

№6/2013

რელიგიურ-საგანმანათლებლო ჟურნალი

გული გონიერი

„მიგცე შენ გული გონიერი“
III მფ. 3.12

თბილისი
2013

მთავარი რედაქტორი: თეიმურაზ ბუაძე
მთავარი რედაქტორის მოადგილე: ირაკლი ორჭონია
რედაქტორი: ქეთევან მამასახლისი
დიზაინერი: არჩილ თურმანიძე

სარჩევნი

ქრისტიანობა და თანამედროვეობა

5

- 7 აბბა ალავერდელი მიტროპოლიტი დავითი (მახარაძე)
– მიწათ მოქმედება ანი და ჰოე

მართლმადიდებლური ღვთისმეტყველება

23

- 25 პერგამოს მიტროპოლიტი იოანე (ზიზიულასი)
– შემეცნებისა და რწმენის შესახებ
- 64 თემურ ბუაძე – პიროვნების ცნების ეთიკურ-რელიგიური
საფუძვლები
- 88 ირაკლი ორჟონია – წმინდა გრიგოლ ნოსელის
კოსმოლოგია
- 111 გიორგი გვასალია – ბოროტების ქრისტიანული გააზრება

ეკლესია და სახელმწიფო

137

139 ოთარ ზოიძე – ქრისტიანობა და სეკულარიზმი

დასავლელი ქრისტიანი მთავროვნებები

175

177 ზურაბ ეკალაძე – ეტიენ ჟილსონი

ქართული მართლმადიდებლური ეკლესიის ისტორია

197

199 ვახტანგ გურული – ქართული სამღვდლოება და პოლიტიკური ელიტა მეცხრამეტე საუკუნის დასასრულს

ქრისტიანობა
და თანამედროვეობა



მიწათ მოქმედება ანი და ჰოე*

აბბა ალავერდელი მიტროპოლიტი დავითი (მახარაძე)

დაუსაბამო დასაწყისი

ძველი ერების, კაცობრიობის ისტორიაში დიდი ადგილი უკავია მიწათმოქმედებას. მიწათმოქმედების უნარით, მაღალი დონით (იმ დროის საზომით) ფასდებოდა ქვეყნის სიძლიერე, ხალხის კულტურა. მიწათმოქმედების სიყვარული კი, შემოქმედი მამის სიტყვის გამო, განსაზღვრავდა მუშაკთა შემართებას, ცოდნას, ხარისხს. ყველა საქმისათვის, ყველაფრისათვის სიყვარულია აუცილებელი. ღმერთმა, რომელიც თავად სიყვარულია, შექმნა ყოველი ხილული და

* (სიტყვა წარმოთქმულია „ქრისტიანული კვლევის საერთაშორისო ცენტრის“ მიერ 2013 წლის ივნისში ანდრია პირველწოდებულის სახელობის ქართულ უნივერსიტეტში ორგანიზებულ სემინარზე – „ეკლესია და სოფლის მეურნეობა“)

არახილული. და გაუნაწილა სიხარული სიყვარულით ნაკეთებისა – შესაქმისა, დაბადებისა – ხილულს და უხილავს.

„დასაბამად ქმნა ღმერთმან ცად და ქუეყანად“ (დაბ. 1. 1).

და მაინც, რატომ და რით იყო მნიშვნელოვანი კაცობრიობისათვის მიწა და მიწათმოქმედება? **„ხოლო ქუეყანად ესე იყო უხილავ და განუმზადებელ; და ბნელი იყო ზედა უფსკრულთა, და სული ღმრთისად იქცეოდა ზედა წყალთა“** (დაბ. 1. 2). პირველი მიწათმოქმედი, შემოქმედი – ხელოვანი თავად ღმერთია. მან პირველმა, ცისა და მიწის შექმნის შემდეგ, მიწით იმოქმედა. მიწა მოზილა და თქვა ღმერთმა: **„ვქმნეთ კაცი ხატად ჩუენდა და მსგავსად... და შექმნა ღმერთმან კაცი სახედ თვისად; ხატად ღმრთისა შექმნა იგი...“** (დაბ. 1. 26-27). კაცობა მსგავსებაა უფლის. მიწათ მოქმედებისა პირველი აქტი – ფაქტი მომხდარია. გარემო მორთო და გაამშვენა. **„და სრულ იქმნ[ნ]ეს ცად და ქუეყანა და ყოველი სამკაული მათი...“** (დაბ. 2. 1), საღმრთო მშვენიერებით. ეკლესიის მამები გარემოს სიმშვენიერებე ამბობენ, რომ ღმერთი ამ სილამაზით გვანუგეშებს სულის მჭმუნვარებისას.

და მაინც, რა არის კაცთა მოდგმისათვის მიწა და მიწათმოქმედება, რაში გვეხმარება და რას გვასწავლის, შორეულს რას გვახსენებს?

დასაწყისი

„მიწაიყო გაუმშვენებელი მანამ, სანამ მისი მომვლელი არ იქნებოდა. ჯერ კიდევ მინდვრის ბუჩქიც არ იყო დედამიწაზე, ერთი ღერი ბალახიც არ იყო აღმოცენებული, არც უწვიმებია“, რადგან **„კაცი არღა იყო საქმედ ქუეყანისა. წყაროდ გამო-**

ვიდოდა ქუეყანით და მოჭრწყვიდა პირსა ყოვლისა ქუეყანისასა“ (დაბ. 2. 5-6). ე. ი. მოვლა-დამუშავების გარეშე მიწა მაინც განუმზადებელი იქნებოდა, სიყვარულისათვის უსარგებლო. და მიწა – მშობელ მიწად, დედა მიწად იქცა უფლის ხელში. შვა და „ადვილად წარსატაცებელი მტვერი“ ცოცხალ არსებად აქცია; **„და დაჰბადა ღმერთმან კაცი – მიწად ქუეყანისაგან – და შთაჰბერა პირსა მისსა სული ცხოველი; და იყო კაცი იგი სულად ცხოველად. და დაასხა ღმერთმან სამოთხე ედემს მზის აღმოსავალით და დაადგინა მუნ კაცი იგი, რომელი დაჰბადა. და მერმე აღმოვეცენა ღმერთმან ქუეყანით ყოველი ხე, შუენიერი ხილვად და კეთილი საჭმელად, და ხეც იგი ცხორებისად შორის სამოთხესა მას და ხე იგი ცნობისა კეთილისა და ბოროტისა“** (დაბ. 2. 7-9).

და დაინახა ღმერთმა, რაც მოიმოქმედა ყოველივე და მოეწონა.

„და იყო მწუხრი, და იყო განთიად, დღეც იგი მეექუსე“
(დაბ. 1. 31)

ადამ – ადამაჰ – ძველებრაულად მიწას ნიშნავს. პირველი საქმე, რაც ადამს – წითელ მიწას, მიწის მტვერს, მეწამულს, მიწას, განკაცებულს, უნდა ეკეთებინა, უფლისაგან, მამისაგან ედემის ბაღში აყვანილს და დასახლებულს, ბაღის დამუშავება და მისი დაცვა იყო. **„და მოიყვანა უფალმან ღმერთმან კაცი იგი, რომელ დაჰბადა, და დაადგინა იგი სამოთხესა მას საშუებელისასა საქმედ მისა და დაცვად“** (დაბ. 2. 15).

შემოქმედის უკიდევანო სიყვარულში, უბრუნველი გულით ქალწული ადამი ედემში ატარებდა ცხოვრებას და ყველაფერს სახელს არქმევდა, ამუშავებდა და იცავდა. მაგრამ არ ჰყავდა შემწე, ტოლი, ფერი და მსგავსი მისი. ერთხელაც, ღრმა ძილში, ძილქუშში განისვენა და შემოქმედმა ნეკნისაგან, ადამს რომ გამოულო, დედაკაცი შექმნა და ადამს მო-

უყვანა. გაიხარა ადამმა და თქვა: „ესე აწ ძუალი ძუალთა ჩემთაგანი და ხორცი ხორცთა ჩემთაგანი არს; ამას ეწოდოს ცოლ, რამეთუ ქმრისა თვისისაგან მოიყვანა ესე...“ (დაბ. 2. 23). შიშვლები იყვნენ ორივე – ადამი და მისი დედაკაცი და არ რცხვენოდათ. დაარიგა უფალმა ღმერთმა. თავის ხატად შექმნა, მამა კაცად და დედა კაცად შექმნა ისინი. აკურთხა – ინაყოფიერეთ და იმრავლეთ. დაუმკვიდრა უფლება, თავის უფლება – „აღავსეთ ქუეყანად და უფლებდით მას ზედა და მთავრობდით თევზთა ზედა ზღვისათა და მფრინველთა ცისათა და ყოველთა ქუეწარმავალთა, რომელნი ვლენან ქუეყანასა ზედა... აჰა ეგერა მიგეც თქუენ ყოველი თივად მდელოსად თესლოვანი, სათესავი თესლი, რომელ არს პირსა ზედა ყოვლისა ქუეყანისასა, და ყოველი ხე, რომელსა აქუს მის თანა ნაყოფი სათესავი თესლისა; თქუენდა იყოს საჭმელად“ (დაბ. 1. 28-29).

ეს უსასრულო მცირედი უფლება მისცა და დაარიგა, როგორ ეცხოვრათ ედემში: უფლის მორჩილებით, სიყვარულით, რიდით.

დაინახა ღმერთმა ყოველივე, რომ ძალიან კარგია.

და იყო მწუხრი, და იყო განთიად, დღეც იგი მეექუსე.

საწყისი

ურჩობისა გამო გამოიდევნა სამოთხით ადამ და ევა. და იყო ტკივილი, მონატრება. 930 წელი იცოცხლა ადამმა დედამიწაზე. ტიროდა და გოდებდა სამოთხის დახშულ კართან იმედითა და მონატრებით. და ეს იმედი, მონატრება გაჰყვა თაობებს. „და უწოდა ადამ სახელი ცოლსა თვისსა ცხოვრება, რამეთუ ესე არს დედად ყოველთა ცხოველთა“ (დაბ. 3. 20).

„ხოლო ადამ იცნა ევა, ცოლი თვისი; მიუდგა და შვა კაენ

და თქუა: მოვიგე კაცი ღმრთისა მიერ. და მერმე შესძინა შობად და შვა აბელ, ძმა მისი...“ (დაბ. 4. 1-2).

კაცი შეეძინა უფლისაგან. მსგავსი და მგვანი. კაცი – მიწის მუშაკი. გაიხარა. მამისეული სახლის მონატრებას უქარწყლებდა. ედემის ბაღის მუშაკობა ასწავლა: მოვლა, დაცვა. მამისაგან, შემოქმედი უფლისაგან, მინიჭებული უფლება – **თავის უფლება ღმერთში** – ჩააბარა თავის პირველ შვილს. კაცი შეემძინა უფლისაგან, – თქვა ადამმა, კაენის მოიმედემ.

და კვლავ იმძლავრა გველმა, ბოროტმა. კაენმა თავი ვერ დაიცვა ამპარტავნებისაგან, თავმოწონებისაგან. ედემის ბაღის საქმეს აკეთებდა, მიწას ამუშავებდა და განიცდიდა დიდ საიდუმლოს – მშობელ მიწაზე, დედა მიწაზე კითხულობდა საღმრთო მორჩილებისა და ურჩობის წარსულ, მაგრამ ახლო ისტორიას. თავი ვერ დაიჭირა და **ამპარტავნებისა წილ ძმის სისხლი მიიღო**. გამწარდა კაენი და თავი ჩაღუნა. ძმის მკვლეელი შეიქმნა. **„წყევლ იყავ შენ ქუეყანასა ზედა...“** (დაბ. 4. 11). მძიმეა კაენის სასჯელი, აჰა, აგდებენ მიწის პირისაგან. **„რამეთუ იქმოდი ქუეყანასა, და არა შესძინოს ძალი მისი მოცემად შენდა. და კუნესით და ძწოლით იყო შენ ქუეყანასა ზედა“** (დაბ. 4. 12). სასჯელი უმძიმესია. თავმოწონებით განქარდა მიწის სიუხვე. დაკარგა მიწამ ძალა წყევლისა გამო – კაენის გამო – ძმის სისხლის გამო. დაადო უფალმა კაენს ნიშანი, რომ არ მოეკლა ყოველ შემხვედრს.

მიწამ შეინახა ხსოვნა ზეცისა და წყევლისა. მიწა ხალხებისათვის, ვისაც ახსოვს საღმრთო თხრობა, გახდა საშუალება ღმერთთან დაბრუნების, ზეცას დაბრუნების. მიწის მუშაკობით მიღებული სიუხვისათვის მადლობდნენ ღმერთს. ვინც იცოდა ჭეშმარიტი ამბავი ზეცის ისტორიისა, საღმრთო ისტორიისა, სიხარულის ცრემლით მადლობდნენ შემოქმედს. ასეთები ცოტანი იყვნენ.

ამის გამო მიწამ ადამიანისათვის შეიძინა უაღრესად მგრძნობიარე ძარღვის, ნერვის მნიშვნელობა, რომელიც

გულთან და გონებასთან – მამა ღმერთთან და ზეცასთან არის დაკავშირებული. და ეს ფხიზელი ხსოვნა მიწას ყველაზე ძვირფას განძად აქცევს, გარდასულის ხსოვნას აცოცხლებს ჩვენს ყოველდღიურობაში ამ ხსოვნასთან დაკავშირებულ ყველა ქცევასა თუ ჩვევასთან ერთად. ამიტომაც ჩვენს წინაპრებს სისხლის ფასად უღირდათ და იცავდნენ სამშობლო მიწას. და სადაც უნდა ყოფილიყვნენ იძულებით გადასახლებულები, ცდილობდნენ, ეს ხსოვნა თან წაეღოთ და უცხოობაში გაეცოცხლებინათ. ამიტომაც, მაზანდარანის უდაბნოში, ფერეიდანსა თუ შუა აზიაში ვენახს რგავდნენ, მიწას ამუშავებდნენ და ფიქრობდნენ მიუწვდომელზე – ხილულ სამშობლოზე მძაფრად, ხოლო უხილაგზე, ზეციურზე – იმ ზომით, რა ზომითაც რწმენა და ხსოვნა ამის შესახებ ფეთქავდა მათ გულებში. ამიტომაც ძალადობის დროს ჩვენი სულის მარილს, რწმენას, ყველა ხერხით ანადგურებდნენ, სპობდნენ.

და შედეგად, როცა მიწა კარგავს ამ მნიშვნელობას, მაშინ იგი მარტოოდენ არის ყიდვა-გაყიდვის საქონელი, ფულის მოგების საშუალება და, ამავედროულად, ნებაყოფლობით უმიწაწყლოდ დარჩენილი თაობების უმემკვიდროდ ყოფნა, უსამშობლო, ბოგანო მდგომარეობაში ყოფნა მენტალურად და ყოფიერად: ვიცხოვროთ იქ, სადაც კარგად ვართ, სადაც არავითარი ისტორიული პასუხისმგებლობა არ გვაკისრია, გარდა სოციალური, ბიზნესურთიერთობებისა და სხვა. რანი ვართ – არ ვიცით, საით მივდივართ – არ გვაინტერესებს.

მიწა გახდა და არის საშუალება მოთმინების სწავლების, ღვთის აღთქმის შეგრძნების, ღმერთზე სასოების დამყარების. მიწა ჩვენი გამოხსნის, გადარჩენის გასაღებია, გზაბილიკია. მიწა მარადიულ, უბერებელ ღირებულებათა სალარო-საცავია. ეკლესიის მამები ასწავლიან: სიკვდილის ხსოვნა სინდისს აფხიზლებს, ამშვიდებს, განმკითხველ ბუნებას ამდაბლებს. გახსოვს სიკვდილი? მაშინ ნამდვილად აღარ განიკითხავ. თავს არ აიმაღლებ. სხვას არ დასცინებ

და ასე შემდეგ... გონიერი მიწის მუშაკი, ამუშავებს რა მიწას, ჩასცქერის მას და **ედემის** ბაღს განიცდის. ჩასცქერის და **ზეცა** ამოჰყურებს. იხსენებს იმ პატივს, იმ დიდებას, სადაც იყო. წუხს, მაგრამ **იმედით** ცხოვრობს. მიწათმოქმედებამ ყველაზე მთავარი – მაღლიერება უნდა გვასწავლოს. სხვისი განსაცდელის თანალმობა უნდა გვასწავლოს. მოწყალე და სხვისთვის მიმცემია მეურნე კაცი. ზოგადად, გონიერი მუშაკიც ასევეა. ყოველგვარი შრომის ნაყოფი, წარმატება გაგებაა იმისა, რომ ყველაფერი ერთს ეკუთვნის. და ის ერთი **ღმერთია** – მშობელი ჩვენი. ამის აღქმა გვიცავს ანგარებისა და მომხვეჭელობისაგან. რომელი ჩვენგანი მოიწონებს თავს სხვისი სიმდიდრით? დაიწყებს ქებას და ტრაბახს? ღმერთს ეკუთვნის და ჩვენ, როგორც ერთგული მსახურნი, ისე ვემსახურებით. ჩვენთვის მხოლოდ უფლებაც კი იქ მსახურებისა დიდი პატივია – უფლის ბაღში, უფლის სავენახეში, უფლის გვერდით.

მაღლიერი ადამიანი მატერიალურ სამყაროს სამოთხი-სეული უანგარო მორჩილებით მოიხმარს და მხოლოდ ამ უზაკველ გონებას, გულს შეუძლია, არაფერი არ ჰქონდეს და ჰქონდეს ყველაფერი, რაც ღმერთს ეკუთვნის. **„ვითარცა გლახაკნი, და მრავალთა განვამდიდრებთ; ვითარცა არარა გუაქუს, და ყოველივე გუაქუს“** (2 კორ. 4. 10).

ედემში მსახურების მსგავსი უნდა იყოს ამ მიწაზე (დამსახურებელი ექსორიობის ადგილას – **ექსორია გადასახლება**) ჩვენი მუშაკობაც. ედემში მიწის მუშაკობა მაღლიანი იყო და მრავალნაყოფიერი. რადგან სრული ჰარმონია იყო შემოქმედთან – მორჩილებით, სიყვარულისა და ნდობის ძალით. და როცა ეურჩა, შეეშინდა ადამს და დაიძალა უგუნური თავის მართლებით.

**და იყო ღამე, იყო ღამე, უფლის ნათელი სხივი
ბნელში გამკრთალი**

გაგრძელება

„მე ვარ ვენახი ჭეშმარიტი და თქვენ რტონი“, – ამბობს უფალი შემოქმედი, – „ვითარცა-იგი ნასხლევსა ვერ ხელეწიფების ნაყოფისა გამოღებად თავით თვისით, უკუეთუ არა ეგოს ვენახსა ზედა, ეგრეთვე არცა თქუნ“ (იოან. 15. 4-5).

„...სვით ღვინო ახალი. ესე არს სისხლი ჩემი ახლისა აღთქმისა... ამას ჰყოფდეთ მოსახსენებელად ჩემდა“.

ღვთის ერთგულებაზე მშვენიერი ხომ არაფერია. ამ ერთგულებისათვის ბევრი ვიშრომეთ, ვიომეთ, ვაშენეთ და ვეწამეთ. ვეწამეთ, მაგრამ ღვთის სიყვარულით ვიმარჯვებდით ყოველთვის. გვახსოვს, რომ აღთქმა მოგვეცა და უფალი ამ აღთქმას ცისარტყელის სილამაზით გვახსენებს, სიოს ნამობერვაში გვიცხადებს.

სამოთხიდან გამოდევნის შემდეგ პირველი მცნება – მიწის მუშაკობა – გზაბილიკია ზეცას დასაბრუნებლად. მიწის მეურნე ამუშავებს ნიადაგს და ახსოვს, რისგან არის აღებული. ესმის სიტყვა: „მიწა ხარ და მიწად მიიქცევი“, ენატრება მთქმელი და ზეცა – სახლი. ამიტომ ამ წუთი სოფელში თავის შრომას სასოებით ეწევა, გამოითხოვს მფარველობას, რომ მან, შემოქმედმან, აკურთხოს გვირგვინი წელიწდისა; ზომიერი ჰაერი, წვიმა და სხვა მრავალი შესაწევნელად მოსცეს ქვეყანას. მართო მარჯვენას არ ეიმედება. მიწის მეურნე მაღლიერია ყოველთვის. ვენახი მსხმო ზეცას მიბჯენილი კიბეა. ღვინით, „... ახალი ღვინით“, ზიარების სისხლით ცა და ქვეყანა გაერთიანდა, საკურნებელად სულისა და ხორცისა. მიწა ჩვენი სულიერი საზრდოს მომცემია, რადგან გვასწავლის მორჩილებას და მოთმინებას. წარმავალს გვაჩვენებს, მარადისობაზე, სიკვდილზე გვაფიქრებს. ამიტომაც მიწა, სამშობლო, არა მხოლოდ იმიტომ გვიყვარს, რომ წინაპრისა ძვალია, ძარღვი და ხრტილია შიგ ჩანაცრული; ან მხოლოდ ნაყოფის მომცემია, საზრდოა ხორციელი. მიწა ზეცას გაბ-

მული ხსოვნის ძაფია. ჩვენი დაცემის მწვავე ნერვია. ჩვენდამი მოცემული აღთქმის გასაღებია – თავმდაბალი მუშაკობაა. ვაზის ფესვია – უფლის სისხლია. ეს უფრო დიდია, მაღალია. ეს კიბეა ცად აღმყვანებელი. მიწასამშობლო თავის უფლებება ღმერთში.

სხვა იგავი ისმინეთ: **„კაცი ვინმე იყო სახლისა უფალი, რომელმან დაასხა ვენახი და ზღუდე გარემოსდგა მას და ქმნა მას შინა საწნეხელი და აღაშენა გოდოლი და მისცა იგი მოქმედთა საქმედ და წარვიდა. და რაჟამს მოიწია ჟამი ნაყოფთა, მიავლინნა მონანი მისნი მოქმედთა მათ მოღებად ნაყოფისა მისისა“** (მათ. 21. 33-34).

