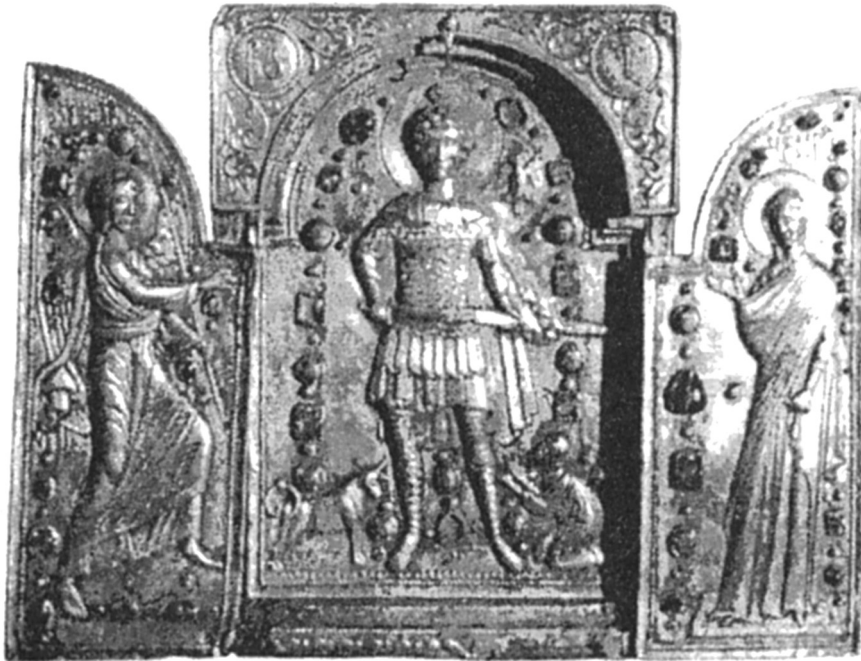


ISSN 1512-1623

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 კატანდია
 ზურაბ კიკნაძე
 ირმა რატიანი
 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 #3, 2012

შინაარსი

ღვთისმეტყველება

დოდო (მარიამ) ლომიძე – გულმხურვალე მონაფე ქრისტესი (ნაწილი მესამე)	5
რუსუდან ხოჭავაძე – „მშრომელი თავის საზრდოს ღირსია“ (მათე 10,10)	14

საქართველოს ეკლესიის ისტორია

ელდარ ბუბულაშვილი – უცნობი მასალები წმ. დიდმონაშე არგვეთის მთავრების დავითისა და კონსტანტინეს წმინდა ნაწილების შესახებ	19
--	----

რელიგია და ფილოსოფია

ალექსანდრე მენი – უკვდავება (I ლექცია ციკლიდან „სიცოცხლე სიცოცხლის შემდეგ“)	27
სერგი ავალიანი – ღმერთის არსებობის დასაბუთება თეორიული გონების ფარგლებში. აბსტრაქტი	37
ირაკლი ბრაჭული – ინტელექტი და რწმენის პარადოქსი	59
მამუკა სურმავა – ღვთის ქალაქი vs. მიწის ქალაქი.	65

რელიგია და ლიტერატურა

თამარ შენგელაია – სიცოცხლის საზრის ძიება ადრეული ხანის ბრიტანულ აღორძინებაში	77
--	----

რელიგია და ხელოვნების აკადემია

ნანა გულიაშვილი – ფერი, როგორც ესთეტიკური ფენომენი შუა საუკუნეების ბიზანტიურ რელიგიურ ხელოვნებაში	88
მანა ქარაძე – „ფერიცვალების“ ცნების კულტურულ-ფილოსოფიური შინაარსი	93

RELIGION #3, 2012

SCIENTIFIC-THEOLOGICAL MAGAZINE CONTENTS

THEOLOGY

Dodo(Mariam) Glonti – Christ's Fervent to His Disciple (The third letter)5

Rusudan Khodjava – "The worker is worthy of his support" (Matthew 10,10) 14

THE HISTORY OF THE CHURCH OF GEORGIA

Eldar Bubulashvili – Unknown Materials about Sacred Remains of
Great Martyrs, Argveti Lords, David and Konstantine 19

RELIGION AND PHILOSOPHY

Alexander Menn – Immortality (Translation and comments by Kakha Ketsbaia) ... 27

Sergi Avaliani – The Substantiation of GOD's Existence in the Sphere of
Theoretical Reason. 37

Irakli Brachuli – Intellect and Paradox of Faith 59

Mamuka Surmava – The City of God vs. The City of Earth 65

RELIGION AND LITERATURE

Tamar Shengelaia – Looking for the Essence of Life in Early British Renaissance ... 77

RELIGION AND CULTURAL STUDIES

Nana Guliashvili – Color, as Aesthetical Phenomenon in Middle Ages
Byzantine Religious Art 88

Maia Kerkadze – The Cultural – Philosophical Content of Concept
"Transfiguration" 93

ღვთისმეტყველება

ღმთა (მარია) ღმთა

გულმხურვალე მოწაფე ქრისტისი

(ნაწილი მესამე)

წმიდა პეტრეს სინანული და ღირსყოფა:

ყველასთვის კარგად არის ცნობილი წმიდა პეტრე მოციქულის სამგზის უარყოფის ეპიზოდი სახარებიდან, როდესაც უფალი იესო ქრისტე წინასწარმეტყველებს პეტრეს მიერ თავისი მოძღვრისა და უფლის სამგზის უარყოფაზე.

ამ ეპიზოდს ოთხივე მახარებელი გვიამბობს. საიდუმლო სერობისა და წმიდა მარტოების მიღების შემდეგ უფალმა იესომ თავის მოწაფეებთან ერთად ზეთისხილის მთას მიაშურა და იქ უთხრა მათ:

„ყოველნი დაბრკოლებად ხართ ჩემდა მომართ ღამესა ამას, რამეთუ წერილ არს: დავსცე მწყემსი, და განიბნინენ ცხოვარნი სამწყსოვსა მისისანი (მატა 13, 7). არამედ შემდგომად აღდგომისა ჩემისა წარგიდღე თქვენ გალილეად“ (მარკოზი 14, 27-29).

ქრისტეს მოწაფეთაგან, როგორც არაერთგზის, პეტრემ გამოაჩინა თავისი გულმხურვალე სიყვარული და ერთგულება უფლისადმი და უთხრა მას:

„დალათუ ყოველნი დაპბრკოლდენ, მე არასადა დავპბრკოლდე. ჰრქეა მას იესუ: ამენ გეტყვ შენ, ვითარმედ: შენ დღეს ამას ღამესა, ვიდრე ქათმისა მეორეს ჯობადმდე, სამგზის უვარმყო მე. ხოლო პეტრე უმეტესდა უფროდ იტყოდა: დადაცა თუ იყოს სიკუდილი ჩემი შენ თანა, არასადა უვარგყო შენ. და ეგრეთვე მსგავსად ყოველნი იტყოდეს“ (მარკოზი 14, 29-31).

წმიდა მათე მახარებელი არსებითად იმავს მოგვითხრობს (მათე 26, 30-35).

მაგრამ ამ ეპიზოდის მართებულად გააზრებისთვის აუცილებელია წმიდა ლუკა და წმიდა იოანე მახარებლების შესაბამისი სახარებისეული უწყების გათვალისწინება, რისი მეოხებითაც მივწვდებით წმიდა პეტრეს მოსალოდნელი სამგზისი უარყოფის უფლისმიერი წინასწარმეტყველების მიზეზსა და გამიზნულობას.

ჯერ ის უნდა შევნიშნოთ, რომ წმიდა ლუკას და წმიდა იოანეს სახარებაში უფალი ამ წინასწარმეტყველებას საიდუმლო სერობაზე ამცნობს წმიდა პეტრეს, და არა ზეთისხილის მთაზე, როგორც ეს წმიდა მათესთანაა. გარდა ამისა, წმიდა ლუკასთან გასაოცარი ცხოველმყოფელობითა და დინამიკურობით აღინერება მოწაფეთა შორის აღძრული ვნებათა ღელვანი, რომელიც უფლის თავგზარდამცემმა განცხადებამ გამოიწვია:

„ხოლო აჰა, ჴელი განმცემელისა ჩემისაჲ ჩემ თანა ტაბლასა ზედა“ (ლუკა 22, 21). წმიდა მათეს სახარებაში უფალი მოწაფეებს ამას ეუბნება: „ერთმან თქვენგანმან მიმცეს მე“ (მათე 26, 21).

უფალი გამცემის მისამართით დასძენს: „ვად კაცისა მის, რომლისა მიერ ძე კაცისაჲ მიეცეს. უმჯობეს იყო მისა, არა თუმცა შობილ იყო კაცი იგი“ (მათე 26, 24). ამის გამო

მონაფეებმა დაინყეს გამოძიება, თუ ვინ შეიძლებოდა ყოფილიყო მათ შორის ამის ჩამოდენი.

ნეტარი თეოფილაქტე ბულგარელი ამ ეპიზოდთან დაკავშირებით საგანგებოდ მსჯელობს იმ **სიჯუტესა და უგრძნობლობაზე**, რაც ზოგიერთი კაცის სულს შეხორცებია და საშველს არ აძლევს ხოლმე, რომ ყური მიუგდოს მისთვისვე სასარგებლო გაფრთხილებას, რჩევას, და დაინახოს, თუ რაოდენ საზარელი დაცემა ელის მას. აგერ, – ბრძანებს ნეტარი მამა, – უფალმა პირდაპირ თქვა, თქვენ შორის, ჩემს თორმეტ მონაფეს შორის, ერთი გამცემია. მაგრამ გარდარეული წადილი უკეთურებისა, როგორც წესი, გრძნობასა და გონებას აკარგვინებს კაცს.

ასე დაემართა იუდასაც, რომელმაც საიდუმლო სერობაზე უფალს ჰკითხა: „ნუუკუე მე ვარ, მოძღუარ? ჰრქუა მას იესუ: შენ სთქუ“ (მათე 26, 25). წმიდა იოანეს სახარებაში უფალი უფრო მეტი სიცხადით ამხელს იუდას და ეუბნება: „რომელი გეგულების საქმედ, ყავ ადრე“ (იოანე 13, 27). მაგრამ ეს უფლისმიერი წყალობა იუდამ დაკარგა: „ხოლო მან მიიღო პური იგი და მეყსეულად განვიდა. და იყო ღამე“ (იოანე 13, 30).

ეს უფლისმიერი განაცხადი (გამცემზე) ჩვენს გასაგონადაც არის ჩანერილი წმიდა სახარებაში, – განაგრძობს წმიდა თეოფილაქტე ბულგარელი, – რათა მთელი სიღრმით შევიგრძნოთ უსირცხვილობა და უგუნურება გამცემისა, მოღალატისა, რომელმაც ყველა სიკეთე და მადლი მიიღო თავისი უფლისაგან, ეს გაფრთხილებაც მოისმინა, მაგრამ ყურად არ იღო.

და აი, მონაფეთაგან თითოეულს თავზარი დასცა ამ უწყებამ. წმიდა იოანე მახარებელი შენიშნავს, რომ მონაფეები ერთმანეთს უყურებდნენ და არ იცოდნენ, ვის გულისხმობდა უფალი. წმიდა ლუკასთან ამ სახარებისეული ეპიზოდის გაგრძელება აღიბეჭდება: მონაფეები ჯერ დუმდნენ, ერთმანეთს შესცქეროდნენ გაოგნებულნი, შემდეგ კი გამოძიება დაინყეს.

ნეტარი თეოფილაქტე ბულგარელის თქმით, ამ გამოძიებით ისინი ერთმანეთისადმი ეჭვით აღიძრნენ: ალბათ ერთი მეორეს ეუბნებოდა, შენ ხომ არ გინდა მოძღვრის გაცემა, ის კი უპასუხებდა: არა, ეს შენ გინდა მისი გაცემა. ამ აღელვებასა და შფოთს მოჰყვა კამათი იმის თაობაზე, თუ ვინ იყო მათ შორის უფრო დიდი, რჩეული. ახლა ამას გაიძახოდნენ, – განაგრძობს ნეტარი მამა, – არა, მე ვარ უდიდესი, არა მეო.

ჩვენი უფალი შეეცადა, ორი მაგალითის ჩვენებით დაეცხრო მონაფეთა შფოთი. **ერთია წარმართთა მაგალითი**: „მეფენი წარმართთანი უფლებენ მათ ზედა (ხალხზე) და, რომელთა ჯელმნიფებაჲ აქენ მათ ზედა, ქველისმოქმედ ჰრქვან“ (ლუკა 22, 25), – ეუბნება უფალი მონაფეებს.

ამ მაგალითით უფალმა მბრძანებლობის, დაუფლების, ბატონობის უგვანობაზე გამახვილა მონაფეთა ყურადღება. რაკი მათთვის მიუღებელი იყო წარმართთა ცხოვრების წესი, ასევე მიუღებელი უნდა ყოფილიყო წარმართული სწრაფვა და წადილი ყველაზე უწინარესად ყოფნისა, ყველას უფროსობისა, საკუთარი თავის განდიდებისა.

მეორე მაგალითი უფლის მიერ მონაფეთა ფერხობანით გაცხადებული **თავმდაბლობაა**. ამჯერად უფალმა იესომ მონაფეები შეაგონა: „ხოლო თქვენ არა ეგრე (იმ წარმართი მეფეებივით) იყვნეთ, არამედ უდიდესი იგი თქვენ შორის იყავნ მრწემ, და წინამძღუარი იგი – ვითარცა მსახური“ (ლუკა 22, 26).

უფალი მოწაფეებს ეკითხება: „ვინ არს უფროდსი: რომელი ინაჯით-ზის (სუფრას უზის) ანუ რომელი ჰმსახურებს?“ უფალი თავადვე უპასუხებს: „ანუ არა რომელ-იგი ინაჯით-ზის? ხოლო მე ვარ შორის თქუენსა ვითარცა მსახური“ (ლუკა 22, 27).

ამით უფალი მრავლისმეტყველ დარიგებას აძლევს თავის მოწაფეებს და ჩვენც შეგვაგონებს მორჩილებისა და კეთილმსახურების სიბრძნეს.

ნეტარი მამა თეოფილაქტე გაკვირვებული გვეკითხება: როგორ შეიძლება, გაუჩნდეს უკეთური და უღირსი აზრი საკუთარი თავის განდიდებაზე იმას, ვინც უფალთან გაიყო ტრაპეზი, ვინც მისგან პური მიიღო და ერთი სასმისიდან შესვა ღვინო? ეს ხომ საუკეთესო გზა დამეგობრებისა და მშვიდობისმყოფელობისა! აი რა ასწავლა ჩვენმა ტკბილმა უფალმა თავის მოწაფეებს. მათ კი შფოთი ატეხეს, განდიდების ცოდვას მისცეს თავი. ეს იმასაც ნიშნავს, – განაგრძობს ნეტარი თეოფილაქტე, – რომ **ქრისტეს მოწაფეები მამინ ჯერ კიდევ მოუმზადებელნი და მოუმწიფებელნი იყვნენ ქრისტეს ღირსეულად მიღებისათვის.**

თუმცა მოწაფეთა შორის კვლავ წმიდა პეტრე გამოარჩია უფალმა. ამ მხენსწავლულობის შემდეგ მას მიმართა და უთხრა:

„სიმონ, სიმონ! აჰა ესერა ეშმაკმან გამოგიტხოვნა თქუენ აღცრად, ვითარცა იფქლი“ (ლუკა 22, 31).

უფალი ყველა მოწაფეს გულისხმობს, მაგრამ სათქმელს დანარჩენების გასაგონად სიმონ-პეტრეს ეუბნება. ეს სათქმელი ეშმაკის, სატანას დაუცხრომელ სწრაფვას ეხება. იგი ხომ მუდამ ცდილობს იმათ „გაცხრილვას“, ვინც სიყვარულით აღივსება ქრისტესადმი, მოყვასისადმი, ვინც ღვთივკურთხეული აღთქმის ღირსი ისევე გახდება, როგორც ქრისტეს მოწაფეებს ხვდათ წილად ამ დიდებულ დღეს, როდესაც უფალმა მათ აღუთქვა:

„და მე აღგიტყუამ თქუენ, ვითარცა მე აღმითქუა მამამან ჩემმან, სასუფეველსა, რადთა სჭამდეთ და სუმიდეთ ტაბლასა ზედა ჩემსა სასუფეველსა შინა ჩემსა და დასხდეთ ათორმეტთა საყდართა და სჯიდეთ ათორმეტთა ტომთა ისრაელისათა“ (ლუკა 22, 30).

ამ კურთხევისა და აღთქმის მიღებით რომ არ გაამაყებულებოდნენ და სიფხიზლე არ მოჰკლებოდათ, ამიტომაც შეახსენა უფალმა მათ ეშმაკის ბოროტება, ხოლო თავისი გაფრთხილება საგანგებოდ აახლა მოციქულთა თავს – სიმონ-პეტრეს, და ნუგეშად ესეც უთხრა მას:

„ხოლო ვევედრე მამასა ჩემსა შენთვის, რადთა არა მოგაკლდეს სარწმუნოებად შენი, და შენ ოდესმე მიიქეც და განამტკიცენ ძმანი შენნი“ (ლუკა 21, 32).

მამასადამე, უფალი აღიარებს და ამოწმებს ჭეშმარიტი რწმენის იმ მარცვლებს, რომლებსაც წმიდა პეტრე იტევდა თავის მხურვალე გულში. უფალი თითქოს მას ეუბნება: მართალია, ეშმაკი შეარხვეს შენს ტოტებს და იქნებ ფოთლებიც დაგცვივდეს, მაგრამ ფესვები ჯერ კიდევ საღია და შენი რწმენა არ დაიშრიტება. „როცა მობრუნდებიო“ („შენ ოდესმე მიიქეც“) – ეუბნება უფალი წმიდა პეტრეს, და იმ სამგზის უარყოფაზე მიაწინებებს, იმავე დილას, მამლის ყივილამდე რომ უნდა აღსრულდეს.

მაგრამ უფალი უპირველესად **პეტრეს სინანულის ცრემლებს** გულისხმობს, როდესაც ეუბნება, „მობრუნდები“, ანუ სინანულით მოიქცევი, ჩემგან განდგომილი სინანულის ცრემლებით ისევე ჩემკენ მოიქცევიო. მართალია, ეშმაკი ამის გამო შურით აღივსება,

შეცდება, ისევ დაგესხას თავს და ხორბალი ღვარძლად აქციოს, როგორც ეს მართალი იობთან მოინდომა, მაგრამ მე შენ არ მიგატოვებ, – ანუგეშებს უფალი თავის რჩეულ მონათეს, – მე ვილოცე შენთვის, მე შეგენევი. ოღონდ ესეც იცოდე: შენც უნდა ინდომო, რომ არ დაეცე; განმტკიცდი, გაძლიერდი, სინანულის შემდეგ კი, როცა მოიქცევი, სხვებიც გააძლიერე და განამტკიცეო.

და განა უფალი ჩვენი იესო ქრისტე ამ დროს ყველა ცოდვილს არ მოგვმართავს? – გვეკითხება ნეტარი მამა თეოფილაქტე, და გვანუგეშებს: რაღა თქმა უნდა, უფალი ისევე ბრუნავს ჩვენთვის, როგორც თავისი მონათესთვის იბრუნა მამინ.

ასე რომ, უფლისმიერი წინასწარმეტყველება და გაფრთხილება წმიდა პეტრეს სამგზის უარყოფაზე, უკვე აქედან – ამ გაფრთხილებიდან იწყება, როცა იგი ემშაკის ბოროტების გამო ეუბნება და დასძენს: მე ვილოცე შენთვის, რათა არ შემცირდეს შენი რწმენა, და როცა მოიქცევი, განამტკიცე შენი ძმებო.

კიდევ ერთი მიზეზის გამო დაუშვა უფალმა სამგზის უარყოფის ეს განსაცდელი წმიდა პეტრეს განსამტკიცებლად და გასაძლიერებლად:

დიდი, მხურვალე სიყვარულის ცეცხლით აგიზგიზებული მისი გული, რაღა თქმა უნდა, ვერ შეიწყნარებდა და ვერც შეეგუებოდა იმ აზრს, რომ მისი მოძღვრის გამო შეიძლებოდა ოდესმე მაინც დაბრკოლებულიყო, უკან დაეხია, ან, მით უფრო – უარეყო იგი! ამ გარდამეტებული და უსაზომო სიყვარულით ანთებული პეტრე ვედარ მოერია თავს, მეტისმეტად მიენდო ამ თავის სიყვარულს, ანუ საკუთარ თავს, რამაც **თვითდაჯერებამდე** მიიყვანა იგი.

ამის დასტურად წმიდა მამებს მოჰყავთ წმიდა პეტრეს ბაგეთაგან აღმოთქმული მტკიცებანი ერთგულებაზე, თავდადებასა და თავგანწირვაზე თავისი უფლისადმი:

„უფალო, მე შენ თანა მზა ვარ საპყრობილედ და სიკუდილ მისლვად“ (ლუკა 22, 33);

„დაღაცათუ ჯერ-იყოს სიკუდილი ჩემი შენ თანა, არასადა უვარ-გყო შენ“ (მათე 26, 35);

„უფალო, ვიდრე ხუალ?“ (იოანე 13, 36).

ამ შეკითხვით – „უფალო, სად მიდიხარ?“ – პირველად წმიდა პეტრე მიმართავს უფალს, იმდენად დიდი იყო სურვილი, თავადაც გაენაწილებინა საშიშროება, რომელიც მის საყვარელ უფალს ელოდა. მეორედ ეს შეკითხვა წმიდა მოციქულმა თომამ კონკრეტული გამიზნულობით – ზეციერი მამისაკენ მისავალი გზის გამო დაუსვა უფალს: „უფალო, არა ვიცი, ვიდრე ხუალ, და ვითარ შემძლებელ ვართ გზისა მის ცნობად?“ (იოანე 14, 5).

უფალმა ამ შეკითხვაზე პასუხად პეტრეს უთხრა: სადაც მე მივდივარ, არ შეგიძლია ახლა გამომყევი, ხოლო მერე გამომყევი მე (ამჯერადაც სინანულით მოქცევაზე მიანიშნებს მას უფალი). წმიდა პეტრემ კვლავ შეკითხვით მიმართა იესოს:

„რაღსა ვერ ძალ-მიც მიდევნებად შენდა? ან სული ჩემი შენთვის დავდვა“, – რის პასუხადაც უფალმა უკვე კონკრეტული წინასწარმეტყველური გაფრთხილება მიანოდა მას:

„სული შენი ჩემთვის დასდვა? ამენ, ამენ გეტყვ შენ: არღარა ეყივლოს ქათამსა, ვიდრემდის უვარ-მყო მე სამ-გზის“ (იოანე 13, 36-38).

როგორც ვხედავთ, ყველა ამ სახარებისეულ ეპიზოდში წმიდა პეტრე კვლავ თავის **მოუთმენლობასა და თვითდაჯერებულობას** ავლენს. და რომ აარიდოს მოუთმენლო-

ბითა და თვითდაჯერებულობით გამოწვეული დაცემა და დაღუპვა, აარიდოს ის, რაც იუდას ერგო (უმაღურობისა და მოუწანიებლობის გამო) – ამ მიზნითაც უმეორებს უფალი წმიდა პეტრეს თავის გაფრთხილებას და წინასწარ კონკრეტულად უსახელებს მოსალოდნელ განსაცდელს:

ჯერ ერთი, – ეუბნება ამ გაფრთხილებით უფალი წმიდა პეტრეს, – შენ და შენი ძმები ჩემი შეპყრობისა და ჯვარცმისას ვერ გამოიჩენთ სიმტკიცეს, და ვეღარ აღიარებთ იმას, რომ მე ვარ ქრისტე, ჯემმარითად ძე ცოცხალი ღმრთისა, რაც სულ ცოტა ხნის წინათ შენ ასე გულმხურვალედ აღიარე (მხედველობაშია წმიდა პეტრეს მიერ იესო ქრისტეს აღიარება ძედ ღმრთისა ცხოველად – „შენ ხარ ქრისტე, ძე ღმრთისა ცხოველისაჲ“ – მათე 16, 16).

დღეს, ღამით, თქვენ შეშინდებით, – განაგრძობს უფალი, – მიმატოვებთ, მე დამამცირებენ, შეურაცხმყოფენ, თქვენ კი ვერ გაბედავთ ჩემი მტრების წინაშე იმის აღიარებას, რასაც ჩემ წინაშე აღიარებდით – რომ მე ვარ თქვენი უფალი და მოძღვარი. იქნებ თქვენი რწმენაც კი შეირყეს ჩემ მიმართ, რადგან ჯერ კიდევ კარგად არ გესმით ჩემი ტანჯვისა და სიკვდილის ნამდვილი მნიშვნელობა, ის, რომ ამ ტანჯვითა და სიკვდილით ქვეყანას ცოდვისგან გამოხსნა მიენიჭება.

უფალი წმიდა ბაქარია წინასწარმეტყველსაც იმონმებს: „დავსცე მწყემსი, და განიბნინენ ცხოვარნი სამწყობსა მისისანი“ (ბაქარია 13, 7). **მწყემსი** უფალი იესო ქრისტეა, **ცხოვარნი** მოწაფეები არიან, რომლებიც მართლაც „განიბნინენ“, როდესაც მწყემსი იესო ქრისტე შეიპყრეს.

წმიდა წინასწარმეტყველის ხსენებით უფალმა თავის მოწაფეებს აჩვენა, რომ მათ უნდა ირწმუნონ წმიდა წერილი, ის, რომ მისი ჯვარცმა ღვთის განგებულების საქმეა. ამასთან ერთად, უფალმა ანუგეშა მათ და აღდგომის შემდეგ თავის შემწეობას დაჰპირდა: „შემდგომად აღდგომისა ჩემისა წინა წარგიდღუე თქვენ გალილეად“ (მარკოზი 14, 28).

და აი, ყოველივე ამის შემდეგ წმიდა პეტრე, და ისევ მხოლოდ წმიდა პეტრე, წამოიძახებს:

„დაღათუ ყოველნი დაბრკოლდენ, არამედ მე არასადა დავჰბრკოლდე“ (მარკოზი 14, 29).

„რასა იტყვ, პეტრე?“ – ასე მიმართავს წმიდა იოანე ოქროპირი წმიდა პეტრეს: – წინასწარმეტყველმა თქვა, რომ განიბნევიან ცხოვარნიო, ხოლო ქრისტემ დაამონმა ეს ნათქვამი, და შენ კი ამბობ – არაო?! ან რამდენჯერ უნდა გაგაფრთხილოს, რამდენგზის უნდა დააცხროს შენი სიფიცხე და მოუთმენლობა უფალმა?

წმიდა მამა იხსენებს ყველა იმ შემთხვევას და ეპიზოდს (წყალზე სვლა, შეკითხვა მიტევებაზე, ფერისცვალება, ფერხობანა და სხვა), სადაც წმიდა პეტრემ გულმხურვალედ გამოავლინა სიფიცხეც და მოუთმენლობაც.

მაგრამ ამჯერად **თვითდაჯერებულმა პეტრემ**, როგორც წმიდა იოანე ოქროპირი ბრძანებს: **„სამი ცთომად ქმნა“** – სამი შეცოდება დაუშვაო:

ერთი ის, რომ შეეპასუხა უფალს;

მეორე ის, რომ თავი აიმაღლა და, სხვებისგან განსხვავებით, უცდომელად, სხვათა უახოვნესად წარმოიდგინა საკუთარი თავი, როცა თქვა, თუნდაც ყველა დაბრკოლდეს;

და **მესამე** კი ის, რომ მხოლოდ საკუთარ თავს მიენდო და დაეყრდნო, როდესაც თქვა: მე არაოსდეს დაბრკოლდებიო.

უფრო მეტიც, უფალმა პაუხად რომ უთხრა, ერთხელ კი არა, სამჯერ დაბრკოლდები, სამგზის უარყოფ და ჩემზე იტყვი, არ ვინცნობო მას, მაშინ წმიდა პეტრე უწინდელზე უფრო მეტი დაჟინებით უმტკიცებდა უფალს: სიკვდილიც რომ მელოდეს შენთან ერთად, არ უარყოფო. დანარჩენი მოწაფეები არ ჩამორჩნენ პეტრეს და ისინიც მტკიცებას მოჰყვნენ.

წმიდა იოანე ოქროპირის თქმით, უფალმა იმ მიზნით დაუშვა სამგზის უარყოფის განსაცდელი წმიდა პეტრესთვის, რომ **საქმით ესწავლებინა თავმდაბლობა და „არმინდობად ძალასა თვისსა“**, ანუ ესწავლებინა ის, რომ მეტისმეტად არასაიმედოა, არ ვარგა საკუთარ თავს მინდობილი ვაცის საქმე, თუკი ზეგარდმო განგებულებას უგულვებელყოფს და ღვთის შეწევნა არ ექნება მას. მაგრამ უფალი ამ სახარებისეული სწავლებით ასევე გვარწმუნებს, რომ **არც იმას მოაქვს სარგებელი ვაცისთვის, როცა მართლ ღვთისადმი ცარიელი იმედით მის გულხელდაკრეფილი, და საკუთარ მცდელობას ღვთის შეწევნასა და მადლს არ შეაგებებს.**

ამ ეპიზოდში უფალი შემთხვევით არ წინასწარმეტყველებს ჯერ იუდას გაცემაზე, შემდეგ კი პეტრეს სამგზის უარყოფაზე. იუდამ უფლისაგან დიდი შეწევნა მიიღო, მაგრამ ამით ვერანაირი სარგებელი ვერ შეიძინა, რადგან თავისი კეთილი ნება არ გამოხატა და არ შეეგება უფლისმიერ შეწევნას, არამედ საკუთარი ბოროტი ნებით განუდგა და თავისი მოძღვარი ოცდაათ ვერცხლად გასცა.

ამისგან განსხვავებით, წმიდა პეტრე მხოლოდ თავისი მცდელობის, საკუთარი ნებისა და გარდარეული წადიერების გამო დაბრკოლდა, რადგან ზეგარდმო შეწევნის მიღებისათვის არ აღმოჩნდა მზად.

კეთილი, ღვთისათვის მოსაწონი საქმე მხოლოდ ამ ორი ნების – ზეციურისა და მიწიერის, ღვთისა და ვაცის – ნებათა მიახლებითა და შერწყმით კეთდება. **უნმიდესი და უნეტარესი, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია მეორე** ხშირად მიაპყრობს ჩვენს ყურადღებას **სინერგიისაკენ – ვაცის ნების შერწყმისაკენ ღვთის ნებასთან.**

დიდ შოთა რუსთაველს სწორედ ეს უნდა ჰქონდეს მხედველობაში, როდესაც გვიბრძანებს:

„ზედი ცდაა, გამარჯვება, ღმერთსა უნდეს – მო-ცა-გხვდების“ – შენ ეცადე, არ მოაკლო შენი მცდელობა, ოღონდ იცოდე, რომ გამარჯვება ღვთის ნებით მაშინ გერგება, როცა შენს ნებას ღვთივმოსაწონად გამოაჩენო.

ნეტარი თეოფილაქტე ბულგარელის თქმით, წმიდა პეტრეს ცხოვრება და ღვანლი, მისი ცდომილებანი და სინანული მარადის იქნება უბრწყინვალესი ნიმუში ყოველი ქრისტიანისთვის, ნიმუში და მაგალითი იმისა, რომ იგი არასოდეს არ უნდა მიეცეს სასონარკვეთას, თუკი, ნებისთ თუ უნებლიეთ, შესცოლავს ან დაბრკოლდება.

საკმარისია, მან გაიხსენოს წმიდა პეტრე, მოციქულთა თავი, რომელმაც უარყო თავისი მოძღვარი და უფალი, თანაც სამგზის, მაგრამ **გულწრფელი სინანულით კვლავ მიიღო ღირსყოფა უფლისგან, ღირსყოფა ღვთივრჩეულისა**, ყველა იმ დაპირებისა და აღთქმისა, რაც უფალმა იესომ მას მიანიჭა და უწინასწარმეტყველა:

იგია მოციქულთა თავი - პეტრე, ანუ კლდე, მტკიცე რწმენა, რომელზეც აღი-მართა ქრისტეს ეკლესია, და მის ხელშია კლიტენი სასუფევლისანი - იგი კრავს და აღებს სასუფევლის კარს ცოდვილთა და მართალთათვის.

ეს არის ჭეშმარიტი ნიმუში იმისა, თუ როგორ შეიძლება სულიერად მოუმზადებელი, დაბრკოლებული და მოუმწიფებელი ღირსი გახდეს ქრისტეს სიტყვის მიღებისა და მასთან ზიარებისა: ჯვარცმამდე ქრისტეს მოწაფეები გაიფანტნენ, ჯვარცმული იესოს წინ დგომაც კი ვერ შეძლეს შიშით. აღდგომის შემდეგ კი მათ სძლიეს ეს შიში და შეიძინეს სიმტკიცე, მხნეობა და თავგანწირვა, რაც, ქრისტე უფლის შუამდგომლობითა და შეწევნით, სულიწმიდის გარდამოსვლით მიენიჭათ.

დაბოლოს, დამაგვირგვინებელ მნიშვნელობას იძენს ეპიზოდი წმიდა იოანეს სახარებიდან, სადაც მკვდრეთით აღმდგარი იესო ქრისტე სამგზის ეკითხება წმიდა პეტრეს, უყვარს თუ არა მას უფალი.

ტიბერიადის, გალილეის ზღვის ნაპირზე მკვდრეთით აღმდგარმა უფალმა მცირე ტრაპეზი გაიყო მოწაფეებთან და სიმონ-პეტრეს საგანგებოდ ჰკითხა:

„სიმონ იონაღსო, გიყუარ მუა უფროდს ამათსა? ჰრქუა მას პეტრე: ჰე, უფალო, შენ უწყი, რამეთუ მიყუარ შენ. ჰრქუა მას იესუ: აძოენ კრავნი ჩემნი.

ჰრქუა მას მერმეცა მეორედ: სიმონ იონაღსო, გიყუარ მუა? ჰრქუა მას პეტრე: ჰე, უფალო, შენ იცი, რამეთუ მიყუარ შენ. ჰრქუა მას იესო: დამწყსენ ცხოვარნი ჩემნი.

კუალად ჰრქუა მას იესო მესამედ: სიმონ იონაღსო, გიყუარ მუა? შეწუხნა პეტრე, რამეთუ ჰრქუა მას მესამედ: გიყუარ მუა? და ჰრქუა მას: უფალო, შენ ყოველი უწყი და ყოველი იცი, რამეთუ მიყუარ შენ. ჰრქუა მას იესო: დამწყმსნე ცხოვარნი ჩემნი“ (იოანე 21, 15-17).

ნეტარი თეოფილაქტე ბულგარელის თქმით, ამ ეპიზოდში უმნიშვნელოვანესია სახარებისეული უწყება იმის შესახებ, რომ ცხვრები და კრავები, ანუ ქრისტიანები, ქრისტემ გადასცა წმიდა პეტრეს, ვითარცა მწყემსს. ამასთან, **უფალმა მთელი ქვეყნიერების ქრისტიანთა მწყემსად გამოაცხადა წმიდა პეტრე.**

მაგრამ რატომ პეტრე და არა სხვა მოწაფე?

ჯერ ერთი, ქრისტეს მოწაფეთა შორის იგია რჩეული. ამას მოწმობს წმიდა პეტრეს ღირსყოფის ის რთული და განსაცდელეებით აღსავსე გზა, რომელიც მას ღვთის ნებით ერგო.

მეორეც, უკვე მონანიების შემდეგ, უფლის მიერ აღთქმული მწყემსობისათვის წმიდა პეტრეს მართლაც გამოადგებოდა თავისი გულმხურვალეობა და სიფიცხე, და უთუოდ დასჭირდებოდა მისეული კადნიერება და გაბედულება ამ მაღალი ქრისტესეული ღვანლისა და მოქალაქობის აღსასრულებლად.

უფალი წმიდა პეტრეს თითქოს ამას ეუბნება: თუკი შენ გიყვარვარ, იბრუნე შენი ძმებისათვის და ასე დაამტკიცე შენი გულმხურვალე სიყვარული ჩემ მიმართ, რასაც ყო-

ველუამიერ ამუღავნებდი; შენ ხომ სიკვდილისთვისაც მზად ხარ ჩემ გამო – მამ, ეს შენი თავდადება და თავგანწირვა ქრისტიანთა მწყემსობით გამოაჩინე.

მართლაც, სულთმოფენობის შემდგომ სწორედ წმიდა პეტრე მოციქული იქადაგებს პირველად ქრისტეს სიტყვას, რომელსაც სიხარულით მიიღებს სამი ათასი მსმენელი, მოინათლება და ლოცვით ეზიარება ქრისტეს სისხლსა და ხორცს (საქმე 2, 14-41).

მეტად საგულისხმოა ისიც, რომ **უფალი თავის სამგზის უარყოფელს სამგზის უსვამს ერთსა და იმავე შეკითხვას: სამგზისი შეკითხვით უფალი წმიდა პეტრეს სამგზისი უარყოფის ცოდვისაგან განკურნავს და უფლის სამგზის უარყოფას უფლისავე სიყვარულის სამგზისი დასტურით ამოშლის.**

ნეტარი თეოფილაქტე ბულგარელის თქმით, სამგზისი შეკითხვით უფალი იმასაც უსვამს ხაზს, რომ ქრისტიანთა (ცხვრებისა და კრავების) მწყემსვა, მათთვის ზრუნვა, მეტად მნიშვნელოვანია თავად მისთვის. ქრისტეს გზაზე შემდგარის შეწევნა და მისდამი სიყვარული წმიდა პეტრესთვისაც **უმთავრესი საზრუნავი უნდა იყოს, რადგან, ვინც ქრისტიანისთვის იზრუნებს, იგი თავად ქრისტეს შეიყვარებს.**

ნეტარი მამა იმასაც მიაქცევს ყურადღებას, თუ რაოდენ დამორებულია წმიდა პეტრე ქრისტესადმი სიყვარულის სამგზისი დასტურის ეპიზოდში იმ მოუთმენელი პეტრესგან, რომელიც ჯვარცმამდე ეწინააღმდეგებოდა და ეპასუხებოდა თავის უფალს.

ახლა კი, ნახეთ, როგორი სიფრთხილით, საკუთარი თავისადმი უნდობლობით უპასუხებს იგი! სულსწრაფობით კი არ ეუბნება, არამედ დინჯად ისმენს და მოთმინებით გასცემს პასუხს: შენ იცი, რომ მიყვარხარო.

მესამედ რომ ეკითხება უფალი, წმიდა პეტრე ამის გამო ნუხს:

ვაითუ, ახლაც ვცდები, იქნებ ეს მე მგონია, როგორც ადრე მეგონა, რომ არ შევშინდებოდი და არ უარყოფდი მას, მაგრამ ხომ შევშინდი და უარყავი? ამით შეწუხებული ამიტომაც უპასუხებს უფალს მოწინებითა და მოკრძალებით: უფალო, შენ ყველაფერი იცი, ისიც იცი, რომ მე მიყვარხარ, როგორც მე მგონია, და ისიც იცი, გამყვება თუ არა ეს სიყვარული ბოლომდე; მე ჩემს თავს ვეღარ ვენდობი – ყოველივე შენ უწყიო.

აქვე, ამ ეპიზოდში, უფალი აღსასრულსაც უწინასწარმეტყველებს წმიდა პეტრეს და მიანიშნებს: იმდენად დიდია შენი სიყვარული ქრისტესადმი, რომ წამებასაც და სიკვდილსაც მიიღებ მისთვის.

ჩვენ კი უფალი გვასწავლის, რომ ქრისტესადმი სიყვარული იმავდროულად მისთვის თავგანწირვაც არის, რადგან:

ვისაც ქრისტე უყვარს პეტრეს გულმხურვალეობით, ქრისტესთვის სიკვდილიც არ გაუძნელდება.

ეს არის ღვთისათნო გზა ცოდვიდან ამაღლებისა, ცდომილებაში ჩავარდნილის განმართლებებისა და ზეციური შეწევნის ღირსეულად მიღებისა.

ეს ქრისტეს გზაა, გზა ქრისტესადმი რწმენისა, სიყვარულისა და მოყვასისადმი მსახურებისა.

ლიტერატურა:

1. **ახალი აღთქმა**. 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. ეფთვი-მე მთაწმიდელისა, თბილისი, I, II, 1993.
6. **წმიდა იოანე ოქროპირი**, თარგმანებად მათეს სახარებისა, თარგმანი წმ. ეფთვი-მე მთაწმიდელისა, თბილისი, I, 1996.
7. **მათეს სახარების განმარტება**, წმიდა მამათა სწავლების მიხედვით მასალების შემკრები, მთარგმნელი და გამმართველი წილკნელი მთავარეპისკოპოსი ზოსიმე, წილკნის ეპარქიის გამოცემა, თბილისი, 2000.
8. **სამოციქულოს განმარტება**, გამოკრებული იოვანე ოქროპირისა და სხვა წმიდა მამათა თხზულებათაგან, თარგმნილი ეფრემ მცირის (კარიგის ძის) მიერ, II, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და წინასიტყვა დაურთო ექვთიმე კოჭლამაზაშვილმა, თბილისი, 2006.

Dodo(Mariam) Glonti

The Prayfull Disciples of Christ (The third letter)

Summary

In the New Testament, in the episode about Jesus denial by Peter three times, the God talks about the true belief and the grain of regret those saint Peter found room in his hot heart.

According to saint fathers' teaching saint Peter's life, his merit, teptations and regret are the patern to show how could an unprepared and prevented person become worth to get Christ's word and share with.

„მშრომელი თავისი საზრდოს ღირსია“

მათ. 10,10

გაჭირვებისა და არსებობისათვის გაუთავებელი ბრძოლის პირობებში ადამიანი თანდათან კარგავს ადამიანურ თვისებებს და დაბნელებული, დაბინდული ცნობიერებით მხეცს ემსგავსება.

ქურდობის, ძარცვის და ამ „საქმის“ განსაკუთრებული „დახვეწის“ და გასასტიკების მიზეზი ბევრწილად სოციალურ პირობებში, ამ პირობების მკვეთრ გაუარესებაში უნდა ვეძიოთ. „ბევრწილად“-თქო იმიტომ ვამბობთ, რომ პირველად ცოდვა ადამიანმა იდეალურ პირობებში ჩაიდინა! მაგრამ ბიბლია იმსასაც ლაპარაკობს, გადატაკებული ადამიანი ყოველგვარ საშინელებას რომ ჩადის. ყველას ხომ არ შესწევს ძალა მოციქულ პავლესავით თქვას:

- 11. გაჭირვების გამო არ ვამბობ ამას, ვინაიდან ვისწავლე იმით დაკმაყოფილება, რაცა მაქვს.**
- 12. ვიცი ხელმოკლეობაში ცხოვრება და ვიცი სიუხვეში ცხოვრებაც, მე მიჩვეული ვარ ყველაფერს და ყოველივეს: გაძღომასა და შიმშილს, სიუხვესა და ხელმოკლეობას.**
- 13. ყოველივე ძალმიძს ჩემს განმამტკიცებელში, ქრისტეში.**

ფილიპ. 4, 11-13

ეს საკითხი ფილოსოფოსების ყურადღებასაც იპყრობს. გერმანელი ფილოსოფოსი იოჰან გოტლიბ ფიხტე წერს, რომ, რაკი კვების მოთხოვნილება ადამიანის ერთ-ერთი და უპირველესი მამოძრავებელი ფაქტორია და სიცოცხლის შენარჩუნება მისი მოქმედების ძირითადი მიზანია, ამდენად „გონივრული სახელმწიფო წყობის უპირველეს პრინციპს წარმოადგენს უზრუნველყოს, თითოეულმა თავისი შრომის მეშვეობით რომ იცხოვროს“.

ფიხტეს აზრით, საკუთრება მხოლოდ და მხოლოდ იმ წანამძღვარს შეიძლება დაეფუძნოს, რომ ყოველ ადამიანს უზრუნველყოფილი ექნება თავისი მოთხოვნილების მინიმუმი. „საკუთრების განაწილება ისეთნაირად უნდა მოხდეს, რომ ყველას შეეძლოს ცხოვრებაში მონაწილეობა. იცხოვრე და სხვაც აცხოვრე“!

ჩვენს დღევანდელობას რომ ვუყურებ, მახსენდება XVIII საუკუნის შვეიცარიელი პედაგოგი, ჰენრი პესტალოცი (ამ ადამიანთან გარკვეულ ასოციაციას დღევანდელი საქართველოს ერთ-ერთი პიროვნება იწვევს).

ივერდონში, სადაც მოღვაწეობდა პესტალოცი, 1890 წელს მისდამი მიძღვნილ ძეგლზე ამოკვეთეს: „ღარიბების მხსენელი“, „ობლების მამა“, „კაცობრიობის აღმზრდელი“, „კაცობრიობის კეთილისმყოფელი“.

იმ დროს შვეიცარიის სოფლის მოსახლეობა იმყოფებოდა უაღრესად მძიმე მდგომარეობაში. ქვეყანა სავსე იყო მათხოვრებით, მათ შორის ბევრი იყო ობოლი და უსახლკარო ბავშვი. ამ ბავშვებს მომავალში ელოდა მათხოვრობა, გარყვნილება, დამნაშავეობა.

ერთ-ერთი წიგნის მიძღვნაში „ჰელვეციის მოსახლეობის უმდაბლესი კლასისადმი“ პესტალოცი წერდა: „მე ღიღხანს ვხედავდი შენს საცოდავ მძიმე მდგომარეობას, და გული ჩემი ივსებოდა სევდით. **ჩემო ძვირფასო ხალხო, ვთქვი მე, მე გიშველი შენ.** მე არ გამაჩნია ხელოვნება, მე არა ვარ შეიარაღებული მეცნიერებით, ამა სოფელში მე არარა ვარ, სრული არარა, მაგრამ მე კარგად გიცნობ შენ და გაძლევ ყველაფერს, რისი მოპოვებაც შევძელი ჩემი ცხოვრების მანძილზე. **მე გაძლევ შენ ჩემს არსებას მთლიანად“.**

პესტალოცის უდიდესმა შრომამ და ამ უბედური ადამიანებისადმი გამოჩენილმა უსაზღვრო სიყვარულმა საოცარი შედეგი გამოიღო. პესტალოციმ ნეიჰოფში შეკრიბა პატარა მანანალები და ისინი ერთი წლის განმავლობაში სუფთად ჩაცმულ, დამჯერე, სანდომიან ბავშვებად აქცია, რომლებიც ყოველნაირად ცდილობდნენ გამოეხატათ მადლიერება თავიანთი „მამისადმი“ კარგი სწავლით, მუყაითი შრომითა და უზადო საქციელით.

უახლოესი მეგობრების კი განცვიფრებულნი იყვნენ პესტალოცის თავგანწირვით. ვერ გაეგოთ, რატომ გაიღებდა იგი ასეთ დიდ მსხვერპლს.

პესტალოცი მათ პასუხობდა:

„აუნერელი ნეტარებაა ხედავდე, როგორ იზრდებიან და მშვენიერებიან ყმანვილები და ქალიშვილები, რომლებიც სიღატაკს დაღუპვის პირას მიჰყავდა! ბედნიერებაა, ხედავდე კმაყოფილებისა და სიმშვიდის ღიმილს მათ სახეზე, ხელებს პატროსან შრომას აჩვენებ, მიაპყრობდე მათ ფიქრებს შემოქმედს, ხედავდე უმანკოების ცრემლს, ჭვრეტდე ზნეობრივ, სათნო მომავალს, იქ, სადაც ყველაფერი უკვე დაღუპულად გესახებოდა. გამოუთქმელი ნეტარებაა ხედავდე შენს წინაშე ადამიანს, ღმერთის ხატებას ასეთ მრავალმხრივ გამოვლინებებში და გნამდეს, რომ საცოდავ, ყველას მიერ მითოვებულ ბავშვში აინთება გენია და ზნეობრივი სიღიადე, რომელსაც მასში არავინ მოელოდა!“

ეს ყველაფერი იმიტომ გავიხსენე, რომ უფრო ნათელი გამხდარიყო აზრი: **დანაშაულს ბაღებს სიღუბეჭირე, უსაქმობა, უიმედობა, მომავლის რწმენის უქონლობა.**

რომ არა ჩვენი უმძიმესი ყოფა, ბევრი იმათთაგანი ვინც ყაჩაღობდა, აღარ იყაჩაღებდა. რა თქმა უნდა, ქურდობის, მძარცველების რაღაც რაოდენობა მაინც იქნებოდა, მაგრამ დიდი ნაწილი არჩევდა შრომას და ამ შრომით პურის ჭამას. **„შრომა გვაშორებს უდიდეს ბოროტებას: მონყენილობას, მანკიერებას და სიღარიბეს. მოდიო, დავამუშაოთ ჩვენი ბაღი!“** – ამბობს ვოლტერი.

„7. ორ რამესა გთხოვ და უარს ნუ მეტყვი, სანამ მოვკვდებოდე:

8. სიცრუე და ტყუილი მაშორე, ნურც სიღარიბეს მომცემ და ნურც სიმდიდრეს, საარსებო პურით მასაზრდოვე,

9. რომ გამაძღარმა არ უარგყო და არა ვთქვა, ვინ არის უფალი? ხოლო გადატაკებულია არ ვიქურდო და ჩემი ღვთის სახელს არ შევცოდო“.

ეს სიტყვები ბიბლიურ მეფე სოლომონს ეკუთვნის!

ჩვენში კი ასეთი სიღუბნით იმიტომ არის, რომ ბევრი გამდიდრდა და დაივიწყა ღმერთი, დაივიწყა ადამიანი...

დღეს ქუჩაში გასვლის გეშინია, უკიდურესად იძაბები, როცა ხედავ ამდენ გაუბედურებულ ადამიანს – ბავშვს, მოხუცს.

