნებას“, არამედ პიროვნულ ურთიერთობას, რისი მიზეზიც არის მამა.

31. 2 კორ. 13. 13.

32. სიყვარულის ონტოლოგიის გასაგებად საინტერესო თხზულებაა ანტუან დე სენტ ეგზიუპერის „პატარა უფლისწული“, რომელიც თავისი უბრალოების მიუხედავად, ღრმა თეოლოგიური შინაარსის წიგნია.

პიროვნულ ღირსებამდე აღამაღლოს თუნდაც უსულო საგნები, თუკი ისინი იქნებიან ამ სიყვარულისმიერი ურთიერთობის ორგანული ნაწილი (მაგ., მთელი სამყაროს გამოხსნა ქრისტეში შემოკრების მადლით). საპირისპიროდ, მარადიული სიკვდილი სხვა არაფერია, თუ არა პიროვნების დარჩენა არარაობად, აბსოლუტურ ანონიმურობად, რომელთაც ამგვარად მიმართავს უფალი: „არა გიცნი თქვენ“³³.

პიროვნების, როგორც უნიკალური, განუმეორებელი და თავისუფალი „ჰიპოსტასის“ (რომელსაც უყვარს და რომელიც უყვართ), საუკუნო გადარჩენა განსაზღვრავს სოტერიოლოგიის მთელ არსს, ადამიანის ხარებას (**εὐαγγελισμός τοῦ ἀνθρώπου**). მამათა ენაზე ეს განმღრთობად იწოდება, რაც ნიშნავს თანაზიარებას ღმერთის პიროვნულ მყოფობასთან და არა მის არსთან ან ბუნებასთან. გამოხსნის მიზანი ადამიანის მყოფობაში პიროვნული ცხოვრების აღსრულებაა, რომელიც ხორციელდება სამებაში. მაშასადამე, ცხონება იდენტურია ადამიანში პიროვნების განხორციელებისა, მაგრამ გამოხსნის გარეშე არ არის ადამიანი პიროვნება? არ არის საკმარისი „ადამიანად ყოფნა“ პიროვნულობისათვის?

პატერიკული თეოლოგიისათვის პიროვნება „ღმერთის ხატისებრობა და მსგავსებისებრობაა“. ის არ კმაყოფილდება პიროვნების ჰუმანისტური განმარტებით. პატერიკული თეოლოგია ადამიანს განიხილავს „მყოფობის გვარის“ ორ ასპექტში: პირველი გახლავთ ბიოლოგიური მყოფობის ჰიპოსტასი, ხოლო მეორე ეკლესიოლოგიური მყოფობის ჰიპოსტასი. შევეცდებით, მოკლედ გავაანალიზოთ და ერთმანეთს შევუდაროთ „მყოფობის გვარის“ ეს ორი ტიპი, განვსაზღვროთ, თუ რატომაა პიროვნების კონცეპტი უცილობლად დაკავშირებული თეოლოგიასთან.

33. მთ. 25. 12. ამის კონტრქმედებაა ეკლესიის მიერ სახელობითი მოხსენიება საღვთო ევქარისტის დროს.

ა) ბიოლოგიური მყოფობის ჰიპოსტასი „მდგომარეობს“ ადამიანის ჩასახვასა და დაბადებაში. მყოფობაში შემოსული ნებისმიერი ადამიანი ატარებს თავის „ჰიპოსტასს“, რომელიც სრულიადაც არ არის არარელატიური სიყვარულისადმი: ის ორი ადამიანის თანაზიარების შედეგია. ერთსი (**ἕρως**), თუნდაც ყოველგვარი ემოციური (**συναίσθηματική πράξις**) გამომხატულებების გარეშე, არის მყოფობის გასაოცარი საიდუმლო, რომელიც თავის თავში მოიცავს თანაზიარობისაკენ სიღრმისეულ სწრაფვას, ინდივიდის ექსტაზურ წარმატებულობას შემოქმედებით პროცესში. მაგრამ ადამიანის ჰიპოსტასის ეს ბიოლოგიური მხარე ძირშივე განიცდის ორ „ვნებადობას“, რომელიც სწორედ იმას განაქარვებს, რისკენაც ისწრაფვის ადამიანური ჰიპოსტასი: პიროვნება. პირველი „ვნება“ ონტოლოგიური აუცილებლობაა. ჰიპოსტასის შედგენილობის ფაქტორი გარდაუვლად დაკავშირებულია ბუნებით ინსტიქტთან, „მოცემულ“ სწრაფვასთან (**ὄρμη**). ამრიგად, პიროვნება, როგორც „მყოფი“, „არსებობს“ არა როგორც თავისუფლება, არამედ როგორც აუცილებლობა. შედეგად, ადამიანს არა აქვს შესაძლებლობა, დაამოწმოს თავისი ჰიპოსტასი აბსოლუტური ონტოლოგიური თავისუფლებით, ისე როგორც ეს ზემოთ აღვწერეთ, – თუ ის შეეცდება აღიყვანოს თავისუფლება ონტოლოგიურ აბსოლუტურობამდე, აუცილებლად წააწყდება ნიჰილიზმის დილემას³⁴.

მეორე „ვნება“ პირველის ბუნებრივი გაგრძელებაა. პირველ სტადიაზე მას შეიძლება ინდივიდუალიზმის (**ἄτομισμός**), ჰიპოსტასის განზომილების ვნება ეწოდოს, რაც საბოლოო ჯამში სიკვდილთან იგივედება. ადამიანის

34. დოსტოევსკის ახალგაზრდა გმირი, რომელიც თავისი ჭაბუკობის ასაკში ცდილობს, შეიცნოს თავისუფლება, სვამს კითხვას: „და ვინ მკითხა მე ამ ქვეყნად მოვლინება?“ ამით ის გაუცნობიერებლად ეხება ონტოლოგიური აუცილებლობის თემას, რომელიც ბიოლოგიურ ჰიპოსტასში არსებობს.

ჰიპოსტასის ბიოლოგიური შედგენილობა, რომელიც მოტივირებულია „ბუნების“ აუცილებლობით, ამ „ბუნებისვე“ უკვდავსაყოფად, სხეულთა ქმნადობაში გამოიხატება, რომელიც დაამოწმებენ თავიანთ იდენტობებს სხვა „ჰიპოსტასებთან“ მიმართებაში. სხეული (**σῶμα**), რომელიც იბადება როგორც ბიოლოგიური ჰიპოსტასი, მოქმედებს როგორც ვიდაცის „ეგოს“ ციტადელი, როგორც ახალი „ნილაბი“, რომელიც ჰიპოსტასის პიროვნებად ქცევაში აშკარად ხელისშემშლელი ფაქტორია. სხეული ისწრაფვის პიროვნებისაკენ, მაგრამ საბოლოოდ ინდივიდამდე მიდის. ამიტომ ადამიანმა რომ განსაზღვროს თავისი ჰიპოსტასი (ონტოლოგიური და არა ფსიქოლოგიური), არ არის აუცილებელი კავშირი თავის მშობლებთან, პირიქით, კავშირის გაწყვეტა ამ თვითდამოწმების წინაპირობაა.

სიკვდილი, როგორც ბიოლოგიური ჰიპოსტასის „ბუნებრივი“ განვითარება, სხვა ინდივიდუალურ ჰიპოსტასებზე „ადგილისა“ და „დროის“ კონცესიას, ჰიპოსტასის, როგორც ინდივიდუალურობის, დადასტურებაა. იმავდროულად, არის ყველაზე ტრაგიკული თვითლიკვიდაცია ამავე ჰიპოსტასისა (სხეულისა და ინდივიდის დაშლა და გაქრობა), რომელიც ჰიპოსტასად თვითდამოწმებისკენ სწრაფვისას აღმოაჩენს, რომ საბოლოო ჯამში მისი „ბუნება“ მას მცდარი მიმართულებით – სიკვდილისაკენ მიუძღვება. ბუნების ეს „მარცხი“ (**ἄστοχία**), რომელიც ჩანს ადამიანის ბიოლოგიურ იდენტურობაში, გამოავლენს ორ მომენტს: პირველი გახლავთ ის, რომ მისი ბიოლოგიური არსებობის „დამოწმების“ საპირისპიროდ იმისათვის, რომ „ჰიპოსტასი“ დარჩეს (**ἐπιβίωσις**), საჭიროა გამოვლინდეს, როგორც „ექსტაზი“, არა როგორც არსება, არამედ როგორც პიროვნება. მეორე, ბიოლოგიური ჰიპოსტასის ეს „მარცხი“ არ მდგომარეობს ემპირიულად შექნილი ეთიკური შინაარსის რაიმე შეცდომაში, არამედ ეიდოსის უკვდავყოფისათვის ბიოლოგიურ ქმედებაში ვლინდება³⁵.

ყოველივე ეს იმის მაუწყებელია, რომ ადამიანი, როგორც ბიოლოგიური ჰიპოსტასი, დასაბამიდანვე ტრაგიკული იდენტურობაა: ის იბადება ექსტაზური მოვლენის – ეროსის შედეგად, მოვლენისა, რომელიც ონტოლოგიური თავისუფლების გარეშე დაურღვევლადაა შეერთებული ბუნებრივ აუცილებლობასთან. იბადება როგორც ჰიპოსტასური მოვლენა, როგორც სხეული, რომელიც მჭიდროდაა დაკავშირებული ინდივიდთან და სიკვდილთან. ეროტიული ქმედებით, რომლითაც ცდილობს, გამოხატოს საკუთარი ექსტაზურობა, მიემართება ინდივიდუალიზმისაკენ. მისი სხეული ტრაგიკული იარაღია, რომელიც წარმართავს ადამიანს სხვებთან თანაზიარობისაკენ: ხელის გაწვდენით, სიტყვის, საუბრის, ხელოვნების, მოკითხვების მეშვეობით. მაგრამ იმავდროულად ის თვალთმაქცობის „ნიღაბია“, ინდივიდუალიზმის ციტადელი, სიკვდილთან თანაზიარება – „უბადრუკი მე ესე კაცი! ვინ-მე მისსნის ხორცთა ამათგან ამის სიკუდილისათა?“³⁶. ადამიანის ბიოლოგიური წყობის ტრაგიკულობა მდგომარეობს არა იმაში, რომ ის პიროვნება არ არის, არამედ იმ მარცხში, რომელსაც ის პიროვნულობისაკენ სწრაფვისას განიცდის. და ეს მარცხი არის ცოდვა, რომელიც მხოლოდ პიროვნების ტრაგიკული პრივილეგიაა (προνόμιον).

ამიტომ, გამოხსნის აღსრულებისათვის, ანუ ჰიპოსტასის

35. წმინდა მაქსიმე აღმსარებელს, გრიგოლ ნოსელის კვალდაკვალ (იხ. **Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου 16–18, PG. 44, 177**), ადამიანური მყოფობის საკითხის განხილვისას ბიოლოგიური წესით ადამიანების გამრავლება დაცემის შედეგად მიაჩნია (იხ. **Περὶ διαφόρων ἀποριῶν 41-42, PG. 91, 1309C, Πρὸς Θαλάσιον 61, PG. 90, 636E**). მაქსიმეს ეს პოზიცია შთაგონებულია მათეს სახარებიდან (22. 30), რომ ადამიანის ჭეშმარიტი „მყოფობა“ მის ესქატოლოგიურ მდგომარეობაშია. სიკვდილის ძლევა, პიროვნების გადარჩენა (**ἐπιβίωσις**) წარმოუდგენელი და გაუგებარია ადამიანური ჰიპოსტასის არსის (სტრუქტურის, **σύστασις**) ცვლილებების, ბიოლოგიურ ჰიპოსტასზე აღმატებულობის გარეშე. ეს არ ნიშნავს მანიქველობას: ბიოლოგიური და ესქატოლოგიური ჰიპოსტასები არა არიან ურთიერთგამომრიცხავნი.

36. რომ. 7. 24.

წარმატებულობისათვის, აუცილებელია ეროსი და სხეული, როგორც პიროვნების ექსტასისა და ჰიპოსტასის გამომხატველნი, აღარ იყვნენ სიკვდილის მატარებელნი. ამგვარად, ორი რამაა აუცილებელი: ა) ბიოლოგიური ჰიპოსტასის ეს ორი ძირითადი ნაწილი, ეროსი და სხეული, არ უნდა დაირღვეს. მათგან განშორება გამოიწვევდა ადამიანის ჩამოშორებას იმ საშუალებებისაგან, რომლითაც ის წარმოჩნდება როგორც ექსტაზი და ჰიპოსტასი, ანუ პიროვნება³⁷. ბ) უნდა შეიცვალოს ჰიპოსტასის შედგენილობის (*συστασις*) გვარი, უნდა მოიძებნოს ადამიანის დაბადების ახალი ფორმა, რაც, რა თქმა უნდა, არ გულისხმობს ეთიკურ რამ ცვლილებას ან გნებავთ, გაუმჯობესებას. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ როგორც ეროსი, ისე სხეული დაექვემდებარებიან „მყოფობის ახალ გვარს“, განაგდებენ (*ἀποβάλλουν*) ადამიანური ჰიპოსტასის შედგენილობაში (*συστασις*) ტრაგიკულობის გამომწვევ ენერჯიას და დაიმარხავენ მხოლოდ იმგვარს, რომელიც პიროვნებას აქცევს სიყვარულად, თავისუფლებად და სიცოცხლედ. სწორედ ეს არის ის, რასაც ზემოთ „ეკლესიოლოგიური მყოფობის ჰიპოსტასი“ ვუწოდეთ.

ბ) ეკლესიოლოგიური მყოფობის ჰიპოსტასი განმტკიცებულია ადამიანის ახალი დაბადებით, ნათლობით. ნათლობა, როგორც მეორედ დაბადება, ჰიპოსტასის შემამტკიცებელი საქმეა (*πράξις συστατική*). როგორც ადამიანის ჩასახვა და დაბადება არის მისი ბიოლოგიური ჰიპოსტასი, ისე ნათლობა წარმოადგენს მყოფობის ახალ გვარს, „მეორედ შობას“³⁸ და, აქედან გამომდინარე, ახალ „ჰი-

37. სოტერიოლოგია, ჭეშმარიტი პატერიკული თეოლოგიისაგან მოწყვეტილი, ქმნის დილემას: ჰიპოსტასი ექსტაზის გარეშე ან ექსტაზი ჰიპოსტასის გარეშე. სოტერიოლოგიური საკითხის არსი მდგომარეობს პიროვნების, როგორც ექსტატიკური ისე ჰიპოსტასური განზომილებების შენარჩუნებაში ონტოლოგიური აუცილებლობის „ვნებების“ გარეშე.

38. 1 პეტრ. 1. 3, 23.

პოსტასს“. რა არის ამ ახალი ჰიპოსტასის დასაბამი? რის მიმართ და როგორ შემტკიცდება (**ὑποστασιάζεται**) ნათლობით ადამიანი?

როგორც აღვნიშნეთ, ადამიანის ბიოლოგიური ჰიპოსტასის ფუნდამენტური პრობლემა მისი ექსტაზური ენერჯის ონტოლოგიური აუცილებლობის ვნებულებასთან (**πάθος**) მჭიდრო კავშირშია, ბუნება ონტოლოგიურად წინ უსწრებს (**προηγείται**) პიროვნებას და კარნახობს თავის კანონებს, „ინსტიქტს“, რითაც განაქარვებს თავისუფლებას მის ონტოლოგიურ დასაბამშივე. ეს ვნებულება მჭიდროდაა დაკავშირებული კრეატულობასთან (**κτιστότης**), მყოფობის მოცემულობასთან. შედეგად, შეუძლებელი ხდება ქმნილებამ თავის ბიოლოგიურ ჰიპოსტასში თავი დააღწიოს ონტოლოგიურ აუცილებლობას: „მოცემული“ ბუნებითი კანონების, ანუ ონტოლოგიური აუცილებლობის, გარეშე არ არსებობს ადამიანის ბიოლოგიური ჰიპოსტასი³⁹.

მაშასადამე, იმისათვის, რომ პიროვნებამ, როგორც აბსოლუტურად ონტოლოგიურმა თავისუფლებამ, თავი დააღწიოს ტრაგიკულობის შედეგებს, აუცილებელია, მისი ჰიპოსტასი შემტკიცდეს იმ ონტოლოგიურ რეალობასთან, რომელიც არ ივნება კრეატულობისაგან. სწორედ ეს არის წმინდა წერილის ფრაზის მნიშვნელობა: „უკუეთუ ვინმე არა იშუეს მეორედ“. ამ შესაძლებლობის შესახებ ახარებს პატერიკული ქრისტოლოგია ადამიანს.

ეკლესიის მამათა ქრისტოლოგიური სწავლების მიზანიც წმინდა ეგზისტენციური მნიშვნელობისაა, დაარწმუნოს ადამიანი იმაში, რომ ნამდვილი პიროვნება (არა როგორც ნი-

39. თუკი ოდესმე განხორციელებადი იქნება ადამიანის ხელოვნური განაყოფიერება, არასოდეს იქნება ის თავისუფლების გამომხატველი ადამიანური ჰიპოსტასის შედგენილობისათვის (**σύστασις**). ეს იქნებოდა ბუნებისა და მისი კანონების შენაცვლება არათავისუფალი (**ἀνελεύθερος**) ადამიანური ლოგიკის კანონებით.

ღაბი და „ტრაგიკული პიროვნება“) არ არის მითიური ან ნოსტალგიური რამ ძიება, არამედ ისტორიული რეალობა. იესო ქრისტეს გამომხსნელობითი მისიის არსიც იმაში მდგომარეობს, რომ ამკვიდრებს პიროვნების რეალობას (**πραγματικότητα**) ისტორიაში და მას ყოველი ადამიანის პიროვნების „ჰიპოსტასის“ დასაბამად ადგენს. ამრიგად, პატერიკული თეოლოგიის მიერ ქრისტოლოგიის აუცილებელ ფუნდამენტურ პრინციპებად (**στοιχεία**) მიჩნეულია:

ა) ქრისტეს პიროვნების გაიგივება წმიდა სამების ძის ჰიპოსტასთან. ნესტორიანიზმთან ხანგრძლივი დავა არ იყო უბრალო ასკეზი აკადემიურ თეოლოგიაში, არამედ შეუპოვარი ბრძოლა ეგზისტენციური საკითხისათვის: როგორ იქნებოდა ქრისტე ადამიანის მხსნელი (**σωτήρ**), თუკი მისი ჰიპოსტასი იქნებოდა ჩვენს მიერ ხსენებული ბიოლოგიური მყოფობის ჰიპოსტასი? თუკი ქრისტე, როგორც პიროვნება, „არსებობს“ არა თავისუფლებაში (**ἐν ἐλευθερίᾳ**), არამედ ბუნების აუცილებლობის შესაბამისად, მაშინ მასშიც, საბოლოოდ⁴⁰, არსებობს ადამიანური პიროვნების ტრაგიკულობა. იესოს ქალწულისაგან შობის კონცეპტი პატერიკული თეოლოგიის ეგზისტენციური საზრუნავის ნეგატიური გამოხატულებაა, ხოლო პოზიტიურია ქალკედონის დოგმა, რომ ქრისტეს პიროვნება არის ერთი და ის იდენტურია ძე ღმერთის ჰიპოსტასთან.

ბ) ქრისტეში ორი (სადვთო და ადამიანური) ბუნების ჰიპოსტასური შეერთება. ამ საკითხთან დაკავშირებით მნიშვნელოვნად საყურადღებოა ის განსხვავება, რომელიც არსებობს ბერძენ და ლათინ მამებს შორის, მსგავსი იმ გან-

40. ხაზს ვუსვამთ სიტყვას „საბოლოოდ“ (**τελικά**), რადგან მას ფუნდამენტური მნიშვნელობა აქვს ქრისტოლოგიისათვის. ქრისტოლოგიაში ყველაფერი აღდგომით განიხილება და არა განკაცებით. თავისთავადად განკაცება არ არის ცხონების გარანტი. ის, რომ საბოლოოდ განქარდება სიკვდილი, ჩვენ გვაძლევს რწმენას, რომ სიკვდილის დამთრგუნველი დასაბამიდან ღმერთია. ამგვარად

სხვაგვებისა, რომლის შესახებაც ზემოთ ვისაუბრეთ სამების დოგმატთან მიმართებაში. დასავლეთში, როგორც ეს პაპ ლეონ I-ის ტომოსიდან ჩანს, ქრისტოლოგიის ამოსავალ წერტილი „ბუნების“ ან „არსების“ კონცეპტია, ხოლო ბერძენ მამებთან, მაგ., წმ. კირილე ალექსანდრიელთან, – ჰიპოსტასი, პიროვნება. როგორ უბრალოდაც არ უნდა მი-აჩნდეს ვინმეს ეს განსხვავება, ის დიდი მნიშვნელობის საკითხია ქრისტოლოგიაში. ბერძენი მამების მიხედვით, ადამიანის ონტოლოგიის საფუძველია პიროვნება: როგორც ღმერთი-პიროვნება არის ის, ვინც არის ღმერთი ბუნებითად, „სრული ღმერთი“ (τέλειος Θεός), მსგავსადვე, ადამიანიც ქრისტეში როგორც ჰიპოსტასი, პიროვნება, ანუ როგორც თავისუფლება და სიყვარული არის „სრული კაცი“ (τέλειος ἄνθρωπος). შესაბამისად, სრული ადამიანი არის მხოლოდ ის, ვინც არის ნამდვილი პიროვნება (ὄντως πρόσωπον), ვისაც აქვს თავისი „მყოფობის გვარი“, ის, ვინც არსებობს იმავე სახით, როგორც ღმერთი–მყოფობა (არსი, ὄν). სწორედ ამას ნიშნავს „ჰიპოსტასური შეერთება“ ადამიანური მყოფობის ენაზე.

მაშასადამე, ქრისტოლოგია არის ხარება ადამიანი-სათვის იმისა, რომ მისი ბუნება შესაძლებელია, „მიღებულ“ და შეგვამოვნებულ (ὑπόστασιασθῆ) იქნეს თავისუფლად მისი ბიოლოგიური ჰიპოსტასის ონტოლოგიური აუცილებლობისგან, რომელიც, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ინდივიდუალიზმისა და სიკვდილისაკენ მიაქანებს მას.

ვითარდება ქრისტოლოგია ახალ აღთქმაში – აღდგომიდან განკაცებისაკენ და არაპირიქით. პატერიკულ თეოლოგიასაც არასოდეს დაუკარგავს ქრისტოლოგიის ესქატოლოგიური განცდა. ამიტომაც, როცა ვამბობთ, რომ ქრისტე ერიდებოდა ბუნების აუცილებლობას და ამ ბუნების „ვნებებს“, არ ვგულისხმობთ, რომ ის უცხო იყო ბიოლოგიური მყოფობის მდგომარეობასთან (მაგ.: „ევნო“ – ბიოლოგიური ჰიპოსტასის ვნება, სიკვდილის ვნება). ქრისტეს მკვდრეთით აღდგომით ვნება არა გვამოვანი (არაჰიპოსტასური, ἀνυπόστατος) ხდება: ქრისტეს რეალური ჰიპოსტასი არ არის ბიოლოგიური, არამედ ესქატოლოგიური, სამებისეული.

ქრისტეს წყალობით, ამიერიდან ადამიანსაც შეუძლია და-
ამოწმოს მისი, როგორც პიროვნების, მყოფობა არა სა-
კუთარი ბუნების უცილობელი კანონების, არამედ ღმე-
რთან ურთიერთობის საფუძველზე, რომელიც იდენტურია
იმ თავისუფლებისა და სიყვარულისა, რომელიც აქვს ძეს
მამისადმი. ადამიანისადმი ღვთისაგან ბოძებული ძეობი-
ლობა, მისი ჰიპოსტასის იდენტიფიკაცია ღმერთის ძის ჰიპო-
სტასთან არის სწორედ ნათლობის არსი⁴¹.

ზემოთქმულის თანახმად, ადამიანი ნათლობის შედეგად
იძენს ჰიპოსტასს, რომელსაც ვუწოდებთ „ეკლესიოლოგიური
ჰიპოსტასი“. შევითხვავთ, როგორ ან სად შეიძლება განხორცი-
ელდეს ადამიანის ეს ახალი არა ბიოლოგიური ჰიპოსტასი,
პასუხი არის ცალსახა – ეკლესიის წიაღში. ძველ პატერიკულ
ლიტერატურაში ხშირად ეკლესიას ადარებენ „დედასთან“. ამ
შედარების სულისკვეთება მდგომარეობს იმაში, რომ სწორედ
ეკლესიის წიაღში იშვება ადამიანი, როგორც „ჰიპოსტასი“,
როგორც პიროვნება. ამ ახალ ჰიპოსტასს აქვს ნამდვილი
პიროვნების ყველა ძირითადი ნიშან-თვისება, რომლის
მეშვეობითაც ხდება ეკლესიოლოგიური ჰიპოსტასის განსხ-
ვავება ბიოლოგიურისაგან. რას წარმოადგენს ეს ნიშან-თვი-
სებები?

ეკლესიის პირველი და ძირითადი თვისება ისაა, რომ
მას ადამიანი შეყავს სამყაროსთან ისეთ ახალ ურთიერ-
ობაში, რომელიც არ განისაზღვრება ბიოლოგიური კანო-
ნებით. პირველი საუკუნის ქრისტიანები, მაშინ როცა უკვე
განსაზღვრული იყო ეკლესიის არსი, გამოხატავდნენ ამ ურ-

41. ნათლობის საიდუმლოს წყობა (**δομή**) იგივეა იესოს ნათლისღების სა-
ხარებისეულ თხრობასთან. მამის ძისადმი სიტყვები – „ესე არს ძე ჩემი
საყვარელი, რომელი მე სათნო ვიყავ“ (მთ. 3. 17) – ნათლისღების დროს მი-
ემართება ნათლისმღებელს. წმიდა სამების წყობა ხდება ნათლისმღებლის
ჰიპოსტასის წყობა, რის საფუძველზეც მოციქული პავლე ნათლისღების შესახებ
საუბრისას ამბობს: „სული იგი შვილებისაი, რომლითა ვღაღადებთ: აბბა, მამაო“
(რომ. 8. 15).

თიერთობის აღმატებულებას, ისინი საოჯახო წოდებებს უთავსებდნენ ეკლესიას⁴². ამრიგად, ახალი ეკლესიოლოგიური ჰიპოსტასისათვის „მამა“ იყო არა ბუნებითი მშობელი, არამედ ის, „რომელი არს ცათა შინა“ და დაძმანი იყვნენ ეკლესიის წევრები. ის, რომ ეს წარმოადგენს პირველის აღმატებულებას მეორეზე (და არა ეკლესიოლოგიური ჰიპოსტასისა და ბიოლოგიურის პარალელურ თანაარსებობას), ჩანს იმ სიტყვების მკაცრი შინაარსიდანაც, რომლის თანახმადაც, ქრისტიანებს მოეთხოვებოდათ ოჯახების დატოვება⁴³. ეს სიტყვები არ გახლავთ უბრალო უარყოფა. მასში ჩანს პოზიცია: ნათლობით ქრისტიანი სხვაგვარად წარმოჩნდება ყველას წინაშე, წარმოჩნდება სხვაგვარი ურთიერთობებით, როგორც თავისუფალი პიროვნება. ასეთი ურთიერთობა რადიკალურად განსხვავდება იმ ურთიერთობებისაგან, რომელთაც წარმოშობს მისი ბიოლოგიური იდენტურობა. ამიერიდან მას უყვარს არა ისე, როგორც მას ავალდებულებს ბიოლოგიური კანონები (შინაურებისადმი სიყვარულში რომ გამოიხატება), არამედ თავისუფლად, ბუნებითი კანონებისაგან დამოუკიდებლად⁴⁴. ადამიანი, როგორც ეკლესიოლოგიური ჰიპოსტასი, ადასტურებს, რომ ის, რაც ღმერთშია, შესაძლებელია ადამიანისთვისაც: ბუნება არ განსაზღვრავს პიროვნებას, არამედ პიროვნება განსაზღვრავს ბუნებას. თავისუფლება იდენტიფიცირდება ადამიანის მყოფობასთან.

პიროვნებისანუჰიპოსტასისბუნებისაგანთავისუფლებაში ჩანს, რომ ეკლესიის გარეთ მყოფი ადამიანი ბიოლოგიური ჰიპოსტასისათვის დამახასიათებელი გრძნობით გამოხატავს სიყვარულს (ოჯახს აქვს უპირატესობა, ვიდრე სიყვარულს „უცხოებისადმი“, მეუღლეს აქვს პრეტენზია მეუღლის მი-

42. „ხოლო მე გეტყვი ქრისტესთვის და ეკლესიისა“ (ეფეს. 5. 32).

43. მთ. 4. 21; 10. 15; 19. 29; 23. 8–9.

44. ქრისტიანს უცოდველი არ უყვარს უფრო მეტად, ვიდრე ცოდვილი, რადგან მისი სიყვარული თავისუფლების ნაყოფია და არაფრითაა განპირობებული.

მართ განსაკუთრებულ სიყვარულზე). ესაა ურთიერთობები სრულიად გასაგები და „ბუნებრივი“ ბიოლოგიური ჰიპოსტასისათვის. ის, რომ ადამიანს საკუთარი ოჯახის წევრებზე უფრო მეტად უყვარდეს სხვა ვინმე, წარმოადგენს ბუნებით ჰიპოსტასში არსებულ განკერძოებულობაზე ზეაღმატებას. ეკლესიოლოგიური ჰიპოსტასისათვის დამახასიათებელია იმის შესაძლებლობა, რომ პიროვნებას უყვარდეს ყოველგვარი განკერძოებულობის გარეშე, და ეს არა ზნეობრივ მცნებებთან შეწყობით („გიყუარდეს მოყუასი შენი“), არამედ ჰიპოსტასური დასაბამით (*καταβολή*), რომ მისი ახალი შობა ეკლესიის საშოიდან მას ურთიერთობების მთელი კომპლექსის ნაწილად ხდის, რაც ზეაღმატება ყოველგვარ განკერძოებულობას⁴⁵. აქედან გამომდინარე, მხოლოდ ეკლესიის წიაღში აქვს ადამიანს ძალა, წარმოიჩინდეს როგორც სრული პიროვნება, რადგანაც ეკლესიის წიაღში ორი რამ აღესრულება: ერთი, რომ ადამიანი და სამყარო არ არიან ურთიერთიზოლირებულნი, არამედ როგორც ერთი მთლიანი, რომელიც სრულად გამოიხატება ყოველ კონკრეტულ არსებაში და ადამიანი ხდება ის, ვინც თავისი მყოფობის სისრულით, და ამავე სისრულით სამყაროსთან მიმართებაში, არის ჰიპოსტასი, რომელიც ინდივიდი კი არ არის, არამედ ნამდვილი პიროვნება. ამრიგად, ეკლესია ხდება ქრისტე ადამიანურ მყოფობაში, და ეკლესიის ყოველი წევრიც ხდება ქრისტე⁴⁶ და ეკლესია⁴⁷. ეკლესიოლოგიური ჰიპოსტასი იმგვარი სახით არსებობს ისტორიაში, რომ დამოწმება

45. ეკლესია გამოავლენს, რომ ა) ცხონება არ არის ზნეობრივი განსრულების, ბუნების გაუმჯობესების საქმე, არამედ ბუნების ახალი ჰიპოსტასის, ახალი შობისა.

46. ნიშანდობლივია, რომ მამების სწავლების თანახმად, ყოველი მონათლული ხდება „ქრისტე“.

47. წმინდა მატეიმე აღმსარებელი თავის მისტაგოგიაში (4, PG. 91, 672BC) ეკლესიის საყოველთაოობას (*καθολικότης*) ყოველი მორწმუნის ეგზისტენციურ წყობას უკავშირებს.

ადამიანის შესაძლებლობისა არ გახდეს ინდივიდობის, დაყოფისა და სიკვდილის მატარებელი. ეკლესიოლოგიური ჰიპოსტასი არის ადამიანის რწმენა და იმედი მისი, როგორც პიროვნების უკვდავებისა.

ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ იბადება კითხვა: რა ხდება ადამიანის ბიოლოგიურ ჰიპოსტასთან მიმართებაში ეკლესიოლოგიური ჰიპოსტასის განხორციელებისას, რადგან ჩვენი გამოცდილება გვიჩვენებს, რომ მიუხედავად ნათლობისა და ეკლესიოლოგიური ჰიპოსტასისა, ადამიანი განაგრძობს შობასაც და გარდაცვალებასაც, თანახმად მისი ბიოლოგიური ჰიპოსტასისა. მაშ, რა არის ნამდვილი პიროვნების ის გამოცდილება, რომელსაც ეკლესიოლოგიური ჰიპოსტასი იძლევა?

ამ კითხვაზე პასუხისათვის საჭიროა ახალი ონტოლოგიური კატეგორია არა ბიოლოგიური და ეკლესიოლოგიური ჰიპოსტასების განსხვავების გაუქმებისათვის, არამედ მათ შორის კავშირის გამოსახატავად. მართლაც, ეკლესიოლოგიური ჰიპოსტასის შეხვედრა ბიოლოგიურთან ადამიანურმყოფობაში წარმოშობს დიდებულ კავშირს: ადამიანი ეკლესიოლოგიური იდენტურობით წარმოჩნდება არა იმად, რაც არის, არამედ რაც იქნება, ანუ ეკლესიოლოგიური იდენტურობა უკავშირდება ესქატოლოგიას.

ადამიანის პიროვნების განჭვრეტას ამ სისრულის პრიზმაში არაფერი აქვს საერთო არისტოტელესეულ ენტელექციასთან, იმ შესაძლებლობასთან, რომელიც არსებობს ადამიანის ბუნებაში, გახდეს უკეთესი და უფრო სრული, ვიდრე ახლა⁴⁸. პიროვნება არ არის გამოხატულება ან აპორია ადამიანის არსების ან ბუნების. შეუძლებელია ეკლესიოლოგიური ჰიპოსტასი, ნამდვილი პიროვნება წარმოდგეს ადამიანების ბიოლოგიური ან ისტორიული გან-

48. Teilhard de Chardin-ის მოსაზრებებს ადამიანის შესახებ არაფერი აქვს საერთო პატერიკულ თეოლოგიასთან.

ვითარების შედეგად⁴⁹. მდგომარეობა, რომელიც წარმოიშვება ეკლესიოლოგიური იდენტურობის მოლოდინისა და იმედისაგან, ამ დიდებული ჰიპოსტასისაგან, რომელსაც ფესვები მომავალში აქვს, ხოლო რტოები აწმყოში⁵⁰, შეიძლება გამოითქვას ახალი ონტოლოგიური კატეგორიით – საკრამენტული (μυστηριακή) ან ექვარისტიული (εὐχαριστιακή) ჰიპოსტასი.

ყველაფერი ზემოთქმული, რაც ეკლესიოლოგიურ ჰიპოსტასს მიემართება და მას ბიოლოგიურისაგან განასხვავებს, ისტორიულად და ემპირიულად მხოლოდ საღვთო ექვარისტიას გამოავლენს. ონტოლოგიურ აუცილებლობასა და განკერძოებულობაზე აღმატებულობა არის ემპირია, რომელსაც საღვთო ექვარისტია გვთავაზობს. ექვარისტია თავისი უძველესი და სწორი კონცეპტით (და არა დასავლური სქოლასტიზმით), უპირველესად, არის სინაქსისი (შემოკრება, შეკრება, σύναξις)⁵¹, ერთობა, ურთიერთობების მთელი კომპლექსი, რომელშიც ადამიანი „არსებობს“ ბიოლოგიურისაგან განსხვავებული გვარით, როგორც ერთი სხეულის ნაწილი, რომელიც ზეაღმატება ბიოლოგიური თუ სოციალური ფორმის კერძობას. ექვარისტია არის ადამიანის მყოფობის ერთადერთი ისტორიული ადგილი, სადაც ტერმინები „მამა“, „ძმები“ და ა. შ. კარგავენ თავიანთ ბიოლოგიურ კერძობას და, როგორც ვნახეთ, გამოხატავენ სიყვარულის, თავისუფლებისა და საყოველთაოობის ურთიერთკავშირს⁵². პატერიკულმა თეოლოგიამ სწორედ ექვარისტიაში დაინახა განხორციელება ფილოსოფიური

49. ფუნდამენტური განსხვავება ქრისტიანობასა და მარქსიზმს შორის.

50. ებრაელთა მიმართ ეპისტოლეში სიტყვას – „ჰიპოსტასი“ ზუსტად ის კონცეპტი აქვს, რომელზეც ჩვენ ვსაუბრობდით – ონტოლოგია, რომლის ფესვიც მომავალში, ესქატოლოგიაშია.

51. ტერმინი „ეკლესია“ ადრეულ ხანაში ექვარისტიული ერთობის სინონიმი იყო.

52. საკვირაო ლოცვა, როგორც ცნობილია, თავდაპირველად ექვარისტიული ლოცვა იყო. მნიშვნელოვანია, რომ ფრაზა „მამაო ჩუენო, რომელი ხარ ცათა შინა“ წარმოინდება, როგორც არსებითი განსხვავება ყოველი მორწმუნის თავის

პრინციპისა, რომ ჰიპოსტასი გამოხატავს თავისი ბუნების მთლიანობას და არა ნაწილს. საღვთო ექვარისტიისას ქრისტე „განიტეხების და არა განიყოფის“ (**μελιζόμενος και μη διαιρούμενος**) და ყოველი მაზიარებელი არის მთლიანი ქრისტე (**ὁλος Χριστός**) დამთლიანი ეკლესია (**ὅλη Ἐκκλησία**). ამრიგად, ეკლესიოლოგიური იდენტურობა თავის ისტორიულ განხორციელებაში არის ექვარისტიული. ამით აიხსნება, რომ ეკლესიამ სწორედ ექვარისტიას დაუკავშირა თავისი ყოველი ქმედება (რომელთაც ჩვენ საიდუმლოს ვუწოდებთ), რომელიც მიზნად ისახავს ადამიანის ზეალმატებას თავის ბიოლოგიურ ჰიპოსტასზე. საიდუმლოებები ექვარისტიასთან კავშირის გარეშე არის კურთხევა (**εὐλογία**) და დადასტურება (დამოწმება), რომელიც ეძლევა ბუნებას, როგორც ბიოლოგიურ ჰიპოსტასს. ექვარისტიასთან კავშირში კი საიდუმლოებები წარმოჩნდება არა როგორც ევლოგია და დადასტურება ბიოლოგიური ჰიპოსტასისა, არამედ როგორც მისი ესქატოლოგიური ზეალმატება.

ექვარისტიის ეს ესქატოლოგიური ხასიათი (თვისება) იძლევა პასუხს შეკითხვაზე, თუ რა კავშირია ეკლესიოლოგიურ და ბიოლოგიურ ჰიპოსტასებს შორის. ექვარისტია

მამასთან კავშირისაგან. ასევე მნიშვნელოვანია ტერმინ „მამის“ გამოყენების ისტორია კლერიკოსებისადმი: თავდაპირველად ის გამოიყენებოდა მხოლოდ ეპისკოპოსის მიმართ, რადგან მხოლოდ ის არის მჯდომარე „წინაშე ღმრთისა“ (იხ. ეგნატე ანტიოქიელი, **Πρὸς Μαγνησιεῖς 6**, PG. 5, 668) და ექვარისტიის შემწირველი. მოგვიანებით მიემართება პრესვიტერებსაც, როცა ეს დასი ითავსებს სამრევლოს მწყემსის ფუნქციას. რაც შეეხება ექვარისტიული ერთობის საყოველთაოობას, აუცილებლად უნდა აღვნიშნოთ, რომ ძველი და მკაცრი კანონიკური წყობის მიხედვით, მხოლოდ ერთი ექვარისტია უნდა შესრულდეს ერთ კონკრეტულ ადგილას და კონკრეტულ დღეს. ამ განწესების (რომელიც დღეს „მოხერხებულად“ ირღვევა სხვა ტრაპეზის გამოყენებით და სხვა მღვდლის მსახურებით) უმთავრესი მიზანი იყო ყველა მორწმუნის მონაწილეობა ამ კონკრეტულ ექვარისტიულ ერთობაში. აქვე მოკლედ შევხებით ახალ წესს ექვარისტიის შესრულებისას, როცა ის ქრისტიანების განსაზღვრული ნაწილისათვის (სოციალური ფენისათვის: სტუდენტები, მეცნიერები, ან ჩვილები და ბავშვები) სრულდება. საქმე გვაქვს მართლმადიდებლობაში ერესის დამკვიდრებასთან, ექვარისტიული ერთობის უარყოფასთან.

არ არის მხოლოდ „შეკრება“ ერთსა და იმავე ადგილას, ანუ ადამიანის ესქატოლოგიური მყოფობის ისტორიული განხორციელება, არამედ იმავდროულად მოძრაობაცაა, სვლა ამ განხორციელებისაკენ. შეკრება (**σύναξις**) და მოძრაობა (სვლა, **κίνησις**) მიჩნეულია ევქარისტის ორ ფუნდამენტურ ნიშნად. ისინი პატერიკული ევქარისტული თეოლოგიის მთავარ ბერკეტებია⁵³. აკი სხვაგვარად მსახურებაც ეწოდება ევქარისტიას. მისი ეს მსახურებითი მოძრაობა, მისი ესქატოლოგიურობა ცხადყოფს, რომ ეკლესიოლოგიური ჰიპოსტასი თავისი ევქარისტული გამოხატულებით არ არის ამ სოფლის. ის ისტორიას ესქატოლოგიურად ზეადემატება და არა უბრალოდ ისტორიას. ეკლესიოლოგიური ჰიპოსტასი ადამიანს პიროვნებად წარმოაჩენს, რომელსაც ფესვი (ძირი) მომავალში აქვს. ის არსებობს და საზრდოობს მომავლისგან. პიროვნების ჭეშმარიტება და ონტოლოგია მომავალს განეკუთვნება, მომავლის ხატებას წარმოადგენს⁵⁴.

რას ნიშნავს ადამიანის მყოფობისათვის ეს „ჰიპოსტასი“, რომელიც არის „მოსავთა მათ ძალ, საქმეთა მამხილებელ არახილულთა“⁵⁵. ეს მდგომარეობა ხომ არ მიგვაბრუნებს პიროვნების ტრაგიკულობისაკენ?

რა თქმა უნდა, ეკლესიოლოგიური ჰიპოსტასის ამ ესქატოლოგიურ თვისებას აქვს დიალექტიკის ფორმა – „უკვე“ და „ჯერ არა“. ეს დიალექტიკა განფენილია საღვთო ევქარისტიაში⁵⁶. ამ დიალექტიკითაა ადამიანი პიროვნება, ამით შეიგრძნობს, რომ მისი რეალური სამშობლო არ არის ამ

53. წმინდა მაცხიმე აღმსარებელის მისტაგოგიაში ევქარისტია გაცხადებულია როგორც მოძრაობა, სვლა „სისრულისაკენ“.

54. მაცხიმე აღმსარებელი, პატერიკული ონტოლოგიის ფილოსოფიურად შევამებისას, არსებობის ჭეშმარიტებას მომავალთან, დასასრულთან (**ἔσχατα**) აიგივებს. იხ. **Σχόλια εἰς τὰ τοῦ ἁγίου Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου 3, 3, 2 PG. 4, 137D.**

55. ებრ. 11. 1.

56. იოანეს გამოცხადებაში: „მოდი უფალო იესო“, და დამოწმება: „ჰე, მალე მოვალ“, უკვე არსებულს (აწინდელს) ცვლის მომლოდინეთი. გამოცხ. 22. შდრ. დიდაქე 9 და 10.

სოფელში, რაც მისი პიროვნების, ჰიპოსტასის ამსოფლიურ საგნებსა და ღირებულებებზე მიჯაჭვულობის უარყოფით გამოიხატება⁵⁷. ეკლესიოლოგიური ჰიპოსტასი, როგორც ზეალმატება ბიოლოგიურზე, ღმერთის მყოფობიდან საზრდოობს. ის თავის მყოფობას იღებს იქიდან, რაც თავად იქნება დასასრულის ჟამს (**ἔσχατα**). სწორედ ამით ხდება ეკლესიოლოგიური ჰიპოსტასი ასკეზური⁵⁸.

ეკლესიოლოგიური ჰიპოსტასის ასკეზური ხასიათი მდგომარეობს არა ამ სოფლის ან მყოფობის ბიოლოგიური ბუნების უარყოფაში⁵⁹, არამედ ბიოლოგიური ჰიპოსტასის უარყოფაში. ეკლესიოლოგიური ჰიპოსტასი ჩვეულებრივად იღებს ბიოლოგიურ ბუნებას, ოღონდ იმ განსხვავებით, რომ მას ბიოლოგიური გვარით (სახით, **τρόπος**) არ შეამტკიცებს (შეამყარებს, შეაგვამოვნებს, **ὑποστασιάζεται**),

57. ამგვარად გაიგება პავლესა და ლუკას სიტყვები: „რამეთუ ძირი არს ყოველთა ბოროტთაი ვეცხლის მოყურებაი“ (1 ტიმ. 6. 10), და „ვაი, თქუნდა მდიდარო, რამეთუ მიგიღებეს ნუგეშინის–ცემაი თქუენი...“ (ლკ. 6. 24). სხენებულ სახარებისეულ ადგილებში არაა საუბარი ზნეობრივ დაცემულობაზე, არამედ არსების ჰიპოსტასის, მისი ამ სოფელში, არსებაში, და არა პიროვნებაში განთავსებაზე. ამიტომაც, შემთხვევითი არ არის ტერმინ „οὐσία“= აღრინდელი მნიშვნელობა–„ქონება“, „სამკვიდრებელი“ (ლკ. 15. 12. ევრიპიდე, **Ἡρακλίδαι** 337. არისტოფანე, **Ἐκκλησιάζουσες** 729).

58. ასკეტიზმის არსი იმაში მდგომარეობს, რომ რამდენადაც ნაკლებად დაამყარებს ადამიანი თავის ჰიპოსტასს ბუნებაზე, არსებაზე, მით მეტად შემტკიცდება (შეგვამოვნდება, **ὑποστασιάζεται**) ის, როგორც პიროვნება. ასკეტიზმი კი არ უარყოფს „ბუნებას“, არამედ მას ათავისუფლებს ბიოლოგიური ონტოლოგიური აუცილებლობისაგან. აქვე შევნიშნავთ, რომ ეს საკმარისი არაა ბიოლოგიურ ჰიპოსტასზე ზეალმატებისათვის, თუ იმავდროულად არ შემტკიცდა ბუნება საღვთო ექპარისტიაში. ასკეტიზმი, როგორც ბიოლოგიურ ჰიპოსტასზე ზეალმატება, სხვა რელიგიებსაც გააჩნიათ, თუმცა ამ ზეალმატების დადებითი მხარე, რომელიც ზემოთ აღვწერეთ ექპარისტიასთან მიმართებაში, მხოლოდ ეკლესიას შეუძლია მიმადლოს ადამიანს (რელიგიების ისტორიული ფენომენოლოგიის თვალთახედვიდან ოდესმე გააზრებული უნდა იქნეს, რომ მხოლოდ ექპარისტია არის ქრისტიანობის არსობრივი განსაზღვრულობა). ასკეტური განზომილების გარეშე წარმოუდგენელია პიროვნება. მაგრამ პიროვნების გამოვლენის ტერმინალური ადგილი კი არის არა მონასტერი, არამედ ექპარისტია.

59. ცვლილებას არა „ბუნების მიზეზი“ (**«λόγος φύσεως»**), არამედ „ბუნების გვარი“ (**«τρόπος φύσεως»**) საჭიროებს. იხ. წმ. მაქსიმე აღმსარებელი, **Περὶ διαφορῶν ἀπορίων** 42, PG. 91, 1340BC-1341C.

ასევე აძლევს მას ჭეშმარიტ ონტოლოგიას და საუკუნო სიცოცხლეს. ამიტომაც აღვნიშნეთ ზემოთ, რომ არ უნდა იქნეს უგულვებელყოფილი არც ერთი და არც სხეული, ისინი უნდა შემტკიცდნენ (შემყარდნენ, შეგვამოვნდნენ, **ὑποστασιασθῆναι**) ეკლესიოლოგიური ჰიპოსტასის „მყოფობის გვარის“ მიხედვით. პიროვნების ასკეზური ხასიათი, რომელიც მომდინარეობს ეკლესიოლოგიური ჰიპოსტასის ექვარისტული ფორმიდან (**μορφή**), სწორედაც გამოხატავს ჭეშმარიტ პიროვნებას, როცა არა თუ უარყოფს, არამედ ეკლესიოლოგიურად შეამტკიცებს (შეამყარებს, შეაგვამოვნებს, **ὑποστασιάζεται**) ეროსსა და სხეულს. ყოველივე ზემოთქმულის თანახმად, ეროსი, როგორც ადამიანური პიროვნების ექსტაზური მოძრაობა, რომელიც თავის ჰიპოსტასს იძენს მომავლიდან, თავისუფლდება ონტოლოგიური აუცილებლობისაგან და ამიერიდან აღარ მიისწრაფვის ბუნებით ნაკარნახევი განკერძოებულობისაკენ. ის ხდება საყოველთაო ხასიათით თავისუფალი სიყვარულის მოძრაობა, სიყვარულისა, რომელიც კონცენტრირდება ერთ პიროვნებაში, როგორც გამოხატულება მთელი ბუნებისა, წარმოაჩენს ამ პიროვნებას ჰიპოსტასად, რომელიც უყვართ ამის გამო და რომლისადმიც შემტკიცდება (შემყარდება, შეგვამოვნდება, **ὑποστασιάζονται**) ყველა და ყველაფერი⁶⁰. თავის მხრივ, სხეული, როგორც ადამიანური პიროვნების ჰიპოსტასური გამოხატულება, თავისუფლდება ინდივიდუალიზმისა და ეგოცენტრიზმისაგან. ის უპირველესად, ხდება ერთობის გამოხატულება – ქრისტეს, ეკლესიისა და ექვარისტის სხეული. ემპირიულად წარმოჩნდება,

60. ამაში მდგომარეობს პატერიკული ქრისტოლოგიის ეგზისტენციური მნიშვნელობა, რომ პიროვნებას შეუძლია ერთ პიროვნებაში უყვარდეს ყველა და ყველაფერი, რაც არის ღმერთის თვისება, რომელსაც, როგორც მამას უყვარს თავისი მხოლოდშობილი ძე და „ამ ძეში“ უყვარს და აძლევს ჰიპოსტასს მთელ შესაქმეს: „ყოველივე მის მიერ დამტკიცნა“ (კოლ. 1. 17).

რომ სხეული თავისთავადად არ არის ნეგატიური და განკერძოებითი კონცეპტისა, არამედ ერთობითი (თანაზიარებითი) და სიყვარულისმიერი. სხეული თავის ამ ჰიპოსტასში, ინდივიდუალიზმითა და სხვა არსებათაგან გამორჩევით, ზეალმატება თავის დაშლა-განადგურებას. და როგორც თანაზიარობის სხეული, თუკი თავისუფალი წარმოჩნდება ბუნების კანონებისაგან (ინდივიდუალიზმი და განკერძოებულება), მით უფრო თავისუფალი იქნება სიკვდილის კანონებისგანაც. ადამიანის ეკლესიოლოგიური მყოფობა, ევქარისტიული ჰიპოსტასი წარმოადგენს გარანტს, „წინდს“ (ἀπράβω) ადამიანის სიკვდილზე საბოლოო გამარჯვებისა. ეს იქნება გამარჯვება პიროვნების და არა ბუნების. აქედან გამომდინარე, ესაა ადამიანის გამარჯვება მისსავე ავტარკიაზე (თვითმყოფადობაზე), გამარჯვება ღმერთთან ჰიპოსტასურად შეერთებული ადამიანისა, ანუ პატერიკული ქრისტოლოგიის ქრისტესი, როგორც ადამიანისა.

სწორედ ამ ასპექტში განსხვავდება ადამიანის ტრაგიკული პიროვნებისაგან ევქარისტიული ჰიპოსტასი, რომელიც მიუხედავად იმისა, რომ უდავოდ განიცდის ბიოლოგიური ჰიპოსტასის ტრაგიკულობას, არ იძენს თავის მყოფობას (τὸ εἶναι) აწმყოში (იქიდან, რაც ახლათ), არამედ ის ონტოლოგიურად შემტკიცებულია მომავალთან, რის გარანტი და წინდი ქრისტეს აღდგომაა. ადამიანი ევქარისტიაში რამდენჯერაც იგემებს ამ ჰიპოსტასის ემპირიას, იმდენჯერ გამყარდება რწმენაში, რომ პიროვნება, რომელსაც შეამტკიცებს ბიოლოგიური აუცილებლობისა და განკერძოებულობისაგან თავისუფალი სიყვარული, საბოლოოდ არ მოკვდება. როდესაც ევქარისტიული ერთობა ცოცხლად ინახავს მათ ხსოვნას, ვინც ჩვენ გვიყვარს (შესვენებულები და ცოცხლები), აღასრულებს ონტოლოგიურ (და არა ფსიქოლოგიურ) ქმედებას, იმის დასამოწმებლად, რომ პიროვნებას საბოლოო სიტყვა ეთქმის ბუნებასთან მიმა-

რთებაში. ბიბლიური რწმენის (არარსებისაგან შექმნა) შეხვედრა ონტოლოგიისადმი რწმენასთან (ბერძნულ რწმენასთან, *πίστην ἑλληνικήν*) აძლევს ადამიანურ მყოფობასა და აზროვნებას ყველაზე ძვირფას სიკეთეს – პიროვნების კონცეპტს. სწორედ ამისთვის უნდა მადლობდეს კაცობრიობა ბერძნულ პატერიკულ თეოლოგიას.

წმინდა გრიგოლ კალამა და მამათა ტრადიციები

პროტოპრესვიტერი გიორგი ფლოროვსკი

„მისდით წმინდა მამებს“... ჩვეულებრივ, ამ ფრაზით იწყებოდა უძველეს ეკლესიაში სხვადასხვა დოგმატური განმარტება. ეს სიტყვები უძლოდა წინ ქალკედონის კრების დოგმატს. VII მსოფლიო საეკლესიო კრებამ უფრო დეტალურად განმარტა თავისი სწავლება: „მისდით ღვთივგანბრძნობილ წმინდა მამათა სწავლებებსა და კათოლიკე ეკლესიის ტრადიციას“. მამათა სწავლებებზე მითითება ჩვეულებრივი მოვლენაა საეკლესიო პრაქტიკაში.

ეს იყო იმაზე ბევრად მეტი, ვიდრე მხოლოდ „აპელირება სიძველისადმი“. ნამდვილად, ეკლესია დასაბამიდან ხაზს უსვამს სარწმუნოების უცვალელობას თაობიდან თაობაში. ჩვენ გვწამს ის, რაც სწამდათ მოციქულებს, ეს არის ჭეშმარიტი რწმენის უტყუარი ნიშანი, რომელიც მა-

რადიულად უცვლელია, თავისთავად სიძველე არ წარმოადგენს ჭეშმარიტების გარანტს. უფრო მეტიც, ქრისტიანობა იყო ამჟამად გასაოცარი სიახლე „ანტიკური სამყაროსათვის“ და მოწოდება რადიკალური „განახლებისკენ.“ ძველი დასრულდა და ყველაფერი „განახლდა“. ამას გარდა, ერესებიც აპელირებდნენ წარსულზე და მოუხმობდნენ თავიანთი „გადმოცემის“ ავტორიტეტულობას. ერეტიკოსები ხშირად ეფუძნებოდნენ წარსულს. ძველებურ ფორმულირებებს ხშირად შეეძლო ცდომილება გამოეწვია. თავად ბიკენტ ლირინელი კარგად აცნობიერებდა ამ საფრთხეს: „რა საოცარია, ავტორთა მოსაზრებები აღიარებულია მართლმადიდებლურად, ხოლო მათი მიმდევრები – ერეტიკოსებად. მასწავლებლები გამართლდნენ, ხოლო მოწაფეები განკითხულნი არიან. თხზულებათა ავტორები დაიმკვიდრებენ ცათა სასუფევლს, ხოლო მათი მიმდევრები – გეჰენიას“ (Commonitorium, cap. 6). ბიკენტის უდავოდ მხედველობაში ჰქონდა წმინდა კვიპრიანე და დონატისტები. თავად წმინდა კვიპრიანეც ჩავარდნილა იდენტურ მდგომარეობაში. „სიძველე“, როგორც ასეთი, შეიძლება აღმოჩნდეს გამოუსწორებელი შეცდომა: „რადგან სიძველე ჭეშმარიტების გარეშე არის ძველი შეცდომა“ [nam antiquitas sine veritate vetustas erroris est] (Epist. 74). სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, „სიძველე“ და „ჩვეულება“ არ არის ჭეშმარიტების გარანტი. „ჭეშმარიტება“ არ არის ჩვეულება.

ჭეშმარიტი ტრადიცია ჭეშმარიტების გადაცემას გულისხმობს [traditio veritatis]. ეს გადმოცემა, წმინდა ირინეოსის თანახმად, წარმოდგება და დამტკიცდება ჭეშმარიტების უტყუარი მადლით, რომელიც ეკლესიაშია დასაბამიდანვე და დაიცვება საეპისკოპოსო მსახურების უწყვეტელობით. საეკლესიო ტრადიცია არ არის ადამიანური გონების ნაყოფი, ადათებისა და წესებისადმი ერთგულება. ეს არის ცოცხალი ტრადიცია, რომელსაც არ შეიძლება, მივუსადაგოთ მკვდარი წესების ენა [inter mor-

tuas regulas]. საბოლოო ანალიზით, ტრადიცია სულიწმინდის გამუდმებული მყოფობაა ეკლესიაში, განუწყვეტელი საღვთო წინამძღოლობა და განათლება. ეკლესია არ არის შემოსაზღვრული „წერილით“, არამედ მას წინ მიუძღვის სულიწმიდა, რომელიც მეტყველებდა წინასწარმეტყველთა მიერ და მიუძღოდა მოციქულებს. იგივე სულიწმიდა კვლავ უწყვეტად მიუძღვის ეკლესიას დიდებიდან დიდებისაკენ, ღვთაებრივი ჭეშმარიტების სრული შეცნობისაკენ.

„წმინდა მამათა მიღევნება“ – ეს არ არის ფორმულირებებისა და თეორიების აბსტრაქტული ტრადიცია. უპირველესად, ეს არის წმინდა დამოწმებები (holy witnesses). ჩვენ ხომ მივმართავთ მოციქულებს და არა აბსტრაქტულ „აპოსტოლობას“. მსგავსი მოქმედების წესს მივმართავთ მამებთან დაკავშირებითაც. წმინდა მამათა დამოწმება სიღრმისეულად და არსებითად განეკუთვნება მართლმადიდებლურ რწმენას. ეკლესიაში დაცულია როგორც მოციქულთა ქადაგებები, ასევე მამათა სწავლებები. ამის დასადასტურებლად ჩვენ შეგვიძლია მოვიხმოთ, სავარაუდოდ, რომანოზ მელიოდოსის სახელით ცნობილი კონდაკი: „მოციქულთა ქადაგებად და მღვდელთმთავართა მოძღვრებად სწორად ბეჭდად სარწმუნოებისა და კვართად საღმრთოდ ღმრთისმსახურებისა ქრისტეს ეკლესიასა ბრწყინვალედ ჰმოსიეს და მართმადიდებლობით ადიდებს დიდსა და უბიწოსა ღმრთისმსახურებისა საიდუმლოსა“.

მამათა სულისკვეთება

ეკლესია არის სამოციქულო, მაგრამ ეკლესია ასევე არის „პატერიკულიც“. ის არის „მამათა ეკლესია“. ეს ორი განსაზღვრება განუყოფლადაა დაკავშირებული ერთმანეთთან. წმინდა მამების გარეშე ეკლესია ვერ იქნება ჭეშმარიტად „სამოციქულო“. მამათა დამოწმება არ არის

მხოლოდ ისტორიული მოვლენა, არც რაიმე წარსულის გამოძახილი. გადასვლა ქადაგებიდან დოგმაზე შინაგანი მოთხოვნილებაა. რა თქმა უნდა, მამათა სწავლება და ეკლესიის დოგმა არის ისევე ის „მარტივი გზავნილი“, რაც დააფუძნეს და დაგვიტოვეს მოციქულებმა. სამოციქულო ქადაგება არამხოლოდ დაცულია ეკლესიაში, არამედ ეს ქადაგება ცხოვრობს კიდევ. ამიტომაც მამათა სწავლება არის ქრისტიანობის მარადიული კატეგორია, მართალი სარწმუნოების უცვლელი საბომი და კრიტერიუმი. მამები არა მხოლოდ ძველი რწმენის მოწმენი არიან [testes antiquitatis], არამედ ჭეშმარიტი რწმენისაც [testes veritatis]. „მამათა სულისკვეთება“ არის ისევე ავტორიტეტი მართლმადიდებლური ღვთისმეტყველებისათვის, როგორც წმინდა წერილის სიტყვები და ერთი მეორისაგან არ არის განყოფილი.