რა უნდა მივართვათ უფალს, თუ არა თავმდაბლობა და მისგან ნაპკურები ყველა საქმე? უფლის სიტყვით, ჩვენი ერი კეთილმსხმოიარე სავენახედ იქცა და დაენერგა ქრისტე თითოეულის გულში. და ყოველი ჩვენგანი წარსულში, აწმყოსა და მომავალში ჭეშმარიტი ვენახისა რტოდ, სამამულე რქად, ძლიერების რქად შევიქმენით. ეკლესია და ღვთისმსახურნი ფხიზელ მცველად მოგვცა, სჯული მოგვცა გოდლად – ბურჯად. საწნახელში ღვინო დაიწურა, ახალი ღვინო – სისხლი უფლისა, და ჩვენ ანგელოზებზე აღმატებული პატივი მოგვაკუთვნა: **„სვით ღვინო ახალი, ესე არს სისხლი ჩემი ახლისა აღთქმისა... ამას ჰყოფდეთ მოსახსენებლად ჩემდა“**.

საეკლესიო მეურნეობები ასწავლიდნენ და უნდა ასწავლონ, რომ ეს წუთისოფელი წარმავალია და ქმნილება შემოქმედზე მეტად არ უნდა შევიყვაროთ. თავმდაბალი, ნამუსიანი შრომა მაგალითად უნდა დავდოთ; პასუხისმგებლობით ნაკეთები საქმე კი ღმერთს მივუძღვნათ. ამას ყველაფერს წრფელი გული სჭირდება. მაშინ ქვრივის ორი გროში უფრო დიდია, რადგან ნამეტნავისაგან არ არის გაღებული.

მზის ამოსვლა

დღეს ბევრს ლაპარაკობენ საეკლესიო მეურნეობებზე, საქმიანობებზე, ბიზნესურთიერთობებსა და პარტნიორობაზეც კი. შეიძლება ითქვას, რომ ეს ურთიერთობები არ იქნება სათაკილო და მიუღებელი მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ეკლესია ჩვენი მასშტაბის გააზრებას დაგეგმვას, შესაბამისი დარგისა თუ მიმართულებების სპეციალისტების ჯგუფებთან თანამშრომლობით ახალი, ხშირ შემთხვევაში ინოვაციური მეთოდების (რაზედაც არც თუ მცირედი ფინანსური ხარჯი იქნება გასაღები) დანერგვითა და გამოყენებით გამართული, ჯანსაღი, ზომიერი ურთიერთობების შეთავაზებას. ამას ყველაფერს საფუძვლად უნდა დაედოს უანგარო, პატიოსანი, კორექტული, თავმდაბალი შრომის ნება-სურვილი. სამონასტრო და საეკლესიო მეურნეობები ვერ იქნება დიდი ზომისა და წარმადობის, რადგან ეს მათი მოვალეობა არ არის. ეს ურთიერთობები ხელს უნდა უწყობდეს ერის, მრევლის დასაქმებას, განსწავლას, სხვათა გამოცდილებაზე ცოდნის გაღრმავებას. ეს მეურნეობები უნდა იყოს ნიმუში ერის ადამიანებისა და სასულიერო პირთა გონივრული, უანგარო, ღონიერი ურთიერთობებისა. ამას ყველაფერს თავისი სირთულეები მოჰყვება – ნაცნობიც და მოულოდნელიც. ეს არც თუ ადვილი და უსაფრთხო საქმეა. მენტალური განსხვავებულობა, რეალური გარემო, განათლებისა და უნარჩვევების დაბალი დონე, ნების, სურვილის არარსებობა – ეს ყველაფერი ეკლესიას და სახელმწიფოს მხოლოდ ერთად შეუძლია დაძლიოს. არ ვგულისხმობთ ეკლესიის საბიუჯეტო ორგანიზაციად გადაქცევას. ეკლესიამ უნდა შეძლოს თავის ხელთ არსებული ქონების გონივრული მართვა, მენეჯმენტი. სახელმწიფოსა და ეკლესიას შორის კეთილგანწყობა უნდა სუფევდეს, ჩაურევლობის და ურთიერთხელშეწყობის საფუძველზე. ეკლესიამ უნდა შეძლოს სწორი ორიენტირება ქვეყნის სამართლებრივ სივრცეში. კანონმდებლობა უნდა

იყოს ობიექტური, ისტორიული ფაქტების, შრეების, პლასტების გათვალისწინებით შექმნილი. ღვთით მოცემული თავისუფლება არ უნდა იყოს დაკნინებული. დღეს ხშირად ამ აზრს – **ფუნდამენტური უფლება თავისუფალი არჩევანისა** – მცდარად ავითარებენ. მოციქულის სიტყვა ამ შეცდომილებას ამხელს: **„ყოველივე ჯერარს ჩემდა, არამედ არა ყოველი უმჯობეს არს“** (1 კორ. 4. 12). ეკლესიისათვის, ღვთისმოყვარე ერისათვის სასარგებლო არის ის, რაც ღმერთისთვის მოსაწონია. მხოლოდ უანგარო ურთიერთობამ უნდა აღზარდოს მომავალი თაობა. მართალი, საქმიანი ურთიერთობა ერთი უმთავრესი შედეგისათვის – **„რათა იხილნენ საქმენი თქუნნი კეთილნი და ადიდებდენ მამასა თქუნსა ზეცათასა...“** (მათ. 5. 16).

ანი და ჰოე

ყოველივე ნათქვამის შემდეგ ვფიქრობ, რომ ჩვენი, ეკლესიის ურთიერთობა ერთან, საგანმანათლებლო კუთხით, სამეწარმეო, საქმიანი ურთიერთობების კუთხით, ხელოვნებისა თუ ეკოსისტემების დაცვისა და შესწავლის კუთხით და სხვა მრავალი მიმართულებით, – უადრესად ფრთხილ, ზომიერ საფუძველზე უნდა იქნას დამყარებული. ეკლესიას უნდა ჰქონდეს ურთიერთობა საპროექტო, ანალიტიკურ ჯგუფებთან, მეცნიერებთან. უნდა ვიცნობდეთ ახალ ტენდენციებსა და მოთხოვნებს, დაფიქრებისთვის, განსჯისთვის, აჩქარებით რომ არ მოხდეს გადაწყვეტილებების მიღება. ჩვენ უნდა ვიცავდეთ მარადიულ ღირებულებებს და არ უნდა ვიყოთ ორიენტირებულები წარმავალ, საწუთრო ურთიერთობებზე. ჩვენი შრომა და მოქალაქობა არა ამსოფლისაგანია და არც ამ დროის განზომილების მიმდევარი. საეკლესიო ურთიერთობებისათვის აუცილებელია ზომა-წონის, მასშტაბის ცოდნა. ჩვენ ისეთ დარგებს უნდა

ვაკითარებდეთ, რაც შეგვშვენის. ასეთებია: მევენახეობა-მეღვინეობა თავისი თანმდევი პროფილებით და აუცილებლობებით; მემინდვრეობა ხორბლის ენდემური ჯიშების მოვლა-პატრონობითა და სელექციური კვლევითი ლაბორატორიებით (მემინდვრეობა მესაქონლეობასა და სხვა მრავალ ფერმერულ ურთიერთობასაც გულისხმობს); მეფუტკრეობა – თავისი ფართო კვლევითი სპექტრითა და წარმოებით. ყველაფერი ზემოთ თქმული, უდავოდ, სოციალურ ტვირთს ატარებს: სწავლა-განათლება, მომსახურება, დასაქმება და სხვა მრავალი. საეკლესიო მეურნეობები უნდა იყოს უდანაკარგო (ჩაკეტილი, წრიული სისტემის), მცირემასშტაბიანი და ხარისხიანი. ასეთმა მაგალითებმა უნდა წაახალისოს და ჩვენი ხელშეწყობით უნდა მოამრავლოს ერში მსგავსი მიდგომის მეურნეობები, რამაც საბოლოოდ უნდა შექმნას პატარა და მცირე ზომის, მოქნილ რგოლებად შეკავშირებული ერთიანი, მტკიცე სამეურნეო ჯაჭვი, რომელიც მსურველს შესთავაზებს უღალატო (ნამუსიან), მაღალხარისხიან, შესაბამისი ფასის პროდუქტსა და პროდუქციას, ერთი აუცილებელი პირობით – **მცირე რაოდენობით, რადგან დასაწყის ეტაპზე სიმცირე ხარისხის გარანტია**. ასეთ მეურნეობებს აქვს უნარი კრიზისების დროს თვითკმარი რესურსების მოძიების და დაშლის შემთხვევაშიც მაქსიმალურად მცირე დანაკარგით არსებობისა.

რა თქმა უნდა, ასეთი სახის სამეურნეო ურთიერთობებს თავისი განკუთვნილი ადგილი აქვს. ჩვენ ვმადლობთ ღმერთს დღევანდელისათვის, რაც მოგვემადლა და ხვალინდელი დღე ფიქრობს თავის გასაჭირზე. ხვალინდელი კი დღევანდელისა და გუშინდელის გარეშე არ იქნება. დღეს თუ ავჩქარდით, ხვალ სიმწარეს ვიგემებთ. თუ ზომიერი ნაბიჯით მივდივართ, ჩვენთვის საკმარისია. ამიტომაც ჩვენი საქმიანობა ერთი იდეისაა – **ყველგან და ყველაფერში –**

ქრისტე. რადგან ჩვენი გამარჯვებისა ბაირადი ქრისტეა, თანაც ჯვარცმული. ჩვენი გონიერების ძალა, გამარჯვების პირობა, სიხარულის შეძახილი – ქრისტეა. ქრისტეა ჩვენი **ანი და ჰოე**, ჩვენი დასაწყისი და დასასრული.

ჩვენ მიწა მემკვიდრეობით მივიღეთ ედემის კართან. იგი ჩვენი მემკვიდრეობითი მფლობელობაა, რისთვისაც ვმადლობთ ღმერთს. და მადლიერებისათვის მიწა ჩვენთვის ევექარისტიული (**ევექარისტია – ბერძნ. „მადლობა“; საღმრთო ლიტურგიაზე უსისხლო მსხვერპლის შეწირვა**) საკუთრებაა, მადლმოსილი, მადლიერი საკუთრებაა. ეს საკუთრება **თავის უფლებაა ღმერთში.**

ვენახი, ვაზი საქართველოში გაიგივებულია სამოთხეს დანერგულ სიცოცხლის ხესთან, კეთილისა და ბოროტის შეცნობასთან. ალბათ, ამიტომაც, ჩვენი წინაპრების გაგებით, ბოგანო და უსამშობლო იყო კაცი, რომელსაც ვენახი არ ჰქონდა. ვახტანგ VI სამართლის წიგნში წერს: **„ბოგანოა კაცი, რომელსაც ვენახი არა ჰქონდეს, რაგინდ სხვა მამული ბევრი ჰქონდეს“.** ეს მართლად უთქვამთ ძველებს. ამის გახსენება დღეს აუცილებელია. მხოლოდ უანგარო, თავმდაბალი შრომა არის ღვთისგან კურთხეული. ასეთი მაგალითის მიმცემი უნდა იყოს ყველა ჩვენი საქმე.

მიწა ჩვენთვის წმინდა, დიდი საოჯახო ფოტოალბომია, რომელიც ზეცის სურათებს გვახსენებს.

**ვინც მიწას ყიდის, თავისუფლებას ყიდის, ზეცას სცილდება,
უნაყოფო ნასხლევს ემსგავსება.**

ღმერთსა ვთხოვ, ქვეყანა საქართველო უფლის
სავენახედ იქცეს,
ხოლო ხალხი – გონიერ მევენახედ, მიწის მუშაკად,
რომელიც დიდებასა და მადლობას აღუვლენს
ღმერთს, შემოქმედს.
ამინ!

მართლმადიდებლური
ღვთისმეტყველება



შემეცნებისა და რწმენის შესახებ

პერგამოს მიტროპოლიტი იოანე (ზიზიულასი)

შემეცნების შესახებ

1. საგნების შემეცნება

„**ბ**უნებითი გამოცხადების“ თეორიების თანახმად, ადამიანს „ბუნებითად აქვს ღმერთის შესახებ ცოდნა, რომელსაც თანდათანობით სრულყოფს, ანუ ადამიანი იბადება ცოდნით ღმერთის შესახებ. სხვა თეორიების თანახმად, არ არსებობს არანაირი „ბუნებითი გამოცხადება“ და ღმერთი თავად ეცხადება ადამიანს. ეს დილემა უმთავრესად პროტესტანტებსა და კათოლიკეებს შორის წარმოიშვა. დასავლეთში „ბუნებითი გამოცხადების“ მოწინააღმდეგედ დღემდე მიიჩნევა კარლ ბართი.

მსგავსად სხვა საკითხებისა, ამგვარი პრობლემა არ არსებობს მართლმადიდებლურ ტრადიციასა და ამროვნებაში. ვფიქრობ, ვიდრე დავიწყებდეთ საუბარს ეკლესიის მამების მოსაზრებებზე საღვთო ცოდნის შესახებ, მსურს ორი-

ოდე სიტყვა ვთქვათ, საზოგადოდ, შემეცნების შესახებ. დავიწყით მსჯელობა სრულიად ობიექტურად, არა როგორც ღვთისმეტყველებმა, არამედ როგორც უბრალოდ მოაზროვნე ადამიანებმა, როგორც მეცნიერებმა.

რა არის შემეცნება?

როდესაც ვამბობ, რომ შევიმეცნებ რამეს, მაგ. მაგიდას, ნიშნავს, რომ ამ მაგიდას შემოვსაზღვრავ, რათა გამოვკვეთო მისი იდენტურობა (**ταύτότης**). არისტოტელეს შემოაქვს ეს პრინციპი, რომელიც ცნობილია, როგორც „გარკვეულობის“ (**τὸδε τι**) პრინციპი. საგნის შეცნობა ხდება მაშინ, როდესაც მიუთითებ ამ საგანზე, ახდენ მის იდენტობას და ამბობ, რომ ეს საგანი არის ასე და არა სხვაგვარად, ანუ შემეცნებას მუდამ აქვს კავშირი რაღაც იდენტობასთან. იმ მომენტიდან, როდესაც ქრება რამე საგნის იდენტობა, ქრება შემეცნებაც ამ საგნის შესახებ. თუკი ეს მაგიდა არ არის ეს მაგიდა, არამედ სხვა, მაშინ მე არ მაქვს ცოდნა მის შესახებ. მაშასადამე, ერთი კონკრეტული საგნის იდენტურობა არის აუცილებელი წინაპირობა შემეცნებისათვის.

როგორაა შესაძლებელი სხვადასხვა საგნის იდენტურობა? საკითხის გამარტივებისთვის „რა წესით ვახდენ ამ მაგიდის იდენტურობას და ვამბობ, რომ მას შევიცნობ“

1) ეს წესი თავის პირველ სტადიაში შეიცავს უარყოფით მოქმედებას, ანუ ვახდენ ამ მაგიდის იდენტურობას და ვამბობ, რომ არის ეს მაგიდა და ამით გამოვრიცხავ სხვას. ვამბობ, რომ A არის A და არ არის B. მაშასადამე, A-ს გარკვეულობისათვის, ვცდილობ, ვთქვა ის, თუ რა არ არის A, რითაც გამოვრიცხავ (უარყოფ) სხვა საგნის არსებობას. როდესაც ვამბობ, რომ რამე არის ეს, ნიშნავს, რომ ეს რამე არ არის ის.

2) მეორე მნიშვნელოვანი მოქმედება ცოდნისათვის არის შემდეგი – სხვა საგნების გამორიცხვის (უარყოფის) შემდეგ ვადგენ ჩემი შემეცნების ობიექტის გარშემო საზღვრებს მისი გარკვეულობისათვის. რას ნიშნავს „გარკვეულობა“? გარკვეულობა თავისთავად შეიცავს საზღვრის მნიშვნელობას, რომელსაც ვადგენ რამე საგნის გარშემო, რითაც მას გავმიჯნავ სხვებისაგან.

3) მესამე მოქმედება, რომელიც წარმოადგენს მეორის გაგრძელებას, არის ის, რომ გარეშემოვწერ ამ საგანს, რაც ნიშნავს იმას, რომ იზოლაციის მეთოდით ვადგენ მის იგივეობას. ვამბობ, რომ A არის A და არ არის B და ამ გზით შევიმეცნებ მას. როგორ გარეშემოვწერ საგანს? ამისთვის ვიყენებ განსაზღვრულ თვისებებს, რომლებიც აქვს ამ საგანს. მაგ. მაგიდა. იმისათვის, რომ იგი გარეშემოვწერო და ამგვარად შევიმეცნო, აუცილებელია მას მივცე რამე ფორმა, რის შესაძლებლობასაც მე მაძლევს სივრცე და დრო. თუ ეს მაგიდა დაკარგავს თავის ფორმას, მაშინ ვიტყვი, რომ ის არის სხვა მაგიდა. ანუ მას შევიმეცნებ, როგორც სხვა საგანს. წარმოიდგინეთ, რომ თუ არ იარსებებს სივრცე და დრო, იზოლაციის შესაძლებლობა და ამ მაგიდის ფორმის საფუძველზე მისი გარეშემოწერის შესაძლებლობა, ეს მაგიდა აბსოლუტურად შეუერთდება სხვა მაგიდას, მაშინ აღარ შემიძლება შევიმეცნო იგი. ქრება იგივეობა, რაც წარმოშობს საგანთა (ან გნებავთ, არსთა) აღრევას. ქრება შემეცნებაც.

მაშასადამე, გარეშემოწერა, საზღვრების გამოყენების გაგებით, რომელი საზღვრების დადგენის შესაძლებლობას იძლევა სივრცე და დრო ორ ობიექტს შორის, არის აუცილებელი ფაქტორი. რაიმე საგნის აღწერა ხორციელდება ამავე საგნის თვისებების საფუძველზე (მაგ. ფორმა), უფრო მეტიც, საგნების თვისებების საფუძველზე. ვამბობ, რომ ეს მაგიდა არის ოთხკუთხა და ამით მის შესახებ შემეცნება წინ მიიწევს, რადგან უმეტესად ვარკვევ მის ფორმას, ვამბობ რა რომ არის ოთხკუთხა.

მაგრამ საიდან ვიღებ ოთხკუთხედის ცნებას? პლატონის თანახმად, ეს არის იდეა, რომელსაც ვიღებთ იდეების სამყაროდან და მას მივუსადაგებთ გრძნობად საგნებს. არისტოტელეს თანახმად კი, რეალური თვისებებია, რომლებიც აქვს ამ საგანს. ამგვარად, ამ მაგიდას აქვს ოთხკუთხედის თვისება.

ყოველ შემთხვევაში, იმისათვის, რომ ამ მაგიდის შესახებ ვთქვა, რომ არის ოთხკუთხა, უნდა გამოვიყენო ერთი ზოგადი ლოგიკური ფორმა, რომელიც არ მიესადაგება მხოლოდ ამ მაგიდას, არამედ სხვა საგნებსაც. მაგრამ თუ დავუ-

შვებდით, რომ მთელ სამყაროში მხოლოდ ეს მაგიდაა ოთხკუთხა, მაშინ ამ მაგიდის შესახებ ვერ ვიტყვოდით, რომ ის ოთხკუთხაა. ოთხკუთხედის ცნებას ვსესხულობ სხვა საგნების გამოცდილებიდან.

ვაგრძელებ ამ მაგიდის შემოსაზღვრას და ამისთვის, მისი ფორმის გარდა, ვიყენებ მის სხვა თვისებებსაც. რაც უფრო მეტია ეს თვისებები (მაგ. ოთხკუთხა), მით უფრო კარგად შევიცნობ ამ საგანს. შემდეგ ვუმატებ ფერს და ა. შ. საბოლოოდ კი მივდივარ ამ მაგიდის დანიშნულებამდე, რაც არის მნიშვნელოვანი მიზანი არისტოტელესათვის—„რისთვის“, ანუ რამე საგნის დანიშნულება. ეს მიზანი არისტოტელესათვის არის საბოლოო მიზეზი. ამ მაგიდის დანიშნულებაა, რომ ის გამოვიყენო წერისათვის ან ჭამისთვის. შეიძლება ითქვას, რომ შემეცნების პროცესში ყოველთვის არსებობს ლატენტური უტილიტარისტული მხარე, რომელიც მომდინარეობს ერთი კონკრეტული საგნის თვისებებიდან და მიმართულია გამოყენებისათვის. მნიშვნელობა არა აქვს, ეს გამოყენება არის გრძნობითი (მაგ. ლამაზი), თუ პრაგმატული, ყოველ შემთხვევაში, მას ვიყენებ გარკვეული მიზნისათვის.

ამრიგად, ერთი კონკრეტული საგნის შემეცნებისათვის და იგივეობისათვის საჭიროა მისი გამიჯვნა სხვა საგნებისაგან და მისი შემოსაზღვრა იმ თვისებების საფუძველზე, რომელიც აქვს ამ საგანს დროში ან სივრცეში (სხვათა შორის, არ ვახდენთ მხოლოდ იმ საგნების გარკვეულობას, რომელთაც ვხედავთ, არამედ იმ საგნებისასაც, რომელთაც ვერ ვხედავთ). თუკი საგნები იქნებოდა ერთმანეთში აღრეული, მაშინ საერთოდ შეუძლებელი იქნებოდა მათი შემეცნება. მაგრამ მათ შევიმეცნებ იმ განსხვავების გამო, რომელსაც ქმნის სივრცე და დრო, როგორც ეს აღვნიშნეთ, მაგიდის შემთხვევაში. მაშასადამე, შემოსაზღვრა, რომელსაც ვახდენ სივრცისა და დროის მეშვეობით, მეხმარება გამიჯვნისათვის, ანუ რომ A არის A და არ არის B. ამრიგად, საგნებს შევიცნობ მათი შემოსაზღვრის მეშვეობით, რითაც ვახდენ ამ საგნების თვისებების დაფიქსირებას. ამ თვისებების მიხედვით, შესაძლებელი ხდება ამ საგნების შეფასება და მათი

გამოყენება. ვამბობ, რომ ეს მაგიდა არის უფრო დიდი, ვიდრე ის მაგიდა. ამგვარი შედარება მაძლევს საშუალებას ამ მაგიდის გამოყენებისათვის. შემეცნების მთელი ეს პროცესი იმანენტურია ე. წ. „შემეცნებითი ცოდნისა“, რომელიც თავისთავად დამოკიდებულია ამა თუ იმ ეპოქის კულტურულ დონეზე. მაგ. ძველ საბერძნეთში რაიმე საგნის შემეცნებისათვის დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა ფორმას. თანამედროვე ეპოქაში კი, განსაკუთრებით დასავლეთში, შემეცნებისათვის უპირატესობა ენიჭება ამ საგნის დანიშნულებას, მის გამოყენებას. რა შეიძლება ითქვას ღმერთის ან ხელოვნების შესახებ? რით არის სასარგებლო მათ შესახებ ცოდნა? რა არის რეზულტატი? დღეს ინგლისში თეორიული მეცნიერებების ფაკულტეტებს დახურვა ემუქრებათ, რადგან ის სული, რომელიც გაბატონებულია, მდგომარეობს შემდეგში: „რა სარგებელი მოაქვთ მრეწველობისათვის ან, გნებავთ, ინდუსტრიისათვის ამ ფაკულტეტებს?... დააფინანსეთ ის ფაკულტეტები, რომლებიც იძლევა შედეგს, რეზულტატს“. რას ნიშნავს შედეგის მოცემა? შემეცნების ეს პროცესი არკვევს და აღწერს საგნების თვისებებს, მათ შემოსაზღვრავს და ამავე ცოდნის მეშვეობით ახდენს გამოყენების და სარგებლობის შესაძლებლობის შემოთავაზებას.