ხალხი იხოცება შიმშილით. წლების მანძილზე ეუბნებოდნენ: მოითმინეთო. რას ნიშნავს მოთმენა – ჯანმრთელობა, ორგანიზმი ითმენს? ნამიკითხავს, იაპონიაში იაკუძა, ანუ იქაური მაფიის წარმომადგენელი მოწინააღმდეგეს რომ კლავს, თან ზრდილობიანად მიმართავს: „მე გთხოვთ, მოკვდეთ“. რაღაც უცნაური ასოციაცია მეზადება, როდესაც მესმის მონოდეები: „უნდა მოვითმინოთ, ავითანოთ“. ჩემს შეგნებაში ეს სიტყვები ჩემი სურვილის გარეშე ასეთ ტრანსფორმაციას განიცდის: „გთხოვთ მოკვდეთ, ეს საჭირო და აუცილებელია“. მაგრამ მართლა არის ეს საჭირო? ჩვენ ხომ ქრისტიანები ვართ, ჩვენთვის ხომ ყოველი ადამიანის სიცოცხლე წმინდა და ხელშეუხებელია...

ცივილიზაციის დასაბამიდან საზოგადოება გაყოფილია – ერთნი ფუფუნებაში ცხოვრობენ, მეორენი უკიდურეს გასაჭირსა და სიღარიბეში. საღვთო წერილი ამბობს, ასე იქნება ქვეყნის დასასრულამდეო და ასწავლის ადამიანებს განსაკუთრებული მზრუნველობა გამოიჩინონ ღარიბების მიმართ:

„რადგან არ დაიღუვა ღარიბი ამ ქვეყანაზე;

ამიტომაც გიბრძანებ, რომ ხელგაშლილი იყო შენი მოძმის მიმართ, შენი ღატაკისა და ღარიბის მიმართ შენს ქვეყანაში“.

რჯლ. 15,11

იაკობინელთა ბელადი რობესპიერი წერდა: „რა თქმა უნდა, რევოლუციის გარეშე შეიძლებოდა მსოფლიოსთვის იმის დამტკიცება, რომ არაჩვეულებრივი უთანასწორობა სიმდიდრის განაწილებაში მრავალი უბედურებისა და დანაშაულის მიზეზია. მაგრამ ეს სრულიადაც არ ამცირებს ჩვენს მტკიცე რწმენას, რომ ქონების თანასწორობა – მხოლოდ და მხოლოდ ქიმერაა... **გაცილებით უფრო მნიშვნელოვანია აიძულო, პატივი სცენ სიღატაკს, ვიდრე მოსპო სიმდიდრე“.**

ქონების თანასწორ განაწილებას ადგილი ჰქონდა ერთადერთხელ, მოციქულების დროის ეკლესიაში, – პირველ ქრისტიანულ ეკლესიაში:

„41. ამრიგად, ვინც მიიღო მისი სიტყვა, მოინათლნენ და იმ დღეს შეემატა სამი ათასამდე სული.

42. ისინი ერთთავად მოციქულთა მოძღვრებაში, ზიარებაში, პურის გატეხვასა და ლოცვებში იყვნენ.

43. ყოველი სული შიშმა მოიცვა, და მრავალი სასწაული და ნიშანი ხდებოდა მოციქულთა მიერ.

44. ყოველი მორწმუნე ერთად იყო და ყველაფერი საერთო ჰქონდათ.

45. მამულებსა და ქონებას ჰყიდდნენ და უნაწილებდნენ ყველას, თითოეულის საჭიროების მიხედვით.

46. დღენიდაც ერთსულოვნად ტაძარში იყვნენ, სახლებში ტეხდნენ პურს, ღებულობდნენ საკვებს მხიარულებით და გულუბრალობით.

47. აქებდნენ ღმერთს და მთელი ხალხის სიყვარულს იხვეჭდნენ, ხოლო უფალი დღითიდღე მატებდა დახსნილთ ეკლესიას“.

საქ. 2, 41-47

მაცხოვარი იგავებში ხშირად ლაპარაკობდა ქონების კეთილად გამოყენებაზე, რამეთუ ანგარება ქვეყანაზე ყველაზე უფრო გავრცელებული ბოროტებაა, სხვა მრავალ ბოროტებათა ფესვი – ბოროტება, რომელსაც ადამიანი დაღუპვამდე მიჰყავს.

ბიბლიიდან ჩვენ იმასაც ვიგებთ, რომ ზოგიერთი ძალზე მდიდარი ადამიანი არაჩვეულებრივი, ღვთისმოსავლობით გამოირჩეოდა. ასეთები იყვნენ: აბრაამი, ისააკი, იოსები, დავითი, სოლომონი, ეზეკია, იობი, იოსებ არმათიელი და სხვები.

ბიბლიაში შიმშილის არაერთი შემზარავი სურათია დახატული, მრავალი ისტორიული მაგალითია მოყვანილი, თუ რას ჩადიოდნენ ადამიანები განსაცდელის უამს, ანუ რა შეუძლია ჩაიდინოს მშვიერმა ადამიანმა.

„8. ახლა კი ნახშირის უშავესია მათი სახე, ვერავინ იცნობს მათ ქუჩაში; ძვლებს ეკვრის მათი კანი, ხესავით არიან გამომშრალნი.“

9. ხმლით განყვეტილნი უფრო ბედნიერნი არიან, ვიდრე შიმშილით განყვეტილნი, რომლებიც დაილივნენ მინდვრის საკვებს მოკლებულნი“.

გოდ. 4, 8-9

შიმშილი, სიღატაკე, დღევანდელი მსოფლიოს ერთ-ერთი მძაფრი პრობლემაა.

საქართველოშიც შიმშილით, უნამლობით, უსახლკარობით, უსახსრობით დაღუპულთა რიცხვი დღითიდღე იზრდება. როდემდე გაგრძელდება?

საქმეს არ ეშველება მანამ, სანამ ზედა ეშელონების უმრავლესობა ვენეციელი დოჟების დევიზს არ გაიხდის სახელმძღვანელოდ:

„არა მეთაური, არამედ ხალხის მსახური“.

სხვა შემთხვევაში ხალხი გაიმეორებს ესაია წინასწარმეტყველის სიტყვებს:

„ჩემო ერო, შენმა მეგზურებმა დაგაბნიეს და გზა-კვალი აგირიეს“.

ეს. 3,12

ლიტერატურა

1. Наторпъ. П. Песталоцци. Его жизнь и его идеи. Перевод с немецкого М. А. Энгельгардта. С.-Петербург, 1913.
2. Песталоцци. Его жизнь и педагогическая деятельность. Биографический очерк Я. В. Абрамова. Серия Жизнь замечательных людей. Биографическая библиотека Ф. Повленкова. С.-Петербург, 1893.

Rusudan Khodjava
"The worker is Worthy of his Support"
(Matthew 10,10)

Summary

One of the hardest problems in the world nowadays is material poverty - hunger, homelessness, inability for medical care.

This condition pushed us to address to the Biblical doctrine about peverty.

In the parables Lord often teaches to use our wealth in a good way. This question was actual for philosophers, governmental representatives as well.

In this case, remember Swiss teacher Henry Pestalots - his activity, his unmeasured Load to the neediest, and his great afford to make their lives easir. "Savior of poors". "Raiser of huminity" - these are the words that the gratitude generation wrote on the monument of Pestalots.

ელდარ ბუბულაშვილი

უცნობი მასალები წმ. დიდმოწამე არგვეთის მთავრების დავითისა და კონსტანტინეს წმინდა ნაწილების შესახებ

ქრისტიანული სარწმუნოების მიხედვით, წმინდა ნაწილები ეკლესიის უდიდესი სინ-მინდებია, რომელთა მიმართ დიდი სჯულის კანონის მთელი რიგი მუხლები დიდ მო-წინებას გამოხატავს.¹ წმინდა ნაწილებისადმი თაყვანისცემა უძველესი დროიდან აღეს-რულებოდა, რადგან მათ ჰქონდათ „უდიდესი ცხოველმყოფელი ძალა – ძალა კურნები-სა, ძალა შეწვევისა.“² უძველესი დროიდან ქართულ ეკლესია-მონასტრებში მრავალი წმინდა ნაწილი იყო დასვენებული, რომელიც მათთვის სპეციალურად დამზადებულ სანაწილეში იყო ჩასვენებული და საგანგებო სამალავში ინახებოდა. დიდ დღესასწა-ულებზე თაყვანისცემის მიზნით მრევლის წინაშე საზეიმოთ ხდებოდა წმინდა ნაწილე-ბის გამოსვენება. როგორც ქართული და უცხოური წყაროებით დასტურდება ქართველი ხალხი დიდ შიშსა და მოწინებას იჩენდა წმინდა ნაწილების მიმართ. საქართველოს ეკლესია სინმინდეთა სიმრავლით გამოირჩეოდა, რომელთა დიდ ნაწილს ჩვენამდე არ მოუღწევია. მათი ერთი ნაწილი გარეშე მტრების შემოსევების დროს განადგურდა, ნაწი-ლი კი ბოლშევიკების რეჟიმს შეეწირა. მხოლოდ სინმინდეთა მცირე ნაწილმა მოაღწია ჩვენამდე.³

ჩვენამდე მოღწეულ სინმინდეთა შორის აღსანიშნავია ქუთაისის მახლობლად არსე-ბულ მონამეთას მონასტერში დაცული წმ. დიდმოწამე არგვეთის მთავრების დავით და კონსტანტინე მხეიძეების წმინდა ნაწილები. როგორც ცნობილია, VIII საუკუნის 30-იან წლებში არაბი სარდლის მურვან ყრუს მიერ წამებული დავით და კონსტანტინე მხეიძე-ები საქართველოს ეკლესიამ წმინდანად შერაცხა და XI საუკუნიდან მათი უხრწნელი წმინდა ნაწილები მონამეთას ტაძარში იყო დასვენებული. ქართველი ხალხი დიდ პა-ტივს მიაგებდა წმ. დიდმოწამე დავითისა და კონსტანტინეს წმინდა ნაწილებს. ძველი დროიდან მათ პატივსაცემად დაწესებული იყო დღესასწაული „მონამეთობა“ ანუ „ორ-ნიფობა.“⁴

საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის დაკარგვის დროს (1811 - 1917 წ.წ.) მო-წამეთას მონასტერს არ შეუწყვეტია ფუნქციონირება და როგორც წყაროებიდან ჩანს, იქ დაცული წმინდა ნაწილების თაყვანისსაცემად საქართველოს სხვადასხვა კუთხიდან ჩამოდიოდა მორწმუნე მრევლი. წმ. დიდმოწამენი დავით და კონსტანტინე მხეიძეები დიდი პატივისცემით სარგებლობდა, რაზეც მეტყველებს თუნდაც ის ფაქტი, რომ 1900 წელს მღვდელ მელიტონ კელენჯერიძის ინიციატივით განზრახული იყო „წმ. მონამეთა არგვეთის მთავართა ძმათა დავით და კონსტანტინეს ძმობის“ დაარსება. მღვდელ მე-ლიტონ კელენჯერიძის მიერ შედგენილი იქნა „ძმობის“ წესდება, რომელიც განსახილ-ველად წარედგინა იმერეთის ეპარქიის სამღვდელთა კრებას. „ძმობის“ მიზანი იყო

იმერეთის ეპარქიაში „სარწმუნოებრივ-ზნეობითი განათლების“ და იაფასიანი რელიგიური ლიტერატურის გავრცელება და სხვ.⁵ მღვდელ მელიტონ კელენჯერიძის აღნიშნული ინიციატივა იმდროინდელი პლიტიკური მდგომარეობის გამო ვერ განხორციელდა.

საქართველოს გასაბჭოების შემდეგ მძიმე მდგომარეობაში ჩავარდა ეკლესია. ხელისუფლების სათავეში მოსული ბოლშევიკური რეჟიმი ფიზიკურად ანადგურებდა ეკლესია-მონასტრებს და იქ დაცულ სინმინდეებს. მზრახვალთა ხელი მონამეთა მონასტერსაც შეეხო. ათეისტური პროპაგანდით აღტკინებულმა ბრბომ 1923 წლის 18 თებერვალს დაარბია მონამეთას მონასტერი, ვერცხლის კუბო-ყუთიდან ამოიღეს წმ. დავით და კონსტანტინეს წმინდა ნაწილები. იმავე დღეს ქუთაისის ექიმთა და ბუნებისმეტყველთა საზოგადოების პრეზიდიუმის წინადადებით წმ. დავითისა და კონსტანტინეს სხეულის ნაწილებს ჩაუტარდათ სამედიცინო გამოკვლევა, რომელშიც მედიცინის მუშაკები და საბუნებისმეტყველო დარგის წარმომადგენლები მონაწილეობდნენ. გამოკვლევის შედეგები გამოქვეყნდა პრესაში (იხ. გაზეთი „მუშა და გლეხი,“ 1923, №10). კომისიის წევრებმა შეადგინეს ოქმი, რომელშიც აღნიშნულია, რომ ძვლები სიძველით გამოირჩევა და ზოგან მათ შენარჩუნებული აქვთ კანი და კანქვეშა გამხმარი კუნთის ძაფები. დასკვნაში ხაზგასმითაა აღნიშნული, რომ წმინდა დიდმონამეთა ნაწილები ბუნებრივად არის შენახული, სიძველით გამოირჩევა და შესაძლებელია მეერვე საუკუნეს განეკუთნებოდეს.⁶ ათეისტურად განწყობილმა ბრბომ წმ. დიდმონამეთა წმინდა ნაწილები ანტირელიგიური პროპაგანდისათვის გამოიყენა. მონასტრის დარბევის დღეს მათი წმინდა ნაწილები მონამეთადან ქუთაისში მატარებლით ჩაასვენა, სადაც უამრავი ხალხი იყო შეკრებილი. შემდგომ დიდმონამეთა ნაწილები დასავლეთ საქართველოს ზოგიერთ რაიონში და სოფლებში ჩამოატარეს.⁷ პროპაგანდისტები შეკრებილ მოსახლეობას ათეისტურ ლექცია-საუბრებს უტარებდნენ და ეკლესიისა და სასულიერო პირების წინააღმდეგ ბრძოლისაკენ მოუწოდებდნენ. 1923 წლის მარტში გაზეთი „მინის მუშა“ აქვეყნებს სენაკის მაზრის აღმასკომის თავმჯდომარის ს. მამულიას ანტირელიგიურ სტატიას, რომელშიც აღნიშნულია: „სარწმუნოების წინააღმდეგ დაწყებული ბრძოლა უფრო გაადვილა დავით და კონსტანტინეს ნაშთების გახსნამ. მონამეთაში... გაგზავნილი იყო მორწმუნეთა ორ-ორი წარმომადგენელი მაზრის თითოეული თემიდან. მონამეთადან დაბრუნების შემდეგ ხალხმა დაიწყო პროპაგანდა რელიგიის და სამღვდელოების წინააღმდეგ.“⁸ მონამეთას მონასტერში მომხდარი ამბების შემდეგ, 1923 წლის 25 თებერვალს საქართველოს გასაბჭოების 2 წლისთავის ზეიმზე დასავლეთ საქართველოში დაიწყო ეკლესიების მასიური დახურვა.

ხელისუფლების განკარგულებით 1923 წელს მონამეთას მონასტერი დაიხურა. წმ. დავითისა და კონსტანტინეს წმინდა ნაწილები ერთხანს ქუთაისის პროფკავშირების სახლში ინახებოდა. ქუთაისის საისტორიო საზოგადოების თავმჯდომარისა და მუზეუმის დამაარსებლის ტ. ჯაფარიძის ძალისხმევით წმ. დიდმონამეთა დავით და კონსტანტინეს წმინდა ნაწილები ახლადდაარსებულ ქუთაისის ისტორიულ მუზეუმში იქნა გადატანილი, სადაც კარგა ხანს ინახებოდა.⁹ აღნიშნული წმინდა ნაწილები სამუზეუმო ინვენტარიზაციით გაფორმდა, როგორც ანთროპოლოგიურ ნივთები.

დიდი სამამულო ომის პერიოდში (1941-1945 წ.წ.) და ომის შემდგომ დათბა ურთიერთობა სახელმწიფოსა და ეკლესიას შორის. სახელმწიფოს მმართველი ორგანოები

ერთგვარ ლოიალობას იჩენდნენ ეკლესიის მიმართ. რუსეთში გაიხსნა სასულიერო სასწავლებლები, ეკლესიას გადაეცა მუზეუმში დაცული საეკლესიო სინმინდეები და სხვა. თუმცა, უნდა ითქვას, რომ საქართველოში სახელმწიფოს მხრიდან ეკლესიის მიმართ გატარებული ლოიალური პოლიტიკა ნაკლებად განხორციელდა. შექმნილი პოლიტიკური სიტუაცია საქართველოს ეკლესიის ხელმძღვანელობას სურდა ეკლესიის სასარგებლოდ გამოეყენებინა. ამ მხრივ, განსაკუთრებით აქტიურობდა ქუთათელ-გაენათელი ეპისკოპოსი ეფრემ სიდამონიძე (1944-1953).

1948 წლის დასაწყისში სსრ კავშირის მთავრობის გადაწყვეტილებით რუსეთის ეკლესიას გადაეცა კიევ-პეჩორის ლავრის სინმინდეები, მოსკოვის მიტროპოლიტ ნმ. ალექსის, ნმ. სერგი როდოჟენელის და ნმ. ბარბარეს წმინდა ნაწილები. მომხდარი პრეცედენტის გამო, 1948 წლის 31 აგვისტოს ქუთათელ-გაენათელმა მიტროპოლიტმა ეფრემმა ნმ. დიდმოწამე დავით და კონსტანტინეს წმინდა ნაწილების ეპარქიისათვის გადაცემის მოთხოვნით მიმართვა გაუგზავნა საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქს კალისტრატე ცინცაძეს. ქუთათელ-გაენათელი მიტროპოლიტი საქართველოს ეკლესიის საჭეთმპყრობელს სთხოვდა, რომ აღნიშნული საკითხის შესახებ მოთხოვნა დაეყენებინა მთავრობის მაღალ ინსტანციებში. მიმართვაში აღნიშნული იყო: „იმერეთის მორწმუნე საზოგადოება სიამოვნებით შეეგება იმ სასიხარულო ფაქტს, რომ მთავრობამ ინება დაებრუნებია რუსეთის ეკლესიისათვის წმინდა ნეშტი – მოსკოვის მიტროპოლიტ ალექსისა, სერგი რადონეჟელისა, ნმ. ბარბარესი, კიევის სინმინდეები და სხვანი.“

საქართველოს მორწმუნე ერს, საზოგადოდ, და კერძოდ დასავლეთ საქართველოს, სანუგეშებად და თავისი, ამ მხრივ, რელიგიური მოთხოვნილების დასაკმაყოფილებლად, აქვთ ერთად-ერთი ზემოთნი ნაწილები მონამეთა დავით და კონსტანტინესი, რომელთაც მორწმუნენი ჰხადიან – „შეუძვრელ სვეტად სიმხნისა და სიმტკიცისა უძლეველ ახოვან მხედართ, რომელთაც ძლიერებანი უკეთურთა შემუსრეს მტკიცითა გონებისა მოქმედებითა.“

დღეს მორწმუნენი, დაიმედებულნი რუსეთის მაგალითით მთხოვენ აღვძრათ შუამდგომლობა თქვენის უწმინდესობის წინაშე, რათა მათ დაუბრუნდეთ ნმ. ნეშთები დავით და კონსტანტინესი.“¹⁰

საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქმა კალისტრატე ცინცაძემ 1948 წლის 10 სექტემბერს აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით მიმართა საქართველოს სსრ მინისტრთა საბჭოსთან ახლადჩამოყალიბებულ რელიგიის საქმეთა რწმუნებულს ვ. ქადაგიშვილს. საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი რელიგიის საქმეთა რწმუნებულს წერდა: „ვიზიარებ რა სავსებით ამასთან ერთად წარმოგზავნილ ყოვლად სამღვდელო ქუთათელ-გაენათელ მიტროპოლიტის №790 მოხსენების შინაარსს, პატივისცემით გთხოვთ შუამდგომლობას ქუთაისის მუზეუმში დაცულ დავით და კონსტანტინეს ნაწილების დაბრუნებისათვის მორწმუნე ერის სანუგეშოდ, ქუთაისიის ერთ-ერთ ეკლესიაში დასასვენებლად.“

ამასთან ერთად მოგახსენებთ, რომ წმინდა ნაწილების გადმოსვენება მოხდება არა ხმაურებრივი გზით, არამედ წყნარად და კრძალულებით.“¹¹

საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქისა და ქუთათელ-გაენათელის მოთხოვნები შემდგომი მსვლელობისათვის საქართველოს სსრ მინისტრთა საბჭოსთან არსებული რელიგიის საქმეთა რწმუნებულმა ვ. ქადაგიშვილმა გადასცა საგანმანათლებლო კულ-

ტურულ დაწესებულებათა კომიტეტის თავმჯდომარეს ხატიაშვილს, რადგან ქუთაისის მუზეუმი, სადაც წმ. დავითისა და კონსტანტინეს წმინდა ნაწილები ინახებოდა, იმხანად მის დაქვემდებარებაში შედიოდა. როგორც მიტროპოლიტი ეფრემი თავის მოგონებაში აღნიშნავს: „ხატიაშვილი დაგვპირდა საკითხის შესწავლას. დრო გადიოდა. რწმუნებული ვ. ქადაგიშვილი შესცვალა ბ-მა ვ. დ. ბუჯიაშვილმა... მუზეუმები გადავიდნენ ხატიაშვილის გამგეობიდან საქართველოს სსრ აკადემიის განკარგულებაში.“¹² 1950 წლის 13 ნოემბერს ქუთათელ-გაენათელმა მიტროპოლიტმა ეფრემმა წმ. დავით და კონსტანტინეს წმინდა ნაწილების გადმოსვენების მოთხოვნით კვლავ მიმართა საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქს კაალისტრატე ცინცაძეს. ამ უკანასკნელმა კი 1950 წლის 27 ნოემბერს აღნიშნული საკითხის გამო მიმართვა გაუგზავნა რელიგიის საქმეთა რწმუნებულს ვ. ბუჯიაშვილს, რომელშიც აღნიშნული იყო: „გაახლებთ რა ამასთან ერთად ყოვლადსამღვდელო ეფრემ მიტროპოლიტის მოხსენებას წმ. მონაშეთა დავით და კონსტანტინეს ნაწილების დაბრუნებისათვის და ვიზიარებ რა სავსებით მისი მეუფების მოსაზრებას, პატივისცემით გთხოვთ შუამდგომლობას სსრ-ის ეკლესიისათვის დაბრუნების შესახებ. წინააღმდეგობა თქვენი წინამოადგილის მიერ ამ საქმის შესახებ გაგზავნილ იყო ბ. ხატიაშვილთან, საგანმანაწილებო კულტურულ დაწესებულებათა კომიტეტის თავმჯდომარესთან 1948 წლის ოქტომბრის 7, №10 მიმართვით. ამასთან დავძენ, რომ გამოსვენება მოხდება იმ წესით, რა წესითაც ეს მოხდა მოსკოვის მიტროპოლიტის ალექსიის ნეშთის გადმოსვენების დროს, ე. ი. უბეიმოდ.“¹³

რელიგიის ახალმა რწმუნებულმა გულისხმიერება გამოიჩინა საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის მიმართ. მან 1951 წლის 4 იანვარს წმ. დავითისა და კონსტანტინეს წმინდა ნაწილების ეკლესიისათვის გადაცემის შესახებ მიმართვა გაუგზავნა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდენტს ნიკო მუსხელიშვილს, რადგანაც ქუთაისის ისტორიული მუზეუმი, სადაც ზემოაღნიშნული სინამდვილეები ინახებოდა, იმხანად უკვე, როგორც ზემოთ აღინიშნა, მეცნიერებათა აკადემიის დაქვემდებარებაში იმყოფებოდა. რელიგიის რწმუნებული საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდენტს წერდა: „გიგზავნი რა ამასთან ერთად სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის ამაწლის 6 დეკემბრის №4502 წერილის პირს კონსტანტინე და დავითის ნეშტის ეკლესიისათვის უკან დაბრუნების შესახებ.“

გთხოვთ თქვენს განკარგულებას ქუთაისის მუზეუმისადმი დაუბრუნონ აღნიშნული ნეშტი ეკლესიის კუთვნილებისამებრ.“¹⁴

აღნიშნულის შესახებ მოგვიანებით უკვე საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ეფრემი აღნიშნავდა, რომ „ეს მიწერილობა (რელიგიის რწმუნებულის მიმართვა ე. ბ.) მე თვითონ მომცა ხელში (ვ. ბუჯიაშვილმა ე. ბ.) და მე კათოლიკოს-პატრიარქის კალისტრატეს მანქანით წავედი აკადემიაში. ღრმა თავაზიანობით მიგვიღო აკადემიკოსმა ნიკო მუსხელიშვილმა. გამოიხმო ვიცე-პრეზიდენტი აკადემიკოსი აკაკი შანიძე. აკაკი შანიძე შემობრძანდა და მე ფეხზე წამოვდექი. მან ხელის ჩამორთმევით მომიკითხა, შემომთავაზა დაბრუნდითო. პრეზიდენტმა აჩვენა მინისტრთა საბჭოს რწმუნებულის მონერილობა წმ. დავითისა და კონსტანტინეს ნეშტის დაბრუნების შესახებ და უთხრა, ეხლავე დაუნერეთ განკარგულება ქუთაისის მუზეუმის დირექტორის სახელზე,

რომ მიტროპოლიტ ეფრემს გადასცენო. ბ-ნმა აკაკიმ შესთავაზა პრეზიდენტს – ბიუროს მოვიწვევ ეხლავე და ფორმალურ დადგენილებას გამოვიტანო. პრეზიდენტმა უპასუხა, რომ ამ საქმისათვის არ არის საჭირო ბიუროს მონვევაო. მაშინვე აკაკიმ დასწერა თვითონ მიწერილობა ქუთაისის მუზეუმის დირექტორის სახელზე. ორივემ ხელი მოაწერა, კონვერტში ჩადეს და კეთილი სიტყვებით მომმართეს: „თუკი კიდევ შევიქნეთ საჭირო მოგვაკითხეთო, ხელი ჩამოვართვით, დაბლა თავი დაუკარით და წამოვედი გახარებულნი.“¹⁵

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ვიცე-პრეზიდენტი აკაკი შანიძე 1951 წლის 4 იანვარს ქუთაისის სახელმწიფო ისტორიული მუზეუმის მაშინდელ დირექტორს მ. გაგნიძეს წერდა: „ამასთან ერთად გიგზავნი მიმონწერას იმის შესახებ, რომ მოწამეთადან გადმოტანილი და ამჟამად ქუთაისის სახელმწიფო ისტორიულ მუზეუმში დაცული დავით და კონსტანტინეს ნეშთი დაუბრუნდეს კუთვნილებისამებრ საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიას.“

გვეალებათ, აღნიშნული ნეშთი დაუბრუნოთ საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიას. ნეშთს ჩაიბარებს ქუთათელ-გაენათელი მიტროპოლიტი ეფრემი.“¹⁶

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მიმართვა ქუთაისის მუზეუმის დირექტორს თვითონ მიტროპოლიტმა ეფრემმა გადასცა. როგორც თვითონ აღნიშნავს: „მან (მუზეუმის დირექტორმა ე. ბ.) წაიკითხა და ნახა ვინც აწერდა ხელს და წამოიძახა ნამეტნავად მკვახედ და დაცინვით: „ჰმ, ჯერ არ ჩაუბარებიათ მუზეუმი ეხლავე ამას ჩადიანო.“ მთლად გაკვირდი – „ბატონო მინაგო, ეს განკარგულება აკადემიის პრეზიდენტის ნიკო მუსხელიშვილის და ვიცე-პრეზიდენტის აკაკი შანიძისაა მეთქი. – მერე რა არის ვისიც გინდა იყოსო! ადგილობრივი პარტიული კომიტეტის ნებართვის გარეშე არავითარი პრეზიდენტი და ვიცე-პრეზიდენტი არ ვიციო.“¹⁷ სამი დღის შემდეგ მიტროპოლიტ ეფრემს მოახსენეს, რომ ქუთაისის ქალაქკომის მდივნის მოადგილე კოპალიანი და აღმასკომის თავმჯდომარე ბ. ლომიძე კატეგორიული წინააღმდეგი იყვნენ მუზეუმიდან წმ. დავით და კონსტანტინეს წმინდა ნაწილების გამოსვენებისა. აღნიშნულის შესახებ, ქუთათელ-გაენათელმა მიტროპოლიტმა ეფრემმა 1951 წლის 5 იანვარს აცნობა საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქს კალისტრატეს, მეცნიერებათა აკადემიის ვიცე-პრეზიდენტს აკაკი შანიძეს და რელიგიის საქმეთა რწმუნებულს ვ. ბუჯიაშვილს.¹⁸

1951 წლის 12 იანვარს საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი კალისტრატე მომხდარი ფაქტის შესახებ რელიგიის საქმეთა რწმუნებულს ატყობინებდა: „რისთვის უთქვამთ პატივცემულ კოპალიანს და ლომიძეს ასეთი კატეგორიული უარი? მისთვის, რომ ისინი ალბად ეკუთვნიან იმ მოქალაქეთა ჯგუფს, რომელიც ფიქრობს, რომ სანამ მართლმადიდებელი ქრისტიანობა არ ჩაკვდება, სანამ ქართველი ერის გონებიდან არ აღმოიფხვრება ხსოვნა მის ეროვნულ საწმუნოებრივ მოღვაწეთა შესახებ, მანამ კომუნისტების მშენებლობას მოელის საფრთხეო. აკი ამისთვის ისინი ეკვეთნენ გლეხთა განთავისუფლებას და მათ შემონირულებით აგებულ ძეგლსა ქუთაისში და დაანგრის იგი, ხოლო შემდგომ ჩამოყარეს და დაამტვრიეს ბარები, რაც ბემდგომ დიდ პიროვნებებთან მონონებული არ იქნა. როცა ამ ჯგუფის მონაწილეთ მიუთითებთ რუსეთზე, სადაც სარწმუნოებაცა და კომუნისტური ყვავის, გიპასუხებენ: რუსები ახალგაზრდა ხალხია, ჩვენ კი ძველი. ჩვენ ქრისტიანობრივი ხანა და მისი მწიგნობრივი მითითებანი გადავლახეთ,

რუსებს წინ ვუსწრებთო. თუმცა, ამის მთქმელნი ქრისტესა და მაჰმადს ვერ არჩევენ ერთმანეთში და „მამაო ჩვენოს“ დებულებებშიც ვერ ერკვევიან. მაგრამ იქნებ, ქრისტიანობასა და კომუნიზმს შორის ისეთი ხარვეზია, რომ მათი ერთად არსებობა შეუძლებელია. უწინარეს ყოვლისა საჭიროა ვიცოდეთ, რომ კომუნიზმი თავდაპირველად ქრისტიანობის წიაღში ჩაისახა.

ქრისტიანობას თავისუფლად განვითარებას მიეცა შესაძლებლობა ეკლესიის სახელმწიფოდან ჩამოშორების შემდეგ: მოქალაქეთათვის სინდისის თავისუფლების მიზნით ეკლესია სსრ კავშირში გამოყოფილია სახელმწიფოსაგან. რელიგიური კულტების შესრულების თავისუფლება და ანტირელიგიური პროპაგანდის თავისუფლება აღიარებულია ყველა მოქალაქისათვის, ბრძანებს კანონი (კონსტიტუციის 24 მუხლი) და რომ ეკლესიამ თავისუფლებას არ გადააჭარბოს და მცდარი პილიტიკური ნაბიჯი არ გადადგას დაწესებულია მინისტრთა საბჭოსთან რწმუნებულთა თანამდებობა, როგორც რუსეთში, ისე საქართველოში. რის გაკეთება შეუძლია ეკლესიას და რაზედაც „კატეგორიული უარი“ უნდა ეთქვას მას, ეს ეკითხება რწმუნებულებს და იგივევე აგებენ პასუხს სახელმწიფოს უმაღლეს მთავრობის წინაშე.

ჩვენს სახელმწიფოს ძირითად კანონსა და ქრისტიანებს შორის სადაო და შეუთანხმებელი არ არის რა. აღნიშნულის გამო სსრ კავშირის სხვა ნაწილებში ქრისტიანული ეკლესია თავისუფალია შინაურ საქმეებში; მას რწმუნებულთა მეშვეობით ხელსაყრელად უწყობენ: ეკლესიის წმინდა ნაშთებიც დაუბრუნეს და უმაღლესი და საშუალო სკოლებიც გაუხსნეს, სანთლის სახელოსნოებიცა და ხატ-ჯვრების საწყობების გახსნის უფლებაც მისცეს და წიგნებსა და ჟურნალებს უსტამბავენ, ლიტანიებსაც ამართვინებენ, მსოფლიოს მასშტაბით საეკლესიო კრების მოწვევის ნებართვასაც აძლევენ და სხვა.

ჩვენ უკანონო შვილები არა ვართ საბჭოთა სახელმწიფოსი?“¹⁹

საქართველოს ეკლესიის მწყემსმთავრის ასეთი მკაცრი მიმართვის მიუხედავად მთავრობა დათმობაზე არ წავიდა. როგორც ჩანს, ქუთაისის ადგილობრივ ხელისუფლებას ეშინოდა, რომ წმ. დიდმონაშენ დავითისა და კონსტანტინეს წმინდა ნაწილების ეკლესიისათვის გადაცემას შესაძლებელია მოწამეთას მონასტრის გახსნა მოჰყოლოდა. მათი მოსაზრება უსაფუძვლო არ იყო. თუმცა, გასათვალისწინებელია მიტროპოლიტი ეფრემის მოსაზრებაც, რომელიც აღნიშნულ ფაქტთან დაკავშირებით აღნიშნავდა: „1951 წელს ვიმყოფებოდი კალისტრატესთან ერთად მოსკოვში. მოსკოვში ყოფნის დროს ყოველთვის ვნახულობდით მინისტრთა საბჭოს რწმუნებულს გ. გ. კარპოვს. იგი ჩვენ დიდ პატივს გვცემდა. 1951 წელს მოსკოვში ყოფნის დროს მოვახსენე, რომ საქართველოში ერთად-ერთი ნეშთია დავითისა და კონსტანტინესი და ისიც მუზეუმშია მეთქი. – „გინდათ, რომ მოგცეთო?“ როგორ არა მეთქი და ვუამბე ყველაფერი.. დღესვე გავცემ განკარგულებას, რომ დაგიბრუნონო ყველაფერი. მაშინ მივხვდი – წერს მიტროპოლიტი ეფრემი – რომ ჩვენებური რწმუნებული დამოუკიდებელი არ იყო, თუმცა თავი ეჭირა (ასე გვაჩვენებდა ჩვენ) დამოუკიდებლად.“²⁰

დააპირების მიუხედავად იმხანად სსრ კავშირის მინისტრთა საბჭოსთან არსებულმა რელიგიის საქმეთა რწმუნებულმა დანაპირები ვერ შეასრულა. მოგვიანებით, 1954 წელს ქუთათელ-გაენათელ მიტროპოლიტის გაბრიელ ჩაჩანიძის (1953-1956 წწ.) დროს მოწამეთას მონასტერი მოქმედი გახდა. იმავე წლის 20 ივნისს ქუთაისის სახელმწიფოს

ისტორიული მუზეუმიდან წმ. დიდმოწამე დავითისა და კონსტანტინეს წმინდა ნაწილები ახლადგახსნილ მონამეთას მონასტერში გადაასვენეს, სადაც დღემდე ინახება.²¹ მათი ხსენების დღეს, ახალი სტილით 15 ოქტომბერს წმ. დიდმოწამეთა წმინდა ნაწილების თაყვანისსაცემად საქართველოს სხვადასხვა კუთხიდან უამრავი მლოცველი იყრის თავს.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ე. ბუბულაშვილი, საქართველოს ეკლესიის სინმინდევები, თბ., 2007, გვ. 7.
2. დეკანოზი არჩილ მინდიაშვილი, ქადაგებანი (1994 - 1995), თბ., 1995, გვ. 106.
3. ე. ბუბულაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 9 - 12.
4. ლ. ტყეშელაშვილი, მონამეთობა, ქუთაისი, 2010, 49.
5. ურნალი „მწყემსი“, 1900, №20, გვ. 8-11.
6. ლ. ტყეშელაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 53-54.
7. იქვე.
8. გაზეთი „მინის მუშა“, 1923, №1110, 10 მარტი, გვ. 3.
9. ლ. ტყეშელაშვილი დასახ. ნაშრომი, გვ. 51.
10. საქართველოს საპატრიარქოს არქივი, № 2483, ფურცელ 1.
11. იქვე.
12. იქვე, №2449, ფურცელი, 1.
13. იქვე, ფურცელი, 6.
14. იქვე, ფურცელი, 8.
15. იქვე, ფურცელი, 2.
16. იქვე, ფურცელი 9.
17. იქვე, ფურცელი, 2.
18. იქვე, ფურცელი 10.
19. იქვე, ფურცელი, 13-14.
20. იქვე, ფურცელი, 2.
21. ლ. ტყეშელაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 56.

Eldar Bubulashvili

Unknown Materials about Sacred Remains of Great Martyrs, Argveti Lords, David and Konstantine

Summary

In the scientific work on the bases of newly revealed sources history of sacred remains of Great Martyrs, Argveti Lords: David and Konstantine, is learnt. It is well-known that David and Konstantine Mkheidzes, tortured by the Arabian commander in the 30-ies of the 8th century, were canonized by the Church and their sacred remains are kept in Motsameta Cathedral. During atheistic Bolshevik regime in 1923 the sacred remains were taken from the Monastery, which was used for atheistic propaganda purposes. Then the above-mentioned clearnesses were placed in the Historic Museum of Kutaisi, where they remained for a long time. In 30-ies of the 19th century the ruler of Kutaisi-Gaenati eparchy of that time, Metropolitan Eprem, raised question about returning the clearnesses to the Church. Correspondences about the above-mentioned question lasted for a long time. In 1954 the clearnesses of Great Martyrs - David and Konstantine - were buried in Motsameta Monastery, where they remain till today.

რელიგია და ფილოსოფია

ალექსანდრე მენი

უკვდავება¹

(I ლექცია ციკლიდან „სიცოცხლე სიცოცხლის შემდეგ“)

დღეს ჩვენ იმის შესახებ ვისაუბრებთ, რაც ყველას შეეხება. ადვილი შესაძლებელია წუთისოფლის წარმავლობისა და ხანმოკლეობის დავინყება, მაგრამ ადრე თუ გვიან ის მაინც შეგვახსენებს თავს.

როდესაც ადამიანი მაღალ იდეალებსა და დიად მიზნებს ისახავს, ხშირად ივინყებს იმას, თუ რაოდენ ხანმოკლეა ჩვენი ცხოვრება. ძალიან ბევრი ადამიანი რაღაცნაირი აგრესიული სიხარულით ცდილობდა და ახლაც ცდილობს სულის დაურღვევლობისა და უკვდავების უძველესი მოძღვრების სანინააღმდეგო მეცნიერული არგუმენტების მოძებნას. ამასთან ეს მისწრაფება – წაართვას კაცობრიობას ყველაზე ძვირფასი საუნჯე, გაანადგუროს უძველესი მეტაფიზიკური იმედი – ამოდ გამოდის მეცნიერულობის ლობუნგი, რადგანაც ცივილიზაციის ყოველ ეტაპზე საზოგადოებას ყოველთვის ჰქონდა ეს აზრი, ეს იდეა და რწმენა.

ქვის ხანის ადამიანთა სამარხების გახსნისას არქეოლოგები ადამიანთა ჩონჩხებს ჩვილის პოზაში, – იმ მდგომარეობაში პოულობენ, როგორცაც ის დედის წიაღში იმყოფება. ამით ძველი დროის ადამიანებს სურდათ ეთქვათ, რომ ფიზიკური სიკვდილის შემდეგ სხვა ცხოვრება იწყება. ეგვიპტის, ბაბილონის, ინდოეთისა და საბერძნეთის უძველესი რელიგიები იმორტალიზმის, სულის უკვდავების, პრინციპზე ყოველთვის მყარად იდგნენ.² ეს მთელი ადამიანური მოდგმის კრებსითი, კოლექტიური გამოცდილებაა. ძველი ეგვიპტელისათვის საიქიო ცხოვრება სააქაო ცხოვრებას ემსგავსებოდა. ამასთანავე საიქიო ცხოვრებაში ადამიანი უმაღლეს არსებებთან – ღმერთებთან იყო გაიგივებული და მისი ნატურა რაღაცნაირ საიდუმლო ტრანსფორმაციას განიცდიდა.

სხვა ცივილიზაციები საიქიოს ნაღვლიან და ბნელით მოცულ სინამდვილედ წარმოგვიდგენენ. ამოდ ცდილობენ დაგვიმტკიცონ, რომ სულის უკვდავების იდეა შიშისაგან გაჩნდა, როგორც ერთგვარი ნუგეში. რას ამბობს საიქიო ცხოვრებაზე ჰომეროსი? ვფიქრობ, აქ დამსწრეთა უმრავლესობას ოდესღაც, თუნდაც ახალგაზრდობაში, წაკითხული აქვს „ოდისეა“. გაიხსენეთ, თუ რა შავბნელია ის სამეფო, რომელიც უბედურ გარდაცვლილთა სულებითაა სავსე. მიუხედავად ამისა, ისინი მაინც ცოცხლობენ, რაღაცნაირ

¹ თარგმნა კახა ქეცბაიამ.

² ლათ. immortalitas – უკვდავებას ნიშნავს. იმორტალიზმში უკვდავებისაკენ სწრაფვა, მარადიულობის ძიება იგულისხმება. იგი იმორტალისტური ფილოსოფიის სინონიმია, ოღონდ ერთმანეთისაგან უნდა განვასხვაოთ მეცნიერული იმორტალიზმი, რაც ბიოლოგიურ უკვდავებას ნიშნავს, და რელიგიური, ეზოთერული იმორტალიზმი, რას სულის უკვდავებას გულისხმობს (მთარგმნელი).

რად არსებობენ. სწორედ იმავე ბერძნულ რელიგიაში გაჩნდა აზრი გარდაცვალების შემდეგ ადამიანის პიროვნების გაორების შესახებ. მის მიხედვით, გარდაცვალებისას მისი რაღაც ნაწილი ბნელით მოცულ ერებსში მიდის, ხოლო სხვა ნაწილი ნათლით მოსილ სამყაროში ხვდება.

ინდური ცნობიერებისათვის პიროვნება არ არსებობს. არის მხოლოდ ერთი ზეპიროვნულობა – ღვთაებრივი ყოფიერება, რომლის გამონათებასაც ჩვენი პიროვნებები წარმოადგენენ. ისინი სამყაროში წამიერად იბადებიან და ისევ ზეყოფიერებას უბრუნდებიან. ამ ხნის მანძილზე წუთისოფელში ყოფნის სურვილის ან კარმის გამო ისინი სხვა არსებებად ან ადამიანებად გარდასხეულდებიან. ამასთან ინდოელს ყოველთვის ახსოვდა, რომ სიკვდილი დასასრული არ არის.

სულის უკვდავების რაციონალური დასაბუთება, პირველად კაცობრიობის ისტორიაში, ბერძნულმა ფილოსოფიამ მოგვცა. პლატონი ავითარებდა აზრს იმის შესახებ, რომ ჩვენი ცნობიერება, ადამიანის სული სავსებით რეალური, არამატერიალური სანყისია. იგი ნაწილებისაგან არ შედგება. არ არის აგრეგატი, ამიტომ არ შეიძლება მისი დეზინტეგრირება, დემონტაჟი. თვითნაალიზმა, თვითშემეცნებამ, საიდანაც ახალი სოკრატული, ძველბერძნული ფილოსოფია დაიწყო, ადამიანი ამ სამყაროს სტიქიებთან შედარებით ჩვენი „მე“-ს განსხვავებული ბუნების შესახებ დიად აზრთან მიიყვანა. ადამიანის სული უხილავი, უწონო, ხელშეუხებელია; ის თითქოს სტუმარივითაა ამ ბუნებრივ ყოფიერებაში, რომელშიც ყოველივეს აწონა, გაზომვა ანდა დანახვა შესაძლებელი.

როდესაც ადამიანური აზროვნება სამყაროში ღვთაებრივის არსებობის საიდუმლოებისკენ მიდიოდა, როდესაც ადამიანური გონება ბუნების სტიქიებს ეთაყვანებოდა, როდესაც ბიბლიური სწავლების შედეგად ერთი ღმერთის გამოცხადებამდე მივიდა, იგი ასე თუ ისე, სულის უკვდავებისა და დაურღვევლობის რეალობაში ყოველთვის იყო დრწმუნებული. დაურღვეველი უნდა ყოფილიყო სწორედ ის, რაც საგანთა ბუნებას არ მიეკუთვნება. შედეგად, ქრისტიანი მოაზროვნეები, შუა საუკუნეთა ფილოსოფოსნი, როგორცაა, მაგალითად, თომა აქვინელი, ან ახალი დროის მოაზროვნენი, როგორცაა ლაიბნიცი, თვით უკვდავების იდეას განიხილავდნენ. რა არის დაშლა? ეს, რაღაც ნაწილების მოძრაობაა. რა არის მოძრაობა? ეს სივრცეში ადგილის შეცვლაა. მაგრამ არსებობს კი ისეთი სივრცე, რომელშიც ადამიანის სულია მომწყვდეული?

ოდესღაც ან გარდაცვლილ არქივისკოპოსს ლუკა ვოინო-იასენეცკის, ცნობილ ექიმ-ქირურგს, ჰკითხეს: „ნუთუ თქვენ გწამთ სულის არსებობა, მაშინ როდესაც რამდენიმეჯერ გაგიკვებით გარდაცვლილი ადამიანის სხეული?“ რაზეც მან უპასუხა: „მე ბევრჯერ გამიკვებით ადამიანის სხეული, მაგრამ მასში არასოდეს არ მინახავს მისი აზრები, არც გონება. მე მხოლოდ მკვდარ, უსიცოცხლო ორგანოებს ვხედავდი“. ე. ი. პრინციპულად შეუძლებელია იმის დანახვა, რაც ადამიანური ბუნების არსს წარმოადგენს.

ვფიქრობ, რომ ბევრ თქვენგანს სმენია რაიმონდ მოუდის წიგნის შესახებ.¹ მასზე ძალზე ბევრს წერდნენ როგორც ჩვენში, ისე საზღვარგარეთ. კლინიკურ სიკვდილგადატანილ ადამიანთა დიდი ოდენობით გამოკითხვის შედეგად დოქტორი მოუდი იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ ჩვენი წინაპრების დარად დღეს უკვე შეუძლებელია იმის გამეო-

¹ იხ. რ. მოუდი, „სიცოცხლე სიცოცხლის შემდეგ“ (თარგმანი ინგლისურიდან), მ., 2000.

რება, თითქოს „იქიდან“ არავინ მობრუნებულა. მედიკოსთა ძალისხმევით დღეს უკვე გვყავს ადამიანები, რომლებიც „იქიდან“ დაბრუნდნენ.

ჯერ კიდევ მოუდის წიგნის გამოსვლამდე, დიდი ხნით ადრე, მე მქონდა შეხება მსგავს მოვლენებთან. მე იმ ადამიანთა მონათხრობებს ვინერდი, რომლებიც საოპერაციო მაგიდაზე მოკვდნენ, მაგრამ შემდეგში რეანიმატორთა ძალისხმევის შედეგად სიცოცხლე დაუბრუნდათ. ისინი ჩემთან საუბარში ჰყვებოდნენ, თუ როგორ ხედავდნენ თავიანთ სხეულს შორიდან, ესმოდათ ექიმებისა და ექთანების ხმა; თუ როგორ განიცდიდნენ არაჩვეულებრივ, ენით გამოუთქმელ, შეუდარებელ სიმსუბუქესა და ბედნიერების გრძნობას; ამასთანავე აფიქსირებდნენ, რომ ნათლად მუშაობდა თავი, რომელიც საკუთარ ფიზიკურ სხეულს შორიდან დაჰყურებდა.

ერთ-ერთმა ასეთმა ადამიანმა მომითხრო, რომ ბედნიერების ამგვარ განცდაში მყოფი საკუთარ თავს ეუბნებოდა: „აი, მე ღვთის სასუფეველში ვარ. ალბათ ეს უფლის სასუფეველია, რადგან აქ არ არის დრო, ხოლო ჩვენთან წუთები და წამები“. ამასთან იგი საკუთარ თავს იგივე საავადმყოფოს პალატაში ხედავდა, რომელშიც იწვა, მაგრამ მან რაღაცნაირად კედელს მიღმა გასვლა და უცნაური სამყაროს დანახვა შეძლო, რომელიც იმავე და თანაც სხვაგვარ რეალობად ეჩვენებოდა, რომელსაც თითქოს რაღაც საფარველი აეხადა.

ეს ვლადიმირ სოლოვიოვის ცნობილი ლექსის სტრიქონებს მოგვაგონებს, რომლის მიხედვით, სულიერ ძალთა და ქმნილებათა მშვენიერებას ნივთიერებათა მყარი და უხეში ქერქი მალავს.¹ ასეთი ამბები დიდნილად ემთხვეოდა ერთმანეთს და როდესაც გამოჩნდა წიგნი „სიცოცხლე სიცოცხლის შემდეგ“, მე ეს არ გამკვირვებია, რადგანაც ეს ყველაფერი საკმაოდ ნაცნობი იყო, საერთოდ, ამაში ქრისტიანთათვის მოულოდნელი არაფერი არ ყოფილა. ჩვენ ყოველთვის გვწამდა, რომ „არ მოვკვდებით“, მაგრამ ეს იმ აზრით კი არა, რა შინაარსსაც პოეტი დებდა ამ სიტყვაში, როდესაც უკვდავებაზე საუბრობდა. პუშკინმა რთული სულიერი ევოლუცია გაიარა და როდესაც ის „ძეგლს“ წერდა, მაშინ მას მხედველობაში ჰქონდა უკვდავება საქმეებში, შემოქმედებაში: „სული აღთქმულ ღირაში სხეულის შემდეგაც იცოცხლებს“...