პატრისტიკული თეოლოგიის ეგზისტენციალური ხასიათი

მთავარი განმასხვავებელი ნიშანი წმინდა მამათა ღვთისმეტყველებისა – ეს არის „ეგზისტენციალური ხასიათი“, თუკი საერთოდ შესაძლებელია, გამოვიყენოთ ეს ნეოლოგიზმი. წმინდა მამები ღვთისმეტყველებდნენ, როგორც გადმოგვცა წმინდა გრიგოლ ნაზიანზელმა, „აპოსტოლურად და არა არისტოტელურად“ [αλειυτικως, ουκ αριστοτελικως] (Hom. 23. 12). მათი ღვთისმეტყველება იყო ლოგიკურად წარმოთქმული და გამყარებული მტკიცებულებით, რაც რჩება „მქადაგებლურ თეოლოგიად“. მისი საბოლოო მიზანი იყო ყოველთვის სარწმუნოების განჭვრეტა ქრისტესთან ცხოვრებაში. ღვთისმეტყველება, რომელიც მოწყვეტილია ცხოველ რწმენას, გადაგვარდება

ამაოდ მეტყველებაში, რომელიც მოკლებულია ყოველგვარ სულიერებას. წმინდა მამათა ღვთისმეტყველების ეგზისტენციალური ფესვი სარწმუნოების მტკიცე აღიარებაშია. თეოლოგიური ხედვა უმაღლეს სულიერ რეალობასთან მიმართების გარეშე იქნებოდა არისტოტელური [αριστοτελικας]. თეოლოგიური კამათების ხანაში დიდი კაპადოკიელი მამები აპროტესტებდნენ „არისტოტელეს სილოგიზმების“ დიალექტიკის გამოყენებას და ცდილობდნენ, ღვთისმეტყველება სარწმუნოების ჩარჩოებში დაებრუნებინათ. წმინდა მამათა ღვთისმეტყველება შეიძლება იქადაგოს და წარმოითქვას; იქადაგოს ამბიონიდან, წარმოითქვას ლოცვით, წმინდა რიტუალით და, საბოლოოდ, მთელიცხოვრებითა დაზნობრივი მოღვაწეობით. „სიწმინდის მწვერვალი არის დასაბამი ღვთისმეტყველებისა“, – ბრძანა წმინდა იოანე კიბისაღმწერელმა (Scala Paradisi, gradus 30).

სხვა მხრივ, ამ ტიპის თეოლოგია ყოველთვის არის „მოსამზადებელი“. მისი მთავარი მიზანი და ამოცანაა, დაადგინოს და გაამტკიცოს ცოცხალი ღმერთის საიდუმლო და, რა თქმა უნდა, დაამოწმოს ეს სიტყვითა და საქმით. ის არის ყოველთვის გზა. ღვთისმეტყველება და დოგმატები გაცხადებული ჭეშმარიტების „ინტელექტუალური კონტური“ და მასზე „ნოეტური“ დამოწმებებია. ამ „კონტურის“ შევსება რწმენითაა შესაძლებელი. ქრისტიანული აღმსარებლობის ფორმულირებები გასაგებია მხოლოდ მათთვის, რომელთაც შეეცნეს ცოცხალი ქრისტე და აღიარეს ის ღმერთად და მხსნელად, და რომელნიც ცხოვრობენ მისა და ეკლესიისადმი რწმენით. ამრიგად, ღვთისმეტყველება არ არის მეცნიერება, ის რწმენით მჭვრეტელობასთან არის კავშირში. „იმას, რაც ჩვენ ვხილეთ და მოვისმინეთ, მოგანიჭებთ თქვენ“. ამ მინიჭების გარეშე ყველა თეოლოგიური განსაზღვრება ცარიელი და აბრსმოკლებულია. ამიტომაც არ შეიძლება მათი განხილვა აბსტრაქტულად, რწმენის მთლიანი კონტექსტის

გარეშე. მცდელობას იმისა, რომ გამოყენებულ იქნას წმინდა მამათა ცალკეული სწავლებები, ამ სწავლებების წარმოშობის ადგილისა და დროის გაუთვალისწინებლად, შეეყვართ ჩიხში, ისევე როგორც წმინდა წერილის ამოგლეჯილი ციტატებით მანიპულირებას. „მამების მიდევნება“ არ გულისხმობს მხოლოდ მათ „ციტირებას“. წმინდა მამათა „მიდევნება“ მათი აზროვნებისა და სულისკვეთების გათავისებებას ნიშნავს.

მამათა ეპოქის მნიშვნელობა

„ეკლესიის მამები“ – ეს დასახელება, ჩვეულებრივ, მიემართება ძველი ეკლესიის მოძღვრებს. ჩვეულებრივ, იგულისხმება, რომ მამათა ავტორიტეტი ეფუძნება „სიძველეს“, მათ შედარებით სიახლოვეს „თავდაპირველ ეკლესიასთან“, მის თავდაპირველ პერიოდთან. ამ იდეასთან ჭიდილი მოუხდა წმინდა იერონიმეს. რა თქმა უნდა, ქრისტიანული სარწმუნოების ისტორიის მანძილზე, არ დაკნინებულა ეკლესიის „ავტორიტეტი“, სულიერი გამოცდილება და ცოდნა. თუმცა ამ „დაკნინების“ იდეამ მძლავრად იმოქმედა ჩვენს თეოლოგიურ აზროვნებაზე. ხშირად შეგნებულად ან შეუგნებლად ვეთანხმებით იმას, რომ ძველი ეკლესია იყო უფრო მეტად ახლოს ჭეშმარიტებასთან. ჩვენი დაცემულობისა და არასრულყოფილებიდან გამომდინარე, თავმდაბლური აღიარება საკუთარი ნაკლისა, საღია და სასარგებლო, მაგრამ ასეთი აზროვნება სახიფათოა, როცა მისგან იწყება და მასზე შენდება ჩვენი „ეკლესიის ისტორიის ღვთისმეტყველება“, ანდა ეკლესიის თეოლოგიაც. იგულისხმება ის, რომ მოციქულთა ეპოქა უნდა დარჩეს თავის განუმეორებელ ადგილზე, თუმცაღა ეს იყო დასაწყისი. გავრცელებულია ვარაუდი, რომ „მამათა ეპოქა“ უკვე დამთავრდა, რომ ეს რაღაც არქაულია. „წმინდა მამათა ეპოქის“ დასასრული განისაზღვრება სხვადასხვანაირად. როგორც

წესი, წმინდა იოანე დამასკელს თვლიან „უკანასკნელ მამად“ აღმოსავლეთში, ხოლო წმინდა გრიგოლ დიოლოღოსსა და ისიდორე სევილიელს – დასავლეთში. ჩვენთვის ეს კონცეფცია სადავოა. განა წმინდა თეოდორე სტუდიელი არ ითვლება მამათა შორის? ჟან მაბილიონი მიიჩნევს, რომ ბერნარდ კლერვოელი იყო უკანასკნელი, სწორუპოვარი და შეუდარებელი უწინდელებთან. ფაქტობრივად, ეს არის ბევრად მეტი, ვიდრე პერიოდიზაციის საკითხი. დასავლური თვალთახედვით, „მამათა ეპოქას მოსდევს“ „სქოლასტიკოსთა ხანა“. ამ უკანასკნელებმა კი გადადგეს გადამწყვეტი ნაბიჯი წინ და აღემატნენ თავიანთ წინამორბედებს. სქოლასტიკის აღმავლობასთან ერთად წმინდა მამათა ღვთისმეტყველება წარსულს ჩაბარდა და გადაიქცა არქაულობად. ეს მოსაზრება დასავლეთში დოგმატამდელ აყვანილი, სამწუხაროდ, აღმოსავლეთშიც მრავალთათვის ბრმად და კრიტიკის გარეშე მიიღება. რჩება ერთგვარი დილემა: ან უნდა ვალიართ აღმოსავლეთის ჩამორჩენილობა, რომელმაც საკუთარი სქოლასტიციზმი ვერ შექმნა, ან მიბრუნება სიძველისადმი და არქეოლოგიით მოღვაწეობა, რომელსაც სხვაგვარად „გამეორების ღვთისმეტყველებას“ უწოდებენ.

ხშირად გვესმის, რომ „მამათა ეპოქა“ დასრულდა წმინდა იოანე დამასკელამდე ბევრად ადრეც. ძალიან ხშირად მას იუსტინიანესა და ქალკედონის კრებით შემოსაზღვრავენ. სავარაუდოდ, ლეონტი ბიზანტიელიც „პირველ სქოლასტიკოსად“ მიიჩნევა, რაც ფსიქოლოგიურად გასაგებია, მაგრამ არა თეოლოგიურად. მართლაც, IV ასწლეულის მამები ახდენენ უდიდეს შთაბეჭდილებას და არ უნდა უარვყოთ მათი განუმეორებელი სიდიადე, მაგრამ ეკლესია სავსე ცხოვრებით ცხოვრობდა ნიკეისა და ქალკედონის შემდეგაც. ჩვეულებრივ, „პირველი ხუთი საუკუნის“ მნიშვნელობის გადაჭარბება სახიფათოდ ამახინჯებს თეოლოგიურ ხედვას, რაც ხელს უშლის ქალკედონის დოგმატის მართებულ გაგებას. VI მსოფლიო საეკლესიო კრების გადაწყვეტილებას ხშირად

განიხილავენ როგორც „ქალკედონის“ დამატებას, ხოლო უდიდეს მოღვაწეს, წმინდა მაქსიმე აღმსარებელს, თითქმის არ ამჩნევენ. VII მსოფლიო საეკლესიო კრების თეოლოგია საერთოდ გაუგებარია და გაცეხებას იწვევს, თუ რატომაა დაფუძნებული მართლმადიდებლობის ზეიმი ეკლესიის მიერ ხატმებრძოლებზე გამარჯვების ხსენებისას. განა ეს არ იყო დავა წეს-ჩვეულებების შესახებ? ჩვენ ხშირად ვივიწყებთ ცნობილ ფორმულას: ხუთი საუკუნის თანხმობა [Consensus quinquesaecularis] არის პროტესტანტული ფორმულირება და დამახასიათებელია სპეციფიკური პროტესტანტული „ღვთისმეტყველების ისტორიისთვის“. საქმე ისაა, რომ აღმოსავლური „შვიდი მსოფლიო საეკლესიო კრების“ ფორმულირება ბევრად არ არის უკეთესი, თუკი ის, როგორც ეს ჩვეულებრივ ხდება, მისწრაფვის ეკლესიის სულიერი ავტორიტეტის პირველი რვა საუკუნის შემოსაზღვრით, რომ თითქოს ეკლესიის ოქროს ხანა წარსულს ჩაბარდა და ჩვენ ამჟამად ვცხოვრობთ რკინის ხანაში, რომელიც სულიერი მოღვაწეობით უფრო დაბალ საფეხურზე დგას. ჩვენი თეოლოგიური აზროვნება არასასიამოვნო გავლენას განიცდის დასავლური რეფორმაციის ეპოქიდან მოყოლებული. იგი დასწეულია დაკნინების იდეით და ამ სულისკვეთებით განმარტავს ქრისტიანობის მთელ ისტორიას. ეკლესიის სისავსე გაიგება სტატიკურად, ჩვენი მიმართება სიძველისადმი – დამახინჯებულად და მცდარად. ბოლოს და ბოლოს, სულაც არ არის მნიშვნელოვანი, თუ რომელი საუკუნით შემოვსაზღვრავთ ეკლესიის ავტორიტეტს – პირველით, მეხუთეთი თუ მერვეთი. არ შეიძლება არავითარი შემოსაზღვრულობა, რაც იმას ნიშნავს, რომ არ არსებობს „განმეორების ღვთისმეტყველება“. ეკლესიას არც ახლა აქვს ნაკლები ავტორიტეტი, ვიდრე წარსულ ასწლეულებში და სულიწმიდა დღესაც ისევ ისე მკვიდრობს, როგორც წარსულში.

ბიზანტიური თეოლოგიის მემკვიდრეობა

არასწორი პერიოდიზაციის მნიშვნელოვანი შედეგია ის, რომ ჩვენ ყურადღების მიღმა გვრჩება ბიზანტიის თეოლოგიური მემკვიდრეობა. ახლა, როდესაც დასავლეთში პატრისტიკა აღორძინდა, შეგვიძლია ვაღიაროთ წმინდა მამების მარადიული ავტორიტეტულობა, მაგრამ ყველანი მივისწრაფვით, შემოვსაზღვროთ აღირებული მამების წრე და ჯერ კიდევ აშკარად არ ვართ მზად, მათ რიგში „ბიზანტიელი მამებიც“ მივათვალოთ. ჩვენ მივისწრაფვით, რომ გავავლოთ მკვეთრი საზღვარი პატრისტიკასა (მეტნაკლებად ვიწრო გაგებით) და ბიზანტინიზმს (Byzantinism) შორის. ჩვენ ისევ მივიჩნევთ ბიზანტიურ ეპოქას, როგორც დაკნინებულ დამატებას მამათა ეპოქაზე. ჩვენ ისევ ვეჭვობთ, აქვს თუ არა მას რამე მნიშვნელობა საღვთისმეტყველო აზროვნებისთვის. ბიზანტიური თეოლოგია არ იმეორებს მამათა ღვთისმეტყველებას: არ შეიძლება თქმა, რომ თითქოს ეს უფრო დაბალ საფეხურზე დგას „ქრისტიანულ სიძველესთან“ შედარებით. ბიზანტიური თეოლოგია ორგანულად აგრძელებს წმინდა მამათა ეპოქას. სად არის აქ წყვეტა? ნუთუ რომელიღაც მომენტში, რომელიც ძნელია განისაზღვროს, აღმოსავლური ეკლესიის სტილი რადიკალურად შეიცვალა და მის შემდგომ განვითარებას აღარ ჰქონდა ავტორიტეტი? ისინი, რომლებიც აღიარებენ მხოლოდ VII მსოფლიო საეკლესიო კრებამდელი მამების ავტორიტეტს, შეიძლება ამას ხმამაღლა არ ამბობდნენ, მაგრამ, როგორც ჩანს, ფიქრობენ. წმინდა სვიმეონ ახალი ღვთისმეტყველი და წმინდა გრიგოლ პალამა ამოვარდნილი არიან ისტორიიდან. XIV ასწლეულის დიდი ისიქასტური კრებები დავიწყებულია. შეუმჩნეველია მათი ავტორიტეტი და ადგილი ეკლესიაში.

ჭეშმარიტად წმინდა სვიმეონი და გრიგოლი არიან მოძღვრები და შთამაგონებელნი მთელი მართლმადიდე-

ბლური ეკლესიის წევრთათვის, რომელნიც მონასტრის საცხოვრებლებში, უდაბნოში გასვლითა და ერშიც კი იღწვიან სრულყოფილებისაკენ და ცხოვრობენ ლოცვითა და მჭვრეტელობითი ცხოვრებით. ასეთმა მორწმუნეებმა არ იციან არავითარ წყვეტაზე პატრისტიკასა და ბიზანტინიზმს შორის. „მშვენიერებათმოყვარეობა“ (φιλοκαλία) ესაა მრავალ საუკუნეთა ნაშრომების მომცველი აღმოსავლეთის ღვთისმოსაობის ენციკლოპედია. ის დღევანდელ ცხოვრებაში უფრო და უფრო გავრცელებულ სახეს იღებს მორწმუნეებში, რომლებიც მიისწრაფვიან, იცხოვრონ თანამედროვე ცხოვრებაში მართლმადიდებლურად. წიგნის შემდგენლის, წმინდა ნიკოდიმოს მთაწმინდელის, ავტორიტეტი ახლახან აღიარეს, როდესაც ოფიციალურად მოხდა მისი კანონიზირება. აქედან გამომდინარე, ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ „მამათა ხანა“ განაგრძობს არსებობას მლოცველ ეკლესიაში. განა არ უნდა გაგრძელდეს ჩვენს თეოლოგიურ სწავლებაში, მისწრაფებასა და ძიებაშიც? ვალდებულნი ვართ თუ არა ჩვენ, რომ კვლავ შევიძინოთ „მამათა სულისკვეთება“? „მამათა სულისკვეთება“ გამოიხატება არა არქაულ მანერაში ან პოზაში, არამედ სულიერი მიმართულების ეგზისტენციალურ დამოკიდებულებაში. მხოლოდ ამ გზით ჩვენი თეოლოგია კვლავ შეუერთდება ქრისტიანული ცხოვრების საცვებას. ამისათვის საკმარისი არ არის ჩვენ მიერ „ბიზანტიური ლიტურგიის“ დაცვა, ასევე ბიზანტიური ხატწერისა და გალობის აღდგენა, სულიერი აღორძინების ბიზანტიური ტრადიციის ასკეზი. ჩვენ უნდა ჩავუღრმავდეთ ტრადიციული ღვთისმოსაობის ფესვებს და უნდა დავუბრუნდეთ მამათა სულისკვეთებას. წინააღდეგ შემთხვევაში გვემუქება შინაგანი გაორება ტრადიციულ ღვთის თაყვანისცემასა და სრულიად არატრადიციულ თეოლოგიურ აზროვნებას შორის. ეს რეალური საფრთხეა. როგორც „უბრალო მორწმუნეები“, ჩვენ კვლავ ვართ მამათა ტრადიციებში, ნუთუ არ უნდა დავრჩეთ ამ „ტრადიციაში“, როგორც ღვთისმეტყველნი,

აღმსარებელნი და მართლმადიდებლობის მოძღვრები. არსებობს კი სხვა ხერხი მთლიანობის შესანარჩუნებლად?

წმინდა გრიგოლ პალამა და განღმრთობა

ყველა ამ ზემოხსენებულ თავს აქვს პირდაპირი კავშირი ჩვენს თემასთან. როგორია წმინდა გრიგოლ პალამას თეოლოგიური მემკვიდრეობა? იგი არ იყო სპეკულაციური ღვთისმეტყველი, არამედ ბერი და ეპისკოპოსი. ის არ იყო დაინტერესებული ფილოსოფიის აბსტრაქტული პრობლემებით, თუმცა ამ კუთხითაც კარგად იყო განსწავლული. მას აინტერესებდა ქრისტიანული ეგზისტენციალიზმი. როგორც ღვთისმეტყველი, ის უბრალოდ სულიერი გამოცდილების განმმართველი იყო. მისი თითქმის ყველა ნაშრომი, ალბათ ჰომილიების გარდა, ვითარებიდან გამომდინარე იყო დაწერილი. ის ებრძოდა თავისი დროის პრობლემებს. ეს იყო მშფოთვარე დრო, დავებისა და კრიტიკის საუკუნე, მაგრამ ამავე დროს ეს იყო სულიერი აღმავლობის ხანა.

წმინდა გრიგოლის ცხოვრების პერიოდში მისი მტრები მიიჩნევდნენ მას დამღუპველი სიახლეების შემოტანად. დასავლეთის მისდამი ეს ბრალდებები დღემდე გრძელდება, მაგრამ წმინდა გრიგოლის იდეები ღმა ფესვებითაა დაკავშირებული ტრადიციებთან. მისი შეხედულებებისა და აზრების დიდი ნაწილი თავისუფლად შეიძლება დავუკავშიროთ კაბადოკიელ მამებსა და წმინდა მაქსიმე აღმსარებელს, რომელიც იყო ერთ-ერთი ყველაზე ცნობილი ბიზანტიელი სწავლული. ამას გარდა, წმინდა გრიგოლი დაკავშირებულია ფსევდოდოინისეს შრომებთან. ის ეკუთვნის ტრადიციებს. თუმცაღა ეს არანაირად არ არის „გამეორების თეოლოგია“, არამედ ეს არის ძველი ტრადიციების განვითარება. ის იწყება ქრისტეში ცხოვრებით.

რა შეიძლება მივიჩნიოთ წმინდა გრიგოლ პალამას მრავალრიცხოვან თემათაგან ყველაზე მნიშვნელოვნად? წმინდა მამათა ტრადიცია განსაზღვრავს ადამიანის ცხოვრების მთავარ მიზანს, განდმრთობას (**θεοσις**). თანამედროვე მსმენელთათვის ეს ჟღერს უცნაურად და პრეტენზიულად, მაგრამ მისი აზრი უბრალო და გასაგებია. ეს უმნიშვნელოვანესი ტერმინია მამათა შრომებში. საკმარისია წმინდა ათანასეს ციტირება: „ის განკაცდა, რათა ჩვენ განვდმრთობილიყავით“ [**Αυτος γαρ ενηθραπισεν, ινα ημεις θεοποιηθωμεν**] (De incarn., 54, Ad Adelphium 4). წმინდა ათანასე ამ შემთხვევაში წმინდა ირინეოსის იდეას აჯამებს: „მას, ვისი განუსაზღვრელი სიყვარულითაც ჩვენ ვარსებობთ, შეუძლია გაგვხადოს ჩვენ ისეთი, როგორც თვითონაა“ [Qui propter immensam dilectionem suam factus est quod sumus nos, uti nos perficeret esse quod est ipse] (Adv. haeres. V, praefatio). ეს საერთო მტკიცებულებაა ბერძენი მამებისა. ჩვენ შეგვიძლია გავიხსენოთ წმინდანები: გრიგოლ ნაზიანზელი, გრიგოლ ნოსელი, კირილე ალექსანდრიელი, მაქსიმე აღმსარებელი და სვიმეონ ახალი ღვთისმეტყველი. ადამიანი რჩება ქმნილებად, მაგრამ იესო ქრისტემ, სიტყვამ, რომელიც განკაცდა, აღგვითქვა და მოგვანიჭა ღმერთთან თანაზიარების, ანუ მარადიულ ცხოვნებასა და უხრწნელებაში თანაზიარების უფლება. უკვდავება და უხრწნელება მამათა სწავლებით, ესენია განდმრთობის მთავარი ნიშნები, რადგან მხოლოდ ღმერთია, რომელსაც გააჩნია „უკვდავება“, „რომელსა მხოლოსა აქუს უკუდავებაჲ“ [**ο μονος εχων αθανασιαν**] (1 ტიმ. 6.16). ქრისტეთი და სულიწმიდის ძალითაა შესაძლებელი ღმერთთან შეერთება და ეს არ არის უბრალო „მორალური“ ერთობა, არც უბრალო ადამიანური სრულყოფილება, არამედ ბევრად მეტი. მხოლოდ სიტყვა განდმრთობა ადეკვატურად გადმოგვცემს ამ აღთქმის უნიკალურობას.

თუ ონტოლოგიური კატეგორიებით განვსჯით, ტერმინი

„თეოზისი“ არის დამაბნეველი. რა თქმა უნდა, ადამიანს არ შეუძლია, ღმერთი „გახდეს“, თუმცა მამები მსჯელობდნენ პერსონალიზმის ტერმინებით და საუბრობდნენ პიროვნული ერთობის საიდუმლოზე. განღმრთობა გულისხმობს პირად შეხვედრას. ეს არის კავშირი ადამიანისა ღმერთთან, როდესაც ღვთის მყოფობა როგორღაც განმსჭვალავს მთელ ადამიანურ მყოფობას.

რჩება კითხვა: როგორ შევათავსოთ ასეთი ერთობა ტრანსცენდენტურ ღმერთთან? ეს არის მთავარი, ნუთუ ჩვენ ჩვენი ცხოვრებით შეგვიძლია შევხვდეთ ნამდვილ, ჭეშმარიტ ღმერთს? თუ ეს არის ურთიერთობა მანძილზე [actio in distans]? აღმოსავლეთის მამები აცხადებდნენ, რომ ადამიანი ლოცვით ამაღლებისას ნამდვილად ხვდება ღმერთს და ჭვრეტს მის მარადიულ დიდებას, მაგრამ როგორ არის ეს შესაძლებელი, თუკი ღმერთი „მკვიდრობს მიუწვდომელ ნათელში“ (abides in the light unapproachable)? ეს წინააღმდეგობა განსაკუთრებულად მკვეთრად დგას აღმოსავლეთის ღვთისმეტყველებაში, რომელიც ასწავლის, რომ ღმერთი აბსოლუტურად მიუწვდომელია (**ακαταληπτος**) და შეუცნობელი თავისი ბუნებით. ამ რწმენას განსაკუთრებით გამოხატავდნენ კაბადოკიელი მამები, კერძოდ, ევნომიუსთან დავისას, ასევე წმინდა იოანე ოქროპირი თავის შესანიშნავ საუბრებში „მიუწვდომელის შესახებ“ [Περί Ακαταληπτου]. მაგრამ თუკი ღმერთი „მიუწვდომელია“ თავისი არსებით და, აქედან გამომდინარე, მის არსებასთან თანაზიარება უბრალოდ შეუძლებელია. მაშ, როგორღაა შესაძლებელი განღმრთობა? „ის, ვინც მიისწრაფის ღმერთის არსების შესაცნობად, შეურაცხყოფს მას“, – წერდა ოქროპირი. წმინდა ათანასე ერთმანეთისგან მკვეთრად ასხვავებს ღმერთის ჭეშმარიტ არსებას, მის ძალებსა და ნიჭებს: ის ყველაფერშია თავისი სიყვარულით, მაგრამ ყველაფრისგან მიღმიერია თავისი ბუნებით [και

εν πασι μεν εστι κατά την εαυτου αγαθοτητα, εξω δε των παντων παλιν εστι κατά την ιδιαν φυσιν] (De decret., 2) იმავე კონცეფციას დეტალურად განიხილავდნენ კაბადოკიელებიც. „ღვთის არსება არის აბსოლუტურად მიუწვდომელი ადამიანისთვის”, – ამბობს წმინდა ბასილი დიდი (Adv. Eunom. I, 14). ჩვენ ვიცით ღმერთი თავის მოქმედებებში და თავის მოქმედებებით: „ჩვენ ვამბობთ, რომ ვიცნობთ ღმერთს მხოლოდ მისი მოქმედებებით, მაგრამ ვერ ვხედავთ მის ხელებს მის არსებასთან, რამეთუ [საღვთო] მოქმედებები მოგვეახლებიან, ხოლო არსება მიუწვდომელია [ημεις δε εκ των ενεργειων γνωριζειν λεγομεν τον Θεον ημων, τη δε ουσια προσεγγιζειν ουχ υποσχνουμεθα, αι μεν γαρ ενεργειαι αυτου προς ημας καταβαινουσιν, η δε ουσια αυτου μενει απροσιτος] (Epist. 234, ad Amphiloichium). ეს არ არის ვარაუდი ან გონებრივი დასკვნა, არამედ ჭეშმარიტი სწავლება: „მისი ქმედებები ჩვენამდე ჩამოდის“ [αι ενεργειαι αυτου προς ημας καταβαινουσιν]. წმინდა იოანე დამასკელის სიტყვებით, ღმერთის ეს ქმედებები ან ენერგიები არიან ჭეშმარიტი განმცხადებლები თავად უფლისა: „საღვთო ელვარება და მოქმედება“ [η θεια ελλαμψις και ενεργεια] (De fide orth. I, 14). – ეს რეალური მყოფობაა და არა შემოქმედის უბრალო მყოფობა იმაში, რაზეც ის მოქმედებს [praesentia operativa, sicut agens adest ie in quod agit]. ეს არის საკრამენტული მყოფობა ღმერთისა, დამოუკიდებელი მისი ტრანსცედენტული არსებისა, რომელიც აღემატება ყოველგვარ გაგებას და რომლის გამოც ის არანაკლებ სარწმუნოა.

წმინდა გრიგოლ პალამა ამ საკითხთან დაკავშირებით ეყრდნობოდა ძველ ტრადიციებს. შეუცნობელი ღმერთი საიდუმლოდ განეცხადება ადამიანს თავის ენერგიებში. ღვთაებრივი მოქმედება მიუძღვის შესახვედრად. წმინდა მაქსიმეს სიტყვების თანახმად, „გამოვლენა გარეთ“ [προοδος εις τα εξω], (Schol. in lib. de divin. nomin., in I, 5).

წმინდა გრიგოლი ერთმანეთისგან განარჩევდა მადლსა და არსებას: განღმრთობა, სულიერი განათლება და მადლი არის არა ღმერთის არსება, არამედ ღვთის ენერგია [η θεια και θεοποιος ελλαμψις και χαρις ουκ ουσια, αλλ' ενεργεια εστι Θεου] (Capita phys., theol., etc., 68-69). ეს უმთავრესი განსხვავება იყო ოფიციალურად მიღებული კონსტანტინოპოლის 1341 და 1351 წლების კრებებზე. ყველა მისი უარყოფელი დაექვემდებარა ანათემას და საეკლესიო ერთობიდან განკვეთეს. 1351 წლის კრების ანათემატიკში ჩართულია ტრიოდინში, როგორც მართლმადიდებლური კვირის მსახურების შემადგენელი ნაწილი. ამ კრებათა დადგენილებები აუცილებელია ყველა მართლმადიდებელი ღვთისმეტყველისათვის. ღვთის არსება აბსოლუტურად თანაუზიაროა [αμεθεκτος]. ადამიანის განღმრთობის წყარო და ენერგია არის არა საღვთო ბუნება, არამედ საღვთო მადლი, განმადმრთობელი ენერგია, რომელში თანამონაწილეობითაც ადამიანი განიღმრთობა [θεοποιος ενεργεια, ης τα μετεχοντα θεουσνται, θεια τις εστι χαρις, αλλ' ουχ η φυσικ του Θεου] (Capita phys., theol., etc., 92-93). ესაა საღვთო და უქმნელი მადლი და ენერგია [θειο και ακτιστος χαρις και ενεργεια] (Ibid., 69). მაგრამ ეს განსხვავება სრულიადაც არ ნიშნავს განყოფას და გამიჯვნას. არ შეიძლება ეს იწოდოს შემთხვევითობად [ουτε συμβεβηκοτος] (Ibid., 127). ენერგია გამოდის ღმერთისაგან (ანუ ღვთაებრივი ბუნება ზემოქმედებს ქმნილ ბუნებაზე. არისტოტელეს მიხედვით, ყოველი ბუნება თავისი ენერგიებით, ანუ სხვა ბუნებაზე მოქმედებით, ავლენს თავს. რედ. შენიშ.) და წარმოაჩენს მის მყოფობას. ტერმინში – προειναι [გამოსვლა, წარმოდგომა] – გულისხმობს διακρισιν [განსხვავებას] და არა განყოფას: „სულის მადლი განსხვავებულია, მაგრამ არა განყოფილი ბუნებისაგან [ει και διενηοχε της φυσεως, ου διασπαται η του Πνευματος χαρις] (Theoph., 940).

წმინდა გრიგოლ პალამას სწავლებების თანახმად, ღმერთი პიროვნულად მოქმედებს. თავის მიუწვდომელ ნათელში [φως απροσιτον] მყოფი უფალი მიისწრაფვის ადამიანისკენ და შემოსავს მას თავისი მადლითა და მოქმედებით. წმინდა გრიგოლის თეოლოგიური სწავლების მთავარი მიზანია, დაიცვას რეალური ქრისტიანული ემპირია. ცხონება არ არის მხოლოდ მიტევება. ეს არის ადამიანის ჭეშმარიტი განახლება. ეს განახლება მიიღწევა არა ადამიანის თანდაყოლილ ბუნებრივ ენერჯიათა გათავისუფლებით, არამედ თავად ღვთის „ენერჯიათა“ მყოფობით. ამ ენერჯიების მეშვეობით ხვდება ადამიანს ღმერთი და თანაგზიარება მას. წმინდა გრიგოლის სწავლება ეხება ღვთისმეტყველების მთელ ქრისტიანულ დოგმატიკას. ის იწყება მკვეთრი განსხვავებით „ბუნებასა“ და „ღვთის ნებას“ შორის. ეს განსხვავება დამახასიათებელია აღმოსავლეთის ტრადიციისათვის, ყოველ შემთხვევაში, წმინდა ათანასეს დროს. შეიძლება დაისვას კითხვა: თავსებადია კი ეს განსხვავება „ღვთის მარტივობასთან“? ნუთუ არ უნდა განვიხილოთ ყველა ეს განსხვავებულობა, როგორც ლოგიკური დაშვება, როგორც ჩვენთვის აუცილებელი, რომელსაც არ გააჩნია არავითარი ონტოლოგიური მნიშვნელობა? ზუსტად ამ ბრალდებას უყენებდნენ გრიგოლ პალამას თავისი მოწინააღმდეგეები. ღმერთი მარტივია და ყველაფერი, რაც მასშია, ერთია. ამ პუნქტში ნეტარი ავგუსტინე შორდება აღმოსავლეთის ტრადიციებს. ავგუსტინიზმის ხედვით, წმინდა გრიგოლის სწავლება აბსურდული და მიუღებელია. თავად წმინდა გრიგოლი წინასწარ გრძნობდა, რომ ეს განსხვავება, შესაძლოა, განმარტებულებიყო სხვადასხვაგვარად. თუ არ მივიღებთ ამას, – წერს ის, – მაშინ იქნებ ზუსტად განვასხვავოთ ძის შობა და სამყაროს შექმნა: ორივე მათგანი ღვთის არსების მოქმედება იქნება და ეს მიგვიყვანს ტრიადიოლოგიური სწავლების მთლიან გაუგებრობამდე. წმინდა გრიგოლი საკმაოდ მკაცრი იყო ამ საკითხში.

ყველა მოწინააღმდეგე და მათი მომხრე მიიჩნევდა, რომ თუკი საღვთო ენერგია არაფრით არ განსხვავდება საღვთო არსებისაგან, მაშინ შესაქმის აქტი, რომელიც დამახასიათებელია ნებელობისათვის, არაფრით იქნება განსხვავებული შობისა (**γενναυ**) და გამომავლობისაგან (**εκπορευειν**), რაც დამახასიათებელია არსებისათვის. თუკი შექმნა არაფრით განსხვავდება შობისა და გამომავლობისაგან, მაშინ ქმნილებაც არაფრით სხვაობს შობილისა (**γεννηματος**) და გამოვლინებულისაგან (**προβληματος**). თუ ეს ყველაფერი ასეა, როგორც ისინი მიიჩნევენ, მაშინ ძე ღვთისა და სულიწმიდა არაფრით არ განსხვავდებიან ქმნილებისაგან და ქმნილებაც ასევე იშვება (**γεννηματα**) და გამოვალს (**προβληματα**) მამა ღმერთისაგან; მაშასადამე, ქმნილება ღმერთი ხდება, ხოლო ღმერთი უთანაბრდება თავის ქმნილებას. ამიტომაც წმინდა კირილე, მიუთითებს რა ღმერთის არსებასა და ენერგიებს შორის განსხვავებულობაზე, ამბობს, რომ შობა განეკუთვნება საღვთო ბუნებას, ხოლო ქმნა – ენერგიას: „ბუნება და ენერგია არ არის ერთი და იგივე“. თუკი ღვთის არსი არაფრით განსხვავდება ღვთის ენერგისაგან, მაშინ შობა (**γενναυ**) და გამომავლობა (**εκπορευειν**) არაფრით განსხვავდება ქმნისაგან (**ποιειν**). „მამა ღმერთი ქმნის ძის მიერ სულიწმიდაში“. მაშინ ის შობს და გამოავლენს ძის მიერ სულიწმიდაში, მისი მოწინააღმდეგეთა და მათი მომხრეების აზრით“ (Capita phys., theol. etc., 96-97).

წმინდა გრიგოლი იმოწმებს წმინდა კირილე ალექსანდრიელს. თავად კირილე ამ ადგილას უბრალოდ იმეორებს წმინდა ათანასეს. არიანელობის უარყოფით წმინდა ათანასემ ზუსტად განსაზღვრა ფუნდამენტური განსხვავება, საღვთო არსებას [**ουσια**] ან ბუნებასა [**φυσις**] და ღმერთის ნებელობას [**βουλησις**] შორის. ღმერთი არსებობს და ასევე მოქმედებს. ღმერთი არის ის, ვინც არის, მისი ნებელობა კი

თავისუფალია. მას არა აქვს არანაირი იძულება, რაიმე გააკეთოს, ამიტომაც შობა [γεννησις] ხდება მხოლოდ ბუნებითად [κατά φύσιν], ხოლო ქმნა არის ნებელობის საქმე [βουλησεως έργον] (Contr. arian. or. 3, nn. 64–66). ეს ორი განზომილება – მყოფობა და მოქმედება – განსხვავებულია და ყოველთვის უნდა იყოს განსხვავებული. რა თქმა უნდა, ეს განსხვავება ეჭვის ქვეშ არ აყენებს „ღმერთის მარტივობას“. თუმცა ეს არის რეალური განსხვავება და არა ლოგიკური დასკვნა. წმინდა გრიგოლი სრულიად აცნობიერებდა ამ განსხვავების პრინციპულ მნიშვნელობას. ამ საკითხში ის იყო წმინდა ათანასესა და კაპადოკიელთა ჭეშმარიტი მიმდევარი.

ახლა არცთუ ისე იშვიათად ამტკიცებენ, რომ წმინდა გრიგოლის ღვთისმეტყველება თანამედროვე ტერმინით შეიძლება აღიწეროს, როგორც „ეგზისტენციალური“, მაგრამ ის ძირშივე განსხვავდება იმ კონცეფციისაგან, რომელთაც დღეს იმავე სახელწოდებით მოიხსენიებენ. ნებისმიერ შემთხვევაში წმინდა გრიგოლი ამხელს ყველა „ეგზისტენციალურ თეოლოგიას“ ("essentialist theologies"), რომელმაც მარცხი განიცადა და ამით ცდილობს ღმერთის თავისუფლებით ახსნას უფლის ნებელობის დინამიზმი, მისი მოქმედების რეალობა. წმინდა გრიგოლი ამ ტენდენციას კვალდაკვალ მიჰყვება ორიგენედან მოყოლებული. ბერძნული არაპროვნული (impersonalist) მეტაფიზიკა აქ განწირულია მარცხისათვის, თუკი ქრისტიანულ მეტაფიზიკას აქვს რაიმე ფესვები, ეს არის პროვნული მეტაფიზიკა. წმინდა გრიგოლის ღვთისმეტყველება იწყება გამოხსნის ისტორიით: ბიბლიური ისტორია, – საღვთო საქმეები, სიტყვის განკაცება, მისი ჯვარზე განდიდება და აღდგომა; ადამიანთან მიმართებაში – ქრისტიანი ადამიანის ისტორია, რომელიც მიისწრაფვის სრულყოფილებისაკენ, უფრო წინ და წინ, რათა შეხვდეს ღმერთს თავისი დიდების ბრწყინვალეობაში. წმინდა ირინეოსის ღვთისმეტყველებას, ჩვეულებრივ, უწოდებენ

„ფაქტების თეოლოგიას“ ("theology of facts") სავსებით სამართლიანად შეიძლება ეს დასახელება წმინდა გრიგოლ პალამას ღვთისმეტყველებასაც განეკუთვნოს.

ახლა ჩვენ უფრო და უფრო ახლოს მივდივართ იმ ჭეშმარიტებასთან, რომ „ფაქტების თეოლოგია“ არის ერთადერთი და ნამდვილი მართლმადიდებლური ღვთისმეტყველება. ის ეფუძნება ბიბლიას. მას მიჰყვებოდნენ მამები. ის სრულიად შეესატყვისება ეკლესიის თვალსაზრისს.

ამიტომ ჩვენ შეგვიძლია, მივიჩნიოთ წმინდა გრიგოლ პალამა ჩვენს წინამძღოლად და მასწავლებელად ჩვენს მისწრაფებაში, რათა ვიღვთისმეტყველოთ ეკლესიის გულიდან (from the heart of the Church).

წმინდა გრიგოლ ნოსელის ანთროპოლოგია

ირაკლი ორჭონია

ეკლესიის მოძღვართაგან შემორჩენილ ჰექსემერონულ კომენტარებს შორის ერთ-ერთი გამორჩეული ადგილი მეოთხე საუკუნის უდიდესი ღვთისმეტყველის – წმინდა ბასილი დიდის ეგზეგეზას უჭირავს¹. აღნიშნული ნაშრომი გარკვეული დროის მანძილზე წარმოთქმული ქადაგებების კრებულია, რომელშიც ნათლად ჩანს, თუ როგორი თანმიმ-

1. იგულისხმება წმინდა ბასილი დიდის „ჰომილიები ექვსი დღისათვის“, ძველი ბერძნულიდან თარგმნა და წინასიტყვაობა დაურთო გვანცა კოპლატაძემ, თბილისი, 2006 წ.

მკითხველის საყურადღებოდ შევნიშნავთ, რომ ქართულ საეკლესიო ტრადიციაში ზემოხსენებული ძეგლის განსაკუთრებულ მნიშვნელობას მისი თარგმანების ისტორიაც ცხადყოფს. პირველი მათგანი IX-X საუკუნეებით თარიღდება (მთარგმნელის ვინაობა უცნობია). დაწყებულ საქმეს ათონის მთაზე მოღვაწე დიდი მოძღვარი, წმინდა გიორგი მთაწმინდელი, განაგრძობს

დევერულობითა და გულმოდგინებით განმარტავდა წმინდანი თითოეულ ბიბლიურ დღეს. როდესაც კაპადოკიელი თეოლოგი ბოლო, მეექვსე დღეს ღვთის მიერ აღსრულებული განსაკუთრებული მოვლენის, უზენაესის ხატად და მსგავსად შექმნილი ადამიანის, შესახებ ეგზეგეზას შეუდგა, მან მხოლოდ მცირეოდენის თქმა მოასწრო – სწეულებებით დაუძღურებული ასკეტი ორმოცდაცხრა წლის ასაკში გარდაიცვალა, დაწყებული განმარტება კი, ფაქტობრივად, დაუსრულებელი დარჩა და მსჯელობა ყველაზე საინტერესო საკითხზე შეჩერდა. წმინდა ბასილის გარდაცვალების შემდეგ მისმა ხორციელმა ძმამ, წმინდა პეტრე სებასტიელმა (სებასტიის ეპისკოპოსმა), თხოვნით მიმართა მესამე ძმას, წმინდა გრიგოლ ნოსელს, რომ ამ უკანასკნელს ბასილის მიერ დაწყებული საქმე ბოლომდე მიეყვანა და ბიბლიაში გადმოცემული უმთავრესი მოვლენა, ადამიანის შექმნა, განმარტა.

ჟურნალ „გული გონიერის“ ერთგულ მკითხველს, ალბათ, ახსოვს, რომ წინა ნომერში ჩვენ მიერ გამოქვეყნებული

(XI ს.) და კაპადოკიელი თეოლოგის ჰექსემერონულ ეგზეგეზას ხელახლა თარგმნის. მართალია, ძირითადი თემიდან მცირეოდენს გადავუხვევთ, მაგრამ სურვილი გვაქვს, ხსნებულ შრომაზე უღირსეულესი ათონელი მოღვაწის ხელით დართული უადრესად საყურადღებო ანდერძი გავაცნოთ „გული გონიერის“ მკითხველს: „დაესრულა ექუსთა დღეთად წმიდისა ბასილისი ბრწყინვალედ და ღმრთივშუენიერად მადლითა სულისა წმიდისადათა. ვინ სწერდეთ ნუსხასა ჩუენსა, ნუ ესრეთ სწერთ, ვითა ჩუენსა ნუსხასა, რამეთუ ჩუენ პირუტყუ ვართ და საგსე ყოვლითა არაწმიდებითა; გარნა ესრეთ წერეთ, ვითარცა ახლად აღეწერა წმიდასა ბასილის. რამეთუ ჭეშმარიტად მწიკულევანი ჴელი ჩუენი ნუსხვიდა და თარგმნიდა, გარნა თვთ იგი იყო მნუსხველიცა. და თარგმანი თუ არა, ჩუენგან ამისი ჴვრობადცა შეუძლებელ იყო, არათუ თარგმნად. და აწ, წმიდანო მამანო, ღმერთმან გარწმუნოს, ჩუენთვის ლოცვა ყავთ და ვითა ჰპოოთ, ეგრეთ დაწერეთ. და თუ რაღმომნი ღუაწლნი გვნახვან ამისსა თარგმნასა, იგი ღმერთმან იცის! რამეთუ აღურაცხელად ღრმაი არს და შეუკადრებელი! და ღმერთმან იგი პირველნიცა თარგმანნი აკურთხენ, დიდად ჴელი აღმიპყრეს“ (მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის, ნაკვ. 2(25): ექუსთა დღეთად/ ბასილი დიდი; გიორგი მთაწმინდელის თარგმანი; ტექსტი გამოსცა მ. კახაძემ, თბილისი 1947. გვ. 114–115).

სტატია, სახელწოდებით „წმინდა გრიგოლ ნოსელის კოსმოლოგია“², მსგავსი მოვლენის შესახებ გვაუწყებდა, თუ როგორ დაავალა იმავე წმინდა პეტრე სებასტიელმა საკუთარ ძმას, გრიგოლ ნოსელს, სამყაროს შესაქმნის თაობაზე განმარტებების წერილობითი აღნუსხვა (იგულისხმება ცნობილი შრომა „პასუხი ექუსთა მათ დღეთათჳს“). თამამად შეიძლება ითქვას, რომ არა სებასტიის ეპისკოპოსი პეტრე, შესაძლოა, ნოსელის უმნიშვნელოვანეს კომენტარებს დღის სინათლე არასოდეს ეხილა, მაგრამ თეოლოგიური მისტიკის ერთ-ერთ ფუძემდებლად მიჩნეული გრიგოლი, მორჩილებისა და პატივისცემის ნიშნად, ღვიძლი ძმის თხოვნას, ვითარცა კურთხევას, იღებს და ერთგულებით შეუდგება დაკისრებული მისიის აღსრულებას. იგი ბრძანებს: „რამდენადაც თხზულებას „ექუსთა დღეთათჳს“ (იგულისხმება ბასილის ჰექსემერონული ეგზეგეზა, ი. ო.) აკლია მსჯელობა შესახებ კაცისა, ამ ნაკლის შესავსებად გულმოდგინება მის მოწაფეთაგან არცერთს რომ არ გამოეჩინა, ეს მისი დიდების საწინააღმდეგოდ საყვედურის გამოთქმის მიზეზად სამართლიანად იქცეოდა, თითქოსდა მას მსმენელებში რაღაც გულისხმისყოფის უნარის ამოქმედება არ სურდა“³.

ნისიის ეპისკოპოსმა ახალ ნაშრომს განხილული საკითხის შესაბამისი სათაური – „შესაქმნისათვის კაცისა“ (ძვ. ქართული – „დაბადებისათვის კაცისა“) უწოდა. თუ რაოდენ რთული ამოცანა იდგა კაპადოკიელი თეოლოგის წინაშე, ამას განმარტების შესავალ ნაწილშივე ვიგებთ: „პატარა როდია მიზანი, რომელიც ჩვენ განსახილველად დავისახეთ, სამყაროს საკვირველებათაგან არცერთს არ ჩამორჩება იგი, პირიქით, ყველაზე მეტია იმათგან, რაც შევიცანით, რადგან არსებულთაგან ღმერთს, გარდა ამ ქმნილების – ადამიანისა,

2. იხ. ჟურნალი „გული გონიერი“, № 6\2013, თბილისი, გვ. 86-108.

3. წმინდა გრიგოლ ნოსელი, შესაქმნისათვის კაცისა, სამი ქართული რედაქცია ბერძნული ტექსტით, თბილისი, 2010 წ., გვ. 298.

სხვა არავინ ემსგავსება. ამიტომ იმ შემთხვევაშიც კი, როცა სიტყვა ღირსებაზე ბევრად დაბლა დაეშვება, კეთილგონიერ მსმენელთა შორის შენდობა ჩვენ მიერ თქმულისათვის უკვე გამზადებული იქნება. ვსაუბრობთ რა ადამიანზე, ვფიქრობ, იმათგან, რაც მას უკავშირდება, გამოუკვლეველი არცერთი არ უნდა დაგვრჩეს“⁴.

ზემოხსენებულ შრომაში წმინდა გრიგოლი მრავალ საკითხს განიხილავს. ამიტომაც, ჩვენი მიზანია, მოძღვრებიდან თემის შესაბამისი არსებითი ნაწილი გამოვყოთ და სწორედ მათზე გავამახვილოთ მკითხველის ყურადღება, ჟამითი ჟამად კი ეკლესიის სხვა მოძღვართა კომენტარებიც მოვიშველიოთ.

ბიბლიური ქრონოლოგიის თანახმად, ადამიანი ქმნილებათა შორის რიგითობით უკანასკნელია, იგი მეექვსე დღეს დამკვიდრდა ხილულ სამყაროში⁵. შესაძლოა, მავანს ეფიქრა, რომ ბოლო ადგილი უპატიობის მიზეზით განეკუთვნა მას, ვითარცა შეურაცხ რამ არსებას, მაგრამ საქმე სრულიად საპირისპიროდაა: შემოქმედი კეთილი მასპინძლის მსგავსად მოიქცა, რომელიც სტუმრის მიპატიჟებამდე განამზადებს კერძებს, სახლს გაალამაზებს, დარბაზსა და ტაბლასაც მოაწესრიგებს და მხოლოდ ამის შემდეგ მოიხმობს საპატივცემლო სტუმარს. „არა ჯერ იყო ქვეშევრდომთა უწინარესად მმართველის გამოჩენა, არამედ შემოსვლამდე მეფისა სამეფო უნდა გამზადებულიყო. ამიტომ ყოველთა შემოქმედმა მომავალ მეფეს ერთგვარი სამეფო სასახლე წინასწარ განუმზადა: ეს იყო დედამიწა და კუნძულები, ზღვა და ზეცა, რომელიც ამათ ყოველთა ზედა

4. დასახ. შრომა, გვ. 298.

5. მკითხველს შესაქმის თანმიმდევრობას შევასხენებთ: პირველ დღეს იქმნება ნათელი, მეორე დღეს – მყარი, მესამე დღეს ხმელეთს გამოეყოფა წყალი და აღმოცენდება მცენარეები, მეოთხე დღეს – ციური მნათობები, მეხუთე დღეს – ცის ფრინველები და ზღვის თევზები, მეექვსე დღეს - ხმელეთის ცხოველები და ბოლოს – ადამიანი.

კამარისებრ ჭერად მოდრიკა, და ამ სამეფო სასახლეში მრავალფეროვანი სიმდიდრე დააუნჯა“⁶. ადამიანი საღვთო შესაქმნის გვირგვინია, როგორც მონარქად კურთხევისას, მხოლოდ თავზე დიადემის დადგმის შემდეგ ეწოდება შესაბამის პიროვნებას მეფე, მსგავსადვე, ადმიანის შექმნის შედეგად შეიძინა სამყარომ სრულყოფილება.

ეკლესიის უდიდესი მოძღვრის, წმინდა მარტინის აღმსარებლის, სიტყვებით: „ყოველივეს დასასრულს შეიძერწა ადამიანი, რომელსაც შექმნამდე და შექმნის შემდეგაც უდიდესი პატივი და მბრუნველობა განეკუთვნა ღვთისაგან, რადგან ეს ხილული სამყარო მის უწინარეს და მისი მიზეზით შეიქმნა. და მყისვე, სამყაროს შექმნის შემდეგ, ადამიანამდე, მაგრამ მისთვის განმზადდა ცათა სასუფეველი. ადამიანის უწინარეს და მისი მიზეზით წინარეგაცხადდა სურვილი (იგულისხმება ადამიანის შექმნის სურვილი, ი. ო.) და საღვთო ხელით ღვთის ხატისებრ შეიძერწა იგი, მაგრამ არა ისე, მსგავსად სხვა ცოცხალი არსებებისა, ყოველთურთ მატერიისგან რომ ყოფილიყო შედგენილი, არამედ მხოლოდ სხეულით განკუთვნიდა ამ გრძნობად სამყაროს, ხოლო სული სამყაროზე აღმატებული ჰქონოდა, რომელიც განსაკუთრებული და აუხსნელი რამ შთაბერვის გზით თავად ღვთისგან შეიქმნა, რაღაც დიადი და გასაოცარი, ყოველივეზე აღმატებული და ყოველივეს განმჭვრეტი, წინამძღოლი, ღვთის შემმეცნებელი და ყოველივეზე მეტად მადასტურებელი, რომ ის მხატვრის აღმატებული სიდიადის ქმნილებაა“⁷.

წმინდა იოანე დამასკელი „გარდამოცემაში“ ასეთი სახის განმარტებას გვთავაზობს: „ღმერთმა ადამიანი შექმნა უბოროტო, წრფელი, სათნო, უჭირველი, უბრუნველი, ყვე-

6. წმინდა გრიგოლ ნოსელი, შესაქმნისათვის კაცისა, სამი ქართული რედაქცია ბერძნული ტექსტითურთ, თბილისი, 2010 წ., გვ. 302.

7. PG. t. 150, col. 1136 –1137.

ლა სათნოებით გაბრწყინებული და ყველა სიკეთით დამშვენებული, როგორც რამ ქვეყნიერება, მცირე დიდში, სხვა ანგელოზი, თაყვანისმცემელი, შეზავებული, ხილული შესაქმის განმტკვრეტი, გონებისეულის მესაიდუმლე, მიწისეულთა მეფე, ზენა მეუფებას დაქვემდებარებული, მიწიერი და ზეციური, წუთიერი და უკვდავი, ხილული და გონებისეული, სიდიადესა და სიმდაბლეს შუა, ერთი და იგივე – სულიც და ხორციც (ხორცი – ამპარტავნების წინააღმდეგ, სული – მადლისთვის, პირველი იმიტომ, რომ ევნოს და ვნებულმა გაიხსენოს და განსწავლა მიიღოს, მეორე კი იმიტომ, რომ იყოს და ადიდოს ქველმოქმედი), სიდიადით პატივდებული, ცხოველი, რომელიც აქ, ესე იგი ამჟამინდელ ცხოვრებაში, უნდა ყოფილიყო ნამოღვაწეები, ხოლო შემდეგ გადანაცვლებული სხვაგან, სამომავლო საუკუნეში და, საიდუმლოს დასასრულს, განღმრთობილი ღვთისადმი მინდობით, ანუ განღმრთობილი საღვთო გამობრწყინების წილმქონეობით და არა საღვთო არსებად გარდაქმნით⁴⁸.

რა არის ის არსებითი განსხვავება, რაც ადამიანს სხვა ქმნილებებზე აღმატებულ პატივს ანიჭებს? წმინდა გრიგოლ ნოსელი შრომაში – „სიტყვა სულისა და აღდგომის შესახებ“, გარკვეულწილად, წარმოდგენილ კითხვას ეხმიანება და ბრძანებს: „ამბობენ, რომ ადამიანი მცირე რამ კოსმოსია, რომელიც საკუთარ თავში იმავე სტიქიონებს მოიცავს, რითიც ყოველივე აღივსება. მაგრამ განუკუთვნებდნენ რა ადამიანურ ბუნებას ამგვარი მაღალი სახელით ასეთ ქებას, ვერ გულისხმაჰყვეს თავად, რომ ადამიანს კოლოსა და თავგის თვისებები მიაწერეს, რადგან მათშიც ოთხი სტიქიონია თანაშეზავებული... ამიტომაც განა ღირებულია, ადამიანი სამყაროს ხატად და მსგავსად რომ მიგვანჩნდეს?

8. წმინდა იოანე დამასკელი, „მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა“, ძველი ბერძნულიდან თანამედროვე ქართულზე თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ედიშერ ჭელიძემ, თბილისი 2000 წ., გვ. 361.

ოდესღაც ცა გარდავა, დედამიწა შეიცვლება და ყოველივე, რაც მათშია, გარდავა. მაშ, რაში მდგომარეობს, საეკლესიო სწავლებით, ადამიანის დიდებულება? არა ქმნილი სამყაროსადმი მსგავსებაში, არამედ შემოქმედის ხატისებრ მყოფობაში“⁹.

ზემოდასმულ კითხვაზე (თუ რა განასხვავებს ადამიანსა და დანარჩენ ქმნილებებს) ამომწურავ პასუხს წმინდა წერილი გვთავაზობს: „და თქვა ღმერთმა: შევექმნათ კაცი ჩვენს ხატისებრ და მსგავსებისებრ“ (დაბ. 1.26). წარმოდგენილ სიტყვებს ეკლესიის მამები „ღვთაებრივ ბჭობას“ უწოდებენ. მათში უდიდესი მნიშვნელობის საიდუმლოა დაცული. კერძოდ, ძველი აღთქმის ეკლესიის წიაღში დამკვიდრებული იუდაური საზოგადოებისთვის უცხო იყო მოძღვრება ღმერთის ჰიპოსტასური სიმრავლის შესახებ, რადგან რჩეული ერი შემოქმედს, როგორც სამპიროვან არსს, არ იცნობდა. რა თქმა უნდა, არ იგულისხმებიან გამორჩეული ბიბლიური ადამიანები, მამამთავრები და წინასწარმეტყველები, რომლებსაც, ეკლესიის მამათა ცალსახა განჩინებით, იგივე ცოდნა ჰქონდათ ღვთის სამპიროვნების თაობაზე, რაც ახალი აღთქმის ეკლესიაშია დაცული, თუმცა აღნიშნულთან დაკავშირებით, საყოველთაოდ არ ქადაგებდნენ, რადგან სამჰიპოსტასოვანი ღმერთის შესახებ მოძღვრება გაუგებარი იქნებოდა და, შესაძლოა, საზოგადოებას ასეთი სიტყვები მრავალღმერთიანობად აღექვა. ზემოთ წარმოდგენილი ბიბლიური ფრაზა, ერთი მხრივ, სწორედ ძველი აღთქმის მართალთა უტყუარ ღვთის შემეცნებას, ღმერთის შესახებ ჭეშმარიტ ცოდნას ადასტურებს (მრავლობითი წარმოდგენილი ზმნა „შევექმნათ“ და ასევე მრავლობით რიცხვში გამოყენებული ნაცვალსახელი „ჩვენ“ ღვთის ჰიპოსტასთა სიმრავლეს მიუთითებს), მეორე მხრივ კი, იგივე

9. იხ. ინტერ. საიტ. <http://simvol-veri.ru/xp/grigoriie-nisskiie.-o-dushe-i-voskresenii.-dialog-s-sestroie-makrinoie.html>

ციტატა ადამიანს, როგორც განსაკუთრებულ არსებას, წარმოგვიდგენს, რადგან მხოლოდ მისი შექმნის უწინარეს გაისმის ღვთაებრივი ბჭობა და სხვა არცერთი ქმნილება მსგავსი პატივის, უზენაესის ხატებისა და მსგავსების, მფლობელი არ გამხდარა.

როგორ განიმარტება ადამიანში არსებული ღვთის ხატება და მსგავსება? მეოცე საუკუნეში მოღვაწე ღვთისმეტყველი, არქიმანდრიტი კიპრიანე კერნი, შენიშნავს: „წმინდა მამათა ანთროპოლოგიის ისტორიული მიმოხილვის შედეგად ცხადია, რომ ეკლესიის თითქმის ყველა მოძღვარი და მოღვაწე ამა თუ იმ სახით შეხებია პიროვნების ღვთისადმი მსგავსების საკითხს. ეს გასაგებიცაა, რადგან ღვთის ხატებისა და მსგავსების შესახებ მოძღვრება წმინდა წყლის ბიბლიური თავისებურებაა. არაქრისტიანულმა ანთროპოლოგიამ არაფერი იცის აღნიშნულის თაობაზე და, შესაბამისად, საკუთარ სწავლებაში არც ადამიანის ღვთისადმი მსგავსება შემოაქვს. მაგრამ იმავე ისტორიული განხილვიდან უნდა ყოფილიყო საცნაური, რომ დასმული კითხვა არაერთგვაროვნად განიხილება წმინდა მამათა მიერ. ეკლესიის მოძღვართა და მოღვაწეთა ერთი ნაწილი ხატებას მსგავსებისგან განასხვავებს, მეორენი თვლიან, რომ ხსენებული გამოთქმები სინონიმებია“¹⁰. როგორც ვნახეთ, ზემომოტანილ კითხვასთან მიმართებით ორი პასუხი იკვეთება. მამათა ნაწილი ხატებასა და მსგავსებაში რაიმე სახის სხვაობას ვერ ხედავს (ე. ი. ხატებასა და მსგავსებაში თვისობრივი განსხვავება არ არსებობს). მათ შორისაა წმინდა გრიგოლ ნოსელი. იგი ბრძანებს, რომ ადამიანი „არც ძოწეულითაა შემოსილი და ღირსებას არც კვერთხითა და დიადემით წარმოაჩენს, რადგან ესენი არც პირველსახეს (ე. ი. ღმერთს, ი. ო.) აქვს, არამედ ძოწეულის

10. Архимандрит Киприан (Керн), Антропология св. Григория Паламы, Москва 1996, ст. 353.

