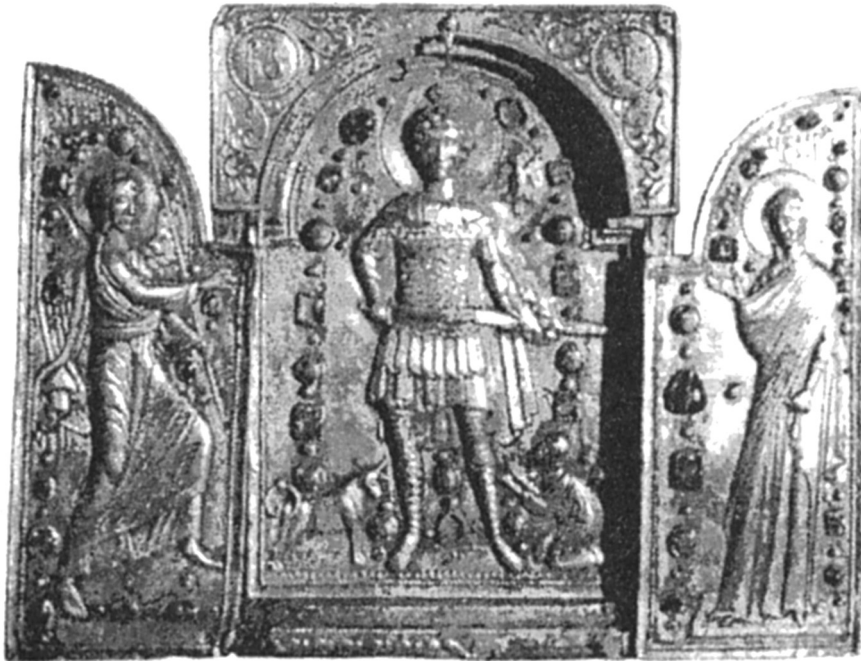


ISSN 1512-1623

# რელიგია

სამეცნიერო-საღვთისმეტყველო ჟურნალი



თბილისი  
2012

სარედაქციო საბჭო:

EDITORIAL BOARD:

მიტროპოლიტი სერგი (ჩეკურიშვილი)  
 გიგლა აბდალაძე  
 (პ. მგ. მდივანი)

რისმაგ გორდეზიანი  
 ირინე დარჩია  
 ნიკოლაე დურა (რუმინეთი)  
 ანასტასია ზაქარიაძე  
 გურამ თევზაძე  
 კატერინა იეროდიაკონუს  
 საბერძნეთი

ირაკლი კალანდია  
 ზურაბ კიკნაძე  
 ირმა რატანი  
 ვიქტორ რცხილაძე  
 ზაზა სხირტლაძე  
 დოდო (მარიამ) ღლონტი  
 ელგუჯა ხინთიბიძე  
 დემურ ჯალაღონია

Metropolitan Sergi (Chekurishvili)  
 Gigla Abdaladze  
 (Secretary in charge) (Tbilisi)

Rismag Gordeziani (Tbilisi)  
 Irina Darchia (Tbilisi)  
 Nikolae Dura (Constanta)  
 Anastasia Zakariadze (Tbilisi)  
 Guram Tevzadze (Tbilisi)  
 Katerina Ierodiakonus (Athens)

Irakli Kalandia (Tbilisi)  
 Zurab Kiknadze (Tbilisi)  
 Irma Ratiani (Tbilisi)  
 Viktor Tskhiladze (Tbilisi)  
 Zaza Skhirtladze (Tbilisi)  
 Dodo (Mariam) Glonti (Tbilisi)  
 Elgudja Khintibidze (Tbilisi)  
 Demur Jalagonia (Tbilisi)

ჟურნალი დაარსდა 1992 წელს  
 ვიქტორ რცხილაძის ინიციატივით

The magazine was established by the  
 initiative of Viktor Rtskhiladze in 1992

ჩვენი მისამართია:  
 0164 თბილისი, გ. ჩუბინაშვილის №50  
 ტელეფონები:  
 (+995 32) 2957334  
 მობილური: (+995 593) 526123  
 ელფოსტა: dodo\_mariami@yahoo.com

Our address:  
 50 G. Chubinashvili str.  
 0164 Tbilisi, Georgia  
 Tel.: (+995 32) 2957334  
 (+995 593) 526123  
 E-mail: dodo\_mariami@yahoo.com

# რელიგია #2, 2012

---

---

## შინაარსი

---

---

### ღვთისმეტყველება

დოდო (მარიამ) ლლონტი – გულმხურვალე მონაფე ქრისტესი (ნაწილი მეორე) . . . . . 5

### საქართველოს ეკლესიის ისტორია

ელდარ ბუბულაშვილი – წმ. იოანე ნათლისმცემლის სახელთან დაკავშირებული  
სინონიმები საქართველოში . . . . . 16

გივი როგავა – რელიგიური და საეკლესიო ვითარება დღევანდელ აფხაზეთში . . . . . 20

### რელიგია და ფილოსოფია

ალექსანდრე მენი – მართლმადიდებლობის სოციალური კონცეფცია  
(თარგმნა, ბიბლიოგრაფია და შენიშვნები დაურთო ვახა ქეცბაიამ) . . . . . 27

საულიუს კაიშაუსკასი – „არახაზოვანი თეოლოგიის“ ფენომენი . . . . . 32

მამუკა ბიჭაშვილი – ღვთაებრივი წინასწარხედვა და ადამიანის თავისუფლება  
ლაიბნიცის „თეოდიცეაში“ . . . . . 45

ვაჟა ნიბლაძე – ალბერ კამიუ – ათეიზმიდან აბსურდამდე . . . . . 53

### იდეოლოგიის პრობლემები, ტრადიცია და ინოვაცია

ანასტასია ზაქარიაძე – პიროვნების იდეოლოგია პოსტ-სეკულარულ სამყაროში . . . . . 62

დემურ ჯალაღონია – იდეოლოგია და ადამიანის არსის საიდუმლო . . . . . 66

ირაკლი ბრაჭული – რელიგიური იდეოლოგიის აპორია . . . . . 73

ვალერიან რამიშვილი – ელიტა, ეკლესია და რეტრადიციონალიზაცია . . . . . 78

### რელიგია და მუსიკა

რუსუდან ხოჭავაძე – წმინდა ამბროსი მედიოლანელის ჰიმნოგრაფია . . . . . 84

### მსოფლიო რელიგიები

სტანისლას პროგოროვი – ისლამი მულტიკულტურულ სამყაროში  
(თარგმნა, შენიშვნები დაურთო აბესალომ ასლანიძემ) . . . . . 89

### ჯრიბიკა და ბიბლიოგრაფია

ანდორ ბრეგაძე – „წიგნი ყველასთვის და არავისთვის“  
რეცენზია მამუკა დოლიძის წიგნზე „კულტურის ფენომენოლოგია და  
კვანტური ფიზიკის ფილოსოფიური პრობლემები“ . . . . . 96

---

---

### გარეკანის პირველი გვერდი

წმიდა დიმიტრი და წმიდა თევდორე („ილორის წმიდა გიორგი“ – კარედი, ზუგდიდი).

# RELIGION #2, 2012

## SCIENTIFIC-THEOLOGICAL MAGAZINE CONTENTS

### THEOLOGY

**Dodo(Mariam) Glonti** – Christ's Fervent to His Disciple (Second letter) .....5

### THE HISTORY OF THE CHURCH OF GEORGIA

**Eldar Bubulashvili** – Sacred Remains Connected with name of St.  
John the Baptist in Georgia..... 16

**Givi Rogava** – State of Religion and Church in Present-day Abkhazia ..... 20

### RELIGION AND PHILOSOPHY

**Alexander Menn** – Social Conception of Orthodox Christianity  
Translation and comments by Kakha Ketsbaia)..... 27

**Saulius Kanišauskas** – Phenomenon of "the Nonlinear Theology" ..... 32

**Mamuka Bichashvili** – Divine Omniscience and Humans Freedom in  
Leibniz's Theodicy ..... 45

**Vazha Nibladze** – Albert Camus – From Atheism to Absurd..... 53

### PROBLEMS OF IDENTITY TRADITION AND INNOVATION

**Anastasia Zakariadze** – Identity of Person in Post-Secular Society..... 62

**Demur Jalaghonia** – Identity and Secret of Man's Essence ..... 66

**Irakli Brachuli** – Religious Dilemma of Identity ..... 72

**Valerian Ramishvili** – Elite, Church and Retraditionalization ..... 78

### RELIGION AND MUSIC

**Rusudan Khojava** – St. Ambrosian Hymnography ..... 84

### WORLD RELIGION

**S. Prozorov** – Islam in Multicultural World  
(Translation and notes by Abesalom Aslanidze) ..... 89

### CRITICS AND BIBLIOGRAPHY

**Anzor Bregadze** – "A Book for Everybody and Nobody".  
Review (On Mamuka Dolidze's Book "Phenomenology of Culture and  
Philosophical Problems of Physics") ..... 96

# ღვთისმეტყველება

ღმთაბრუნებელი (მარია) ლლონტი

## გულმხურვალე მოწაფე ქრისტისი

(ნაწილი მეორე)

### წმიდა პეტრეს გულმხურვალეობა:

გასაოცარი თევზჭერით აღტაცებული, აღელვებული და გაოგნებული წმიდა პეტრე უფალს ევედრება: განმშორდი, უფალო, „რამეთუ კაცი ცოდვილი ვარ“ (ლუკა 5, 10). ეს ეპიზოდი გენესარეთის ტბას უკავშირდება.

წმიდა ლუკას სახარებაში **გენესარეთის ტბა** ასევე იხსენიება **ტიბერიადის ტბად**, **ტიბერიადის ზღვად**, წმიდა მათე კი თავის სახარებაში იმავე ტბას **გალილეის ზღვად** მოიხსენიებს.

საქმე ის არის, რომ ძველი აღთქმის ჟამს ამ ტბას ერქვა **ქინერეთის - გენერასი**, ხოლო მაკაბელთა ხანიდან მოკიდებული (ესე იგი, ქრისტემობამდე II საუკუნეში) **გენესარეთის ტბა** ეწოდა. ახალი აღთქმის ჟამს, რომის იმპერიის ბატონობისას, ამ ტბას სახელი უცვალეს და მას ხან ტიბერიადის, ხან კი გალილეის ზღვას უწოდებდნენ. ეს უკანასკნელი (გალილეის ზღვა) ტბას იმის გამო ეწოდა, რომ იგი გალილეის პროვინციაშია გეოგრაფიულად. თვითონ ტბა სიგრძით 20 კილომეტრამდეა, სიგანით კი 10 კილომეტრია.

აი ამ ტბაში თევზაობდნენ ხშირად ძმები, სიმონი და ანდრია, ასევე იაკობი და იოანე, ზებედეს ძენი. წმიდა ლუკას სახარების გარდა, წმიდა იოანეს სახარების ბოლო, 21-ე თავშიც არის ერთი ეპიზოდი, სადაც სიმონ-პეტრე ზებედეს ძებთან ერთად კვლავ თევზაობს ამ ტბაში.

წმიდა იოანე მახარებელი მკვდრეთით აღმდგარი იესო ქრისტეს რამდენიმე გამოცხადების შესახებ გვამცნობს: ჯერ მარია მადლალეს გამოცხადება ჩვენი უფალი, შემდეგ, ერთი კვირის თავზე – დახშული კარის მიღმა მყოფ თავის მოწაფეებს. ყოველივე ამის შემდეგ უფალი კიდევ ერთხელ გამოცხადება თავის მოწაფეებს – ოლონდ ამჯერად ტიბერიადის ზღვაზე, ანუ გენესარეთის ტბაზე (იოანე 21, 1-14). გამოცხადებამდე, იმ ღამეს, სიმონ-პეტრემ ტყუპისცალად წოდებულ თომას, ნათანაელს, ზებედეს ძეებს – იოანეს და იაკობს, ასევე იესო ქრისტეს სხვა ორ მოწაფეს უთხრა: სათევზაოდ მივდივარო. მათ მიუგეს: ჩვენც წამოგყვებით, მაგრამ სათევზაოდ გასულეებმა ვერაფერი დაიჭირეს. როცა ინათა, მოწაფეებმა ვერ იცნეს ნაპირზე მდგომი იესო, რომელმაც მათ ურჩია, ნავის მარჯვენა კიდიდან ესროლათ ბადე; ისროლეს და ვედარ ამოზიდეს თევზის სიმრავლის გამო. სიმონ-პეტრემ ნაპირზე გამოათრია ბადე, რომელიც დიდრონი თევზებით იყო სავსე (153 ცალი), მაგრამ მაინც არ გაიხა ბადე.

წმიდა ლუკას სახარებაშიც მთელი ღამის განმავლობაში ვერაფერი დაიჭირეს მეთევზეებმა. იქაც ურჩევს მათ იესო, ბადე ისროლეთ თევზის დასაჭერადო, იქაც აურაცხელი თევზი ამოჰყვება ბადეს და ამის გამო ვედარ ამოზიდავენ ბადეს (ლუკა 5, 1-9).

განსხვავება ის არის, რომ წმიდა ლუკასთან აღბეჭდილია უფალი იესოს ქადაგების დასაწყისი ხანა, აქ კი, წმიდა იოანესთან, მკვდრეთით აღმდგარი იესო ახდენს თევზჭერის სასწაულს.

წმიდა ლუკა შენიშნავს, რომ ბადე ეხეოდათო ამდენი თევზისაგან, წმიდა იოანე კი საგანგებოდ, ხაზგასმით გვეუბნება: თუმცა ამდენი თევზი იყო, მაინც არ გაიხა ბადეო. ნეტარი თეოფილაქტეს თქმით, ბადე რომ არ გაიხა, ამით ხაზგასმულია განსაკუთრებული მნიშვნელობა მომავალი სამოციქულო ღვანლისა, რაც უფალმა თავის მონაფეებს დააკისრა. **ბადის წყალში მოსროლა და თევზჭერა სწორედ მოციქულთა ღვთაებრივ, უზენაეს საქმეზე** მიგვითითებს საღვთისმეტყველო გააზრებით.

მაგრამ ამ ეპიზოდში ჩვენს ყურადღებას წმიდა პეტრე მოციქული იპყრობს. დააკვირდით, გვეუბნებიან წმიდა მამები, ისევ პეტრემ აღუძრა თევზაობის სურვილი თავის თანამოძმეებს და უთხრა, სათევზაოდ მივდივარო.

წმიდა იოანე ოქროპირი შენიშნავს: მანამდე მონაფეები სახლში იყრიდნენ თავს, იუდეველთა შიშით კარსაც იკეტავდნენ, ახლა კი მკვდრეთით აღმდგარი უფლის ორგბისმა გამოცხადებამ მათი შიში „განაქარვა“ და არათუ სახლის გარეთ, იერუსალიმიდან საკმაოდ მოშორებით – ტიბერიადის ზღვამიც კი უშიშრად გავიდნენ სათევზაოდ.

გარდა ამისა, – განაგრძობს წმიდა მამა იოანე ოქროპირი, – უფალი უწინდებურად მათთან ერთად არ იყო და არც სულიწმიდა მიეღოთ ჯერაც. და მონაფეებსაც: „საქმედ არარაჲ აქუნდა და თევზაობდეს ჯელოვნებითა თვისითა“, – ბრძანებს წმიდა მამა.

და აი, გულმხურვალებითა და დაუდებარობით გამორჩეული სიმონ-პეტრე საქმეს ესწრაფვის და გვერდით მყოფთაც აგულიანებს, თან გაიყოლებს სათევზაოდ. წმიდა იოანე მახარებელიც ხომ ამას შენიშნავს: მათ მიუგეს პეტრეს, ჩვენც წამოგყვებითო.

სწორედ ამ ეპიზოდში, როდესაც იესო განთიადისას გამოჩნდა ნაპირზე და უშედეგო თევზჭერით დაღლილ, ღამენათევ მონაფეებს შეეკითხა, საჭმელი თუ გაქვთო, – პეტრე ვეღარ ავლენს მისთვის ჩვეულ პირველობას. თითქოს საკვირველიც არის ის, რომ პეტრემ კი არა, იოანემ იცნო პირველად იესო: „ჰრქუა პეტრეს მონაფემან მან, რომელი უყუარდა იესუს, ვითარმედ: უფალი არს!“ (იოანე 21, 7). განა პეტრეს არ უნდა გახსენებოდა თევზჭერის ის პირველი სასწაული, როდესაც მან უფალს შეჰლაღადა: „განვედ ჩემგან, რამეთუ კაცი ცოდვილი ვარ?“ (ლუკა 5, 8)?

წმიდა იოანე ოქროპირის თქმით, ამ ეპიზოდში ნიშანდობლივად წარმოჩნდება პეტრესა და იოანეს ზნე-ხასიათი:

**„რამეთუ პეტრე უმჯურვალქსი იყო, ხოლო იოვანე უმაღლქს, და პეტრე უძალქს, ხოლო იოვანე უგულისჴმისმყოფელქს“.**

წმიდა მამა ორივე მონაფის განსხვავებულ, გარკვეულწილად დაპირისპირებულ ხასიათზე მიგვანიშნებს და ამბობს, რომ იოანე უფრო დინჯია და გამჭრიახი, პეტრე კი უფრო მგრძობიარეა, გულმხურვალე, მღელვარე, გულსწრაფი და მკვირცხლი. უფალი პირველად ამიტომაც იცნო იოანემ თავისი გამჭრიახობითა და სიღინჯით. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, **უფალთან პირველად მაინც პეტრე მივიდა – თავისი გულმხურვალეობითა და სიმკვირცხლით:** „ხოლო სიმონ-პეტრეს ვითარცა ესმა, ვითარმედ უფალი არს, მოირტყა შესამოსელი თვისი, რამეთუ შიშუელი იყო, და შთაიგდო

თავი თვისი ზღუად. ხოლო სხუანი მოწაფენი ნავით მოვიდოდეს, რამეთუ არა შორს იყვნეს ქუეყანისაგან“ (იოანე 21, 7-8).

ნეტარი თეოფილაქტე ბულგარელი გვამცნობს, რომ იმხანად მეთევზეები, თევზაობისას, სველ ტილოს ან ტანსაცმელზე მოისხამდნენ, ან შიშველ სხეულზე მოიგდებდნენ და სარტყელით იმაგრებდნენ ხოლმე. პეტრემ რომ გაიგონა იოანესგან, უფალი დგას ნაპირზეო, მისდამი პატივისცემის ნიშნად სამოსი შემოიხვია, ხოლო ზღვაში გადახტომით უფლისადმი დიდი სიყვარული გამოამჟღავნა, – ამბობს ნეტარი მამა.

არადა, სულ 200-ოდე მეტრი იყო დარჩენილი ნაპირამდე. პეტრესაც ხომ შეეძლო სულ ცოტა ხნით, რამდენიმე წუთით მოეთმინა და სხვებთან ერთად ნავით მიახლოებოდა თავის უფალს. მაგრამ როგორ მოითმენდა ესოდენ **გულმხურვალე და მკვირცხლი**, მით უფრო მაშინ, როცა მის წინაშე ერთბაშად ამდენი საკვირველება წამოიმართა: ჯერ ერთი, აურაცხელმა თევზმა ბადე არ გახია; მეორეც, უშემოდ იხილა ნაკვერჩხალი და ცეცხლი, რაზეც თევზი და პური იდო; მესამეც, იხილა თავად უფალი იესო – მკვდრეთით აღმდგარი, სხვა სახითა და სხვა ხორცით შესხმული.

ამდენი საკვირველი რამ იხილა პეტრემ და, რაღა თქმა უნდა, არ დაახანებდა – ჩვეულებისამებრ, პირველი გაეშურებოდა უფლისაკენ!

მაგრამ წმიდა სახარებაში არის კიდევ ერთი ეპიზოდი, სადაც წმიდა პეტრე მოციქული გულმხურვალებასთან ერთად თავის **მცირედმორწმუნეობაც** ამჟღავნებს. ეს ეპიზოდი ჩვენთვის, ქრისტიანთათვის, იმითაც არის მომხიბვლელი და მრავლისმსწავლელი, რომ პეტრეს გულმხურვალებით გამოვლენილ მცირედმორწმუნეობას უფალი სიყვარულით ამხელს, თავის შეწვევასაც არ მოაკლებს და რწმენით აძლიერებს. მხედველობაშია ეპიზოდი, რომელშიც იესო ზღვაზე სვლით მიემართება ნავში მსხდომი მონაფეებისაკენ. მანამაღ, უდაბნოში ხუთი ათასი კაცის სასწაულებრივად დაპურების შემდეგ, იესო მთაზე ავიდა სალოცავად, ხოლო მონაფეები აიძულა, ნავით გასულიყვნენ გაღმა. როდესაც მოსაღამოვდა, ქარი ამოვარდა და ნავი ტალღებისგან ირყეოდა. სწორედ ამ დროს დაინახეს მონაფეებმა ზღვაზე მავალი იესო (მათე 14, 22-32).

წმიდა იოანე ოქროპირის განმარტებით: „უდაბნოდ დედად არს მყუდროებისაჲ“. სანამ უფალი მათთან ერთად იყო, მონაფეები მყუდროებაში იყვნენ, უშფოთველად. მაგრამ სალოცავად რომ განმარტოვდა უფალი, მონაფეები წუთისოფლის აღელვებულ ზღვაში აღმოჩნდნენ. უფალმა ქარიშხალი და ღელვა მიუშვა, რათა განსაცდელში მყოფ მონაფეებს უფალთან ერთად ყოფნის სიმყუდროვე და ნეტარება გახსენებოდათ და კვლავაც აღძვროდათ სურილი მასთან ყოფნისა.

მაგრამ ამ განსაცდელში ჩაცვივრულ მონაფეებს უდიდესი შიშიც აღეძრათ, როცა წყალზე მავალი უფალი დაინახეს. იმხელა იყო მათი შიში, რომ ვერც კი იცნეს თავიანთი მოძღვარი, შეძრწუნდნენ და შეჰყვირეს, მოჩვენებააო. უფალი კი დუმდა, რათა თავისი მონაფეები მოთმინებაში გაეწვრთნა. მაგრამ, როდესაც თავბარდაცემულებმა ყვირილი იწყეს, მაშინ კი დაამშვიდა ისინი: გამხნევდით, მე ვარ, ნუ გეშინიათო.

წმიდა იოანე ოქროპირი შენიშნავს: **„ყოველსავე ადგილსა მწურვალემან პეტრე აქაცა აჩუნა მწურვალეობაჲ თვისი“** – ყველგან და ყოველთვის გულმხურვალე პეტრემ აქაც გამოაჩინაო თავისი გულმხურვალეობა: „მიუგო პეტრე და ჰრქუა მას:

უფალო, უკუეთუ შენ ხარ, მიბრძანე მე მისლვად შენდა წყალთა ამათ ზედა“ (მათე 14, 28).

ხედავ, რარიგ გულმხურვალეა იგი, – მოგვმართავს წმიდა მამა, – ისიც იხილე, თუ რაოდენი რწმენით არის მოცული პეტრე. ხშირად ჩაუგდია თავის გულმხურვალეებას პეტრე გასაჭირში. აი აქაც, მან „ფრიად დიდი საქმე ითხოვა“ უფლისაგან. მაგრამ იცოდე, – გვაფრთხილებს წმიდა მამა, – ამას პეტრე სიყვარულისთვის იქმს და არა საჩვენებლად. პეტრემ ის კი არ უთხრა უფალს: მიბრძანე, რომ მეც წყალზე გავიაროო, არამედ შესთხოვა: მიბრძანე, შენთან მოვიდეო წყალზე სვლით.

წმიდა იოანე ოქროპირი გვარწმუნებს, რომ არავის ისე არ უყვარდა უფალი, ვითარცა მას – პეტრეს, და შეგვახსენებს: ქრისტეს აღდგომის შემდეგ იგი პირველი გაიქცა იოანესთან ერთად საფლავისკენ და სამარხშიც პირველად იგი შევიდა.

წმიდა იოანე ოქროპირის თქმით, **წყალზე სვლის ეპიზოდში** პეტრე გულმხურვალეებითა და უფლისადმი დიდი სიყვარულით ნასაზრდოებ რწმენას გვიჩვენებს. მას სწამდა, რომ შეძლებდა წყალზე გავლას, ისევე, როგორც უფალი ვიდოდა. ეს არ იყო თვითდაჯერება, თვითრწმუნება, არამედ მხოლოდ დიდი სურვილი და წაღილი იმისა, რომ მიახლებოდა თავის უფალს – ისევე მიახლებოდა, როგორც თავად უფალი უახლოვდებოდა მას – წყალზე სვლით:

**„უფალო, უკუეთუ შენ ხარ, მიბრძანე მე მისლვად შენდა წყალთა ზედა – სწორედ იმიტომ უთხრა, „უკუეთუ შენ ხარო“, რომ სწორედ მასთან – უფალთან ენადა მისვლა!**

უფალმა იესომ პეტრეს უბრძანა – მოდიო! ეს რომ ეთქვა, შენ ჯერ იმდენად არ ხარ განმტკიცებული რწმენითო, მაშინ, მართალია, მის გულმხურვალეებას დააცხრობდა, მაგრამ რწმენის სიმცირეში ვერ დაარწმუნებდა. ამიტომ **უფალმა პეტრეს საქმით დაანახვა მისი „ნაკლულოვანებაჲ იგი სარწმუნოებისაჲ“**, – განგვიმართავს წმიდა იოანე ოქროპირი.

ამავე ეპიზოდში **პეტრეს გულწრფელობაც** ვლინდება. წყალზე მავალს ის კი არ უხაროდა, რომ წყალზე სვლა შეძლო, არამედ უფალს რომ უახლოვდებოდა, უფლისაკენ რომ მიემართებოდა – ეს იყო მისი დიდი სიხარულის ერთადერთი მიზეზი!

წმიდა პეტრემ წყალზე სვლა კი შეძლო, მაგრამ ქარის სიმძაფრემ შეარყია: „რომელი-იგი უმეტესსა მძლე ექმნა, რომელ არს წყალთა ზედა სლვად, უდარესისაგან შეირყია, რომელ არს ქართა სიმძაფრე“, – გვიბრძანებს წმიდა მამა.

წყალზე სვლისთვის პეტრეს ეყო კადნიერება და გაბედულება, მაგრამ ქარმა შეაშინა და სწორედ მაშინ შეირყა, როცა უკვე თითქმის მიეახლა ქრისტეს. წმიდა იოანე ოქროპირი ამასთან დაკავშირებით შეგვაგონებს:

**„არად სარგებელ არს მახლობელობად ქრისტესი, უკუეთუ ვინ სარწმუნოებითა არა ახლოს იყოს“**, ანუ ქრისტეს ახლოს ყოფნას სარგებელი არ ექნება, თუკი რწმენით არ იქნები მასთან ახლოს! – აი რა გაკვეთილი უნდა მივიღოთ წმიდა პეტრეს გულმხურვალეებით გადადგმული ნაბიჯიდან.

**ნამდვილი მიზეზი პეტრეს ზღვაში ჩაძირვისა მისი მცირედმორწმუნეობაა.**



ასე იძირება ყოველი მცირედმორწმუნე წუთისოფლის ზღვაში. ამის მხილველი სხვა მოწაფეებიც გამოიტანდნენ აქედან მათთვის სასარგებლო დასკვნებს და ისინიც დარწმუნდებოდნენ, რომ **ჯერ კიდევ არ იყვნენ მზად სულიწმიდის მადლის ღირსყოფისათვის.**

წმიდა მათეს სახარების მე-8 თავში არის ეპიზოდი, სადაც უფალი აღელვებულ ზღვა-სა და ქარიშხალს დააცხრობს. შეშინებული მოწაფეები ნავში ჩაძინებულ იესოს გააღვიძებენ და შეჰლაღადებენ: უფალო, გვიხსენი, ვიდუპებითო. უფალმა იესომ მათ უთხრა:

„რაფსა შეშინდით, მცირედმორწმუნენო? მაშინ აღდგა და შეჰრისხნა ქართა მათ და ზღუასა და იქმნა მეყსეულად დაყუდება დიდ“ (მათე 8, 25-27).

ამ ეპიზოდში უფალი იმავეს ეუბნება მოწაფეებს, რაც წყალზე მავალ პეტრეს უთხრა: მცირედმორწმუნევ, რად დაეჭვდიო.

მაგრამ **რისთვის გაუწოდა უფალმა ხელი პეტრეს? ან რატომ არ შერისხა ქარიშხალი – პეტრე ხომ ქარის სიმძაფრემ შეაკრთო?**

პეტრე თავისი მცირედმორწმუნეობით შედრკა. უფალმა სწორედ ამის საჩვენებლად გაუწოდა ხელი და თავისი შეწევნა აჩვენა, ის დაანახვა, რომ არა ქარის სიმძაფრემ, არამედ მისადმი მცირე რწმენამ მოდრიკა იგი და ამიტომაც იწყო ჩაძირვა წყალში.

პეტრემ მიიღო უფლის შეწევნა და ორივენი ნავში ავიდნენ. წმიდა მათე მახარებელი შენიშნავს: „და ვითარცა აღვიდეს იგინი ნავსა მას შინა, დაცხრა ქარი იგი“ (მათე 14, 32). წმიდა იოანე ოქროპირის თქმით, როცა უფალმა პეტრეს ჯერ ხელი გაუწოდა, დაღუპვას განარიდა და ამის შემდეგ დააცხრო ქარი, ამით გვიჩვენა, რომ ქარი და ზღვა ვერარას გვავენებენ, თუკი მტკიცე რწმენა გვექნება.

„ხედავა, ვითარ აღამაღლებს უფალი გონებათა მათთა (მოწაფეთა) გულისჭმისყოფისა კიბითა?“ – გვეკითხება წმიდა იოანე ოქროპირი და განმარტავს:

ჯერ ქარისა და ზღვის დაცრომის სასწაული უჩვენა მათ (მძინარე რომ გააღვიძეს, იმ ეპიზოდში), მაშინ მოწაფეებმა მხოლოდ გაკვირვება გამოხატეს; შემდეგ კი უფალმა წყალზე სვლით, პეტრესთვის მადლის მინიჭებითა და მისი გადარჩენით ასწავლა, რომ რწმენა უნდა განემტკიცებინათ.

როგორც ჩანს, მოწაფეები კიბის ამ საფეხურზე წარმატებით ავიდნენ, რადგან „მოუჭდეს და თაყუანის-სცეს მას და ეტყოდეს: ჭეშმარიტად ძე ღმრთისაჲ ხარ შენ“ (მათე 8, 28).

წმიდა პეტრეს მიერ უფლის აღიარების მოწმენი სხვაგანაც ვხდებით წმიდა სახარებაში.

### **წმიდა პეტრეს მადალი გულისხმისყოფა:**

მას შემდეგ, რაც წმიდა პეტრე წყალზე სვლით მიეახლა უფალ იესო ქრისტეს, იგი მცირედმორწმუნეობის გამო შედრკა, თუმცა ამ განსაცდელით დიდებულადაც განისწავლა.

წყალში ჩაძირულ პეტრეს წყალზე მდგომმა უფალმა ხელი გაუწოდა, შეენია და ორივენი ნავში ავიდნენ. ამ ნავში ქრისტეს დანარჩენი მოწაფეები ისხდნენ, რომელნიც მღუმარებით შესცქეროდნენ ყოველივე ამას.

წმიდა მათე მახარებელი შენიშნავს: „რომელნი-იგი ნაცხა მას შინა იყვნეს, მოუჭდეს და თაყუანის-სცეს მას და ეტყოდეს: **ჭეშმარიტად ძე ღმრთისაჲ ხარ შენ**“ (მათე 14, 33).

წმიდა იოანე ოქროპირი ბრძანებს, რომ სახელდება **ძე ღმრთისა** მრავალ წმიდა ვაცს მიეწერებოდა, რაც მათ **მადლისმიერ ჰქონდათ მინიჭებული** – ისინი ღვთის მადლით გახდნენ ამ უზენაესი წოდების ღირსნი. წმიდა მამა ხაზგასმით აღნიშნავს: „მრავალთა წმიდათა სახელ-ედვა ძედ ღმრთისა, მადლითა მისმიერთა და არა ბუნე-ბით“.

ჭეშმარიტი, ღვთაებრივი ძეობა სწორედ **ბუნებითი ძეობაა ღმრთისა**. სხვა – **მადლისმიერი ძეობა ღმრთისა**, რომელიც ზეციდანა არის ბოძებული. ნავში მყოფ-მა მონათფეებმა თავიანთი მოძღვრის, **უფალი იესო ქრისტეს მადლისმიერი ძეო-ბა აღიარეს**, როდესაც **ძე ღმრთისად** მოიხსენიეს იგი.

ქრისტეს ერთ-ერთმა მოციქულმა, ნათანაელმა, ასევე აღიარა უფალი ძედ ღმრთი-სად: „რაბი“ (ანუ „მოძღვარო“) – ასე მიმართა მან უფალ იესოს, – **„შენ ხარ ძე ღმრთისაჲ**, შენ ხარ მეუფე ისრაელისაჲ“ (იოანე 1, 49).

მაგრამ უფალმა არც ნავში მყოფ თავის მონათფეებს და არც ნათანაელს არ დაუდა-სურა ეს აღიარება. **სიმონ-პეტრეს** კი დიდებული ნეტარება მიანიჭა, როდესაც მან მხურვალე გულით ანთებულმა წარმოთქვა:

**„შენ ხარ ქრისტე, ძე ღმრთისა ცხოველისაჲ“** (მათე 16, 16).

იესომ მას პასუხად მიუგო და უთხრა:

**„ნეტარ ხარ შენ, სიმონ, ბარ იონა (იოანეს ძეო), რამეთუ ჴორცთა და სისხლთა არა გამოგიცხადეს, არამედ მამამან ჩემმან ზეცათამან“** (მათე 16, 17).

სიმონ-პეტრეს აღიარებამდე უფალმა იესომ თავის მონათფეებს ჰკითხა: რას ამ-ბობენ ჩემზე ადამიანები, ვინ არისო ძე ვაცისა? (მათე 16,13). წმიდა იოანე ოქროპირის თქმით, უფალს ჯერ რომ ის ეკითხა, თვითონ თქვენ ვინ გგონივართო, უთუოდ დააბ-რკოლებდა მონათფეებს, რადგან ისინი იმის ფიქრით შეწუხდებოდნენ, რამე არ შეგვე-შალოსო, და პასუხსაც მოერიდებოდნენ ან, იქნებ, მკრეხელობაშიც ჩაცვივნულიყვნენ. უფალს კი არასოდეს ნებავს, რომ გონებით ჩვილსა და სულიერად დაუძღურებულს ხიფათისკენ ან, მით უფრო, მკრეხელობისკენ უბიძგოს.

არც ის იკითხა უფალმა, მნიგნობრები და ფარისევლები რას ამბობენო ჩემზე, რათა უხერხულობა აერიდებინა თავისი მონათფეებისთვის, რომლებიც ამ მაღალ იერარქთა წინაშე გარკვეული ვალდებულებით იყვნენ შეკრულნი, სანამ ქრისტეს გაჰყვებოდნენ.

ჩვენმა მზრუნველმა უფალმა მონათფეებს ამიტომ ჰკითხა ხალხზე და ჯერ ის მოიკით-ხა, სხვები რას ამბობდნენ მასზე: **„რაჲ თქვან ჩემთვის ვაცთა, ძისა ვაცისა ყო-ფად?“** (მათე 16, 13). მონათფეები სხვათა შეფასებით უფრო კარგად მიუხვდებოდნენ საკუთარ ფიქრსაც და შეცდომასაც.

წმიდა იოანე ოქროპირი იმასაც მიაქცევს ყურადღებას, რომ უფალი თავს **ძე ვაცი-სად** იხსენიებს. წმიდა მამა შეგვახსენებს ქრისტეს ორბუნებოვნებას: იგი განხორციელ-და ერთ გვამად, „შეურევნელობითა ორთა მათ ბუნებათაჲთა“.

და აი, ამ შეკითხვაზე – რას ამბობენ ჩემზე, ვინ არის ძე კაცისაო? – მონაფეები უფალს უპასუხებენ:

„ზოგი ამბობს – იოანე ნათლისმცემელიაო, ხოლო სხვები – ელიააო, და სხვები კი ამბობენ – იერემიააო ან ერთი წინასწარმეტყველთაგანი“ (მათე 16, 14).

უფალმა ამის შემდეგ ინება თავისი მონაფეების უფრო **მაღალი გულისხმისყოფის საფეხურზე** აყვანა და ახლა თავად მათ დაუსვა შეკითხვა:

**„თქვენ ვინ გგონიე მე ყოფად?“** (მათე 16, 15).

ნავში მყოფმა მონაფეებმა იგი ძე ღმრთისად აღიარეს და, როგორც უკვე ითქვა, ეს იყო დასტური და აღიარება იესოს მაღლისმიერი ძეობისა.

ამჯერად უფლის ამ შეკითხვაზე **პასუხი სიმონ-პეტრემ გასცა** და თქვა:

„შენ ხარ ქრისტე, ძე ღმრთისა ცხოველისა“ (მათე 16, 16).

**შენ ხარ ძე ღმრთისა** – ამას მონაფეები ამბობენ;

**შენ ხარ ქრისტე** (რაც „ცხებულს“ ნიშნავს), **ძე ღმრთისა ცხოველისა** (ანუ ცოცხალისა) – ამას წმიდა პეტრე ბრძანებს.

ეს არის ორი განსხვავებული აღიარება, **თვისობრივად** განსხვავებული აღმსარებლობა. ქრისტეს მონაფეები **უფლის მაღლისმიერ ძეობას** ადასტურებენ, ხოლო წმიდა პეტრე აღიარებს **იესო ქრისტეს ჭეშმარიტ, ღვთაებრივ, ბუნებით** ძეობას – ვითარცა მამა ღმერთისაგან შობილს უწინარეს საუკუნეთა.

დიახ, **ქრისტეს ჭეშმარიტი, ღვთაებრივი ძეობის აღმსარებელი სიმონ-პეტრე გახლავთ.**

**სიმონ-პეტრემ** – „**თავმან კრებულისა მის მოციქულთაგანამან**“ – თავად **ქრისტესგან მიიღო ღირსყოფა სრული ნეტარებისა**. უფალმა მას სანატრელი ტკბილი კურთხევა მისცა და უბრძანა: „ნეტარ ხარ შენ სიმონ, ბარ იონა“ (მათე 16, 17).

წმიდა იოანე ოქროპირის განმარტებით, ამ ნეტარებასთან ერთად უფალმა ისიც დაამოწმა, რომ **პეტრემ უდიდესი ღვთაებრივი საიდუმლო აღიარა.**

ღვთაებრივი საიდუმლოს შეცნობისა და მიღების გამო უფალმა საგანგებოდ დაურთო განმარტება: „რამეთუ ჴორცთა და სისხლთა არა გამოგიცხადეს, არამედ მამამან ჩემმან ზეცათამან“ (მათე 16, 17).

უფალი ამას ეუბნება პეტრეს: კაცის გონება მხოლოდ ღვთაებრივი გამოცხადებით შეიძლება მისწვდეს ამ საიდუმლოს, რადგან არ მოიძებნება ქვეყნიერებაზე ადამიანი, რომელიც კაცობრივი სიბრძნით ან ცოდნით, ან რაიმე სხვა ხორციელი ღონითა და შეძლებით შეიცნობს, განიცდის და გამოთქვამს ზეციურ საიდუმლოს.

მართლაც – სწორედ **თავისი გულმხურვალე სიყვარულით, რწმენით, ნდობით, სათნოებითა და ღმერთთან სიახლოვის უდიდესი მოპურნეობით მიიღო პეტრემ ამ აღიარების ღირსყოფა ღვთისგან.**

წმიდა იოანე ოქროპირის განმარტებით, უფალი პეტრესაც, თავის მონაფეებსაც და ჩვენც, ქრისტიანებსაც, გვასწავლის: მართალია, „პირმან პეტრესამან აღმოთქვა სიტყუად ესე ღმრთისმეტყუელებისა“, მაგრამ „მამამან (ღმერთმან) მიუთხრა სულსა მისსა და მან (მამამან) აღაღო პირი მისი და აღმოათქმია სიტყუად ესე“.

ჩვენ უნდა ვიცოდეთ, რომ პეტრეს აღიარება „არა კაცობრივი საქმე არს, არამედ საღმრთოდ მეცნიერებად და ჭეშმარიტებად სრანმუნობისა ჩუენისაჲ“, – შეგვაგონებს წმიდა მამა იოანე ოქროპირი.

კიდევ ერთ საგულისხმო საღვთისმეტყველო სწავლებას შეიცავს ეს სახარებისეული ეპიზოდი, კერძოდ: წმიდა პეტრე მოციქულის მიერ იესო ქრისტეს ძე ღმრთისა ცხოველისად აღიარება არის საღვთისმეტყველო სწავლება **მამისა და ძის ღვთაებრივი ერთობის** შესახებ: „ხედავა, ვითარ გამოაცხადებს მამად ძესა და ძე მამასა?“ – გვეკითხება წმიდა იოანე ოქროპირი.

უფალი თავად გვიბრძანებს:

**„არავინ იცის ძე, გარნა მამამან, არცა მამად ვინ იცის, გარნა ძემან, და რომლისაჲ უნდეს ძესა გამოცხადების, გამოუცხადოს“** (მათე 11, 27).

აი რა ინება ძემ – ძე ღმრთისამ, და რა გამოუცხადა მან თავის რჩეულ მოწაფეს – პეტრეს! **აი რისი ღირსყოფა მიანიჭა ჩვენმა მოწყალე უფალმა თავის გულმხურვალე და ერთგულ მიმდევარს:** დიდებული ნეტარებითაც აღჭურვა იგი და ისიც აუწყა, რომ მას – პეტრეს – რწმენის სიმტკიცესაც მიანიჭებდა და „საფუძვლად ეკლესიისა“ ჰყოფდა.

სახელი **პეტრე** (ებრაულად **კეფა**) ნიშნავს „კლდეს“. ამ სახელით უფალმა თავისი ღვთაებრივი განგებულება გააცხადა და პეტრეს ამცნო:

„ამას კლდესა ზედა აღვაშენო ეკლესიაჲ ჩემი“ (მათე 16, 18).

**რომელ კლდესა ზედა?** – გვეკითხება წმიდა იოანე ოქროპირი და გვიპასუხებს:

**„წრფელსა აღმსარებლობასა ზედა, ამას სარწმუნოებასა ზედა“**, რომელიც წმიდა პეტრემ გამოაჩინა და აღმოთქვა: **„შენ ხარ ქრისტე, ძე ღმრთისა ცხოველისაჲ“**.

უფლის სწავლებით, მხოლოდ ქრისტესადმი – ძე ღვთისადმი რწმენით შეიძლება აღიმართოს ყოველი ქრისტიანის გულში მტკიცე შენობა ხსნისა, გადარჩენისა. ამ შენობაში ვერ შეაღწევს ცოდვა და ვერც „ბჭენი ჯოჯოხეთისანი“ მოერევნიან მას. ასე რომ, **კლდე**, საღვთო გააზრებით, **რწმენაა ქრისტესადმი**.

წმიდა იოანეს სახარებაშიც არის დასტური ყოველივე ამისა. ხუთი პურითა და ორი თევზით აღსრულებული სასწაულის შემდეგ უფალმა თავისი მოწაფეები საგანგებოდ დამოძღვრა და უთხრა: „ხრწნადი საზრდოსათვის ნუკი ზურნავთ, არამედ იზრუნეთ საზრდოსათვის, რომელიც რჩება საუკუნო სიცოცხლედ, რომელსაც მოგცემთ ძე კაცისა, ვინაიდან მამა ღმერთმა აღბეჭდა იგი“ (იოანე 6, 27).

უფალი აქაც თავის თავს გულისხმობს და გვარწმუნებს: ღმერთის საქმე ის არის, რომ ვინამოთ მის მიერ მოვლინებული“, ანუ იესო ქრისტე, რომელიც თავადაა პური ჭეშმარიტი, ზეცით მოვლენილი:

**„მე ვარ პური ცხორებისაჲ“** (იოანე 6, 35) – ამცნობს უფალი თავის მოწაფეებს და ამ საიდუმლოსთან ერთად კიდევ ერთ უდიდეს წმიდა საიდუმლოს აზიარებს:

**„რომელი ჭამდეს ჳორცსა ჩემსა და სუმიდეს სისხლსა ჩემსა, აქუნდეს ცხორებაჲ საუკუნოდ, და მე აღვადგინო იგი უკუანადგუნელსა მას დღესა“** (იოანე 6, 54).

ამ სასწაულების მოსმენისას არ შეიძლება ძრწოლამ არ აგიტანოს: „ძრწოლისაჲცა დიდისა ღირს არიან სიტყუანი ესე“, – შეგვაგონებს წმიდა იოანე ოქროპირი.

უფალი სულიერ საზრდოზე გვიბრძანებს, რადგან ქრისტეს პატიოსანი ხორცი და წმიდა სისხლი ის საზრდოა, რომელიც სულს ზრდის. მაგრამ მოწაფეებმა, როგორც წმიდა იოანე მახარებელი შენიშნავს, მაშინ ვერ გულისხმავდნენ და ამის გაგონებისას ბევრმა მისმა მოწაფემ თქვა: „ფიცხელ არს სიტყუად ესე“ (იოანე 16, 60) – მკაცრია, მძიმეა ეს სიტყვა მოსასმენად და გასაგებადო. ვის შეუძლია მისი მოსმენა? – ამასაც ეკითხებოდნენ ერთმანეთს მოწაფეები.

უფალმა ამ სათქმელის სულიერი მნიშვნელობისაკენ მიახედა ისინი, მიანიშნა, რომ მისი სიტყვები უდიდეს ზეციურ საიდუმლოს იტყვენ; მხოლოდ გარეგანი თვალითა და ყურით მას ვერც დაინახავ და ვერც გაიგებ, „არამედ ყოველთა მათ საიდუმლოთა შინაგანითა თუალითა უჭმს ხილვად და განცდად, რამეთუ ესე არს სულიერი“, – ამას ასწავლის უფალი თავის მოწაფეებსო, ბრძანებს წმიდა მამა იოანე ოქროპირი.

მაგრამ მაშინ უფლის ეს სწავლება მრავალთათვის დარჩა მიუწვდომელი. წმიდა იოანე მახარებელი ამბობს:

„ამის გამო მრავალნი მოწაფეთა მისთგანნი უკუნიქცნეს და არღარა ვიდოდეს მას თანა“ (იოანე 6, 66) – მრავალი მოწაფე ჩამოშორდაო იესოს და აღარ მისდევდნენ მას. ამის შემდეგ უფალმა თავის თორმეტ მოწაფეს მიხედა და ჰკითხა: „თქვენც ხომ არ გინდათ წასვლა?“ ის კი არ უთხრა, თქვენც წადით და იმათ გაჰყევით, თუ გინდათო, არამედ იმგვარად დაუსვა შეკითხვა, რომ მოწაფეებს სათანადოდ გაეცნობიერებინათ უფლის ნება. უფალს კი ის ნებავდა, რომ მასთან დარჩენილიყვნენ, უარი არ ეთქვათ ზეციდან წყალობად მოვლენილ ხსნასა და გადარჩენაზე.

და აი, **უფლის შეკითხვაზე** – თქვენც ხომ არ გინდათ წასვლა? – **პასუხი ისევ წმიდა პეტრე მოციქულის ბაგეთაგან გაისმის წმიდა სახარებაში:**

**„უფალო, ვისა მივიდეთ ჩუენ? რამეთუ სიტყუანი ცხოვრებისა საუკუნოგსანი გქონან შენ, და ჩვენ გურწმენა და გვცნობიეს, რამეთუ შენ ხარ ქრისტე, ძე ღმრთისა ცხოველისაჲ“** (იოანე 6, 68-69).

უფალო, ვისთან მივიდეთო? – ეკითხება პეტრე უფალს, და განმარტებასაც აახლებს: რადგან საუკუნო სიცოცხლის სიტყვები შენ გაქვს, ხსნა შენს ხელშია, და ჩვენც ვინამეთ და შევიცანით, რომ შენ ხარ ქრისტე, ძე ცოცხალი ღმერთისა.

წმიდა პეტრე აქ ჭეშმარიტად ბაგეა ყველა მოციქულისა, ასევე ყოველი მართლმორწმუნე ქრისტიანისა. წმიდა იოანე ოქროპირი შენიშნავს, რომ პეტრემ ამჯერად არ თქვა – მრწამსო, არამედ თქვა – გვწამსო, და ამ ერთი სიტყვით – **გვწამს** – მთელი საქრისტიანოს სათქმელი გამოთქვა.

ჩვენც შევეუერთოთ გულიდან ამომავალი ჩვენი ხმა წმიდა პეტრეს დიდებულ აღიარებას, და სასოებით, სიყვარულითა და რწმენით შევდაღადოთ ჩვენს მაცხოვარს და უფალს:

**ჭეშმარიტად შენ ხარ ქრისტე, ძე ღმრთისა ცხოველისაჲ!**

ამინ!