მაგრამ თითქოს ამის პასუხად ჟღერს სხვა ადამიანის სიტყვები, რომელიც ადრე გარდაიცვალა და ალექსანდრ სერგის ძის წინამორბედი იყო. მე გავრილ რომანის ძე დერჟავინი მაქვს მხედველობაში. ოღაძი „ღმერთი“ ის ადამიანზე, როგორც წუთისოფლის სტუმარზე, წერდა, რომელიც ღვთაებრივ უკვდავებას უნდა დაუბრუნდეს. იგი სიკვდილის წინ უკვე ნახევრად გაყინული თითებით უკვდავებაზე ლექსს წერდა, რომელიც ბიბლიური ეკლესიასტეს მონაბერი სიტყვებით იწყებოდა და, საერთოდ, მისი ძალზე რთული ცხოვრების ღრმა შინაგანი გამოცდილებით იყო ნაკარნახევი.

თვით ისიც კი, რაც „აღთქმულ ღირაში“ შემორჩა, მარადიული როდია. მარადიულია ის, რაც სხვა სამყაროს ეკუთვნის, რაც სამყაროს ევოლუციის, ქმნადობის მთელი ისტორიის უბრწყინვალეს სასწაულს წარმოადგენს. მატერიალური სამყაროსაგან განსხვავებით, სადაც ენერგია ენტროპულად მიემართება და დაძაბულობას კარგავს, ხოლო მასა სითბური სიკვდილისკენ მიექანება, ბიოსფერო სამყაროს ნამდვილ სასწა-

¹ იხ. ვლ. სოლოვიოვი, შესავალი პოემისა „სამი პაემანი“.

ულს წარმოადგენს, ის ჩვენი პლანეტის ცოცხალ არსებათა სამყაროა; კოლოსალური მუხრუჭია, სიკვდილის ჩანჩქერის წინააღმდეგ აღმართული, რომელიც მატერიას არყოფიერებაში მიაქანებს.

მაგრამ სიკვდილის წინააღმდეგ გამართულ ამ ბრძოლაში ბიოსფერო იმ გიგანტურ ხეს ჰგავს, რომელიც გამოსაზამთრებლად ფოთლებს კარგავს. ფოთლები – ეს მრავალრიცხოვანი ინდივიდუუმებია, უამრავი სახეების, გვარებისა და ცოცხალ არსებათა კლასების მომცველი. ისინი იღუპებიან, მაგრამ ბიოსფეროს, სიცოცხლის მძლავრი ხე უვნებელი რჩება, იმიტომ რომ იღუმალი, მაგრამ ადამიანთათვის ამჟამად უკვე აშკარა ძაფები აერთიანებთ ერთმანეთთან ხეებსა და ზღვის ფსკერის ბინადართ, ზღვის გიგანტურ ვეშაპებსა და იმ არსებებს, რომელთა დანახვა მხოლოდ მიკროსკოპითაა შესაძლებელი, ადამიანებსა და უმცირეს მწერებს.

სიცოცხლის ერთიანი სტრუქტურა მთელ ბიოსფეროშია ჩადებული. ის ერთიანი სქემის მიხედვით, ერთიანი გენეტიკური პრინციპით მუშაობს და იმ ელემენტების საფუძველზეა აგებული, რომელიც მან ბუნებაში მოიპოვა. თქვენ ყველამ კარგად იცით, სიცოცხლის უმთავრესი კომპონენტი – დეზოქსირიბონუკლეინმუჟა – ისეთი ნივთიერებებისაგან შედგება, რომლებიც არაცოცხალ ბუნებაშიც გვხვდება, მაგრამ, აი, ბიოსფეროში იღუმალებით მოცული ახალი სამყარო ისახება, რომელსაც ვერნადსკი და ტეიარდე შარდენი ნოოსფეროს (ბერძნულიდან *noos* - აზროვნება, გონება), გონების სფეროს უწოდებენ.

ნოოსფეროს საკვირველი თვისება აქვს: ის საფუძვლად არ იდებს იმას, რაც მანამდე ფაზაში იყო. თუმცა აზროვნების ცალკეული ელემენტები სამყაროს სხვადასხვა უბნებზე გვხვდება, მაგრამ ბუნებაში არსად არ არის შემოქმედება, მხოლოდ არჩევანი, სიღრმისეული თვითცნობიერება, უსასრულობისაკენ სწარაფვა და ის, რასაც ჩვენ სული უნდა ვუნოდოთ.

ისეთი შხამის გამოყოფით, რომელიც მას სიცოცხლეს ართმევს, მდებრი რვაფეხა კვერცხის დადების შემდეგ თავს იკლავს. რატომ ხდება ასე? იმიტომ რომ მან თავისი დანიშნულება ბედმინვენით შეასრულა. იგივე ხდება მრავალი ცოცხალი არსების შემთხვევაში. ვისაც საღამოობით მდინარეზე მოფარფატე ჭრიჭინების გუნდისთვის მოუკრავს თვალი, ბევრჯერ უფიქრია ალბათ, რას უნდა ნიშნავდეს ეს მათი სადღესასწაულო ცეკვა? ეს კი ერთდროულად სასიყვარულო და სასიკვდილო ცეკვაა. მათ ჭამაც კი არ შეუძლიათ, რადგანაც პირის გარეშე იხადებიან. ამ ერთადერთ საღამოს მათი ერთადერთი მოწოდება განაყოფიერებაა. ისინი იმისათვის იჩეკებიან, რომ ახალ გენერაციას დაუდონ სათავე. ამ მისიის შესრულების შემდეგ კი უმალ იღუპებიან. დილით მდინარის ბედაპირზე დაღუპული მწერების ათასობით მოვერცხლისფრო პლასტების დანახვაა შესაძლებელი.

დარვინის პარალელურად ბუნებრივი გადარჩევის გზით ევოლუციის თეორიის ავტორი ალფრედ რასელ უოლესი განცვიფრებული იყო (და ამის შესახებ ის არაერთხელ წერდა) იმით, თუ რამდენი ისეთი რამეა ადამიანის სულსა და ცნობიერებაში ჩადებული, რომელიც მას არ სჭირდება გარემოსთან შესაგუებლად. უმაღლესი ცნობიერებისაკენ მისწრაფება და სხვადასხვა სახის უნარები, რომლებიც ადამიანურ გენიას გააჩნია, ადამიანთა გადარჩენისათვის არ არის აუცილებელი. უფრო მეტიც, ამ უნარებით დაჯილდოებული ადამიანი ხშირად საფრთხეს უქმნის საკუთარ თავს.

ცხოველის სიცოცხლეში ფსიქიკისა და ცნობიერების ელემენტების ქონა მისი სხეულბრივი ცხოვრების ასახვაა. სხეულბრივი ცხოვრების მოთხოვნების დაკმაყოფილების შემდეგ ცხოველი მშვიდდება და ამის შემდეგ მას არაფერი არ უნდა. გერმანელი მკვლევარი შალერი, რომელიც მაღალგანვითარებული ცხოველების – გორილების გვერდით ტყეში ცხოვრობდა, გაოცებული იყო იმით, თუ რამდენად ფლეგმატურები, უინიციატივონი და გამოგონების უნარს მოკლებულნი იყვნენ ეს ცხოველები. ეს იმიტომ რომ მათ პრობლემები არ აწუხებთ; ისინი არ იმალებიან, რადგან არ ჰყავთ მტრები; საკვები ყოველთვის ხელთაა აქვთ. ერთი სიტყვით, მათი ყველა ძირითადი პრობლემა გადანყვეტილია და ამიტომ ასე უდიდამოდ მიემართება მათი ცხოვრება.

მაგრამ თუკი ადამიანმა თავისი ყველა მოთხოვნა დაიკმაყოფილა, თუკი მაძღარი და ჩაცმულ-დახურულია და ყველაფერი აქვს, თუ ნორმალური ადამიანია, ამით არ დაკმაყოფილდება და არ დამშვიდდება. გენიალური გოეთეს „ფაუსტის“ უდიდესი მნიშვნელობა ამ ფაქტის მხატვრულ დადასტურებაშია. მეფისტოფელი ძალზე დაბლა აყენებდა ადამიანს. რას დაპირდა იგი დოქტორ ფაუსტს? ახალგაზრდობას, სიმდიდრეს, ძალაუფლებას და დიდებას. ეს ყველაფერი მან მართალაჲც მისცა მას, მაგრამ ამით ფაუსტი ერთი წამითაც არ დამშვიდებულა. მან მხოლოდ საკუთარი სავალი გზის დასალიერს იგრძნო წამის სიძვირფასე. როდის? როდესაც ყველაფერი მიიღო?

არა. მაშინ, როდესაც გაცემა, სხვა ადამიანთა მსახურება დაიწყო. ამაოდ ფიქრობდა მეფისტოფელი, რომ მან გაიმარჯვა. ფაუსტის უკვდავი ნაწილი ზეცად მაღლდება, როგორც თავისი ტრაგედიის დასასრულს წერს გოეთე. ხოლო მეფისტოფელი მოტყუებული რჩება, იმიტომ რომ ვინც საკუთარი თავისთვის კი არა, სხვებისთვის ეძებს ბედნიერებას, ის ყოველთვის გაიმარჯვებს ყოფიერების მდაბალ საწყისებზე.

ადამიანი „მემბოხეა, ქარბუქის მადებარი“ და თუკი ის დანყნარდება, მაშინ დეგრადაციას განიცდის. ადამიანი ნოოსფეროს ნაწილია. ის მარადიულობაში გასროლილ ისარს ჰგავს.

მთელი პოეზია, ხელოვნება მთლიანად, მუსიკის მთელი იდუმალება – ეს ყველაფერი ადამიანის მატერიალურ მოთხოვნილებათა სფეროს არ მიეკუთვნება. მართალია, სხეულის მატერიალურ მოთხოვნილებათა დასაკმაყოფილებლად ადამიანს ეს ყველაფერი სჭირდება, მაგრამ ამ შემთხვევაში იმგვარ ტრანსფორმაციასთან გვაქვს საქმე, როგორსაც ნახშირისა და ალმასის შემთხვევაში ვხვდებით – მცირეოდენი გარდაქმნა და ნახშირისაგან ბრწყინვალე ალმასი წარმოიქმნება. ჭუჭყიანი მინიდან მშვენიერი ყვავილი ამოყოფს ხოლმე თავს.

ეს სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ ადამიანის სული სხეულისაგან წარმოიშობა. მე თავიდანვე გითხარით, რომ ჩვენს არამატერიალურ სულსა და მატერიალურ ბიოლოგიურ სხეულს შორის თვისებრივი განსხვავებაა. ჩვენ არც ლოგიკური და არც ფაქტობრივი დასაბუთება გვაქვს იმისა, რომ სულის სხეულისაგან წარმოშობა ვამტკიცოთ. თუკი ვინმე გეტყვით, რომ სხეულის სიკვდილის შემდეგ სულიც კვდება, ეს იმის მსგავსი იქნება, ტელეფონის ხაზი გადაჭრათ და შემდეგ თქვათ, – იცით, იქ ყველანი დაიხოცნენო. კონტაქტი შეწყდა, მაგრამ სად არის იმის დამადასტურებელი საბუთი, რომ სულის არსებობა შეწყდა? გარდა ამისა, რა ნიშნავს „შეწყდა?“

ჯერ კიდევ ახალგაზრდობაში მოჰასანის ერთ-ერთ რომანსა თუ მოთხრობაში წაკითხულმა ფრაზამ – „ჩაქრა“ გამანადგურებელი გავლენა მოახდინა ჩემზე. ქალი ჭაში ჩა-

ვარდა, ხოლო ის, რაც იწოდება მის სულად, ჭის ფსკერზე ჩაქრა. რას ნიშნავს „ჩაქრა?“ თუკი მე აქ სანთელს ავანთებ ან ცეცხლს დავანთებ და შემდეგ ჩავაქრობ, რა მოვლენასთან გვეყენება საქმე ფიზიკის და არა ბელეტრისტიკის ენაზე? მხოლოდ მატერიის ფორმის ცვლილებასთან. თუკი სული რეალიზაციის შესაძლებლობას კარგავს და თავის თავს მხოლოდ სხეულის მეშვეობით ავლენს, ეს სულაც არ ნიშნავს მის ანიჰილაციას, აორთქლებას. ის მისთვის დამახასიათებელ სფეროს უბრუნდება.

ადამიანის სხეულიც ხომ არ ორთქლდება. ის მიწას, დედაბუნებას უბრუნდება. შედეგად, ჩვენი სხეულის არც ერთი ატომი არ კვდება. პირიქით, ქმნადობის წრებრუნვაში ერთვება. მაგრამ რა საფუძველი გვაქვს ვიფიქროთ, რომ ისეთი ყველაზე მძლავრი ფაქტორი, როგორც ადამიანის სულია, რომელიც ცვლის და ამკობს მთელ სამყაროს, რომელიც წარსულსა და მომავალს მოიცავს და ყოველთვის პარადოქსული და მოულოდნელია, არარაობაა და მეტი არაფერი, რომელიც სხეულთან შედარებით დაბლა იმყოფება და არსებობის ფორმას იცვლის მხოლოდ? სულს მართლაც აქვს მსგავსი უნარი – შეცვალოს რაღაცა. მაგრამ როგორ?

ბიოსფეროსგან განსხვავებით, რომელიც სიცოცხლის მთლიანობას ინარჩუნებს, ნოსფეროსთვის არა მთლიანობა, არამედ ამ მთლიანობის ელემენტებია მნიშვნელოვანი, რადგანაც სულს ერთი დიდებული თვისება აქვს, – იმედი მაქვს ამას, თქვენ გაიგებთ, ეს მისი პიროვნული თვისებაა. სული სტიქია როდია. ცნობიერება, აზრი, შემოქმედება იმ მაგნიტური პოლუსის გარშემოა კონცენტრირებული, რომელსაც ჩვენ „მე“-ს ვეძახით.

კვანტური მექანიკის ერთ-ერთი ფუძემდებელი ერვინ შრედინგერი წერდა, რომ ადამიანს შეუძლია დაივიწყოს საკუთარი წარსული, თუკი მისი ცნობიერებიდან ჰიპნოტიზორის გავლენით მახსოვრობას გავაქრობთ. მას შეუძლია სხვა ქალაქში გადავიდეს საცხოვრებლად, შეიცვალოს საკუთარი სახელი და ა. შ. მას ბევრი რამ შეუძლია შეცვალოს, მაგრამ ეს ყველაფერი მას თვითონ არ მოკლავს, ყოველთვის დარჩება მისი „მე“ და ის არასოდეს არ დაირღვევა, მაშინაც კი, ამბობს შრედინგერი, როდესაც მისი სხეული დაიშლება.

ეს ნოსფეროს დიდი და მნიშვნელოვანი ფაქტი და თვისებაა. როდესაც ამ ფაქტის უარყოფას ცდილობენ, არსებობის პრეზუმფცია ავიწყდებათ, (როგორც ამას ბერგსონი ამბობდა), ის, რომ აუცილებელია სულის გაქრობის დასაბუთება. ამ მხრივ ჩვენს ხელთ არსებული ფაქტები არასაკმარისია. პირიქით, არანაკლები ფაქტები არსებობს, რომლებიც საპირისპიროზე მეტყველებენ.

ცნობილი ამერიკელი ფსიქოლოგი უილიამ ჯეიმზი მთელ რიგ ცდებს ატარებდა, რომელთა მეშვეობითაც მან გარდაცვლილ ადამიანთა ცნობიერებასთან შეხება შეძლო. გამოქვეყნებულია მისი ანგარიშები. ეს ყველაფერი XIX ს-ის ბოლოს და XX ს-ში ხდებოდა. ამ ხნის მანძილზე ზღვა მასალა მოგვცა ფსიქოთერაპიამ. ყველა შესაძლო აღმოჩენისაგან, რაც კი გაკეთდა, ყველაზე გამაოგნებელი იმაში მდგომარეობს, რომ ამ სამყაროში არსებობს სული, რომელსაც საზღვრები არ გააჩნია.

დედას თითქმის იმავდროულად, მყისიერად შეუძლია იგრძნოს საკუთარი შვილის მოსალოდნელი ტრაგედია ან სიკვდილი მაშინაც კი, როდესაც მსგავსი რამ დედამიწის სხვა მხარეს ხდება. სულის გავლენა სულზე ეკრანირებას არანაირად არ ექვემდებარება. ნებისმიერი ველის ეკრანირებაა შესაძლებელი, სულისა კი – არა. ამით აიხსნება

გემოქმედება შორი მანძილიდან. ახლა ბევრს საუბრობენ კაშპიროვსკის სატელევიზიო სენსაციის შესახებ, რაც ამ ფაქტს ადასტურებს. ფაქტობრივად, ეს ერთი სულის მეორეზე გემოქმედების ფაქტია. კარგია ეს თუ ცუდი, ამის განსჯას ახლა თავი დავანებოთ. ამჯერად მე ვსაუბრობ ამ ყველაფერზე, როგორც ფაქტებზე.

მე თვითონ ვესწრებოდი მესინგის ექსპერიმენტებს. ის ძალზე ნიჭიერი ადამიანი იყო. დარწმუნებული ვარ, ეს არ იყო ფოკუსი, – მას შეეძლო ახვეული თვალებით მოეძებნა საგანი, რომელიც სხვა ადამიანმა დამალა. ეს, როგორც შემდგომში მან აღიარა, მიკრომოდრობათა ფიქსაცია არ ყოფილა, როგორც ამას ხსნიდნენ იმ ძველ დროს მისი ასისტენტები. აქედან დასკვნა, რომ სული ძალზე თავისებურად მოქმედებს, მას არ სჭირდება გადამცემები, რომელიც ასე აუცილებელია, ვთქვათ, ელექტრონერგის გადასაცემად.

სულის საკვირველი თვისებებია: არამატერიალურობა, ერთიანობა და განსაკუთრებული სახის ერთობა, ზედროულობა, იმიტომ რომ სულის შიგნით დრო სხვაგვარად მიედინება. ამას მე მარტივი მაგალითის მეშვეობით აგისხნით. როდესაც თქვენ ზიხართ და რაღაცას ელოდებით, ათი წუთი მარადიულობად გეჩვენებათ და, პირიქით. სულის მიერ დროის აღქმა დროის მდინარების ობიექტურ ფიქსაციას არ შეესაბამება.

სული ქმნის. თქვენ შეგიძლიათ თქვათ, რომ ცხოველებიც ქმნიან. დიახ, ბიოსფერო ბევრ რამეს ქმნის, ფუტკრის სკას, ჩიტების ბუდეებს და სხვა ბევრ რამეს, მაგრამ იფიქრეთ, შეიძლება თუ არა ამას შემოქმედება ეწოდოს, როდესაც შენი წინაპრების მოქმედებებს ინსტინქტურად, გაუცნობიერებლად, თაობიდან თაობამდე, ათასობით წელს ავტომატურად იმეორებდე. ამგვარ მოქმედებებს ასრულებენ ფუტკრები ან თახვები, ხოლო ადამიანი ისეთ რამეს ქმნის, რაც მანამდე არ არსებულა. ნებისმიერი თქვენგანი აღიარებს, რომ მხატვარი, პოეტი ან მწერალი იმგვარი სამყაროს შემოქმედია, რომელიც მანამდე არ არსებულა, თუნდაც მაშინაც კი, როდესაც საქმე რეალისტურ პეიზაჟებს შეეხება. როდესაც ჩვენ რერიხის სურათს „ბრაჰმაპუტრას“ ვუცქერთ, ჩვენ წინაშე რეალური ბრაჰმაპუტრა როდია, რომელიც ფოტოაპარატის ობიექტივის მიერ არის დაჭერილი, არამედ – იდუმალებით მოცული რეალობა, რომელიც მხატვრის შემოქმედებითი წარმოსახვით არის დანახული.

ფანტომების შექმნა, გამოგონება მხოლოდ სულს შეუძლია. მხოლოდ სულს ძალუძს მშვენიერისა და დიდებულის წინაშე თრთოლა. ბოლოს და ბოლოს, ადამიანური სულის უმაღლესი გამოვლინებებია – რელიგიური შემოქმედება, ხელოვნება, მუსიკა, ფილოსოფია და სიყვარული. ეს ყოველივე საკვირველი და განსაკუთრებულია. იმაზე ფიქრი, რომ ეს ყველაფერი ევოლუციის ნარჩენი და ნაგავია, იმის არგაგებას ნიშნავს, რაც ყველაზე მთავარია ამ სამყაროში. ადამიანის პიროვნება ამ ყველაფრის მაღლა დგას. მას უყვარს, ის არის შემოქმედი და შემმეცნებელი, რომელიც არ კვდება.

ადამიანები, რომლებიც XVIII ს-დან მოყოლებული იმორტალიზმის, უკვდავების იდეის უარყოფას ცდილობენ, ექიმ კაბანისის¹ მსგავსად ამბობენ: „სულს ტვინი წარმოქმნის, როგორც ღვიძლი – ნაღველს“. მაგრამ ეს უაზრობაა. ღვიძლიც და ნაღველიც მა-

¹ კაბანისი პიერ ჟან ჟორჟ (1757-1808), ფრანგი ფილოსოფოსი, ექიმი, ვულგარული მატერიალიზმის წარმომადგენელი.

ტერიალური საგნებია, რომელთა დანახვა და გაზომვა შესაძლებელია. ამ ყველაფერს გვამშიც ნახავთ, მაგრამ, აბა, მონდომეთ იქ აზრების პოვნა! თავში ნეირონების მთელი მოძრაობის დანახვა შეიძლება, მაგრამ აზრებისა კი – არასოდეს.

როდესაც ადამიანი თავისთვის საკუთარ ზედროულობას, უჩვეულობას აღმოაჩენს, მაშინ ეუბნებიან, რომ „ეს ცხოვრებიდან გაქცევაა“. ღიად და დაუფარავად რომ გითხრათ, ეს მორალური ბრალდება მიმართა მთავარ და ყველაზე სერიოზულ არგუმენტად, რომელიც უკვდავების იდეის წინააღმდეგაა მიმართული. მნებობრივი ბრალდება იმაში მდგომარეობს, რომ ადამიანებს იმ ქვეყნის იმედი აქვთ და ამიტომ ამქვეყნად არაფრის გაკეთება არ სურთ; ამით მათი სოციალური აქტივობა ეცემა, ჩნდება აუტსაიდერის, მეშჩანის, ჰედონისტის და ა. შ. პოზიცია.

მართებულია თუ არა ამგვარი მიდგომა? მე ბევრი ვიფიქრე ამის შესახებ, ვაკვირდებოდი რა ასობით და, შეიძლება, ათასობით ადამიანს დიდი ხნის განმავლობაში, როგორც სასულიერო პირი. ბოლოს დავრწმუნდი, რომ ეს არასწორია, იმიტომ რომ სწორედ აზრი იმის შესახებ, რომ ადამიანს თავისი ჯაფა არ დაეკარგება, ამდიდრებს მის ცხოვრებას და შეუძლებელი ხდება იმის თქმა, რომ სიკვდილი ნთქავს საბოლოოდ ყოველივეს.

ჩვენ ვიცით, თუ რას გვასწავლის წმინდა წერილი. ის გვეუბნება, რომ ადამიანისათვის იმქვეყნიურის ადეკვატური წარმოდგენა ან აღქმა შეუძლებელია. ასეთია პავლე მოციქულის სიტყვები. ნიშანდობლივია, რომ ადამიანებს, რომლებიც აღწერილია წიგნში „სიცოცხლე სიცოცხლის შემდეგ“, სიკვდილის შემდგომი მდგომარეობის შესაფერისად გამოხატვა არ შეეძლოთ.

მინდა ყოველი თქვენგანის, ვინც სახარებას ვითხულობს, ყურადღება მივაპყრო იმას, რომ ქრისტე, როდესაც ის მარადიულ ცხოვრებაზე საუბრობს, რომელშიც ადამიანის უკვდავება იგულისხმება, როგორც წესი, თითქმის არასოდეს არ აღწერს ამ მდგომარეობას, თითქოს გაურბისო მას და ყოველთვის იმის შესახებ საუბრობს, რაც ადამიანმა მიღმურ ყოფიერებაში დასამკვიდრებლად აქ, დედამიწაზე, ამჟამად უნდა აკეთოს. ე. ი. ჩვენთვის უმთავრესი, ცენტრალური ჭეშმარიტების ცოდნაა აუცილებელი: რომ რასაც ამ ცხოვრებაში დავთესავთ, ის იქნება მარადიულობის საწინდარი, ის მარადიულობას ექოდ გადაეცემა. ვფიქრობ, ეს ძალზე გასაგები და ლოგიკურია.

ბოგჯერ მე შემხვედრია მძიმე შინაგანი, მორალური, ცხოვრებისეული და სხვა სახის ათასგვარი პრობლემების მქონე ადამიანები, რომლებიც ამ პრობლემების გადაწყვეტას თავიანთი ქვეყნიდან სადმე შორს წასვლით ცდილობენ. მათ მიერ გამოგზავნილი წერილების წაკითხვით დავრწმუნდი, რომ ყველა ის პრობლემა, რაც კი მათ აქამდე ჰქონდათ, კვლავ პრობლემად დარჩა. ამის მსგავსია სიკვდილიც. ადამიანს საკუთარ სულში მიაქვს, რაც მისია: სიკეთეც, ბოროტებაც, არარაობაც და დიდებულებაც. ბუნებრივია, არარაობა ამ შემთხვევაში საკუთარ აზრს კარგავს, მაგრამ რა მოუვა იმ ადამიანს, რომელიც მთელი ცხოვრება ბოროტებაში იყო ჩაფლული, რომელიც ბოროტებას თესავდა და ელემენტარულ სტიქიებს, ელემენტარულ მოთხოვნილებებს დაქვემდებარებული ფუქსავატურ ცხოვრებას ეწეოდა? მას მარადიულობის მიღწევის შესაძლებლობა არ ექნება, იმიტომ რომ სულიერად არ განვითარებულა. ყოველი ის ადამიანი, რომელიც დოქტორ მოუდის მიერაა აღწერილი, ამბობს: რომ „ჩვენ დარწმუნებული ვართ უკვდავებაში;

გვჯერა, რომ ეს რეალურია, მაგრამ ასევე გვჯერა, რომ ის აუცილებლად აისახება ჩვენს ცხოვრებაში მისი ორი ელემენტის – სიყვარულისა და სიბრძნე-შემეცნების სახით.

ამგვარად, უკვდავებაზე მოძღვრება მთავარი მამოძრავებელი ფაქტორია იმ პასუხისმგებლობისა, რომელსაც ადამიანი საკუთარი და სხვების ნათქვამის, ნამოქმედარისა და ნააზრევის გამო ატარებს. ადამიანში დიდი საიდუმლოებაა დამალული, მას დიდებული შესაძლებლობები აქვს, რომელიც მთელს ჩვენს ცხოვრებას აღემატება. ამიტომ ევოლუციის უთავბოლო პროცესში უნდა მოველოდეთ ამ შესაძლებლობების აღმოჩენას, სულის მიერ საკუთარი თავის დადგენას, რაც აქ, დედამიწაზე შეუძლებელია.

ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის ფუძემდებელი ფენხერი ამბობდა, ადამიანი ერთხელ კი არა, სამჯერ ცხოვრობსო. პირველად ის ცხრა თვეს დედის წიაღში ცხოვრობს. ის მარტობაშია და სძინავს. ამ დროს ყალიბდება მისი სხეულის ორგანოები, რომლებიც ჯერ კიდევ ბიოსფეროს მიეკუთვნება. შემდეგ ის იბადება. მას სიკვდილივით უხდება საკუთარი დაბადების პროცესის გადატანა, რაც გასაგებია, იმიტომ რომ იგი დედას შორდება და სანამ ფილტვები არ გაეხსნება, აგონიის მსგავსი რამ ემართება.

ასე დგება მეორე სიცოცხლე. აქ ძილი უკვე ღვიძილთან მონაცვლეობს; მარტობას ადამიანთა გარკვეულ წრესთან ურთიერთობა ენაცვლება. ადამიანის ფიზიკური, ბიოსფერული ელემენტები ბოლომდე იფურჩქნება და საკმაოდ სწრაფად იწყებს ჭკნობას, მაგრამ აქვე ვითარდება, იშლება, მდიდრდება და იზრდება მისი სულიერი საწყისი.

ყველაფერ ამის შემდეგ დგება მესამე სიცოცხლე. მასში ძილი კი არ არის, არამედ მარადიული ღვიძილია. ამ შემთხვევაში ადამიანი განსაკუთრებული სახის სულიერ არსებად ყალიბდება. მას იმგვარი გრძნობა ეუფლება, რომგორც პუშკინს აქვს აღწერილი თავის ლექსში „წინასწარმეტყველი“. ეს ის ნუთებია, როდესაც მთელი სამყარო შენშია და შენ სამყაროში ხარ (ეს მხოლოდ წინასწარმეტყველებს, ნათელმხილველებს და მისტიკოსებს კი არა, ჩვეულებრივ ადამიანებაც ეუფლება). ამ გამოცდილების მომავალ, კოსმიურ ცნობიერებასთან შეხება არის ის, რაც ადამიანს ელოდება, მაგრამ ელოდება არა საჩუქრად, არამედ როგორც მუხლჩაუხრელი და ქედუხრელი შრომის, გარჯისა და ჯაფის შედეგი.

შეუძლებელია სულის უკვდავების მათემატიკური დასაბუთება, ისევე როგორც შეუძლებელია უარყოფა, თუ რატომ არის ეს ასე? როდესაც ცნობილი რუსი ქიმიკოსი ბუტლეროვი მედიუმობის მასალების დახმარებით სულის უკვდავების დასაბუთებას ცდილობდა, კომისიამ, რომელსაც მისი კოლეგა მენდელეევი ხელმძღვანელობდა, ეს ფაქტები არასაკმარისად ცნო; მაგრამ ანგარიშებში მენდელეევი ჩაწერა, რომ დამამტკიცებელი საბუთების მიუხედავად, როგორც ქრისტიანულ ტრადიციებზე გაზრდილი კაცი, სულის უკვდავების რწმენის შენარჩუნებას უჭერს მხარს.

რატომ არ არის ასეთი მტკიცებულებები? იმიტომ რომ თუკი ისინი ნათელი და ურყევი იქნებოდა, მაშინ შემოქმედებაზე, კეთილ საქმეთა ქმნაზე და სრულყოფილებაზე მონოღება თავს მოხვეულ აზრს, ბრძანებას დაემსგავსებოდა. ადამიანი კედელთან იქნებოდა მიყენებული და არ ექნებოდა არჩევნის თავისუფლება. ამ შემთხვევაში პიროვნება დაკნინებული იქნებოდა. ღვთის წინაშე ადამიანი მხოლოდ მაშინ არის მისი მსგავსი და ხატი, როდესაც ის თავისუფალია და ძალდატანების გარეშე მიდის მასთან

შესახვედრად. როდესაც უფსკრულზე აკეთებს ნახტომს, ის, როგორც პასკალი იტყოდა, რისკზე მიდის.

ამიტომ, როგორც არ უნდა იყოს მეცნიერული წარმოდგენები, რომლებიც უკვდავებაზე ჩვენს წარმოდგენას გაამყარებენ, ყოველივეს საფუძვლად ნების მიმართულება უნდა ედოს, რომელიც სიკეთისაკენ, როგორც მარადიულობისაკენ, მიემართება და თანმხვედრია შემოქმედის მოწოდებისა, რომელიც ჟღერს სახარებაში: „იყავით სრულყოფილი“. ადამიანი უსასრულოდ სრულყოფილი იქნება, როგორც ჩვენი ზეციური მამა.

პრაქტიკულად მხოლოდ მაშინ შევიცნობთ ჩვენი სულის სიღრმეში, თუ რა არის უსასრულო ღვთაებრივი სიყვარული, რომელიც სამყაროსა და ადამიანს ეხვევა და რომლის შესახვედრადაც გამოდის ადამიანი, თუკი მას ნამდვილად უნდა, რომ არა საკუთარი ძალებით, არამედ ზემოდან ბოძებული მადლით დაადგეს სრულყოფილებისაკენ მიმავალ გზას. მაშინ ჩვენ გავიგებთ რა ჰქონდა მხედველობაში ჩვენს პოეტ-ფილოსოფოსს, ვლ. სოლოვიოვს, როდესაც ერთ-ერთ თავის ლექსში სიყვარულის მარადიულობაზე წერდა.¹

**სერაფიმოვიჩის სახელობის კულტურის სახლი,
1989 წლის 8 დეკემბერი**

Alexander Menn **Immortality**

(Translation and comments by Kakha Ketsbaia)

Summary

The presented translation is the first lecture of the course of lectures “Life After Life” given by Al. Mann. The lecture was given on the 8th of December, 1989 in Serafimovich culture centre, Moscow.

In it one of the eternal problems – the problem of immortality is analyzed from the view point of Christianity. Al. Mann dissociates himself from scientific and other interpretations of immortality and relies upon the Christian gospel doctrine of immortality of soul.

¹ (იხ. ვლ. სოლოვიოვი, “... შენ გზამ დაგღალა, მონყალო მეგობარო...”

სერგი ავალიანი

ღმერთის არსებობის დასაბუთება თეორიული გონების ფარგლებში

აბსტრაქტი

სტატიის ძირითადი მიზანია, კანტის შესაბამისი კონცეფციის საპირისპიროდ, თეორიული გონების ფარგლებში ღმერთის არსებობის დასაბუთების შესაძლებლობის დამტკიცება. დაკვირვებადობის გნოსეოლოგიური პრიციპი, რომელსაც ემყარება კონცეფცია გაშუალებული დაკვირვების გზით არსების შემეცნების შესახებ, იმავე დროს თეორიული გონების სფეროში ღმერთის არსებობის დასაბუთების საკმაო საფუძველს ქმნის. პრაქტიკული გონების პრიმატი თეორიულის მიმართ, ჩვენი აზრით, არავითარი არგუმენტი არ მტკიცდება; პრაქტიკული გონება თეორიულს ემყარება; ამიტომ რაც ამ უკანასკნელს არ ძალუძს, მას ვერც პირველი შეძლებს.

* * *

1. ერთი შეხედვით, ღმერთის არსებობის როგორც უარყოფა, ასევე დასაბუთება თეოლოგიისათვის მიუღებელია. დასაბუთება იმას სჭირდება, რაც საეჭვოა, რაშიც დარწმუნებული არა ვართ. ღმერთის არსებობა კი თეოლოგიის ამოსავალი პრინციპია. მორწმუნეთათვის მისი არსებობა არც საეჭვოა და არც დასაბუთებას საჭიროებს.

მიუხედავად ამისა, თეოლოგიის ისტორიაში ცნობილია ღმერთის არსებობის დასაბუთების ცდები თვითონ თეოლოგების ან თეოლოგიური ფილოსოფიის წარმომადგენელთა მიერ {ანსელმ კენტერბერიელი, თომა აკვინელი, დეკარტი და სხვ.}, რაც ათეისტური მსოფლმხედველობის მომძღვარების წინააღმდეგ იყო მიმართული და ამდენად გამართლებული.

გერმანელი ფილოსოფოსი ფრანც ბრენტანო {1838-1917} აკრიტიკებს იმათ, ვინც თვლის, რომ ღმერთის არსებობის მტკიცება ზედმეტი ან შეუძლებელია. ზედმეტი, მისი აზრით, მაშინ იქნებოდა, თუკი ადამიანისათვის ღმერთის არსებობა თავისთავად ცხადი, გასაგები იყოს. შეუძლებელი კი მხოლოდ იმ შემთხვევაში იქნებოდა, თუკი ღმერთის სახელის მნიშვნელობიდან მისი არსებობის შეუძლებლობა უშუალოდ გამომდინარეობდეს. ორივე მოსაზრება, მისი აზრით, მცდარია. ღმერთის არსებობის დასაბუთება შესაძლებელიცაა და საჭიროც {1, გვ. 30}.

ღმერთის არსებობის დასაბუთების აუცილებლობას ცოდნისა და რწმენის პრინციპული განსხვავებაც ქმნის. რწმენა სუბიექტური ფენომენია და, მაშასადამე, მას დამსაბუთებელი ძალა არა აქვს. შეიძლება ერთს სწამდეს, მეორეს კი არა {ასეც ხდება}. ორივე რწმენაა, ერთი დადებითი, მეორე უარყოფითი. ამ მხრივ მათ შორის განსხვავება არ არის. თითოეული მათგანი თვლის, რომ მისი აზრი {ცოდნა ან რწმენა} ობიექტური ვითარების ამსახველია, თუმცა არც ერთ მათგანს ამ დონეზე თავისი აზრის დასაბუთება არ შეუძლია. სულ სხვაგვარია ცოდნა, რომელიც დასაბუთებულია, არგუმენტირე-

ბულია და, მაშასადამე, სუბიექტურ განწყობებზე მაღლა დგას. ცოდნა ლოგიკურად ან ემპირიულად დასაბუთებული აზრია, რომელიც გამორიცხავს საპირისპირო მოსაზრების შესაძლებლობას და, მაშასადამე, იგი ერთნიშნა და აუტენტური აზროვნების მტკიცე საფუძველს ქმნის. ამაშია ღმერთის არსებობის დასაბუთების საჭიროება და აუცილებლობა, ანუ, როგორც ერთი თანამედროვე თეოლოგი {ვოლფჰარტ პანენბერგი} ამბობს, რწმენას ცოდნა უნდა უძღვოდეს წინ; მხოლოდ მაშინ იქნება იგი დამაჯერებელი. ერთი სიტყვით, ათეისტური მსოფლმხედველობის დამარცხება მხოლოდ რწმენის საფუძველზე შეუძლებელია. ღმერთის არსებობის დასაბუთება კი საფუძველს აცლის ათეიზმს.

2. თეორიული გონების სფეროში ღმერთის არსებობის დასაბუთების შეუძლებლობის მტკიცება კანტს ეკუთვნის. იგი ადამიანის შემეცნებითი უნარების შეზღუდულობის იდეიდან ამოდიოდა, თვლიდა, რომ ადამიანს არ ძალუძს თავისთავადი რეალობის შემეცნება, შემეცნება იმ რეალობისა, რომელიც მას არასოდეს არ ეძლევა. ამავე მიზეზით ადამიანის თეორიული გონებისათვის მიუწვდომელია ღმერთის არსებობაც. მას თეორიის სფეროში არ შეუძლია მისი არსებობის არც მტკიცება და არც უარყოფა. იგი მისთვის არის terra incognita - მიუწვდომელი, ფარული სამყარო. მიუხედავად ამისა, კანტი არ იყო ათეისტი; იგი ღმერთის არსებობას პრაქტიკული გონების სფეროში ასაბუთებდა. აქ კანტი ლაპარაკობს აბსოლუტური ღირებულების არსებობის შესახებ, რომელიც მხოლოდ ღვთაებრივი შეიძლება იყოს. მართალია, მისი აზრით, მორალი რელიგიიდან არ გამომდინარეობს, მაგრამ მორალის არსებობის აუცილებელ პირობას ღმერთის არსებობა წარმოადგენს. მაშასადამე, მისი აზრით, რაც არ საბუთდება თეორიის სფეროში, კარგად საბუთდება პრაქტიკული გონების საფუძველზე. კანტი ამაში ხედავს პრაქტიკული გონების პრიმატს თეორიულის მიმართ.

კანტის ამ აზრს შეიძლება დავეთანხმოთ და არც დავეთანხმოთ. ღმერთის არსებობის დასაბუთების შესაძლებლობა თუნდაც პრაქტიკული გონების სფეროში, უთუოდ მისაღებია; მაგრამ ძნელია {შეუძლებელია} დავეთანხმოთ იმ აზრს, რომ ღმერთის არსებობის შესაძლებლობის დასაბუთება თითქოს მარტოოდენ მორალით – ამ სუბიექტური ფენომენით – არის შემოსაზღვრული და მას ობიექტური – ონტოლოგიური – საფუძველები არა აქვს. ქვემოთ სწორედ ამ ონტოლოგიური საფუძველების შესახებ გვექნება მსჯელობა, რამაც შესაძლებელი უნდა გახადოს ღმერთის არსებობის დასაბუთება თეორიული გონების სფეროში.

კანტის პოზიციიდან სრულიად გასაგებია, მაგრამ ამ პოზიციის გარეშე სრულიად გაუგებარია პრაქტიკული გონების პრიმატი თეორიულის მიმართ.

ადამიანის პრაქტიკული მოღვაწეობა თეორიული გონების გარეშე შეუძლებელია; თვითონ ღირებულებითი ცნობიერებაც კი არ არსებობს თეორიულის გარეშე. ამრიგად, პრაქტიკული გონების პრიმატზე ლაპარაკი დაუშვებელია. ის, რაც თეორიული გონების სფეროში არ საბუთდება, ვერც პრაქტიკული გონების სფეროში დასაბუთდება. ამიტომ ღმერთის არსებობის დასაბუთების გადატანა თეორიიდან პრაქტიკაში გაუმართლებელია.

ფრანც ბრენტანომ გადაჭრით უარყო კანტის მოსაზრება თეორიული გონების სფეროში ღმერთის არსებობის დასაბუთების შეუძლებლობის შესახებ, რითაც მან გზა გაუკაფა მეცნიერულ კვლევას ღმერთის არსებობის დასაბუთების მიმართულებით.

ადამიანის გონებაში შესაძლებელია სამი სხვადასხვა სფერო გამოვყოს: შემეცნება, შეფასება და რწმენა, ანუ ცოდნა, ღირებულება და რწმენა. ამის შესაბამისად არსებობს თეორიული {ანუ შემეცნებელი} გონება, პრაქტიკული გონება {ანუ ღირებულებითი ცნობიერება} და რელიგიური ცნობიერება. თეორიული გონება ონტოლოგიურსა და გნოსეოლოგიურ საკითხებს მოიცავს, პრაქტიკული გონება ღირებულების სფეროა, რომელიც ადამიანის პრაქტიკულ მოღვაწეობას ღირებულების პოზიციიდან წარმართავს. რწმენა კი არც თეორიულ გონებას ეკუთვნის და არც პრაქტიკულს. იგი წმინდა სუბიექტური ფენომენია, ცალკეული ადამიანების სულიერი სამყაროს კუთვნილებაა.

რელიგიური ცნობიერება ღმერთის არსებობას ემყარება, მისგან ამოდის, რომელიც დასაბუთებას თეორიული გონების სფეროში პოულობს. ეს გარემოება იმას ამტკიცებს. რომ არც ღირებულებითი ცნობიერება {პრაქტიკული გონება} და არც რელიგიური ცნობიერება საკმარისი არ არის. ერთიც და მეორეც თეორიული გონების არსებობას მოითხოვს და მას ემყარება ანუ თავისი საფუძველი თეორიულ გონებაში აქვს. ეს ერთხელ კიდევ ადასტურებს გაუვალი ზღვრის არსებობის შეუძლებლობას თეორიულსა და პრაქტიკულ გონებას შორის, როგორც ამას გულისხმობს კანტის კონცეფცია პრაქტიკული გონების პრიმატის შესახებ თეორიულის მიმართ.

3. როგორც თეოლოგიაში, ასევე თეოლოგიურ ფილოსოფიაში უდავოდ ითვლება ღმერთის უსასრულობა და ადამიანების უნარების სასრულობა. ღმერთი აბსოლუტური არსია. იგი არაფრით არ არის განსაზღვრული, განპირობებული, დაბოლოებული. იგი არის ყოვლისშემძლე, ყოვლისმცოდნე, ყოვლადკეთილი. მისთვის არაფერი არ არის შეუძლებელი ან ფარული. ადამიანი კი ყოველმხრივ სასრული და ნაკლოვანი არსებაა. მისი, როგორც ფიზიკური, ასევე გონებრივი უნარები შეზღუდულია. სწორედ ამიტომ მას არ შეუძლია ღმერთის შემეცნება. მისი სასრული უნარები არ კმარა უსასრულო არსების შესამეცნებლად. ეს მოსაზრებანი საფუძვლად დაედო ღმერთის შემეცნების შესაძლებლობის უარყოფელთა თვალსაზრისს. ამ პოზიციებზე იდგნენ ის მოაზროვნეები, რომლებიც ღმერთის არსებობას უდავოდ თვლიდნენ, მაგრამ ზემოაღნიშნული მიზეზების გამო მისი შემეცნების შესაძლებლობას უარყოფდნენ. ქრისტიან ღვთისმეტყველთა შორის ამ მიმართულებით პირველი იყო ტერტულიანე {160-220}, რომელმაც ცოდნა და რწმენა ერთმანეთს დაუპირისპირა, რითაც მან ღმერთის შემეცნების შესაძლებლობა გამორიცხა და იგი მხოლოდ რწმენის სფეროდ მიიჩნია. ტერტულიანეს მიაჩნებოდა ცნობილ ფრაზას: "credo quia absurdum" {„მწამს, თუმცა აბსურდია“}, რითაც მას იმის თქმა უნდოდა, რომ ღმერთი უნდა გნამდეს, მაგრამ მის შემეცნებას არ უნდა ცდილობდე, თუ არ გინდა, რომ აბსურდულ მდგომარეობაში აღმოჩნდე. ტერტულიანე ასე მსჯელობდა: „ძე ღვთისა გარდაიცვალა; ეს სავსებით დამაჯერებელია, რადგან გაუგებარია. დამარხვის შემდეგ კი აღდგა. ეს უეჭველია, რადგან შეუძლებელია“. ამით ღრმად მორწმუნე ტერტულიანეს ოდნავი ეჭვიც კი არ შეაქვს ბიბლიურ დოგმატებში; მას მხოლოდ იმის თქმა სურს, რომ ადამიანის შეზღუდული შემეცნებითი უნარებისათვის ღვთაებრივი შემოქმედება მიუწვდომელია, გაუგებარია, იგი ადამიანს აბსურდად ეჩვენება. ღმერთი რწმენის ობიექტია და არა ცოდნისა. დაახლოებით ამავე პოზიციებზე იდგა მეორე დიდი ღვთისმეტყველი ნეტარი ავგუსტინე {ავგუსტინე ავრელიუსი. 354-430}. მის წინაშე, უწინარეს ყოვლისა, დგას ღვთის წვდომის საკითხი. იგი, ერთი მხრივ, ლაპარაკობს

თვითშემეცნების საშუალებით ღმერთის შემეცნებაზე. ადამიანის სული რეფლექსურობით ხასიათდება. იგი მიუბრუნდება თავის თავს, ჩაიძირება თავის თავში და აღმოაჩენს, რომ არსებობს მასზე მაღლა მდგომი არსი - უცვლელი და მარადიული ჭეშმარიტება ანუ ღმერთი. მაგრამ იმავე დროს ავგუსტინე უარყოფს ღმერთის შემეცნებას ადამიანის გრძნობადი და რაციონალური უნარების საშუალებით. ღმერთის მიმართ არ გამოგვაღგება არა მართო შეგრძნებები და აღქმები, არამედ არც ცნებები, კატეგორიები და სხვა რაციონალური საშუალებანი. ღმერთი – მთელი სამყაროს შემოქმედი {ავგუსტინე კრეაციონისტიკა} – მხოლოდ რწმენის საგანი შეიძლება იყოს. რწმენა კი ცოდნაზე მაღლა დგას; იგი არის ცოდნის საფუძველი და, მამასადაძე, უპირატესი ღირებულების მქონეა ცოდნასთან შედარებით. ამის ერთ-ერთ ძირითად საბუთად ავგუსტინეს ის მიაჩნდა, რომ ყველაფერი, რაც გვწამს, ცოდნას არ ექვემდებარება, მისი შემეცნება შეუძლებელია. ცოდნა და რწმენა, ავგუსტინეს აზრით, იმდენად დაცილებულია ერთმანეთს, რომ „თუკი შენ ღმერთს გებულობ, მაშინ იგი არ არის ღმერთი“. ღმერთი, რუსთაველის სიტყვებით რომ ვთქვათ, არის „უცნაური და უთქმელი“ ანუ შეუმეცნებადი და გამოუთქმელი, რის გამოც მისი „გაგება“ შეუძლებელია. იგი მხოლოდ რწმენის ობიექტი შეიძლება იყოს. ასეთია ავგუსტინეს კრედო.

იგივე ითქმის მესამე ქრისტიან ღვთისმეტყველებზე ნიკოლო კუზანელზე. {1301-1464}. ღმერთი, მისი აზრით, გამოუთქმელი, შეუმეცნებადი და მიუწვდომელია ადამიანის ფიზიკური და სულიერი უნარების შეზღუდულობის გამო. ღმერთი უსასრულოა, აბსოლუტური არსია; ამიტომ მის დასახასიათებლად ჩვენი ტერმინები: „მეტი“, „ნაკლები“, „ძლიერი“, „სუსტი“ და ა.შ. არ გამოდგება. ის, რაც სასრულ სამყაროზე გამოითქმის, რომელშიც ჩვენ ვცხოვრობთ, უსასრულობის მიმართ არ გამოდგება. უსასრულო და სასრული ერთმანეთისაგან პრინციპულად განსხვავებულია, მათ შორის გარდამავალი ხაზი არ არსებობს. აქედან ნიკოლო კუზანელი აკეთებს მის ცნობილ დასკვნას: „Docta ignorantia“ {„სწავლული არცოდნა“}, რაც მისი ერთ-ერთი მთავარი თხზულების სათაურს წარმოადგენს. {„De docta ignorantia“ – „სწავლული არცოდნის შესახებ“}. ამ მოძღვრების ძირითადი აზრი ის არის, რომ ღმერთის შესახებ მხოლოდ ის შეიძლება ვიცოდეთ, რომ მისი შემეცნება შეუძლებელია. ეს არის არცოდნის ცოდნა, რომელიც ადამიანების შემეცნებითი უნარების სასრულობით აიხსნება. ღმერთი რწმენის ობიექტია და არა ცოდნისა.