ეს არის ის მეთოდი, რომელიც გამოიყენება მეცნიერებაში. თუმცა აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ აინშტაინის, და განსაკუთრებით კვანტური თეორიის შემდეგ, გარკვეულწილად შეიცვალა წარმოდგენა იმის შესახებ, თუ რა პოზიციას ან, გნებავთ, დისტანციას იჭერს მკვლევარი ან შემეცნებელი თავისი შემეცნების ობიექტის მიმართ. რადგან, როგორც ცნობილია, საბუნებისმეტყველო მეცნიერება დღეს მიიჩნევს, რომ მკვლევარი პირდაპირ ჩაბმულია (რომ არ ვთქვათ, ჩახლართული) ობიექტის შემეცნების პროცესში და გავლენას ახდენს თვით შემეცნებაზე. მაშასადამე, იმისათვის, რომ შევიმეცნო, რომ ეს მაგიდა არის ოთხკუთხა, არ არის საჭირო ოთხკუთხედობის, როგორც თვისების, რომელიც აქვს ამ მაგიდას, შემოსაზღვრა (გარკვეულობა). თავად შემეცნებელიც ახდენს გავლენას შემეცნებაზე. ამრიგად, ცოდნა არ

არის უბრალოდ „ობიექტი“, რომელსაც აქვს რაღაც თვისებები. ამ თვისებებს ჩვენ თავადაც ვიძლევი. შემეცნება ჩვენი ამ პროცესში ჩაბმულობის თანაშეწყობილი ხდება იმ დონეზე, რომ სრულიად შესაძლებელია, შეიცვალოს ეს ცოდნა. საკითხი საკმაოდ ვრცელია და ამიტომ აქ შეუძლებელია მისი დეტალური განხილვა. უბრალოდ, მინდა ვთქვა, რომ, ძირითადად, კლასიკურ, აინშტაინამდელ პერიოდამდე, შემეცნების შესახებ წარმოდგენა იყო იმგვარი, როგორც ჩვენ აღვწერეთ.

2. ღმერთის შემეცნება

ყოველივე ზემოთქმული აუცილებელია ერთი რომელიმე საგნის შესამეცნებლად, მაგრამ თუ მოვისურვებთ ყველაფერ ზემოთქმულის მისადაგებას ღმერთის შემეცნებისათვის? გარკვეული მიზეზების გამო ეს აბსოლუტურად შეუძლებელია და ამის მიზეზი არის შემდეგი:

ა) როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, რაიმე საგნის შემეცნებისას ვახდენთ გამორიცხვას, მაგ., რომ A არ არის B. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ A-ს შემეცნებისათვის საჭიროა მის გვერდით არსებობდეს რაღაც სხვა რამ, რომელსაც გამოვრიცხავთ. მაშასადამე, უნდა ვიგულისხმოთ, რომ ღმერთთან ერთად მუდამ უნდა არსებობდეს რაღაც, თუნდაც ეს რაღაც იყოს არაარსი (არარსებობა, არამყოფობა). ვამბობთ, რომ ღმერთი ქმნის არაარსიდან. რა არის ეს არაარსი? არაარსს არა აქვს თვითმყოფადობა. არაარსი მრავალთათვის (თომა აკვინელი, კარლ ბარტი) არის ის, რასაც ღმერთი უარყოფს. არაარსი უარიყოფება. მაშასადამე, რაღაცას უარყოფ უფლის იდენტობისათვის. თუ ამ მეთოდს მიუსადაგებ ღმერთს, მაშინ უნდა დაუშვა, რომ ღმერთი არის ის, რაც არ არის ღმერთი. რა არის ის, რაც არ არის ღმერთი? შეუძლებელია ის შეადარო სხვა საგნებს, რადგან ამით იკარგება წარმოდგენა ღმერთის შესახებ. ღმერთი იმდენად ერთადერთია, რომ ის არ არსებობს სხვა რამესთან ერთად. მაშასადამე, შეუძლებელია სხვა რამის გამორიცხვით მისი შემეცნება.

ბ) მეორე მიზეზი არის გარეშემოწერა, რაც თავისთავად გულისხმობს სივრცეს და დროს (შეუძლებელია რაიმე საგნის ან არსის იდენტობის დადგენა სივრცესა და დროში მისი გარეშემოწერის გარეშე), მაგრამ არ შეიძლება მისი მისადაგებაც ღმერთთან. ანუ შეუძლებელია უფლის გარეშემოწერა. ამისათვის საჭიროა მის არსებობაში სივრცისა და დროის შემოტანა. მაგრამ თუ ღმერთის არსებობაში დავუშვებთ სივრცისა და დროის ფაქტორს, მაშინ შემოქმედიც ქმნილება ხდება დროითი საწყისით, რადგან სივრცე და დრო გულისხმობს რაღაც დასაწყისს. ამიტომაცაა საგნებს შორის განსხვავება და სივრცე. შეუძლებელია ვთქვათ, რომ ღმერთი გარეშემოწერება. ეკლესიის მამებთან ღმერთის შესახებ ვხვდებით ტერმინს – „გარეშემოწერელი“, რაც ნიშნავს იმას, რომ შეუძლებელია რაიმე თქვა მის შესახებ და იმავდროულად მასთანმიმართებაში გამოიყენოს აზღვრის ცნება, ანუ ისმეთოდი, რაც გამოვიყენეთ მაგიდასთან (რომ მას აქვს გარკვეული ფორმა), არ შეიძლება გამოიყენო ღმერთთან მიმართებაში. სქოლასტურ ღვთისმეტყველებაში დამკვიდრებულია აზრი, რომ უფლის შემეცნება შესაძლებელია მისი თვისებების მეშვეობით. თითქმის ყველა დოგმატურ სახელმძღვანელოში ვხვდებით ღმერთის ამ თვისებების სრულ ანალიზს. იგი არის კეთილი, ყოვლისშემძლე, ყოვლადძლიერი და ა. შ. ღმერთის ამგვარი დახასიათება სერიოზულ საფრთხეებს შეიცავს. ჩვენ ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ რაიმე საგანს შევიმეცნებთ მისი თვისებების საფუძველზე, რომელ თვისებებსაც ვიღებ სხვა საგნების გამოცდილებიდან, სხვაგვარად, არ შეიძლება რომ ეს თვისებები გააჩნდეს მხოლოდ ერთ კონკრეტულ შესამეცნებელ საგანს (წარმოიდგინეთ სხეულებრივი ანატომიის მიხედვით თავისებური ადამიანი, ისეთი, რომლის შემეცნება სხვა ადამიანების გამოცდილების ანალოგიით შეუძლებელია. გასაგებია, რომ ასეთი ადამიანის გასინჯვაც კი წარმოუდგენელი სიძნელე იქნება ექიმისათვის იმ მიზეზის გამო, რომ ექიმის შემეცნება იმ საერთო თვისებებს ეფუძნება, რომლებსაც ის იღებს სხვა ადამიანების გამოცდილებიდან).

ეს ყველაფერი არის ჭეშმარიტება ჩვეულებრივ საგნებ-

თან მიმართებაში, მაგრამ როცა საქმე ეხება ღმერთის შემეცნებას, საიდან ხდება მოპოვება იმ თვისებებისა, რომლებსაც მას მივაკუთვნებთ? მაგ., ღმერთი არის კეთილი. „კეთილის“ ცნებას უეჭველად ვიღებთ გამოცდილებიდან, ვიცით, რომ რომელიღაც ადამიანი არის კეთილი, ან ღმერთი არის ძლიერი. ამ ცნებასაც ძლიერი ადამიანების გამოცდილებიდან ვიღებთ. ამგვარად, ღმერთი ხდება ჩვენეული ფანტაზიის და გამოცდილების ნაყოფი, რადგან მისადმი მიკუთვნებულ თვისებებს სხვა საგნებიც ფლობენ. ამიტომაც, გარკვეულ ეპოქებში სხვადასხვა არსებით შეანაცვლებდნენ უფალს. რომელი თვისებაც უნდა იყოს ეს, თუნდაც ყველაზე დადებითი – „კეთილი“ – აუცილებლად ვსესხულობთ იმ საგნის გამოცდილებიდან, რომელიც არ არის ღმერთი.

ვთქვათ, მოვიაზროთ ღმერთი, როგორც მამა. ეს ყველაზე რთული გაგებაა მის შესახებ, რადგან გარკვეულწილად შეიცავს ანთროპომორფიზმის საფრთხეს. ადამიანი პატარაობიდან სწავლობს ღმერთის სახელს – „მამა“, მაგრამ რა გაგებით? ბავშვებისთვის ამის საფუძველი საკუთარი მამაა. ისინი მას მიაკუთვნებენ თვისებებს საკუთარი მამის გამოცდილებიდან, რომ ის არის მათზე ძლიერი, რომ ბრუნავს მათზე და ა. შ. ერთი სიტყვით, ბავშვი იქმნის გარკვეულ იდეას ღმერთის შესახებ. გარკვეული დროის შემდეგ, როდესაც ბავშვი ხდება სრულწლოვანი და მასში ფორმირებას იწყებს თავისუფლების გაგება, ის ცდილობს, გათავისუფლდეს საკუთარი მამის მეურვეობისაგან. სწორედ ამ დროს იჩენს თავს პრობლემა. რადგან ის პატერნალიზმი, რომლისგანაც ახალგაზრდას სურს თავის დაღწევა, საკმაოდ მჭიდროდაა გადახლართული ღმერთის შესახებ მისეულ გაგებასთან. ერთგვარმა წინააღმდეგობამ ავტორიტეტის წინაშე შეიძლება უფალთან დაკავშირებითაც ჰპოვოს გამოხატულება. უღმერთობის კრიზისიც ამ დროს იჩენს თავს, როგორც პიროვნულ, ისე ცივილიზაციის ისტორიის დონეზე. ღმერთის იდეა სწორედ იმ კულტურულ პერიოდში ქრება, როდესაც მსგავსი თავისუფლება ვლინდება ავტორიტეტის წინააღმდეგ. რადგან ღმერთის შემეცნება მოხდა იმ გამოცდილებისა და თვისებების საფუძველზე, რომელიც ოჯახური

მდგომარეობიდან გამოვიყენეთ, ამიტომაც შეუძლებელია ღმერთის შემეცნების გზაზე თავი დააღწიო ამ საფრთხეებს და არ განუკუთვნო მას ის თვისებები, რომლებიც იმავდროულად სხვა საგნებსაც (არსებებს) ეკუთვნით.

ყველაფერ აქამდე თქმულს, რაც, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, შეცნობილი საგნების გამოყენებამდე დადის, ღმერთსაც მიუსადაგებენ ხოლმე. მისი შემეცნება ხშირ შემთხვევაში აღრეულია იმ შედეგებთან, რომლებსაც ეს მცდარი გზა გვთავაზობს. იცით, რამდენი ადამიანი კარგავს რწმენას ღმერთისადმი იმ მიზეზით, რომ იგი ვითომდა არ პასუხობს მათ ლოცვებს (მსგავსად იმისა, როგორც უარყოფენ მაგიდას, რომელიც აღარ პასუხობს ჩვენს მოთხოვნებს), ანუ „არ ვცნობ“ (ἀγνοέω). მსგავსადვე არ ვცნობ ღმერთსაც, რომელიც ჩემთვის ისეთივე უხმარი საგანი ხდება. „არ ვცნობ“ არ ნიშნავს, რომ სრულიად არ არსებობს, მაგრამ არ არსებობს ჩემთვის, არ შევიმეცნებ, უარყოფ. ადვილი მისახვედრია, თუ რა საფრთხეებს შეიცავს ღმერთის შემეცნება, გნოსეოლოგია, რომელიც მის თვისებებს ეფუძნება. ყოველივე ამან შესაძლოა სრულ ათეიზმამდეც კი მიგვიყვანოს, რადგანაც ღმერთი ამგვარი დეფინიციებით ვერ შეიმეცნება, შეუძლებელია მისი გაგება, როგორც გამოყენებითი რამ ობიექტისა.

უფლის შემეცნებისათვის შეუძლებელია ისეთი კატეგორიების გამოყენება, როგორცაა სივრცე და დრო, რადგან ერთიც და მეორეც შესაქმესთან ერთად ჩნდება. ბუნებრივად იბადება კითხვა: „როგორ არის შესაძლებელი ღმერთის იდენტურობა?“ არის შესაძლებელი რამე არსის იდენტურობა ყოველივე იმ ოპერაციების გარეშე, რომელიც ეფუძნება გამორიცხვის, გამიჯვნის, თვისებებისა და გამოყენების პრინციპებს? ცხადია, დადებითი პასუხის შემთხვევაში ღმერთის იდენტურობაც შესაძლებელი იქნება. უარყოფითი პასუხის შემთხვევაში კი ორი გზა არსებობს: ერთი, რომ სრულიად შეუძლებელია ღმერთის იდენტურობის გარკვევა, ანუ შეუძლებელია მისი შეცნობა, და მეორე – „შემიძლია მისი შემეცნება, მაგრამ არ ძალმიძს მისი გამოთქმა, ანუ არ შემიძლია ღმერთი ცნებებში გამოვხატო“.

ამ ორი გზის შესახებ ბევრი რამ თქმულა საუკუნეების განმავლობაში. პირველი არის აპოფატური გზა (რაც ნიშნავს იმას, რომ შეუძლებელია რაიმეს თქმა ღმერთის შესახებ – აბსოლუტური დუმილი), და მეორე, მისტიციზმის ერთგვარი ფორმა, რომელიც უშვებს ღმერთის შემეცნების შესაძლებლობას (იმ პირობით, რომ საუბარია გრძნობებსა და პიროვნულ გამოცდილებაზე, რომელიც მისტიციზმის უკიდურეს ფორმაში შეუმჩნეველს ხდის განსხვავებას შემეცნებელსა და შესამეცნებელს შორის). ორივე ეს გზა თანაარსებობს ღვთისმეტყველებაში, თუმცა ეს თანაარსებობა გარკვეულ გაუგებრობებს ქმნიდა მართლმადიდებლურ სამყაროშიც. ბერძენ მამებში საკმაოდ ვხვდებით როგორც აპოფატიზმის, ისე მისტიციზმის ფორმებს.

ამ ორი გზის თანაარსებობის შესახებ საუბრობს ცნობილი რუსი თეოლოგი ვლადიმერ ლოსკი, რომლის გამოკვლევამ – „აღმოსავლეთის ეკლესიის მისტიური თეოლოგია“ ერთგვარი გაურკვევლობაც კი გამოიწვია. მართლაც, პრობლემა რეალურია: თუკი აპოფატიზმის შემთხვევაში გნოსეოლოგია არის ის, რომ ღმერთის შემეცნება შეუძლებელია, მაშინ უპასუხოდ რჩება კითხვა: რა შეგვიძლია ვთქვათ ღმერთის შესახებ (გგულისხმობთ კატაფატურ გნოსეოლოგიას). გაცილებით უფრო ადვილია თქმა იმისა, თუ რა არ არის ღმერთი, მაგრამ კატაფატური მსჯელობისას აუცილებელია გათვალისწინება იმ საფრთხისა, რომ არ იქნეს გამოყენებული სხვა საგნების გამოცდილებითი მეთოდი.

აპოფატიზმისთვის დამახასიათებელი ნიშანია ერთგვარი განსხვავება ღმერთსა და სამყაროს შორის. უფლის შემეცნებისათვის საჭიროა ამ სამყაროს მიღმა გასვლა, პრინციპი, რომელიც გვხვდება ნეოპლატონიკოსებთანაც – „არსების მიღმიერობა“ (**ἐπέκεινα τῆς οὐσίας**). დიონისე არეოპაგელთან ეს გამოიხატება „ზე“ წინდებულით. აქ მნიშვნელობა ენიჭება ამ პრინციპის ორ მხარეს: ერთი, რომ ხდება ანთროპომორფიზმის საფრთხის თავიდან აცილება, და მეორე, რომ წინდებული „ზე“ არ გამოიყენება რაიმე სიტყვის გარეგნული გამოხატულების გასაძლიერებლად (მაგ. კეთილი-ზეკეთილი), არამედ „მიღმიერობის“ („ზესთაობის“) მისანიშნებლად. ზე-

კეთილი ნიშნავს, რომ ღმერთი დგას ყოველგვარ კეთილზე მაღლა. როდესაც ვამბობთ, რომ ის არის არაარსი, არამედ ზე-არსი, ნიშნავს, რომ ის მყოფობს ყოველგვარ არსზე მაღლა.

3. შემეცნება ძისა და სიტყვის მიერ

ღმერთის შემეცნებისათვის ეკლესიის მამების მოსაზრებების გასაგებად საჭიროა გავითვალისწინოთ შემდეგი ისტორიული ასპექტები: პირველად მეორე საუკუნის შუა წლებში იუსტინეს შემოაქვს ლოგოსის ცნება. მისი სწავლების თანახმად, ადამიანის გონება არის ერთგვარი შემეცნებელი იარაღი. განსაკუთრებულად ვითარდება ეს აზრი ორიგენესთან. შემდეგ ამ სწავლებას თავისებური ელფერი მისცა ევაგრე პონტოელმა და მასთან დაკავშირებულმა სამონაზვნო წრეებმა. ამ სწავლების არსი, რომელიც, როგორც აღვნიშნეთ, იუსტინესგან იღებს სათავეს, გონების გრძობადისაგან განწმენდაში მდგომარეობს. მისი აზრით, ღმერთისა და ადამიანის გონებას აქვს რაღაც საერთო. საუბარია ონტოლოგიურად საერთოზე, ნივთიერისაგან განსხვავებულზე. საღვთო ბუნების მსგავსად, ადამიანის გონებაც არის სულიერი, არამატერიალური, უსხეულო და, შესაბამისად, ერთგვარი დამაკავშირებელი რგოლი ღმერთსა და ადამიანს შორის. აქედან გამომდინარე, ადამიანის გონება არის იარაღი უფლის შემეცნებისათვის.

ამ ტრადიციას თავისი საფრთხეებიც ჰქონდა. უპირველესად კი ეს ღმერთის შემეცნებაში გრძობადის, ადამიანის გრძობების არსებობას გულისხმობს. მაგრამ, როგორც ცნობილია, ქრისტოლოგიაში უფლის შემეცნების გზა არის იესო ქრისტე. ღმერთი გამოჩნდა ქრისტეში გრძობადი სახით, რაც თავისთავად მიღწევადია ადამიანის გრძობებისთვისაც. თუმცა ეს არ არის ერთადერთი სირთულე, რომელსაც ეს ტრადიცია გამოავლენს. უმთავრესი პრობლემა მდგომარეობს იმაში, რომ ადამიანური გონება წარმოჩნდება როგორც ასპარეზი, სადაც გამოჩნდება ღმერთი. ეს არის პოზიცია, რომელიც ჰქონდათ ძველ ბერძნებს და განსაკუთრებით პლატონს.

მთელი ეს ტრადიცია ორიგენისტებთან მთავრდება. მო-

გვიანებით კი ისევ სამონაზვნო წრეებში, მაკარი ეგვიპტელის მიერ იღებს სათავეს ახალი სწავლება, რომლის მიხედვითაც, ღმერთის შემეცნების გზაზე გონების ადგილს იკავებს გული. ამიერიდან შემეცნების იარაღი არის არა გონება, არამედ გული. მაგრამ აქაც გარკვეული საფრთხე არსებობს, რადგან, კლასიკური ფსიქოლოგიის თანახმად, ადამიანის გულში თავს იყრის გრძნობები და ემოციები. მაგრამ მაკარი ეგვიპტელთან არ არის საუბარი გრძნობების აზროვნებასთან დაპირისპირებაზე. მაშ, რა არის ის, რაც არც გრძნობაა და არც აზროვნება, კონკრეტულად რა იგულისხმება გულში?

ჯერ კიდევ სემიტურ მენტალიტეტში ჩნდება გული, როგორც ღმერთის შემეცნების იარაღი („გული წმიდაი...“ ფს. 50.12). წმინდა წერილისათვის დამახასიათებელია ამგვარი მენტალიტეტი. გული არის ადამიანის მორჩილების სამკვიდრებელი, ესაა თავისუფლების ადგილი, სადაც ადამიანი გამოხატავს თანხმობას ღმერთის ნებისადმი, ან უარყოფს მას. ამგვარიგაგება, რომადამიანიგულისმეშვეობითაქცევსსაქმედსაღვთო ნებას, ბიბლიის მიხედვით, არის ე. წ. პრაქტიკული გზა ღმერთის შემეცნებისათვის. მისი შემეცნება უფრო საქმიითი და მნებობრივი საკითხია, ვიდრე გონებრივი და გრძნობადი, ანუ აღსრულება იმისა, რაც ღვთის ნებას წარმოადგენს. ეს მისაღები იყო სემიტური მენტალიტეტისათვის, მაგრამ სრულიად უცხო ბერძნული ფილოსოფიისათვის. ზოგადად, ბერძენისათვის შემეცნება მუდამ გარკვეული ონტოლოგიური შინაარსის შემცველია, აუცილებლად რამე არსია, იდენტურობაა; ანუ არ არის რაიმე მნებობითი განკარგულება, ის, რაზედაც შეიძლება ითქვას ან „ჰო“, ან „არა“. მაკარისეულ სწავლებას, რომ გული არის შემეცნების იარაღი, აქვს ონტოლოგიური ხასიათი; ანუ იძლევა შესაძლებლობას რაღაცის იდენტურობისათვის, რომ არსებობს ეს რაღაც. წინააღმდეგ შემთხვევაში მისი შემეცნება შეუძლებელი იქნებოდა.