წილ, შესამოსელთაგან ყველაზე მეფურით – სათნოებითაა შემოსილი, ნაცვლად კვერთხისა უკვდავების ნეტარებას ეყრდნობა, ხოლო დიადემის წილ სიმართლის გვირგვინი ამკობს... ღმრთეებრივი სილამაზე არა რაღაც გარეგნულ შესახედაობასა და სახის სასიამოვნო ნაკვთებში ბრწყინავს ფერებით, არამედ სათნოებათა გამოუთქმელი ნეტარებით იხილვება. ამიტომ მსგავსად მხატვართა, რომელთაც კაცობრივი გარეგნობა დაფებზე რაღაც ფერებით გადააქვთ და საღებავებს ერთმანეთში მისაბადის შესაფერისად აზავებენ, რათა პირველსახის სილამაზე ნახატზე ზუსტად გადაიტანონ, მოიაზრე შენც დამბადებელი ჩვენი, ვინც სათნოებათა მიერ, ვითარცა ერთგვარი საღებავებით, მსგავსად საკუთარი მშვენიერებისა, აღაყვავა ხატი, რათა ჩვენში მთავრობა თვისი წარმოეჩინა... სიწმინდე, უვნებობა, ნეტარება, ყოველგვარი ბოროტებისაგან უცხოყოფა და სხვა ამგვარი სათნოებანია, რომელთა მიერ კაცთა შორის მსგავსება ღმრთისა ისახება“¹¹.

სხვანი ბიბლიურ სიტყვებში: „ხატება და მსგავსება“ ურთიერთისგან განსხვავებულ მნიშვნელობას მოიაზრებენ. კვლავ ზემოხსენებულ მოძღვარს, წმინდა იოანე დამასკელს, დავიმოწმებთ: „...ხილული და უხილავი ბუნებისაგან საკუთარი ხელებით შექმნა მან ადამიანი თავისი ხატისებრ და მსგავსებისებრ, შეძერწა რა სხეული მიწისაგან და მისცა რა მას, საკუთარი შთაბერვის მიერ, მოაზროვნე და გონისმიერი სული, რასაც საღვთო ხატად ვამბობთ, რადგან „ხატისებრობა“ გონისმიერობასა და თვითუფლებრივობას აღნიშნავს, „მსგავსებისებრობა“ კი – ძალისამებრ სათნოების მსგავსებას“¹². წარმოდგენილი მსჯელობის თანახმად,

11. წმინდა გრიგოლ ნოსელი, შესაქმისათვის კაცისა, სამი ქართული რედაქცია ბერძნული ტექსტიტურთ, თბილისი, 2010 წ., გვ. 305-306.

12. წმინდა იოანე დამასკელი, „მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა“, ძველი ბერძნულიდან თანამედროვე ქართულზე თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ედიშერ ჭელიძემ, თბილისი 2000 წ., გვ. 361.

ხატებაში გონიერება (მოაზროვნეობის უნარი) და თვით-უფლებრიობა (თავისუფალი ნებელობა) იგულისხმება. ამასთანავე შევნიშნავთ, რომ შესაძლებელია, იოანე დამასკელის მოტანილ სწავლებას წმინდა მამათაგან მოხმობილი მესამე თვისება, შემოქმედებითობა, შევმატოთ. შესაბამისად, საეკლესიო სწავლებით, ადამიანში არსებული ღვთის ხატება არსებითად შემდეგ თვისებებში ვლინდება: გონიერება, თვითუფლებრიობა და შემოქმედებითობა. მხოლოდ უფალია ბუნებითად გონიერი, ბუნებითად თავისუფალი, ბუნებითად შემოქმედი და შესაქმისას სწორედ იმავე თვისებებს, დატევნისამებრ, კაცობრივ ბუნებაშიც შთაბეჭდავს. რაც შეეხება მსგავსებას, ის პოტენციის სახით ებოძა ადამიანს და მასზეა დამოკიდებული, რამდენად მიემსგავსება შემოქმედს (მსგავსება საღვთო სათნოებებით ადამიანის სრულყოფას გულისხმობს: ღმერთი სიყვარულია, შესაბამისად, შემოქმედს მაშინ ემსგავსება პიროვნება, რაჟამს სიყვარულით მდიდრდება იგი; ღმერთი სიმდაბლეა, მის მიერ შექმნილი გონიერი არსებაც, იმოსება რასიმდაბლით, კვლავ ემსგავსება მას...) ღვთისადმი მიმსგავსების (ე. ი. სათნოებებით შემოსვის) პროცესი ზღვარდაუდებელი მოვლენაა, რადგან თავად ღმერთია უსასრულო (შდრ. „იყვენით თქვენ სრულ, ვითარცა მამად თქუენი ზეცათად სრულ არს“. მთ. 5.48). დასკვნის სახით შევნიშნავთ, რომ ხატება კაცობრივი ბუნებისთვის შეუფასებელი ძღვენის დარად ბოძებული თვისებებია (გონიერება, თვითუფლებრიობა და შემოქმედებითობა), ხოლო მსგავსება – ღმერთში ბუნებითად დაუნჯებული და სიკეთესა და ბოროტებას შორის სწორი პიროვნული არჩევანის შედეგად ადამიანისთვის მაღლით მინიჭებული სათნოებები.

წმინდა გრიგოლ ნოსელის თქმით, ადამიანის განსაკუთრებულობა მისი გარეგნული აღნაგობითაც დასტურდება: „ტანი კაცისა აღმართულია და ზეამხედველი, რითიც მისი უფროსობა და მეფური ღირსებაა გამოცხადებული. ის, რომ

არსთა შორის ამგვარი მხოლოდ ადამიანია, ხოლო სხვას ყველას ქვედადრეკილი სხეულები აქვს, ღირსებათა სხვაობას მბრძანებლობის წინაშე ქვედადრეკილთა და ძალაუფლებით მათზე ამაღლებულთა შორის ნათლად წარმოაჩენს. რამდენადაც ის, რაც დადრეკილია, უეჭველად საყრდენს ითხოვს, ყველა დანარჩენის სხეულთა წინა კიდურები ფეხებია; ხოლო ვინაიდან აღმართული ტანისათვის ერთი ნაბიჯიც საკმარისია და დგომისას ორ ფეხზეც მტკიცეა და დაყრდნობილი, კაცის აგებულებაში წინა კიდურები ხელებია“¹³.

ამჯერად მორიგი საკითხის, სულის შესახებ მოძღვრების, განხილვას შევუდგებით და მკითხველის საყურადღებოდ შევნიშნავთ, რომ წინამდებარე მსჯელობისას გარკვეული ტერმინოლოგიური შესატყვისების გამოყენება მოგვიწევს, რომელთა გარეშე შეუძლებელი იქნება სწავლების ჩამოყალიბება. როგორია საეკლესიო ეგზეგეზა სულის შესახებ? რა არის სული? წმინდა იოანე დამასკელის სიტყვებით, „სული არის არსება ცოცხალი, მარტივი, უსხეულო, თავისი ბუნებით სხეულებრივ თვალთაგან უხილავი, უკვდავი, მოაზროვნე და გონისმიერი, უაღნაგობო, ორგანული სხეულით მოსარგებლე და მისთვის სიცოცხლის, ზრდის, გრძნობისა და შობადობის მიმნიჭებელი, გონების მქონე, თუმცა არათუ თავისი თავისაგან განსხვავებულისა, არამედ – თავისივე უწმინდესი ნაწილისა (რადგან როგორც თვალთა სხეულში, იმგვარადვეა სულში გონება), თვითუფლებრივი, მნებებელი და მოქმედი, ცვალებადი ანუ ნებსითცვალებადი, როგორც, აგრეთვე, ქმნილი, რომელსაც მისი შემოქმედის მადლისგან ბუნებით აქვს შეთვისებული ყოველივე ეს, რადგან მადლისგანვე მიუღია მას არსებობაც და ბუნებით ამგვარად არსებობაც“¹⁴.

13. წმინდა გრიგოლ ნოსელი, შესაქმისათვის კაცისა, სამი ქართული რედაქცია ბერძნული ტექსტიტურთ, თბილისი, 2010 წ., გვ. 310-311.

14. წმინდა იოანე დამასკელი, „მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა“, ძველი ბერძნულიდან თანამედროვე ქართულზე თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ედიშერ ჯელიძემ, თბილისი 2000 წ., გვ. 361-362.

მოხმობილი მოძღვრების შემდგომ, ამჯერად წმინდა პავლე მოციქულის სწავლებას წარმოვადგენთ: „თავად მშვიდობის ღმერთმა წმიდა გყოთ თქვენ სრულად და მთლიანად: სული, სამშვინველი და სხეული დაცულ იქნეს უმწიკვლოდ ჩვენი უფლის იესო ქრისტეს მოსვლისათვის“ (1 თესალ. 5.23). ახალი აღთქმის ბერძნულენოვანი წიგნი იმავე წინადადებას ამდაგვარად გადმოგვცემს: **Αὐτὸς δὲ ὁ Θεὸς τῆς εἰρήνης ἀγιάσαι ὑμᾶς ὀλοτελεῖς, καὶ ὀλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρηθεῖη.** წარმოდგენილ ფრაზაში განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს მოციქულის სწავლება ადამიანის სამნაწილედობის (ე. წ. ტრიქოტომიის) შესახებ. ბერძნულტერმინს – **τὸ σῶμα** ქართული „სხეული“ (ძვ. ქართული „გუამი“) შეესაბამება, ტერმინს – **ἡ ψυχὴ** – „სამშვინველი“ (ძვ. ქართ. „სამშვნელი“), ხოლო ტერმინს – **τὸ πνεῦμα** – „სული“ (ძვ. ქართ. „სული“)¹⁵. ჩამოთვლილთაგან პირველი, სხეული, ჩვენი აზრით, რაიმე სახის კომენტირებას არ საჭიროებს, რადგან მკითხველისთვის ბუნებრივად საცნაურია, თუ რა იგულისხმება მასში (ესაა ღვთისაგან ადამიანისთვის ბოძებული ნივთიერი ბუნება), მაგრამ დანარჩენი ორი (სამშვინველი და სული) ეკლესიის მამათა განმარტებების ფონზე სიღრმისეულ ანალიზს მოითხოვს. მამ ასე, რაჟამს ღმერთმა შექმნა ადამიანი, ცხოველი სული შთაბერა მას და ამ სულს ბერძნულენოვანი ბიბლია წარმოგვიდგენს ტერმინით – **ἡ ψυχὴ**, ხოლო მისი ქართული შესატყვისია სამშვინველი, მაგრამ ზემომოტანილი წინადადებიდან ირკვევა, რომ სამშვინველთან ერთად ჩამონათვალში ნახსენებია პნევმა (**τὸ πνεῦμα**), რაც ითარგმნება როგორც „სული“. ე. ი. მოციქულისგან ნახსენები სამშვინველი და

15. შდრ. ძვ. ქართ. „ხოლო თავადმან ღმერთმან მშვიდობისამან წმიდა გყვენინ თქუენ ყოვლითა სრულებითა და ყოვლითა სიცოცხლითა, სული თქუენი, სამშვნელი და გუამი უბიწოდ მოსლვასა მას უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესსა დაჰმარხენინ“.

პნევმა (სული) ადამიანში არსებულ უნივთო ბუნებას წარმოაჩენენ. შესაბამისად, წმინდა პავლეს მოხმობილი სწავლების თანახმად, ადამიანის უსხეულო ბუნება ორ ნაწილად განიყოფება: ერთს სამშვიინველი ეწოდება, ხოლო მეორეს – პნევმა¹⁶. საეკლესიო განმარტებების თანახმად, ἡ ψυχή (სამშვიინველი) საკუთარ თავშივე მოიცავს τὸ πνεῦμα-ს, მაგრამ რაჟამს წმინდა წერილმა ორი განსხვავებული ტერმინით წარმოგვიდგინა ადამიანის უსხეულო ბუნება, ამით სულის შესახებ სიღრმისეული მოძღვრება გაგვიცხადა. კერძოდ, ცალკე აღებული სამშვიინველი, გარეშე პნევმური ნაწილისა, ადამიანში გულისთქმისა და გულისწყრომის თვისებებს განაპირობებს (გულისთქმაში მსურველობა მოიპოვება, ხოლო გულისწყრომაში მრისხანება). რაც შეეხება საღვთო ხატად ადამიანისთვის ბოძებულ თვისებას – მოაზროვნებას, შემოქმედებითობასა და განმსჯელობას, სწორედ პნევმური ნაწილი წარმართავს მას, რომელსაც ეკლესიის მამები „გონებას“ უწოდებენ. კვლავ დამასკელის ზემომოხმობილ სწავლებას დავიმოწმებთ: „სული არის არსება ცოცხალი..., გონების მქონე, თუმცა არათუ თავისი თავისაგან განსხვავებულისა, არამედ – თავისივე უწმინდესი ნაწილისა (რადგან როგორც თვალთა სხეულში, იმგვარადვეა სულში გონება)...“¹⁷. სწორედ სულის პნევმურ ნაწილს უწოდა წმინდა იოანემ „გონება“. იმავე მოძღვრებას ვხვდებით ნისიის ეპისკოპოსთან, სადაც ამავდროულად ფრიად მნიშვნელოვანი იერარქიული სწავლებაა წარმოდგენილი,

16. პირობითია ამგვარი დაყოფა, რადგან სხეულისგან განსხვავებით სული არანივთიერია. შესაბამისად, შეუძლებელია მისი გამოჯვანა-დანაწევრება, მსგავსად სხეულისა, მაგრამ რაჟამს ეკლესიის მამები სულის დიხოტომიაზე (ორნაწილედობაზე) საუბრობენ, მხოლოდ იმ მიზანდასახულობით, რომ დაინტერესებულ საზოგადოებას გაუადვილდეს მოძღვრების აღქმა სულის თვისებების, მასში არსებული ძალების შესახებ.

17. წმინდა იოანე დამასკელი, „მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა“, ძველი ბერძნულიდან თანამედროვე ქართულზე თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ედიშერ ჯელიძემ, თბილისი 2000 წ., გვ. 361-362.

თუ როგორი სწორი ურთიერთმიმართება უნდა იყოს შემოქმედსა და მისი ხატისებრ შექმნილ არსებას შორის: „უმშვენიერესის ხატად შექმნილი გონებაც, რამდენადაც შეუძლია, როცა მსგავსებას პირველსახისას (ე. ი. ღვთისას, ი. ო.) ეზიარება, თვითონაც მშვენიერსა შინა მყოფობს, ხოლო უკეთუ გარეშე მსგავსებისა დარჩა, მშვენიერებისგან, რომელშიც მყოფობდა, განიძარცვება. რადგანაც, როგორც ვთქვით, გონება, ვითარცა სარკე, რომელიც იმის თვისებებს ასახავს, რაც მასში ჩანს, პირველსახის სილამაზესთან მსგავსებითაა შემკული. ანალოგიურად ვასკვნით, რომ გონების მიერ მართული და მასთან დაკავშირებული ბუნება (იგულისხმება სხეული, ი. ო.) თვითონაც მისი სილამაზით იმკობა და ერთგვარად სარკე სარკისა ხდება. იგი იპყრობს და ინარჩუნებს ნივთიერს ჰიპოსტასისა (გვამისა), რომელსა შინა ბუნება განიჭვრიტება. ამიტომ ვიდრე ერთი მეორეს ფლობს, ჭეშმარიტ სილამაზეს ყოველივე თანაზომიერად ეზიარება და მომდევნო უმაღლესისაგან გამშვენიდება (ე. ი. ღვთისაგან – სული, სულისაგან – სხეული, ი. ო.). ხოლო უკეთუ ამ კეთილი შეერთების გაწყვეტა მოხდა, ან კიდევ, პირიქით, უმაღლესი უმდაბლესის მომდევნოდ იქცა, მაშინ ნივთიერება ბუნებისაგან განმხოლოებული, თავის უსახურობას თავადვე ცხადყოფს (ნივთიერება (მატერია) თავისთავად ხომ უსახურია და განუმზადებელი) და მისი უსახურობით თანაგანიხრწნება მშვენიერებაც ბუნებისა, რომელიც გონებით იმკობა. ამგვარად ხდება გადაცემა ბუნების მიერ ნივთიერების ხრწნილებისა თავად გონებისადმი (ე. ი. პნევმური ნაწილისადმი, ი. ო.), ისე რომ, ქმნილების თვისებებში ხატი ღმრთისა უკვე აღარ იხილვება... კაცობრივ აგებულებაში გონება ღმრთის მიერ იმართება, გონებისგან კი – მატერი-ალური სიცოცხლე“¹⁸.

18. წმინდა გრიგოლ ნოსელი, შესაქმნისათვის კაცისა, სამი ქართული რედაქცია ბერძნული ტექსტიტურთ, თბილისი, 2010 წ., გვ. 325-326.

შეძერწა რა ღმერთმა ადამიანი, სული ცხოველი შთაბერა მას და ეს სული, როგორც ზემოთაც შევნიშნავდით, ბერძნული ბიბლიის თანახმად, წარმოდგენილია ტერმინით – **ή ψυχή**. მაგრამ რაჟამს წმინდა წერილი ცხოველების შექმნის შესახებ მოგვითხრობს, მათაც ზემოხსენებულ ტერმინს – **ή ψυχή** განუკუთვნებს. ე. ი. სწორედ სამშვინველია ის ძალა, რომელიც პირუტყვს ცხოველმყოფელობას ანიჭებს. როგორც ვხედავთ, ერთი მხრივ, ღვთის ხატად და მსგავსად შექმნილ ადამიანს ებოძა **ή ψυχή**, ხოლო, მეორე მხრივ, უტყვ არსებასაც **ή ψυχή** მიეცა, მაგრამ არც მოაზროვნეობის, არც თვითუფლებრიობის და არც შემოქმედებითობის უნარი არ გააჩნია მას. ადამიანის გარდაცვალების შემდეგ მისი **ή ψυχή** უკვდავია, ცხოველის შემთხვევაში კი, სიკვდილისას, **ή ψυχή** სხეულთან ერთად არარად იქცევა. მაშ, რა განსხვავებაა ადამიანისა და ცხოველის **ή ψυχή**-ს შორის? ამჯერად წმინდა ბასილის მოძღვრებას დავიმოწმებთ. დიდი თეოლოგის სწავლებით, ცხოველის **ή ψυχή** მიწისგანაა შექმნილი. სწორედ ამას ადასტურებს ბიბლიის შესაბამისი მუხლი: „და თქვა ღმერთმა: გამოიღოს მიწამ ცოცხალი სამშვინველი“ (მდრ. Gr. Καὶ εἶπεν ὁ θεός Ἐξαγαγέτω ἡ γῆ ψυχὴν ζῶσαν. დაბ. 1.24). „რისთვის გამოიღო დედამიწამ სამშვინველი ცხოველი? იმისთვის, რომ შენთვის პირუტყვის სამშვინველსა და ადამიანის სულს შორის განსხვავება ესწავლებინა. ცოტა ხნის შემდეგ შეიცნობ, როგორ შეიქმნა სული კაცისა, ახლა კი პირუტყვთა სამშვინველის შესახებ მოისმინე. რამდენადაც წმინდა წერილის მიხედვით, ყოველი ხორციელის სამშვინველი მისი სისხლია (ლევ. 17.11), ხოლო რაჟამს სისხლი გაიყინება (მოცემულ შემთხვევაში ცხოველის სიკვდილით განპირობებული სისხლის შედედება იგულისხმება, ი. ო.), ხორცად იქცევა, ხორცი კი გახრწნისას მიწას უერთდება. ამდენად, სამართლიანი იქნება თქმა იმისა, რომ პირუტყვთა სამშვინველი (**ή ψυχή**) მიწისგანაა.

„გამოიღოს მიწამ ცოცხალი სამშვინველი“ (შდრ. Gr. Ἐξαγαγέτω ἡ γῆ ψυχῆν ζῶσαν). იხილე თანმიმდევრობა გარდასახვისა – სამშვინველისა სისხლად, სისხლისა ხორცად, ხორცისა მიწად და შემდეგ კი იგივე საქმენი პირიქით დაასახელე: მიწიდან ხორცი, ხორციდან სისხლი, სისხლიდან სამშვინველი და მიხვდები, რომ პირუტყვთა სამშვინველი მიწაა. ნუ იფიქრებ, რომ იგი მათ სხეულებრივ შედგენილობაზე უწინარესია და ნურც იმას, რომ სხეულის დარღვევის შედეგადაც დარჩება“¹⁹.

წარმოდგენილ მსჯელობას შევაჯამებთ და ვიტყვით, რომ სიცოცხლის მიმნიჭებელი (ცხოველმყოფელი) **ἡ ψυχή** არა მარტო ადამიანებს, არამედ პირუტყვებსაც გააჩნიათ, მაგრამ არსებითი განსხვავება ისაა, რომ, ერთი მხრივ, ადამიანს ზემოხსენებული **ἡ ψυχή** ღმერთმა შთაბერა, რამაც უკვდავება მიანიჭა მას, ხოლო უტყვი არსების **ἡ ψυχή** მიწისგანაა შექმნილი, სისხლშია დამკვიდრებული და პირუტყვის სიკვდილისას კვლავ მიწად მიიქცევა. მეორე მხრივ კი, ცხოველში მხოლოდ სამშვინველია (რაც უტყვი არსებაში გულისთქმისა და გულისწყრომის თვისებებს განაპირობებს), გარეშე პნევმური (მოაზროვნე) ნაწილისა და სწორედ ამ მიზეზითაა მოკლებული იგი იმ თვისებებს, რაც ადამიანში იხილვება (რითაც კაცთა შორის ხატება და მსგავსება ღვთისა წარმოჩინდება).

აქვე შევნიშნავთ, რომ წმინდა ბასილი თავად პირუტყვულ ბუნებაში არსებულ განსხვავებაზეც მიუთითებს. წმინდანის თქმით, მეექვსე დღეს მიწისაგან შექმნილი ცხოველები გაცილებით მაღალგანვითარებული არსებანი არიან, ვიდრე წინარე მეხუთე დღეს არარსებობიდან არსებობაში შემოყვანილი წყლის ბინადრები. აი, შესაბამისი მოძღვრება:

19. წმინდა ბასილი დიდი, „ჰომილიები ექვსი დღისათვის“, ძველი ბერძნულიდან თარგმნა და წინასიტყვაობა დაურთო გვანცა კოპლატაძემ, თბილისი, 2011 წ., გვ. 105-106.

„რისთვის ებრძანა, წყალს გამოედო ქუეწარმავალი „სამშვნველი ცხოველი“ და დედამიწას კი „სამშვნველი ცხოველი“? ვფიქრობთ, იმიტომ, რომ, როგორც ჩანს, მცურავთა ბუნება სრულყოფილ ცხოვრებასთან შედარებით ნაკლებადაა ნაზიარები, რასაც მათი წყლის სიღრმეში არსებობა განსაზღვრავს. მათ სასმენელიც მძიმე აქვთ და მხედველობაც სუსტი, იმიტომ, რომ წყალში ხედავენ. ამასთან, მათ არც მეხსიერება აქვთ, არც წარმოსახვანი და არც უნარი თვისტომის შეცნობისა. ამიტომ სიტყვა თითქოს გვიჩვენებს, რომ წყლის ცხოველებში სამშვნველის მოძრაობებს ხორციელი ცხოვრება განაგებს, ხოლო ხმელეთის ცხოველებში, რამდენადაც მათი ცხოვრება უფრო სრულია, მთელი ძალაუფლება სამშვნველს გადაეცა. მათ გრძნობები უფრო განვითარებული აქვთ, აღქმა აწმყოსი – გამახვილებული, ხოლო ოთხფეხთა უმეტეს ნაწილს წარსულიც კარგად ახსოვს. ამიტომ, როგორც ჩანს, წყლის ცხოველთა სხეულები მშვნვიერი დაიბადა (რადგან ქვეწარმავალ ცხოველთა სამშვნველი წყლისაგან წარმოაჩინა), ხოლო ხმელეთის ცხოველებში სამშვნველს ებრძანა, სხეულის განმგებლად შექმნილიყო“²⁰. წარმოდგენილი სწავლებით ერთი ფრიად მნიშვნელოვანი მოძღვრება დასტურდება, ბიბლიური ექვსი დღის მანძილზე ხილული სამყარო განვითარების პროცესს სრული წესრიგითა და თანმიმდევრულობით გაივლის და უმდაბლესიდან უმაღლესისკენ ზეალიწევა: მესამე დღეს პირველი ცოცხალი ორგანიზმები, მცენარეები, აღმოცენდებიან, რომლებსაც მხოლოდ ზრდადობითი, მასაზრდოებლობითი და თესლო-

20. დასახ. შრომა, გვ. 104-105. წმინდა ბასილი დიდის წარმოდგენილი სწავლების თნახმად, პირუტყველი ბუნება ორად განიყოფება. კერძოდ, მეხუთე დღეს არარსებობიდან მყოფობად შემოყვანილი არსებების (ცის ფრინველებისა და ზღვის თევზების) სამშვნველი წყლისაგანაა შექმნილი, ხოლო მეექვსე დღეს მიწისგან შობილი ცხოველების სამშვნველი, როგორც ზემოთაც შევნიშნავდით, ასევე მიწისგანაა.

ვანებითი (ანუ მსგავსის მშობელობითი) ძალა გააჩნიათ. მეხუთე და მეექვსე დღეს პირუტყვული ბუნება იქმნება, ისინი გარდა ხსენებული ძალებისა, გრძნობებით ხელმძღვანელობენ და გულისთქმისა და გულისწყრომის უნარს ფლობენ (რისგანაც უცხოა ნაკლებადგანვითარებული მცენარეული ბუნება). ბოლოს ადამიანი იქმნება, რომელიც საკუთარ თავში ყველა ზემოხსენებულ თვისებას აერთიანებს (მცენარეებში არსებულ ზრდადობით, მასაზრდოებლობითსა და თესლოვანებით ძალებს, ცხოველურ გულისთქმასა და გულისწყრომას) და ამავდროულად ღვთის ხატისებრ და მსგავსებისებრ არის შექმნილი, რადგან გონიერი, თვითუფლებრივი და შემოქმედი იგი.

საინტერესო მსჯელობას გვთავაზობს ნისიის ეპისკოპოსი სხეულში სულის ადგილსამყოფელის შესახებ: „დაე, დაცხრეს ყოველი საეგებისო ცუდმეტყველება მათი, რომელნიც გონების ძალას სხეულის რომელიმე ასოში ამწყვდევნენ (მკითხველს კვლავ შევახსენებთ, რომ წმინდა გრიგოლი ადამიანის სულს გონებას უწოდებს, ი. ო.). მათგან ერთნი ფიქრობენ, რომ მისი სამფლობელო გულია, მეორენი კი ამბობენ, რომ გონება (სული, ი. ო.) ტვინში მყოფობს და ამგვარ შეხედულებებს რაღაც ზერელე ვარაუდებით ამტკიცებენ. მათ, რომელნიც სამფლობელოდ გულს ვარაუდობენ, მტკიცებულებად თავიანთი აზრისა მისი ადგილმდებარეობა მოაქვთ, რადგან, როგორც ჩანს, გულს მთელ სხეულში შუა ადგილი უჭირავს, რათა მოძრაობებისა მთელ სხეულს შუა ადგილიდან დაუბრკოლებლად გაუნაწილდეს და იგი მოქმედებისთვის წარმართოს. თავიანთი სწავლების დასამოწმებლად ისინი ადამიანის მწუხარებასა და რისხვას იყენებენ, რადგან ცხადია, რომ ეს ვნებანი ამ ორგანოს თანალმობისთვის აღძრავენ. ხოლო რომელნიც გონებას თავის ტვინს მიაკუთვნებენ, ამბობენ, რომ თავი მთელი სხეულისათვის ბუნების მიერ აგებული ციხე-სიმაგრეა და მასში, მსგავსად მეფისა, გრძნობის ორგა-

ნობით, ვითარცა მცველებით, მაცნეთა და აბჯროსანთა მიერ გარშემორტყმული გონება მკვიდრობს...“²¹ როგორც ვნახეთ, ნისიის ეპისკოპოსის თანამედროვე ეგზეგეტიკა შორის სულის ადგილსამყოფელის შესახებ რამდენიმე მოსაზრება არსებობდა. რას ფიქრობს აღნიშნული საკითხის თაობაზე თავად გრიგოლი? „გონების (სულის, ი. ო.) შესახებ უნდა მივიჩნიოთ, რომ იგი შეზავების გამოუთქმელი კანონით სხეულის ყველა ნაწილთან თანაბრადაა შეზავებული. უკეთუ ზოგიერთები საწინააღმდეგოდ წმინდა წერილს მოიყვანენ, რომელიც ამოწმებს, რომ გონება გულშია, სიტყვას გამოუძიებლად მაინც არ შევიწყნარებთ, რადგან მომხსენებელმა გულისა თირკმელნიც მოიხსენია, როცა თქვა: „რომელი განიკითხავ გულსა და თირკმელთა, ღმერთო მართალო“ (ფს. 7.10) და ამდაგვარად აჩვენა, რომ ან ორივეში, ან არცერთში არაა ჩაკეტილი“²². მოხმობილი მსჯელობის თანახმად ირკვევა, რომ კაპადოკიელი თეოლოგის აზრით, სხეულის რომელიმე კონკრეტულ ორგანოში ყოველგვარი ლოკალური შემოსაზღვრულობის გარეშე, სული მთელ სხეულშია განფენილი. განმმართველთა ნაწილი, გარდა ზემოხსენებული არგუმენტისა (იგულისხმება მოსაზრება გულის ადგილმდებარეობის თაობაზე: მას სხეულის ცენტრალური ადგილი უჭირავს), ფსალმუნის შესაბამის მუხლს იშველიებდა და ამბობდა, რომ სულის სამკვიდრებელი გულია, რადგან ღვთისგამომეტყველი დავითის სიტყვისამებრ, ღმერთი სწორედ გულს განიკითხავს (შდრ. „რომელი განიკითხავ გულსა...“), მაგრამ ნისიის ეპისკოპოსი ასეთებს პასუხობს, რომ იგივე ბიბლიური ციტატა არ შემოფარგლულა ადამიანის მხოლოდ ერთი ორგანოთი და იქვე თირკმელზეც მიუთითა (შდრ. „რომელი გა-

21. წმინდა გრიგოლ ნოსელი, შესაქმისათვის კაცისა, სამი ქართული რედაქცია ბერძნული ტექსტიტურთ, თბილისი, 2010 წ., გვ. 320-321.

22. დასახ. შრომა, გვ. 323-324.

ნიკითხავ გულსა და თირკუმელთა, ღმერთო მართალო“ (ფს. 7.10). შესაბამისად, უნდა ვაღიაროთ, რომ რადგანაც მოაზროვნეობის უნარი სულის (და არა სხეულის) თვისებაა, გვაუწყებს რა წმინდა წერილი ღვთის მიერ გულის განკითხვის შესახებ, ბუნებრივია, არ გულისხმობს პირდაპირი მნიშვნელობით ორგანოს, არამედ – გონიერ სულს, რომელიც სხეულის მითითებულ ნაწილშია დამკვიდრებული, მაგრამ იქვე სხვა ორგანოც იქნა ნახსენები, რაც მხოლოდ გულით შემოფარგვლის შესაძლებლობას გამორიცხავს და ერთ რამეს ცხადყოფს: „[სული] შეზავების გამოუთქმელი კანონით სხეულის ყველა ნაწილთან თანაბრადაა შეზავებული“. იმავე მოძღვრებას აყალიბებს წმინდა გრიგოლ პალამა: „სული, რა თქმა უნდა, სხეულთან თანამკვიდრობს, რომელთან ერთადაც შეიქმნა, და სხეულის ყველა ასოშია, არა შემოსაზღვრულ ადგილზე, ვითარცა გარემოცული, არამედ როგორც სხეულის თანაშემამტკიცებელი და გარემომცველი და ამგვარად ღვთის ხატისებრიობის მქონი“²³.

მორიგი მნიშვნელოვანი საკითხი, რასაც ნისიის ეპისკოპოსი განიხილავს, ღვთისაგან შექმნილ ადამიანში არსებულ სქესობრივ განსხვავებას უკავშირდება. წმინდა გრიგოლის სიტყვებით, „აგებულება ჩვენი ბუნებისა რამდენადმე ორმაგია: ერთი მსგავსია ღმთეებისა და მეორე – ამ სხვაობით – მამაკაცობითა და დედაკაცობით განყოფილი. რაღაც ამდაგვარზე მიგვანიშნებს დაწერილის თანმიმდევრულობით სიტყვაც, რადგან ჯერ ითქვა: „შექმნა ღმერთმა კაცი, თავის ხატად შექმნა იგი“, ხოლო შემდეგ ნათქვამს დაუმატა: „მამაკაცად და დედაკაცად შექმნა ისინი“ (დაბ. 1.27), რაც უცხოა იმისთვის, რასაც ღმრთის შესახებ მოვიაზრებთ. ვფიქრობ, საღმრთო წერილის მიერ ამ ნათქვამით დიდი და მაღალი მოძღვრებაა გადმოცემული და ეს მოძღვრება ასეთია: კაცობრივი ბუნება ორ,

23. PG. t. 151, col. 260

ერთმანეთისაგან დაშორებულ უკიდურესობას, ღმრთეებრივსა და უსხეულო ბუნებასა და პირუტყვულსა და ცხოველურ ცხოვრებას, შორის შუალედურია. აგებულებაში კაცისა ხომ დასახელებულ ბუნებათაგან ნაწილობრივ ორივეს ხილვაა შესაძლებელი: ღმრთეებრივისაგან მეტყველისა და გონიერისა, რომელიც დაყოფას მამაკაცად და დედაკაცად არ უშვებს, ხოლო პირუტყვულისგან – ხორციელი აგებულებისა და განწყობილებისა, რომელიც მამაკაცებად და დედაკაცებადაა განყოფილი. თითოეული ამათგანი (ამ ბუნებათაგანი) კაცობრივ ცხოვრებას ყოველმხრივ არის ნაზიარები, მაგრამ როგორც ეს ჩვენ ადამიანის შესახებ თანმიმდევრული თხრობიდან შევიცანით, მათგან პირველი გონიერია, ხოლო ზიარება და ნათესაობა ადამიანისა პირუტყვულთან – მომდევნო, რადგან ჯერ თქვა: „შექმნა კაცი ღმერთმა ხატად ღმრთისა“, და ამ სიტყვებით გვაჩვენა, რომ, როგორც მოციქული ამბობს, მასში მამაკაცება და დედაკაცება არ იყო, ხოლო თავისებურებანი კაცობრივ ბუნებას შემდეგ შესძინა, როცა მამაკაცად და დედაკაცად შექმნა ისინი“²⁴. წმინდა გრიგოლის წარმოდგენილი მსჯელობის თანახმად, ადამიანში არსებული სულიერი, უსხეულო ბუნება უნივთო ღმერთთან დატევნისამებრ მადლისმიერ თანაზიარებას წარმოაჩენს, ხოლო ხორციელი ბუნება და მასში არსებული სქესობრივი განსხვავება პირუტყვთა ნივთიერ ბუნებასთან ადამიანის კავშირს ცხადყოფს, რადგან მეხუთე და მეექვსე დღეს წყლისა და მიწისგან, ე. ი. მატერიისაგან, იქმნებიან უტყვი არსებანი, რომლებშიც შესაქმისთანავე განიჭვრიტება მამრობა და მდედრობა, და სწორედაც რომ მსგავს განსხვავებას ვხვდებით მათ შემდგომ შექმნილ ადამსა და ევაში.

ნისიის ეპისკოპოსისებრ ჩვენც ვიკითხავთ: და რას გვასწავლის ყოველივე ეს? კაპადოკიელი მოძღვარი ასე გვპასუხობს: „ვიდრე წინამდებარე საგანს გამოვეძიებდეთ,

24. დასახ. შრომა, გვ. 339-340.

შესაძლებელია, უმჯობესი იყოს მოწინააღმდეგეთა მიერ ჩვენთვის შემოთავაზებული საკითხის განმარტება. ისინი ამბობენ, რომ ცოდვამდე არაფერია მოთხრობილი არც შობაზე, არც მშობიარობის ტკივილებსა და არც შვილიერებისკენ სწრაფვაზე. ხოლო, როცა შემდგომად ცოდვისა, სამოთხიდან განიდევნენ და დედაკაცს სასჯელად მშობიარობის ტკივილები მიესაჯა, მაშინ მიუდგა ადამი მეუღლეს, ქორწინებით შეიცნო იგი და შვილიერებასაც დასაბამი მაშინ დაედო. ამიტომ, რადგანაც სამოთხესა შინა არც ქორწინება იყო, არც ტკივილი და არც შობა, აქედან, – ამბობენ ისინი, – უცილობლად უნდა დავასკვნათ, რომ არც ადამინთა სულების სიმრავლე იქნებოდა, მადლი უკვდავებისა მოკვდავობით რომ არ შეცვლილიყო და ბუნება ქორწინებას არ შეენახა ახლადდაბადებულთა მიერ, რომელნიც ნაცვლად გარდასულთა, ვისგანაც შობილნი იყვნენ, შემოჰყავდა. ასე რომ, ცოდვა, რომელიც კაცთა ცხოვრებაში შემოვიდა, ერთგვარად სასარგებლოც გამოდგა. კაცთა მოდგმა პირველქმნილ წყვილად დარჩებოდა, სიკვდილის შიშს ბუნება მემკვიდრეობისათვის რომ არ აღედრა“²⁵. მოხმობილი მსჯელობიდან ნათლად ირკვევა, რომ ნისიის ეპისკოპოსის თანამედროვე ეგზეგეტთა ნაწილი კაცობრივ ბუნებაში გამოვლენილ შობადობის უნარს ცოდვით დაცემას უკავშირებდა. მათი თქმით, რომ არა პირველმშობელთა შეცოდება, დაუცემელი და სამოთხისეულ ნეტარებში დამკვიდრებული ადამი და ევა ვერასოდეს გამრავლდებოდნენ. მართლაც ასეა? წმინდა გრიგოლი რადიკალურად საპირისპირო სწავლებას გვთავაზობს: „ეპაექრებოდნენ რა სადუკეველნი მოძღვრებას აღდგომის შესახებ, მაგალითად მრავალგზის დაქორწინებული დედაკაცი მოიყვანეს, რომელმაც სათითაოდ შვიდ ძმაზე

25. დასახ. შრომა, გვ. 343-344.

იქორწინა, და იკითხეს, შემდგომად აღდგომისა რომელი მათგანის ცოლი იქნებოდა იგი (მთ. 22.28). უფალმა კითხვას პასუხი გასცა, რომლითაც არა მხოლოდ სადუკეველთ ასწავლა, არამედ საიდუმლო აღდგომის შემდგომი ცხოვრებისა ყველასთვის გააცხადა: „რამეთუ აღდგომასა მას არცა იქორწინებოდნან, არცა განჰქორწინებდნენ, არამედ ვითარცა ანგელოზნი ღმრთისანი, იყვნენ ცათა შინა“ (მთ. 22.30); „არცალა მერმე სიკუდილად ჴელ-ეწიფების, რამეთუ სწორ ანგელოზთა არიან და ძენი ღმრთისანი და აღდგომისანი არიან“ (ლკ. 20.36). და მადლი აღდგომისა სხვას არაფერს გვახარებს ჩვენ, თუ არა დაცემულთა პირვანდელი სახით აღდგენას, რადგანაც ეს მადლი, რომელიც მოგველის, გარკვეულწილად თავდაპირველ ცხოვრებაში დაბრუნებაა, რადგან მას სამოთხიდან გამოძევებული ისევ სამოთხეში შეჰყავს. უკეთუ აღდგენილთა ცხოვრება ანგელოზთა ცხოვრებას დაემსგავსება, მაშინ, ცხადია, ცხოვრება მცნების დარღვევამდებანგელოზური იყო. ამიტომ, ჩვენი თავდაპირველ ცხოვრებაში დაბრუნებაც ანგელოზთა მსგავსი იქნება. მიუხედავად იმისა, რომ, როგორც ნათქვამია, მათ შორის ქორწინება არ არსებობს, ანგელოზთა მხედრობა მაინც აღურაცხელია. ამრიგად, ჩვენ რომ არცერთი ის ცვლილება არ განგვეცადა, რომელიც ცოდვის გამო შეგვემთხვა და ამ მიზეზით არც ანგელოზთა სწორ პატივს ჩამოვშორებოდით, ქორწინება გამრავლებისთვის არც ჩვენთვის იქნებოდა საჭირო“²⁶. ნისიის ეპისკოპოსის თქმით, აღდგომა სხვა არაფერია, თუ არა დაცემული ადამიანის ადამისა და ევას სამოთხისეულ ნეტარ მდგომარეობაში კუალადგება. მაგრამ რადგანაც ცხოვრების აღნიშნულ წესს ანგელოზური ეწოდება, ხოლო ამავდროულად ვიცით, რომ ანგელოზთა სიმრავლე არსებობს (რომელთა რიცხოვნების შესახებ

26. დასახ. შრომა, გვ. 344-345.

წმინდა წერილი შემდეგს გვაუწყებს: „ათასნი ათასთანი ჰმსახურებდეს მას და ბევრნი ბევრთანი დგეს წინაშე მისსა“ (დან. 7.10), ეს მიმანიშნებელია იმისა, რომ ცოდვით დაცემის გარეშეც, მხოლოდ თვინიერ ქორწინებისა, გამრავლდებოდა კაცობრიობა, მაგრამ რა სახით მოხდებოდა ხსენებული გამრავლება, ამას კაპადოკიელი თეოლოგი ვერაკონკრეტებს, რადგან, მისივე თქმით, შეუძლებელია დაცემულმა ადამიანმა ეგზომ დიდი საიდუმლო განჭვრიტოს. ეკლესიის მამათა ნაწილი, გარკვეულწილად, წმინდა გრიგოლის მოსაზრებას ეხმიანება და სხვა არგუმენტსაც წარმოგვიდგენს: რადგანაც ადამსა და ევას გამრავლების თაობაზე კურთხევა ცოდვით დაცემამდე მიეცა (შდრ. „აკურთხა ღმერთმა ისინი და უთხრა: ინაყოფიერეთ და იმრავლეთ, აავსეთ დედამიწა, დაეუფლეთ მას“ (დაბ. 1.28), ეს მანიშნებელია იმისა, რომ საღვთო სიტყვები სამოთხისეულ ნეტარებაშიც ცხოველმყოფელ ძალმოსილებას შეინარჩუნებდა და გამრავლება უეტველად აღესრულებოდა.

ამჯერად ზემოგანხილულ საკითხს მივუბრუნდებით. მკითხველს შევახსენებთ, რომ ნისიის ეპისკოპოსის თანახმად, ადამიანში არსებული სქესობრივი განსხვავება პირუტყვულ ბუნებასთან თანაზიარებას გვიცხადებს. შესაბამისად, მკითხველი გრიგოლისამებრ ლოგიკურად იკითხავს: „რატომ მოიფიქრა ღმერთმა შემდგომად ხატის შემზადებისა მისი დაყოფა მამაკაცად და დედაკაცად?“²⁷ წმინდანი ასეთ პასუხს გვთავაზობს: „ვგონებ, ამისთვის ზემოთ გადმოცემული თეორია გამოდგება. მოიყვანა რა მან ყოველივე ყოფიერებაში და შექმნა რა საკუთარი ნებით კაცი ყოველთურთ ღმრთეებრივ ხატად, არ დაელოდა ხილვას, როგორ მიაღწევდა ახალშობილთა მცირედ-მცირედ შემატებით რიცხვი სულებისა თავის სავსებას, არამედ მყის გაიზრა რა წინასწარმცნობელითა ძალითა თვისითა მთელი კაცობრივი

27. დასახ. შრომა, გვ. 345.

ბუნება მისი სისავსით და მიაგო რა მას პატივი მაღალი ანგელოზებრივი ხვედრის მინიჭებით, მჭვრეტელობითი ძალით წინასწარ იხილა, რომ ნება კაცისა მშვენიერებისაკენ წრფელი გზით არ წარემართებოდა და ამის გამო, ანგელოზებრივი ცხოვრებისაგან განშორებული, დაკარგავდა იმ საშუალებას, რომლითაც ანგელოზთა რიცხვი გაიზარდა. ამიტომ კაცობრივ სულთა სიმრავლის გაზრდა რომ არ შეწყვეტილიყო, შესაფერისად ცოდვით დაცემულისათვის, მოიფიქრა და ბუნებაში განამზადა საშუალება გამრავლებისა: ნაცვლად ანგელოზისებრი დიდებული შობისა, კაცებასა შინა შთამომავლობის გასაგრძელებლად ცხოველური და პირუტყვული შობა დანერგა. ვფიქრობ, ამიტომაც დასტირის ადამიანის უბედურებით შეწუხებული დავითი მის ბუნებას: „კაცი პატივსა შინა იყო და არა გულისგმა-ყო“, გულისხმობს რა პატივში ანგელოზთა სწორ პატივს და ამბობს: „ჰბაძვიდა იგი პირუტყუთა უგუნურთა და მიემსგავსა მათ“ (ფს. 48.21), რამეთუ მართლაც პირუტყვული გახდა ის, ვინც ნივთიერებისაკენ მიდრეკის გამო ეს ხრწნადი შობა ბუნებით შეიწყნარა²⁸. ნისიის ეპისკოპოსმა პასუხი გასცა იმას, თუ რა იყო დედაკაცად და მამაკაცად ადამიანის განყოფის მიზეზი: ყოველივეს წინასწარ განმჭვრეტმა ღმერთმა, რომელმაც წინდაწინ უწყოდა, სიკეთესა და ბოროტებას შორის საითკენ მიიდრიკებოდა თავისუფალი ნებელობის მქონე ქმნილება, ისეთი სხეული უბოძა პირველმშობლებს, რომ ცოდვით დაცემის შედეგად გამრავლების შესაძლებლობა ჰქონოდათ მათ და რომ არა სქესობრივი განსხვავება, ხრწნილებას დაქვემდებარებული ადამიანი მოკლებული იქნებოდა შვილიერების უნარს და კაცთა მოდგმის ისტორია მხოლოდ ორი პიროვნებით, ადამითა და ევათი, შემოიფარგლებოდა.

ასეთია IV საუკუნეში მოღვაწე დიდი ღვთისმეტყველის, წმინდა გრიგოლ ნოსელის, ანთროპოლოგიურ სწავლე-

28. დასახ. შრომა, გვ. 345-346.

ბასთან დაკავშირებული არსებითი შეხედულებანი. მკითხველის საყურადღებოდ შევნიშნავთ, რომ განხილული შრომა, „კაცისა შესაქმისათვის“, გარდა ზემოგანხილული მოძღვრებისა, მრავალ საყურადღებო და ფრიად მნიშველოვან საკითხს მოიცავს, თუმცა ამჯერად წარმოდგენილი მსჯელობით შემოვიფარგლებით და, ალბათ, სხვა დროს, სხვა მოვლენების განხილვისას კვლავ დავიმოწმებთ კაპადოკიელი თეოლოგის ღვთის მადლით აღნუსხულ თხზულებებს.

ქრისტიანობა და ფილოსოფია



ეთიკის ფილოსოფიურ- რელიგიური ასპექტები

თეიმურაზ ბუაძე

დამიანის ზნეობრივი ცხოვრება – ზოგადი ეთიკური პრინციპები და კონკრეტულ ქმედებათა მორალური მოტივები – რელიგიურ რწმენას ან ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობას ეფუძნება. ამასთან, ნებისმიერი რწმენის რელიგიური შინაარსი შეიძლება ფილოსოფიური ტერმინებით იქნას გადმოცემული, ანუ ყოველ რელიგიას თავისი რელიგიური ფილოსოფია შეესაბამება. ეს ფაქტი საშუალებას გვაძლევს, ვიფიქროთ, რომ, საზოგადოდ, ნებისმიერი ზნეობრივი კრედოს უკან გარკვეული ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა დგას.

ჩვენი სტატიის მიზანია, მოკლედ მიმოვიხილოთ გარკვეულ ფილოსოფიურ სისტემებსა და ტრადიციებთან დაკავშირებული ეთიკური მოძღვრებები; ეს ნათლად დაგვანახებს

ამ მოძღვრებებს შორის არსებულ განსხვავებებს და შესაძლებლობას მოგვცემს, ქრისტიანული ეთიკის უნიკალურ ხასიათზე მივუთითოთ.

ანტიკურ სამყაროში ეთიკური ფილოსოფია ორ ფუნდამენტურ პრინციპს ეფუძნება. პირველის მიხედვით, ადამიანის ცხოვრების უმთავრესი მიზანი ბედნიერების მიღწევაა და მეორე – ცოდვის მიზეზი კარგის არცოდნაა. პლატონი ორივე პრინციპს სოკრატეს მიაწერს, თუმცა მათი ეკვივალენტური ფორმულირებები დემოკრიტესგან შემორჩენილ ფრაგმენტებში გვხვდება. დემოკრიტესთან ვხვდებით ასევე იმ აზრს, რომელსაც არაერთხელ გამოთქვამს სოკრატე პლატონურ დიალოგებში – ბოროტების ჩამდენი საკუთარ თავს უფრო ვნებს, ვიდრე მსხვერპლს.

სოკრატესა და დემოკრიტეს ამ იდენტური ფორმულირებების უკან განსხვავებული ფილოსოფიური მსოფლმხედველობები დგას. მატერიალისტ დემოკრიტესთან თვით სულიც, ისევე როგორც სხეული, გარკვეული ატომების შემთხვევითი დაკავშირების – კონგლომერაციის შედეგია. სოკრატესთან და, აქედან გამომდინარე, პლატონთან კი – არამატერიალური უკვდავი ადამიანური სული სამნაწილოვანი იერარქიული სტრუქტურის მქონეა. პლატონის მიხედვით, თითოეული ადამიანი საკუთარ ბედნიერებას სულის გარკვეული ნაწილის მისწრაფებებს უკავშირებს. რაც უფრო მაღალი ანუ უკეთესია ეს სულის ნაწილი, მით უფრო სრულყოფილია ბედნიერება. სოკრატესთვის სულის დაბალი ნაწილების უმაღლესისადმი დამორჩილება ადამიანის ზნეობისა და თავისუფლების საფუძველია. სრულყოფილი ბედნიერება კი შეუძლებელია ზნეობისა და თავისუფლების გარეშე. ეს სქემა გასაგებს ხდის ზემოხსენებულ პრინციპებს. აღზრდას მოკლებულ უბირ და შეუგნებელ ადამიანს არაფერი გაეგება სულის ამაღლებული მისწრაფებების, იგი მხოლოდ ქვენა მოტივებს იცნობს და ემორჩილება. ამიტომაც, რომ ცოდვა უკეთესის არცოდნის შედეგია; ბოროტების ჩამდენი ადამიანი მხოლოდ ქვენა იმ-

პულსების აღსრულებას ესწრაფვის და ამით სულის უმაღლეს ნაწილებს აზიანებს. ამის გამოა, რომ ბოროტების ჩამდენი საკუთარ თავს უფრო აზარალებს, ვიდრე სხვას.

თუ ბოროტების წინააღმდეგ ბრძოლა მხოლოდ აღზრდითაა შესაძლებელი, როგორც ამას ანტიკური ფილოსოფოსები ფიქრობდნენ, გასაგები ხდება, რატომ აიგივებდა არისტოტელე და პლატონი მორალურ და პოლიტიკურ ცხოვრებას. მათი აზრით, სახელმწიფოს პატერნალისტური მოვალეობაა მოქალაქეების ზნეობრივი აღზრდა.

ცნება, რომელსაც დემოკრიტე არ განიხილავს, მაგრამ სოკრატედან მოყოლებული მთელი ანტიკური ეთიკის ფუნდამენტალური ტერმინი ხდება, სათნოებაა. ძველ ბერძნულ სიტყვა arete-ს ქართულად ზუსტად არც ერთი სიტყვა არ შეესაბამება. ინგლისურად და ფრანგულად – შეიძლება სხვა რომელიმე ევროპულ ენებზეც – ამ სიტყვას virtue-დ თარგმნიან, რაც საკუთრივ სათნოებას ნიშნავს, თუმცა ზოგი სპეციალისტი arete-ს შესატყვისად სიტყვა excellence-ს ირჩევს, რაც სხვა მნიშვნელობებთან ერთად რაღაცაში გაწაფვას, დახელოვნებასაც გულისხმობს. ეს შემთხვევითი არაა, რადგან პლატონურ დიალოგებში სოკრატე სათნოების არსში ჩასაწვდომად ხშირად იყენებს მედიცინაში, ზღვაოსნობაში, დურგლობასა ან სხვა რომელიმე პრაქტიკულ სფეროში დახელოვნების იდეას. მაგალითად, დახელოვნებული ექიმი სათანადო თეორიული კომპეტენციის მფლობელია და მდიდარი პრაქტიკული გამოცდილებით გაწაფულს ეფექტურად შეუძლია კონკრეტული დაავადებებისაგან განკურნება. ამ ანალოგიის იდეა იმაში მდგომარეობს, რომ ყოველი სათნოება შესაფერის სიბრძნეს მოითხოვს სიკეთისა და ბოროტების შესაცნობად, ამასთან ის კონკრეტულ შემთხვევებში სწორი არჩევნის გაკეთების ჩვევად ქცეულ უნარს და მის პრაქტიკულ განხორციელებაში დახელოვნებასაც გულისხმობს. სოკრატეს აზრით, სათნოებასა და რაიმე ხელობაში გაწაფულობას ისიც ამსგავსებს ერთმანეთს, რომ ორივე

შრომით შეიძინება ანუ არაა თანდაყოლილი; თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ იგი მათ შორის განსხვავებასაც ნათლად ხედავდა: სათნოების ხარისხს მოტივაციის სიწმინდე განსაზღვრავს, ხელობისას კი – სარგებლიანობა.

ცალკეულ სათნოებებს პლატონი მთლიან დიალოგებს უძღვნის, რომლებშიც სოკრატე თითოეული მათგანის განხილვას ცდილობს. მაგალითად, ღვთისმოსაობაზე „ევთრიპოშია“ საუბარი, მოთმინებაზე – „ქარმიდეში“, სიმტკიცეზე – „ლახესში“, სამართლიანობაზე – „სახელმწიფოში“ და ა. შ. როცა საქმე სათნოებებს ეხება, სოკრატეს საუბარი ერთსა და იმავე სქემაზეა აგებული. იგი თავის მოსაუბრეებთან ერთად ცდილობს რომელიმე კონკრეტული სათნოების განმარტებას. მოსაუბრეები მას ამ სათნოების განმარტების სხვადასხვა ვერსიას სთავაზობენ, სოკრატეს კი შემხვედრი კითხვების საშუალებით ისინი ჩიხამდე (elenchus) მიჰყავს. ამით მას იმის ჩვენება უნდა, რომ სათნოებების სიტყვიერი განმარტება შეუძლებელია; როგორი წარმატებულიც არ უნდა გვეჩვენებოდეს რომელიმე ვერსია, სოკრატე აუცილებლად მოიფიქრებს ისეთ სიტუაციას, რომელშიც ეს განმარტება შეუსაბამო ხდება; იგი იმასაც აჩვენებს, რომ არც ერთ ფორმულირებას არ შეუძლია ცალკეული სათნოებების ყველა კონკრეტული გამოვლინებები მთლიანად მოიცვას.

Elenchus-ის თვალსაჩინო მაგალითებს „სახელმწიფოში“ ვხედავთ, რომელშიც, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, სამართლიანობაზეა საუბარი. ამ დიალოგის პირველ თავში მოხუცი კეფალე სამართლიანობად სიმართლის თქმას და მობარებულის ან ნასესხების უკან დაბრუნებას მიიჩნევს. ამასთან დაკავშირებით, სოკრატე კითხვას სვამს: „განა სამართლიანი იქნებოდა ჭკუიდან გადამცდარი მეგობრისათვის საშიში იარაღის უკან დაბრუნება?“ კეფალე აღიარებს, რომ ეს აქტი სამართლიანად ვერ ჩაითვლება, რადგან შეიარაღებულმა მეგობარმა შეიძლება უდანაშაულო ადამიანს ან საკუთარ თავსაც რაიმე ზიანი მიაყენოს. კეფა-

ლეს ჩიხამდე მიყვანის შემდეგ სამართლიანობის განმარტების შემდგომ ვერსიას მისი ვაჟი პოლიმარქე იძლევა. მისი აზრით, სამართლიანია მეგობარს კარგი გაუკეთო, მტერს კი – ცუდი. ეს ფორმულირება იმ საბაბითაა უარყოფილი, რომ სამართლიანობა, როგორც სათნოება, არც მოყვარეს და არც მტერს არ უნდა ვნებდეს. შემდეგი ვერსია სოფისტ ტრასიმაქეს ეკუთვნის. მას ეჭვი შეაქვს, საერთოდ შეიძლება თუ არა სამართლიანობის სათნოებად მიჩნევა; ამ პერსონაჟის აზრით, არავის ინტერესში არ შედის სამართლიანობა; ანუ ყველა უსამართლობას ამჯობინებდა, შესაძლებელი რომ ყოფილიყო. ტრასიმაქეს ვერსიით, სამართლიანობა სხვა არაფერია, თუ არა ძლიერის უპირატესობა. ძლიერი სამართლიანობის საბაბით ცდილობს საკუთარი პრივილეგიების შენარჩუნებას. სოკრატე საკმაოდ გრძელი, ზოგჯერ ბუნდოვანი მსჯელობების შემდეგ ტრასიმაქეს აიძულებს, აღიაროს, რომ სამართლიანი ადამიანის ცხოვრება უმჯობესია, ვიდრე უსამართლოსი. ამით ამ უკანასკნელის ვერსიაც უარიყოფა.