ადვილი მისახვედრია, რომ ეს ტრადიციული თვალსაზრისი საფუძვლად დაედო კანტის კონცეფციას თეორიული გონების სფეროში ღმერთის არსებობის დასაბუთების შეუძლებლობის შესახებ. ადამიანს არ შეუძლია თავისთავადი რეალობის შემეცნება; იგი მხოლოდ იმას იმეცნებს, რაც გრძნობად ცდაში ეძლევა. ხოლო ის, რაც მას არ ეძლევა, ანუ რაც საერთოდ მოცემადი არ არის, შეუმეცნებადია. ასეთია ღმერთი; სწორედ ამიტომ მისი არსებობის მტკიცება ან უარყოფა თეორიული გონების სფეროში შეუძლებელია.

კანტის შემდეგაც ტრადიციულად დამკვიდრებული თვალსაზრისი ღმერთის არსებობის, მაგრამ მისი შეუმეცნებადობის შესახებ ბევრმა თეოლოგმა და ფილოსოფოსმა გაიზიარა. მაგალითად, გერმანელი თეოლოგი ედით შტაინი {1891-1942} ეთანხმება ავგუსტინეს ზემოაღნიშნულ აზრს ღმერთის ბუნების გაგების შეუძლებლობის შესახებ. ასევე ცნობილი ეგზისტენციალისტი ფილოსოფოსი კარლ იასპერსი {1883-1969} ამ-

ტკიცებს, რომ „ღმერთი არ წარმოადგენს ცოდნის საგანს; მისი აღმოჩენა იძულებით არ შეიძლება. იგი ასევე არ არის გრძნობადი გამოცდილების საგანი. იგი უხილავია, მისი დანახვა შეუძლებელია; იგი მხოლოდ უნდა იწამო“ {1, გვ.69}. კ. იასპერსი, თუ მეტი არა, სკეპტიკურად მაინც არის განწყობილი ღმერთის არსებობის დასაბუთების ცდების მიმართ. მას მიაჩნია, რომ „დამტკიცებული ღმერთი არაა ღმერთი“. მიუხედავად ამისა, კ.იასპერსი არ არის ათეისტი, არამედ, პირიქით, თვლის, რომ „ადამიანი არის ღვთისაკენ მიმართული არსება“. ღმერთისაკენ მისასვლელ გზებს იგი პიროვნულ თავისუფლებაში ხედავს. „რამდენადაც უფრო მეტადაა ადამიანი ნამდვილად თავისუფალი _წერს იგი - მით უფრო ცნობილია მისთვის ღმერთი“ {1, გვ.67}. ერთი სიტყვით, ღმერთის არსებობის შემეცნების პრობლემა იდგა და დგას ცივილიზებული კაცობრიობის ისტორიის მთელ მანძილზე უძველესი დროიდან დღემდე. იგი, არსებითად, ცოდნისა და რწმენის, მეცნიერებისა და რელიგიის ურთიერთობის პრობლემას წარმოადგენს, რაც დღეს ისევე აქტუალურია, როგორც საუკუნეების წინათ. ამ საკითხს ჩვენ ქვემოთ კვლავ დავუბრუნდებით და ჩამოვყალიბებთ განსხვავებულ თვალსაზრისს ღმერთის არსებობის შემეცნებისა და, საერთოდ, ცოდნისა და რწმენის აუცილებელი კავშირის შესახებ. მაგრამ ვიდრე ამ საკითხს შევხებოდეთ, საჭიროდ მიგვაჩნია განვიხილოთ ამ პრობლემის ისტორიაში ცნობილი რამდენიმე ძირითადი არგუმენტი ღმერთის არსებობის სასარგებლოდ და ვაჩვენოთ მათი დადებითი და უარყოფითი მხარეები.

4. ის მოაზროვნეები, რომლებიც ღმერთის არსებობას ასაბუთებდნენ, ყოველთვის როდი უარყოფდნენ მისი შემეცნების შესაძლებლობას. მაგალითად, ინგლისელი ფილოსოფოსი და ღვთისმეტყველი ანსელმ კენტერბერიელი {1033-1109} ასეთ მოაზროვნეთა რიცხვს ეკუთვნოდა. ანსელმი რწმენას შემეცნებაზე მაღლა აყენებდა. რწმენა, მისი აზრით, წინ უსწრებს შემეცნებას. „კი არ შევიმეცნებ და ვიწამებ, არამედ მწამს და შევიმეცნებ“. მართალია, ანსელმი რწმენას ცოდნის მიმართ უპირატესობას ანიჭებს, მაგრამ ღმერთის შემეცნების აუცილებლობასაც აღიარებს. რაც მწამს, ის კიდევ უნდა შევიმეცნო. მაშასადამე, შემეცნება რწმენას ემსახურება, მას განამტკიცებს. ანსელმის მთავარ დამსახურებას მაინც რაციონალური გზით ღმერთის არსებობის დასაბუთება წარმოადგენს. ღმერთის ცნება, მისი აზრით, სხვაგვარად არ შეიძლება მოაზრებულ იქნას, გარდა ყოვლად სრულქმნილი არსებისა. ღმერთი აბსოლუტურად სრულქმნილია. მას არაფერი არ აკლია, მით უმეტეს, არსებობა. მაშასადამე, ღმერთის, როგორც სრულქმნილის ცნებიდან მისი არსებობა გამომდინარეობს. ამ არგუმენტს ღმერთის არსებობის დამსაბუთებელი ონტოლოგიური არგუმენტი ეწოდება, რომელიც შემდგომი მოაზროვნეების მიერ სხვადასხვა სახით იქნა განმეორებული.

ანსელმ კენტერბერიელის ამ არგუმენტის „გაგრძელებას“ წარმოადგენს შუა საუკუნეებში ფართოდ ცნობილი კატაფატიკა - აპოფატიკის მეთოდი, რომლის საწყისებს მკვლევარები ჯერ კიდევ უძველეს ინდურ ფილოსოფიაში ხედავენ {2, გვ.50}, ხოლო არეოპაგატიკაში იგი ღმერთის არსებობის დასაბუთების ერთ-ერთ ძირითად მეთოდს წარმოადგენს. ამ მეთოდის თანახმად, ღმერთის სრულყოფილების დასახასიათებლად მხოლოდ დადებითი პრედიკატების {„ყოვლადძლიერი“, „ყოვლისმცოდნე“, „უსასრულო“ და ა.შ.} დასახელება არ კმარა, არამედ საჭიროა პრედიკატების სისრულის მიზნით ღმერთი უარყოფითი ნიშნებითაც დავახასიათოთ {აპოფატიკა}. ამის საჭიროებას

თითქოს სრულქმნილობის ცნება მოითხოვს; თუ უარყოფითი ნიშნები არა აქვს, მაშინ მას რაღაც „აკლია“ და, მაშასადამე, სრულქმნილი არ არის.

ამ მეთოდის წინააღმდეგ უნდა ითქვას, რომ მის მიხედვით ღმერთის არსებობის დასაბუთება, მით უმეტეს მისი სრულქმნილობისა, შეუძლებელია; პირიქით, იგი არასრულქმნილობას ასაბუთებს. აქ არ არის გათვალისწინებული ის გარემოება, რომ ყოველი უარყოფა და წინააღმდეგობა სასრულობის ნიშანია. ამიტომ უარყოფითი ნიშანი დადებითი ნიშნის როლს ვერავითარ შემთხვევაში ვერ შეასრულებს. ამიტომ ღმერთი, როგორც აბსოლუტურად სრულქმნილი არსი, არ შეიძლება რაიმე უარყოფითი ნიშნით დახასიათდეს. ის ვარაუდი, რომ თითქოს სრულქმნილობა ნაკლის {უარყოფითი პრედიკატების} ქონასაც გულისხმობს, გულუბრყვილო და უაზრო ვარაუდია. შემთხვევითი არ იყო ის გარემოება, რომ იმავე შუა საუკუნეებში უარყოფითი ნიშნების „არასუბსტანციურობაზე“ ლაპარაკობდნენ. სიკეთე სუბსტანციურად ითვლებოდა {„ღმერთი არის კეთილი“}, მაგრამ ბოროტება არასუბსტანციურად. შოთა რაუსთაველი ამბობს: „ბოროტსა სძლია კეთილმან, არსება მისი გრძელია“. ამრიგად, კატაფატიკა-აპოფატიკის მეთოდი ზერელე და არალოგიკური იყო.

ანსელმ კენტერბერიელის ონტოლოგიურ არგუმენტს კრიტიკოსები თვით მისი ავტორის სიცოცხლეში გამოუჩნდნენ. შუა საუკუნეებში გაცილებით უფრო გავრცელებული იყო თომა აკვინელის {1226-1274} არგუმენტები ღმერთის არსებობის სასარგებლოდ. თომა არისტოტელეს ფილოსოფიის მძლავრ გავლენას განიცდიდა და ღმერთის არსებობის დასაბუთებასაც არისტოტელეს მიხედვით აწარმოებდა. ცნობილია მის მიერ არისტოტელეს მიხედვით ჩამოყალიბებული ხუთი არგუმენტი, რომელთაც ქვემოთ მოკლედ გადმოვცემთ, ვინაიდან ისინი კარგად ცნობილია მათთვის, ვინც არისტოტელეს ფილოსოფიას ასე თუ ისე იცნობს.

ღმერთის არსებობის დამსაბუთებელ პირველ არგუმენტად თომა გვთავაზობს არისტოტელეს მოძღვრებას პირველი მამოძრავებელის შესახებ. იგი, არისტოტელეს კვალდაკვალ, ბუნებაში არსებული მოძრაობის ფაქტიდან ამოდის და ამტკიცებს, რომ მოძრაობის ამხსნელი არ შეიძლება კვლავ მოძრავი იყოს, ვინაიდან მაშინ მისი მოძრაობა თვითონ მოითხოვდა ახსნას. მოძრაობის ამხსნელი მხოლოდ უძრავი შეიძლება იყოს. უძრავი მამოძრავებელი კი არის ღმერთი. მაშასადამე, ბუნებაში არსებული მოძრაობა ასაბუთებს ღმერთის არსებობას. ამასთანავე მამოძრავებელი ასამოძრავებელზე „მალლა“ დგას. ეს ნიშნავს, რომ ღმერთი, როგორც უძრავი მამოძრავებელი, მოძრავ ბუნებაზე უფრო არსებითია, უფრო ღირებული და უზენაესია.

ისიც კარგად ცნობილია, რომ არისტოტელე მოძრაობას ტელეოლოგიის პოზიციიდან ხსნიდა. მოძრაობა, მისი აზრით, არასრულქმნილობის, ნაკლის მაჩვენებელია. მოძრაობს ის, რასაც რაღაც აკლია და მისკენ ილტვის. მოძრაობა სრულქმნილობისაკენ სწრაფვას ნიშნავს. სრულქმნილი არის ღმერთი; მაშასადამე, მოძრაობა ღმერთისაკენ მისწრაფებაა. ამავე მიზეზით ღმერთი, როგორც სრულქმნილი არსი, არ შეიძლება მოძრაობდეს. იგი შეიძლება იყოს მხოლოდ უძრავი მამოძრავებელი. ღმერთი, როგორც მაგნიტი, ისე იზიდავს, ამოძრავებს ყველაფერს. არისტოტელე უდიდესი ტელეოლოგისტი იყო. მისი სამყარო – როგორც ორგანული ისე არაორგანული – ტელეოლოგიურად არის მოაზრებული; მიზანი აქვს ყველაფერს – ცოცხალსაც და არაცოცხალსაც.

მეორე არგუმენტი პირველის ანალოგიურია და ისიც არისტოტელეს ფილოსოფიიდან მომდინარეობს. ბუნებაში არსებობს მიზეზობრიობა, არსებობს მიზეზობრიობის ჯაჭვი. ერთი საგანი არის მეორის მიზეზი, მეორე – მესამისა და ა.შ. მაგრამ მიზეზობრიობის ჯაჭვი არ შეიძლება უსასრულო იყოს; უსასრულობა გაურკვეველობაა. უნდა არსებობდეს პირველი მიზეზი, რომელიც თვითონ მიზეზობრიობის ჯაჭვში არ არის ჩართული. იგი არის უმიზეზო მიზეზი. თომა თვლის, რომ მიზეზობრიობის ასახსნელად უნდა დავეუშვათ პირველი მოქმედი მიზეზის არსებობა; ასეთი არის ღმერთი; მაშასადამე, ღმერთი არსებობს.

მესამე არგუმენტი შემთხვევითობისა და აუცილებლობის კატეგორიებთან არის დაკავშირებული. ის, რაც მოძრაობს, შემთხვევითია, ვინაიდან მას შეუძლია არსებობა ასეც და სხვაგვარადაც. შესაძლებლობა შემთხვევითობასთან კავშირშია, ვინაიდან თუ რაიმეს შეუძლია არსებობა ასეც და სხვაგვარადაც, მაშინ მისი ამგვარად ან სხვაგვარად არსებობის შესაძლებლობა შემთხვევითია. აუცილებლობა ცვალებადობის შესაძლებლობას გამორიცხავს. შემთხვევითს არა აქვს თავის თავში არსებობის საფუძველი. მისი საფუძველი მის გარეთაა, რომელიც უკვე შემთხვევითი აღარ არის; იგი აუცილებელია. მაშასადამე, შემთხვევითობის არსებობა მის საფუძვლად მდებარე აუცილებლობის არსებობას ასაბუთებს. ასეთი კი შეიძლება იყოს მხოლოდ ღმერთი.

მეოთხე არგუმენტი სრულყოფილების ცნებასთან არის დაკავშირებული. არსებობს სრულყოფილების სხვადასხვა ხარისხი – მეტად ან ნაკლებად სრულყოფილი. მაგრამ სრულყოფილების შკალა არ შეიძლება უსასრულო იყოს. მას უნდა ჰქონდეს სრულყოფილების უმაღლესი დონე – აბსოლუტური სრულყოფილება. ასეთია ღმერთი. ყოველი ნაკლებად სრულყოფილი ღმერთს, როგორც უზენაესად სრულყოფილს ეზიარება და ასე მყარდება კავშირი ღმერთსა და სამყაროს შორის.

მეხუთე არგუმენტს ტელეოლოგიური ხასიათი აქვს. სამყაროში არსებობს მიზანშეწონილობა და წესრიგი, რაც არა მხოლოდ ორგანიზმი, არამედ არაორგანიზმი სამყაროს არსებობის წესს წარმოადგენს. აქედან კეთდება დასკვნა ნებისა და გონების მქონე აბსოლუტური არსის არსებობის შესახებ, რომელმაც ეს უნივერსალური კოსმოსური კანონზომიერება შექმნა.

თომა აკვინელის ამ არგუმენტებიდან ამ უკანასკნელს განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს. იგი არსებითად ის არგუმენტია, რომელსაც კანტი „ფიზიკურ-თეოლოგიურს“ უწოდებდა და აკრიტიკებდა. ამ არგუმენტთან ახლოს დგას აგრეთვე ლაიბნიცის „პრესტაბილური ჰარმონიის“ თეორია; ამ ჰარმონიის ავტორად ღმერთი მოიაზრება. ყველა შემთხვევაში ამ არგუმენტის სათავეს არისტოტელეს მოძღვრება წარმოადგენს. ტელეოლოგიას არსებითი კავშირი აქვს თეოლოგიასთან, რასაც თომა აკვინელის მოძღვრება კიდევ ერთხელ ადასტურებს.

ღმერთის არსებობის ონტოლოგიური არგუმენტის ახალი ვარიანტი ეკუთვნის რენე დეკარტს. იგი ღმერთის არსებობის ორ არგუმენტს გვთავაზობს, რომელთაგან პირველი ანსელმ კენტერბერიელის არგუმენტისაგან თითქმის არაფრით არ განსხვავდება: ღმერთი ყოვლად სრულქმნილია და, მაშასადამე, მას არც არსებობა აკლია. უფრო საინტერესოა მეორე არგუმენტი, რომელსაც ანთროპოლოგიური შინაარსი აქვს. ამ არგუმენტის მიხედვით, ადამიანი არის სასრული არსება; მისი ფიზიკური და გონებრივი

უნარები შეზღუდულია, რის გამოც მისთვის უსასრულოა მიუწვდომელია. მაგრამ ფაქტია ადამიანის გონებაში ღმერთის, როგორც უსასრულო არსების იდეის არსებობა. საიდან შეიძლება იგი ადამიანის გონებაში გაჩენილიყო, როცა მისი შემეცნებითი უნარები შეზღუდულია, არასრულქმნილია? აქ დეკარტი წამოაყენებს საბუნებისმეტყველო არგუმენტს: შედეგში არ შეიძლება იყოს იმაზე მეტი რეალობა, ვიდრე იგი მის მიზეზშია; სანინაალმდევოს დაშვება მისტიკამდე მიგვიყვანს. ამ არგუმენტის ძალით, ადამიანის გონებაში არსებული უსასრულო არსის {ღმერთის} იდეა არ შეიძლება ადამიანის გონების შემოქმედების პროდუქტი იყოს; მას ზეადამიანური ანუ ღვთაებრივი წარმოშობა აქვს. მაშასადამე, არსებობს ღმერთი.

თუ ერთმანეთს შევადარებთ ანსელმ კენტერბერიელისა და დეკარტის არგუმენტებს, მათ შორის პრინციპულ „ნათესაობას“ აღმოვაჩენთ. ორივე მათგანი ცნებიდან – იდეიდან – ამოდის. ანსელმისათვის ასეთს სრულქმნილობის იდეა წარმოადგენს, საიდანაც იგი დასკვნას აკეთებს ღმერთის არსებობის შესახებ. დეკარტისათვის კი ამოსავალია იგივე სრულქმნილი {უსასრულო} არსის ანუ ღმერთის იდეის არსებობა ადამიანის გონებაში. ერთი სიტყვით, ორივე შემთხვევაში ღმერთის არსებობა საბუთდება მისი ცნების – იდეის – არსებობის საფუძველზე.

სწორედ ეს გახდა კანტის კრიტიკის ამოსავალი. იგი ონტოლოგიური არგუმენტის დამცველთა წინააღმდეგ ამტკიცებდა, რომ ცნებიდან არსებობა არ გამოიყვანება. შეიძლება მქონდეს ასი ტალერის ცნება, მაგრამ ფაქტობრივად არც ერთი ტალერი არ მქონდეს. ასევე შეიძლება გვქონდეს ყოვლადსრულქმნილის ანუ ღმერთის იდეა, მაგრამ აქედან მის არსებობას ვერ დავამტკიცებთ. კანტის ეს არგუმენტი რეალური სამყაროს მიმართ, რომელიც რელატიური და სასრულია, უთუოდ სწორია, მაგრამ, როგორც ჰეგელმა მიუთითა, უსასრულობის სფეროში იგი ძალას ჰკარგავს. ეს კი დეკარტის ონტოლოგიური არგუმენტის სასარგებლოდ ლაპარაკობს.

კანტი აკრიტიკებდა არა მხოლოდ ონტოლოგიურ, არამედ აგრეთვე კოსმოლოგიურსა და ფიზიკურ-თეოლოგიურ არგუმენტებსაც. ეს უკანასკნელი ამტკიცებს, რომ წესრიგი და კანონზომიერება, რომელიც სამყაროში სუფევს, არ შეიძლება მატერიალური ძალების არსებობით აიხსნას; მისი შემოქმედია ღმერთი. აკრიტიკებდა რა ამ არგუმენტს, კანტი თვლიდა, რომ ამ შემთხვევაში ადამიანი დასკვნებს აკეთებს თავისი ქმედების ანალოგიის მიხედვით. ამგვარი ანალოგია კი მას უსაფუძვლოდ მიაჩნია. „ყველაზე მეტი – წერს იგი – რაც შეიძლება დასაბუთდეს ფიზიკურ-თეოლოგიური არგუმენტით, ეს არის ის, რომ არსებობს სამყაროს ხუროთმოძღვარი... მაგრამ არა სამყაროს შემოქმედი“ {3, გვ.541}. ხუროთმოძღვარს, ამტკიცებს იგი, მასალა წინასწარ აქვს მოცემული; იგი არ არის ამ მასალის შემოქმედი.

კანტის ამ მოსაზრებას არც ამ შემთხვევაში შეიძლება დავეთანხმოთ. ხუროთმოძღვარი, უწინარეს ყოვლისა, არსებობს. ამის გარეშე იგი ვერც ხუროთმოძღვარი იქნებოდა. მაშასადამე, ღმერთის, როგორც სამყაროს ხუროთმოძღვრის {დიზაინერის}, აღიარება იმავე დროს მის არსებობასაც ასაბუთებს. კანტი არც მაშინ არის მართალი, როდესაც თვლის, რომ ღმერთი, ამ არგუმენტის მიხედვით, შეიძლება გავიგოთ როგორც სამყაროს მხოლოდ ხუროთმოძღვარი და არა მისი შემოქმედი. გერმანელი ფილოსოფოსი ფ. ბრენტანო, ეკამათება რა კანტს, აღნიშნავს, რომ სამყაროს მომწესრიგებელი გონე-

ბა იმავე დროს მატერიის შემოქმედიცაა. სამყაროს ხუროთმოძღვარს მასალის {მატერიის} შექმნაც არ გაუჭირდება. „სამყაროში მოჩვენებითი ტელეოლოგია, რომელმაც გვაიძულა დაგვეშვა სამყაროს მომწესრიგებელი გონების არსებობა, ასევე გვაიძულებს შემოქმედებითი გონების დაშვებას, რომელიც თვით მოსაწესრიგებელ მატერიას არა-რაობიდან წარმოქმნის“ {1, გვ. 32}. ამრიგად, კანტის არგუმენტები თეორიული გონების სფეროში ღმერთის არსებობის დასაბუთების შეუძლებლობის შესახებ მიზანს ვერ აღწევს.

მაგრამ ღმერთის არსებობის ონტოლოგიური არგუმენტი უნაკლო როდია. მის მთავარ ნაკლს ის წარმოადგენს, რომ ღმერთის არსებობის დასაბუთების დაფუძნება მხოლოდ გონებაში არსებულ იდეებზე საკმარისი არ არის. ღმერთის არსებობის დასაბუთება მხოლოდ მისი შემოქმედების ანალიზის საფუძველზე შეიძლება. მისი შემოქმედების პროდუქტს კი სამყარო წარმოადგენს, რომელშიც გასაოცარი კანონზომიერება, წესრიგი და მიზანშეწონილობა სუფევს, რაც არ შეიძლება ბუნების ძალების შემოქმედების პროდუქტი იყოს. მაშასადამე, ღმერთის არსებობა უნდა დამტკიცდეს არა ადამიანის გონებაში არსებული ცნებებისა და იდეების საფუძველზე, არამედ ისევ რეალური სამყაროს კანონზომიერების ფილოსოფიური გააზრების გზით. ამაში ვხედავთ ტრადიციული ონტოლოგიური არგუმენტის მთავარ ნაკლს. იგი მხოლოდ ლოგიკურის ან სუბიექტურის სფეროში რჩება და მთავარი ავიწყდება, სახელდობრ, ავიწყდება ის, რომ ღმერთი მის შემოქმედებაში ჩანს, მასში გამოვლინდება და მისი არსებობის შემეცნებაც ამ საშუალებით შეიძლება. ამის შესახებ ქვემოთ უფრო ვრცლად გვეჩვენა მსჯელობა.

ღმერთის არსებობის დასაბუთების ერთ-ერთი სერიოზული ვარიანტი ეკუთვნის მე-18-ე საუკუნის თვალსაჩინო მოაზროვნეს უილიამ პელის {1743-1805}. იგი დაიბადა ინგლისის ერთ-ერთ პატარა ქალაქ პიტერბორო. 1762 წელს დაამთავრა კემბრიჯის უნივერსიტეტი, ხოლო შემდეგ სწავლა განაგრძო კოლეჯში, რომელშიც ფილოსოფიას ასწავლიდნენ ჯ. ლოკი და ს. კლარკი. 1785 წელს უ.პელიმ გამოაქვეყნა წიგნი „მორალის პრინციპები და პოლიტიკური ფილოსოფია“, რომელმაც მის ავტორს დიდი პოპულარობა მოუტანა. იგი მაშინვე სახელმძღვანელოდ იქცა კემბრიჯის უნივერსიტეტში და ავტორის სიცოცხლეში თხუთმეტჯერ დიდი ტირაჟით გამოიცა. უილიამ პელიმ 1802 წელს – გარდაცვალებამდე სამი წლით ადრე – დაბეჭდა სახელგანთქმული წიგნი „ბუნებრივი თეოლოგია“, რომელიც იმთავითვე კლასიკურად იქცა და დიდი გავლენა მოახდინა მთელი მე-19-ე საუკუნის თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ აზროვნებაზე. თვითონ ჩ.დარვინიც კი ახალგაზრდობის წლებში ამ წიგნით მოხიბლული იყო, იზიარებდა მის ტელეოლოგიურ იდეებს. მაგრამ მას შემდეგ, რაც მან ბუნებრივი გადარჩევის თეორია შექმნა, უ. პელის გავლენისაგან განთავისუფლდა და ტელეოლოგიაც უარყო. მიუხედავად ამისა, ჩ.დარვინის თეორიის მკვლევარები მიუთითებენ ამ თეორიის ტელეოლოგიურ ხასიათზე და თვლიან, რომ ჩ.დარვინმა ტელეოლოგია ვერ დაძლია. მაგრამ ამჟამად ჩვენ გვაინტერესებს არა უ.პელის თეორიის გავლენები, არამედ მის მიერ ღმერთის არსებობის დასაბუთება, რასაც ქვემოთ მოკლედ გადმოვცემთ.

უ.პელი ღმერთის არსებობის დასაბუთებას ანთროპოცენტრიზმის პოზიციებიდან აწარმოებს. ანთროპოცენტრიზმი არის რელიგიურ-ფილოსოფიური მოძღვრება, რომელიც ამტკიცებს, რომ ღმერთმა სამყარო ადამიანისათვის შექმნა. ამიტომ ბუნებაში

- ცასა და ცისქვეშეთში - ყველაფერი ადამიანის არსებობას ემსახურება. სამყარო ტელეოლოგიურად არის დიზაინირებული, რომლის მიზანს ადამიანის სიცოცხლის უზრუნველყოფა წარმოადგენს. ამ აზრით ადამიანი სამყაროს ცენტრში დგას. ამას ნიშნავს სახელწოდება „ანთროპოცენტრიზმი“.

უ.პელი ღმერთის არსებობის დასასაბუთებლად მიმართავს საათის არგუმენტს, რომელიც პირველად ამავე მიზნით ციცერონმა გამოიყენა. ვთქვათ, ვიპოვნეთ მიწაზე დაგდებული საათი და დავიწყეთ ჯერ იმის ძიება, თუ იგი როგორ მოხვდა ამ ადგილზე. შემდეგ შევნიშნავთ, რომ მისი ნაწილები შედგენილია უალრესად მიზანშეწონილად. თითოეული მათგანი მეორეს ემსახურება, ხოლო ყველა ერთად საათის მუშაობას უზრუნველყოფს. ასე ვრწუნდებით, რომ საათი შედგენილია მიზნობრივად. ვინ მოაწყო ეს საათი? თუ ამავე კითხვას სამყაროს მიმართ დავსვამთ, მაშინ ღმერთის არსებობამდე მივალთ. „სწორედ ისევე, როგორც საათის ფუნქცია და კომპლექსურობა საათის გამკეთებლის არსებობას გულისხმობს, - წერს იგი - ასევე სამყაროს ფუნქცია და კომპლექსურობა ამ სამყაროს შემოქმედის არსებობას გულისხმობს“. უ.პელი ამტკიცებს, რომ დიზაინი არ შეიძლება შემთხვევითობის შედეგი იყოს. არც ერთი ჭკუათმყოფელი {no person in his senses} პიროვნება ამას არ იწამებს. სამყაროს მართავს კანონები. „კანონის არსებობა კი წინასწარ გულისხმობს კანონმდებლის არსებობას, რომელსაც იმის ძალა აქვს, რომ ეს კანონი გაატაროს... კანონი კანონმდებელს გულისხმობს“ {4}. მიუხედავად ამისა, უ. პელის მსოფლმხედველობაში ანთროპოცენტრიზმის იდეა წინა პლანზე მაინც არ დგას.

უ. პელი შემდეგ ორგანულ სამყაროზე გადადის და ამტკიცებს, რომ ისევე, როგორც საათია მიზნობრივად შედგენილი, რომლის თითოეული ნაწილი მეორეს ემსახურება, მასთან შეთანხმებით მუშაობს, ასევეა აგებული ცოცხალ ორგანიზმთა სამყარო; თვალელები, ყურები და სხვა ორგანოები მიზნობრივად არის ორგანიზმში განლაგებული და ურთიერთშეთანხმებით ფუნქციონირებს. ყოველივე ამას კი პირველ მიზეზამდე - ღმერთამდე - მივყავართ, რომელიც ტელეოლოგიურად აგებული სამყაროს შემოქმედს წარმოადგენს. უ.პელის ტელეოლოგიურ კონცეფციას დიდი დამსახურება მიუძღვის დევიდ ჰიუმეს ათეისტური და მექანიკურ-მატერიალისტური მსოფლმხედველობის დაძლევის საქმეში. წიგნში „დიალოგები ბუნებრივი რელიგიის შესახებ“ დ. ჰიუმე წერდა: „მე მოკლედ აგისხნით, თუ როგორ წარმომიდგენია ეს საქმე. მიმოავლეთ თვალი სამყაროს, განიხილეთ იგი მთლიანობასა და ნაწილებში. თქვენ ნახავთ, რომ იქ სხვა არაფერია, გარდა ერთი უზარმაზარი მანქანისა, რომელიც თავის თავში ასევე უფრო მცირე ზომის მანქანებს შეიცავს. ყველა ეს სხვადასხვაგვარი მანქანა და თვით მისი უმცირესი ნაწილები ისეა სიზუსტით მორგებული ერთმანეთს, რომ ნებისმიერი მნახველის აღტაცებას იწვევს. მიზნისადმი საშუალებათა განსაკუთრებული მორგებულობა, რასაც მთელ ბუნებაში ვხვდებით, ზუსტად ემსგავსება ადამიანური გამომგონებლობის, ადამიანური განზრახვების, ადამიანის აზრის სიბრძნის, ადამიანის აზრის პროდუქტებს და კიდევ აღემატება მათ. მაგრამ ვინაიდან შედეგები მსგავსია, ანალოგიის წესის მიხედვით, იმ დასკვნამდე მივდივართ, რომ მსგავსია მიზეზებიც და, მაშასადამე, ბუნების შემოქმედს აქვს გარკვეული მსგავსება ადამიანის გონებასთან, თუმცა მას უფრო ფართო უნარები, მისი შემოქმედების უფრო პროპორციული სიდიდეები აქვს. ამ აპოსტერიორული არგუ-

მენტის დახმარებით ჩვენ იმავდროულად ვამტკიცებთ ღვთაების არსებობას, მის მსგავსებას ადამიანის გონებასთან, ადამიანის ინტელექტთან“ {5. გვ465}.

ჩვენ აქ არაფერს ვიტყვით დ.ჰიუმეს ამ პრიმიტიული და პრინციპულად მცდარი მსჯელობებისა და დასკვნების შესახებ. მხოლოდ იმას აღვნიშნავთ, რომ უ.პელის წიგნმა „ბუნებრივი თეოლოგია“ გზა გადაუღობა დ.ჰიუმეს ამ მცდარი თვალსაზრისის გავრცელებას. უ.პელის ტელეოლოგიური იდეების რეზონანსი იმდენად დიდი იყო, რომ ევროპის კონტინენტზე მატერიალისტური და ათეისტური იდეები ასე იოლად ფეხს ვერ იკიდებდა. სხვა რომ არაფერი ყოფილიყო, უ.პელის წიგნის დამსახურებად ესეც კმაროდა.

დასასრულ, ღმერთის არსებობის დასაბუთების თვალსაზრისით ფრიად საინტერესოა მამა ფრედერიკ კოპლესტონისა და ბერტრან რასელის დებატები ბრიტანული რადიომუწყებლობის კორპორაციით {BBC} 1948 წელს. ერთი მხრივ ბ. რასელი – გამოჩენილი ინგლისელი ფილოსოფოსი, ლოგიკოსი, ათეისტი – ხოლო, მეორე მხრივ, ფ. კოპლესტონი – იეზუიტი, კათოლიკური მღვდელი, უაღრესად ერუდირებული პიროვნება არა მხოლოდ თეოლოგიაში, არამედ ფილოსოფიაშიც. დებატებიდან ჩანს, რომ იგი საკმაოდ ღრმად იცნობს თვით ბ.რასელის ფილოსოფიას.

ფ.კოპლესტონი თვლის, რომ ღმერთის არსებობის დასაბუთება ფილოსოფიური მეთოდებით სავსებით შესაძლებელია. ეს რომ შეუძლებელი იყოს, ამტკიცებს ფ. კოპლესტონი, მაშინ ადამიანი უმიზნოდ დარჩებოდა და მის არსებობას აზრი აღარ ექნებოდა. უღმერთო ადამიანი ცარიელი და მიუსაფარია. ღმერთი აბსოლუტური არსია, რომლის გარეშე არც აბსოლუტური ღირებულება იარსებებდა.

ფ.კოპლესტონი ბ.რასელთან კამათში ძირითადად სამ არგუმენტს მოიხმარს: კოსმოლოგიურს, რელიგიურსა და მორალურს. განსაკუთრებით საინტერესოა მისი მოსაზრებანი პირველ არგუმენტთან დაკავშირებით, რომელიც ლაიბნიცის ფილოსოფიას ემყარება. ბუნების საგნები და მოვლენები, ამტკიცებს იგი, შემთხვევითია, ვინაიდან მათ თავისი არსებობის მიზეზი თავის გარეთ აქვთ. მათი გარემოში არის ღმერთი, რომელიც შემთხვევითი საგნებისა და მოვლენებისაგან განსხვავებით, აუცილებელია, „თუ არსებობს შემთხვევითი არსი, მაშინ არსებობს აუცილებელი არსიც“. შემთხვევითობის არსებობა აუცილებლობის არსებობასაც ასაბუთებს. ფ.კოპლესტონის კოსმოლოგიური არგუმენტი ორი დებულებიდან ამოდის: 1. არსებობს რაღაც, 2. ყოველ არსებულს თავისი არსებობის საკმაო საფუძველი აქვს. ბუნების საგნებსა და მოვლენებს კი თავის თავში არა აქვთ თავისი არსებობის საფუძველი; ამიტომ მათ შეუძლიათ არსებობაც და არარსებობაც, ასე არსებობაც და სხვაგვარად არსებობაც. მაგრამ ყოველივე ამას საკმაო საფუძველი აქვს, რომელიც არ შეიძლება თვითონ სამყაროში იყოს. ეს იქნება ფინალური მიზეზი ანუ სამყაროში არსებული მიზეზობრივი ჯაჭვის ბოლო პუნქტი {6}.

რასაკვირველია, როგორც მოსალოდნელი იყო, ამ კამათს პრობლემის გადანყვეტა არ მოჰყოლია; ორივე მხარე თავიანთ პოზიციებზე დარჩა. ასევე ახალი არგუმენტი თავიანთი პოზიციის დასაცავად არც ერთს არ წამოუყენებია. თვითონ რასელის მოსაზრებანიც პრინციპულად არ განსხვავდებოდა ტრადიციული ათეისტური შეხედულებებისაგან {რის გამოც ჩვენ მათი გადმოცემისაგან თავი შევიკავეთ}. ბ.რასელის ათეისტური იდეების პირველ წყაროს მისი ემპირისტული მსოფლმხედველობა წარმოადგენს. თუ რეალობის კრიტერიუმად ცდაში მოცემულობას მივიჩნევთ, მაშინ ზედმეტია ლაპარაკი

რაიმე ზებუნებრივი არსის არსებობის შესახებ. წმინდა ემპირიზმი და პოზიტივიზმი მხოლოდ ათეისტური შეიძლება იყოს.

5. ღმერთის არსებობის დასაბუთების თავისებურ ვარიანტს წარმოადგენს პანთეიზმი; იგი დიზაინირებული სამყაროს ცნებიდან ამოდის და თვლის, რომ სამყაროში არსებული უნივერსალური კანონზომიერება არ შეიძლება მექანიკური და მატერიალური იყოს; იგი თვითონ არის ღმერთი; ღმერთი სამყაროშია ანუ სამყარო და ღმერთი ერთი და იგივეა {*deus sive natura* - ღმერთი ანუ ბუნება}. ასე ფიქრობდნენ ჯორდანო ბრუნო, სპინოზა და სხვა მრავალი. არსებობს პანთეიზმის სხვადასხვა სახეობა, თუმცა მის მთავარ პრინციპს ბუნებისა და ღმერთის გაიგივება წარმოადგენს. სწორედ ამიტომ პანთეიზმი არსებითად შენიღბული მატერიალიზმია, ვინაიდან ღმერთის ტრანსცენდენტურობის დაშვების გარეშე რელიგიური მსოფლმხედველობა {ყოველ შემთხვევაში იუდაურ-ქრისტიანული რელიგია} შეუძლებელია. სამყარო ღმერთის შემოქმედებაა {კრეაციონიზმის იდეა} და არა თვითონ არის ღმერთი. ის გარემოება, რომ სამყაროს უნივერსალური კანონზომიერება და თვითონ სამყაროც ღვთაებრივი შემოქმედების პროდუქტია, სრულიადაც არ ნიშნავს მათ ერთმანეთთან გაიგივებას.

ასევე უსაფუძვლოა პანთეიზმის მეორე ვარიანტი, რომელიც, მართალია, ღმერთსა და სამყაროს ერთმანეთთან არ აიგივებს, მაგრამ ღმერთს სამყაროში მიუჩენს ადგილს, რომელიც შიგნიდან „მართავს“ სამყაროს, უზრუნველყოფს დიზაინირებული ნივთებისა და მოვლენების არსებობას. ამ შემთხვევაში მთავარ შეცდომას ის წარმოადგენს, რომ შეუძლებელია ღმერთის „ადგილის“ შესახებ ლაპარაკი; ადგილი მატერიალური ობიექტების ატრიბუტია; ღმერთი კი, როგორც იდეალური, სივრცისა და დროის გარეშეა. რელიგიური მსოფლმხედველობა სამყაროს თვლის ღვთაების გამოცხადებად და არა მატერიალური, გრძნობადი მოვლენების არსებად. სამყაროს ღვთაებრიობა თეოლოგიაში მარტოოდენ იმას ნიშნავს, რომ იგი ღვთაებრივი შემოქმედების პროდუქტია და არა იმას, რომ თვითონ არის ღვთაებრივი.

ამრიგად, ვერც პანთეიზმი აღწევს თავის მიზანს; მის საფუძველზე ღმერთის არსებობის მტკიცება შეუძლებელია.

6. თუ შევაჯამებთ ყველაფერს, რაც ზემოთ ღმერთის არსებობის დასაბუთების მიზნით ითქვა, მაშინ აშკარა გახდება, რომ ღმერთის არსებობის დასაბუთების არც ერთი ცდა დამაკმაყოფილებელი არ არის. ქვემოთ მკითხველს შევთავაზებთ კიდევ ერთ ახალ თვალსაზრისს, რომლის მიზანს თეორიული გონების სფეროში ღმერთის არსებობის დასაბუთების შესაძლებლობის ჩვენება წარმოადგენს. ამ თვალსაზრისის საფუძველი და ამოსავალია გაშუალებული დაკვირვების ცნება, რომელიც საკმაოდ ვრცლად გაანალიზებულია ჩვენს წინარე ნაშრომებში, უკანასკნელად კი სტატიაში „გაშუალებული დაკვირვების შესაძლებლობის პრობლემა“ {7}. გაშუალებული დაკვირვებადობის ცნება, რომელიც დაკვირვებადობის პრინციპის გნოსეოლოგიური ინტერპრეტაციის შედეგად ჩამოყალიბდა, საფუძვლად დაედო ახალი ფილოსოფიური დისციპლინის „მეცნიერული ონტოლოგიის“ შექმნას, რომელიც არსებითად ფილოსოფიურ თეოლოგიას წარმოადგენს {8}.

აქვე წინასწარ შევნიშნავთ, რომ ღმერთის არსებობის დასაბუთების ის ვარიანტი, რომელსაც ქვემოთ ჩამოვაყალიბებთ, მიმართულია კანტის იმ მოსაზრების წინააღმდეგ, რომელიც თეორიული გონების სფეროში ღმერთის არსებობის დასაბუთების

შესაძლებლობას უარყოფს. ჩვენ მართოდ იმის დამტკიცებას ვცდილობთ, რომ ღმერთის არსებობა არავითარ სხვა დასაბუთებას არ საჭიროებს, გარდა გაშუალებულ დაკვირვებაში მოცემული რეალური სამყაროს ზოგადი სურათის ფილოსოფიური ანალიზისა, რომელიც ნათელყოფს ამ სამყაროს შემოქმედის არსებობას. ამ აზრით ჩვენს მიერ შემოთავაზებული არგუმენტი შეიძლება ჩაითვალოს არა დასაბუთებად, რომელსაც ყოველთვის ლოგიკური ხასიათი აქვს, არამედ აბსოლუტური არსის არსებობის დემონსტრირებად.

7. დავინწყით იმით, რომ ნებისმიერი გრძნობადი დაკვირვების საგანს მოვლენათა სამყარო ანუ რეალური არსი წარმოადგენს, რომელიც დროში არსებობს. სიტყვა „მოვლენა“ რაღაცის გამოვლენას ნიშნავს. მისი სახით რაღაც შინაგანი, ფარული გამოვლინდება, სახელდობრ, გამოვლინდება ის, რაც უშუალო დაკვირვებისათვის მიუწვდომელია, გრძნობად დაკვირვებაში არ გვეძლევა. ეს „რაღაც“ არის არსება, რომელიც ზოგადია, ვინაიდან იგი მოვლენათა გარკვეული ჯგუფის არსებაა, რომელიც კონკრეტულ ფორმას მხოლოდ მოვლენებში იძენს. ერთი სიტყვით, მთელი რეალური არსი არსებობს და მოვლენის ერთიანობას წარმოადგენს; მაგრამ იგი ორი სამყარო კი არ არის, არამედ ერთი და იგივე სამყაროს ორი მხარეა – ერთი მატერიალური, მეორე იდეალური. არსება იდეალურია იმ აზრით, რომ იგი გრძნობად {უშუალო} დაკვირვებაში არ გვეძლევა, არ იზომება, არა აქვს სიდიდე {რაოდენობა} არც სივრცესა და დროში არსებობს. ვაშლი, რომელიც ხიდან ვარდება, მატერიალურია, გრძნობადია, სივრცესა და დროში არსებობს, მაგრამ მსოფლიო მიზიდულობის კანონი, რომელიც ვაშლის ჩამოვარდნაში გამოვლინდა, მატერიალური არსის ყოველგვარ ნიშანს მოკლებულია. იგი არამატერიალური ანუ იდეალურია. ამრიგად, რეალური არსი ანუ მოვლენათა სამყარო ერთდროულად მატერიალურიც არის და იდეალურიც. იგი, როგორც არსების გამოვლენა, მატერიალურია, მაგრამ როგორც არსების გამოვლენა, იდეალურია ანუ იგი მატერიალურისა და იდეალურის ერთიანობას წარმოადგენს.

ეს იმასაც ნიშნავს, რომ არსება და მოვლენა ცალ-ცალკე კი არ არსებობს, არამედ ორგანულ ერთიანობაშია, ერთი მეორის გარეშე არსებობა არ შეუძლიათ. მოვლენა არსების გამოვლენაა და, ცხადია, არსების გარეშე არ შეიძლება არსებობდეს; არსება კი მოვლენების არსებაა, ამიტომ გამოვლენის გარეშე იგი არსება ვერ იქნება. არსება უთუოდ გამოვლინდება; გამოვლენელი არსება არ არის არსება. იგი შეიძლება არსებობდეს, მაგრამ გამოვლენის გარეშე არსება არ იქნება. ამაში მდგომარეობს არსებისა და მოვლენის აუცილებელი კავშირი.

მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ თითქოს არსებისა და მოვლენის ურთიერთდამოკიდებულებას ერთნაირი შინაარსი აქვს. არისტოტელეს დროიდან ცნობილია, რომ არსება თავისი ბუნებით სუბსტანციურია, თავისთავად არსებულია, დამოუკიდებელია, აუცილებელია. მოვლენა კი შემთხვევითია, რაც იმას ნიშნავს, რომ იგი შეიძლება იყოს ან არ იყოს, იყოს ასეთი და სხვაგვარიც. ვაშლი შეიძლება იყოს წითელი ან მწვანე, მწიფე ან მკვახე, დიდი ან პატარა; მაგრამ ის კი შეუძლებელია, რომ მსოფლიო მიზიდულობის კანონი იყოს ასეთი და სხვაგვარიც. მაშასადამე, მოვლენის ამგვარად არსებობა შემთხვევითია, არსება კი აუცილებლობით არსებობს. როდესაც არსებისა და მოვლენის ურთიერთდამოკიდებულებაზე ვლაპარაკობთ, მაშინ მხედველობაში გვაქვს არსე-

ბობის ის ფორმალური მხარე, რომელსაც არსების სახით არსებობა წარმოადგენს. თუ არსება არ გამოვლინდა, მაშინ იგი არ იქნება არსება {მოვლენების არსება}, მაგრამ იგი ამით თავის არსებობას არ შეწყვეტს. არსება გამოვლინებამდე ვირტუალურად ანუ შესაძლებლობის სახით არსებობს. გამოვლენის შემდეგ კი იგი მოვლენების არსების სტატუსს შეიძენს.

8. სხვა ნაშრომებში ჩვენ ერთმანეთისაგან განვასხვავეთ ორგვარი არსება - სპეციალური და სუბსტანციური ანუ უზოგადესი. არსება აქვს ყველაფერს - ადამიანს, ცხოველებს, ქვას, ხეს და ა.შ. იმ ტიპის არსებებს, რომლებიც მოიცავს სინამდვილის ამა თუ იმ {სპეციალურ} სფეროს {ადამიანებს, ცხოველებს, ქვებს, ხეებს და ა. შ.} სპეციალური არსებანი შეიძლება ვუნოდოთ. სპეციალური არსებანი, ისევე როგორც ყოველგვარი არსება, ზოგადია, მაგრამ უზოგადესი არ არის. სპეციალურ არსებათა სამყარო საშუალო ზოგადობის სფეროა. ეს ის სამყაროა, რომელშიც ადამიანები ცხოვრობენ და მოღვაწეობენ. მაგრამ არსება აქვს მთელ სინამდვილესაც, მთელ სამყაროს, რომელიც ყოველგვარ არსებულს იქვემდებარებს, რის გამოც მას სუბსტანციური ანუ უკანასკნელი ინსტანციის არსება შეიძლება ვუნოდოთ.

9. არსება უშუალოდ დაუკვირვებადია, მაგრამ პრინციპულად დაკვირვებადი. იგი, როგორც არსება, უთუოდ გამოვლინდება, „ღიაა“ დამკვირვებლისათვის, მაგრამ არა უშუალოდ, არამედ გაშუალებით. გამაშუალებელს კი უშუალო {გრძნობადი} დაკვირვება წარმოადგენს. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, არსებას ვაკვირდებით მოვლენების {გამოვლენის} გზით. გაშუალებული დაკვირვება არის არსების აღმოჩენის აუცილებელი პირობა. ამიტომ ამბობენ, რომ არსება მოვლენებზე დაკვირვების შედეგად შეიმეცნება. ჰეგელი ამბობდა, რომ არსება „ჩანს“ მოვლენებში. ეს „გამოჩენა“ არის დაკვირვება, მაგრამ არა უშუალო, არამედ გაშუალებული. ნიუტონმა ვაშლის ჩამოვარდნაში {მოვლენა} მისი არსება - მსოფლიო მიზიდულობის კანონი - დაინახა.

გაშუალებული დაკვირვება სწორედ დაკვირვებაა და არა აზროვნება, ვინაიდან იგი მოცემულობის სფეროა და არა მოაზრებისა, რომელიც ცნებების, მსჯელობებისა და დასკვნების სახით წარმოებს. აზროვნება მოცემულობის შედეგებს რაციონალურად გადაამუშავებს და აყალიბებს აზრებს, იდეებს, თეორიებს.

გაშუალებული დაკვირვება მხოლოდ ემპირიული მოცემულობა როდია, არამედ იგი რაციონალურობის დიდ დოზასაც შეიცავს. იგი არის ემპირიულისა და რაციონალურის ნაზავი, ემპირიულიდან რაციონალურისაკენ გარდამავალი საფეხური. შეგრძნებები {უშუალო დაკვირვება} ცხოველებსაც აქვთ, მაგრამ მათთვის მოვლენების არსება ფარულია, მიუწვდომელია, ვინაიდან ვერ აზროვნებენ. გაშუალებული დაკვირვება ისეთი - სპეციფიკური - მოცემულობაა, რომელიც ემპირიულისა და რაციონალურის მომენტებს ორგანულად აერთიანებს.