მაკარი ეგვიპტელის ამ სწავლებას ბრწყინვალედ იყენებს პატერიკული აზროვნების მწვერვალი მაქსიმე აღმსარებელი ევაგრესეული პოზიციის გამოსასწორებლად. იმავეს იქმს მაქსიმე ორიგენესთან მიმართებაშიც, რომლის

სწავლების მთელ ფორმასა და შინაარსს შემოაბრუნებს დადებითი მიმართულებით. ცნობილია, რომ პატერიკულ ტრადიციაში ხშირად ყოველგვარი ხმაურის გარეშე დიდი ცვლილებები მომხდარა. ორიგენეს უდიდესი ავტორიტეტი ასევე უდიდეს გავლენას ახდენდა ეკლესიის მამების სწავლებებზე. ამიტომაც, ათანასე და კაპადოკიელი მამები და განსაკუთრებით მაქსიმე აღმსარებელი, მას ცვლიან რადიკალურად, ყოველგვარი ბრძოლისა და ანათემების გარეშე. განსაკუთრებით კი ეს ცვლილება შეეხება ლოგოსის გააზრებას. მაქსიმე აღმსარებელი მაკარისეული ტრადიციის დახმარებით შემეცნების იარაღად გულს სახელდება, მაგრამ შემდეგი შინაარსით:

სიტყვა მაქსიმესათვის, ძირითადად, არის ღვთის სიტყვა, ანუ ქრისტეს პირი. და ამ სიტყვის მიერ შეიცნობს ღმერთს ადამიანი. მაქსიმესათვის უფლის სიტყვას კოსმოლოგიური დატვირთვაც აქვს, რაც ნიშნავს იმას, რომ ყველა არსებას თავისი მიზეზი აქვს ღვთის სიტყვაში. მნიშვნელოვანია ის ფაქტი, რომ მაქსიმე აღმსარებელი ღმერთის სიტყვას იგებს როგორც პირს, პიროვნებას, რომელთანაც მამა ღმერთს აქვს სიყვარულისმიერი კავშირი (**ἀγαπητική σχέσις**). ამ წესთან მიმართებაში გული, როგორც სიყვარულის სამკვიდრებელი, გარდაიქმნება იმ იარაღად, რომელიც უფლის შემეცნებისათვის არა უბრალოდ გრძნობებს გვთავაზობს, არამედ პიროვნულ ურთიერთობას, ორი პირის ურთიერთობას, რომელსაც მაქსიმე სიყვარულისმიერ ურთიერთობას უწოდებს. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ღმერთს მხოლოდ მისი სიტყვა იცნობს, რადგან მხოლოდ ისაა მამასთან მარადის სიყვარულისმიერ ურთიერთობაში, რაც ნიშნავს იმას, რომ სიტყვა გამოაცხადებს, გამოაჩენს ღმერთს, როგორც მამას, როგორც პირის იდენტურობას. იოანეს სახარების მიხედვით, არავინ იცის მამა გარნა ძემ და მხოლოდ ძის მიერ შეიცნობა მამა (შდრ. იოანე 1, 18. 14, 6). მაქსიმეს მიხედვით, ის, რომ მხოლოდ ძემ იცის მამა, არის მათ შორის მარადიული სიყვარულისმიერ ურთიერთობის თემა. მამისა და ძის ამ ურთიერთობაში გამოცხადდება ღმერთი,

შეიცნობა იგი როგორც ჭეშმარიტება. მსგავს მინიშნებებს აკეთებს ათანასე ალექსანდრიელიც არიანელებთან პოლემიკაში. იგი ამბობს, რომ ძე მარადიულად არის მამასთან ერთად, რომ შეუძლებელია ღმერთი ყოფილიყო თავისი ძის გარეშე, რადგან, როგორც შენიშნავს ათანასე, ძე არის მამის ხატი და ჭეშმარიტება. ხატი და ჭეშმარიტება ერთი და იმავე მნიშვნელობის მქონეა. ეს გახლავთ მნიშვნელოვანი გნოსეოლოგიური საკითხი – მამა შეიცნობს საკუთარ თავს ხატის მეშვეობით, რომელიც არის თავისი ძე. არავის დალუძს საკუთარი თავის შეცნობა ამ ურთიერთობის გარეშე; საჭიროა უკუასახვითი ურთიერთობა, მარტივად რომ ვთქვათ, სარკე. ღმერთის სარკე არის თავისი ძე. ამიტომაც უწოდებს ათანასე ძეს ღმერთის ხატს და ჭეშმარიტებას თავის ცნობილ სიტყვაში – „არიანელთა წინააღმდეგ“. სიყვარულისმიერი პიროვნული ურთიერთობა გამოავლენს, გამოაცხადებს ჭეშმარიტებას, ხდის შეცნობადს რაიმე არსს ისე, რომ სხვაგვარად შეუძლებელი იქნებოდა მისი შეცნობა.

მამასადამე, ღმერთი შეიმეცნება თავისი ძის მიერ, რომელიც იმავდროულად არის მისი სიტყვა. სიტყვა არა მოაზროვნეობითი გაგებით, როგორც ღმერთის გონება (ამგვარი გაგება უცხო იყო ბერძენი მამებისათვის, განსხვავებით ავგუსტინესაგან, რომელმაც ვერ დააღწია თავი ამგვარი გაგების საფრთხეს), არამედ როგორც პირი, რომელიც სიყვარულისმიერ ურთიერთობაშია და ამ სიყვარულით იცნობს მამას. ამიტომაც ღმერთი მარადიულად შეიმეცნება, ანუ არსებობს მარადიული ცოდნა ღმერთის შესახებ. არ არის საჭირო სამყაროს შექმნა იმისათვის, რომ შემეცნებულ იქნას ღმერთი. იგი შეიმეცნება თავისი ძის მიერ და თავის ძეში სიყვარულის საშუალებით, რომელიც არსებობს ამ ორ პირს შორის.

ამრიგად, გონება აღარა არის ის შემეცნებითი იარაღი, როგორც ეს არის ორიგენესა და ევაგრესთან, არამედ შეერთებულია გულთან. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, გული იძენს მოაზროვნეობით თვისებებს, როგორც ერთიანი, მთლიანი, იარაღი. გულისა და გონების ეს შეერთება, ანუ, ტექ-

ნიკური ტერმინით რომ ვთქვათ, გონების დამკვიდრება გულში გვაძლევს იმ გნოსეოლოგიას, რომელიც გვაშორებს ორიგენიზმისაგან. მაქსიმეს გნოსეოლოგიის უმთავრესი ნიშანი, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, არის ის, რომ ღვთის სიტყვა, გონება და სიყვარული, რითაც მარადიულად შეიმეცნება ღმერთი, არის თავისი ძე. ადამიანები მხოლოდ ძის მიერ და ძეში შეიმეცნებენ ღმერთს და არა გონებისა და გულის ასკეზით, ბუდისტური მოღვაწეობის მსგავსად; ანუ შეუძლებელია ქრისტეს გარეშე ღმერთის შემეცნება.

ძე არის ღვთის სიტყვა, მხოლოდშობილი ძე იმ გაგებით, რომ მხოლოდ ის არის სიყვარულისმიერ ურთიერთობაში ღმერთთან. უფალი სწორედ ამ სიყვარულისმიერი ურთიერთობით შეიმეცნება სხვათაგან. მაგრამ აქვე ჩნდება კითხვა: როგორ შეიძლება სიყვარულისმიერი ურთიერთობა წარმოადგენდეს შემეცნებას, რაიმე არსის იდენტურობას?

4. შემეცნება პიროვნების საშუალებით

ა) თავისუფლება

განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ის მომენტი, რომ პიროვნება ვლინდება პიროვნულ ურთიერთობაში (ანუ პიროვნების ონტოლოგია ემყარება პიროვნულ ურთიერთობას). პიროვნებისთვის ნიშანდობლივია ის, რომ არის უნიკალური, განუმეორებელი. და, აქედან გამომდინარე, მისი შემეცნებისათვის შეუძლებელია შედარების, შეცვლის ან შერწყმის დაშვება, ანუ ის, რაც ხდება გამოცდილების ამ მორევში სხვადასხვა საგანთან მიმართებაში. მაშასადამე, შეუძლებელია ღმერთის შეცნობა თავისი თვისებების საფუძველზე, რადგან ეს თვისებები თავისუფლად შეიძლება მიესადაგოს სხვა არსებებსა თუ საგნებს. ეს გახლავთ მეთოდი, რომლითაც შევიცნობთ საგნებს და არა პიროვნებებს. პიროვნება შეუძლებელია შეიცნოს ვინმემ მისი თვისებების საფუძველზე. არსებითად მის იდენტურობას ვახდენთ მისივე თვისებების საწინააღმდეგოდ

და მხოლოდ ამგვარადაა მისი შეცნობა შესაძლებელი. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ადამიანი შეიძლება იყოს ბოროტი, მაგრამ იმის გამო რომ ის გვიყვარს, მას აღვიქვამთ როგორც უნიკალურს, ერთადერთს, მიუხედავად მისი თვისებებისა. საპირისპიროდ თუ ვახდენთ რომელიმე კეთილი ადამიანის იდენტურობას იმის საფუძველზე, რომ ის არის კეთილი, მაშინ ვერ შევიმეცნებთ მას, როგორც პიროვნებას. იგივე ითქმის ღმერთთან მიმართებაშიც. თუკი მას შევიმეცნებთ კეთილის თვისების შესაბამისად, მაშინ შეუძლებელი იქნება მისი შემეცნება როგორც პიროვნებისა. ღმერთი არ შეიმეცნება მისი თვისებების საფუძველზე სხვადასხვა საგნის მსგავსად. მაგრამ იმის გამო, რომ ღმერთი არის პიროვნება, ის შეიმეცნება მისი თვისებებისაგან დამოუკიდებლად. ეს გახლავთ პიროვნების უმთავრესი ნიშანი.

პიროვნების განსაკუთრებული ნიშანი გახლავთ ის, რომ ონტოლოგიურად წარმოადგენს ჩვენი არსებობის შეუცვლელ საწყისს (**στοιχείον**). თუ განქარდება პიროვნება, მაშინ ჩამოიშლება მთელი ჩვენი არსება. პიროვნების ფაქტორი არის ჩვენი არსებობის განმაპირობებელი. თეოლოგიურად ეს ნიშნავს შემდეგს: თუ განილევა ძე, განილევა მამაც, და პირიქით, თუ განილევა მამა, განილევა ძე. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ეს პიროვნული სიყვარულისმიერი ურთიერთობა არის ონტოლოგიური.

განვიხილოთ ეს ქრისტოლოგიურ ასპექტში: პიროვნული ურთიერთობა, რომელიც აქვს ქრისტეს მამასთან, გვეძლევა ჩვენც ქრისტეში და ამით შეგვიძლია შევიმეცნოთ ღმერთი, როგორც ღვთის ძეებმა და ვუწოდოთ მას მამა. ადამიანების მიერ ღმერთის სახელდება მამად მომდინარეობს იმ ურთიერთობიდან და უფლებიდან, რომელიც მისცა თავის მოწაფეებს ქრისტემ – მათაც ეწოდებინათ ღმერთისათვის მამა. სხვათა შორის, ღმერთის სახელდება მამად ქრისტიანობამდეც იყო ცნობილი: ძველ ბერძნებში ზევსი იწოდებოდა „ღმერთებისა და ადამიანების მამად“. მაგრამ ამგვარ სახელდებას არაფერი აქვს საერთო ახალ აღთქმისეულ სახელდებასთან. ახალ აღთქმაში მხოლოდ ძეს აქვს უფლება,

უწოდოს ღმერთს მამა. ამ უფლებას ქრისტე გადასცემს თავის მოწაფეებს და ამით სათავეს უდებს „მამაო ჩვენოს“ ლოცვის დამკვიდრებას (მთ. 6. 9-13, ლკ. 11. 2-6).

ღვთისადმი მამის სახელდება არ არის ბუნებრივი (**ἔμφυτος**) რელიგიურობის საკითხი. ეს პიროვნული ურთიერთობის შედეგია. ბუნებითად ეს მხოლოდ მხოლოდშობილ ძეს განეკუთვნება. მამას სხვა ძე არ ჰყავს. ამ ძის მიერ, მისი ჩვენდამი მსგავსების და ჩვენი მისდამი მსგავსების საფუძველზე მოგვენიჭება ღვთის ძეებად წოდების უფლება. მხოლოდ ამ გზითაა შესაძლებელი ღმერთის შემეცნება. რას ნიშნავს „შევიმეცნებ ღმერთს“? როგორ შევიმეცნებთ მას, როგორც კეთილს ან როგორც ძლიერს? ამ თვისებების გამოყენება ღვთის მიმართ ქრისტეს გარეშეც შეგვიძლია. ის, რასაც ქრისტე გვაძლევს მამა ღმერთის იდენტურობის შესახებ, არის მისი „მამობა“. მაშასადამე, ქრისტიანისათვის ღმერთის შინაარსი მის მამობაში მდგომარეობს. ამის მოპოვება შეუძლებელია ძეობილობითი ურთიერთობის მოპოვების გარეშე. ის, რომ ღმერთი არის მისი ძის მამა, კარგადაა ცნობილი ახალი აღთქმის წიგნებიდან, სხვადასხვა დოგმატური სახელმძღვანელოებიდან, მაგრამ ამის გააზრება, გაგება ეგზისტენციალურად (**ὀπαρξιακός**), ანუ მისი იდენტურობის გაგება, როგორც მამისა, შეუძლებელია ძეობილობის გარეშე. სხვა რამ არის, თქვას ვინმემ: „ეს არის ჩემი მეგობრის მამა, მას ვიცნობ, როგორც ჩემი მეგობრის მამას“, და სხვა არის, თქვას, რომ „ეგზისტენციურად მას ვიცნობ, როგორც ჩემს მამას, რადგან ვარ მისი ძე“. სხვაგვარად შეიცნობს ძე თავის მამას და სხვაგვარად მეგობრის მამას. ეს შემეცნების ორი ერთმანეთისაგან განსხვავებული ფორმაა.

ამრიგად, სიყვარულისმიერი ეგზისტენციური ურთიერთობა მოიპოვება მხოლოდ ქრისტეში, რადგან ის არის ძე, რომელმაც მარადიულად იცის ღმერთი, როგორც მამა. ეს უფლება ძის მიერ მიეცემათ მათ, ვინც მოიპოვებენ ძეობით ურთიერთობას. განვიხილოთ დეტალურად, თუ რას ნიშნავს ეს.

რას ნიშნავს პიროვნული შემეცნება, ანუ შემეცნება „პიროვნებაში“, როგორც ამას სახელდება პავლე მოციქული,

როდესაც ამბობს, რომ „მეცნიერებისა (ანუ შემეცნებისა) ღმერთისა წინაშე პირსა იესო ქრისტესსა“ (2 კორ. 4. 6). რით განსხვავდება პიროვნების საშუალებით შემეცნება იმ შემეცნებისაგან, რომელსაც საგნებთან ან არსებებთან მიმართებაში ვხვდებით?

პირველი ნიშანი, რითაც განსხვავდება პიროვნების საშუალებით შემეცნება საგნების ან არსებების შემეცნებისაგან, არის თავისუფლება. არსებების შემეცნებისას არც შემეცნებელი და არც შესამეცნებელი არ მოქმედებენ თავისუფლებაში (**ἐν ἐλευθερίᾳ**). საგანი ან არსება თავად გვაიძულებს მის შემეცნებას, ანუ არსებობს ერთგვარი იძულება შემეცნების პროცესში. ეს მსგავსია იმ იძულებისა, რომელსაც ვიყენებთ აპოლოგეტიკაში ღმერთის დასამტკიცებლად. შემეცნება იძულებითია, როდესაც მის არსებობაში დარწმუნება ხდება ლოგიკური მეთოდით. იძულებითად შევიმეცნებთ მაგიდას და სხვა ნებისმიერ საგანს. შემეცნების ამ წესს არ გააჩნია თავისუფლების ნიშანი. მსგავსადვე შეიმეცნებენ ადამიანები, დემონები, ცხოველები ღმერთს, როგორც „უმაღლეს ძალას“, მაგრამ არა როგორც პირს.

წმიდა მაქსიმე აღმსარებელი ამგვარ შეკითხვას სვამს (მსგავსი კლიმენტი ალექსანდრიელთანაც გვხვდება, მაგრამ ის არ აანალიზებს ამ საკითხს): როგორ იცნობს ღმერთი არსებებს, მთელ სამყაროს მათი ბუნებისდა მიხედვით? და იქვე პასუხობს, რომ ღმერთი სამყაროს არ იცნობს მისი ბუნების მიხედვით. რას ნიშნავს რაიმეს შემეცნება მისი ბუნების მიხედვით? არსებების შემეცნებისას მასში ყველაფერი მოცემულია და სხვაგვარად შეუძლებელია მისი შემეცნება. ნებისმიერ საგანს ან არსებას ადამიანი შეიმეცნებს მათი ბუნების მიხედვით. სამწუხაროდ, ღმერთის ყოვლისმცოდნეობაც ამ კუთხით გაიგება, რაც სერიოზულ პრობლემას ქმნის.

ღმერთთან მიმართებაში შემეცნების ამგვარი წესი უნდა გამოირიცხოს. მაქსიმეს მიხედვით, როგორც ვნახეთ, ღმერთი არ იცნობს საგნებს და არსებებს მათი ბუნების მიხედვით, არამედ „როგორც საკუთარ ნებას“ (ნებელობები, **ἴδια θελήματα**), რადგან მან საკუთარი ნებით შექმნა ეს არსებები. საგნების და არსებების ბუნება არ განსაზღვრავს მათ შესახებ

ღმერთის ცოდნის შინაარსს. არსებები ღვთის თავისუფალი ნების შედეგებია. უკეთესად გაცნობიერებისათვის მოვიშველიოთ ანალოგიური შემთხვევები ჩვენივე გამოცდილებიდან. თუ არის შესაძლებელი „მნებებელის“ შემეცნება, მისი შემეცნება არა ბუნების მიხედვით, არამედ როგორც საკუთარი ნებისა“? ამგვარი რამ შესაძლებელია მხოლოდ პიროვნებასთან მიმართებაში. იგი არ შეიმეცნება მისი ბუნების, ანუ თვისებების მიხედვით, უფრო მეტიც, პიროვნების შემეცნება მისი ფიზიკური არ ყოფნის დროსაცაა შესაძლებელი.

სარტრს მოჰყავს მაგალითი, რომელიც მეტად მნიშვნელოვანია ჩვენი შემთხვევისათვის. ვთქვათ პეტრე პავლეს უნდა შეხვდეს. მათ შორის არსებობს ონტოლოგიური ურთიერთდამოკიდებულება (კორელაცია). შეხვედრაზე დათქმულ დროს პეტრე ვერ ნახულობს პავლეს. იქ უამრავი სხვა პირია, მაგრამ არა პავლე. სარტრი შენიშნავს, რომ პავლეს ფიზიკური არ მყოფობა პეტრესთვის ქმნის განსაკუთრებულ (უნიკალურ) ვითარებას. შეხვედრის მთელ ადგილს ავსებს პავლეს იქ ფიზიკური არ მყოფობა. სარტრი განაგრძობს: „ნუ გგონიათ, რომ ეს ფსიქოლოგიური თემა იყოს, ან რაიმე ფანტაზია“. ეს ონტოლოგიური თემა გახლავთ. არმყოფი არის მყოფი. არ მყოფი, მიუხედავად მისი ფიზიკური (ბუნებითი) არყოფნისა, არის მყოფი. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, არსებობს მამასა და ძეს შორის სიყვარულისმიერი ურთიერთობა. იდენტურობისათვის არ არის აუცილებელი ფიზიკური (ბუნებითი) მყოფობა, ესაა დასკვნა. ფიზიკურმა არ ყოფნამ შესაძლოა გაადვილოს ის, რომ ვინმეს იდენტურობის აღქმა იყოს თავისუფალი იმ იძულებისაგან, რომელიც ახასიათებს ფიზიკურ მყოფობას. რას ნიშნავს ეს? ფიზიკური მყოფობის უარყოფა შეუძლებელია. ჩვენს შემთხვევაში შეხვედრის ადგილზე მისულმა პეტრემ უარყო იქ ყველა სხვა პირის მყოფობა. მისთვის რომ გეკითხათ, გიპასუხებდათ, რომ პავლეს გარდა, იქ სხვა უამრავი პირი იყო, მაგრამ მათმა ფიზიკურმა მყოფობამ ვერ განსაზღვრა პეტრეს შემეცნება. ამ მაგალითს დიდი მნიშვნელობა აქვს ღმერთის შემეცნებისათვის.