## გამოყენებული ლიტერატურა:

1. **ახალი აღთქუმად.** საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა, თბილისი, 1995.
2. **ბიბლიის განმარტება** ა. პ. ლოპუხინისა, I ტ., 1904-1907; II ტ., III ტ., 1910, 1913, პეტერბურგი, (რუსულ ენაზე).
3. **ბ.ი. გლადკოვი,** სახარების განმარტება, სანკტ-პეტერბურგი, 1913 (რუსულ ენაზე)
4. **ნეტარი თეოფილაქტე ბულგარელი** (ბულგარეთის არქიეპისკოპოსი), სახარება მათესი, მარკოზისა, ლუკასი და იოანესი, მოსკოვი, 2000 (რუსულ ენაზე).
5. **წმიდა იოანე ოქროპირი,** თარგმანებად იოანეს სახარებისა, თარგმანი წმ. ეფთვიმე მთაწმიდელისა, თბილისი, I, II, 1993.
6. **წმიდა იოანე ოქროპირი,** თარგმანებად მათეს სახარებისა, თარგმანი წმ. ეფთვიმე მთაწმიდელისა, თბილისი, I, 1996.
7. **მათეს სახარების განმარტება,** წმიდა მამათა სწავლების მიხედვით მასალეების შემკრები, მთარგმნელი და გამმარტველი წილკნელი მთავარეპისკოპოსი ზოსიმე, წილკნის ეპარქიის გამოცემა, თბილისი, 2000.
8. **სამოციქულოს განმარტება,** გამოკრებული იოვანე ოქროპირისა და სხვა წმიდა მამათა თხზულებათაგან, თარგმნილი ეფრემ მცირის (კარიჭის ძის) მიერ, II, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და წინასიტყვა დაურთო ექვთიმე კოჭლამაზაშვილმა, თბილისი, 2006.
9. **ქადაგებანი იმერეთის ეპისკოპოს გაბრიელისა,** I, II, ქუთაისი, 1913.

Dodo(Mariam) Glonti

## Christ's Fervent to His Disciple (Second letter)

### Summary

Jesus Christ risen from the death appeared to his disciples twice: first when they were behind the lock doors and second - while fishing at the lake Tiberias, when the miracle of fishing was put into effect (John 21, 1-14). In this epistode is showing significantly Peter and John's habits and caracters: John is serious and shrewd but Peter is sensitive, shrewd and faint-hearted. Because of his shrewdness and mildness John recognized the God, but inspite of it Peter with his fervour and briskness first came up to Jesus (John 21, 7-8).

Saint apostle Peter exposes his lack of faith together his fervour in his episode of walking on the wather (Matheu 14, 22-32). It's true that Peter had courage for walking on the wather but he was frightened by the wind and he started sinking into the wather. The real reason of Peter's sinking in the sea is his lack of faith and that's why Jesus offered him the hand and he wanted to show to peter how he could to help him.

Jesu's Christ's disciples were in the boat and Peter too mention the Jesus Christ as a son of the God. It's the confession with the different qualitiveness: Christ's disciples confirm Christ's thankfull being a child of the God but saint Peter supports that Christ's true, godlike, natural being a child of the God Father born in the earlier centuries . With it Peter supports the great godlike mistery.

## ელდარ ბუბულაშვილი

### **წმ. იოანე ნათლისმცემლის სახელთან დაკავშირებული სინმინდაები საქართველოში**

საქართველოში დაცულია და დიდი თაყვანისცემის საგანს წარმოადგენს იოანე ნათლისმცემლის, იმავე იოანე წინასწარმეტყველის სახელთან დაკავშირებული სინმინდეები. ცნობილია, რომ იოანე ნათლისმცემელი, რომელმაც მდინარე იორდანეში ნათლისცა იესო ქრისტეს, ღვთის მოწინააღმდეგე ხელისუფლებისაგან იდევენებოდა და მას გალილეის მაშინდელი მმართველის, ჰეროდეს ბრძანებით თავი მოჰკვეთეს. წმინდა იოანე ნათლისმცემლის თავისკვეთის დღის აღსანიშნავად (ხსენება ძველი სტილით 29 აგვისტოს) ეკლესიამ დღესასწაული დააწესა მძიმე მარხვით, ნიშნად მწუხარებისა დიდი წინასწარმეტყველის ძალმომრეობითი სიკვდილის გამო. გადმოცემით, ჰეროდეს ეზოს-მოდღვრის ცოლმა იოანეს პატიოსანი თავი მოიძია, დიდი მოწინებით თიხის ჭურჭელში ჩაასვენა და ელეონის მთაზე დაკრძალა. ქრისტიანულ სამყაროში ცნობილია იოანე ნათლისმცემლის პატიოსანი თავის სამი გამოჩინება. ამ წმინდა ნაწილის შესამე გამოჩინება საქართველოს სახელს უკავშირდება. მისი პირველი გამოჩინება თავისკვეთიდან რამდენიმე ხნის შემდეგ მოხდა, ხოლო მეორე გამოჩინება – V საუკუნეში, როდესაც აღნიშნული სინმინდე გადაასვენეს ქალაქ ემესაში, სადაც იგი ოთხი საუკუნის განმავლობაში იყო დასვენებული. სარკინობთა განუწყვეტელი თავდასხმების გამო, იოანე ნათლისმცემლის პატიოსანი თავი საქართველოში გადმოასვენეს და საიმედო ადგილას, დღევანდელი აფხაზეთის ტერიტორიაზე არსებულ კომანში დააბრძანეს. ბიზანტიაში პოლიტიკური და სარწმუნოებრივი სიტუაციის შეცვლის შემდეგ კონსტანტინოპოლის პატრიარქ ეგნატეს (847-857) ღვთის ნებით ეცნობა იოანე ნათლისმცემლის პატიოსანი თავის ადგილსამყოფელი. მან დასავლეთ საქართველოში მიაგვლინა თავისი წარმომადგენლები და დაახლოებით 850 წელს მათ კომანში იპოვეს იოანე ნათლისმცემლის პატიოსანი თავი, რაც მიჩნეულია მის შესამე გამოჩინებად.<sup>1</sup> აღნიშნული სინმინდე გადასვენებულ იქნა ჯერ ქალაქ ემესაში, შემდეგ კონსტანტინოპოლში, ამჟამად კი იოანე ნათლისმცემლის პატიოსანი თავის ნაწილები ათონის წმინდა მთაზე ინახება. საქართველოს ეკლესია იოანე ნათლისმცემლის თავის შესამედ პოვნას მისი შობის დღეს, 25 ივნისს (7 ივლისი) აღნიშნავს.<sup>2</sup>

იოანე ნათლისმცემლის პატიოსანი თავის შესამედ გამოჩინების ადგილი აფხაზეთის კომანში ვარგა ხნის მანძილზე მივიწყებული და გაპარტახებული იყო. XX საუკუნის 90-იანი წლების დასაწყისში აფხაზეთის მკვიდრმა, ეროვნებით აფხაზმა იური (გიორგი) ანუამ კომანში მითითებული სინმინდის ადგილი მოაწესრიგა. მაღალ მთაზე არსებული იოანე ნათლისმცემლის წმინდა ადგილზე მისასვლელად 1500 საფეხურიანი რკინის



კიბე გააკეთა. XX საუკუნის 90-იან წლებში, გართულებული პოლიტიკური ვითარების გამო, იური (გიორგი) ანუა თანამოძმეებმა აფხაზეთის ომში ვერაგულად მოკლეს.<sup>3</sup>

იოანე ნათლისმცემლის სინმინდეებიდან აღსანიშნავია წინასწარმეტყველის ხორხი, რომელიც თავდაპირველად სამხრეთ საქართველოში არსებულ ოპიზის ტაძარში (ამჟამად ეს ტაძარი თურქეთის ტერიტორიაზე მდებარეობს) იყო დასვენებული. ამის შესახებ საინტერესო ცნობას გვაძლევს XIV საუკუნის პირველი ნახევრის უცნობი ავტორი. წყაროს მიხედვით, „ოპიზა, უპირველესი ათორმეტთა უდაბნოთა ამას შინა არს უპირატესი ყოველთა წინასწარმეტყველთა მონამეთა, ყოველთა უადრესისა ნათლისმცემლისა იოანეს ხორხი იგი, რომელ არა დადუმდებოდა ქებად ღმრთისა მის სულისა, და მამხილებელ ჰეროდეს უსჯულოებისა...“<sup>4</sup> XIV საუკუნის უცნობი ისტორიკოსი ოპიზის ტაძარში დასვენებული ამ სინმინდის შესახებ აღნიშნავს, რომ იოანე ნათლისმცემელმა თავისი სასწაულთმოქმედებით არაერთხელ გადაარჩინა საქართველოს ეს კუთხე მტერთაგან აოხრებას.<sup>5</sup> შემდგომ საუკუნეებში, როგორც წყაროებით ირკვევა, იოანე ნათლისმცემლის ხორხი დასავლეთ საქართველოში არსებული წალენჯიხის ტაძრის კუთვნილება გამხდარა. ამის შესახებ ცნობას გვანვძის XVII საუკუნის შუა ხანებში სამეგრელოში მყოფი ანტიოქიის პატრიარქი მაკარიოსი და მისი შვილი პავლე ალუპოელი.<sup>6</sup> თუ როდის და როგორ მოხვდა აღნიშნული სინმინდე ოპიზის ტაძრიდან სამეგრელოში, ჩვენთვის უცნობია. უეჭველია, ეს სინმინდე მას შემდეგ იქნა სამეგრელოში გადასვენებული, როდესაც, XVI საუკუნეში, ოსმალეთმა დაიპყრო სამხრეთ საქართველო, სადაც ოპიზის ტაძარი მდებარეობდა. სამეგრელოში მყოფ ანტიოქიის პატრიარქ მაკარიოსს წალენჯიხის მონასტერში იოანე ნათლისმცემლის ხორხთან ერთად უნახავს მისი წვერის ნაწილიც.<sup>7</sup> ამჟამად აღნიშნული სინმინდეების ადგილ-სამყოფელი უცნობია.

გარდა აღნიშნული სინმინდისა, იოანე ნათლისმცემელთან დაკავშირებული სხვა სინმინდეც ყოფილა საქართველოში. ამ მხრივ, აღსანიშნავია მონამის თმა, რომელიც სხვა წმინდა ნაწილებთან ერთად ჩასვენებული იყო ძვირფასი თვლებითა და მარგალიტებით განწყობილ ოქროს ჯვარში. აღნიშნული ოქროს ჯვარი წმინდა ნაწილებთან ერთად XVII საუკუნის 20-იან წლებში მეფე თეიმურაზ I-ის (1606-1663) ელჩმა, მთავარეპისკოპოსმა თეოდოსიმ მოსკოვში ჩაიტანა და რუსეთის ხელისუფლებას საჩუქრად გადასცა.<sup>8</sup>

იოანე ნათლისმცემლის წმინდა ნაწილები ამშვენებს ამჟამად მოსკოვში, ზაგორსკის მუზეუმში დაცულ ვერცხლის გულსაკიდ ჯვარს. აღნიშნული სინმინდე ელისაბედ დიმიტრის ასულ ციციანოვის საკუთრება ყოფილა. 1842 წელს მან ეს სინმინდე წმინდა სერგის სამების მონასტერს შესწირა.<sup>9</sup>

ჩვენამდე მოაღწია აგრეთვე იოანე ნათლისმცემლის ძვალმა, რომელიც ამჟამად ქ. ზუგდიდის ისტორიულ მუზეუმშია დაცული. თუ რომელი ტაძრის კუთვნილება იყო იგი, ჩვენთვის უცნობია,<sup>10</sup> იოანე ნათლისმცემლის სინმინდის მცირე ნაწილი ჩასვენებული ყოფილა სვეტიცხოვლის ტაძრის კანკელის მარცხნივ არსებულ სანაწილეში.<sup>11</sup> სამწუხაროდ, ამ სანაწილეს ჩვენამდე არ მოუღწევია და იგი დაკარგულად ითვლება. იოანე ნათლისმცემლის წმინდა ნაწილი, კერძოდ კი ძვალი, ჩასვენებული იყო ანჩისხატის ტაძრის პირი ღვთისას ხატის სანაწილეში.

შემორჩენილ სინმინდეთა შორის აღსანიშნავია იოანე ნათლისმცემლის ცერი თითი, რომელიც XIX საუკუნის ბოლოს დეკანოზ გიორგი ახვლედიანს საბერძნეთში ორას თუმნად შეუძენია. იგი ჩასვენებული იყო ძვირფასი თვლებით შემკულ ლუსკუმაში. აღნიშნული სინმინდე დეკანოზ გიორგი ახვლედიანს თეკლათის დედათა მონასტრისათვის შეუწირავს, სადაც დღესაც დაცულია. იოანე ნათლისმცემლის ცერი თითის ძვალი საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქის, ეფრემ II-ის (1960 - 1972) გადაწყვეტილებით, სხვა ლუსკუმაში ჩაასვენეს. ამჟამინდელი ლუსკუმა, მართალია, თავისთავად სიძველით გამოირჩევა, მაგრამ მხატვრული თვალსაზრისით ძველი ჯობია. საბჭოთა ხელისუფლების პერიოდში აღნიშნული სინმინდე განადგურებას გადაურჩა. მას საგანგებოდ ინახავდა მონასტრის ან გარდაცვლილი იღუმენია ქეთევან ახვლედიანი. თეკლათის მონასტერში დაცული იოანე ნათლისმცემლის თითის თაყვანისსაცემად მორწმუნეთათვის წელიწადში ერთი დღეა დანესებული - 24 ივნისი (ახალი სტილით 7 ივლისი). აღნიშნული დღესასწაული წინა დღის ლოცვით იწყება და მეორე დღეს საზეიმო წირვით გრძელდება.<sup>12</sup>

XVII საუკუნის შუა ხანებში საქართველოში მყოფ რუს ელჩს, არსენ სუხანოვს კავთისხევის მონასტერში უნახავს იოანე ნათლისმცემლის კბილი.<sup>13</sup> არსენ სუხანოვის მიერ დასახელებულ კავთისხევის მონასტერში ქვათახევის მონასტერი უნდა იგულისხმებოდეს, რაც პლატონ. იოსელიანის ცნობითაც დასტურდება. პლატონ იოსელიანი ქვათახევის მონასტრის აღწერისას იმ სინმიდეებს ჩამოთვლის, რომელთაც რუსი ელჩი კავთისხევის მონასტრის კუთვნილებად მიიჩნევს, რაც კავთისხევისა და ქვათახევის მონასტრების იდენტურობას ადასტურებს. გარდა ამისა, მართალია, კავთისხევში რამდენიმე ქრისტიანული ტაძარი არსებობდა, მაგრამ აქედან მხოლოდ ქვათახევი ითვლებოდა მონასტრად. საქართველოს ეკლესიისა და მისი მრევლის დამოკიდებულება წმინდა იოანე ნათლისმცემლისადმი ვლინდება არა მარტო მისი სინმინდეებისადმი თაყვანისცემაში, არამედ იმაშიც, რომ მისი სახელობის უამრავი ტაძარია საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში აგებული.

## გამოყენებული ლიტერატურა:

1. Жития святых, святителя Димитрия Ростовского, Т. 7, февраль, Москва, 1998, стр. 355; შდრ. საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბ., 2004, გვ. 51.
2. საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, 2004, გვ. 37.
3. ჯ. გამახარია, აფხაზეთი და მართლმადიდებლობა (I ს. - 1921), თბ., 2005, გვ. 57.
4. ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. II, თბ., 1969, გვ. 259.
5. იქვე, გვ. 260.
6. მასალები XVII საუკუნის საქართველოს ისტორიისათვის (საქართველოს აღწერილობა შედგენილი პავლე ალექსოვის მიერ), ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო ნ. ასათიანმა, თბ., 1973, გვ. 72.
7. მაკარი ანტიოქიელი, ცნობები საქართველოს შესახებ, არმაღანი, თბ., გვ. 112.

8. М. Полиевктов, Материалы по истории грузино-русских взаимоотношений, 1615 - 1640, Тб., 1937, стр. 65.
9. რ. გიორგობიანი, საქართველოს ეკლესიის სინმინდები ზაგორსკის მუზეუმში, „ჯვარი ვაზისა“, 1990, №2, გვ. 57.
10. ლ. ბერაია, ზუგდიდის ისტორიულ მუზეუმში დაცული ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის კვართი და წმინდა ნაწილები, ზუგდიდი, 2000, გვ. 11; ზუგდიდის ისტორიულ მუზეუმში დაცული სინმინდეების ფოტომასალა მოგვანოდა ამავე ქალაქში არსებული ვლადიკლავის ღვთისმშობლის ხატის სახელზე აგებული ტაძრის წინამძღვარმა, დეკანოზმა მალხაზ ჭანტურიაშვილმა, რისთვისაც მას დიდ მადლობას მოვასხენებთ.
11. გაზ. „ივერია“, 1898, №36.
12. ჟურნალი „ჯვარი ვაზისა“, 1982, №2, გვ. 19.
13. ი. ცინცაძე, ვასილ გაგარასა და არსენ სუხანოვის ცნობები საქართველოს შესახებ, თბ., 1965, გვ. 73.

Eldar Bubulashvili

## **Sacred Remains Connected with name of St. John the Baptist in Georgia**

### *Summary*

In the scientific work on the basis of written sources are studied the facts connected with the name of St. John the Baptist in Georgia. As it is found out, since the ancient time, sacred remains of St. John the Baptist were preserved in different churches and monasteries in Georgia. The head of St. John the Baptist for the third time appeared on the territory of present Abkhazia, in Koman. Besides, in Georgia the larynx and the hair of the Prophet were kept. Among the sacred remains, the bone of St. John the Baptist is noteworthy, which at present is kept in Zugdidi Museum and the thumb of the Martyr is kept in Teklati Nunnery.

## ბივი როგავა

# რელიგიური და საეკლესიო ვითარება დღევანდელ აფხაზეთში

საქართველოსაგან განდგომილ აფხაზეთში სეპარატიზმი დღეს თავის გამარჯვებას ბეიმობს. მისი ლიდერების მტკიცებით, აფხაზმა ხალხმა აიხდინა თავისი დიდი ხნის ოცნება და მისწრაფება-მოეპოვებინა სრული სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობა.

თუ რამდენად სრულყოფილია აფხაზეთის სუვერენულობა, ეს დღეს ყველასათვის ცხადია, მაგრამ აფხაზი სეპარატისტი ლიდერები მაინც იხტიბარს არ იტყვიან და აფხაზეთის დღევანდელ ვითარებას ისტორიული მნიშვნელობის მონაპოვრად თვლიან, და ეს მაშინ, როდესაც აფხაზეთის სოციალური, ეკონომიკური, პოლიტიკური და სულიერი მდგომარეობა მეტად სავალალოა.

ცნობილია, რომ პოლიტიკური სეპარატიზმი, უპირველეს ყოვლისა, საზოგადოებაში არსებული სოციალური კონფლიქტის, თუ კონფლიქტების გამოხატვის ერთ-ერთი ფორმაა, რომელიც ცხოვრებაში სხვადასვა სახით ვლინდება. პოლიტიკურ სეპარატიზმს საფუძვლად შეიძლება არაერთი მიზეზი ქონდეს, მათ შორის იდეოლოგიური, მსოფლმხედველობრივი, მაგრამ ასევე შესაძლებელია თვითონ იყოს საზოგადოების სულიერი სფეროს გათიშვის მიზეზი.

ეს საერთო კანონზომიერება გარკვეული სიციხადით თავს იჩენს აფხაზეთის დღევანდელ საზოგადოებრივ ცხოვრებაში, კერძოდ იმ რელიგიურ და საეკლესიო ვითარებაში, რომელსაც იქ აქვს ადგილი.

მაგრამ, სანამ ამ ვითარებას უშუალოდ შევხებოდეთ, უნდა აღინიშნოს ის გარემოება, რომ აფხაზები რელიგიური თვალსაზრისით ისტორიულად იყოფიან ორ ნაწილად: ქრისტიანებად და მუსლიმანებად ანუ მაჰმადიანებად. ქრისტიანები წარმოადგენენ აფხაზი მოსახელობის უდიდეს უმრავლესობას, ხოლო მუსლიმანები დაახლოებით 1/6 ნაწილს. ქრისტიანად იწოდებიან, როგორც წესი, საკუთრივ აფხაზები და გააფხაზებული ქართველები, ხოლო მუსლიმანთა უმრავლესობა აფსუური წარმომავლობის არიან. ორივე მიმართულების მორწმუნენი, მეტ-ნაკლებად იზიარებენ აგრეთვე წარმართული რელიგიის ცალკეულ შეხედულებებს. ასე, რომ აფხაზთა რელიგიურ ცნობიერებას ისტორიულად უფრო სინკრეტული ხასიათი აქვს, ვინემ გამოკვეთილი ქრისტიანული ან კიდევ მუსლიმანური.

აქვე ისიც უნდა ითქვას, რომ მოყოლებული VIII საუკუნის შუახანებიდან დღემდე აფხაზეთი მართლმადიდებლური ქრისტიანობის მხარედ არის ცნობილი, აფხაზთა საეკლესიო ცხოვრება მჭიდროდ იყო დაკავშირებული ჯერ კონსტანტინეპოლის საპატრიარქოსთან, ხოლო შემდეგ მცხეთის ეკლესიასთან. VIII-XVIII საუკუნეებში არსებობდა აფხაზეთის საკათალიკოსოც, რომელიც იყო არა მხოლოდ საკუთრივ აფხაზეთის რეგიონის, არამედ მთელი დასავლეთ საქართველოს ეკლესიების ერთიანი რელიგიური

თავმდგომი ორგანიზაცია, მათი სულიერი ცენტრი. აფხაზეთის საკათალიკოსო ისტორიულად ყოველთვის იყო სრულიად საქართველოს სამოციქულო მართლმადიდებლური ეკლესიის ორგანული შემადგენელი ნაწილი, რასაც ის ფაქტიც ადასტურებს, რომ აფხაზეთის კათალიკოსი მცხეთის კათალიკოსსთან მიმართებაში იწოდებოდა „უმრწემეს“ ანუ უმცროს კათალიკოსად.<sup>1</sup>

აფხაზი და ქართველი ხალხების ისტორიულ ურთიერთობასა და ერთიანობას მათი რელიგიური იდენტურობაც ედო საფუძვლად.

დღეს ამ ხალხთა სოციალური, ეკონომიკური და პოლიტიკური ერთიანობა დაირღვა და ამასთანავე დაირღვა მათი სულიერი, რელიგიური და ეკლესიური ერთიანობაც.

ცნობილია, რომ აფხაზ სეპარატისტებს მხარს უჭერს არა მარტო მოსახლეობისა და ინტელიგენციის მნიშვნელოვანი ნაწილი, არამედ სასულიერო პირთა ასევე გარკვეული შემადგენლობა, რომელთა მიზანია საბოლოოდ გათიშონ ქართველი და აფხაზი ხალხები ერთმანეთისაგან არა მარტო ფიზიკურად, არამედ სულიერადაც, რისთვისაც ისინი სრულიად მოურიდებლად ახორციელებენ საეკლესიო სეპარატიზმს აფხაზეთში.

სწორედ ამ საეკლესიო სეპარატიზმის ცხადი და აშკარა გამოხატულებაა ის ღონისძიებანი, რომლებიც გატარდა აფხაზეთის ეპარქიაში ბოლო 18 წლის განმავლობაში. კერძოდ, 1993 წლის ბოლოს შედგა აფხაზეთში მოღვაწე სასულიერო პირთა სხდომა; გუდაუთის ეკლესიის მღვდელმა ბესარიონმა (აპლია), ლიხნის ტაძრის წინამძღვარმა პროტოერეი პეტრემ (სამსონოვი), გაგრის ტაძრის მღვდელმა პავლემ (ხარჩენკო), სოხუმის ტაძრის მღვდელმა ვიტალიმ (გოლუბი) თავიანთ სხდომაზე ბესარიონ აპლია აირჩიეს სოხუმის კათედრალური ტაძრის წინამძღვრად და სოხუმ-აფხაზეთის ეპარქიის წარმომადგენლად სახელმწიფოსთან და რუსეთის მართლმადიდებელ ეკლესიასთან.<sup>2</sup>

1998 წელს შეიქმნა სოხუმ-აფხაზეთის ეპარქიის ეპარქიალური საბჭო; იმავე წელს საბჭოს პირველ სხდომაზე მიღებულ იქნა ეპარქიის წესდება, სოხუმ-აფხაზეთის ეპარქიის ეპარქიული საბჭოს მმართველად არჩეულ იქნა მღვდელი ბესარიონი (აპლია).<sup>3</sup>

2009 წლის სექტემბერში სოხუმში შემდგარმა აფხაზეთის სამღვდელოების კრებამ სოხუმ-აფხაზეთის ეპარქია საქართველოს ეკლესიის შემადგენლობიდან ოფიციალურად გასულად გამოაცხადა და მისი დამოუკიდებელი არსებობა დააფუძნა. ეპარქიას სათავეში უდგას თვითმარქვია ეპისკოპოსი ბესარიონი (აპლია). მისი ნამდვილი გვარია – ფილია). ყოველივე ეს მოხდა, რასაკვირველია, აფხაზი სეპარატისტებისა და მათი მფარველი რუსეთის ხელისუფლების აშკარა, თუ ფარული მხარდაჭერით.<sup>4</sup>

რუსეთის უმაღლეს საერო და სასულიერო ხელისუფლებას ყოველთვის სურდა აფხაზეთის ჩამოცილება საქართველოსაგან, რომლის ერთ-ერთ საშუალებად მათ აფხაზეთის ეკლესიის საქართველოს ეკლესიისაგან მოწყვეტა და დაპირისპირება მიაჩნდათ. ამ პოლიტიკას რუსეთი მთელი XIX და XX საუკუნის 20-იან წლებამდე ატარებდა, 1885 წლამდე ფარულად, ხოლო შემდეგში – აშკარად. საკმარისია გავიხსენოთ 1916 წელი, როდესაც რუსეთის უწმინდესმა სინოდმა გადაწყვიტა აფხაზეთის ეპარქია საქართველოს ეკლესიისგან გამოეყო და ზღვისპირა ეპარქიისათვის შეერთებინა, მაგრამ ამას ვერ მიაღწია აფხაზთა და ქართველთა გაერთიანებული წინააღმდეგობის შედეგად.<sup>5</sup>

ან კიდევ. რუსეთის უმაღლესი საერო და სასულიერო ხელისუფლების მცდელობა 1917 წელს იგივე განზრახვა განეხორციელებინათ მაშინდელი აფხაზ სეპარატისტების

მეშვეობით, როდესაც აფხაზი სამღვდელოებისა და სეპარატისტ ინტელიგენციის წარმომადგენლებმა მოიწვიეს აფხაზეთის ეპარქიის კრება და აფხაზეთის ეკლესია საქართველოს ეკლესიის იურისდიქციიდან გასულად გამოაცხადეს. მხოლოდ 2 წლის შემდეგ, 1919 წლის შემოდგომაზე მონესრიგდა მათ შორის კანონიკური ურთიერთობა.<sup>6</sup>

რუსეთის, თითქმის, ორასწლოვანი ანტიქართული მოქმედებების შედეგად, 1993 წლის აფხაზეთ-საქართველოს კონფლიქტის შემდეგ შესძლეს საქართველოს მტრებმა თავიანთი ოცნებისა და მისწრაფების განხორციელება.

საყურადღებოა ის გარემოებაც, რომ აფხაზეთის ეპარქიალური საბჭოს შემადგენლობის 4 წევრიდან 3 ეროვნებით რუსია. მართალია, ბოლო წლებში აფხაზეთის სამღვდელოების შემადგენლობა შეივსო შედარებით ახალგაზრდა, მეტ-ნაკლებად განათლებული სასულიერო პირებით, მაგრამ მათი რაოდენობა იერომონაქ დოროფეის (დბარი) მტკიცებით 17-ს არ აღემატება, მათ შორის, აფხაზი მხოლოდ 7-ია.<sup>7</sup> ისიც მართალია, რომ ეროვნული ღვთისმსახურთა შემადგენლობის ჩამოყალიბებას ათეული წლები სჭირდება.

დღეს აფხაზეთში, აფხაზური მონაცემებით, 144 ეკლესიაა, მათ შორის: გაგრის რეგიონში არის 14, გუდაუთის რეგიონში – 32, სოხუმის რეგიონში – 20, გულრიფშის რეგიონში – 30, ოჩამჩირის რეგიონში – 30, ტყვარჩელის რეგიონში – 10, ხოლო გალის რეგიონში – 8.<sup>8</sup> აქედან ზუსტად რამდენია მოქმედი ეკლესია, უცნობია. ცხადია, მათი უმრავლესობა უმოქმედოა. ჯერ ერთი, იმის გამო, რომ ბევრი მათგანი ჯერ კიდევ ადრე იყო ნახევრად ან, თითქმის, ბოლომდე დანგრეული და ასეთად რჩება, ალბათ, დღემდე, რამდენადაც მათი აღსადგენი თანხები აფხაზეთის დე-ფაქტო ხელისუფლებას არ გააჩნია. მეორეც, 17 სასულიერო პირი 144 ეკლესიას ვერანაირად ვერ მოემსახურება, მესამეც, იმიტომაც არ შეიძლება ეს ეკლესიები ფუნქციონირებდნენ, რომ ქართული მოსახლეობა, რომელიც ამ ეკლესიების ძირითად მრევლს წარმოადგენდა, იქ უკვე აღარ ცხოვრობს. აქედან დასკვნა: აღნიშნული ეკლესიების მხოლოდ ერთი, ძალზე მცირე ნაწილი შეიძლება იყოს მოქმედი.

რაც შეეხება მონასტრებს, აფხაზეთში ახლა ორი მონასტერია: ახალი-ათონის წმინდა მოციქულ სიმონ კანანელის მონასტერი და წმინდა ოქროპირის მონასტერი კამანში. პირველი გაიხსნა 1994 წელს, ხოლო მეორე – 2001წელს. 2002 წლიდან ფუნქციონირებს სასულიერო სასწავლებელი ახალ-ათონში.

საეკლესიო სეპარატიზმს პრაქტიკაში თან ახლავს რელიგიური სეპარატიზმი თეორიაში, კერძოდ აფხაზეთის ეკლესიის იტორიის პრობლემების გაშუქებაში. აფხაზი ისტორიკოსები და სასულიერო პირები ყოველნაირად ცდილობენ ეს ისტორია სავსებით მონყვიტონ საქართველოს ეკლესიისა და საერთოდ ქართველი ხალხის ისტორიას. აფხაზეთის ეკლესიის ისტორია ისეთი ისტორიკოსების მიერ, როგორც არიან ო. ბლაჟუბა, სტ. ლაკობა, ე.აჩინჯალი, იერომონაქი დოროფეი (დბარი) ისეა წარმოდგენილი, რომ მას, თითქოსდა, შეხების არავითარი დადებითი მხარე საერთოდ არ ჰქონია საქართველოს ეკლესიასთან. თვით აფხაზეთის ეკლესიის ისტორია წარმოდგენილია როგორც იმთავითვე ავტოკეფალური ეკლესიის ისტორია.

იერომონაქი დოროფეი თავის წიგნში „აფხაზეთის ეკლესიის ისტორია პირველ ათასწლეულში“ (2005), აშკარად აყალბებს ამ ისტორიას. ეს გამოიხატება, უპირველეს

ყოვლისა, იმაში, რომ იგი ყოველგვარი ისტორიული დოკუმენტების მონაცემების ანალიზისა და დასაბუთების გარეშე ცდილობს დაამტკიცოს, რომ

აფხაზეთმა ქრისტიანობა მიიღეს, თითქოსდა, არა VI საუკუნეში, ბიზანტიის იმპერატორის იუსტინიანეს მმართველობის (527-565)წლებში, როგორც ამას იმდროინდელი ისტორიკოსები პროკოფი კესარიელი და სხვები წერენ, არამედ I საუკუნის შუახანებში, უშუალოდ ანდრია პირველწოდებულისა და სიმონ კანანელისაგან;

რომ სიმონ კანანელი, თითქოსდა, მოკლულ იქნა არა ქ.ნიკოფსიაში წარმართების მიერ, არამედ ანაკოფიაში, რომელი ლეგიონერების მიერ, რომლებიც ჯერ კიდევ არ იყვნენ ქრისტიანები და სასტიკად ებრძოდნენ ახალი რელიგიის მქადაგებლებს;

რომ ქართველი მწერლები და ისტორიკოსები, თითქოსდა, ერთმანეთთან აიგივებდნენ ნიკოფსიასა და ანაკოფიას, რაც სრული სიყალბეა. ქართული წყაროების მონაცემებით (გიორგი ხუცესმონაზონი-მთანმინდელი, „ქართლის ცხოვრება“, ვახუშტი) სიმონ კანანელი წარმართებმა სიცოცხლეს გამოასალმეს ნიკოფსიაში და დაიკრძალა იქვე. ამის შესახებ ქართველი მემკვიდრე წერს: „ხოლო სვიმონ კანანელის საფლავი არის ნიკოპს ქალაქსა, აფხაზეთსა და ჯიქეთს შუა, სამძღვარსა ბერძენთასა“.<sup>9</sup> აქვე უნდა ითქვას, რომ ანაკოფია არასოდეს არ ყოფილა საზღვარი აფხაზეთსა და ჯიქეთს შუა, ასეთად ადრე იყო ნიკოფსია, ანუ ძველი ლაზიკა, ხოლო უფრო გვიან მდ. ბზიფი. რაც შეეხება ანაკოფიაში (დღ. ახალ-ათონში) სიმონ კანანელის საფლავის არსებობას, ეს აიხსნება იმით, რომ სწორედ წარმართი ჯიქების ქრისტიანულ აფხაზეთზე ლაშქრობის შედეგად სიმონ კანანელის ნეშტი, მისი ხელყოფის თავიდან აცილების მიზნით, გადატანილი იქნა აფხაზეთის სიღრმეში და დაიკრძალა აფხაზეთის მთავრების რეზიდენციის გვერდით.

იერომონაქი დოროფეი ცდილობს დაამტკიცოს, რომ ბიჭვინთის საეპისკოპოსო იმთავითვე იყო ავტოკეფალური და მისი ეპისკოპოსი სტრატოფილე – აფხაზური ეპარქიის ეპისკოპოსი. საბუთი ასეთი მტკიცებისათვის – არავითარი, მხოლოდ სურვილი შეგნებულად გააყალბოს ისტორია. აქვე უნდა ითქვას, რომ ბიჭვინთის საეპისკოპოსოს მრევლი სინამდვილეში ვინ იყვნენ, ბიჭვინთაში განლაგებულ რომელია ლეგიონის ჯარისკაცები, იქვე მცხოვრები ქართველები (მეგრელები), თუ აფხაზები, დღემდე ერთმნიშვნელოდ დაუდგენელია სათანადო საბუთების უქონლობის გამო. ერთი რამ კი ცხადია, რომ ეთნიკური აფხაზები ასეთი მრევლი ნამდვილად ვერ იქნებოდნენ, უბრალოდ იმის გამო, რომ ისინი არამც თუ I საუკუნეში, არამედ თვით VI საუკუნეშიც კი ფიჭვის კორომებს სცემდნენ თავყანს, როგორც ამის შესახებ აღნიშნავენ იმდროინდელი ისტორიკოსები (პროკოფი კესარიელი, იოანე ზონარა, ნიკიფორე ქსანთოპულოსი).<sup>10</sup>

იერომონაქი დოროფეის მტკიცებით, აფხაზეთში I ათასწლეულში აგებული ყველა ეკლესია და ტაძარი აფხაზური ხუროთმოძღვრების ძეგლია, მაშინ, როდესაც, როგორც სათანადო ქართველი და უცხოელი სპეციალისტები ამტკიცებენ, სინამდვილეში ზოგიერთი მათგანი ბერძნულია, უმრავლესობა კი – ქართული.

იერომონაქი დოროფეი გვიან შუასაუკუნეებში აფხაზეთში ქრისტიანობის დაცემის მიზეზად ასახელებს იმ ფაქტს, რომ მაშინ აფხაზეთის საკათალიკოსოს სათავეში ედგნენ მხოლოდ ქართველები, რომლებმაც არ იცოდნენ თავიანთი მრევლის ენა, ხოლო მრევლმა თავიანთი მწყემსმთავრების ენა, რამაც გამოიწვია აფხაზთა გაუცხოე-

ბა ქრისტიანობისაგან. არც ერთი სიტყვა იმის შესახებ, თუ რატომ იყვნენ აფხაზეთის კათალიკოსები ქართველები, იერომონაქს არ დასცდენია. ასევე ერთი სიტყვითაც არ ახსენებს აფხაზეთში ქრისტიანობის დაცემის ნამდვილ მიზეზს – წარმართი და გამაჰმადიანებული აფსუების ჩამოწოლას XVI-XVII საუკუნეებში.

იერომონაქ დოროფეის „აფხაზეთის ეკლესიის ისტორიაში“ არც ერთი დებულება, არც ერთი დადებითი წინადადება არაა თქმული ქართველებთან მიმართებაში, მხოლოდ უნდობლობა და სიძულვილი გამოსჭვივის მის ნაწერებში ამ ხალხის მიმართ, რაც ჩვეულებრივი დამახასიათებელი ნიშანია აფხაზური სეპარატიზმისა.

აფხაზეთისა და საქართველოს ეკლესიების ურთიერთობის საკითხში ამჟამად დიდი მნიშვნელობა აქვს სრულიად რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის პატრიარქის კირილის პოზიციას, რომელიც მან დააფიქსირა 2011 წლის 26-28 ივლისის შეხვედრაზე კიევში სრულიად საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის კათალიკოს-პატრიარქ ილია II-სთან, სადაც მან განაცხადა: „ცხადია, რომ საქართველოს საპატრიარქოს იურისდიქცია ვრცელდება აფხაზეთისა და სამხრეთ ოსეთის ტერიტორიებზე“. პატრიარქის ამ პოზიციას აქვს არა მარტო დიდი კონფესიური, კანონიკური, არამედ დიდი პოლიტიკური მნიშვნელობაც. სწორედ ამით აიხსნება უწმინდესისა და უნეტარესის ილია II სიტყვები: „ვმადლობ უწმინდეს პატრიარქ კირილს იმისათვის, რომ მან კიდევ ერთხელ დაამოწმა საქართველოს მართლმადიდებლური ეკლესიის იურისდიქცია აფხაზეთსა და ცხინვალში“.

ასეთი შეხვედრა და მასზე გაკეთებული განცხადება პატრიარქ კირილის მიერ მართლაც მისასალმებელია და მეტად მნიშვნელოვანი, მაგრამ განა ყველა რუსი სასულიერო პირი იზიარებს თავისი პატრიარქის პოზიციას? – სამწუხაროდ არა, მათ შორის ცოტა როდია ისეთი, რომელიც სრულებით არ განსხვავდება მეფის რუსეთის შოვინისტი საეკლესიო პირებისაგან, რომლებიც საქართველოში მოღვაწეობის დროს თავის უპირველეს მიზნად ისახავდნენ რელიგიისა და ეკლესიის საშუალებით ერთმანეთისათვის დაეპირისპირებინათ აფხაზი და ქართველი ხალხი და აფხაზეთი მოეწყვიტათ საქართველოსაგან. საკმარისია იმის აღნიშვნა, რომ სწორედ აფხაზეთში მოღვაწე რუსმა სასულიერო პირებმა: პეტრე სამსონოვმა, პავლე ხარჩენკომ, ვიტალი გოლუბმა აფხაზ სეპარატისტ სამღვდელოებასთან ერთად სოხუმ-აფხაზეთის ეკლესია, როგორც ეს ზემოთაც აღნიშნა, 2009 წლის სექტემბერში საეკლესიო კრებაზე საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიას ჩამოაშორეს და დამოუკიდებელ კონფესიად გამოაცხადეს.

გარდა ადგილობრივი რუსი სასულიერო პირებისა, აფხაზეთისათვის სრულებითაც უცხო არ არის რუსეთის სხვადასხვა რეგიონებიდან იქ ჩასული სულიერი მწყემსები. ერთ-ერთი მათგანი მღვდელ-მონაზონი პეტრე (პიგოლი) ამ რამდენიმე წლის წინათ აფხაზეთში ჩავიდა აფხაზთა „სულიერი დაპურების“ მიზნით, მან განიზრახა ახალი-ათონის მონასტრის წარმომადგენლობა დაეარსებინა მოსკოვში, ათონის (საბერძნეთი) წმ. პანტელეიმონის მონასტრის წარმომადგენლობასთან, რამაც საქართველოს ეკლესიის მესვეურთა მკაცრი პროტესტი გამოიწვია.<sup>11</sup>

მღვდელ-მონაზონი პეტრეს (პიგოლი) მსგავსი მისიონერები აფხაზეთისათვის იშვიათი როდია, რომლებიც დიდი გულმოდგინებით ცდილობენ ხელთ იგდონ აფხაზთა სულიერი მწყობის უფლება. აქვე უნდა აღინიშნოს ის გარემოებაც, რომ მიმდინარე



წლის მაისში ახალი ათონის მონასტერში ჩატარებული „საეკლესიო-სახალხო კრების“ შემდეგ აფხაზური სამღვდელთა ორად არის გახლეჩილი, ამ კრებაზე ჩამოყალიბდა „აფხაზეთის წმინდა სამიტროპოლიტო“, რომელიც დაუპირისპირდა „დამოუკიდებელი აფხაზეთის ეკლესიას“.

ახლა ვნახოთ, ძალიან მოკლედ, თუ რა მდგომარეობაა ისლამის კუთხით აფხაზეთში. ბოლო 18 წლის განმავლობაში იქ შეინიშნება ისლამის ერთგვარი აღორძინების პროცესი. კერძოდ, ამაზე მიანიშნებს ის გარემოება, რომ ჯერ კიდევ 1993 წელს შეიქმნა აფხაზეთის მუსლიმთა სასულიერო მმართველობა, რომელსაც სათავეში უდგას აფხაზ-მუჰაჯირთა შთამომავალი ადილ გაბლია. სოხუმსა და გუდაუთაში გაიხსნა მეჩეთები, რომლებსაც ჯერ-ჯერობით სამლოცველო სახლის სტატუსი აქვთ. ზოგიერთი ავტორის მტკიცებით აფხაზ მუსლიმთა რაოდენობა მთელი აფხაზი მოსახლეობის 10%-ს არ აღემატება. მათ ემატებათ თურქეთიდან, ჩრდილოეთ კავკასიიდან, ბაშკირეთიდან, შუა აზიიდან ჩამოსული მუსლიმანები. მუსლიმთა ყველაზე მნიშვნელოვანი დღესასწაული ყურბან-ბაირამი ანუ აფხაზურად ყურბან-ნიჰვა, აფხაზეთში გამოცხადებულია სახელმწიფო დღესასწაულად.<sup>12</sup>

აფხაზეთში ისლამის აღორძინების მიზნით რუსეთის მუფტიების საბჭომ თავისი წარმომადგენლობა გახსნა აფხაზეთის რესპუბლიკაში, რომელსაც სათავეში უდგას სრულუფლებიანი წარმომადგენელი ენიკ ხაჯი რუსლანი. საბჭოს წარმომადგენლობა ახორციელებს რესპუბლიკური რელიგიური ორგანიზაციების კოორდინაციას ხელისუფლების ინსტიტუტებთან და საკანონმდებლო ორგანოებთან.<sup>13</sup>

აფხაზეთში ისლამის აღორძინება და განმტკიცება სრულებითაც არ შედის რუსეთის უმაღლესი საერო და სასულიერო ხელისუფლების ინტერესებში. რუსული კვალი ჩანს იმ ტერორისტულ ქმედებებში, რომლის მსხვერპლი გახდნენ თვითმარქვია იმამი ჰამბათ გიცბა და აფხაზ მუსლიმთა ერთ-ერთი ლიდერი, 34 წლის არსაულ ფილია.

ასეთია მოკლედ რელიგიური და საეკლესიო ვითარება დღევანდელ აფხაზეთში.

## დამონმებული ლიტერატურა

1. ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, ნ. V, გვ. 88-89.
2. Иеромонах Дорофей (Дбар.) Краткий очерк истории Абхазкой Православной Церкви. Новый Афон, 2005с. 15.
3. იქვე, გვ. 16.
4. გ. როგავა. ეკლესიური სეპარატიზმი. ჟურნ. „რელიგია“ 2 009, №4.
5. გ. როგავა, რელიგია და ეკლესია აფხაზებში, 2007 ვგ, 129-132.
6. იქვე, გვ. 139-140.
7. Иеромонах Дорофей (Дбар.) История христианства в Абхазии в первом тысячелетии. Новый Афон, 2005.
8. Перечен храмов и монастырей в Абхазкой Православной Церкви (იხ. ინტერნეტში).

9. Дж. Гамахария, Б. Гогиа. Абхазия-историческая область грузии, 1997 с. 200. 278.
10. გეორგიკა, ტ. 2, გვ. 133, 134, 135; ტ. VII, 2009, გვ. 117.
11. გ. როგავა, აფხაზეთის ისტორიის საკითხები, 2009, გვ. 5.
12. Ислам в Абхазии сегодня –(იხ. ინტერნეტში).
13. იქვე.

Givi Rogava  
**State Religion and Church in  
Present-day Abkhazia**

*Summary*

In the article it is proved that political separatism in Abkhazia is accompanied by church separatism. Clear manifestation of that is the breaking away of the Church of Sukhumi-Abkhazia from the Church of Georgia in September 2009.

ალექსანდრე მენი

## მართლმადიდებლობის სოციალური კონცეფცია<sup>1</sup>

ცნობილია, რომ პროტესტანტიზმს, მაგალითად, თავისი სოციალური დოქტრინა აქვს და ამჟამად პროტესტანტმა კონსერვატორებმა იმის შესახებ დააყენეს საკითხი, რომ ქრისტიანი უნდა ჩაერიოს პოლიტიკაში. ისინი მიიჩნევენ, რომ სახელმწიფოსაგან ეკლესიის გამოყოფა ყალბი იდეაა და პოლიტიკაში ჩართვა აუცილებელია. მათ მხარს ამერიკელი მილიონერებიც უჭერენ. ჩემი აზრით, სწორია პოლიტიკური ცხოვრების სულიერი ღირებულებებით განსაზღვრა, მაგრამ ეს აბსტრაქტული იდეაა. კონკრეტულ ცხოვრებაში აღმოჩნდება, რომ ნებისმიერი პოლიტიკა, მემარჯვენე თუ მემარცხენე, ყალბია, სიყალბის ნიშნის მატარებელია. ტყუილბრალოდ არ მბობენ, რომ პოლიტიკა ბინძური საქმეა. პოლიტიკა საშინლად პრაგმატულია. მას არ აინტერესებს ადამიანი, მისი საზრუნავი მხოლოდ ინტერესებია. პოლიტიკა, როგორც წესი, ამორალურია: „გამარჯვებულებს არ სჯიან“ და შემდეგ „ისტორიკოსები ყველაფერს გამართლებას მოუძებნიან ...“ ამერიკელი ქრისტიანები, რომლებიც ახლა თავგამოდებით მიისწრაფვიან პოლიტიკაში, აუცილებლად გაისვრებიან, რაც უკვე დაწყებულია, ამიტომ ცნობილი მქადაგებლები, ისეთი, როგორიც ბილი გრემია, წვალობენ. მათ სურთ, რომ გავლენა ჰქონდეთ საზოგადოებაზე (რაც კანონზომიერი და მართებულია), მაგრამ, მეორე მხრივ, როდესაც მათ პოლიტიკური ინტრიგების ხორცსაკვებში ატარებენ, ისინი გრძობენ, რომ, უბალოდ, ეშმაკის კლანჭებში აღმოჩნდნენ.

თავიდან პროტესტანტები ფიქრობდნენ, რომ ყველას ბედი წინასწარ დადგენილია. არიან რჩეულები, ხოლო ხარ თუ არა რჩეული, ამას იმის მიხედვით გაიგებ, თუ როგორ გიმართლებს ცხოვრებაში, ამიტომ ყველამ თავისი ვალი მუხღჩაუხრელი შრომით უნდა მოიხადოს (ამ შემთხვევაში მე გაუბრალოებით ვსაუბრობ). ამით პროტესტანტიზმმა კაპიტალისტური სიტემა შექმნა, ყოველი შემთხვევისათვის, კაპიტალის იდეის ფორმირებაზე იქონია გავლენა.

კათოლიკური სისტემა მიწყვიტ მოდიფიცირებაშია, მუდმივ ძიებაშია, მატერიალური რესურსების სამართლიანი განაწილების მოდელისა და სოციალური სტრუქტურის ოპტიმალური ვარიანტის შექმნას ცდილობს. მაგრამ თუკი ჩვენ ობიექტურები ვიქნებით, შევნიშნავთ, რომ პოლიტეკონომიის, მარქსიზმისა და სოციალური პოლიტიკის სფეროში კათოლიკე ბერ-მონაზონთა და ღვთისმეტყველთა ფუნდამენტური ნაშრომების მიუხედავად, საბოლოო კონცეფცია კათოლიციზმში შემუშავებული არ არის. არსებობს დოკუმენტების ნაკრები სახელწოდებით „სოციალური დოქტრინა.“

---

1 თარგმნა კახა ქეცბაიამ.