10. როგორც ზემოთ ვთქვით, ნებისმიერი არსება გამოვლინდება; გამოუვლენელი არსება, როგორც არსება, არ არსებობს. ამ კანონზომიერებას ექვემდებარება აბსოლუტური არსიც, ანუ უკანასკნელი ინსტანციის არსება, რასაც თეოლოგიის ენაზე ღმერთი ეწოდება. ღმერთი გამოვლინდება სამყაროში, როგორც მისი შემოქმედების პროდუქტში. ბუნებაში არსებული გასაოცარი კანონზომიერება - უაღრესად დიზაინირებული სამყარო - ღმერთის, როგორც სამყაროს არსების გამოვლენას წარმოადგენს. სამყარო

როს უაღრესად ზუსტსა და უზენაეს კანონზომიერებაზე დაკვირვება ამ კანონზომიერების ღვთაებრივ ნარმომავლობაში გვარწმუნებს. მასში „ვხედავთ“ ღვთაებრივი ძალის გამოვლენას ანუ გაშუალებული დაკვირვების გზით აღმოვაჩინებ ღმერთის არსებობას, ვრწმუნდებით, რომ მსოფლიო ჰარმონიის შემოქმედი შეიძლება იყოს მხოლოდ ყოვლისშემძლე ღმერთი. განიხილავდა რა სამყაროს სტრუქტურას, პლატონი წერდა: „რა ძალას შეეძლო აეძულებინათ ესოდენ დიდი მასები {ციური სხეულები - ს.ა.} წრიულად ებრუნათ ერთი და იგივე დროის განმავლობაში, როგორც დღეს ბრუნავენ? რომელ ბუნებას შეეძლო მოემოქმედა ეს? მე ვამტკიცებ, რომ ამის მიზეზი შეიძლება იყოს მხოლოდ და მხოლოდ ღმერთი; სხვაგვარად ეს შეუძლებელია“ {9, 7. 983-b -983-c}. ზუსტად ამავე აზრს გამოთქვამს ნიუტონი ციური სხეულების მოძრაობის შესწავლის შედეგად. „მზის, პლანეტებისა და კომეტების ესოდენ გამოგნებელი შეერთება შეუძლებელია სხვაგვარად მომხდარიყო, თუ არა მძლეთამძლეს და ბრძენთა უბრძენესის ბრახვითა და ნებით... არსების, რომელიც მართავს ყველაფერს არა როგორც სამყაროს სული, არამედ როგორც კოსმოსის მბრძანებელი და თავისი მბრძანებლობის მიხედვით უნდა იწოდებოდეს როგორც უფალი ღმერთი ყოვლისმპყრობელი“ {10, გვ.73}.

ამრიგად, ღმერთი, როგორც მატერიალური სამყაროს არსება, ამ სამყაროს ჰარმონიულ წყობაში გამოვლინდება, რაც უდავოს ხდის მის არსებობას. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ღმერთი, როგორც უზენაესად დიზაინირებული სამყაროს არსება, მისი შემოქმედი, მისი შემოქმედების {გამოვლენის} ფაქტზე გაშუალებული დაკვირვებით შეიმეცნება. სამყაროში არსებულ მექანიკურ ძალებს არ ძალუძთ ისე დაჯგუფება, რომ ესოდენ დიზაინირებული - კანონზომიერი - სამყარო შექმნას, რომელიც ყოველ ნაწილში ტელეოლოგიურ ხასიათს ავლენს. ზემოთ ვთქვით, რომ ღმერთის არსებობის ტრადიციული ონტოლოგიური არგუმენტის მთავარი ნაკლი ის არის, რომ იგი ღმერთის არსებობის დასაბუთებას ადამიანის გონებაში არსებული უზოგადესი იდეების საფუძველზე ცდილობს. ეს არის ანთროპომორფისტული თვალსაზრისი და ამაშია მისი მთავარი ნაკლი. ჯერ კიდევ ლაიბნიცმა შენიშნა: ღმერთი მის შემოქმედებაში უნდა ამოვიკითხოთო. მართლაც, ღმერთის არსებობას სამყაროში არსებული უზენაესი წესრიგი, კანონზომიერება და მიზანშეწონილობა ადასტურებს. ეს იმასაც ნიშნავს, რომ ღმერთის შემეცნება თეორიული გონების ფარგლებში შესაძლებელია. ამ შემთხვევაში ღმერთის არსებობის დასაბუთება ნიშნავს გაშუალებული დაკვირვების გზით იმის დემონსტრირებას, რომ ღმერთი არსებობს.

ღმერთის არსებობის წვდომა, მისი შემეცნება ყველა სერიოზული მოაზროვნის უპირველეს ამოცანას წარმოადგენს. ზოგიერთ მკვლევარს მიაჩნია, რომ ჰეგელის წიგნში „ლოგიკის მეცნიერება“ ნაჩვენებია „ღმერთი, როგორც იგი არის მის მარადიულ არსში ბუნებისა და სასრული სულის შექმნამდე“ {11}. მართლაც, ჰეგელის ფილოსოფია, საბოლოო ჯამში, აბსოლუტური არსის ანუ ღმერთის არსებობის დასაბუთებას ემსახურება. აბსოლუტური სხვა არაფერია, გარდა ღმერთისა. სოკრატეს, პლატონისა და არისტოტელეს ბრძოლა სოფისტური რელატივიზმისა და ჰერაკლიტეს დიალექტიკის წინააღმდეგ {რასაც ისინი რელატივიზმის სახეობად თვლიდნენ} აბსოლუტური არსის ანუ ღმერთის არსებობის დასაბუთებას ემსახურებოდა. ანტიკური ეპოქის ამ დიდმა მოაზროვნეებმა კარგად იცოდნენ, რომ აბსოლუტურის უარყოფა შეუძლებელია. აბსოლუტური არის აბ-

როვნების, შემეცნებისა და აზრის გადაცემის {მეტყველების} აუცილებელი პირობა. აბსოლუტურის უარყოფის შეუძლებლობა კი ღმერთის არსებობას ასაბუთებს.

ღმერთი, როგორც აბსოლუტური არსი, ყოველთვის მონივნებას იმსახურებს. ჭეშმარიტი მორწმუნე ღმერთს თავყვანს იმიტომ კი არ სცემს, რომ მისგან სულის უკვდავებას ან ამქვეყნიურ კეთილდღეობას ელოდება, არამედ მის სიდიადესა და უზენაესობას ეთაყვანება. ის, ვინც ღმერთს მხოლოდ იმიტომ აღიდავს, რომ მისგან სამაგიერო სარგებელი ნახოს, არ არის ჭეშმარიტი ღვთისმოსავი. აბსოლუტური არსი, წერდა ამერიკელი ფილოსოფოსი უილიამ ჯეიმზი, „ასე თუ ისე უნდა გვწამდეს თუნდაც მისი ნამდვილობა არ იყოს დამტკიცებული. მხოლოდ ფილოსოფიის მტერს შეუძლია მასზე უდიერად ლაპარაკი“ {12, გვ.27}.

აქვე საჭიროდ მიგვაჩნია შევეხოთ საკითხს ღმერთის, როგორც თვითმიზეზის {causa sui} გაგების შესახებ. ღმერთის თვითმიზეზობრიობაზე ყველაზე აშკარად სპინოზამ მიუთითა. თვითმიზეზობრიობა, თუკი ასეთი რამ საერთოდ არსებობს, მიზეზობრიობის სახეობაა. მიზეზობრიობა კი მიზეზსა და შედეგს შორის დროულ თანამიმდევრობას გულისხმობს. მიზეზი, როგორც მოქმედი, დროში წინ უსწრებს შედეგს ანუ წარმოშობი დროში წინ უსწრებს წარმოშობილს; სხვა შესაძლებლობა გამორიცხულია. თუ ამ კუთხით განვიხილავთ თვითმიზეზობრიობის ცნებას {სხვაგვარად განხილვა შეუძლებელია}, მაშინ აბსურდულ მდგომარეობაში აღმოვჩნდებით, კერძოდ, იძულებული ვიქნებით დავუშვათ რაიმეს არსებობა მის წარმოშობამდე, მაგრამ ასეთი ვარაუდი სრულ უაზრობას წარმოადგენს. სპინოზასთან სუბსტანციის თვითმიზეზობრიობა მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის არსებობას კი არ ნიშნავს, არამედ თვითსაფუძვლიანობას. სუბსტანცია კი არ წარმოშობს თავის თავს {სუბსტანციის წარმოშობაზე ლაპარაკი მისი მარადიულობის უარყოფაა; სუბსტანცია კი არ შეიძლება არ იყოს მარადიული}, არამედ მას თავისი არსებობის საფუძველი თავის თავში აქვს ანუ თავისი არსებობისათვის სხვა რაიმეს არსებობას არ საჭიროებს. სუბსტანცია აბსოლუტურია, გარედან არაფრით არ არის განსაზღვრული. მის არსებობას არაფერი არ განაპირობებს; ერთი სიტყვით, ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს თვითსაფუძველთან და არა თვითმიზეზობრიობასთან. ცნობილია, რომ სპინოზას დროს მიზეზსა და საფუძველს ერთმანეთთან აიგივებდნენ {„causa sive ratio“ - „მიზეზი ანუ საფუძველი“}. მიზეზი მართლაც არის საფუძველი, მაგრამ ყველა საფუძველი არ არის მიზეზი. მიზეზი არის ისეთი საფუძველი, რომელიც წარმოშობს შედეგს. მიზეზობრივი კავშირი გენეტური კავშირია. საფუძველი კი შეიძლება არ იყოს გენეტური ანუ მიზეზობრივი. მაგალითად, შენობის საძირკველი მასზე დაშენებული სახლის საფუძველია, მაგრამ მიზეზი არ არის. იგი რომ შენობის მიზეზი იყოს, მაშინ სახლის ასაშენებლად საკმარისი იქნებოდა მარტოოდენ საძირკველის ჩაყრა, სახლი კი თავისთავად აშენდებოდა. ასეთ უაზრობამდე მივყავართ მიზეზისა და საფუძვლის გაიგივებას. ამრიგად, მიზეზისა და საფუძვლის გაიგივება შეუძლებელია. აბსოლუტური არსი არის თვითსაფუძვლის მქონე და არა თვითმიზეზობრივი.

11. ღმერთის არსებობის საკითხი მჭიდროდ დაკავშირებულია კრეაციონიზმის იდეასთან. კრეაციონიზმის იდეა სულ ცოტა იუდაურ-ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაში ფიგურირებდა, ხოლო მეოცე საუკუნეში მისი მეცნიერული დასაბუთება მოხერხდა. მხედველობაშია „დიდი აფეთქების“ {Big Bang} კოსმოლოგიური თეორია, რომელმაც არარაობიდან უაღრესად მიზანშეწონილი და ჰარმონიული სამყაროს შექმნა დაასაბუ-

თა. ამ თეორიის საფუძველზე სამყაროს შემოქმედად მხოლოდ ღმერთი შეიძლება მივიჩნიოთ. კოსმოლოგიური კრეაციონიზმის ახსნის სხვაგვარი შესაძლებლობა დღემდე ნაპოვნი არ არის და არც არის მისი პოვნის იმედი თუნდაც შორეულ მომავალში. ბუნების საგნებისა და მოვლენების ურთიერთმორგებულობა, ციური სხეულების ბრუნვის ურთიერთშეხამება ადამიანის გონებას ტელეოლოგიური ახსნისაკენ განაწყობს, რომლის მოდელი ჯერ კიდევ ანტიკურ ეპოქაში არისტოტელეს გენიამ შეიმუშავა. ღმერთის მიერ სამყაროს ქმნადობა მხოლოდ და მხოლოდ ტელეოლოგიურად შეიძლება აიხსნას. სხვაგვარად ღვთაებრივი შემოქმედება უმიზნო და ბავშვური თამაში იქნებოდა.

თუ ღვთაებრივი შემოქმედების {კრეაციონიზმის} ტელეოლოგიურ ახსნას მივიღებთ {ვიმეორებთ: სხვაგვარი ახსნის შესაძლებლობა არ ჩანს}, მაშინ ბუნებრივად დაიბადება კითხვა: რა იყო ამ ტელეოლოგიური შემოქმედების ობიექტი? ვისთვის ან რისთვის შეიქმნა {შექმნა ღმერთმა} ესოდენ კანონზომიერი და ჰარმონიული სამყარო? ამ კითხვაზე პასუხის გაცემის ძიების შედეგად ჯერ კიდევ უძველეს დროში წარმოიშვა ანთროპოცენტრიზმის იდეა, ხოლო შემდეგ ჩამოყალიბდა ტელეოლოგიური მსოფლმხედველობა ანთროპოცენტრიზმის სახელწოდებით, რომელიც თვლის, რომ სამყარო შეიქმნა ადამიანისათვის; ყველაფერი, რაც არსებობს, თვით ციური სხეულების ჩათვლით, ადამიანს ემსახურება. ერთი სიტყვით. ადამიანი სამყაროს ცენტრში დგას {13}.

ანთროპოცენტრიზმს ბევრი დამცველი და ასევე ბევრი ოპონენტი ჰყავს როგორც ფილოსოფიაში, ასევე მეცნიერებაში. ანთროპოცენტრიზმის ერთ-ერთ მთავარ არგუმენტსა და ამოსავალს ის წარმოადგენს, რომ სამყარო მორგებულია ადამიანს. ჰარვარდის უნივერსიტეტის ბიოქიმიის პროფესორმა ლოურენს ჰენდერსონმა 1911 წელს ფუნდამენტური გამოკვლევა გამოაქვეყნა სათაურით “The Fitness of the Environment” [„გარემოს ვარგისიანობა“], რომელშიც იგი ამტკიცებდა, რომ გარემო, რომელშიც ადამიანი ცხოვრობს, საცხოვრებლად ვარგისია. შემდგომში ეს მეცნიერული გამოკვლევა ანთროპოცენტრიზმის დასაბუთებლად გამოიყენეს. ამ და სხვა მრავალი ანალოგიური ფაქტების საფუძველზე იმ დასკვნამდე მივიდნენ, რომ სამყარო ისეა აგებული, რომ ადამიანმა სიცოცხლე შეძლოს. თუ იგი ოდნავ განსხვავებული იყოს, მაშინ ადამიანი მასში სიცოცხლეს ვერ შეძლებდა. {ანთროპული პრინციპი}. აქედან კეთდება დასკვნა, რომ მთელი სამყარო შექმნილია ადამიანისათვის. ეს იდეა „ბიბლიაში“ სრულიად ერთნაირად არის წარმოდგენილი. ღმერთმა პირველ ხუთ დღეს შექმნა და „განამზადა“ სამყარო ადამიანის საცხოვრებლად, ხოლო მეექვსე დღეს შექმნა ადამი, შემდეგ კი ევა, რომელთაც ახლადშექმნილი დიზაინირებული სამყარო უბოძა. „და აკურთხა იგინი ღმერთმან მეტყველმან: აღორძინდით და განმრავლდით და აღავსენით ქუეყანა და ეუფლენით მას. და მთავრობდეთ თევზთა ზღუისასა და მფრინველთა ცისათა და ყოველი პირუტყუთა და ყოვლისა ქუეყანასა და ყოველთა ქუენარმავალთა, მავალსა ქუეყანასა ზედა“ {დაბ.1. 28}.

ისინი, ვინც ანთროპოცენტრიზმს უარყოფენ, სამყაროსა და ადამიანის მორგებულობას სრულიად სხვაგვარად ხსნიან. სახელდობრ, თვლიან, რომ სამყარო ყოველგვარი მიზნის გარეშე შეიქმნა ისეთი, როგორც დღეს არის. იგი შემთხვევით ადამიანის საცხოვრებლად ვარგისი აღმოჩნდა, რასაც ადამიანის წარმოშობა მოჰყვა. ერთი სიტყვით, ადამიანი, ანტიანთროპოცენტრიზმის მიხედვით, მოერგო სამყაროს და არა პირიქით.

ეს არის სამყაროს მატერიალისტური {და ათეისტური} ახსნა, როგორც ერთადერთი შესაძლებელი ანტიანთროპოცენტრისტული კონცეფცია, რომელსაც აშკარად გამოხატული ათეისტური და მექანიკური ხასიათი აქვს.

წინასწარ ვიტყვით, რომ ზემოაღნიშნული ანტიანთროპოცენტრისტული კონცეფცია მრავალ ლოგიკურსა და ფაქტობრივ შეცდომას შეიცავს, რის გამოც მისი მიღება შეუძლებელია. ამ აზრის საილუსტრაციოდ ქვემოთ მოვიტანთ რამდენიმე არგუმენტს, რომელიც, ერთი მხრივ, უდავოს ხდის მის სიყალბეს, ხოლო, მეორე მხრივ, ანთროპოცენტრიზმის სასარგებლოდ ლაპარაკობს. საბოლოოდ კი ანთროპოცენტრიზმი ღმერთის არსებობის იდეის დასაბუთებას ემსახურება.

პირველი: ანტიანთროპოცენტრისტული კონცეფცია გულისხმობს, რომ სამყარო ღმერთმა კი არ შექმნა, არამედ თვითონ წარმოიშვა. თვითწარმოშობის ცნება კი ყალბი, აბსურული თვალსაზრისის თუნდაც იმიტომ. რომ, როგორც ზემოთ ვაჩვენეთ, მიზეზობრიობის კანონს ეწინააღმდეგება. ამ კანონის მიხედვით, მიზეზი დროში წინ უსწრებს შედეგს ანუ წარმოშობი წარმოშობილზე ადრე არსებობს. თვითწარმოშობის დაშვების შემთხვევაში კი ეს ელემენტარული კანონი დარღვეულია, რასაც აბსურდამდე მივყავართ. სხვას რომ თავი დავანებოთ, ამ ვარაუდს უსასრულო რეგრესამდე მივყავართ, ვინაიდან ყველა შემთხვევაში საკითხი კვლავ ხელახლა დაისმის. მაშასადამე, შეუძლებელია იმის დაშვება, რომ თითქოს სამყარომ თვითონ წარმოიშვა თავისი თავი. მაგრამ სამყაროს არსებობა ფაქტია. იგი ხომ ოდესმე უდა წარმოშობილიყო? ვის შეეძლო მისი წარმოშობა, თუ არა ღმერთს?

მეორე: მიუხედავად ამ არგუმენტისა, მაინც დავუშვათ, რომ თითქოს სამყარომ მართლაც თვითონ წარმოიშვა თავისი თავი ყოველგვარი მიზნის, ყოველგვარი დანიშნულების გარეშე. ასეთი სამყარო მხოლოდ და მხოლოდ შემთხვევითი შეიძლება იყოს. უმიზნობა შემთხვევითობას ნიშნავს. ეს კარგად შენიშნა ჯერ კიდევ არისტოტელემ. ცხენი მოვიდა სახლში არა იმიტომ, რომ მგელს არ შეეჭამა, არამედ მოვიდა თავისთავად, უმიზნოდ ანუ შემთხვევით. უმიზნოდ წარმოშობილი შემთხვევითია. მას უთუოდ აქვს მიზეზი {სხვაგვარად შეუძლებელია} და ამდენად აუცილებელია, მაგრამ იგი, როგორც უმიზნო, შემთხვევითია. მაშასადამე, სამყაროს კიდევ რომ წარმოეშვა თავისი თავი, იგი მიზნის გარეშე ანუ შემთხვევითი იქნებოდა.

მესამე: შემთხვევითობა ქაოსსა და უწესრიგობას ქმნის და არა წესრიგსა და ჰარმონიას, მით უმეტეს ისეთს, როგორიც ბუნებაშია. შემთხვევით შექმნილი სამყარო არ შეიძლება დიზაინირებული, უაღრესად კანონზომიერი და მიზანშეწონილი იყოს. წესრიგი სამყაროში მიზეზსა და მიზანს შეაქვს და არა სპონტანურ პროცესებს. ერთი სიტყვით. არატელეოლოგიური, უმიზნო სამყარო მხოლოდ უწესრიგო და ქაოსური შეიძლება იყოს.

მეოთხე: მაინც ერთი წუთით დავუშვათ, რომ თითქოს წესრიგი სამყაროში შემთხვევით დამყარდა. მაგრამ შემთხვევით დამყარებული წესრიგი {ასეთი რამ კიდევ რომ შესაძლებელი იყოს} იქნებოდა მხოლოდ და მხოლოდ მყისიერი, წამიერი და არ შეიძლება გრძელდებოდეს მილიონი და მილიარდი წლები, როგორც ამას ადგილი აქვს სამყაროში. ის გარემოება, რომ კოსმოსურ კანონზომიერებასა და მიზანშეწონილობას

ესოდენ დიდი ისტორია აქვს, იმას ადასტურებს, რომ სამყარო არ არის და არც შეიძლება იყოს შემთხვევითობის შედეგი.

მეხუთე: კიდევ ერთხელ მაინც დავუშვათ, რომ სამყარო თავისთავად, უმიზნოდ წარმოიშვა და ასევე შემთხვევით დამყარდა წესრიგი და კანონზომიერება. შეძლებდა თუ არა ასეთი მატერიალური სამყარო სიცოცხლის წარმოშობას თუნდაც იმ შემთხვევაში, თუ იგი ადამიანის საცხოვრებლად ვარგისი აღმოჩნდებოდა? ამ კითხვაზე პასუხი მხოლოდ უარყოფითი შეიძლება იყოს და აი, რატომ: მატერიალური სამყაროს ერთ-ერთ უზენაეს კანონს ინერციის კანონი წარმოადგენს, რომელიც ამტკიცებს, რომ მატერიალურ სხეულს თავისთავად, გარეშე ძალების ზემოქმედების გარეშე არ შეუძლია ამოძრავება ან {თუ მოძრაობს} შეჩერება. ეს ნიშნავს, რომ მატერიალურ სამყაროს არა აქვს შინაგანი ძალა, თვითმოქმედების უნარი. ის აქტიურობა {მინისძვრები, ვულკანები, ჭექა-ქუხილი და სხვ.}, რასაც ბუნებაში ვხვდებით, დაპირისპირებულ ძალთა ურთიერთქმედების შედეგია და არა მატერიის შინაგანი ძალის არსებობისა. აქედან დასკვნა: მატერიალურ სამყაროს არ ძალუძს სიცოცხლის წარმოშობა; სიცოცხლის წარმოშობის მატერიალისტური თეორიები {მაგალითად, ა.ი.ოპარინისა} მხოლოდ ჰიპოთეზებია და არა მეცნიერულად დასაბუთებული კონცეფციები.

მეექვსე: მატერიალური სამყარო თუნდაც იმიტომ ვერ შეძლებს სიცოცხლის წარმოშობას, რომ ცოცხალსა და არაცოცხალს შორის პრინციპული განსხვავებაა. ეს განსხვავება ისაა, რომ სიცოცხლის ძირითად ნიშანს, მის არსებას შინაგანი ძალის არსებობა წარმოადგენს, რაც მატერიალურ სამყაროს არა აქვს. ნებისმიერი ცოცხალი არსება – თვით უმარტივესიც კი – ებრძვის გარეშე ძალების ზემოქმედებას, აქტიურად რეაგირებს მათზე. ასეთი რამ კი არაორგანულ სამყაროს არ შეუძლია. ლუდვიგ ფონ ბერტალანფი მართალი იყო, როდესაც ჩ.დარვინის წინააღმდეგ ამტკიცებდა, რომ ცოცხალი ორგანიზმი კი არ ეგუება გარემოს, არამედ, პირიქით, ებრძვის მას. შეგუება დამორჩილებას ნიშნავს, ცოცხალი ორგანიზმი კი განუწყვეტლად იბრძვის საკუთარი არსებობის შესანარჩუნებლად და არა ეგუება გარემოს. ცოცხალისა და არაცოცხალის პრინციპული განსხვავება შეუძლებელს ხდის პასიური, ინერტული მატერიიდან სიცოცხლის წარმოშობის მტკიცებას.

მეშვიდე: თუნდაც დავუშვათ, რომ მატერიამ შექმნა სიცოცხლე {რაც ზემოაღნიშნული არგუმენტების გამო შეუძლებელია}; ამ შემთხვევაშიც კი მატერიალური ძალები ვერ შეძლებდნენ სიცოცხლის მრავალფეროვნების ანუ ჩ. დარვინის ტერმინი რომ ვიხმაროთ, სახეობათა წარმოშობას. იგივე მიზეზობრიობის კანონის საფუძველზე ერთი და იგივე მიზეზი ან ერთი და იგივე მატერიალური ძალა სხვადასხვა შედეგს ვერ მოგვცემს, რის გამოც მატერიალური ძალები სიცოცხლის მრავალფეროვნებას ვერ შექმნის. ჩ.დარვინი სახეობათა წარმოშობას არსებობისათვის ბრძოლისა და ბუნებრივი გადარჩევის შედეგად თვლიდა. მაგრამ ამ შემთხვევაშიც ძნელია იმის გაგება, თუ როგორ წარმოიშობა სხვადასხვა სახეობა ერთსა და იმავე გარემოებასა და ერთსა და იმავე პირობებში. არსებობისათვის ბრძოლაში ჩაბმულია ყველა ცოცხალი არსება, მათ შორის კუც და ჟირაფიც. მაგრამ პირველს კისერი თითქმის სულ არა აქვს, მეორეს კი მეთისმეტად გრძელი.

ბოგჯერ ანთროპოცენტრიზმის კრიტიკოსები სვამენ კითხვას: თუ სამყარო ადამიანის-სათვის შეიქმნა, მაშინ მოისპობა თუ არა იგი ადამიანის მოსპობის შემთხვევაში? პასუხი, ცხადია, უარყოფითია. შედეგის მოსპობა მიზეზს არ სპობს. ასეთი სამყარო დარჩება უმიზნოდ, მაგრამ არსებობას არ შეწყვეტს.

ასეთია ანტიანთროპოცენტრიზმის წინააღმდეგ მიმართული არგუმენტები, რომლებიც, ვფიქრობთ, მის სიყალბეს ადასტურებს.

არ შეიძლება იმ ვარაუდის დაშვება, რომ თითქოს დიზაინირებული სამყარო თავის-თავად, შემთხვევით შეიქმნა, როგორც ადამიანის საცხოვრებლად ვარგისი გარემო, რასაც შედეგად თითქოს ადამიანის წარმოშობა მოჰყვა. ანთროპოცენტრიზმის კონცეფცია, ცხადია, არ არის საკმაოდ დასაბუთებული, მაგრამ ანტიანთროპოცენტრიზმს საერთოდ არავითარი საფუძველი არ გააჩნია. ანტიანთროპოცენტრისტული კონცეფციის მარცხი, ერთი მხრივ, ანთროპოცენტრიზმის სასარგებლოდ ლაპარაკობს, ხოლო, მეორე მხრივ, თეორიული გონების სფეროში ღმერთის არსებობის დასაბუთებას ემსახურება.

გერმანელი ფილოსოფოსი ფრანც ბრენტანო თვლის, რომ ადამიანის გონებას არ ძალუძს ღმერთის არსებობის უარყოფა წინააღმდეგობებში გახლართვის გარეშე. მართალია, ადამიანი ღმერთის შესახებ ყველაფერს ვერ იმეცნებს, მაგრამ მისი არსებობის შემეცნება ნამდვილად შეუძლია.

იოზეფ მარია ბოხენსკის {1902-1995} აზრით, ღვთის არსებობა არც ერთ დიდ მოაზროვნეს სერიოზულად ეჭვქვეშ არ დაუყენებია. საკამათო ის კი არ არის, არსებობს თუ არა ღმერთი, არამედ ის, თუ როგორ უნდა ვიაზროთ იგი {1, გვ. 137-138}.

ყველაზე უფრო აბსურდული გამოთქმა ღმერთის არსებობის შესახებ ეკუთვნის ფრიდრიხ ნიცშეს. რომანო გუარდინი {1885-1968} თვლის, რომ ნიცშეს თეზისი „ღმერთი მოკვდა“ არის „მხოლოდ ლაყბობა და მეტი არაფერი“.

12. მართლაც, დიდი მოაზროვნეები არასოდეს {ან ძალიან იშვიათად} უარყოფდნენ ღმერთის არსებობას. ისინი ხშირად დავობდნენ არა მისი არსებობის შესახებ, არამედ მის დამოკიდებულებაზე სამყაროსთან. ამის დასტურს წარმოადგენს ლაიბნიცი-სა და ს.კლარკის {ფაქტობრივად ნიუტონის} კამათი მე-18-ე საუკუნის პირველ ათეულ წლებში {1715-1716} {14}. ერთიც და მეორეც მტკიცედ იცავდნენ ღმერთის არსებობის იდეას. მაგრამ ლაიბნიცი, ამოდიოდა რა მისი „პრესტაბილური ჰარმონიის“ თეორიიდან, თვლიდა, რომ ღმერთმა ერთხელ და სამუდამოდ ისე ზუსტად და მტკიცედ მოაწყობა სამყარო, რომ იგი შემდგომ შესწორებასა და დაზუსტებას აღარ საჭიროებს. ამიტომ ღმერთი აღარ ერევა სამყაროს საქმიანობაში. ნიუტონი კი თვლიდა, რომ ღმერთს მის მიერ შექმნილი სამყარო არ მიუტოვებია. იგი დრო და დრო ისევ მართავს და აღადგენს დარღვეულ წესრიგს, როგორც მესაათე პერიოდულად მართავს საათს, რათა არ გაჩერდეს ან არ ჩამორჩეს. ეს ნიშნავს, რომ ღმერთი სამყაროს წესრიგის სადარაჯოზე დგას. ერთი სიტყვით, ორივე მათგანი თვლიდა, რომ სამყაროში არსებული წესრიგი და კანონზომიერება ღმერთის ძლიერებისა და ყოვლისმცოდნეობის მაჩვენებელია. მით უფრო სამწუხაროა, რომ ეს ორი გენიალური მოაზროვნე თეორიულ კამათს იდეოლოგიური ბრალდებების სამოსელში ხვევდნენ; ისინი ერთმანეთს ცილს სწამებდნენ ღმერთის არსებობის უარყოფაში, რაც მაშინ უდიდესი ბრალდება იყო. სახელდობრ, ნიუტონი თვლიდა, რომ თუ ღმერთი აღარ ერევა სამყაროს საქმიანობაში, როგორც ამას

ლაიბნიცი თვლიდა, მაშინ შეიძლება მკითხველს ისეთი შთაბეჭდილება შეექმნას, რომ ღმერთი სამყაროს აღარ ესაჭიროება. ლაიბნიცი კი ნიუტონს ბრალს სდებდა ღმერთის ყოვლისშემძლეობის უარყოფაში. თუ ღმერთის მიერ სამყაროში დადგენილი წესრიგი პერიოდულად ირღვევა და ღმერთის ჩარევას საჭიროებს, მაშინ შეიძლება იმ დასკვნამდე მივიდეთ, რომ ღმერთი არ არის ყოვლადღიერი; მას არ ძალუძს, რომ ისეთი სამყარო შექმნას, რომელიც დროთა განმავლობაში დეფორმაციას არ განიცდის.

მაგრამ, ცხადია, ეს ურთიერთბრალდებანი მთავარი არაა. მთავარია ის, რომ ორივე მოაზროვნე თვლიდა, რომ სამყაროს კანონზომიერების ერთადერთი ტელეოლოგიური შემოქმედი არის ღმერთი. ეს კი თეორიული გონების სფეროში ღმერთის არსებობის დასაბუთების შესაძლებლობის მაჩვენებელია.

დასასრულ, აღვნიშნავთ, რომ კანტი არ იყო ათეისტი. მან ღმერთის არსებობის დასაბუთება პრაქტიკული გონების სფეროში სცადა; ღმერთის არსებობა მორალის არსებობის აუცილებელ პირობად მიიჩნია. მაგრამ ეს სრულიადაც არ არის საკმარისი. ღმერთი ტრანსცენდენტური არსებაა, აბსოლუტური არსია, რომელიც ყოველგვარ არსებულზე, მათ შორის ადამიანზეც, მაღლა დგას. ღმერთის არსებობის საკითხის გადატანა ღირებულების სფეროში მისი ტრანსცენდენტურობის უარყოფაა. კანტმა ღმერთი ადამიანის მორალის სადარაჯოზე დასვა და სხვა ფუნქციები ჩამოაცილა. მისი ღმერთი არ არის სამყაროს შემოქმედი, თვით ხუროთმოძღვარიც კი. მართალია, კანტი ლაპარაკობს მხოლოდ მისი შემეცნების {დასაბუთების} შეუძლებლობაზე თეორიული გონების ფარგლებში და არა მის რეალურ არსებობაზე, მაგრამ აგნოსტიციზმი ყოველთვის ძალიან ახლოსაა ნიჰილიზმთან. ვიმეორებთ, რომ კანტი არ იყო ათეისტი, მაგრამ იგი გზას უხსნიდა ათეიზმს. ღმერთის არსებობის დასაბუთების შესაძლებლობის გადატანა თეორიიდან პრაქტიკაში, რეალობიდან მორალში, ათეისტურ სულისკვეთებას ამჟღავნებს, მას ხელს უწყობს. შემთხვევითი არც ის იყო, რომ თანამედროვეებმა მის წიგნში „რელიგია მხოლოდ გონების ფარგლებში“ ქრისტიანული დოგმატების უარყოფა დაინახეს და იგი მთავრობამ კიდევ აკრძალა. ასეთია გენიოსის ბედი. ზოგჯერ მის რადიკალურ აზრებს საზოგადოებისათვის ზიანი მოაქვს.

ლიტერატურა

1. ვ.რცხილაძე მეოცე საუკუნის გერმანელი მოაზროვნეები ღვთის არსებობის შესახებ. თბილისი, 2010.
2. შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები, ნაწ. 1, თბილისი, 1981 [რედ. გ. თევზაძე].
3. И. Кант, Сочинения, т. 3, М. 1964.
4. <http://philosophy.lander.edu/intro/paley.shtml/#two>
5. Д. Юм. Сочинения в двух томах, т. 11. М. 1965.
6. <http://www.bringyou.to/apologetics/111>
7. „ფილოსოფიური ძიებანი“, კრ.13, თბილისი, 2009.
8. სერგი ავალიანი, მეცნიერული ონტოლოგია, თბილისი, 1994.
9. პლატონი, ეპინომისი, 7. 983-b – 983-с.
10. М. Клайн, Математика утрата определенности. М.1984.
11. The Oxford Companion to Philosophy {ed.by Ted Honderich}, Oxford, N.Y.1995.
12. У. Джемс. Вселенная с плюралистической точки зрения. М. 1911
13. სერგი ავალიანი, ანთროპოცენტრიზმის იდეა ფილოსოფიასა და მეცნიერებაში, „ფილოსოფიური ძიებანი“, კრ.15. თბილისი, 2011.
14. Полемика Г. Лейбница и С. Кларка по вопросам философии и естествознания. Л. 1960.

Sergi Avaliani

The Substantiation of God`s Existence in the Sphere of Theoretical Reason

summary

The main aim of this article is to substantiate, contrary to Kant's opinion, the God's existence in the sphere of theoretical reason. Gnoseological principle of observation, on which the conception of knowledge by means of mediate observation is based, is sufficient foundation for substantiation of the God's existence in the sphere of theoretical reason. According to the author, practical reason hasn't any advantage with respect to theoretical reason, because the former is always based on the latter.

ირაკლი ბრაჭული

ინტელექტი და რწმენის პარადოქსი

„პავლეს შეეძლო სავლედ ქვეულიყო თავის განმარტოებულ რელიგიურ ექსტაზში, მაგრამ მისი პავლედ დარჩენა მხოლოდ ქრისტიანული თემის კონტექსტში იყო შესაძლებელი, რომელიც პავლედ სცნობდა და ადასტურებდა მის „ახალ ყოფიერებას“.

პიტერ ბერგერი, თომას ლუკმანი

პლატონი თავის „სახელმწიფოს“ VII თავში გვიყვება გამოქვაბულის თქმულებას. მიწისქვეშეთში ბინადრობენ ბორკილდადებული ტუსალები, რომლებსაც არასოდეს უხილავთ დღის სინათლე. მათ ზურგს უკან ანთია ცეცხლი. ამ ცეცხლის შუქზე გამოქვაბულის კედლებზე ჩნდებიან მოხეტიალე აჩრდილები, რომლებიც ტუსალებს ნამდვილი საგნები ჰგონიათ. ერთი ტუსალთაგანი შეძლებს თავი დაიხსნას ბორკილებიდან და დღის სინათლეზე გავა. იგი უკან ჩაბრუნდება ქვესკნელში, რათა სიმართლე აუწყოს ტუსალებს. რა მოხდა შემდეგ თქმულება არაფერს გვეუბნევა. შეიძლება ტუსალებმა მოკლეს სიმართლის მაუწყებელი, შეიძლება დაუჭერეს და მეფედ აირჩიეს.

ამ თქმულებაში პლატონი იგაფური ენით ახასიათებს აზროვნებას. ცეცხლი ინტელექტის ჩირადანია, რომელიც სინათლეს ფენს სიცოცხლის შიდა სამყაროს. მისი ცნებითი აპარატი მხოლოდ აჩრდილებს გვაჩვენებს და არა არსებათა ნამდვილ სახეებს (ბერდ. ეიდოსებს). პრაქტიკული ინტელექტი მხოლოდ გამოქვაბულის აჩრდილთა შორის გზის გაგნებაში დაგვხმარება, ძირეულ აზროვნებას არაადამიანური ძალისხმევა სჭირდება, რათა პრაქტიკული ინტელექტუალური ხედვის ველიდან გამოსვლა, განთავისუფლება „იდეაციის“ გზით „სიკეთის მზის“ უშუალო ჭვრეტამდე ამაღლდეს.

ინტელექტი არის სიცოცხლის გამოვლენის კონკრეტული სახე, ხოლო ძირეული აზროვნების უნარი ფესვგადადგმულია „ყოფიერების უზენაეს საფუძველში“. ამდენად ადამიანი, როგორც მოაზროვნე აღემატება საკუთარ თავს და სამყაროს.

თანამედროვე მოაზროვნეთა ერთი ნაწილი უარს ამბობს „იდეაციის“ ტიპის აზროვნებას უწოდოს გონება, შემეცნება, ინტელექტი. XIX საუკუნის ბოლოდან ფილოსოფოსები ალაპარაკდნენ აზროვნების ძირეულ ფორმაზე, რომელიც ძალზე გავს იმას, რასაც საღვთისმეტყველო ტრადიცია teologia cordia-ს უწოდებდა. რა არის ეს „ინტელექტზე უფრო ძირეული აზროვნება“?! ინტუიცია (ა. ბერგსონი) ექსისტენციალური განათება (კ. იასპერსი), ინტენციონალობა (ე. ჰუსერლი) და ა.შ. მათ ერთი საერთო აქვთ – გახსნან ის ფენა, რომელიც აზროვნების ინტელექტუალურ ფორმაში დუმს.

არისტოტელემ ნათლად აჩვენა, რომ ანალიზური უკუსვლა დასაბუთებაში უსასრულო რეგრესის ვითარებას ქმნის. ეს რეგრესი ისეთი მომენტამდე უნდა მივიდეს, როდესაც დასაბუთების ახალ საფუძველთა (ნანამძღვართა) მოპოვება შეუძლებელია. მაშასადამე, ანალიტიკურ დასაბუთებათა მწკრივი მიდის საწყისურ მოსაზრებამდე (Urdoxa).

ეს რწმნის უშუალო უტყუარობაა. მას ემყარება რწმენის სვა მოღალატეები. ჭეშმარიტება გაიგება, როგორც სანყისური მოსაზრების (Urdoxa) სრულყოფილი გონებრივი კორელატი (ე. ჰუსერლი).

ამდენად აზროვნების ჭეშმარიტება თავდაპირველი რწმენით აქტი გადადის. ანალიტიკურ-ინტელექტუალური აზროვნების აქსიომატური დასაბამიც მასში შეიძლება ვეძიოთ. ასევე ეს პირველადი აქტი შეიძლება გაფორმდეს მისტიკური ინტუიციის ან ინტელექტუალური ინტუიციის აქტებში.

მაგრამ როგორ გავიგოთ გამოქვაბულის თქმულების ის მომენტი, რომელიც ჭეშმარიტების თვითმხილველის ჯურღმულში უკუჩაბრუნებას გვაუწყებს? ის ბედავს, რისკავს... შეიძლება ტუსაღებმა არ დაუჭერონ საბედისწერო შეტყობინებას და ჩაქოლონ. აზროვნების სანყისი რისკის შედეგია, ის შეუძლებელია ლოგიკურად გარანტირებული სახით განხორციელდეს. ყოფიერების ჭეშმარიტების გაგება ნიშნავს ყოფნის გაბედვას (ყოფნის შიშის და არყოფნის შიშის გადალახვას). ძირეული ან „მსოფლმხედველობრივი აზროვნების“ სანყისი არ შეიძლება იყოს ანალიტიკურ-მეცნიერული, რადგან ის ყოფნის არჩევანს გულისხმობს. ყოფნის არჩევანი სამყაროში ყოფნის წესის არჩევანია, რომელიც შეიძლება სიცოცხლის დაკარგვის ფასად დაგიჯდეს.

სახარების შექმნა „ყოფნის გაბედვა“ არის რწმენის არჩევანი, რისი მეშვეობითაც ჭეშმარიტებისაკენ ცოცხალი მსვლელობის განხორციელება შესაძლებელია. იოანეს სახარება გვაუწყებს: „მე ვარ ჭეშმარიტება“, (14.6). სხვა გზით ვერავინ გავა „გამოქვაბულიდან“, ვერ იხილავს „მზეს“ (პლატონის მიხედვით უბენაეს იდეას-„აგათონს“). ღმერთი არის უცნობი, უხილავი, უცნაური, მიუწვდომელ ნათელში მყოფი, რომელიც არც ერთ კაცთაგანს არ უხილავს და ვერც ვერავინ შესძლებს მის ხილვას (ტიმ. 6.16). „ნულოვანი რისკი, ძალიან ძვირი გვიჯდება“ (ფედერიკო მაიორი). ვინც თავის სულს დათმობს, ის მოიპოვებს, ხოლო ვინც გაუფრთხილდება, ის დაღუპავს მას. ასე გვიხსნის ქრისტიანული აზროვნების არსს სახარება.

დიდი რელიგიური მოაზროვნე სორენ კირკეგორი ძალზე უცნაურ აზრს გამოთვამს. (ამ აზრმა დიდი გავლენა მოახდინა თანამედროვე თეოლოგიაზე და ფილოსოფიაზე). შეიძლება აღიარო ქრისტიანული რელიგია, მაგრამ არ/ვერ აზროვნებდე ქრისტიანულად.

ამ შემთხვევაში ადამიანი მიმართავს თავის მოტყუების, გაადვილების გზას, აზროვნების წერსის გაშინაგანების გარეშე, რადიკალური რეფლექსის გარეშე ინერტულად მიყვება დინებას.

როგორ უნდა დავინყო „აზროვნება ქრისტიანულად“? ამისათვის ერთადერთი გზა არსებობს – უშუალოდ ქრისტესთან შეხვედრა. ეს შეხვედრა არ არის ადვილი. ის არ შეიძლება მოხდეს „ისე თავისით“, არც ინტელექტის გზით შეიძლება ამის მიღწევა. ინტელექტს სჭირდება მტკიცებულებანი. ასეთი მტკიცებულებად შეიძლება მიიღო წმინდა წერილი და სხვა „ჭკვიანი ადამიანების“ აზრი, სახელმწიფოებრივად, ან საზოგადოებრივად აღიარება. ესაა პასუხისმგებლობის გადაბარება სხვებზე – „როგორც სხვები!“ ანონიმურ ინსტანციაში გაქცევა. წმინდა წერილის ინტელექტუალური წაკითხვა, კირკეგორის მიხედვით, ანალიტიკური გონების ილუზიაა. პრაქტიკული ინტელექტის სიზარმაცე და პასიურობა. მას არ სურს გარისკოს, გაბედოს აზროვნება.

კირკვეორის მიხედვით უნდა თავი წარმოვიდგინოთ ქრისტესთან ისტორიული ცხოვრების ერდროულობაში. რა არგუმენტი გვექნებოდა, რომ გველიარებინა: „შენ ხარ თვითონ ჭეშმარიტება?“ აქ ვერაფერს გვიძველიდა ანალიტიკური აზროვნება. ჩვენ აღმოვჩნდებოდით „აბსოლუტური პარადოქსის“ სიტუაციაში, როცა „ჰოს“ თქმაც სარისკოა და „არა“-ს თქმაც, რადგან არ არსებობს მყარი არგუმენტები. აზროვნებამ უნდა გაიაროს „აბსოლუტური პარადოქსის“ და ძრწოლის ბრძოლაში, რათა ქრისტიანობა მიიღოს არა თეორიული „მოდვრების“ სახით, არამედ ცნობიერების შინაგანი სიცოცხლის განცდის უშუალო უეჭველობაში.

ქრისტესთან უშუალო შეხვედარა შეიძლება განხორციელდეს მხოლოდ წმინდა კრებულში-ეკლესიაში, წმინდა თემში და ეს შეიძლება იყოს ევქარისტული კავშირი. ასევე წმინდა წიგნი უნდა იკითხებოდეს წმინდა არეში – სადაც ის ინტელექტუალური, ანალიზის საგანი კი არ იქნება, არამედ ლიტურგიკული კავშირის ველი. ეს არის კავშირის განსაკუთრებული ფორმა, რომელიც არ აღიწერება განსჯის კატეგორიებით, არამედ სპეციალური სააზროვნო სიდიდეებით, რომელსაც თანამედროვე ფილოსოფიაში ექსისტენციალიები ეწოდება. ექსისტენციალიები ადამიანური ყოფიერების სპეციფიკური მახასიათებლებია. მისი ძირითადი ფორმებია: ზრუნვა, ძრწოლა, საკუთრივი და არასაკუთრივი ყოფნა, სინდისი, სიკვდილი და სხვა. ადამიანის ყოფიერების საზრისის გაგება მხოლოდ მათზე რადიკალური რეფლექსით შეიძლება.

ევქარისტია არ არის მხოლოდ წარსულში დადგენილი წესი, ან ისტორიული ფაქტი; ის „იქმნება“ მუდმივად განახლებად რწმენით გადამწყვეტილებებში, ზიარების საიდუმლოში.

თანამედროვე ღვთისმეტყველი მიტროპოლიტი იეროთეოსი (ვლახოსი) თავის წიგნში „მართლმადიდებლური ფსიქოთერაპია“ განიხილავს აზროვნების ადგილს ადამიანის სულში. ადამიანი არის მიკროკოსმოსი, რომელიც თავის თავში ატარებს მთელ ქმნილ სამყაროს, აქვს აზროვნება (ძვ.ბერძ. λογική), გონება (ძვ.ბერძ. νοῦς), მგრძობელობა და სული (ძვ. ბერძ. ψυχή). გონება და აზროვნება ერთი და იგივე არ არის. მათ სხვადასხვა საქმე აქვთ. სული ღვთის ხატად არის შექმნილი. მას აქვს გონება და აზროვნება. წიგნში „მართლმადიდებლური ფსიქოთერაპია“ ვლახოსი აღნიშნავს, რომ აზროვნების მეუფება (ლოგოკრატია), რაც დასავლური კულტურის საფუძველია, არის „ყველა შინაგანი თუ გარეგანი ანომალიის სათავე.“ წმ. მამათა აზრით, მოაზროვნედი თვლება არა მართო ის, ვინც არსებულს გამოთქვამს სიტყვიერად, არამედ ვინც განიშენდს გონებას, სადაც უფალი ცხადდება და შემდეგ ამ შინაგან გამოცხადებას, სიტყვით და შემეცნებით გამოხატავს. სხვა შემთხვევაში ადამიანი არ არის მოაზროვნე. პირველ-ცოდვით დაცემული, ღმერთს მონყვეტილი ადამიანის ამპარტავნების მთავარი იარაღია აზროვნება. იგი გადაიქცევა ავტონომიურად გონებისა და სულის მიმართ და საკუთარი არგუმენტებით მოქმედებს, მას სურს ბატონობა მთელ სამყაროზე, თავის თავს რაცხს მსოფლწესრგის დამამყარებელ ინსტანციად, ცდილობს ყველაფერი „ლოგიკურად“ განსაზღვროს. ცოდვით დაცემამდე ადამიანის ბუნება ღმერთთან იყო დაკავშირებული და აზროვნება ამ კავშირის გამოცდილებას გამოთქვამდა. დაცემის შემდგომ სულის შინაგანმა სამყარომ დაკარგა ბუნებრივად ქმედების უნარი, აზროვნებას ადარ შეეძლო გონების გამოცდილების გამოხატვა. ამიტომ აზროვნება გაუიგივდა შემეცნებას, დაიწყო

ბრძოლა საკუთარ საწყისებთან: სულთან და გონებასთან, გონებაზე ამაღლდა და მეუფებს ადამიანში. ამით დამყარდა აბროვნების მეუფება ღვთის მეუფების ნაცვლად.

დაცემამდელ მდგომარეობაში დასაბრუნებლად და ბუნებრივი ცხოვრების წესის აღსადგენად უნდა გადანაცვლდეს ელემენტები: აბროვნება შემოიფარგლოს და გონება განვითარდეს. აბროვნება დაიბადება მიმადლებული გონებისაგან. ამის შედეგად, აბროვნების ყველა ელემენტი თავის ბუნებრივ ადგილს დაიკავებს. ესაა ჯანსაღი და ბუნებრივი აბროვნება, რომელსაც ნეტარი ავგუსტინე უწოდებდა „ღმერთთან პირის-პირ საუბარს.“

ქრისტიანობა ლოგოსის რელიგიაა. მოციქულთა და მაცხოვრის უშუალო მონაფეთა რწმენა არ უპირისპირდებოდა გონებას – იგი იყო „ცოდნა“, რომელიც ცოცხალ კავშირში იყო ჩვეულებრივ ცოდნასთან. პავლე მოციქულს ვრცლად აქვს ჩამოყალიბებული სწავლება „გონების განახლებაზე“ (რომ. 12, 2), რომელიც ათავისუფლებს „წუთისოფლის“ მიდრეკილებისაგან და ჩვენი „ფერიცვალების“ დასაწყისს წარმოადგენს. პავლე მოციქული იყო თავისი დროის უგანათლებულესი ადამიანი, ანუ იგი აღსავსე იყო „ბუნებითი გონების“ ჭეშმარიტებებით და სწორედ ის მოუწოდებდა „გონების განახლებისაკენ“. ადრეული ხანის ქრისტიანობა სწორედ ამ საფუძველზე შეუდგა ათვისება ყოველივე იმისა, რაც წარმართობიდან მისაღები იყო... რეცეფციის გზა არის სწორედ ქრისტიანული აბროვნების გზა, რომელიც ეყრდნობა გამოცხადებას... რწმენისა და გონების ერთიანობა ჩვენთვის მოცემული კი არა, არამედ – დასახული გვაქვს. სულის ეს ორივე სტიქია თავისუფალია, შეიძლება ზოგჯერ ისინი დასცილდნენ კიდევ ერთმანეთს და ხშირად სულიერი ძალისხმევა გახდეს საჭირო მათი ერთობის აღსადგენად.