სამართლიანობის განმარტების წარუმატებელ მცდელობებს ვხვდებით „სახელმწიფოს“ პირველ თავში. მეხუთე თავში პლატონი იდეების საკუთარ თეორიაზე იწყებს საუბარს, რაც კიდევ უფრო გასაგებს ხდის ამ წარუმატებლობების სერიას. პლატონის აზრით, სათნოებებს, ისევე როგორც ყველაფერს, დედამიწაზე საკუთარი იდეა ანუ ფორმა შეესაბამება ეგრეთწოდებულ პლატონურ იდეათა სამყაროში. უფრო მეტიც, ყველა საგანი, მისი თვისებები, მოვლენები და ა. შ. სივრცის, დროის და პიროვნული გონის მიღმა მყოფი ამ იდეების კონკრეტული მატერიალური განსხეულებებია. ამასთან, ეს განსხეულებები იდეების დამახინჯებულ, ცვალებად და აჩრდილისეულ ანარეკლს წარმოადგენს. პლატონი გასაოცარი მისტიური სიღრმითა და შთამბეჭდავი იგავური სახეებით გადმოსცემს ამ აზრს საყოველთაოდ ცნობილ „გამოქვაბულის იგავში“. სხეულში დატყვევებულ, ცვალებადი

აჩრდილებით გარემოცულ ადამიანურ სულს აღარ ძალუძს წმინდა, მარადიული, უცვალელებელი იდეების ჭვრეტა, ამის გამოა, რომ სათნოებების რაციონალური განმარტების ყოველი მცდელობა *elenchus*-ით ანუ წარუმატებლობით მთავრდება. მიუხედავად იმისა, რომ სოკრატე ვერ ახერხებს კონკრეტული სათნოებების დამაკმაყოფილებელ განმარტებას. იგი მრავალგზის გამოჰკვეთს პრინციპს, რომელსაც ყოველი სათნოება უნდა აკმაყოფილებდეს: ის სიკეთის მომტანი უნდა იყოს მისი მფლობელისა და სხვებისთვისაც. აქედან გამომდინარე, სოკრატული ანუ პლატონური ეთიკის საფუძველი აბსოლუტური სიკეთის იდეაა. აბსოლუტური სიკეთის იდეა ტრანცენდენტური ანუ თვით სხეულისაგან განთავისუფლებული ადამიანის გონებისათვისაც მიუწვდომელი რეალობაა; პლატონის აზრით, ის არა მარტო ეთიკის საფუძველია, არამედ შემეცნებისა და თვით ყოველგვარი ყოფიერებისაც კი. ამის საილუსტრაციოდ იგი მზის ანალოგიას იყენებს; თავად მზეს თვალეებს ვერ გაუსწორებ, თუმცა მისი სხივები ხილულს ხდის სამყაროს და მისგან გამომავალი სინათლე და სითბო აუცილებელია სიცოცხლისათვის. ზუსტად ასევე, თავად უხილავი აბსოლუტური სიკეთის იდეა ნათელს ჰფენს სხვა იდეებს და ხილულს ქმნის მათ სხეულის ტყვეობისაგან განთავისუფლებული ადამიანური სულისათვის. ამ ხილულ იდეებში კი, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, სამყაროს ონტოლოგიური საფუძვლები იხილვება. ადვილი მისახვედრია, რომ პლატონი აბსოლუტური სიკეთის იდეას ღმერთთან აიგივებს. ეს გარემოება პლატონურ ეთიკას რელიგიურ ბუნებას სძენს. ეს განსაკუთრებული სიცხადით დიალოგ „კანონებში“ ვლინდება. „სახელმწიფოს“ მსგავსად, პლატონი ამ დიალოგშიც იდეალური მართველობის ფორმის ძიებითაა დაკავებული. იდეალურ ქალაქ მაგნეზიის კანონთა კორპუსის პრეამბულაში ის აცხადებს, რომ ადამიანები დანაშაულს შემდეგი სამი არასწორი რელიგიური შეხედულებებიდან

ერთ–ერთის გაზიარების გამო ჩადიან: როცა არ სწამთ, რომ ღმერთები არსებობენ, ან მათი არსებობა სწამთ, თუმცა მიაჩნიათ, რომ ისინი ადამიანებითა და მათი საქმეებით არ ინტერესდებიან; ან კიდევ, ფიქრობენ, რომ საკრალური რიტუალების აღსრულებითა და შესაწირავებით ღმერთების მოსყიდვას შესაძლებელი. ორივე დიალოგში ამკარად იკითხება აზრი–ადამიანში სათნოებების განვითარებისათვის აუცილებელია, იგი ბრძნულად ორგანიზებული პოლიტიკური ორგანიზმის, ქალაქსახელმწიფოს ანუ პოლისის წევრი იყოს. ამ შეხედულებას მთლიანად იზიარებს არისტოტელე. საყოველთაოდ აცნობილი მისი გამონათქვამი: „ადამიანი პოლიტიკური ცხოველია“. ამით მას იმის თქმა უნდა, რომ ადამიანის ზნეობრივი განვითარებისათვის ან, ზოგადად, მასში ჩადებული პოტენციების სათანადო აქტუალიზაციისთვის პოლისის პოლიტიკურ და სოციალურ ცხოვრებაში აქტიური მონაწილეობა აუცილებელია. იმავე აზრს გამოხატავს მისივე მეორე ცნობილი ფრაზაც, რომლის მიხედვით, არსებები, რომლების პოლისში ცხოვრებას არ საჭიროებენ, ან ღმერთები არიან ან ცხოველები.

თუმცა პლატონის და არისტოტელეს ეთიკურ სწავლებებს შორის მნიშვნელოვანი სხვაობაც არსებობს. არისტოტელესთან ეთიკა და პოლიტიკა პრაქტიკულ მეცნიერებებს განეკუთვნება, ანუ პრაქტიკული, ამ მიწაზე აღსრულებადი მიზნებისაკენ არის ორიენტირებული. არისტოტელე ძალიან ხშირად პლატონის ინტუიციებსა და იდეებს ეყრდნობა, თუმცა ცდილობს პლატონური ფილოსოფიის, მისი აზრით, ექსტრავაგანტული ელემენტებისაგან გაწმენდას. არისტოტელეს ეთიკასა და პოლიტიკაში უკვე აღარ გვხვდება პლატონური იდეების თეორია, იგი უარყოფს აბსოლუტური სიკეთის იდეის არსებობას, ფილოსოფოსი მეფის აუცილებლობას. ის ხაზს უსვამს ოჯახისა და კერძო საკუთრების მნიშვნელობას და ა. შ.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, იდეათა თეორია პლატონის

ეთიკას რელიგიურ ხასიათს სძენდა. ამ თეორიის უარყოფით, არისტოტელეს ეთიკაში რელიგიური განზომილება მინიმუმამდეა დაყვანილი. პლატონის მსგავსად, არისტოტელეც თავის ეთიკას სათნოების ცნებაზე აფუძნებს, თუმცა მასთან სათნოებების არსში გასარკვევად არამიწიერ იდეებს კი არ უნდა მივმართოთ, არამედ საყოველთაოდ ცნობილ არისტოტელესეულ „შუალედის მეთოდს“.

არისტოტელესთანაც ადამიანური ცხოვრების აზრი ბედნიერების მიღწევაში მდგომარეობს. მასთან ბედნიერება გაიგივებულია სიამოვნებასთან, რომელსაც სულის უნარების, ანუ ბერძნულად *ergon*-ების ბრძნულად, ე. ი. სათნოებების მიხედვით ამოქმედება იწვევს. აქედან მოდის სათნოებების ფუნდამენტალური მნიშვნელობა არისტოტელეს ეთიკასა და პოლიტიკაში.

არისტოტელესთან სათნოებები სულის შემადგენელ სამ ნაწილს შეესაბამება. ეს ნაწილებია: ვეგეტაციური, ემოციონალური და რაციონალური. სულის ვეგეტაციური ნაწილი ადამიანს საერთო აქვს მცენარეებთან და ცხოველებთან, მისი ფუნქციები გონების კონტროლს არ ექვემდებარება, ამიტომ მასთან დაკავშირებულ სათნოებებს კავშირი არა აქვს ეთიკასთან. სულის შუალედური ნაწილი მჟღავნდება სურვილებში, მისწრაფებებში, ემოციებში, ვნებებსა და განცდებში. სულის ამ ნაწილის შესაბამის სათნოებებს არისტოტელე მორალურ სათნოებებს უწოდებს. ასეთებია, მაგალითად: სიმამაცე, თავშეკავებულობა, სიმტკიცე და ა. შ. სულის რაციონალურ ნაწილს ინტელექტუალური სათნოებები შეესაბამება. ასეთი ორია. ესენია: *sophia*, რაც მარადიული ჭეშმარიტებების წვდომას, ჭვრეტას გულისხმობს, და *phronesis*, რომელიც ცხოვრებისეული ამოცანების გადაჭრაში გვეხმარება და იარაღად ლოგიკურ მსჯელობას იყენებს.

მორალურ სათნოებებზე არისტოტელე „ნიკომაქეს ეთიკის“ II – V თავებში საუბრობს. ის ჯერ ზოგადად განიხილავს მათ, შემდეგ კი თითოეულს – ცალცალკე. მორალური სათ-

ნობა არც თანდაყოლილია და არც თეორიული განსჯითა და სწავლით მიიღწევა; ის ხშირი, სისტემატური პრაქტიკით გამომუშავდება და გამოუყენებლობით იკარგება. არისტოტელეს მიხედვით, მორალური სათნოება არ უნდა გავაიგივოთ არც რაიმე თანდაყოლილ უნართან, მაგალითად, სხარტ გონებასა ან კარგ მახსოვრობასთან, და არც რომელიმე ბუნებრივ თვისებასთან, მაგალითად, გულღიანობასა ან გულჩვილობასთან; მორალური სათნოებები გამოხატულებას პოულობს კარგი ჩვევებით გამომუშავებულ ხასიათში, რომელიც ადამიანს ღირსეულ მოქალაქედ გადააქცევს. ვიტყვით, რომ ადამიანი რომელიმე მორალური სათნოების მფლობელია, თუ შესაბამის კონკრეტულ სიტუაციაში ბრძნული არჩევანისა და სწორი მოქმედების აღსრულების ჩვევა გააჩნია. სათნოებების მქონე ადამიანი ყოველთვის შუალედურ გზას ირჩევს, ჩვევად აქვს ქცეული ექსესების თავიდან აცილება; მას შიშის დაძლევა შეუძლია, თუმცა არასდროს იჩენს უგუნურ სიმამაცეს; არც ძუნწია და არც მფლანგველი; თავს არავის აბეზრებს ბევრი ლაპარაკით და არც ყოველთვის დუმს; ერთნაირად გაურბის ნაყროვანებას და ზომიერად ასკეტიზმს და ა. შ. ერთი შეხედვით, ვინმეს შეიძლება ეგონოს, რომ არისტოტელე უფერულ, ორდინალურ ადამიანს აიდეალებს, სინამდვილეში „შუალედური გზის“ პრინციპი დაცემული ადამიანური ბუნების ერთ–ერთი ფუნდამენტალური გამოხატულების კარგ ცოდნას ემყარება: ადამიანს ექსესებისაკენ ვნებები, ანუ დაუმორჩილებელი მისწრაფებები უბიძგებს; მხოლოდ ვნებების ბატონობისაგან თავისუფალ ადამიანს შეუძლია არისტოტელესეული მორალური სათნოებების ფლობა. არისტოტელეს ეთიკა ზომიერების ეთიკაა, იგი რაიმე ტრანსცენდენტურის, ღვთაებრივის იდეას არ საჭიროებს და, აქედან გამომდინარე, რელიგიურ გრძნობას არ ეფუძნება.

არისტოტელეს ზომიერების პრინციპმა უკიდურესად გამიწიერებელი გამოხატულება ჰპოვა ეპიკურელთა ეთიკურ

სისტემაში. არისტოტელესთან ყოველ რეალობას მისი ბუნების შესაფერისი მიზანი ანუ telos-ი გააჩნდა. ამ მიზნის მიღწევა ბუნებრივი უნარების გააქტიურებით იყო შესაძლებელი. ბედნიერება სწორედ ამ უნარების სწორ აქტიურობაში მდგომარეობდა. ეპიკურელების წარმოდგენით კი, ადამიანური ცხოვრების ერთადერთი მიზანი უდრტვინველი სიამოვნების მიღება არის. საკმარისი არ იქნება, თუ ვიტყვით, რომ ეპიკურელთა მორალური სწავლება რელიგიურ ხასიათს არ ატარებს, რადგან, მათი აზრით, ადამიანური ბედნიერება სწორედ რელიგიური რწმენებისაგან განთავისუფლებით მიიღწევა. ეპიკურეს მიხედვით, ადამიანურ ბედნიერებას ორი რამ ემუქრება: პირველი, ღმერთების მიერ მოვლენილი სასჯელების შიში და მეორე, სიკვდილის წინაშე ძრწოლა. პირველის გასაბათილებლად იგი ამტკიცებს, რომ სრულყოფილ ნეტრებაში მყოფი ღმერთები გულგრილნი არიან ადამიანური საქმეების, ცოდვების, ბედნიერებისა და უბედურებათა მიმართ. მეორე შიში კი უგუნურებად მიაჩნია, რადგან, მისი აზრით, ცოცხალ ადამიანს არაფერი ესაქმება სიკვდილთან, მკვდარს კი აღარაფრის განცდა აღარ ძალუძს.

მართალია, ეპიკურე ბედნიერებას მთლიანად აიგივეს სიამოვნებასთან, იგი აღვირახსნილი ცხოვრების მომხრე მაინც არ არის, რადგან კარგად უწყის, რომ შეუზღუდავ სიამოვნებებს დიდი ტკივილები მოსდევს თან. მისთვის ყველაზე დიდი სიკეთე სიამოვნებაა, ყველაზე დიდი ბოროტება კი – ტკივილი. აქედან გამომდინარე, ეპიკურე იძულებული იყო, თეორიული ჰედონიზმი ანუ სიამოვნებათა კულტი პრაქტიკული ასკეტიზმით ანუ ტკივილების თავიდან აცილების ფუნდამენტალური მოთხოვნით შეეზღუდა. ამის შესაძლებლობა მას სიამოვნების მისეულმა გაგებამ მისცა. ეპიკურეს მიხედვით, სიამოვნება სურვილების დაკმაყოფილებაში მდგომარეობს; ის ნამდვილ სიამოვნებათა მისაღებად მართებულად თვლის აუცილებელ, მაგალითად, შიმშილის, წყურვილის, სიცივის თავიდან აცილების მოთ-

ხოვნილებათა ზომიერ დაკმაყოფილებას; ტკივილების თავიდან აცილების ყველაზე ეფექტურ საშუალებად კი მას არააუცილებელი მოთხოვნილებების უგულვებელყოფა მიაჩნია. არისტოტელესაგან განსხვავებით, ეპიკურე აქტიურ პოლიტიკურ და სოციალურ ცხოვრებას ცუდი თვალთ უყურებს, იგი მას შინაგანი შფოთვის და დისკომფორტის წყაროდ მიიჩნევს, რადგან, მისი აზრით, პოლისში ცხოვრება სხვებთან შეჯიბრისაკენ უბიძგებს ადამიანს; ეპიკურე ყველას ურჩევს ქალაქის ხმაურისაგან დაშორებულ მყუდრო ადგილას მეგობრებთან ერთად მშვიდ და ზომიერ ცხოვრებას.

სტოელები ეპიკურელებს უღმერთობეს ეძახდნენ და მათ ზიზღით უყურებდნენ, სოკრატეს კი პირიქით, უდიდეს პატივს მიაგებდნენ. ალბათ აქედანაა, რომ მათ ეთიკაშიც სათნოებას მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს. უფრო მეტიც, სოკრატესთან, პლატონსა და არისტოტელესთან სათნოებები ბედნიერების მიღწევის საშუალებებია, სტოელებისთვის კი თავად სათნოებებია ადამიანური ცხოვრების ერთადერთი თვითმიზანი. სტოელებს მიაჩნდათ, რომ სათნო ცხოვრების მიღწევა ადამიანს ყველანაირ პირობებში შეეძლო, ამიტომ ფილოსოფიურ გულგრილობას ქადაგებდნენ ამქვეყნიურ სიკეთეთა მიმართ. სტოელების ეთიკა საყოველთაო ხასიათისაა. ისინი ყველა ადამიანს თანამოქალაქედ მიიჩნევენ და არად დაგიდევენ ეთნიკურ, სოციალურ და რასობრივ განსხვავებებს. სტოელებისთვის მხოლოდ ორი კატეგორიის ადამიანი არსებობს: ყველა სათნოებით შემკული ბრძენი, რომელიც წვდება რა კოსმიურ კანონზომიერებას, ნებაყოფლობით მისდევს მას და ამით ინარჩუნებს შინაგან თავისუფლებას; და მეორე – უგუნური ადამიანი, რომელიც სამყაროსეულ წესრიგს მონური იძულებით ემორჩილება.

გარკვეული განსხვავებების მიუხედავად, ანტიკური ეპოქის ეთიკურ სისტემებს ერთი რამ აერთიანებთ. ეს არის რწმენა იმისა, რომ ადამიანს საკუთარი ძალებით შეუძლია სათნო ცხოვრების მიღწევა; ანტიკური ფილოსოფოსები დარ-

წმუნებულები არიან, რომ სათანადოდ აღზრდილ ადამიანს ღვთაებრივი შეწევნის გარეშე შეუძლია სიკეთისა და ბოროტების სწორად გარჩევა და ადამიანური ძალისხმევა საკმარისია კეთილი მიზნების აღსასრულებლად.

ანტიკური მორალური ფილოსოფიის ამ დებულებას რადიკალურად ეწინააღმდეგება ნეტარი ავგუსტინე. „ღვთის ქალაქში“ იგი კატეგორიულად უარყოფს წარმართებში სათნოებების არსებობის შესაძლებლობას. ავგუსტინე სათნოებად ისეთ აქტს მიიჩნევს, რომელიც მხოლოდ და მხოლოდ ღმერთისთვის აღესრულება, ანუ ისეთ აქტს, რომელშიც ადგილი არ აქვს მიწიერ ადამიანურ მოტივებს. რომაელთა გმირობის, სამოქალაქო სიქველის და სამშობლოსათვის თავგანწირვის შთამბეჭდავ აქტებს, მათი სამაგალითო მნიშვნელობის მიუხედავად, იგი სათნოებებს არ მიაკუთვნებს, რადგან ისინი, მისი აზრით, ადამიანური დიდებისა და პატივის მოსახვეჭად აღესრულნენ.

ნეტარი ავგუსტინეს ღრმა რწმენით, ადამიანურ ქმედებებს, ძალისხმევას, საერთოდ, ცხოვრებას, სიყვარული წარმართავს; სიყვარული აერთიანებს და თიშავს ადამიანებს იმისდა მიხედვით, თუ როგორი საგნისაკენ იქნება ის მიმართული. ავგუსტინე ორი ტიპის სიყვარულს განასხვავებს; პირველი სიყვარული *caritas* ღმერთისა და ზეციური სიკეთეებისადმია მიმართული, მეორე, *cupiditas* კი, ამქვეყნიურ სიამეთ ეძიებს და მიწაზე აჯაჭვავს ადამიანს. ავგუსტინეს სწავლებით, მხოლოდ ღვთაებრივი მადლის ზემოქმედებას შეუძლია პიროვნება მიწიერი მიჯაჭვულობისაგან გაათავისუფლოს და მასში მოქმედი კუპიდიტური სიყვარული კარიტატულით შეცვალოს. ამიტომ ავგუსტინეს შეუძლებლად მიაჩნია ჭეშმარიტ სარწმუნოებას მოკლებული ადამიანის მიერ მხოლოდ საკუთარი ძალისხმევით სათნოებების აღსრულება. აქედან გამომდინარე, ავგუსტინე სახელმწიფოს არსსაც პლატონისა და არისტოტელესაგან განსხვავებით ხედავს. მასთან სახე-

ლმწიფოს აღარ გააჩნია მოქალაქეების სათნოებებში განმტკიცების პატერნალისტური ფუნქცია; ის მხოლოდ ბოროტების შემაკავებელ ძალაუფლებას ფლობს. სახელმწიფოს მოვალეობა მართლმსაჯულების აღსრულებაა, ადამიანის გულის გარდაქმნა კი ეკლესიის მოწოდებაა.

ამ საკითხებთან დაკავშირებით, ნეტარი ავგუსტინესაგან არსებითად განსხვავებული სწავლება აქვს თომა აკვინელს. ამ უკანასკნელის ფილოსოფიურ მოძღვრებაზე უზარმაზარი გავლენა არისტოტელემ მოახდინა. აკვინელის ეთიკური და პოლიტიკური ფილოსოფიის ფუნდამენტი არისტოტელესეული ბუნების ცნებაა. აკვინელის მიხედვით, სოციალური, პოლიტიკური ცხოვრება ბუნებრივია ადამიანისთვის. ამით მას იმის თქმასურს, რომ ადამიანი, როგორც რაციონალური არსება, ეთიკურ განვითარებას მხოლოდ საზოგადოების სოციალურ და პოლიტიკურ ცხოვრებაში მონაწილეობით აღწევს. მას ბუნება დაბადებიდანვე უბიძგებს სოციალური არსებობისკენ; იგი სხვა ცოცხალ არსებებთან შედარებით ყველაზე უმწეო იბადება, ზრდასრულობის ასაკს ყველაზე გვიან აღწევს, სიცოცხლის შესანარჩუნებლად, მის გასაგრძელებლად, ზნეობრივი და გონებრივი განვითარებისთვის იგი ოჯახურ ყოფას საჭიროებს, ოჯახური ცხოვრებით სწავლობს სხვებთან გონიერ და ზნეობრივ ურთიერთობას, მაგრამ ცოდვისაკენ მიდრეკილი ადამიანისთვის საკმარისი არ არის მხოლოდ მშობლიური ავტორიტეტი, ამისთვის სახელმწიფოს სამართლებრივი და დამსჯელი ინსტიტუტებია საჭირო; მოქალაქეობრივი პასუხისმგებლობის, განათლების, ზნეობის სრულყოფისთვის იგი აუცილებლად საჭიროებს ინსტიტუციებს, რომელთა მოცემა მხოლოდ სახელმწიფოს შეუძლია. ისევე როგორც არისტოტელე, აკვინელიც სათნოებებს „საშუალოს“ ცნებაზე დაყრდნობით განმარტავს და მასავით ამტკიცებს, რომ ყოველ არსებას საკუთარი telos-ი, ანუ მიზანი გააჩნია. ამ telos-ის შესაბამისად, ღმერთმა ადამიანებს ბუნებრივი კანონი

დაუწესა. მასში ჩანერგილი ბუნებრივი კანონი ადამიანს შუალედური გზის ამორჩევაში ეხმარება. ჩანერგილი კანონის სრულ აქტუალიზაციას ის საზოგადოებრივი ცხოვრებით აღწევს. აქედან გამომდინარე, აკვინელიც, არისტოტელეს მსგავსად, ამტკიცებს, რომ კარდინალურ სათნოებებს – სიბრძნეს, სამართლიანობას, ვაჟკაცობასა და თავშეკავებას საზოგადოებრივი ცხოვრება უვითარებს ადამიანს. აკვინელის მიხედვით, სახელმწიფოს მოვალეობაა, იბრუნოს მშვიდობისათვის, მისი მოქალაქეების კეთილდღეობისა და განათლებისთვის; მაგრამ მისი უპირველესი მოვალეობა მოქალაქეებში ზემოხსენებული სათნოებების განვითარებაა. ნეტარი ავგუსტინესაგან განსხვავებით, აკვინელი ამტკიცებს, რომ ამოთხ კარდინალურ და სხვა სამოქალაქო სათნოებებში განმტკიცება ყველა მოქალაქეს შეუძლია საკუთარი რელიგიური რწმენის მიუხედავად. ჭეშმარიტი რწმენა და ღვთაებრივი მადლის შეწევნა ადამიანს რელიგიურ სათნოებებში – რწმენაში, სიყვარულსა და სასოებაში განსამტკიცებლად სჭირდება. ნეტარი ავგუსტინესა და თომა აკვინელის ზემოხსენებულ კონცეფციებს შორის განსხვავება შეიძლება ასეც ჩამოყალიბდეს: აკვინელის მიხედვით, პიროვნება ჯერ კარგ მოქალაქედ, ადამიანად უნდა ჩამოყალიბდეს და ამის შემდეგ შეძლებს, გახდეს კარგი ქრისტიანი; ავგუსტინეს მიხედვით კი, ადამიანს ღვთაებრივი მადლი და მისი შეწევნით განვითარებული სათნოებები სწორედ ჭეშმარიტი ადამიანობის აღსადგენად სჭირდება. აკვინელმა, აღიარა რა სამოქალაქო სათნოებების რელიგიური რწმენისაგან დამოუკიდებლობა, მადლის აუცილებლობა მხოლოდ ქრისტიანული სათნოებებისთვის მოითხოვა, ამით მან ქრისტიანობის წიაღში სეკულარული ეთიკა შემოიტანა.

თომა აკვინელიდან მოყოლებული, სეკულარული ეთიკა უფრო და უფრო იკიდებს ფეხს დასავლურ ქრისტიანულ სამყაროში. ჩვენ სეკულარული ეთიკის ორ უკიდურეს გამოხატულებას განვიხილავთ: კანტის აბსოლუტისტურ და

უტილიტარიზმის კონსიქვენციალისტურ (შედევზე ორიენტირებულ) ეთიკას.

ანტიკური ფილოსოფოსებისაგან განსხვავებით, კანტი მორალური ცხოვრების უმაღლეს მიზნად ბედნიერებას კი არ მიიჩნევს, არამედ – მოვალეობას. კანტის მიხედვით, ადამიანმა ნიჭი, ჯანმრთელობა, გონება, სიმდიდრე, ავტორიტეტი და ა. შ. შეიძლება ცუდად გამოიყენოს; ხშირად ბედნიერება და წარმატება მას ხასიათს უფუჭებს. ამიტომ თავისთავად სიკეთედ იგი მხოლოდ კეთილ ნებას მიიჩნევს. კანტი თვლის, რომ ადამიანს თავისუფალი ნება ბედნიერების მისაღწევად არ მისცემია; მისი აზრით, ამ მიზნით ინსტიტუტი უფრო გამოგვადგებოდა; გონება მოგვეცა, რათა კეთილი ნება გამოვიმუშავოთ; ნების სიკარგეს მისი მიზანი კი არ უნდა განსაზღვრავდეს, არამედ იგი თავისთავად უნდა იყოს კარგი; კეთილი ნება თავადაა უმაღლესი სიკეთე და სხვა სიკეთეთა საფუძველი, მათ შორის ბედნიერებისაც.

კანტის მიხედვით, ნება მხოლოდ მაშინ არის კარგი, თუ იგი მოვალეობის, პასუხისმგებლობის გრძნობას უკავშირდება. მისი აზრის ადეკვატურად გამოსახატავად უნდა გავითვალისწინოთ, რომ იგი ერთმანეთისაგან განასხვავებს „მოვალეობის თანახმად“ და „მოვალეობის გამო“ აღსრულებულ ქმედებებს; ადამიანი მოვალეობის გამო მოქმედებს, თუ მისი ერთადერთი მოტივი მოვალეობის აღსრულება ანუ მორალური პრინციპის მორჩილებაა: სხვა ვინმე შეიძლება ზუსტად ასევე მოქმედებდეს, ოღონდ განსხვავებული მოტივით; მაგალითად, თუ მოვაჭრე მხოლოდ კლიენტების დაკარგვის შიშით არ ატყუებს არავის, იგი მოვალეობის გამო კი არა, არამედ მოვალეობის თანახმად იქცევა, რადგან მხოლოდ გარეგნულად ეთანხმება მორალურ პრინციპებს, თუმცა მისი მთავარი იმპულსი ეკონომიურად მომგებიანი სტრატეგიის მიდევნების სურვილია. კანტი იქამდეც კი მიდის, რომ მორალურ ღირსებას არ ანიჭებს ფილანტროპიულ აქტებს, თუ ის მხოლოდ ემოციების –

მაგალითად, სიბრალულის, თანაგრძნობის, უპირატესობის გრძნობის – კარნახით აღესრულება. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, კანტის მიხედვით, ადამიანი მოვალეობის გამო მოქმედებს, ანუ მორალურად იქცევა მხოლოდ და მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ იგი შინაგან მორალურ კანონს, ზნეობრივ იმპერატივს ემორჩილება; კანტი ორი ტიპის იმპერატივს განასხვავებს – ჰიპოტეტურს და კატეგორიულს. ჰიპოტეტური იმპერატივის სტრუქტურა ასეთია: თუ გინდა ამას და ამას მიაღწიო, ეს და ეს გააკეთე. ჰიპოტეტური იმპერატივის მაგალითია, გამონათქვამი: „თუ გინდა პატივისცემით მოგეპყრან, სხვებს პატივისცემით მოეპყარი“. ჰიპოტეტურისაგან განსხვავებით, კატეგორიული იმპერატივი დასახულ მიზანზე არ არის დამოკიდებული; იგი აბსოლუტური კატეგორიულობით ანუ ყველაფრის მიუხედავად მოითხოვს რაიმე პრინციპისადმი მორჩილებას. ზოგადად, იგი ასეთი ფორმით გამოითქმის: სულერთია, რა მიზნისაკენ ისწრაფვი, ყოველთვის ასე და ასე მოიქეცი. კატეგორიული იმპერატივის მაგალითებია უფლის მცნებები: არა იპარო; არ იმრუშო; არა ცილი სწამო; გიყვარდეს მოყვასი შენი და ა. შ.

კანტი თვლის, რომ ადამიანის მთელი მორალური ცხოვრება შეიძლება ერთ კატეგორიულ იმპერატივს ეფუძნებოდეს. საყოველთაოდაა ცნობილი მისეული კატეგორიული იმპერატივის ორი განსხვავებული, მაგრამ, მისი აზრით, ეკვივალენტური ფორმულირება. ერთ-ერთი მათგანის პერიფრაზი ასე გამოიყურება: „მხოლოდ ისეთი მაქსიმის (პრინციპის) თანახმად იმოქმედე, რომლის უნივერსალიზაციის, ანუ საყოველთაო მორალურ კანონად ქცევის სურვილი დასაშვებია“.

კანტს თავისი კატეგორიული იმპერატივის ეფექტურობის საილუსტრაციოდ რამდენიმე მაგალითი მოჰყავს. ჩვენ მხოლოდ ორ მათგანზე შევჩერდებით. პირველი მაგალითი ასე ჟღერს: ვთქვათ, ფული არ მაქვს და ვცდილობ, ვინმესაგან ვისესხო, თუმცა დარწმუნებული ვარ, რომ მის

დაბრუნებას ვერ შევძლებ. ამ შემთხვევაში მე ვმოქმედებ ასეთი მაქსიმის თანახმად: „ისესხე ფული მაშინაც, როცა მის უკან დაბრუნებას არ აპირებ“. კანტი ფიქრობს, რომ ასეთი მაქსიმა მისეულ კატეგორიულ იმპერატივს არ მიესადაგება, რადგან მე არ შემიძლია მინდოდეს, რომ ის უნივერსალურ პრინციპად იქცეს; თუ ყველა ადამიანი ასე მოიქცევა, ფულს აღარავინ გაასესხებს, არც მე და არც არავის არ შეიძლება აწყობდეს, რომ სესხების ინსტიტუცია საერთოდ მოისპოს.

კანტის მეორე მაგალითი ასეთია: ვთქვათ, მე საკმაოდ უზრუნველყოფილი ცხოვრება მაქვს და სიდუხჭირეში ჩავარდნილი მოყვასი დახმარებას მთხოვს. ამ დროს შეიძლება ასეთი აზრი მაცდუნებდეს: „მე რა ვალდებული ვარ, ყველას შევეწიო; არც მისი გაჭირვებით ვისარგებლებ და არც დავეხმარები; ალბათ იმსახურებს ასეთ მდგომარეობაში ყოფნას; ხელი გაანძრიოს და ეშველება“ და ა. შ. კანტი გვარწმუნებს, რომ მისეული კატეგორიული იმპერატივი ასეთ ცხოვრებისეულ პოზიციასაც გამორიცხავს, რადგან არც მე და არც არავის არ შეიძლება უნდოდეს ამ პრინციპის უნივერსალიზაცია იმის შიშით, რომ როდესმე თვითონ არ აღმოჩნდეს სხვათა თანაგრძნობისა და სიმპათიისაგან განძარცვული.

ზემოხსენებული სიტუაციები კატეგორიული იმპერატივის გამოყენების ორ განსხვავებულ მაგალითს იძლევა. პირველი მაგალითის მაქსიმას უნივერსალიზაცია არ შეიძლება, რაკი მას წინააღმდეგობამდე მივყავართ – თუ არავინ იცავს დანაპირებს, მაშინ შეუძლებელია თავად დაპირების პრაქტიკამ იარსებოს. მეორე მაგალითის მაქსიმას უნივერსალიზაციას წინააღმდეგობამდე არ მივყავართ, თუმცა არავინ ისურვებდა იმ პირობებში ცხოვრებას, რომელთანაც ის მიგვიყვანდა. კანტის თანახმად, ეს ორი მაგალითი მოვალეობის ორ განსხვავებულ ტიპს შეესაბამება; პირველს ფორმალურს ან კანონიკურს უწოდებენ, მეორეს კი – ღირსებითს.

კანტი დარწმუნებულია, რომ მისი კატეგორიული იმპერა-

ტივი ყველა ადამიანურ ცოდვას ეწინააღმდეგება. იგი თვლის, რომ ადამიანური მორალის ავტონომიურობა (როცა ეთიკა რაციონალურ პრინციპებს ეფუძნება და არა რელიგიურ რწმენას) ჩვენი ღირსების ფუნდამენტი; ის, რაც ღირსების სფეროს განეკუთვნება, შეუფასებელია ანუ ტოლფასი არ გააჩნია და არ შეიძლება, რაიმეში გაიცვალოს; მაგალითად, როგორი მიზანშეწონილიც უნდა გვეჩვენებოდეს გარკვეულ სიტუაციაში ტყუილის თქმა, არასოდეს არ უნდა დავაკნინოთ ჩვენი ადამიანური ღირსება სიცრუით, რადგან არაფერს ძალუძს დაკარგული ღირსების კომპენსაცია.

როგორც ვხედავთ, კანტის სურვილი იყო, რელიგიის გარეშე დაემკვიდრებინა მორალი, ამავდროულად უნდოდა მორალურ მაქსიმებზე დაფუძნებულ ეთიკას აბსოლუტური, კატეგორიული ხასიათი ჰქონოდა. კანტმა ვერ გაითვალისწინა ის, რასაც ჯერ კიდევ სოკრატე მრავალგზის მიანიშნებდა პლატონურ დიალოგებში. სახელდობრ: რაც არ უნდა შთამბეჭდავი და სრულყოფილი გვეჩვენებოდეს რომელიმე მორალური მაქსიმა, ყოველთვის შეიძლება წარმოვიდგინოთ კონკრეტული სიტუაცია, როდესაც ამ მაქსიმაზე მიდევნება უგუნურ პედანტიზმად ან ფარისევლურ კაზუსტიკად გადაიქცევა. მაგალითად, წარმოვიდგინოთ ასეთი სიტუაცია: ჩვენ ვცხოვრობთ ტოტალიტარულ, დესპოტურ სახელმწიფოში, რომლის დამსჯელი ორგანოები დასაჭერად დასდევენ სრულიად უდანაშაულო ადამიანს; ვთქვად, ჩვენთვის ცნობილია მისი გადამალვის ადგილი; კანტის კატეგორიული იმპერატივი კატეგორიულად გვიკრძალავს სიცრუეს, ანუ გვიკრძალავს, სიმართლე არ ვუთხრათ ამ დამსჯელი ორგანოების წარმომადგენლებს, თუ ისინი კითხვით მოგვმართავენ გადამალული დისიდენტის ადგილსამყოფელის შესახებ. კანტის მორალი მოითხოვს, უდანაშაულო ადამიანის ცხოვრება აბსტრაქტული მორალური ფორმულების ერთგულებას შევწიროთ. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ასეთი „არაორდინალური“, „სინგულარული“ სი-

ტუაციები ყოველი მორალური მაქსიმასათვის მოიძებნება. ამ „სინგულარობათაგან“ თავისუფალია მხოლოდ ისეთი ეთიკური მოძღვრება, რომელიც პიროვნული კეთილი ღმერთის მცნებაზეა დამყარებული, რადგან ამ შემთხვევაში მართებული კონკრეტული მოქმედებების აღსასრულებლად ვეყრდნობით არა აბსტრაქტულ მაქსიმებს, არამედ ღვთაებრივ ნებას, რომლის წინაშე ყველა ნორმატიული, ფორმალური წესდება აბსოლუტურ ხასიათს კარგავს.

ღმერთისაგან ავტონომიური ეთიკის დასაფუძნებლად იმისაგან განსხვავებული გზაც არსებობს, რომელიც კანტმა აირჩია. ასეთი უტილიტარისტული ეთიკაა. უტილიტარისტები რაიმე აქტის მორალურ ღირსებას განსაზღვრავდნენ მისი შედეგების მიხედვით და არა კატეგორიული იმპერატივებისადმი ერთგულებით. რაკი ეს მორალი შედეგებზეა ორიენტირებული, მას კონსიქვენციალისტურს უწოდებენ. ეს ტერმინი სიტყვა „შედეგის“ ლათინური შესატყვისისგან წარმოდგება.

ანტიკური ფილოსოფოსების მსგავსად, უტილიტარისტები ადამიანური ცხოვრების უმაღლეს მიზნად ბედნიერებას მიიჩნევენ; რაკი ამ ფილოსოფიის ფუძემდებლები იერემია ბენტამი და ჯონ სტიუარტ მილი ათეისტები იყვნენ, ისინი ბედნიერებას სიამოვნებასთან აიგივებდნენ. ზუსტად სიამოვნება აქვთ მხედველობაში უტილიტარისტებს, როცა კონკრეტული მორალური აქტების შესაფასებლად მის „შედეგებზე“ იწყებენ საუბარს. ადვილი მისახვედრია, რომ იმისათვის, რათა გაარკვიონ ორი კონკრეტული აქტიდან, რომელია მორალურად უპირატესი, უტილიტარისტები საჭიროებენ კრიტერიუმებს, რომლებიც მათ საშუალებას მისცემდა, განსხვავებული ტიპის სიამოვნებები ერთმანეთთან შეედარებინათ. ამ თვალსაზრისით, ბენტამსა და მილს შორის გარკვეული განსხვავება არსებობს. ჩვენ ჯერ ამ საკითხს შევეხებით და შემდეგ უტილიტარისტული ეთიკის ნაკლულე-ვანებებზე ვისაუბრებთ.

საცოველთაოდ მიჩნეულია, რომ უტილიტარიზმის მორალური და პოლიტიკური მოძღვრების მაფორმურილებელი პრინციპი პირველად იერემია ბენტამმა ჩამოაყალიბა, თუმცა შემთხვევითი არაა, რომ მსგავსი გამონათქვამები უკვე გვხვდება ზოგიერთ განმანათლებელთან (ჯოზეფ ბუტლერი, ტინდალი, ჩეზარე ბაქარია). მას თავად ბენტამი „სარგებლიანობის პრინციპად“ (the principle of utility) ან „უდიდესი ბედნიერების პრინციპად“ (the greatest happiness principle) მოიხსენიებს. სარგებლიანობის პრინციპი, როგორც ზემოთ უკვე მივანიშნეთ, ყველა აქტს აფასებს იმისდა მიხედვით, თუ რამდენად ზრდის ან ამცირებს იგი ადამიანის ბედნიერებას. ბენტამის აზრით, ყველა ეთიკური ნორმა, ლეგალური სისტემა და თითოეული კანონი უნდა ფასდებოდეს ერთი კრიტერიუმით – რამდენად ანიჭებს ის უდიდეს ბედნიერებას ადამიანების უდიდეს რაოდენობას. ბენტამი დარწმუნებულია, რომ ეს კრიტერიუმი საშუალებას მოგვცემს, ერთმანეთისაგან მკვეთრად განვასხვავოთ კარგი და ცუდი ქმედებები, მორალური სისტემები, კანონები, პოლიტიკური მმართველობა და ა. შ. იგი ცრუმორწმუნეს ეძახის ყველას, ვისაც მორალისა და პოლიტიკური ცხოვრების საფუძვლად „ბუნებრივი კანონი“, „ბუნებრივი უფლებები“ ან „სოციალური კონტრაქტი“ მიაჩნია. ეს შემთხვევითი არაა, ბენტამს არ სჯერა, რომ რაიმე აქტი თავისთავად, ანუ მისი შედეგებისდამიუხედავად, შეიძლება სიკეთედ ან ბოროტებად ჩაითვალოს. ადვილი დასანახია, რომ ასეთი „აბსოლუტური“ ეთიკური მიდგომები ტრადიციულად ღმერთის რწმენას ან „ბუნებრივი კანონების“ და „ბუნებრივი უფლებების“ ცნებებს ეფუძნება. სწორედ ამიტომ უარყოფს მათ ბენტამი.

უტილიტარული პრინციპი, ერთი შეხედვით, ძალიან მიმზიდველი ჩანს, თუმცა იგი საკმაოდ პრობლემატურია; ერთ-ერთი უმთავრესი პრობლემა თავად ბედნიერების ცნებაა, ყველა ადამიანს ერთნაირად არ ესმის ბედნიერება, ის, რაც ერთისთვის ბედნიერების მომტანია, მეორეს გულ-

გრილად ტოვებს. ბენტამი ამ საკითხს მარტივად, ერთი ხელის მოსმით გადაჭრის; იგი, ეპიკურეს მსგავსად, ბედნიერებას სიამოვნების განცდასთან აიგივებს, ამასთან მისთვის სულერთია, საიდან მოდის ეს განცდა, ხელოვნების ნაწარმოებით ტკობიდან, ამბიციების დაკმაყოფილებიდან, ჭამა-სმისაგან თუ რაიმე სხვა საქმიანობიდან. ბენტამი სიამოვნების განცდათა შესადარებლად ამ სიამოვნებათა წყაროს კი არ განიხილავს, არამედ მათ ინტენსივობას, ხანგრძლივობას, უშუალობას, სიწმინდეს, სხვაზე გაზიარების შესაძლებლობას და ა. შ. აქედან გამომდინარე, ბენტამის მიხედვით, ერთი სიამოვნება მეორეს სჯობია, თუ იგი უფრო ინტენსიური, ხანგრძლივი, წმინდაა, ვიდრე მეორე. აქ სიწმინდე უარყოფითი უკუჩვენებების არარსებობას ნიშნავს. მაგალითად, მუსიკის სმენისაგან მონიტებული სიამოვნება უფრო „წმინდაა“, ვიდრე ღვინის სმისაგან მიღებული, რადგან ხანგრძლივ ღვინის სმას მეორე დღეს თავის ტკივილი და უხასიათობა მოსდევს, რასაც ვერ ვიტყვით მუსიკაზე.

ბენტამის მოწაფე და მეგობარი ჯონ სტიუარტ მილი იძულებული გახდა, ბენტამის „სარგებლიანობის პრინციპი“ დაეხვეწა. იძულებული იგი ბენტამის სისტემის წინააღმდეგ მიმართულმა კრიტიკამ გახდა. კრიტიკის საპასუხოდ მილმა აღიარა, რომ „უკმაყოფილო სოკრატე უკეთესი იყო, ვიდრე კმაყოფილი სულელი; ტრაგიკული ადამიანური არსებობა ჯობდა, ვიდრე კომფორტაბელური ცხოველური ყოფა“. ამიტომ მან სიამოვნებათა შესადარებლად კიდევ ერთი კრიტერიუმი შემოიტანა – ორი სიამოვნებიდან ერთი უკეთესია მეორეზე, თუ ყველა, ან თითქმის ყველა ადამიანი პირველს ამჯობინებს მეორეს. მილი დარწმუნებული იყო, რომ მისი კრიტერიუმი ადამიანისთვის შეუფერებელ სიამოვნებებს და ყოფას გამორიცხავდა.

უნდა ითქვას, რომ ბენტამისა და მილის უტილიტარისტულ პრინციპი ფართო გამოყენებას პოულობს თანამედროვე ადამიანების სოციალურ და პოლიტიკურ ცხო-

ვრებაში. თანამედროვე სოციოლოგები, ეკონომისტები, პოლიტიკოსები, ფილოსოფოსები და ა. შ. სოციალური, პოლიტიკური, ეკონომიური პროექტების და პრობლემების განხილვისას გამუდმებით იყენებენ ეგრეთწოდებულ საყოველთაო კეთილდღეობის კანტიტატიურ (ციფრულად გამოხატვად) კრიტერიუმებს. ადვილი დასანახია, რომ მაქსიმალური რაოდენობის ადამიანებისთვის მაქსიმალური ბედნიერების მინიჭების უტილიტარისტული პრინციპი საშუალებას იძლევა, ერთ სიბრტყეზე განვიხილოთ პიროვნული ბედნიერება და სოციალური კეთილდღეობა; ეს დებულება ორი დასკვნის გაკეთებისკენ უბიძგებს ადამიანს: პირველი, სახელმწიფოს ყველაზე კარგად შეუძლია უტილიტარული პრინციპის დაკმაყოფილება, ანუ ადამიანების ბედნიერებისათვის ზრუნვა, რაკი ის სხვაზე მეტად ფლობს მექანიზმებს ადამიანების ბაზისური სოციალური, ეკონომიური და კულტურული მოთხოვნილებების დასაკმაყოფილებლად; მეორე, სახელმწიფოს მორალური უფლება აქვს, უფრო მეტიც, მისი მოვალეობაა, საყოველთაო კეთილდღეობასა და ინტერესებს დაუქვემდებაროს ცალკეული პიროვნებებისა და მცირე სოციალური ჯგუფების კერძო ინტერესები. ადვილი დასანახია, რომ ყველა ტოტალიტარული რეჟიმი ზუსტად ამ ორ დებულებას იყენებს დიქტატორული ძალაუფლების გასამართლებლად. ამით მხოლოდ იმის თქმა გვინდა, რომ კრიტიკულ სიტუაციებში ძალიან ადვილია, უტილიტარისტული პრინციპი ანტილიბერალურმა ძალებმა გამოიყენონ. ეს საშიშროება განსაკუთრებით დიდია ათეისტურ საზოგადოებებში. საქმე ისაა, რომ, ვთქვათ, ქრისტიანობა ადამიანის პიროვნებას უფრო მაღალ ონტოლოგიურ რეალობად აღიქვამს, ვიდრე საზოგადოებას, რადგან მხოლოდ პიროვნება ატარებს ღვთის ხატებასა და მსგავსებას; მხოლოდ პიროვნებაა მოწოდებული, ცათა სასუფეველი დაიმკვიდროს; უღმერთო საზოგადოებაში კი კერძო ადამიანი საზოგადოების, კოლექტივის ნაწილია და მეტი არაფერი; ნაწილს

კი ყოველთვის უფრო ნაკლები ღირებულება აქვს, ვიდრე მთელს. ძალიან ნიშანდობლივია, რომ ათეისტურმა მეოცე საუკუნე კომუნისტური ტოტალიტარული რეჟიმის არაერთი მაგალითი მოგვცა. კომუნისტების მისწრაფება ხომ ზუსტად საყოველთაო, სამართლიანი რეჟიმის დამყარება იყო.

აქ გასათვალისწინებელია ერთი ძალიან მნიშვნელოვანი გარემოება: ბენტამი და მილი ყველა ადამიანს თანასწორად მიიჩნევდნენ, კულტურული, ინტელექტუალური, მსოფლმხედველობრივი, ეთნიკური და სხვა განსხვავებების მიუხედავად; სასიამოვნო განცდების შედარების მათეული კრიტერიუმები საერთოდ არ ითვალისწინებდა განმცდელის „სოციალურ და რასობრივ სტატუსს“. ახლა წარმოვიდგინოთ საზოგადოება, სადაც ადამიანებს, თვით ერებსაც, განსხვავებულ ღირსებას ანიჭებენ. ასეთ შემთხვევაში ტოტალიტარული სახელმწიფო უტილიტარისტულ პრინციპს რასისტული დისკრიმინაციის იარაღად აქცევს, როდესაც რჩეული რასის მაქსიმალური „ბედნიერება“ „მეორე ხარისხოვანი“ ადამიანების არაადამიანურ ყოფაზეა დაფუძნებული. კომუნისტურ ტოტალიტარულ რეჟიმთან ერთად წინა საუკუნემ ფაშისტური ტოტალიტარული რეჟიმის არაერთი მაგალითი მოგვცა.

უნდა აღვნიშნოთ, რომ უკვე ორჯერ ნახსენები მეოცე საუკუნე ჩვენი სტატიის ერთ-ერთი მთავარი იდეის კარგი ილუსტრაციას იძლევა; მასობრივი ათეიზმის ეპოქაში ღმერთის რწმენისაგან დამოუკიდებელი, ავტონომიური მორალის ორი პრინციპული გამოხატულება არსებობს; პირველი ადამიანის მიერ ფორმულირებულ კატეგორიულ იმპერატივებს ემყარება. ასეთი მორალი ერთეულების ხვედრია. მრავალრიცხოვანი არ შეიძლება იყოს ისეთი ადამიანების რაოდენობა, რომლებიც თავიანთი ცხოვრების უმთავრეს მოვალეობად კანტის მიერ ფორმულირებული კატეგორიული იმპერატივის ერთგულებას მიიჩნევენ. ადამიანების აბსოლუტური უმრავლესობა სხვაგვარად იქცევა; დოსტოევსკის ცნობილი გამონათქვამის თანახმად, „თუ

ღმერთი არ არსებობს, ყველაფერი ნებადართულია“. ნიც-შეც იმავეს გულისხმობდა, როცა აცხადებდა, რომ „ღმერთი მოკვდა“. ცხადია, ვოლტერიც არ უნდა ყოფილიყო ადამიანებზე დიდი შეხედულების, როცა საკუთარი დეისტური მრწამსის მიუხედავად, წერდა: „ღმერთი რომ არ არსებულებო, უნდა გამოგვეგონა“. ეს ცნობილი ფრაზები იმიტომ მოვიყვანეთ, რათა გვეჩვენებინა, რომ ათეისტურ საზოგადოებაში ადამიანების უმრავლესობა დანაშაულს მხოლოდ სახელმწიფოსაგან დასჯის შიშით არ ჩადის. აქედან გამომდინარე, ადამიანური კეთილდღეობის ერთადერთ გარანტად უტილიტარულ პრინციპზე დაფუძნებული სახელმწიფო პოლიტიკა და იურისპუდენცია ხდება. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, კრიტიკულ სიტუაციებში უტილიტარისტული პრინციპი სახელმწიფოს ტოტალიტარულ რეჟიმად გადაქცევისკენ უბიძგებს; თუ საზოგადოებაში გაბატონებული იდეოლოგია ყველა ადამიანს თანასწორად აღიქვამს, ტოტალიტარული რეჟიმი სოციალისტურ ელფერს იძენს; წინააღმდეგ შემთხვევაში, რასისტული ფაშიზმი მყარდება. მეოცე საუკუნეში ყველა ეს წინაპირობა არსებობდა: ევროპულმა საზოგადოებამ რწმენა დაკარგა; საუკუნის განმავლობაში თავი იჩინა დიდმა ეკონომიკურმა კრიზისებმა; ამ საზოგადოების ერთი ნაწილი ფრანგული ეგალიტარიზმისა და მარქსისტული სოციალისტური იდეების გავლენის ქვეშ იმყოფებოდა; მეორე ნაწილი კი გობინოს, ჩემბერლენის და ნაცისტური პარტიის რასისტულ იდეებს იზიარებდა; ამით აიხსნება კომუნისტური და ნაცისტური დიქტატურების დამყარება.

კანტის აბსოლუტური და უტილიტარისტების კონსიქვენციალისტური ეთიკის ზემოთ მოყვანილი კრიტიკა იმასაც მიანიშნებს, რომ ღმერთის რწმენის გარეშე შეუძლებელია სრულყოფილი მორალური სისტემების შემუშავება. სტატიის ბოლო ნაწილში ჩვენი სურვილია, ქრისტიანულ ეთიკაზე ვისაუბროთ, კერძოდ, მისი ყველა სხვა რელიგიურ-ეთიკური

სისტემებისაგან განსხვავებული, უნიკალური ბუნება წარმოგაჩინოთ.

სანამ უშუალოდ ქრისტიანული ეთიკის განხილვაზე გადავიდოდეთ, გვინდა აღვნიშნოთ, რომ ჭეშმარიტად რელიგიური ფილოსოფია არ შეიძლება პიროვნული ღმერთის რწმენას არ ეფუძნებოდეს. წინააღმდეგ შემთხვევაში, ღმერთი უპიროვნო აბსოლუტურ იდეად, კოსმიურ სულად ან სამყაროს მაფორმირებელ პრინციპად წარმოგვიდგება. ასეთ რწმენაზე დაფუძნებული ეთიკა, როგორც წესი, უმაღლეს პრინციპებზე დაფუძნებული რაციონალური და აბსოლუტური მორალის სახეს იძენს. ასეთი ეთიკა იმავე სიძნელეებს აწყდება, რომელიც სოკრატულსა და კანტისეულ ეთიკურ სისტემებზე საუბრისას განვიხილეთ. არაპიროვნული ღმერთი, უმეტესწილად, პანთეისტურ რელიგიურ სისტემებში გვხვდება. ამ დროს ღმერთი იმანენტური ანუ მთელ ბუნებასთან გაიგივებული რეალობაა; ყველაფერი მისი არსებობის გარკვეულ მოდუსებად წარმოგვიდგება. რაკი ყველაფერი ღმერთია, აბსოლუტური გაგებით აზრს კარგავს სიკეთისა და ბოროტების ცნება. ბოროტების არსებობა მხოლოდ იქ გვეჩვენება, სადაც ჩვენი კერძო ადამიანური ინტერესები კოსმიურ წესრიგს უპირისპირდება; პანთეისტურ სისტემებში აზრს კარგავს განღმრთობის ცნებაც. შემთხვევითი არაა, რომ ბუდისტური და ინდუისტური მისტიკური სწავლებების მიხედვით, სრულყოფილი ასკეტი პიროვნულობას კარგავს და უპიროვნო ღვთაებრივ სტიქიას შეერწყმის. ტრანსცენდენტურ ანუ არაამსოფლიურ ბუნებას მოკლებულია ასევე ტრადიციული წარმართული პოლითეიზმის ღვთაებები. წარმართული პოლითეიზმის მიერ შთაგონებული ეთიკა არათუ ათავისუფლებს ადამიანს ამსოფლიური მიჯაჭვულობისაგან, არამედ საბოლოოდ ამონებს მას ამქვეყნიურ ღირებულებებსა და ოკულტურ ძალებს.

ერთ, პიროვნულ, ტრანსცენდენტურ ღმერთს ქრისტიანობის გარდა იუდაიზმი და ისლამი აღიარებს. თუმცა ისლამი

და იუდაიზმში არ იცნობს განკაცებული ღმერთის გამომხსნელ სიყვარულს. მათი ეთიკა არსებითად ნორმატიულ ხასიათს ატარებს. ისლამსა და იუდაიზმში ღმერთი ადამიანებისაგან მონურ მორჩილებას ითხოვს, იქ წარმოუდგენელია უფალთან მადლისმიერი ერთობის ქრისტიანული პერსპექტივა.

კაცობრიობის გამომხსნისათვის განკაცებული ღმერთი კაცობრივი გონებისთვის მიუწვდომელი ღვთაებრივი სიყვარულით ადამიანს უდიდეს სიკეთესთან ზიარებისკენ მოუწოდებს. ეს უდიდესი სიკეთე თავად უფალია. რაკი ადამიანს, როგორც ქმნილებას, ღმერთთან ბუნებითად გაიგივება არ შეუძლია, ამას იგი ღვთაებრივი მადლის შემწეობით მიაღწევს. ამადლების შემდეგ, ქრისტეს მამის მარჯვენით დაჯდომით მან ეს პერსპექტივა რეალობად აქცია.

ქრისტიანობისთვის მთავარი არ არის ზნეობრივი მოძღვრება; ქრისტიანის უმთავრესი მიზანი ზნეობრივი ნორმების მორჩილება კი არ არის, არამედ მადლის საშუალებით ქრისტესთან გაიგივება. ქრისტიანული ეთიკა ქრისტეცენტრულია; ქრისტიანი, უპირველეს ყოვლისა, ქრისტეს ეძიებს; ამის შედეგია მცნებების აღსრულება, რადგან ღვთაებრივი მცნებების ჭეშმარიტი აღსრულება მხოლოდ ჩვენში ჩასახლებულ ქრისტეს შეუძლია. იგი თვითონვე აღასრულებს ჩვენში ჩვენს გამომხსნელ საქმეებს და თავადვე მიგვიძღვება ყოვლადწმინდა სამებასთან ქრისტესმიერი ერთობისაკენ.

ჩვენი სტატიის ბოლოს სახარებისეული უწყების ქრისტეცენტრული ბუნების ილუსტრაციას დავუთმობთ; ეს კიდევ უფრო ნათლად წარმოადგენს ქრისტიანული ეთიკის ქრისტეცენტრულ ხასიათს, რომლის შესახებაც ეს-ესაა ვისაუბრეთ.

დავიწყოთ იმით, რომ როგორც ეთიკური მოძღვრება, ძველი აღთქმა უკვე შეიცავდა რელიგიური ეთიკის ორ უმნიშვნელოვანეს მცნებას: „შეიყვარე უფალი ღმერთი შენი, მთელი შენი გულით, მთელი შენი სულით და მთელი შენი

გონებით“ და „შეიყვარე მოყვასი შენი, როგორც თავი შენი“ (მთ. 22. 37). აქედან გამომდინარე, წმინდა ზნეობრივი თვალსაზრისით, ქრისტიანობას არსობრივად ახალი მოძღვრების მოტანა არ შეეძლო; პრინციპული სიახლე, რომელიც ახალ აღთქმას ძველისაგან განასხვავებს, იესო ქრისტეს პიროვნებაა; თავად უფალიც შემდეგნაირად გადმოსცემს ახალი ქრისტიანული ზნეობის არსს: „ახალ მცნებას გაძლევთ თქვენ: გიყვარდეთ ერთმანეთი, როგორც მე შეგიყვარეთ თქვენ, თქვენც ისე გიყვარდეთ ერთმანეთი“ (ინ. 13. 34). როგორც ვხედავთ, ახალი მცნება უშუალოდ ქრისტეს პიროვნებას უკავშირდება, იგი ზოგადად ადამიანთა სიყვარულზე კი არ საუბრობს, არამედ იმ სიყვარულზე, რომელიც მასში გამომჟღავნდა. ქრისტეს პიროვნება სიყვარულზეც მეტია, ეს კარგად ჩანს უფლის სიტყვებიდან, რომელიც პირდაპირ მოსდევს „ახალ მცნებასთან“ დაკავშირებულ ზემოთ მოხმობილ ფრაზას: „ჩემი მოწაფეები რომ ხართ, ამით გაიგებენ ყველანი, თუ ერთმანეთის სიყვარული გექნებათ“ (ინ. 13. 35). აქედან კარგად ჩანს, რომ იესო ქრისტეს მოწაფეობა უფრო დიდია, ვიდრე ერთმანეთის სიყვარული. აქ „ერთმანეთის სიყვარული“ მასზე უფრო მაღალი ღირებულების – ქრისტეს მოწაფეობის ნიშანია; ვთქვათ, ვინმე გვეუბნება: „ქრისტიანები რომ ხართ, ამით გაიგებენ ყველანი, თუ მკერდზე ჯვარს ატარებთ“. ყველასათვის ცხადია, რომ ქრისტიანი იყო უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე მკერდზე ჯვარს ატარებდე. იმავე ლოგიკასთან გვაქვს საქმე ქრისტეს მოწაფეობასა და სიყვარულთან დაკავშირებით.

ქრისტიანული მოძღვრებისა და ზნეობის ქრისტეცენტრულობა იმაშიც გამოიხატება, რომ არაქრისტიანული რელიგიური ტექსტებისაგან განსხვავებით, სახარება, უპირველეს ყოვლისა, ქრისტესადმი რწმენას ქადაგებს; მისი უმთავრესი მისია განკაცებული ღმერთის შესახებ ქადაგებაა და არა ახალი მორალური მაქსიმების ჩამოყალიბება; ქრისტეს ქადაგებების მთავარი ობიექტი თავად იგი

არის: „იკვლევთ წერილებს, რადგან გგონიათ, რომ მათში გაქვთ საუკუნო სიცოცხლე, ისინი კი ჩემზე მოწმობენ“ (ინ. 5. 39); „მე ვარ გზა, ჭეშმარიტება და სიცოცხლე, მამასთან ვერავინ მივა, თუ არა ჩემით“ (ინ. 14, 6); „მე რომ მიცნობდეთ, ჩემი მამაც გეცოდინებოდათ“ (ინ. 14. 7); „მე ვარ პური სიცოცხლისა, ჩემთან მომსვლელს არ მოშივდება და ჩემს მორწმუნეს არასოდეს მოსწყურდება“ (ინ. 6. 35); „მე ვარ ნათელი სოფლისა, ვინც წამომყვება, ბნელში აღარ ივლის, არამედ სიცოცხლის ნათელი ექნება მას“ (ინ. 8. 12) და ა. შ. როდესაც უფალი პირველად დაიწყებს ქადაგებას სინაგოგაში, ებრაელებს ძველ მოწოდებებს კი არ შეახსენებს სიყვარულის, სიწმინდის, ღვთისმოშიშების შესახებ, არამედ ესაია წინასწარმეტყველის მასზე ნათქვამ სიტყვებს კითხულობს და განმარტავს: „და მიაწოდეს მას ესაია წინასწარმეტყველის წიგნი, და გაშალა წიგნი და იპოვა ადგილი, სადაც დაწერილი იყო: „უფლის სულია ჩემზე, ვინაიდან მან მცხო გლახაკთა სახარებლად, მომავლინა გულშემუსვრილთა განსაკურნებლად, ტყვეთათვის თავისუფლებისა და ბრმათათვის თვალის ახელის გამოსაცხადებლად, ჩაგრულთა გასათავისუფლებლად“ (ლკ. 4. 17–18).