ახლა კი იმის შესახებ, თუ რა ხდება ამ მხრივ მართლამადიდებლობაში. ჩვენში ეკლესია, როგორც ადამიანთა ორგანიზაცია, გავლენიან როლს საზოგადოებაში მხოლოდ პეტრე პირველამდე ასრულებდა. მას მთავრულ, დიდმთავრულ და მონარქიულ სტრუქტურასთან ჰქონდა საქმე. მაშინ ძირითადი იდეა თათრობის, ანარქიისა და ქაოსისადმი ღვთივ ცხებულის ერთიანი, ცენტრალიზებული ხელისუფლების დაპირისპირებაში მდგომარეობდა. ოქროს ურდოს პირობებში მოსკოვის სამეფოს შექმნა ნამდვილად აუცილებელი იყო. მაგრამ, მიაქციეთ ყურადღება, ეკლესიას „მადლობა“ არ უთხრეს: ფეხზე წამოდგომისთანავე მეფის ხელისფლებამ ეკლესიის სიტყვა უკუაგდო. ამ შემთხვევაში მე ისტორიასაც არ მივმართავ, უბრალოდ, გაგახსენებთ ფილმს „ივანე მრისხანე.“ თუმცა ფილმი მთლიანად ყალბია, მაგრამ იქ არის ასეთი მომენტი: ივანე მრისხანეს მეფედ კურთხევისას მიტროპოლიტი მაკარი ცდილობს მას რაღაც უთხრას, ის კი მას ზედაც არ უყურებს. იქ კიდევ ნაჩვენებია ივანე მრისხანესა და მიტროპოლიტ ფილიპეს შორის, რომელიც მან საპყრობილეში ჩაამწყვდია და მოაშთო, არსებული უთანხმოება. მიტროპოლიტი ფილიპე ტერორის წინააღმდეგ გამოდიოდა. ის იმ პირობით დათანხმდა მიტროპოლიტობას, რომ „თხოვნის უფლება“ ექნებოდა. „თხოვნა“ – ეს შუამდგომლობაა პატიმართათვის. სარგებლობდა რა მეფის ზეპირი დაპირებით, ფილიპემ უდანაშაულოთა დაცვას მიჰყო ხელი. ცნობილია, თუ რითი დამთავრდა მისი „თხოვნა.“ ეს, საერთოდ, მონარქიის პოლიტიკა იყო. სწორედ რომანოვებს შორის ერთ-ერთი პირველი პატრიარქი ნიკონი იქნა განყენებული, იმიტომ რომ მეფეს ეჩვენებოდა, თითქოს ის ძალაუფლებას იტაცებდა, – მასაც ხომ დიდი მთავრის სახელით მოიხსენიებდნენ ... ასე ინგრეოდა ეკლესია, როგორც სოციალური ძალა, ყოველი შემთხვევისათვის, იგი მოშორებული იყო სოციალურ საქმიანობას. ამიტომ, ბუნებრივია, ის არც ცდილობდა საკუთარი სოციალური დოქტრინის შემუშავებას. მხოლოდ რუსი რელიგიური ფილოსოფოსები, ჩაადაევით დაწყებული, შემდეგ სოლოვიოვი, ბერდიაევი, ფრანკი და სხვები ცდილობდნენ გარკვეული გონიერი მოდელის წარმოდგენას. მაგრამ, მკაცრად თუ ვიტყვით, ეს არ შეიძლება ჩაითვალოს მართლმადიდებელი ეკლესიის სოციალურ დოქტრინად.

ასე რომ, ამჟამად ჩვენ სოციალური დოქტრინები არ გვაქვს. თუკი რამე დარჩა ტრადიციიდან, ეს მონონესრიგის შენარჩუნების იდეაა, იმიტომ რომ მეფის რეჟიმის დახობისთანავე ეკლესია დაიბნა (თუმცა ეკლესია ამ რეჟიმს ბოროტებასთან აიგივებდა). ალბათ პირადად მეფეებს არ სურდათ ბოროტების ეკლესია (მე მხედველობაში მაქვს XIX საუკუნის მეფეები), მაგრამ საკმარისია იმის თქმა, რომ ნიკოლოზ I-მა ბიბლიის გამოცემა აკრძალა. არქიმანდრიტი მაკარი გლუხარევი, ალტაელი მისიონერი, ითხოვდა ამის ნებართვას. ის საკუთარ თარგმანებს აგზავნიდა დედაქალაქში, იმპერატორის სახელზე წერდა, რომ არ შეიძლება ღვთის სიტყვის გარეშე ხალხის დატოვება, რომ ძველ სლავურ ენას უკვე ვერ იგებენ და ა. შ. მას არ პასუხობდნენ. აი, მაშინ მან დაწერა: „თქვენთვის ცოტაა 14 დეკემბერი, წყალდიდობა პეტერბურგში“. არქიმანდრიტი დასაჯეს. რუსულ ეკლესიას ტაძრები სჭირდებოდა, ნიკოლოზ II კი არ იძლეოდა მათი აგების ნებართვას; ტაძრის აგება მხოლოდ თებერვლის რევოლუციის შემდეგ მოხერხდა. ჯერ კიდევ ბიზანტიაში სახელმწიფო ძალზე მაგრად ებლაუჭებოდა სოციალურ ცხოვრებას, რითაც საეკლესიო ცხოვრების პარალიზებას ახდენდა. ეკლესიის საუკეთესო ძალები ტოვებდნენ საზოგადოებას. პოეტები, მწერლები, ღვთისმეტყველები ქალაქებიდან

მონასტრის კედლებისაკენ მირბოდნენ, ბერები ხდებოდნენ. ამ ბერებს შემდგომში სახელმწიფოსთან შეხების მომენტები ჰქონდათ, მაგრამ ეს იშვიათად ხდებოდა, ვთქვათ, ხატმებრძოლური კრიზისების დროს. რუსეთში მთლიანი კონტროლი იყო და ამიტომაც არანაირი აუცილებელი სოციალური დოქტრინა ჩვენ არ გვაქვს, მაგრამ გვაქვს მემკვიდრეობა, რომელიც დაგვიტოვებს ჩაადაევმა, ბენკოვსკიმ, ლოსკიმ და, განსაკუთრებით, ფედოტოვმა – ცნობილმა ისტორიკოსმა, რომელმაც ერთ-ერთი ყველაზე ნათელი სოციალური კონცეფცია შექმნა.

მონარქიულ სტრუქტურას ბოლოლოგიური წარმომავლობა აქვს. მგლის ხროვას, სპილოების ჯოგს, ირმებს და მრავალ სხვა ცოხოცხალ არსებას წინამძღოლები მართავენ. მონარქია ქცევის ამ მექანიზმების მემკვიდრეა. დემოკრატია კი სპეციფიკურ-ადამიანური და უფრო გვიანდელი მოვლენაა. შესაძლებელია, რომ ჩვენ სწორედ ამგვარი პროცესების ბლურბლზე ვიმყოფებით. XIX საუკუნეში გვეჩვენებოდა, რომ ევროპული დემოკრატია თავისთავად ვითარდება და ყველგან პროგრესს ნერგავს, თუმცა ამჟამად ყველაფერი შეიცვალა. ავიდოთ, ვთქვათ, ინდოეთი. მართალია, ინგლისელებმა, მათი მმართველობის არასრულყოფილების მიუხედავად, მაინც მოახერხეს ინდური საზოგადოების დემოკრატიულ ბნესთან ბიარება, მაგრამ იქ სრულიად განსხვავებული წეს-ჩვეულებანი მაინც დარჩა. იქ უკმაყოფილებაა. იქ განდების, ნერუიდების დინასტიაა მართვის სათავეში. იქ ძველ ტრადიციებს არ დაუკარგავთ თავიანთი მნიშვნელობა. მე ამას იმიტომ ვამბობ, რომ ჩვენ შემწყნარებლები უნდა ვიყოთ და არ უნდა ვფიქრობდეთ, თითქოს ჩვენს დროს მოხდება რაღაც განსაკუთრებული სასწაულები და ცვლილებები. წყლის წვეთი ქვას ხვრეტს, პროცესები ნელა მიმდინარეობს.

დემოკრატიის არსი შერიგებაში მდგომარეობს, როდესაც ადამიანს სხვა ადამიანის შეხედულებათა მოსმენა ძალუძს, როდესაც სხვა ადამიანის პოზიციის გაგება შეუძლია, როცა ის ღიაა სხვა ადამიანთა გემოვნებისა და თვალსაზრისებისადმი. დემოკრატია აქედან იწყება. ჩვენში დემოკრატიული მოძრაობის ნეგრებად წოდებული ადამიანები სინამდვილეში ფსიქოლოგიით დიქტატორები იყვნენ. მათთან შეხებისას მე დავრწმუნდი, თუ რამდენად უცხოა მათთვის დემოკრატიის ცნება. დემოკრატია – ეს ფსიქოლოგიაა. ამ ყვავილს ხანგრძლივი მოვლა სჭირდება. დემოკრატია სულიერი სტრუქტურის უმაღლესი გამოვლინებაა, რომლის განვითარების შემთხვევაში მისგან საზოგადოებისათვის სასარგებლო რამ გამოვა, ხოლო საზოგადოების სტრუქტურის გარდაქმნიდან, მისი გადემოკრატიულებიდან, მაშინ როდესაც ხალხი ტოტალიტარული ფსიქოლოგიის მატარებელია, არაფერი გამოვა. თუკი ადამიანი სულიერად იბრდება, „ტოტალიტარიზმისაკენ“ მიდრეკილება კლებულობს. თუ ის პრიმიტიულია, მაშინ ის ტოტალიტარიზმისაკენ იქნება მიდრეკილი.

ჩვენ თავისუფალი სულის ნაყოფი უნდა გამოვიდოთ და მის მიმდევართ უნდა გადავცეთ ის. ჰიუიგენსის პრინციპით: როდესაც ეცემა წვეთი, მისგან რგოლები ცვივა, ყოველი რგოლიდან სხვა რგოლები წარმოიქმნება და ა. შ. უსასრულოდ. სინამდვილეში დიდ პოპულაციაში, როგორც ბიოლოგიაში იტყვიან, ყველაფერია. ჩვენ სწორედ დიდი პოპულაცია ვართ, რომელშიც ყველაფერია. ყოველი მიმართულების ჩანასახი მასში იხარშება.

## ბიბლიოგრაფია და შენიშვნები:

- წარმოდგენილი სტატია ალექსანდრე მენის ერთ-ერთი საშინაო საუბარია, რომელიც 1987 წლის 3 ოქტომბერს შედგა. სტატიის ტექსტი შედგენილია ფონოგრამის მიხედვით, ამიტომ პუბლიკაციაში ზეპირი მეტყველების ცალკეული თავისებურებები გამოსტვივის, თუმცა ეს ხელს არ უშლის მის ავტორს ნათლად და გასაგებად ჩამოაყალიბოს საკუთარი მოსაზრებები მართლმადიდებლობის სოციალური კონცეფციის შესახებ. თარგმანი შესრულებულია შემდეგი გამოცემის მიხედვით: „ალ. მენი, მსოფლიო სულიერი კულტურა: საუბრები ქრისტესა და ეკლესიის შესახებ; ეკლესია ისტორიასა და თანამედროვე სამყაროში“, კრებული, მ. 1995 (იხ. ინტერნეტ ვერსია: [www.alexandrmen.ru](http://www.alexandrmen.ru) ([alexandrmen.libfl.ru](http://alexandrmen.libfl.ru)). თარგმანი ალ. მენის ოჯახის წევრების (ძმა – პავლე მენი და მეუღლე – ნატალია გრიგორენკო-მენი) ნებრათვით შესრულდა.
- მართლმადიდებლობის სოციალურ კონცეფციაზე საუბრისას ალ. მენს პირველ რიგში მხედველობაში რუსული მართლმადიდებლობა აქვს, რომელთან მიმართებაში მას მთელი რიგი სერიოზული შენიშვნები აქვს. ალ. მენის აზრით, ეკლესიურობის ის ტიპი, რომლითაც მისი თანამედროვე რუსული ეკლესიურობა გამოირჩევა შემდეგი ნიშნებით ხასიათდება: ა) „ობრიადოვერიე“ – მოწესება; ბ) ობსკურანტიზმი; გ) კონფორმიზმი; დ) უუნარობა ხალხის მოთხოვნების საპასუხოდ; ე) თვითკმაყოფილება და ჩაკეტილობა, რომელიც ყოველივე „საეროს“ ამრებით უყურებს და ორიენტაციას არქაულ ფორმებზე აკეთებს; ვ) სახარებისა და წმინდა წერილისაგან მოწყვეტა, რომელიც ხშირ შემთხვევაში ეკლესიაში მოსულთა იმედგაცრუებას იწვევს, რაც რწმენის სურაგატებისაკენ (პარაფსიქოლოგია, ოკულტიზმი, იოგა და ა. შ) მათ მიბრუნებას უწყობს ხელს; ზ) გერონტოფილია. რუსული ეკლესიის ამგვარი დახასიათება ალ. მენს შემდგომში ძვირად (სიცოცხლის ფასადაც კი) დაუჯდა.
- ალ. მენი ეწინააღმდეგება მოსაზრებას იმის შესახებ, რომ თითქოს პროტესტანობასთან შედარებით მართლმადიდებლობა მოკლებულია სრულყოფილ სოციალურ კონცეფციას. მისი აზრით, ამგვარი შეხედულება ერთი მხრივ მართლმადიდებლობის არსში გაუკვევლობის შედეგია და მეორე მხრივ, ამ ყველაფერში არადემოკრატიული პოლიტიკური ცხოვრებაა დამნაშავე, რისი გამოცდილება რუსეთს არ აქვს. ალ. მენისთვის აქტიური სოციალური საქმიანობისაგან და პოლიტიკური ცხოვრებისაგან ეკლესიის განყენება მიუღებელია. თუმცა გულისტკვილით აღნიშნავს, რომ რუსულ სინამდვილეში ასეთი რამ ისტორიულად არ არსებობდა. რუსეთს არ აქვს დემოკრატიული ცხოვრების ტრადიციები და შესაბამისად ნათლად ჩამოყალიბებული მართლმადიდებლობის სოციალური კონცეფცია.
- მართლმადიდებლობის სოციალური კონცეფცია ადამიანის სულიერი სტრუქტურისა და მომდინარეობის და მისი უმაღლესი ქმნილებაა დემოკრატია – სპეციფიკური ადამიანური მოვლენა, რომელიც შერიგებას, არაძალადობას, შემწყნარებლობას, სხვების პოზიციების გაგებას, განსხვავებული რწმენის ადამიანებისადმი ღიაობას გულისხმობს. მენის მიხედვით, ამგვარად გაგებული დემოკრატია ფსიქოლოგია უფრო ვიდრე პოლიტიკური წყობის ფორმაა.

Alexander Menn  
**Social Conception of Orthodox  
Christianity**

**(Translation and comments by Kakha Ketsbaia)**

*Summary*

Social conception of Orthodox Christianity, in particular, of Russian Orthodox Christianity is discussed in the article. Father Al. Menn does not agree with the view that Orthodox Christianity is devoid of a social conception. Quite in the contrary, Orthodox Christianity really has this conception, though the Russian life-style pushed it into the background. If, in this respect, we manage to put everything into its proper place, it will be evident that Orthodox Christianity has a rather democratic social conception leading to active social life.

## საულის კავალიუსკასი

# „არახაზოვანი თეოლოგიის“ ფენომენი

(ლიტველი თეოლოგის ჩ. კავალიუსკასის სამეცნიერო იდეების ანალიზი)

### **შესავალი**

თეოლოგ ჩესლოვას კავალიუსკასის სახელი ფართოდაა ცნობილი. ეს ადამიანი – ახალი აღთქმის ნიჭიერი მთარგმნელია ძველებრეული ენიდან ლიტვურად, იგი არა მარტო ქრისტიანული აზროვნების გამორჩეული მქადაგებელია, რომლის ხმაც ლიტვერი რადიოს გადაცემებში უღერს მისი გარდაცვალებიდან 16 წლის შემდეგაც კი, არამედ, ამავე დროს გახლავთ ქარიზმატული პიროვნება. თავისი ცხოვრების ბოლო წლები დაუთმო ქრისტიანულ თეოლოგიის გამდიდრებას თანამედროვე მეცნიერების მიღწევებით.

ამ სტატიის მიზანი გახლავთ არა მხოლოდ გაგაცნოთ ლიტველი ქრისტიანი მოღვაწის შემოქმედება, არამედ ასევე გავაანალიზოთ იგი ცხოვრებისეულ კონტექსტში „ფიზიკასა და თეოლოგიას შორის“. კერძოდ, ასე უნოდებენ მის ერთ-ერთ სტატიას, რომელიც დაიბეჭდა ამავე სახელწოდების თხზულებათა კრებულში. (10).

ჩემი მცდელობა ჩავუღრმავდე ჩ. კავალიუსკასის შემოქმედებას, განპირობებულია არა მხოლოდ, გარკვეული პრობლემების შესახებ ცოდნით ფიზიკასა და ფილოსოფიაში, რომლებიც განიხილება მის სტატიებში, არამედ დიდი პატივისცემით ამ მოაზროვნის მიმართ, რომელთან შეხვედრის პატივი და ბედნიერებაც მქონდა.

სტატიაში, გამოვიყენებ ფილოსოფიური მეცნიერების მეთოდოლოგიურ ისტორიულ ვარიანტს, დასკვნების ნორმატიულ, მნიშვნელოვან სისტემასთან მიმართებაში (8, 83-85), რომლებიც კავალიუსკასის შემოქმედებიდან მომდინარეობს. იმისათვის, რომ სპეციალური (კოსმოლოგიური, სინერგეტული) ლიტერატურის ფართე ჩამონათვალი არ იყოს დიდი, მე ვუთითებ პირად კვლევებს, სადაც ეს ლიტერატურა სრული ფორმითაა წარმოდგენილი.

### **ჩესლოვას კავალიუსკასის ცხოვრება და შემოქმედება**

მომავალი მღვდელი დაიბადა 1923 წ. ლიტვურ სოფელ პუმპენაიში, ლიტვის ჩრდილოეთ მხარეს. სწავლობდა გიმნაზიაში „აუშრა“ ქალაქ კაუნასში. როგორც მისი სკოლის მეგობარი მატას ალპერნასი (20, 235-239) მოგვითხრობს, უკვე იმ დროს იგი ატარებდა ექსპერიმენტებს ქიმიკაში, და საკუთარი ლაბორატორიაც კი ჰქონდა, იგი ორიგინალში კითხულობდა ფ. ნიშეს, მ. ფროიდს, საიდუმლოდ მონაწილეობდა იმ დროს არალეგალურ კომკავშირულ ორგანიზაციაში. მაგრამ 1940 წელს, როდესაც ფაქტიურად ლიტვა ოკუპირებულ იქნა საბჭოთა ხელისუფლების მიერ, კომკავშირზე მან სახალხოდ განაცხადა უარი, ხოლო 1941 წელს შევიდა მღვდლების (ქსენდების) კათოლიკურ სემინარიაში. 1946 წელს კავალიუსკასი მღვდელიად აკურთხეს, ხოლო 1950 წელს დააპატიმრეს იმ მიზეზით, რომ მონაწილეობას არ იღებდა სტალინურ არჩევნებში. მალე,



იგი გაგზავნეს საკონცენტრაციო ბანაკში „გორლაგ ნორილსკი“, სადაც იქცა პატიმართა არაოფიციალურ მღვდლად. 1953 წელს, პატიმართა ამბოხის შემდეგ, რომელშიც კავალიაუსკასი აქტიურად მონაწილეობდა (გახლდათ ამბოხების კომიტეტის წევრი), გამოუტანეს სასიკვდილო განაჩენი. განაჩენის აღსრულება ვერ მოასწრეს, რადგანაც იმ დროს დააკავეს და გაასამართლეს ბერია. ცოცხლად დარჩენილი პატიმრები (მათ შორის კავალიაუსკასიც), გადაიყვანეს უფრო მკაცრ პირობებში – მაგადანის ოლქის მკაცრი რეჟიმის ბანაკში. იქ მან გაიცნო რუსეთის ბევრი მეცნიერი, რომლებიც ასევე სტალინის რეჟიმის მსხვერპლნი გახლდათ. მათი მეშვეობით მან შეისწავლა უმაღლესი მათემატიკა, ფიზიკა (მათ შორის ფარდობითობის და კვანტური), ინგლისური და იაპონური ენები. 1956 წელს „ხრუშჩოვის ამინისტიის“ შედეგად, უფლება მისცეს დაბრუნებოდა სამშობლოს, მაგრამ აუკრძალეს დიდ ქალაქებში ცხოვრება. ლიტვის დამოუკიდებლობის აღდგენამდე ოცდაცამეტი წლის მანძილზე, იგი მსახურობდა მღვდლად ლიტვის თექვსმეტ პატარა ქალაქსა და რაიონულ ცენტრში. მძიმედ ავადმყოფი, ხელმძღვანელობდა კატეხიზმოს კურსებს კაიშიადორსკის საეპისკოპოში, სადაც გარდაიცვალა 1997 წ. 21 თებერვალს.

კავალიაუსკასი სრულფასოვნად ფლობდა შვიდ ევროპულ ენას (მათ შორის ძველბერძნული), კიდევ კითხულობდა ტექსტებს თოთხმეტ ენაზე. 1972 წელს პირველად ლიტვაში გამოიყვანა ძველბერძნულად თარგმნილი ახალი აღთქმა, და ამ თარგმანის ავტორი გახლდათ კავალიაუსკასი. ამ თარგმანის სრულყოფასა და რედაქტირებაზე კავალიაუსკასი გარდაცვალებამდე მუშაობდა. ახალი აღთქმის ამ თარგმანების ბიბლიოგრაფიული სია ძველბერძნულიდან ითვლის 44 პოზიციას (19, 248-252)!

თავისი პირველი წიგნი, რომელიც თეოლოგიის საკითხებს მიეძღვნა (9), კავალიაუსკასმა გამოსცა ლიტვის დამოუკიდებლობის აღდგენის შემდეგ, 1992 წელს. ეს გახლავთ „თეოლოგიის მცირე ლექსიკონი“, თუმცა ძნელია მას „მცირე“ ვუწოდოთ. 380 გვერდზე ავტორი ხსნის არა მხოლოდ ფილოსოფიურ, მათემატიკურ, ფიზიკურ ცნებებს. უკვე ამ წიგნში მან დაბეჭდა მცირე ნარკვევი, რომელსაც „არახაზოვანი თეოლოგია“ უწოდა. (9, 266-269). მასში განიხილება კათოლიკური თეოლოგიის იდეების თანამედროვე მეცნიერების იდეებით გამდიდრების საკითხი. ფართო სპექტრით ეს პროექტი წარმოდგენილია 1995 წელს გამოცემულ წიგნში „თეოლოგია დღეს“ (11). კავალიაუსკასის გარდაცვალებიდან წლების შემდეგ, მისი დისპვილის აკადემიკოს ანტანას ბურაჩასის ძალისხმევით გამოიყვანა მისი ნაშრომების კრებული „ფიზიკასა და თეოლოგიას შორის“ (10), ათი წლის შემდეგ კი – წიგნი „თეოლოგი, მისი მისწრაფებები და აღმოჩენები“ (19), რომელშიც ჩართული იყო კავალიაუსკასის გამოუცემელი შრომები, მოგონებები მის შესახებ, მისი შრომების ბიბლიოგრაფია. იმავე წელს გამოიყვანა ლიტველი მეცნიერებისა და თეოლოგების სამეცნიერო შრომების კრებული, რომელიც მიეძღვნა კავალიაუსკასის ხსოვნას (20). და ამ კრებულში შევიდა ამაღელვებელი მოგონებები მის შესახებ.

სტატიისათვის გამოყენებულ იქნა ყველა ზემოთ ჩამოთვლილი წიგნი, ასევე ა. ბურაჩასის ავტორობით დაწერილი კავალიაუსკასის (3) მოკლე ბიოგრაფია.

### **კავალიაუსკასის მეცნიერული დისკურსის თავისებურებების შესახებ**

დიდი ხნის მანძილზე კათოლიციზმში დომინირებდა ჯერ კიდევ პატრისტიკის დროინდელი აზრი, რომ რელიგიური რწმენა და რაციონალური შემეცნება, რელიგიური და

საერო კულტურა შეუთავსებელია, რომ ბუნების შემეცნება დროის ფეჟად ხარჯვაა (5). თომა აქვინელის სწავლება იმის შესახებ, რომ რელიგიური რწმენასა და რაციონალურ შემეცნებას შორის არ შეიძლება იყოს წინააღმდეგობა, რამეთუ ისინი ორივე გამომდინარეობს ერთი წყაროდან – ღმერთიდან, კათოლიციზმში აღორძინდა მხოლოდ 1879 წელს, როდესაც რომის პაპმა ლეონ XII-მ გამოსცა ენციკლიკა „Aeterni Patris“ ამ ენციკლიკაში თეოლოგიის ზოგიერთი საკითხი მიჩნეულ იქნა არაგანსახილველ საკითხებად (დოგმატური რწმენის ჭეშმარიტებად), მაგრამ ასევე აღიარეს, რომ სამყაროს შეცნობა შესაძლებელია გონებით, სამეცნიერო კვლევების შედეგად (18, 281-284). მიუხედავად იმისა, რომ მეცნიერებასა და რელიგიურ რწმენას შორის რადიკალური ურთიერთდაპირისპირების იდეა კათოლიკურმა ეკლესიამ უარყო, გარკვეული შინაგანი ურთიერთწინააღმდეგობა კვლავაც შემორჩა. ზოგიერთი მათგანი დაწვრილებით აღწერა ბ. კუმბისკასმა წიგნში „კათოლიკური ფილოსოფია. XIX და XX საუკუნეები“ (14). მაგალითად, მიუნსტერის უნივერსიტეტის პროფესორი თეოლოგიისა და ფილოსოფიის დარგში გ. ჰერმესი თვლიდა, რომ თეოლოგიური რეფლექსის მეთოდოლოგიურ საფუძვლად უნდა მივიჩნიოთ „ეჭვი“. ამის გამო, ყოველ კათოლიკეს უფლება აქვს ეჭვი შეიტანოს რელიგიურ დოგმებში. ეს იდეა რომის პაპმა გრიგოლი XVI-მ შეაფასა როგორც რაციონალიზმის გამოვლინება (14, 27). 1957 წელს ფრანგი კათოლიკე მღვდლის, პალეონთოლოგ პიერ ტეიარ დე შარდენის სწავლება ნოსტეროს შესახებ მიჩნეულ იქნა რელიგიურ რწმენასთან შეუთავსებლად, მაგრამ ხანგრძლივი დისკუსიების შედეგად ვატიკანის მეორე კრების დროს (1962-1965), ეს თეორია მიიღეს (14, 252). ეკლესიამ ასევე შეაფასა ა. ლოისის სწავლება, მაგრამ მიუხედავად ამისა, მალე ზოგიერთი მისი პოზიცია კათოლიკური ეკლესიის მოდერნიზაციის საფუძვლად იქცა (იქვე).

ეს დრამატული დაძაბულობა რელიგიურ ჭეშმარიტებასა და სამეცნიერო შეფასებას შორის საკმაოდ მკაფიოდ იგრძნობა კავალიაუსკასის ნაშრომებში. თავის ერთ-ერთ ცნობილ დისკუსიაში ლიტვური რადიოს ეთერში საუბრობდა რა ცოდვილებზე, კავალიაუსკასმა განაცხადა: „ეს თემა არ მაძლევს მოსვენებას, და მინდა ეხლავე განვაცხადო, რომ ჩემს აზრს გადავცემ ეკლესიის სამსჯავროზე. თუ ეკლესია მიიჩნევს სხვაგვარად, წინასწარ მოვიხრი ქედს მის წინაშე“ (10, 185-186). მსგავსი გამონათქვამი არ არის ერთადერთი. კავალიაუსკასის ახლობლები აღნიშნავენ, რომ არცთუ იშვიათად კოლეგა მღვდლები მის სამეცნიერო მოგონებებსა და იდეებს ვერ იგებდნენ, მაგრამ კავალიაუსკასი ყოველთვის აღნიშნავდა, რომ იგი იყო ეკლესიის რიგითი მსახური და ყოველთვის ემორჩილება მის გადანყვეტილებებს (19, 242). უფრო მეტიც, როდესაც გამოითქვა აზრი, რომ ლიტვაში ვატიკანის ოფიციალური აზრი აღიქმება როგორც რევოლუციური, რომ ლიტვური სამღვდლოება საკმაოდ ჩამორჩა ვატიკანის მოწინავე აზრს, კავალიაუსკასი ამას კატეგორიულად არ დაეთანხმა (10, 226).

კავალიაუსკასის სწრაფვამ ესაუბრა ღმერთის შესახებ „უახლესი ფიზიკის შუქზე“ (10, 13), ლიტვურ საეკლესიო წრეებში მოწონება არ დაიმსახურა. კავალიაუსკასი აცხადებდა, რომ მისმა სწრაფვამ განეახლებინა კათოლიკური თეოლოგია, მიიღო კოლეგების გულისწყრომა (10, 13). მის შრომებს ვერ იგებდა ზოგიერთი მეცნიერი. სამწუხაროდ, უნდა განვაცხადოთ, რომ „ათეისტური ტერორის“ დასრულებიდან ოცი წლის შემდეგაც კი, რელიგიურ რწმენასა და მეცნიერულ ცოდნას შორის მიმართ დამოკიდებულება ლიტვაში პრობლემატური რჩება (12, 10-14, 199-209).

ეს აღინიშნა სამეცნიერო დისკუსიების დროსაც ვილნიუსის უნივერსიტეტში 2007 წელს (17). დისკუსიის ერთ-ერთმა მონაწილემ ყურადღება გაამახვილა ფართოდ გავრცელებულ აზრზე იმის შესახებ, რომ პირადი რელიგიურობა მეცნიერულ დისკურსთან შეუთავსებელია, და სწორედ ამით შეიძლება ავსხნათ, რომ ეკლესიაში მოსიარულე მეცნიერი საკუთარ სამეცნიერო კვლევებში (პ.ს. ლაპლასის ცნობილი სიტყვების მიხედვით) „არ საჭიროებს ღმერთის არსებობის ჰიპოთეზას“.

ამ პოზიციის წყარო რ. დეკარტეს დუალიზმშია. სწორედ მან, გაყო რა სამყარო ორ ერთმანეთთან სრულიად შეუთავსებელ ნაწილად *res cogitans* და *res extensa*, განაცხადა, რომ ღმერთი აღარ ერევა სამყაროში მისი შექმნის შემდეგ (13). ე. კერნსის თანახმად, ეს იდეა იქცა დეიზმის თეორიულ საფუძვლად. (26, 314-319). დეიზმის იდეა შეიძლება შემდეგნაირად ჩამოვაცალიბოთ: თუ ღმერთი ტრანსცენდენტალურია და სამყაროს შექმნის შემდეგ მის საქმეებში არ ერევა, მაშინ ღმერთის რწმენა და მატერიალური სამყაროს აღქმა მკაცრად უნდა დავმიჯნოთ.

კავალიაუსკასი ამ პოზიციას ვერ დაეთანხმებოდა. მისი ღრმა რწმენით, რელიგიური რწმენასა და მეცნიერებას შორის არის შევსებითი (ნილს ბორის შევსების პრინციპის მიხედვით) ურთიერთობა.

ამ იდეის დასამტკიცებლად იგი ციტირებას უკეთებს კათოლიკე თეოლოგის კარდინალ ი. რატბინგესს (ამჟამინდელი რომის პაპი ბენედიქტ XVI), რომლის მიხედვითაც თანამედროვე თეოლოგიისათვის გაცილებით მნიშვნელოვანია ნ. ბორის ფიზიკა, ვიდრე არისტოტელეს მეტაფიზიკა. ეს იდეა გასდევს კავალიაუსკასის მთელ შემოქმედებას.

კავალიაუსკასის შემოქმედების კიდევ ერთი თავისებურება ჩემი აზრით გახლავთ ის რომ მიუხედავად მისი ერუდიციისა, სისტემური ცოდნა ფიზიკისა და ფილოსოფიის დარგში მას არ ჰქონია. გასაოცარია, საიდანაც შეიძლებოდა გასცნობოდა ახლად დაბეჭდილ თეორიას სამყაროს ინფლაციის შესახებ და სწორად განემარტა იგი, და ამავე დროს თავის შრომებში აღენიშნა ანტროპული პრინციპი კოსმოლოგიაში, რომელიც ფორმულირებულ იქნა გაცილებით ადრე. სამყაროს ინფლაციის თეორიამდე და რომელმაც თეოლოგს მისცა მყარი არგუმენტები „სამყაროს შექმნის გონიერების“ სასარგებლოდ. მიუხედავად იმისა, რომ კავალიაუსკასი ახდენს ციტირებას ფიზიკოს მ. კაკუსს (10, 70-71), იგი არა მხოლოდ აანალიზებს მის შეხედულებებს სუპერსიმის თეორიის (4) შესახებ. იგი საერთოდ არ ახსენებს ამ თეორიას, თუმცა ეს თეორია ამჟამად გვევლინება ფიზიკოსთა და თეოლოგებს (21, 28-30) შორის ცხარე დებატების ობიექტად (1;25). კავალიაუსკასი კარგად იცნობდა იმ დროის სინერგეტიკას და მის ზოგიერთ „არახაზოვანი თეოლოგიას“, მაგრამ იგი, სავარაუდოდ არ კითხულობდა სინერგეტიკის ერთ-ერთი „მამის“ ი. პრიგოჯინის შრომებს (2), რომლის მატერიალისტური მსოფლმხედველობა რადიკალურად განსხვავდება სინერგეტიკის მეორე ფუძემდებლის – გ. ჰაკენის მსოფლმხედველობიდან, ასევე მისი რუსი მიმდევარის ს.პ. კუდიუმოვისას, რომლის შრომებსაც ეყრდნობოდა ლიტველი მღვდელი. პროგოჯინისა და ჰაკენის სამეცნიერო სკოლებს შორის არსებობს უდიდესი მსოფლმხედველობითი უფსკრული (17, 152-159).

იგივე შეიძლება ითქვას კავალიაუსკასის ფილოსოფიის შესახებ. იგი მას საკმაოდ კრიტიკულად უყურებდა: „ჩვენთვის ეხლა ნათელი ხდება, რაოდენ უმწეო შეიძლება იყოს ფილოსოფია სამყაროს შემეცნებისათვის“ (10, 125), და ამტკიცებდა, რომ ფილოსოფიური მეთოდები სრულიად გამოუსადეგარია ბუნების შესწავლისათვის (10, 26), რომ „უახლესი ფილოსოფია იქცა ბანკროტად – მან დაკარგა ზუსტი მეცნიერების ნდობა“ (10, 34). მეორე მხრივ, ერთ-ერთ სტატიაში („რატომ მჭირდება თეოლოგიის აღდგენა“), კავალიაუსკასი წერს, რომ კვანტური ფიზიკის მიღწევამ „როგორც ქარიშხალმა შეაღწია ფილოსოფიაში და დაიპყრო იგი“, თავად ეწინააღმდეგება თავის თავს.

ბევრი კრიტიკული შენიშვნა შეიძლება ვიპოვნოთ მის მსჯელობაში ძველბერძნული ფილოსოფიის, სქოლასტიკის (10, 8-9, 16, 52) შესახებ. იგი თანამედროვე ფილოსოფიას თანამედროვე მეცნიერებას უპირისპირებს, რადგან მან ვერ შეძლო მეცნიერების უახლესი მიღწევების ჩართვა საერთო ფილოსოფიურ დისკუსში. სპეკულატიური ფილოსოფია მისთვის მიუღებელია ადამიანისგან მისი გაუცხოების გამო, მისი ქსისტენციალური პრობლემების გაუცხოების გამო. „განა შესძლებდით სასიკვდილო სარეცელზე მყოფნი წაგვეკითხათ კანტი, ჰაიდეგერი ან სარტრი, როგორც გულმონყალებისა და შთაგონების წყარო? – იკითხა მან (10, 23). გამონაკლისი მხოლოდ კირკეგორისთვის დაუშვა. ასევე მაღალ შეფასებას აძლევდა ლიტველი რელიგიური ექსისტენციალისტის ანტანას მაცეინის შრომებს. ამტკიცებდა, რომ ფილოსოფიის იმავე სფეროში მომუშავე დასავლეთის მოაზროვნეების, ფილოსოფიური აზრი მაცეინის მტკიცებით უფრო ღრმაა. (10, 65-69).

ჩემი ღრმა რწმენით, მსგავსი, ხშირად ურთიერთსაწინააღმდეგო გამონათქვამები და მსჯელობები კავალიაუსკასის შემოქმედებაში არ იქნებოდა, რომ ჰქონოდა შესაძლებლობა გასცნობოდა ფილოსოფიის მეცნიერებას, ფენომენალურ, ნეომარქსისტულ და სხვა მსგავს ფილოსოფიურ ლიტერატურას. მაგრამ მას ასეთი შესაძლებლობა არ ჰქონია. გარდა ამისა, ყურადღების მიღმა არ უნდა დავტოვოთ ისიც, რომ იგი მღვდელი იყო და არა პროფესიონალი ფიზიკოსი ან ფილოსოფოსი და ამ სფეროებში სისტემატიური განათლება არ ჰქონია. კავალიაუსკასის ცხოვრებისა და შემოქმედების ეს თავისებურება ყოველთვის უნდა გვახსოვდეს, როდესაც ვდგებით ცდუნების წინაშე, შევაფასოთ მისი შემოქმედება თანამედროვე პროფესიული ფილოსოფიისა და ფიზიკის თვალსაზრისით.

### **კვანტური სამყარო და რწმენის ჭეშმარიტებები**

კავალიაუსკასი თანამედროვე ფიზიკას მიაკუთვნებდა კვანტურ მექანიკას, კოსმოლოგიას და სინერგეტიკას. იგი ხშირად მიმართავდა მათემატიკასაც. მაგრამ, მხოლოდ „ფიზიკის იარაღად“ მიაჩნდა. მღვდელს კვანტური მექანიკა ორი მიზეზით აინტერესებდა: პარადოქსალურობის გამო (“თუ ჩვენი აღქმის მწირი კატეგორიებით ჩვენ არ ძალგვიძს შევიცნოთ მიკროსამყარო, რაღა შეიძლება ვთქვათ ღმერთის შეცნობასა და მის წყალობაზე?”) და სამყაროს შემეცნებაში სუბიექტის როლს იმპლიციურების გამო [„მეცნიერულ შემეცნებაში აღმოჩნდა სუბიექტურობის უდიდესი როლი“...] სწორედ ამის გამო, მხედველობაში ვიღებთ არა ფიზიკასა და თეოლოგიას შორის სტრუქტურულ ანალოგიას, შეგვიძლია უფრო სრულყოფილად თეოლოგიური ახსნა“). ეს იდეები კავალიაუსკასმა გამოთქვა თავის „პროგრამულ“ სტატიაში „რატომ არის ჩვენთვის აუცილებელი თეოლოგიის აღორძინება“ (10, 8-22).

მიკროსამყაროს გამოვლინების პარადოქსალურობა ძალიან მჭვრეტეცველურად აღწერა კვანტური მექანიკის ერთ-ერთმა შემქმნელმა ვ. გეიზენბერგმა: „მე მახსენდება დისკუსია ნილს ბორთან, რომელიც გრძელდებოდა დილიდან გვიან ღამემდე და სრულდებოდა უიმედოდ. და როდესაც, დისკუსიის შემდეგ მე წავედი მეზობელ პარკში სასეირნოდ, ჩემთვის ვიმეორებდი: ნუთუ შესაძლებელია ბუნება იყოს ამგვარად აბსურდული, როგორც იგი ატომურ ექსპერიმენტებში გამოიყურება?“ (ციტ. (22, 5-6)-ის მიხედვით).

მაგრამ თავად ბუნებაც რომ მიუღწეველი იყოს ადამიანის გონებისათვის, ადამიანს მით უმეტეს არ შეუძლია აღიქვას ღმერთის სამპიროვნება ან მტკიცება, რომ იესო ქრისტე ერთდროულად იყო ღმერთი და კაცი, – ამტკიცებს კავალიაუსკასი: // ურთიერთინააღმდეგობა დღეს ისეთი რადიკალურია (...), რომ მის ასახსნელად აუცილებელია გარკვეული დამატება, რომელსაც ჩვენ შეგვიძლია ვუწოდოთ უსაზღვრო სიყვარული“, – წერს იგი (10, 14-15). თავად ბუნება რომ მიუღწეველი იყოს ადამიანის გონებისათვის, ადამიანმა უნდა გაიგოს, რომ მეტად მიუღწეველი მისთვის თავად ღმერთი და მისი ქმედება – ასე შეგვიძლია გავიგოთ აზრი, რომელიც მთლიანად გასდევს კავალიაუსკასის შემოქმედებას.

კავალიაუსკასის შემოქმედების მეორე ძირითადი თემაა – სუბიექტის როლი მეცნიერულ აღქმაში, ერთ-ერთი ყველაზე პარადოქსალური მტკიცებაა კვანტური მექანიკის თეორიისა, შეიძლება გავიგოთ შემდეგნაირად: ის რაც შეიძლება შევნიშნოთ ფიზიკურ ექსპერიმენტში – ნაწილაკი ან ტალღა, – დამოკიდებულია მხოლოდ განზრახვაზე, ექსპერიმენტატორის ნებაზე. კავალიაუსკასი წერს, რომ მოცემული პარადოქსალური მტკიცება ბადებს მასში ცდუნებას დაუბრუნდეს „ძველ კანტს“, რომელსაც თავისი ტრანსცენდენტალური ანალიზით ამტკიცებს, რომ აღთქმის ობიექტს ადამიანი თავად აყალიბებს. მაგრამ, აქვე კანტის მეტაფიზიკაზე იგი უარს ამბობს და ამტკიცებს, რომ სამეცნიერო გაგებით საკმარისია ფიზიკის უკვე ცნობილი კანონები. კონკრეტულად კი, კვანტურ მექანიკაში იმპლიტირებული შევსებისა და განუსაზღვრელობის პრინციპებს იგი რატომღაც კანონებს უწოდებდა.

განიხილავდა რა ამ პრინციპებს („კანონებს“), კავალიაუსკასი ზოგჯერ საკუთარ თავს ეწინააღმდეგებოდა. მაგალითად, ერთსა და იმავე ტექსტში იგი გამოთქვამს აზრს, რომ „საეჭვო დუალობა დამოკიდებულია ექსპერიმენტის არასრულყოფილებაზე“ (10, 13), მოგვიანებით კი, ამტკიცებდა რომ ეს არის არა განზომილებითი ტექნიკის დეფექტების შედეგი, არამედ რეალობის ობიექტური კანონი“ (10, 17). ჩემი აზრით, მსჯელობის მსგავსი წინააღმდეგობები გამოყენებული ლიტერატურის არაკრიტიკული შეფასების შედეგია. საქმე იმაშია, რომ კამათი კვანტი მექანიკური რეალობის ინტერპრეტაციის თაობაზე, კვლავაც გრძელდება, მათ შორის ლიტერატურაში გამოითქმება განსხვავებული მოსაზრებები. მიუხედავად იმისა, რომ ავტორთა უმრავლესობა მხარს უჭერს კოპენჰაგენის სამეცნიერო სკოლის კვანტი მექანიკური რეალობის ინტერპრეტაციას (მაგ: ნ. ბორის, ვ. გეიზენბერგის და ა. შ. პოზიციას), ზოგიერთი მეცნიერი და ფილოსოფოსი ამ პოზიციისადმი უარყოფითად არიან განწყობილნი.

მაგალითად რუსი ფილოსოფოსი რ. არონოვი. იდეა, იმის შესახებ, რომ მეცნიერულ შემეცნებაში შესაძლებელია არსებობდეს სუბიექტური ფაქტორი, რომელსაც უწოდა „ჰლოდვიგის სინდრომი“ (23), ანუ ჯანსაღი აზრის აბსოლუტური არარსებობს. (რამეთუ

ჰლოდვიგის სახელს უკავშირდება ქრისტიანობის შესვლა საფრანგეთში, ამ ფილოსოფოსის აზრით, ირონიის გარკვეული დოზით შესაძლოა ვივარაუდოთ, რომ ქრისტიანობის დამკვიდრება საფრანგეთში გახლავთ ჯანსაღი აზრის სრული არარსებობა).

ნ. ბორს შევსებადობა ესმოდა იმ აზრით, რომ ერთი რეალობის ორი ასპექტი ამ რეალობისთვის ძალიან მნიშვნელოვანი თვისებებს ასახავენ და ისინი არ უნდა იყვნენ ერთმანეთის ურთიერთსაინანაღმდეგო (24, 31). უფრო მარტივად რომ ვთქვათ, იგი ამტკიცებდა, რომ ჩვენ ვხდებით რეალობის ორ ერთმანეთისაგან სრულიად განსხვავებულ რეალობას, რომლებსაც თითქოსდა არ შეუძლიათ თანაარსებობა, მაგრამ მაინც არსებობენ და ავსებებენ ერთმანეთს. სწორედ ეს მოსაზრება (თუმცა კავალიაუსკასს იგი პირდაპირ არ გამოუთქვამს), იქცა მღვდლისათვის შთაგონების წყაროდ: მიუხედავად იმისა, რომ ქრისტეს ერთდროულად ღვთიური და კაცური ბუნება გვეჩვენება შეუთავსებლად ჯანსაღ აზრთან, განუსაზღვრელობის პრინციპი უფლებას გაძლევთ ჩათვალოთ არა მხოლოდ შესაძლებლად, არამედ არსებულად.

განუსაზღვრელობის პრინციპი კავალიაუსკასმა განმარტა როგორც „კანონი“ რომელიც ამტკიცებს ადამიანური შემეცნების პრინციპულ შემზღუდულობას და დისკრედიტაციას „ფილოსოფიის ევრისტიკული შესაძლებლობების (10, 18) მისი აზრით, მიკროსამყაროში შესაძლებელია მხოლოდ შემეცნების შესაძლებლობა და მიზეზობრივი პრინციპი, რომელსაც ემყარება მთელი ფილოსოფიური და მეცნიერული აზრი. აქ ვერ გამოვიყენებთ. მიკროსამყაროში გაბატონებულია ინდეტერმინიზმი.

არ უნდა გავიკვირდეს დეტერმინიზმის ასეთი გაგება. იგი კვლავაც დომინირებს მეცნიერებსა და ზოგიერთ ფილოსოფოსთან. იგი შეიძლება მოძველებულად მივიჩნიოთ. ჩემი კვლევები მეცნიერული შემეცნების სფეროში (6,7, 160-182, 213-222, 237-240, 372-378, 8, 195-221) გვეხმარება გავაკეთოთ დასკვნა, რომ დეტერმინიზმის კლასიკური გაგება უნდა შეიცვალოს სისტემური დეტერმინიზმის გაგებით, რომელშიც ორგანულად ერწყმის ერთმანეთს ყველა ჩვენთვის ცნობილი მიზეზობრიობის ფორმა, მათ შორის თელეოლოგიური პრინციპი, სქოლასტიკური ტიპი, სინქრონული და ციკლური მიზეზობრივობა ზემოდან ქვემოთ მიმართული კაუზალობა (downward causation), კლასიკური კაუზალობაც კი). სისტემური დეტერმინიზმის კონტექსტში განუსაზღვრელობის პრინციპი არ გვევლინება ინდეტერმინიზმის გამოვლინებად და დასკვნის გამოტანა იმის შესახებ, რომ იგი ამტკიცებს ადამიანური გაგების შემზღუდულ შესაძლებლობებს, შეუძლებელია. განუსაზღვრელობის პრინციპი უნდა გავიგოთ როგორც თავად რეალობის არსებითი ნიშანი, რომელსაც ინტოლოგიური სტატუსი აქვს. იმის გათვალისწინებით, რომ ეს პრინციპი განუყოფელია დამატებითობის პრინციპისგან, განუსაზღვრელობის პრინციპი შეიძლება განიმარტოს ონტოლოგიურად: პრინციპში, შეუძლებელია ერთსა და იმავე დროს ზუსტად განვსაზღვროთ იდეალიზმი და მატერიალიზმი (8, 142). რაც უფრო ღრმად და ზუსტად შეისწავლება რეალობის იდეალური ასექტები, მით მეტად შეგვიძლია ვთქვათ მატერიალურ ასპექტებზე და პირიქით, რაც მეტად ჩავუღრმავდებით თეოლოგიის საიდუმლოს, მით უფრო ნაკლებად იქნება შესაძლებელი მის კონტექსტში შევიცნოთ ბუნების საიდუმლო და პირიქით. სწორედ ამ, (ე.წ. ონტოლოგიურ ჭრილში), ჩემი აზრით, იმალება ჭეშმარიტი მიზეზები იმისა, რომ შეუძლებელია საერთო ენის გამონახვა თეოლოგებსა და მეცნიერებს შორის, რომლებიც ბუნების მეცნიერების სფეროში მუშაობენ.