ანტიკური ფილოსოფია თავდაპირველად, იმავე დროს იყო თავისებური ღვთისმეტყველება. ფილოსოფიური და მეცნიერული იდეები განუყრელი იყო თეოლოგიისაგან. მაგრამ იგი შეესაბამებოდა ანტიკურ რელიგიურ ცნობიერებას. ქრისტიანობამ მემკვიდრეობით მიიღო ანტიკური ფილოსოფია და მეცნიერება, მაგრამ იგი თავისებურად გარდაიქმნა, ახალი რელიგიური ცნობებების პრიზმაში გაატარა. ქრისტიანული ცნობიერება ცოცხალი დაუნანვრებელი მთლიანობაა, რომელიც მომართულია სამყაროს შემოქმედისაკენ და ამდენად, ცხოვრებისა და შემოქმედების არც ერთ სფეროს არ შეუძლია მისგან ისე გამოყოფა, რომ ავტონომიური (თვითრჩული) გახდეს. დასავლურ აბროვნებაში თომა აქვინელთან გაფორმდა ორმაგი ჭეშმარიტების თეორია, რომელმაც აღიარა „ბუნებითი გონებისა და გამოცხადების ნათელის“ – ორი ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი საწყისის არსებობა ადამიანში. ამ ტრადიციის ინერცია უკეტავს გზას „ათენასა“ და „იერუსალიმის“ ერთიანობას მაძიებელ შემოქმედებით აბროვნებას.

აბროვნების მთელი ეს სპექტრი თავს იყრის პიროვნების ცნებაში. აბროვნება კი არ აბროვნებს, გონი კი არ ჭვრეტს და განიცდის, სული კი არ ცხოველმყოფელობს, არამედ პიროვნება (პერსონა). პერსონა არ არის არც ფუნქცია, არც სუბიექტი, არც ორგანო, არამედ იგი ამ მთლიანობის „ცენტრია“, ხოლო თვით ამ ცენტრის ბირთვს სინდისი წარმოადგენს. სულხან-საბას განმარტებით: „სინდისი არის მამხილებელი გონება“. პავლე მოციქული, „სინდისის უდიდესი ჰეროდი“, სწორედ სინდისს აცხადებს თეოლოგიური აბროვნების მთავარ ორგანოდ. სიტყვა სინდისი (syneidesis) ახალი აღთქმაში დაახლოებით 30-ჯერ ან 31-ჯერაა ნახსენები (სხვადასხვა ბერძნულ ხელნაწერებში).

ის ყველაზე ხშირად პავლეს ეპისტოლეებში გვხვდება. დამასკოს გამოცხადების დღიდან პავლესთვის სინდისის ხმა ქრისტეს ხმას ნიშნავდა. სინდისი იყო მისთვის ქრისტეს მთავარი მოწმობა, რომელიც მის მიერ განიცდება როგორც თვით ქრისტეს ანარეკლი მასში. „ჭეშმარიტებას ვამბობ ქრისტეში, არა ვცრუობ, მემონწმება ჩემი სინდისი სული წმიდის მიერ“ (რომაელთა 9, 1)

ლიტერატურა:

1. ახალი აღთქუმაი პარალელური ადგილებით. თბ., 2005
2. მიტროპოლიტი იეროთეოსი (ვლახოსი). მართლმადიდებლური ფსიქოთერაპია, თბ. 2010
3. პლატონი, სახელმწიფო. თბ. 2009
4. ჰუსერლი ედმუნდ. პარიზული მოხსენებები. თბ; 2010
5. Mortimer J. Adler. The Great Ideas: A Lexicon of Western Thought. New York. Macmillan.1992
6. Peter & Thomas Thomas .The Social Construction of Reality. Anchor Publisher. . 1966.S. Kierkegaard. Practice in Christianity · Two . 198N.N.Y.

Irakli Brachuli

Intellect and Paradox of Faith

summary

The article emphasizes the idea that belief in God cannot and should not be rational in the sense that it cannot possibly be proved conclusively that God exists or that Christianity is true. Jesus said, "Whoever would save their life will lose it and whoever loses their life for My sake will save it" (Lk 9:24). No material prosperity can compensate for the loss of eternal life. We take risks by trusting God's leading, which may take us to some uncomfortable places. We do what's right, even though it may not bring us success.

The notion, that one became a Christian by simply accepting intellectually some supposedly rational set of proofs for the validity of Christianity, is not accepted.

This is the epitome of hypocrisy. We argue that Christ's words were merely a collection of unrelated parables with ambiguous meanings and not fitting into a coherent system. Even miracles like turning water into wine or even the Resurrection according to him do not conclusively prove anything but are simply a tool to attract one's attention to the need to decide, on basis of a "leap of faith", whether to believe or not. A "leap to faith" is necessary because God, as transcendent and "other", is unknowable, and any revelation to humanity can therefore only be in the form of "indirect communication".

It is shown, that the above ideas have been enormously influential in Western culture. They not only dealt a severe blow to the naive rationalism prevalent in Christian theology in the 19th century - and, in fact, still prevalent nowadays in fundamentalist varieties of Christianity (e.g., evidential apologetics) - but were also important in the development of Christian Existentialism and Postmodern Christianity, as well as of Existentialism and Postmodernism in general.

The Psalmist prays, "Teach us to number our days that we may gain a heart of wisdom" (90:12). Every story of conversion is the story of a blessed defeat." Surrender is sacrifice: we bring ourselves to the altar and let God do with us what He will. It will cost something to live for God; it will cost more to live for self. From this surrender we discover our war with God is over, and we find true peace.

What is the paradox of faith? The paradox of faith is to have confidence that, all will be well known, is entirely possible.

ღვთის ქალაქი vs. მიწის ქალაქი

შესავალი: ისტორიული ავგუსტინე

ავგუსტინე ავრელიუსის გარდაცვალების უამს, 430 წელს, თითქმის ოცდათხუთმეტი წელი სრულდებოდა მას შემდეგ, რაც იგი სათავეში ჩაუდგა ქალაქ ჰიპონის საეპისკოპოსოს ჩრდილოეთ აფრიკაში. ეს არ იყო იოლი წლები. როცა ნეტარმა ავგუსტინემ ეპისკოპოსის კათედრა დაიკავა, ხმელთაშუა ზღვის ამ უმნიშვნელოვანეს რეგიონში ქრისტიანები უმცირესობას შეადგენდნენ (მიუხედავად იმისა, რომ ქრისტიანული რელიგია უკვე საუკუნეზე მეტი ხნის განმავლობაში დომინანტური პოზიციით სარგებლობდა რომის იმპერიაში). არც ეკლესიის პოზიციები იყო ძლიერი. ამას ხელს უშლიდა თეოლოგიური ხასიათის განხეთქილებები და დისკუსიები, რაც სასულიერო ფენაში განუწყვეტელი იჩენდა თავს კარდინალურ საკითხებთან დაკავშირებით. ავგუსტინეს სიკვდილის უამს კი ვითარება რადიკალურად იყო შეცვლილი: როგორც რომის მთელ იმპერიაში, ისე ჰიპონშიც ქრისტიანები უმრავლესობას შეადგენდნენ, ხოლო სასულიერო ფენა ერთიან ორთოდოქსულ მოძღვრებას იზიარებდა. აღნიშნულ პერიოდში ქრისტიანობის კონსოლიდირება და გაძლიერება მრავალი, მათ შორის ობიექტური, ფაქტორით იყო განაპირობებული, მაგრამ დოქტრინალურ გაერთიანებას ეკლესია მნიშვნელოვანწილად სწორედ ავგუსტინეს ინტელექტუალურ ძალისხმევას, უბაღლო ორატორულ ნიჭსა და იდეოლოგიურ მონიშნულმდეგებთან უკომპრომისო ბრძოლას უმაღლოდა. როცა ავგუსტინე სასიკვდილო სარეცელს მიეჭაჭვა, ჰიპონი ალყაში ჰყავდათ მოქცეული ბარბაროსებს. სიმბოლური იყო, რომ მომხდურთა მიერ ცეცხლს მიცემულ ქალაქში გადარჩა მხოლოდ ავგუსტინეს ბიბლიოთეკა. ანალოგიურად წარმართა მთელი ისტორიული პროცესიც. მოგვიანებით ბარბაროსებმა სრულად წააღწვეს რომის იმპერია, თუმცა ამას არაფერი დაუკლია ავგუსტინეს თხზულებებისთვის. ნეტარი ავგუსტინეს მრავალმხრივმა და ღრმა სულიერმა მემკვიდრეობამ გადამწყვეტი წვლილი შეიტანა ანტიკური აზროვნების წესის გადალახვასა და ძველი რომის ფერფლზე აღმოცენებული შუა საუკუნეების ეპოქის ქრისტიანული სამყაროს ინტელექტუალური სახის ფორმირებაში.

თავად ნეტარი ავგუსტინე ბრწყინვალედ იყო გათვითცნობიერებული ძველი საბერძნეთისა და რომის ინტელექტუალურ საგანძურში. იგი, 354 წელს რომის იმპერიის ნაყოფიერ სასოფლო-სამეურნეო რეგიონში - ჩრდილოეთ აფრიკაში, ზღვისპირა ჰიპონისაგან მოშორებით, ქვეყნის სიღრმეში მდებარე პატარა ქალაქში დაბადებული, რომის ლათინურად მოლაპარაკე მოქალაქე იყო. მამამისმა, რომელსაც მცირე ქონება, მაგრამ დიდი იმედები ჰქონდა შვილის მომავალთან დაკავშირებით, დიდგვაროვანი მფარველის ფინანსური ხელშეწყობით მოახერხა, რომ ავგუსტინესათვის იურიდიული და სახელმწიფო სამსახურისათვის აუცილებელი საუკეთესო განათლება მიეცა. მეუღლისაგან განსხვავებით დედამისის, მონიკას, უწინარესი საბრუნავი, როგორც ღვთისმომიში ქრისტიანისა, არა შვილის პროფესიული კარიერა და ამქვეყნიური წარმატებები, არამედ მისი სულიერი განვითარება იყო. იგი შვილში ღვთისა და ადამიანების მიმართ სიყვარულის ჩანერგვას ცდილობდა.

როგორც შემდგომი მოვლენების შუქზე გახდა ნათელი, ავგუსტინეს სულიერ ჩამოყალიბებაზე კლასიკური ეპოქის ყველა დიდ ავტორსა და შემოქმედზე უფრო დიდი ზეგავლენა სწორედ დედამ, არცთუ ისე განათლებულმა ქრისტიანმა, მოახდინა.

ავგუსტინეზე დედის გავლენის ძალამ შედარებით გვიან იჩინა თავი. თავდაპირველად კი, როგორც თავად ნეტარი ავგუსტინე აღნიშნავს თავის ავტობიოგრაფიულ თხზულებაში „აღსარებანი“, მან უარი თქვა დედის მრწამსის გაზიარებაზე. ნაცვლად ამისა, იგი შეეცადა ცხოვრების საზრისი ეძებნა უფრო „რთულ“ ინტელექტუალურ მოძღვრებებში. ამ გზაზე ავგუსტინემ ჯერ მანიქეველობაში იპოვა ნავთსაყუდელი. მანიქეიზმის მიმდევრები სამყაროს ორი - ნათელი და ბნელი ძალის ბრძოლის ასპარეზად განიხილავდნენ და თვლიდნენ, რომ მათ შეეძლოთ დაესაბუთებინათ მსოფლმხედველობრივი პოსტულატები. რამდენიმე წლის შემდეგ, როცა გააცნობიერა ამ ამბიციის უსაფუძვლობა, ავგუსტინემ უარყო მანიქეველობა და პლატონისტი გახდა. შესაბამისად, იგი შეეცადა ყველა არსებულში აბსოლუტური სიკეთის ემანაცია დაენახა და ცხოვრების აზრის ძიების გზაზე აბსტრაქტული ფორმულების ურყევი ჭეშმარიტება ეცნო.

გარკვეული ხნის შემდეგ ავგუსტინე კვლავ იცვლის თვალსაზრისს. იგი მიდის დასკვნამდე, რომ არც მასა და არც სხვა მოკვდავს არ ძალუძს შეიმეცნოს აბსოლუტური სიკეთე. ამ ვითარების გაცნობიერებამ განსაზღვრა კიდევ ავგუსტინეს შემობრუნება ქრისტიანობისკენ. მისთვის ნათელი გახდა რწმენის გარდაუვალობა, რის დასტურსაც იგი ხედავდა ისტორიულ გამოცდილებაშიც. სახელდობრ: ანტიკური ეპოქის უდიდესი მოაზროვნეები, მათი დიდი მიღწევების მიუხედავად, უძლური აღმოჩნდნენ ჩანვდომოდნენ სიკეთის ბუნებასა და ცხოვრების ჭეშმარიტ საზრისს, ისე რომ მათ მიერ დაფუძნებული მიზნები, ან კიდევ, ბედნიერების პროექტი, რეალურად, უძალო და ფუჭი აღმოჩნდა სასრული ბუნების გამო მუდმივად სიკვდილის პირისპირ მდგომი ადამიანის ნუგეშისათვის. ავგუსტინე საბოლოოდ შემობრუნდა დედის რწმენისკენ. მან მიატოვა აკადემიური კარიერა მილანში და დაბრუნდა აფრიკაში, რათა მთელი ძლა და ენერჯია მიეძღვნა ღვთის სამსახურისათვის.

ეს საკმაოდ ძვირფასი პერიოდი იყო ქვეყნის ცხოვრებაში. 410 წელს რომი პირველად აიღეს და გაძარცვეს ბარბაროსებმა, რის გამოც მრავალმა რომაელმა დიდებულმა აფრიკის პროვინციებს შეაფარა თავი. ამ ტრაგიკულმა მოვლენებმა გარკვეულწილად სათავე დაუდო მტრულ განწყობას ეკლესიისადმი. ლტოლვილად ქცეულ დიდებულთაგან მრავალი ღრმად განსწავლული ადამიანი იყო, მაგრამ რომის დაცინების ფონზე მათ გაუჩნდათ აზრი, რომ ქრისტიანობის აყვანა სახელმწიფო რელიგიის რანგში დაცემით ემუქრებოდა ანტიკურ ცივილიზაციასა და ღირსებას, რომელთაც საფუძველი ჩაუყარეს რომის დიდებას. ამან ეკლესიის დომინანტური პოზიცია, რომელიც იმპერატორ კონსტანტინესაგან მომდინარეობდა, საფრთხის ქვეშ დააყენა.

აღნიშნული საფრთხის საპასუხოდ ავგუსტინე წერს თავის სახელგანთქმულ თხზულებას „ღვთის ქალაქი“, რომელშიც იგი ქრისტიანული მრწამსისა და ღირებულებების დაცვას შეეცადა. მისი მითითებით, ყველამ უნდა გააკეთოს ფუნდამენტური არჩევანი ღმერთსა და მიწიერ ბედნიერებას შორის. მას, ვინც ღმერთსა და ზეცის მოქალაქეობას აირჩევს, შეიძლება ჰქონდეს ხსნის იმედი. ხოლო ის, ვინც მიწის ქალაქისა და მისი მოქალაქეობისაკენ გადაიხრება, სულიერად დაიღუპება, რადგან ასეთია მიწიერი საგნების ბოლო. თხზულების ლაიტმოტივის თანახმად, რომის ჭეშმარიტი დიდება არ ეფუძნება ანტიკური ცივილიზაციისათვის ამოსავალ (წარმართულ) ღირებულებებს, არამედ იგი მხოლოდ და მხოლოდ

ღვთაებრივი მიზნების მსახურებით არის განპირობებული. აქვე ავგუსტინე მთელ თავის ფართო ერუდიციას იშველიებს, რათა დაარწმუნოს მკითხველი, ერთი მხრივ, ადამიანური ცოდნისა და კულტურის შემოსაზღვრულობაში და, მეორე მხრივ, რწმენის უზენაეს მნიშვნელობაში. მისი მტკიცებით, თვით პლატონიც ვერ შეედრება ვერცერთ ღვთის რწმენით აღვსილ ქრისტიანს“, რაგინდა უბირიც არ უნდა იყოს ეს უკანასკნელი მასთან შედარებით.

ადამიანის ბუნება და რაციონალური მოტივაცია

ავგუსტინეს აზრით, პლატონის ძალა იმავდროულად მისი სისუსტის წყაროც იყო. ამ უდიდესმა ფილოსოფოსმა შეძლო ნათელი გაეხადა, რომ ყოველივე არსებული და მშვენიერი ერთი სათავიდან იღებს დასაბამს, მაგრამ ამასთან ერთად, იგი ღრმად ცდებოდა, როცა ეგონა, რომ მას ძალუძდა ჩასწვდომოდა არსებობის მისტერიას, ყოფნის რაობას. სხვა სიტყვებით, პლატონის მოძღვრება რეალობის რაციონალურობასთან ერთად მისი (ე. ი. სინამდვილის) სრული შემეცნების შესაძლებლობასაც უშვებდა, რაც არა მხოლოდ უსაფუძვლო, არამედ მკრეხელური მტკიცებაცაა, რადგან არსებულის, როგორც არსებულის, საფუძველი ღმერთია და არცერთ მოკვდავს არ ძალუძს ღმერთის აბსოლუტური შემეცნება. ავგუსტინეს თანახმად, ადამიანის ცოდნა ყოველთვის შემოსაზღვრული და რელატიური იქნება მიუხედავად იმისა, რომ სინამდვილე ღვთაებრივი კრეაციის ნაყოფია და გონივრულად არის მოწყობილი, რადგან ადამიანი არ არის ღმერთი და მას სასრული გონება აქვს.

ავგუსტინესათვის სახელმძღვანელოა თეზისი იმის შესახებ, რომ სასრული გონება ერთგვარი სისუსტითა და არასრულყოფილებით ხასიათდება. ამიტომ, თვლის იგი, არ არის სწორი, როცა ადამიანის არსების განსასაზღვრად მისი გონებიდან ამოდიან. ამ დროს ილუზია აქვთ, თითქოს სასრულ გონებას შეუძლია ადამიანის სრულქმნა და მისი თვითკმარ არსებად გადაქცევა. სხვა სიტყვებით, თვლიან, რომ გონებაზე დაყრდნობით ადამიანს საშუალება აქვს თავის ცხოვრებას რაციონალური სახე მისცეს და ამით ბედნიერებას მიაღწიოს. მაგრამ ამ დროს ავიწყდებათ ჭეშმარიტი ვითარება. ვინაიდან ღმერთი არის ყოველივეს შემოქმედი, წარმოდგენელია მის გარეშე სრულქმნა, ან კიდევ, მისგან დამოუკიდებლად, საკუთარ ძალებზე დამყარებით, თვითკმარი არსებობის მიღწევა. ყოველივე მხოლოდ იმდენად არსებობს, რამდენადაც შესაბამისობაშია ღვთაებრივ მიზანთან. ადამიანის მიერ მხოლოდ საკუთარ ძალებზე დამყარების მცდელობა კი ღმერთის იგნორირების ტოლფასია. ამით ადამიანი საფუძველს აცლის თავის არსებობას და ანგრევს საკუთარ თავს. გონება არ გულისხმობს თავის თავში ისეთ ძალას, რომ მხოლოდ მისგან ამოსვლით ვაკონტროლოთ და მოვანყოთ ჩვენი ცხოვრება. ნებისმიერი ქმნილება და, მათ შორის, ადამიანი თავისი არსებობის წესით ფუნდამენტურად ღმერთზე დამოკიდებულია.

ავგუსტინე შეახსენებს მკითხველს, რომ ადამიანის ხვედრი, საბოლოო ჯამში, სიკვდილია. რაც არ უნდა ვიღონოთ, ვერსად წავევალთ იმ ფაქტს, რომ ჩვენ სასრული არსებები ვართ და დღეს თუ ხვალ აუცილებლად გარდავიცვლებით. ასეთია ცისქვეშეთში ნებისმიერი ქმნილების ბედი და რაგინდ ძნელი შესაგუებელიც არ უნდა იყოს, ადამიანი ვერაფერს გააწყობს ამასთან. ამ ფონზე კიდევ უფრო ნათელი ხდება უღმერთოდ ცხოვრების სიმძიმე და აბსურდი. მიწიერი ბედნიერი არსებობა, უბრალოდ, ფანტომი და ილუზიაა. ტკივილი, ნუხილი, უნუგეშობა და შიში გარდუვალად ახლავს სიამოვნებას, მხიარულებას, ხუმრობასა და განცხრომა-კომფორტს თან. სიყვარულს აუცილებლად მოჰყვება განმორება, ზოგჯერ კი, ღალატი. ჩვენს გამოქანდაკებულ მონუმენტებს, გაყვანილ გზებს, აშენებულ სახლებსა და სხვა ნაგებობებს ბოლოსდაბოლოს დროის მსახურალი ხელი თავისას უზამს და დავინ-

ყების მტვერი დაფარავს, და ასე მოუვა ყოველივეს, რაც ადამიანის ისტორიის ნაწილია, რადგან ყოველივე ცისქვეშეთში, მათ შორის, ადამიანური, მყიფე და წარმავალია.

ღმერთმა ჩვენ სასრულ არსებებად შეგვქმნა. ამდენად, ადამიანს, როგორც ნაკლოვან არსებას, არ შეუძლია უფლის იგნორირება და თვითკმარი არსებობის წესით ცხოვრება. ამასთან ერთად, როგორც ამას გვეუბნება წმინდა წიგნი, ჩვენ ღმერთის სახე და ხატი ვართ. ცხადია, ეს არ ნიშნავს, თითქოს ადამიანს ღვთის დარი უსასრულო გონება აქვს. ასეთ შემთხვევაში იგი, უბრალოდ, ღმერთს გაუტოლდებოდა. ეს მხოლოდ იმას უსვამს ხაზს, რომ ღმერთმა ჩვენ თავისუფალი ნება მოგვანიჭა და არჩევანის საშუალება მოგვცა, რითაც გამოვიჩვენეთ და განვსხვავდებით მისი ნებისმიერი სხვა ქმნილებისაგან. გონება სუსტია. იგი ვერ განსაზღვრავს ნებას. პირიქით, ნება განსაზღვრავს გონებას. სხვა სიტყვებით, საგნის შესახებ აზრი თავად არის დეტერმინირებული საგნისადმი ადამიანის დამოკიდებულებით და არა პირიქით, ჩვენი საგნისადმი დამოკიდებულება - საგნის შესახებ აზრით.

მართალია, ადამიანს თავისუფალი ნება აქვს, მაგრამ არჩევანი ყოველთვის შეზღუდულია. გონებისა და ცოდნის შემოსაზღვრულობა საშუალებას არ იძლევა სრული კონტროლი განვახორციელოთ. ეს ასე არის არა მხოლოდ გარემოში მოცემულ საგნებთან, არამედ ჩვენს საკუთარ თავთან მიმართებაში. გარე საგნების მსგავსად, ადამიანს არც საკუთარი თავის სრული შემეცნება და კონტროლი ძალუძს. ამ საინტერესო და მნიშვნელოვან თემას მოგვიანებით კვლავ შევეხებით, მაგრამ აქ მნიშვნელოვანია ავგუსტინეს ერთი მოსაზრება გამოვკვეთოთ. ავგუსტინეს აზრით, როგორც არ უნდა გამოიყურებოდეს ვითარება, საბოლოო ჯამში, ადამიანს ერთი ფუნდამენტური ხასიათის არჩევანი აქვს გასაკეთებელი, რომლის პროცესშიც გონებას ვერ დავეყრდნობით. ეს არის არჩევანი ღმერთსა და ჩვენს საკუთარ თავს შორის ანუ, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, უნდა გადაწყდეს საკითხი იმის შესახებ, ღმერთს უნდა მივუძღვნათ ჩვენი ცხოვრება თუ მიწიერ ბედნიერებას. გონებას არ შეუძლია ამ არჩევანში გვიშველოს. უფლისადმი სიყვარული გონებიდან არ მომდინარეობს. ამისათვის გონებას ღმერთის შემეცნების უნარი უნდა ჰქონოდა, რაც სასრულობის გამო მას არ აქვს. ჩვენი არჩევანი რწმენას უნდა დავეუძნო. ჩვენი ნება და მისწრაფება ან ღმერთისაკენ უნდა მიმართოს, ან კიდევ, ჩვენი საკუთარი თავისკენ. სხვა ალტერნატივა არ არსებობს.

ზემოთ აღნიშნული არჩევანი აუცილებლად უნდა გაკეთდეს. ადამიანმა ან ის უნდა ირწმუნოს, რომ ცხოვრების საზრისს მხოლოდ ღმერთში იპოვის ან ის, რომ მას მიწიერ ბედნიერებაში მოიძიებს. აქ აგნოსტიციზმისათვის ადგილი არ რჩება, რადგან ჭოჭმანსა და გაურკვევლობას რწმენა ვერ ითმენს. ეს რწმენისათვის უარყოფის ტოლფასია. რაც შეეხება პოზიციას, რომ ღმერთს ვირწმუნებთ, თუ მისი არსებობის თვალსაჩინო დემონსტრირება ან დასაბუთება მოხდება, ასეთი მიდგომა სხვა არაფერია, თუ არა ამპარტავნობის გამოვლენა. როცა დამიანი ამას ამბობს, მაშინ მას, ფაქტურად, უკვე გაკეთებული აქვს არჩევანი, რომელიც საკუთარი ნებისა და მისწრაფების ღმერთისაკენ მიმართვას ნამდვილად არ გულისხმობს. ცხადია, ადამიანს შეუძლია ასეთი არჩევანის გაკეთება. მას ხომ თავისუფალი ნება აქვს. მაგრამ არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ ამპარტავნობა ცოდვის სათავეა, რადგან იგი ზემოთ დასახელებულ არჩევანში ღმერთის უარყოფასა და ნების საკუთარი თავისკენ მიმართვას გულისხმობს. ამასთან დაკავშირებით ავგუსტინე ხაზს უსვამს, რომ სიკეთის წყარო ღმერთია, ხოლო ცოდვა ღმერთზე უარის მთქმელი ადამიანისაგან მომდინარეობს.

კლასიკური ფილოსოფიის მწვავე კრიტიკის საშუალებით ავგუსტინე ცდილობს ნათლად აჩვენოს ადამიანური გონების ხელმძღვანელობით ცხოვრების ამაოება. სეკულარული

ეთიკის საფუძველში ძვეს თავკერძა აზრი, რომ ადამიანს დადგენილი აქვს საკუთარი თავის სრულყოფის კრიტერიუმი. სამართლიანობა მოითხოვს აღინიშნოს, რომ თავის თავზე შეყვარებული ინდივიდის მსგავსად, არც უფლის სიყვარულით აღვსილ ადამიანს ძალუძს თავისი ეთიკური პრინციპებისა და ვალდებულებების დასაბუთება. უბრალოდ, პირველს ამოძრავებს სულელური თავდაჯერებულობა, ხოლო მეორეს - რწმენა. აქედან გამომდინარე, უფლის მიმართ სიყვარულით აღვსილი ინდივიდი თავისი სულის ხსნაზე ფიქრობს და ზრუნავს, ხოლო საკუთარ თავზე შეყვარებული ადამიანი წარმატებასა და ბედნიერებას ესწრაფვის. ამასთან, მართალია, არცერთი არჩევანი არ შეიძლება ფილოსოფიურად დასაბუთდეს, მაგრამ მხოლოდ უფლის სიყვარულით აღვსილ ადამიანი აცნობიერებს ამას.

რა შეიძლება ითქვას უფლის სიყვარულით აღვსილი ადამიანის ცხოვრებაზე? რა უნდა მოიმოქმედოს მან, რათა ის სულის ხსნას ეღიროს? ავგუსტინეს მიხედვით, პასუხი პრინციპში, მარტივია. იგი შემდეგში მდგომარეობს: ადამიანმა შორს უნდა დაიჭიროს თავი ცოდვისაგან, უკუაგდოს ამპარტავნობა და ღმერთის უზენაესობა აღიაროს. მაგრამ არსებობს ორი გარემოება, რომლებიც ცხადყოფენ, რომ ვითარება უფრო რთულია, ვიდრე ეს ერთი შეხედვით ჩანს.

დავინყოთ იქიდან, რომ ღმერთმა ადამიანი მიწაზე განამნესა, რის გამოც ჩვენი ყოველდღიური არსებობისაგან განუყოფელი გახდა მიწიერი ცხოვრების ტვირთი და მასთან დაკავშირებული ცდუნებები. ცხოვრება, გვინდა თუ არ გვინდა, გვაიძულებს, რომ მას მივყვეთ. ჩვენ გვჭირდება ჭამა, სმა, ჩაცმა, დახურვა, გვიყვარდება სხვა ადამიანი, ვქმნით ოჯახს, მოვიპოვებთ სარჩო-საბადებელს და ა. შ. ასეთ ვითარებაში ადამიანს ძალაუწევს უჩინოდ უჩინდებო ყოველდღიური მიწიერი საჭიროებების დაკმაყოფილებისკენ სწრაფვა, ხოლო მათი დაკმაყოფილების შემთხვევაში - სიხარული და მიღწეული წარმატებით სიამაყე. ავგუსტინეს აზრით, აქედან ერთი ხელის განვდენაა გააპარტავნებამდე და, მაშასადამე, ღმერთის უარყოფამდე. მეტიც, საქმე იმდენად რთულად არის, რომ ცდუნებისათვის წარმატებით წინააღმდეგობის გაწევაც კი სიამაყის წყარო ხდება.

გარდა ამისა, და ეს გარემოება კიდევ უფრო საგულისხმო გახლავთ, ჩვენ „გარედან“ მომავალი ცდუნებების მოგერიებაზე ბევრად მეტად ჩვენი სულის სიღრმეში ჩამალულ ცდუნებებთან გამკლავება გვიჭირს. ავგუსტინეს აზრით, ამას ისიც უწყობს ხელს, რომ ხშირად ადამიანი ნათლად ვერც აცნობიერებს მის სულში მოფუთფუთე სურვილებსა და ხვაშიადებს, რომლებიც შეიძლება მისი ქმედების რეალური სტიმულატორები და განმსაზღვრელები იყვნენ. არ არის გამორიცხული, რომ თვით გარედან მომდინარე ცდუნებების დაძლევისკენ მიმართული ძალისხმევის ძირშიც მდაბალი წარმოშობის ხვაშიადი იყოს დავანებული. ამასთან მიმართებაში აუცილებელია ხაზი გაესვას ავგუსტინეს მოსაზრებას, რომ ცოდვა არა მხოლოდ ბოროტი საქციელია, არამედ „გადახრილი“, ცუდი ნებაც, რომელიც შეიძლება არც იქნას რეალიზებული ქმედებაში. აქედან გამომდინარე, თუ ვაცობრიობა სუფთა სინდისით შეიძლება დაიყოს ღვთისადმი სიყვარულით აღვსილებად და საკუთარი თავის გამკერპებლებად, იგივეს ვერ მოვიმოქმედებთ ცოდვილობის თვალსაზრისით. ვაცობრიობა არავითარ შემთხვევაში არ იყოფა ცოდვილებად და უცოდველებად იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ... ყველა ადამიანი არის ცოდვილი. თუნდაც ესათვის ინდივიდი თავისი ქცევებით, ერთი შეხედვით, არ იძლეოდეს საფუძველს ამგვარი შეფასებისათვის, მისი სულის უღრმეს კუნჭულებში მბორგავი ვნებებითა თუ მისწრაფება-სურვილებით იგი

შინაგანად მაინც არის ცოდვილი, ისე რომ, საბოლოო ჯამში, ნებისმიერი ადამიანის შემთხვევაში ხსნა ღვთის წყალობაზე დამოკიდებული.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, მორწმუნემ, რომელსაც ღვთის სიყვარული ამოძრავებს, არა მხოლოდ ცდა არ უნდა დააკლოს, რომ წინ აღუდგეს მიწიერი ცხოვრებისაგან განუყოფელ უამრავ ცოდვას, არამედ მან იმასაც უნდა გაუსწოროს თვალი, რომ შეუძლებელია ამ რთულ გზაზე ვინმე ერთხელ მაინც არ წაბორძიკდეს და სრულიად უცოდველი დარჩეს. ამიტომ მორწმუნე ადამიანს კარგად უნდა მოეხსენებოდეს, თუ რას ნიშნავს სულის ხსნისათვის ღვთის წყალობა, ხოლო ის, ვისაც ეს ვითარება არა აქვს გაცნობიერებული, განწირულია დაღუპვისათვის. ქრისტიანი ვალდებულია, რომ გააცნობიეროს თავისი ცოდვები, აღიაროს ისინი ღვთის წინაშე და ილოცოს პატიებისთვის. რწმენა გვეუბნება, რომ ღმერთს, როგორც აბსოლუტურ სიკეთესა და ყველა სათნოების წყაროს, სურს, რომ ადამიანების მხრიდან სწორი არჩევანი გაკეთდეს. მაგრამ მისგან ბოძებული თავისუფალი ნების გამოისობით, არჩევანი სწორედ ჩვენი ხვედრია. იგი ჩვენ უნდა მივიღოთ, რასაც ვახორციელებთ კიდევ მიუხედავად იმისა, რომ არ ძალგვიძის მიღებულ სწორ არჩევანს ბოლომდე თანმიმდევრულად შევასხათ ხორცი ჩვენს ფიქრებსა და საქმეებში. ასეთ ვითარებაში რწმენით არჩეული გზის სისწორის დასაცავად და გადასარჩენად აუცილებელია, რომ ჩვენი ნებისმიერი გადახრა დავინახოთ და შევაფასოთ როგორც ღვთის წინაშე ჩადენილი ცოდვა. რამდენადაც ადამიანს ცოდვა აქვს ჩადენილი, იგი არ იმსახურებს პატიებას. მაგრამ როგორც წმინდა წიგნებიდან, ისე ლოცვებში ღმერთთან ურთიერთობის იდუმალი გამოცდილებიდან ადამიანმა კარგად იცის, რომ ყოვლად კეთილი უფალი მას აუცილებლად აპატიებს, თუ იგი ჭეშმარიტად შეებრძოლება თავის ნაკლოვანებებს. ქრისტიანს ადამიანის ცოდვილი ბუნების გაცნობიერების პირობებში ცხოვრების ძალას სწორედ მისი რწმენიდან მომდინარე ღვთის წყალობის მიღების იმედი აძლევს.

სოციალური სოლიდარობის მოტივაციური საფუძველი

წინა პარაგრაფში აღინიშნა, რომ მორწმუნე ადამიანი, უწინარესად, მოწოდებულია ღმერთსა და საკუთარ თავს შორის სწორი არჩევანის გააკეთოს და თავისი ძალისხმევის ცენტრში უფალი დააყენოს. მაგრამ ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ იგი თავის იზოლირებულ სამყაროში უნდა გამოიკეტოს და ამქვეყნიურ საქმეებზე ხელი აიღოს. ღმერთის ნებით კაცობრიობამ მიწაზე უნდა იცხოვროს და არცერთ ადამიანს არა აქვს არც მორალური უფლება და არც საშუალება ამ გარემოებას ანგარიში არ გაუწიოს. სხვა სიტყვებით, მიწიერი ცდუნებების წინააღმდეგ ბრძოლის მორალური ვალდებულება არავითარ შემთხვევაში არ გულისხმობს ჩვენი მიწიერი არსებობის იგნორირებასა და უარყოფას. ამგვარი საქციელი თავად იქნებოდა ღვთის წინაშე ჩადენილი ცოდვა. ამით ჩვენ უარყოფდით ჩვენს ადგილს ღვთაებრივ გეგმაში და მაშასადამე, უფლის ნებას. ავგუსტინეს თანახმად, ღვთისადმი ჭეშმარიტი რწმენა არანაკლებ კატეგორიულად უკრძალავს ადამიანს ნუთისოფლის საქმეებზე ხელის აღებასა და მათ სრულ იგნორირებას, ვიდრე იგი ამას მოიმოქმედებს თვითმკვლელობასთან დაკავშირებით.

ავგუსტინეს აზრით, ადამიანი უნდა იყოს მიწის მკვიდრი, მაგრამ არ უნდა იყოს მიწის მოქალაქე. ღვთისაგან წყალობის მიღების იმედი რომ გვჭონდეს, ჩვენს საკუთარ თავს უცნაურ და ფათერაკებით აღსავსე ქვეყანაში მოგზაურ არსებებად უნდა აღვიქვამდეთ. სხვა სიტყვებით, ადამიანი თავის თავს უნდა უყურებდეს როგორც პილიგრიმს, რომელიც ცოცხალთა მიერ ფეხდაუდგამ წმინდა ადგილს ეძიებს. მხოლოდ ამ ადგილის არსებობის შე-

სახებ მტკიცე და გაუბზარავ რწმენას ძალუძს ადამიანს ღონე მისცეს, რომ მან ეს მოგზაურობა მთელი თავისი სიცოცხლის განმავლობაში არ შეწყვიტოს. თუ რწმენა შეირყა, მაშინ ყარობობის სიმძიმის ადამიანს აიძულებს პილიგრიმობის ტვირთი მხრებიდან მოიხსნას და მოსასვენებლად რომელიმე მიწიერ ქალაქში დაბინავდეს. მაგრამ მხოლოდ ის, ვინც თავისი რწმენის ძალით თავის თავს ზეცის მოქალაქედ მიიჩნევს, ახერხებს ღვთის წყალობის იმედის შეინარჩუნებას. ამ სამყაროში ჩვენ უცხოები უნდა დავრჩეთ.

დამაინც, აღნიშნული ყაიდის ადამიანები, როგორ უცხოდაც არ უნდა გამოიყურებოდნენ, ვიდრე ისინი ცოცხლები არიან, მიწის ბინადრებად რჩებიან და იგივე საჭიროებათა წინაშე დგანან, რაც აწუხებს ყველა დანარჩენ ადამიანს, სახელდობრ ვი, მათ, რომლებმაც საკუთარ ხვედრად მიწის ქალაქის მოქალაქეობა აირჩიეს. ამის გამოისობით განურჩევლად იმისა, ადამიანი შინ აღიქვამს თავის თავს ამ სამყაროში თუ მოგზაურ პილიგრიმად, მიწაზე ცხოვრება ყველასგან ერთნაირად მოითხოვს იზრუნოს ყოველდღიური საჭიროებების დაკმაყოფილებასა და უსაფრთხოების უზრუნველყოფაზე. შესაბამისად, ავგუსტინე თვლის, რომ ქრისტიანისათვის ჩეულებრივია ნაყოფიერი შრომა და კანონმორჩილება, მიწის მოქალაქეებთან აქტიური თანამშრომლობა ურთიერთხელსაყრელი მიზნების მისაღწევად. არც მიწის მოქალაქეები ამბობენ ხოლმე უარს ქრისტიანებთან მჭიდრო ურთიერთობაზე. ისინი კარგად ხედავენ, რომ მორწმუნე ადამიანი საიმედოა, მორალური პრინციპების მიმდევარი, რომელსაც შინაგანი მრწამსი უკრძალავს ტყუილის თქმას, ღალატსა და, საერთოდ, ცუდ საქციელს. ამის გამოისობით ისინი ქრისტიანების არსებობას სასარგებლო გარემოებად აღიქვამენ საკუთარი თავისთვის და არა ხიფათად.

მსგავსი მოსაზრებებიდან გამომდინარე, ქრისტიანსაც ისეთ ადამიანთან ურთიერთობას, ვინც ღმერთზე უარი თქვა, უფრო თავისნაირთან ურთიერთობა ურჩევნია. თუმცა არსებობს კიდევ უფრო მნიშვნელოვანი გარემოებაც, რომელიც მათ ერთმანეთისკენ იზიდავს, ამასთან ისეთი უნივერსალური, რომ ყველგან, სადაც ქრისტიანები არიან, ისინი ერთობებს ანუ ეკლესიებს ქმნიან. იგი იმაში მდგომარეობს, რომ რწმენით მცხოვრებ ადამიანებს სჭირდებათ ერთმანეთის თანადგომა, რათა სწორი გზიდან არ გადაუხვიონ. ამიტომ არის, რომ ეკლესიები მოწოდებული არიან, უწინარესად, სწორედ ამ მიზანს ემსახურონ. ისინი თავისი წევრების სულში ღვთის სიტყვის გახმიანებასა და მათში რწმენის განმტკიცებაზე ზრუნავენ.

ეკლესიას სხვა ფუნქციაც აქვს, რაც მორწმუნე ადამიანის ზოგადი ვალდებულებიდან მომდინარეობს. მორწმუნე ვერ აღასრულებს მასზე დაკისრებულ მოვალეობას მხოლოდ წმინდა ადგილისაკენ უკანმოუხედავი სვლით. მას ცისქვეშეთში სხვა მიზანიც უნდა ჰქონდეს გარდა ცდუნებებისათვის წინააღმდეგობის განევისა და ცოდვების მონანიებისა. მართალია, როგორც ჩვეულებრივ მოკვდავს, არც ღვთის სიყვარულით აღვსილ ინდივიდს შეიძლება ზუსტად მოეხსენებოდეს რაში მდგომარეობს ღვთაებრივი გეგმა, მაგრამ მას რწმენა მკაფიოდ კარნახობს, რომ ღვთის სურვილია კაცობრიობამ თავისი ცხოვრების გზაზე სწორი არჩევანი გააკეთოს. სწორედ ამისათვის მოიტანა ღმერთმა ჩვენამდე თავისი სიტყვა და გამოგვიგზავნა ძე - ქრისტე. ამის გათვალისწინებით ჩვენ შეგვიძლია დარწმუნებული ვიყოთ, რომ ღმერთს სურს გავავრცელოთ მისი სიტყვა და დავხმაროთ მიწიერ ცხოვრებაში ჩაფლულებს დაიჭერონ რწმენით სულის ხსნის შესაძლებლობა. აქედან გამომდინარე, ქრისტიანები მიწის მოქალაქეებთან ურთიერთობაში მხოლოდ პრაგმატული

თანამშრომლობით არ უნდა შემოიფარგლონ. ნაცვლად ამისა, მათ უნდა აუხსნან ურწმუნოებს ღვთის სიტყვა და მოუწოდონ პილიგრიმობას შეუერთდნენ.

ეკლესიის ზემოთ აღნიშნული ფუნქცია კიდევ უფრო მნიშვნელოვანი ხდება საზოგადოებაში, რომლის წევრების უმრავლესობაც არ მიჰყვება ქრისტეს სწავლებას და მინიერ ცდუნებებშია ჩაფლული. ეკლესია არ არის თავის თავში ჩაკეტილი ორგანიზაცია, რომელიც მხოლოდ საკუთარი წევრების კეთილდღეობისათვის იღვწის. ამის საპირისპიროდ, მართლმორწმუნეთა საკრებულო შინაგანად არის მოწოდებული, რომ მან ურწმუნოთა სულის ცხოვნებაზე იზრუნოს. უფლის სიყვარულით აღვსილები თავიანთ წმინდათანმინდა ვალდებულებად თვლიან მონაწილეობა მიიღონ მიწაზე ღვთის ნების განხორციელებაში.

ხელისუფლების ფუნქცია და ორგანიზაცია

მიწაზე ღვთისათვის სასურველი წესით ცხოვრება, საბოლოო ჯამში, გულისხმობს ღმერთის სიყვარულის ტარებას, მისთვის წყალობის თხოვნასა და ღვთის სიტყვის გავრცელებაზე ზრუნვას. უბრალო მოკვდავმა რწმენით უნდა გაიძლიეროს თავი და მას დაეყრდნოს თავის ცხოვრებაში, რადგან ღვთებრივი გეგმის შემეცნება მის ძალეს აღემატება. შესაბამისად, არავინ არის ისეთი, ვისაც შეიძლება პრეტენზია ჰქონდეს, რომ იგი ღმერთის ნებას განასახიერებს.

ავგუსტინე სპეციფიკური ქრისტიანული სახელმწიფოს ან პოლიტიკური ეთიკის დაფუძნებას არ უშვებს. მისი აზრით, პოლიტიკა ორგანულად უკავშირდება მინიერ ცხოვრებას. ამიტომ იდეალური პროექტების კონსტრუირება და მათი განხორციელების ილუზიის ქონა ამოო საქმეა. პოლიტიკა, საბოლოო ჯამში, ძალადობას ემყარება. შეუძლებელია პოლიტიკური სამართლიანობის უზრუნველსაყოფად რაციონალური პრინციპების დამკვიდრება, რადგან ისინი შემთხვევით შერჩეულ კრიტერიუმებს ეყრდნობიან და მხოლოდ დროებითი ჰარმონიის მიღწევას თუ შეუწყობენ ხელს. მეტიც, არსებობს ორი გარემოება, რომელთა გამო საერთოდ შეუძლებელია პოლიტიკური სამართლიანობის დამკვიდრება. ჯერ ერთი, ეს პრინციპები თვითნებურად შერჩეული წანამძღვრებიდან გამომდინარეობს. მეორეც, და ეს უფრო მნიშვნელოვანია, ის, ვინც მიწაზე სამართლიანობას ეძებს, თავს მიწის მოქალაქედ თვლის. აქედან გამომდინარე, ისინი უარყოფენ ღმერთს და საკუთარ თავს კერპად აქცევენ. მათ შეიძლება მართლაც ჰქონდეთ სამართლიანობისაკენ მისწრაფება, იყვნენ ჰუმანისტები და საკუთარი ქვეყნის პატრიოტები, მაგრამ საბოლოო ჯამში, ეს ყველაფერი სათავეს მაინც მათვის ფუნდამენტური ამპარტავნობიდან იღებს.

ავგუსტინეს აზრით, პოლიტიკური ძალაუფლება არასოდეს არ შეიძლება სამართლიანობის პრინციპზე იყოს დაეფუძნებული, განურჩევლად იმისა, როგორია ხელისუფლებაში მყოფი ელიტის იდეოლოგიური ამბიციები. ნებისმიერი სახელმწიფო, როგორ იდეაზეც არ უნდა იყოს იგი დაფუძნებული, საბოლოო ჯამში, ძალადობას ემყარება. ამას განაპირობებს ადამიანის სასრული ბუნება, რომლის გამოისობითაც ჩვენ მუდმივად შევდივართ კონფლიქტში ჩვენს მოვალეობებთან და გავურბივართ მათ შესრულებას. ამიტომ არის, რომ თვით ღვთისმოშიძი ქრისტიანებიც უფლის წყალობის იმედით არიან. ასეთ ვითარებაში სახელმწიფო კონსტრუქციულ როლს ასრულებს და ყველა ქრისტიანი ვალდებულია იყოს კანონმორჩილი მოქალაქე. ამისკენ მათ უბიძგებს არა ხელისუფლებისადმი სიყვარული, არამედ მინიერი არსებობის ფხიზელი პრაგმატული შეფასება.

ყველა ადამიანს სურს მშვიდობა, მაგრამ ისინი, ვინც მიწის ქალაქის მოქალაქეობას ირჩევენ, ვერ აღწევენ მას. ასეთ ადამიანებს სჯერათ, რომ მიწაზე მშვიდობის დასამყარებ-

ლად აუცილებელია გარკვეული წესების შემოღება და დაცვა. ისინი მზად არიან იბრძოლონ ყველას წინააღმდეგ, ვინც მათ ამაში ხელს უშლის. არ არის გამორიცხული, რომ ისინი საკუთარი ლიდერის წინააღმდეგაც წავიდნენ, თუ მიიჩნიეს, რომ მან უღალატა საერთო საქმესა და იდეალებს. ამდენად, რაოდენ პარადოქსულიც არ უნდა იყოს, მიწაზე მშვიდობის დამყარების სურვილს, რაც მიწიერი არსებობის თვითკმარობის შესაძლებლობის დაშვებიდან მომდინარეობს, გარდაუვალად მივყავართ დაპირისპირებასა და ომებამდე.

ამის საწინააღმდეგოდ, მორწმუნე ადამიანმა იცის, რომ მიწაზე მშვიდობა მხოლოდ ნაწილობრივ და დროებით შეიძლება დამყარდეს. მარადიული მშვიდობა კი მხოლოდ და მხოლოდ ზეციურ სამყაროშია შესაძლებელი. მიუხედავად ამისა, მისთვის მნიშვნელოვანია ამქვეყნიურ ცხოვრებაში მშვიდობა და წესრიგი. თუ მორწმუნეს უკიდურესი გარემოებები არ აიძულებს, იგი არ არის მიდრეკილი დაუმორჩილებლობისკენ. ზეცის ქალაქის მოქალაქეობა არ უბიძგებს მას კონფლიქტში შევიდეს მიწის ქალაქთან. ამიტომ იგი, როგორც წესი, მზად არის გაითვალისწინოს ხელისუფლების მიერ დანესებული კანონები და რეგულაციები და მათ შესაბამისად იცხოვროს.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, მორწმუნე ადამიანი, ჩვეულებრივ, არანაირ უხერხულობას არ უქმნის ხელისუფლებას. მას არ გააჩნია მიწიერ ქალაქთან დაკავშირებული პოლიტიკური იდეალები და პროექტები, რაც გარკვეულ შემთხვევებში შესაძლებელს გახდება ხელისუფლებასა და მორწმუნეებს შორის დაპირისპირების აღმოცენებას. მაგრამ არის ზოგი რამ, რაც ქრისტიანის გადასახედიდან ხელისუფლებას მოეთხოვება და სამოქალაქო მორჩილების პირობაა. სახელდობრ, აუცილებელია, რომ მორწმუნეებს ღვთის თაყვანისცემისა და მსახურების უფლება მიეცეთ. ამასთან ერთად, ავგუსტინეს აზრით, მნიშვნელოვანია ისიც, რომ მათ ღვთის სიტყვის არამორწმუნეთა შორის გავრცელების საშუალება ჰქონდეთ. ამ პირობების შექმნა შეიძლება ითქვას, რომ ქრისტიანები მზად არიან მიწის ქალაქის კანონმორჩილი მოქალაქეები იყვნენ, თუ ხელისუფლება მათ ხელს არ შეუშლის ეკლესიის შექმნასა და საეკლესიო საქმიანობაში, სხვა სიტყვებით, ზეცის ქალაქის მოქალაქეობიდან მომდინარე უფლება-მოვალეობების აღსრულებაში.