უფალი იესო ქრისტე ღვთისსასუფეველის დასამყარებლად მოვიდა და არა სკოლის დასაარსებლად. სხვა რელიგიების დამფუძნებლები მათ მიერ დაარსებული რწმენის ობიექტები კი არ არიან, არამედ მედიატორები. ბუდას, მოსეს და მუჰამედის მიერ ნაქადაგები რელიგიების არსი მათ პიროვნებებს კი არ ეფუძნება, არამედ – მოძღვრებებს. ამ შემთხვევაში ადვილია მათი პიროვნებებისა და მოძღვრებების გამიჯვნა, ქრისტე კი ნეტარად იმას აცხადებს, ვინც მასში არ დაეჭვდება. უფალი მოწაფეებს იმას კი არ ეკითხება, რას ფიქრობს ხალხი მის მოძღვრებაზე, არამედ რად მიიჩნევენ მას. მღვდელმთავარმაც ტანისამოსი ქრისტეს მორალური მოძღვრების გამო კი არ შემოიხია, არამედ იმ სიტყვებისთვის, რომელიც უფლის პიროვნებას ეხებოდა.

აქედან გამომდინარე, ქრისტიანი, უპირველეს ყოვლისა, თავად ქრისტეს ანუ მასთან მადლისმიერ ერთობას ეძიებს; ქრისტესთან ერთობის გზა კი მასთან ზიარებას გულისხმობს, მხოლოდ ამ შემთხვევაში შეგვეძლება უფლის მცნებების სწორი აღსრულება. სწორედ ამაზე ესაუბრება უფალი თავის მოწაფეებს საიდუმლო სერობის ჟამს: „თქვენ ჩემში დარჩით, მე კი – თქვენში, როგორც ლერწი ვერ მოისხამს ნაყოფს თავისით, თუ ვაზზე არ დარჩება, ისევე თქვენც, თუ ჩემში არ დარჩებით. მე ვაზი ვარ, თქვენ კი – ლერწები, ვინც ჩემში რჩება და მე მასში, იგი ბევრ ნაყოფს ისხამს, რადგან უჩემოდ არაფრის კეთება არ შეგიძლიათ“ (ინ. 15. 4–5).

სხვაეთიკურიდარელიოგიურისისტემებიკონცენტრაციას ადამიანურ საქმეებზე ახდენს და მათი უმთავრესი მიზანი ადამიანური საქმეების სწორი წარმართვაა. ამ თვალსაზრისით, ისინი ძალიან ბევრ შთამბეჭდავ მორალურ მაქსიმებს გვთავაზობენ. ქრისტიანობაში კი, როგორც ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, პირიქით, ღვთის სასუფეველი უახლოვდება სნეულებს (ლკ. 10. 9), ჯერ თავად ღმერთი მოდის ჩვენთან, გვაზიარებს თავის განდმრთობილ სხეულთან, თვითონვე შეგვეწევა მცნებების აღსრულებაში და თავად მიგვიძღვება ღმერთთან საბოლოო მადლისმიერი ერთობისაკენ. ამიტომ არის და უნდა იყოს ქრისტიანული ეთიკა ქრისტეცენტრული.

ჩვენი სტატია ნეტარი ავგუსტინეს ერთი ცნობილი გამო-ნათქვამის პერიფრაზით გვინდა დავასრულოთ, რომელიც, ჩვენი აზრით, ამ სტატიის უმთავრეს იდეას გამოხატავს. ნეტარი ავგუსტინე ამბობს, რომ წარმართები და ამა სოფლის ბრძენნი ადამიანური სიკეთეების მოხვეჭას ესწრაფვიან და ამის მიღწევას თვითონ ან ღმერთების საშუალებით ცდილობენ, მაშინ როდესაც ქრისტიანი მხოლოდ ღმერთს ეძიებს და ამასოფელს მხოლოდ აღნიშნული მიზნის აღსრულების საშუალებად მიიჩნევს.

ქრისტიანობა
და თანამედროვეობა



ქრისტიანობა და სეკულარიზმი

(მასალები განსჯისათვის მცირე კომენტარებით)
გაგრძელება, დასაწყისი იხ. „გული გონიერი“
N 5, 6/2013

ოთარ ზოიძე

3) სეკულარული კულტურა და რელიგიური უფლებები

ღრესიული სეკულარისტები ხშირად საუბრობენ იმის შესახებ, რომ ეკლესია ხელყოფს გამოხატვისა და შემოქმედების თავისუფლებას, როცა ეკლესია ზოგიერთი სპექტაკლის, ფილმისა თუ ტელეგადაცემის მიმართ უარყოფით დამოკიდებულებას გამოხატავს. ამგვარი საყვედურის საფუძვლიანობის დასადგენად უნდა მივმართოთ ევროსასამართლოს პრაქტიკას. ამ თვალსაზრისით, ფრიად ფასეულია ერთი საქმე – ოტტო პრემინგერის ინსტიტუტი ავსტრიის წინააღმდეგ (იხ. ადამიანის უფლებათა ევროპული

სასამართლო, რჩეული გადაწყვეტილებები, რუს. 2000, ტ. 2, გვ. 10-20). ინფორმაციის აუდიოვიზუალური საშუალებების ოტტო პრემინგერის ინსტიტუტს ფილმის – „სასიყვარულო ტაძრის“ – ჩვენების დაწყება განზრახული ჰქონდა 1985 წლის 13 მაისიდან. კათოლიკური ეკლესიის ინსბრუკის ეპარქიის მოთხოვნით, ჩვენებამდე ერთი დღით ადრე პროკურატურამ აკრძალა ფილმის ჩვენება. ჩვენება არ შედგა. შემდგომში ინსბრუკის სასამართლომ მიიღო გადაწყვეტილება ფილმის კონფისკაციის შესახებ და დაადგინა, რომ ფილმის პროვოკაციული პოზიციით რელიგიურ გრძნობებში მნიშვნელოვანად ერევა, ამ შემთხვევაში კი აღმსარებლობის თავისუფლება უპირატესია კონსტიტუციით გარანტირებული მხატვრული შემოქმედების თავისუფლებასთან.

ევროსასამართლომ მიუთითა, რომ „უნდა გავითვალისწინოთ ტიროლის მცხოვრებთა ყოველდღიურ ცხოვრებაში რელიგიის დიდი მნიშვნელობა. ავსტრიის მოსახლეობაში კათოლიკეთა ხვედრითი წილი მნიშვნელოვანია (78%), ტოროლოში კი უფრო მეტია და იგი შეადგენს 87%-ს. შესაბამისად, არსებობდა რელიგიური მშვიდობის მწვავე სოციალური აუცილებლობა; საჭირო იყო საზოგადოებრივი წესრიგის დაცვა, რისთვისაც ფილმი საშიში იყო; ინსბრუკის სასამართლოებმა, ამ თვალსაზრისით, არ დაარღვიეს მათთვის მინიჭებული დისკრეციული უფლებამოსილების ფარგლები. ... სასამართლო, უპირველესად, აღნიშნავს, რომ, მართალია, კინოთეატრში დასწრება ფასიანი იყო და დაწესებული იყო ასაკობრივი ზღვარი, ფილმი ფართოდ იყო რეკლამირებული. საზოგადოებისათვის კარგად იყო ცნობილი, რას ეხებოდა ფილმი და რა იყო მისი ძირითადი შინაარსი, რათა ჰქონოდა ჯეროვანი წარმოდგენა მის ხასიათზე. ამ მიზეზით ფილმის თვით სავარაუდო ჩვენებაც კი საკმაოდ „საჯარო“ იყო და შეიძლება აღქმულიყო მორწმუნეთა გრძნობების შეურაცხყოფად. სასამართლოს წინაშე დგას პრობლემა, როგორ გააწონასწოროს კონვენციით გარა-

ნტირებული ურთიერთსაწინააღმდეგო ინტერესები ორი ფუძემდებლური თავისუფლების განხორციელებისას, კერძოდ: განმცხადებელი ასოციაციის უფლება, მიაწოდოს საზოგადოებას საკამათო მოსაზრებები, რაც გულისხმობს დაინტერესებული პირების უფლებასაც, გაეცნონ ამგვარ შეხედულებებს, ერთი მხრივ, და სხვა პირების უფლებებს, ჯეროვანი პატივი სცენ მათ აზრებს, სინდისსა და რელიგიას, მეორე მხრივ. ... სასამართლოს არ შეუძლია უგულვებლყოფის ფაქტი, რომ რომაულ-კათოლიკური რწმენა ტიროლელთა აბსოლუტური უმრავლესობის რელიგიაა. ფილმის ჩვენების აკრძალვისას ავსტრიის ხელისუფალნი მოქმედებდნენ ამ რეგიონში რელიგიური მშვიდობის უზრუნველყოფის ინტერესებით და იმ მიზნით, რომ ცალკეულ ადამიანებს არ შექმნოდათ განცდა, რომ მათი რელიგიური შეხედულებანი დაუსაბუთებელი და შეურაცხმყოფელი თავდასხმების ობიექტი გახდა“.

ევროსასამართლომ კანონიერად მიიჩნია ფილმის ჩვენების აკრძალვაც და შედგომში მისი კონფისკაციაც.

4. რელიგია და საზოგადოება: რელიგია საჯარო სივრცეში

1) რელიგიური ხედვა: მართლმადიდებლობა (პროტოპრესვიტერი ალექსანდრე შემმანი)

„...რელიგიას ყველგან არ ებრძვიან, ყველგან არ ცდილობენ მის გაშავებასა და ცხოვრებისაგან გაძევებას, მაგრამ თითქმის ყველგან – და ამის ხაზგასმა მნიშვნელოვანია! – რელიგია ახლა განიხილება მხოლოდ „ადამიანის კერძო საქმედ“, რომელსაც არ აქვს და შეუძლებელი ჰქონდეს რაიმე მიმართება საზოგადოებრივ, პოლიტიკურ და კულტურულ ცხოვრებასთან. იქაც კი, სადაც ადამიანი სრულიად თავისუფალია, სწამდეს, ან არ სწამდეს, ადასრულოს, ან არ

აღასრულოს თავისი „რელიგიური ვალდებულება“, საზოგადოება, სახელმწიფო, კულტურა ცხოვრობს ისე, თითქოსდა ღმერთი არ არსებობს. რელიგიისადმი ამგვარ დამოკიდებულებას, რომელშიც, თუ შეიძლება ასე ითქვას, არ არსებობს რაიმე მიმართება, ესე იგი ცხოვრების არცერთი მხარე არ მიემართება რელიგიას, ეწოდება სეკულარიზმი, ლათინური სიტყვისაგან saeculum, რომელიც რომის სამართლის ენაზე სიტყვასიტყვით აღნიშნავს იმას, რაც არ მიეკუთვნება ეკლესიას, რელიგიას, ღმერთს.

ამგვარად, ამჟამად მთელი მსოფლიო სეკულარული გახდა. უკეთეს შემთხვევაში იგი ადამიანს ეუბნება: „თუ გინდა – გწამდეს, მაგრამ არცერთ შემთხვევაში არ ჩარიო რელიგია ცხოვრების არცერთ სფეროში – არც მეცნიერებაში, არც ხელოვნებაში, არც პოლიტიკაში, არც მეურნეობაში. აქ არ არის რელიგიის ადგილი!“ რელიგიის ბედზე სეკულარულ მსოფლიოში, სადაც რელიგია იმდენად აკრძალული კი არ არის (რადგან, ბოლოს და ბოლოს, რწმენის, ლოცვის, ღმერთთან პირადი ურთიერთობის აკრძალვა შეუძლებელია), რამდენადაც მოკვეთილია ცხოვრების ყველა გამოვლენისაგან, უნდა დაფიქრდნენ მორწმუნეებიცა და ურწმუნოებიც. რატომ? ... გამიჯვნა, რაც საფუძვლად უდევს სეკულარიზმს და რაც რელიგიას განდევნის „კერძო“ სფეროში, ადრე თუ გვიან იწვევს ადამიანის დამონებას, და, დავამატებ, იმგვარ დამონებას, რომლის დროსაც ურწმუნო დამონებულია განუზომლად უფრო მეტად, ვიდრე მორწმუნე. რადგან ის, რასაც თანამედროვე ენაზე ეწოდება ტოტალიტარიზმი, არის სეკულარიზმის პირდაპირი გარდაუვალი შედეგი.

ამგვარ დასკვნამდე დღეს ბევრი მიდის. დასავლეთის არამორწმუნე ფილოსოფოსთა შორისაც კი უფრო და უფრო მტკიცდება, უფრო და უფრო ხშირად გამოითქმის მოსაზრება, რომ თანამედროვე ტოტალიტარიზმი დაფუძნებულია იდეოლოგიებზე, რომლებიც აუქმებს ადამიანის ვერტიკალურ

განზომილებას და საბოლოო ჯამში ადამიანში ყველაფერი დაჰყავს მიწიერამდე და მატერიალურამდე.

ყოველივე ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ჩემს საუბრებში ვაპირებ რელიგიის სავალდებულო დანერგვისაკენ მოწოდებას. შესაძლოა, სეკულარიზმის დამკვიდრების ერთ-ერთი მიზეზი იყო სწორედ ადრინდელი „სავალდებულო“ რელიგია.

...უწინარესად, შევჩერდეთ რელიგიისა და რწმენის, როგორც „კერძო საქმის“ საკვანძო განსაზღვრებაზე... რელიგია შეიძლება და უნდა განვსაზღვროთ კიდევ, როგორც პირადი საქმე, მაგრამ არცერთ შემთხვევაში, როგორც „კერძო საქმე“. რელიგია არის პირადი საქმე იმ აზრით, რომ რწმენის სუბიექტი ყოველთვის არის ადამიანი, პიროვნება და არა უსახო კოლექტივი. ჩემ ნაცვლად გააზრებული რწმენა არავის შეუძლია. და იმ ზომით, რა ზომითაც რელიგია არის ადამიანის შეხვედრა ღმერთთან, რელიგია ბუნებრივად და გარდაუვლად არის პირადი საქმე.

...ჩემი რწმენა ნამდვილად პირადია, მაგრამ იგი მიმართულია ღმერთისაკენ, მაშასადამე, „ცათა და ქვეყანის, ხილულთა ყოველთა და არახილულთა შემოქმედისაკენ“, იმისკენ, რომლისგანაცაა ყველაფერი სამყაროში, მთელი ცხოვრება მისი ამოუწურავი სიღრმითა და სიმდიდრით; და რომლის შესახებაც ცოდნა იმიტომაც იწოდება რელიგიად (ე. ი. კავშირად), რომ იგი ყველაფერს კრავს ერთიანობად, განმსჭვალავს საზრისით მთელ ცხოვრებას.

მაშინ რას აღნიშნავს რელიგიის განმარტება, როგორც „კერძო საქმისა“? თუ რელიგიის თვით არსი ისაა, რომ მისი მეშვეობით ყველაფერი შეეფარდება ღმერთს, მაშინ როგორღა გავიგოთ მოთხოვნა, რომ მას არ ჰქონდეს რაიმე დამოკიდებულება სხვა, ცხოვრების თითქოსდა „არარელიგიური“ სფეროებისადმი? როგორ შეიძლება კავშირი არ აკავშირებდეს? როგორ ძალუძს ცოდნას, აღარ იცოდეს? როგორ შეუძლია სიყვარულს, აღარ უყვარდეს? როგორ შეუძლია მოძრაობას უძრაობა? უნდა გავიგოთ, რომ

არანაირი რელიგია, როგორც „კერძო საქმე“, არსად და არასოდეს არსებულა. არ არსებობდა იმ მარტივი მიზეზის გამო, რომ რელიგია გაჩნდა სწორედ როგორც კავშირი, როგორც გასვლა მხოლოდ ინდივიდუალურის, მხოლოდ კერძოს ფარგლებიდან, როგორც ცხოვრებასთან მიმართება, როგორც მისი ახსნა და მასზე შემოქმედებითი ზემოქმედება. უთხრა ადამიანს – „გაქვს უფლება, მისდევდე რელიგიას, ოღონდ როგორც კერძო საქმეს“, – ნიშნავს, ადამიანი ჩაკეტო ბნელ ოთახში და მისცე უფლება, ჰქონდეს რამდენიც უნდა იმდენი წიგნი და სურათი.

ასე მივდივართ პირველ დასკვნამდე: აბსურდულია თვით საფუძველი სეკულარიზმისა, თვით პრინციპი რელიგიისა და ცხოვრების გამიჯვნისა. რადგან რელიგია თავისი არსით არის მიმართება ცხოვრებასთან, ამიტომ არანაირი „რელიგია თავის თავში“ არასოდეს არსებულა და არც იარსებებს.

მით უფრო საშინელებაა ის, რომ დღეს ბევრი მორწმუნე შინაგანად ნებდება სეკულარიზმს, რადგან მას თვლის სავსებით მისაღებ თეორიად. „მე მაძლევენ საშუალებას, ვიარო ეკლესიაში და ვილოცო, ხოლო გარე სამყაროს საქმეებში მე არ ვერევი“. ზოგადად, ასე მსჯელობენ ადამიანები, რომლებიც შინაგანად დაექვემდებარნენ სეკულარიზმს და დათანხმდნენ, რომ მათი რელიგია იყოს „კერძო საქმე“, რომელსაც არ აქვს რაიმე მიმართება ცხოვრებასთან.

მაგრამ საქმე ისაა, რომ ამგვარი დანებება ნიშნავს რელიგიის თვით არსის დალატს, იწვევს მის გადაგვარებას. მაშინ რაღას ნიშნავს სარწმუნოების სიმბოლოს სიტყვები: „მრწამს ერთი ღმერთი, მამა ყოვლისა მპყრობელი, შემო“ ქმედი ცათა და ქვეყანისა, ხილულთა ყოველთა და არახილულთა“?, რას უნდა ნიშნავდეს ლოცვის სიტყვები: „იყავნ ნება შენი, ვითარცა ცათა შინა, ეგრეცა ქვეყანასა ზედა“? მაშინ ბოლოს და ბოლოს ხომ არ ხდება ჩვენი რელიგია იმ ღმერთისადმი დალატი, რომლის სახელითაც ჩვენივე ხელებით ქვეყნიერებასა და ცხოვრებას გადავცემთ ბოროტებას, ღმერთის

მტრებს? რადგან, როგორც პავლე მოციქულის ერთ-ერთ ეპისტოლეშია ნათქვამი, კაცობრიობის ისტორიის მიზანი ისაა, რომ იყოს ღმერთი „ყოვლად ყოველსა შინა“ (1 კორ. 15.28). სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, მისი მიზანი ისაა, რომ ყოველი დაბადებული და ღმერთის მიერ ყოფიერებაში გამოხმობილი ქმნილება აღივსოს ღმრთაებრივი ცხოვრებით. ამ მიზეზით, ჭეშმარიტი რელიგიაც მიმართულია მთელი ქვეყნიერებისა და მთელი მისი ცხოვრებისადმი, ცდილობს მათ მოქცევას ღმერთისაკენ, მათ ხსნასა და გარდაქმნას.

აი, რატომაა, რომ „კერძო საქმემდე“ რელიგიის დაყვანა, რაშიც ესოდენ ხშირად ხედავენ რელიგიის თავისუფლებისა და სახელმწიფოს, საზოგადოებასა და კულტურასთან ნორმალური ურთიერთობის პირობას, სინამდვილეში გადაიქცევა რელიგიური ცნობიერების ტრაგიკულ შეზღუდულობად, ზოგჯერ კი პირდაპირ დამახინჯებადაც კი.

...ღმერთისადმი რწმენამ არ შეიძლება თავისი გამოხატულება არ ჰპოვოს ქვეყნიერების, ადამიანისა და საზოგადოებისადმი განსაზღვრულ დამოკიდებულებაში, ე. ი. შეუძლებელია, იგი არ იყოს შეფასება, არ გამოიწვიოს ამა თუ იმ ზომით ჩართულობა. აი, რატომაა ... მცდარი რელიგიისა და საზოგადოების, ე. ი. სახელმწიფოს, პოლიტიკის, კულტურისა და ა. შ. ურთიერთმიმართების ის თეორია, რომელიც ბატონობს ჩვენს ეპოქაში და რომლის შესაბამისად, რელიგია არის მხოლოდ თითოეული ადამიანის „კერძო საქმე“, რომელიც მთლიანადაა მოწყვეტილი მისი დანარჩენი, ასე ვთქვათ, „საერო“ ცხოვრებისაგან.

...რელიგიისა და საზოგადოებრივი ცხოვრების, რელიგიისა და სახელმწიფოს, რელიგიისა და პოლიტიკის, ეკონომიკის, კულტურის გამიჯნულობის შესახებ იდეა თითქოსდა უბრუნველყოფს თითოეული ამ სფეროს თავისუფლებას და ამის მეშვეობით – ადამიანის თავისუფლებას. მე მწამს ღმერთი, შენ კი არ გწამს, მაგრამ რა გვიშლის ხელს, ერთად ვიმრომოთ ერთ ქიმიურ ლაბორატორიაში, კინოსტუდიასა თუ გაზეთში?

მე არ ვერევი შენი რელიგიის წეს-ჩვეულებებში, შენ კი არ მახვევ მათ თავზე, და ყველაფერი, ასე ჩანს, კარგადაა, და რაც მთავარია, ჩვენ თავისუფლად ვცხოვრობთ თავისუფალ სამყაროში.

ყველაფერი ასეა მანამ, სანამ ბოლომდე არ არის გააზრებული ერთი შეხედვით ესოდენ ლიბერალური, ესოდენ დემოკრატიული თეორიის შესახებ დასკვნები. ამ დროს კი ეს თეორია დასაწყისიდანვე ზღუდავს რელიგიას: დარჩი შენს თავში ჩაკეტილი! ეს თეორია რელიგიას თავს ახვევს თავის განსაზღვრებას ისე, რომ არ კითხულობს, შეესაბამება თუ არა ეს განსაზღვრება რელიგიის შინაგან არსს.

ქრისტიანული რელიგია, მაგალითად, მთლიანად ეფუძნება ქადაგების იდეას. მარკოზის სახარება მთავრდება ქრისტეს სიტყვებით: „წადით მთელ ქვეყანაზე და უქადაგეთ სახარება ყოველ დაბადებულს“ (მარკ. 16.15). ქრისტე არ ამბობს: „ააშენეთ ტაძრები, აღასრულეთ ამ ტაძრებში თქვენი წეს-ჩვეულებები, თქვენი ქრისტიანული კულტი, სხვების საქმეებში კი ნუ ჩაერევით“. მაგრამ თუკი რელიგიის ისტორიაში არსებობს რელიგიის ჩარევის მაგალითი არა მხოლოდ „სხვის“ საქმეებში, არამედ მთელ ადამიანურ ცხოვრებაში, ეს სწორედ ქრისტიანობაა, რომელიც ნეიტრალურად არ მიიჩნევს ცხოვრების არცერთ სფეროს და თავისი მიმდევრების გულწრფელობას ზომავს მათი დამოკიდებულებით გლახაკთა, უპოვართა, სნეულთა და ტანჯულთა მიმართ. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ქრისტიანობის, ქრისტიანული ქადაგების ობიექტი თავიდანვე იყო ცხოვრება მთელი თავისი მრავალფეროვნებით. „მე მოვედი, რათა ცხოვრება ჰქონდეთ და უფრო მეტი ჰქონდეთ“ (იოან. 10.10), – ამბობს ქრისტე.

მაგრამ ქრისტიანებს ეუბნებიან: „ცხოვრება თქვენი საქმე არაა, თქვენი საქმე კულტია“ და თანაც ამას „რელიგიის თავისუფლებას“ უწოდებენ. მაგრამ საქმე ისაა, რომ თვით კულტი, სადამდეც სურთ დაიყვანონ მთელი ქრის-

ტიანობა, ყოველი წეს-განგებით, ყოველი სიმბოლოთი მოწმობს ქადაგებაზე, ურთიერთობაზე, ქრისტიანობის განკუთვნილობაზე ყველაფრისადმი. „თავნი თვისნი, და ურთიერთ არს, და ყოველი ცხოვრება ჩუენი ქრისტესა ღმერთსა ჩუენსა შევედროთ“. – ეს სიტყვები ყოველთვის ისმის ქრისტიანთა ღვთისმსახურებაზე. მაგრამ რას ნიშნავს ეს „ყოველი ცხოვრება ჩუენი“, თუ არა ყველაფერს იმას, რასაც ჩვენ ვაკეთებთ, რითიც ვცხოვრობთ, რითიც დაკავშირებულნი ვართ, რისკენაც მოწოდებულნი ვართ? „შენნი შენთაგან, შენდა შემწირველნი ყოველთა და ყოვლისათვის“ – აი, მწვერვალი საღმრთო ლიტურგიისა, ეკლესიის მთავარი ღვთისმსახურებისა. რას ნიშნავს ეს სიტყვები, თუ არა რწმენას, რომ ყველაფერი ამ სამყაროში ღმერთისგანაა, ღმერთისაა და თვით ღვთისმსახურების, ანუ კულტის დანიშნულება ისაა, რომ ღმერთს შეეფარდოს „ყველა და ყველაფერი“.

უკვე ეს მაგალითები საკმარისია, რათა რელიგიის კულტამდე დაყვანა, ტაძრის კედლებით რელიგიის შეზღუდვა მივიჩნიოთ რელიგიის დამახინჯებად და ჩანაცვლებად. და თუ საზოგადოება, სახელმწიფო, კულტურა ითვისებენ უფლებას, თვითონვე განსაზღვრონ, რაში მდგომარეობს ჩემი რელიგიის არსი და მთავარი გამოხატულება, მაშინ სადღაა აქ თავისუფლება? ასე წარმოჩინდება უსაფუძვლობა თეორიისა, რომელიც მთლიანად გამოყოფს რელიგიას ცხოვრებისაგან და ცხოვრებას რელიგიისაგან. და არა მხოლოდ უსაფუძვლობა, არამედ მანკიერებაც ამ თეორიისა, რომელიც ეფუძნება სიცრუეს, რაც შესანიშნავადაა ცნობილი ყველა მისი დამცველისათვის – სეკულარიზმის ქომაგებისათვის. მათ იციან, რომ ცრუობენ, როცა საუბრობენ „რელიგიის თავისუფლებაზე“. მათ ისიც იციან, რომ კულტი, რომელიც თითქოსდა თავისუფალია და სადამდეც თურმე დაიყვანება რელიგია, სინამდვილეში ისევე სახიფათოა მათთვის, როგორც რელიგიის ღია ქადაგება. რადგან ეს კულტი, ვიმეორებ, თითოეული თავისი წეს-განგებით მოწმობს იმას,

რომ რელიგიის არსი სულ სხვაა, ვიდრე ის, რასაც მას თავს ახვევენ სეკულარისტები.

მაგრამ იმონებს რა რელიგიას, და, მაშასადამე, – მორწმუნეებს, სეკულარიზმი, რაოდენ პარადოქსულიც უნდა იყოს, კიდევ უფრო მეტად იმონებს ურწმუნოებს.

... რატომაა ასე? იმიტომ, რომ პირველი, იმავე საზოგადოებას, სახელმწიფოსა და კულტურას, რომლებიც თავისუფლების სახელით გათავისუფლდნენ „რელიგიური კონტროლისაგან“, არ შეუძლიათ არსებობა და არასდროს არსებობდნენ რაიმე თეორიული დასაბუთების გარეშე, რაც ასევე გულისხმობს თავისებურ კონტროლს.

არცერთ საზოგადოებას არ შეუძლია არსებობა, თუ არ იცის, რისთვის არსებობს იგი, რა პრინციპებს ეფუძნება, რა იდეალებით უნდა შეაფასოს თავისი თავი. აქედან გამომდინარეობს, რომ არცერთ საზოგადოებას არსად და არასოდეს მიუღწევია თავისუფლებისათვის ამ სიტყვის განყენებული მნიშვნელობით, ე. ი. როცა თავისუფლება გულისხმობს შესაძლებლობას, ყველამ აკეთოს ის, რაც მოესურვება... ყველგან და ყოველთვის თავისუფლება განისაზღვრებოდა იმ პრინციპებთან და ცნებებთან მიმართებით, რომლებითაც ხელმძღვანელობს მოცემული საზოგადოება და რომლებიც პასუხობენ კითხვას, რისთვის და როგორ არსებობს ეს საზოგადოება...

ყოველივე ეს ნიშნავს იმას, რომ თავისუფლების ცნება განუყოფელია იმისგან, როგორ ესმის და განმარტავს მას საზოგადოება, რითი და რისთვის ცხოვრობს იგი. მაგრამ ეს იმასაც ნიშნავს, რომ ყველაფერი, ნამდვილად ყველაფერი საზოგადოებრივ ცხოვრებაში და ამ ცხოვრების თითოეული მონაწილის ცხოვრებაში დამოკიდებულია საზოგადოების ამ თვითგანსაზღვრაზე, იმ იდეებსა და იდეალებზე, რომლითაც საზოგადოება თავის თავს აფასებს. აქ კი მთელი სიმწვავეით დგება საკითხი იმის შესახებ, როგორია რელიგიის ადგილი ამ თვითგანსაზღვრებაში, და, მაშასადამე, – საზოგადოების ცხოვრებაში.

...მე ვამბობ: რელიგიამ და მხოლოდ რელიგიამ შეზღუდა საზოგადოების ...აბსოლუტიზმი, რელიგიამ და მხოლოდ რელიგიამ იმდენად, რამდენადაც არ დაემორჩილა საზოგადოებას, შეინარჩუნა თუნდაც იდეა თავისუფლებისა, პიროვნების ავტონომიისა. და ამიტომ მისი გაძევება საზოგადოებიდან, მისი გამოცხადება „კერძო საქმედ“ გამოიწვევს (და არ შეიძლება არ გამოიწვიოს) ადამიანის ახალ, განუზომლად უფრო საშინელ დამონებას.

კიდევერთხელ გავიმეორებ: ეს მტკიცება დღეს უცნაურად ჟღერს. ადამიანთა უმრავლესობისათვის თავისუფლების იდეა ნიშნავს იმას, რომ მათი ცხოვრება გათავისუფლდეს რელიგიის სავალდებულო მყოფობისაგან. მაგრამ მათ არ ესმით, რომ თუ არ არის ადამიანის რელიგიური გააზრება, და, მაშასადამე, ადამიანის განკუთვნილობა იმისადმი, რაც საზოგადოების მიღმაა, დედამიწის მიღმაა, მატერიის მიღმაა, და თვით სიცოცხლის მიღმაც კი, მაშინ ადრე თუ გვიან ან საზოგადოება, ან მატერია, ან სიცოცხლე, როგორც სტიქიური ძალა, დაიქვემდებარებს და დაიმონებს ადამიანს და თავისუფლება გახდება აბსოლუტური აბსურდი.

...მხოლოდ იმიტომ, რომ საუკუნეთა განმავლობაში ამაღლებული იყო სამყაროზე, როგორც მისი იდეალი და შთაგონება, როგორც ყველაზე მშვენიერი და ამაღლებული ჭეშმარიტება სახე ჯვარცმული მაცხოვრისა, რომელმაც მსხვერპლად შესწირა თავი ადამიანის ღვთაებრივ მოწოდებას, მხოლოდ ამიტომ შეგვიძლია ვუთხრათ დღეს საზოგადოებას, რომელიც ჩვენგან აბსოლუტურ მორჩილებას მოითხოვს: „ყველაზე პატარა, ყველაზე სუსტი და მიწიერი ადამიანური საზომებით, არარაობა ადამიანი უფრო ფასეული და მნიშვნელოვანია ყველა საზოგადოებაზე, ყველა სახელმწიფოზე, ყველა პარტიაზე, ყველა პროგრამაზე, ყველა იდეოლოგიაზე!“

ამჟამად მსოფლიოში ბევრს საუბრობენ ადამიანის უფლებებსა და მათ დაცვაზე. მაგრამ საიდან გაჩნდა ეს უფლებები და რითი იყო შესაძლებელი მათი დაცვა, თუ არა

ქრისტიანული ფესვებიდან ამოზრდილი რწმენისაგან, რომ აბსოლუტური ღირებულება მხოლოდ ადამიანია – მხოლოდ პიროვნებაა, ერთადერთი და განუმეორებელი, ყველა სხვა ღირებულება, მათ შორის, სახელმწიფო, საზოგადოება და კულტურა, მათი არაპიროვნულობის გამო, შეფარდებითი ფასეულობებია, რომელთა დანიშნულება მხოლოდ ისაა, რომ დაიცვას ადამიანის უმაღლესი ღირსება და ჭეშმარიტი თავისუფლება.

მე ვთქვი, რომ ადამიანის აბსოლუტური ღირებულების იდეა რელიგიური წარმოშობისაა. დიახ, რადგან სხვა წყაროდან მისი გამოყვანა შეუძლებელია. ბუნებაში, ისტორიაში, მეცნიერებაში ნაწილი ყოველთვის მცირეა მთელზე და ამიტომ დაქვემდებარებულია მასზე, მისგან იღებს სიცოცხლეს და მას ემსახურება. და თუ ადამიანი მხოლოდ ბუნებისგანაა ან მხოლოდ საზოგადოებისგანაა, მაშინ იგი მხოლოდ ნაწილია და მთლიანად დაქვემდებარებულია ამ საზოგადოებაზე, როგორც მთელზე. და თუ მათ ზემოთ არის რაღაც უფრო მაღალი, რასაც ისინი თავად ექვემდებარებიან, მხოლოდ მაშინაა შესაძლებელი, ადამიანში დავინახოთ მატარებელი და ანარეკლი ამ უზენაესისა, ვამტკიცოთ მისი უფლებები, დავიცვათ მისი თავისუფლება.

შესაძლოა, ახლა გავიგოთ, თავისი თავის გამაღმერთებელი საზოგადოება რატომ მიისწრაფვის, განდევნოს რელიგია „კერძო საქმის“ ინერტულ სივრცეში, ჩაკეტოს იგი არამრავალრიცხოვან ტაძრებში, დაიყვანოს იგი კულტამდე, აუკრძალოს მას ქვეყნიერების, საზოგადოების, ისტორიისა და კულტურისადმი თავისი თავის განკუთვნიებადობა. რადგან იცის მან, ამ საზოგადოებამ, საბოლოოდ კერპადქვეულმა, რომ სანამ ისმის სამყაროში სიტყვა ღმერთის შესახებ, სანამ ცოცხლობს უფლისადმი რწმენა, ადამიანის საბოლოო დამორჩილება, საბოლოო გათქვეფა, რითიც უნდა გამოიხატებოდეს იგი, შეუძლებელია. რადგან ეს სი-

ტყვებიც და ეს რწმენაც მოგვივლენს სულის იმ რეალობას, რომელზედაც სამუდამოდ, ყველა ჟამისათვის ნათქვამია სახარებაში: „და ნუ გეშინიათ მათი, ვინც კლავს სხეულს, ხოლო სულის მოკვლა არ შეუძლია“ (მათ. 10.28) (პროტ. ალექსანდრე შმემანი, წიგნიდან: საუბრები რადიო „თავისუფლებაზე“, რუს.)

2) რელიგიური ხედვა:

კათოლიციზმი (პაპი ბენედიქტე XVI)

„აგრესიული სეკულარიზმი ემუქრება აღმსარებლობის თავისუფლებას ევროპაში. ჩვენ უარი ვთქვით ქრისტიანულ კულტურაზე შეუწყნარებლობის ხასიათის მქონე აგრესიული სეკულარიზმის სასარგებლოდ. იგი გახდა იდეოლოგია, რომელიც თავის თავს გვახვევს პოლიტიკურად და არ გვიტოვებს ადგილს კათოლიკური და ქრისტიანული მსოფლმხედველობისათვის. მიმდინარეობს ბრძოლა და ჩვენ უნდა დავიცვათ რელიგიის თავისუფლება იდეოლოგიისაგან, რომელიც თავს გვახვევს საკუთარ თავს, როგორც გონების ერთადერთი ხმა. ღმერთის ხსენება მეტად მარგინალიზებულია. პოლიტიკურ სფეროში თითქმის მიუღებლად ითვლება ღმერთზე საუბარი, თითქოს ეს არღვევს იმათ თავისუფლებას, ვისაც არ სწამს“ (2004 წ. <http://www.sedmica.orthodoxy.ru/176-26-11-04.php#1>).

3) არარელიგიური ხედვა. იურგენ ჰაბერმასი

„[...მოქალაქეები, მორწმუნეები და ურწმუნოები] ინარჩუნებენ რა სოციალურ კავშირს პოლიტიკურ ერთობაში, იგებენ, რას ნიშნავს პოსტსეკულარულ საზოგადოებაში გადაწყვეტილებათა მიღების სეკულარული დებულებები,

რომელიც დადგენილია კონსტიტუციით. ცოდნისა და რწმენის მისწრაფებებს შორის დავაში მსოფლმხედველობრივად ნეიტრალური სახელმწიფო არ იღებს გადაწყვეტილებებს რომელიმე მხარის მიმართ მიკერძოების საფუძველზე. სამოქალაქო საზოგადოების პლურალისტული გონი სეკულარიზაციის დინამიკას მიჰყვება იმდენად, რამდენადაც საბოლოო ჯამში მას ესაჭიროება ერგვაროვანი დისტანცია მტკიცე ტრადიციებისა და მსოფლმხედველობრივი შინაარსისაგან. მაგრამ შეგუებისათვის მზადყოფი ეს გონება, თავისი დამოუკიდებლობის მცირეოდენი დაკარგვის გარეშე გახსნილი რჩება ორივე მხარისათვის.

...მეცნიერებისადმი სციენტისტური რწმენა, რომ ერთხელაც მეცნიერება არა მხოლოდ შეავსებს, არამედ შეცვლის კიდეც პირად თვითშემეცნებას ობიექტური თვითაღწერით, მეცნიერება კი არა, ცუდი ფილოსოფიაა. არანაირ მეცნიერებას (თუნდაც დომინირებდეს განათლებული რაციონალური აზრი) არ ძალუძს, მაგალითად, იმსჯელოს იმაზე, მოლეკულურ-ბიოლოგიური აღწერებისას, რაც იძლევა გენურ-ტექნოლოგიური ჩარევის შესაძლებლობას, როგორ უნდა მოვექცეთ „პიროვნებამდელი“ ადამიანის სიცოცხლეს.

ამგვარად, რაციონალური აზრი შეზღუდულია პიროვნებების ცნობიერებით, რომელსაც აქვს უნარი, აიღოს ინიციატივა, დაუშვას და გამოასწოროს შეცდომები. მეცნიერების საპირისპიროდ, მას აქვს თავისი საკუთარი საზრისის მქონე პერსპექტივების სტრუქტურა... რელიგიის საწინააღმდეგოდ, დემოკრატიული განმანათლებლური რაციონალური აზრი ეყრდნობა საფუძველს, რომელიც მიუღებელია არა მხოლოდ რელიგიური საზოგადოების წევრებისათვის. ამიტომ ლიბერალური სახელმწიფო, თავის მხრივ, ეჭვით უყურებს მორწმუნეებს, თვლის რა, რომ დასავლური სეკულარიზაცია არის ცალმხრივი მოძრაობის გზა, რომელიც რელიგიას განაპირას ტოვებს.

რელიგიური თავისუფლების უკანა მხარეა მსოფ-
ლმხედველობრივი პლურალიზმის პაციფიცირება, რაც
ადრე მოქალაქეებს არათანაბარ ტვირთად აწვა. უწინ
ლიბერალური სახელმწიფო მხოლოდ მორწმუნე ადამი-
ანებისაგან მოითხოვდა თავიანთი იდენტობის საჯარო და
კერძო სფეროებად გახლეჩას. მანამდე, მათი არგუმენტების
მხედველობაში მიღებამდე, იმისათვის, რომ უმრავლესობის
მოწონება დაემსახურებინათ, მორწმუნეებს თავიანთი რე-
ლიგიური მოსაზრებები უნდა ეთარგმნათ სეკულარულ ენა-
ზე. დღეს ასე აკეთებენ კათოლიკეები და პროტესტანტები,
როცა ისინი განაყოფიერებულ კვერცხუჯრედს, რომელიც
დედის საშვილოსნოს გარეთ იმყოფება, აღჭურავენ ადა-
მიანის ძირითადი უფლებების მატარებლის სტატუსით და
ამგვარად ცდილობენ, შესაძლოა, მეტისმეტად ნაჩქარევად,
ღმრთისმსგავსება ადამიანისა, როგორც ღმერთის ქმნი-
ლებისა, გადაიტანონ ძირითადი უფლებების სეკულარულ
ენაზე. მაგრამ საყოველთაო მიმღებლობისათვის გამიზნული
საფუძვლების ძიება მხოლოდ მაშინ არ მიგვიყვანს საჯა-
როობის სფეროდან რელიგიის არაკორექტულ გაძევებამდე...,
როცა სეკულარული მხარეც შეინარჩუნებს რელიგიური
ენების გაძლიერების საზრისს. სეკულარულ და რელიგიურ
საფუძვლებს შორის საზღვარი ისედაც მოძრავია. ამიტომ
სადაო საზღვრის დადგენა გაგებულ უნდა იქნას, როგორც
კოოპერატიული ამოცანა, რომელიც ორივე მხარისაგან
მოითხოვს თითოეული მხარის პერსპექტივის აღიარებასაც.

ლიბერალურ პოლიტიკას არ მართებს, საზოგადოების
სეკულარული თვითაღქმის მარადიული დავა გაიტანოს
გარეთ, კერძოდ, ჩატენოს იგი მორწმუნეთა თავებში.
დემოკრატიული განმანათლებლური რაციონალური აზრი
არ არის მარტო, იგი აღწერს მრავალხმიანი საჯაროობის
მენტალურ აგებულებას. სეკულარულმა უმრავლესობამ არ
უნდა მიიღოს გადაწყვეტილება მნიშვნელოვან საკითხებზე

მანამ, სანამ არ მოისმენს საპირისპირო მოსაზრებებს ოპონენტებისა, რომლებიც თავს რელიგიური რწმენის გამო უმრავლესობისაგან უფლებაშელახულად მიიჩნევენ თავს. მან უნდა განიხილოს ეს მოსაზრებები, როგორც ერთგვარი დაყოვნებითი ვეტო იმისათვის, რომ შეამოწმოს, რა დასკვნა შეუძლია გამოიტანოს ამ სიტუაციიდან“ (იურგენ ჰაბერმასი, რწმენა და ცოდნა. სიტყვა, წარმოთქმული მშვიდობის პრემიის მინიჭებისას 14.10.2001 წ.).

„...და მაინც ცხადი ხდება, რომ ლიბერალური წესრიგი ეფუძნება რა სოლიდარობას, ხოლო ასეთი სოლიდარობის წყაროები შეიძლება დაშრეს სეკულარიზაციის „კონტროლიდან გასვლის გამო“. ამ დიაგნოზისათვის ხელის აქნევა შეუძლებელია, მაგრამ ასევე არ შეიძლება ჩავთვალოთ, რომ აქედან რელიგიის მომხრე განათლებულ ადამიანებს შეუძლიათ, ერთგვარი „სარგებელი“ მიიღონ. ამგვარი განმარტების სანაცვლოდ შემიძლია შემოგთავაზოთ შემდეგი: კულტურული და სოციალური სეკულარიზაცია გავიგოთ, როგორც ორმაგი საგანმანათლებლო პროცესი, რომელიც აიძულებს როგორც განმანათლებლურ ტრადიციებს, ისე რელიგიურ მოძღვრებათა ტრადიციებს გაიაზრონ ამ მსოფლმხედველობათაგან თითოეულის საზღვრები. და, ბოლოს, პოსტსეკულარული საზოგადოებების არსებობის ფაქტი სვამს კითხვას: რა კოგნიტიურ დანაწესებსა და რა ნორმატიულ მოლოდინებს აკისრებს ლიბერალური სახელმწიფო მორწმუნე და არამორწმუნე მოქალაქეებს ერთმანეთის მიმართ?“

„...კონსტიტუციური სახელმწიფოს ინტერესია, გაუფრთხილდეს ყველა იმ კულტურულ წყაროს, რომელსაც ეფუძნება მოქალაქეების მიერ ნორმების გაგება და თვით მოქალაქეთა შორის სოლიდარობა. ამგვარი ცნობიერება (რომელიც იქცა კონსერვატიულ ცნობიერებად) ასახულია „პოსტსეკულარული საზოგადოების შესახებ“ მსჯელობაში. შესაბამისად, საქმე ეხება არა მხოლოდ იმ ფაქტს, რომ რელიგია განიმტკიცებს ადგილს უფრო და უფრო სეკულა-

რიზებულ გარემოში, და არა მხოლოდ იმას, რომ საზოგადოება იძულებულია, ჯერჯერობით ანგარიში გაუწიოს რელიგიური საზოგადოებების არსებობას. გამოთქმა „პოსტსეკულარული“ არა მხოლოდ საზოგადოებრივი აღიარების ხარკს უხდის რელიგიურ საზოგადოებებს იმ ფუნქციური წვლილისათვის, რომელიც მათ შეაქვთ სასურველი მოტივებისა და დანაწესების გამომუშავებაში. პოსტსეკულარული სოციუმის საზოგადოებრივ ცნობიერებაში ასევე აისახება ნორმატიული გაგება, რომელსაც მნიშვნელობა აქვს არამორწმუნე მოქალაქეების მორწმუნეებთან პოლიტიკური ურთიერთობისათვის. პოსტსეკულარიზებულ სოციუმში ყალიბდება განწყობა იმ გარემოების აღიარებისათვის, რომ „საზოგადოებრივი ცნობიერების მოდერნიზაცია“ ახალ ფაზაში გადასვლისას მოიცავს როგორც რელიგიურ, ისე საერო მენტალიტეტს და რეფლექსურად სახეს უცვლის მას“ (სეკულარიზაციის დიალექტიკა, გვ. 69-70).

„სახელმწიფო ხელისუფლების მსოფლმხედველობრივი ნეიტრალურობა, რაც უზრუნველყოფს თითოეული მოქალაქის თანაბარ ეთიკურ თავისუფლებას, შეუთავსებელია ყველა ადამიანის მიმართ სეკულარისტული მსოფლმხედველობის პოლიტიკურ განვრცობასთან. არარელიგიურმა ადამიანებმა, რამდენადაც ისინი არიან სახელმწიფოს მოქალაქეები, პრინციპულად არ უნდა უარყონ ჭეშმარიტების პოტენციალში სამყაროს რელიგიური აღქმა და არ უნდა წაართვან მორწმუნე მოქალაქეებს უფლება, რელიგიური ცნებების მეშვეობით თავიანთი წვლილი შეიტანონ საზოგადოებრივ დისკუსიაში. უფრო მეტიც, ლიბერალურ პოლიტიკურ კულტურას აქვს უფლება, არარელიგიური მოქალაქეებისაგან ელოდოს, რომ ისინი ძალისხმევას არ დაიშურებენ, საზოგადოებისათვის მნიშვნელოვანი რელიგიური ცნებები რელიგიური ენიდან „თარგმნონ“ საყოველთაოდ გასაგებ ენაზე“ (იურგენ ჰაბერმასი, იოზეფ რატცინგერი (ბენედიქტე XVI), სეკულარიზაციის დიალექტიკა, 2006, რუს.).

„...გლობალური ცვლილებები და მწვავე კონფლიქტები, რომლებიც დღეს ჩადდება რელიგიურ ნიადაგზე, გვაიძულებს დავეჭვდეთ იმაში, რომ რელიგიის როლი თანდათანობით ქრება. დღეს ჰიპოთეზას იმის შესახებ, რომ არსებობს პირდაპირი დამოკიდებულება საზოგადოების მოდერნიზაციასა და მოსახლეობის სეკულარიზაციას შორის (ეს ჰიპოთეზა ოდესღაც საყოველთაოდ აღიარებული იყო), სოციოლოგთა შედარებით მცირერიცხოვანი რაოდენობა უჭერს მხარს... როგორც სწორად აღნიშნა ხოსე კაბანოვამ, ფუნქციის ნაწილის დაკარგვასა და ინდივიდუალიზაციას აუცილებლად არ მივყავართ იქამდე, რომ რელიგია კარგავს გავლენას და მნიშვნელობას პოლიტიკურ არენაზე, საზოგადოების კულტურასა და პირადი ცხოვრების ხასიათზე. მიუხედავად თავიანთი „რაოდენობრივი წონისა“, რელიგიურ საზოგადოებებს, უპირობოდ, აქვთ უფლება, პრეტენზიას აცხადებდნენ სრულფასოვან მონაწილეობაზე საზოგადოებრივ ცხოვრებაში – მათ შორის იმ ქვეყნებში, სადაც სეკულარიზაციის პროცესი საკმაოდ შორს წავიდა. დღევანდელი საზოგადოებრივი ცნობიერება ევროპაში შეიძლება აღიწეროს „პოსტსეკულარული საზოგადოების“ კატეგორიებით იმ ზომით, რა ზომითაც იგი იღებს მუდმივად სეკულარიზებულ გარემოში რელიგიური საზოგადოებების შემდგომი არსებობის ფაქტს და ეგუება მას... რელიგიის გავლენა ძლიერდება აგრეთვე ნაციონალური სახელმწიფოების შიგნითაც. მე მხედველობაში მაქვს ის ფაქტი, რომ ეკლესიები და რელიგიური ორგანიზაციები უფრო და უფრო მეტად იღებენ თავიანთ თავზე „ინტერპრეტაციის საზოგადოებების“ ("communities of interpretation") როლს, მოქმედებენ რა საჯარო არენაზე სეკულარულ გარემოში. მათ შეუძლიათ გავლენა მოახდინონ საზოგადოებრივ აზრსა და საზოგადოების ნებაზე, შეაქვთ რა თავიანთი წვლილი საკვანძო თემების განხილვაში, მიუხედავად იმისა, რამდენად დამაჯერებელია მათი არგუმენტები. ჩვენი საზოგადოებები,

რომლებიც ცხოვრობენ მსოფლმხედველობრივი პლურალიზმის კანონებით, მეტისმეტად ხელსაყრელი გარემოა ამგვარი ჩარევისათვის... ევროპულ ქვეყნებში „უცხო“ რელიგიური საზოგადოებების სავსე ცხოვრება ასევე ხელს უწყობს „თავიანთი“ ეკლესიებისა და კონფესიური საზოგადოებების მიმართ ყურადღების გაძლიერებას. მუსულმანების მეზობლობა ქრისტიან თანამოქალაქეებს აიძულებს, ასე თუ ისე შეუფარდოს თავისი მოღვაწეობა „კონკურენტი“ რწმენის პრაქტიკას. გარდა ამისა, იგი საშუალებას აძლევს არამორწმუნეებს, უკეთ აღიქვან საზოგადოებრივ ცხოვრებაში რელიგიის მყოფობის ფენომენი.

...დღემდემემეკავაპოზიციასოციოლოგი-მეთვალყურისა, რომელიც ცდილობდა ეპასუხა კითხვაზე, რატომ შეიძლება ეწოდოს თანამედროვე სეკულარიზმულ საზოგადოებებს „პოსტსეკულარული“. ამ საზოგადოებებში რელიგია ინარჩუნებს საზოგადოებრივ გავლენასა და მნიშვნელობას, რის გამოც სეკულარისტული თავდაჯერებულობას იმის შესახებ, რომ რელიგიური მსოფლმხედველობა ყველგან ქრება მოდერნიზაციის ზეგავლენით, ფეხქვეშ მიწა ეცლება.

...არ უნდა იქნას დაშვებული ისეთი სხვადასხვა ცნებების აღრევა, როგორებიცაა სეკულარული სახელმწიფოს „ნეიტრალურობა“ დაპირისპირებულ რელიგიურ მსოფლმხედველობებთან მიმართებით და საჯარო პოლიტიკური სივრცის „გაწმენდა“ ყოველგვარი რელიგიური ჩარევებისაგან. უეჭველია, სახელმწიფოს (რომელიც აკონტროლებს ლეგიტიმური იძულების მექანიზმებს) პასუხისმგებლობის სფერო არ შეიძლება გაიხსნას კონფლიქტებისათვის, რომელიც ჩნდება რელიგიურ საზოგადოებებს შორის; სხვაგვარად ხელისუფლება რისკავს, იქცეს იმ რელიგიური (ან „იდეოლოგიური“) უმრავლესობის ნების აღმსრულებლად, რომელსაც სურს თავისი „კონკურენტის“ დათრგუნვა. კონსტიტუციურ სახელმწიფოში იურიდიული ნორმები უნდა ჩამოყალიბდეს და საჯაროდ დასაბუთდეს ყველა მოქალაქისათვის გასაგებ

ენაზე. ამასთან ერთად, სახელმწიფოს ნეიტრალურობა არ ნიშნავს იმას, რომ რელიგიას უნდა დაეხმოს წვდომა საჯარო პოლიტიკური სფეროში იმ ზომით, რამდენადაც ინსტიტუციონალიზებულ პროცესში – პარლამენტში, სასამართლოში, სამთავრობო და ადმინისტრაციულ დონეზე – გადაწყვეტილებათა მიღება მკაცრად გამიჯნული რჩება ფართო საზოგადოებრივ წრეებში შეხედულებათა ჩამოყალიბების პროცესში პოლიტიკური კომუნიკაციის არაფორმალური დინებებისაგან. „სახელმწიფოსაგან ეკლესიის გამოყოფა“ მოწოდებულია, დააყენოს ფილტრი ამ ორ სფეროს შორის - ფილტრი, რომელსაც გაივლის მხოლოდ „სეკულარულ ენაზე გადათარგმნილი“ რეპლიკები, მომდინარე საჯარო სფეროს მღელვარე ქოროსაგან. ამგვარი წესით საზოგადოების ნება მონაწილეობს სახელმწიფო ინსტიტუტების დღის წესრიგის ფორმირებაში.

მოვიტან ორ არგუმენტს ამგვარი ლიბერალური პრაქტიკის სასარგებლოდ. პირველი, ხალხი, ვისაც არ სურს, ან არ შეუძლია თავისი მორალური შეხედულებები და თავისი ლექსიკონი გაჰყოს ორ, რელიგიურ და პროფანულ სფეროდ, დაშვებული უნდა იქნას პოლიტიკური ნების ჩამოყალიბებაში მონაწილეობის მისაღებად. მაშინაც კი, როცა იგი სარგებლობს რელიგიური ენით. მეორეც, დემოკრატიულმა სახელმწიფომ „პრევენტულად“ არ უნდა შეკვეცოს მრავალხმიანობა საჯარო სფეროში, რადგან წინასწარ არავინ იცის, როგორ გახშიანდება ესა თუ ის სიტყვა და რა გავლენას მოახდენს იგი მომავალი თაობების ცხოვრებაზე იდენტობის ჩამოყალიბების თვალსაზრისით. ეს განსაკუთრებით აქტუალურია დღეს, როცა აშკარა გახდა არსებული სოციალური ურთიერთობების უკიდურესი სიმყიფე და მოწყვლადობა; ამგვარ პირობებში ჩვენი დახმარება შეუძლიათ რელიგიურ ტრადიციებს მათთვის დამახასიათებელი უნარით, დამაჯერებლად გამოხატოს მორალური იმპულსები და სოლიდარული ინტუიცია.

ამგვარად, სეკულარიზმი შემოიფარგლება განსაზღვრული შეზღუდვებით. მათ შორის მთავარია საზოგადოების მოლოდინი იმის შესახებ, რომ მოქმედებენ რა სამოქალაქო საზოგადოებისა და საჯარო სფეროს პირობებში, არამორწმუნეებს თავიანთ რელიგიურ თანამოქალაქეებთან ექნებათ თანასწორი ურთიერთობა. თუ საერო პირებს მორწმუნეებთან საუბრისას გონებაში ექნებათ, რომ რელიგიური მსოფლმხედველობა წარსულს ჩაბარდა და არ უნდა მიიღო სერიოზულად, ჩვენ ისევ დავეშვებით უბრალო *modus vivendi*-მდე, რის შედეგად ჩვენი საზოგადოება დაკარგავს ორმხრივი აღიარების სიღრმისეულ საფუძველს, რომელიც ქმნის საერთო მოქალაქეობას. სეკულარული ადამიანებისაგან ელოდებიან, რომ ისინი წინასწარ განზრახვით არ გამორიცხავენ რელიგიურ დისკურსში იმ სემანტიკური საზრისებისა და პირადი ინტუიციების არსებობას, რომლებიც შეიძლება „ითარგმნოს სეკულარულ ენაზე“ და ჩართულ იქნან „საერთო სამეტყველო მიმოქცევაში“.

ამიტომ თუ ჩვენ გვსურს, რომ საქმე მშვიდობიანად დასრულდეს, ორივე მხარემ – თითოეულმა თავისი თვალსაზრისით – უნდა მიიღოს ისეთი ინტერპრეტაცია რწმენასა და ცოდნას შორის, რომელიც საშუალებას მისცემს მათ, იცხოვრონ ურთიერთის თვითრეფლექსურობის საფუძველზე“ (იურგენ ჰაბერმასი. „მებრძოლი ათეიზმის წინააღმდეგ. „პოსტსეკულარული“ საზოგადოება. რა არის იგი?“ 2007 წ.)

4) საჯარო პირების

რელიგიური დისკურსი საჯარო სივრცეში

1990 წელს ბელგიის პარლამენტმა მიიღო კანონი, რომლითაც ნაწილობრივ უქმდებოდა აბორტის გამო სისხლისსამართლებრივი პასუხისმგებლობა. არანომინალური რწმენის მქონე კათოლიკე მეფემ ბელგიის მეფე ბო-

ლდუინ პირველმა კონსტიტუციით დადგენილი ნორმების წარმოდგენელი ინტერპრეტაციების მეშვეობით (რაც პრაქტიკულად კონსტიტუციის დარღვევა და კონსტიტუციის დაცვის შესახებ სამეფო ფიცის დარღვევა იყო) თავი „მორალურად“ არაქმედუნარიანად გამოაცხადა, აირიდა კანონზე ხელმოწერის ვალდებულება და ეს ვალდებულება გადაეკისრა პრემიერ-მინისტრს.

2004 წელს კათოლიკე როკო ბუტილიონე ევროპარლამენტმა არ დაამტკიცა ევროკომისიის წევრის თანამდებობაზე ქორწინებასა და სექსუალურ უმცირესობებზე მისი შეხედულებების გამო. ბუტილიონემ ევროპარლამენტში განაცხადა, რომ ჰომოსექსუალიზმს მიიჩნევს ცოდვად და რომ ქორწინების დანიშნულება შვილიერება და მამაკაცის მიერ ქალის დაცვაა. ამასთანავე განაცხადა, რომ დაიცავს ევროკავშირის კონსტიტუციის პრინციპებს, რომელიც იცავს ადამიანის უფლებებს და კრძალავს დისკრიმინაციას სექსუალური ორიენტაციის საფუძველზე. ბუტილიონე იმ დროისათვის იყო იტალიის მთავრობის წევრი.

როკო ბუტილიონემ ერთ-ერთ ინტერვიუში განაცხადა: „კარგი ძვირი ღირს, მაგრამ ღირს. თუ თქვენ გსურთ, იყოთ კათოლიკე პოლიტიკაში, ზოგჯერ საჭიროა, წახვიდე მსხვერპლზე და სინდისი შენს თანამდებობაზე მაღლა დააყენო. თუ თქვენ ენდობით ადამიანს, რომელმაც თავის სინდისზე მაღლა თავისი პოლიტიკური კარიერა დააყენა? ვფიქრობ, ჩვენ ხშირად ვივიწყებთ იმას, რომ დემოკრატია მეტად და მეტად დელიკატური საქმეა. რა არის ძველი საბერძნეთის დემოკრატიის სიკვდილის მიზეზი? მორალური რელატივიზმი და კორუფცია... დასავლური დემოკრატია დაგას სასიკვდილო საფრთხის წინაშე, რადგან პოლიტიკური საქმიანობა არ ეფუძნება პრინციპებს. ჩვენ ხელახლა უნდა შევიტანოთ ჭეშმარიტება პოლიტიკაში. ჩვენ უნდა შევძლოთ, ხალხს ვუთხრათ სიმართლე. ძალიან ხშირად პოლიტიკოსები არ ამბობენ სიმართლეს. ძალიან ხშირად

ისინი ხალხს ეუბნებიან იმას, რის მოსმენაც ხალხს სურს. ხოლო ის, რისი მოსმენაც ხალხს სურს, ძალიან ხშირად არ არის ჭეშმარიტება“.