მეცნიერებაში პრობლემები, რომელიც დაკავშირებულია განუსაზღვრელობის პრინციპის გამოვლენასთან მიკროსამყაროში (მაგალითად, რადიოლოკაციაში), წყდება კორელაციური მეთოდებით, მეცნიერთა და ფილოსოფოსთა უმეტესობა კორელაციას დეტერმინიზმს არ მიაკუთვნებენ. კორელაცია აღიქმება, როგორც კავშირის პროგნოზის ალბათობა, რომელმაც წარმოქმნა რეზონანსული გადაცემის ენერგია. მაგ., სინქრონიზაციის დროს. მაგრამ, ი. პრიგიუინის და გ. კარერის ეს დასკვნა უფლებას გვაძლევს სისტემური დეტერმინიზმის ჩარჩოებში დარწმუნებით დავამტკიცოთ, რომ კორელაცია გვევლინება მიზეზობრივი კავშირების თავისებურ ტიპად (7, 213-217, 373-375, 382-382).

განუსაზღვრელობის პრინციპის პრობლემა კავალიაუსკასმა ინტუიციურად გადაჭრა კორელაციური მეთოდით, განსაზღვრა იგი როგორც მიზეზობრივობის პრინციპის გამოვლინება. იგი ეძებდა ანალოგიებს ღვთის სიტყვასა და სამეცნიერო მიღწევებს შორის, ურთიერთკავშირებს, რომლებიც განსაზღვრავენ ფარულ მიზეზობრივ კავშირებს და ამის მეშვეობით თავი დააღწია იმპლიციურებულ, პრინციპში განუსაზღვრელ არსებით ნინააღმდეგობას იდეალურსა და მატერიალურს შორის.

მეორე მხრივ, შემეცნებაში სუბიექტის როლის ამაღლებით, კავალიაუსკასი ცდილობდა ეჩვენებინა, რომ მიუხედავად იმისა, რომ ადამიანის შემოქმედებითი ძალები გავლენას ახდენენ სამეცნიერო ექსპერიმენტებზე, მით უფრო ამოუწურავია ღმერთის შემოქმედებითი ძალები.

### **ღმერთი და კოსმოლოგია**

კოსმოლოგიის პრობლემები კავალიაუსკას აინტერესებდა მხოლოდ ერთი მიზეზით – კოსმოლოგიურ მოდელში იმპლიციურებულ ინფლაციური სამყაროს იდეის გამო სამყარო წარმოიქმნა „არაფრისგან“, რასაც ფიზიკაში უწოდებენ „ფიზიკურ ვაკუუმს“. „ჩვენი დროის კოსმოლოგიაში ღიად საუბრობენ სამყაროს შექმნის შესახებ (...) არაფრისგან (...) სწორედ ამას ასწავლის კათოლიკური თეოლოგია, – წერს კავალიაუსკასი და აპელირებს პროფესორ მ. კაკუს ავტორიტეტზე, რომელიც ამტკიცებდა რომ ჩვენი მსოფლმხედველობა ინტეგრირებული უნდა იყოს ღმერთის საქმიანობის შემოქმედებით იდეასთან (10, 70-71). ეს იდეა გამოხატულია ფრანგი აკადემიკოსისი ჟ. გუიტონის მიერ წიგნში „ღმერთი და მეცნიერება“ (2).

მ. კაკუს მსოფლმხედველობა არ გახლავთ იოლი ამოცანა, თუნდაც იმიტომ რომ ეს მეცნიერი ნაშრომში, რომელიც ეძღვნება „სუპერსიმების თეორიის ანალიზი“, გამოთქვა ორი ურთიერთსაზიარებელი მოსაზრება. ერთი მხრივ, მ. კაკუ ამტკიცებს, რომ ეს თეორია ერთ-ერთი ყველაზე პერსპექტიულია თანამედროვე კოსმოლოგიაში, რადგანაც იგი აერთიანებს ყველა, ჩვენთვის ნაცნობ ფიზიკურ ურთიერთქმედების სახეს და მიუთითებს სამყაროს „გონიერებაზე“, რაც ირიბად მიუთითებს გონიერი შემოქმედის არსობაზე. მაგრამ მეორე მხრივ, იქვე მ. კაკუ ამტკიცებს, რომ ეს თეორია გარკვეულწილად გავს ფოლკლორისა ინტუიციის ნარევს. (3. 3).

ზემოთ უკვე გავამახვილე ყურადღება, რომ მრავალრიცხოვან სტატიებში კავალიაუსკასი „სუპერსიმების თეორიას“ არ ახსენებს, მიუხედავად იმისა, რომ სწორედ ამ თეორიიდან მომდინარეობს, რომ გონება, გვევლინება იმანენტურად ჩვენს სამყაროსათვის და „გონიერება“ დაფარულია ყოფიერების მიუწვდომელ დონეზე, რომელიც

ნერთილს გავს (როგორც ამას პ. ტეიერ დე შარდენის ნოოსფეროს თეორიაში „ომეგას ნერთილი“ გვახსენებს).

ამავე დროს, ამ მოსაზრებამ უდავოდ დაფუძნებულმა ფიზიკის თვალსაზრისზე (1; 25), აიძულა მ. კაკუ „სუპერსიმების თეორია“ მოეხსენებინა „ფოლკლორისა და ინტუიციის ქაოტურ ნარევედ“ < ხოლო ს. ანტონი და დ.ი. კაზაკოვი – პირდაპირ აცხადებენ, რომ სწორედ ეს მოსაზრება აიძულებს ფიზიკოსებს ამ თეორიას ეჭვით შეხედონ (იქვე), უფრო მარტივად, თავად მოსაზრებაც კი, რომ ფიზიკური თეორია შეიზღებდა დავასაბუთოთ რომ არის გონების ფიზიკური რეალობის იმანენტურობა და ამავე დროს თავად აძლევენ საფუძველს ვიფიქროთ, ღმერთს ის მეცნიერები, რომლებიც ხელმძღვანელობენ მატერიალისტურ (“რეალისტურ”) მსოფლმხედველობას, თითქოს შეზღუდულია.

არასამეცნიერო, არამედ წმინდა მსოფლმხედველობითი არგუმენტებით უარყოფენ ასევე ანტროპულ პრინციპს კოსმოლოგიაში, და ეგრეთ წოდებული ტორსიული ველეების თეორიას, რომელსაც ზოგჯერ ფიზიკური ვაკუუმის თეორიასაც უწოდებენ. (7, 561-575). სავარაუდოდ, კავალიაუსკასს შესაძლებლობა ჰქონდა გასცნობოდა ამ თეორიებს, მაგრამ მან მიიღო უფრო მეტად დამამტკიცებელი არგუმენტები თავისი აზრის განსამტკიცებლად, რომ ზოგიერთი სამეცნიერო ფაქტი და თეორია ამტკიცებს რელიგიურ რწმენას „არაფრისგან“ სამყაროს შექმნის შესახებ.

მეორე მხრივ, ეს აზრი წინააღმდეგობაში მოდის ზოგიერთ თანამედროვე თეოლოგის თვალსაზრისთან. ზემოთ აღვნიშნე, რომ რელიგიური რწმენის მეცნიერებით განმტკიცების მთავარი თემა გახდა ცნობილი ფრანგი აკადემიკოსის ჟ. გუიტონის საუბრისა ჟურნალისტ ბოგდანოვთან, და ამის მიუხედავად, ეს მიდგომა უარყოფილია საკმაოდ მკაცრი კრიტიკით სხვა ფრანგი მეცნიერისა და თეოლოგის ჟ.მ. ვერლინდის მიერ (21, 33-37). ძირითადად, ეს კრიტიკა მიმართულია იმაზე, რომ ჟ. გუიტონი მეცნიერებაში ეძებს „მათემატიკურ, აბსტრაქტულ ღმერთს“, ღმერთი კი გახლავთ პიროვნება, და ამიტომ ნებისმიერი „სამეცნიერო დასაბუთება“ მისი არსობის შესახებ, არავითარი კავშირი არ აქვს რელიგიური რწმენის ჭეშმარიტებასთან. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, იყენებს რა აზროვნებისა და მსჯელობის თანამედროვე სტილს, ჟ.მ. ვერლინდე უბრუნდება პატრისტიკოსების აზროვნებას, და ეს ტენდენცია შეინიშნება ლიტვის კათოლიკურ წრეებში. თავის დროს, მეც შევხვდრივას ამ ტენდენციას. როდესაც ერთხელ სამეცნიერო კონფერენციაში მონაწილეობისათვის მოვიწვიე ერთი ახალგაზრდა, მაგრამ ლიტვაში უკვე ცნობილი მღვდელი, პასუხად მოვისმინე, რომ ღმერთის შეცნობა შესაძლებელია მხოლოდ გულით და არა მეცნიერული კვლევებით. მეჩვენება, რომ ზემოთ აღნიშნული გარკვეული დაპირისპირება კავალიაუსკასისა და მისი კოლეგების თვალსაზრისებს შორის არსებობდა სწორედ რელიგიურ რწმენასა და რაციონალური აზროვნების სხვადასხვაგვარად აღქმის გამო.

### **სინერგეტიკა და „არახაზოვანი იესო“**

„არახაზოვანი იესოს“ მეტაფორა ძალიან დამახასიათებელია კავალიაუსკასის შემოქმედებისათვის. არახაზოვნებას ფიზიკასა და მათემატიკაში ზოგჯერ უწოდებენ სუპერპოზიციის პრინციპის დარღვევას. მსგავსი დარღვევის შესანიშნავ მაგალითს გვაძლევს ლიტველი ფიზიკოსი ვ. პირაგასი წიგნში „არახაზოვანი დინამიკის საფუძვლები“. თუკი აღამიანი ერთი ვაშლის ნაცვლად მიირთმევს ორ ვაშლს, იგი ორმაგად გამაძღარი



იქნება, მაგრამ, ამავე დროს ერთდროულად თუ მოუსმენს ორ მისთვის მოსაწონ სიმღერას, ორმაგ სიამოვნებას ვერ მიიღებს (16, 14). არანაკლებ მჭერმეტყველურად გადმოსცა არახაზოვნების არსი დ. მეადოვსმა: „თქვენ ფიქრობთ რომ თუ გაიგებთ რას ნიშნავს „ერთი“, გაიგებთ სიტყვა „ორის“ მნიშვნელობასაც, რამეთუ „ორი“ გახლავთ „ერთი“ და „ერთი“. მაგრამ ასევე უნდა გესმოდეთ სიტყვის „და“ მნიშვნელობა (22, 10). ეს აზრი შეიზღება სხვაგვარადაც გადმოვცეთ: არახაზოვნება ნიშნავს, რომ ზოგჯერ რთული სისტემის ელემენტების ჯამი ყოველთვის შეიძლება იყოს მეტი ან ნაკლები მათ არითმეტიკულ ჯამზე, რომ „ორისა“ და „სამის“ შეკრებით არ არის აუცილებელი მივიღოთ „ხუთი“, შეიძლება ასევე მივიღოთ „ექვსი“ ან „ასერთი“ ან „მინუს სამი“. არახაზოვანი პროცესები ხშირად განსაზღვრავენ თავად ქმედებებით გამოწვეულ არაადექვატურ შედეგებს, ან პეპლის ეფექტის მსგავსად -ზოგიერთ არათანაბარ პირობებში პეპლის ფრთების ქვეშაც კი შეიძლება გამოიწვიონ ქვათა გროვების ცვენა.

„ჯანსაღი აზრისათვის“ წარმოდგენა იმის თაობაზე, რომ „ორისა“ და „სამის“ შეკრებით შესაძლოა მივიღოთ „ექვსი“ ან „ასერთი“, გვეჩვენება აბსურდულად ან პარადოქსურად. მაგრამ სწორედ მსგავს- გაუგებარ პარადოქსალობად გვევლინება იესო ქრისტე – ამტკიცებდა კავალიაუსკასი. „ყვავილებში ჩამჭდარმა (...) დავინყე აღფრთოვანება იესოთი, რომელიც (...) არ შეუშინდა სიმონის ღარიბულ ქოხში შესვლას,“ – წერდა კავალიაუსკასი. და შემდეგ: „ამგვარად მე შევიტყვე რომ იგი სრულიადაც არ გავს თეოლოგიურ თოჯინას, რომლის ყოველი აუცილებლად უნდა იყოს გამოხატული უმაღლესი ხარისხებით და ბუღალტრულ ანგარიშს გავს“ (10, 121).

მტკიცება, რომ იესო იყო „არახაზოვანი“, ანუ პარადოქსალური, გაუგებარია არა მხოლოდ მისი თანამედროვეებისათვის, არამედ თანამედროვე მორწმუნეთათვისაც, მეორე მხრივ მარტივი სიტყვებით და საქციელით მთლიანად შეცვალა კაცობრიობის ისტორია, კავალიაუსკასმა დაასაბუთა დაახლოებით ისევე, როგორც იტალიელმა ჟურნალისტმა ვიტორიო მესორიმ: „იმ დროს და იმ პირობებში ეს შეუძლებელი იყო, მაგრამ – მოხდა!“ – ასე შეიზღება გადმოვცეთ მესორის წიგნის „ჰიპოთეზები იესოს შესახებ“ არსი (15). ანალოგიურად მსჯელობდა კავალიაუსკასიც. იესოს საქციელის „არარაციონალურ“ ლოგიკას მან უწოდა ღვთიური და შეადარა იგი „არარაციონალურს“, რომელიც გამოვლინდა თანამედროვე ფიზიკაში, „შენ სრულიად განსხვავებული ხარ ყოვლადძლიერო. (...) და შესაძლოა, შენ უკეთ გაგიცნოს თანამედროვე მეცნიერებამ“ – წერდა იგი (10, 222, 124).

ბუნების მეცნიერებებს, რომლებიც საშუალებას იძლევიან უკეთ შეიყნონ ღვთიური არსი, კავალიაუსკასი მიაკუთვნებდა სინერგეტიკასაც, რადგანაც არახაზოვნება წარმოიშვება სინერგეტიკაში. და სწორედ სინერგეტიკით (ისევე როგორც კვანტური ფიზიკით) იგი აკავშირებდა თავის პროექტს კათოლიკური თეოლოგიის გამდიდრებას მეცნიერული აზრებით (10, 19-25).

უნდა აღინიშნოს, რომ ყველა ქრისტიანი მოაზროვნე არ ეთანხმება ამ იდეებს. მაგალითად, მართლმადიდებელი მღვდელი ბ. რუსი თვლის, რომ მცდელობა დავასაბუთოთ თეოლოგიის ზოგიერთი დებულება სინერგეტიკის მეოხებით, არაფრით არ შეიძლება, რადგანაც იგი გვევლინება „მატერიალიზმის უკანასკნელ თავშესაფრად“ (28). იგი გულისხმობს, რომ სინერგეტიკა გვევლინება თეორიულ საფუძვლად ბუნებრივი პროცე-

სების თვითორგანიზების იდეად, თვითორგანიზაცია კი არ მოითხოვს შინაგანს (მაგ. ღვთიურ) წყაროების წარმოქმნას და ბუნების განვითარებას. მაგრამ შეიძლება ვიმსჯელოთ სხვაგვარადაც. შეიძლება ვივარაუდოთ, (რ. დეკარტის მსგავსად). რომ სამყაროს შექმნის შემდეგ, ღმერთი მის საქმეებში აღარ ერევა. შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ მან შექმნა ბუნების ისეთი კანონები რომლებიც სამყაროს არსებობის საშუალებას აძლევს დამოუკიდებლად, ან ავტონომიურად მაინც, და სინერგეტიკის აღმოჩენები (როგორცაა მაგალითად, რომ სამყაროს მართავს არა ფიზიკური პროცესები, გვევლინება „მიზანსწრაფულ“ მიმართულებად, რომელიც მიმართულია „უცნაური მმართველისაკენ“, როგორც მომავლის სიტემის „დაპროგრამებული“ მდგომარეობა) ამ აზრს თითქოსდა ამტკიცებენ. სინერგეტიკაში კავალიაუსკასი აქცენტს აკეთებს მხოლოდ არახაზოვან პროცესებზე და ყურადღებას არ ამახვილებს ზემოთ ჩამოთვლილ პირობებზე, რომლებიც ასევე საშუალებას გვაძლევენ გავაკეთოთ დასკვნა, რომ სინერგეტიკა არ შეიზღებება იქცეს „მატერიალიზმის თავშესაფრად“. უფრო მეტიც, ჩემი აზრით (7, 393-400), სინერგეტიკა შეიძლება იქცეს პ. ტეიარ დე შარდენის ნოოსფეროს თეორიის საყრდენად, რომელიც კათოლიკურმა ეკლესიამ უკვე მიიღო.

### დასასრული და დასკვნები

ლიტველი მღვდლის ჩესლოვას კავალიაუსკასის შემოქმედების მცირე მიმოხილვაც კი უფლებას გვაძლევს ვამტკიცოთ, რომ მისი სწრაფვა გაემდიდრებინა ქრისტიანული თეოლოგია თანამედროვე მეცნიერებების მიღწევებით, გახლდათ ნოვატორული მსოფლიო ქრისტიანული აზროვნების კონტექსტშიც კი. სამწუხაროა რომ, მას ხელი არ მიუწვდებოდა უახლეს ნაშრომებზე კოსმოლოგიის სფეროში, სინერგეტიკაში, რამეთუ სწორედ ისინი მიაწვდიდნენ თეოლოგს მყარ არგუმენტებს იმის თაობაზე, რომ ღმერთმა სამყარო შექმნა სიყვარულით, და ეს სიყვარული გამოვლენილია უმოუწურავი სირთულის სიმარტივით.

მეორე მხრივ, თვალს ხვდება ის ფაქტი, რომ ბუნებრივ მეცნიერების თეორიები და მათგან გამომდინარე დასკვნები კავალიაუსკასისათვის არ გახლდათ თვითმიზანი. მან ისინი გამოიყენა პირველ ყოვლისა მეტაფორის სახით, რომელიც მორწმუნეებს ეხმარება ყურადღება მიაქციონ იმ ვითარებას, რომ ადამიანის ყველაზე თამამი აზრიც კი შეუდარებელია შემოქმედის სიბრძნესთან, რომ „იესოს არახაზოვნების“ სწავლება და ქცევები მიუწვდომელია თავად თანამედროვე ადამიანის გონებისათვისაც კი, და მისი გაგება მხოლოდ სუფთა გულითაა შესაძლებელი.

### გამოყენებული ლიტერატურა:

1. Anthony S. Superstrings: a Theory of Everything? // *New Scientist*. 1985 August 29. p. 34-36.
2. Bogdanovas G., Bogdanovas I., Gitonas Ž.. *Dievas ir mokslas*. Kaunas: Tarpdiecezines katechetikos komisijos leidykla, 1996.

3. Buračas A. Apie Kunigą Česlovą. // Kavaliauskas Č. *Tarp fizikos ir teologijos*. Vilnius: Aidai, 1998. P. 275-280.
4. Kaku M. *Introduction to Superstrings*. New York, Berlin, Heidelberg, London, Paris, Tokio: Springer-Verlag, 1988.
5. Kanišauskas S. Kodėl krikščionybė atkakliai priešinosi moksliniam pažinimui. // *Iracionalumas ir mokslinio pažinimo ribos. (Sudarytojas ir atsakingasis redaktorius S. Kanišauskas)*. Vilnius: Mykolo Romerio universitetas, 2011. P. 85-89.
6. Kanišauskas S. Mokslinio pažinimo ribų problema. // *Iracionalumas ir mokslinio pažinimo ribos (Sudarytojas ir atsakingasis redaktorius S. Kanišauskas)*. Vilnius: Mykolo Romerio universitetas, 2011. P. 239-264.
7. Kanišauskas S. *Sinergetinio pasaulėvaizdžio kontūrai. Filosofiniai ir moksliniai aspektai*. Vilnius: Mykolo Rerio universitetas, 2008.
8. Kanišauskas S. *Filosofija ir psichologija. Santykis ir paaušėvaizdžio kontekstai*. Vilnius: Lietuvos teisės universitetas, 2003.
9. Kavaliauskas Č. Trumpas teologijos žodynas. Vilnius: logos knyga, 1992.
10. Kavaliauskas Č. *Tarp fizikos ir teologijos*. Vilnius: Aidai, 1998.
11. Kavaliauskas Č. *Teologija šiandien*. Kaišiadorus: Kaišiadorų vyskupijos kurijos leidykla, 1995.
12. Kardelis N. *Pažinti ar suprasti. Humanistikos ir gamtotyros akiračiai*. Vilnius: Naujasis židnys - Aidai, 2008.
13. Kolakowski L. *Metafizinis siaubas*. Vilnius: Amžius, 1993.
14. Kuzmichkas B. *Katalikiškoji fikosofija. XIX ir XX amžiai*. Vilnius: Lietuvos teisės universitetas, 2003.
15. Messori V. *Hipotezės apie Jėzų*. Kaunas: Katalikų pasaulis, 1997.
16. Pyragas K. *Netiesinės dinamikos pagrindai*. Vilnius: Ciklonas, 2003.
17. Saldukaitytė J. Religijos fenomenas šiuolaikiniame pasaulyje. *Problemos*. 2008 Nr.73. P. 216-219.
18. Tātarkiewicz W. *Filosofijos istorija. III. XIX ir XX amžiu filosofija*. Vilnius: Alma littera, 2001.
19. *Teologas. Jo siekiai ir ieškojimai. Apie Česlovą Kavaliauską* (Sudarytojas – A. Buračas). Vilnius: Mocoslo aidai, 2008.
20. *Žmogus gyvas ne vien duona. Č. Kavaliausko ir A. Rubsio atminimui* (sudarytojai: D. Dikevičius, I. Gudauskienė, R Šalaševičus). Vilnius: Vilniaus šv. Juozapo kunigų seminarija, 2008.
21. Verlinde J. – M.. *Bevardė ir bevardė dievybė. Ezoterikos iššūkis krikščionybei. II dalis*. Vilnius: Katalikų pasaulio leidiniai, 2008.
22. Whealtley M. *Leadership ant the New Science. Discovering Order in a Chaotic World*. San Francisco: Berret-Koehler Publishers, 1999.
23. Аронов Р. А. Сознание и квантовый мир. // *во==Вопросы философии*. 2005. № 6. С. 83-92.
24. Бор Н. *Избранные научные труды*. Москва: Наука, 1977.

25. Казаков Д. И. Суперструны, или за пределами стандартных представлений. // *Успехи физических наук*. 1980. Т. 5 Вып. 4. С. 561-575.
26. Кернс Э. *Дорогами христианства*. Москва: Протестант, 1992.
27. Пригожин И., И. Стенгерс И. *Время, хаос, квант*. Москва: Наука, 1999.
28. Руди Б. *Синергетика - надежда материализма*.  
www.4oru.org/slovo.1741.5.html (žiūrėta 2006.05.19).

Saulius Kanišauskas

## Phenomenon of "the Nonlinear Theology"

(Analysis of Lithuanian theologian Č. Kavaliauskas' scientific ideas)

### Summary

The name and works of priest and theologian Česlovas Kavaliauskas has been widely known in Lithuania. He is not only a talented translator of the New Testament, but also a charismatic person who attempted to enrich the theology by employing achievements of modern science. The idea that privacy in religion does not have anything in common with scientific discourse was however unacceptable to him.

Kavaliauskas assigned quantum mechanics, cosmology and synergetics to modern physics. Kavaliauskas was impressed by quantum mechanics, because of two things: its *paradoxality* and because of the implied *subject's role in cognition*. The ideas pervading Kavaliauskas scientific creation could be formulated as follows: a) if nature appears virtually inconceivable and paradoxical to human mind, then, a person has to understand and accept the idea that the God and his activities are even more inconceivable; b) though "common sense" suggests that Christ's being the God and man at the same time, also His death and resurrection seem to be incompatible, the *principle of complementarity* allows us to consider it not only as possible but also as existing.

In synergetics Kavaliauskas was impressed by the *nonlinearity* of processes. According to Kavaliauskas, Christ was also "nonlinear", i.e. paradoxical, "non-accounting", difficult to understand not only to his contemporaries but also to his Christian believers and followers.

**Key Words:** theology, philosophy, cosmology, quantum mechanic, synergetic, "nonlinear Jesus".

## მამუკა ბიჭაშვილი

# ღვთაებრივი წინასწარხედვა და ადამიანის თავისუფლება ლაიბნიცის „თეოდიცეაში“

ლაიბნიცის აზრით, ნებისმიერმა მეტაფიზიკამ უნდა უპასუხოს კითხვაზე, თუ რატომ არსებობს არსებული და არა არარაობა. იგივე კითხვა უფრო მარტივი სახით შეიძლება ჩამოყალიბდეს როგორც – რატომ არსებობს სამყარო? ან თეოლოგიურ მოდუსში – რატომ შექმნა ღმერთმა სამყარო?

ამ კითხვაზე ლაიბნიცის პასუხი საკმაოდ მარტივად ჟღერს – იმიტომ, რომ ჩვენი სამყარო საუკეთესოა. მაგრამ იმისათვის, რომ ამ ერთი შეხედვით მარტივი პასუხისათვის მეტი დამატებლობა მიეცა, ლაიბნიცს დაჭირდა, ჯერ ერთი, შესაძლო სამყაროების ონტოლოგიის დამუშავება და მეორე, სამყაროში ბოროტების არსებობის ახსნა. თავის მხრივ, ეს უკანასკნელი თემა უკავშირდება ადამიანის თავისუფალი ნების პრობლემას, რადგან ბოროტება, მართალია არა მთელი მოცულობით, მაგრამ იმ ნაწილში მაინც, რაც ადამიანის საქციელს ებმის, ახსნადია ადამიანის მანკიერი ბუნების საფუძველზე.

ვიდრე ამ საკითხს უფრო კონკრეტულად შევხებოდეთ, გვინდა რამდენიმე წინასწარი შენიშვნა გავაკეთოთ, რაც იმედი გვაქვს უფრო გაგებადს გახდის ლაიბნიცის პოზიციას.

უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ლაიბნიცი პროტესტანტია და მას არასდროს შეუცვლია აუგსბურგის მრწამსი. ლაიბნიცი არც ლუთერანელია და არც კალვინისტი ან სხვა რომელიმე, ვთქვათ, ერაზმის ან ცვინგლის გავრცელებული პროტესტანტული სწავლებების მიმდევარი. როგორც თეოლოგი, ის დამოუკიდებელი მოაზროვნე და სხვადასხვა მიმდინარეობების ზედმიწევნით კარგად მცოდნეა. მიუხედავად ამისა, ის იზიარებს მისი დროის პროტესტანტებისათვის საერთო არა ერთ დოგმატს, ვთქვათ ისეთს, როგორიცაა ადამიანის ბედის წინასწარ განსაზღვრულობა და ცდილობს ეს თეზისი შეუგუოს ადამიანის თავისუფლების მტკიცებას.

გარდა ამისა, ლაიბნიცი ესენციალისტია. მის ესენციალიზმთან გაცნობა საშუალებას გვაძლევს უფრო სრულყოფილად წარმოვიდგინოთ შესაძლო სამყაროების ონტოლოგია და ის მექანიზმი, რომელიც ქმნადობას უზრუნველყოფს. შევჩერდეთ ამ საკითხზე უფრო დეტალურად.

არსებები ანუ ესენციები, განხილულნი ღვთაებრივი აზროვნებისაგან დამოუკიდებლად, იდეებს წარმოადგენენ. მიუხედავად ამისა, არსება მაინც ინარჩუნებს კავშირს ღვთაებრივ გონებასთან, რადგან ის სხვა არაფერია, თუ არა პოტენცია ანუ შესაძლებლობა, ხოლო ღვთაებრივი გონება კი ლაიბნიცის მიერ ინტერპრეტირებულია როგორც შესაძლებლობების სფერო. არსება შესაძლებელია რეალიზებული იქნას და მაშინ ის შეიძენს დროულ და სივრცისეულ განსაზღვრულობებს. სხვაგვარად ეს იმას ნიშნავს, რომ ის გაიშლება არსებობად. იგივე ვითარება შეიძლება დაკვალიფიცირდეს როგორც ქმნადობა, თუმცა ქმნადობის დესკრიფცია გულისხმობს, რომ საგნობრივი სამყაროს

წარმოშობის პროცესის ახსნაში სათანადოდ უნდა იყოს წარმოდგენილი ღმერთის მონაწილეობაც. სხვა შემთხვევაში საქმე გვექნება არა ქმნადობის, არამედ არსების და არსებობის ურთიერთობის დესკრიპციასთან.

როგორც აღინიშნა, არსება შეიძლება არსებობაში გადავიდეს. თუ დავინტერესდებით მისი ყოფნით ამგვარ გადასვლამდე, უნდა მივუთითოთ ღვთაებრივ გონებაზე, რომელშიაც იდეის სახით მყოფობს არსება. ღვთაებრივი იდეები შესაძლებლობის ონტოლოგიური სტატუსის მქონეა და, მართალია ჩვენ ვლაპარაკობთ არსების მისგან აბსტრაქციით ანალიზის თაობაზე, მაგრამ ეს მხოლოდ განხილვის წესია მაშინ, როდესაც რეალურად მისი რეალიზაცია მხოლოდ აბსოლუტური არსების მონაწილეობით ხდება. ყველა შესაძლებელი არსებობისაკენ მიილტვის, რადგან მათ საფუძველი აბსოლუტურ არსებაში აქვთ, რომლის გარეშეც არ არსებობს გზა, რომლითაც შესაძლებელი არსებობას მოიპოვებდა.

შესაძლებლის არსებობად რეალიზაცია არ ხდება ღმერთის გარეშე. ეს ძალზე მნიშვნელოვანი მომენტია არსებისა და არსებობის ურთიერთობის გასაცნობად. საგანთა არსებობა არ არის მხოლოდ ღმერთის ნების შედეგი. როგორც ლაიბნიცის ამ საკითხზე გამონათქვამებიდან ჩანს, თავად არსებებში, როგორც არსებობის შესაძლებლობებში, უნდა მოცემული იყოს რაღაც სხვა, რაც არსებებს გზას გაუკვალავდა არსებობისაკენ და, რაც, ამავე დროს, დამოუკიდებელი იქნებოდა ღვთაებრივი ნებისაგან. ეს სხვა არის არსების ლტოლვა არსებობისაკენ. არსების არსებობისაკენ ლტოლვა ლაიბნიცის ფილოსოფიაში უფრო მეტს გულისხმობს, ვიდრე არსებიდან არსებობის გამომდინარეობის თაობაზე გავრცელებული სქოლასტური ფორმულაა. ლაიბნიცი ლაპარაკობს არსება-არსებობას შორის არა ლოგიკურ ან, გნებავთ, კაუზალურ მიმართებაზე, არამედ არსების მიერ არსებობის „მოთხოვნაზე“ და არსებობისაკენ „მისწრაფებაზე“.

არსების არსებობისაკენ ლტოლვის მექანიზმის ერთი მნიშვნელოვანი ფაქტორია, მისწრაფება პოტენციალის იმ ხარისხის შესაბამისად, რომელიც თითოეულ არსებას გააჩნია. სხვაგვარად ეს ნიშნავს, რომ არსებობს გარკვეული დიფერენციაცია არსებობის მოთხოვნის შესაბამისად არსებებს შორის. ყველა არსება ერთიანია არსებობის მოთხოვნაში, მაგრამ ისინი არსებობას არ მოითხოვენ ერთნაირი „ძალით“.

არსებობს კიდევ ერთი ფაქტორი, რომლის დაკმაყოფილების გარეშე, ვერც ერთი არსება ვერ რეალიზდება, არსებობის როგორ პრეტენზიასაც არ უნდა ატარებდეს ის საკუთარ თავში. ეს მეორე ნიშანი არსებათა თანაარსებობაში, ე.წ. კოექსისტენციაში მდგომარეობს. ანუ სხვაგვარად რომ ითქვას, ის არსება იქნება რეალიზებული, რომელიც შეთავსებადია ან თანაარსებობს უდრო მეტი რაოდენობის სხვა არსებებთან.

აღნიშნული ორი პირობა ის ძირითადი ფაქტორებია, რომლებითაც სარგებლობს ღმერთი იმის გადწყვეტისას, თუ არსებობისაკენ მსწრაფ რომელ არსებას გაუხსნას რეალიზაციის გზა. მნიშვნელოვანია მითითება იმაზე, რომ ქმნადობის ასეთი ინტერპრეტაცია, ადგილს აღარ ტოვებს ვარაუდისათვის, თითქოს არსებობს შეუთავსებლობა ლაიბნიცის, ერთი მხრივ, ღმერთის თავისუფალი ნებით სამყაროს კრეაციასა და, მეორეს მხრივ, Daseinstreiben-ის (ანუ არსებების არსებობისაკენ სწრაფვის) დოქტრინებს შორის. მართლაც, ღმერთი სამყაროს შექმნისას არ მოქმედებს არამოტივირებული, თვითნებური აზრით. უნდა არსებობდეს რაღაც დიფერენცი, რომლის გათვალისწინებით-

თავ უპირატესობა მიენიჭებოდა არსებულების ერთ რიგს მეორესთან შედარებით. Da-seinstreiben-ი სწორედ ამგვარ მოტივაციის საფუძველს აღგვიწერს. შეუთავსებლობას ლაიბნიცის მტკიცებებში მართლაც ექნებოდა ადგილი, არსება თავის თავში რომ შეიცავდეს არსებობას იმგვარად, რომ შესაძლო საგნების მხოლოდ მოცემულობა სავსებით საკმარისი იყოს იმისათვის, რომ ისინი რეალიზებულნი იქნენ თუნდაც სხვა ანალოგიურ საგნებთან კონკურენციის გათვალისწინებით. მაგრამ ლაიბნიცისათვის, როგორც ამაზე მოგვიანებით ყურადღებას გაამახვილებს კანტი, არსებიდან არ გამომდინარეობს არსებობა. ერთადერთი არსება რომელშიაც არსებობა არსებას ემთხვევა, მხოლოდ ღმერთია. ყველა სხვა საგანში, თუკი ასეთი საგნის არსება მოცემულია, დამატებით საჭიროა კიდევ საფუძველი, ღვთაებრივი ნების სახით, რომელიც ასეთ არსებებს არსებობისაკენ გაუხსნიდა გზას.

გადმოვინაცვლოთ ახლა შესაძლო სამყაროების ონტოლოგიისაკენ და ვცადოთ უფრო საფუძვლიანად გავიაზროთ ჩვენს სანყის კითხვაზე პასუხი – ღმერთმა სამყარო შექმნა იმიტომ, რომ ის საუკეთესო იყო ყველა შესაძლო სამყაროებს შორის.

ყველაფერი ის, რაც ზემოთ ითქვა არსებასა და არსებობაზე შეგვიძლია გავავრცელოთ შესაძლო და არსებულ სამყაროებზე. ეს საშუალებას მოგვცემს დავაზუსტოთ ტერმინ „საუკეთესოს“ მნიშვნელობა. კერძოდ, მტკიცება იმის თაობაზე, რომ „ჩვენი სამყარო საუკეთესოა“ ნიშნავს: ის არის „მეტი არსების შემცველი“ ან „მაქსიმუმი ეფექტის მომტანი მინიმალური ძალისხმევით“. ასე რომ „საუკეთესო სამყარო“ არ არის მხოლოდ ეპითეტი, რომელსაც შეფასებისას გამოსთქვამდა ღვთაებრივი ქმნადობით აღფრთოვანებული ადამიანი. ჩვენი სამყარო რეალიზებული იქნა იმიტომ, რომ ის ყველა სხვა სამყაროზე მეტად მიისწრაფოდა არსებობისაკენ და ამას იმგვარად ახორციელებდა, რომ მაქსიმალურად დიდი მოცულობის საგნების თანაარსებობის საშუალებას იძლეოდა. ლაიბნიცის ენაზე სწორედ ამგვარი რამ არის საუკეთესო.

თუ საგნის არსებიდან არსებობა არ გამომდინარეობს, მაშინ როგორი საუკეთესოც არ უნდა ყოფილიყო ჩვენი სამყარო, ღმერთის ნების გარეშე ის ვერ რეალიზდებოდა. ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მომენტი, რომელიც ასევე ჩადებულია ამ ტერმინში, ეხება ჩვენი სამყაროს შექმნის გადანყვეტილების სიღრმისეული მოტივაციის ახსნას. ზემოთ აღინიშნა, რომ ღმერთის გადანყვეტილება არსებობისაკენ გზა გაეხსნა მხოლოდ ჩვენი და არა სხვა რომელიმე შესაძლო სამყაროსათვის, არ არის თვითნებური, ვოლუნტარისტული აქტი. ახლა შეგვიძლია უფრო მეტზე მივუთითოთ, რომ მიღებულ გადანყვეტილებას წინ უსწრებდა ყველა შესაძლო სამყაროს გაშლილი პოტენციების ანალიზი, რაც ლაიბნიცის დახასიათებებში ძალზე ჩამოჰგავს ღვთაებრივ განსჯას. არსებობს საგანთა უსასრულო რაოდენობა უნივერსუმში რომელთაგან თითოეული შეიცავს ქმნილებათა უსასრულო რაოდენობას. ღვთაებრივმა სიბრძნემ დაანანილა მის მიერ ცალ-ცალკე განჭვრეტილი ყველა შესაძლებლობა ესოდენ ბევრ უნივერსალურ სისტემად, რომლებიც შემდეგ შეადარა ერთმანეთს. ღვთაებრივი ნების გადანყვეტილება სამყაროს შექმნის შესახებ, მხოლოდ ამგვარი განსჯის შემდგომ მოდის.

არსებების როგორც ღვთაებრივი იდეების კიდევ ერთი უმნიშვნელოვანესი ნიშანი მათი მარადიულობაა. შესაძლო სამყაროები როგორც ღვთაებრივი განსჯის საგნები, იდეები შესაძლებლობებს გამოხატავენ და თითოეული მათგანი განხორციელებისა-

კენ მიიღტვის. მათი ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი თვისება ის არის, რომ ისინი მარადიულნი არიან. თითოეული მათგანი არ არის ღვთაებრივი წარმოსახვის ნაყოფი იმ აზრით, რომ ღმერთს იოლად შეეძლოს თითოეული მათგანის კორექტირება. ამ „ვერ შეძლებით“ ღვთაებრივი ყოვლადმცოდნეობის და ყოვლადძლიერების გადასინჯვა კი არ ხდება, არამედ იმ ფაქტის დაფიქსირება, რომ თითოეული შესაძლო სამყაროს "ბუნებრივი ისტორიის" კორექტირება სინამდვილეში სხვა სამყაროს მოგვცემდა. შესაძლო სამყაროების ისევე, როგორც იდეების, ესენციების და ჭეშმარიტებების მარადიულობა მნიშვნელოვან კონცეპტუალურ ფუნქციას ასრულებს ლაიბნიცის სისტემაში, როდესაც საქმე მიდგება ბოროტების პრობლემის გააზრებაზე. თუმცა, ეს შემდგომი განხილვის საგანია. რაც ახლა მნიშვნელოვანია, ეს შესაძლო სამყაროების როგორც შესაძლებლობების მარადიულობაა. „თეოდიცეაში“ ლაიბნიცი არაერთხელ აღნიშნავს, რომ ღმერთი არ ქმნის შესაძლო სამყარებს. მისი აზრით, ღმერთი არ არის არსებათა შემოქმედი, რამდენადაც ისინი მხოლოდ შესაძლებლობათა სახით არსებობენ.

ამ სიტყვებით ლაიბნიცი არა მხოლოდ იმას ამტკიცებს, რომ იდეები მარადიულია და ისინი არ შეუქმნია ღმერთს, არამედ იმასაც, რომ ისინი დიდად არიან განსაზღვრულნი იდეალური და არა რეალური ყოფნით. ეს უკანასკნელი მიენერება მხოლოდ ჩვენს სამყაროს, როგორც რეალიზებულ ესენციას.

გარდა რეალური არსებობისა, ე.ი. დროსა და სივრცეში ყოფნისა, ლაიბნიცის მეტაფიზიკა ითავსებს ე.წ. იდეალურ ყოფნასაც, რომელიც შესაძლებლის ექვივალენტურია. ამგვარი იდეალური ყოფნის მოდელს ლაიბნიცი თავადვე გვაცნობს, როდესაც ლაპარაკობს მარმარილოს ლოდში შესაძლებლად მყოფ ქანდაკებაზე. კითხვები იმის თაობაზე, თუ რას წარმოადგენს ეს სკულპტურა, როგორია მისი სიმაღლე და სხვა, ლაიბნიცს სულაც არ აყენებს გამოუვალი მდგომარეობის წინაშე. წარმოდგენის საშუალებით ჩვენ შეგვიძლია აღვწეროთ ჩვენთვის სასურველი სკულპტურის ნიშნები. მაშინ, ასეთ შემთხვევაში, როგორც ჩვენი წარმოდგენის ქმნილება, ის იქნება იდეალური არსებობის მქონე. ძირითადი აქ მაინც ის არის, რომ ლაიბნიცისათვის „შესაძლო საგანი“ არ არის „მხოლოდ შესაძლებლობა“, რომელიც მოკლებული იქნებოდა კონკრეტიკას და დახასიათებებს იმგვარად, რომ მასზე სხვას ვერაფერს ვიტყოდით, გარდა იმისა რომ ის შესაძლებელია. შესაძლებლობას და არსებობას შორის არ არის გადაულახავი ბღვარი. ლაიბნიცის მეტაფიზიკაში შესაძლებლობა არა მხოლოდ მნიშვნელობს, არამედ იჭრება, ერევა რეალურ პროცესებში.

რაღაც მსგავსი იმისა, რაც ახლახანს ითქვა ადამიანურ წარმოსახვაზე და შესაძლო სკულპტურებზე, შეგვიძლია გავავრცელოთ ღვთაებრივ გონებაზე. როგორც შესაძლებლობათა „ღვთაებრივი ანალიზის“ ლაიბნიცისეული აღწერა მოწმობს, შესაძლო სამყაროები სავსებით კონკრეტული აქციდენციების მატარებლები არიან იმ დონეზე, რომ ღვთაებრივი გონების მიერ ხდება მათი როგორც ურთიერთშედარება, ასევე საუკეთესოს შერჩევა. თუმცა, ამავე დროს არსებობს ძალზე მნიშვნელოვანი განსხვავება შესაძლებლობათა ადამიანურ და ღვთაებრივ გააზრებებს შორის. თუ იდეალური საგანი ჩვენი წარმოდგენისათვის არა მხოლოდ ობიექტია, არამედ იდეალური პროდუქტიც, ამისგან განსხვავებით, შესაძლო სამყაროები ჯერ ერთი, არ არის ღმერთის წარმოსახვით შექმნილი რამ და მეორე, ღვთაებრივი ყოვლადმემძლეობის ძალით რომელიმე



მათგანისათვის მინიჭებული არსებობა არის რეალური. როგორც ვნახეთ, არსებები და შესაძლებლობები მარადიულად არსებობენ ღვთაებრივ გონებაში როგორც მისი შინა-არსები. ამიტომ, სამყაროს შექმნაზე შეიძლება ისიც ითქვას, რომ იგი ლაიბნიცისათვის იმდენად კრეაციის აქტი კი არ არის, არამედ აქტუალიზაციისა.<sup>1</sup>

აქედან უკვე შეგვიძლია გადავიდეთ ბოროტების არსებობაზე ჩვენ სამყაროში, რაც ლაიბნიცის „თეოდიციის“ ძირითადი პრობლემაა. როგორ ეგუება ლაიბნიცის მტკიცება ჩვენი სამყაროს საუკეთესობის შესახებ ამ სამყაროში ბოროტების არსებობას? ამ საკითხთან დაკავშირებით წამოჭრილ კითხვებზე დამაკმაყოფილებელ პასუხს არ იძლევა არც იმის აღნიშვნა, რომ რაც კონკრეტული არსებისათვის უბედურებად გამოიყურება, ის კოსმოსური წესრიგის და საყოველთაო ჰარმონიის თვალსაზრისით, საბოლოო ჯამში, შესაძლოა მხოლოდ სიკეთე იყოს. ამ დებულებიდან, ანალიზის გარეშე, არ ჩანს მისი ჭეშმარიტება. გარდა ამისა, შეგვიძლია მხოლოდ ადამიანი კი არ შემოვზღუდოთ, არამედ კითხვა მთელ კოსმოსზე გავავრცელოთ და ვიკითხოთ, შესაძლო სამყაროთა უსასრულობაში, თუკი ყოვლისმცოდნე გონება წინასწარ კითხულობდა თითოეულის შესაძლებლობებს, რატომ შეარჩია ღმერთმა ისეთი სამყარო, რომელშიაც არსებობს ბოროტება?

მაგრამ რა არის ბოროტება? ლაიბნიცი ლაპარაკობს ბოროტების სამ ძირითად მნიშვნელობაზე. უფრო ზუსტად, ბოროტებაზე ის ლაპარაკობს სამი ძირითადი აზრით:

ა) მეტაფიზიკური აზრით, ბოროტების ბუნება ნაკლოვანებაში მდგომარეობს, რაც, თავის მხრივ, გულისხმობს საგანთა ამა თუ იმ სერეების იდეის არასრულყოფილებას. მეტაფიზიკური ბოროტება ბოროტების მხოლოდ ერთი, თუმცა შესაძლოა ბაზისური სახეა. მეტაფიზიკურის გარდა, კიდევ არსებობს ბოროტების ფიზიკური და მორალური ფორმები.

ბ) ფიზიკური ბოროტება არის ტანჯვა, ხოლო

გ) მორალური ბოროტება კი ცოდვა.<sup>2</sup>

შეეძლო თუ არა ღმერთს საერთოდ არ შეექმნა სამყარო რომელშიაც იარსებებდა ბოროტების ეს სახეები?

მეტაფიზიკურად ღმერთს შეეძლო არსებობისაკენ გზა გაეხსნა ისეთი სამყაროსაკენ, რომელიც არ იყო საუკეთესო, მაგრამ მორალურად ვერ მოიმოქმედებდა ამას. აქედან შეიძლება ითქვას, რომ ღმერთი მოქმედებს არა გეომეტრიული ანუ მეტაფიზიკური აუცილებლობით, რომლის საპირისპიროც წინააღმდეგობრივია, არამედ მორალური აუცილებლობით, რომლისათვისაც განმსაზღვრელია მიზანშეწონილება და საუკეთესოსაკენ სწრაფვის მოტივები. იქ, სადაც მიზანშეწონილებაა, ყოველთვის დასაშვებია საპირისპირო. შესაბამისად, თავის მოქმედებაში არა მხოლოდ ღმერთი, ადამიანი და თვით ბუნებაც ინარჩუნებენ თავისუფლებას და შემთხვევითობას. ეს კი იმიტომ, რომ მიზანშეწონილება გეომეტრიული აუცილებლობისაგან განსხვავებით, სუბიექტს მოქმედებისაკენ იზიდავს, მაგრამ არ აიძულებს მას. თავისუფლება ლაიბნიცისათვის სულაც არ ნიშნავს ბურიდანის სახედარის მდგომარეობაში ყოფნას, ანდა სპონტანურ, გაუაზრე-

<sup>1</sup> Г.В.Лейбниц Теодицея. Сочинения в четырех томах. т. 4. М., Изд. „Мысль“ 1989. с.351.

<sup>2</sup> Г.В.Лейбниц Теодицея. Сочинения в четырех томах. т. 4. М., Изд. „Мысль“ 1989. с.144.

ბელ მოქმედებას. ყოველთვის არსებობს საკმაო საფუძველი, რომელიც განსაზღვრავს მოქმედებას და ეს ქცევა ამისდა მიუხედავად თავისუფალია.

შეგვიძლია თუ არა მსგავსი პრინციპი გავავრცელოთ ადამიანის თავისუფლებაზედაც? ყველაფერი რაც აქამდე ითქვა ინდივიდუალური სუბსტანციის თაობაზე, გავრცელება ადამიანზედაც. მისი არსება, ღმერთისაგან განსხვავებით (რომლის არსება და არსებობა იდენტურია), წარმოადგენს ადამიანის მთელი შემდგომი არსებობის დეტერმინანტს, რამდენადაც ეს არსებობა პოტენციის სახით აკუმულირებულია ადამიანის არსებაში. რამდენად შეგვიძლია ასეთ შემთხვევაში ვილაპარაკოთ ადამიანის თავისუფლებაზე, თუ ყველაფერი რასაც ადამიანი აკეთებდა, აკეთებს ან გააკეთებს მომავალში, არამხოლოდ უკვე განსაზღვრულადაა მოცემული მის არსებაში, არამედ ასეთად შეიცნობა ღმერთის მიერ?