პიროვნებას შევიმეცნებთ მხოლოდ თავისუფლებაში,

რადგან თუკი პირს არ სურს გამოგვიცხადოს თავისი იდე-
ნტურობა, მაშინ შეუძლებელი იქნება მისი შემეცნება. პი-
როვნების შემეცნება მუდამ გულისხმობს გამოცხადებას.
სწორედ ესაა გამოცხადების არსი. ღმერთის გამოცხადება,
როგორც ძირითადი ნიშანი, გულისხმობს სწორედ იმას,
რომ იგი შეიმეცნება თავისუფლებაში. მას ნებავეს და გვეც-
ხადება თავისით, როგორც პიროვნება. ნებისმიერი ადამი-
ანი შეგვიძლია შევიმეცნოთ როგორც არსება, მთელი მისი
თვისებებით, რომელთაც მისი ფიზიკური მყოფობა გვთა-
ვაზობს, მაგრამ ასე მისი შემეცნება, როგორც პიროვნებისა,
შეუძლებელია. შეუძლებელია ვინმემ ვინმე შეიმეცნოს რო-
გორც პიროვნება, თუ არ არსებობს თავისუფალი გამოცხადება
შესამეცნებლის მხრიდან. პიროვნების შემეცნებისათვის
იძულების ფაქტორი გამორიცხულია. მაშასადამე, პიროვნების
შემეცნების პროცესი შეიცავს გამოცხადების ელემენტს, ხოლო
გამოცხადება თავისუფლების ელემენტს შემეცნებაში. ღმერთი
შეიმეცნება ჩვენ მიერ მხოლოდ მისი ნების თანახმად, რადგან
ის გვიცხადებს თავს თავისუფლებაში.

აქედან გამომდინარე, შესაძლოა გაკეთდეს დასკვნა,
და საკმაოდ პროვოკაციული: ღმერთის შემეცნება ჩვენი თავისუფლების გარეშე არ არის ის შემეცნება, რომელიც ნე-
ბავს ღმერთს (თუკი რომელიმე მეცნიერი შეეცდება ჩვენს
დარწმუნებას იმაში, რომ არსებობს რომელიღაც თანავარ-
სკვლავედი გარკვეული მტკიცებულობების საფუძველზე, ჩვენ
ვრწმუნდებით ამ თანავარსკვლავედის არსებობაში, რომელიც
რეალურად არც გვინახავს. ვრწმუნდებით ლოგიკურად. ეს
არის იძულებითი შემეცნება და მას არაფერი აქვს საერთო
შემეცნებასთან თავისუფლებაში). ღმერთი არ შეიმეცნება და
არც ნებავეს შეიმეცნებოდეს იძულებითად, რაც ნიშნავს იმას,
რომ ადამიანს აქვს შესაძლებლობა უარყოს მისი არსებობა,
ანუ თქვას „არ გიცნობ“, რაც არსებითად ნიშნავს, „არ მსურს
შეგიცნო“. ღვთის ნებაა, რომ ის ჩვენ მიერ შეიმეცნებოდეს
თავისუფლად, პიროვნულ ურთიერთობაში და არა ზოგადი
მტკიცებულობების საფუძველზე. გამოცხადებისას ის გვიცხა-
დებს თავის თავს როგორც მამა „ჩემი“, „შენი“, „მისი“ და ა. შ. და

არა როგორც ღმერთი ზოგადად და განუსაზღვრელად. ამგვარი შემეცნება თავისუფლებაში ჩვენც გვაძლევს შესაძლებლობას თავისუფლებაში ვთქვათ: „დიახ, არსებობ“ ან უარვყოთ: „არ გიცნობ, ჩემთვის არ არსებობ“. ღმერთის შემეცნებისას არსებობს თავისუფლების ფაქტორი, როგორც ღმერთის, ისე ადამიანის მხრიდან. ამას მოსდევს პიროვნული ურთიერთობა, მცოდნეობა არა ბუნების მიხედვით, არამედ როგორც „საკუთარი ნება“. ადამიანი ღმერთს შეიმეცნებს, რადგან მას ნებავს შეიმეცნოს იგი და ღმერთმა იცის ადამიანი, რადგან მას ნებავს, იცნობდეს მას. ამიტომაც, ღმერთი ეცხადება ადამიანს, ადამს, რომელიც არის პიროვნება, ის არ ეცხადება ბუნებას, არამედ პიროვნებას. დემონებმაც და ცხოველებმაც იციან, რომ არსებობს ღმერთი („ეშმაკთა ჰრწამს და ძრწიან“. იაკ. 2. 19), მაგრამ რა სარგებელი აქვს ამგვარ შემეცნებას? სამოთხეშიც ადამი ღმერთის უარყოფით, პრაქტიკულად, ავლენს თავისუფალ ნებას – „არ გიცნობ“, ეს სიტყვასიტყვით ნიშნავს: „არ მნებავს გიცნობდე“. „არა გიცნი თქუენ“ (ახ. ქართულით, „არ გიცნობთ“, მთ. 25. 12). ეს ქრისტეს უმნიშვნელოვანესი სიტყვებია. განა შესაძლებელია მან არ იცოდეს ეს ადამიანები? მაგრამ მაინც ამბობს: „არა გიცნი თქუენ“, რაც, არსებითად, ნიშნავს: „არ გიცნობთ თქვენ, არ მაქვს თქვენთან პიროვნული ურთიერთობა“. მაშასადამე, არ არის საუბარი შემეცნების ნებისმიერ ფორმაზე, არამედ პიროვნულ ურთიერთობაზე დაფუძნებულ შემეცნებაზე, რაც უცილობლად შეიცავს თავისუფლების ელემენტს.

ბ) სიყვარული

მეორე მნიშვნელოვანი ელემენტი არის სიყვარული, მაგრამ არა გრძნობის გაგებით და არც რაიმე თავისუფლების გარეშე აუცილებლობით გამოწვეული ურთიერთობა. აუცილებლობა შეიცავს ყველა იმ ურთიერთობას, რომელიც ნაკარნახევია კანონებით. მათ რიცხვს განეკუთვნება ბიოლოგიური კანონებიც. გრძნობითი კანონები ძველი ბერძნებისათვის მნიშვნელოვანი რამ იყო. ეროსი ძირითადი თემაა

პლატონთან. მაგრამ არსებობს განსხვავება ქრისტიანულ სიყვარულსა (*ἀγάπη*) და პლატონურ ეროსს შორის. პლატონურ ეროსში ტრფიალი მშვენიერებისადმი მართლაც უდავო ფაქტია. შეუძლებელია სათნოება, მშვენიერება არ გიყვარდეს. არსებობს ერთგვარი გრძნობითი აუცილებლობა. ეს დამახასიათებელია ძველი ელინიზმისათვის. გარდა ამისა, არსებობს ეთიკური აუცილებლობა, როცა შეუძლებელია არ გიყვარდეს კეთილი ადამიანი. არსებობს ბიოლოგიური აუცილებლობა. მაგრამ აუცილებლობის შემთხვევაში არსებობს სიყვარული-აღაპე. შევეცდებით, ავხსნათ რას ნიშნავს სახარებისეული „სიყვარული“, რომელმაც ერთგვარი გადატრიალება მოახდინა ამ ტერმინთა გაგებაში. უპირველესად დავიწყოთ კითხვით, რომელიც ბუნებრივად ყველას უჩნდება: როგორ შეიძლება აიხსნას სიყვარული ცოდვილი ადამიანისა, როცა ყველა პირობა არსებობს სიძულვილისათვის და არა სიყვარულისათვის. სწორედ აქ წარმოჩნდება სიყვარული თავისუფლებაში. გიყვარს არა იმიტომ, რომ უნდა გიყვარდეს, არამედ გიყვარს, რადგან თავისუფლად გსურს, რომ გიყვარდეს. ყოველივე აქედან გამომდინარე, შემეცნება სიყვარულში გულისხმობს შემეცნებას თავისუფლებაში. საუბარია სიყვარულზე, რომელიც არ მომდინარეობს რაღაც აუცილებლობიდან, თუნდაც ეს აუცილებლობა იყოს ძალზე ამაღლებული, ან სულიერი, ან ზნეობრივი. სწორედ ამ სიყვარულით უყვარს ღმერთს და ამ სიყვარულს გამოგვიცხადებს მაცხოვარი. გამოგვიცხადებს ღმერთის თავისუფალ სიყვარულს იმ ნიშნით, რომ ეს სიყვარული არ იზღუდება ადამიანის ცოდვილიანობის გამო. თუ სახარებიდან ამოვიღებთ სიყვარულს ცოდვილისა, ქრება საღვთო სიყვარულის მთელი თავისუფლება. მართლისა და მშვენიერისადმი სიყვარული გარდაუვალი და აუცილებელია. მაგრამ სიყვარული ცოდვილისა, და უფრო მეტიც მსხვერპლშეწირვა ქრისტეს მსგავსად ცოდვილისადმი უკვე „სისულელეა“ (1 კორ. 1. 18), გაუგებრობაა, მაგრამ თავისუფლებაა.

პავლე მოციქული კორინთელთა მიმართ პირველ ეპი-

სტოლეში საუბრობს იმის შესახებ, რომ მრავალნი ამპარ-ტავნობენ ცოდნის გამო. რას ნიშნავს ცოდნა? „მეცნიერებაი განალადებს, ხოლო სიყვარული აღაშენებს. უკუეთუ ვისმე ჰგონიეს, ვითარმედ იცის რაიმე, არღა სადა უცნობიეს, ვითარ-იგი ჯერ არს ცნობაი. ხოლო რომელსა უყუარს ღმერთი, იგი ცნობილ არს მის მიერ“ (1 კორ. 8. 1-3). პავლეს ეს ადგილი აშკარად გნოსეოლოგიურია. საინტერესოა, რომ კრიტიკულ რედაქციებში აკლია „ღმერთის მიერ“, ანუ ეს ფრაზა უფრო ზუსტად ასე უნდა წარმოჩნდეს: „ხოლო რომელსა უყუარს ღმერთი, იგი ცნობილ არს ღმერთის მიერ“. „ცნობილ არს ღმერთის მიერ“, უმთავრესად, ნიშნავს (როგორც ამას ამბობს პავლე მოციქული გალატელთა მიმართ ეპისტოლეში: „იცანთ ღმერთი“, და იქვე ასწორებს და აზუსტებს: „უფროისდა გიცნნა თქუენ ღმერთმა“. გალ. 4. 9), რომ შეუძლებელია ღმერთის შეცნობა, თუ თავად არ „გიცნნის“ შენ ღმერთმა, რადგან ჩვენ ქმნილებებს არა გვაქვს შემეცნების თავისუფლება ისეთი, როგორიც აქვს უქმნელ ღმერთს.

მაშასადამე, უპირველესად ღმერთი გვიცნობს ჩვენ, გამოგვიცხადებს თავის თავს, მაგრამ ეს აღსრულებადია მხოლოდ სიყვარულის წინაპირობით. თუ ადამიანს არ შეუძლია სიყვარული, ვერ შეიმეცნებს, ვერ იცნობს ღმერთს. ამის დასტურია იოანეს პირველი ეპისტოლე: „რომელსა არა უყვარდეს, მან არა იცის ღმერთი, რამეთუ ღმერთი სიყვარული არს“ (1 იოანე 4. 8). აქ, „რომელსა არა უყვარდეს“. განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა, რადგან მიანიშნებს ურთიერთობას ეკლესიასთან. ადამიანი აუცილებელია განეკუთვნებოდეს ეკლესიის წიადში ურთიერთობების ამ კომპლექსს (**πλέγμα**). ვნახოთ, რა მნიშვნელობა აქვს ეკლესიოლოგიას გნოსეოლოგიისათვის იოანეს ამ ეპისტოლეში.

„ამით გამოცხადნა სიყვარული ღმრთისაი ჩუენ შორის, რამეთუ ძე თვისი მხოლოდშობილი მოავლინა ღმერთმან სოფლად“ (1 იოანე 4. 9). სიყვარული არ არის ღმერთის რაიმე გრძნობა, ან თუნდაც მისი ბუნების აპორიას (ემანაციას, გარდმოთხევას), ანუ, როგორც ხშირად ვამბობთ, „ღმერთს უყვარს თავისი ბუნებით“. ეკლესიის მამები მეტად ფრთხილნი

იყვნენ ამ საკითხში, რადგან პლატონიც ამბობდა, რომ ღმერთი არის სიყვარული და ეს სიყვარული გადმოიღვრება მისი ბუნებიდან. გრიგოლ ნაზიანზელი კატეგორიულად უარყოფს „ბერძენი ფილოსოფოსის“, როგორც მას უწოდებს, ამ სწავლებას, რადგან საღვთო სიყვარულის ამგვარი გაგების გამო იმ ეპოქაში ევნომიოსისგან სერიოზული პრობლემები არსებობდა. გრიგოლ ნაზიანზელი ხაზს უსვამს, რომ ღმერთის სიყვარული არ მოდის მისი ბუნებიდან. მისი სიყვარული მდგომარეობს იმაში, რომ ჰყავს მხოლოსშობილი ძე „რომელი მოავლინა“ ჩვენთვის (1 იოანე 4. 14). მამის სიყვარული არის ძე, პირი, პიროვნული ურთიერთობა, რომელიც ამიერიდან ჩვენც მოგვეცემა როგორც სახე (**τύπος**) ღმერთის შემეცნებისა. მაშასადამე, შემეცნება (ცოდნა, მეცნიერება) მომდინარეობს მხოლოდ სიყვარულისმიერი ურთიერთობიდან, რომელსაც თავად ღმერთი უდებს სათავეს და გვთავაზობს, რადგან ჩვენ, ადამიანებს, არ ძალგვიძს ამ ურთიერთობის დაწყება თავისუფლებაში.

ეს არის უდიდესი ფილოსოფიური საკითხი. ჩვენ, ქმნილებებს, არ შეგვიძლია შევიმეცნოთ რამე თავისუფლებაში, რადგან ჩვენთვის ყველაფერი მოცემულია, თავად თითოეული ჩვენგანის არსებობაც. სწორედ ესაა განსხვავება ქმნილებასა და შემოქმედს შორის, რომ ქმნილებისათვის არსებობს აუცილებლობის ფაქტორი შემეცნებაში. ქმნილებისათვის შეუძლებელია შემეცნება აბსოლუტურ თავისუფლებაში. მხოლოდ ღმერთს, როგორც აბსოლუტურ თავისუფლებას, ძალუძს სიყვარული თავისუფლებაში. ამიტომაც პირველად სწორედ ის გვთავაზობს შემეცნებას მის შესახებ. ის ჩვენ გვიცნობს თავის ძეში, როგორც თავის ძეებს, „უფროსლა გიცნნა თქვენ ღმერთმა“, – ამბობს პავლე მოციქული და ჩვენც ამის შესაბამისად შევიცნობთ ღმერთს, როგორც მამას.

უფლის შემეცნება ნიშნავს ჩვენს თავისუფლებაში მამისა და ძის სიყვარულისმიერ ურთიერთობაში თანაშერთვის. ეს ურთიერთობა არის თავისუფალი და არა ვალდებულებითი, რადგან, თავის მხრივ, ღმერთი არ არის ვალდებული ჩვენდამი სიყვარულში. ჩვენი მხრიდან, არც ჩვენ ვართ ვალდებულნი,

რადგან ამ ურთიერთობაში თანაშერთვა გულისხმობს თავისუფლებას. თავისუფლად თანაშერთვა ამ ურთიერთობაში იძლევა შესაძლებლობას ღმერთის იდენტურობისათვის, რომელიც არსებობს „წინაშე პირსა იესო ქრისტესა“ (2 კორ. 4. 6). ამ ურთიერთობაში ჩვენთვის უფალი არსებობს იმ ონტოლოგიურ ნიშნამდე, რომ თუ ის განქარდება, განქარდება ჩვენი საკუთარი ჰიპოსტასიც (არსება, ὑπόστασις).

ეს რეალურად ნიშნავს იმას, რომ თუ ჩვენ არ თანაშევერთვებით სიყვარულისმიერ ურთიერთობაში, რომელიც არსებობს მამასა და ძეს შორის, ვერ შევიმეცნებთ ღმერთს. მისი შემეცნება შესაძლებელია სხვადასხვა გზით: ფილოსოფიური, წარმართული, მისტიკური, მაგრამ არა როგორც მამისა, მამისა კონკრეტული ძისა, კონკრეტული პირისა და, შესაბამისად, ჩვენი იდენტურობისა ძის პირთან, როგორც ჩვენი მამის.

აქ უმთავრესი ნიშანია ის, რომ სიყვარული ქმნის ურთიერთობების კოპლექსს, რომელშიც ისინი, ვინც ქრისტეში შეიცნობენ ღმერთს, როგორც მამას, ერთმანეთზე ეგზისტენციურად ურთიერთდამოკიდებულნი (კორელაციურნი) არიან. ერთი სიტყვით, ადამიანი უნდა ეკუთვნოდეს ამ ერთობას, ამ სხეულს, რომელსაც ქმნის ეს ურთიერთობა. შეუძლებელია ამ სხეულის გარეთ ვინმემ შეიმეცნოს ღმერთი იმ სახით, როგორც ძე იცნობს მამას. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ მხოლოდ ეკლესიაში შეიმეცნება ღმერთი სრულად. ეკლესიის სხეულის გარეთ სხვაგვარად შეიმეცნება, არა როგორც მამა. მაგრამ გამოცხადებითად ვიცით, რომ ღმერთი არის მამა, ამგვარია მისი ნება გამოცხადებისა. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, შეიმეცნება გულისხმობს თავისუფალ გამოცხადებას. გამოცხადების ამგვარი სახე თავისუფლად გამოგვიცხადებს ღმერთს, როგორც მამას.

ამ ყველაფრის აღსრულებისათვის საჭიროა განწყობა. ღმერთის შემეცნებისათვის, საზოგადოდ, აუცილებელია ყველა ჩვენი ურთიერთობის განსაზღვრა, რადგან ეს ურთიერთობები ჩვენი შემეცნების პროცესში არის ჩართული. რომ შევიმეცნოთ თუნდაც მაგიდა, ამისათვის საჭიროა ყველა იმ ურთიერთობის ჩართვა მისი შემეცნების პროცესში, რომელიც გვაქვს სამ-

ყაროსთან, ფერებთან, ფორმებთან და ა. შ., შეუძლებელია ნებისმიერი საგნის ან არსების შემეცნება ამ ფართო ემპირიული ურთიერთობების გარეშე. ასევეა ღმერთთან მიმართებაშიც – მთელი ჩვენი არსებობა თავისი ემპირიული ურთიერთობებით კომპლექსურად ჩართულია ღმერთის შემეცნების პროცესში. ღვთის შემეცნება არ არის მსგავსი იმ ცოდნისა, რომელიც გაივლის მხოლოდ გონებას, ან გულს, როგორც გრძნობების ეპიცენტრს. ადამიანი მას შეიმეცნებს ყველა თავისი ურთიერთობით – არსებებთან, ბუნებასთან, გრძნობებთან, სხვადასხვა ობიექტებთან, ანუ ღვთის შემეცნებაში ჩართულია ადამიანის მთელი არსება. სწორედ ამ ურთიერთობებმა უნდა განიცადოს განწმედა, განსაკუთრებით კი პიროვნულმა ურთიერთობებმა, რათა თანაშეერთონ ურთიერთობას ძე ღმერთთან, რომელიც გამოგვიცხადებს ღმერთს, როგორც მამას. ასკეტური მოღვაწეობა არის სწორედ ის გზა, ის მეთოდი, რომელიც ემსახურება ამ მიზანს. ვნებებისაგან განწმედა თავის თავში გულისხმობს ჩვენი ეგზისტენციური ურთიერთობების გარკვევას ყველაფერ იმასთან, რასაც კავშირი აქვს ჩვენს პიროვნულ იდენტურობასთან. ამგვარი განწმედა, გრიგოლ ნაზიანზელის თანახმად, წარმოადგენს აუცილებელ წინაპირობას. „ყველას არ ძალუძს ღვთის შესახებ სიბრძნისმეტყველება“, არამედ „მხოლოდ გამოცდილ და მჭვრეტელობაში დაწინაურებულთ, მათ, ვინც განიწმიდა სული და სხეული“ (სიტყვა 27, 3 PG 36, 13D). ნაზიანზელი ღვთისმეტყველი სხვაგან უფრო დასრულებულად განმარტავს, რომ უფლის შემეცნება თუმცა მოითხოვს განწმედას, მაგრამ საბოლოოდ იგივდება სიყვარულთან: „ღმერთი არის ნათელი აღმატებული... რამდენადაც განვიწმიდებით, იმდენად გამოგვიჩდება, რამდენადაც გამოგვიჩდება, იმდენად გვიყვარს, ხოლო რამდენადაც გვიყვარს, მით მეტად შევიმეცნებთ“ (სიტყვა 40, 5 PG 36, 364BC).

ამრიგად, განწმედა არ წარმოადგენს ადამიანისათვის თვითმიზანს. მხოლოდ ასკეტური მოღვაწეობა, დამოუკიდებლად აღებული, არ გამოგვიცხადებს ღმერთს. ვნებებისაგან განწმედით თავისთავად არ შეიმეცნება უფალი, არამედ მისი ძის სხეულთან თანაზიარებით, ანუ იმ ურთიერთობებში

თანაშერთვით, რომელთაც ქრისტეს სხეული წარმოშობს. სწორედ ამგვარად გამოცხადდება ღმერთი და ჩვენი ურთიერთობებიც მასთან ხდება იმგვარი, როგორც მამასა და ძეს შორის. აქ არის პასუხი იმ შეკითხვაზე, რომელიც ხშირად ისმის ხოლმე: რა განასხვავებს ერთმანეთისაგან ქრისტიან ასკეტსა და გურუს? განსხვავება კი სწორედ ქრისტესმიერ მოღვაწეობაშია. მხოლოდ ერთი სიტყვა, ქრისტე, ნათელს ხდის ამ განსხვავებულობას. ქრისტეს სახელის გარეშე დანარჩენი ჩვეულებრივი ბუდისტური ისტორიაა. ბუდისტიც იმავე მოღვაწეობით, ვნებათაგან განწმედით, შეიმეცნებს ღმერთს. მაგრამ, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ასკეტური მოღვაწეობა არ არის თვითმიზანი, არც ღვთის შემეცნება მოდის თავისთავად ასკეტური გზით ვნებებისაგან განწმედით. ამისათვის საჭიროა თანაშერთვა ქრისტეს სხეულთან, სადაც თავად უფალი განცხადდება ვითარცა თანაზიარება მრავალი პირისა. ისინი სიყვარულში, რომელიც მათ შეაკავშირებს, იხილავენ ღმერთს იესო ქრისტეში.