2009 წელს კიდევ ერთმა ევროპელმა მონარქმა, ასევე არანომინალურმა კათოლიკემ – ლუქსემბურგის დიდმა ჰერცოგმა, ანრიმ, რელიგიური მოსაზრებების გამო განაცხადა, რომ არ მოაწერს ხელს ევთანაზიის კანონს და კონსტიტუციური კრიზისის თავიდან ასაცილებლად დათანხმდა კონსტიტუციურ ცვლილებას, რომლის ამოქმედების შედეგად მონარქი გათავისუფლდება კანონებზე ხელმოწერის ვალდებულებისაგან.

2010 წლის მაისში გერმანიის ეკლესიათა ეკუმენური კონგრესისადმი მიმართვისას კანცლერმა ანგელა მერკელმა განაცხადა: „...ქრისტიანობამ ჩამოაყალიბა ჩვენი ქვეყანა. მე არ ვამბობ, რომ ჩვენ არ ვიქნებოდით იქ, სადაც ახლა ვიმყოფებით, სხვა გზით რომ წავსულიყავით. მაგრამ აქ, გერმანიაში, სრულიად ცხადია, რომ ჩვენს ფასეულობებამდე მივედით ქრისტიანობის მეშვეობით. ეს ნიშნავს იმას, რომ ჩვენ ვაცნობიერებთ: თავისუფლება არ არის თავისუფლება რაღაცისაგან, თავისუფლება მოცემულია ღმერთის მიერ მისი შესაქმნით... ეს ყველაზე მნიშვნელოვანი წყაროა საზოგადოებრივი ერთიანობისათვის“. მანამდე კი პაპ ბენედიქტე XVI-სთან შეხვედრისას მერკელმა განაცხადა, რომ ქრისტიანული ფასეულობები უნდა აისახოს გაერთიანებული ევროპის კონსტიტუციაში.

ეს ფრაზეოლოგია კი საფრანგეთის პრეზიდენტს ნიკოლა სარკოზის ეკუთვნის: „უზენაესი, რომელიც კი არ იმონებს, არამედ ათავისუფლებს ადამიანს“, „უზენაესი, რომელიც მყოფობს ყოველი ადამიანის გულში“, „უზენაესი, რომელიც ქმნის დაბრკოლებას მოუთოკავი ამპარტავნებისა და ადამიანური უგუნურებისაკენ მიმავალ გზაზე“.

დიდი ბრიტანეთის ყოფილმა პრემიერ-მინისტრმა ტონი ბლერმა, რომლის პრეს-მდივანი თავის დროზე ბლერის

სახელით აცხადებდა, რომ „ჩვენ ღმერთით არ ვართ დაკავებულნი“, 2009 წელს განაცხადა, რომ რელიგიას უნდა დაუბრუნდეს ჩვენი სამყაროს მოძღვრის კანონიერი ადგილი, ის, რაც მიგვითითებს გზას მომავლისაკენ... ღმერთის რწმენის გარეშე 21-ე საუკუნე იქნება სულიერად ღარიბი და პრაქტიკულად უაზრო.

5. შეჯამების ნაცვლად:

ისევ საკითხის მნიშვნელობის შესახებ

რელიგიის ადგილის საკითხისადმი დამოკიდებულების ჩამოყალიბება არსებითად არის არამხოლოდ აღმსარებლობისადმი ჩვენი დამოკიდებულების გამოვლენა, არამედ საქართველოს საერთო პოლიტიკური და კულტურული, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ჩვენი ცივილიური არჩევანი, გლობალურ სისტემაში საქართველოს ადგილის განმსაზღვრელი ქმედება.

საქართველოს არსი და მისი ადგილი ცივილიზაციათა სისტემაში სწორედ საქართველოს ქრისტიანულმა არჩევანმა განსაზღვრა. ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების შემდგომი ჩვენი ისტორია ორ პერიოდად შეიძლება დავყოთ: 1801 წლამდე და 1801 წლის შემდგომი ხანა. 1801 წლამდე საქართველო იყო ქრისტიანული ცივილიზაციის ნაწილი, მართალია, განაპირა და უკიდურესი ჩრდილო-აღმოსავლეთი, არა ქრისტიანობის აღმოსავლური ფორპოსტი, მაგრამ მაინც ამ ცივილიზაციის ნაწილი. საქართველომ ქრისტიანული ცივილიზაციის სივრცეში დარჩენა მოახერხა მაშინაც, როცა დაემხო ბიზანტიის იმპერია და საქართველო აღმოჩნდა მუსულმანური ცივილიზაციის გარემოცვაში. უმძიმესი დანაკარგების მიუხედავად საქართველომ შეინარჩუნა არა მხოლოდ სახელმწიფოებრიობა, არამედ ქრისტიანული ქვეყნის არსიც.

საქართველოს ისტორიაში ახალი ეტაპი დადგა 1801 წელს, როცა რუსეთის იმპერიამ ეტაპობრივად დაიწყო რამდენიმე სახელმწიფოებრივ ერთეულად დანაწევრებული საქართველოს ოკუპაცია. პარადოქსია, მაგრამ ისტორიული ფაქტია ის, რომ სწორედ რუსეთის მართლმადიდებლური იმპერიის შემადგენლობაში ჩაეყარა საფუძველი საქართველოს დექრისტიანიზაციის ორსაუკუნოვან პროცესს. რუსეთმა გააუქმა საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ავტოკეფალურობა, დაიწყო ქართული ენის ღვთისმსახურებიდან განდევნის პროცესი და რუსეთის იმპერიისადმი არალოიალურად განწყობილი ქართველი სამღვდელოების დევნა-გადასახლება, მკვეთრად შემცირდა ბერ-მონაზვნებისა და ეკლესია-მონასტრების რაოდენობა. ყოველივე ამან და რუსეთის სახელმწიფოსა თუ რუსეთის ეკლესიის სხვა ბევრმა ანტიქრისტიანულმა ქმედებამ სათავე დაუდო ქრისტიანობისაგან ქართველთა გაუცხოების პროცესს. ობიექტურობა მოითხოვს იმის აღნიშვნასაც, რომ ამ პერიოდში თვით რუსეთში მიმდინარეობდა სწრაფი სეკულარიზაციის პროცესი.

ის ფაქტი, რომ საბჭოთა რუსეთის მიერ საქართველოს ხელახალ ოკუპაციამდე რამდენიმე წლით ადრე საყოველთაო არჩევნებში ქართული საზოგადოების უდიდესი მხარდაჭერა მიიღო რელიგიის მიმართ მტრულად განწყობილმა ათეისტური მსოფლმხედველობის მქონე სოციალ-დემოკრატიულმა პარტიამ, ადასტურებს, რომ ქართული საზოგადოების დექრისტიანიზაცია დაწყებული იყო საქართველოს გასაბჭოებამდე ბევრად უფრო ადრე. ცხადია, საბჭოთა რეჟიმის პირობებში ქართული საზოგადოების დექრისტიანიზაციის პროცესი კიდევ უფრო გაღრმავდა. ჩვენ აქტიურად ჩავერთეთ კაცობრიობის ისტორიაში პირველი ათეისტური ცივილიზაციის შექმნაში, როგორც იმპერიულ („საკავშირო“), ისე ნაციონალურ დონეზე.

საბჭოთა კავშირის რღვევის შემდეგ კი სწრაფად მოხ-

და ქართული საზოგადოების ფსევდომორფოზა, თუმცა არ მომხდარა ჩვენი მეტამორფოზა – არსებითი, შინაგანი ფერისცვალება: შინაგანად ჩვენ საბჭოთა ათეისტური ცივილიზაციის სივრცეში დავრჩით. ამ ცივილიზაციის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი მახასიათებელი კი მკვეთრი სეკულარიზაცია და ფასეულობათა არაქრისტიანული სისტემაა. იგი ეფუძნება არა ქრისტიანულ ფასეულობებს, არამედ იმ მსოფლმხედველობას, რომელიც ქრისტიანობასთან მკვეთრად იყო დაპირისპირებული და რომლის უმთავრესი მახასიათებელი არ არის პიროვნების თავისუფლება და ღირსება, სიცოცხლისა და საკუთრების ხელშეუვალობა, სხვა მსგავსი ფასეულობები, რაც ქრისტიანული ცივილიზაციის მახასიათებლებია. ამის გამო ქართულმა საზოგადოებამ ვერ წარმოშვა, ვერ შექმნა თავისუფლებაზე დაფუძნებული ქვეყანა. ამიტომ ხდება, რომ ფორმით დასავლური ინსტიტუტები, რომლებიც მოწოდებულია თავისუფლების უზრუნველსაყოფად და რომლებიც დასავლეთში მეტ-ნაკლები სისრულით ასრულებს კიდევ ამ ფუნქციას, საქართველოში სხვა შინაარსით ივსება, რის შედეგადაც ეს ინსტიტუტები სწორედ თავისუფლების დათრგუნვის მთავარ მექანიზმებადაა გადაქცეული. ფორმით დასავლური ინსტიტუტები ივსება საბჭოთა ათეისტური შინაარსით. შედეგად ვიღებთ მახინჯ და პარალიზებულ ჰიბრიდს. ჩვენი სახელმწიფოებრიობის წარუმატებლობის უმთავრესი მიზეზიც ესაა – ფორმისა და შინაარსის შეუთავსებლობა.

ქრისტიანული ფასეულობებისაგან დაცლილ, მისგან ავტონომიურად ფუნქციონირებად და ქრისტიანობისაგან არსებითად გაუცხოებულ ქართულ საზოგადოებას არ ძალუძს თავისუფლებაზე დაფუძნებული ქვეყნის შექმნა, რადგან ფასეულობათა ის სისტემა, რასაც ეს საზოგადოება ეფუძნებოდა წარსულში და ეფუძნება დღეს, არ არის თავისუფლებაზე დაფუძნებულ ფასეულობათა სისტემა. საბჭოთა ათეისტური საზოგადოების ნაყოფი და არსებითად

ათეისტური ეთიკის მქონე საზოგადოება ვერ წარმოშობს იმ ფასეულობათა სისტემას, რომელიც უზრუნველყოფს თავისუფლებაზე დაფუძნებული სისტემების შექმნას. ქრისტიანული ცივილიზაციის ნაყოფი – თავისუფლებაზე დაფუძნებული პოლიტიკური სისტემა – შეიძლება წარმოშვას მხოლოდ ფასეულობათა იმ სისტემამ, რომლის მთავარი მახასიათებელი თავისუფლებაა.

დასავლეთში თანამედროვე პოლიტიკური სისტემების შექმნის პროცესი სეკულარიზაციის სწრაფი პროცესით – ეკლესიასთან მკვეთრი დაპირისპირებით დაიწყო. დასავლური საზოგადოების ფასეულობათა სისტემაც კათოლიკური ეკლესიისაგან დამოუკიდებლად და მასთან ბრძოლის პირობებში ყალიბდებოდა მიუხედავად იმისა, რომ ამ ფასეულობათა სისტემას ფესვები ქრისტიანობაში ჰქონდა. რომის ეკლესიასთან დაპირისპირების მიუხედავად დასავლური საზოგადოება მაინც ქრისტიანული ცივილიზაციის ნაყოფი იყო და ამის გამო დასავლური საზოგადოების ფასეულობათა სისტემაც ქრისტიანული წარმომავლობისაა. სწორედ ამ გარემოებამ განაპირობა დასავლეთში თავისუფლებაზე დაფუძნებული სოციალურ-პოლიტიკური სისტემების ჩამოყალიბება (ქრისტიანულის გარდა ვერცერთმა სხვა ცივილიზაციამ ამგვარი სისტემა ვერ შექმნა).

ამიტომ ქრისტიანობისაგან დამოუკიდებლად ვერ შეიქმნება თავისუფლებაზე დაფუძნებულ ფასეულობათა სისტემა, რაც, თავის მხრივ, აუცილებელია თავისუფლებაზე დაფუძნებული პოლიტიკური სისტემის შესაქმნელად. ამის გამო დღევანდელი დექრისტიანიზებული საქართველოს უპირველესი ამოცანაა არა ქრისტიანობის დაძლევა, მისი გაძევება საჯარო სივრციდან, ან უფრო ზუსტი იქნება, თუ ვიტყვით – საჯარო სივრციდან გაძევებული ქრისტიანობის დაბრუნების არდაშვება, არამედ არსებული პრობლემების დაძლევა ქრისტიანობით – საჯარო სივრცეში მისი დაბრუნე-

ბით და საქართველოს ხელახალი გაქრისტიანებით, არსებითი, შინაგანი გაქრისტიანებითა და არა ფსევდომორფობით. ანუ კვლავ აქტუალურია მერაბ მამარდაშვილისეული თეზისი, რომელიც ერთ-ერთ ეპიგრაფად წარვუძღვარე წინამდებარე მასალას: „სტოლიპინის რეფორმების ისტორია, ვფიქრობ, ნათლად ცხადყოფს, რამდენად ძნელია, თუ უბრალოდ შეუძლებელი არა, რელიგიური საზრისის მიღმა და მის გარეშე (და მასობრივი მოძრაობის გარეშე) საშუალო კლასის („საშუალოთა კულტურის“) შექმნა ჯანსაღი ეკონომიკური აზრისა და რაციონალური ღონისძიებების საფუძველზე“ (მერაბ მამარდაშვილი. ჩემი გამოცდილება არატიპურია. სანკტ-პეტერბურგი, რუს. 2000, გვ. 374).

გარდა იმისა, რომ აგრესიული მსოფლმხედველობრივი სეკულარიზმი, დოგმატიზებული იდეოლოგია გამორიცხავს თავისუფლებას, უარყოფს მსოფლმხედველობრივი პლურალიზმისა და მსოფლმხედველობათა თავისუფალი კონკურენციის პრინციპებს, მსოფლმხედველობრივი მონოპოლია და მისი შედეგი – საჯარო სივრციდან რელიგიის გაძევება ძალიან სახიფათოა სახელმწიფოებრივი თვალსაზრისითაც – არასეკულარული ცნობიერების მქონე მორწმუნეებისათვის ამგვარი სახელმწიფო არ იქნება თავისი სახელმწიფო, ამგვარ ძალადობაზე დაფუძნებული მართლწესრიგი არ იქნება სამართლიანი და მტკიცე მართლწესრიგი, ამგვარი საზოგადოება არ იქნება სხვადასხვა მსოფლმხედველობებისა და რელიგიური ჯგუფების მშვიდობიან თანაარსებობასა და კონკურენციაზე დაფუძნებული საზოგადოება, ანუ ის საზოგადოება, რომელიც წარმოშობს ძლიერ, სტაბილურ და თავისუფალ სახელმწიფოს. ამასთანავე, ჩვენი ისტორიისა და ტრადიციის მქონე ქვეყნისათვის ქრისტიანობისადმი აგრესიული დამოკიდებულების ნებისმიერი გამოვლინება ყოველთვის მიუღებელი იქნება საზოგადოების უდიდესი ნაწილისათვის (მიუხედავად ჩვენი ნომინალური ქრისტიანობისა) და იგი

საზოგადოების კონსოლიდაციას კი არა, დანაწევრებასა და დაპირისპირებას შეუწყობს ხელს. თანამედროვე ქართულ სახელმწიფოს კი ვერც ამ დაპირისპირებით შევექმნით და მას ვერც ათეისტურ ცივილიზაციაზე დავაფუძნებთ. ქრისტიანული ცივილიზაცია არ არსებობს ქრისტიანობის გარეშე. არადა, ბევრს სწორედ ეს – ქრისტიანულ ცივილიზაციაში ქრისტიანობის გარეშე დაბრუნება სურს ... პარადოქსია!

აღმსარებლობის თავისუფლების ნორმატიულად აღიარება არ არის საკმარისი. 1929 წლის სტალინური კონსტიტუციითაც დაშვებული იყო რელიგიური კულტების აღსრულება და ათეიზმის პროპაგანდა. ჩვენი სეკულარისტები პრაქტიკულად ამ სტალინურ ნორმას იცავენ, როცა აცხადებენ, რომ მათთვის საჯარო და კერძო სფეროში დაშვებულია მსოფლმხედველობრივი თავისუფლება და ამ მსოფლმხედველობის შესატყვისი დისკურსი და მოქმედება, ხოლო ეკლესიისათვის ანალოგიური უფლება მოქმედებს მხოლოდ არასაჯარო სივრცეში; როცა ისინი უარყოფენ რელიგიურ მსოფლმხედველობას, როგორც საჯარო მნიშვნელობის ფენომენს, როგორც საზოგადოებრივი მნიშვნელობის გადაწყვეტილებების მოტივაციის ერთ-ერთ შესაძლო და ლეგიტიმურ წყაროს. ასე მიდიან ქართველი სეკულარისტები სეკულარიზმის დოგმატიზაციამდე, რისი შედეგადაც საჯარო სივრცეში არ უშვებენ დოგმატიზებული ლიბერალიზმისა თუ პოსტქრისტიანული ჰუმანიზმისაგან განსხვავებული ჭეშმარიტების არსებობას („რელიგიურ ჭეშმარიტებას მხოლოდ საშინაო მოხმარების ხასიათი შეიძლება ჰქონდეს“).

საბჭოთა ათეისტური ცივილიზაციის ნაცოფის – დღევანდელი ქართული საზოგადოების ფასეულობათა სისტემის ქრისტიანობისაგან ავტონომიურად ფუნქციონირება სახიფათოა არა მხოლოდ პიროვნულ, არამედ საზოგადო დონეზეც, რადგან წარმომადგენლობით დემოკრატიაზე დაფუძნებული სისტემა წარმატებულად

იფუნქციონირებს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკი წარმომადგენლობითი დემოკრატიის (როგორც პროცესის) მონაწილე სუბიექტებს ექნებათ მინიმალური ეთიკური სტანდარტი მაინც, თუნდაც მინიმალური პასუხისმგებლობა, პატიოსნება, სამართლიანობა. საბჭოთა ათეისტური ეთიკით განმსჭვალული და ამ ეთიკით მოქმედი სუბიექტების მონაწილეობით წარმომადგენლობითი დემოკრატია იქცევა იმ დამანგრეველ სისტემად, რადაც იქცა იგი საქართველოში – ხმათა ყიდვა-გაყიდვის, ძალადობის, სიყალბის, მტრობის, სიძულვილის სისტემად.

ამდენად, მტკიცედ შეიძლება დავასკვნათ, რომ, მართალია, აღმსარებლობა კერძო არჩევნის სფეროა, მაგრამ ამ არჩევანს აქვს დიდი საზოგადო მნიშვნელობა. წარმომადგენლობითი დემოკრატიის სისტემაში აღმსარებლობის არჩევნის საჯარო მნიშვნელობა იზრდება დემოკრატიის ხარისხის პირდაპირპროპორციულად, რადგან თითოეული მოქალაქის არჩევნის/გადაწყვეტილების შინაარსი განპირობებულია მისი მსოფლმხედველობით, ფასეულობათა სისტემით, რასაც უმთავრესად აღმსარებლობა აყალიბებს.

სამართლებრივი სახელმწიფოს უმთავრესი პრინციპი – ხელისუფლების სამართლით შეზღუდვა (რომლის გარეშეც შეუძლებელია თავისუფლებაზე დაფუძნებული სისტემების შექმნა და მდგრადი ფუნქციონირება) ადვილად მოწყვლადი ხდება კონვენციური ეთიკის (რაც ნებისმიერი იდეოლოგიის მნიშვნელოვანი ასპექტია) არსებობის პირობებში. ხელისუფლებას შეზღუდავს მხოლოდ ისეთი ფასეულობათა სისტემა, რომელიც ადამიანთა შეთანხმების მიღმა დგას და რომლითაც განსმჭვალული ექნება მთელი საზოგადოება. წინააღმდეგ შემთხვევაში ადრე თუ გვიან თავიდან ვერ ავიცილებთ ადამიანისა და მისი სიცოცხლის უნიკალურობის დაკარგვას და მის გადაქცევას ბიოტექნოლოგიური წარმოების პროდუქტად, ადამიანის სხეულის ორგანოებით

ვაჭრობას, ნებაყოფლობით საწყისებზე ადამიანის გადაქცევას საქონლად და ა. შ. ამგვარ ხიფათს თავიდან აგვაშორებს არა კონვენციური ეთიკა (რომელსაც დღეს ერთი შინაარსი შეიძლება ჰქონდეს და ხვალ – სხვა), არამედ ისეთი ფასეულობა, რაც ვერასოდეს გახდება ადამიანთა შეთანხმების საგანი, რადგან მას არ აქვს ადამიანური წარმომავლობა. „არა უწყითა, რამეთუ ჴორცინი ეგე თქუენნი ტაძარნი თქუენ შორის სულისა წმიდისანი არიან, რომელ-ეგე გაქუს ღმრთისაგან, და არა ხართ თვისთა თავთანი? რამეთუ სასყიდლით სყიდულ ხართ. ადიდეთ უკუე ღმერთი ჴორცითა მაგით თქუენითა და სულითა მაგით თქუენითა, რომელი იგი არს ღმრთისა“ (1 კორინთ. 6. 19-20).

არაკონვენციურ ფასეულობათა სისტემით ხელისუფლების შეზღუდვის პირობებში ლეგალურობა ლეგიტიმურობის აუცილებელი, მაგრამ არასაკმარისი პირობა გახდება. ლეგალურობა არ წარმოშობს ლეგიტიმურობას, თუ იგი არ ეფუძნება აღიარებულ და ხელისუფლების შემზღუდავ ფასეულობათა სისტემას. ეს თავიდან აგვაცილებს ფორმალისტულ უსამართლობას, არსებით უკანონობას და, საერთოდ, ქვეყანაში თავისუფლების უგულვებლმყოფი სისტემის წარმოშობას. ეს კი თანამედროვე სახელმწიფოს ჩამოყალიბების პროცესში მყოფი ქვეყნისთვის უმნიშვნელოვანესი ფაქტორია.

საბოლოოდ კი სწორედ ჩვენმა არჩეულმა ფასეულობათა სისტემამ უნდა განსაზღვროს თანამედროვე საქართველოს ადგილი თანამედროვე გლობალურ სისტემაში:

საქართველო – დასავლეთის აღმოსავლეთი: ქრისტიანული ცივილიზაციის ნაწილი, მაგრამ თვითმყოფადი შინაარსითა და სახით; დასავლეთთან ინტეგრირებული, მაგრამ არა უნიფიცირებულ-ასიმილირებული; დასავლეთის აღმოსავლეთი, მაგრამ საკუთარი ფასეულობების გაცნობიერებით ცივილიზაციური აღმოსავლეთის ფასეულობათა დამფასებელი, ქრისტიანული და მუსლიმანური ცივი-

ლიზაციების მშვიდობიანი შეხვედრისა და თანამყოფობის ქვეყანა, კავკასიური სამყაროს შემკრები და მისი კულტურული, პოლიტიკური და საფინანსო-ეკონომიკური ცენტრი.

დაბოლოს:

საყოველთაო ხსნის სწავლება ეკლესიამ დაგმო იმის გამო, რომ იგი უარყოფს უფლის უდიდეს ძღვენს – ადამიანის თავისუფლებას: ადამიანს აქვს უფლება, აირჩიოს ღმერთი, ან უარყოს იგი. თავისუფლება არის უდიდესი ქრისტიანული სათნოება, როგორც ეკლესიის დიდი მამა გრიგოლ ნოსელი ამბობს. შესაბამისად, ადამიანს აქვს უფლება, იცხოვროს სეკულარული მსოფლმხედველობით, ან იცხოვროს მთლიანი მსოფლმხედველობით. აქედან გამომდინარე, ქრისტიანობა არ უარყოფს უფლებას, ადამიანმა იცხოვროს ინსტიტუციური სეკულარიზმის პირობებში, როცა საჯარო და რელიგიური ინსტიტუტები გამიჯნულია. ყველას აქვს უფლება, იცხოვროს თავისი მსოფლმხედველობის შესაბამისად, ამ მსოფლმხედველობის მთლიანობის გამოვლინებით, ანუ პიროვნების მსოფლმხედველობა და პირადი თუ საზოგადოებრივი ცხოვრება იყოს არა დიქტომიური, არა გახლეჩილი, არამედ მთლიანი, ამ მსოფლმხედველობის შესატყვისი. ამის უფლება აქვს როგორც ათეისტს, აგნოსტიკოსს, ლიბერალს, კონსერვატორს, ისე მორწმუნეს. ადამიანი დაცულია ინსტიტუციური სეკულარიზმის პრინციპით, მაგრამ არ არის დაცული მსოფლმხედველობრივი ზეგავლენისაგან, მრავალკონფესიური და მულტიმსოფლმხედველობრივი სივრცისაგან, რომელიც ბუნებრივად გულისხმობს სხვადასხვა მსოფლმხედველობათა თუ კონფესიათა არა მხოლოდ მშვიდობიან მყოფობას ერთ სივრცეში (მათ შორის, საჯარო სივრცეში), არამედ მათ შორის მშვიდობიან პაექრობასაც,

გავლენის სივრცის გაფართოებისაკენ მისწრაფებას, სამისიონერო მოღვაწეობას.

სახელმწიფო და სხვა იურიდიული პირები – კომერციული თუ არაკომერციული – იურიდიული აბსტრაქციებია, რომლებსაც შინაარსით აღავსებენ ადამიანები, ადამიანთა ურთიერთობები. ისინი „ცოცხლდებიან“ და მოქმედებენ მხოლოდ ადამიანებით. იურიდიული ნორმები აწესრიგებს ადამიანთა ურთიერთობებს და ადგენს ადამიანთა ქცევის წესებს. შესაბამისად, კანონმდებელი მის მიერ დადგენილი ნორმით გამოხატავს თავის დამოკიდებულებას ადამიანებისადმი და ადამიანთა ურთიერთობას აღავსებს კონკრეტული შინაარსით. პარლამენტი იურიდიული აბსტრაქციაა, როგორც საკანონმდებლო ორგანო, მაგრამ მას არა აქვს თავისი არსებობა, თავისი სიცოცხლე. იგი მოქმედებს კონკრეტული ადამიანების მეშვეობით და მხოლოდ ამ მოქმედებით არსებობს. ამიტომ აბორტისა თუ ევთანაზიის ლეგალიზებას იურიდიულად პარლამენტი თუ ახდენს, რეალურად მუცლადმყოფი ღმრთის ხატად და მსგავსად მქმნილი ადამიანის მკვლელობას აკანონებს პარლამენტის კონკრეტული წევრი. ადამიანი კი ღმრთის ხატად და მსგავსადაა შექმნილი და მართებს ყოველ ქმედებაში ემსგავსოს თავის შემოქმედს. ემსგავსოს სიყვარულით, თანალობით, მოწყალებით, სამართლიანობით, სიკეთით... ამიტომ ადამიანის ყოველი ქმედება, მიუხედავად იმისა, მისი მოღვაწეობის რომელ სფეროშია აღსრულებული იგი, ადამიანს ამსგავსებს უფალს, ან განაშორებს უზენაესს. ამ თვალსაზრისით, არ არსებობს ნეიტრალური ქმედებები. არსებობს ნეიტრალური იურიდიული აბსტრაქციები, მაგალითად, მმართველობის ფორმები (მონარქია თუ რესპუბლიკა, დემოკრატია თუ ავტოკრატია...), კომერციული თუ არაკომერციული იურიდიული პირები, საჯარო თუ კერძო სამართლის იურიდიული პირები, პროპორციული თუ მაჟორიტარული საარჩევნო სისტემები, მაგრამ არ არსებობს

ამ იურიდიული აბსტრაქციების შინაარსის აღმვსები ნეიტრალური ქმედებები... ამიტომაც ქრისტიანისათვის მთელი ქვეყნიერება და ადამიანური მოღვაწეობის ყველა სფერო ხსნის, ან წარწყმედის სივრცე. ყოველი დრო – ხსნის ან დაღუპვის ჟამი. არ არსებობს ნეიტრალური სივრცე, ან ნეიტრალური დრო, სადაც და როდესაც ხსნის ან დაღუპვის კანონი არ მოქმედებს.

საქართველოს სახელმწიფოებრივი ინტერესები მოითხოვს, დროულად დაიძლიოს დიდი ხნის წინ მოძველებული შეხედულებები საზოგადოებრივ ცხოვრებაში რელიგიური ფაქტორის მონაწილეობისა თუ მსოფლმხედველობრივი სეკულარიზმის შესახებ.

იმედი მაქვს, რეალიზებული სეკულარისტული იდეოლოგიების კომმარს – ნაციონალ-სოციალიზმსა და კომუნიზმს (მათი ნაირნაირი გამოვლინებებით) 21-ე საუკუნეში (როცა მტკიცედ მკვიდრდება მოსაზრებები დიდი იდეოლოგიების დასასრულის შესახებ – დენიელ ბელის „იდეოლოგიების დასასრული“ პირველად 1960 წელს გამოიცა!) ახალი კომმარით, ამჯერად სციენტიზმსა და ეკონომიზმზე დამყნობილი მორიგი იდეოკრატიული ჯოჯოხეთით არ ჩავანაცვლებთ, თავს დავანებებთ აწმყოში წარსულის აშენების მომაკვდინებელ მცდელობებს, ანუ არ დავრჩებით ისტორიიდან ამოვარდნილები (რაც, სხვათა შორის, ღრმად ანტიქრისტიანულიცაა) და დავბრუნდებით ისტორიაში – ახლა და აქ. სწორედ ახლა და აქ.

ქრისტიანობა და თანამედროვეობა

გიორგი გვასალია

საღვთისმეტყველო საკითხებზე საუბრისას თითქმის შეუძლებელი ხდება (თუკი საუბარი კონკრეტულ საკითხს არ ეხება) თანამედროვე პრობლემატიკისაგან თავის არიდება. ამისი მიზეზი შეიძლება სხვადასხვა იყოს, თუმცა ძირითადი მაინც ის გახლავთ, რომ რელიგიური საკითხი, რაც განსახილველად შეიძლება იქნას წარმოდგენილი, ვერასოდეს იარსებებს იმ პრობლემებისაგან მოწყვეტილად, რომელიც სხვადასხვა დროს, სხვადასხვა სახითა თუ სიმძიმით აწუხებდა კაცობრიობას. თვითონ რელიგიის არსი, რომელიც ღმერთთან ადამიანის ურთიერთობას გულისხმობს, თავის თავში სწორედ იმ ცოცხალ ელემენტებს მოიაზრებს, რომელიც, თუნდაც ყოფით ცხოვრებაში, პიროვნების ღმერთთან ურთიერთობას, რელიგიურობას განსაზღვრავს.

ქრისტიანული რელიგიაც, მთელი თავისი შინაარსით,

ვერ იქნება დანახული თანამედროვეობისაგან მოწყვეტილად. რაც არ უნდა ვეცადოთ სახარებისეული ჭეშმარიტებები სიღრმისეულად განვიხილოთ, ჩვენ ყოველთვის წავაწყდებით ისეთ პრობლემებს, რომელიც თანამედროვე ადამიანისათვის მეტად აქტუალურია. ალბათ ეს გახლდათ იმისი მიზეზი, რომ ქრისტიანულ ლიტერატურაში, განსაკუთრებით კი მის ეგზეგეტიკურ ნაწილში (მცირე გამოწერების გარდა), ძირითად საღვთისმეტყველო პრობლემებთან ერთად, საქრისტიანოს დამოძღვრასაც ვხვდებით. მაგალითისათვის შეგვიძლია თვალი გადავავლოთ წმინდა იოანე ოქროპირის, წმინდა ბასილი დიდის, ნეტარი თეოდორიტეს, ნეტარი ავგუსტინეს, წმინდა გრიგოლ ნოსელისა და სხვათა ეგზეგეტიკურ ნაშრომებს. საეკლესიო ლიტერატურის შესწავლა ცხადყოფს, რომ ესა თუ ის მოღვაწე მიზნად ისახავდა ბიბლიური ჭეშმარიტება თავისი დროის საზოგადოებისათვის გადაეცა და ამასთან, ეს მიზანდასახულობა, რეალიზდებოდა მოცემული დროისათვის საჭირობოროტო საკითხებზე განსაკუთრებული აქცენტირებით.

ახალი აღთქმის ეკლესია, რომელიც დღიდან დაარსებისა ადამიანის ღმერთთან დაახლოებას ემსახურება, დღესაც გვერდს არ უქცევს თანამედროვეობისაგან შემოთავაზებულ პრობლემებს და იმავე ქრისტიანული ჭეშმარიტებიდან გამომდინარე, რაც მისთვის უძვირფასესი იყო საუკუნეების მიღმა, დღესაც ადამიანს სთავაზობს იმ მოძღვრებას, რომელიც დასმული პრობლემატიკის მართებულ გააზრებასა და მის გადაწყვეტას გულისხმობს. ცხადია, წარმოდგენილ სტატიაში ყველა პრობლემაზე საუბარს ვერ შევუდგებით. უფრო მეტიც, ერთი სტატიის ფარგლებში აქ დასმულ პრობლემებზე ამომწურავი პასუხის გაცემაც კი არ არის ადვილი; თუმცა, შევეცდებით ის ძირითადი თანამედროვე პრობლემები წამოვწიოთ წინა პლანზე, რომელიც დღეს ძალიან აფერხებს ადამიანის სულიერ ზნეობრივ წინსვლას.

შესაბამისად, ამ პრობლემების დაძლევის გზებსა და საშუალებებზე ვისაუბრებთ.

გლობალიზაციის შეუქცევადი პროცესით განმსჭვალულ ბოლო პერიოდში (რაც ტექნოლოგიური განვითარების ხანაში ლოგიკური მოვლენაა), ადამიანის წინაშე განსაკუთრებული სიმწვავით სულიერების შენარჩუნების პრობლემა დგას. ბოლო დროს გამოქვეყნებულ სტატიებში აღნიშნული პრობლემის ძირითად მიზეზად სხვადასხვა მოსაზრებას ვხვდებით, რომელიც თანამედროვე ადამიანის სულიერ პრობლემატიკას ეხება. ძირითადად, რაზეც აქცენტი კეთდება, გახლავთ ის ტექნოლოგიური პროცესი, რომელიც საოცარი ტემპებით შემოიჭრა ახალ საუკუნეში. ტექნოლოგიური პროგრესი ხშირად სახელდება ადამიანის წინაშე სხვადასხვა საჭიროების წარმომშობ მიზეზად, რაც პიროვნებას საკუთარ სულზე ზრუნვის დროსა თუ საშუალებას არ უტოვებს. ცხადია, შესაძლებელია ეს დეტალი მნიშვნელოვანი იყოს ადამიანის თანამედროვე სულიერი პრობლემების განხილვისას, მაგრამ მაინც ვფიქრობთ, რომ ის ძირითადი არ არის.

როდესაც კაცობრიობის წინაშე მდგარ პრობლემებზე ვსაუბრობთ, ცხადია, ამ პრობლემატიკის დაყოფა და გარკვეულ ჯგუფებში მოქცევა შეიძლება, თუმცა ჩვენი მიზანი არ გახლავთ იმ სირთულეებზე საუბარი, რასაც ადამიანი პოლიტიკურ, ეკონომიკურ თუ სოციალურ სფეროში უმკლავდებოდა. ჩვენ მხოლოდ კაცობრიობის სულიერი კრიზისის შესახებ გვსურს საუბარი, მით უფრო, რომ აღნიშნული პრობლემა გლობალიზაციის ხანაში კიდევ უფრო დიდ მასშტაბებს იღებს. ეს პრობლემა თითქოს ხელჩაკიდებული უმცროსი მეგობარივით დაჰყვება გლობალიზაციას და სადაც კი ეს უკანასკნელი თავისი უცილობელი გავრცელების ლოგიკით წრმოჩნდება, ყველგან თან იახლებს თავის უმცროს მეგობარსაც.

რამდენადაც ზნეობრივი პრობლემატიკის შესახებ ვაპირებთ საუბარს, იმასაც აღვნიშნავთ, რომ ჩვენი მიზან-

დასახულობა არ გახლავთ ამ სფეროს ყველა პრობლემას შევეხოთ. ალბათ, უფრო მიზანშეწონილი იქნება, სულიერი პრობლემების არსზე, მისი წარმოშობის მიზეზებზე ვისაუბროთ.

ოდიტგანვე, როდესაც საზოგადოებაში თავს იჩენდა ზნეობრივი პრობლემა (უფრო ხშირად მისი აღმოჩენა ზნეობრივი დეგრადაციის მასიური გავრცელებით ხდებოდა, ხოლო ბრძოლა მოგვიანო პერიოდს უკავშირდებოდა), მაშინ მისი მოგვარება ხდებოდა რალაცა ზნეობრივი ნიშნულით, რისკენ სწორებაც მიზნის მიღწევის გარანტიად სახელდებოდა. მაგალითად, თუკი რომელიმე ქვეყანაში გამრავლდებოდა სამშობლოს, რელიგიისა თუ თანამემულის ღალატი, მაშინ, გარდა იმისა, რომ საუბარი იწყებოდა ზოგადად ღალატის საშინელ შედეგებსა და ამ სამარცხვინო საქციელის ზნეობრივ მახასიათებელზე, წინა პლანზე წამოიწეოდა სახელოვანი წინაპრებისა და მამათა რელიგიის საკითხი და სწორედ ამ ნიშნულზე საზოგადოების ყურადღების გამახვილებით იწყებოდა ბრძოლა ერის ზნეობრივი კრიზისის გადასალახავად. მოქმედების მსგავსი მოდელის დანახვა შეიძლება სხვა სულიერი, ზნეობრივი პრობლემების წამოწევის შემთხვევაშიც. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, აღნიშნული კრიზისის გადალახვის პროცესში ყველაზე მნიშვნელოვანი იყო და არის გარკვეული იდეალის დასახვა: რა არის ის, რისკენაც უნდა ვისწრაფვოდეთ, რა არის ის, რაც გვაცილებს ამ იდეალს და რას წარმოადგენს თვითონ ეს იდეალი?

კაცობრიობის ისტორიის საკმაოდ დიდ ნაწილს შეგვიძლია რელიგიური ვუწოდოთ. გარკვეულ პერიოდამდე ადამიანმა არ იცოდა, რა იყო უღმერთობა. ცხადია, იდგა ჭეშმარიტი ღმერთის ცნობის პრობლემა, მაგრამ ათეისტი ან ათეისტური მოვლენა საკმაოდ დიდი ხნის განმავლობაში კაცობრიობის ისტორიამ უბრალოდ არ იცის. შესაძლებელია, დღეს ცოტა რთულია ამისი გაგება, მაგრამ ათეიზმის სენით შეპყრობამდე ადამიანებსა და საზოგადოებებს შორის დია-

ლოგი რელიგიური წარმოდგენებით ყალიბდებოდა. ადამიანს გააზრებული ჰქონდა, რომ ის თავისი ღმერთის სახელით მოქმედებდა და რაც უფრო შორს გაიტანდა მის სახელსა და სწავლებას, მით უფრო კარგი მსახური იქნებოდა მისი. ეს არც არის გასაკვირი. ზოგადად, რელიგიური აზროვნებისათვის ასეთი რამ ჩვეულებრივი მოვლენაა. აღნიშნული მოვლენის მიზეზის ახსნა ძლიერ მარტივია. საქმე ის გახლავთ, რომ ადამიანი, ვითარცა ქმნილება, ისწრაფვის შემოქმედისაკენ, რომელიც რელიგიური გარემოს განურჩევლად, ყოველთვის მიღმიური და მისტიურია. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ადამიანის დაუოკებელი სულიერი მოთხოვნილება ღვთისაკენ, მისტიურისაკენ სვლა და მისი მსახურებაა. როდესაც ათეიზმმა ადამიანს თავისი მოძღვრება შესთავაზა, შეიძლება ითქვას, რომ მან წარმატებით გაართვა თავი „დაკისრებულ მოვალეობას“, რადგან შესანიშნავად შეარჩია ადგილი და დრო, სადაც უნდა ეჩინა თავი. მან დროსა და სივრცეში საოცრად მოხერხებულად მონახა შესაფერისი და ხელსაყრელი მომენტი და ადამიანს გაეცხადა მთელი თავისი მზაკვრობითა და საშინელებით. ამ ეტაპზე ჩვენ ათეიზმის დახასიათებასა და მისი გენეზისისა თუ ისტორიული გზის განხილვას ვერ დავიწყებთ, თუმცა იმას კი ვიტყვით, რომ ყველაზე დიდი მიღწევა, რაც ათეიზმმა მოახერხა, გახლდათ ადამიანის მოტყუება, მისი დარწმუნება და ნდობით განწყობა იმ მოძღვრებისადმი, რომელიც უცხო იყო როგორც წარსულისათვის, ასევე ადამიანური თვითშეგნებისათვის. ათეიზმი ნამდვილი ნოვაცია გახლდათ, ამ სიტყვის ყველაზე ფართო გაგებით. ცხადია, საეკლესიო ლიტერატურაში ჭეშმარიტებისაგან ნებისმიერი გადაცდომა ადამიანის მოტყუებად არის შეფასებული და ამ ნიშნით ათეიზმიც არ უნდა ყოფილიყო გამონაკლისი, მაგრამ ათეიზმის სიცრუე გაცილებით მზაკვრული და ადამიანისათვის დამაზიანებელი აღმოჩნდა. საქმე ისაა, რომ თუკი რომელიმე რელიგიური მოძღვრება სხვა სწავლების წინააღმდეგ ჭეშმარიტების

პრეტენზიით წარდგებოდა, ამით ის არ უარყოფდა და ადასტურებდა იმას, რომ ალტერნატიულ რელიგიურ მოძღვრებას წარმოადგენდა და ღმერთზე ალტერნატიულ შეხედულებებს ავრცელებდა. ათეიზმი კი, რომელიც ღმერთს უარყოფდა, ადამიანის წინაშე წარმოდგა არა როგორც სხვა რელიგიის მქადაგებელი, არამედ როგორც ყველა რელიგიის უარყოფელი, სინამდვილეში კი ის თვითონ გახდა თავისი, ორიგინალური რელიგიის გამავრცელებელი. სამწუხაროდ, ამ სიცრუეს დაექვემდებარა ერთ დროს ქართველიც.

ათეიზმისაგან განთავისუფლება ერთბაშად ვერ მოხერხდა, რადგან ეს პროცესი სულიერი მონობიდან გამოსვლას გულისხმობს. აღნიშნული სულიერი ტყვეობიდან განთავისუფლება, მსგავსად ისრაელიანებისა, რომლებსაც ჭეშმარიტი თავისუფლების მისაღებად უდაბნოს გადალახვა და თაობათა ცვლა დასჭირდათ, ჩვენთანაც საკმაოდ რთულად მიმდინარეობს. დღევანდელი დღის ყველაზე დიდი მახასიათებელი ისაა, რომ ღმერთისაკენ შემობრუნება (რაც სულიერების გზაზე უდავო წინსვლას გულისხმობს), ხდება, რბილად რომ ვთქვათ, არამართებულად, რის გამოც აღნიშნული პროცესი კიდევ უფრო რთულდება და მრავალი პრობლემის წინაშე გვაყენებს.

უწინარეს ყოვლისა, რაც წარსულმა სულიერმა კრიზისმა დაგვიტოვა, გახლავთ ღმერთისადმი არამართებულის, გაუაზრებელი და შინაარსისაგან დაცლილი დამოკიდებულება. სამწუხაროდ, თვითონ იდეა ღვთისაკენ მობრუნებისა საკმარისად მივიჩნიეთ და დაგვაზიწყდა აუცილებელი რამ. კერძოდ, ის, რომ ამ გზაზე მრავალი ხიფათია და ჩვენც ჩვენი უდაბნო გვაქვს გადასალახავი, სადაც უამრავ საცდურთან მოგვიწევს გამკლავება. სანამ ისრაელს ჩაუდგებოდა სათავეში, მოსე წინასწარმეტყველმა ღმერთს საოცარი კითხვით მიმართა: „თუ მკითხეს მისი (ღვთის) სახელი, რა ვუპასუხო?“ (გამ. 3.13). ძველ ებრაულ ტრადიციაში სახელისა და პიროვნების ცნება ძლიერ უახლოვდება

ერთმანეთს. მაგალითად, ლოცვაში „მამაო ჩუენო...“ სიტყვები: „წმიდა იყავნ სახელი შენი“, მიემართება საღვთო პიროვნების სიწმინდის აღიარებას და იმის გააზრებას, რომ მლოცველი მზად არის, ემსგავსოს მის სიწმინდეს. ამდენად, მოსე ეკითხება უფალს, თუ როგორ გააცნოს ღმერთი ერს, ვინ არის ის, რადგან უწინარესი პირობა თავისუფლების მიღებისა გახლავთ ღმერთზე მართებული ცოდნის შექმნა. მოსეს გააზრებული აქვს, რომ მხოლოდ მართალი რწმენა, ჭეშმარიტი რელიგია, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ღვთისაკენ მართებულად მობრუნება იყო თავისუფლების მოპოვების ერთადერთი პირობა და გარანტი. თუკი გულდასმით გავადევნებთ თვალს ისრაელის მიერ თავისუფლების მოპოვების ისტორიას, მაშინ ვნახავთ, რომ ეს ისტორია სხვა არაფერია, თუ არა ისრაელიანთა ჭეშმარიტებისაკენ სვლისა და მისგან გადახვევის მატეიანე. ერთადერთი რამ, რის გამოც ვერ შევიდა ეგვიპტიდან გამოყვანილი თაობა აღთქმულ მიწაზე, ანუ რის გამოც ვერ ეზიარა ეს თაობა თავისუფლებას, გახლავთ ის, რომ მან ვერ დათმო ღმერთზე საკუთარი წარმოდგენები და არ გაიცნო ის ღმერთი, რომელმაც მოსე გააგზავნა მის გასათავისუფლებლად. ჩვენ ზემოთ უკვე აღვნიშნავდით რელიგიური ეპოქის შესახებ და აქაც იგივე უნდა გავიმეოროთ. ეგვიპტიდან გამოსული თაობის რელიგიური პრობლემა არ იყო უღმერთობა. ბიბლიის ფურცლებზე ის ზედმეტად რელიგიურად აღტყინებულიც კია. მთელი სირთულე, რაც მათ რელიგიურ წარმოდგენებში წარმოჩნდებოდა, მათივე გამოგონილი ღმერთი გახლდათ, რომლის პერსონიფიცირებაც ერად ჩამოყალიბებიდან (ათი მცნების მიცემიდან) მალევე ოქროს ხბოში მოინდომეს. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, თავისუფლებისაკენ მიმავალ ისრაელიანთა სურვილი იყო, ჰყოლოდათ ისეთი ღმერთი, რომელიც მათ ილუზორულ წარმოდგენას შეესატყვისებოდა და არა ჭეშმარიტი თავისუფლების მიმნიჭებელი უფალი. ბიბლიურ ენათმეტყველებაზე კი ასეთი ღმერთი გახ-

ლავთ კერპი. სწორედ ისრაელიანთა ამ რელიგიურ გრძნობას ახასიათებს წმინდა ათანასე დიდი, როდესაც აღნიშნავს, რომ ადამიანმა კერპთაყვანისცემა მხოლოდ წარმოსახულისადმი არსებული ჟინის გამო გამოიგონა (ჩვენ, თვალსაჩინოებისათვის, ბიბლიური ისტორიიდან კონკრეტული მაგალითი მოვიყვანეთ, თუმცა, თამამად შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ამ მაგალითის შინაარსი წითელ ზოლად გასდევს ძველი აღთქმის ეკლესიის მთელ ისტორიას). ეს ჟინი გახლდათ ის მისწრაფება, რითაც ეგვიპტური მონობისაგან გამოსული ისრაელი თავისუფლების მოპოვებას ცდილობდა. სწორედ ამ ჟინით აღტყინებული მიდიოდა ის აღთქმული მიწისაკენ და სწორედ ამ ჟინით დაზვერა მან აღთქმული მიწა. ამიტომაც, უდაბნოში მოსიარულე ისრაელის იდეოლოგია ვერ გასცდა მონურ აზროვნებას და ეს აღმოჩნდა მიზეზი იმისა, რომ ეგვიპტიდან გამოსულმა თაობამ ვერ დაიმკვიდრა მამათა ქვეყანა. ბიბლიაში ცხადად არის წარმოდგენილი აღთქმულ მიწაზე შესვლისა და დავანების პირობა. ეს გახლავთ ისრაელის ღმერთთან გამუდმებული კავშირი. ეს კავშირი უნდა ყოფილიყო არა იმ ღმერთთან, რომელიც მონობაში გაზრდილ თაობას სურდა, ეხილა, არამედ იმ ღმერთთან, რომელიც მონობისაგან ათავისუფლებდა. ეგვიპტიდან გამოსულ თაობას ღმერთის თავისებური აღქმა ჰქონდა და ამიტომაც მისთვის თავისუფლების გააზრებაც მისეული ხედვით ხდებოდა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ეგვიპტიდან გამოსულ ისრაელს სურდა არა იმ თავისუფლების მიღება, რომელსაც მოსეს ღმერთი სთავაზობდა მათ, არამედ ისეთ თავისუფლებასთან ზიარება, რომელსაც მათ წარმოსახვებში მყოფი უზენაესი იძლეოდა. რამდენადაც ეს გამოგონილი ღმერთი განსხვავდებოდა ჭეშმარიტისაგან, ამდენად დიდი იყო სხვაობა ჭეშმარიტ თავისუფლებასა და იმ თავისუფლებას შორის, რომელიც ისრაელიანთა წარმოდგენებში არსებობდა.

აღნიშნული თვალსაჩინო მაგალითია იმ პრობლემების არსის განსახილველად, რომლის შესახებაც ვსაუბრობთ. თუკი რამ პრობლემა დგას დღეს კაცობრიობის წინაშე, ყველაფრის საფუძველი ისაა, რომ ადამიანი, როგორც არასდროს, კერპთაყვანისცემისაკენ, საკუთარი წარმოსახვებით შექმნილი ღმერთისაკენ მიისწრაფვის. დღეს პიროვნება, რომელიც დარწმუნებულია თავის სიძლიერეში, დიდი მიღწევებისა და აღმოჩენების ავტორად მიიჩნევს თავს. ის საკუთარ ღირსებას უდგამს ძეგლს, მსგავსად ბაბილონის გოდოლის მშენებლებისა, და გაამაყებული დარწმუნებულია იმაში, რომ განვითარების მართებულ გზას ადგას. ადამიანი ზნეობრიობის სფეროში წარმოშობილი ნებისმიერი პრობლემის გადაჭრას თავისივე გამოგონილი საშუალებებით გეგმავს და რაც დრო გადის, სულ უფრო ღრმა სულიერ კრიზისში ეფლობა. პრობლემა მის მიერ ღმერთის ძიების ორიენტირების შეცვლა გახლავთ. ამ ცვლილებამ ადამიანში გამოიწვია ფასეულობათა ცვლა, რადგან ყველასათვის ღმერთია ის უზენაესი ნიშნული, იდეალი, რომელიც ჭეშმარიტ ფასეულობათა სისტემას უდევს საფუძვლად, ხოლო თუ ფასეულობათა ძიება სხვა მიმართულებით ხდება, მაშინ ეს მეცადინეობა აუცილებლად კრახით დასრულდება. ხდება ღმერთის, ანუ გამოსავლის ძიება ყველაფერში, მსახურებაში, რიტუალებსა თუ იდეებში. ადამიანები ხსნას ელიან კონკრეტულ ეკონომიკურ რეფორმებსა და ფილოსოფიურ-პოლიტიკურ სწავლებებში. ძირითადი აქცენტი კეთდება მისსიის სოციალიზაციასა და წარმატების გარანტიაზე და ყურადღება ოდნავადაც არ ეთმობა იმას, რომ ადამიანი მხოლოდ სულიერი წინსვლის შედეგად წარებატება. სწორედ ამ კონტექსტში უნდა განვიხილოთ თანამედროვე კერპთაყვანისცემის პრობლემა, რომელსაც ნეოწარმართობის აღორძინებაც კი შეგვიძლია ვუწოდოთ.

არსებული პრობლემა ნაწილობრივ განპირობებულია ისეთი ფილოსოფიური სწავლებების მომრავლებით, რომელიც არ საუბრობს ადამიანის არსზე. ის უფრო მეტ ყურადღებას უთმობს პიროვნებას, როგორც ინდივიდს, საზოგადოებიდან მოწყვეტილ არსებას, რომლის განვითარებაც ცალკე აღებულ მიზანს წარმოადგენს. ფილოსოფიური მსჯელობა სულ უფრო გადავიდა ადამიანის არსებობის განხილვაზე და არა მყოფობის ჭეშმარიტების განსაზღვრის პრობლემის გააზრებაზე. ფილოსოფიური რელატივიზმი შეიჭრა რელიგიურ აზროვნებაში. ყველა რელიგია ჭეშმარიტების ფლობაზე აცხადებს პრეტენზიას და აი, როდესაც ზოგადსაკაცობრიო აზრი მიმართულია ეგოისტური განვითარების კუთხით, რელიგია, რომელიც 21-ე საუკუნეში მხოლოდ დამხმარე, ხშირად კი ტრადიციული საშუალება გახდა ადამიანზე ზრუნვისას, თითქოსდა იძულებულია, ფეხი აუწყოს საერო სააზროვნო სისტემას.

ძველი კლასიკური რელიგიები პოლითეიზმის ნიშნებს მოგვიანებით ავლენენ. ეგვიპტეში, საბერძნეთში, ირანსა თუ ინდოეთში დასკვნა მონოთეიზმის სასარგებლოდ კეთდებოდა. უფრო რომ დავაზუსტოთ, მონოთეიზმის იდეა წინა პლანზე გამოდიოდა. ყველგან არსებობდა ხსოვნა ერთი უზენაესი საწყისის შესახებ. მთელი პრობლემა, რომელიც ადამიანის ღმერთთან დაშორების, მის მიერ ღმერთის დავიწყების შედეგად განვითარდა, გახლავთ ის, რომ ადამიანმა ადამიანური საშუალებებით დაიწყო მასთან დასაბრუნებელი გზის ძებნა. მაგრამ როგორ უნდა დაბრუნდეს ის ღმერთთან, რომელსაც დაუპირისპირდა (სწორედ ეს მოხდა, როცა ადამი ღვთის მოწინააღმდეგის მხარეს დადგა), თუკი მასსა და ღმერთს შორის ვინმე შუამდგომელი არ იქნება? და აი, კაცობრიობის ისტორიაში, სხვადასხვა რელიგიური წარმოდგენების შესაბამისად, ასპარეზზე გამოვიდნენ შუამდგომლები, რომლებიც ვალდებულებას

იღებდნენ ადამიანის ღმერთთან შერიგებაზე, თუმცა მხოლოდ ადამიანური, საკუთარი ძალებით, მისტიურთან ურთიერთობის საკუთარი გამოცდილებით მოქმედებდნენ. შესაბამისად გაჩნდნენ ქურუმები, ჯადოქრები, რომლებიც ყველაფერს აკეთებდნენ, გარდა ადამიანის ღმერთთან შერიგებისა. ისინი სულიერ წინამძღვრებადაც იწოდებოდნენ, თუმცა ადამიანთა სულიერი გამოკვების არანაირი ძალა არ გააჩნდათ. შედეგი წარმართთა ისტორიაში აშკარაა: ერთი, ჭეშმარიტი ღმერთის შესახებ ხსოვნა სულ უფრო ბურუსით მოცული ხდება და მხოლოდ ფილოსოფიური მსჯელობა მეორად მნიშვნელობას თუ შესძენს ადამიანის ეთიკურ ცხოვრებას.

ყოფითი ცხოვრება იმ სარწმუნოების შესაბამისი გახდა, რომელსაც სულიერი ლიდერები ქადაგებდნენ. ეს უმნიშვნელოვანესი დეტალია, როდესაც რელიგიის ჭეშმარიტების შესახებ ვსაუბრობთ. საქმე ისაა, რომ ადამიანის აზროვნება, ცხოვრება, მოქმედების წესი მისი რელიგიურობით არის განსაზღვრული. როდესაც მოსეს წინამძღოლობით ეგვიპტის მონობიდან გამოსული ისრაელი რჯულს იღებდა და ერად ყალიბდებოდა, უწინარესი მოთხოვნა, რაც მათ წინაშე გააცხადა ღმერთმა, გახლავთ სიწმინდე. იყავით თქვენ წმინდა, როგორც მე ვარ წმინდა (სწორედ ეს გაიმეორა იესო ქრისტემ, როდესაც ბრძანა: „იყვენით თქვენ სრულ, ვითარცა მამაი თქვენი ზეცათაი სრულ არს!“). აი, ის მოთხოვნა, რომლითაც შესაძლებელი იყო ჭეშმარიტი ღმერთის შეცნობა, შესაბამისად, მისკენ სვლა და თავისუფლების მოპოვება. ბიბლიის ფურცლებიდან აშკარად ჩანს, რომ ისრაელმა არ უნდა დაკარგოს, სხვა რამეში არ უნდა აურიოს ჭეშმარიტი სიწმინდის ცნება. მას სიწმინდედ არ უნდა მიაჩნდეს ის, რაც სისაძაგლეა ღვთის წინაშე. ამისი საშიშროება კი ნამდვილად არსებობდა და ძველი ისრაელის ისტორიის გაცნობა აღნიშნული საშიშროების რეალობას კიდევ ერთხელ გვიდასტურებს. მთელი პრობლემა ის იყო,

რომ ისრაელიანები სამყაროსაგან მოწყვეტით არ ცხოვრობდნენ. ერად ჩამოყალიბების შემდეგ მათ წარმართულ გარემოში მოუწევდათ არსებობა და ეს გარემო თავისი დამახასიათებელი ნიშნებით ცხადდებოდა ძველი აღთქმის ეკლესიის წინაშე. წარმართი ხალხი, რომელსაც თავისი ღმერთები და რელიგია გააჩნდა, შესაბამისი რელიგიური დოქტრინებითაც სარგებლობდა. არც ერთი წარმართი არ იტყოდა თავის ღმერთზე იმას, რომ ის სიწმინდის წყაროს არ წარმოადგენდა. ყველა წარმართისათვის ღმერთი იყო სამართლიანობის, სიწმინდისა და ძლიერების სათავე. თუმცა აქ იდეალის პრობლემა იჩენდა თავს. რა არის წარმართისათვის სიწმინდე და რას წარმოადგენს ისრაელიანისათვის იგივე კატეგორია? ამ კითხვაზე ისრაელის ღმერთი და წარმართული პანთეონი სხვადასხვა პასუხს იძლეოდნენ. ის, რაც ძველი აღთქმის ეკლესიისათვის სიწმინდე იყო, წარმართული სამყაროსათვის უბრალოდ რელიგიურ ახირებას წარმოადგენდა და პირიქით, რაც წარმართულ გარემოში საკულტმსახურო აუცილებლობად მიაჩნდათ, ის ისრაელში კატეგორიულად მიუღებელი უნდა ყოფილიყო. აღნიშნულის დასადასტურებლად მრავალი მაგალითის მოყვანა შეიძლება. ვთქვათ, თუკი წარმართულ გარემოში კულტმსახურების ერთ-ერთი სახე სატაძრო პროსტიტუციით იყო განსაზღვრული, მსგავსი მსახურება რჯულით კატეგორიულად იკრძალებოდა. სახეზე გვაქვს ერთი და იმავე ქმედების ორი რადიკალურად განსხვავებული შეფასება. რელიგიური ნიშნით აღბეჭდილი ქმედება ერთისათვის სიბინძურე, ხოლო მეორესათვის სიწმინდეა. რა განაპირობებდა ასეთ სხვაობას ამ შეხედულებათა შორის? მხოლოდ ღმერთი! ის უზენაესი არსება, სიკეთის, ძლიერებისა და სიწმინდის წყარო, რომლისადმი მსახურებაც აღევლინებოდა. არც ერთი წარმართი სატაძრო პროსტიტუციას ცოდვად, უზნეობად არ აღიქვამდა და ერთგვარად, მონდომებულიც კი იყო ამ მსა-

ხურების აღსასრულებად. გავიხსენოთ ბიბლიური თხრობა სოდომის დაქცევის შესახებ. არც ერთ სოდომელზე არ არის ნათქვამი, რომ მათ ღმერთი არ სწამდათ. პრობლემა არა მათ რელიგიურობაში, არამედ მათი რელიგიის, ღმერთის აღქმის შინაარსში გახლდათ. ის სიბინძურე, რაც ამ და მის მიმდებარე ქალაქებში ტრიალებდა, სწორედ ღმერთზე არამართებული წარმოდგენებით იყო განპირობებული. მათ არ მიაჩნდათ, რომ უზნეოდ ცხოვრობდნენ. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, წარმართულ გარემოში ღმერთისადმი შეხედულების კვალობაზეა ჩამოქმნილი ყველა რელიგიური ზნეობრივი მრწამსი. როგორი რელიგიაცაა, ისეთია ადამიანის სააზროვნო სისტემაც. აი, რის გამო მოითხოვს ღმერთი ისრაელისაგან, იყოს ისეთივე წმინდა, როგორი წმინდაც თავად არის. აი, რის გამო იმეორებს მაცხოვარი ამ სიტყვებს მისი მესიანური მოღვაწეობის დროს. უმთავრესი, რაც ადამიანის ჭეშმარიტი თავისუფლების მისაღებად არის აუცილებელი, გახლავთ მართებული აზროვნება, რომელიც მისი ჭეშმარიტი რელიგიურობიდან ყალიბდება. ალბათ სიმბოლურია ის, რომ როდესაც მოსე ფარაონის წინაშე ეგვიპტიდან წასვლის იდეით წარდგება, ის თავისუფლების შესახებ ხმამაღლა განაცხადებს. ამ განცხადებას თან მოჰყვება მოთხოვნა ისრაელის ღვთისმსახურებისათვის წასვლის შესახებ. ფარაონიც, ეგვიპტის გამოცდილი მმართველი, კარგად ხვდება იმას, რომ თუ ისრაელი ერთიან ღვთისმსახურებას დაიწყებდა, ის აუცილებლად გათავისუფლდებოდა და ამიტომაც სასწრაფოდ იწყებს მათ დევნას, დევნას, რომელიც ერთადერთ მიზანს ემსახურებოდა ისრელს ური უნდა ეთქვა ღვთისმსახურებაზე, რადგან ღვთისმსახურების გარეშე ის ვერასდროეს გათავისუფლდებოდა ეგვიპტის მონობისაგან. ამდენად, ჭეშმარიტი ღმერთის შესახებ მართებული ცოდნის ფლობა და მისადმი მსახურება არის არა ღვთისაგან წამოსული ცალმხრივი მოთხოვნა, რომლის შესრულებაც ადამიანს

ევალეზა, არამედ მისი სულიერი ზრდისათვის აუცილებელი ელემენტი. შესაძლებელია, ადამიანი საუბრობდეს სიწმინდის შესახებ, მაგრამ მას სიწმინდეზე სხვაგვარი წარმოდგენა გააჩნდეს. სანამ მისთვის ჭეშმარიტების შესახებ შეხედულება მართებული ხედვის კალაპოტში არ მოექცევა, მანამ წარმოდგენელია მან რაიმე სულიერ წარმატებას მიაღწიოს, რადგან ეს უკანასკნელი სულიერების წყაროსთან უპირობო კავშირს მოიპოვებს. შეუძლებელია უზენაესი საწყისისადმი არამართებული დამოკიდებულებით იქნას რეალიზებული ადამიანისა თუ საზოგადოების სულიერი წინსვლა.