რაიმეს ცოდნა, ლაიბნიცის აზრით, არ სცვლის ამ რაიმეს შინაარსს. ამიტომ, ღმერთის მიერ ადამიანის მომავალ მოქმედებათა ცოდნა ამ მოქმედებათა დეტერმინაციას არ იწვევს. გარდა ამისა, ადამიანი თავისუფალია თავის მოქმედებაში ყოველგვარი დეტერმინაციისაგან და მისი მოქმედება განსაზღვრება მისივე საკუთარი არსების კარნახით. მართალია არსებიდან მხოლოდ ის აქციდენციები მიიღებიან, რომლებიც უკვე მოცემულია მის არსებაში, მაგრამ თვით ადამიანმა ამ კონკრეტული შინაარსების შესახებ არაფერი იცის და ამ აზრით მისი ნება არც ამ მხრივ არის დეტერმინირებული. არაფერი უშლის ხელს ადამიანის განზრახვას მოიქცეს არა იმგვარად, როგორც იქცევა, არამედ სრულიად სხვა გზით. თუმცა, მეორე მხრივ, არსებიდან მაინც ის მიიღება, რაც უკვე მოცემულია მასში.

ამ პოზიციიდან გამომდინარე, ლაიბნიცი გვიხსნის, რომ ადამმა შესცოდა თავისუფლად, რაც ღმერთმა წინასწარ განჭვრიტა მის შესაძლებლობის მდგომარეობაში. ადამმა შესცოდა მისი არსებიდან გამომდინარე მიდრეკილებების გამო, მაგრამ, როგორც ლაიბნიცს სურს დაგვარწმუნოს, ეს მიდრეკილება საულაც არ სპობდა არც შემთხვევითობას, არც მის თავისუფლებას და ბოლოს, არც იმის შანსს რომ მას ცოდვა არ ჩაედინა.<sup>1</sup> ღმერთის მიერ მომავლის წინასწარჭვრეტა სულაც არ გულისხმობს ამ მომავლის დეტერმინაციას, არ სპობს თავისუფლებას. ცოდნა და არსებობა ერთი და იგივე არ არის თვით აბსოლუტური არსების შემთხვევაშიაც. ზოგადად, თუ მე ვიცი მომავალი, ამით არ ვქმნი მას.<sup>2</sup>

თუ უფრო გავამკაცრებთ ჩვენ პოზიციას და ლაიბნიცს დავუსვამთ კითხვას იმის თაობაზე, თუ რატომ დაუშვა ღმერთმა საერთოდ ისეთი სამყაროს არსებობა, სადაც ადგილი აქვს ადამიანურ არასრულყოფილებას, ტკივილს და ცოდვას, ლაიბნიცის თეოლოგია მნიშვნელოვნად შეიცვლის სახეს და დაკარგავს ანთროპოლოგიურ ხასიათს.

წარმოვიდგინოთ, რომ სამყაროში, რომელიც ღმერთმა შეარჩია როგორც საუკეთესო, გონება ადამიანისათვის უფრო უბედურების მომტანია ვიდრე სიკეთისა. დაუშვებს თუ არა ღმერთი ასეთი სამყაროს არსებობას, თუკი ის სხვა მხრივ მართლაც საუკეთესო და უნაკლოა ყველა შესაძლოს შორის? იმ არგუმენტის გათვალისწინებით, რომლითაც

<sup>1</sup> Г.В.Лейбниц Теодицея. Сочинения в четырех томах. т. 4. М., Изд. „Мысль“ 1989. с.372

<sup>2</sup> Г.В.Лейбниц Теодицея. Сочинения в четырех томах. т. 4. М., Изд. „Мысль“ 1989. с.395

ლაიბნიცი ღვთაებრივი ქმნადობის მიზანს აღწერს, ამ კითხვას დადებითი პასუხი უნდა გავცეს. ქმნადობისას ღმერთის ძირითადი ორიენტირი კოსმოსური ჰარმონიაა და გამორიცხული არ არის, ის რაც აღამიანისათვის ბოროტების მომტანია, საერთო ჰარმონიაში თავს იჩინდეს როგორც სიკეთე.

ლაიბნიცის თეოლოგიისათვის განმსაზღვრელია პრესტაბილური ჰარმონიის თეზისი და არა ანთროპოცენტრისტული თვალსაზრისი. აღამიანი არ არის სამყაროს გვირგვინი. აღამიანი მხოლოდ ერთი არსებითი რგოლია კოსმოსში. სანახევროდ სარკასტულად ლაიბნიცი შენიშნავდა, რომ უეჭველია ღმერთი აღამიანს უფრო მეტად აფასებს ვიდრე ლომს; მაგრამ უცნობია, შეგვიძლია თუ არა ვამტკიცოთ, თითქოს ღმერთი ყველა მიმართებით ერთ აღამიანს ამჯობინებს ლომების მთელ გვარს; თუმცა, ეს ასეც რომ ყოფილიყო, აქედან ჯერ კიდევ არ გამომდინარეობს, რომ ზოგიერთ აღამიანთა ინტერესები უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე საყოველთაო უწესრიგობა, რაც, რომ აღამიანი ქმნადობის გვირგვინია, ლაიბნიცის აზრით, გავრცელდებოდა უსასრულო რაოდენობის ქმნილებებზე. შეხედულება არის ნარჩენი ძველი, საკმარისად გაკოტრებული მოსაზრებისა, რომლის მიხედვითაც ყოველივე შექმნილია აღამიანისათვის.

ასე რომ სამყაროს შექმნისას, ლაიბნიცს თუ დავუჯერებთ, ღმერთს არ ამოძრავებს მხოლოდ აღამიანის კეთილდღეობის მოტივები. ღმერთმა იმიტომ არ შექმნა ჩვენი სამყარო, რომ მასში აღამიანს ებატონა. შესაძლო სამყაროებში მოაზრებადია ისეთიც, სადაც არც აღამიანი არსებობს და არც ცოდვა. ჩვენი სამყარო როგორც შემთხვევითი, ვერ იარსებებდა შესაბამისი საკმაო საფუძვლის გარეშე, რომლის მიხედვითაც ღმერთი ამჯობინებს უფრო შექმნას ასეთი სამყარო, ვიდრე ის წმიდა შესაძლებლობად დატოვოს. ასეთი საკმაო საფუძველი, ჩვენი სამყაროსათვის, არის არა აღამიანი, არამედ სრულყოფილების ის ხარისხი რომელიც თან სდევს ჩვენი სამყაროს შესაძლებლობების აქტუალიზაციას. სწორედ ამით აღემატება ის ყველა დანარჩენ სამყაროს.

ლაიბნიცის თეოლოგიის კრიტიკული შეფასებისათვის უნდა ითქვას, რომ მისი კონცეფციის ანთროპოლოგიური შინაარსისაგან დაცლა, მნიშვნელოვნად უცვლის სახეს ქმნადობის საზრისს. საქმე არ ეხება უბრალოდ პრიორიტეტებს, იმას, არის თუ არა აღამიანი სამყაროს გვირგვინი. ნებისმიერი თეოლოგიისათვის განმსაზღვრელი მნიშვნელობა აქვს ახსნას, თუ როგორია კავშირი ღმერთსა და აღამიანს შორის და ცოდვილი აღამიანის ხსნის რა პერსპექტივები არსებობს. ლაიბნიცი აქცენტს სხვა მიმართულებით აკეთებს. კოსმიური ჰარმონია, მისი აზრით, ღმერთის ძირითად მიზანს წარმოადგენს ისე, რომ აღამიანი და მისი ბედი ამ საზრუნავის ფონზე მერეხარისხოვან საქმედ იქცევა. მსგავსად დიდი არქიტექტორისა, ლაიბნიცის ინტერპრეტაციაში, ღვთაებას შეუძლია დატკბეს თავისი უბადო შემოქმედებით, მსოფლიო უნივერსალური წესრიგით, თუმცა, ამავე დროს, ისიც ცხადია, რომ საეჭვოა რიგითმა მორწმუნემ რაიმე შვება იპოვნოს ასეთ თეოლოგიაში.

**გამოყენებული ლიტერატურა:**

1. Г.В.Лейбниц Теодицея. Сочинения в четырех томах. т. 4. М., Изд. „Мысль“ 1989
2. ლაიბნიცი მონადლოლოგია. <http://illuminati.ge/?p=5216>
3. მამუკა ბიჭაშვილი ლაიბნიცის მეტაფიზიკა და ენის ფილოსოფია. გამომც. „მერიდიანი“. თბილისი 2005.

Mamuka Bichashvili

**Divine Omnoscienca and Human Freedom in Leibniz's Theology**

*summary*

Why there exists anything and not nothing – as Leibniz thought - was a core question of every possible metaphisics. Leibniz’s own answer on this question was wery simple – because our world is the best possible and most balanced world. In unfinited numbers of possible worlds, our universe was created by an all powerful and all knowing God, who would not choose to create an imperfect world if a better world could be known to him or possible to exist. In effect, apparent flaws that can be identified in this world must exist in every possible world, because otherwise God would have chosen to create the world that excluded those flaws.

If our world is perfect, how can we explain the existence of the evil? Leibniz differs three form of evil: 1) incompletness of essence; 2) torment and 3) sin. And if we again gave the question to Leibniz why God permit to create the world where human being is incomplet and sinful, he would answered that the main goal of creation was the harmonious universe but not single man’s destiny. The layman may be most unhappy creture in the world and at the same time, his miserable life would be compatible with the harmony of the universe.

## ალბერ კამიუ – ათეიზმიდან აბსურდად

ზოგადად, ადამიანები შეიძლება დავყოთ ათეისტებად, თეისტებად და სკეპტიკოსებად, მათი მსოფლმხედველობრივი პოზიციების მიხედვით. ვინაიდან, ნებისმიერი მსოფლმხედველობა, საბოლოო ჯამში აუცილებლად ატარებს ათეისტურ, თეისტურ ან სკეპტიკურ ხასიათს ღმერთის არსებობის (თუ არ-არსებობის) საკითხთან დაკავშირებით. კამიუ შეგნებულად იდგა ათეისტურ პოზიციაზე და ცდილობდა ათეისტური მსოფლმხედველობის შიგნით გაერკვია ადამიანური ყოფიერების საზრისის პრობლემა.

ალბერ კამიუს მთელი შემოქმედება ათეისტურ-ექსისტენციალისტური ფილოსოფიის დაღს ატარებს, რის გამოც მას სამართლიანად მიაკუთვნებენ ექსისტენციალისტურად განწყობილ მოაზროვნეთა რიგებს. უმრავლესობა, ვის შემოქმედებასაც რაიმე ზეგავლენა მოუხდენია კამიუს მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაზე, ექსისტენციალისტური ფილოსოფიის პრობლემატიკას იკვლევდა მეტ-ნაკლებად. მათ შორის პირველ რიგში დასახელებულ უნდა იქნას დოსტოევსკი (1821-1881), რომლის ნაწარმოებებმაც უდიდესი როლი ითამაშეს კამიუს შემოქმედებაში. აგრეთვე ექსისტენციალიზმის შორეული წინამორბედები: შოპენჰაუერი (1788-1860) და კირკეგორი (1813-1855); სიცოცხლის ფილოსოფიის მამამთავრად მიჩნეული ნიცშე (1844-1900); რუსი ექსისტენციალისტი ფილოსოფოსები: შესტოვი (1866-1938) და ბერდიაევი (1874-1948); გერმანელი ექსისტენციალისტი ფილოსოფოსები: იასპერსი A(1883-1969) და ჰაიდეგერი (1889-1976); საფრანგეთში სარტრი (1905-1980). აგრეთვე აბსურდის ნაწარმოებთა უბადლო ოსტატი, ავსტრიელი მწერალი ფრანც კაფკა (1883-1924), რომლის შემოქმედებასაც კამიუმ სპეციალური გამოკვლევა მიუძღვნა (ეს არის არასრული სია იმ მოაზროვნეებისა, ვისაც კამიუს შემოქმედებაზე გავლენა მოუხდენია).

ზემოჩამოთვლილ ავტორთა ნაშრომები კამიუს სამაგიდო წიგნებს წარმოადგენდა, მაგრამ უნდა აღინიშნოს, რომ კამიუ არცერთი მათგანის ბოლომდე მიმდევარი არ ყოფილა. არც თვით დოსტოევსკისა, რომლის დიდ გავლენას საკუთარ თავზე ხშირად აღანიშნავდა. იგი ყოველთვის და ყველგან ცდილობდა დამოუკიდებელი გზით სიარულს. მისი აზრით, ბოლომდე დარჩენა შეუძლებელია რომელიმე მხარეზე. სწორედ ასე წარმოუდგინა მსმენელს მან თავი, 1957 წელს მისთვის ნობელის პრემიის მინიჭებასთან დაკავშირებით გამართულ სხდომაზე წარმოთქმულ სიტყვაში: „თავისუფალი მსროლელი“, რომელიც ყოველთვის ცხოვრების შუაგულში ტრიალებს, მაგრამ მუდამ თავისუფლად იქცევა; არცერთ მეტროლ ბანაკს არ ემორჩილება. ადამიანი – მემბოხეა; ასე ეწოდება კიდევ მის მეორე მთავარ ფილოსოფიურ შრომას, რომელიც 1951 წელს გამოიცა და წარმოადგენს 1942 წელს გამოქვეყნებული ძირითადი ფილოსოფიური შრომის – „სიზიფეს მითი“ – ლოგიკურ დასრულებას.

კამიუმ თავისი ცხოვრებაც თითქმის ისე გაატარა, როგორც მემბოხე ადამიანმა, რაც მისი აზრით, რაიმეს საბოლოოდ მიუღებლობაში გამოიხატებოდა. 1934 წლიდან იგი

კომპარტიის რიგებშია, მაგრამ სამიოდე წლის შემდეგ (1937 წელს) ტოვებს მას. როდესაც საფრანგეთი გერმანელმა ოკუპანტებმა დაიკავეს (1940 წელს), კამიუ უყოყმანოდ ჩადგა სამშობლოს თავისუფლებისათვის მებრძოლთა რიგებში (1938 წლიდან იგი ძირითადად საფრანგეთში ცხოვრობდა), რომელიც „წინააღმდეგობის“ სახელწოდებითაა ცნობილი. აქტიურდ თანამშრომლობდა იატაკქვეშა გაზეთში „კომბა“ – („ბრძოლა“), რომლის ერთ-ერთი დამაარსებელი თვითონ იყო ხოლო 1944 წელს მისი რედაქტორი გახდა. (კამიუმ მოქმედ არმიამი წასვლა ვერ შეძლო, რადგან ქრონიკული ტუბერკულოზით იყო დაავადებული ჭაბუკობის მძიმე წლებიდან).

„ადამიანი-შეამბოხე“-ს გამოქვეყნებიდან (1951) სულ მალე, კამიუ ოფიციალურად ემიგრაციაში უნა პოლ სარტრს, რის შემდეგაც იგი თანდათან გადადის ანტიკომუნისტთა რიგებში. საფიქრებელია, რომ კამიუ ბოლომდე ვერც აქ დარჩებოდა და კიდევ ბევრჯერ მოასწრებდა თავისი პოლიტიკური მრწამსის შეცვლას საკუთარი ფილოსოფიის თანახმად, 1960 წლის 4 იანვარს, პარიზისკენ მიმავალ გზაზე, დაბა ვილბლევენთან მომხდარ ავტოკატასტროფას, 47 წლის ასაკში მოულოდნელად რომ არ შეეწყვიტა მისი სიცოცხლე.

ალბერ კამიუს შემოქმედებითი სარბიელი ფართო და მრავალფეროვანია. იგი იყო მწერალი, დრამატურგი, ფილოსოფოსი. ამავე დროს აქტიური მონაწილე პოლიტიკური და საზოგადოებრივი ცხოვრებისა. აზროვნების ისტორიაში, კამიუ პირველ რიგში შესულია როგორც მწერალი, მხატვრული სიტყვის შესანიშნავი ოსტატი. მაგრამ, წმინდა ფილოსოფიური ესსეების გვერდით, მისი თითქმის ყველა ნაწარმოები, მხატვრული, დრამატურგიული თუ სხვა სახის, ღრმა ფილოსოფიურ ნაკვალევს ატარებს. ამიტომაც, კამიუს, ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაშიც თავისი დამოუკიდებელი ადგილი უკავია, რომლის გასარკვევადაც საჭიროა მოკლედ გავისხენოთ ჰეგელის (1770-1831) შემდგომი ფილოსოფიური აზროვნების განვითარების ერთ-ერთი ძირითადი ხაზი, რომელიც ექსისტენციალისტური ფილოსოფიის ყველაზე დიდი წინამორბედის, კირკეგორის სახელთანაა დაკავშირებული.

ჰეგელმა კონკრეტული პიროვნება მთლიანად ზოგადის ბატონობის ქვეშ მოაქცია, რის გამოც შემდგომი ფილოსოფიური აზრის მძაფრი კრიტიკა დაიმსახურა (1, გვ. 5-6). ამ კუთხით ჰეგელის ფილოსოფიის ყველაზე მწვავე და შეურიგებელ კრიტიკას აწარმოებდა კირკეგორი. მას სურდა ჰეგელის მოძღვრებაში ეპოვა პასუხები ადამიანის პირად ცხოვრებაში წამოჭრილ საჭირობოროტო საკითხებზე. ამ მიზნით სცადა კიდევ მან ჰეგელის ფილოსოფიური სისტემის მიყენება ცხოვრებისადმი, მაგრამ იმედი გაუცრუვდა (6, გვ. 105).

ჰეგელთან მართლაც არ მოიძებნება კონკრეტული პასუხები ცალკეული პიროვნების წინაშე პირადი ყოფის სფეროში წამოჭრილ კითხვებზე, რომლებიც მხოლოდ ამ პიროვნებას ეკუთვნის და მის ინტიმურ სფეროში ტრიალებენ. კონკრეტული ადამიანი ჰეგელის ფილოსოფიაში გადაიქცა მხოლოდ საშუალებად, იარაღად აბსოლუტური გონის ხელში, საკუთარი მიზნების განხორციელების საქმეში (4, გვ. 158). ჰეგელთან კონკრეტული პიროვნება მოკლებულია თავისუფლებას. ერთეული მთლიანად შთანთქმულია ზოგადის მიერ. კირკეგორი კი სწორედ ამ ცალკეულ და კონკრეტულ პიროვნებას თავისი ვნებებითა და განცდებით, მისწრაფებებითა და ლტოლვებით წარმოდგენილს

განიხილავდა ფილოსოფიის საგნად (7, გვ. 349). კირკვეგორის აზრით, ფილოსოფია ადამიანისთვის ის სფეროა, სადაც იგი წყვეტს ყოფნა-არყოფნის საკითხს და წყვეტს მას მხოლოდ თავისთვის, რადგანაც ამ საკითხს სხვისთვის ვერავინ ვერ გადაწყვეტს (5, გვ. 13). ამდენად, ფილოსოფია კირკვეგორისთვის წარმოადგენს ცალკეული ადამიანის მიერ თავისი პირადი ცხოვრების შესახებ განაზრებას (10, გვ. 71). ამიტომ იყო, რომ მისთვის მთელი წინანდელი ტრადიციული ფილოსოფია მიუღებელი აღმოჩნდა და თავისი ცხოვრება წინამორბედ ფილოსოფოსთა წინააღმდეგ ბრძოლაში გაატარა (10, გვ. 10).

ამ ბრძოლაში ტრადიციული ფილოსოფიის წინააღმდეგ, შექმნა კირკვეგორმა თავისი „ცხოვრების ფილოსოფია“, რომლის საფუძველშიც მის მიერ ჩადებულია არჩევანის პრობლემა (კირკვეგორმა თავის მთავარ ფილოსოფიურ შრომას უწოდა „ან-ან“). არჩევანი მოუცილებადია ადამიანის ყოფიერებისაგან და ამავე დროს მთავარი და გდამწყვეტია პიროვნების ცხოვრებაში. „ან ერთი, ან მეორე“. ეს ზოგადი კითხვა სულ თან დასდევს ადამიანს. მასზე პასუხი, რაიმე გადაწყვეტილების მიღება, ანუ ერთერთი მხარის ამორჩევა ნამდვილი პიროვნებისათვის გარდაუვალია, ფიქრობს კირკვეგორი. ამასთან, ადამიანი ყოველთვის დამოუკიდებლად ირჩევს.

არჩევანის გაკეთება ადამიანს ყველა წვრილმანზე უხდება, მაგრამ, კირკვეგორი მათგან გამოყოფს ძირითადს, რომელიც ადამიანის, როგორც ასეთის, ყოფიერების საფუძველში დევს და გარკვეულად განსაზღვრავს ყველა დანარჩენს. ეს არის ცხოვრების წესის არჩევა ანუ გზის ძიება ღმერთისკენ. როგორ და რა წესით იცხოვროს ადამიანმა, რა გზით იაროს ამქვეყნად, რომ ამ გზამ იგი ღმერთამდე მიიყვანოს. კირკვეგორი ღრმად მორწმუნე პიროვნებაა და მისთვის ღმერთისკენ სავალი გზის პოვნა ამქვეყნიური ცხოვრების სზრისად არის ქცეული. თითოეული ინდივიდი დამოუკიდებლად უნდა ეძიებდეს გზას ღმერთისკენ. თუმცა, იგი ამქვეყნად ვერასოდეს გაიგებს მართლა სწორი არჩევანი გააკეთა თუ არა, რადგან საბოლოო შედეგი, მხოლოდ სიკვდილის შემდეგ შეიძლება გაირკვეს. ამიტომ, ნებისმიერი არჩევანი და გადაწყვეტილება, მაინც იწვევს ხოლმე სინანულის გრძნობას.

თუ ჰეგელთან ერთი უკიდურესობა იყო დაშვებული: კონკრეტული გაქრა ზოგადში, ადამიანმა, როგორც პიროვნებამ და ინდივიდმა დაკარგა ყოველგვარი დამოუკიდებლობა, კირკვეგორი და მრავალი სხვა მომდევნო ფილოსოფოსი, მეორე უკიდურესობამდე მივიდნენ – ადამიანი მხოლოდ საკუთარი თავის ანაბარად დარჩენილ არსებად გამოაცხადეს. არსებად, რომელიც მხოლოდ საკუთარ ძალებზე დაყრდნობით იკვლევს გზას ყველგან და ყველაფერში. სწორედ ასეთ ფილოსოფოსთა რიცხვს მიეკუთვნება ალბერ ჯამიუ, რომლის ცხოვრება და შემოქმედება შეიძლებოდა მოკლედ შეფასებულიყო როგორც განუწყვეტელი ძიება პასუხისა კითხვაზე – შეუძლია თუ არა ადამიანს, მარადისობისა და ღმერთის მოშველიების გარეშე, მხოლოდ საკუთარ ძალებზე დაყრდნობით, შეიქმნას ღირებულებები? (2, გვ. 197)

კირკვეგორის მსგავსად, ჯამიუც ცდილობს ადამიანის შესაძლებლობების გარკვევას. მაგრამ, თუ პირველისთვის მიზანი ღმერთისკენ სავალი გზის მიგნება და ამ გზით სიარულია, მეორისთვის, ადამიანის მოქმედების არე, მთლიანად შემოფარგლულია ამქვეყნიურით. ამით შეზღუდულია ღირებულებათა ძიების ველიც, რადგან ღმერთი, საიქიო და ყველა სხვა მსგავსი იმედი, ამ შემთხვევაში მოხსნილია. აი ამ სასრულო ყოფიერებაში, რასაც ამქვეყნიური ცხოვრება ჰქვია, უნდა ვეძიოთ დასაყრდენი, ფიქრობს ჯამიუ.

თავისი ამქვეყნიური ყოფნის „გარეთ“, ადამიანი მხოლოდ წარმოსახვისა და რწმენის სფეროში იმყოფება და არა ცოდნის სფეროში. ეს კი მხოლოდ აბსურდულ მდგომარეობაში გვაყენებს, რადგან ის, რაც გონებას არ ემორჩილება და მკაცრი ლოგიკურობა აკლია, კამიუსთვის აზრს კარგავს, აბსურდულია. კამიუ მკაცრი რაციონალისტია.

აბსურდულ მდგომარეობაში დარჩენა აუტანელია. აბსურდი უნდა გადაილახოს გონების შუქზე, ფიქრობს კამიუ, განსხვავებით კირკეგორისგან და შესტოვისგან, რომლებიც არამართო შესაძლებლად, არამედ მიზანშეწონილად და აუცილებლადაც კი მიიჩნევენ აბსურდულ მდგომარეობაში ყოფნას, მასში დარჩენას, ყოველგვარ ლოგიკურზე და რაციონალურზე უარის თქმის გზით: „შიშველ“ რწმენაზე დაყრდნობით (3, გვ. 150). კირკეგორი და შესტოვი ბოლომდე და თანმიმდევრულად იზიარებენ ტერტულიანეს (160-220) ცნობილ პრინციპს: „მწამს, რადგან აბსურდია“. კამიუს კი მათგან განსხვავებით შეუძლია თქვას – „არ მწამს, რადგან აბსურდია“. მას უნდა, რომ ყველაფერი გონების, მკაცრი ლოგიკის მეშვეობით გაიგოს და ახსნას. აბსურდსაც ეს ბადებს სწორედ.

რა არის აბსურდი? საიდან ჩნდება, სად არის, ანდა რას და ვის ეხება იგი? კამიუს მიხედვით, აბსურდი არ არის თავისთავადი, რაიმე სუბსტანციური, დამოუკიდებელი ვითარება. იგი არ არის ცალკე აღებულ არც სამყაროში (ობიექტურ რეალობაში) და არც ადამიანში (პიროვნებაში). აბსურდი ჩნდება იქ და მაშინ, სადაც და როდესაც ადამიანი და სამყარო მოდიან ერთმანეთთან კონტაქტში, უჩნდებათ ერთმანეთთან შეხების წერტილები, იმყოფებიან ურთიერთ-მიმართებაში. აბსურდი იბადება ამ ორი წევრის დაპირისპირებით, მათი კონფრონტაციით (8, გვ. 48). აბსურდი ეწოდება ადამიანისა და სამყაროს მიმართებას. ეს მიმართება, კამიუს აზრით, თავის საფუძველშივე აბსურდულია.

მიმართების ამ ორი წევრიდან ერთი უსასრულოა და მარადიული, მეორე კი სასრულია და დროებითი. სამყრო გამოუცნობია. არ ხერხდება მისი ბოლომდე ამოცნობა, მასში ჩანვლობა და გონების თვალთ მისი ბოლომდე გააზრება. იგი პრინციპულად შეუვალია ადამიანისთვის. ადამიანი კი მიესწრაფის სამყაროს სრულ შემეცნებას. მას ესაჭიროება სამყაროს გარკვევა, რათა დაადგინოს საკუთარი ადგილი სამყაროში და გაიგოს რაშია მისი ამქვეყნიური არსებობის, ცხოვრების საზრისი. მაგრამ, იმის გამო, რომ ადამიანს, როგორც სასრულო არსებას (და არც მთელ ადამიანურ მოდგმას), ამის გაკეთება პრინციპულად არ შეუძლია, რადგან მისი ცნობიერების გონითი (ლოგიკურ-თეორიული) უნარი მკაცრ საზღვრებშია მოქცეული (კანტი), იბადება სწორედ აბსურდი. იქმნება გამოუვალი აბსურდული ვითარება, რაც მდგომარეობს იმაში, რომ ადამიანი მარად ესწრაფის იმას, რისი მიღწევაც მისთვის პრინციპულად შეუძლებელია.

ამრიგად, კამიუ სავსებით ეთანხმება კანტის (1724-1804) მიერ ადამიანური გონების შემეცნების უნარისთვის მკაცრი საზღვრების დანესებას. მაგრამ, ამ შეზღუდვით განპირობებული სიძნელების (რომლებიც ადამიანური ყოიერების აბსურდულობაზე მეტყველებენ) გადასალახავად, კამიუს არ სურს მიმართოს რელიგიას და რწმენის სფეროს შეაფაროს თავი, როგორც ამას აკეთებდა კანტი (და ასევე, არაერთი სხვა მოაზროვნე, კანტამდეც და კანტის შემდგომაც). კამიუ ცდილობს აბსურდიდან გამოსავალი მოძებნოს ისევ და ისევ ცოდნის, ლოგიკის, გონების სფეროში, რადგან მას მიაჩნია, რომ რწმენის სფერო ეს არის აბსურდში შესვლა და მასში დაერჩენა. კამიუს მიზანია აბსურდი გადალახულ და დაძლეულ იქნას. მისი აზრით, რელიგია არ გამოდგება ამ



მიზნის მისაღწევად. კამიუ პრინციპულად ემიჯნება რელიგიური ექსისტენციალიზმის წარმომადგენლებს, ანუ აბსურდის მიმდევარ ფილოსოფოსებს. პირველ რიგში კი კირკეგორსა და შესტოვს, ასევე ბერდიაევსა და იასპერსს (8, გვ. 51). თუ კირკეგორი და შესტოვი რელიგიური რწმენის ფილოსოფიურ მოპოვებას, და მასში დარჩენას მიიჩნევენ ადამიანური ყოფიერების აბსურდულობიდან თავის დაღწევის ყველაზე საუკეთესო საშუალებად და უმაღლეს მიზნად, კამიუ ცდილობს აბსურდიდან თავის დაღწევის სხვა გზებს მიაგნოს. თუნდაც თვითმკვლელობა იყოს ეს გზა, კამიუ თანახმაა, ოღონდ ეს უნდა იყოს ლოგიკურად დასაბუთებული (რაც პრინციპულად განუხორციელებელი ჩანს. კამიუსთვის ამის ნათელი დადასტურებაა დოსტოევსკის შემოქმედება), ანუ გონებისთვის ცხადი და ნათელი და არა „ბრმა ნახტომი წყვილიადმი“, რომელიც ღმერთის არსებობის რწმენას (და არა ცოდნას) ემყარება და რომელსაც რელიგიური ფილოსოფიის წარმომადგენლები გვთავაზობენ.

თუ გადავხედავთ კაცობრიობის მიერ დღემდე განვლილ ისტორიას, კამიუს აზრით, ადვილად შევამჩნევთ, რომ რეალურად, ის უფრო მეტად არის დაუნდობელი ომებისა და ხოცვა-ჟლეტის, ძალმომრეობაზე, ფიზიკური ძალის პოლიტიკაზე დაფუძნებული ცხოვრების ისტორია, ვიდრე რელიგიური წესებითა და მნებრივი კანონებით წარმართული ცხოვრების ისტორია. ეს კი იმაზე მეტყველებს, რომ ვერც რელიგიამ მოახერხა ადამიანური ყოფიერების საზრისის პრობლემის იმდაგვარი გადაწყვეტა, რაც ადამიანს გაათავისუფლებდა საკუთარი არსებობის აბსურდულობის განცდისაგან და დაარწმუნებდა მას მნებრივი კანონებით ცხოვრების აუცილებლობასა და უპირატესობაში. ადამიანი პირველ რიგში ამქვეყნიური, მიწიერი არსებაა და აბსურდის გრძნობისაგან განთავისუფლებას ამქვეყნად მიესწრაფის. შეპირებები საიქიო ცხოვრებაზე, ზოგადად მეტაფიზიკური ღირებულებების არსებობაზე და ა.შ., კამიუს მიხედვით, დამატებლობას მოკლებულია, რადგანაც გონების ფარგლებს სცილდება და მხოლოდ რწმენას ემყარება, რაც აბსურდულობის განცდას კი არ ამსუბუქებს, პირიქით, ამძაფრებს. იქ სადაც გონებას, ლოგიკას უარი უნდა ეთქვას და უპირატესობა „შიშველ“ რწმენას მიენიჭოს (“მწამს რადგან აბსურდია” – ტერტულიანე), აბსურდის გრძნობამ შეიძლება მხოლოდ მოიმატოს და არა მოიკლოს, ფიქრობს კამიუ. ამას გვიდასტურებს ადამიანური არსებობის განვლილი ისტორია, რომლის ტიპური გმირი (და თანამედროვე ევროპელის განზოგადებული სახე) წარმოაჩინა დოსტოევსკიმ თავის ცნობილ ნაწარმოებში „ავსულები“-*(Бесы)*. სტავროგინისა არ იყოს, ადამიანი მთელი ცხოვრება იმის ცდაშია, რომ დაიჭეროს ღმერთის არსებობა და სულის უკვდავება, მაგრამ, ამას ბოლომდე ვერ ახერხებს. ასევე, ძალას ვერ პოულობს, რომ ბოლომდე ათეისტად დარჩეს, რადგან უფრო მეტად აუტანელია ამქვეყნიური არსებობის ამაოების ყურება და მასში განუწყვეტელი მონაწილეობის მიღება. ადამიანური გონებისთვის გადაუჭრელ პრობლემას წარმოადგენს ღმერთის არსებობისა და სულის უკვდავების საკითხი. ამ დილემის წინაშე დგას ზოგადად ადამიანი, განსაკუთრებით კი თანამედროვე ეპოქის ადამიანი, რომელსაც ნიციშემ უტიფრად გამოუცხადა, რომ „ღმერთი მკვდარია“.

კამიუ XX-ე საუკუნის ერთ-ერთი, შუაგულ-ევროპელი, „ღმერთმკვდარი“ მწერალი და ფილოსოფოსია (ნიციშესა და ნიციშეს მიმდევარ მოაზროვნეთა გვერდით), რომლის მთელი შემოქმედებაც შეიძლება განხილულ იქნას, როგორც ათეისტური მსოფლმხედ-

ველობის სიმძიმისაგან გატანჯული კაცის ფიქრები. ეს ფიქრები კი დაახლოებით შემდეგ გვეუბნება: ადამიანს უჭირს იმის დაჯერება, რომ მას საბოლოო ჯამში სამარადისო გაქრობა ელოდება. ვერ ურიგდება ასეთ მძიმე ხვედრს და მუდამ იმის ცდაშია, რომ როგორმე დაუძვრეს თავის ამ ბოლოვადობას, რის გამოც იძულებულია თავი მოიტყუოს და ირწმუნოს ღმერთისა და სულის უკვდავების არსებობა. ცნობიერების გაორებაც (საკუთარი თავისგან მალვა და გაქცევა, თვალთმაქცობა და ორპირობა) სწორედ აქ და ამის გამო იწყება, აქედან იღებს სათავეს. ცნობიერების მიერ თავისმოტყუების (რისი უნარიც მას თანდაყოლილი აქვს და მის არსებას შეადგენს) პირველი აქტი, ეს არის დაჯერება იმისი რაც არ სწამს, და რწმენა იმისი რაც არ სჯერა. ამით აიხსნება ის ფაქტი, რომ ადამიანთა დიდი უმრავლესობა, ბოლომდე ვერც ათვისებობას ინარჩუნებს და ვერც თვისებობას. მეტწილად მერყეობს მათ შორის (სტავროგინის სენი სჯირს).

ეს ეხება როგორც ღმერთის არსებობას, ასევე საკუთარ ქცევასა და მოქმედებას, ნებისმიერ არჩევანსა და გადაწყვეტილებას. ადამიანი გამუდმებულ თავისმოტყუებაში იმყოფება. უამრავი რამით იტყუებს თავს და ამის გამო, დღენიადაგ შეურიგებელ და უკომპრომისო ჭიდილშია საკუთარ თავთან, თავისსავე ორეულთან, სადაც მსჯავრმდებელი და მსჯავრდებული, დამნაშავე და მოსამართლე ერთი და იგივე ცნობიერებაა თვითცნობიერების სახით. მან ყველაზე უკეთ იცის თავისი ნაკლი და სიდიადე – თვალთმაქცობის უნარი საკუთარი თავის წინაშე. მაგრამ, სამარადისო გაქრობის შიში აიძულებს მას თავი მოიტყუოს და ილუზიებში ჰპოვოს შვება. ადამიანის რეალური გარემო აბსურდულია. მისთვის თვალის გასწორება შემადრწუნებელი და დამთრგუნველია. ამიტომაც, ცნობიერებას თავისმოტყუების გარეშე ნორმალური არსებობის შენარჩუნება არ შეუძლია. თავის მოსატყუარს კი უხვად პოულობს, დაწყებული ღმერთისა და სულის უკვდავების არსებობის ცდუნებიდან და დამთავრებული ამქვეყნიური „ნეტარებებით“ (იქნება ეს ბიოლოგიურ-მატერიალური, სოციალურ-პოლიტიკური თუ მხატვრულ-შემოქმედებითი). ამათგან, ადამიანი ხან რას ირჩევს თავისი არსებობის საზრისად თუ ნუგეშად და ხან რას. საბოლოო ჯამში გამოცდას ბოლომდე ვერცერთი ღირებულება ვერ უძლებს. ადამიანს გამუდმებით ღრღნის ამაოების ჭია, ეჭვი ყოველგვარი ღირებულებისა და საზრისის მიმართ, რაც ადრე თუ გვიან თავს იჩენს როგორც ნიჰილიზმი.

კამიუს აზრით, ადამიანი დღიდან მისი გაჩენისა აბსურდულ მდგომარეობაშია და დღემდე აბსურდულ ცხოვრებას ეწევა. მაგრამ, თუ ხანგრძლივი პერიოდის განმავლობაში, მას თავისი აბსურდული მდგომარეობა ბოლომდე გაცნობიერებული არ ჰქონდა და საუკუნეების მანძილზე ახერხებდა თავის მოტყუებას სხვადასხვა მატერიალური თუ იდეალური „შესაქცევარით“, XX-ე საუკუნემ ნიღაბი ჩამოგლიჯა ადამიანურ ცნობიერებას. ფარადა აეხადა მის ნამდვილ ბუნებას, პირველ რიგში საკუთარი თავის წინაშე. წინა პლანზე გამოვიდა ადამიანური ყოფიერების აბსურდულობა, რომელიც მანამდე სხვადასხვა საბურველით იფარებოდა. ამჯერად კითხვა დაისვა უკვე ადამიანის აბსურდული ცხოვრების საზრისის შესახებ – „ღირს თუ არა აბსურდული ცხოვრების გაგრძელება“ – რაც მანამდე ასეთი მასშტაბების და სიმწვავის არ იყო. [კამიუს მიაჩნია, რომ XX-ე საუკუნე განსაკუთრებულია კაცობრიობის ისტორიაში, როგორც მსოფლიო მასშტაბების მქონე, წინასწარგანზრახულ ბოროტმოქმედებათა ეპოქა . . . . სადაც ადამიანთა ყველა მოქმედება, პირდაპირი თუ არაპირდაპირი გზით მკვლელობამდე მიდის. ამ გარემოებამ საბოლოოდ გამოათხიზლა ადამიანი და ნომერ პირველ და გადაუდებელ

საკითხად კვლავ იმის გარკვევა იქცა, თუ როგორ, რა წესით ვიცხოვროთ სამყაროში, რომელიც ჩვენ გვაქვს მოცემული (9, გვ. 13-14)].

ნიშანდობლივია, რომ რა თემასაც არ უნდა ეხებოდეს კამიუ, ყველაფერი ადამიანური არსებობის აბსურდულობის გამოაშკარავებამდე და გაცხადებამდე მიჰყავს. აქედან კი, აბსურდის გადალახვის გზების ძიებამდე მიდის, რაც პირველ რიგში ყოფნა-არყოფნის საზრისის გარკვევას მოითხოვს. პირველ ყოვლისა ისმის კითხვა: ყოველივესადმი აბსურდულობის ამ უკიდურესი განცდის მდგომარეობიდან გამოსავლად, თვითმკვლელობა ხომ არ უნდა მივიჩნიოთ?!

თუკი ადამიანს არავითარი გზა არა აქვს მარადისობისაკენ, არ არსებობს არც ღმერთი, არც საიქიო ცხოვრება და სულის უკვდავება, ყველაფერი მთავრდება ამქვეყნიურით, რაშიც კამიუ ღრმად იყო დარწმუნებული, მაშინ ცხადია თვითმკვლელობა აბსურდის გადასაჭრელ გზად არ გამოდგება. თავის მოკვლა თავად იქცევა კიდევ ერთ დიდ აბსურდად. აბსურდული ყოფის ფიზიკური შეწყვეტა, აბსურდიდან ხსნად ვერ ჩაითვლება, რადგან აბსურდის მთავარი წყარო გაურკვეველობაა, ხოლო არარაში გადასვლა ყველაზე დიდ გაურკვეველობას ნარმოადგენს, ფიქრობს კამიუ. თუმცა მრავლად არსებობს იმის მაგალითები, როდესაც აბსურდული ცხოვრება ნაადრევად „ფიტავს“ კაცს, ეს უკანასკნელი ვეღარ პოულობს „თავისმოსატყუარს“, უმტყუნებს ნებისყოფა და თავს იკლავს.

საერთოდ კი, კამიუს აზრით, დღევანდელი ადამიანის ხვედრი არაფრით არ განსხვავდება მითიური გმირების, სიზიფესა და პრომეთეს ყოფისაგან. კამიუ შემთხვევით არ ირჩევს მათ თავისი მსოფლმხედველობის გადმოსაცემად. დღევანდელი ადამიანის ცხოვრება, კამიუს მიხედვით, ისევე აბსურდულია როგორც სიზიფეს შრომა, მაგრამ ის მაინც აგრძელებს ცხოვრებას, როგორც სიზიფე მიაგორებდა ლოდს მთაზე ასატანად, რომელიც კვლავ ქვევით ეშვებოდა. დღევანდელი ადამიანის ხვედრია პრომეთეს გასაჭირი. იგი მიისწრაფის დასახული მიზნისაკენ, მაგრამ პრომეთესავით, მასაც საკუთარი ხელით უწერია დასახულ მიზანამდე მისაღწევი გზის მოჭრა. მისი სწრაფვა აბსურდულია, მაგრამ იგი მაინც არ წყვეტს ამ აბსურდულობის ქმნას. აბსურდულ ყოფას ადამიანი გვერდს ვერ აუვლის. მისი არსებობის დასაწყისი და დასასრულიც აბსურდულია მაგრამ, კამიუ ფიქრობს, რომ ადამიანს ძალუძს თვალი გაუსწოროს თავის ასეთ ხვედრს: აიტანოს ეს ფუჭი წუთისოფელი და მოთმინებით გალიოს თავისი აბსურდული ყოფა. არ გატყდეს და სულით არ დაეცეს. არ გაექცეს თავის აბსურდულ ხვედრს და თავი არ მოიკლას. მასში სიზიფესეული ამტანობა და პრომეთესეული მოთმინება ბუდობს, რითაც მას თავისი მძიმე ხვედრისადმი გამკლავება შეუძლია. იგი ამ მოთმინებითა და ამტანობით ერთგვარად აბუჩადაც კი იგდებს თავის ბედს, რომელსაც აბსურდულობა ურგუნებია მისთვის წილად. აბსურდის „კეთება“ მასზე გამარჯვებად ვერ ჩაითლება, მაგრამ, თვითმკვლელობა როგორც მისგან გაქცევა, ნამდვილად ნიშნავს მის წინაშე საკუთარი დამარცხების აღიარებას.

კამიუს აზრით, აბსურდული ყოფის გაძლება (და არა მისგან გაქცევა), გარკვეულწილად შურისძიებაა საკუთარ ხვედრზე (როცა პიროვნება ცდილობს მას არ შეეპუოს), რაც ერთგვარ თვითნუგემად ექცევა ადამიანს. თუმცადა აბსურდულ თვითნუგემად („სიკვდილისა სიკვდილითა დამრთგუნველი“), როგორც მთელი მისი ცხოვრება თავიდან ბოლომდე.

კამიუს მიერ შემოთავაზებული, ერთი შეხედვით გმირული მაგრამ, საბოლოო ჯამში აბსურდული თვითნუგეში, რომლითაც შეიძლება თავი დაიმშვიდოს დღევანდელმა ადამიანმა სიზიფესა და პრომეთეს მსგავსად, არ არის გამოსავალი. ადამიანი თავისი ბუნებით არც სიზიფეა და არც პრომეთე (რაც კარგად ჩანს მის განუწყვეტელ მცდელობაში, ნებისმიერი გზით მოიტყუოს თავი, ოღონდ კი საკუთარი არსებობის აბსურდულობის განცდას გაექცეს, თუნდაც ეს იყოს აბსურდის აუტანელი სიმძიმის ხანმოკლე შემსუბუქება). მას ფაქტიურად არ ძალუძს (იშვიათი გამონაკლისების გარდა) სიზიფედ და პრომეთედ ყოფნა. ეს კარგად ჰქონდა გაცნობიერებული არაერთ მოაზროვნეს, განსაკუთრებით კანტს და დოსტოევსკის, რომელთა მიხედვითაც, ღმერთის არსებობისა და სულის უკვდავების დაშვებისა და მოშველიების გარეშე, ადამიანი პრაქტიკულად ვერ შეძლებს ნორმალური მდგომარეობის შენარჩუნებას და მითუმეტეს ბნეობრივი ქცევის განხორციელებას. და მართლაც, თუკი თეორიული დასბუთების სფეროში ვერ გადაწყვეტთ ღმერთის არსებობა-არარსებობის საკითხს, და ეს მხოლოდ რწმენის სფეროს პრეროგატივაა, როგორც ამას სამართლიანად მიუთითებდა კანტი, მაშინ რა აზრი (ანდა რა უპირატესობა) ექნება ნიცშეს ნიჰილისტური პოზიციიდან დანახულ და აღქმულ სამყაროს, იგივე კანტისა და დოსტოევსკის პოზიციებიდან დანახულ და აღქმულ სამყაროსთან შედარებით?

ადამიანი ხომ გარდა მიზანდასახული არსებისა, მიზანშეწონილი არსებაც არის და უნდა იფიქროს არა მარტო იმაზე, თუ რა შეიძლება იცოდეს და რა უნდა გააკეთოს, არამედ იმაზეც თუ რისი იმედი შეიძლება რომ ჰქონდეს. ამიტომ, ის იძულებულია მუდმივად იფიქროს იმაზე, თუ რა სჯობია მისთვის და გააკეთოს არჩევანი ათეისტურ და თეისტურ მსოფლმხედველობებს შორის, ანდა მუდმივ სკეპტიკოსად დარჩეს.

ერთი შეხედვით, თითქოს ათეისტობა უფრო მეტ გმირობას მოითხოვს ადამიანისგან, რადგან ღმერთებს თუ არ დაემორჩილები, სიზიფესა და პრომეთეს ხვედრს გაიზიარებ. მაგრამ, თუ კარგად დავაკვირდებით კაცობრიობის ისტორიას, კამიუს აზრით, ადვილად შევამჩნევთ, რომ ჯემმარიტ მორნმუნედ ყოფნას უფრო დიდი გმირობა და ძალისხმევა სჭირდება ადამიანისგან, ვიდრე ათეისტობას. კამიუს ნააზრევ სწორედ ამ პარადოქსის გამომჟღავნებას ისახავს მიზნად. პარადოქსისა, რომელიც გვეუბნება, რომ ადამიანებისთვის ბევრად უფრო მიზანშეწონილი, გამართლებული და „სასარგებლოც“ კი ჩანს, იყვნენ მორნმუნენი და ნეტარნი, მაგრამ, მათი უმრავლესობა რატომღაც ურწმუნოების მიხედვით უფრო ცხოვრობს და რაც დრო გადის, მით მეტად ემსგავსება სიზიფესა და პრომეთეს აბსურდისქმნით გადაღლილ და გატანჯულ სახეებს.

თუკი შემეცნების ფარგლებში ადამიანური გონება ვერ ამტკიცებს ღმერთის ვერც არსებობას და ვერც არ-არსებობას, მაშინ რა იქნება მისთვის უფრო გონივრული და მიზანშეწონილი – ათეიზმი თუ თეიზმი? ეს არის კითხვა, რომელიც მოდის კანტიდან და რომლის ერთ-ერთ მორიგ გადაწყვეტადაც უნდა ჩაითვალოს კამიუს შემოქმედება. თუმცადა, არცთუ ისე სახარბიელო და მისაღებ გადაწყვეტად ადამიანისთვის, ვიდრე ეს იყო კანტთან და დოსტოევსკისთან.

### გამოყენებული ლიტერატურა:

1. გურამ თევზაძე, ნიკოლაი ჰარტმანის ონტოლოგიის კრიტიკა. თბილისი, 1967
2. ზურაბ კაკაბაძე, ფილოსოფიური საუბრები. თბილისი, 1988
3. რაულ ჩანტლაძე, ეგზისტენციალიზმი და შემოქმედების პრობლემა. თბილისი, 1984
4. Буачидзе Т. А. Гегель о сущности философии. Тбилиси, 1981
5. Гайденок П. П. Трагедия эстетизма. Москва, 1970
6. Ганзен П. Сёрен Киркегор. «Северный вестник», 1985, № 1, стр.105-108
7. Шварц Т. От Шопенгауэра к Хайдеггеру. Москва, 1964
8. Camus A. Le mythe de Sisyphe. Paris, 1942
9. Camus A. L' homme révolté. Paris, 1951
10. Gusdorf G. Kierkegaard. Paris, 1963

Vazha Nibladze

## **Albert Camus – from Atheism to Absurd**

### *Summary*

It is possible to discuss and solve the problem of the meaning of human existence from two world outlook positions: theological and atheistic.

Albert Camus belongs to those thinkers who aim at detecting the meaning and justification of human existence without admitting the existence of God and immortality of soul.

According to Camus it is possible only under one condition: in such a case man will by necessity be a hero burdened by experience of absurd, who does not surrender and adapt to his absurd existence, persists in continuing it his whole life just as mythological heroes – Sisyphus and Prometheus did.