მაშასადამე, ღვთის შემეცნება გულისხმობს ადამიანების თავისუფალ თანაშერთვას სიყვარულისმიერ ურთიერთობაში, რომელსაც თავად ღმერთი ქმნის ადამიანებთან იესო ქრისტეში, „უკუეთუ ვიყუარებოდეთ ურთიერთას, ღმერთი ჩუენ შორის ჰვიეს და სიყვარული მისი ჩუენ შორის აღსრულებულ არს“ (1 იოანე 4. 12). მოყვასის სიყვარულის გარეშე წარმოუდგენელია ქრისტეს სხეულთან თანაშერთვა, რადგან „...რომელსა არა უყუარდეს ძმაჲ თჳსი, რომელი იხილა, ღმერთი, რომელი არა უხილავს, ვითარ ძალ-უც შეყუარებად?“ (1 იოანე 4. 20). ღმერთის შემეცნება ამგვარ ტეხილ გზაზე გადის, რომელიც არ არის მხოლოდ ვერტიკალური ადამიანის გულსა და ღმერთს შორის, არამედ ჰორიზონტალური განზომილებებისაგან, ამიტომ „რომელსა არა უყუარდეს, მან არა იცის ღმერთი, რამეთუ ღმერთი სიყუარული არს“ (1 იოანე 4. 8).

ვიდრე დავასრულებდეთ საუბარს გნოსეოლოგიაზე, აღვნიშნავთ, რომ თანამედროვე მეცნიერებებში სულ უფრო ხშირად საუბრობენ ღმერთის უცნობელობის შესახებ. კაპადოკიელი მამები ევნომიოსთან კამათის დროს განსაკუთრებით

ხაზს უსვამდნენ ამ მოსაზრებას, რომ უფლის შემეცნება არის შეუძლებელი, რამდენადაც უნდა მიუახლოვდეს მას ადამიანი, რადგან ის „შედგენილი და მდაბალი შეზავებაა, რომელიც ქუე მიიდრიკება“ (გრიგოლ ნაზიანზელი, სიტყვა 28, 3 PG 36, 29BC). მიუხედავად ამისა, არ უნდა დავივიწყოთ შემდეგი:

1) ღმერთის „უცნობელობა“ ეკლესიის მამების მიერ გაიგება როგორც მისი მიუწვდომლობა. აქ არ არის საუბარი ღვთის შემეცნების რაიმე სახის უარყოფაზე (წინააღმდეგ შემთხვევაში გაუგებარი იქნებოდა უფლის სიტყვები: „რაითა გიცოდინა შენ მხოლოი ჭეშმარიტი ღმერთი და რომელი მოავლინე იესო ქრისტი“. იოანე 17. 3), არამედ – მის წვდომაზე (განცდა, **κατάληψις**), რაც რეალურად შეუძლებელია. შემეცნების ის სახე, რასაც აღიარებდნენ ევნომიანელები, არის ის, რაც ზემოთ ვახსენეთ – მსგავსი „საგანთა შემეცნებისა“, ეს ყოვლად მიუღებელია ღვთის შემეცნებასთან მიმართებაში.

2) ეკლესიის მამები ცალსახად აღნიშნავენ, რომ შეუძლებელია საღვთო ბუნების შემეცნება, ანუ რასაც გრიგოლ ნაზიანზელი სახელდება „პირველდასაბამ და შეუცვალეებელ თავისთავად ბუნებად, სამებაში შეცნობილს“. ევნომიანელების ცდომილება სწორედ ის იყო, რომ ვერ განასხვავებდნენ ერთმანეთისაგან საღვთო ბუნებასა და საღვთო პირებს, მათთვის ღმერთის, როგორც მამის, შემეცნება საღვთო ბუნების შემეცნებას ნიშნავდა. კაპადოკიელები ამხელდნენ ევნომიანელთა ამ სიშლეგეს: საღვთო ბუნების შემეცნება შეუძლებელია, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ვერ შევიმეცნებთ ღმერთს, როგორც მამას (ან როგორც პირთა სამებას), და პირიქით, ღმერთის როგორც მამის პირის შეცნობა არ ნიშნავს მის შემეცნებას მისი ბუნების მიხედვით.

რა თქმა უნდა, პატერიკული მწერლობა არ იძლევა ეგზისტენციალურ ანალიზს, თუ რას ნიშნავს შემეცნება „პიროვნებაში“, მაგრამ იძლევა ძირითად პრინციპს, რომ გნოსეოლოგიაში არსებობს რადიკალური განსხვავება ბუნებასა და პიროვნებას შორის. აპოფატიზმი, რომელიც მიემართება საღვთო ბუნებას, არ შეიძლება განზოგადდეს უცნობელობაზე ღმერთის პიროვნულ არსებობასთან მიმართებაში.

საღვთო ბუნებასა და საღვთო პირებს შორის განსხვავების ზოგადი პრინციპის იქით, კონკრეტულად თუ რას ნიშნავს მამის შემეცნება ძეში სულიწმიდის მიერ, სხვა რამ ანალიზს არ გვთავაზობენ მამები. ამგვარი ანალიზის საჭიროება არ არსებობდა მათ ეპოქაში. მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ მომდევნო ეპოქებში ეს არ მომხდარიყო. პირიქით, დოგმატიკის მოვალეობაა დოგმების განმარტება, მთავარია, ამ განმარტებებისას არ მოხდეს ეკლესიის მამების სულიკვეთების დამახინჯება. ეკლესიის დიდი მამები განმარტავდნენ რა წინა ეპოქების სწავლებებს მათი თანამედროვე ეპოქების მოთხოვნილებათა შესაბამისად, ფაქტობრივად, აანალიზებდნენ და ხვეწდნენ ძირითად ტერმინებს.

ამის მაგალითია გვიან ბიზანტიურ ხანაში წმინდა გრიგოლ პალამას მიერ განვრცობილად წარმოდგენილი სწავლება საღვთო ბუნებასა და საღვთო ენერგიებს შორის განსხვავების შესახებ – წმინდად გნოსეოლოგიური თემა. ეს სწავლება სათავეს ათანასე დიდთან და კაპადოკიელებთან იღებს. პალამას მიხედვით, ღმერთის მიუწვდომელობა კვლავ მის ბუნებას განეკუთვნება, ხოლო როგორც საღვთო პირების, ისე საღვთო ენერგიების მეშვეობით შესაძლებელი ხდება უფლის შემეცნება. და აქაც ეს შემეცნება არ გაიგება, როგორც ღვთის წვდომა (κατάληψις).

რწმენის შესახებ

შემეცნებისა და რწმენის საკითხი მრავალთათვის ერთგვარი დილემაა. ზოგიერთის აზრით, ერთი მეორეს გამოირიცხავს, ანუ არსებობს ან შემეცნება, ან რწმენა. მაგრამ იმავდროულად არსებობს მოსაზრებებიც, რომ შემეცნება წინ უსწრებს რწმენას ან პირიქით რწმენა უსწრებს შემეცნებას. იმავე საკითხს წარმოადგენს, თუმცა მცირეოდენი განსხვავებით, სიყვარულისა და შემეცნების ურთიერთმართებაც. რომელი უსწრებს – სიყვარული თუ შემეცნება, ანუ, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, შეუძლია ადამიანს იმის

შეყვარება, რასაც არ შეიმეცნებს?

ეს საკითხი პირველად ავგუსტინემ წამოჭრა. მანვე გასცა პასუხი, რომელიც დასავლეთში გაბატონდა და მოგვიანებით განვითარება თომა აკვინელთან პოვა. ფილოსოფიურად ეს ნიშნავს, რომ ურთიერთობა, რომელსაც ვამყარებთ რაომელიმე არსებასთან, მოითხოვს ამ არსების ობიექტურ შემეცნებას. ეს მოსაზრება ეფუძნება გარკვეულ წინაპირობას, რომ შემეცნება არის გონებრივი ათვისების საკითხი, ხოლო სიყვარული – გრძნობითი. მაგრამ, როგორც ზემოთ ვნახეთ, შეუძლებელია შემეცნება სიყვარულის გარეშე. ამის ნათელი დადასტურებაა პავლე და იოანე მოციქულების ეპისტოლეები. სწორედ ამიტომ ეს ფორმულირებები ახსნას საჭიროებენ, რადგან არც ისაა მართებული, ვთქვათ დაბეჯითებით, რომ შემეცნება უსწრებს სიყვარულს, არც ის, რომ სიყვარული უსწრებს შემეცნებას. ორივე ამგვარი ფორმულირება მცდარია. მართებული ჩვენ მიერ გაკეთებული მსჯელობების საფუძველზე იქნებოდა ის, რომ ორივე, როგორც სიყვარული, ასევე შემეცნებაც, ერთი-დაიგივეა; შემეცნება არის სიყვარული და სიყვარული არის შემეცნება. სიყვარული გაიგება არა როგორც გრძნობა ან ბუნებითი თვისება, არამედ პირთა ურთიერთობა, სადაც შესაძლებელი ხდება პირის იდენტურობის გამოცხადება, ანუ ერთი პირის მიერ მეორის შემეცნება.

იგივე შეიძლება ითქვას რწმენის შესახებაც, რომ რწმენა და შემეცნება იგივეობრივნი არიან. უფრო ანალიტიკური მსჯელობისათვის განვიხილოთ ისტორიული წინაპირობები სიტყვისათვის „მრწამს“, რომლითაც იწყება სარწმუნოების სიმბოლო. ამისათვის კი საჭიროა მიმოვიხილოთ ეკლესიის ლიტურგიკული გამოცდილება. რას ნიშნავს „მრწამს“ სარწმუნოების სიმბოლოში?

ძველი ეკლესიის ნათლობის ლიტურგიკული პრაქტიკის თანახმად (ეს წესი, ბუნებრივია, დღესაც უცვლელად სრულდება ეკლესიაში), რომელსაც ჩვენ გვაწვდიან იუსტინე და კირილე იერუსალიმელი, ნათლობის წინ სრულდებოდა შეფუცების წესი. იგი იწყებოდა მოსანათლის მოხმობით, ის უნდა დამდგარიყო პირით აღმოსავლეთისაკენ. ეს მეტად

მნიშვნელოვანი ლიტურგიკული ქმედებაა. მიბრუნება დასავლეთიდან აღმოსავლეთისაკენ, ფაქტობრივად, ნიშნავს „მრწამსის“ წარმოთქმამდე მოსანათლის განწყობის (პოზიციის-**στάσις**) შეცვლას არსებების მიმართ. მაშასადამე, რწმენა არის ის ფუნდამენტური განწყობა, რომელსაც იღებს ადამიანი საკუთარი მყოფობის (**ὑπαρξις**) წინაშე. ეს განწყობა (პოზიცია) არის საპირისპირო იმ განწყობისაგან, რომელიც მანამდე ჰქონდა ადამიანს ბიოლოგიური არსებობით. ის დაბადებისას იძენს განწყობას ცხოვრების, არსებების, ღმერთის მიმართ. ნათლობისას სწორედ ეს განწყობა უნდა დაემხოს, უკუგდებულ იქნეს და შეიცვალოს აღმოსავლეთისაკენ. ნებისმიერ შემთხვევაში შეუძლებელია „მრწამსის“ წარმოთქმა, თუკი ადამიანი კვლავ მიჯაჭვული იქნება იმ განწყობაზე, რომელიც მან შეიძინა ბიოლოგიური შობისას. „მრწამსი“ გარკვეუწილად წარმოადგენს პასუხს კონკრეტულ შეკითხვაზე, რომელიც ისმის საეკლესიო ერთობის მხრიდან. ადამიანს არ ძალუძს იზოლირებულ მდგომარეობაში რწმენის განვითარება, ეს მხოლოდ საეკლესიო ერთობის საზღვრებშია შესაძლებელი.

ასევე უდიდესი მნიშვნელობისაა სიტყვა – „აღმოსავლეთით“. როგორც ცნობილია, პირველი ქრისტიანები თავიანთ ლოცვებს აღმოსავლეთით მიმართავდნენ, რადგან მოლოდინი ქრისტეს მოსვლისა აღმოსავლეთიდანაა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, აღმოსავლეთი არის ნიშანი, საიდანაც ადამიანთა მოდგმა შორეულს, უკანასკნელს (**ἔσχατα**) მოელის.

უფრო სიღრმისეული გაგებისათვის განვიხილოთ პავლე მოციქულის ეპისტოლე ებრაელთა მიმართ. „ხოლო არს სარწმუნოებად მოსავთა მათ ძალ (**ὑπόστασις**), საქმეთა მამხილებელ არახილულთა“ (თანამედროვე ქართულად: „ხოლო რწმენა არის მტკიცე დარწმუნება იმაში, რასაც ვესავთ, დადასტურება იმისა, რასაც ვერ ვხედავთ“. ებრ. 11. 1. გ.ბ.). რწმენის პავლესეულ განმარტებაში ორი ძირითადი ელემენტია:

პირველი, რწმენა არის შემეცნება, ანუ სრული ონტოლოგიური იდენტურობა. პავლე მოციქული იყენებს სიტყვას – „ჰიპოსტასი“, რაც მტკიცე დარწმუნებულობას, იდენტურობას

ნიშნავს, რომ რაღაც ნამდვილად არსებობს, რომ ეს რაღაც არის ეს და არა სხვა რამ. როდესაც ვამბობთ, რომ რწმენა არის ჰიპოტეზა, ანუ მტკიცე დარწმუნებულობა, ვგულისხმობთ, რომ რწმენის მეშვეობით ვახდენთ რაიმე არსის შემეცნებას, იდენტურობას. შესაბამისად, სიტყვაც „საქმეთა“ ონტოლოგიურ დატვირთვას იძენს.

მეორე არის ის, რომ ეს შემეცნება არის ესქატოლოგიური მნიშვნელობის, „მოსავთა მათ ძალ“ (მტკიცე დარწმუნებულობა. გ.ბ.). რწმენის მეშვეობით ადამიანი მიემართება მომავლისაკენ, ბოლოსაკენ (**ἔσχατα**), იმ საქმეებისაკენ, რომელნიც ჯერ არ აღსრულებულან. „საქმეთა მამხილებელ არახილულთა“. „არახილულთა“ – ეს სიტყვა შემეცნების საკვანძო ნიშანზე მიანიშნებს, რაც, გარკვეულწილად, ძველი ბერძნების „ხილვას“ (**ὄρασις**) შეესატყვისება. ხილვა, ზოგადად, შემეცნებას ნიშნავდა. ხილულნი არიან ის არსებები, რომლებიც ჩვენ გვარწმუნებენ თავიანთ არსებობაში, „არახილულნი“ კი ის არსებებია, რომლებიც გრძნობებისაგან დადასტურებას არ ექვემდებარებიან. მაშასადამე, არ არის საუბარი მხოლოდ ხილვაზე, არამედ გრძნობების დადასტურებაზეც. როგორ შეიძლება ეს განიმარტოს:

ხილულ საქმეებში, რომელიც ექვემდებარება ადამიანთა გრძნობებით დადასტურებას (და არა მხოლოდ გრძნობებით, არამედ აზროვნებითაც), რწმენა არ არსებობს. პირიქით, რწმენა არსებობს იმ შემთხვევაში, როდესაც ხდება დარწმუნება არა რეალური საქმეებიდან გამომდინარე. მაშასადამე, რწმენის საკითხშიც შემოდის თავისუფლების გაგება. ის, რაც ობიექტური რეალობიდან გამომდინარე ადამიანის წინაშე არსებობს, ანუ რაც შეიმეცნება მისი ჰიპოტეზის შესაბამისად გრძნობების, გონების და სიტყვის მიერ, არის აუცილებლობით, ან, გნებავთ, იძულებით გამოწვეული. ამგვარ რამეს კი ებრაელთა მიმართ ეპისტოლის რწმენას საერთო არაფერი აქვს. რწმენა არ არის ის, რაც ადამიანს აუცილებლობიდან გამომდინარე მიეწოდება საქმეების შესახებ, არც ის, რაც ისტორიიდან ან გამოცდილებიდან (ემპირიიდან) შეიმეცნება, არამედ ის, რაც ადამიანს „აქვს როგორც მტკიცე დარწმუნება

(ძალ) მომავლისა, „არახილულთა“, რასაც არაფერი აქვს საერთო ისტორიულობასა და გამოცდილებასთან. ეს, საბოლოოდ, ნიშნავს იმას, რომ რწმენა არ მოდის ბუნებისა და გრძნობებისაგან დადასტურებულთაგან.

სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, რწმენა მოითხოვს იძულებითი შემეცნებიდან გარეთ გასვლას (ან იძულებითი შემეცნების დატოვებას). სხვათა შორის, ეს იძულებითი შემეცნებაც საკმაოდ ფაქიზი თემაა, რადგან, შესაძლოა, ეს რამე ფსიქოლოგიურს ნიშნავდეს, როდესაც რწმენა განიხილება როგორც დარწმუნებულობა ვინმეს არსებობაში ან ნდობა ვინმეს მიმართ. ბავშვსაც აქვს ნდობა დედისადმი, მაგრამ იქნებოდა მართებული მისი რწმენად მიჩნევა? ეს ნდობა წარმოდგება ბუნებითი და ემპირიული მიზეზებიდან. ბავშვი დარწმუნებულია დედის მისდამი სიყვარულში, რადგან დედის მუცელში ყოფნამ დაარწმუნა ბავშვი დედის მზრუნველობაში და ამ ქვეყანაზე მისი მოვლენის შემდეგ ეს დარწმუნებულობა ემპირიულადაც დადასტურდება. ამიტომაც ბავშვი არ ცდება იმათში, ვის უყვარს და ვის – არა. მას აქვს დიდი ინტუიცია, რომელიც მოდის დადასტურებიდან არა „არახილულთაგან“, არამედ კარგად „ხილული“ საქმეებიდან.

მაშასადამე, დარწმუნებულობა ვერ იქნება რწმენის განმსაზღვრელი, რადგან რწმენა არ ეფუძნება დადასტურებული საქმეების გამოცდილებას, ანუ რასაც ბუნება გვთავაზობს, როგორც დადასტურებულ საქმეებს. რწმენა არ ეფუძნება იმას, რაც დასტურდება გრძნობებით, ემპირიით, ლოგიკით, იმას, რაც გამოწვეულია აუცილებლობით. როდესაც ვამბობთ ემპირია, ვგულისხმობთ, როგორც ისტორიულს, ისე ფსიქოლოგიურს, რომელიც შესაძლოა იყოს რწმენის წინაპირობა.

ამგვარად ცხოვრობდნენ პირველი ქრისტიანები, რისი გაცნობიერებაც დღეს უჭირს კაცობრიობას. რწმენის ის განსაზღვრება, რომელიც მოცემულია ებრაელთა მიმართ ეპისტოლეში და რაც იგულისხმებოდა ნათლობის ემპირიაში, მოითხოვს შემდეგს: პირველ ქრისტიანებს ნათლობისას მოეთხოვებოდათ ძველი რწმენის შეცვლა. საკუთარი იდენტურობისათვის მათ აღარ გამოადგებოდათ ძველი საქ-

მეები, რომელთა რწმენაშიც მანამდე ცხოვრობდნენ. აქ, უმთავრესად, ორგვარი ურთიერთობები იგულისხმება, რომელთაც ამიერიდან ამ გადამწყვეტი გარდატეხის (ფაქტობრივად, რწმენის, გნებავთ, ბჭობის, **κρίσις**) პრიზმაში უნდა გაევიდეთ.

პირველი არის ბიოლოგიური, რაც ძალზე მნიშვნელოვანია, რადგან ეს გვაძლევს ჩვენ პირველ რწმენას (ბავშვის მაგალითი, როცა მისი რწმენა ეფუძნება ბიოლოგიურ ურთიერთობებს, მშობლებს, ოჯახს), და მეორე, ერთობითი (სოციოლოგიური) და, უპირატესად, როგორც ეს იყო პირველი ქრისტიანების დროს და დღესაც უცვლელად რჩება, მოქალაქეობრივი, კულტურული ელემენტი (წარმოადგინეთ ადამიანი, რომელიც ცხოვრობს საბუთის გარეშე. ასეთი ადამიანი ყველასათვის უცნობი, შეუცნობელი იქნება, მას თავადაც არ შეეძლება საკუთარი იდენტობის დადასტურება, უფრო მეტიც, არ ექნება საკუთარი უსაფრთხოების შეგრძნება, რადგან დაცულობა მომდინარეობს რომელიმე სახელმწიფოსადმი მიკუთვნებულობიდან, რაც, ფაქტობრივად, განსაზღვრავს კიდევ, ზოგადად, ადამიანის არა მხოლოდ იდენტობას, არამედ მის მყოფობასაც. მიუხედავად იმისა, რომ დაბადების ფაქტი, ანუ ფიზიკური არსებობა თვალნათელია, მაინც აუცილებელია ამის დადასტურება ვინმეს მიერ სოციალური ან პოლიტიკური ნიშნით; სხვაგვარად შეუძლებელია დაბადების ფაქტის დადასტურება. მაშასადამე, თუ სახელმწიფო არ დაადასტურებს ადამიანის ამ სახელმწიფოში მიკუთვნებულობას, მაშინ არ იარსებებს მისთვის იდენტობრივი დაცულობა, მსგავსად იმისა, თუ ვინმეს არ ეყოლება ოჯახი და მშობლები, არ ექნება ბიოლოგიური საფუძველი). ეს ორი ძირითადი ფაქტორი (ბიოლოგიური და იდენტობრივი ანუ სოციალური) განსაზღვრავს ადამიანის იდენტურობას და რომელიც, ფაქტობრივად, წარმოადგენს კიდევ „ხილულ“ საქმეთა დადასტურებას.