როგორც ზემოთ შევნიშნავდით, ღრმად რელიგიურ ეპოქაში ადამიანებსა და ერებს შორის დამოკიდებულება განისაზღვრებოდა ღმერთებზე არსებული მათივე წარმოდგენებით. წარმართობისათვის მისაღები იყო ის ღმერთი, რომელიც მეორე სახლში თუ მეორე ქვეყანაში არსებობდა. ამასთან, თუკი წარმართისათვის სხვა ღმერთი მისაღებია, ეს სხვა ღმერთი მხოლოდ სხვისთვის, სხვა გარემოშია მისაღები, თანატომელს კი ის მკაცრად სთხოვს თავიანთი ნაციონალური ღმერთის თაყვანისცემას. როდესაც ბერძნებმა ეგვიპტე დაიკავეს, არავის მოსვლია თავში აზრად, ეგვიპტელებისათვის ზევსის ან აპოლონის თაყვანისცემა ებრძანებინა. არც რომაელებს უბრძანებიათ ბერძნებისათვის ოლიმპოს პანთეონის უარყოფა. რომაელებისათვის პრობლემას არ წარმოადგენდა ისიდასა თუ ბაალის თაყვანისცემა, მხოლოდ ერთი პირობით, მათთან ერთად რომის ღმერთებისა და მათი ძის, იმპერატორისთვისაც უნდა ეცათ თაყვანი.

წარმართი „ღმერთების ცხოვრებიდან“ გამომდინარე, წარმართობაში რწმენის შეცვლა არ იყო დიდი პრობლემა. თუკი ერთი ერი დამარცხდებოდა მეორეს წინაშე, ეს იმას ნიშნავდა, რომ დამარცხებული ერის ღმერთი მარცხდებოდა გამარჯვებულის ღმერთის წინაშე. ასეთ შემთხვევაში, დამარცხებულის მხრიდან, აზრი ეკარგებოდა ძველი ღმერთის ძლიერების მტკიცებას, რადგან, წარმართული მოსაზრებით,

სწორედ გამარჯვებული ტომის ღმერთი მძლავრობდა დამარცხებულის ღმერთზე და ამდენად მასთან, ამ ახალ და ძლიერ ღმერთთან, უფრო მნიშვნელოვანი ხდებოდა ურთიერთობის დამყარება. გარდა ამისა, არც გამარჯვებული ერი აძალებდა დამარცხებულს საკუთარი გვაროვნული თუ ტომობრივი ღვთაების უარყოფას. ის დამარცხებულთაგან მისი ღმერთების აღიარებას მოელოდა, ეს აღიარება კი მამათა რწმენის უარყოფას სულაც არ ნიშნავდა. ეს მხოლოდ პანთეონის ახალი ღმერთებით შევსება იყო. როდესაც ეგვიპტელმა ფარაონმა დაინახა, რომ ისრაელიანთა ღმერთი არანაკლებ ძლიერია, ვიდრე მისი ნაციონალური ღმერთები, ისე რომ სულაც არ უთქვამს უარი ოსირისსა და ამონზე, მოსეს სთხოვა ელოცა მისთვის „ებრაელთა ღმერთის წინაშე.“ ეს გახლავთ „გენოთეიზმი,“ როდესაც, მიუხედავად შორეული ღმერთისა, ადამიანი ირჩევს მისთვის უფრო ახლობელ სულს, მას აღიარებს ღმერთად და მის იმედად რჩება. განსაკუთრებული სულიერი ძალისხმევა სჭირდებოდა ისრაელს, როდესაც დამარცხდებოდა და მას ევალებოდა შეენარჩუნებინა იმ ღმერთის რწმენა, რომელმაც არ დაიცვა (წარმართული ნიშნით – ვერ დაიცვა) მტრისაგან. ამ სასჯელებისას ისრაელში ყოველთვის იღვიძებდა ჭეშმარიტი რელიგიური სული. ბაბილონში გადასახლებულები კი მიდიან „სხვა ღმერთების მიწაზე,“ მაგრამ წინასწარმეტყველი მათ მიანიშნებს, რომ ისრაელის ღმერთი არ არის პალესტინის ღმერთი: ის სამყაროს ღმერთია, ერთადერთია და ამიტომაც მხოლოდ ის უნდა ახსოვდეთ ტყვეობის ჟამს და თაყვანი არ უნდა სცენ ბაბილონის კერპებს, თითქოსდა მათ ღმერთზე ძლიერებს.

ღმერთისადმი პრინციპულად განსხვავებულ დამოკიდებულებას ვხვდებით ჭეშმარიტ რელიგიაში. ამ რელიგიის ღმერთი ეცხადება აბრაამს, ძველი აღთქმის რჩეული ერის მამამთავარს, მაგრამ ეს ღმერთი არ არის მხოლოდ აბრაამის ოჯახის ღმერთი. ეს ის ღმერთია, რომელიც აბრაამის მოდგმას

ძლიერებას ჰპირდებოდა იმ შემთხვევაში, თუკი მათთვის რელიგიური რელატივიზმი არსობრივად უცხო იქნებოდა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ამ ღმერთისადმი ერთგულება არ გულისხმობდა მხოლოდ მის მიერ დადგენილი ზნეობრივი ნორმების დაცვას. ჭეშმარიტი რელიგია მოითხოვდა (და დღევანდელ დღემდე მოითხოვს) ერთადერთობის უპირობო აღიარებას, რაც ცხოვრების, რელიგიური აზროვნების ერთადერთობასა და უცვალებლობას გულისხმობს. ისრაელის ღმერთი ძლიერ მოხუც აბრაამს შეჰპირდება, რომ ღვთისათვის რჩეული ხალხის მამა გახდება. თუმცა, შემდეგ მისგან იმ შვილის მსხვერპლად შეწირვას მოითხოვს, რომლისაგანაც შთამომავლობის გამრავლებას ჰპირდებოდა ერთგულ მსახურს. ეს იმის გამო მოხდა, რომ აბრაამისაგან წამოსულ ერს სცოდნოდა მისი მყოფობა და სამომავლოდ მისთვის არსებობის შენარჩუნება მხოლოდ იმ პირობით იქნებოდა რეალიზებული, თუკი ისინი ღვთისაგან მიცემული სიწმინდის ცნებას არ შეურევდნენ ადამიანთა განაზრახით დადგენილ ნორმებს.

საოცარი რამ წერია წმინდა წერილში, როდესაც ისრაელის სამეფო არსებობას შეწყვეტს: „თავ-თავისი ღმერთები გააკეთა თითოეულმა ხალხმა და დადგეს გორაკთა სახლში, სამარიელებს რომ ჰქონდათ მოწყობილი, თითოეულმა ხალხმა თავ-თავის ქალაქში, სადაც ცხოვრობდნენ... ეშინოდათ უფლისაც და გაიჩინეს გორაკთა მღვდლები, რომლებიც მათთვის მსახურობდნენ გორაკთა სახლებში. უფლისაც ეშინოდათ და თავიანთ ღმერთებსაც ემსახურებოდნენ, იმ ხალხთა ჩვეულებით, რომელთაგანაც გადმოსახლეს ისინი“ (4 მფ. 17. 29-33). ინიციატივა გადმოსახლებულებს ეკუთვნით, რომლებმაც დიდი კატაკლიზმები ამ მიწაზე ადგილობრივი ღმერთის უპატივისცემლობას მიაწერეს და მათთვის ჩვეული რელიგიური სინკრეტიზმით ჭეშმარიტი ღმერთის თავყანისცემაც დაიწყეს და არც ჭეშმარიტებაზე წარმართული შეხედულებები დათმეს. აი, სწორედ ეს არის

ის, რასაც დღეს ეკლესიას სთავაზობენ. ეს არის სურვილი, ბატონობდეს რელიგიური რელევანტიზმი. იყოს რაღაცა ადამიანის მიერ შედგენილი ჭეშმარიტება, რომელიც ღვთის გამოცხადებითი უწყებისა და ადამიანური სურვილებით განპირობებული წარმოდგენების უმსგავსო რამ ნაზავით იქნება წარმოდგენილი. თანამედროვესამყაროში გაჩენილია სწრაფვა ავტონომიური, ჭეშმარიტების წყაროსაგან მოწყვეტილი რაღაცა სხვა ჭეშმარიტების დადგენისა, რომლისაკენაც სწორება უნდა ჰქონდეს თანამედროვე ადამიანს. რა მოხდებოდა, რომ ამ ხალხს, რომლის შესახებაც უკვე ვსაუბრობდით, თავიანთი წარმართული შეხედულებებით დაეწყოთ ჭეშმარიტი ღმერთისადმი მსახურება? ამ კითხვაზე ბიბლიურ ფურცლებზე მრავალი უწყება გვაქვს, რომლის ძირითადი შინაარსი ისევ ის გახლავთ, რაზეც ზემოთ მივუთითებდით: ასეთ შემთხვევაში ადამიანს კვლავ ექნებოდა სიწმინდესა და ჭეშმარიტებაზე ილუზორული წარმოდგენა და შედეგად უცილობელ სულიერ მარცხს იგემებდა.

ყველა წინასწარმეტყველი აწამეს და მოკლეს მხოლოდ იმისათვის, რომ ისინი ჭეშმარიტებას ქადაგებდნენ და ჭეშმარიტებაში მხოლოდ იმას მოიაზრებდნენ, რაც ყოველთურთ უცხო იყონების მიერი ხორციელი აზროვნების შედეგად შეთავაზებული ალტერნატივისაგან. ხომ შეეძლოთ მათ იმ დროინდელ ქურუმთა ეკუმენურ შეკრებებზე მისულიყვნენ და ბაალის ქურუმებთან ერთად თავიანთი ღმერთისათვისაც ემსახურათ? ამით ხომ სიცოცხლეს არ გაიმწარებდნენ? მაგრამ ამით დაიხურებოდა ის ერთადერთი სარკმელი, რომლითაც ადამიანი ჯერ კიდევ თავისი შემოქმედისაკენ იმზირებოდა. ადამიანთა იმ მცირე წრეს, რომელიც ძველი აღთქმის ეკლესიის შიგნით მოღვაწეობდა, ჭეშმარიტების შეურყვნელი სახით შენარჩუნების უდიდესი მისსია ჰქონდა, რაც ძლიერ მნიშვნელოვანი იყო არა მხოლოდ მათთვის, არამედ მთელი მსოფლიოსათვის, რადგან მომავალში სწო-

რედ ყველა ადამიანისათვის უნდა განკაცებულიყო ღმერთი.

წარმოუდგენელია, მოციქულებს იესო ქრისტე ერთ-ერთი გამოცხადებული სული ჰგონებოდათ. ასეთ შემთხვევაში, ცხადია, არც ერთი მათგანი სიცოცხლეს არ გაწირავდა მისთვის, რადგან სხვისი მოლოდინის, სხვა ჭეშმარიტების სმენისა და მიდევნების იმედი მათ ამ სულიერ გამირობაზე ხელს ააღებინებდა. რომის იმპერატორები ქრისტიანობას მხოლოდ იმის გამო დევნიდნენ, რომ ისინი არც ერთ წარმართულ შეთავაზებაზე დადებითად არ პასუხობდნენ. ქრისტიანებისათვის წარმოუდგენელი იყო რაიმე სხვა ჭეშმარიტების არსებობა იმ ჭეშმარიტების გვერდით (ან სულაც, მასთან ერთად), რაც განკაცებულმა ღმერთმა მისცა ადამიანს. ალექსანდრე სევეროსის დედა, იულიანა, ქრისტიანი იყო და თვითონ ალექსანდრეც თავს ქრისტეს თაყვანისმცემლად მიიჩნევდა: მას პანთეონში ქრისტეს, აბრაამის, აპოლონისა და ორფეოსის გამოსახულებები ჰქონდა. მიუხედავად ამისა, მან ქრისტიანი ქალი, ტატიანა, აწამა სწორედ იმიტომ, რომ ამ უკანასკნელმა უარი განაცხადა თავის სამლოცველოში ქრისტეს გვერდით სხვა გაღმერთებინა, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მან უარი განაცხადა ჭეშმარიტებად ის ადამიანური წარმოდგენები მიეღო, რაც წარმართობისათვის აბსოლუტურად მისაღები გახლდათ. სინკრეტმა ქრისტიანმა აწამა ჭეშმარიტი ქრისტიანი და თუ დღეს ასეთი მოწამეობის ფაქტები ამკარა არ არის, პოტენციურად, სურვილის დონეზე, ისეთი ქრისტიანები მაინც მიუღებელნი არიან, რომლებიც სინკრეტიზმს ასე არ სწყალობენ და თავიანთი ამ სურვილით სხვის უფლებებს, ჰქონდეთ ადამიანური წარმოდგენისაგან შექმნილი შეხედულება ჭეშმარიტებაზე, ასე „არღვევენ“. ქრისტიანებისათვის წარმოუდგენელი იყო, მოწამეობის წინ ხმამაღლა უარი ეთქვათ ქრისტეზე და გულში გაეგრძელებინათ მისი თაყვანისცემა. საოცარია წმინდა გრადიოსის მაგალითი: მას გავარვარებულ სამსხვერპლოზე დააჭერინეს ხელი და ხელში დააკავებინეს საკმეველი იმის

იმედით, რომ ვერ გაუძლებდა, ხელს გაშლიდა და წარმართი კერპის წინაშე საკმეველს დაყრიდა. წმინდანმა კი ხელი ბოლომდე დაიწვა და მაინც არ გაშალა, რათა საკმეველი არ გადმოყრილიყო. ეს გახლავთ პირადი შეხვედრა ქრისტესთან, რომელიც მხოლოდ სულით გაიგება და არა გონებით. აქ ლოგიკა თმობს პოზიციებს და გზას სულიერ გამოცდილებას უთმობს.

აღნიშნულიდან გამომდინარე, ყურადღებას იქცევს მაცხოვრის სიტყვები: „ვერ შეძლებთ, ღმერთსაც ემონოთ და მამონასაც“ (მთ. 6.24). როგორც მაცხოვრის ყველა სიტყვა, ეს მითითებაც ადამიანისათვის მაცხოვრებელი მნიშვნელობით არის გაცხადებული და ის უშუალოდ ჩვენ მიერ დასმულ საკითხს ეხმიანება. უცდომელი სახარებისეული მოძღვრებით, პრინციპულად წარმოუდგენელია ადამიანის სულიერი წარმატება, ზნეობრივი პრობლემების გადალახვა რაიმე „შერეული“ საშუალებებით, რომელიც ნაწილობრივ გამოცხადებითი ჭეშმარიტებისაკენ სწრაფვასა და ნაწილობრივ სულიერებას მოწყვეტილი მოძღვრების გაზიარებას გულისხმობს. დღევანდელ დღეს ადამიანს ძალუმაღ შთააგონებენ, რომ ის თავისუფალი არსებაა და მას ნება აქვს, თვითონ აირჩიოს ის გზა, რომელიც მას ზნეობრივი კრიზისის დასაძლევად მიაჩნია. ცხადია, ადამიანს მართლაც აქვს უფლება თვითონ ირჩევდეს საკუთარი სულიერი განვითარების გზას, რადგან ის თავისუფალ არსებად შექმნა ღმერთმა (და ქრისტიანობა, ჯერ კიდევ სხვადასხვა არასამთავრობო თუ საზოგადოებრივი ორგანიზაციებისაგან დამოუკიდებლად, საუკუნეების წინ კატეგორიულად მოითხოვდა და დღეს კვლავაც მოითხოვს ადამიანის ამ ფუნდამენტური უფლების დაცვას), მაგრამ როდესაც ადამიანს ამ არჩევანის მიცემისას არ მოძღვრავენ ჭეშმარიტებაში და მას, გამოუცდელს, ათასი მოძღვრების მორევის წინ მდგომს, თითქოსდა ხელს კრავენ ამ მორევში ჩასაძირად, ეს, ცხადია, ადამიანზე ზრუნვას არ გულისხმობს. როდესაც მაცხოვარმა მოციქულები გა-

აგზავნა საქადაგებლად, ერთადერთი მისსია, რაც მათ დააკისრა, გახლდათ ჭეშმარიტი რელიგიის ქადაგება. ამას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა. მოციქულები არ ქადაგებდნენ ადამიანის თავისუფლების შესახებ. მათ არ უქადაგიათ სოციალური თანასწორობის პრობლემებისა თუ ადამიანის უფლებების შელახვის შესახებ. ისინი ამცნობდნენ იმ ჭეშმარიტებას, რისი მიღებისა და გააზრების შემდეგ ადამიანი აუცილებლად ეზიარებოდა თავისუფლების ერთ გამოუთქმელ სიხარულს. განა თავად მაცხოვარი არ ბრძანებდა: „სცანთ ჭეშმარიტი და ჭეშმარიტებამან განგათავისუფლნეს თქვენ“. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ქრისტიანული მოძღვრების თანახმად, ადამიანის სულიერი კრიზისიდან გამოსავალი არის არა ნებისმიერი, ერთ-ერთი, ვინმესათვის მოსაწონი რაიმე მოძღვრების მოშველიება და მისი თანამიმდევრული განხორციელება, არამედ მხოლოდ ჭეშმარიტების შემეცნება, იმ ჭეშმარიტებისა, რომელიც იქადაგა ადამიანთა სულების სახსნელად განკაცებულმა ღმერთმა. დღეს კი პირიქით ხდება: ადამიანს ჩასჩინებენ, რომ ის თავისუფალია, თუმცა მას არ აწვდიან იმ სულიერ საზრდოს, რამაც მონობიდან, სულიერი კრიზისიდან უნდა გამოიყვანოს იგი. ადამიანის უფლებებზე ხდება საუბარი მაშინ, როდესაც ის მოწყვეტილია ჭეშმარიტების ცოდნას და შესაბამისად მისთვის პრინციპულად გაუგებარი რჩება, რას წარმოადგენს ნამდვილი თავისუფლება, ის თავისუფლება, რომელიც გოლგოთიდან ღმერთმა მისცა მას. ამიტომაც არის, რომ თანამედროვე საზოგადოება თავისუფლებას სხვადასხვაგვარად იაზრებს და რაც ერთისთვის თავისუფლებას ნიშნავს, ის მეორისათვის პირადი უფლებების დარღვევად იქცევა. შესაბამისად, სხვადასხვა ორგანიზაციები სულ უფრო ხშირად ცდილობენ, განიმარტოს, რას წარმოადგენს ადამიანის თავისუფლება და რა არის მისი უფლება, თუმცა რაც დრო გადის, ადამიანის არსებობისათვის

ამ ფუნდამენტალური უფლებების განმარტებების მრავალგზის ჩასწორებასა და ახალ-ახალი იდეების წარმოდგენას ვხვდებით. თანამედროვე საზოგადოება უდაბნოში დარჩენილ ადამიანს ჰგავს, რომელსაც სურს ოაზისს მიაღწიოს. ამ ოაზისამდე მისასვლელი გზა ერთია, თუმცა მას ნებისმიერი მიმართულებით შეუძლია სვლის დაწყება. ალბათ სადაო არ არის, რომ ამ მოგზაურობის დაწყებამდე აუცილებელია ადამიანმა იცოდეს ოაზისამდე მისვლის მართებული გზა, რადგან, წინააღმდეგ შემთხვევაში, მას უდაბნოში მტანჯველი ხეტიალი მოუწევს.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, თამამად შეგვიძლია ვთქვათ, რომ კერპები არ გამქრალან. მათ მხოლოდ ახალი, უფრო დახვეწილი, თანამედროვეობისათვის შესაფერისი ფორმები მიიღეს. კერპის განმარტება ასეც შეიძლება: კერპია ყველაფერი, რაც სულიერების ასამაღლებლად ჩაენაცვლება ღმერთს. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, კერპი ისაა, რაც თვითმიზნად იქცევა და არა მოქმედების საშუალებად. შესაბამისად, კერპთაყვანისმცემლური, წარმართული აზროვნება მოდის იქიდან, რაც ამ კერპის იდეას ამართლებს. ამდენად, კერპია ფული, ძალაუფლება, საზოგადოებრივი ურთიერთობის ადამიანური ძალისხმევით მოგვარების საშუალებები და სხვა, როდესაც ისინი მხოლოდ ტკბობის, სურვილის შესრულების საშუალებად იქცევა და არა ღვთისმსახურების შემადგენელ ელემენტად.

ტერტულიანე მართებულად აღნიშნავდა: ადამიანის მოდგმაში უდიდესი ბოროტება, რომელიც თავის თავში სხვა ბოროტებასაც შეიცავს, არის კერპთაყვანისცემა. კერპთაყვანისცემა, წარმართობა გახლავთ ადამიანის არამართებული რელიგიური ხედვა, რაც ღვთის არამართებული ხედვიდან მოდის. მისი წარმოშობის მიზეზი და მთავარი მკვებავია სურვილი უშრომელად განდმრთობისა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ეს არის სხვადასხვა რელიგიური სახელით შენიღბული მაგია.

შესაძლებელია, ზოგიერთისათვის კერპის იდეა მხოლოდ რაიმე გამოსახულების დადგმასა და მის წინაშე აღსრულებულ მსახურებაში ცოცხლდებოდეს, მაგრამ სინამდვილეში კერპთაყვანისცემისათვის აუცილებელი არ გახლავთ რაიმე ბომონისა თუ ძეგლის არსებობა. საღვთისმეტყველო ლიტერატურაში გამოკვეთილი სწავლების თანახმად, კერპი გულისხმობს საღვთო ალტერნატივას და პრაქტიკაში ის მაშინ იჩენს თავს, როდესაც მისი არსებობით ადამიანი დაინტერესდება. ასეთ შემთხვევაში კერპის გარეგნულ ფორმას ნაკლები მნიშვნელობა ენიჭება. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, კერპი არის ყველაფერი ის, რასაც ადამიანის რელიგიურ აზროვნებაში შეუძლია ჩაანაცვლოს ჭეშმარიტი ღმერთი. ამ დროს არ აქვს მნიშვნელობა იქმნება თუ არა კერპის ხილული გამოსახულება. ეს, ასე ვთქვათ, მეორეულია, ნაკლებმნიშვნელოვანი დეტალია. მთავარია ადამიანის აზროვნებაში შეიქმნას ღმერთის გაყალბებული სახე, შემდეგ სწორედ ის გამოცხადდეს ჭეშმარიტებად და, შესაბამისად, ადამიანმაც მთელი თავისი სულიერი „წინსვლის“ ორიენტირი ამ შექმნილ სიცრუეზე გადაიტანოს. ამდენად, კერპი შესაძლებელია იყოს რაიმე არამართებული დოქტრინაც, რომლითაც ადამიანს სულიერი კრიზისიდან გამოყვანას სთავაზობენ. თანამედროვე ეპოქაში მრავალ მცდელობას ვხვდებით, როდესაც სხვადასხვა გზებს სახავენ ადამიანის ზნეობრივი განვითარებისათვის და ყველა ეს საშუალება, თამამად შეიძლება ითქვას, მოქმედების თანაბარი უფლებითა და ავტორიტეტით სარგებლობს. ცხადია, ზრუნვა ადამიანისა და საზოგადოების ზნეობრივ წინსვლაზე დადებითი მოვლენაა, მაგრამ ამ შემთხვევაში უარყოფითი დეტალი ის გახლავთ, რომ ეს წინსვლა წარმოდგენილია სულიერების წყაროსაგან მოწყვეტით. ის იდეა, რომელიც საღვთო გამოცხადებითა და საეკლესიო სწავლებით არის განსაზღვრული, უკუგდებულია და სხვა რამ საშუალებებით ხდება დასახული მიზნისაკენ სვლა. დღევანდელი ადა-

მიანისათვის თითქოს ხსენებული დოქტრინები უკვე თავისთავად საკმარისია და ის არ საჭიროებს ჭეშმარიტი რელიგიური გამოცდილების გათვალისწინებას. ჩანს, რომ ადამიანმა გადაწყვიტა, რა არის მისთვის კარგი, სასიკეთო და ეს გადაწყვეტილება მისთვის შეუვალობის ავტორიტეტით სარგებლობს. ამდენად, საზოგადოებაში ჩნდება ადამიანის დამოუკიდებელი, ღმერთისაგან მოწყვეტილი ზნეობრივი განვითარების კერპის სახე და როგორც ნებისმიერი კერპთაყვანისცემის შემთხვევაში, მის წინაშე თანამედროვე საზოგადოება აქტიურ მსახურებას აღასრულებს.

ისმის კითხვა: რა უარყოფითი შედეგი შეიძლება მოუტანოს ადამიანს იმ პროგრამებისა თუ დოქტრინებისადმი ერთგულმა მიდევნებამ, რომელსაც დღეს მას ზნეობრივი გაჯანსაღების თვალსაზრისით სთავაზობენ და რაც ასეა მოწყვეტილი ადამიანის სულიერი განვითარების წყაროს? ამ კითხვაზე პასუხი უკვე ბიბლიის პირველივე ფურცლებიდან ჩანს, როდესაც ადამიანი გადაწყვეტს ღვთის გარეშე, ალტერნატიული გზით სულიერ წინსვლას და შედეგად მხოლოდ დაცემასა და ტკივილს მიიღებს. ამბავი, რომელიც ადამიანის ცოდვით დაცემის კონტექსტშია მოცემული, ერთგვარი ფორმულა გახლავთ ყველაფერი იმისა, რაც ადამიანის სულიერი განვითარების ალტერნატიული გზას ახასიათებს. დღესაც ადამიანი ცდილობს, თავისებურად თვითნებურად შედგენილი საშუალებებით მიაღწიოს სულიერებას და ასე გადაჭრას ის პრობლემები, რომელიც თანამედროვე სამყაროში ასე ძალუმაღ აწუხებს მას. დღეს ადამიანს ისევ გაუხდია საკუთარი თავი კერპად და მისთვის ღვთაებრივი ძლევამოსილება აქვს მინიჭებული. თეოფანე დაყუდებული კერპთაყვანისცემის შესახებ საუბრისას აღნიშნავდა, რომ მისი არსი ქმნილებისადმი ღვთაებრივი თვისებების მინიჭებაში მოიაზრება, რის შემდეგაც ადამიანი კერპის თაყვანისცემას იწყებს. ეს მოსაზრება დღეს განსაკუთრებით აქტუალურად ჟღერს. ალბათ ეს გახლავთ იმისი

მიზეზი, რომ მსოფლიოში ჯერ კიდევ ვერ მოინახა სულიერი პრობლემების მოგვარების გზა და საშუალება.

შემდეგი პრობლემა, რაც ზემოთ აღნიშნულს უშუალოდ უკავშირდება, გახლავთ ადამიანის სურვილი, მარტივად მიაღწოს საწადელ მიზანს. ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მიზეზი, რის გამოც ადამიანს მისივე გამოგონილი ღმერთის, ანუ კერპის, თაყვანისცემა იზიდავს და ჭეშმარიტ რელიგიას განეშორება, გახლავთ ის სირთულე, რაც ჭეშმარიტების გზაზე მავალ ადამიანს ახლავს თან. ტექნოლოგიური პროგრესი პიროვნებას სულ უფრო მეტი ტკობისა და გართობის საშუალებას აძლევს, რაც, შეიძლება თამამად ითქვას, ერთგვარ საცდურადაც იქცა. წმინდა მარტინის აღმსარებლის მითითებით, როგორც ღმერთს ვერ ემსახურები გაუწმენდელი გულით, ასევე შეუძლებელია, ქმნილებას ემსახურო სხეულის განებრივების გარეშე. სხეულის განებრივება კი დღეს ათასგვარი მეთოდით ხდება და რაც მთავარია, ამისი აუცილებლობა სხვადასხვა ფსიქოლოგიური ტესტებითაა დადგენილი და ადამიანის სულიერი დასვენების აუცილებელ პირობად არის წამოდგენილი. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ადამიანისათვის, რომელსაც მართლაც ცხოვრების გადატვირთული გრაფიკი აქვს, თითქოსდა აუცილებელი ხდება ის მცირე დრო, რაც მას სამსახურის შემდეგ რჩება, გართობასა და დასვენებას მოახმაროს. ცხოვრების აჩქარებული რიტმი თითქოს დროსა და საშუალებას არ უტოვებს სულზე ფიქრისა. ასეთ მდგომარეობაში კი, როდესაც რელიგიური გრძნობები ჩამცხრალი არ არის, ადამიანი ცდილობს, თავისებურად ემსახუროს ღმერთს, მით უფრო, თუ მას ამ იდეალს უკვე სთავაზობენ და ის იმ მიწიერ წარმოდგენათა ანარეკლია, რომელიც ადამიანის მიერვეა შექმნილი და რის შესახებაც ჩვენ ზემოთ უკვე ვსაუბრობდით. ბიბლიაში ჭეშმარიტი რელიგიისაგან გადახვევის ერთ-ერთ ძირითად მიზეზად ისიც წარმოჩნდება, რომ ისრაელიანებს ხშირად დიდ საცდურად ექცეოდათ ის ცხოვრებისეული

შეთავაზებები, რასაც წარმართული საზოგადოებისაგან იღებდნენ. მათი რელიგია კატეგორიულად კრძალავდა იმას, რაც ჩვეულებრივ მოვლენად იყო ქცეული წარმართთა შორის. ამ აკრძალვების გათვალისწინება მხოლოდ სულიერი ბრძოლით ხერხდებოდა, წარმართობაში კი ეს ბრძოლა დიდ აუცილებლობას არ წარმოადგენდა, რადგან ის ზნეობრივი დაცემულობა, რომელიც მათ ცხოვრებისეულ რიტმს უწყობდა ფეხს, ადამიანისაგან სულაც არ მოითხოვდა სულიერების სადარაჯოზე სიფხიზლეს. ამიტომაც, დროთა განმავლობაში, როდესაც ისრაელიანს ერთგვარი „დაღლილობა“ დაეტყობოდა ზნეობრივ ცხოვრებაში, ის იწყებდა დათმობას, მოცემული მცნებებით ცხოვრებისაგან დასვენებას და ამდენად ნელ ნელა უახლოვდებოდა ცხოვრების იმ წესს, რომელიც წარმართულ საზოგადოებაში არსებობდა. ღვთისმსახურებით ცხოვრება ძნელია; ხორციელ, მიწიერ ტკბობას მიცემული ადამიანისათვის კი ასეთი სირთულეები უბრალოდ არ არსებობს. ამიტომაც, ადამიანს, რომელიც ისედაც დაღლილია ინფორმაციულ ეპოქაში, იოლად უჩნდება საცდური, მიეცეს ამქვეყნიურ შვებას. მაგრამ თუ მასში რელიგიური გრძნობები მაინც იჩენს თავს, მაშინ დგება საკითხი: ცხოვრების ამგვარი წესი რამდენად შეეფერება მის რელიგიას? აი, აქ კი მას სთავაზობენ (ან სულაც თვითონ იგონებს და ირჩევს) იმ რელიგიას, რომელიც მის აზროვნებასა და ცხოვრების წესს სრულიად შეეწყობა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ხდება რაღაცა რელიგიური ნაზავის მიღება, რომელიც ადამიანის მოცემული წესით ცხოვრებას ამართლებს და ისიც კმაყოფილდება ამით. ეს სწორედ ის საცდურია, რომელიც ადამიანის მიერ გამოგონილ რელიგიასა და რელიგიურობას უკავშირდება და რომელიც მის ცხოვრებაში წარმოდგენათა კერპს ქმნის.

თანამედროვეობით გამოწვეული სულიერი პრობლემები კიდევ ერთი ფაქტორით არის განპირობებული, რომელიც ასევე დამოუკიდებლად არ არსებობს და თავისი წინაპირობა

გააჩნია. ეს გახლავთ თანამედროვე საზოგადოების აზროვნების დეისტური ფორმა, როდესაც მისი რელიგიური შეხედულებები ორიგინალური თეიზმის სახეს იღებს. საქმე ის გახლავთ, რომ დეიზმი, ერთი შეხედვით, ათეიზმისაგან განსხვავებით, არ უარყოფს ღმერთს და აღიარებს მის მიერ სამყაროს შექმნას. თუმცა, ის, რაც დეიზმისთვის არის დამახასიათებელი, შესაძლებელია, გარკვეული ნიშნით, ათეიზმზე საშიშიც კი იყოს. დეისტური მოძღვრებით, ღმერთმა სამყარო და სამყაროში ადამიანი შექმნა და მას არსებობის ძალა მიანიჭა, რის შემდეგაც ის მის ცხოვრებაში აღარ ერევა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, დეიზმისათვის ღმერთი არა მარტო მიღმიურია, იმანენტურია, არამედ ის ყოვლითურთ დაშორებულია ქმნილებისაგან. ცხადია, ქრისტიანობისათვის, რომელიც ღმერთის განკაცებასა და ადამიანის სახსენლად მისსიკვდილსა და აღდგომას ქადაგებს, ამგვარი შეხედულება პრინციპულად მიუღებელია. დეისტისათვის კი პირიქით, ღმერთი იმდენად შორეულია და მისი უზენაესი ქმნილება, ადამიანი, იმდენად არის აღჭურვილი საჭირო ძალებით, რომ მას არ ესაჭიროება ქმნილ სამყაროში ღმერთის აქტიური მოქმედება. შესაბამისად, დეისტი ღმერთის არსებობას აღიარებს, მაგრამ არა მის ცხოვრებაში, ქმნილ რეალობასთან ურთიერთქმედებაში. მისთვის ღმერთი სადღაც შორს არის, რომელთანაც მისვლაა აუცილებელი. თუმცა, მისივე რელიგიური შეხედულებებიდან გამომდინარე, ღმერთთან ადამიანი მიდის დამოუკიდებლად, თავისი ძალებით. მთელი დეისტური მოძღვრება თავის თავში გულისხმობს ადამიანის იმ მაღლის გარეშე დატოვებას, რომელიც ქრისტიანული მოძღვრებით აუცილებელი და უძირითადესი პირობაა მისი განღმრთობის გზაზე. წმინდა პავლე მოციქული წერს: „ღმერთს ძალუძს უხვად მოგაგოთ ყოველგვარი მაღლი, რათა ყოველთვის და ყველაფერში ყოველივე საკმაოდ გქონდეთ და, ამრიგად, ამრავლოთ თქვენი კეთილი საქმე“ (2 კორ. 9.8). შესაბამისად, თანამედროვე სამყაროში, სადაც საკუთარი

რელიგიური შეხედულებები უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე გამოცხდებითი ჭეშმარიტება, დეისტური შეხედულებები სულ უფრო პოპულარული ხდება. დეისტური მრწამსი თითქოსდა თანამედროვე საზოგადოებისათვის რელიგიურ გამოსავალს წარმოადგენს. მართლაც, იყოს ღმერთი სადღაც შორს, თავის წიაღში, ხოლო ჩვენ, ადამიანები, აქ, ჩვენს გარემოში და აქედანვე, შორიდან ვაღიაროთ ის და ვემსახუროთ იმ რელიგიურობით, რომელიც თანამედროვე სამყაროსათვის არის მისაღები.

თანამედროვე საზოგადოების რელიგიურ პრობლემატიკაზე საუბრისას ყურადღება კიდევ რამდენიმე დეტალს უნდა მივაქციოთ. თანამედროვე ქრისტიანობაში საღვთისმეტყველო განათლების პრობლემამ (რაშიც იგულისხმება წმინდა წერილის უცოდინრობა ან თვითნებური, პოპულარული ეგზეგეტიკა) სამი ძირითადი, შეიძლება ითქვას, ნეოგნოსტიკური პრობლემა წარმოშვა:

ა) ფსიქოლოგია. ხშირად ხდება ეკლესიისათვის ჰუმანური ფსიქოლოგიით დაკავების შეთავაზება. საზოგადოების ნაწილისათვის წმინდა წერილის ეკლესიური ეგზეგეტიკა გულუბრყვილო, მხოლოდ შუასაუკუნეებისათვის საჭირო და დამაკმაყოფილებელ საშუალებად არის მიჩნეული. წმინდა წერილის მოწოდება ცხოვრების გარკვეულ წესზე და მასში მითითებული ლოცვა მოყვასისათვის დაკნინებულია ფსიქოლოგიური ექსპერიმენტებით და მიჩნეულია, რომ ფსიქოლოგს გაცილებით კარგად შეუძლია დაეხმაროს თანამედროვე ადამიანს, ვიდრე თეოლოგს. ამ წარმოდგენით, ფსიქოლოგი გაცილებით კარგად იცნობს ადამიანის ემოციურ პრობლემებს. სიტყვა ფსიქოლოგია ნიშნავს „სულის შესახებ სწავლებას“ ან „მოდვრებას სულის შესახებ.“ თავიდან, ცხადია, ის ქრისტიანობას უკავშირდებოდა, რადგან მხოლოდ ქრისტეს მოძღვრების მცოდნესა და გამზიარებელს შეეძლო ადამიანის სულში წვდომა. ფსიქოლოგია სწავლობს ადამიანის მოქმედებას, ქცევას, რაც,

ცხადია, უმნიშვნელოვანესია, მაგრამ უნდა გავარჩიოთ ერთმანეთისაგან ადამიანის ფიზიკური, მოაზროვნეობითი თუ საგანმანათლებლო მოთხოვნილება და შესაძლებლობა, მას უნდა დავეხმაროთ სულიერად. საინტერესოა ისიც, რომ ფსიქოლოგიური თეორიები შემუშავებულია ათეისტების მიერ, ვისთვისაც სულიერი ღირებულებები არაფერს წარმოადგენდა. ცხადია, აქ არ ვსაუბრობთ ფსიქოლოგიის, როგორც მეცნიერების, შესახებ. ქრისტიანული რელიგია არასოდეს შეწინააღმდეგებია მეცნიერების განვითარებას. ქრისტიანობისათვის უმნიშვნელოვანესია ის დახმარება, რაც ადამიანს შეუძლია გაუწიოს მედიცინამ თუ ფსიქოლოგიამ. აქ უბრალოდ ვსაუბრობთ იმ მეთოდებზე, რომელიც რაღაცა რიტუალების მსგავს მოვლენად იქცა ფსიქოლოგიურ სეანსებზე და რაც ადამიანის სულის მაკურნებლობის პრეტენზიით არის გაცხადებული. წარმოუდგენელია ადამიანის სულიერ სწეულებას უმკურნალო იმ მადლის გარეშე, რომლითაც ის მყოფობს და უნდა წარემატებოდეს ყოველდღიურად. წარმოვიდგინოთ მდინარე, რომელიც თავის კალაპოტში მიედინება და ქმნილ სამყაროში ერთ კონკრეტულ მშვენიერებას წარმოადგენს. ერთ დღესაც თუ ეს მდინარე დაშრება, დაშრება მხოლოდ იმის გამო, რომ ის მოწყდა თავის სათავეს. და თუ კვლავ მისი მდინარების მშვენიერების ხილვა გვსურს, ამისათვის აუცილებელია, კვლავ დავეკავშიროთ ის სათავეს, წყაროს. ამდენად ადამიანის სულის მკურნალობა წარმოუდგენელია იმ მადლის გარეშე, რომელიც მას არსებობას ანიჭებს.

ბ) პრაგმატიზმი. ადრე ქრისტიანები იკრიბებოდნენ სალოცავად და კატეხიზაციისათვის. მხოლოდ ამის შემდეგ წარემატებოდნენ ისინი სამისიონერო მოღვაწეობის გზაზე. დღეს მიჩნეულია, რომ ურწმუნოთათვის თუ სხვათა მოსაქცევად დასაშვებია ნებისმიერი ფორმა (გართობის ჩათვლით, რაშიც იგულისხმება ქადაგების ე. წ. თანამედროვე ფორმა: ქადაგება როკმუსიკით, იუმორისტული სცენების გათამაშებით და ა. შ.). თითქოსდა

ეს მათში აღძრავს დადებით ემოციებს, კეთილად განაწყობს ქრისტესადმი და შემდეგ ეკლესიაში მოსვლის სურვილსაც გაუჩენს. არის შემთხვევები, როდესაც წმინდა წერილიდან ქადაგება საერთოდ უგულვებლყოფილია და მხოლოდ თანამედროვე პრობლემებზე მახვილდება ყურადღება. აქაც იმავე პრობლემას ვხვდებით: მიზნის მიღწევა ხდება ადამიანური მეთოდებით. თითქოსდა ღვთის სიტყვა აღარ არის საკმარისი მიზნის მისაღწევად და საღვთო მადლი არ არის ის ერთადერთი საშუალება, რაც ადამიანში სულიერი წინსვლისათვის უნდა იყოს აუცილებელი. ასეთ პრაგმატულობას ვხვდებით ამერიკაში რელიგიის გამავრცელებლებს შორის. ისინი ჩვეულებრივი პროტესტანტები იყვნენ, რომელთათვისაც მნიშვნელოვანი იყო არა დოგმების გარშემო ტრიალი და ფიქრი ღმერთის ჭეშმარიტი შეცნობის შესახებ, არამედ მარტივად მოცემული ქცევის ნორმები, რომელიც ასევე მარტივად მიიყვანდა ადამიანს ღმერთამდე. ასეთი პრაგმატულობის დროს არ ხდება ღვთისმეტყველებით დაინტერესება. ამიტომაც, მოყოლებული მე 17 საუკუნიდან, მთელი საუკუნენახევრის განმავლობაში, ამერიკამ კაცობრიობას ვერ მისცა ვერც ერთი ღვთისმეტყველი და ეს იმ ამერიკამ, რომელიც თავის დროზე აბსოლუტურად რელიგიური, ხოლო დღეს ყველაზე რელიგიური ქვეყანა გახლავთ.

გ) მისტიციზმი. იგი გულისხმობს იმას, რომ სულიერი რეალობა აღიქმება ადამიანური ინტელექტისა და ჯანსაღი აზრის გარეშე. აქ ყველაფერი ადამიანის ინტუიციამაა მიწოდებული, იმ ადამიანისა, რომელიც ავადაა. ჭეშმარიტება ხდება არჩევითი და ცვალებადი, რადგან ის ინტუიციურ გამოცდილებაზეა დაფუძნებული. ამიტომაც კითხვა: „რას ამბობს ბიბლია?“ შეიცვალა კითხვით: „ჩემთვის რას ამბობს ბიბლია?“ წმინდა წერილის მოძღვრების გაგება ხდება პირადი განცდების საშუალებით და არ ხდება მისი მიღება ისე, როგორც მოცემულია. ამდენად, ხშირია შემთხვევა პირადი გამოცხადებისა და ჭეშმარიტებაზე პირადი შეხედულებებისა.

შედეგად გვაქვს ღმერთის ისეთი თაყვანისცემა, როგორც „მე“ მიმაჩნია მართებულად. ასეთი აზრები რელიგიურობის მრავალ ცენტრს ქმნის.

რაც დრო გადის, გლობალიზაციის შეუქცევადი პროცესის გათვალისწინებით, სულ უფრო ხშირად ისმის საკითხი აღნიშნული ცენტრების დაახლოებისა და გაერთიანებისა. ადამიანები ერთმანეთს ძლიერ დაშორდნენ და თითქმის შეუძლებელი გახდა ერთმანეთის გაგება. მიზეზების შესახებ ჩვენ უკვე ვისაუბრეთ, მხოლოდ იმას აღვნიშნავთ, რომ ეს სულიერი კრიზისი საზოგადოების რელიგიური არჩევანით არის განპირობებული. რაც დრო გადის, ადამიანისათვის სულ უფრო მისაღები ხდება ის რელიგია, რომელიც მისთვის არის ხელსაყრელი. შესაბამისად, თამამად შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ჭეშმარიტი რელიგიურობის ფონზე, თანამედროვე კაცობრიობა უბრალოდ არარელიგიურია. ჯერ კიდევ ანდრია ვოზნესენსკიმ მარტინ ჰაიდეგერს უწოდა „ევროპული სიბრძნის უკანასკნელი კბილი,“ რადგან მან მე-20 საუკუნის შუა წლებში განაცხადა, რომ თანამედროვე კულტურისათვის დამახასიათებელი გახლავთ „არარელიგიურობა“. ამგვარი არარელიგიური „რელიგიურობა“ თანამედროვეობას ღმერთთან, თავის შეხედულებებით წარმოდგენილ ღმერთთან ურთიერთობის საშუალებად აქვს გამოცხადებული და შესაბამისად ქმნის ამ ღმერთის სახეს. ვინ არის ეს ღმერთი? რა მოძღვრებით ცხადდება ის? როგორ უნდა მივიდეს ადამიანი ამ ღმერთთან? სწორედ ამ კითხვებზე პასუხის გაცემა გახდა დღეს თანამედროვე კაცობრიობის სულიერი პრობლემების მოგვარებისათვის აუცილებელი პირობა. და აი, ცდილობს კიდევ მსოფლიო, მას უპასუხოს. პასუხის გაცემას კი ისევ იმ ორიგინალურობით ლამობს, როგორი ორიგინალურობითაც რელიგიას ქმნის, ღვთის მადლის გარეშე, თავის ძალებში დარწმუნებული. ამიტომაც, ძნელი არ არის დავინახოთ ის სულიერი კრიზისი, რაც დღევანდელ მსოფლიოში ბატონობს. დღეს ერთი ღმერთის იდეა მოწინავეობს არა იმის გამო,

რომ მონოთეიზმია ჭეშმარიტი რელიგია. დღეს ერთი ღმერთი საჭიროა იმდენად, რამდენადაც ის ყველასათვის იქნება მოსაწონი, ყველასათვის იქნება მისაღები, რადგან ყველა რელიგიური მოძღვრების ელემენტისაგან იქნება შექმნილი და გამოგონილი. მონოთეიზმისათვის ერთი ღმერთი გამოცხადების ღმერთია, თანამედროვეობას კი გამოცხადების ღმერთი აღარ აკმაყოფილებს. ის თვითონ ქმნის ამ ერთ ღმერთს ისეთს, როგორის ხილვაც სურს. ამიტომაც ჭეშმარიტი რელიგიური ფასეულობის მაძიებელნი სულ უფრო ხშირად არა ერთი, არამედ ერთადერთი ღმერთის შესახებ საუბრობენ, რომელიც გამოცხადებით ჭეშმარიტებებს უდებს საფუძვლად ადამიანის რელიგიურ აზროვნებას. დღევანდელ დღეს კაცობრიობა ორ ნაწილად არის დაყოფილი. ერთი, მცირე ნაწილი, კვლავ ცდილობს, რელიგიური აზროვნების საფუძვლად ის ფასეულობები დააფუძნოს, რომელიც ჭეშმარიტი გამოცხადებით არის მოცემული, ხოლო მეორე, გაცილებით დიდი ნაწილი, რომელიც თანამედროვე მსოფლიოს პროგრესულ ძალად არის მოაზრებული, ცდილობს, შექმნას ახალი რელიგია, რომელსაც ახალი ფასეულობები, ადამიანის მიერ გამოგონილი, ღვთისაგან აბსოლუტურად მოწყვეტილი ღირებულებები ედება საფუძვლად. ამ რელიგიას კი თავისი ღმერთი ეყოლება, გამოგონილი და შექმნილი, რომელიც შელამაზებული სახით ისეთივე ქმნილი კერპი იქნება, როგორსაც ისტორიის ფურცლებზე სხვადასხვა წარმართულ ტომებში ვხვდებით. თითქოსდა, ადამიანის მიერ ტექნოლოგიური პროგრესი კაცობრიობის წინსვლაზე უნდა მეტყველებდეს, მაგრამ რეალური სურათი სულ სხვაგვარი გახლავთ: ადამიანი ისევ უბრუნდება რელიგიური, სულიერი დეგრადირების გზას. აქედან გამოსავალი კი ერთადერთია: უნდა აღიაროს მისი სულიერი განვითარების ერთადერთი და უცილობელი საშუალება – ურთიერთობა ჭეშმარიტ ღმერთთან და აზროვნება ჭეშმარიტი რელიგიური ფასეულობებით.

დასავლელი ქრისტიანი
მოაზროვნეები



ბონავენტურა

ზურაბ ეკალაძე

ბონავენტურა ორდენისმიერი თანამოძმეების მიერ შექმნილი სახელია ჯოვანი ფიდანცასი (Giovanni Fidanza), პიროვნებისა, რომელსაც გამორჩეული ადგილი უჭირავს დასავლური თეოლოგიისა და ქრისტიანული ფილოსოფიის ისტორიაში. თუმცა კათოლიკურმა ეკლესიამ თავისი ღვთისმეტყველების მწვერვალად თომა აკვინელის მოძღვრება აღიარა, ბონავენტურა თავის სახელგანთქმულ თანამედროვეს, შუა საუკუნეების ფილოსოფიის მკვლევართა შეფასებით, აზრის სიმაღლით, წვდომის სიღრმითა და ანალიზის სიმძაფრით არ ჩამოუვარდება.

იგი 1217 თუ 1221 წ. დაიბადა ბონიარეაში (დღევანდელი ბანიორეჯო, ტოსკანა), შეძლებული ექიმის ოჯახში. ჯოვანი (იოანე) ნათლისღებისას დაარქვეს, შემდგომში კი მას სხვადასხვა სახელებს ეძახდნენ: Bonaventura, Bona Ventu-

ra, Bona Adventura, Bonafortuna, რომელთაგან საბოლოოდ პირველი მათგანი შერჩა. ბავშვობაში მას მძიმე სენი შეყვრია და წმინდა ფრანცისკე ასიზელის მეოხებით განკურნებულა. როგორც ჩანს, ამ ფაქტმა განაპირობა შემდგომში მისი ბერად შედგომა და ფრანცისკელთა ორდენის წევრად გახდომა. 1225-1234 წწ. ბონავენტურა ფრანცისკანულ მონასტერში სწავლობდა. 1234 წელს პარიზში ჩადის და უნივერსიტეტის ხელოვნების ფაკულტეტის სტუდენტი ხდება, მალე მაგისტრის წოდებას იღებს. 1234 წელს ბონავენტურამ დაიწყო მოღვაწეობა პარიზის ფრანცისკანულ მონასტერში ალექსანდრე ჰალესელის ხელმძღვანელობით, მისი სიკვდილის შემდგომ კი სწავლა ოდო რიგალთან და ვილჰელმ მელიტონელთან გააგრძელა, 1248 წელს ბიბლიური ბაკალავრი გახდა და წმინდა წერილის კურსის კითხვა დაიწყო, 1253 წელს, მას შემდეგ, რაც პეტრე ლომბარდიელის სენტენციების კომენტარები შეადგინა, პარიზის უნივერსიტეტის კანცლერისაგან ღვთისმეტყველების დოქტორის ტიტული მიიღო. 1257 წელს ბონავენტურას ფრანცისკანელთა ორდენის გენერლად ირჩევენ, რის გამოც იგი საბოლოოდ ანებებს თავს პედაგოგიურ საქმიანობას და მთელ თავის ძალისხმევას ორდენის საქმიანობას უკავშირებს როგორც პარიზში, ისე იტალიაში. იგი იცნობდა და ურთიერთობა ჰქონდა რომის პაპებთან – ალექსანდრე IV-სთან, ურბან IV-სთან და კლიმენტი IV-სთან. ამ უკანასკნელმა ბონავენტურა იორკის არქიეპისკოპოსად დანიშნა, თუმცა თავისივე თხოვნით, ძველ თანამდებობაზე დარჩა. 1237 წ. ის პაპმა გრიგოლ X-მ ალბანის ეპისკოპოსად დაადგინა და კარდინალის ხარისხი მიანიჭა. 1274 წელს იგი პაპს ლეონ II-ს საეკლესიო კრების მომზადებაში ეხმარებოდა. ამ დროს მოულოდნელად გაცივდა და კრების ერთ-ერთი სხდომის დროს (15 ივლისს) გარდაიცვალა. ბონავენტურა კანონიზირებულ იქნა 1482 წ. 14 აპრილს, პაპ სიქსტუს IV-ის ინიციატივით. პაპმა სიქსტუს V-მ იგი 1588 წლის 14 მარტს ეკლესიის მასწავლებლად

დაადგინა, ხოლო პიუს X-მ მას ძველი წოდების - doctor devotus (ერთგული დოქტორი) – ნაცვლად doctor seraphicus (სერაფიკული დოქტორი) წოდება მიანიჭა. ის კათოლიკურ ეკლესიაში იხსენიება 15 ივლისს.

ბონავენტურას 30-მდე ნაშრომი ეკუთვნის. მათ შორის მისი საღვთისმეტყველო თხზულებებიდან აღსანიშნავია: 1. „Commentari in Quattor libros Sententiarum Petri Lombardi” (პეტრე ლომბარდიელის სენტენციათა კომენტარები). იგი 1250-52 წწ. დაიწერა, მის პირველ თავში განხილულია საკითხი ღვთის შემეცნების შესახებ, გადმოცემულია სწავლება ღმერთზე, სამებაზე, მე-2-ში ლაპარაკია შესაქმნესა და ცოდვით დაცემაზე, მე-3 ქრისტოლოგიასა და სოტერიოლოგიას ეთმობა, ხოლო მე-4 – საკრამენტოლოგიას. 2. „Quaestiones disputatae” (საკამათო საკითხები) დაახ. 1257 წ. დაიწერა. მასში სამი საკითხია განხილული: descientia Cristi (ცოდნა ქრისტესი) ანუ ქრისტეში კაცობრივი ცოდნის არსებობის შესახებ, ყოვლადწმიდა სამების შესახებ, სახარების ოთხი სათნოების შესახებ (სიმდაბლე, უპოვარება, თავშეკავება, მორჩილება). 3. „Brevi loquium” (საღვთისმეტყველო დებულებათა მოკლე გადმოცემა - 1257 წ.), რომელიც შვიდი ნაწილისაგან შედგება. 4. „De reductione atrium ad theologiam” (ხელოვნებათა დაყვანა თეოლოგიაზე - დაახ. 1257 წ.). ამ ნაშრომში ბონავენტურა განიხილავს ექვს მეცნიერებას, როგორც ექვს სინათლეს (lumina), რომელიც ადამიანის ცხოვრებას ანათებს, ეს სინათლეებია: წმინდა წერილის, გრძნობადი შემეცნების, ხელოვნების, ლოგიკის, ფიზიკისა და ეთიკის. ყოველი მათგანი ღმრთაებრივი მადლის თანდათანობით განათებას წარმოადგენს. 5. „Collationes de decem praecentis” (საუბარი ათ მცნებაზე - 1267 წ.); 6. „Collationes in Hexameron” (საუბარი სულიწმიდის 7 ნიჭის თაობაზე - 1268 წ.); 7. „Sermones selecti de rebus theologici” (რჩეული ქადაგებანი საღვთისმეტყველო თემებზე).

ბონავენტურას ეგზეგეტიკური თხზულებებიდან აღსანი-

შნავია ძველი აღთქმის (ეკლესიასტე, სიბრძნე) და ახალი აღთქმის (იოანეს და ლუკას სახარებათა) კომენტარები. განსაკუთრებით საინტერესოა მისი მისტიკურ-მჭვრეტელობითი ხასიათის შრომები, რომელთაც მას ყველაზე დიდი აღიარება მოუპოვეს. ამგვარი ხასიათის თხზულებები გვხვდება მის ქადაგებებსა და "Opuskula"-ში (მცირე შრომებში), რომელთაგან აღსანიშნავია: "Vitis mystica" (საიდუმლო ვენახი), "De sex alis seraphim" (სერაფიმთა ექვსი ფრთისათვის), "Meditationes vitae Christi" (მედიტაციები ქრისტეს ცხოვრებაზე), "De septem gradibus virtutum" (სათნობათა შვიდი ხარისხისათვის), "Itinerarium mentis ad Deum" (გონების გზა ღმერთისკენ), "De septem itineribus aeternitatis" (მარადისობის შვიდი გზისათვის), "Incendium amoris" (სიყვარულის სახმილი), "de septem gradibus contentationis" (ჭვრეტის შვიდი ხარისხისათვის) და სხვ.

ბონავენტურას 475 ქადაგება ეკუთვნის. მისი ისტორიული თხზულებებიდან აღსანიშნავია "Apologia pauperum" (ღარიბ-ღატაკთა აპოლოგია, 1270 წ.), წმინდა ფრანცისკეს ვრცელი და მოკლე ცხოვრებები, სამონაზვნო ორდენის წესდებები, დადგენილებები და სხვა. მასვე, მისი დიდი ავტორიტეტის გამო, სხვა ავტორთა ბევრი შრომაც მიეწერება.