In contrast to Kant and Dostoevsky, according to whom man is not able to retain normal existence and perform moral acts without assuming the existence of God, Camus thinks that man's nature contains Sisyphus's fortitude and Prometheus's patience.

ანასტასია გაქარიაძე

## პიროვნების იდენტობა პოსტ-სეკულარულ სამყაროში

გასული საუკუნის ბოლო მეოთხედია სულ უფრო მეტს მსჯელობენ პოსტ-სეკულარულ სიმპტომებზე, რაც იმას ნიშნავს, რომ თანამედროვე გლობალიზაციის პირობებში შეინიშნება რელიგიის რეაქტუალიზაციის პროცესი. ბევრი ავტორი ლაპარაკობს პარალელური ცივილიზაციების თაობაზე, რომელთაც საფუძვლად უდევთ სწორედ რელიგიური იდენტობები. იდენტობის შეგრძნება ყალიბდება ადამიანის ინდივიდუალურ განვითარებასთან ერთად და სოციალიზაციის, პიროვნული ინტეგრაციის შედეგია. ინდივიდის მიერ კულტურული ღირებულებების მიღება-ათვისება და გაზიარება, საკუთარი თავისა და საკუთარი ადგილის მიკუთვნება რთული და არაერთგვაროვანი პროცესია. უკანასკნელ ათწლეულში იდენტობა იქცა ცენტრალურ საკითხად ადამიანის შემსწავლელ მეცნიერებებში. არადა, თეორიული მიდგომების ლანდშაფტი საკითხის მიმართ მეტად ვრცელია. მიუხედავად ამისა იდენტობის ერთიანი თეორია, რომელიც იდენტობას განიხილავს, როგორც გარკვეულ მოცემულობასა და პროცესს, არ არსებობს.

თანამედროვე ლიტვის დედაქალაქ ვილნიუსში მიკოლას რომერის სახელობის უნივერსიტეტში 2012 წლის 2-4 მარტს ჩატარებული საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია: „იდენტობის პრობლემები: ტრადიცია და ინოვაცია“ ამ მწვავე პრობლემას ეხებოდა. კონფერენციამ მიიპატიჟა მსოფლიოს წამყვანი ფილოსოფოსები, თეოლოგები, ანთროპოლოგები, სოციოლოგები მსოფლიოს წამყვანი უნივერსიტეტებიდან იდენტობის ბუნების, გამოწვევებისა და მუქარების შესახებ სამსჯელოდ. მეცნიერები მსჯელობდნენ იმ პრობლემების შესახებ, რომლებიც მულტიკულტურული სამყაროს წინაშე დგას. მუშაობდა პარალელური სექციები, სადაც სამუშაო ენა იყო ლიტვეური და ინგლისური.

კონფერენცია მიზნად ისახავდა ადამიანის კულტურული იდენტობის არსებული კონცეპტის გადაზრებასა და რევიზირებას. იმის ჩვენება, რომ იდენტობა გლობალური პრობლემაა, რომელიც ცხადდება მსოფლიო რელიგიებში არა ოდენ პიროვნების დონეზე, არმედ თემის, ერის, სახელმწიფოს დონეზე.

კონფერენციაზე სამი ერთმანეთთან დაკავშირებული მსხვილი პრობლემა გაანალიზდა. ეროვნული და კულტურული იდენტობა, როგორც ადამიანის კრეატიული გამოხატვა, იდენტობა, როგორც კოლიზია კულტურათა მრავალფეროვნებასა და მონოქრომატულ გლობალიზაციას შორის, ცხოვრების ხარისხი, როგორც პირობა ადამიანის იდენტობის გამოვლენისა.

მოხსენებები ეხებოდა უმწვავეს საკითხებს. გაანალიზდა ტრადიციის როლი თანამედროვე სამყაროში, იდენტობისა და კულტურული მრავალფეროვნების ურთიერთქმედება გლობალიზაციის ეპოქაში. კულტურული თვით-იდენტიფიკაციის თავისებურება თანამედროვე მულტიკულტურიზმის პირობებში, ინტერკულტურული დიალოგი მულტიკულტურულ სივრცეში, თვითცნობიერების ადგილი ინდივიდის იდენტობის სტრუქტურა-

ში, სოციალური იდენტობა: კრიტერიუმის პრობლემა, სოციალური იდენტობა და კეთილდღეობა, ადამიანის იდენტობის პრობლემა გლობალიზაციის კონტექსტში.

კონფერენცია განსაკუთრებულად საინტერესოა ქართული სამეცნიერო წრეებისათვის, იმითაც, რომ მის მუშაობაში ჩართულნი იყვნენ ივანე ჯავახიშვილის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ინსტიტუტის პროფესორები.

გლობალიზაციის, კულტურისა და ინდივიდუალურის გახსნა მიზნად დაისახა თავის გამოსვლაში ცნობილმა ფილოსოფოსმა ოჰაიოს უნივერსიტეტის პროფესორმა ალგის მიკუნასმა. გამომსვლელმა გაანალიზა თანამედროვე სამყაროში არსებული ის საფრთხეები, რომლებიც თან სდევს გლობალიზაციის პროცესებს, ყურადღება გამახვილდა იმ საფრთხეებზე, რომელიც თან სდევს რელიგიური პროცესების მართვას, მოხსენებაში „ინტერსუბიექტურობა და ინდივიდუალობა“ სიეტლის უნივერსიტეტის პროფესორმა ბარტ ჰოპკინსმა გაანალიზა ინტერსუბიექტურობა, როგორც ერთერთი წამყვანი ცნება ფილოსოფიაში, მისი დეფინიციის სამი შესაძლო ვერსია, მისი ანალიზი ეყრდნობოდა ფენომენოლოგიური კვლევის შედეგებს, კერძოდ ჰუსერლის მიერ ემპათიის პრობლემის ანალიზს. ოკლაჰომას უნივერსიტეტის პროფესორი ერიკ კრამერი შეეხო სოციალური თეორიის გაკვეთილებს, ძირითადი აქცენტი ეხებოდა გლობალურ და ლოკალურ ინტერაქციებს.

მაიამის უნივერსიტეტის პროფესორი ჯონ მერფი შეეხო იდენტობის საკითხის გაშუქებას მის მრავალფეროვნებაში. საინტერესო აღმოჩნდა ოჰაიოს უნივერსიტეტის პროფესორის ჯოზეფ პილოტას მოხსენება. იგი ეხებოდა აშშ-ში ჩინური დიაპორის საკითხებს, მან დამატებულად დაასაბუთა, თუ როგორ გახდა შესაძლებელი ტრადიციული რელიგიური რწმენების მეოხებით იდენტობის შენარჩუნება.

მიკოლას რომერის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის კათედრის პროფესორის პოვილას ალექსანდრავიციუსის მოხსენება შეეხო რთულ თეოლოგიურ საკითხს. ფილოსოფოსმა გაანალიზა, თუ რამდენადაა შესაძლებელი მონიახოს ინდივიდის იდენტობის დეფინიცია სუბსტანციის კონცეფციის ფარგლებში.

ევროპული ლიბერალური კოლეჯის პროფესორმა მარტინ გაკმა განიხილა საკითხი, რომელიც ეხებოდა „მე-ს“, მნიშვნელობას. მან ხაზი გაუსვა იმ ფაქტს, რომ მე-ს ჩასმომცალიების პროცესში რელიგიური რწმენის აღზრდა მნიშვნელოვან როლს თამაშობს.

თავისუფლებისა და იდენტობის საკითხი ადამიანის პასუხისმგებლობის ფენომენის ჭრილში, გახლდათ ლვოვის ეროვნული უნივერსიტეტის პროფესორის ანატოლი ვარასის გამოსვლის თემა. თსუ პროფესორ ვალერიან რამიშვილის მოხსენება ეხებოდა ელიტისა და რეტრადიციონალიზმის პრობლემას. მან ყურადღება გაამახვილა თანამედროვე ელიტების სპეციფიკურ მახასიათებლებზე, რომლებიც შეინიშნება საზოგადოებათა სწრაფი მოდერნიზაციის პირობებში.

გერმანელმა ფილოსოფოსმა ფრიდრიჰ ფონ პეტერსდორფმა წარმოადგინა ისტორიის ფილოსოფიის თანამედროვე ხედვა.

თსუ უნივერსიტეტის პროფესორი დემურ ჯალალონია თავის მოხსენებაში შეეხო იდენტობას, როგორც სოციალურ მოცემულობას და ამ კონტექსტში გაანალიზა ადამიანის სასიცოცხლო გამოცდილება. ქართველმა ფილოსოფოსმა აღნიშნა, რომ ადამიანის ადამიანთან „დიალოგი“ მეტაფიზიკურ დონეზე ანუ „მე“ – „შენ“ – „ჩვენ“ – მიმართება ემყარება მის ძირეულ ინტენციონალობას ტრანსცენდენტთან, ანუ, იმას, რასაც ნეტარი

ავგუსტინე უწოდებდა „ადამიანის პირისპირ საუბარს ღმერთთან“. ხოლო გრ. რობაქიძე უწოდებდა „საუბარს კარდუსთან“.

თსუ უნივერსიტეტის პროფესორის ანასტასია ზაქარიადის მოხსენებაში „ადამიანის იდენტობის პრობლემა-ბიოეთიკური განზომილება“ გაანალიზდა იდენტობის კრიზისის მიზეზები, ფუნქციონირების კონსტრუქციული და დესტრუქციული გზები. საკითხი განხილული იქნა უმწვავესი გამოწვევების ჭრილში, რომლის წინაშე დღეს დააყენა მსოფლიო თანამედროვე სამეცნიერო ტექნოლოგიების განვითარებამ.

თსუ უნივერსიტეტის პროფესორის ირაკლი ბრაჭელის მოხსენება „იდენტობის აპორეა: პერსონა და ნიღაბი“ ეხებოდა ადამიანის პერსონის იდენტობას, როგორც მრავალასპექტიან ფენომენს, რომელიც საჭიროებს პოლისტურ გამოკვლევებს. განსხვავება ადამიანის პერსონასა და ევზისტენცს შორის ქმნის იდენტობის აპორიას. მომხსენებელმა აღნიშნა, რომ თანამედროვე სწრაფცვალებად გარემოში ადამიანური ექსისიტენცი და სოციალური ინსტიტუტები განიცდიან ტრანსფორმაციას. კითხვაზე რა რჩება უცვლელი ადამიანის ყოფიერებაში? პასუხი შეიძლება ამგვარად ფორმულირდეს: თანამედროვე სამყაროში შესაძლებელია სოციალური როლის, ეპისტემის, ცივილიზაციისადმი კუთვნილების, რელიგიის, ენის ცვლილება ისევე, როგორც არატრადიციული ცვლილებები, მაგალითად როგორიცაა სქესის გამოცვლა, სხეულის ორგანოების ტრანსპლანტაცია. პერსონული იდენტობა ემყარება ექსისიტენციალურ საფუძვლებს.

ახალგაზრდა ბულგარელი მკვლევარის იორდან ლუტსკანოვის მოხსენებაში გაანალიზებული იყო ბულგარელთა თვითიდენტიფიკაციის საკითხი ორი მსოფლიო ომის პერიოდში. ლატვიის უნივერსიტეტის დოქტორანტმა ნადეჟდა პოზუხინამ ლატვიელ ძველმონესეთა კულტურული იდენტობის პრობლემებზე ისაუბრა. მან წარმოადგინა საკითხის ეთიკური და რელიგიური განზომილებების ანალიზი

მიკოლას რომერის უნივერსიტეტის პროფესორი მანტას ლიესის მოხსენების თემა ეხებოდა ევთანაზიასა და თვითიდენტობის პრობლემებს.

ეთნიკური, რელიგიური და კულტურული იდენტობის საკითხებს შეეხო პროფესორი ვირჯინია აპავიციენე.

საკითხებს, თუ რაში შეიძლება გამოიხატებოდეს ინდივიდის იდენტობა და როგორ მიმდინარეობს საზოგადოების სეკულიზაცია, შეეხო ლიტვის სოციალური ცენტრის მკვლევარი ანელე ვოსიულიუტე.

მიკოლას რომერის უნივერსიტეტის პროფესორი იურატე მორკუნინე შეეცადა გაეანალიზებინა ინდივიდის სოციალური იდენტობის კრიტერიუმის საკითხი.

ვილნიუსის უნივერსიტეტის პროფესორი ლაიმუტე იაკავონიტე შეეხო ტექნოკრატებს, ინტელექტუალებს და ინტელიგენციას. კერძოდ, პრობლემა განხილული იყო სოციალური იდენტიფიკაციის შუქზე.

მიკოლას რომერის უნივერსიტეტის პროფესორ საულიუს კანისაუსკასის მოხსენება იდენტობას და სოციალური კოდი: ოჯახის კაზუსის ანალიზს შეეხებოდა, ფილოსოფოსმა იგი ევალიტარიანიზმის კონტექსტში განიხილა.

ლიტვის მეცნიერებათა აკადემიის პროფესორი რომიალდას გრიგასის კვლევა ეხებოდა ღირებულებათა სკალაში იდენტობათა ცვლილებათა საკითხს. მოხსენება სხვადასხვა თაობებში თავისებურებათა რეფლექსიას ეხებოდა.



Anastasia Zakariadze

## **Identity of Person in Post-Secular Society**

### *Summary*

Identity has become a central issue in recent decades, almost all social science giving it a unique perspective. The landscape of theoretical approaches is very large, while very few all-encompassing theories appeared. The International Scientific Conference „Problems of Identity: Tradition and Innovations“ which was held on the 2-4 March, 2012 in Vilnius, the capital of Lithuania. Mykolas Romeris University invited scholars from different countries to discuss the nature of identity, the challenges and menes to the fundamentals of human identity roles today. Attention was paid to the problems connected with the development of a planetary civilization that is at once multicultural. Primary task was to rethink and revise the current concept of an individual's social and cultural identity; show that identity today is a global problem emerging in the various regions of the world not only if or individuals but also communities, nations and states.

Prominent philosophers, theologians, sociologists, anthropologists from different universities shared their ideas and interacted with colleagues to consider acute issues of up to date philosophy, theology, sociology, anthropology. In the work of conference involved Georgian philosophers from Ivane Javakhishvili Tbilisi State University.

The conference explored three related problems: (a) the quality of life as the human realization of the conditions of his/her identity; (b) national and cultural identity as creative expressions of people, and (c) the search for identity as collision between differences of cultures and monochromatic globalization.

This requires that the sense of national identity of the people reflect a long development of the pattern of values and virtues which constitute its cultural tradition and explore the modes of its effective application to life in present circumstances. The Conference aimed to clarify the implications of these perspectives on the actual state of identity throughout the European and World space, and also demonstrate how philosophical paradigm shifts affect the way we interpret these results.

## დემურ ჯალალონია

# იდენტობა და ადამიანის არსის საიდუმლო

მკვლევარები მიუთითებენ, რომ არ არსებობს იდენტობის, როგორც ცნების, ზუსტი დეფინიცია.

კულტუროლოგი ამინ მაალუფი აღნიშნავს: ერთ-ერთი მერყევი ყალბი „მეგობარი“ სიტყვა იდენტობაა. მართლაც რა შეიძლება იყოს იდენტობა? „ჩემი იდენტობა არის ის, რაც განაპირობებს იმას, რომ მე არ ვარ არც ერთი სხვა პირის იდენტური“. (1.21)

ენტონ დ. სმითს საილუსტრაციოდ მოყავს სოფოკლეს ტრაგედია „ოიდიპოს მეფე“, სადაც ის კითხულობს: „მსურს ვიცოდე, ვინა ვარ“ (2.12). ის არის ბედისწერის გმირი, რომელიც აუჯანყდა თავის ხვედრს. ის მაძიებელია ჭეშმარიტების, თავის თავის. ახდა წინასწარმეტყველება, მან მამა მოკლა, დედა ცოლად შეირთო. იცის მან ვინ არის? ან ვიციტ ჩვენ საერთოდ რა არის ადამიანი?

ღმერთმა ადამიანი შექმნა თავის ხატად და მსგავსად. პირველი ცოდვის ჩადენის შემდეგ ედემიდან გამოგდებულ ადამიანს რა „დარჩა იქ“ და რა გამოყვა იქიდან? Aი აქ არის ადამიანის არსის საიდუმლო. საიდუმლო რომელიც „მეტია“ ადამიანის აქ ყოფნაზე.

ადამიანის მაძიებელი გონება ვლინდება თავისუფლებაში, რადგან ის მუდმივად არ-ჩევანის, ან ანის წინაშე დგას. ზურაბ კაკაბაძე აღნიშნავს; თავისუფლება ზოგჯერ ნებაზე უცაბედად გაშვებული მხეცივით შიშს იწვევს. ამ „მხეცივით“ შეშინებული ფილოსოფოსები მის ისევ გაღიაში შეგდებას, თავისუფლებაზე უარის თქმას ცდილობდნენ. უარის თქმა თავისუფლებაზე არ არის შესაძლებელი-უმჯობესია მასთან „საერთო ენის“ გამონახვა (3.24).

ადამიანები ბუნებრივ გარემოში უარყოფენ საკუთარი გადაწყვეტილებით უპიროვნო თავისუფლებას და გადასცემენ საკუთარ უფლებას ახალ „ინსტიტუციას“ – სახელმწიფოს. „ადამიანი მხეცია“ ამბობს შპენგლერი, რომელის ცხოვრება მკვლევლობაზეა აშენებული. არსებობს ერთგვარი „საიდუმლო“ „სახელმწიფოს სულში“ – თუ პროტაგორა ქალაქის შექმნაში ხედავს ინსტიტუტს, რომელიც კაცობრიობის გადარჩენას ემსახურება, ის საზოგადოების გადარჩენის საშუალებაა. ქრისტიანული ტრადიციით, (როცა ის არ განიხილება არისტოტელეს გავლენით) ქალაქის სანყისი არის ამბავი მინათმოქმედ კაენზე, ქალაქის დამაარსებელზე, რომელმაც მოკლა ძმა აბელი – მწყემსი. ადამიანი, რომელიც განდევნილია ღვთიური მიწიერი სამყოფლიდან (სადაც სუფევდა ურთიერთსიყვარული და მშვიდობა), მოქალაქის გულში კი ჩადებულია ძალაუფლების ნება, რომელსაც ადამიანი მიყავს კაენის გზაზე.

ეროვნული ხასიათი, როგორც მოცემულობა ჯერ კიდევ პრეისტორიული ხანიდან მოყოლებული, ადამიანთა ჯგუფებმა, გააზრებულად თუ გაუაზრებლად, დაიწყეს ეთნიკური ნიშნით დაჯგუფება და ეთნიკურ წარმომავლობაზე დაფუძნებული სოციალური კომუნების ფორმირება. ამ ეთნიკურმა ჯგუფებმა ისტორიის მსვლელობასთან ერთად განახორციელეს საკუთარი ენის, ისტორიის, კულტურის და თვითრეალიზაციისათვის აუცილებელი

ლი ტერიტორიის ფორმირების პროცესი. ყოველივე ზემოაღნიშნული (ენა, ისტორია, კულტურა და ტერიტორია) უდიდეს ზეგავლენას ახდენდა ეთნიკური ჯგუფის მიზნებზე, მის სოციალურ სტრუქტურაზე, ჯგუფში ინდივიდების ფსიქოლოგიურ აღქმასა და, საბოლოოდ, მის სახელმწიფოდ ჩამოყალიბებაზე, ამ მხრივ გამონაკლისი არც საქართველოა. საუკუნეების განმავლობაში საქართველოში ჩამოყალიბებულმა კულტურულმა თუ რელიგიურმა დოგმებმა და პრინციპებმა თავისი კვალი დაამჩნია ქართველებსა და საქართველოს. რამაც, თავის მხრივ, ასახვა ჰპოვა საქართველოს სახელმწიფოებრიობასა და ამ სახელმწიფოს მართვის მექანიზმებსა და სტრუქტურაზე.

დგება კიდევ უფრო რთული ამოცანა – კონკრეტულ ეროვნულ ხასიათს უნდა „მოვარგოთ“ კონკრეტული პოლიტიკური სისტემა, რომელიც, ერთი მხრივ, მაქსიმალურად გამოხატავს ეროვნულ იდენტობას, მეორე მხრივ, არის პოლიტიკურად სტაბილური და ითვალისწინებს კონსტიტუციონალიზმის ფუნდამენტურ პრინციპებს. ამასთან ერთად მნიშვნელოვანია და ხშირად იბადება კითხვა „ეროვნული ხასიათი აყალიბებს პოლიტიკურ ინსტიტუტებს თუ პირიქით“ (4.25) პოლიტიკური ინსტიტუტები აყალიბებენ ეროვნულ ხასიათს? ერთი სიტყვით, საკითხი, რომელზეც ჩვენ ვსაუბრობთ საკმაოდ მრავლისმომცველი და არასტრუქტურირებულია – არსებული ფაქტორების სიმრავლისა და აბსტრაქტულობიდან გამომდინარე.

საკმაო მოსაზრებები არსებობს იმასთან დაკავშირებითაც, რომ ეროვნული ხასიათი ბიოლოგიური და გენეტიკური ფაქტორებით არის განპირობებული. ერთი მხრივ, ეროვნული ხასიათის კონცეფცია ბევრჯერ დამდგარა ეჭვის ქვეშ, თუმცა, მეორე მხრივ, აშკარაა, რომ არსებობს გარკვეული ნიშნები და უნივერსალიები, რომლებიც ყველა ერის, ეთნიკური ჯგუფისა თუ ცივილიზაციის ქცევისთვის არის დამახასიათებელი. ანთროპოლოგების აზრით ე.წ. ჯგუფური თუ კოლექტიური ხასიათი ან სული კარგად აისახება ეთნოსის თუ ერის ინტელექტუალურ პროდუქტში -ლიტერატურაში, კულტურაში, ხუროთმოძღვრებაში და სახალხო თქმულებებში. ცივილიზაციები და კულტურები უდავოდ განსხვავდებიან ერთმანეთისგან, ქართული მწერლობა და კულტურა უდავოდ განსხვავდება იუდაური ან ევროპული მწერლობისა და კულტურისაგან. მაგრამ რას ნიშნავს ეს განსხვავებები? ეს, უბრალოდ, ისტორიაში ჩარჩენილი ადამიანის ეფემერული გრძნობის პროდუქტია, რომელიც დროთა განმავლობაში უკვალოდ ქრება, თუ ის სულიერი მდგომარეობა, რომელმაც გამოიწვია ამ ინტელექტუალური პროდუქტის შექმნა, უფრო მუდმივია და თან ახლავს ერს მთელი მისი არსებობის განმავლობაში?

უპირველეს ყოვლისა უნდა ვაღიაროთ რომ, ერთი მხრივ, ადამიანებს შორის მსოფლიო დონეზე უფრო მეტი მსგავსებაა ვიდრე განსხვავება, მაგრამ ისიც აშკარაა, რომ ეს განსხვავებები იმდენად თვალშისაცემია, რომ ფილოსოფოსებს, სოციოლოგებს, ეთნოლოგებსა და სხვა დარგების მოაზროვნეებს საგონებელში აგდებს. აღსანიშნავია ისიც, რომ ეროვნული ხასიათი თითქმის შეუმჩნეველია იმ ადამიანებისთვის, რომლებიც თავად არიან ნაციონალური იდენტობის ნაწილი. „ეროვნული ხასიათი ბევრად უფრო თვალსაჩინოა უცხო დამკვირვებლისთვის ვიდრე ადგილობრივი ჯგუფის ნებისმიერი წევრისთვის“ (5.31).

ამ ეტაპზე შეგვიძლია შევჯერდეთ, რომ ერთ მხარეს ჩვენ გვაქვს ხასიათი, როგორც ფსიქოლოგიური მოვლენა, მეორე მხარეს კი – ეთნიკური ნიშნით შემდგარი მრავალ-

რიცხოვანი კოლექტივი. ამ ორი მოცემულობის ურთიეთქმედების შედეგად კი თავს იჩენს ძალიან საინტერესო მოვლენა, კერძოდ: „როცა სიმრავლეები მოქმედებენ ნაციონალურ კომუნებში, ისინი ავითარებენ საერთო წარმოდგენებს, მისწრაფიან კონსოლიდირებული მიზნებისაკენ და ზომავენ წინააღმდეგობას საერთო მიზნებთან მიმართებაში – მაშასადამე აყალიბებენ ეროვნულ ხასიათს“ (6.293-294). მაშასადამე ეროვნული ხასიათი ყალიბდება საერთო კოლექტიური აქტივობის შედეგად, მაგრამ ალბათ არსებობს სხვა ფაქტორებიც, რომლებიც ზეგავლენას ახდენენ ეროვნული ხასიათის ფორმირებაზე. მონტესკიე მიიჩნევდა რომ, „კაცობრიობა ექცევა მრავალ ფაქტორთა ზეგავლენის ქვეშ: კლიმატი, რელიგია, კანონები, სახელმწიფოს მიერ დადგენილი მაქსიმები, პრეცედენტები, მორალი და ადათ-წესები; ყოველივე ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარე ყალიბდება საერთო ეროვნული სული“ (7.15). მისი აზრით, ეროვნულ იდენტობასთან დაკავშირებულ კითხვებზე პასუხი ისტორიასა და კულტურაში იმალება. კულტურა, თავის მხრივ, გარკვეული ნორმების ერთობლიობაა, ნორმის დასამკვიდრებლად კი აუცილებელია – დრო და ამა თუ იმ ნორმის ცხოვრებაში გატარების, ანუ მოქმედების ხანგრძლივი პრაქტიკა. აქედან გამომდინარე კულტურა, როგორც გარემო და ისტორია, როგორც დროის დენადობაში არსებული ფენომენი, რომელიც საკუთარ თავში მოიცავს აქტივობას, ქმნის იმ უნიკალურ სიმბიოზს, რომელიც, თავის მხრივ, არის კიდევ ეროვნული იდენტობის ფორმირების მამოძრავებელი ფენომენი, იდენტობა კი ზეგავლენას ახდენს რომელიმე კონკრეტულ ქმედებაზე, რაც, თავის მხრივ, ხასიათის გამოვლინებად აღიქმება.

ყველა რასის ადამიანებს, მიუხედავად მათი სოციალური გარემოსი, აქვთ ურყევი მარაგი იდეების, ტრადიციების, გრძნობების, აზროვნების მიმართულებების, რომელიც მათი წინაპრების ქვეცნობიერ მემკვიდრეობას წარმოადგენს. ჩვენი წინაპრები და მათი მოძღვრებები ჩვენზე უდიდეს ზეგავლენას ახდენენ. ზოგჯერ ჩვენ გააზრებულად ვაფასებთ და ვემორჩილებით მათ მოძღვრებებს, რადგან სწორად და მისაღებად მიგვაჩნია, ზოგჯერ კი წინაპრების მიერ დანატოვარი სოციალური ნორმები მძიმე ტვირთად გვაწევს და ვცდილობთ მათგან გათავისუფლებას, თუმცა როგორც უნდა იყოს გარემოება, ორივე ზემოთ მოყვანილ შემთხვევაში, ჩვენ უდავოდ მათი ზეგავლენის ქვეშ ვექცევით. კულტურასა და ისტორიას გააჩნია ერთი ფენომენალური თვისება, ჩვენ რატომღაც ქვეცნობიერ დონეზე გვგონია, რომ ისინი მხოლოდ წარსულში არსებობენ, თუმცა გვაზინყდება, რომ ისტორია და მისი პირმშო – კულტურა, მიუხედავად იმისა, რომ წარსულის შვილები არიან, დღევანდელ მოცემულობაში ფუნქციონირებენ და არანაკლებ ზეგავლენას ახდენენ (თუ უფრო მეტს არა), ჩვენს ქცევასა და არსებობაზე.

პოლიტოლოგი ანდრამ შაიო შესანიშნავად აღწერს სოციუმსა და პოლიტიკურ სისტემას შორის არსებული ურთიერთქმედებების შედეგებს. შაიოს აზრით, სახელმწიფოს კონსტიტუციებში საუკეთესოდ გამოსჭვივის ე.წ. „ეროვნული შიშები“ (8.18). თავად სახელმწიფოსა და შემდეგ უკვე კონსტიტუციების შექმნაც ხომ სწორად შიშმა განაპირობა. შიშმა ანარქიისა და განუკითხაობის წინაშე. ზოგადად კონსტიტუცია წარმოადგენს კაცობრიობის შიშისგან ნაწარმოებ მოვლენას, მაშინ, ლოგიკურია ვიფიქროთ, რომ კონკრეტული ერის კონსტიტუციაში ასახული იქნება როგორც ზოგადსაკაცობრიო შიშები, ასევე იმ კონკრეტული ერის შიშები, რომლებსაც ეკუთვნის ესა თუ ის კონსტიტუცია.

პლატონთან სამყარო ყოველ ადამიანს „აქვს“. ის რაც ჩვენ ნამდვილი სამყარო გვგონია ჭეშმარიტი სამყაროს ანარეკლია. სამყარო არ არის მყარი, იგი ყოველგვარი სამყაროს მიღმაა. პლატონისეული „გამოქვაბულის მითის“ შრიული სტრუქტურული ანალიზი გამოავლენს ამ კუთხით უადრესად მნიშვნელოვან გარემოებას. კერძოდ ეს ეხება მეოთხე შრეზე („სახელმწიფო“) აქცენტის გაკეთებას, სადაც ხდება ჭეშმარიტების თვითმხილველის უკუჩაბრუნება გამოქვაბულ-საცხოვრისში.

ჩვენი აზრით, ეს უკუჩაბრუნება სხვა არაფერი შეიძლება იყოს თუ არა „ექსისტენციის“ იმ არსობრივი განზომილების გააზრება, რაც „კრებიითი-პერსონა“ ან „ერთობლივექსისტენცი“, ან ტრადიციულ ტერმინებში – საზოგადოება (Cocium) ან „ხალხი“ (Nacia) თუ ერი ეწოდება.

ცნობილი სწავლულების გელნერის, ენტონი დ. სმითის, ანდერსონის შეხედულებებით ერი არაა ერთ კონკრეტულ დროში და ერთ კონკრეტული „ვინმეს“ მიერ შექმნილი პროდუქტი. ერი ყალიბდება თანდათანობით და აყალიბებდა იმ მისწრაფებებს და იდეოლოგიას, რომელთა მიხედვით ევროპელი ერები ჩამოყალიბდა.

"პლატონის „გამოქვაბულის მითში“ „მთავარი შრე“ არის ჭეშმარიტების თვითმხილველის უკუჩაბრუნება გამოქვაბულისებურ – „მამულში“ და კომუნიკაცია იქაურ „თანამემამულე – ტყვეებთან“.

საუკუნეების განმავლობაში აკუმულირებული ისტორიული გამოცდილება და კულტურული ნორმები, ქმნიან ერთგვარ ფსიქოემოციონალურ გარემოს, რომელიც განსაზღვრავს ერის ინდივიდუალიზმს.

თუ განვიხილავთ ენტონი დეგლას სმითის მიერ შემოთავაზებული ვერსიას. მიუხედავად იმისა, რომ იგი უნივერსალური არ არის და წარმოდგენილი ელემენტები ყველა ერისათვის დამახასიათებელ ნაციონალიზმში არ გვხდება ძალზედ საინტერესოა. ნაშრომში „ნაციონალური იდენტობა“ იგი განიხილავს თუ რას წარმოადგენს მთლიანობაში ეს საკითხი და ასახელებს შემდეგ კომპონენტებს:

1. ისტორიული ტერიტორია ანუ სამშობლო;
2. საერთო მითები და ისტორიული მეხსიერება;
3. საერთო საზოგადოებრივი მასკულტურა;
4. ყველა წევრისათვის საერთო სამართლებრივი უფლებამოვალეობანი;
5. საერთო ეკონომიკა მის წევრთათვის ტერიტორიული მობილურობის უზრუნველყოფით. (2.123)

სამშობლო იდენტობის ჩამოყალიბებაში გარკვეულწილად წარმოადგენს პოლიტიკურ-სამართლებრივ ფაქტორსაც. სამშობლო არის სივრცე, რომლის ფარგლებშიც მოქმედებს არსებული სახელმწიფოს სუვერენიტეტი: კონსტიტუცია და სხვადასხვა ტიპის საკანონმდებლო აქტები, რომელიც საერთო და სავალდებულოა ყველა იმ ადამიანისთვის, რომელიც საქართველოს მოქალაქე არის.

ნაციონალიზმსა და იდენტობაზე „მტკივნეული“ შეკითხვები რამდენიმე კითხვაზე დაიყვანება. ნაციონალიზმის სამივე კლასიკური თეორია (Gehlner, Smith, Anderson – ავტორები) ამტკიცებს, რომ (1) თანამედროვე ერის ცნება და საზოგადოებრივი ცნობიერება იქმნება ახალ დროში, რომ (2) მანამდე ერის ცნება და ცნობიერება არ არსებობდა, და (3) თუ რამე მსგავსი არსებობდა, ის არ იყო ერის ცნება და ცნობიერება.

საერთოდაც, (4) ეროვნული ცნობიერების გაჩენა მთელ მსოფლიოში სადღაც მე-19 საუკუნიდან უნდა ვივარაუდოთ.

იდენტობა არის გარემომცველ სამყაროზე იდეებისა და წარმოდგენების სისტემა, რომლებსაც ადამიანების დიდი ჯგუფი, რომლის წევრების უმეტესობა ერთმანეთს არ იცნობს და, სავარაუდოა, რომ ისინი არასოდეს შეხვდებიან ერთმანეთს, იზიარებს და აღიქვამს საკუთარი პოლიტიკური, სოციალური და კულტურული მოქმედებების უპირობო განმსაზღვრელად.

მე-19 საუკუნის ერთ-ერთი ყველაზე ცნობილი მოაზროვნე, ემილ დურკჰაიმი ფიქრობდა, რომ საზოგადოებაში ადამიანთა შორის სოლიდარობა (დურკჰაიმი სოლიდარობას იმ მნიშვნელობით იყენებდა, რა მნიშვნელობითაც ჩვენ დღეს იდენტობას ვანიჭებთ) ევოლუციას განიცდის შინაარსობრივზე (განათლება, რელიგია, ღირებულებები, წეს-ჩვეულებები) დაყრდნობილიდან სისტემურზე (საწარმოო სისტემებისა და წარმოების სხვადასხვა წესების გარდაუვალი კავშირი ერთმანეთთან) დაყრდნობილისაკენ. (9).

რა არის ადამიანი ედემის ბაღში და რა არის „აქ“. როგორი იქნებოდა ადამიანი აბელის გზით რომ წასულიყო?

დურკჰაიმი წერდა, რომ (ა) იმ საზოგადოებაში, სადაც საწარმოო ძალები და სისტემები განვითარებულია და ამის გამო მჭიდრო ურთიერთკავშირში არიან ერთმანეთთან, მაინდამაინც დიდი მნიშვნელობა არა აქვს, თუ რა ღირებულებების მატარებელია ადამიანი, ვინაიდან (ბ) ასეთი საზოგადოების წევრებს ისე აქვთ განცობიერებული ურთიერთკავშირის სასიცოცხლო აუცილებლობა, რომ სხვადასხვა აღმსარებლობების, წარმოშობის და ყველა სხვა ბიოსოციალური ფაქტორის მიუხედავად, იქმნება ორგანული სოლიდარობა, რაც თანამედროვე, სეკულარულ და სამართლიან საზოგადოებას წარმოშობს.

სოციალურ სისტემებსაც ახალი ტექნოლოგიების საშუალებით ძველი და კარგად ნაცნობი იდეების დანერგვა ცვლის. შედეგად ვიღებთ იმ სამყაროს, რომელშიც ვცხოვრობთ.

ადამიანის იდუმალი ოცნება ყოველთვის უსასრულობასთან ზიარება იყო. ადამიანი საიდუმლოს მატარებელიცაა, ეს ყველაფერი მასშია, მაგრამ ის ყველაფერს გარეთ ეძებს, საიდუმლოებითაა მოცული მისი არჩევანი. მას ეს არჩევანი „არ მოსწონს“ და მუდმივად შორეული „სამშობლოს“ ძიებაშია. ეს მასში ბადებს თავისებურ „ნოსტალგიას“, რომელიც ადამიანს აყენებს დაუკმაყოფილებლობის, სევდის, მოწყენილობის, მარტოობის, სიცარიელის, უკვალოდ გაქრობის წინაშე. ადამიანი იწყებს გამოსავლის ძიებას. უსასრულობა, ადამიანური ცნობიერების ღრმა წიაღიდან, სამყაროს ისტორიის შორეთიდან იყურება, -ამ დროს ადამიანი იწყებს ან ფილოსოფოსობას ან ღმერთის ძიებას, მაშინ ისევ დაისმება მთავარი კითხვა; მაინც რა არის ადამიანი? შეიძლება კი საერთოდ იდენტობაზე საუბარი.

### გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ამინ მალუფუ, დამღუპველი იდენტობები, თბ. 2007. G
2. ენტონი დ. სმითი ნაციონალური იდენტობა, თბ. 2006.
3. ზ.კაკაბაძე, ადამიანი როგორც ფილოსოფიური პრობლემები, 1987.
4. James C. Charlesworth, National Character in the Perspective of Political Science, Annals of the American Academy of Political and Social Science, Vol. 370, National Character in the Perspective of the Social Sciences. (Mar., 1967),
5. Don Martindale, The Sociology of National Character, Annals of the American Academy of Political and Social Science, Vol. 370, National Character in the Perspective of the Social Sciences. (Mar., 1967),
6. Baron de Montesquieu (1949) The Spirit of the Laws, trans. Thomas Nugent, New York: Heffner,
7. Gustavo le Bon (1898) The Psychology of Peoples, New York, the Macmillan Co., p. xx
8. А. Шайо, Самоограничение власти, Москва изд. „юрист“, 1999г.
9. ილია ჩხუტიშვილი, პოლიტიკური სისტემა და ეროვნული იდენტობა, თბილისი, 2011წ.
10. ბენედიქტ ანდერსონი, წარმოსახვითი საზოგადოება თბ. 2003
11. ჰაიდეგერი, ყოფიერება და დრო, თბ.
12. M.Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit, Wegmarke, Fr. an Mein, 1967,
13. ბოჭორიშვილი - რას ამბობენ ფილოსოფოსები ადამიანის შესახებ. თბ., 1980.

Demur Jalaghonia

## Identity and Secret of Man's Essence

### Summary

Sense of identity is formed together with the individual development of a man and represents a result of socialization, and personal integration. Reception and perception, as well as understanding of cultural values by an individual, finding out his/her own self and his/her own place is a complicated and multifarious process. Very often self-identification is specified by changeability. They single out the following identities like: social, cultural, ethical and so on.

As an illustration Mr. Anton D, Smith speaks of the tragedy by Sophocles

"The King Oedipus" where he asks "I wish I knew who I am". He is a Fate Hero who revolts against his destiny. He is the seeker of truth, of his own self. The prediction proved correct; he killed his father, married his own mother. Does he know who he is? Or do we know what a man generally is?

Each epoch has its mentality, vision and a language of expression. Identity in philosophy was perceived as an act of self-knowledge and cognition of universe . . . where a man is active enough. Identity is perceived as being, as bringing of fundamental or general interests of a man into compliance with the society interests.

God created a man in his likeness and image. What has the man who had been thrown out from the Eden after having sinned for the first time "left in" there or what has he "taken from" there? Here is the secret of a man's notion hidden. This secret "is more" than a man's existence in here.

There exists one type of a «Secret" in the "Soul of a State" - if Protagoras in the act of erecting a city sees an Institute which serves as a saver of mankind and society. According to the Christian traditions (when it is not reviewed with Aristotle's influence) the starting point of a town is a story about a husbandman-Cain, the town founder, who killed his brother Abel - a shepherd. A man who is thrown out from the God's earthly dwelling place (where mutual love and peace existed), but the heart of a citizen is full with will for power which makes him follow Cain.

The secret dream of a man has always been administration of communion to the infinity. A man himself is also a bearer of a secret. All this is in him but he seeks everything outside, his choice is surrounded by secrecy. He does not like his choice and is always seeking his remote "native country". This arouses "nostalgia" which puts a man before discontent, sadness, boredom, loneliness, emptiness, a feeling of his own disappearance without leaving any trace. And a man tries to find a way out. Endlessness is watching from the bowels of human consciousness from the remoteness of the history of universe, at this time he tries to think like a philosopher or he is searching for God; and here the main question will be asked: and what do you think a man is? Can we generally speak about identity?

The social systems as well are changed by implementing old and new ideas by means of new technologies. As a result we get the universe we live in.



## ირაკლი ბრაჭული

# რელიგიური იდენტობის აპორია

იდენტობის პრობლემა განსაზღვრავს კაცობრიობის მომავალს. რა გველის, კულტურების დიალოგი თუ „ცივილიზაციათა შეხლა“? იდენტობების სიმრავლე, ჭეშმარიტი და ყალბი იდენტობები ხშირად ხდება პირადი და საზოგადოებრივი კატაკლიზმების მიზეზი. მსოფლიოს ბევრ ნაწილში, პოსტსაბჭოურ და პოსტკოლონიურ ქვეყნებში ერთდროულად აქტიურდება თვითცნობიერებისა და იდენტობის მრავალი ფორმა – პიროვნული, რელიგიური, კულტურული, ტრიაბალური, კლანური, ეთნიკური, ნაციონალური, პოლიტიკური, პროფესიული, სოციალური, რეგიონალური და სხვა. ზოგჯერ მათი გარკვეული მოდიფიკაციები კონფლიქტურ სიტუაციებს ქმნის. ეროვნული სახელმწიფოების ევროკავშირში ინტეგრირების პროცესი, რომლის წინასწარმეტყველება რთულია და ზოგიერთ ასპექტში შეუძლებელიცაა. ამის პარალელურად „არადასავლ“ ცივილიზაციებში მიმდინარე ინტეგრირების პროცესი აქტუალურს ხდის იდენტობის კვლევას. ფუტუროლოგები მუშაობენ ცივილიზაციათა შესაძლო კონფლიქტის შესაძლო ანალიზზე (1. 32-34) აგებენ შესაძლო კონფლიქტის ზოგად სქემას და მისი განვითარების შესაძლო სცენარებს. მაგალითად, შეგვიძლია შევადაროთ თანამედროვე ამერიკელი მეცნიერის სამოელ ჰანტიქტონის საკმაოდ გავრცელებული ნარკვევი „ცივილიზაციათა შეხლა“ და XIX საუკუნის რუსი რელიგიური ფილოსოფოსის ვლადიმერ სოლოვიოვის ფილოსოფიურ-მისტიური პროგნოზი „თქმულება ანტიქრისტეზე“. ჩვენ ბევრ საერთოს აღმოვაჩინებთ მათ შორის. ორივე მათგანის ამოსავალია რეაქტუალიზირებული რელიგიური იდენტობები, ანუ სეკულარული ეპოქიდან გადასვლა პოსტსეკულარულ ფაზაში.

ადამიანის ძირეული მოთხოვნილებაა გასცილდეს ხილული სამყაროს საზღვრებს, ეზიაროს ჭეშმარიტებას, სწამდეს და შეუერთდეს მარადიულობას, დაძლიოს სიცოცხლის სასრულობა. ეს მოთხოვნილება აქვს ყველა ცივილიზაციისა და ეპოქის ადამიანებს. განსხვავებულია მხოლოდ მათი დაკმაყოფილების მეთოდები.

იდენტობა გახდა ცენტრალური კონცეპტი კულტუროლოგიური, ანთროპოლოგიური სოციოლოგიური მეცნიერებებისათვის, აგრეთვე ჰუმანიტარული მეცნიერებებისთვისაც. სიტყვა იდენტურობა გავრცელდა მასშედიში, შევიდა პოლიტიკურ და რელიგიურ ლექსიკონში და ყოველდღიურ ენაშიც. მაგალითად, „ქართული ღვინო არის იდენტობის პრობლემა“. საერთოდ ლინგვო სფეროს ერთერთი საბაჟო ტერმინი. ეროვნული იდენტობის აღსანიშნავად ევროპულ ენებში შესულია ტერმინი Persona. ეს ტერმინი რომაული ეპოქიდან კარგავს თეატრალურ მნიშვნელობას აღარ ნიშნავს ნიღაბს და აქტიორის როლს. საამისოდ გამოიყენება ტერმინი Maska. ხოლო პერსონა აღნიშნავს რომაული სამართლის სუბიექტს, რომის მოქალაქეს. ხოლო ისინი ვინც რომის მოქალაქეები არ არიან ბარბაროსები და მონები, ადამიანებად არ ითვლებიან. აქვდა მოყოლებული ტერმინი ნიღაბი (Maska) გამოიყენება როგორც მინიშნება სოციალურ როლზე, ხოლო პერსონა ადამიანის შინა სამყაროზე, სწორედ შინაგანი კოლიზია ამ მასკასა და პერსონას შორის ქმნის იდენტობის ძირეულ აპორიას. თანამედროვე სამყაროში შესაძლებელია

სოციალური როლის ერისადმი კულტურისაში, კუთვნილების, რელიგიის, ენის გამოცვლა. აგრეთვე შესაძლებელია არატრადიციული ცვლილებები, როგორცაა სქესის გამოცვლა, სხეულის ორგანოების ტრანსპლანტაცია, საკუთარი არსებობის შეწყვეტა ევთანაზიით. თანამედროვე მკვლევარები განიცდიან ინგლისელი ფილოსოფოსის ჯონ ლოკის გავლენას. ეს შეეხება განსხვავებას პერსონისა და ექსისტენს შორის რა ქმნის ცხოველისა და მცენარის იდენტობას? მათი ინდივიდუალურ სიცოცხლის უწყვეტობა და ერთიანი კონფიგურაცია. იგივე არის ადამიანის ექსისტენციის იდენტობა. მაგრამ პერსონის იდენტობა კარდინალურად განსხვავდება მათგან. ლოკის მიხედვით, ადამიანის ცნობიერების რთული მდგომარეობები და მხსიერება განსაზღვრავს პერსონის იდენტობას. პლატონის მიხედვით სულის არსება არის საკუთარი პრეექსისტენციის მოგონება (ანამნეზისი) კანტის განსაზღვრების თანახმად პერსონა არის მორალური ქცევის სუბიექტი.

პიროვნება, ადამიანის ქვეცნობიერება არ არის მონოლითური, ჰომოგენური ფენომენი. ფსიქოანალიტიკოსებმა ერთ პიროვნებაში, რამდენიმე „მე“ აღმოაჩინეს. ამ „მე“-ებს შორის ურთიერთდამოკიდებულების მართვაა სწორედ ფსიქოანალიზის ამოცანა. ადამიანის შინაგან „მე“-ებს შორის კონფლიქტური ურთიერთობის გადაყვანა ჰარმონიულ ურთიერთობაში ნიშნავს პიროვნებასა და ნიღაბს შორის ურთიერთობის „გაუმჯობესებას“, დესტრუქციული და ეგოცენტრული აზოვნების მოდელის გადალახვას, კრიტიკული აზროვნების მოდელზე გადაყვანას (3. 53).

თანამედროვე რელიგიის ფილოსოფიაში „დოსტოევსკიანელობის ახალი ტალღა“ შეინიშნება (4. 126). რაც ერთგვარი გამოძახილია პოსტმოდერნულ სამყაროში ე. წ. პოსტსეკულარული ტენდენციებისა. ესაა რელიგიის რეაქტუალიზაცია გლობალიზაციის პირობებში. თანამედროვე ტერორიზმი და ფუნდამენტალიზმი, რომელიც რელიგიური იდენტობებით საზრდოობს, მოქმედებს „ივან კარამაზოვის ლოგიკით“. საკითხი ასე დგას: რა როლს ასრულებს ბოროტება თეოდიცეაში? მაგალითად, უდნამაულო ბავშვების წამება და მასიური მკვლელობა. ერთის მხრივ ახალი მსოფლიო წესები, რომლებიც იყენებენ ატომურ ბომბს იაპონიის წინააღმდეგ და ანადგურებენ ხიროსიმასა და ნაგასაკის ათასობით უდნამაულო მშვიდობიან მოქალაქეს, რათა გადაარჩინოს ამდენივე ამერიკელი ჯარისკაცი, რომლებიც დაიღუპებიან თუ არ იქნება გამოყენებული ეს ზედლიერი იარაღი. მეორე მხრივ, იმავე „ლოგიკით“ იღებენ გადანყვებილებებს ისინი, ვისთვისაც „ახალი მსოფლიო წესრიგი“ და გლობალიზაცია კოსმიური, ონტოლოგიური ბოროტების გამოვლენაა, აპოკალიპსური ანტიქრისტეს გაბატონების ნიშანია. მიუთითებენ ბავშვების მასიური განადგურების „აქციებზე“: 1942 წელს ბელორუსიაში ფაშისტების მიერ ჩატარებული ჰოლოკოსტის ოპერაცია; 2004 წელს ბესლანის ინტერნატში დატრიალებული ტრაგედია, 2012 წელს ნორვეგიაში ბავშვთა ბანაკში განხორციელებული ტერაქტი. „ამგვარ ტერაქტებში“ ჩანს თანამედროვე ეპოქის ყველაზე მნიშვნელოვანი სიმპტომები.