რწმენისა და ნათლობის შესაბამისად ორი რამ მოეთხოვებოდათ პირველ ქრისტიანებს: პირველი, საკუთარი ოჯახის უარყოფა, „რომელი მოვალს ჩემდა და არა მოიძულოს მამაი თვისი და ცოლი და შვილნი და ძმანი და დანი...ვერ

ხელ–ეწიფების მოწაფე ყოფად ჩემდა“ (ლკ. 14. 26), რაც სრულ განშორებას ნიშნავს. იმისთვის, რომ არსებობდეს რწმენა, საჭიროა სრული განშორება იმ დარწმუნებულობისგან, რომელსაც ბიოლოგიური საფუძველი იძლევა. მეორე, რაც დამახასიათებელი იყო პირველი ქრისტიანებისათვის, – ეს არის სამართლებრივი აღიარება. ისინი კონსტანტინემდე კანონგარეშე ცხოვრობდნენ. ამიტომაც ამბობს პავლე მოციქული ებრაელთა მიმართ ეპისტოლეში, რომელიც სწორედ ამ კანონგარეშე ცხოვრების გამოცდილებიდანაა დაწერილი, რომ „არა მაქუს ჩუენ აქა საყოფელად ქალაქი, არამედ მერმესა მას ვეძიებთ“ (ებრ. 13. 14). ეს ადგილი რწმენის ერთგვარი პერიფრაზირებაა: „ქალაქი“ მოქალაქეობას მიანიშნებს – „ჩუენი მოქალაქეობაი ცათა შინა არს“ (ფილ. 3. 20). „არა მაქუს ჩუენ ქალაქი“ ნიშნავს სწორედ მოქალაქეობის არქონას, ანუ, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მოქალაქის საბუთის არქონას.

ნათლობით ადამიანი შეიძენს იდენტობას, რომელსაც არ იცნობს „აქა სამყოფელი ქალაქი“, რადგან ქრისტიანები „მერმესა მას ვეძიებთ“. და აი, ესქატოლოგიაც. ქრისტიანების ქალაქი არის „მერმისა“ ანუ მომავლისა. ეს არის რწმენა ქრისტიანისა ანუ დარწმუნება იმაში, რომ ჭეშმარიტად არსებობს, რომ მას აქვს იდენტურობა, რომ ის იცნობს მას, ვისაც რეალურად ვერ ხედავს და ვინც მას განუმზადებს მომავლის „საქმეებს“. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, რწმენის არსი მდგომარეობს იმ „საქმეებისაკენ“ მიბრუნებაში, რომლებიც არ არიან დადასტურებულნი და დამტკიცებულნი ისტორიულად, ემპირიულად და ბიოლოგიურად. სწორედ ამის გამოა რწმენა შეერთებული თავისუფლებასთან, რადგან ის არ მომდინარეობს ლოგიკურად და ემპირიულად დადასტურებული დარწმუნებისაგან.

ადამიანის რწმენა არ ეფუძნება ღმერთის არსებობის ემპირიულ მტკიცებულებებს. რწმენა სწორედ ამგვარი მტკიცებულებების არ არსებობის შემთხვევაშია ჭეშმარიტი. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, რწმენა არის ურთიერთობა არსებასთან, რომელსაც გვწამს, რომ რაც უნდა მოხდეს, ვუყვარვართ. რა მტკიცებულებაც უნდა გვქონდეს საპირის-

პირო აზრის შესახებ, გვწამს, რომ ეს პირი არ მიგვატოვებს, რომ მას ვუყვარვართ და მას ჩვენი არსებობის განუყოფელ ნაწილად აღვიქვამთ და რომ მის გარეშე არსებობა არ შეგვიძლია. რა თქმა უნდა, ადამიანი თავისუფალი არსებაა და ის თავისუფლებაში აღიარებს ღმერთის არსებობას ან არ არსებობას, რადგან ამ სიყვარულისმიერ ურთიერთობას ადამიანი თავისი არსებობის ნაწილად აქცევს, აღიარებს ღმერთის არსებობას და მასზე აფუძნებს თავის დაცულობას.

ნათლობის შედეგად ქრისტიანი ღმერთისაგან იღებს იდენტობას და ესქატოლოგიურ ერთობას (თანაზიარობას), რომელიც მომავალში რეალური გახდება. ქრისტიანის რწმენა არ ეფუძნება იმ საქმეებს, რომლებსაც მას მოქალაქეობა და ოჯახი აძლევს. სწორედ ამიტომაც მნიშვნელოვანი საუფლო ლოცვის სიტყვები: „მამაო ჩვენო, რომელი ხარ ცათა შინა“. „ცათა შინა“ უეჭველად ქრისტეს შემდეგი სიტყვებით უნდა განიმარტოს: „მამით ნუვის ჰხადით ქუეყანასა ზედა, რამეთუ ერთი არს მამაი თქუენი, რომელ არს ცათა შინა“ (მთ. 23. 9) ან „რომელმან არა მოიძულოს მამაი თვისი...“ (ლკ. 14. 26). მაცხოვრის ეს სიტყვები ერთ აზრს გამოხატავენ, ერთ პოზიციას აფიქსირებენ, რომლის მიხედვითაც, ადამიანი თავის დაცულობას აფუძნებს საქმეებზე, რომელნიც არ „დასტურდებიან“ ბიოლოგიურად, ემპირიულად და ისტორიულად. რადგან შეუძლებელია ობიექტური რეალობიდან განსაზღვრა მისი, ვინც არის ცათა შინა. მაშასადამე, რწმენით იბადება ურთიერთობა, ერთი მხრივ, ღმერთთან, როგორც მამასთან, როგორც არ „დადასტურებულთან“, რადგან მყოფობს „ცათა შინა“ და, მეორე მხრივ, სხვა ადამიანებთან ურთიერთობა, რომელიც არა არის იძულებითი, მსგავსი იმ ურთიერთობისა, რომელიც ადამიანს აქვს ოჯახთან ან სახელმწიფოსთან.

სწორედ ამას გულისხმობდნენ პირველი ქრისტიანები, როცა ამბობდნენ: „მრწამს“. მათ ესმოდათ, რომ ნათლობის შემდეგ ისინი მოწოდებულ იყვნენ საკუთარი დაცულობა, იდენტურობა, დარწმუნებულობა ამიერიდან მოეპოვებინათ არა ოჯახისაგან, ან სახელმწიფოსაგან, ან ნებისმიერი საქ-

მისაგან, რომელიც დადასტურდებოდა გრძნობებითა და ლოგიკით, არამედ ღმერთისაგან, რომელიც არის „ცათა შინა“ და არა „ქუეყანასა ზედა“, რომელიც დადასტურდება არა გრძნობებით, არამედ „მერმისა მას ქალაქიდან“, ანუ „მოსავთა“ საქმეებიდან.

რწმენის ამგვარი განმარტების შემდეგ ჩნდება ბუნებრივი კითხვა: მაშინ რა შეიძლება ითქვას ღმერთის ისტორიულ გამოცხადებასთან მიმართებაში? არსებობს ისტორიული მტკიცებულებები ღმერთის არსებობისა? ის ისტორიული მტკიცებულობები, რომელთაც განსაკუთრებით ებრაელთათვის დიდი მნიშვნელობა ჰქონდათ, არ წარმოადგენენ სანდო მტკიცებულებებს რწმენისათვის? თუნდაც ისრაელთან მიმართებაში ისტორიული მოვლენები, რომელსაც აღწერს წმიდა წერილი, ან თავად იესო ქრისტეს ცხოვრება, სიკვდილი არ წარმოადგენს რწმენის ბუნებით, რეალურ საფუძველს?

შეუძლებელია ყველა დამოწმების უარყოფა, რომლებიც ღმერთს მოუცია ადამიანებისათვის. ამიტომაც სარწმუნოების სიმბოლოს მუხლები ისტორიაში აღსრულებულ საღვთო საქმეებსაც მიემართება. მაგრამ არის ეს ის ბაზისი, რაზეც უნდა დავაფუძნოთ რწმენა? თუ ყურადღებას მივაქცევთ ფორმას, რომლითაც ღმერთი იძლევა დამოწმებებს თავისი არსებობის შესახებ ისტორიის მსვლელობისას, თუნდაც ქრისტეს აღდგომის გზით, ვნახავთ, რომ ყველა ამ დამოწმებას ერთგვარი უცნაურობა ახასიათებს, თუმცა ეს დამოწმებები სარწმუნოა, მაგრამ იმგვარად, რომ ღმერთს არ ნებავს მათი იძულებითობა. საინტერესოა, რა მოხდებოდა ქრისტე აღდგომის შემდეგ რომ არ ამაღლებულიყო და თავისი სასწაულთმოქმედება გაეგრძელებინა მიწაზე? ვინ არ ირწმუნებდა ღვთის არსებობას, თუ ქრისტე ჩვეულებრივად მიმოიქცეოდა ჩვენ შორის ისეთი, როგორც „განიხილა“ თომამ, განა ეს არ იქნებოდა საკმარისი რწმენისათვის?

დავუბრუნდეთ ჩვენ მიერ ზემოთ ნახსენებ ფრაზას – „ღმერთს არ ნებავს იძულება“. თავად მაცხოვრის პასუხი თომას მიმართ სიტყვებშია: „მოიღე ხელი შენი და დამდევი გუერდსა ჩემსა და ნუ იყოფი ურწმუნო, არამედ გრწმენინ“ (იოანე 20. 27),

მაგრამ „ნეტარ არიან, რომელთა არა უხილავ და ვპრწმენე“ (იოანე 20. 29). ცხადია, მაცხოვარი უპირატესობას ანიჭებს მათ, ვინც ირწმუნებენ ემპირიული დარწმუნების გარეშე, ამიტომაც იქნებიან ისინი ნეტარნი, რადგან ირწმუნებენ და შეიმეცნებენ თავისუფლად და არა იძულებით. დარწმუნების შემდეგ თომა კარგავს სარწმუნოების თავისუფლებას. უფლის ამადლებას აქვს სწორედ ეს ფუნდამენტური ასპექტი. ამიტომაცაა დაკავშირებული ამადლება სულიწმიდის მოცემასთან, რაც, ფაქტობრივად, ნიშნავს თავისუფლებას. ქრისტეს ამადლებით, ანუ იძულებითი შემეცნებისა და რწმენის გარეშე იწყება ახალი ეპოქა, რომელშიც რწმენა აღარ არის „ხილულთა“ დადასტურება. ამიერიდან ღმერთი მიმართავს ადამიანის თავისუფლებას, რომელიც, იმავდროულად, არის თავისუფლება სულიწმიდისა, რწმენისა. აქ ისევ გავიმეორებ, რომ ღმერთი იძლევა თავისი არსებობის დამოწმებებს, მაგრამ არა კაბალური წესით, არამედ იმგვარად, რომ ადამიანს, იმავდროულად, შეეძლოს უარის თქმაც. ვფიქრობთ, რომ პავლესაც შეეძლო ეთქვა „არა“ დამასკოს გზაზე ჩვენებისას. ეს არის საკვანძო საკითხი, რომ ადამიანის რწმენა ეფუძნება ღმერთის არსებობის დამოწმებებს, მაგრამ ეს დამოწმებები, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, არ არის კაბალური ადამიანის თავისუფლებისათვის. ღმერთი არასოდეს ეცხადება ადამიანს იმგვარად, რომ მას არ შეეძლოს უარის თქმა: „არა, არ გიცნობ“.

ეს საკითხი პირდაპირ უკავშირდება ეკლესიის ემპირიას ან, უფრო სწორად, რწმენას, როგორც ღმერთის ემპირიას ეკლესიაში. ეკლესიის საიდუმლოებები ღმერთის შემეცნების ერთ-ერთი გზაა და, იმავდროულად, ადამიანის რწმენის ერთ ერთი საფუძველი. მაგრამ აქაც ეს საიდუმლოებები არსებობს იმ წესით, რომ არ დაზიანდეს რწმენის თავისუფლება. პურისა და ღვინის სახით საღვთო ევქარისტიაში ქრისტეს მყოფობა ხდება იმ ფორმით, რომელიც ადამიანის თავისუფლებას აძლევს საშუალებას უარყოფისათვის. საიდუმლოებებში რწმენა არ არის დარწმუნებულობის ან იძულების შედეგი. ამიტომაც საიდუმლოთა არსი ის საკვირველებაა, რომელსაც პავლე მოციქული ამბობს – „მოსავთა მათ ძალ და არახი-

ლულთა“ – დარწმუნება იმაში, რასაც ვესავთ და ვერ ვხედავთ.

იგივე შეიძლება ითქვას ასკეტურ ემპირიაზეც. აქაც ხშირად იქმნება შთაბეჭდილება რომელიმე კონკრეტულ წმინდანთან ღმერთის დარწმუნებითი, თითქმის რეალური არსებობისა, რაც, ფაქტობრივად, გვარწმუნებს ღმერთის არსებობაში აუცილებლობიდან გამომდინარე. სასწაულებიც წმინდანთა ცხოვრებაში, მსგავსად საიდუმლოებებისა, იმგვარად აღესრულება, რომ ადამიანს შეეძლოს ამ სასწაულების როგორც მიღება, ისე უარყოფა. ვფიქრობ, რომ დიდი მნიშვნელობა არ უნდა მიენიჭოს სასწაულმოქმედ ენერგიებს, რომელიც ღმერთის არსებობას მტკიცედ, მაგრამ იძულებითად წარმოაჩენს. უბრალოდ, ღმერთს ნებავს, აჩვენოს თავისი არსებობის ნიშნები ადამიანის თავისუფლების უგულვებელყოფის გარეშე. იმავეს იქმს ღმერთი წმინდანებთან მიმართებაში, როცა მათი ემპირია მოიცავს წამებს, შესაძლოა პერიოდებსაც, ღმერთის არ არსებობის განცდისას, თუმცა, იმავდროულად, მტკიცედ არიან დარწმუნებულნი მის არსებობაში.

ამრიგად, რწმენა არ არის ქრისტიანული ემპირიის საბოლოო შედეგი. პავლე მოციქულის მიხედვით, რწმენა „განქარდება“ იმ მიზეზით, რომ ოდესღაც განილევა „ძალ საქმეთა არახილულთა“ („მტკიცე დარწმუნება იმაში, რასაც ვერ ვხედავთ“), რადგან „არახილულნი“ გახდებიან „ხილულნი“. განილევა „მოსავთა დადასტურებაც“, რადგან ის, რასაც ვესავთ, გახდება რეალობა. და იმ წამს, როგორც ამბობს პავლე მოციქული, დარჩება მხოლოდ სიყვარული. რწმენას კი, რაღაზე დააფუძნებს ადამიანი რწმენას? ის ხომ „მოსავთა“ და „არახილულთა“ მდგომარეობას ეფუძნება. და თუ ეს წესი განქარდება, რწმენის საფუძველიც აღარ იარსებებს.

ბერძნულიდან თარგმნა გოჩა ბარნოვმა

პიროვნების ცნების ეთიკურ-რელიგიური ასპექტები

თემურ ბუაძე

პიროვნების ცნება, უპირველეს ყოვლისა, ეთიკურ და რელიგიურ განზომილებას მოიცავს. მხოლოდ პიროვნებას შეუძლია ჰქონდეს ფასეულობათა იერარქიული სისტემა; აქედან გამომდინარე, გააჩნდეს ეთიკური იდეალი და გრძნობდეს მორალურ პასუხისმგებლობას საკუთარ საქმეებსა და მისწრაფებებთან დაკავშირებით. ასევე მხოლოდ პიროვნების ცნების საფუძველზეა შესაძლებელი რელიგიის რაობის სრულყოფილი განმარტება, რადგან ეს უკანასკნელი გულისხმობს ღვთაებრივი და ადამიანური პიროვნებების მისტიურ შეხვედრას; მათ შორის ადამის ცოდვამდელი კავშირის აღდგენასა და ერთმანეთთან შეურევნელი, მადლისმიერი ერთობის დამყარებას. უფრო მეტიც, როგორც შემდგომში ვნახავთ, პიროვნებისა და მისი თავისუფლების სათანადო განმარტება თავისთავში გულისხმობს ქრისტიანული რელიგიის ფუნდამენტალურ ჭეშმარიტებას, რომლის მიხედვით, ყოველი ადა-

მიანი გაღმრთობისათვის, ანუ ღვთაებრივ ყოფაში მადლისმიერი თანაზიარებისთვისაა მოწოდებული. ერთი სიტყვით, ამ თანაზიარებისაკენ მოწოდების ანთროპოლოგიური საფუძველი ადამიანის პიროვნულობაა, მისი განხორციელების შესაძლებლობა კი, უფლის განკაცებით, ჯვარცმით, მკვდრეთით აღდგომითა და „მამის მარჯვენით დაჯდომით“ მოგვეცა.

ანტიკური სამყარო სხვაგვარად აღიქვამდა რელიგიის არსს. ძველი ბერძენი და რომაელი ფილოსოფოსები რელიგიაში, უპირველეს ყოვლისა, სოციალურ ფენომენს ხედავდნენ, ღვთისმსახურებაში კი – სოციალურ აქტს. ასეთ ღვთისმსახურებას ხალხის სახელით სახელმწიფო ადასრულებდა საერთო კეთილდღეობისათვის და მასში მონაწილეობა მისადმი პოლიტიკური ლოიალობის გამოხატულების ერთ-ერთი ფორმა იყო. ამ ფაქტს ნათლად ადასტურებს რომის იმპერიაში პირველქრისტიანთა დევნის პოლიტიკური მოტივები. ამ პოლიტიკური მოტივების კვალი ცხადად იკითხება პირველ ქრისტიან აპოლოგეტთა ნაწერებში; ისინი თავს ვალდებულად თვლიდნენ, მდევნელთათვის გამუდმებით აეხსნათ, რომ წარმართულ რიტუალებში მონაწილეობაზე უარის თქმა იმპერატორისადმი არალოიალურობის გამოხატულებაზე კი არ მიანიშნებდა, არამედ წმინდად რელიგიური მოსაზრებებით, კერძოდ, მონოთეისტური რწმენით იყო გამოწვეული.

ქრისტიანული, სხვა მონოთეისტური და წარმართული რელიგიების შედარებითი შესწავლით ადვილად მივალთ დასკვნამდე, რომ რაც უფრო მიწიერი, ამსოფლიურია რომელიმე კონკრეტული რელიგიის არსი, მით უფრო განურჩეველი ხდება განსხვავება პიროვნებისა და ინდივიდის ცნებებს შორის ამ რელიგიის გავლენით ჩამოყალიბებულ კულტურაში. ანტიკურმა სამყარომ, დაჰყავდა რა მას რელიგია სოციალურ ფენომენამდე, ერთმანეთთან გააიგივა პიროვნებისა და მოქალაქის ცნებები. პლატონისა და არისტოტელესათვის კარგი პიროვნება კარგ მოქალაქეს ნიშნავდა და მეტს არაფერს. ანტიკური ხანის მოაზროვნეები არ იცნობდნენ პიროვნების ცნებას და შესაბამისად არც ისეთი ტერმინი შეუქმნიათ, რომელიც სიტყვა „პიროვნების“ თანამედროვე აზრის მატარებელი

იქნებოდა. ტერმინ „პიროვნების“ ექვივალტური სიტყვა „ჰიპოსტასი“ მეოთხე საუკუნეში „გამოჭედეს“ კაბადოკიელმა მამებმა ტრიადოლოგიური დოგმატის საბოლოო ჩამოყალიბებისას, ამტკიცებდნენ რა, რომ წმინდა სამება სამი ერთმანეთისაგან განსხვავებული ჰიპოსტასი ანუ პირია, თუმცა ერთი ღვთაებრივი ბუნების მატარებელი.

მართალია, ანტიკურ ფილოსოფოსებს არაფერი დაუწერიათ პიროვნების შესახებ, მაგრამ ისინი ბევრს საუბრობდნენ ადამიანის სულზე, მის შემადგენელ ნაწილებზე, ადამიანზე, როგორც გონიერ და სიტყვიერების მქონე არსებაზე და ამაზე დაყრდნობით ცდილობდნენ, ეთიკურ და რელიგიურ პრობლემებზე ემსჯელათ.

ადამიანის სულის შესახებ ძალიან ღრმა და შემდგომში უზარმაზარი გავლენის მქონე შეხედულებას ვხვდებით პლატონთან. იგი სულის შედგენილობაზე პირველად დიალოგ „ფედროსში“ საუბრობს, რომელშიც მას ფართოდ გავრცელებული ანალოგიის – ტრიადის სახით წარმოადგენს: მეეტლე ორცხენშებმული ეტლით ღმერთების ნადიმისაკენ მიისწრაფვის. ამ ორ ცხენთაგან, ერთი კარგია და პირდაპირ ზეცისაკენ მიიწევს, მეორე კი – ცუდი და ეტლს მიწისაკენ ექაჩება. ცხენებთან ჭიდილით გადაღლილი მეეტლე თავს ვეღარ ართმევს ეტლის მართვას და მათთან ერთად მიწაზე ვარდება, სადაც სული სხეულით იმოსება. პლატონის აზრით, სული სხეულის ტყვე ხდება; მასში, როგორც საპყრობილეში, ისეა გამოკეტილი. პლატონს ეს მითი, უმთავრესად, ადამიანის დაცემის საილუსტრაციოდ დასჭირდა ალბათ. ამიტომაც, რომ ფედროსში იგი ნათლად არ მიუთითებს სულის შემადგენელი ნაწილების, კერძოდ, ცხენების ფუნქციებს. თუმცა, ცხადია, რომ მეეტლე გონების სახეა, დაუმორჩილებელი ცხენი სულის აპეტიტურ, გრძნობად ფუნქციას უნდა განასახიერებდეს, დამჯერე ცხენი კი მის ენერგეტიკულ ასპექტს, ანუ პლატონისავე ტერმინოლოგიას თუ გამოვიყენებთ, სულის ტიმოთურ ნაწილს აღნიშნავს.