ბონავენტურას მოძღვრება

თეოლოგიისა და ფილოსოფიის ურთიერთმიმართება

ბონავენტურა მკვეთრად ასხვავებს რწმენის ორ ობიექტს: წმინდა წერილისეულსა და რწმენისას, როგორც შემეცნების საგანს (*credibile ut credibile / credibile ut intellegibile*). ეს უკანასკნელი გულისხმობს კვლევის ისეთ მეთოდს, რომელიც რწმენის ჭეშმარიტებასა და წმინდა წერილის ავტორიტეტს რაციონალურ არგუმენტებს უმატებს. იგი რწმენის შინაარსის

კვლევისას იყენებს არა მარტო ლოგიკას, არამედ ყველა სხვა საერო მეცნიერებასაც. ამ მიზნით, თეოლოგია ფილოსოფიისაგან სესხულობს ყოველივე აუცილებელს, რათა ჩამოაყალიბოს სრული წარმოდგენა ღმერთზე, სამყაროსა და ადამიანზე. ბონავენტურასათვის თეოლოგია ძალზე ფართო მეცნიერებაა, რომელიც ფილოსოფიასაც მოიცავს. საერთოდ, მიუხედავად იმისა, რომ იგი კარგად იცნობდა არისტოტელეს ფილოსოფიას, მაინც მკვლევართა მიერ აღიარებულია, რომ ბონავენტურა ავგუსტინესეული პლატონიზმის მიმდევარია. მას მისი თანადროული კათოლიკური არისტოტელიკოსებისაგან, პირველ რიგში, თომა აკვინელისაგან განასხვავებს არა მარტო პლატონური ტრადიციისადმი (ავგუსტინეს გავლენისაგან გამოწვეული) ერთგულება, რომელიც სულიერია და ქრისტიანობასთან შესაბამისია, ვიდრე არისტოტელეს რაციონალიზმი, არამედ გაცილებით ნაკლებ ოპტიმისტური შეხედულება ადამიანის „ბუნებრივი“ შემეცნების შესაძლებლობებზე, ე.ი. წარმართულ აზროვნებაზე. ბონავენტურას აზრით, საღვთო გამოცხადების გარეშე ფილოსოფია განწირულია ცდომილებისათვის, თვით საკუთრივ ფილოსოფიურ, არათეოლოგიურ პრობლემატიკაშიც კი.

მოძღვრება ღმერთზე

ბონავენტურა, ამ მხრივ, სამ საკითხს გამოყოფს. ესენია: 1. ღვთის არსი, ყოფიერება და თვისებები; 2. ტრიადოლოგია; 3. ქრისტოლოგია. პირველი საკითხის შესახებ მას ღვთის არსებობის სამი მტკიცებულება მოჰყავს, რომელიც სათავეს ადრეული სქოლასტიკური ტრადიციისგან იღებს. პირველი მათგანის არსი იმაში მდგომარეობს, რომ ღვთის არსებობის შესახებ ცოდნა თანდაყოლილი ცოდნაა, რომელიც თვისობრივია, არსებითია ყოველი ადამიანისათვის, რომე-

ლსაც გააჩნია „ბუნებითი მისწრაფება, ცოდნა და ხსოვნა მისი, ვის ხატად და მსგავსადაცაა შექმნილი. თვით კერპთა-ყვანისმცემელსაც კი სწამს ღმერთის არსებობა, თუმცაღა არ ესმის, არ იცის, თუ რა არის ღმერთი“. მეორე მტკიცებულება ქმნილი ყოფიერების თვისებებიდან გამომდინარეობს, რომელიც ღვთის არსებობას „ხმამაღლა აცხადებს“. მესამე მტკიცებულება ანსელმ კენტერბერიელის ონტოლოგიურ დასაბუთებასემყარება, რომელიც, თავის მხრივ, გამოძახილია ნეტარი ავგუსტინესეული ჭეშმარიტების მარადიულობის მტკიცებულებისა, რომელიც მოკლედ და სხარტად გამოითქმის შემდეგი ფორმულით: „თუ ღმერთი ღმერთია, მაშასადამე არსებობს“ (De mysterio Trinitatis, II 29.5;15). ამ დებულების თანახმად, მხოლოდ აპრიორული, ინტუიტური ცოდნით იძენენ ძალას აპოსტერიორული დასკვნები, ანუ ღვთის წვდომა გულის მეშვეობით უფრო სასურველია, ვიდრე გონების ძალისხმევით. ბონავენტურას აზრით, ღმერთი თავისი არსით არის საკუთარი თავიდან გამომდინარე არსება. არისტოტელესა და თომა აკვინელის კვალად, მას მიაჩნია, რომ ღმრთაებრივი არსება არსების წმინდა აქტია (purus actus entis), ანუ იგია „ყოფიერება როგორც ასეთი“ (ipsum esse), ანუ ის რაიმე კერძო ან აბსტრაქტული არსი (ყოფიერება) კი არაა, არამედ იგია წმინდა, მარტივი და აბსოლუტური ყოფიერება (არსი), და ამდენად მარადიული, უაქტუალურესი, უსრულყოფილესი, უცვალებელი და უმაღლესი ხარისხის მქონე ერთი. ღმერთი, – წერს ბონავენტურა, – „ყოვლისშემძლე, ყოვლადსამართლიანი, უმშვენიერესი, ყოველივეზე აღმატებული (უაღმატებულესი) უნეტარესი სულია“ (Brevil.1.2), ანუ უზენაესი სიკეთეა, რომელიც მოკლებულია ყოველგვარ ნაკლოვანებას. ღმერთია ყოველივეს პირველი და უკანასკნელი, საწყისი და საბოლოო მიზეზი. იგი მოიცავს და განმსჭვალავს ყოველ საგანს, ერთდროულად იმყოფება მათ მიღმაც და მათშიც, თავად უძრავი ამოდრავებს სამყაროს. ღმერთი სამყაროში

მყოფობს არა თავისი უცვალებელი არსით, არამედ მისგან მომდინარე გავლენის ძალით (Brevil. V.1). ბონავენტურას ამგვარი შეხედულება აშკარა მსგავსებას იჩენს ღვთის და სამყაროს ურთიერთმიმართების მართლმადიდებლურ მოძღვრებასთან, კერძოდ, წმინდა გრიგოლ პალამას მიერ ჩამოყალიბებულ სწავლებასთან ღვთის არსისა და შეუქმნელი ენერგიების შესახებ.

ტრიადოლოგია

ყოვლადწმიდა სამების შესახებ ბონავენტურას სწავლება ორ საღვთისმეტყველო ტრადიციას აერთიანებს: ერთია დასავლური, რომელიც ავგუსტინესთან იღებს სათავეს და ანსელმ კენტერბერიელისა და რიშარ სენ-ვიკტორელის მეშვეობით ვრცელდება, და მეორე – აღმოსავლური – „აეროპაგითიკიდან“ და იოანე დამასკელისაგან მომდინარე. პირველი მათგანის გავლენით ბონავენტურა ავითარებს ყოვლადწმიდა სამების ფსიქოლოგიურ ანალოგიას: ადამიანის სული, რომელიც ღვთის ხატადაა შექმნილი, წარმოადგენს სამერთიანობას მეხსიერებისა (memoria), აზროვნებისა (intelligentia) და ნებისა (voluntas), ანუ არჩევანის უნარისა (elective potentia). ღმერთი, როგორც სრულყოფილი სული, სამივე მათგანს ფლობს, რომელიც შეესაბამება მამას, ძესა და სულიწმიდას. ვინაიდან ნება ერთმანეთთან აკავშირებს მეხსიერებასა და აზროვნებას, ამდენად, იგი შეიძლება სიყვარულად სახელვდოთ (amor, caritas). აქედან გამომდინარე, ღვთაებრივი ნება (სულიწმინდა) არის სიყვარული, მამისა და ძის შემაკავშირებელი, და, ამდენად, ორივე მათგანიდან გამომდინარე (გამომავალი). ავგუსტინეს კვლად, ბონავენტურა ყოვლადწმიდა სამების სხვა მსგავს ფორმულირებასაც იძლევა: მარადისობა, ჭეშმარიტება, მადლი, სიბრძნე, ნეტარება, საწყისი, ხატი, ნიჭი და სხვ. (Brevil.

I.1). ყოვლადწმიდა სამების ჰიპოსტასთა ამგვარი გაგება – როგორც ერთიანი ღმერთის ბუნებითი თვისებებისა თუ უნარებისა – ბონავენტურას სერიოზულ საფუძველს აძლევს, ამტკიცოს, რომ ყოვლადწმიდა სამება არის სამი თანამარადიული, თანატოლი (თანაზომიერი) და ერთარსება პირვნება და თითოეული შეურევნელად მყოფობს დანარჩენ ორში, „იმავედროულად სამივე ერთი ღმერთია“ (Itin III.5). ყოვლადწმიდა სამების პირებს განუყოფელი ბუნება, ძალა და მოქმედება გააჩნიათ (Brev.I.5). ჰიპოსტასური თვისებებიდან (*propria, proprietates personarum*) ბონავენტურა ასახელებს მამის „არშობილობას“ (უშობელობას, *innascibilitas, ingenus*), ძის „შობილობას“ (*familiaritas, filiacio, generatio*) და სულიწმიდის „შთაგონებას“ (*spiratio*), „გამომავლობას“ (Brevil. I 3. Itin.III. 6) . პირველი პირი (ჰიპოსტასი) არავისგან არ მომდინარეობს, მეორე იშვება (შობის მეოხებით მოვლინება – *per generationem*), მესამე – პირველისა და მეორისაგან გამომავლობით, ანუ შთაგონებით (*per spirationem sive processionem*) ვლინდება (Brevil. I, 2).

უნდა ითქვას, რომ ტრინიტარული პრობლემისადმი ფსიქოლოგიურ მიდგომას აქვს თავისი როგორც დადებითი, ისე ნაკლოვანი მხარეები და განსხვავებულია მართლმადიდებლური სწავლებისაგან.

აღმოსავლური ღვთისმეტყველების გავლენა ბონავენტურაზე „არეოპაგეტიკის“ ლათინურმა თარგმანმა განაპირობა¹, რომლის მსგავსად, მას მიაჩნია, რომ „ღმრთაებრივი მადლისათვის ნიშანდობლივი თვისება გადმოღვრაა“ (Itin VI.2 Brevil.I.3). ასეთი წარმოდგენა ბონავენტურამ ღმრთაებრივი განგებულებიდან ღმრთაებრივ არსზე გადაიტანა. მისი აზრით, ღმერთი არ იქნებოდა უმაღლესი სიკეთე, თუ იგი მთლიანად არ გარდმოღვრიდა თავის თავს.

1. „არეოპაგეტიკული კორპუსი მე-9 საუკუნეში ლათინურად იოანე სკოტუს ერიუგენამ (810-877 წწ.) თარგმნა.

ეს „თვითგადმოღვრა“ (diffusio, emanatio) ერთდროულად არის „მოქმედი და შინაგანი, არსობრივი და ჰიპოსტასური, ბუნებითი და ნებელობითი, თავისუფალი და აუცილებელი, მოუკლებელი და სრულყოფილი“ (Itin. VI.2). ღმერთში, როგორც უმაღლეს სიკეთეში, მარადიულად აღესრულება მოქმედი, არსობრივი და ჰიპოსტასური პროცესი „წარმოებისა“ (productio), რომლის შედეგად ძისა და სულიწმიდის ჰიპოსტასები ყოფიერებას იღებენ, რომელთაც მამა გადასცემს ჰიპოსტასურ ყოფიერებას მთელ არსებასა და ბუნებასთან ერთად. ამასთან, ძე იღებს ყოფიერებას „შობის სახით“, ხოლო სულიწმიდა – „სუნთქვის სახით“. ძე მამის „საყვარელია“, სულიწმიდა – „თანასაყვარელი“. ეს ყოველივე უფრო მკვეთრად წარმოაჩენს პირთა ჰიპოსტასურობას, ვიდრე ავგუსტინესეული სწავლება და ამის გამო უახლოვდება მართლმადიდებლურ დოგმატიკას. ამ შემთხვევაში ღმრთაებრივი სიყვარული სიკეთის სინონიმია, რომელიც „ბუნებითი და ნებელობითი სახით“ გადმოიღვრება სიტყვის (ძის) და ნიჭის (სულიწმიდის) სახით (per modum Verbi et per modum Doni). ბონავენტურას ტრიადოლოგიის მეორე თავისებურებაა წარმოდგენა მამის პირველობაზე, რაც ასევე მართლმადიდებლობასთან სიახლოვეზე მიგვანიშნებს (შდრ. Areop. D. N. I. 5-7). მამა ღმერთი პირველობს არა მარტო იმის გამო, რომ იგი თვით არავისგან იღებს ყოფიერებას, არამედ იმიტომაც, რომ ის „ყოვლადსავსე წყაროა“ (plenitudo fontalis), „პირველი მწარმოებელია“, რომლისგანაც იღებს საწყისს ძე და სულიწმიდა. და ბოლოს, წმინდა იოანე დამასკელის კვალად, ბონავენტურას შემოაქვს სწავლება ღმრთაებრივ პირთა პერიხორესისზე, ანუ მათ უზენაეს ერთობაზე, რომლის წყალობითაც, ერთი პირი აუცილებლობით თანამყოფობს სხვა პირში უსრულყოფილესი ურთიერთგანმსჭვალვის გზით, რაც ყოვლადწმიდა სამების პირთა ერთიან ქმედებას განაპირობებს, როდესაც ერთი პირი მოქმედებს სხვა პირებთან ერთად მათი არსის, ძალისა და ქმედების სრული განუყოფლობით.

ქრისტოლოგია

ბონავენტურას თანახმად, იესო ქრისტე განკაცებული ღვთის სიტყვაა. „განკაცება არის სამების ქმედება, რომელშიც ღმრთეებამ ხორცი შეისხა და მას შეუერთდა“. ეს არამართო ადამიანური სხეულის, არამედ გონიერი სულის მიღებაცაა, ყველა მისი თვისებებითურთ. აღმოსავლელ მამათა მსგავსად, ბონავენტურაც ასწავლის, რომ მაცხოვარმა „ყველაფერი მიიღო, რათა ყველაფერი განკურნოს“. მისი ხორცის თავისებურება მისი უბიწოდ ჩასახვის გამო უცოდველობა, სრულყოფილი სიწმინდე და უბიწოებაა. ქრისტეს ადამიანური ბუნების სისავსესა და სრულყოფილებას ბონავენტურა უკავშირებს მაცხოვრის ადამიანური სულის „მადლისმიერი ნიჭების სისავსეს“. იგი, ისევე როგორც გრიგოლ ღვთისმეტყველი, ამტკიცებს, რომ ხორცის შეერთება ღმრთაებასთან „გონიერი სულის მეშვეობით“ მოხდა. ღმრთაებრივ და კაცებრივ ბუნებათა შეერთება ქრისტეში აღესრულა არა მათი შერევის ან ერთმანეთში გადასვლის გზით, რაღაც მესამე განსხვავებული ბუნების შექმნით, არამედ ერთ ღმრთაებრივ ჰიპოსტასში ორი ბუნების შეურევნელი, შეურწყმელი, განუყოფელი და განუყრელი (განუცალკავებელი) ერთობით. ჰიპოსტასური ერთობის გამო ერთი და იგივეა ძე ღვთისა და ძე კაცისა და რაც ითქმის პირველზე, იგივე ითქმის მეორეზეც. ამაში მდგომარეობს, ბონავენტურას თქმით, „თვისებათა ურთიერთმიმართება“ (*communicatio idiomatum*), ამიტომაც ყოვლადწმიდა ქალწული ჭეშმარიტად იწოდება ღვთისმშობლად. როგორც ვხედავთ, ბონავენტურას ქრისტოლოგიის უმთავრესი დებულებები მთლიანად თანხვდება ქრისტოლოგიური დოგმატის მართლმადიდებლურ გაგებას.

სწავლება შესაქმესა და ქმნილ ყოფიერებაზე

ბონავენტურა, ისევე როგორც, ზოგადად, ქრისტიანული სწავლება, ამტკიცებს, რომ სამყარო შექმნა ღმერთმა არაფრისაგან, რაც თავისთავად გამორიცხავს მატერიის მარადიულობასა და შეუქმნელობას. მატერიაზე მსჯელობისას ბონავენტურა თომა აკვინელისაგან განსხვავებულ აზრს ავითარებს. ავიციბრონისა და ალექსანდრე ჰალესელის კვალად, მას მიაჩნია, რომ მატერია სულიერი არსებებისთვისაცაა ნიშნეული, ვინაიდან, რადგან იგი შექმნილია, უკვე აღარაა აბსოლუტურად მარტივი (ასეთი მხოლოდ ღმერთია). იგი პოტენციისა და აქტისაგან შედგება, მაგრამ შეიძლება ეს ცნებები მატერიისა და ფორმის ცნებებით იქნეს შეცვლილი, ასე რომ, სულიერი არსებებიც მატერიისა და ფორმის ნაერთებად გვევლინებიან. ნებისმიერი არსება ფორმის წყალობით ეზიარება განსაზღვრულობასა და ნამდვილ ყოფიერებას, რასაც თავისი მტვირთველი, სუბსტრატი ესაჭიროება და სწორედ ესაა მატერია. აქედან გამომდინარე, თუ სულიერი არსება ნამდვილი და განსაზღვრული არსებაა, მატერიის გარეშე ვერ იარსებებს. მართალია, სულიერ არსებებში მატერია წარმოქმნისა და ხრწნილების პროცესს არ ექვემდებარება და არც რაოდენობის კატეგორიაზე დაიყვანება, მაინც, საბოლოოდ, სულიერი მატერია სხეულებრივისაგან არ განსხვავდება. ერთი და იგივე მატერია გვევლინება როგორც სულიერ, ისე სხეულებრივ არსებათა საფუძვლად. ამიტომაც ყველა არსებაში მატერიის ერთიანობა უნდა ვალიაროთ, მაგრამ არა მისი იგივეობა. მაგალითად, თუ ოქროს ერთი და იმავე ზოდისგანაა გაკეთებული სხვადასხვანაირი ჭურჭელი, მაგრამ ოქრო, რომლისგანაც გაკეთებულია ერთი ჭურჭელი, იგივე როდია, რომლისგანაც მეორე ჭურჭელია გაკეთებული. ასევე ყველა სულიერი და სხეულებრივი არსების მატერია

ერთნაირია, მაგრამ ის სხეულებრივ არსებებში იგივე როდია, რაც სულიერში.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ბონავენტურა უარყოფს სამყაროს მარადიულობისა და დაუსაბამობის შესაძლებლობას. თუ ვაღიარებთ, – ამბობს ის, – რომ მატერია, რომლისგანაც შექმნილია სამყარო, მარადიულად არსებობს ღმერთის გარეთ და მისი შექმნის გარეშე, მაშინ იძულებულნი ვიქნებით, სამყაროს მარადიულობა და დაუსაბამობაც ვაღიაროთ. მაგრამ ეს ვარაუდი მცდარია. შეუძლებელია მატერია მარადიული იყოს. სამყარო ფორმითაც და მატერიითაც ღმერთმა არაფრისგან შექმნა. რაც უფრო მაღალი და სრულყოფილია მიზეზი, მით უფრო სრულია მისი მოქმედება. უზენაესი და უსრულქმნილესი მიზეზიდან კი მოქმედებაში უნდა გადავიდეს ყოველივე ის, რასაც ეს მიზეზი იმარხავს, ანუ ეს ნიშნავს, რომ უზენაესი მიზეზის მოქმედება ფორმაზეც ვრცელდება და მატერიაზეც. მათ ღმერთი ქმნის. და თუ ეს ასეა, მაშინ ვარაუდი, რომლის თანახმადაც სამყარო მარადიული და დაუსაბამოა, გონებასა და ჭეშმარიტებას უპირისპირდება, რადგან შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველია, რაც იმაში მდგომარეობს, რომ მარადიული არსებობა მიეწერება იმას, რასაც წინ უსწრებს არარსებობა. მაგრამ სწორედ ამნაირია ღმერთისაგან შექმნილი სამყარო. გამოთქმა „არაფრისაგან“ შეიძლება მარტოდენ გარკვეულ რიგს აღნიშნავდეს, ე.ი. იმას, რომ უწინ არაფერი ყოფილა და მხოლოდ შემდეგ, ღმერთის წყალობით, რაღაცა ეზიარა არსებობას. ამრიგად, სამყაროს არსებობას ნამდვილად წინ უსწრებდა არარსებობა. ასე რომ, ვარაუდი, რომლის თანახმადაც, სამყარო მარადიულია და დაუსაბამო, აშკარად შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველია, – დაასკვნის ბონავენტურა.

ღმერთი არის სამყაროს მოქმედი (eficiens), ფორმალური (exemplaris) და მიზნობრივი (finalis) მიზეზი. ბონავენტურა ამ სამ მიზეზს სამ ქმედებას უკავშირებს: ქმნადობას (creatio),

განყოფას (*distinctio*) და შემკობას (*ornatus*), რომელსაც, თავის მხრივ, ქმნილი სამყაროს შემდეგი თვისებები შეესაბამება: ერთიანობა (*unitas*), ჭეშმარიტება (*veritas*) და სიკეთე (*bonitas*). იმის გამო, რომ ღმერთს სამყარო საკუთარი თავიდან არ შეუქმნია, ეს უკანასკნელი მისგან ძირეულად განსხვავებულია. თავისი არსით, იგი (ქმნილება) შემთხვევითია, შედგენილია და ღმერთზეა დამოკიდებული.

ქმნილი საგნები თავის თავში ღმერთს ასახავენ, რადგან ისინი ღვთის მარადიული იდეების, ანუ ნიმუშების მიხედვით არიან შექმნილნი. ეს იდეები, ანუ უნივერსალები, ბონავენტურას მიხედვით, სამგვარად არსებობენ: საგნებამდე (მარადიულ ღვთაბერივ ჩანაფიქრში), საგნებში (მატერიაში) და შემმეცნებელ გონებაში (სულში). მთელი მატერიალური სამყარო ადამიანისთვის შეიქმნა, რათა ეს უკანასკნელი მისგან ღმერთამდე ამაღლდეს. ადამიანი სულისა და სხეულისაგან შედგება, სული – პოტენციისა და აქტისაგან. ამგვარი ორგვარობა ხელს არ უშლის სულისა და სხეულის ერთობას. სულს სამი მთავარი ძალა გააჩნია: მცენარეული, გრძნობადი და გონებრივი (*Brevil. IV.2*).

ამარტოლოგია და სოტერიოლოგია

ცოდვა, როგორც ნაკლულოვანება და ბიწიერება (*defectus et corruptela*), ბონავენტურას მიხედვით, კეთილადამიანში აღმოცენდა (წარმოიშვა) მაშინ, როცა მისმა თავისუფალმა ნებამ თავდაპირველი ზნეობრივი წესრიგი დაარღვია და ჭეშმარიტ სიკეთეს (ღმერთს) განუდგა. ცოდვით დაცემა შედეგია ადამის მიერ ღვთის წინაშე ჩადენილი დანაშაულისა, რასაც სასჯელი – სიკვდილი მოჰყვა. ადამიანის სულიერი მდგომარეობა მშვინვიერთა და ხორციელით შეიცვალა. ბონავენტურა, ავგუსტინეს კვალად, ამბობს, რომ ადამიანური გონება უმეცრების ტყვედ იქცა, ნება – ურჩობისა, სხეული კი

– ხორციელი ტკბობისა. „პირველქმნილი დანაშაული“ (*culpa originalis*) პირველკაციდან მთელ კაცობრიობას გადაეცა, რომელმაც ამას თავისი პიროვნული ცოდვები დაუმატა (*peccata actualia*). ამგვარი მდგომარეობიდან ადამიანის აღდგენა შესაძლებელი იყო მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მას დაუბრუნდებოდა: 1. სულის უმანკოება (*mentis innocentiam*), 2. მეგობრობა (*Dei amicitiam*) ღმერთთან და 3. აღმატებული მდგომარეობა (*excelentiam*), რომლებიც მას მაშინ გააჩნდა, როდესაც მხოლოდ ღმერთს ემორჩილებოდა (*soli Deo suberat*).

პირველი პირობა დანაშაულის მიტევებით (*demiss culpa*) აღმოიფხვრებოდა. იგი „საკმარისი დაკმაყოფილების“ (*satisfactionem condigram*) გზით იყო შესაძლებელი. მისი აღსრულება ღვთის გარდა არავის შეეძლო, მაგრამ ამ აქტში მონაწილეობა უნდა მიეღო ადამიანსაც, რომელმაც შესცოდა, ამიტომ უმაღლესი მიზანშეწონილობა (*congruentissimum*) იქნებოდა, რომ ეს ყოველივე ღმერთკაცის მიერ აღსრულებულიყო. ასევე, ღმერთკაცებრივი ქმედება იყო საჭირო მეორე და მესამე პირობათა აღსასრულებლად. სამივე პირობა განკაცებული ძე ღვთისას მიერ აღესრულა, რითაც მიენიჭა სრული აღდგენა (*reparatio*) და ხსნა (*salus*). წმინდა ათანასე დიდის მსგავსად, ბონავენტურა იტყვის, რომ როგორც ყოველივე შექმნა ღმერთმა თავისი შეუქმნელი სიტყვით, ისევე ააღორძინა და განკურნა ყოველი თავისი განხორციელებული, განკაცებული ძის მიერ. ხსნის ნაყოფის მისაღებად ადამიანს, ბონავენტურას აზრით (ავგუსტინეზე დაყრდნობით), ოთხი ფაქტორის არსებობა სჭირდება: მადლის გადმოღვრა, დანაშაულის ამოძირკვა, შემუსვრილობა გულისა და თავისუფალი არჩევანის უნარი (*infusio gratiae, expulsio culpae, contritio et motus liberi arbitri – brev. V.3*). უფლის მადლი ადამიანზე მხოლოდ ამ უკანასკნელის თავისუფალი თანხმობის შემდეგ გადმოდის, ცოდვა მადლის მიერ წარიხოცება და არა ადამიანის თავისუფალი არჩევნით, მაგრამ არა მის გარეშე.

მოძღვრება შემეცნებაზე

ბონავენტურას გნოსეოლოგია უმჭიდროვესად უკავშირდება მის მისტიკას, რომელიც ავგუსტინესა და „არეოპაგეტიკას“ ემყარება. მისი მისტოლოგია ყველაზე მკაფიოდაა ჩამოყალიბებული თხზულებაში – „გონების გზა ღმერთისაკენ“. სენ-ვიქტორის სკოლის წარმომადგენლების (უპირველეს ყოვლისა, რიშარ სენ-ვიქტორელი) ფუძემდებლური პრინციპებიდან გამომდინარე, რომელთა თანახმადაც, ერთმანეთისაგან განირჩევა განსჯა (*cogitatio*), აზროვნება (*meditatio*) და ჭვრეტა (*contemplatio*), წარმოსახვის, გონებისა და ინტელექტის შესაბამისად, ბონავენტურამ ჩამოაყალიბა სწავლება, რომელშიც იგი ცდილობს, თვალი გაადევნოს ჭვრეტის გზას და გვიჩვენოს მისი თანდათანობითი აღმასვლა. ჭვრეტის წინაპირობად, ღმერთის მხრივ, მაღლი გვევლინება, ადამიანის მხრივ კი – გულმხურვალე ლოცვა და წმინდა ცხოვრება. სწორედ ამ ორი პირობის ერთობაა ჭვრეტის სათავე, დასაბამი. ჭვრეტის გზა იგივეა, რაც, ზოგადად, შემეცნებისა, რომელიც ქმნილი საგნებით იწყება და საფეხურებრივად თანდათან ღმერთამდე მალდდება. ზეალმაველი კიბის ქვედა საფეხურად სხეულებრივი საგნები გვევლინებიან, ზედა საფეხურად – სულიერი, ხოლო მესამე – უმაღლეს საფეხურზე – ჩვენ უშუალოდ ღმერთთან გვიწევს შეხება. ამის შესაბამისად, ჭვრეტაც სამ საფეხურს გაივლის: თავდაპირველად იგი გარეშე სხეულებრივი სამყაროსკენაა მიმართული, რათა მასში განვჭვრიტოთ ღმერთი, რომლის ნაკვალევიც ამ სამყაროში ვლინდება. შემდეგ საკუთარ თავს უნდა მივუბრუნდეთ და ჩვენსავე სულში განვჭვრიტოთ უფალი. და ბოლოს, უშუალოდ უზენაესს უნდა მივაპყროთ მზერა.

ამ სამი საფეხურიდან თითოეული, თავის მხრივ, ორად იყოფა. საბოლოოდ ვიღებთ ჭვრეტის ექვს საფეხურს, რომელიც წყვილ-წყვილად ჯგუფდება: 1. გონება ღმერთს ჭვრეტს ნაკვალევის მიხედვით (*per vestigium*). ის გარე

სამყაროში ყველგან საგანთა ზომას, წონას, რიცხვსა და, მათი სრულქმნილების მიხედვით, უწყვეტად აღმავალ რიგს ხედავს, რაც გონებას ღვთაებრივი ძალმოსილების, სიბრძნისა და სიკეთის ჭვრეტად მიაქცევს; 2. გონება ღმერთს ჭვრეტს ნაკვალევში (in vestigio), როდესაც ვუკვირდებით, თუ როგორ იბადებიან ჩვენში გარეგან საგანთა ხატებანი და მათი ჭვრეტით აღძრული სიამოვნების გრძნობა, ჩვენი სული მაღლდება ძე ღვთისას – მამის ჭეშმარიტი გამოხატულების ჭვრეტამდე და იმ უსასრულო ნეტარებამდე, რომლითაც მამა ტკბება ძეში, ძე კი – მამაში; 3. გონება ჭვრეტს ღმერთს ხატის მიხედვით (per imaginem). როდესაც ჩვენსავე სულს ვაკვირდებით და მის ინტელექტუალურ ძალებსა და ქმედითობაზე ვახდენთ ყურადღების კონცენტრირებას, ჭვრეტა აუცილებლობის ძალით მაღლდება ღმერთამდე.

ბონავენტურას მიხედვით, ინტელექტუალური აზროვნება (ჭვრეტა) ცნებით, მსჯელობითა და დასკვნით გამოიხატება, რომელთა გულდასმით განხილვას ღმერთამდე მივყავართ.

ცნებაში ჩვენ მხოლოდ განსაზღვრულ არსებობას ვწვდებით, რაც იმის გამოა შესაძლებელი, რომ გონება საერთოდ (ens perse) ფლობს არსებობის ცნებას, და რადგან არსებულს შევიცნობთ არა მარტო როგორც სრულყოფილს, არამედ როგორც არასრულყოფილსაც, არა მარტო როგორც უცვლელს, არამედ როგორც ცვალებადსაც და ა.შ., და რადგან უარყოფითი მხოლოდ დადებითის მეშვეობით შეიმეცნება, ჩვენ უსათუოდ უნდა გაგვანდეს უსრულქმნილესი არსების ცნება, რათა შეგვეძლოს არსებულის შემეცნება საერთოდ. ასე რომ, მარტოდენ ცნებაც კი მიგვითითებს უსრულქმნილესი არსებისაკენ – ღმერთისაკენ².

იგივე ითქმის მსჯელობაზეც. ესა თუ ის დებულება ჩვენთვის მხოლოდ მაშინაა სარწმუნო, როცა თვალნათლივ ვხე-

2. ჩვენი აზრით, ბონავენტურას ეს მსჯელობა ღვთის არსებობის ონტოლოგიური დასაბუთების ერთ-ერთი საუკეთესო ნიმუშია.

დავთ, რომ საქმე სწორედ ისეა, როგორც ჩვენ ვფიქრობთ და არა სხვაგვარად, ანუ ჩვენ მიერ გამოთქმული დებულება აუცილებელი და უცვლელი ჭეშმარიტებაა, მაგრამ ამ უცვალელობასა და აუცილებლობას ჩვენ ვერ ვპოულობთ საკუთარ გონებაში, რადგან ის შემთხვევითია და ცვალებადი. ამიტომ ჩვენ ჭეშმარიტებას შევიცნობთ მხოლოდ აუცილებელსა და უცვლელ ნათელში, „რომელი განანანათლებს ყოველსა კაცსა, მომავალსა სოფლად“ (ინ. 1.9). ასე რომ, მსჯელობასაც ღმერთთან მივყავართ.

და ბოლოს, თუ გონება ამტკიცებს, რომ ის ხედავს აუცილებლობას, რომლითაც დასკვნა წანამძღვებიდან გამომდინარეობს, მაშინ ბუნებრივად ჩნდება კითხვა: საიდან იღებს ეს აუცილებლობა დასაბამს? რა თქმა უნდა, არა საგნებიდან, რადგან ისინი შემთხვევითი არიან. მაშასადამე, გონება ამ აუცილებლობას მხოლოდ საგანთა იმ მარადიულ პირველნიმუშთა შორის შეიძლება ჭვრეტდეს, რომელნიც ღმერთში მყოფობენ და საკუთარ თავში შეიცავენ საგანთა აუცილებელ თანაფარდობებს. ამრიგად, ამროვნების ამ ქმედითობასაც ღმერთამდე მივყავართ³.

ის, რაც ინტელექტუალურ ქმედითობაზე ითქმის, ნებელობის მოქმედებასაც ესადაგება. არჩევანს ყოველთვის განსჯის საფუძველზე ვახდენთ, რისი მეშვეობითაც განვსაზღვრავთ, უამრავ სიკეთეთა შორის რომელია უპირატესი. მაგრამ რაკი სიკეთე მხოლოდ იმის წყალობითაა მეორე სიკეთეზე უპირატესი, რომ უფრო ახლოს დგას ყველაზე უკეთესსა და სრულქმნილთან, ამიტომ აუცილებლად უნდა გაგვარჩნდეს ყველაზე უკეთესისა და ყველაზე სრულქმნილის ცნება, რათა შეფასება და არჩევანი შევძლოთ. მაშასადამე, ნებელობის განხილვასაც ღმერთთან მივყავართ.

უფრო მაღალ საფეხურზე გონება ღმერთს ხატებაში ჭვრეტს. ამ დროს იგი თავის ყურადღებას სულის ბუნებრივი

3. როგორც ვხედავთ, აქ აშკარად იგრძნობა პლატონის გავლენა.

სიცოცხლისაკენ მიმართავს. სულს ებოძა ისეთი სათნოებანი, როგორცაა: რწმენა, სასოება და სიყვარული. ამის მეშვეობით გონება აზრით სწვდება იმას, ვინც სულის ამ ზე-ბუნებრივი სიცოცხლის მიზეზად გვევლინება.

და ბოლოს, უმაღლეს საფეხურებზე გონება თავს ზემოთ ჭვრეტს ღმერთს. ის უკან იტოვებს ნაკვალევსაც, ხატებასაც და უშუალოდ უზენაესის ჭვრეტად მიმართავს სულიერ მზერას.

მისტიკური ჭვრეტის გზა ადამიანის სულის ამაღლების სამ საფეხურს მოიცავს: 1. განწმენდა (purgatio), 2. განათება (illuminatio) და 3. სრულქმნილება (perfectio).

ჭვრეტის უმაღლეს საფეხურად ექსტაზი გვევლინება, რომლის დროსაც გონება გადალახავს თავის საზღვრებს, გრძნობადი თუ ინტელექტუალური შემეცნების ყველა უნარზე მაღლდება, უკან იტოვებს ყოველგვარ გრძნობადისა თუ ზეგრძნობადის, ყოფიერებისა თუ არყოფნის, არსისა თუ არარსის სფეროს და მთლიანად ინთქმება ღმერთის იმ უზენაესი ერთობის ჭვრეტაში, რომელიც ყოველგვარ არსებობასა თუ ცოდნაზე უმაღლესია. არავინ იცნობს ამ მდგომარეობას, გარდა იმისა, ვისაც თვითონვე განუცდია იგი, ვისთვისაც ღმერთს უბოძებია ეს მაღლი.

ბონავენტურას პრაქტიკული

მოღვაწეობა და გავლენა

ბონავენტურას ფრანცისკანელთა ორდენის მეორე დამაარსებლად მიიჩნევენ. ეს სახელი მან უფრო იმის გამოკი არ დაიმსახურა, რომ მოახდინა ორდენის წესდების რეფორმა, არამედ იმიტომ, რომ გააანალიზა ფრანცისკე ასიზელის ცხოვრება და იდეალები, მოძღვრებითად ჩამოაყალიბა და საკუთარ პრაქტიკულ ცხოვრებაში დანერგა. ქრისტიანული ცხოვრება ბონავენტურასათვის „ქრისტეს მი-

ბაძვაა“ (imitatio Chriti). ამ პრინციპის დამკვიდრებისათვის ის ავგუსტინესეულ „ეგზემპლარიზმს“ მიჰყვება, რომლის არსიც შემდეგია: როგორც მარადიული და შეუქმნელი სიტყვა ღვთისა არის ნიმუში, რომელთან თანხმობითაც იქმნება სამყარო, ასევე განკაცებული სიტყვა თავისი მიწიერი ცხოვრებით არის მაგალითი, რომელსაც ქრისტიანმა უნდა მიბაძოს. ღმერთმა სამყარო მარადიული პირველნიმუშის შესაბამისად შექმნა, რამდენადაც არც ერთ ქმნილებას ძალუძს ღვთაებრივი პირველნიმუშის მთლიანი, სრულყოფილი გამოხატვა, ამდენად ისინი განსხვავებული დონით არიან ნაზიარები უმაღლეს სიკეთეს. მსგავსად ამისა, ღვთის განკაცებულ სიტყვას, როგორც მადლის, სიწმინდისა და სიბრძნის წყაროს, ქრისტიანული ცხოვრების სხვადასხვა სტადია შეესაბამება. მიუხედავად იმისა, რომ ქრისტეს სრულყოფილებასთან ყველა ადამიანია წილნაყარი, მისი მიღწევა მთლიანად, სრულად, არავის ხელეწიფება. ამის შესაბამისად, ქრისტესადმი მიბაძვის სხვადასხვა საფეხური არსებობს. სწორედ ამის გამო სამონაზვნო ცხოვრებაც კათოლიკური ეკლესიის წიაღში მრავალფეროვანია, ვინაიდან არც ერთ სამონაზვნო ორდენს არ შეუძლია ქრისტეს სრულყოფილების სრული ასახვა, გამოხატვა. მიუხედავად ამისა, კათოლიკური ეკლესიის თვალსაზრისით, ყოველი სამონაზვნო ორდენი არის სრულყოფილების სკოლა, რომელიც ისწრაფვის ბერი ქრისტეს მიამსგავსოს.

ბონავენტურას ფრანცისკე ასიზელის ცხოვრება ქრისტესადმი მიბაძვის კონკრეტულ მაგალითად მიაჩნდა. იგი, როგორც ორდენის გენერალი, ნაკლებ ყურადღებას აქცევდა ბერთა ცხოვრების გარეგნულ მხარეებსა და ორგანიზაციას. მისი ძალისხმევა შინაგანი ლოცვისმიერი ძალის აღზევებისაკენ იყო მიმართული.

ბონავენტურამ დიდი გავლენა მოახდინა XIII-XIV სს-ების ღვთისმეტყველებზე. იგი განიხილებოდა, როგორც სულიერი ცხოვრების ხელმძღვანელი და მასწავლებელი, გან-

საკუთრებით, ჩრ. ევროპაში, გერმანიასა და ჰოლანდიაში.

ბონავენტურას მოძღვრება ავგუსტინიზმის ტრადიციის გაგრძელებაა, რომელმაც სათავე დაუდო შუა საუკუნეების სქოლასტიკის ფრანცისკანულ მიმდინარეობას, როგორც თომიზმიდან დაპირისპირებულს. მიუხედავად დასავლეთის სქოლასტიკაში ამ უკანასკნელის აღზევებისა და გაბატონებისა, ბონავენტურას დაუცხრომლად მიმართავდნენ მისტიკური ორიენტაციის მქონე ფილოსოფოსები და თეოლოგები, რომელნიც თომისტური რაციონალიზმის ექსპანსიის წინააღმდეგ ილაშქრებდნენ.

ქართული მართლმადიდებლური
ეკლესიის ისტორია



არქიმანდრიტი პიმენი

(1936-1937)

ვახტანგ გურული

1921 წლიდან დაწყებული საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის დარბევა დიდი ინტენსივობით გრძელდებოდა 20-30-იან წლებში. დაინგრა, დაიხურა და გაიძარცვა ეკლესია-მონასტრები, მღვდლებს აუკრძალეს მსახურება. საბჭოთა ხელისუფლება დიდი სისასტიკით ებრძოდა ბავშვების მართლმადიდებლური წესით მონათვლას. ნათლობის შემთხვევაში მკაცრად ისჯებოდნენ მღვდლები, ბავშვის მშობლები, ნათლიები. ამის გამო ბევრ ოჯახში მოუნათლავი იყვნენ 10-15 წლის ასაკს მიღწეული ბავშვები. მორწმუნეთათვის ეს დიდ ტრაგედიას წარმოადგენდა. ამ ძნელბედობის ჟამს უფლისაგან დაკისრებული მისიის აღსრულებას განაგრძობდა ბევრი მღვდელმსახური. ასეთი სარისკო ნაბიჯის გადადგმა უმეტეს მათგანს სიცოცხლის ფასად

დაუკდა. მათ შორის იყო არქიმანდრიტი პიმენი (დაშნიანი).

არქიმანდრიტი პიმენი (ერში პავლე სამოელის ძე დაშნიანი) დაიბადა 1872 წელს ლეჩხუმის მაზრის (შემდგომში ცაგერის რაიონის) სოფელ ჩხუტელში. ის იმთავითვე დაუპირისპირდა საბჭოთა ხელისუფლებას, რისთვისაც მას აუკრძალეს მღვდელმსახურება და შეიყვანეს შავ სიაში (ჩამოერთვა არჩევნებში ხმის უფლება). მიუხედავად ამისა, არქიმანდრიტ პიმენს თავისი მრწამსი არ შეუცვლია და საჯაროდ გამოდიოდა საბჭოთა ხელისუფლების წინააღმდეგ. ოფიციალურ დოკუმენტებში მისი საქციელი შეფასებულია, როგორც „ლაცობა“. XX საუკუნის 20-იან წლებში მოლაყბეს უწოდებდნენ ანტისაბჭოთა აზროვნების ყველა ადამიანს. გარკვეული პერიოდის მანძილზე, ცაგერის რაიონის ხელისუფლება არქიმანდრიტ პიმენს მხოლოდ სიტყვიერად აფრთხილებდა აძლევდა, მაგრამ როდესაც მღვდელმსახურმა საბჭოთა წყობილების მიმართ თავისი უარყოფითი დამოკიდებულება არ შეცვალა, იგი რამდენჯერმე დააპატიმრეს, თუმცა პატიმრობიდან სერიოზული სამხილის არარსებობის გამო გაათავისუფლეს.

საბჭოთა ხელისუფლება ურჩი მღვდლების დასაშინებლად ხშირად მათი ოჯახის წევრებს (მეუღლე, შვილები, შვილიშვილები) დევნიდა და ავიწროებდა. პიმენის წინააღმდეგ ამ ხერხს ვერ მიმართეს, რადგან იგი ბერი იყო და ოჯახი არ ჰყავდა.

XX საუკუნის 30-იან წლებში ეკლესია და მღვდელმსახურები კიდევ უფრო მძიმე მდგომარეობაში აღმოჩნდნენ. ეკლესიების დახურვის შემდეგ მრავალი მღვდელი მსახურების გარეშე დარჩა. დაშინებული მრევლის ნაწილმა მოძღვართან ურთიერთობა გაწყვიტა. საბედნიეროდ, მრავლად იყვნენ ისეთი მოძღვრები, რომელთაც მრევლთან ურთიერთობა არ გაუწყვეტიათ და მრევლის თხოვნის საფუძველზე მღვდელმსახურებას ფარულად აგრძელებდნენ. ასეთ მოძღვართა შორის იყო ბერი პიმენი, რომლის ფარული მღვდელმსა-

ხურება თავიდან საბჭოთა ხელისფლებას შეუმჩნეველი რჩებოდა, მაგრამ 1936 წელს არქიმანდრიტის საქმიანობა საბჭოთა ხელისფლებისათვის ცნობილი გახდა.

არქიმანდრიტი პიმენი ცაგერისა და ლენტეხის რაიონებში ფარულად ნათლავდა ბავშვებს. ზუსტად დადგენილი არ არის, რამდენი ბავშვი მონათლა არქიმანდრიტმა, მაგრამ როგორც ძიებამ დაადგინა, 1936 წლის 25 მარტიდან 18 აპრილამდე, ერთი თვის მაძილზე, მამა პიმენს 120 ბავშვი მოუნათლავს. აქედან ცხადი ხდება, თუ რამდენ ბავშვს მონათლავდა არქიმანდრიტი ერთი წლის მანძილზე. საქმე ისაა, რომ თვითონ არქიმანდრიტი წინა წლებში მონათლული ბავშვების აღრიცხვას არ აწარმოებდა და, ცხადია, ვერც ნათლობის დამდასტურებელ დოკუმენტს გასცემდა. 1936 წელს ერთი თვის მანძილზე 120 ბავშვის მონათვლა ძიებამ არქიმანდრიტ პიმენის ბინაში ნაპოვნის რვეულის მიხედვით დაადგინა. ამ რვეულში კი მხოლოდ ერთი თვის მანძილზე მონათლული ბავშვებისა და მათი მშობლების გვარ-სახელები იყო აღნუსხული.

მამა პიმენის მიერ ბავშვების ფარულად მონათვლა ჩვენთვის სხვა მხრივაც არის საინტერესო. ძიების მასალებიდან დგინდება, რომ ბავშვებს ნათლავდნენ არამარტო მორწმუნე ადამიანები, არამედ კომუნისტური პარტიის წევრები, საბჭოთა ხელისუფლების სხვადასხვა დონის მოხელეები. ცხადია, ისინი ძიებისათვის მიცემულ ჩვენებაში აცხადებდნენ, რომ შვილის ნათლობის ფაქტი მათთვის უცნობი იყო და ნათლობის ინიციატორებად შეუღლეს, ბებიას ან პაპას ასახელებდნენ. არ არის გამორიცხული, რომ ზოგიერთმა თანამდებობის პირმა მართლაც არ იცოდა თავისი შვილის ნათლობის ფაქტი, მაგრამ მათ ნაწილს შეუძლებელია არ სცოდნოდა, რომ მისი შვილი ფარულად მონათლა. ყოველ შემთხვევაში სოფელში ფარული ნათლობის შესახებ თითქმის ყველამ იცოდა. სწორედ ასეთ ვითარებას შეეწირა საბოლოოდ არქიმანდრიტი პიმენი.

ცაგერის რაიონის სოფელ ჩხუტელის მცხოვრებს, ევგენი კვირიკაშვილს, პირადი მტრობა ჰქონდა თანასოფელელ ვლადიმერ მურცხვალიძესთან და შესაფერის დროს ელოდა შურისძიებისათვის. ეს დროც დადგა. ვლადიმერ მურცხვალიძის შვილი, მისგან ფარულად თუ მისი თანხმობით, მონათლა არქიმანდრიტმა პიენმა. ვლადიმერ მურცხვალიძე სოფელ ჩხუტელის კომუნისტური ორგანიზაციის მდივანი იყო და, ცხადია, მას შვილის მონათვლას ხელისუფლება არ აპატიებდა. ეს კარგად იცოდა ევგენი კვირიკაშვილმა, რომელმაც მეზობელი დაუყოვნებლივ დაასმინა. ვლადიმერ მურცხვალიძემ შვილის მონათვლის ფაქტი უარყო, მაგრამ პავლე დაშნიანის ბინიდან ამოღებულ რვეულში გაკეთებული ჩანაწერიდან ბავშვის მონათვლის ფაქტი ძიებამ დაადასტურა. რვეულის ამოღების შემდეგ არქიმანდრიტი პიენი იძულებული გახდა, 120 ბავშვის მონათვლის ფაქტი დაედასტურებინა (რვეულში ჩანაწერები არქიმანდრიტის ხელით იყო შესრულებული). ძიებამ მეორე მოწმეც იპოვა. სოფელ ჩხუტელის მცხოვრებმა, ანთიმოზ კვირიკაშვილმა, მიცემულ ჩვენებაში დაადასტურა, რომ მამა პიენმა მისი შვილიც მონათლა.

1936 წლის 18 აპრილს ამიერკავკასიის საბჭოთა სოციალისტური ფედერაციული რესპუბლიკის შინაგან საქმეთა სახალხო კომისარიატის საქართველოს საბჭოთა სოციალისტური რესპუბლიკის უშიშროების სამმართველოს ცაგერის რაიონული განყოფილების ოპერაწმუნებულმა ჭაბუკიანმა გამოიტანა დადგენილება მღვდელ პავლე სამუილის ძე დაშნიანის საქმეზე – საქმე N 1845 (საქართველოს შინაგან საქმეთა სამინისტროს არქივი (II), ფონდი 6, საქმე 10356-59, ფურცელი 1).

პავლე დაშნიანის მიმართ ბრალდება ოპერაწმუნებულმა ჭაბუკიანმა ასე ჩამოაყალიბა: „დაშნიანი, როგორც მღვდელი, რომელმაც რამდენიმე წლების წინ დაანება მღვდლობას თავი, მაგრამ უკანასკნელად დაიწყო მალულ ფორ-

მებში ბავშვების ნათვლა და ისიც ხშირ შემთხვევაში მოსამსახურეებისა და პარტიული ამხანაგების შვილების მშობლების დაუკითხავად, გარეშე ნათესავების საშუალებით, რითაც თავის მოქმედებით არღვევდა საზოგადოებრივ წესრიგს, როგორც ცაგერის რაიონის სხვადასხვა სოფლებში, აგრეთვე ქვ. სვანეთის რაიონის სოფლებში. 25 / III-დან ერთი თვის განმავლობაში მონათლა დაახლოებით 120 ბავშვი“ (იქვე, ფურცელი 1). როგორც ვხედავთ, ოპერრწმუნებული ჭაბუკიანი მშობლიურ ენას ცუდად ფლობდა, თუმცა პავლე დაშნიანისათვის წაყენებული ბრალდებიდან შინაარსის გამოტანა მაინც შეიძლება.

1936 წლის გაზაფხულისათვის შექმნილ ვითარებას თუ გავითვალისწინებთ, ცხადი ხდება, რომ არქიმანდრიტი პიმენი, უფლისაგან მასზე დაკისრებული მოვალეობის პირნათლად აღმსრულებელი, გაბედული და შეუპოვარი ადამიანი ყოფილა. მამა პიმენს შეუძლებელია არ სცოდნოდა, რომ, ადრე თუ გვიან, მის მიერ მღვდელმსახურების განახლება ხელისუფლებისათვის ცნობილი გახდებოდა. არქიმანდრიტმა თავი გაწირა.

იმდროინდელი კანონმდებლობის მიხედვით მამა პავლე დაშნიანის დაპატიმრება და სისხლის სამართლის პასუხისგებაში მიცემა არსებული სამხილის საფუძველზე არ შეიძლებოდა, ძიებას უნდა მოეპოვებინა ისეთი მასალა, რომელიც არქიმანდრიტს კანონით დასჯად დანაშაულში ამხელდა. ამიტომ იყო, რომ ოპერრწმუნებულმა ჭაბუკიანმა არქიმანდრიტ პავლე დაშნიანს 1936 წლის 18 აპრილს გაუსვლევლობის ხელწერილი ჩამოართვა. ხელწერილში ვკითხულობთ: „მე, ქვემოთ ამისა ხელის მომწერი, სოფელ ჩხუტელში მცხოვრები დაშნიანი პავლე სამუილის ძე, ვდებ ხელისწერილს შინსახკომის ცაგერის რაიგანყოფილების წინაშე, რომ არ გავიდე ცაგერის რაიონის საზღვრებიდან თქვენი ნებართვის გარეშე და გამოძახებისთანავე გამოვცხადდე სასამართლო ორგანოებში. წინააღმდეგ შემთ-

ხვევაში პასუხს ვაგებ დამატებით კანონის წინაშე“ (იქვე, ფურცელი 55).

ცხადი იყო, რომ ძიება მალე „მოიპოვებდა“ არქიმანდრიტ პავლე დაშნიანის დასჯისათვის აუცილებელ სამხილს. არქიმანდრიტის წინააღმდეგ საქმის აღძვრა ცნობილი გახდა ქუთათელ-გაენათელ მიტროპოლიტ სიმეონისათვის. მიტროპოლიტმა სიმეონმა არქიმანდრიტის სასჯელისაგან დახსნის მიზნით ძიებას წარუდგინა ოფიციალური დოკუმენტი. ამ დოკუმენტში ვკითხულობთ: „ესე ეძლევა ცაგერის რაიონის ს. ჩხუტულში მცხოვრებს არქიმანდრიტს პიმენს, იგივე პავლე დაშნიანს, მას შინა, რომ იგი ამ ჟამად ირიცხება ქუთაის-გაენათის ეპარქიაში მომქმედ კულტის მსახურთა სიაში და აქვს უფლება შეასრულოს ყოველი მღვდელმსახურება მორწმუნეთა სურვილის და მოწოდების თანახმად“ (იქვე, ფურცელი 68). პრაქტიკულად ეს ის დოკუმენტი იყო, რომლის საფუძველზეც არქიმანდრიტი პიმენის მიმართ ძიება უნდა შეწყვეტილიყო. მიტროპოლიტმა სიმეონმა კარგად იცოდა, ვისთანაც ჰქონდა საქმე, ამიტომ იყო, რომ იმავე დოკუმენტში არქიმანდრიტის დაცვის მიზნით ასეთი რამ ჩაიწერა: „საქართველოს რესპუბლიკის უმაღლესი მთავრობის 1924 წ. 21 ნოემბრის N 124 დადგენილების მეექვსე მუხლის მიხედვით, დაწესებულია ან თანამდებობის პირი, რომელიც ამა თუ იმ სახით კულტის მსახურს დევნას დაუწყებს, ან ხელს შეუშლის კულტის მსახურების დროს, პასუხს აგებს ხელისუფლების გადამეტებისათვის. ხოლო სისხლის სამართლის კოდექსი (1928 წლის რედაქცია) ასე ამბობს: „ხელის შეშლა რელიგიური წესის შესრულებისათვის გამოიწვევს იძულებით მუშაობას ექვს თვემდე“ (იქვე, ფურცელი 68). უნდა აღინიშნოს, რომ ქუთათელ-გაენათელი მიტროპოლიტის, სიმეონის მიერ არქიმანდრიტ პავლე დაშნიანის დაცვის მიზნით ასეთი დოკუმენტის გაცემა იმხანად ძალზე სარისკო იყო, მიუხედავად ამისა, მიტროპოლიტმა სიმეონმა ეს ნაბიჯი გადაგდა.

1936 წლის 27 აპრილს ოპერრწმუნებულმა ჭაბუკიანმა შეადგინა „საბრალდებულო დასკვნა“. არქიმანდრიტ პიმენის (პავლე დაშნიანის) საქმე უნდა გადასცემოდა ცაგერის რაიონის პროკურორს. საბრალდებულო დასკვნა დაამტკიცა შინაგან საქმეთა სახალხო კომისარიატის ცაგერის რაიონული განყოფილების უფროსმა ყურაშვილმა (იქვე, ფურცელი 69). ამ დროისათვის პავლე დაშნიანი ჯერ კიდევ არ იყო დაპატიმრებული. ცაგერის რაიონის პროკურორმა წინასწარი გამოძიება დასრულებულად მიიჩნია და საქმე ცაგერის რაიონის სახალხო სასამართლოს გადასცა. 1936 წლის 28 მაისს ცაგერის რაიონის სახალხო სასამართლომ (თავმჯდომარე ა. სვანიძე) საბრალდებულო დასკვნა დაამტკიცა (იქვე, ფურცელი 70).

საბრალდებო დასკვნაში მოტანილი მტკიცებულებები არქიმანდრიტ პიმენის სიკვდილით დასჯის ან ხანგრძლივი ვადით გადასახლებისათვის საკმარისი არ იყო. ამიტომ იყო, რომ 1936 წლის აპრილიდან 1937 წლის ოქტომბრამდე პავლე დაშნიანის საქმე საბრალდებულო დასკვნის დამტკიცების იქით აღარ წასულა, არქიმანდრიტი არ დაუპატიმრებიათ. როგორც ცნობილია, 1937 წლის აგვისტოდან რეპრესიების ახალი ტალღა დაიწყო საქართველოში. საგანგებოდ შექმნილ სამეულებს საქმის არსებითი განხილვის გარეშე გამოჰქონდათ სიკვდილით დასჯის განაჩენი. რეპრესიების ამ ტალღას შეეწირა არქიმანდრიტი პიმენიც.

1937 წლის 10 ოქტომბერს საქართველოს შინაგან საქმეთა სახალხო კომისარიატის ცაგერის რაიონული განყოფილების ოპერრწმუნებულმა ჭაბუკიანმა „ანტისაბჭოთა ელემენტისა და კოლმეურნეობის წინააღმდეგ განწყობილი“ არქიმანდრიტ პიმენის (პავლე დაშნიანის) საქმე განსახილველად გადასცა საქართველოს შინაგან საქმეთა სახალხო კომისარიატის სამეულს. ჭაბუკიანის დასკვნას დაეთანხმა საქართველოს შინაგან საქმეთა სახალხო კომისარიატის ცაგერის რაიონული განყოფილების უფროსი

ყურაშვილი (იქვე, ფურცელი 71). ბრალდება არქიმანდრიტ პავლე დაშნიანის მიმართ ყოველგვარი სამხილის გარეშე დამძიმდა. პავლე დაშნიანის საქმე სამეულმა 1937 წლის 27 ნოემბერს განიხილა. ბრალდება შემდეგნაირად იყო ფორმულირებული: 1) ანტისაბჭოთა განწყობილება, 2) მოსახლეობის პროვოცირება საბჭოთა წყობილების წინააღმდეგ, 3) საბჭოთა წყობილების დამხობის თაობაზე ხმების გავრცელება, 4) კონტრრევოლუციური რელიგიური ჩვეულებების პროპაგანდა, 5) 1936 წელს მასობრივი ნათლობების ჩატარება, 6) კოლმეურნეობების, როგორც არარენტაბელური მეურნეობების, ლიკვიდაციისაკენ მოწოდება (იქვე, ფურცელი 72). პირველ ბრალდებას (ანტისაბჭოთა განწყობილება) არქიმანდრიტ პავლე დაშნიანს ჯერ კიდევ XX საუკუნის 20-იან წლებში უყენებდნენ. მეორე ბრალდების (მოსახლეობის პროვოცირება საბჭოთა წყობილების წინააღმდეგ) დამდასტურებელი მასალა ძიებას არ გააჩნდა, მესამე ბრალდებას (საბჭოთა წყობილების დამხობის თაობაზე ხმების გავრცელება) იმხანად თითქმის ყველა განსასჯელს უყენებდნენ ყოველგვარი სამხილის გარეშე, მეოთხე ბრალდებაში (კონტრრევოლუციური რელიგიური ჩვეულებების პროპაგანდა) ძიება მღვდელმსახურების აღსრულებას გულისხმობდა, რასაც არც არქიმანდრიტი პავლე დაშნიანი უარყოფდა. მეხუთე ბრალდება (1936 წელს მასობრივი ნათლობების ჩატარება), როგორც აღვნიშნეთ, ძიებამ პავლე დაშნიანის ბინიდან ამოღებულ რვეულში გაკეთებული ჩანაწერებით დაადასტურა. მეექვსე ბრალდება (კოლმეურნეობების, როგორც არარენტაბელური მეურნეობების, ლიკვიდაციისაკენ მოწოდება) ისეთი შინაარსის იყო, რომ ცაგერის რაიონის გამომძიებელს თავის დროზე გაკვრითაც არ უხსენებია, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ეს ბრალდება სამეულმა დადასტურებულად ჩათვალა.

სამეულმა არქიმანდრიტ პიმენს (პავლე დაშნიანს) სიკვდილით დასჯის (დახვრეტის) განაჩენი გამოუტანა (იქვე,

ფურცელი 72). საარქივო მასალებიდან არ ჩანს, განაჩენის გამოტანიდან რამდენი ხნის შემდეგ დასაჯეს სიკვდილით არქიმანდრიტი პიმენი, სად დახვრიტეს ან სად დაასაფლავეს იგი.

არქიმანდრიტმა პიმენმა გაუგონერი სისხლიანი ტერორის პირობებშიც შეძლო პირნათლად მოეხადა ვალი უფლისა და ხალხის წინაშე.

გარეკანზე: ჯანაშვილისეული ბიბლია. XV-XVI სს. (A 646)
დაცულია ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში.



გამომცემელი: ფასეულობათა კვლევის საზოგადოება
მისამართი: თავისუფლების მოედანი 4
e-mail: StudyofValuesSociety@gmail.com

ჟურნალი გამოდის წელიწადში სამჯერ
ყველა უფლება დაცულია. © ფასეულობათა კვლევის საზოგადოება. 2014

ISSN 1512 – 3650
UDC (უაკ) 34 (051.2)
გ – 942