რა განსხვავებაა თანამედროვე იდენტობებზე დამყარებულ კარამაზოვულ ტერორსა და მეცხრამეტე საუკუნის რომანტიკულ-ანარქისტულ ტერორიზმს შორის? ალბერ კამიუ თავის „მეამბოხე ადამიანში“ წერს, რომ XIX საუკუნის რუსი რევოლუციონერები არისტოკრატიული მკვლელები, მეამბოხე დენდები, „ფაქიზი მკვლელები“ (разноличные убийцы) მზად იყვნენ საკუთარ ბომბზე აფეთქებულიყვნენ, თუკი მეფის ან გუბერნატორის ეტლში ბავშვს ან მანდილოსანს დაინახავდნენ (5. 245-252).

ივან კარამაზოვი, რომელსაც კომმარულ ზმანებაში გამოცხადებული – ეშმაკი ეუბნება „მე და შენ ერთნაირი ფილოსოფია გვაქვს“, ამტკიცებს: „ჩემი ამბოხი“ ღმერთს კი არ უარყოფს, არამედ მისგან შექმნილ სამყაროს, სადაც შეიძლება უდანაშაულო ბავშვი იტანჯოს სნეულებით, შიმშილით, სიკვდილით. ამ პოზიციიდან გამომდინარეობს ძალაუფლების ნების ლოგიკა. შენ თვითონ ხდები უსამართლო სამყაროს დამსჯელი და ახალი სამყაროს არქიტექტორი.

თანამედროვე რელიგიის ფილოსოფიაში საკუთარი რწმენის შემონახვის ტესტებს გვათავაზობენ. მაგალითად, შეუძლია თუ არა მორწმუნეს საკუთარი რელიგიური რწმენა დააფიქსიროს ალტერნატიული მსოფლმხედველობების რაციონალურ ბჭობაზე, ანონ-დანონაზე. ამგვარი მსჯელობა ძნელია და ძალზე იშვიათია. თითქმის ყველა რელიგიური მორწმუნე იღებს იმ ადამიანთა რელიგიას ვის შორისაც ცხოვრობს, იქნება ეს ქრისტიანი, იუდეველი, მუსლიმანი, ჰინდუ თუ სხვა.

ასევე ცნობილია დიდი დანიელი რელიგიური ფილოსოფოსის სიორენ კირკეგორის ტესტი. რამდენად არის შენი ამროვნება ქრისტიანული? „სხვის ამრს“ ხომ არ ხარ აყოლილი? რამდენად არის შენი რელიგიური მრწამსი, შენი საკუთრივი შინაგანი პიროვნული კოდის გამოვლენა? წარმოიდგინე შენი თავი ჩვენი წელთაღრიცხვის პირველ წლებში პალესტინაში. გახდები თუ არა მოქცეული? მიიღებ თუ არა მოციქულად გახდომის გადანყვეტილებას? როგორ იმსჯელებდი იმდროინდელი: ბიზნესმენის როლში პოლიტიკოსის როლში, პოლიტიკოსის როლში (პილატეს როლში), მეცნიერის როლში, ოჯახის უფროსის როლში და ა.შ. გაბედავ თუ ვერა რომ შენ თვითონ გადადგა ნაბიჯი იესოსკენ? რა საფუძველზე დამყარებით გახდება შენი გონებისათვის მისაღები პარადოქსი – რომ ღმერთი ადამიანისდაგვარად დაიბადა შენს ქალაქში, იზრდება ცხოვრობს, ჯვარს აცვეს? შესაძლოა მხოლოდ გარეგნულად ხარ რელიგიის აღმსარებელი, შინაგანად კი არა! შენ თანახმა ხარ აღიარო ქრისტე დიდებაში (მამა ღმერთის მარჯვნივ მჯდომარე), მაგრამ არა ხარ თანახმა, აღიარო დამდაბლებული, ბავშვი შობილი და დევნილი მესია.

თანამედროვე ადამიანს აქვს რამდენიმე ერთდროული იდენტურობა. ამას განაპირობებს მრავალმხრივი ურთიერთობების სამყარო. ეს ქმნის იდენტობის სიმულაციის საფრთხეს. XIX საუკუნეში ქართული ნაციონალური იდენტობის მოძრაობა იყო ელიტარული. ის ინეტელექტუალთა (პოეტებისა და მეცნიერთა) მოძრაობა იყო. ხოლო XX საუკუნის ბოლოს იგივე იდეამ „მასების ამბოხის“ სახე მიიღო. კოლექტიურ ცნობიერებაში გაბატონდა ეთნოცენტრისტული პოლიტიკური მითოლოგია. უკანასკნელ ათწლეულში დომინანტი ხდება ევროპული იდენტობის იდეა და შესაბამისი ინსტიტუტების შექმნა. იდეალი ხდება საერთო ევროპული კულტურული მემკვიდრეობა – მითები ტრადიციები, ღირებულებები და ინსტიტუტები, რომლებიც არ ემუქრებიან ჩვენ ნაციონალურ და რელიგიურ იდენტობებს. გავიხსენოთ ზემოთ აღნიშნული აპორია იდენტობის სიმულაცირებას (Maska) და საბაზო ფორმებს (Persona) შორის. ამ აპორიის გახსნის პერსპექტივას ხსნის ტენდენცია, რომ ერთი პიროვნების ერთ საბაზო როლზე. მნიშვნელოვანია აქტუალური და პოტენციური იდენტობის ვექტორები. პოტენციური იდენტობა, რომელსაც თეოლოგიაში ეწოდება „პიროვნების საიდუმლო“, რელიგიური ეთიკისა და ექსისტენციალური ანალიტიკის (6. 63) თემაა.

### გამოყენებული ლიტერატურა:

1. სამოელ ჰანტიქტონი - ცივილიზაციათა შეხლა, საზოგადოება და პოლიტიკა, II, თბილისი, 1999.
2. გ. ცინცაძე ღირებულებათა რეალიზმი და პიროვნების პრობლემა (ფრიც იაოა-ჰი რინტილენი). კრებ. „განწირულობის ფილოსოფია“, 1979, „მეცნიერება“ თბილისი.
3. Alec Fisher. Critical Thinking. An introduction. Cambridge universiti press, 2010.
4. G. Jons, D. Cardinal, J. Hayvard, Philosophy of Religion, London. 2005
5. А. Камю, Бунтующий человек, Москва 1990
6. Г.Т Маргвелашвили, Вопросы Этики в экзистенциально – онтологическом учении М. Хайдегера, Вестник Академии Наук ГССР, 4, 1974, 63

Irakli Brachuli

## Religious Dilemma of Identity

### *Summary*

The problem of identity can determine the future of mankind. What is awaiting us? the war between civilizations, or the dialogue of cultures? Multitude of identities, true and false identities, dangerous identities are often become the reason of public and private cataclysms. In many parts of the world: in post-Soviet and post - colonial countries are simultaneously activated many forms of identity and self-consciousness. Personal, religious, cultural, tribalistic, clanical, ethnical, national, political, professional, social, regional, civil forms take shape of alternative or antagonistic forms towards one another in certain context. The integration process of nation-states in the European Union, which is difficult to predict and is impossible in some aspects made actual the research of the identity phenomenon. It has become a central concept, not only for culturological, anthropological and sociological science but also for the general science for the humanities.

Discussion of the problem is based on the view that identity of person would not be understood as a social type of identity; it does not only belong to "ego" playing the social role. For that purpose is used term "Mask", as for term

"Person", it is used to denote inner world of human being. Identity of the human person is a multi-spectrum phenomenon that needs a lot of holistic researches.

In contemporary personalistic philosophy is distinguished human person and existenz; this differentiation creates the aporia of identity. In modern rapidly changing environment the social institutions and human existence are under comprehensive transformation. What is that, that remains unchangeable in human being? In the modern world is it possible to change social role, episteme, the belonging of civilization, religion and language as well as non-traditional changes like sex change, Replacement of body organs via transplantation. The termination of own existence by euthanasia. Rapid aging and replacement of tools and equipment makes the question actual, maybe even a human being became outdated model? The contemporary theory of identity of person is under a strong influence of John Locke's ideas. This refers to the difference between person and existenz. What makes the identity of things, animals and plants? Their individual continuity of life. The same is identity of human's existence the identity of the person is cardinaly different. The complex factors of consciousness build up the identity of person and first is memory. According to Plato the existence of the soul discovers itself in memory of own its preexistence. According to Kantian definition person is moral subject. The masks and social roles are transformed. Which shows the center of human existence? How to make simultaneous of my person's identity with a mask? Which mask is an adequate to my person? Which is false and which is true identity? The classical example of this problem is shown in Oedipus's Tragedy. Oedipus thought that he was the king of Tebe and the husband of Iokaste. His existence had been radically changed after he discover the mistake. Often inspired ethnic-conflicts are based on these kind of mistakes. Modern man has a number of simultaneous identities. It is due to a world of multilateral relations. This creates a threat of the simulation of identity. The trend has been observed that a single person should be realized in a major and self role. At the end of post-communist epoch prevailed ethnic-national political mythology and regime. In the last decade becomes dominant the idea of European identity and the relevant institutions. Idental European myths, ideas, traditions, that are commn to West, form a new civilization.

The identities of the actual and potential vectors are important. Potential identity, which is called in theology "The mystery of the person", is the matter of analysis of ethical practice and existentialism.

The primary task of human consciousness is to establish moral consciousness and universal tolerance as the highest and all-determining goal. Appealing to one's lot may obliterate the essential point of responsibility.

## ვალერიან რამიშვილი

# ელიტა, ეკლესია და რეტრადიციონალიზაცია

ჩვენ ვცხოვრობთ მულტიკულტურულ და კროსკულტურულ სამყაროში. ეს გულისხმობს განსხვავებული სახელმწიფოებრივი და კულტურული იდენტობების ურთიერთობის ფორმათა სიმრავლეს; დანყებული კულტურული ექსპანსიიდან თანასწორ კულტურულ დიალოგამდე. ბუნებრივია მულტიკულტურული და კროსკულტურული გარემო მოითხოვს ურთიერთობის გარკვეული საერთო წესებისა და ნორმების შექმნას. გლობალიზაცია კი შეიძლება განვიხილოთ როგორც ამ ურთიერთობის გარკვეული საერთო ერთიანი სტანდარტის ჩამოყალიბება, რომელსაც ყველა უნდა დაემორჩილოს. იგი თამაშის საერთო წესების შექმნას გულისხმობს. სხვა საკითხია თუ რამდენად პატიოსნად იცავენ თამაშის წესებს. ხდება კულტურული იდენტიფიკაციის ფრაგმენტაცია, ამ დროს მთავარია დომინანტური იდენტობის ძირეული ნიშნების გაზიარება და დანარჩენში იდენტობა მობილური და სწრაფად ცვალებადია. თვითგადარჩენა და იდენტიფიკაცია. თვითგადარჩენა გიბიძგებს მოახდინო იდენტურობის მოდიფიცირება, მისი მორგება ახალ, გლობალურ რეალობას.

ჩვეულებრივ განიხილავენ გლობალური სამყაროს გავლენას იდენტობაზე, როგორც ნიველირების პროცესს. მაგრამ საინტერესოა როგორია თვითმყოფადი კულტურის გავლენა გლობალურ იდენტობაზე და როგორია ეროვნული იდენტობის მიერ გლობალური სამყაროს საერთო სტანდარტების და შეთავაზებული ღირებულებათა სისტემის რეტრადიციონალიზაციის პროცესი და მექანიზმები, რაც ხელს უწყობს იდენტობის ტრანსფორმაციას და შენარჩუნებას. როგორია ეროვნული იდენტობის რესურსი, რომ განახორციელოს რეტრადიციონალიზაცია და რა ფორმებით შეუძლია მას ამის განხორციელება. ვინ უნდა წარმართოს რეტრადიციონალიზაციის პროცესი?

საქართველო არის კულტურული, კონფესიური და ეროვნული მრავალფეროვნება და მათი გზაჯვარედინი. ქართული საზოგადოება ესწრაფვის ევროპას. ეს მის იდენტობას ახალი გამოწვევების წინაშე აყენებს. აქვს თუ არა ქართულ საზოგადოებას იდენტურობის დაცვის რესურსი? საქართველოს წინაშე დგას ეროვნული და კულტურული იდენტურობის ხელახალი რეკონსტრუქციის ამოცანა. იდენტურობა ქვეყნის, კულტურის სახელმწიფოს განვითარების აუცილებელი პირობაა. საკუთარი პოლიტიკური, ეროვნული და კულტურული იდენტურობის არქონა არშემდგარი სახელმწიფოს ერთერთი ნიშანი და გამოხატულებაა.

როგორ უნდა ვიცხოვროთ 21-ე საუკუნეში? რა უნდა შევინარჩუნოთ და რისგან უნდა განვთავისუფლდეთ?... მოქალაქეობრივი ცნობიერების კრიზისი, საზოგადოებისა და სახელმწიფოს გაუცხოვება ქართული საზოგადოების ცენტრალური პრობლემებია. ელიტამ თავი უნდა მოუყაროს ქართული საზოგადოების სულიერ და სოციალურ ენერჯიას

და წარმართოს იგი, რათა გაჩნდეს ის სულიერი პროდუქტულობა, რომელიც საჭიროა ისტორიაში ხანგრძლივად არსებობისათვის. სულიერი ელიტის გარეშე არ ჩამოყალიბდება ავტოხტონური სოციალური ცნობიერება, რომელიც გლობალური ისტორიის ახალ პირობებს შეესაბამება. ამგვარი „დანევის“ და შესაბამისად, საქართველოს სინქრონიზაციის განხილვისას, სულიერი კულტურის დეფორმაცია ყურადღების მიღმა არ უნდა დატოვოს. დღეს საქართველო მიდის მოდერნიზაციის გზით და ცდილობს მოახდინოს საკუთარი ეკონომიკური, პოლიტიკური და სოციალური განვითარების სინქრონიზაცია გლობალური სამყაროს განვითარების ხასიათთან. მაგრამ ამ მოდერნიზაციამ არ უნდა გამოიწვიოს ერის სოციალური და სულიერი კულტურის დეფორმაცია.

რას ნიშნავს რეტრადიციონალიზაცია? ეს არის კულტურათა დიალოგის საფუძველზე განხორციელებული უნივერსალური ღირებულებების საკუთარი იდენტობის ღირებულებათა სისტემასთან შედარების, ათვისების და გათავისების პროცესი. ჩვენ გვინტერესებს კულტურული კომუნიკაციის შედეგები კულტურისათვის და როგორ ხდება ახალი კულტურული ფენომენების ათვისება კულტურის მიერ და რა როლი უნდა ითამაშოს ამ პროცესში ეკლესიამ, ელიტამ ახალი ღირებულებების რეინტერპრეტაციასა და რეტრადიციონალიზაციაში. უცხო კულტურის ზეგავლენის ათვისების პრობლემა ძალზე აქტუალურია ჩვენი ქვეყნისათვის. რა ფორმებსა და მექანიზმებს იყენებს კულტურა ახალი ღირებულებებისა და ტრადიციების ათვისებისათვის? მან უნდა უზრუნველყოს კულტურული იდენტობის შენარჩუნება და ტრანსფორმაცია. ეს აუცილებელია კულტურული იდენტობისა და კულტურული მრავალფეროვნების შესანარჩუნებლად. ი. ილინი ამბობდა: „ადამიანის ბუნებისა და კულტურული შემოქმედების კანონია, რომ ყოველივე დიადი შეიძლება შეიქმნას და გამოთქმული იქნეს მხოლოდ ერთეული პიროვნების ან ერის მიერ მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი წესით და ყოველივე გენიალური იბადება მხოლოდ ეროვნული გამოცდილების, სულიერებისა და ცხოვრების წესის წიაღში“.

საქართველოში ძალაუფლება ხშირად უცხო და მტრული იყო. იგი ძალით ახვევდა ქართველს ცხოვრებისა და კულტურის უცხო მოდელს. ის ასწავლიდა თუ როგორ უნდა ეცხოვრა ადამიანს. ეს ძალზე ხატოვნად არის აღწერილი ილია ჭავჭავაძის „მგზავრის წერილებში“.

საქართველოს აქვს მდიდარი გამოცდილება კულტურული ექსპანსიისა და ზეგავლენის მიმართ. ქართული საზოგადოება მაშინვე იყოფოდა ორად: ერთნი, რომლებიც ენთუზიაზმით იღებდა, ანგარებით ან გულწრფელად, ცხოვრებისა და ღირებულებების ახალ სტანდარტს და ქართული ხასიათისათვის დამახასიათებელი ქვეშევრდომული მაქსიმალიზმით „რომის პაპზე უფრო დიდი კათოლიკე ხდებოდა“. იგი აღიარებს გარდაქმნის ანარქისტულ მეთოდს და აცხადებს, რომ პასუხს აგებს მომავლის წინაშე. საზოგადოების მეორე ნაწილი მოთმინებით და მდუმარედ იტანდა შემოტევას. იგი იწყებდა ახალი მოვლენის შეფასების, გადაფასებისა და მათში არსებული დადებითი და მისი კულტურისათვის მისაღები ელემენტების ათვისების ხანგრძლივ პროცესს. იგი აღიარებს გარდაქმნის კონსერვატორულ მეთოდს და პასუხისმგებლობას გრძნობს არა მარტო მომავლის, არამედ წარსულის წინაშეც. მისი მიზანი იყო საკუთარი იდენტურობის შენარჩუნება ახალ ისტორიულ ვითარებაში. სწორედ ისინი განსაზღვრავდნენ ერის განვითარების გზას და სწორედ მათ მოიტანეს ქართული თვითმყოფადობა და კულტურა დღემდე.

ვინ უნდა განახორციელოს რეტრადიციონალიზაცია? ვინ არის პასუხისმგებელი? ეს განისაზღვრება იმით თუ საზოგადოების ტრანსფორმაციის რომელ მეთოდს აირჩევენ ძირითადი სოციალური ძალები, რომლებიც წარმართავენ, ხელმძღვანელობენ და ახორციელებენ ტრანსფორმაციას. ესენია: ელიტა, ეკლესია, ინტელექტუალები და საზოგადოება. რეტრადიციონალიზაცია უნდა განახორციელოს ეკლესიამ და ელიტამ ეროვნულ იდენტობაზე დაყრდნობით, საზოგადოების ფართო ფენების ჩართვით და საერთო ეროვნული დისკურსის წარმოებით. როდესაც ხალხი თვითონ იწყებს სტიქიურად რეტრადიციონალიზაციას ეს გადაიზრდება ექსტრემიზმში და იღებს ყალბი იდენტობის სახეს. ელიტამ უნდა ითამაშოს გადამწყვეტი როლი ყალბი იდენტურობის ჩამოყალიბების თავიდან ასაცილებლად. ამისათვის ელიტა უნდა ეცადოს, რომ ეროვნული კულტურა უნდა იყოს არა მხოლოდ მომხმარებელი, არამედ გახადოს კულტურული ემიტენტი.

ელიტა შუამავალი რგოლია, რომელიც ახდენს საზოგადოებაზე გარედან განხორციელებული იდეოლოგიური, პოლიტიკური და კულტურული ზეწოლის შემსუბუქებას. იგი იქნებოდა ქვეყნის სტრატეგიული განვითარების სტაბილურობის გარანტი. ელიტამ უნდა უზრუნველყოს სხვა ერის ელიტებთან, სუბკულტურებთან ურთიერთობა. კულტურათა დიალოგში განსაკუთრებული როლი ენიჭება ელიტას. ერის ეროვნული და კულტურული თვითმყოფადობის დაცვა და განვითარება არის ელიტის უპირველესი ზრუნვისა და ინტერესის საგანი. კულტურული დიალოგის წარმოება ელიტის მოვალეობაა. ელიტა ფლობს განსაკუთრებულ მორალურ და ინტელექტუალურ ავტორიტეტს და ამიტომ იგი გრძნობს განსაკუთრებულ პასუხისმგებლობას ქვეყნის წინაშე და არა პოლიტიკური ისტებლიშმენტი. ელიტის არ არსებობა ტრანსფორმაციის ხანგრძლივ პროცესს არაკონტროლირებადსა და მერყევს ხდის, ადვილი ხდება საზოგადოების მანიპულირება. ამ შემთხვევაში განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ეკლესიის როლი ეროვნული ელიტის ჩამოყალიბების საქმეში, რადგან იგი ფლობს უზარმაზარ მორალურ ავტორიტეტს. მას შეუძლია წარმართოს და დააჩქაროს ელიტის შექმნის პროცესი.

კულტურული დიალოგის წარმოება ელიტის მოვალეობაა. ერის ეროვნული და კულტურული თვითმყოფადობის დაცვა და განვითარება არის ელიტის უპირველესი ზრუნვისა და ინტერესის საგანი. ელიტის მოვალეობაა მოახდინოს ერის სულიერი და სოციალური ენერჯის გაერთიანება და წარმართვა სულიერი შემოქმედების განვითარებისათვის. ამისათვის ეროვნული კულტურა უნდა გარდაიქმნას კულტურის მომხმარებელიდან კულტურული პროდუქციის მწარმოებლად, საზოგადოება უნდა იყოს არა მარტო მომხმარებელი, არამედ ასევე კულტურისა და სულიერი ღირებულებების მწარმოებელი. ეს აუცილებელი პირობაა ერისა და კულტურის არსებობისათვის ისტორიაში.

აქვს კი ქართულ კულტურულ იდენტობას რეესურსი, რომ მოახდინოს უცხოური კულტურის ღირებულებების რეტრადიციონალიზაცია? როგორ და ვინ უნდა წარმართოს რეტრადიციონალიზაციის პროცესი? რეტრადიციონალიზაცია არის უნივერსალური ღირებულებების შედარების, ინტერპრეტაციის და გაგების პროცესი. ეს არის უნივერსალური ღირებულებების ათვისებისა და ტრანსფორმაციის პროცესი საკუთარი კულტურული იდენტობის და ღირებულებათა სისტემის მუდმივი გათვალისწინებით. რეტრადიციონალიზაცია შესაძლებელია კულტურათა დიალოგის საფუძველზე. ქვეყნის მოდერნიზაციის პროცესი მიმდინარეობს ქართული საზოგადოების აქტიური მონაწილეობის გარეშე. ეს შესაძლებელს ხდის კულტურულ და ღირებულებით კონფლიქტს. ამიტომ მოდერნი-



ზაცია ყოველთვის უნდა მიმდინარეობდეს ქვეყნის ისტორიული, კულტურული და პოლიტიკური კონტექსტის გათვალისწინებით. ამიტომ ამ პროცესს უნდა ჰყავდეს წარმმართველი ძალა. ასეთი შეიძლება იყოს ელიტა ანდა ეკლესია. ეკლესიას აქვს მუდმივი ურთიერთობა მოსახლეობის უფართოეს ფენებთან და ტრადიციულად არის ერის კულტურული და ღირებულებითი იდენტობის ერთერთი მთავარი დამცველი და შემნახველი. თანამედროვე მსოფლიოს პოლიტიკურ რეალობასა და პოლიტიკურ კულტურაში აუცილებელია ეკლესიის თანამშრომლობა ამ საკითხში ქვეყნის ელიტასთან. ელიტამ უნდა წარმართოს კულტურათა დიალოგი. მისი მოვალეობაა არა მარტო გამოხატოს, წარმართოს, გააკონტროლოს და ტრანსფორმაცია მოახდინოს მოსახლეობის განცდებისა და აქტივობებისა, ასევე წარმართოს მოსახლეობის დამოკიდებულება იმ პოლიტიკური და კულტურული ხასიათის ცვლილებების, ინსტიტუტების და გამოწვევებისადმი, რაც დამახასიათებელია გლობალური სამყაროსათვის. კულტურული პატერნი, სოციალური ორგანიზაციის ფორმები, სოციალური აქტივობის ფორმები, ღირებულებათა სისტემები, მსოფლხედვის ტიპები და ცხოვრების წესის ტრანსფორმაცია და რეტრადიციონალიზაცია ხორციელდება კულტურათა დიალოგში. რეტრადიციონალიზაცია უფრო ადვილად განხორციელდება კონსერვატორული ტრანსფორმაციის შემთხვევაში. რადგან ამ დროს მიმდინარეობს ტრადიციის მუდმივი გადაფასების, განახლებისა და შენარჩუნების პროცესი გამომდინარე არსებული ისტორიული სიტუაციიდან, კულტურათა დიალოგი განსხვავებულია ეკონომიკური, პოლიტიკური და კულტურული თანამშრომლობის უბრალო ფორმებისაგან. ელიტის მოვალეობაა ნათელი გახადოს განსხვავება უნივერსალურ ღირებულებებს, რომლებიც ქმნიან გლობალიზაციის როგორც მსოფლიო პროცესის კონცეპტის საფუძველს, და სტანდარტიზაციას შორის, რაც გულისხმობს მსოფლიო ძალების მიერ ცხოვრების სტანდარტების უნიფიკაციას. მისი შედეგია ეროვნული და კულტურული იდენტობების განსხვავების გაუქმება. როდესაც გლობალიზაცია გულისხმობს სტანდარტიზაციას, მაშინ იგი მიუღებელია. ელიტა არის შუამავალი რგოლი, რომელსაც შეუძლია შეასუსტოს გარეგანი პოლიტიკური, იდეოლოგიური და კულტურული ზეწოლა საზოგადოებაზე. ამიტომ იგი არის საზოგადოების სტაბილური და სტრატეგიული განვითარების გარანტი. ელიტის უპირველესი მოვალეობაა წარმართოს ეროვნული და კულტურული დიალოგი, დაიცვას, განავითაროს და გაამდიდროს ეროვნული კულტურა და იდენტობა. ელიტის არ არსებობა შეიცავს საზოგადოების მანიპულაციის რისკს. ელიტას უნდა ქონდეს საკუთარი კულტურის ჰერმენევტიკული გაგება. სხვაგვარად საზოგადოებას ემუქრება პიროვნების დეპერსონალიზაცია და ქაოტური ლიბერალიზმი. ადამიანს ადარ აქვს უნარი განახორციელოს საკუთარი შეფასება და იკისროს თავისუფალი პასუხისმგებლობა. როდესაც ელიტის მიმართება კულტურის განვითარებისადმი კონსერვატორულია, ეს გულისხმობს კულტურის გაგებას და ინტერპრეტაციას ჰერმენევტიკულ ჰორიზონტში. კულტურისადმი ასეთი დამოკიდებულება აღსავსეა პასუხისმგებლობით. ეს ადამიანს აძლევს შესაძლებლობას თავიდან აიცილოს როგორც ტრადიციისადმი ფანატიკური მიდევნება და ფუნდამენტალიზმი, ისევე ტრადიციის ანარქისტული უარყოფა. ამისაგან განსხვავებით კულტურისადმი ელიტის დამოკიდებულება გამოირჩევა კონსერვატორული მიდგომით. რაც გულისხმობს კულტურის ჰერმენევტიკულ ჰორიზონტში გაგებასა და განხილვას. მოკლედ იგი შეიძლება ასე გამოიხატოს: იაბროვნე გლობალურად(გაითვალისწინე, რომ გლობალურ სამყაროში ცხოვრობ) და

იმოქმედე ლოკალურად(იცხოვრე შენი კულტურის ღირებულებებისა და ტრადიციების მიხედვით). ეს პოზიცია გულისხმობს ტრადიციისადმი პატივისცემას, პირადი შეფასებისა და პოზიციის ქონას ტრადიციის მიმართ და თავისუფალ პასუხისმგებლობას საკუთარი არჩევანის თაობაზე. ეს ადამიანს ააცილებს, როგორც ტრადიციის ბრმა(ფანატიკურ) მიდევნას, ისე მის ანარქისტულ უკუგდებას. ადამიანი მიკუთვნება რაიმე კულტურისადმი არ ნიშნავს, რომ მან იცის ამ კულტურის არსი. ერის ელიტის დანიშნულებაა იყოს თავისი კულტურის მუდმივი ემიტენტი და ჰერმენევტიკული ინტერპრეტატორი. საკუთარი კულტურის ჰერმენევტიკული გაგება, რათა გათავისუფლდეს სტერეოტიპებისაგან და ფუნდამენტალიზმისაგან. ეს არის მეორე კულტურასთან თანასწორი, ღია, ჰერმენევტიკული დიალოგის აუცილებელი საფუძველი. ესეც ელიტის მოვალეობაა.

კულტურისადმი ჰერმენევტიკული მოდგომა ადამიანს ღიას ხდის დიალოგისათვის არა მარტო სხვა კულტურასთან, არამედ უპირველესად საკუთარი კულტურისადმი. იგი აუცილებელი პირობაა ჰერმენევტიკული, თანასწორი, თავისუფალი და ღია დიალოგისათვის ერებს, ადამიანებს, რელიგიებს და კულტურებს შორის. იგი ადამიანს ათავისუფლებს სტერეოტიპებისაგან და ფუნდამენტალიზმისაგან. ჩვენი აზრით, ტრადიცია ადამიანს ეხმარება დაიცვას საკუთარი შეგნების თავისუფლება სწრაფად ცვლადი ისტორიული პირობების ზეგავლენისაგან. ტრადიცია აწესრიგებს( ეს არის თავისუფლების პირობა), მაგრამ არა წინასწარ განსაზღვრავს(ეს არის თავისუფლების შეზღუდვა) ადამიანის მოქმედებას. ადამიანს აქვს ტრადიცია მზა პატერნით მოქმედებისა და მას შეუძლია ყველაფერი გააკეთოს ტრადიციის მიხედვით. მაგრამ მას შეუძლია არ მოიქცეს ტრადიციის მიხედვით. ეს მისი არჩევანია.

კულტურა არის ერის ინდივიდუალობის, თვითმყოფადობის თვითგამოვლენისა და თვითგამოხატვის ფორმა, რომელიც რეალიზდება ცხოვრების წესში, რაც ერის კულტურული და ფიზიკური თვითშენახვის სტრატეგიის გამოხატულებაა. რამდენადაც კარგად ასრულებს კულტურა ამ ამოცანას, მით უკეთ პასუხობს კულტურა ისტორიული ეპოქის მოთხოვნებს. სწორედ ეს არის კულტურული ცვლილებების მიზეზი და კულტურის შეფასების კრიტერიუმი. კულტურა არის ერის ისტორიით. მენტალობითა და გეოგრაფიული არეალის თავისებურებებით განპირობებული დიალოგი და ჰერმენევტიკული გაგება საკრალურისა, სინმინდისა. სინმინდის გაგება არის უღრმესი საფუძველი კულტურის თვითმყოფადობისა, რომელიც საფუძვლად უდევს ამ კულტურის ღირებულებათა სისტემას. რელიგიური ჰერმენევტიკა არის ამ სინმინდის, საკრალურის გაგება, რაც ქმნის კულტურის უნიკალურობის ბირთვს. იგი გაიგება და გათქვამს (გააცხადებს) ადამიანი-ღვთაებრივის მიმართების ბუნებას, რაც აფუძნებს კულტურას, როგორც ადამიანის ყოფიერების წესს.

კულტურის განსაკუთრებული ელემენტებია: ღირებულება და ტრადიცია. ტრადიცია არ არის უბრალოდ წინა თაობების ემპირიული გამოცდილების განზოგადების შედეგი, რომელიც მიიღება მცდელობათა წარმატებისა და შეცდომების შეჯამების შედეგად. ტრადიცია არის ადამიანის ღვთაებრივთან ურთიერთობის გამოცდილების განზოგადება, რომელიც აღმოაჩენს სიბრძნეს, სინმინდეს ღვთაებრივთან მიმართებაში. მიჩნეულია, რომ ტრადიცია, როგორც სიბრძნე, ავტორიტეტი, ზღუდავს ადამიანის თავისუფლებას. მას ინერტულსა და კონფორმისტულს ხდის. ტრადიცია პირიქით ადამიანს ეხმარება შეინარჩუნოს თავისი ცნობიერების თავისუფლება ისტორიული პირობების მიმართ, რო-

მელიც მუდამ ცვალებადია. ტრადიცია ანესრიგებს(ეს არის თავისუფლების საფუძველი) და არა ცალსახად განსაზღვრავს(ესაა ადამიანის თავისუფლების შეზღუდვა). ადამიანს აქვს ტრადიციის სახით ქცევის ნიმუში,რომელიც მას შეუძლია აირჩიოს და განახორციელოს ანდა არ განახორციელოს. მაგრამ მას აქვს განწყობა, მიდრეკილება განახორციელოს ყველაფერი ტრადიციის მიხედვით. ამრიგად შეიძლება დავასკვნათ, რომ რეტრადიციონალიზაციის წარმატებით განხორციელებისათვის აუცილებელია ელიტის არსებობა, ვინც აიღებს პასუხისმგებლობას ერის, ისტორიისა და მომავლის წინაშე. ამ ამოცანის შესრულებაში განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ელიტისა და ეკლესიის თანამშრომლობა როგორც ერისა და კულტურის ინტელექტუალური და მორალური ავტორიტეტებისა. მაგრამ რადგან ქართული ელიტის არსებობის საკითხი დიდი კითხის ქვეშ დგას, მით უფრო განსაკუთრებით აქტუალურია ეკლესიის ჩართვა ამ პროცესში საზოგადოების სხვა ფენებთან ერთად ძალისხმევის გაერთიანებისათვის.

### გამოყენებული ლიტერატურა:

1. რამიშვილი ვალერიან „რელიგიური ჰერმენევტიკა და კულტურთა დიალოგი“ – წგ-ში საქართველო და ევროპული სამყარო ფილოსოფიურ-კულტურული დიალოგი. თბილისი. 2009.
2. რამიშვილი ვალერიან „ქართული პოლიტიკური კულტურა“ შრომები ტ. 1. შოთა რუსთაველის სახელობის საერო უნივერსიტეტი. რუსთავი. 2008.

Valerian Ramishvili

## Elite, Church and Retraditionalization

### Summary

In secular society interrelation between moral and juridical bases of marriage, the juridical aspect dominated and was determinant factor for destiny of marriage and for family existence. The moral basic acted as the secular form of the religious principles, beginning. The basic question which defines orthodox ethics of marriage and family: What can make church to revive understanding of marriage and family life as divine calling of the Christian? In this transformation church have very important role for explain sense of marriage, preservation marriage and family. The Christian moral conscious should get stronger and go deep every year, the lived husband and the wife together. Than more strong destinies of spouses intertwine, those their marriage connected with mission and destiny of church becomes stronger.

## რუსულან ხოჭავაძე

### **წმინდა ამბროსი მედიოლანელის ჰიმნოგრაფია**

წმინდა ამბროსი – მედიოლანელი ეპისკოპოსი (330 ან 340-397) – ეკლესიის მამათა შორის ერთ-ერთი ყველაზე ცნობილი საეკლესიო მოღვაწე, საეკლესიო მუსიკის რეფორმატორი, უდიდესი ავტორიტეტით სარგებლობდა იმდროინდელ დასავლეთში.

წმ. ამბროსი ტირიში დაიბადა, განათლება რომში მიიღო. 369 წელს ამბროსი გამგებლად დანიშნეს ჩრდილო იტალიაში, რომლის ცენტრს მილანი (მედიოლანი) წარმოადგენდა. მილანში ამბროსიმ ხალხის ისეთი პატივისცემა და სიყვარული დაიმსახურა, რომ 374 წელს ეპისკოპოსის გამორჩევისას, როგორც გადმოცემა მოგვითხრობს, ბავშვმა წამოიძახა: „ეპისკოპოსი ამბროსი“. ამბროსი, რომელიც ჯერ კიდევ არ იყო მონათლული, დიდი წინააღმდეგობის შემდეგ 7 დეკემბერს ხელდასხმულ იქნა.

უმნიშვნელოვანესია ამბროსი მედიოლანელის, როგორც საეკლესიო მოღვაწის ღვაწლი, იგი ძალისხმევას არ იშურებდა, რათა ეკლესიაში წესრიგი შეეტანა – ცდილობდა ეკლესიის დოგმატების სინმინდის შენარჩუნებას, იცავდა მათ ცრუსწავლებებისაგან და ძალზე მტკიცე პოზიცია ეკავა არიოზელთა მწვალებლური მიმდინარეობის მიმართ. მეორე მხრით, ამბროსის ყურადღების ცენტრში იყო სახელმწიფოსაგან ეკლესიის დამოუკიდებლობის საკითხი. ამბროსი თამამად იგერიებდა საერო ძალაუფლების წარმომადგენელთა შემოტევას. მისი გავლენით იმპერატორმა თეოდოსიმ ელჩის საშუალებით თესალიაში აჯანყებულების დახოცვა მოინანია.

ასევე დიდმნიშვნელოვანია ამბროსი მედიოლანელის, როგორც მოძღვარის ღვაწლი. საუკუნეების მანძილზე ეთიკის დარგში სახელმძღვანელოს წარმოადგენდა მისი სამი წიგნი, მის კალამს აგრეთვე ეკუთვნის ხუთი დოგმატიკური წიგნი, 84 ქადაგება და წერილი.

განსაკუთრებულია ამბროსი მედიოლანელის ადგილი მუსიკის ისტორიაში. მან დაადგინა დასავლეთის ქრისტიანული ეკლესიის გალობის საფუძვლები, შექმნა ე.წ. „ამბროსიანული ჰანგი“. IV საუკუნეში დასავლეთის ქრისტიანულ ტაძრებში ახალი საეკლესიო გალობის მოთავეები იყვნენ რომის პაპი და ეპისკოპოსი ამბროსი; აღმოსავლეთში – წმ. ბასილი დიდი (ნეოკესარია) და წმ. იოანე ოქროპირი (კონსტანტინოპოლი). იოანე ოქროპირი ბრძანებს: „ზემოთ (ღმერთს) ანგელოზების ჯარი ადიდებს, ქვემოთ – ადამიანები, რომლებიც ეკლესიებში მსახურებას ახორციელებენ. ზემოთ სერაბიმები გალობენ სამწმიდა ჰიმნს, ქვემოთ ბევრი ადამიანი იგივე ჰიმნს ადავლენს. ზეციურ და მიწიერ ბინადართათვის იქმნება საერთო დღესასწაული, ერთი სიხარული, ერთი საამო მსახურება... ბგერათა ჰარმონია მამის ნებით შეიქმნა, და, მას მელოსების შეხმატკბილება სამების წყალობით გააჩნია“. ბასილი კესარიელის სიტყვებია: „ო, მოძღვარის ბრძენო ქმნილებავ!“

ამბროსი მედიოლანელის ისტორიულ დამსახურებად აღმოსავლეთის და დასავლეთის მუსიკალური კულტურების დაახლოებას მიიჩნევენ. ამბროსის მიერ ჩატარებული საეკლესიო გალობის რეფორმა მდგომარეობდა იმაში, რომ მან აღმოსავლეთის ეკლესიის ლიტურგიული მუსიკის გამოცდილება დასავლეთის მუსიკაში გადმოიტანა. აღმოსავლეთის პატრიარქების მსგავსად, ამბროსიმ თავის ეპარქიაში დიდებული ღვთისმსახურება მოაწყო, რომელმაც ჩვენ დრომდე მოაღწია.

ამბროსიმდე დასავლეთის ეკლესიაში სიმღერა წარმოადგენდა ერთფეროვან, რეჩიტატიულ ფსალმოდირებას, რომელსაც მრევლი ასევე მონოტონური რეჩიტატივით პასუხობდა. გალობას არ გააჩნდა გარკვეული წესები. თვითნებობის თავიდან ასაცილებლად ამბროსიმ საეკლესიო ჰანგების სისტემატიზაცია მოახდინა, სასულიერო მუსიკის შესრულების ხერხი დაადგინა, აიღო რა ნიმუშად აღმოსავლეთის საეკლესიო მუსიკის პრაქტიკა.

სპეციალისტების აზრით ფსალმოდირების ხერხები ადრინდელმა ქრისტიანებმა ძველებერაული რიტუალური სიმღერიდან შეითვისეს. ფსალმოდია მკაცრად ზღუდავდა მელოდიის განვითარებას. ქრისტიანებს სიმღერისადმი მისწრაფება გაუჩნდათ – შეიქმნა სასულიერო ჰიმნები, რომლებშიც შეერთებული იყო ტექსტი და სასიმღერო წყობა. აღმოსავლური ეკლესიის უძველესი ჰიმნების ავტორად წმ. ეფრემ ასურს (306-373) მიიჩნევენ. დასავლეთში ჰიმნებს ეპისკოპოსი ამბროსი და მისი მიმდევრები ავგუსტინე და პრუდენციუსი ქმნიდნენ.

აღმოსავლეთში ადრინდელი დროიდან გაჩნდა ჰიმნები ტექსტებზე, რომლებიც არ იყო აღებული საღვთო წერილიდან. მინიშნებას ამაზე პავლე მოციქულთან ვხვდებით. IV საუკუნეში ჰიმნები ხალხში მოწონებით სარგებლობდნენ. ლაოდიკიის საეკლესიო კრებამ აკრძალა ეკლესიაში ამ ტექსტების სიმღერა, უწოდა მათ "Psalmi idiotici". მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ჰიმნებს მაინც ასრულებდნენ ეკლესიაშიც და ეკლესიის გარეთაც. რომის ეკლესია ამ გალობას წინააღმდეგობას უწევდა, IX საუკუნეში კი ოფიციალურად ცნო.

წმ. ამბროსიმ სრულყო ჰიმნის ჟანრი და ლიტურგიაში მნივშვნელოვანი ადგილიც მიანიჭა.

ეპისკოპოსმა ამბროსიმ ეკლესიაში „ალილუიას“ სიმღერა შემოიტანა. ალილუია ადრექრისტიანულ ღვთისმსახურებაში ებრაელი ხალხის საკულტო პრაქტიკიდან გადმოვიდა („ალილუია“ წამოძახილია, რომელსაც 103-ე ფსალმუნიდან მოყოლებული ხშირად გვხვდება ფსალმუნებში).

ცნობილია, რომ ამბროსიანულ ეკლესიაში „ალილუიას“ გალობამ უდიდესი ზეგავლენა მოახდინა ავრელიანე ავგუსტინეზე (შემდგომ ნეტარი ავგუსტინე).

ამბროსიმ თავის ეკლესიაში მრევლის სიმღერა შემოიღო მიუხედავად იმისა, რომ 367 წელს საეკლესიო კრებამ სიმღერა პროფესიონალ მომღერლებს დაავალა, დაადგინა, რომ ეკლესიაში „არ უნდა მღეროდეს სხვა, გარდა მომღერლის, რომელიც ეკლესიაში საფეხურებზე ადის და წიგნში კითხულობს“.

ამბროსიმ მრევლს უფლება მისცა ღვთისმსახურების დროს გალობაში მონაწილეობა მიეღო. მას ევალებოდა შეძახილები „ამინ“, „კირიე ელეის“ და ჰიმნების სიმღერა. ეს უფლება VI-VII საუკუნეების მიჯნაზე მრევლს გრიგორიანულმა რეფორმამ ჩამოართვა და მრევლის გალობა მღვდლების გალობით შეცვალა.

ჰიმნები თავიდანვე პოპულარული გახდა ლათინურ ეკლესიაში. 374-397 წწ. ამბროსი მედიოლანელი ქმნის ჰიმნებს, რომლებსაც მორწმუნეები გალობდნენ. ეს ჰიმნები ესეთი საოცარი წარმატებით სარგებლობდნენ, რომ არიოზელები ამბროსის „ჰადონსური“ სიმღერის შექმნაში აღანაშაულებდნენ – ვითომდაც ეს ჰიმნები ხიბლში აგდებენ მასებს. იმდენად დიდი იყო ამბროსიანული ჰიმნების პოპულარობა, რომ ამბროსის გარდაცვალების მრავალი საუკუნის შემდეგაც ბევრი ჰიმნი „ამბროსიანულად“ ითვლებოდა. სინამდვილეში ამბროსიანულ სიმღერაში ბევრი რამ ამოუცნობია. მიუხედავად იმისა, რომ ამბროსიანული სიმღერის ტრადიციები ლათინურ ეკლესიაში XV-XVI საუკუნეებამდე შემორჩა, მაინც არ არის ნათელი – რომელი ჰიმნი ეკუთვნის თვით ამბროსის. ცნობილი 90 ამბროსიანული ჰიმნიდან ამბროსის 14 ჰიმნს მიაკუთვნებენ, ოთხის შესახებ ნეტარი ავგუსტინეს ცნობა

არსებობს, ესენია: "Aeterne rerum conditor", "Deus creator omnium", „Veni redemptor gentium“, "Jam surgit hora tertia".

ამბროსიმ თავისებური რიტმული მელოდია შექმნა. ჰიმნები დანერგულია მასებისათვის მისაწვდომი ენით. ტექსტი ერთნაირად აგებულ სტროფებადაა დაყოფილი და განაპირობებს მელოდიას. ყოველ მარცვალს ძირითადად ერთი ტონი შეესაბამება (ეს მიღებული იყო ხალხურ სიმღერებში და გუნდისთვის მოსახერხებელია). ამბროსიანული ჰიმნების ენა ფერადოვანია, ამბროსი იყენებს მილანელების ხალხურ მელოდიებს, ან თვითონ ქმნის მათ მსგავს მელოდიებს. ჰიმნებში ქრისტიანული ჭეშმარიტებები ანტიკური რომაული პოეზიის ლექსის ფორმის მეშვეობითაა გადმოცემული. ამბროსი ბაძავს ჰორაციუსს, იყენებს ციცერონის ორატორულ ხერხებს.

მილანი ამბროსიანული სიმღერის ცენტრს წარმოადგენდა. ამბროსიანული ღვთისმსახურების წესმა გავლენა მოახდინა გალეთსა და ესპანეთზე.

იმისათვის, რომ ეკლესიას კვალიფიციური მუსიკოსები ჰყოლოდა, მილანში შეიქმნა ევროპაში პირველი საეკლესიო მუსიკალური სასწავლო დაწესებულება. ვარაუდობენ, რომ ამ სკოლის დამაარსებელი თვით ეპისკოპოსი ამბროსი იყო.

ამბროსიმ, მაღალი სულიერი კულტურის ადამიანმა, ანტიკური ხელოვნების მცოდნემ, გამოიყენა წარსული და თანამედროვე მცირე და წინა აზიის მუსიკალური გამოცდილება, აღმოსავლური ეკლესიიდან გადმოიღო ანტიფონური გალობის ხერხი – მონაცვლეობით ორი გუნდის სიმღერა.

ანტიფონი ძველბერძნულ ტრაგედიასთანაა დაკავშირებული. ანტიფონი უკვე I საუკუნეში იცოდნენ ალექსანდრიაში, უფრო ადრე სირიასა და პალესტინაში.

IV საუკუნიდან ანტიფონი საეკლესიო საგუნდო სიმღერის პრინციპად იქცევა და მის დამკვიდრებასა და აყვავებას ამბროსი მედიოლანელს მიაწერენ.

ლათინურ ეკლესიაში ძველთაგანვე ანსხვავებდნენ ოთხ ფორმას ლიტურგიისას, რომლის დროსაც ზიარების საიდუმლო აღესრულებოდა და რომელშიც მუსიკას დიდი როლი ენიჭება. ლიტურგიის ეს ოთხი სახესხვაობა – რომაული, მილანური ანუ ამბროსიანული, გალიკანური და ესპანური – თავისი ძირითადი ფორმებით თანხვდებიან.

ფიქრობენ, რომ ლიტურგიის ამ ოთხი სახესხვაობის პირველწყაროს ამბროსიანული გალობა წარმოადგენდა. ამბროსი მედიოლანელი ნეოპლატონიზმის იდეების გავლენას განიცდიდა – ეს განსაკუთრებით მის ზოგიერთ ქადაგებაში ჩანს.

ეპისკოპოსი ამბროსის ქადაგებებს უსმენდა ახალგაზრდა ავრელიანე ავგუსტინე. ამ ქადაგებებმა უდიდესი გავლენა მოახდინა მასზე არამართო მჭერმეტყველებით, არამედ შინაარსითაც. ამბროსი ძველი აღთქმის სიუჟეტებს არა ბუკვალურად, არამედ მათი სულიერი საზრისიდან გამომდინარე განმარტავდა – განიცდიდა ძველი აღთქმის ალევორიულ-სიმბოლური განმარტების წერის გავლენას, რომელიც ფილონ ალექსანდრიელისა და მისი ქრისტიანი მიმდევრების კლიმენტი ალექსანდრიელისა და ორიგენესაგან მომდინარეობდა.

ამბროსის ქადაგებებმა ბიძგი მისცა ავგუსტინეს სულიერი გზის არჩევასა ქრისტიანობა ერთადერთ ჭეშმარიტ სწავლებად ეღიარებინა. ავგუსტინე ტოვებს სამსახურს, ნათესავებთან და მეგობრებთან ერთად მილანის მახლობლად, მეგობრის ვილაში განმარტოვდება. აქ იგი ეძლევა ფიქრებს, საუბრობს ახლობლებთან და ქრისტიანობის მისაღებად ემზადება.

387 წლის – აპრილს ეპისკოპოსმა ამბროსიმ მონათლა ავგუსტინე, მისი ვაჟი აღეოდატი და მეგობარი.