“ღვთის ქალაქის“ ლაიტმოტოვის თანახმად, არ არის მიზანშეწონილი, რომ პოლიტიკური ლიდერები იმავდროულად სულიერი ლიდერებიც იყვნენ. პოლიტიკური ლიდერის მთავარი ამოცანა, რომ მან უზრუნველყოს მშვიდობა და წესრიგი მიწის ქალაქში, აიძულებს მას მკაცრად მოექცეს ყველას, ვინც ამას დაემუქრება. ეს კი ქრისტიანული მორალის პრინციპებს არ შეესაბამება. გარდა ამისა, პოლიტიკური მმართველები დიდი ძალაუფლების გამო უამრავი ცდუნების წინაშე დგანან, რასაც, როგორც წესი, ისინი ვერ უძლებენ. აქედან გამომდინარე, აუცილებელია, რომ ეკლესია მიწის ქალაქში მიმდინარე პოლიტიკური ცხოვრების მიმართ, გარკვეულწილად, გარედან დამკვირვებლის პოზიციაში დარჩეს. მხოლოდ ასეთ ვითარებაში შეძლებს ეკლესია თავისი უპირველესი მისია პირნათლად შეასრულოს და ადამიანების, მათ შორის მმართველების, სულის ხსნაზე იბრუნოს.

ავგუსტინეს შეხედულებები პოლიტიკური ცვლილებებისა და სტაბილურობის შესახებ

ავგუსტინეს მიხედვით, პოლიტიკური არასტაბილურობა უფრო ბუნებრივია ადამიანისათვის, ვიდრე თუნდაც მინიმალური პოლიტიკური წესრიგის არსებობა. ამის მიზეზი ის არის, რომ არასტაბილურობას ღრმა ფესვები აქვს ადამიანის ბუნებაში. ამპარტავნება, რისკენაც ასე მიდრეკილია ადამიანი, შობს ამბიციას, შურსა და გაუმადლობას. თვითკმა-

რი მიწიერი ბედნიერების დევნა ადამიანს უბიძგებს მოუშორებელი უკმაყოფილებისა და გვემისაკენ. ადამიანი ვერსად წაუვა ამ ვითარება, რაც არ უნდა სცალოს მან, რადგან მას არ შეუძლია სრულად აკონტროლოს თავისი გარემო და ცხოვრება. ამ დროს მას დავინწყებული აქვს, რომ ყველაფერი ღვთის ნებაა. ასეთი ამპარტავნება ღვთის უარყოფელი ადამიანის სულიერ და ფიზიკურ დაღუპვას იწვევს, რადგან ღვთისგან განება ლოგიკურად ნიშნავს სიცოცხლისა და სიკეთისაგან განებას.

ამის გათვალისწინებით ავგუსტინე სვამს კითხვას, თუ როგორი შეიძლება იყოს პოლიტიკური საზოგადოების ბედი და პერსპექტივა, უფრო კონკრეტულად კი, რისი მოლოდინი შეიძლება ჰქონოდა რომის იმპერიას? ავგუსტინეს აზრით, ზოგადად, ნებისმიერი პოლიტიკური საზოგადოების წარმატება კოლექტიური სოლიდარობის არსებობაზეა დამოკიდებული. ურთიერთთანადგომის გარეშე საერთოდ წარმოუდგენელია პოლიტიკური ერთობის არათუ წარმატება, არამედ არსებობაც კი. ამიტომ ჩვეულებრივი ამბავია, რომ პოლიტიკური საზოგადოებები ყოველთვის აპელირებენ „ხალხზე“, „მორალსა“ და „სამართლიანობაზე“. როცა ეს ცნებები ქმედითია, კოლექტივის წევრები მზადყოფნას იჩენენ ხოლმე თავი დადონ საერთო საქმისათვის ავგუსტინეს აზრით, ასეთ შემთხვევაშიც კი ვითარება ბევრად მყიფეა, ვიდრე ეს ერთი შეხედვით ჩანს, რადგან კოლექტივისათვის თავდადების სურვილი, საბოლოო ჯამში, ინდივიდის ეგოისტური ინტერესებიდან იღებს სათავეს. მას, უბრალოდ, ჰგონია, რომ ამ ინტერესების დაკმაყოფილებას იგი მხოლოდ კოლექტივთან ერთად შეძლებს. მაგრამ ვინაიდან ეგოიზმი და საკუთარი თავის გაკერპება ადამიანს ბოლოსდაბოლოს დესტრუქციული ქმედებებისაკენ უბიძგებს, ადრე თუ გვიან პოლიტიკური ერთობა დაიშლება და ურთიერთმტრობაში გადაიზრდება. მხოლოდ და მხოლოდ ქრისტიანულ ერთობას შეუძლია ურთიერთთანადგომის და წესრიგის შენარჩუნება, რადგან იგი ღვთის სიყვარულზე არის დაფუძნებული.

ავგუსტინე თვლის, რომის გადარჩენის ერთ-ერთი გზა კულტურაზე გადის, რადგან იგი ქვეყნისა და საერთო საქმისათვის თავდაუზოგავი სამსახურისკენ აქებებს თავის მოქალაქეებს. გარდა ამისა, რომის წარმატება ღვთის მიზანს ემსახურება. არ არის შემთხვევითი, რომ ქრისტე სწორედ რომის ერთ-ერთ პროვინციაში დაიბადა. იმპერიის ფარგლებში უზარმაზარ ტერიტორიაზე არსებული წესრიგი ხელს უწყობს ქრისტიანობის გავრცელებასა და განმტკიცებას. ავგუსტინესათვის ეს ცხადი ჭეშმარიტებაა, რადგან მას სწამს, რომ ყველაფერი, რაც ისტორიაში ხდება, ღვთაებრივი გეგმის თანახმად მიმდინარეობს. მაგრამ აქ წარმოიშვება ერთი უხერხული კითხვა. თუ ყველაფერი ღვთის ნებით ხდება, მაშინ რა შეიძლება ითქვას უწესრიგობაზე, შფოთზე, ომებსა და იმ ყოველივე ცუდზე, რითაც სავსეა ისტორია? ავგუსტინეს მიხედვით, როცა ამ კითხვაზე პასუხის გაცემას ვცდილობთ, არ უნდა დაგვავიწყდეს, ჩვენი ინდივიდუალური თუ კოლექტიური ცხოვრება ჩვენს არჩევანზე არის დამოკიდებული. ამიტომ ჩვენი ნაკლოვანი და ცოდვილი ბუნების გამო ღმერთის მიმართ საყვედურის თქმა ჭეშმარიტების დაუნახაობაა, რომ არაფერი ვთქვათ ამპარტავნობაზე, რომელიც ამგვარ ქმედებას ასულდგმულებს. ჩვენი ხსნა ღვთის წყალობაზეა დამოკიდებული. მაგრამ იმისათვის, რომ გვექონდეს მისი წყალობის იმედი, აუცილებელია საკუთარ თავსა და ღმერთს შორის არჩევანი გავაკეთოთ და უფალი ავირჩიოთ. რელიგიური რიტუალების მექანიკური შესრულება ამაოა ამ არჩევანის გარეშე. სხვა სიტყვებით, ვინაიდან ადამიანი თავისი შინაგანი ბუნების გამო მიდრეკილია ამპარტავნობისაკენ, რწმენა მისი გადარჩენის ერთადერთი იმედია. ღმერთი გვაძლევს ჩვენ იმედს, მაგრამ ამავდროულად

იგი ჩვენ გვაკისრების არჩევანის გაკეთების ტვირთსაც. ამდენად, სულის ხსნა განუშორებელი ხდება არჩევანისაგან. და თუ ჩვენ გვეჩვენება, რომ საფუძველი გვაქვს უკმაყოფილო ვიყოთ ამქვეყნიურ ცხოვრებაში მძიმე ხვედრის გამო, ეს მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ ჩვენ არასწორი არჩევანი გავაკეთეთ და საკუთარი თავი გავაკერპეთ.

დასკვნის მაგიერ

ქრისტიანის მისწრაფების საგანს არ უნდა შეადგენდეს მიწიერი იდეალები. ისინი სრულყოფილებისა და ბედნიერების ძიებისაკენ უბიძგებენ ადამიანებს, რაც ამქვეყნიურ ცხოვრებაში ამაო საქმეა. ზეციურ სამყაროში გარდასვლამდე ადამიანი გარდუვალად რჩება ნაკლოვან არსებად [განწირულია ნაკლოვანი არსებობისათვის]. მას ვერანაირი ძალისხმევა ვერ აზიარებს სრულყოფილებასთან. გამონაკლისს არ წარმოადგენს არც თვითშემეცნება, რომელიც არასოდეს არ არის აბსოლუტური. თვითშემეცნების ნაკლოვანი ბუნება უარყოფითად აისახება საკუთარი თავის მართვის უნარზე, შესაბამისად, პიროვნულ თავისუფლებაზე. ეს კი ქიმერად აქცევს ბედნიერებასაც, რომელიც მიუწვდომელია სრულყოფილებისა და პიროვნული თავისუფლების გარეშე. მიწაზე ქიმერული სრულყოფილებისა და ბედნიერების დევნა ადამიანის სულს დაღუპვით ემუქრება. ასეთ ვითარებაში ხსნის ერთადერთი იმედი ღვთის წყალობაა. მაგრამ მას ადამიანი მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება ეღიროსო, თუ გამუდმებით გაუწევს წინააღმდეგობას ცდუნებას და ღვთისადმი აღვლენილ ლოცვებში შესთხოვს უფალს ცოდვათა პატიებას

მიწიერი ცხოვრების ამაოებიდან გამომდინარე, გონიერი პოლიტიკის მიზანი მოქალაქეებისათვის ისეთი გარემოს შექმნა უნდა იყოს, რომელიც მაქსიმალურად იქნება დაცლილი ხორციელი ცდუნებებისაგან და ადამიანებს უბიძგებს ღვთის სიტყვის შესაბამისად იცხოვრონ. ეს არ ნიშნავს მიწიერი ცხოვრების სრულ უგულებელყოფას. პოლიტიკური საქმიანობისათვის ნონსენსია საკითხისადმი ამგვარი მიდგომა. ავგუსტინეს მიხედვით, პოლიტიკური საქმიანობის ფარგლებში ადამიანებმა აუცილებლად უნდა იზრუნონ საჯარო წესრიგის შენარჩუნებასა და განმტკიცებაზე. უბრალოდ, მათ ცნობიერებაში არ უნდა მოხდეს ღირებულებათა აღრევა. ვინაიდან ერთმანეთისაგან განსხვავდება მიწის ქალაქი და ზეცის ქალაქი, უპირობო უპირატესობა თავის ამქვეყნიურ ცხოვრებაში ადამიანმა ზეცის ქალაქს უნდა მიანიჭოს.

აქედან გამომდინარე, აუცილებელია სახელმწიფოს სათავეში კეთილგონიერი და პრაქტიკული ალდოს მქონე ინდივიდები იდგნენ, დაცლილი ყოველგვარი იდეალისტური ფანტომებისაგან. მხოლოდ ისინი შეძლებენ დიდი პასუხისმგებლობით იტვირთონ პოლიტიკის მძიმე უღელი და დაბრკოლებების მიუხედავად, ხელი შეუწყონ ადამიანთა მხრიდან სულის ხსნაზე ზრუნვას, მათ შორის იმ მხრივ, რომ ისინი დაიცავენ წმინდა ადგილთა მომლოცველებსა და არ დაუშვებენ გზაზე მათ შეფერხებას.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. Saint Augustine, The City of God. transltr. Modern Library. Place of Publication: New York. 1950.
2. Etienne Gilson, The Christian Philosophy of Saint Augustine, New York, Random House [1960]

3. Peter Brown, Augustine of Hippo (1967)
4. Herbert A. Deane, The Political and Social Ideas of St. Augustine (1963)
5. Peter Dennis Bathory, Political Theory as Public Confession: The Social and Political Thought of St. Augustine of Hippo (1981)
6. Alasdair MacIntyre, Whose Justice? Whose Rationality? (1988)
7. Connolly, In The Augustinian Imperative: A Reflection on the Politics of Morality (1993)

Mamuka Surmava

The City of God vs. The City of Earth

summary

In Augustine's vision, human reason is a frail and uncertain thing, and those who define humanity in terms of rationality do so under the illusion that reason can make us self-sufficient. Yet since God is the maker of all things, nothing can be sufficient in itself without Him. What exists does so only to the extent to which it serves God's purpose. Insofar as we deny God, we inevitably undermine the basis of our own existence and destroy ourselves. God did not create us to be independent of Him, and our reason allows us neither to control our fate nor even to accommodate ourselves to it. In article I want to stress that from Augustine's perspective, we have only one genuine choice to make, and we cannot rely on reason to make it. This is the choice between God and ourselves, whether we will devote our lives to God or to earthly happiness. Reason cannot make this choice. Our love of God cannot be based on reason, for we are incapable of comprehending God. Instead, the choice must be based on faith. You either will God or you will yourself. We must be residents of earth, but we must not be citizens of earth. If we are to have any hope of receiving God's grace, we must look on ourselves as simply traveling through a strange and terrible place. In other words, we must consider ourselves as no more than pilgrims, seeking a holy place that no mortal has ever seen. Only our faith that, such a place exists allows us to continue our journey. If faith falters, the loneliness of the road inevitably will compel us to abandon the pilgrimage, to attempt to find a home somewhere along the way. Only those who define themselves by their faith as citizens of the City of God, rather than of any earthly city, have any hope of salvation.

თამარ შენგელია

სიცოცხლის საზრისის ძიება ადრეული ხანის ბრიტანულ აღორძინებაში

რა არის ჩვენი ცხოვრება? – თამაში ვნებათა.
ქრისტოფერ მარლოუ „ტრაგიკული ამბავი დოქტორ ფაუსტისა“

წინამდებარე სტატიაში მიზნად ვისახავთ აღორძინების ეპოქის ერთი, ჩვენი აზრით, უმნიშვნელოვანესი პრობლემის გაშუქებას. საქმე ეხება სიცოცხლის საზრისის ძიების პრობლემას, ადამიანის რაობისა და მისი სიცოცხლის ღირებულების საკითხს ბრიტანულ აღორძინების მსოფლმხედველობაში.

აღორძინების ეპოქაში სიცოცხლის საზრისის ძიების საკითხის დასმაც კი მნიშვნელოვან სიახლედ გვესახება.

ტერმინი "აღორძინება" გადაქცეულია კულტურული აყვავების მეტაფორად.

ამ ეპოქაში მოხდა დასავლეთის კლასიკურ ანტიკურობასთან დაახლოება, ცოდნის აბსორბცია, ყურადღების გადატანა ამქვეყნიური, მინიერი, ბედნიერი ცხოვრების მნიშვნელოვნებაზე; აღორძინების ეპოქის განმასხვავებელი თვისებაა კულტურის საერო ხასიათი და მისი ანთროპოცენტრიზმი, ანუ ინტერესის გადახრა პირველ რიგში, ადამიანისა და მისი საქმიანობისადმი, ანტიკური კულტურის მიმართ ინტერესის გაღვივება იმ ხარისხით, რომ, თითქოსდა მისი ერთგვარად "ხელახალი დაბადება" ხდება, ამაზე თვით ტერმინიც მიუთითებს. აღორძინებაში, ისევე როგორც ანტიკურობაში, ადამიანი კვლავ მთავარ ღირებულებად გვევლინება, იგი ხელოვნების, მეცნიერების და ზოგადად ადამიანური მოღვაწეობის ინტერესების ცენტრში დგება. რაციონალიზმი, ჰუმანიზმი და ინდივიდუალიზმი ხდება აღორძინების ხანის შემოქმედთა მამოძრავებელი, ხოლო მთავარ დევიზად იქცევა "რეალური ადამიანი-რეალურ გარემოში".

ბრიტანეთში აღორძინებამ განაკუთრებულ გაფურჩქვნას მიაღწია დრამატულ ლიტერატურაში, რომელიც მჭიდრო კავშირშია თეატრალური სანახაობების და სცენოგრაფიის განვითარებასთან. ინგლისურმა დრამამ განიცადა როგორც ანტიკური, ასევე კლასიციზმურ-ჰუმანიზტური დრამატურგიის გავლენები; მაგრამ მან შეინარჩუნა ხალხური ხასიათი იმით, რომ შეინარჩუნა შუასაუკუნეებრივი დრამატული ჟანრების თვისებები. მაგრამ ამასთან აღსანიშნავია, ისიც, რომ ბრიტანეთში რეფორმაციის ეპოქის თეატრალური სანახაობების გამოყენება იტვირთება არაოდენ ტრადიციული შუასაუკუნეებრივი ფორმითა და სანახაობრივი შინაარსით, არამედ წინ წამოიწევს ურთულესი რელიგიურ-სამოგადოებრივი ბრძოლის მიზნებით მისი გამოყენება.

რენესანსული თეატრის ყურადღების ცენტრში დგას ძლიერი პიროვნება, მისი სულიერი სამყარო. ხოლო მსახიობის ხელოვნებისათვის დამახასიათებელი ხდება ძლიერი ვნებები, ეპიკური ძალა. ახალი თეატრალური ესთეტიკა შემსრულებლისაგან მოითხოვ-

და დრამატული ნაწარმოების აზრის წვდომას, რთული და მრავალმხრივი ხასიათების წარმოსახვას. ყოველივე ამან განაპირობა რენესანსის ეპოქის თეატრალური ხელოვნების რეალიზმის თავისებურებანი, რომლებიც შესაძლებელია ამგვარად ჩამოყალიბდეს: სინამდვილის წინააღმდეგობათა ასახვა, ხალხური ხელოვნების ტრადიციების განვითარება, სიცოცხლის დამამკვიდრებელი პათოსი, ტრაგიკული და კომიკურის, პოეტურისა და ბუფონურის გაბედული შერწყმა. განსაკუთრებულ აღმავლობას ბრიტანულმა აღორძინებამ XVI საუკუნის ბოლოსა და XVII საუკუნის დასაწყისში მიაღწია.

ჩვენი კვლევის ობიექტად შევარჩიეთ ბრიტანული რენესანსის მხატვრული გონის ბრწყინვალე წარმომადგენლის ქრისტოფერ მარლოუს ორიგინალური ფილოსოფიური დრამა „ტრაგიკული ამბავი დოქტორ ფაუსტისა, სადაც განსაკუთრებით მკაფიოადაა ასახული ბრიტანული აღორძინების ნიშნები.

უილიამ შექსპირის თანამედროვე და „ელიზაბეთის თეატრის“ ფუძემდებელი, თეთრი ლექსის ოსტატი, კენტერბერიელი ქრისტოფერ მარლოუ იქცა ბრიტანული დრამატურგიის მსოფლმხედველობრივი რეფორმაციის საწყისად. რენესანსის ბაზისური იდეები მთელს მის, არცთუ მდიდარ, შემოქმედებას მსჭვალავს.

აღნიშვნის ღირსია ის ფაქტი, რომ ქრისტოფერ მარლოუს მასწავლებელი და კოლეგა გახლდათ რენესანსის ცნობილი მისტიკოსი ფრენსის კეტი. იგი თვალსაზრისის ორიგინალურობისა და ერეტიკოსობის ბრალდებით გაასამართლეს და კოცონზე დაწვეს. მისი გავლენა მარლოუს მსოფლმხედველობისა და რელიგიური ხედვის ჩამოყალიბებაში აშკარაა; ეს გავლენები ჩანს მარლოუს პიესებში: „ებრაელი მალტიდან“, „ედუარდ II“, „ხოცვა-ჟლეტა პარიზში“, „ტრაგიკული ამბავი დოქტორ ფაუსტისა“, „დიდებული ტამერლანი“, ამ უკანასკნელმა პოპულარულობა დადგმისთანავე მოიპოვა. ქრისტოფერ მარლოუმ ამ პიესებით თავისი სახელი უკვდავყო, როგორც უდიდესმა დრამატურგმა და თამამმა მოაზროვნემ. შემორჩენილია ქრისტოფერ მარლოუს თარგმანები ოვიდიუსისა და ლუკანისა, და ორიოდე წერილი. მეამბოხე სულის მატარებელი დრამატურგი ქრისტოფერ მარლოუ, არა მხოლოდ თავისი ქმნილებებით, არამედ პირადი ცხოვრების წესითაც იწვევდა თანამედროვეების აღშფოთებას.

ქრისტოფერ მარლოუ მუდმივ დევნას განიცდიდა. სიკვდილამდე არცთუ ისე დიდი ხნით ადრე ქრისტოფერ მარლოუ დააკავეს, მისი დაპატიმრების მიზეზი გახდა თომას ნემის სახლში ნაპოვნი ნაწერები. თომას ნემი გახლდათ ცნობილი მეამბოხე და მისი კრიტიკის მთავარი სამიზნე მისი თანადროული ეკლესია და მისი კლერიკალები იყვნენ. ნემი გახლდათ მარლოუს თანამოკალმე და მეგობარი, „დიდო კართაგენის დედოფალი“ მათ თანაავტორობით დაწერეს.

უმალლესი ავტორიტეტების ჩარევის წყალობით მარლოუ გაათავისუფლეს საპატიმროდან, მაგრამ მალევე, 1593 წელის 1 ივნისს, სრულიად უმიზეზოდ ატეხილ ჩხუბში იგი მოკლეს. ქრისტოფერ მარლოუ დაიკრძალა წმ. ნიკოლოზის ეკლესიის ეზოში უსახელო საფლავში.

ქრისტოფერ მარლოუს პერსონა თანამედროვე ხელოვნების ინტერესის საგანია. მაგალითად, თანამედროვე ბრიტანელი პოსტმოდერნისტი მწერალის ლუის უელშის რომანის „ტამერლანი უნდა მოკვდეს“ მთავარი პერსონაჟის პროტოტიპი ქრისტოფერ მარლოუა. ნაწარმოებში აღწერილია, თუ როგორ ატარებს სიკვდილამდე დარჩენილ

ორ დღეს მარლოუ. მწერალი გადმოგვცემს დრამატურგისა და სიტყვის ოსტატის შინაგან სამყაროსა და დამოკიდებულებას მოსალოდნელი საფრთხისადმი. მისი ამბობი გამოხატულია სიტყვებით: „თუ მე ხვალ სიკვდილს შევხვდები პირისპირ, შევხვდები მას ღმერთისა და ადამიანთა წყევლით!“

სამწუხარო ფაქტია, რომ ქრისტოფერ მარლოუს პიროვნება და რაც მთავარია, მისი ღრმა და საინტერესო შემოქმედება, ნაკლებად არის ცნობილი ქართული საზოგადოებისათვის. მისი არცერთი პიესა არ არის თარგმნილი.

ვფიქრობთ, რომ ქართული სამეცნიერო წრეებისათვის ინტერესმოკლებული არ უნდა იყოს ქრისტოფერ მარლოუს შემოქმედების ახლო გაცნობა; კერძოდ, მისი დრამის „ტრაგიკული ამბავი დოქტორ ფაუსტის“ ანალიზი.

პიესის ძირითადი წყარო, ჩვენი აზრით გახლავთ ჟოჰან შპიესის მიერ (1540-1623) გამოქვეყნებული უცნობი ავტორის ნაწარმოები; ამ დრამის მთავარი პერსონაჟი ფაუსტი, სულს ემშაკს მიჰყიდის. მსოფლიო ხელოვნებაში ეს თემა ძალიან პოპულარულია; ამ სიუჟეტზე არაერთი ლიტერატურული, ფერწერული, თუ მუსიკალური შედევრია შექმნილი. მაგალითად: თომას მანის „დოქტორ ფაუსტუსი“, რემბრანტის „ფაუსტი“, ფერენც ლისტის „ფაუსტის სიმფონია“ და სხვა. ყველაზე ცნობილი მათ შორის იოჰან ვოლფგანგ გოეთეს უკვდავი ქმნილება „ფაუსტია“. თემა ყოველთვის აქტუალური იყო და იქნება კაცობრიობისათვის. რადგან, მასში რწმენისა და ცოდნის და ადამიანის თავისუფალი ნების საკითხი მწვავედაა წარმოჩენილი.

ქრისტოფერ მარლოუმ მსოფლიო ლიტერატურაში პირველად მოახერხა დრამატული ფორმა მიეცა გერმანულ ხალხულ წიგნში გადმოცემულ ლეგენდასათვის ფაუსტის შესახებ. 1588-89 წლებში დანერილ პიესაში მნიშვნელოვნადაა შეცვლილი ლეგენდის ფილოსოფიური და ზნეობრივი საზრისი. მარლოუს დრამა სიუჟეტურად მისდევს პირველწყაროს-მისი მთავარი გმირი მეცნიერი ფაუსტი, სულს მიჰყიდის ემშაკს. მეფისტოფელი ფაუსტს გრაგნილზე სისხლით მოაწვინებს ხელს. სანაცვლოდ ფაუსტი მეფისტოფელისგან ითხოვს მუდამ თან ახლდეს საკუთარი ცხოვრების მანძილზე და აუსრულოს ნებისმიერი წადილი.

პიესის დასაწყისში ჩვენ ვცნობით ფაუსტს, როგორც მეცნიერს, რომელისთვისაც ადამიანური ცოდნა უსუსური და ფუჭია; ქრისტოფერ მარლოუს ფაუსტი ინდივიდუალისტად გვევლინება, რომელიც თვითდადგინებისაკენ სწრაფვას საკუთარი სურვილით საზღვრავს; ფაუსტის უბედურება ადამიანის თითქოსდა უწყინარი თვისებით იწყება: ცნობისმოყვარეობითა და ყოვლისმომცველი ცოდნის მოპოვების, ამოუწურავი სამყაროს ამოწურვის-ბოლომდე შემეცნების წადილით; ეს უბიძგებს ფაუსტს ყოველგვარ დადგენილ ზღვარს გადავიდეს. გზააბნეული მეცნიერის უკიდევანო სურვილი და ერთადერთი მისწრაფების საგანი ყოვლისმომცველი ცოდნისა და ამქვეყნიური სიამოვნებათა მოპოვებაა. მარლოუს ფაუსტი-ტიტანური ნატურაა. იგი სულს ყიდის ცოდნის, მიწიერ ბედნიერებისა და ძალაუფლებისათვის.

ასევე თავისებური თვისებებითაა დახატული მეფისტოფელის სახე. იგი სრულიად არ გავს შუასაუკუნეების ლეგენდების ემშაკს, მის ხასიათში ვერ ვხედავთ მინიშნებებსაც კი კომიკურზე. მარლოუს მეფისტოფელი-სულია, „ტანჯვებით დატანჯული სული“, იგი ჯოჯოხეთს გულით ატარებს; ამავე დროს ღვთიური ძალების წინააღმდეგ შეურიგებ-

ლი ძალის მატარებელია. მისი სამყარო ცინიზმისა და უნაყოფო გონებამახვილობის, ნიჰილიზმისა და უსულგულობის ნიშნითაა დადაღული. მეფისტოფელის გამოცხადება ფაუსტთან გამონვეულია არა ოდენ მისტიკურ-მაგიური შელოცვების შედეგად, არამედ იმიტომ, რომ ფაუსტის სულიერი მდგომარეობიდან გამომდინარე-ფაუსტი ღვთის მაგინებელია.

Faust. ... And what are you that live with Lucifer?

Meph. Unhappy spirits that fell with Lucifer
Conspir'd against our God with Lucifer
And are for ever damn'd with Lucifer.

Faust. Where you are damn'd?

Meph. In hell.

Faust. How comes it then, that thou art out of hell?

Meph. Why, this is hell nor am I out of it.
Think'st thou that I, who saw the face of God,
And tasted the eternal joys of heaven,
And nor tormented with ten thousand hell,
In being depriv'd of everlasting bliss?

O, Faustus, leave these frivolous demands,
Which strike a terror to my fainting soul!

Faust. Stay Mephistophilis, and tell me, what good will my soul do thy lord?

Meph. Enlarge his kingdom.

Faust. It that the reason why he tempts us thus?

.....

Faust. Why, have you any pain that torture others.

Meph. As great as have the human souls of men.
But tell me, Faustus, shell I have thy soul?
And I will be thy slave, and wait on thee,
And give you more than thou hast wit to ask.

Faust. Ay, Mephistophilis, I give it thee.

Faust. First will I question with thee about hell.
Tell me, where is the place, that men call hell?

Meph. Under the heavens.

Faust. Ay, but whereabouts?

Meph. Within the bowels of these elements
where we are tortur'd and remain for ever.
Hell hath no limits, nor is circumscrib'd
In one self place, for where we are is hell,
And where hell is, there must we ever be.
And to conclude, when all the world dissolves,

And every creature shall be purified,
All places shall be hell that are nor heaven.

Faust. Come, I think hell's a fable.

Meph. Ay, think so still, till experience change thy mind.

Faust. Ay and body too, but what of that?

Think'st thou that Faustus is so fond to imagine

That, after this life, there is nay pain?

Tush, these are trifles and mere old wives' tales.

Meph. But, Faustus, I am an instance to prove the contrary,
For I am damn'd, and am now in hell.

....

Meph. Why Faustus,

Thinkest thou heaven is such a glorious thing?

I tell thee, 'tis not half so fair as thou,

Or any man that breathes on earth.

Faust. How prov'st thou that?

Meph. It was made for man, therefore is man more excellent.

Faust. If it were made for man, 'twas made for me.

I will renounce this magic and repent. „

ფაუსტი: და რანი ხართ, ვინც ბინადრობთ ლუციფერთან?

მეფისტოფელი: უბედური სულები, რომლებიც დაეცნენ ლუციფერთან ერთად,
ჩვენი ღმერთის წინააღმდეგ შეთქმულნი

და სამარადისოდ დაწყველილნი ლუციფერთან ერთად.

ფაუსტი: სად ყოფნისთვის ხართ დაწყველილნი?

მეფისტოფელი: ჯოჯოხეთში.

ფაუსტი: მაშ რატომ მოხდა, რომ ჯოჯოხეთიდან ამოხვედი?

მეფისტოფელი: რატომ? ჯოჯოხეთი ხომ სწორედ აქ არის, მე კი მის გარეთ არა ვარ.

როგორ ფიქრობ მე, რომელმაც ღმერთის სახე ვიხილე

და სამოთხის მარადიული სიხარულისა გემო გავიგე

განა არა ვარ დატანჯული ათი ათასი ჯოჯოხეთით?

მე, გარყვნილი მარადიული ნეტარებით?

ო, ფაუსტო შეემვი ამ დაუფიქრებელ შეკითხვებს,

რომელნიც განგმირავენ შიშით ჩემს მიმქრალ სულს.

ფაუსტი: დარჩი მეფისტოფელო და მითხარი

რა სიკეთეს მოუტანს ჩემი სული შენს ბატონს?

მეფისტოფელი: იგი გაათართოვებს თავის სამფლობელოს.

ფაუსტი: ეს არის მიზეზი, რის გამოც ის ასე გვაცდუნებს?

.....

ფაუსტი: რატომ? რანაირი სატანჯველები გაქვთ, რითი ტანჯავთ სხვებს?

მეფისტოფელი: ისეთივე მძლავრი, რამდენადაც სულებია ადამიანთა.

მაგრამ, მითხარი ფაუსტო, მექნება მე შენი სული?
 მე ვიქნები შენი მონა, და დაგელოდები
 და გიბოძებ იმაზე მეტს ვიდრე გეყოფა გონი, რომ მოითხოვო.
ფაუსტი: კარგი, მეფისტოფელო, შენი იყოს.

.....

ფაუსტი: პირველ რიგში მსურს შეგეკითხო ჯოჯოხეთის შესახებ.
 მითხარი სად არის ადგილი, რომელსაც ადამიანები ჯოჯოხეთს უწოდებენ?

მეფისტოფელი: სამოთხის ქვემოთ.

ფაუსტი: ჰო, მაგრამ სად?

მეფისტოფელი: საკუთარი სტიქიის წიაღში;

იქ, სადაც ჩვენ ვართ წამებულნი და შთენილნი სამარადისოდ.

ჯოჯოხეთს არა აქვს საზღვრები არც შემოზღუდულია იგი

ერთი საკუთრივი ადგილით, რადგან იქ, სადაც ჩვენ ვიმყოფებით, არის ჯოჯოხეთი

და სადაც არის ჯოჯოხეთი იქ უნდა ვიყოთ მარად

და ბოლოუამს, როდესაც მთელი სამყარო დაინგრევა

და ყოველი არსება იქნება განწმენდილი

ყველგან იქნება ჯოჯოხეთი, რომელიც არ არის სამოთხე.

ფაუსტი: იცი რა, მგონი, რომ ჯოჯოხეთი გამონაგონია.

მეფისტოფელი: კარგი, იფიქრე ასე, სანამ გამოცდილება არ შეცვლის შენს გონე-
 ბას.

ფაუსტი: ჰო და სხეულსაც ასევე, მაგრამ, მერე რა?

ფიქრობ, რომ ფაუსტი იმდენად აზიზია რომ წარმოიდგინოს

სიცოცხლის მერე, არის რაიმე ტკივილი?

ფუჰ! ეს უმნიშვნელო და მართლაც რომ, დედაბერთა ნაბოღვარია.

მეფისტოფელი: მაგრამ, ფაუსტო ვარ მაგალითი, რომ დაგიმტკიცო საპირისპირო.
 ვინაიდან დაწყვეტილი ვარ და ვიმყოფები ახლა ჯოჯოხეთში.

.....

მეფისტოფელი: ფაუსტო რატომ ფიქრობ რომ სამოთხე ასეთი მშვენიერი რამაა?

გარწმუნებ, შენი ნახევარი მშვენიერებაც კი არაა,

არც ნებისმიერი ადამიანისა, რომელიც სუნთქავს დედამიწაზე.

ფაუსტი: რით დაამტკიცებ ამას?

მეფისტოფელი: ის შეიქმნა ადამიანთათვის, ამიტომაც არის ადამიანი უფრო სრულ-
 ყოფილი

ფაუსტი: თუ ის შეიქმნა ადამიანთათვის, ის შექმნილა ჩემთვის,

მე ვუარყოფ ამ ჯადოქრობას და მოვინანიებ.

სულის მიყიდვის შემდეგ, სიცოცხლის გზაზე, ფაუსტს არა ერთხელ უჩნდება სინანუ-
 ლის გრძობა. იგი ცდილობს მოინანიოს და ღმერთს დაუბრუნდეს; მაგრამ როგორც კი
 ფაუსტი იწყებს მერყეობას, და მის გონებაში ჩნდება აზრი, რომ მცდარი გადაწყვეტი-
 ლება მიიღო, მასთან ჩნდება ლუციფერი შვიდი მომაკვდინებელი ცოდვით, რომლებიც

ფაუსტის წინაშე წარსდგებიან ავი სულეების სახით; თითოეული მათგანი თავს აცნობს ფაუსტს და უხსნის საკუთარ დანიშნულებასა და მიზანს.

აღნიშვნის ღირსია ის ფაქტი, რომ ქრისტოფერ მარლოუსთან შვიდი მომაკვდინებელი ცოდვებია ამპარტავნება (pride), სიხარბე (convetousness), მრისხანება (wrath), შური (envy), გაუმაძღრობა (gluttony), სიზარმაცე (sloth), გარყვნილება (lechery).

ქრისტოფერ მარლოუს მიერ გადმოცემულ შვიდ მომაკვდინებელ ცოდვა პრაქტიკულად მსდევს ქრისტიანული დოგმატიკის შვიდ ვნებას: ნაყროვანება, სიძვა, ვერცხლის-მოყვარეობა, რისხვა, მონყინება, მწუხარება, ამპარტავნება.

მაგრამ, მეფისტოფელის მუდმივი თანმდევობით დატვირთული, შიშით არჩეული ფაუსტი გზას ვეღარ უხვევს. მისით შებორკილს მონანიების საშუალება არ ეძლევა. მხოლოდ მოახლოებული აღსასრულის შიშით თავზარდაცემული, იგრძნობს რა სიკვდილის უამის მოახლოვებას, ფაუსტი მოინვევს ჯერ თავის სწავლულ მეგობრებს და გაანდობს თავის ტრაგიკულ თავგადასავალს, შემდეგ მარტოდ-მარტო შთენილი ღმერთს უხმობს და ითხოვს მისგან შენდობას.

"O, soul, be chang'd into little water drops,
And fall into the ocean ne'er be found"

„ო, სულო, იქეც წვეთებად წვიმისად,
და ჩაიღვარე ოკეანეში, რომ ვერასდროს გიპოვნონ.“

მარლოუს მიაჩნია, რომ სინანულში ჩავარდნილი ფაუსტი ვერ მოიგებს უფლის გულს და ვერ მიიღებს მისგან შენდობას. პიესის დასასრულს ფაუსტი ეშმაკებს მიჰყავთ ჯოჯოხეთში. პიესის ბოლო პასაჟში ქორო გვამცნობს, რომ მხოლოდ უკანასკნელ სამსჯავროზე წარდგომის შიშმა აიძულა ფაუსტი, სინანულის სიტყვები წარმოეთქვა. ეს კი არაა საკმარისი იმისათვის, რომ მან მიიღოს პატიება.

„აუცილებლობის გარეშე მცოდველისათვის ძნელად მოსანანიებელია, რაც ჩაიძინა, რადგან ვერ დაეფარება იგი ღვთის სამართალს“ (1).

მარადიული სასჯელის შიშის გარეშე ფაუსტისებრი ბუნების ადამიანისათვის სინანული ხელმიუწვდომელი და შეუძლებელია.

ქრისტიანული თეოლოგია გვასწავლის, რომ ადამიანს მარად უნდა ქონდეს უკანასკნელი სამსჯავროს შიში-შიში, რომელმაც სიყვარული უნდა შვას. ქრისტიანული დოგმატიკის მიხედვით დახასიათებულ შვიდი მომაკვდინებელი ცოდვის ნუსხაში, ამპარტავნების ვნებას უპირველესი ადგილი უკავია. სწორედ ამ ვნებით (სხვა ვნებებთან ერთად) იყო შეპყრობილი ფაუსტი. ამპარტავნება, ქრისტიანობაში ძლიერ მაცდუნებელ ავ ძალად მიიჩნევა.

„...ამის მონშეა თუნდაც ის ანგელოზი, რომელიც ამპარტავნების გამო დაეცა ციდან, რომელშიც, მიუხედავად იმისა, რომ ქმნილება იყო ღვთისა და ამასთან, ყველა სათნოებითა და სიბრძნით შემკული...“ (2) და მაინც გახდა ოდესღაც ღვთის ანგელოზი, სატანა ამპარტავნების მსხვერპლი.

ამ შედარებით, ჩვენ ნამდვილად არ ვცდილობთ ფაუსტის გამართლებას, უბრალოდ, ავღნიშნავთ, რომ ავტორის, ქრისტოფერ მარლოუს დრამატურგიული გადაწყვეტაა დოქტორ ფაუსტის აღსასრულის ტრაგიკულობის უმაღლეს რეგისტრში აჟღერება.

ვფიქრობთ, რომ დოქტორ ფაუსტის პერსონაჟი პროტოტიპი შესაძლოა მოვიძიოთ ქრისტიანული ეკლესიის ისტორიაში. ვგულისხმობთ, VI საუკუნის წმინდანის თეოფილეს ამბავს. მოკლედ მისი ისტორია ამგვარია: ადანის ეკლესიის ეკონომოსი, ადანის საეპისკოპოსოს ეპისკოპოსის გარდაცვალების შემდეგ კარგავს დაკავებულ ადგილს, მაგრამ ამპარტავნების ვნებით შეპყრობილს უჩნდება დაუოკებელი სურვილი, დაიბრუნოს თანამდებობა, ამ მიზნით იგი უკავშირდება ჯადოქარს, რომელსაც იგი მიყავს შაბაშზე,

1. „სათნოებათმოყვარეობა“ სულიერი რჯულის შესახებ 200 თავი, თავი 55 გვ. 153.

2. *ibid.* ამპარტავნების შესახებ ეს.14.13 გვ 123

სადაც სისხლით მოაწერს ხელს გარიგებას და სულს მიჰყიდის სატანას.

თეოფილე იბრუნებს ადგილს, მაგრამ მას მალევე გაეღვიძება სინდისი; იგი 40 დღე და ღამე უწყვეტად შესთხოვს ღვთისმშობელს დახმარებას. უფალი და ღვთისმშობელი შეისმენენ მის სინანულით აღსავსე თხოვნას, და ხატებთან ჩაძინებულს ღვთისმშობელი დაუბრუნებს კონტრაქტს. საჯარო მონანიების შემდეგ ბედნიერებით აღსავსე თეოფილე გარდაიცვლება. გულმხურვალე სინანულის გამო, ეკლესიამ იგი წმინდანთა დასს მიაკუთვნა. კანონიკურ ხატმწერლობაში არსებობს ორი ფრესკა წმინდა თეოფილესი.

პირველზე, წმ. თეოფილე და სატანა აფორმებენ კონტრაქტს, ხოლო მეორეზე დაწერილი სახე წმინდა თეოფილესი ითხოვს შენდობასა და შეწყალებას ყოვლადწმინდა ღვთისმშობელისაგან. ქრისტიანობაში არ არსებობს ადამიანის მიერ ჩადენილი ცოდვა, რომელიც სინანულის, გულწრფელი მონანიების შემთხვევაში ღმერთის მიერ არ იქნება ნაპატიები და შენდობილი. ოღონდაც, ეს სინანული უნდა იყოს გულწრფელი და ღრმა. მხოლოდ ამ შემთხვევაში ადამიანს განემორება მისი უმძიმესი ცოდვა ამპარტავნებისა.

მარლოუს ფაუსტი, აღორძინების ეპოქის ტიპური პერსონაჟია. იგი მიელტვის აღმატებულობას, სიდიადეს: „თქვი შენს გულში: დავჯდები მაღალ მთაზე დავდებ ჩემს ტახტს ღრუბლებზე და მივემსგავსები უმაღლესს, მაგრამ შენ ადამიანი ხარ და არა ღმერთი“, ამისთვის იგი არ იხევს უკან და ბოროტ ძალებთან დებს გარიგებას. მაგრამ ყოველივეს, რასაც ფაუსტი მიაღწევს, ბნელი ძალების დახმარებით, მისთვის საბოლოოდ ფუჭი და ამო აღმოჩნდება. ქრისტოფერ მარლოუს პერსონაჟი დოქტორ ფაუსტი მიელტვის ყოვლისმომცველი ცოდნისა და ამ ცოდნით მსოფლიო ბატონობის მოპოვებას, მაგრამ მას არადა, „ღვთის ხსოვნის გარეშე შეუძლებელია, რომ ცოდნა ჭეშმარიტი იყოს, რადგან პირველის გარეშე ეს მეორე ნაყალბევია“ (1).

Chorus

Faustus is gone: regard his hellish fall,
Whose fiendful fortune may exhort the wise,
Only to wonder at unlawful things,
Whose deepness doth entice such forward wits
To practise more than heavenly power permits.

1. „სათნობათმოყვარეობა“ სულიერი რჯულის შესახებ 200 თავი, თავი 46 გვ 152

გუნდი

ფაუსტი წავიდა: შეხედეთ მის ჯოჯოხეთურ დაცემას

რომლის დემონურმა ბედისწერამ შესაძლოა შეაგონოს ბრძენი,

რომ მარტოოდენ კანონით აკრძალული საგნების წვდომის სურვილმა,

რომელთა სიღრმეც აცდუნებს ამგვარ კადნიერ გონებებს, რათა

იმაზე მეტი აკეთონ, ვიდრე ციური ძალები რთავენ ნებას.

„უმჯობესია ადამიანთაგან შეცდენილობა, ვირდე ეშმაკთაგან, ხოლო ვინც უსათნოვად უფალს, ორივე დასძლია მან“. ჯოჯოხეთი უმეცრებააგვასწავლიან წმინდა მამები (1). მარლოუსთან კი მიწიერი ცხოვრება ჯოჯოხეთად არის მიჩნეული.

„რა არის ჩვენი ცხოვრება? – თამაში ვნებათა“ – გვეუბნება თავისი მთავარი პერსონაჟის პირით, ქრისტოფერ მარლოუ. ვნებათა თამაში, ალბათ ის საბედისწერო თამაშია, რომელიც ადამიანმა მთელი ცხოვრების მანძილზე არ უნდა წააგოს. იყო თავისუფალი, ყოველგვარ ზღვარგადასულობას როდი ნიშნავს, ადამიანმა უნდა შეძლოს გახდეს საკუთარი თავის ბატონ-პატრონი, დაიმორჩილოს ვნებები და იყოს თავისი თავის უფალი, ანუ თავისუფალი. მხოლოდ თავისუფალი ადამიანი თუ ჰპოვებს მშვიდობას „მშვიდობა ესაა ვნებისაგან განთავისუფლება, რაც სულიწმინდის მოქმედების გარეშე ვერ მოიპოვება“ (2).

1. „სათნობათმოყვარეობა“ სულიერი რჯულის შესახებ თავი 200 თავი 62, გვ. 152.

2. Ibid; სულიერი რჯულის შესახებ თავი 200 თავი 192, გვ. 164

ლიტერატურა:

1. Christopher Marlowe „The Tragical History of Doctor Faustus“ (1604) This Renaissance Edition was transcribed by Risa Stephanie Bear, November, 2007, from the adaptation to modernized spelling by Ernest Rhys, from the text of the quarto of 1604.
2. „სათნობათმოყვარეობა“ პირველი წიგნის პირველი ნაწილი თბ. 2006 საპატრიარქოს ბიბლიოთეკა
3. „კლემაქსი, ანუ კიბე“ თბ. 2005
4. Louise Welsh „Tamburlaine Must Die“ Edinburgh – New York – Melbourne 2005
5. James H. Lake & Irving Ribner, Christopher Marlowe’s Doctor Faustus, Newburyport 2004
6. Burke, P. The European Renaissance: Centre and Peripheries.

Tamar Shengelaia

Looking for the Essence of Life in Early British Renaissance

Summary

Christopher Marlowe, a rare talented young man, who had live only 29 years, was killed in the fight, getting a deadly injury in his eye. He left to the generation the works by which he can live forever. The life that young dramatist had, is not less tragical as the lives of his dramatist personae. Christopher Marlowe, his rise and fall was in too short time. Son of a shoemaker, studying in Cambridge, protected by Walsingham and the queen herself, the success came to him as soon as he has start to write his plays. Almost every his play was gritted by the audience with loud applauds. Christopher Marlowe was arrested as a heretic; his views about everything were too arrogant for that time. The time when the great master of black verse was arrested the plague was in London, it seems there was a dark time then. Christopher Marlowe was killed soon after his arrest; he couldn't live for the further discussion of his case.

Christopher Marlowe with his works had become the muse and the inspiration for the geniuses after him. His life was quite short, but he left enough to be in the long list of the immortal writers of the world. The themes he had touched could be early to be accepted for that time, although he had the glorious success, but it was cut by ending his life with a tragical accident.

Christopher Marlowe has said so much by his characters.

"All live to die and rise to fall" - rare man can live so little and leaving so much to the generation as Christopher Marlowe did. He had an amazing rise, was on the top of the success, he felt glimmerings of it, he was loved, but he fell and even his powerful protectors couldn't save him.

"What is our life? - a play of passion" is written by Christopher Marlowe and said by his character Faustus, while he was thinking and musing about life and the weakness of the human knowledge. Doctor Faustus is known by Goethe, but in the 16th century "the tragical history of doctor Faustus" was written by well known dramatist Christopher Marlowe. Unfortunately Christopher Marlowe is not famous among Georgian readers. His plays, his black verse, his translations could be very interesting for those who love Shakespeare, know the value of genius writers and have good taste in reading. Faustus while reading and studying discovered that the whole life and education might be in vain. With all

the knowledge within a person the human being was still too weak and not only by thought with actions too, Faustus turned to the evil. He had lost his soul for getting more than he could have. But to the end of his life he felt great sadness and hopeless in praying to the God asking the forgiveness. Christopher Marlowe is ending his play with that Faustus has no chance to be saved.

To compare some main points in the religion way of this play, there might be found some differences, which I thought could be interesting. Especially in the way Marlowe had represented 7 deadly sins.

The person who lost his soul, was always inspiring geniuses of different centuries to create such great creations which made their names immortal. But what is wondering people's minds in this theme. It's scary, dark and terrifying. In the Christian religion there are examples of people who had lost their soul or were tempt by evil, but there might be hard to find when evil could win. What might be forgiven by the God and what might not, maybe that is the reason that Faustus character is still terrifying human's mind. Where is the limit of God's mercy? Where is the line that shouldn't be crossed, after what non repent can save thy soul?

In the Christian religion there is nothing, not kind of sin, which with the honest repent could not be forgiven by the God.

Faustus is an example of educated man who was searching for the answers on everything and he was lost. As is written non knowledge, if it's not blessed from beyond can be true.

The tragedies of Christopher Marlowe's time, not all of them but mostly the plot or the characters were took or from the history or from the Bible. So, Faustus his first example could be found in Christian religion.

ნანა გულიაშვილი

ფერი, როგორც ესთეტიკური ფენომენი შუა საუკუნეების ბიზანტიურ რელიგიურ ხელოვნებაში

ანტიკური საზოგადოების დაშლის და დაცემის შემდეგ მონოპოლია ეკლესიამ მოიპოვა. დადგა ახალი ერა, შუა საუკუნეები. შუა საუკუნეების მეცნიერება ხელოვნებაზე საფუძვლად დაედო როგორც ევროპის აღმოსავლეთის, ისე დასავლეთის თეორიული აზრის განვითარებას.

მსოფლიო კულტურის ისტორიაში ესთეტიკურ ცნობიერებას განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს. თავისი არსებობის მანძილზე ბიზანტიის იმპერიამ შეისისხლხორცა ბერძნულ-რომაული და ელინური აღმოსავლეთის მემკვიდრეობა. იგი წარმოადგენდა ძალზედ თავისებურ და ბრწყინვალე კულტურის ცენტრს. ბიზანტიური კულტურის ძირითადი თავისებურება მდგომარეობს შემდეგში:

1. საზოგადოების მატერიალურ და კულტურულ სფეროებში აღმოსავლური და დასავლური კულტურის სინთეზი, ბერძნულ-რომაული ტრადიციების სიჭარბით.
2. ანტიკური ბერძნულ-რომაული კულტურის ტრადიციების შენარჩუნება, რაც ბიზანტიაში ჰუმანისტური იდეების განვითარების საფუძველი გახდა, და რამაც შემდეგში გაანაყოფიერა რენესანსის ეპოქის ევროპული კულტურა.