ძალზე დიდი იყო ამბროსი მედიოლანელის გავლენა. ამბროსის დროიდან მილანი მართლმორწმუნების ერთ-ერთი ცენტრი გახდა. წმ. ამბროსი მილანის პატრონად ითვლებოდა, მონეტებზე, რომლებსაც მილანში ჭრიდნენ მისი გამოსახულება იყო.

ამბროსიმ ბახუსის ტაძრის ნანგრევებზე ეკლესია ააშენა, რომელსაც მის შემდეგ Sant'Ambrogio ეწოდა. წმინდა ამბროსის სახელს ატარებს მილანის ცნობილი ბიბლიოთეკა – ამბროზიანა, რომელიც XVII საუკუნეში კარდინალმა ფედერიკო ბორომეომ დაარსა.

წმ. ამბროსი საკურთხეველქვეშ დაასაფლავეს.

წმ. ამბროსი მედიოლანელის ხსენების დღეთ მართლმადიდებლურ ეკლესიაში დადგენილია 7 (20) დეკემბერი, დღე, როდესაც იგი ხელდასხმულ იქნა ეპისკოპოსად.

### გამოყენებული ლიტერატურა:

1. Браудо Е.М. Всеобщая история музыки. Т. I. М., 1922.
2. Бычков В.В. Эстетика Аврелия Августина. М., „Искусство“, 1984.
3. Герцман Е. Византийское музыкознание. Л., „Музыка“, 1988.
4. Грубер Р.И. Всеобщая история музыки, часть первая. Государственное музыкальное издательство. М., 1956
5. Ливанова Т. История западноевропейской музыки до 1789 года. Книга первая. „Музыка“, 1986.
6. Прюньер Анри. Новая история музыки. I. Музгиз. М., 1937

Rusudan Khojava

## St. Ambrosian Hymnography

### Summary

St. Ambrose is traditionally credited but not actually know to have composed any of the repertory of Ambrosian chant also known simply as "antiphonal chant", a method of chanting where one side of the choir alternately responds to the other. However, Ambrosian chant was named in his honor due to his contributions to the music of the Church; he is credited with introducing hymnody from the Eastern Church into the West.

Catching the impulse from Hilary and confirmed in it by the success of Arian psalmody, st. Ambrose composed several original hymns as well, four of which still survive, along with music which may not have changed too much from the original melodies. Each of these hymns has eight four-line stanzas and is written in strict iambic dimeter (that is 2 x 2 iambs). Marked by dignified simplicity, they served as a fruitful model for later times.

## სტანისლავ პროზოროვი

### ისლამი მულტიკულტურულ სამყაროში

#### მთარგმნელის შენიშვნები:

1. ტექსტშია – Мусульманское, мусульман. ქართულში უკვე დამკვიდრებული ტრადიციით ჩვენ ვთარგმნეთ მუსლიმური, მუსლიმი.
2. მაზჰაბი – საღვთისმეტყველო-სამართლებრივი სკოლა. სუნიტურ ისლამში ოთხი ასეთი სკოლაა: ჰანაფიტების, მალიქიტების, შაფიიტების და ჰანბალიტების [ისლამი. ენციკლოპედიური ცნობარი. თბ., 1999, გვ., 123]. ყველა მუსლიმი ვალდებულია მისდიოს აქედან მხოლოდ ერთ-ერთს. მოგვინებით დაემატა კიდევ მეხუთე „კანონიკური“ საღვთისმეტყველო-სამართლებრივი სკოლა იმამიტებ-ჯაფარიტებისა, რომელიც თანამედროვე ეტაპზე ირანის სახელმწიფო სამართლებრივი სისტემაა [Ислам. Энциклопедический словарь. М. 1991, გვ., 152].
3. ტექსტშია – Мухаммад. ქართულში ასევე, უკვე დამკვიდრებული ტრადიციით ჩვენ ვთარგმნეთ მუჰამადი.
4. ნამაზი – სალათი [ას-სალათი, სპარს. ნამაზ], ყოველდღიური ხუთჯერადი კანონიკური ლოცვა.
5. ჰადისი – გადმოცემა მოციქულ მუჰამადის სიტყვებისა და საქციელის შესახებ, რომელიც მოიცავს მუსლიმური თემის რელიგიურ-სამართლებრივი ცხოვრების სხვადასხვა მხარეს. ჰადისები ყურანის შემდეგ სამართლის მეორე წყაროდ ითვლება [Ислам..., გვ., 262].
6. ყურანი – მუსლიმთა მთავარი საღვთო წიგნი.
7. სუნა – მოციქულ მუჰამადის ქცევა და სიტყვები, რომელიც გადმოცემულია ჰადისებში.

2011 წლის 1-3 ნოემბერს ყაზანში (რუსეთის ფედერაცია) ჩატარდა ყაზანის პირველი საერთაშორისო ფორუმი „ისლამი მულტიკულტურულ სამყაროში“. ფორუმის მნიშვნელობასა და მატაბურობაზე მეტყველებს მსოფლიოს სხვადასხვა ქვეყნებიდან მასში მონაწილეობის სიმრავლე. მის მუშაობაში მონაწილეობას ღებულობდნენ მალაიზიის, თურქეთის, პაკისტანის, ირანის, ჰერცოგოვინასა და მსოფლიოს სხვა ქვეყნების წარმომადგენლები, თითქმის ყველა პოსტსაბჭოთა რესპუბლიკიდან, ასევე, რუსეთის ფედერაციის მნიშვნელოვანი სამეცნიერო ცენტრების წარმომადგენლები. ფორუმის ფარგლებში ჩატარდა ორი პლენარული სხდომა, მუშაობდა 9 სექცია, მოეწყო ორი მრგვალი მაგიდა („ისლამი და მუსლიმური საზოგადოება: ისტორიული დინამიკა და შესწავლის პრობლემები“; „საერო სახელმწიფოების სამართალი და ისლამური სამართალი მულ-



ტიკულტურულ საზოგადოებაში: კონვერგენციის საკითხები“) ისლამის აქტუალურ საკითხებზე თანამედროვე მსოფლიოში.

ჩვენს მიერ კონფერენციაზე წარდგენილი იქნა თემა – „ისლამი აჭარაში მე-20 საუკუნის დასასრულსა და 21-ე საუკუნის დასაწყისში“, რომელმაც მონაწილეთა შორის დიდი ინტერესი გამოიწვია. განსაკუთრებით ყურადღება მიიპყრო მოხსენების ორმა მომენტმა: საქართველოს მუსლიმთა სამეფტოში ორი მუფტის არჩევამ (ისტორიული ტრადიციის თანახმად სამეფტოს მხოლოდ ერთი მუფტი ჰყავს) და როგორ ახერხებენ ისინი ერთმანეთთან თანამშრომლობას და, მეორე, 2011 წლის 5 ივლისს საქართველოს სამოქალაქო კოდექსში შეტანილმა ცვლილებამ, რომლის თანახმად, საჯარო სამართლის იურიდიულ პირად შეიძლება რეგისტრაციაში გატარდეს საქართველოსთან ისტორიული კავშირის მქონე რელიგიური მიმდინარეობა ან ის რელიგიური მიმდინარეობა, რომელიც ევროპის საბჭოს წევრ ქვეყნებში კანონმდებლობით მიჩნეულია რელიგიად. გადაჭარბებული არ იქნება, თუ ვიტყვი, რომ საქართველოს გამოცდილებასა და თანამედროვე პოლიტიკას რელიგიების მიმართ, თითქმის ყველა სექციის მუშაობისას გაესვა ხაზი. არაერთხელ მომიხდა დამატებითი განმარტებების გაკეთება; მეტიც, კონფერენციის მონაწილეთა მხრიდან გაჟღერდა მოწოდება რუსეთის ფედერაციის ხელისუფლების მიმართ, გაიზიარონ საქართველოს გამოცდილება რელიგიების მიმართ პოლიტიკის გამომუშავებისას.

კონფერენციის პლენარულ სხდომაზე მთავარი მოხსენებით გამოვიდა სტანისლავ პროზოროვი, რომლის თარგმანს აქვე ვთავაზობთ მკითხველს. უნდა ითქვას, რომ მოხსენებაში დასმული პრობლემები, მეტ-ნაკლებად, ეხება საქართველოსაც და, შეიძლება ითქვას, რომ თუ მოხსენებაში „რუსეთის“ ნაცვლად „საქართველოს“ ჩავსვამთ, ზუსტად ასახავს ჩვენს სინამდვილეს. სწორედ ეს გახდა მიზეზი მეთხოვა ბატონ სტანისლავისთვის მეთარგმნა მისი მოხსენება და გამომექვეყნებინა საქართველოში, რაზედაც ავტორი სიამოვნებით დამთანხმდა.

რამდენადაც ჩემი გამოსვლის თემა ეძღვნება მეცნიერულს, ან „აკადემიურ“ ისლამთმცოდნეობას, ამიტომ ჩვენს შორის გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად მე ზედმეტად არ ვთვლი გავშალო ამ ცნების შინაარსი. მას განასხვავებენ:

- 1) ისტორიული ბაზის სიფართოვე, ორიგინალურ არაბოგრაფიულ თხზულებებზე დაყრდნობა, მათში მოცემული მონაცემებისადმი კონტექსტურ-ისტორიული მიდგომა;
- 2) ისლამის ცნებითი აპარატის ფლობა და მეცნიერული ისლამთმცოდნეობა, რომელიც გადმოგვცემს ამ რელიგიური სისტემის სპეციფიკასა და საერთო პრინციპებს;
- 3) ისლამის, როგორც თვითსაკმარისი იდეოლოგიური სისტემის შესწავლისადმი მეთოდოლოგიური მიდგომა, რომლის საერთო პრინციპები დევს მათი განმარტების მრავალფეროვანი ფორმების საფუძველში;

მე არავის არ ვახვევ თავს აკადემიური ისლამთმცოდნეობის არსისა და რუსული საზოგადოების საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ ცხოვრებაში მისი როლის ჩემეულ გაგებას. მე არ ვიღებ ჩემს თავზე მსაჯულის როლს, რათა განვსაზღვრო, ვინ მიეკუთვნება

პროფესიონალ ისლამთმცოდნეების კატეგორიას იმათგან, ვინც სჯის ან წერს ისლამურ თემებზე. მე ჩამოვაცალიბე და გავახმოვანე ჩემი პოზიცია მხოლოდ იმიტომ, რომ განსწავლულმა აუდიტორიამ ადეკვატურად აღიქვას ჩემი მოსაზრებები.

მოკლე გამოსვლის ფორმატის ჩარჩოებში შეუძლებელია თანამედროვე რუსეთში მეცნიერული ისლამთმცოდნეობის მრავალრიცხოვანი პრობლემების განხილვა, ამიტომ მე შევჩერდები მათგან ორზე, რომლებიც ატარებენ ჩემი აზრით სისტემურ ხასიათს და თვალნათლივ გამძაფრდა ბოლო ორი ათწლეულის განმავლობაში.

პირველი პრობლემა – პროფესიონალი კადრების მძაფრი მოთხოვნილება

მე შეგნებულად არ ვეხები აქ რუსეთის ისლამური ინსტიტუტების მოღვაწეობას, რომელთა მეთოდოლოგიური მიდგომები ისლამის სწავლებისა და მათი კურსდამთავრებულების სპეციალიზაციისადმი, რა თქმა უნდა, განსხვავდება სპეციალიზირებულ საერთო უმაღლეს სასწავლებლებში ისლამთმცოდნეობის სწავლების მეთოდოლოგიისგან. ამასთან მე სულაც არ ვიხრები აკადემიური ისლამთმცოდნეობის თანამედროვე მდგომარეობისა და უმაღლეს სასწავლებლებში ისლამთმცოდნეობის სწავლების იდეალიზირებისკენ. ქვეყანაში არასდროს და არსად არ უმუშავიათ პროფესიონალ ისლამთმცოდნეების კადრების მოსამზადებლად და ამიტომ ისლამის ისტორიის სხვადასხვა კურსებს კითხულობენ პოლიტოლოგები, ფილოსოფოსები, კულტუროლოგები, ეთნოგრაფები და ა.შ., რომლებიც ისლამისა და აკადემიური ისლამთმცოდნეობის ცნებით აპარატს არ ფლობენ როგორც წესი, და ვერ აძლევენ სტუდენტებს ისლამზე, როგორც იდეოლოგიურ სისტემაზე და ამ რელიგიის სპეციფიკაზე სრულყოფილ წარმოდგენას.

ისლამთმცოდნეობაში პუბლიკაციების ხარისხი, ეს იქნება გამოკვლევები თუ ორიგინალური აგიოგრაფიული ტექსტების თარგმანები კომენტარებით, შესრულებული დიპლომირებული სპეციალისტების მიერაც კი, რომელთაც გააჩნიათ სამეცნიერო ხარისხები და მაღალი ცოდნა, ასევე ხელს არ უწყობს ისლამის მიმართ რუსული საზოგადოების გაცნობიერებას. ამავე დროს პირველ რიგში სწორედ მეცნიერებმა უნდა გაუწიონ ანგარიში საკუთარ თავს იმაზე, რომ ისლამის არაკორექტული დახასიათება, არასანდო (აღარაა საუბარი დამახინჯებაზე) ინფორმაცია ისლამის შესახებ აფუძნებს და გასაქანს აძლევს უცოდინრობას, რომელიც არის მკვებავი გარემო ეთნო-კონფესიური დაძაბულობისა რუსულ საზოგადოებაში. აი, რამდენიმე მაგალითი სანქტ-პეტერბურგის, მოსკოვისა და ყაზანის მეცნიერთა პუბლიკაციებიდან, რომლებიც მოწმობენ ისლამთმცოდნეობითი პროდუქციის დაბალ ხარისხზე.

„ჭეშმარიტად მორწმუნე მუმინი“, „მართლმორწმუნე ისლამი“, „ორთოდოკლასური ისლამი“.

მეცნიერული თვალსაზრისით ასეთი ცნებები არაკანონზომიერია, მის უკან დგას ისლამის სპეციპიკის არცოდნა. მუსლიმურ<sup>1</sup> საზოგადოებაში არასდროს არ იყო და არცაა კოლექტიური ორგანო ან ლეგიტიმური მეთაური, რომლებიც რელიგიურ საკითხებზე გამოიტანდნენ ყველა მუსლიმისთვის აუცილებელ დადგენილებებს. ფორმალურად და შინაარსობრივადაც, განსაზღვრებისთვის არ არის ისეთი ობიექტური კრიტერიუმები, თუ ვინ არიან „ჭეშმარიტი მორწმუნეები“, რა არის „მართლმორწმუნე“, ან „ორთოდოქსული“ ისლამი. ისლამის შეფასებითი დახასიათებები და მისი მიმდევრები აუცილებლად ატარებენ სუბიექტურ ხასიათს, რომელიც განპირობებულია ისტორიულ-კულტურ-

რული გარემოთი, განათლების დონით, ამა თუ იმ საღვთისმეტყველო-სამართლებრივ სკოლასთან კუთვნილებით და ა. შ. ჯერ კიდევ ცნობილი მუსლიმი სწავლული ამ-მახ-რასტანი (გარდ. 1153 წ.) წერდა: „ვინც ბრმად ემხრობა თავის მაზჰაბს<sup>2</sup>, ის სხვებს ადანაშაულებს ურწმუნობაში“. საზოგადოებრივ-პოლიტიკური თვალსაზრისით, ასეთი დახასიათებები სოციალურად საშიშია, ისინი პროვოცირებას უკეთებენ ეთნო-კონფესიურ კონფრონტაციას. არადა მათი, ავტორები მიზანმიმართულად თუ არცოდნის გამო ადამიანებს ყოფენ „ჭეშმარიტ მორწმუნეებად“ და „გზაბნეულებად“, „ჩვენიანებად“ და „არა ჩვენიანებად“. ისლამის ისტორიაში ეს კომფრონტაცია ყოველთვის როდი შემოიფარგლებოდა იდეოლოგიური ბრძოლით.

„ისლამში მხოლოდ ორი დოგმატია...“.

თუ რაზეა დაფუძნებული ეს არასწორი მტკიცებულება, ამის გასარკვევად მარჩიელობა გვრჩება მხოლოდ. შესაძლებელია ამის უკან დგას ავტორის სურვილი ბუნდოვანი ფორმით აჩვენოს, რომ ისლამი როგორც რელიგია იმდენად პრიმიტიულია, რომ მასში მხოლოდ და მხოლოდ ორი დოგმატია.

„წინასწარმეტყველ მუჰამადის<sup>3</sup> მშობლიური ქალაქია მედინა“.

„წინასწარმეტყველ მუჰამადის მშობლიური ქალაქია – მაქქა/მექქა, [მექა, ა. ა.] საიდანაც 622 წ., უკვე დაახლოებით 40 წლის ასაკში გადასახლდა იასრიბში, რომელსაც შემდეგ უწოდეს „წინასწარმეტყველის ქალაქი“ – მედინათ ან-ნაბი, ან უბრალოდ ალ-მადინა/მედინა.

„წინასწარმეტყველმა თქვა: ხუთი ნამაზი4...“.

წინასწარმეტყველ მუჰამადს თარჯიმანიც კი დასჭირდებოდა, რათა გაეგო, თუ რას ნიშნავს სიტყვა ნამაზი.

„წინასწარმეტყველ მუჰამადმა თქვა: ერთი ნამაზი კბილის ჯაგრისის [გამოყენებით] უდრის 70 ნამაზს კბილის ჯაგრისის გარეშე“.

ძნელია წარმოიდგინო უფრო სულელური (შეუსაბამო) სიტუაცია, ვიდრე ლოცვის შესრულება კბილის ჯაგრისის გამოყენებით. ამ თარჯიმანის კომენტარები ასევე მოწმობს მთარგმნელის პროფესიულ გაუნათლებლობას: „იგულისხმება [ეს ალბათ ჰადისშია<sup>5</sup> !? – ს.პ.] მისვაკი, რომელიც კბილის საწმენდი უფროა“. ორიგინალში – სივაკ, რაც ნიშნავს „კბილების წმენდას“. მაგრამ ნებისმიერ შემთხვევაში ჰადისში საუბარია იმაზე, რომ „კბილების განწმენდის შემდეგ ერთი ლოცვა უდრის 70 ლოცვას კბილების განწმენდის გარეშე“.

„მუსლიმური სამღვდელთა შედეგება ...შეიხ-მაშეიხებისგან (შეიხები შეიხების ზევით)...“

გაუნათლებლობის ამ „შედეგება“, რომელიც დაიბეჭდა „სწავლულთა“ შრომების კრებულში, შეუძლია შეავსოს მოუმზადებელი მკითხველის სიტყვითი მარაგი. ამ დროს აკადემიური ისლამთმცოდნეობის ლექსიკაში არის ანალოგიური კონსტრუქციის დამკვიდრებული თარჯიმანი – კადი ალ-კუდათ, რაც ნიშნავს „უმალღესს“, ან „მთავარ მოსამართლეს“.

სრულიად დაუშვებელია რუსულ ენაზე ისლამის ფუძემდებლური ტექსტების – ყურანისა და სუნას<sup>7</sup> – თარჯიმანისა და განმარტებების შეცვლის გავრცელებული პრაქტიკა, რომელიც აუცილებლად ასახავს მთარგმნელის სუბიექტურ აზრს. ასეთი „თარჯიმანები“

ვერ მისცემენ დაინტერესებულ მკითხველს ისლამური მოძღვრებისა და სამართლის ძირითადი წყაროების შინაარსზე ადეკვატურ წარმოდგენას.

ყველაფერ ამის მიკუთვნება შეიძლებოდა ისლამთმცოდნეების არასანყენ „მეცდომად“, თუ ისლამთმცოდნეობითი პროდუქციის მომხმარებელი იქნებოდა ინტელექტუალთა ვიწრო წრე.

მაგრამ რუსეთში სხვა სიტუაციაა. არამართო უმაღლეს სასწავლებლებში, რუსეთის ფედერაციის საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა დონეზე ნათლად იგრძნობა ისლამის შესახებ მეცნიერული ცოდნის, პროფესიული ისლამთმცოდნეების კადრების მოთხოვნილება, რომლებსაც შეუძლიათ მოახდინონ გავლენა რუსეთის ხელისუფლების საგარეო და საშინაო პოლიტიკაზე ისლამისა და მუსლიმების მიმართ. რუსეთის საზოგადოების ტოტალურმა კომერციალიზაციამ იქამდე მიგვიყვანა, რომ ჰუმანიტარული უმაღლესი სასწავლებლები ფუნდამენტური პროფესიული განათლების ხარჯზე ამზადებენ ადრე მოსავლიან გამოყენებითი პროფილის „სპეციალისტებს“. ასე, სანკ-პეტერბურგის სახელმწიფო უნივერსიტეტის აღმოსავლეთმცოდნეობის ფაკულტეტზე, რომელიც არის სპეციალისტების მომზადების ერთ-ერთი უძველესი საგანმანათლებლო ცენტრი კლასიკური აღმოსავლეთმცოდნეობის სფეროში, ეხლა ამზადებენ პოლიტოლოგებს, კულტუროლოგებს, ხოლო ბოლო წლებია უკვე ამზადებენ ტურიზმის „სპეციალისტებს“. როგორც შეუძლებელია კარგი შენობის აშენება ცუდ ფუნდამენტზე, ასევე პროფესიონალ ისლამთმცოდნეების მომზადება შეუძლებელია ფუნდამენტური განათლების გარეშე.

მეორე პრობლემა – აკადემიური ისლამთმცოდნეობის არაკონკურენტუნარიანობა.

რუსეთის ბაზარი აივსო ისლამის შესახებ პუბლიკაციებით, რომელთა ავტორები უმთავრესად არ არიან პროფესიონალი ისლამთმცოდნეები. ამჟამად მხოლოდ ბარმაცები არ წერენ ისლამის შესახებ. იქმნება შთაბეჭდილება, რომ ქვეყანაში ისლამთმცოდნეები უფრო ბევრია, ვიდრე მუსლიმები. „დანინაურებული“ რუსი მკითხველისთვისაც კი ძნელია „ისლამურთან ახლო“ თემებზე ამ ზღვა მონოგრაფიებში, თარგმანებში, ჟურნალის სტატიებში (რომ არაფერი ვთქვათ ინტერნეტზე) ორიენტაცია. მეტიც, ეს აპოლოგეტური და უმთავრესად მდარე ხარისხის ლიტერატურა ფართოდაა ხელმისაწვდომი, ხშირად „სახლში მიტანითაც“ კი. ამავე დროს აკადემიური გამოცემების მცირე ტირაჟები, მათი შედარებით მაღალი ფასები და გავრცელების შეზღუდული არეალი ამცირებენ მეცნიერული ისლამთმცოდნეობის კონკურენტუნარიანობას და მის გავლენას საზოგადოებრივ ცნობიერებაზე, რითაც აძნელებენ ამ სფეროში რუსული საზოგადოების განათლებას.

ამ კუთხით სიტუაციის გამოსწორების ერთ-ერთი გზა – ისლამის შესახებ აკადემიური გამოცემების მხარდაჭერა უმაღლეს დონეზე.

როგორია ამ ორი, სასწრაფო პრობლემის გადაჭრის გზები?

1. ისლამთმცოდნეობის აკადემიური მრავალპროფილიანი ინსტიტუტის შექმნა რუსეთში.

რუსეთის ისტორიისა და მსოფლიოში ქვეყნის გეოპოლიტიკური მდებარეობის სპეციფიკის გათვალისწინებით, აუცილებლად მიმაჩნია ისლამთმცოდნეობის აკადემიური მრავალპროფილიანი ინსტიტუტის შექმნა, რომლის თანამშრომლები დაკავებული იქნებიან არამართო საკვლევო, რუსულ ენაზე ორიგინალური არაბოგრაფიული წყაროების თარგმნით, მეთოდოლოგიური სახელმძღვანელოების, პროგრამების, სახელ-

მძღვანელოების შედგენის სამუშაოთი, არამედ პროფესიონალი ისლამთმცოდნეების მომზადებით (სტაჟირებისა და ასპირანტურის საშუალებით), მათ შორის იმ ახალგაზრდა მუსლიმებისა, რომლებმაც რელიგიური განათლება მიიღეს რუსეთის ისლამურ უნივერსიტეტებში ან საზღვარგარეთის ისლამურ ცენტრებში.

გასაგებია, რომ ისლამთმცოდნეობის აკადემიური ინსტიტუტის შექმნას თან ახლავს ობიექტური სიძნელეები, მაგრამ რაც შორს იქნება გადადებული ამ გადაუდებელი ამოცანის გადაწყვეტა, მით უფრო ბევრი პრობლემა დაგროვდება რუსულ საზოგადოებაში, გამონწვეული გაუნათლებლობით როგორც ისლამთან მიმართებაში, ასევე მისი იდეალიზაციით.

2. „აკადემიკის“ მეშვეობით, ამ შემთხვევაში ისლამთმცოდნეობითი, აკადემიური გამოცემების გავრცელების პრაქტიკის აღორძინება.

არაა საიდუმლო, ისლამთმცოდნეობით პროდუქციაზე ფართო მოთხოვნილების გამო მომცემლობები, რომლებსაც არ ჰყავთ აღმოსავლეთმცოდნეობითი განათლების მქონე პროფესიონალი რედაქტორები, წიგნებს ფაქტობრივად ბეჭდავენ იმ სახით, როგორსაც სთავაზობენ ავტორები. ამის გამო ასეთი გამოცემები შეიცავენ არასრულფასოვან ცნობებს ისლამის შესახებ, ანაქრონიზმებს, არათანმიმდევრობას არაბო-ისლამური ტერმინების, ისტორიული სახელების, ტოპონიმების და ა. შ., გადმოცემისას, რაც თავის მხრივ ართულებს მეცნიერული ისლამთმცოდნეობის ერთ-ერთი უმთავრესი ამოცანის გადაწყვეტას – რუსეთის საზოგადოებას მიეწოდოს პროფესიული ცოდნა ისლამის შესახებ.

ერთადერთი გამოცემა, რომლის სპეციალიზაცია ტრადიციულად არის აღმოსავლეთმცოდნეობითი თემატიკა და შენარჩუნებული ჰყავს პროფესიონალი რედაქტორ-აღმოსავლეთმცოდნეები, ესაა – მოსკოვში რმა-ს საგამომცემლო ფირმა „აღმოსავლური ლიტერატურა“. რმა-ს პრეზიდენტისა და რუსეთის ხელისუფლების ორგანიზაციული და ფინანსური მხარდაჭერის შემთხვევაში ეს გამომცემლობა შეძლებდა ისლამის შესახებ პუბლიკაციების მაღალი მეცნიერული დონის შენარჩუნებას.

P.S. საქართველო რა თქმა უნდა მასშტაბებით ვერ შეედრება რუსეთის ფედერაციას და პრობლემებიც რელიგიური კუთხით იქ უფრო მეტია, მაგრამ გამოცდილების გაზიარება, ვფიქრობთ, საჭიროა. როგორც კონფერენციის მიმდინარეობისას გაირკვა, პრობლემები მეტ-ნაკლები სიმწვავეთა პოსტსაბჭოთა სივრცეში თითქმის ყველგან ერთნაირია. ამ მხრივ პირველ რიგში უნდა გამოიყოს სასულიერო პირების მომზადების საკითხი. ჩვენ პატარა ქვეყანა ვართ და ვერ გვექნება პრეტენზია ვერც პროფესიონალ ისლამთმცოდნეების მომზადებაზე და ვერც ისლამური უნივერსიტეტების დაარსებაზე. თუმცა სრულიად მიზანშეწონილად მიგვაჩნია საქართველოს მუსლიმთა სამუფთომ ეტაპობრივად მაინც მეჩეთებში იმამების დანიშვნისას უპირატესობა მიანიჭოს იმ პირებს, რომლებსაც საერო უმაღლესი განათლება მიღებული აქვთ საქართველოში. გარკვეული ფინანსური საკითხების მოგვარების შემთხვევაში აბსოლუტურად შესაძლებლად მიგვაჩნია დღეს მოქმედი იმამებისთვის დაარსდეს სპეციალური კურსები (1 ან 2 წლიანი) ივანე ჯავახიშვილის უნივერსიტეტის აღმოსავლეთმცოდნეობის ფაკულტეტთან, სადაც მათ საშუალება ექნებათ არამარტო აიმაღლონ კვალიფიკაცია რელიგიურ სა-

კითხვებში, არამედ დაეუფლონ საქართველოს ისტორიას, ფილოსოფიას (განსაკუთრებით შუა საუკუნეების არაბულ ფილოსოფიას) და სხვა მეცნიერებებს. ეს თავისთავად იმამებს, რელიგიურ განათლებასთან ერთად, საერო განათლებასაც მისცემს. მიმაჩნია, რომ ამგვარი პოლიტიკით მინიმუმამდე დავა უცხო ქვეყნის სასულიერო პირთა გავლენა საქართველოში მცხოვრებ მუსლიმებზე. ამ მხრივ ძალზედ საინტერესოდ მიმაჩნია ისრაელის მაგალითი. სწორედ რელიგიურ სფეროში გატარებული სწორი პოლიტიკით ამ ქვეყანამ მიაღწია სხვადასხვა კონფესიის მიმდევრებს შორის ისეთი ურთიერთობის ჩამოყალიბებას, რომ ისრაელის არსებობის მთელი ისტორიის მანძილზე ერთხელაც არ ყოფილა დაპირისპირება რელიგიურ ნიადაგზე. აღნიშნული წინადადების საჭიროება მით უფრო გამოჩნდება, თუ გავითვალისწინებთ იმ ნეგატიურ ტენდენციებს, რომელსაც უკვე ადგილი აქვს ჩვენში, კერძოდ, არსებობენ არამართო ცალკეული პირები, არამედ ორგანიზაციები, რომლებიც ცდილობენ უცხოური ღირებულებების ჩვენი ქვეყნის მუსლიმებში (და არა მხოლოდ მათში!) დამკვიდრებას.

## Stanislav Prozorov **Islam in a Multicultural World**

### *Summary*

The following topics are examined and discussed in the article:

Topical issues of the Islamic Studies in Russia and in the world, Islamic source studies, Cultural and religious influence of Islam on the civilization, The theory and practice of sufism, Islamic Law culture, Islam and the contemporary social economic development of the Muslim countries and Muslim socio-political thought in XXI.

The main issue is Islam and the Intercultural Dialogue. The article also deals with present-day problems of the Inner-Islamic Dialogue.

The following discussions are held:

- Changing elites and the transformation of the political institutes in the Muslim countries in focus of the present situation in the Middle East.
- GTopica; issues of the Muslim Studies in Russia and in the world.

The article is translated and commented by Abesalom Aslanidze.

ანგორ ბრეგაძე

## **„წიგნი ყველასთვის და არავისთვის“ რეცენზია გამუკა დოლიძის წიგნზე „კულტურის ფენომენოლოგია და კვანტური ფიზიკის ფილოსოფიური პრობლემები“**

„წიგნი ყველასთვის და არავისთვის“ – პარადოქსული სახის ეს დიდებული ქვესათაური-ეპიგრაფი წარუძღვარა ფრიდრიხ ნიცშემ თავის შედევრს – „ესე იტყოდა ბარატუსტრა“.

ვინც შინაგნად არ არის მზად, მისთვის არც იქნება განკუთვნილი ეს წიგნი! – „ბარატუსტრას“ ამ შეგონების დარად, იქნებ მეტადაც კი, არც ედმუნდ ჰუსერლისეული წმინდა ფენომენოლოგია ყველასათვის გამიზნული და მისაწვდომი; მასაც ეკუთვნის ზემოთ მოტანილი გაფრთხილება, მიმართული პოზიტივისტ-პრაგმატიკების გასაგონად.

ფენომენოლოგია თავისი მეთოდითა და მიზანდასახულობით ღვთის პოზიციას უახლოვდება: სინამდვილეს არსობრივ განზომილებაში აღიქვამს; ფაქტებში უშუალოდ ჭვრეტს უნივერსუმის ესენციალურ თავისებურებას; ცნობიერებას წარმოგვიდგენს წმინდა სახით, მისი არსის შესაბამისად; გონის გამკვლეობით სულიერ ქაოსში შეაქვს წესრიგი; სამყაროს ამდიდრებს ახალი ფერებით. ერთი სიტყვით, ფენომენოლოგია თითქმის იმეორებს „არსთა მხადის“ მიერ „არსთა ხედვის“ (რუსთაველი) უშუალო აქტს. განსხვავება მხოლოდ ისაა, რომ არარადან არ (ან ვერ) ქმნის რაობას.

წმინდა ფენომენოლოგიას ელიტარულ ფილოსოფიას უწოდებენ. მისი არც შექმნა შეუძლია „ჩვეულებრივ მოკვდავს“ და არც ადექვატური გაგება, იგი არისტოკრატიული და განუმეორებელია თავისი ბუნებით (მ. გაიგერი). ფენომენოლოგიაში თავისუფალი არჩევანი მკაცრადაა შეზღუდული; ადამიანი კი არ ირჩევს მას, არამედ ის (ფენომენოლოგია) ირჩევს მისთვის სასურველ პირს. ქართველ „არისტოკრატ-ფილოსოფოსთა“ შორის მნიშვნელოვანი და გამორჩეულია მამუკა დოლიძის პიროვნება, რომლის არისტოკრატიზმი ცხოვრებაში დემოკრატიული განწყობითაა დამშვენებული. მისი სარეცენზიო წიგნი ახალი სიტყვაა წმინდა ფენომენოლოგიაში, ის შეიძლება ერთნაირად მივაკუთვნოთ კვლევის თეორიულ და პრაქტიკულ სფეროებს, რამდენადაც აქ გამოკვლეულია არა მარტო არსი, არამედ არსებობაც – არსის პირველადობით და უპირატესობით აღბეჭდილი. ნაშრომის წარმატება დიდად განაპირობა ავტორის ბიოგრაფიამ: ის „წარმოშობით“ არის ფიზიკოსი და ემოციური ინტენციით – მწერალი, მისწრაფებით და მცდელობით კი ჭეშმარიტი მართლმორწმუნე ქრისტიანი. მაგრამ, ყოველი ეს სასურველი მოცემულობანი არ გახლავთ საკმარისი, თუ არა იმთავითვე მთანერგილი ფენომენოლოგიური განწყობა. როგორც ჩანს, ესეც უხვად უწყალობა გამჩენმა ჩვენს ავტორს, რასაც აღნიშნული ტექსტი ადასტურებს.

მამუკა დოლიძის სამეცნიერო-შემოქმედებითი გზა იწყება კვანტური მექანიკის ფილოსოფიურ პრობლემათა კვლევით, მხატვრული ინტერესი კი შეეხება თანამედროვე მხატვრული ლიტერატურის პროცესებს. აზროვნების ამ მრავალმხრიობამ მკვლევარი მიიყვანა ატომურ ფიზიკაში შემეცნებით პროცესსა და თანამედროვე მწერლობაში შემოქმედებით აქტს შორის ანალოგიის აღმოჩენამდე. საკითხისადმი ასეთი მიდგომა, რაც თავისი არსით ფილოსოფიურია, მოითხოვს მსგავსების ძიებას განსხვავებულთა შენარჩუნების პირობებში; ფიზიკის წიაღში ისეთი თეორიის და პრინციპების მოძებნას, რომლებიც სიღრმითა და თვალსაწიერით გასცდებოდნენ საკუთარ ფარგლებს და შექმნიდნენ ფილოსოფიური განზოგადოების პერსპექტივას. ბარემ აქვე ვიტყვი, რომ ავტორისთვის ასეთი არის კვანტური თეორია და ბორის დამატებითობის პრინციპი (აკი, ნილს ბორიც გულისხმობდა კულტურის სხვადასხვა სფეროში აღნიშნული პრინციპის გავრცელების შესაძლებლობას). მამუკა დოლიძემ პრაქტიკულად ცხადყო დამატებითობის იდეის გავრცელება მხატვრულ ლიტერატურაზე, კერძოდ, „ცნობიერების ნაკადის“ ნაწარმოებებზე. ასეთი ნაწარმოები წარმოადგენს ფენომენოლოგიური აზროვნების ნაკადს რომელიც გამომდინარეობს სუბიექტ-ობიექტის ერთიანობის პრინციპიდან. კვანტურ ფიზიკაში ეს ერთიანობა გაზომვის პროცესისა და ატომური ნაწილაკის განუყოფელი მთლიანობით ხორციელდება. რაც შეეხება „ცნობიერების ნაკადის“ ლიტერატურას, ამ შემთხვევაში, თუკი სუბიექტად მივიჩნევთ ნაწარმოების ავტორს, ობიექტად კი მასში მოქმედ პერსონაჟს, დავინახავთ, რომ აქაც იქმნება განუყოფელი მთლიანობა: ავტორის ხმა ერწყმის პერსონაჟის ხმას, ხოლო ეს უკანასკნელი არღვევს მხატვრული სახის საზღვრებს და ნაწარმოების ავტორის როლში გვევლინება. ასეთ ცნობიერებას, მის სუბსტანციონალობას და იმავდროულად დინამიკურობას („ნაკადს“), ვერანაირი გამომდინარეობითი ლოგიკით ვერ ცხადვყოფთ, თვინიერ ფენომენოლოგიური ლოგიკისა.

ჩემთვის, როგორც რელიგიურ-ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის მკვლევარისთვის, დიდად მნიშვნელოვანია მამუკა დოლიძის წიგნში წარმოდგენილი თემა: „ფენომენოლოგიური მოტივები ახალ აღთქმაში“, რაც შეიძლება გაერთიანდეს სათაურში „რელიგია და ფენომენოლოგია, ანუ ქრისტეს სასწაულების ფილოსოფიურ-ფენომენოლოგიური გაგება“. ცხადია, ღვთის სასწაულები იმგვარად უნდა გავიგოთ, როგორც წმინდა წერილი გადმოგვცემს, ყოველგვარი ეჭვისა და ორჭოფობის გარეშე: რწმენა ყველასა და ყველაფერზე, თუნდაც, აბსურდზე მაღლა დგას. ქრისტე ღმერთია და მას ყველაფერი შეუძლია. მაგრამ აქ მაინც არ ისვენებს ფილოსოფოსის მაძიებელი გონება და ავტორი საკუთარი რესურსებით ცდილობს სასწაულების გაგებასა და ინტერპრეტაციას; მით უფრო, რომ არსებობს წმინდა ფენომენოლოგია, რომელთანაც მსგავსების ასოციაცია ბუნებრივად ჩნდება; იმდენად, რომ ქრისტე ფენომენოლოგად გვევლინება, ხოლო ფილოსოფოს-ფენომენოლოგი – მის ხატად და მსგავსად.

საკითხის განხილვამდე ორ გარემოებას მინდა მივაქციო ყურადღება. საქმე ეხება ფენომენოლოგიაში სუბიექტ-ობიექტის თავდაპირველ ერთიანობას, რაც, ჩემი აზრით, ორი ჰიპოსტაზის – მამისა და ძის ერთობას, ერთით მეორის გაგების საკმარისობას გვაგონებს და ქრისტიანობაში ზოგადსაკაცობრიო იდეის – შემწყნარებლობის არსებობას ადასტურებს. მკვლევარის აზრით, ახალ აღთქმაში, სადაც უფალი გვამცნობს რომ „მე ვარ გზა, ჭეშმარიტება და სიცოცხლე...“ (იოანე, 14:6) შემწყნარებლობა შეუთავსებელია ფორმალური ლოგიკის დასკვნასთან: „თუკი მწამს, რომ ჭეშმარიტია A (ქრისტიანობა) უნდა ვადიარო, რომ არაჭეშმარიტია არა – A, (სხვა რელიგიები)“.



ქრისტიანული ჭეშმარიტებისა და შემწყნარებლობის შეთავსების მიზნით ავტორი ამსხვრევს ფორმალური ლოგიკის ჯაჭვს და ეძებს ამროვნების ისეთ პოზიციას ანუ ლოგიკის ისეთ სახეს, რომელიც თეორიულად სწორად ასახავს საქმის ვითარებას. ასეთად მას ეგულება ჰუსერლის ფენომენოლოგიის წიაღში აღმოცენებული ტრანსცენდენტალური ლოგიკა. ამროვნების ეს ფორმა ეხება ზოგადად „ჰერაკლიტეს მდინარეს“, – ადამიანს, ცნობიერებას და საერთოდ ქმნადობაში არსებულ მოვლენებს. აქ საქმე სულ სხვაგვარად გვესახება, ვიდრე ეს წარმოგვიდგება საგნობრივ სამყაროში. თუ ქმნადობაში მყოფი, განუმეორებელი და ამით მეტად საინტერესო სინამდვილის უარყოფა არა გაქვს განზრახული (რაც სრული უაზრობაა), უნდა დაუშვა ამროვნების სხვაგვარი წესის არსებობა და აღიარო ცნობიერების უშუალო წვდომის უნარი (ინტუიცია) – წყარო სრული ევიდენტობისა.

მამუკა დოლიძის თანახმად, ტრანსცენდენტალური ლოგიკა არა მხოლოდ მოვლენათა რაციონალურ ურთიერთობებს დაადგენს, არამედ ითვალისწინებს მათ შინაარსს, მათი ყოფნის წესსა და მოვლენათა წვდომის სულიერ ძალისხმევასაც. ასეთი ლოგიკა მოქმედებს რწმენის სფეროში და ის ორგვარი – ღვთაებრივი და ადამიანური განწყობის ერთმანეთთან შეხვედრისას აღმოცენდება. ახალ აღთქმაში მოხსენიებული წყლის, ღვინის და პურის ავტორისეული გააზრებანი ჭეშმარიტად ფენომენოლოგიურია, მასთან დაკავშირებული სასწაულები კი ფენომენოლოგიური „ეპოქეს“, ფენომენოლოგიური რედუქციის გამოყენებითაა ახსნილი. არსი, ხელშეუხებელი და თვალით უხილავი მოცემულობა, თავისი ძალმოსილებით დიდად აღემატება და წინ უძღვის რეალურ არსებობას, არა მარტო ქრონოლოგიურად, არამედ მნიშვნელობის მხრივაც; იესოს მიერ ფენომენოლოგიური მეთოდის გამოყენება კი, სასწაულთა ტოლფასია. მის ხელში ფიზიკური მოვლენა იდეალურ ფენომენად იქცევა, რამეთუ მას ამოძრავებს კაცობრიობის ხსნის მძლავრი მისია. ამ მისიით და ზემთაგონებით მოახდინა ქრისტემ პირველი სასწაული კანას ქორწილში: წყალი აქცია ღვინოდ, პატივი მიაგო სტუმრებს და სირცხვილისგან იხსნა მასპინძლები. ასეთი აქტის განხორციელება, ცხადია, ბუნებრივი გზით შეუძლებელია, მაგრამ ზებუნებრივთან მიმართება, მოყვასისადმი სიყვარული და თანალმობის უმაღლესი განცდა, ხშირად შეუძლებელს შესაძლებლად აქცევს. ვფიქრობ, სწორედ ეს თანალმობაა ჩაქსოვილი უფლის სასწაულში.

წყლის სიმბოლო მსგავლავს მთელ ბიბლიას და ავტორის თანახმად, ერთმანეთთან აკავშირებს ძველსა და ახალ აღთქმას. წყალმა (წარღვნამ) წაიღო უღირსნი და გადარჩენილმა ნოემ წყლით განბანა და ადადგინა ადამიანის სული. აკი, ნათლობაც ხომ წყლით ხორციელდება. რაც შეეხება ღვინოსა და პურს, ევქარისტის არსობრივ სიმბოლოებს, ისინი ცოდვილთა ხსნას შეწირული ძის წმინდა სისხლსა და ხორცს განასახიერებენ. და აი, ხდება სასწაული უდაბნოში, ღვთის იმედად მყოფ ხუთიათასი კაცის წინაშე! იესო იღწვის დააპუროს ხალხი, რაც ჩვეულებრივ, ხუთი პურით და ორი თევზით ვერ მოხერხდება.

„უფალმა ზეცას აღაპყრო თვალნი, აკურთხა და დატეხა პური და მისცა მონაფეებს, ხოლო მათ ჩამოურიგეს ხალხს. და ჭამა ყველამ, და გაძღნენ“ (მათე, 14:19, 20). ავტორმა სასწაულს ასეთი ფენომენოლოგიური ახსნა მოუძებნა: „შიშხილის გრძობა მოკლულ იქნა რეალური მიზეზის გარეშე. ნაკურთხი პური განიწმინდა მოვლენად ყოფ-

ნის მატერიისგან და მის რაოდენობრივ გარდასახვაში გაჩნდა შიშხილის დაკმაყოფილების განცდა, როგორც სულის თავისთავადი ფენომენი, რომელიც აღარ საჭიროებდა დეტერმინაციას მატერიის მხრივ“. მე კი, ამ ინტერპრეტაციამ ერთი მნიშვნელოვანი პასაჟი („მინიერი სასწაული“) გამახსენა გონის თეორიიდან, სადაც სულის და სულიერ მოვლენათა გონით წვდომასთან ერთად, სხეულის „გონშესხმა“-ცაა მითითებული (ასეთ სხეულს Leib-ის შესატყვისად ქართველი ანთროპოლოგები „ტანს“ უწოდებენ). – მაშინ, როცა სხეულს გონი დაეუფლება, მცირდება ბიოლოგიურ მოთხოვნილებათა ძალა, იმდენად, რომ შეიძლება მადაც დაგვეკარგოს: მარხვა ერთისთვის ტანჯვაა, სხვისთვის – ნეტარება.

როგორც ჩანს, უკვე ჩამაბა საქმეში ბ-ნი მამუკას სანაქებო აზროვნებამ – ექსპრესიის გადამდებმა სტილმა, მკითხველს რომ ფარულ მონაცემთა გაღვიძების და ღვთის საიდუმლოებათა გახსნისკენ მოუწოდებს. მე, ამ შემთხვევაში, წმინდა სამების გაგებას შევეცდები ფენომენოლოგიური მეთოდით. უწინარესად, გამგებისა და გასაგების „ფენომენოლოგიური ეპოქე“ უნდა მოვახდინოთ ანუ დროებით დავვიწყოთ (განზე გადავდოთ) საკუთარი ემპირიული ყოფნის წესი, გამოვათავისუფლოთ ინტენციური (ყოფიერებისკენ მიმართული) ცნობიერება და შევამზადოთ ის ახლის მიღებისთვის; ერთი სიტყვით, შევიქმნათ ფენომენოლოგიური განწყობა, დიდად რომ განსხვავდება მუნდანური პოზიციისგან; „ფრჩხილებში ჩავსვათ“ რიცხვთა ვრცეულობა, თანმიმდევრობა და ემპირიულად ერთმანეთისგან განცალკევებული, მაგრამ ერთი, ყოვლისგადამწვდომი იდეის შემცველი სამი ერთეული, უშუალო, კატეგორიული აღქმით მოვიაზროთ როგორც ერთარსი.

მამა და ძე იმთავითვე ერთია, მხოლოდ ისაა, რომ პირველი პირი ზეცაშია, მეორე – დედამიწაზე, ორივე ყველგან, გარეთ და შიგნით, ბუნებასა და ადამიანის გულში. მათ შორის სუფევს მესამე ჰიპოსტაზი, მათი ღირსი ერთარსი, სულთმომფენი გონი, სულიწმინდა, სიყვარულით მათი კავშირის გარანტი, შუამავალი, ნუგეშინისმცემელი, მარადიული დედა, ზეციური დედოფალი. სულიწმინდის მდებრობით ასპექტზე მითითება გრიგოლ ნოსელის და მისტიკოსი ფილოსოფოსის იაკობ ბიომეს სახელს უკავშირდება; მხედველობაში გვაქვს ამ უკანასკნელის მოძღვრება, „Matrix“-ის, პირველწყაროს, გამჩენის, დამბადებლის, ღვთაებრივი დედის შესახებ. აქვე გამოჩნდება სულიწმინდის ამქვეყნიური ემანაცია – მარიამ ღვთისმშობელი. სული წმინდის და მინიერი სატრფოს ერთობა შესანიშნავად აისახა დავით გურამიშვილის პოეზიაში და ნოვალისის შემოქმედებაში. მაგრამ ეს უკვე სხვა თემაა.

ბოლოს, ჩემი შთაბეჭდილება „ნამდვილ რეცენზიას“ რომ დაემსგავსოს, მას შენიშვნები უნდა დავურთო, რასაც ვერ შევასრულებ. მიზეზი სუბიექტურია; არ მინდა ოდნავ მაინც გავაქარწყლო ის უაღრესად დადებითი განწყობა, რაც ბატონი მამუკას წიგნმა შემეძინა, ამიტომ შენიშვნათა მოძიება არ დამისახავს მიზნად, ალბათ არც თვალში მომხვედრია არაფერი ისეთი, ერთი ზოგადი შენიშვნა კი მაინც უნდა დავაფიქსირო; იმ შენიშვნის მსგავსად, რაც საოცარი მორიდებითაა ჩაქსოვილი სოკრატეს მიერ ჰერაკლიტეს მიმართ გამოთქმულ „საქებარ საყვედურში“ „... დიახ, სინათლე, მეტი სინათლე...“