ბიზანტიური კულტურის ადრეულ ეტაპზე ვხვდებით ხელოვნების უარყოფას, ხატმებრძოლეობას, რომელსაც დაუპირისპირდა ხელოვნებაში მხატვრული გამოსხულების ხატთაყვანისმცემელთა პოზიცია. „ხატმებრძოლეობის თითქმის ათასწლეულმა გამოიწვია კულტურის ზოგიერთი სფეროს შესუსტება. კერძოდ პრაქტიკულად შეწყდა რელიგიური სახვითი ხელოვნების განვითარება. მაგრამ, სწორედ ამ პერიოდს უნდა უმაღლესად ბიზანტიური კულტურა მთელი აღმოსავლეთ ბიზანტიური ესთეტიკური თეორიის ჩამოყალიბებას, ხატის თეორია რომელიც საფუძველი გახდა ბიზანტიური, მის კვალდაკვალ ძველსლავიანური, ძველქართული და ნაწილობრივ დასავლეთ ევროპის შუა საუკუნეების ხელოვნებისა.

სახე-ხატის თეორია აერთიანებდა ბიზანტიელების სულიერი კულტურის ძირითად სფეროებს – ონტოლოგიას, გნოსეოლოგიას, რელიგიას, ხელოვნებას. ყოველივე ამის გაერთიანება ხორციელდებოდა სახე-ხატის ესთეტიკური მნიშვნელობის საფუძველზე, რომელიც საბოლოო ჯამში, ადამიანის სულის სიღრმეებს სწვდებოდა. სახე-ხატის პრობლემას აცნობიერებდნენ პირველი ქრისტიანული მოაზროვნეები, მაგრამ ყურადღების ცენტრში ეს საკითხი დგება მხოლოდ რელიგიური გამოსახულებების ოფიციალური აკრძალვის შემდეგ.

ხატმებრძოლეები ეყრდნობოდნენ ბიბლიურ იდეას იმის თაობაზე, რომ „ღმერთი არის გონი და იგი არავის არ უნახავს“.

კრძალავდნენ ქრისტეს გამოსახულებებს, რადგან ისინი ხედავდნენ თაყვანისცემის წყაროს ანტიკურ ხელოვნებასა და წარმართულ კერპთაყვანისმცემლობაში.

ხატთაყვანისმცემლობის აქტიური დამცველი იყო იოანე დამასკელი (675-749). მან პირველმა ჩამოაყალიბა სახის გაშლილი, დასრულებული თეორია. ქრისტიანული პლატონიზმის თანახმად ყოველი სახე არის ყოველივე დაფარულის გამოვლინება და ჩვენება. სახის მეშვეობით შეიცნობს ადამიანი სამყაროს. ადამიანის სულის შემეცნებითი უნარი შეზღუდულია მატერიალური ბუნებით, მას არ შესწევს უნარი ცხადად წარმოიდგინოს უხილავი, ამიტომ დამასკელის აზრით, სახე გამოგონილია, როგორც ცოდნის მეგზური, დაფარულის გამოსავლენად.

იოვანე დამასკელი განასხვავებს სახეების ექვს გვარს:

1. ბუნებრივი სახე, როგორც არის ძე მამასთან მიმართებაში.
2. უნივერსუმის ღვთიური ჩანაფიქრი, აზრი ღმერთში სამყაროზე.
3. ადამიანი, როგორც ღმერთის სახე.
4. სიმბოლური სახე, დამუშავებული არეოპაგეტიკის ავტორის მიერ.
5. ნიშნურ-წინასწარმეტყველური, ნიშნები და სასწაულები.
6. დიდაქტიკური, ან შემახსენებელი.

გემოთხსენებელი ექვსი სახიდან, პირველი სამი განეკუთვნება ქრისტიანულ ონტოლოგიას. ბოლო სამი კი პირდაპირკავშირშია გნოსეოლოგიასთან, რადგან მათი საშუალებით ხორციელდება სამყაროს და პირველმიზეზის წვდომა. სახეთა ერთი ნაწილი მოგვეცემა ინტუიციით, ღვთიური ნებით, დანარჩენი კი ადამიანთა მიერ შექმნილი, პირველსახის შესახებ, ცოდნით.

ქრისტიანული იდეოლოგიის მიხედვით, ხატი არის თაყვანისცემის სახე, თაყვანისცემა კი არის მოწინების, მორჩილების ნიშანი. ხატში თაყვანს სცემენ არა მის მატერიას, არამედ მასში ასახულ სახეს, არქეტიპს.

ბიზანტიური ფერწერული გამოსახულება აადვილებს სახარების ტექსტის გააზრებას, რადგან რელიგიური გამოსახულებები ფსიქოლოგიურ გემოქმედებას ახდენდა მნახველზე სიტყვასთან ერთად აძლიერებდა ქრისტიანული მისტიკის გრძნობადემოციურ წვდომას. მთლიანობაში ბიზანტიური ხელოვნებისთვის დამახასიათებელია მკაცრი კანონიკურობა, რომელიც ვლინდება არა მარტო ფერთა მკაცრ იერარქიაში, რომლის ფესვებიც ელინიზმშია, არამედ გამოსახულების კომპოზიციურ ხერხებშიც. აღსანიშნავია ისიც, რომ ბიზანტიურ ხელოვნებას არ ახასიათებს ფსიქოლოგიზმი. მის მთავარ ესთეტიკურ ნიშნებს წარმოადგენს განზოგადება, პირობითობა, თვითჩაღრმავება, კანონიკურობა.

ამრიგად, ხატის თეორიის თანახმად დამუშავდა სახის თანმიმდევრული უნიკალური თეორია, რომელიც საფუძვლად დაედო მთელი შუა საუკუნეების აღმოსავლურ ქრისტიანულ ხელოვნებას. ამავე პერიოდში დაისვა ისეთი პრობლემები, როგორცაა მაგ. სახის შესაბამისობა არქეტიპთან, სიმბოლურ გამოსახულებათა მნიშვნელობა და სხვა. პატრისტიკამ არც ისე ბევრი ნიმუში დაგვიტოვა, სადაც აღწერილია ხელოვნების ესა თუ ის ნაწარმოები. შთამბეჭდავია წმ. სოფიის ტაძარში მოზაიკაში გამოსახული „ღვთისმშობელი ჩვილით“ ფერმწერმა მოზაიკაში შეძლო დამაჯერებლად გადმოეცა მარიამის

ერთ სახეში ერთდროულად მისი წინააღმდეგობრივი მდგომარეობა: ქალწულისა და დედის.

შუა საუკუნეებში, ტაძრის რელიგიურ თემებზე შექმნილ კომპოზიციებში შეიმჩნევა ორი დონე: სახვითი ანუ „ფენომენალური“ და აზრობრივი ანუ „ნოუმენალური“.

ამ მხრივ მნიშვნელოვანია სურათი „ლაზარეს აღდგინება“. იესოს მარჯვენა მიმართულია, ერთი მხრივ, ფენომენისაკენ – კუბოსკენ, სადაც ლაზარეს სხეული ასვენია, მეორე მხრივ, ნოუმენი – ჯოჯობეთი – რჩება გამოსახულების მიღმა, იგი მხოლოდ მომზადებულ (ანუ იგულისხმება მორწმუნე) მაყურებელს შეუძლია წარმოიდგინოს.

ბიზანტიური ხელოვნება დიდ ადგილს უთმობს სინათლესა და ფერს; როგორც უმნიშვნელოვანეს მხატვრულ საშუალებებს, რაც განსაკუთრებული სისრულით ბიზანტიურ ფერწერაში გამოვლინდა.

1. ოქროს ფონი, ოქროს ფერი რაც იდუმალების შთაბეჭდილებას სტოვებს, ოქროს ფრად გასხივოსნებული ფიგურები მაყურებელს არაამქვეყნიურ შეგრძნებას უტოვებს. ამიტომ ოქროსფერი გადამწყვეტი და მნიშვნელოვანი იყო მას ექვემდებარებოდა გამოსახულების მთელი ფერების წყობა.
2. ბიზანტიური ფერწერის ერთერთი მნიშვნელოვანი ფერი „სინათლის წყარო“ იყო თეთრი ფერი. ფრესკაზე შესრულებულ წმინდანების გამოსახულებებზე ხელოვანები გამოსახულების იერსახეს აღიავებდნენ, სახეზე ისე ოსტატურად ხდებოდა თეთრი ფერის დადება, იქმნებოდა ილუზია, თითქოს სახე თვითონ ასხივებს სინათლეს.
3. ბიზანტიურ მოზაიკებსა და ხატებში სინათლის მატარებელი იყო ფერები, მკაფიო ფერები ურთიერთკავშირში იყო როგორც ოქროს ფონთან, ასევე იერსახეთა „შინაგან“ სინათლესთან და ქმნიდნენ შუქით და ფერით აღსავსე ჰარმონიას. ფერი როგორც ცნობილია, ბიზანტიურ ხელოვნებაში სიტყვასთან ერთად სულიერი არსის გამომხატველიც იყო და მხატვრულ-რელიგიური სიმბოლიკა გააჩნია.

მაგ: მენამული ფერი – ეს ღვთაებრივი და საიმპერატორო ღირსების ფერია.

წითელი – ცეცხლის, როგორც დამსჯელი, ასევე განმნმენდელი, აგრეთვე სიცოცხლისსიმბოლო.

სისხლისფერი – უპირველესად ქრისტეს სისხლი იგულისხმება. ე.ი. მისი განხორციელების ჭეშმარიტებისა და ადამიანთა მოდგმის მომავალი გადარჩენის ნიშანია.

თეთრი ფერი – ღვთიური სინათლის ფერია.

ლურჯი და ცისფერი – ტრანსცენდენტური სამყაროს აღმნიშვნელი ფერი.

მწვანე – ყვავილობის, ახალგაზრდობის.

შავი – დასასრულის, სიკვდილის.

ბიზანტიურ ესთეტიკაში ასევე განსხვავებულია სინათლის ორი სახე და მისი ორი წყარო:

1. მატერიალური საგნების დასანახავად, ამ მოძღვრების თანახმად საჭიროა მზის გრძნობადი სინათლე.
2. აზრობრივი „საგნების დასანახავად“, აუცილებელია „გონიერი“ სინათლე, რომლის წყაროა ქრისტე, და რომლის სინათლის სხივი ეცემა სულის ხედვას, რათა მან აზრობრივად დაინახოს გონითი და უხილავი. სწორედ ეს აზრობრივი,

გონიერი სინათლე ეხმარება ადამიანს ჩანვდეს წმინდა წერილის არსს. აქ უმაღლესი ცოდნა განუყოფელია უმაღლეს ტკობასთან. ადამიანის გონება სინათლედ იქცევა და ერწყმის უმაღლეს სინათლეს. ეს სინათლე განდევნის ადამიანისაგან ყოველ სულიერ ვნებას, განკურნავს უძღურებისაგან. სული, როგორც სარკეში, ხედავს თავის ცოდვებს და ხდება მორჩილი, ამავე დროს აღივსება სიხარულით მომხდარი სასწაულის გამო. ადამიანი მთლიანად იცვლება და შეიმეცნება აბსოლუტს. ეს უხილავი სინათლე ცვლის არა მარტო ადამიანის სულს, არამედ სხეულის სტრუქტურასაც ისე, რომ სხეული ვიზუალურადაც იწყებს გამოსხივებას, რაზედაც გამუდმებით მიუთითებენ აგიოგრაფიაში.

ამ თეორიის მიხედვით შემეცნების უმაღლესი საფეხური გააზრებულია, როგორც ობიექტისა და სუბიექტის სინათლისეული არსის შერწყმა სუბიექტის სულში, იმგვარად, რომ სული თვითონ ტოვებს ამ სამყაროს, გაიჭრება სხვა განზომილებაში და იქ ერთიანდება ღვთიურ არსთან. ეს შესაძლებელია მორწმუნის სიცოცხლეშივე მოხდეს.

ანტიკური ესთეტიკის ისეთი კატეგორია, როგორც არის ტრაგიკული, და ხელოვნების დარგი ტრაგედია, ბიზანტიურ ეპოქაში კარგავს თავის მნიშვნელობას: ქრისტეს მიმართ ღვთიური სიყვარულის, მკვდრეთით აღდგომისა სამოთხის ნეტარების მოლოდინის იდეები ამცირებენ, ანტიკური ეპოქის მნიშვნელოვანი კატეგორიის, ტრაგიკულის როლს და დროებით იგი აღარ მოიაზრება ესთეტიკის აქტუალურ პრობლემათა რიგში.

ქრისტეს ნებაყოფლობით სიკვდილმა და აღდგომამ დაჩრდილეს ტრაგიკულის როლი როგორც საზოგადოებაში ასევე ხელოვნებაში. ხელოვნებაში ასახული მონამებრივი ტანჯვა და თვით ქრისტეს ვნებანი ბიზანტიელებში იწვევდა არა ტრაგიკულ გრძობას, არამედ გულისაჩუყებას, გრძობის მორევას. რომელსაც ბიზანტიელის ემოციურ ცხოვრებაში დიდი ადგილი ეკავა.

შუა საუკუნეების დრამატურგიაში მნიშვნელოვანი იყო „ქრისტეს ვნებანი“ რომელიც იწყება ქრისტეს ასვლით გოლგოთაზე და მთავრდება „აღდგომით“. მოქმედი პირები საუბრობენ იმ დიალექტით როგორითაც მსახიობები საუბრობდნენ ევრიპიდეს „მედეაში“. ქრისტეს ვნებანის სიუჟეტი ახალ აღთქმას ემყარებოდა. მაგრამ ფაქტიურ მასალას მოქმედი პირები გადმოგვცემდნენ იმ ფრაზებით რომლებიც ნახმარია ესქილეს და ევრიპიდეს ტრაგედიებში. სცენაზე დეკორაციული თვალსაზრისით მნიშვნელოვანი იყო ოქროს ფერი „ოქროს ფონი“ რომელიც ღვთაებრიობის საფუძველი და აღმნიშვნელი იყო. ასევე მნიშვნელოვანი იყო ქრისტეს ტანჯვის დროს სისხლის წვეთები „სისხლის ფერი“ რომელიც არა მარტო ტანჯვის არამედ სიღიადის და მარადიულობის ასევე, კაცობრიობის გამარჯვების სიმბოლოც იყო.

რანგობრივ წესრიგში მშვენიერებას ერთ-ერთი უმაღლესი ადგილი უკავია, როგორც ღმერთის ერთ-ერთ ატრიბუტს. ამიტომ საგანი მით უფრო მშვენიერია რაც უფრო ახლოსაა პირველ მიზეზთან. მხატვრული საქმიანობა, როგორც მშვენიერის ქმნა წარმოადგენს ღვთაებრივ აქტს, რომლის მიზანია ყოვლადსრულთან დაბრუნება. ისე როგორც ღმერთის მიერ შექმნილი სამყაროა მშვენიერი, ასევე უნდა იყოს ადამიანის, როგორც მედიუმის, ანუ ნების გამტარებელი საშუალებით შექმნილი საგნებიც. რადგანაც შემოქმედება ღვთაებრივი აქტია, ხოლო მხატვრული საქმიანობა მისი ერთ-ერთი სახეა. ხე-

ლოვანი უშუალოდ კი არ ქმნის საგანს, არამედ ის არის ექსტაზის მდგომარეობაში მხატვრული საქმიანობის პროცესში ღვთაებრივი ძალის მეშვეობით და მისი შემწეობით.

ამრიგად, დასასრულს შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ბიზანტიური სიმბოლური ხელოვნება და ესთეტიკა, თავისი საკულტო რიტუალით, სახეების, სიმბოლოების და ნიშანთა მთელი ქრისტიანული სისტემით მიმართულია ადამიანის ჩაღრმავებაზე, უსასრულო აუღწერელი სულიერი ნეტარების მდგომარეობაში. ამაშია ბიზანტიურ-რელიგიური ხელოვნების მთავარი არსი, სადაც გადამწყვეტია ფერი, როგორც ესთეტიკური ფენომენი.

ლიტერატურა:

3. გ. ლინდემანი. ჰ. ბეკჰოფი „ხელოვნების ლექსიკონი“ თბ.1992წ.
4. გვ. 80-101. გვ 106-132.
5. „მსოფლიო ხელოვნების ისტორია“. Мმ. 1980
6. ა. ყულიჯანიშვილი „ესთეტიკა “ თბ. 2006.

Nana Guliashvili

Color, as Aesthetical Phenomenon in Middle Ages Byzantine Religious Art

Summary

Our deeply visual culture today shows the fascination humanity has with the power of images. This paper intends to discuss the use and importance of aesthetics of color within the context of Byzantine religious art. The works produced in the service of the Eastern Orthodox Church still employed today, show a remarkable synthesis of doctrine, theology and aesthetics. The majesty of the images bespeaks of the Glory of God and the spiritual realities of the Christian faith. The images were intended to educate and provide contemplation of the invisible realm of the spirit. Byzantine aesthetics, therefore, is thoroughly in the service of theology. By studying the spiritual intensity of color in medieval Byzantine art, one may be able to regain once more the awe of mystery of life and nature that surrounds humanity even in an overwhelming technological and material world of today. Middle Ages Byzantine art and theology still present today within the Eastern Orthodox Church provides a model of synthesis of spiritual and visual realities, thus adding to the repertoire of the power of images to inspire and educate.

მარია ქერქაძე

„ფერიცვალების“ ცნების კულტურულ-ფილოსოფიური შინაარსი

თაბორის მთაზე იესო თავისი მოწაფეების – პეტრეს, იაკობისა და იოვანეს, წინაშე ღვთაებრივი სახით წარსდგა: „იცვალა მათ წინაშე ფერი, და მგესავით გაბრწყინდა მისი სახე, და ნათელივით გასპეტაკდა მისი სამოსი“ (მათე, 17.2). სახარებისეულ ამ ეპიზოდში ასახული მოვლენა სხვადასხვა ენაზე განსხვავებულად გამოითქმის. მაგალითად, რუსულად "преображение" გარდასახვას ნიშნავს, ინგლისურში ეს აქტი "transfiguration"-ად იწოდება, რაც ასევე გარდაქმნას ნიშნავს. ყველა ამ შემთხვევაში განკაცებული ქრისტეს ღვთაებრივი დიდებულებით წარმოჩენა ერთი და იმავე რელიგიურ შინაარსს ატარებს. მაგრამ ქართული სიტყვა „ფერიცვალება“ ღრმა სიმბოლურ და მსოფლმხედველობრივ აზრს იტევს. ფერიცვალება ნიშნავს ნივთიერთა ფერთაგან დაცლას და ღვთიური „ფერთ“ – ნათლის ფერთ შემოსვას იესოსი. ღმერთი თავის მოწაფეებს უჩვენებს თავის არაამქვეყნიურ, ტრანსცენდენტურ სახეს, რომელიც მატერიალური, დროისა და სივრცისათვის დამახასიათებელი სახეებით ვერ განხორციელდებოდა და ვერც ჩვეულებრივი, სულიერად მოუმზადებელი ადამიანები დაინახავდნენ მას. გრიგოლ პალამა ჰომილიაში ფერიცვალების შესახებ აღნიშნავს: „არცა ნათელი იგი არს შეგრძნებადი, ვერცა ჰხედავენ მას მარტივად სხეულებრივი თვალით მხედველნი, არამედ ღმრთეებრივი სულის ძალით შეცვალებულნი იხილავენ.“

ქრისტიანობას სიმბოლიზირებული სახისმეტყველება ახასიათებს. აზრის სიღრმემ, მიუწვდომლობამ, დაუტევნელობამ ფორმალურ-ლოგიკურ ტერმინებში შექმნა სიმბოლოების, სახეების, სქემების, ფორმების მყარი სისტემა. ისინი ფსიქოლოგიურ-ემოციური მინიშნების გზით იყვნენ უმაღლესი შემეცნებითი ინფორმაციის მატარებელი ღმერთსა და ადამიანს შორის. ქართული სახისმეტყველება მდიდარია როგორც ზოგადქრისტიანული, ასევე წმინდა ქართული წარმართულ-მითოსური აზროვნების ტრანსფორმაციის გზით შექმნილი სიმბოლიკით. ასეთია ნათლობისა და ზიარების, ჯვრისა და ნათლის სვეტის, მზისა და ვაზის და მრავალი სხვა სიმბოლო.

„ფერიცვალების“ კულტურულ-ფილოსოფიური შინაარსის ახსნისთვის აუცილებელია ფერის სიმბოლურ-შემეცნებითი ფუნქციის ანალიზი. მშვენიერის განსახოვნების მიზნით ქრისტიანულ ტროპულ აზროვნებაში ხშირად იყენებდნენ ფერსაც. იგი სიტყვის შემდეგ ერთ-ერთ უმთავრეს როლს თამაშობდა, კერძოდ, ბიბლიურ კულტურაში. ფერი ხელოვნებაში შეიძლება გამოყენებული იყოს როგორც წმინდა ესთეტიკური ფენომენი. ასევე მას შეიძლება ჰქონდეს სიმბოლური მნიშვნელობა.

როგორც ბიბლიური კულტურის მკვლევარნი აღნიშნავენ, უკვე V-VI საუკუნეებში ბიბლიაში ჩამოყალიბებული იყო მეტ-ნაკლებად მყარი ფერთი მეტყველება (16,104). ფერთა ასოციაციურ-სემანტიკური მნიშვნელობა ივსება ფილოსოფიურ-რელიგიური ში-

ნაარსით. ძირითადი ფერები იყო მენამული, თეთრი, ოქროსფერი, მწვანე, ცისფერი და შავი. თითოეულ ფერს თავისი მნიშვნელობა ჰქონდა. ყოველი მათგანი გარკვეულ სიმბოლოს წარმოადგენდა. მენამული იყო უმაღლესი ძალისა და ღირსების ფერი – „საიმპერატორო ფერი“. ეს ფერი შეიცავდა ერთგვარ დაპირისპირებას ზეციურისა და მიწიერის – ცისფერისა და წითლის. მასთან ერთად, წითელი ფერი ადრეული ქრისტიანობიდან მნიშვნელოვანი ფერია, რომელიც ქრისტეს წამებასა და დიდებას უკავშირდება. წითელი ფერი არის ცხოვრების სიმბოლო. ამავე დროს, სისხლისფერი, უპირველეს ყოვლისა, ქრისტეს სისხლის სიმბოლოა. ერთ-ერთი უმთავრესი სიმბოლური ფერი იყო თეთრი – ღვთიური ნათლის მატარებელი ფერი. აქედან, ქრისტეს თეთრი სამოსი – ეს არის სინამდისფერი, ამქვეყნიურობისაგან განდგომისა და ამაღლებულობის ფერი. შავი ფერი დასასრულის, სიკვდილის, სამარის, ჯოჯოხეთისა და უმეცრების სიმბოლოს წარმოადგენს. ოპოზიცია თეთრი-შავი აღიქმება როგორც სიცოცხლე-სიკვდილი. მწვანე ფერი მიწიერ ქვეყანაში იმავს გამოხატავს, რასაც მენამულისფერი, ოქროსფერი და ცისფერი ტრასცენდენტურ სამყაროში. ლურჯი ფერი ცის ასოციაციის, მიუწვდომელი საიდუმლოების სახე იყო. ცისფერი ფერი იშლება ქრისტეს მახლობად. ეს არის ქრისტიანული სოციუმის უმაღლესი ჭეშმარიტების არაცნობიერი გადმოცემის მხატვრული სახე. ოქროსფერი აღიქმებოდა როგორც ნათელი (16,108).

რაც შეეხება ფერის შემეცნებით ფუნქციას ძველ ქართულ აზროვნებაში, კერძოდ, ქართულ აგიოგრაფიაში, ჰიმნოგრაფიასა და ადრეული პერიოდის საისტორიო მწერლობაში, ირკვევა, რომ ამ ნაწარმოებებში ფერი თითქმის არ გვხვდება არც ნმინდა ესთეტიკური და არც სიმბოლური მნიშვნელობით. მაგრამ ეს იმას როდი ნიშნავს, თითქოს იგი გამორჩათ ქართველ ავტორებს ან ყურადღებას არ აქცევდნენ მას. აქ ფერის უქონლობას დაკისრებული აქვს გარკვეული ფუნქცია – დაახლოებით ისეთი, როგორც დუმილია.

დუმილი წარმოადგენს მისტიკური ცოდნის უმაღლეს საფეხურს. ამავე დროს, იგი არის ღმერთის მშვენიერების გადმოცემის საუკეთესო საშუალება. ეს აზრი ჯერ კიდევ უძველეს მითოლოგიასა და მისტიკაში არსებობდა. იგი განსაკუთრებით აქტუალური გახდა შუა საუკუნეებში. პლოტინის აზრით, აბსოლუტური ჭეშმარიტების ხილვა შესაძლებელია მხოლოდ ღრმა დუმილში და მისი არსის გადმოცემის საუკეთესო საშუალებასაც უსიტყვო დუმილი წარმოადგენს. ლონგინე აღნიშნავს, რაც ჭეშმარიტად მშვენიერია, აღემატება სიტყვას და მისი გადმოცემა დუმილს საჭიროებს. გიორგი მერჩულე „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ იმონმებს სოლომონის სიტყვებს: „ბრძნად მეტყველება ვერცხლი არს ნმინდა, ხოლო დუმილი – ოქრო რჩეული“ (10,125). ეს იმას უნდა ნიშნავდეს, რომ ყოველთვის ის არის უფრო მნიშვნელოვანი, რასაც ენა ვერ წვდება, რაც ვერ გამოითქმის.

მზე არის სათავე სინათლის, რომელიც ებრძვის სიბნელეს. ამ შებმაში წარმოიქმნება „ფერი“. შავი და თეთრი ანუ, უფრო სწორედ, ნათელი და ბნელი არის სამყაროს უმთავრესი ფილოსოფიური ფერები. სპექტრის ყველა დანარჩენი ფერი არის გარდამავალი, შუალედური ფერი. გარდამავალ ფერთა უქონლობა, ფონის სისადავე, უკეთეს პირობას შექმნიდა ძირითადი ფილოსოფიური ფერების – ნათელისა და ბნელის, აღსაქმელად.

ის რამდენიმე შემთხვევა ფერის გამოყენებისა ამ პერიოდის მწერლობაში, რომელზედაც ქვემოთ გვექნება საუბარი, ვერ დაამონმებს ფერთა სისტემის არსებობას ძველ ქართულ მსოფლმხედველობაში. პირიქით, ეს ფაქტი ხაზს უსვამს, რომ ქრიტიანი მოაზროვნეები “ნივთიერთა ფერთა” არ იყენებდნენ „უნივთოისა“ სამყაროსთან მისაახლებლად.

ქართულ ჰიმნოგრაფიაში რამდენიმე ადგილას გვხვდება მენამულისფერი: „ყუავილთა სულნელი ძირითგან უნაყოფოთა გამოჩნდა ფერთა მით მენამულითა და სულმან წმიდამან აღიტაცა ბეცათ გონებითა და მუნ უჩუენა შუებაი წმიდათაი ყვავილოვანსა სამოთხისასა“ (8,97). „ქუეყანა ვიდრე მენამულ იქნა დღეს სისხლითა მით ჩჩვილთაისა, ხოლო წარმართთა ეკლესია აღივსო სულნელებითა საიდუმლოდ და ვითარცა ანთრავნი პატიოსანნი შეწირნეს დღეს ქრისტეს“ (10,477).

მენამულისფერი, როგორც ზემოდ აღვნიშნეთ, ბიზანტიურ ფერთა სიმბოლიკის თვალსაზრისით, იყო უმაღლესი ძალისა და ღირსების ფერი. მასთან ერთად წითელი ფერი ქრისტეს წამებასა და დიდებას უკავშირდება, მისი სისხლის სიმბოლოა. მოყვანილი მაგალითებიდან პირველ შემთხვევაში იგულისხმება აბო წამებული, მეორე შემთხვევაში – ქრისტესათვის წამებულ ჩვილთა სისხლით შეღებილი ქვეყანა. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ მენამულისფერი ორივე შემთხვევაში იმ სიმბოლური მნიშვნელობით არის გამოყენებული, როგორც ბიზანტიურ ფერთა ლექსიკაში იყო მიღებული.

აბოს საგალობელში გვხვდება ასეთი მეტაფორა ორი უმთავრესი ფერის – წითელისა და თეთრის, საოცარ დაკავშირებაში: „სიმენამული ბრალთა ჩუენთა განასპეტაკე ან უფროის თოვლისა“. წითელი ფერი არის ცხოვრების ფერი. მის საპირისპიროს წარმოადგენს თეთრი ფერი, რომელიც ღვთიურობისა და სინძინდისფერია. ამ სიმბოლური შინაარსით ადვილი გასაგები ხდება მოყვანილი საგალობლის მნიშვნელობა: ცხოვრების ცოდვათა მიტევებასა და განსპეტაკებას, სულიერ განწმენდას და სიმშვიდეს შესთხოვენ უფალს. წითელ ფერს ორგვარი სიმბოლური მნიშვნელობა ჰქონდა. იგი ან ცოდვილი ცხოვრების ფერი იყო, როგორც ზემომოხმობილ მაგალითში, რაც კარგად ჩანს თერთან დაპირისპირებაში, ან, პირიქით, სიდიადის აღმნიშვნელია და შეიძლება შავსა და ბნელს დაუპირისპირდეს: „..... და წიად-ვლო არა თუ ზღუაი იგი მენამულის, არამედ შავი ესე და წყუდიადი ზღუაი ამის სანუთროისაი, შვიდა ქუეყანასა მას აღთქუმისასა, რომელი არს ბეცათა იერუსალიმი...“ (11,194).

ბიბლიურ აღთქმულ ქვეყანაში მიმავალმა ებრაელმა ერმა მენამულის ზღვა სასწაულებრივი გზით გაიარა. ჩვენ მიერ დასახელებულ შემთხვევაში მენამულის ზღვა ისევე განზოგადებული და არაკონკრეტული, ე.ი. სიმბოლური მნიშვნელობით არის მოხმობილი, როგორც ამქვეყნიურის აღსანიშნავად „შავი და წყუდიადი ზღუაი“. მათი დაპირისპირება ორივეს სიმბოლურ შინაარსს ხსნის. სხვაგან მენამულის ზღვა კონკრეტული მნიშვნელობით გვხვდება: „...რაჟამს მოევლინა მოსე ღმრთისა მიერ უდაბნოთა ეგვიპტით გამოყვანებად ძეთა ისრაელისათა, და განჰებითა ზღვისა მის მენამულისაითა, ვითარცა ნათელღებულნი, განვიდეს სიხარულით...“ (11,56).

მენამულისფერის ღრმა სიმბოლური სახე გვხვდება „წმინდა ნინოს ცხოვრებაში“: „ესრეთვე იყოს წარყვანებაი შენი ოდეს ეგე ეკალი, რომელი შენსა გარემოისა არს, ყოველივე იყოს ვარდ მენამული სულნელი შენ მიერ“ (10,331). მენამულისფერის უმაღ-

ლესი დიდებისა და ღირსების შინაარსს უერთდება წმინდა ნინოს სულიერი სულნელი და ერთად ქმნის ქართველთა განმანათლებლის ღვთიური ამაღლებულობის არაამქვეყნიურ და არამატერიალურ სახეს.

ჰეგელი ფერთა სიმბოლურ შინაარსზე საუბრისას აღნიშნავს, რომ წითელი ფერი გამოხატავს მამაკაცურ, ძლიერ, გაბატონებულ, მეფურ საწყისს. ამ სიმბოლიკის თანახმად, მარიამ ღვთისმშობელს, როდესაც იგი გამოხატულია ტახტზე მჯდომარე, როგორც ზეციური დედოფალი, წითელი მანტია აცვია, ხოლო, როდესაც იგი დედად გვევლინება – ცისფერი მანტია. ეს უკანასკნელი შეესაბამება საზრისით აღსავსე სიმშვიდეს, სიწყნარეს, გრძობით გაჯერებულ ხედვას (17,54). სწორედ ამ ფერებით შემკულს წარმოგვიდგენს ფილიპე ბეთლემელი ღვთისმშობელს „ბეთლემის საგალობელში“: „ფესუთა მათგან ოქროვანთა შემკული ხარ შენ, ქალწულო, იაკინთე ძონეული სამოსლად გაქვს, ღმრთისმშობელო, ლამპრითა მით ბრწყინვალითა მოგეგებვით, დედოფალო“ (8,129). ბეთლემის წმინდა ღვთისმშობლის ხატი თუ ფრესკა ოქროცურვილი კიდეებით არის შემკული. ოქრო და ოქროსფერი ხატწერაში უდიდესი ნათების ფუნქციით იყო გამოყენებული. იგი კარგავდა თავის სიმძიმეს, მეტალისებურ სიმკვეთრეს და იძენდა სინაზით, სიმსუბუქითა და მშვენიერებით აღსავსე ციმციმს (ნათებას). ოქროსფერი, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ნათლისფერს უტოლდებოდა. იაკინთე და ძონეული ღვისმშობლის ტანსაცმლის სწორედ იმ ორ სიმბოლურ ფერს – ცისფერსა და წითელს – აღნიშნავს, რომელზედაც ჰეგელი მსჯელობდა.

როგორც უკვე ითქვა, ჰიმნოგრაფიაში, აგიოგრაფიასა და ადრეული პერიოდის ჟამთააღმწერლობაში ფერი იშვიათად გვხვდება. საკუთრივ ფერთაგან ყველაზე ხშირია (თეთრისა და შავის გარდა) წითელისა და მენამულისფერის გამოყენება. ისინი სიმბოლურ შინაარსს ატარებენ და ზემოდასახელებულ სემანტიკურ მნიშვნელობას შეიცავენ: „სულად სულნელად გიცნა, ღირსო, ეკლესიამან და ენითა შვილთა თვისთაითა ხმობს ღუაწლსა შენსა სიმხნისა, რომელიც შეიმკო სახედ 'ძონეულისა და განშუენდა ბრწყინვალედ სისხლითა შენითა...“ (8,95). აბო თბილელისადმი მიძღვნილ ამ საგალობელში ძონი წითელი ფერის აღმნიშვნელია და წმინდანად ქცეული მოწამის სულის სიდიადეზე მიუთითებს.

სხვა ფერები უფრო იშვიათად გვხვდება. ლეონტი მროველთან ერთგან ვკითხულობთ: „...და შემოკრბა ერი ხილვად მწუანისფერობასა მას და ფურცლიანობასა ჟამსა ზამთრისასა“ (7,119). აქ სიმბოლურ მნიშვნელობას ფერი – „მწვანე“, კი არ ატარებს, არამედ ზამთარში ხის მწვანეფურცლიანობა, მაშინ, როცა სხვა ყველა ხე ჩამომჭვანარია. ეს მიუთითებს ამ ხის არაჩვეულებრივობაზე.

„მოქცევაი ქარსლისაის“ ტექსტში ვკითხულობთ: „საგზლისა აქუნდა ოქროი ყვითელი“ (9,338). ყვითელი ფერი ოქროს აღწერილობით ხასიათს ატარებს და არა იმ სიმბოლურ მნიშვნელობას, რომელიც მას ქრისტიანულ მსოფლალქმაში აქვს: გაიგივებულია ოქროსფერთან, ეს უკანასკნელი კი – ნათელთან.

სიმბოლური მნიშვნელობით გვხვდება შავი და თეთრი, უფრო სწორად – სპეტაკი: „მოვიდიან ფრინველნი ცისანი ფერთა შავნი და შთავიდიან მდინარესა მას შინა, განიბანნიან და განსპეტაკნიან.....“ (7,101). „ფრინველთა მათ ფრთითა უშუერთა განბანა წყლითა და განსპეტაკება ბრწყინვალედ“ (7,111). პირველ წინადადებაში სპეტაკი

უპირისპირდება შავს, როგორც თეთრი ფერი შავ ფერს. მეორე შემსხვევაში დაპირისპირებულია სპეტაკი ანუ წმინდა (და არა თეთრი ფერი) უშუერთან ანუ საძაგელთან, ბინძურთან, ბილწთან, ურწმუნოსთან. ამ ორი წინადადების ერთმანეთთან შედარება ხსნის სპეტაკისა და შავის სიმბოლურ მნიშვნელობებს.

სპეტაკით შეიძლება დახასიათებული იყოს ღვთის, წმინდანთა ან ანგელოზთა სამოსელის ბრწყინვალება, სულიერი სინათლე და სინწინდე: „და მეორეთა საყდართა იხილა მოხუცებული მჭდომარე ბენრითა სპეტაკითა და თავსა ზედა ედვა გვირგვინი ნათლისა არა ოქროისა და ფერხთა მისთა თანა ჯდა ნინო.....“ (7,167). სპეტაკს ფერთი მნიშვნელობა აქვს თეთრის, ხოლო შინაარსით წმინდას, ნათელს ნიშნავს: „და მოიღეს მცირედ, ვითარცა მარცუალი იფელისაი და სპეტაკი, ვითარცა თოვლი“ (11,33). თეთრი ანუ სპეტაკი აღიქმება როგორც ნათელი ბრწყინვალე და ელვარე: „ხოლო ვითარცა მიერულა, წარმოუდგა მას ანგელოზი უფლისაი ბრწყინვალე და დიდებული, მოსილი სამოსლითა სპეტაკითა ელვარედ და ბრწყინვიდა პირი მისი ვითარცა მზის-თუალი“ (7,169).

როგორც ვნახეთ, ფერთაგან სიმბოლური მნიშვნელობა აქვს, უფრო ხშირად, თეთრსა და შავს. ეს არის იგივე ნათელისა და ბნელის ოპოზიცია. ნათელს ზოგჯერ ფერს უწოდებენ და ქმნიან სიტყვას „ნათლისა ფერ“: „ჩუენებით ვხედევდ, მოვიდა კაცი ნათლისა ფერ“ (9,336), ანდა: „.....საჩინო, ვისარცა მზე ვარსკვლავთა შორის, ნათლის-ფერ, ვითარცა ელვაი ღრუბელთა შორის, ცისკროვან, ვითარცა აღმოსავალი კერძოთა შორის“ (8,174).

როგორც ჩანს, ძველ ქართულ ქრისტიანულ აზროვნებაში ფერთაგან სიმბოლურად მნიშვნელობს ძირითადად ნათელი და ბნელი. ნათელი არის „რაღაც“ აბსოლუტურად მსუბუქი, ჰაეროვანი, ყოველგვარი წინააღმდეგობების გარეშე. იგი წარმოადგენს წმინდა იგივეობრიობას საკუთარ თავთან და არ შეირევს სპექტრის არც ერთ ფერს, რომელიც სინათლესთან შედარებით უკვე მოიცავს რაღაც შედარებით ბნელს, კავშირი აქვს სინათლისაგან განსხვავებულ რაღაცასთან (17,24). ნებისმიერი ფერი არის გარკვეული შემღვრევა სინათლის თავისთავადობისა. ფერთა სიმბოლიკა ემყარება სინათლის მეტაფიზიკას. „ფერი მოცემულია, როგორც გასაგნებული, მატერიალიზირებული, სინათლე“ (17,11). ქრისტიანული მწერლობის მიზანი კი არა საგნობრიობის, არამედ წმინდა სულიერების აღწერაა. თაბორის მთაზე ქრისტეს ფერისცვალების ეპიზოდი სწორედ ამ ორ სამყაროს შორის არსებული მიმართების მაჩვენებელია. „ფერიცვალება“ ნიშნავს ნივთიერთა ფერთაგან დაცლას და ღვთიური ფერის – ნათლის ფერით შემოსვას იესოსი.

ერთი-ორი შემსხვევა ჯერ კიდევ არ ნიშნავს ფერთა სიმბოლიკის არსებობას. მითუმეტეს, რომ სპეტაკი და შავი აღიქმება როგორც ნათელი და ბნელი. ფერის უქონლობა ორი თვალსაზრისით შეიძლება აიხსნას: ან სპექტრის გარდამავალი ფერები უძღური იმ სიღრმეთა გადმოსაცემად, რომელთაც ქრისტიანული მწერლობა გვანვდის. „შუენიერება საღრმთოი არა გამოხატულ არს შუენიერებითა ფერთაითა, არამედ უზემთაესითა, რომელი მიუთხრობელ არს გულისხმისყოფად“ – აღნიშნავს გრიგოლ ნოსელი; ან მისი უქონლობა გამოწვეულია ფონის სისადავის აუცილებლობით, რაც უკეთეს პირობას შექმნიდა ძირითადი „ფილოსოფიური ფერების“ – ნათელისა და ბნელის აღსაქმელად, ვინაიდან: „როგორი მშვენიერიც არ უნდა იყოს ფერთა სამყარო, არაფერადოვნება მა-

ინც უმჯობესია, რადგანაც ფერი არის ღრუბელი, რომელიც ფარავს გამჭვირვალეხას, ხოლო არაფერადოვნება კი – მთვარე“ – ჯელალედინ რუმი .

სამყაროს კრეაციის სურათის აღწერისას წმინდა გრიგოლ ნოსელი გვაუწყებს, რომ ყოველად ძლიერმა ღმერთმა „არსთა არსებისა შემშხადებლად“ აიღო და დაჰბადა ყოველივე ის, რითაც ნივთი წარმოჩინდება: სიმსუბუქე, სიმძიმე, სისველე, სიხმელე, სიცხე, სიმხურვალე, ფერი, სახე, გარშემოწერილობა, მანძილი. ეს ის არამატერიალური თვისებებია, რომლებიც მატერიის კომპონენტებს წარმოადგენენ. მათი ურთიერთთანხვედრითა და შეერთებით იქმნება სხეული. მაგრამ მანამდე იყო უხილავი შესაქმე. „უხილავი იყო იგი, რამეთუ უხილავისა ფერი არა არს, ხოლო ფერი, ვითარცა დინებაი რაიმე, იქმნების სახე პირისა მის გამოჩინებლისა და სახე უგუამოდ შეუძლებელ არს“ (6,211). ე.ი. მიწა იყო არამატერიალური და სპირიტუალური, უხილავი, უფერო, უსახო ანუ უსხეულო. მას არ გააჩნდა არავითარი ნივთიერი თვისება – ხილვადობა, სახოვნება, სხეულებრიობა, ფეროვნება. ყოველივე ეს თავს იჩენს ხილული „სამყაროს“ შექმნასთან ერთად. გრიგოლ ნოსელი აღწერს მიჯნას გრძობად და გონისეულ შესაქმეს შორის. ეს საზღვარი „ხილულსა ამას დაბადებულთა“ და „უხილავთა“ შორის არის „ცა“, რომლის მიღმა „არცა სახე არს, არც სიდიდე და არც ადგილთა ცვალებაი, გინა დგომაი და არცა სიმორის საზომი და არცა ფერი და არცა გუარი, არცა ვითარებაი და არცა რაი სხუაი, რომელი ცასა მას ქუეშე იხილვების“ (6.214).

როგორც ვხედავთ, ფერი დროსა და სივრცეში შექმნილი მატერიალური სამყაროს სხეულებრივი მახასიათებელია. უხილავსა და მარადიულს ფერი არ გააჩნია, ვინაიდან ფერი არის „სახე პირისა მის გამოჩინებულისა და სახე უგუამოდ შეუძლებელ არს“. ამიტომ იგი ნაკლებად გამოიყენება იმ სამყაროს აღსაწერად: „.....სადა – იგი მარტივი და წრფელი და უქცეველი ღმრთის -მეტყულებისა საიდუმლონი ნათელსა უბეშთაესთა მით დაფარულ არიან, დაფარულ საიდუმლოისა დუმილისა არმურითა და ბნელსა შინა შეუხებელისა და უხილავისა ზემთასიკეთისა შეუწერებითა აღავსებენ უთუალოთა გონებითა“ (14,223).

დიონისე არეოპაგელი გვასწავლის, რომ საღვთისმეტყველო წიგნებში თითოეულ სახეში უნდა ვეძიოთ სახისმეტყველებითი, სიმბოლური შინაარსი ყოველი ხატისა. ოქრო, ვერცხლი, სპილენძი, მრავალფეროვანი ძვირფასი ქვებიც კი კარგავენ თავიანთ მატერიალურ ღირებულებებსა და თვისებებს და შემდეგნაირად მნიშვნელობენ: სპილენძისფერი ცეცხლისფერს ანუ ოქროსფერს ნიშნავს; ვერცხლისფერი – ბეციურ ნათელსა და ბრწყინვალეხას ასახავს; ოქროსფერი მარადიულობის, უხრწნელობის, მოუკლებლობის ბრწყინვალეხაზე მიგვანიშნებს. ფერმრავალ ქვათაგან მათი სისპეტაკე (სითეთრე) ნათლის სახეობაზე მეტყველებს, სიმენამულე – ცეცხლისფერობაზე, სიყვითლე ოქროსფერს აღნიშნავს, რაც თავად სინათლისფერად აღიქმება. ქართულ ეიკონურ სახისმეტყველებაში თვალი პატიოსანი ფერის წყალობით იძენს თვითკმარ ღირებულებას და უკვე როგორც სიმბოლო ემსახურება მის მფლობელს. აქ ფერი კი აღარ გაიაზრება სიმბოლოდ, არამედ ძვირფასი თვალი, რომელიც თავისთავად ფერადოვნებს (4,100).

ფერის საშუალებით ხდება მარადისობის აქტუალიზება ანუ განსხეულება. სიმსუბუქე, სიმძიმე, სიმხურვალე, გარშემოწერილობა, მანძილი, ფერი და სხვა გრძობადი თვისებები ქმნიან დრო-სივრცესი დასაზღვრულ სამყაროს. მათი საშუალებით ხდება მარა-

დისობის გაფორმება, სამყაროს ხატის აგება: „ჩვენ კაცთა მოგვცა ქვეყანა, გვაქვს უთვალავის ფერთა“. თუ ისევ გრიგოლ ნოსელს დავუბრუნდებით: „ამით ფერთა შეამკო დამბადებელმა ხატი თვისი, ესე იგი არს ბუნებაი ჩუენი“ („კაცისა შესაქმნისათვის“).

თავად ღმერთისა და ღვთაებრივის დასახასიათებლად ყველაზე მეტად იმ საგანთა სახელები მიიღება, რომლებიც უფრო კეთილშობილია და სხვაზე უფრო დაახლოებულია თვით ღმერთთან. ასეთები კი უნივთო, არამატერიალური საგნებია და არა – მიწიერი: რადგანაც სიწმინდე, უბადობა და უნივთობა ყველაზე მეტად არის დამახასიათებელი ღმერთისათვის. ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ტელეოლოგიურ ცენტრს კი წარმოადგენს სწორედ მარადიული ნათელი, სახიერება. ამის მისაღწევი ერთ-ერთი გზა სახისმეტყველებითი აზროვნებაა, რომლის საფუძველსაც ქართულ ქრისტიანულ კულტურაში მზისა და ნათლის სიმბოლიკა წარმოადგენს.

ლიტერატურა:

1. ბარბაქაძე რ., ფერის საკითხი ვეფხისტყაოსანში, „ცისკარი“, თბ., 1978, 3.
2. იმედაშვილი გ., ვეფხისტყაოსანი და ძველი ქართული მწერლობა, თბ., 1989.
3. იოანე დამასკელი, მართლმადიდებელი სარწმუნოების ზუსტი გადმოცემა – სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა, თბ., 1991.
4. იაკობიშვილი ლ., ფერი, სინათლე, სიმბოლო, თბ., 1996.
5. ნოზაძე ვ., ვეფხისტყაოსნის ფერთამეტყველება, პარიზი, 1963.
6. გრიგოლ ნოსელი, პასუხი ექუსთა მათ დღეთათვის. საქართველოს საეკლესიო კალენდარი, თბ., 1989.
7. ქართლის ცხოვრება, ტ. I. თბ., 1955.
8. ქართული პოეზია, ტ. I. თბ., 1979.
9. „მატბერდის კრებული“, თბ., 1979.
10. ძვ. ქართული ლიტერატურის ძეგლები, თბ., 1978.
11. ძვ. ქართული აგიოგრაფიული ძეგლები, თბ., წ. II 1964.
12. ჰეგელი, ესთეტიკა, ტ. I. თბ., 1973.
13. სირაძე რ, ქართული ესთეტიკური აზრის ისტორიიდან, თბ., 1978.
14. ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი, შრომები, თბ., 1961.
15. გრიგოლ პალამა, ჰომილია ფერისცვალების შესახებ. www.orthodoxy.ge
16. Бычков В.В. Византийская эстетика, М., 1978.
17. Гегель, Соч. Т. XIV, М., 1961.

Maia Kerkadze

Culture - Philosophical Content of "Transfiguration"

Summary

Given work discusses an interesting phenomenon of Georgian Christian culture, a word's aesthetic-ontological content. In particular, the work analysis the episode of Jesus Christ's transfiguration in the Gospel. More precisely, the article discusses the meaning of the word "transfiguration" in Georgian cultural-philosophical context.

In old Georgian thinking - in hagiography, himnography and in Georgian historical writings - it is not easy to find out the symbolical, as well as, in aesthetical sense of the phenomenon of color. Although it does not mean, that the old Georgian authors did not pay any attention to it. On contrary, discolourness, like a phenomenon of silence, has its own sense. Discolourness may be explained in two ways. The first is the well spread point of view among old Christian authors, that the phenomenon of spectrum colors can not express profound understanding of the universe. The second deals with another opinion that spectrum discolourness gives a chance for better reception of "main philosophical colors of the universe" - white and black.

For old Georgian Christian authors such spectrum colors as red, blue or green are only sensible qualities of material world. What about the eternal and invisible universe, has it no spectrum colors? Spectrum colors play their main role in actualizing, forming or shaping the image of the material world.

Eternal light is a central phenomenon for Christian teleological world understanding. It is something always identical with itself and contains no other spectrum colors anyway, because all this sort of colors immanently connected with an aspect of darkness