სულის შემადგენელი ნაწილების შესახებ პლატონი უფრო ცხადად დიალოგ „სახელმწიფოში“ საუბრობს. აქ იგი ამ

საკითხს მითოლოგიური თხრობით კი არ გადმოსცემს, არამედ ლოგიკური მსჯელობით გამოაქვს თავისი სათქმელი. „სახელმწიფოს“ მეოთხე თავში სოკრატე კითხვას სვამს: მართალია თუ არა, რომ სულის ერთი ნაწილით სამყაროს შევიმეცნებთ, მეორეთი ვმრისხანებთ საკუთარი თავის ან სხვის წინააღმდეგ, მესამეთი კი სიამოვნებას ვეძიებთ, იქნება ეს ჭამის, სექსის თუ სხვა რაიმე საშუალებით? აქ სოკრატეს აინტერესებს, ასეთი იმპულსების წარმოშობისას მთელი სული მოქმედებს თუ მისი გარკვეული ნაწილი. ამ კითხვაზე პასუხი მას შინაგან კონფლიქტებზე დაკვირვებიდან გამოაქვს. ადამიანს შეიძლება ძალიან შიოდეს, მაგრამ არ სურდეს ჭამა მარხვის გამო ან ჯანმრთელობის შენარჩუნების მიზნით. პლატონის აზრით, სულს არ შეუძლია ერთდროულად ჰქონდეს, ან არ ჰქონდეს რაიმეს გაკეთების სურვილი. აქედან გამომდინარე, იგი ასკვნის, რომ სული მინიმუმ ორი ნაწილისაგან მაინც შედგება: პირველით სხეულებრივ მოთხოვნილებებს გრძნობს, მეორე, განსჯითი ნაწილით კი, მათი აღსრულების მიზანშეწონილობას აფასებს. პლატონი პირველს სულის აპეტიტურ ნაწილს უწოდებს, მეორეს - გონიერს. პლატონი ამ წიგნში სულის მესამე ნაწილზეც საუბრობს. ამასთან დაკავშირებით ის ვინმე ლეონიდეს ამბავს ყვება. ლეონიდემ ვერ გაუძლო ცდუნებას და გონების ხმის საწინააღმდეგოდ სიკვდილით დასჯილი დამნაშავეების მიწაზე დაყრილი გვამების სანახავად წავიდა. მერე საკუთარ თავზე განრისხებულმა, უგუნური ცნობისმოყვარეობის გამო დაწყევლა საკუთარი თვალები. პლატონის აზრით, მრისხანება არც სულის აპეტიტურ ნაწილს ეკუთვნის და არც გონიერს, რადგან იგი არა მარტო ქვენა სურვილებზე მრისხანებს, არამედ შეიძლება უმართებულო გადაწყვეტილებების წინააღმდეგაც იყოს მიმართული; ამასთან, ბავშვებში მრისხანება მანამდე ავლენს თავს, ვიდრე მათი გონება კარგის და ცუდის გარჩევას დაიწყებს.

სულის სამნაწილოვანი შედგენილობის საკითხს პლატონი „სახელმწიფოს“ მეცხრე თავშიც ეხება. აქ სულის ყველაზე დაბალ აპეტიტურ ნაწილს იგი სიხარბეს უკავშირებს, რადგან

ფული აპეტითური სურვილების დაკმაყოფილების საშუალებაა. ადამიანები, რომლებზედაც სულის ეს ნაწილი დომინირებს, ბიზნესით არიან გატაცებულნი. სულის შუალედურ, ენერგეტიკულ ნაწილს, რომელიც თავს მრისხანებაში ავლენს, პლატონი „თიმოტურს“ უწოდებს; იგი ეძიებს ძალაუფლებას, რეპუტაციას, ილტვის გამარჯვებისკენ. აქედან გამომდინარე, მას სულის ამბიციურ, დიდებისმოყვარე ნაწილსაც უწოდებენ. დომინირებული თიმოტური ნაწილის მქონე ადამიანები პოლიტიკას მისდევენ. როგორც მოსალოდნელი იყო, სულის მესამე ნაწილი გონებრივ ფუნქციებს ეთმობა, იგი სიბრძნის, ფილოსოფიის, მეცნიერების სიყვარულში ვლიდნება და თუ დომინანტური გახდა, ადამიანს აკადემიური საქმიანობისაკენ უბიძგებს.

„სახელმწიფოში“ სოკრატე ამტკიცებს, რომ სამართლიანობა სულის ამ სამი ნაწილის ჰარმონიულ ურთიერთმიმართებას გულისხმობს, რაც სულის დაბალი ნაწილების უფრო მაღალისადმი მორჩილებით მიიღწევა. მისი აზრით, სამართლიანობა იგივეა სულისთვის, რაც ჯანმრთელობაა სხეულისათვის. სიბრძნისა და სათნოებების სიყვარულს სწორედ აქამდე მივყავართ. პლატონის მიხედვით, ზნეობრივი პრობლემების წყარო სულის ნაწილებს შორის იერარქიული ურთიერთმიმართების დარღვევაა, რაც შინაგან კონფლიქტში, დისჰარმონიაში გამოიხატება.

ის, რომ ადამიანები სულის ამ სამი ნაწილის შინაგანი კონფლიქტის მსხვერპლნი არიან, ძველმა ბერძნებმა პლატონამდე იცოდნენ, თუმცა ამას მანამდე მითოლოგიური ენით გამოხატავდნენ. აქ მხედველობაში გვაქვს მითი „განხეთქილების ვაშლის“ შესახებ. ამ მითის თანახმად, პელევსისა და თეტისის ქორწილში დაუპატიჟებლობით განაწყენებულმა განხეთქილების ქალღმერთმა ირისმა ღმერთებზე შურისძიება გადაწყვიტა. ამ მიზნით, მან ჰერასპიდების ბალიდან მოწყვეტილი ოქროს ვაშლი გააგორა ქორწილში თავშეყრილ ღმერთებს შორის. ოქროს ვაშლს ზედ წარწერილი ჰქონდა სიტყვა: „უმშვენიერესს“. იქ მყოფ სამ ქალღმერთს – ათენას, ჰერასა და აფროდიტეს შორის დავა ატყდა. თითოეულ მათგანს მიაჩნდა,

რომ ვაშლი მას ეკუთვნოდა. ბერძნული მითოლოგიის თანახმად, აფროდიტე სიყვარულისა და მისგან მინიჭებულ სიამოვნებათა ქალღმერთია, ათენა – სიბრძნისა და გონიერების. ხოლო ზევსის თანამეცხედრე ჰერა ამბიციურია, ძალაუფლების მოყვარე. აქედან გამომდინარე, ათენა სულის გონიერ ნაწილს განასახიერებს, ჰერა – თიმოტურს, აფროდიტე – აპეტიტურს. ღმერთთა შორის უპირველესმა ზევსმა თავად თავი აარიდა ამ დელიკატური პრობლემის გადაჭრას და იგი ტროას მეფის ვაჟიშვილს, პარისს, გადააბარა, რომელიც იმჟამად იდას მთაზე ძროხებს აძოვებდა. ამ მიზნით, ზევსმა სამი ქალღმერთი ჰერმესის თანხლებით იდას მთაზე გააგზავნა და თან ოქროს ვაშლი გაატანა პარისისათვის გადასაცემად. სამ ქალღმერთთაგან თითოეულმა პარისს ოქროს ვაშლის, ანუ უმშვენიერესად აღიარების სანაცვლოდ მათი ღვთაებრივი ღირსების შესაფერისი ჯილდო აღუთქვა. ეს დაპირებები თითოეული ქალღმერთის ბუნების, ანუ სულის სამი ნაწილის ფუნდამენტური მისწრაფებების გამოსატყულებებია: გონიერების ქალღმერთმა ათენამ პარისს სწორუპოვარი სიბრძნე და ბრძოლებში გამარჯვება აღუთქვა, ძალაუფლების მოყვარე ჰერამ – მთელი აზიის მბრძანებლობა, ვნებიანმა აფროდიტემ კი – ყველაზე მშვენიერი ქალი ელენე, რომელიც აგამემნონის ძმის, სპარტელების გმირი მეფის – მენელაოსის, ცოლი იყო. პარისმა აფროდიტეს დაპირება ამჯობინა დანარჩენს, ანუ სულის ყველაზე დაბალი ნაწილის იმპულსებს დაემორჩილა. ამას უზარმაზარი კატასტროფა – ტროას ომი და აგამემნონის მიერ ტროას აღება და დაქცევა მოჰყვა. ბერძნული მითის თანახმადაც, ადამიანთა უბედურების მიზეზი სულის შემადგენელ ნაწილებსა და მათ შესაბამის იმპულსებს შორის სწორი იერარქიული ურთიერთმიმართების დარღვევაა.

როგორც ვხედავთ, ძველი ბერძნები პიროვნების ცნების გამოყენების გარეშე, მხოლოდ სულის შემადგენელ ნაწილებსა და მის ფუნქციებზე დაკვირვების საშუალებით ცდილობდნენ ადამიანის ეთიკური პრობლემების გადაჭრას და მათი ფუნდამენტალური მიზეზების პოვნას.

საინტერესოა აღინიშნოს, რომ ფროიდი, ძველი ბერძ-

ნების მსგავსად, ადამიანის შინაგანი დისკომფორტის, ფსიქოზების, დეპრესიული ნევროზების და ა. შ. მიზეზს ადამიანის შინაგანი სამყაროს (მისი სიტყვებით, „მენტალური აპარატის“) სამი შემადგენელი ნაწილის id-ის, ego-სა და superego-ს კონფლიქტში ხედავს. წინა წინადადებაში სიტყვები „ბერძნების მსგავსად“ იმიტომ ვიხმარეთ, რომ id-ის, ego-სა და superego-ს ფროიდისეული კონცეპცია ძალიან ჩამოჰგავს პლატონის „სახელმწიფოს“ სამნაწილიან სულს. ფროიდის id-ი შეესაბამება სულის აპეტითურ ნაწილს, რომელშიც იბადება საკვების, სექსის და სხვა სიამოვნებათა სურვილები. ფროიდთანაც id-ი მხოლოდ სიამოვნების პრინციპით იმართება და არა მორალური კანონებით. id-ი ისევე, როგორც სულის აპეტითური ნაწილი, ირაციონალური ურთიერთკონფლიქტური სურვილებითაა მოცული, რომლებიც დროდადრო სიზმრებში იჩენენ თავს. პლატონთანაც ასეთი სიზმრები ზოგჯერ ინცესტურ, ოიდიპურ ხასიათს ატარებენ.

ფროიდის ego-ს ბევრი რამ აქვს საერთო სულის გონიერი ნაწილის პლატონურ კონცეფციასთან. Ego-ს და გონებას ყველაზე მეტად აქვთ კავშირი გარე სამყაროსთან, ორივეს ამოცანაა ინსტიქტური სურვილების კონტროლი და მათი სწორი მიმართულებით წარმართვა. ფროიდიც, იყენებს რა პლატონისეულ მეტაფორას, ego-ს მხედარს ადარებს, id-ს კი – ცხენს. მსგავსების მიუხედავად, პლატონის და ფროიდის ამ კონცეპციებს შორის დიდი განსხვავებაა: პლატონი გონების სრულ ბატონობას მოითხოვს სულის დაბალ ნაწილებზე, მაშინ როდესაც, ფროიდის აზრით, ინსტიქტური სურვილების, მათი ენერჯის შეკავებას კატასტროფულ შედეგებამდე მივყავართ.

ფროიდის superego ძალიან ჰგავს სულის ტიმოთურ ნაწილს. ორივე ირაციონალური დამსჯელი ძალაა, სირცხვილისა და საკუთარი თავის წინააღმდეგ მიმართული მრისხანების წყარო. ისინი მორალურ იმპულსებს განასახიერებენ და ამით ძალიან ჰგვანან სინდისის ხმას. თუმცა, ამავდროულად ორივე კვებავს ამბიციურ იმპულსებს. აქაც მსგავსებასთან ერთად არსებობს განსხვავებაც: superego-ს აგრესია მხოლოდ ego-სკენაა მიმართული, მაშინ როდესაც პლატონთან სულის შუალედური

ნაწილი სხვებზეც ისევე მრისხანებს, როგორც საკუთარ თავზე.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, პლატონი და ფროიდი ადამიანის სულიერი, მენტალური ჯანმრთელობის წყაროს მათ მიერ დასახელებული სამი ელემენტის ჰარმონიულ ურთიერთმიმართებაში ხედავენ, ავადმყოფობას კი – მათ კონფლიქტში. მართალია, წმინდა პავლე მოციქული ადამიანზე საუბრისას პლატონისაგან განსხვავებულ ტრიადას ასახელებს: სული, სამშვინველი, სხეული (1. თეს. 5.23), მაგრამ წმინდა ასკეტი მამებიც ადამიანის დაცემული ბუნების ფუნდამენტალურ გამოხატულებას სულიერ, სამშვინველისეულ და ხორციელ იმპულსებს შორის სწორი იერარქიული ურთიერთმიმართების დარღვევაში ხედავენ. ცხადია, ეს ძალიან ჰგავს პლატონისეულ სწავლებას სულის ნაწილების და მათი იმპულსების იერარქიული სტრუქტურის შესახებ. მამების აზრით, ადამიანში არაფერია თავისთავად ბოროტი, ცოდვა მაშინ იბადება, როდესაც სწორი იერარქიული სუბორდინაცია ირღვევა, ანუ ადამიანი ქვენა იმპულსებს უფრო წინ აყენებს, ვიდრე უფლის ცნებებით განათლებული გონების ან სინდისის ხმას. რაკი ცოდვის საკითხს შევხებით, ასევე გვინდა აღვნიშნოთ, რომ ბოროტი ძალის მიერ ადამიანის ცოდვისაკენ ბიძგების წმინდა წერილისეულ ორ უმნიშვნელოვანეს პასაჟში არ შეიძლება გარკვეული მსგავსება არ დავინახოთ პლატონის სამნაწილოვანი სულის კონცეფციასთან. აქ საუბარია ევას ცდუნებაზე სამოთხეში და უფლის ბოროტისაგან გამოცდაზე უდაბნოში.

შესაქმის მესამე თავში ვკითხულობთ: „უთხრა გველმა დედაკაცს: არ მოკვდებით. მაგრამ იცის ღმერთმა, რომ როგორც კი შეჭამთ, თვალი აგეხილებათ და შეიქმნებით ღმერთივით კეთილისა და ბოროტის შემცნობელნი. როცა დაინახა დედაკაცმა, რომ კარგი იყო საჭმელად ის ხე, რომ თვალწარმტაცნი და საამური სანახავი იყო, მოწყვითა ნაყოფი და შეჭამა, მისცა თავის კაცს და კაცმაც შეჭამა“ (დაბ. 3. 4-6). ამ ბიბლიური პასაჟიდან ცოდვის სამი ფუნდამენტალური იმპულსი იკვეთება: ღმერთთან გატოლების ამბიციური სურვილი, კეთილისა და ბოროტის არამართებული გზით შეცნობის მც-

დელობა და ხორცისა და თვალის გულისთქმისადმი დამორჩილება. ცხადია, რომ ზემოთჩამოთვლილი იმპულსები სულის სამი ნაწილის თიმოტურის ანუ ამბიციურის, გონიერის და აპეტიტურის შესაბამისი გამოხატულებებია.

მათე მახარებლის მიხედვით, (მთ. 4. 1-11), უდაბნოში ორმოცი დღე-ღამის ნამარხულევ, მშიერ უფალს მაცდურმა უდაბნოს ქვების პურად გადაქცევა ურჩია; შემდეგ წმინდა ქალაქში, ტაძრის ქიმზე დააყენა იგი და ღმერთის გამოცდის მიზნით იქიდან გადმოვარდნა შესთავაზა; ბოლოს ეშმაკმა უფალი მაღალ მთაზე აიყვანა და ქვეყნის ყველა სამეფო და დიდება შესთავაზა მისი თაყვანისცემის სანაცვლოდ. ცხადია, რომ აქაც სულის სამი ნაწილის შესაბამის იმპულსებს ვხედავთ: უდაბნოს უამრავი ქვის პურად გადაქცევა სულის აპეტიტური ნაწილის ზემოქმედებაზეა გათვლილი; უფლის გამოცდა, ფუჭი სანახაობების, სასწაულების ძიება ადამიანური გონის ბუნებრივი ცნობისწადილის გადაგვარებას ეფუძნება; ასევე ცხადია, რომ ამ ქვეყნის ყველა სამეფოს ფლობის სურვილი ადამიანის სულზე მისი თიმოტური ანუ ამბიციური ნაწილის გაბატონების შედეგია. იმ შემთხვევაშიც კი, თუ პლატონისეული კონცეფცია სრულ ჭეშმარიტებას არ შეესაბამება – რისი გარკვევაც ახლა ჩვენს მიზანს არ წარმოადგენს – წმინდა წერილისეული ორი მაგალითის ზემოთმოყვანილი მსჯელობა პლატონური ინტუიციის გასაოცარ სიღრმეზე მიუთითებს.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ანტიკური ფილოსოფია პიროვნების ცნებას არ იცნობდა და ეს ნაკლი ქრისტიანმა ღვთისმეტყველებმა გამოასწორეს წმინდა სამების დოგმატის ჩამოყალიბებისას. ამ დოგმატის თანახმად, სამების თითოეული ჰიპოსტასი მთელი სისრულით ფლობს ღვთაებრივ ბუნებას. ადამიანის შემთხვევაშიც პიროვნება ადამიანური ბუნების მფლობელია, იგი ისეთი ინსტანციაა, რომელიც აკონტროლებს და ცდილობს, გონების კარნახით მართოს ადამიანური ბუნების უნარები ანუ ბუნებრივი ენერგიები. წმინდა სამების აზრით, ადამიანის პიროვნებას საკუთარ ბუნებაზე ამაღლება შეუძლია. წმინდა გრიგოლ ნოსელი პირდაპირ მოუწოდებდა ამისკენ ქრისტიანებს. პიროვნება თავის ბუნე-

ბაზე მაღლა დგება, როცა, მაგალითად, მარხვის გამო უარს ამბობს საკვების მიღების სრულიად გამართლებულ ბუნებრივ მოთხოვნილებაზე, ან რწმენისადმი ერთგულების გამო მოწამეობრივად სწირავს თავს და უარს ამბობს სიცოცხლის შენარჩუნების ბუნებრივ მოთხოვნილებაზე. რაკი ადამიანის პიროვნება მისი ბუნების იდენტური არ არის და მასზე მაღლა დგას, მას არამართო ადამიანური ენერგიების ფლობა შეუძლია, არამედ ღვთაებრივისაც. ეს, რა თქმა უნდა, ადამიანის გაღმრთობის საფუძველია. მაგალითად, წმინდანი ღვთაებრივ ენერგიებს ფლობს, თუ მას მადლისმიერი შეწევნით წინასწარმეტყველების, კურნების, მკვდართა აღდგინებისა და სხვა სასწაულების აღსრულება შეუძლია. თუ ქრისტიანული თვალსაზრისით გაუმართლებელია პიროვნების გაიგივება ბუნებასთან, ასევე არასწორი იქნება პიროვნების გატოლება მის ინდივიდუალურ თვისებებთან და მოქმედებებთან. ამას ძალიან მნიშვნელოვანი ზნეობრივი შედეგები აქვს. რაკი პიროვნება მის ბუნებრივ მიდრეკილებებსა და კონკრეტულ მოქმედებებზე არ დაიყვანება და მათით არ განისაზღვრება, ადამიანს საკუთარი ცოდვილი აქტების უარყოფა და სინანული შეუძლია. ასევე ყოველი ქრისტიანი ვალდებულია, არც სხვა პიროვნებები გააიგივოს მათ მიერ ჩადენილ ცოდვილ საქმეებთან, და განიკითხოს ისინი, როგორც ქურდები, მკვლელები, მრუშები და ა. შ.

პიროვნებასა და ინდივიდს, პიროვნებასა და ბუნებას შორის განსხვავებას სხვა ანთროპოლოგიური და სოციალური მნიშვნელობის შედეგებიც აქვს. ზემოთხსენებული განსხვავებები იმას მიაჩნებს, რომ პიროვნება განუმარტავია, ეს კი თავისთავად იმას ნიშნავს, რომ არ არსებობს ადამიანურობის კრიტერიუმები, არ არსებობს შაბლონები, რომლებიც ცალკეული ინდივიდის ადამიანურ ღირსებას დაადასტურებდა, ან უარყოფდა. ადამის ყველა შთამომავალი ადამიანია მიუხედავად იმისა, რამდენად ახერხებს ადამიანური უნარების განვითარებასა და გამოვლენას. ქრისტიანული თვალსაზრისით, გაუმართლებელია ადამიანის განმარტება როგორც მეტყველი არსების, როგორც homo sapiens-ის, homo faber-ის, homo

moralis და ა. შ. რადგან ამ შემთხვევაში ჩვილები, მცირე ასაკის მქონე ბავშვების, ინვალიდთა და მძიმე ავადმყოფთა ნაწილი, ასაკობრივი უძლურებებით დაძაბუნებული მოხსუცები და ა. შ. ადამიანთა კატეგორიაში ვერ მოხვდებიან. ზოგიერთი ავტორის აზრით, ეს შეიძლება აბორტის, აქტიური ევთანაზიის, სხეულის ნაწილებით ვაჭრობის თეორიული საფუძველი გახდეს.

პიროვნებას, ინდივიდსა და ბუნებას შორის განსხვავებას არამართო ზემოთ ჩამოთვლილი შედეგები აქვს, არამედ ესქატოლოგიურიც. რაკი ადამიანის პიროვნება არ დაიყვანება მის შემადგენელ არც ერთ ნაწილზე, არც სულზე და არც სხეულზე, იგი თავის იდენტობას ინარჩუნებს გარდაცვალებისას, ანუ სულის სხეულისაგან გაყრისას; ამ დროს პიროვნება ხდება მხოლოდ ნაკლულევანი, მაგრამ არ ისპობა. ზოგიერთი მამის მიხედვით, ამ ნაკლულევანების ერთ-ერთი გამოხატულება შემოქმედებითობის დაკარგვაა; თვით წმინდანთა სულელებიც კი ახალ სულიერ ხორცშესხმამდე მხოლოდ უფლის დიდების პასიური ჭვრეტით არიან დაკავებულნი. საქმე იმაშია, რომ ანგელოზისაგან განსხვავებით, რომელიც მარტივი ერთ-ბუნებოვანი არსებაა, ადამიანი რთული, სულისა და სხეულისაგან შედგენილი ბუნების მქონეა. ამასთან, ეს სირთულე იერარქიული სტრუქტურით ვლინდება, რაკი სული სხეულზე მაღლა დგას. წმინდანთა აზრით, ადამიანის შემოქმედებითობა მასში არსებული სხვადასხვა ბუნების მქონე იმპულსების ბრძნულ მართვას გულისხმობს. პიროვნების სხეულზე დაუყვანადობის ერთ-ერთი შედეგი ისიცაა, რომ მას იდენტობის შეუცვლელად შეუძლია ახალი სულიერი სხეულის მიღება პარუსიის შემდეგ.

პიროვნებას, ინდივიდსა და ბუნებას შორის ურთიერთდამოკიდებულების საკითხი ცხადია, ფილოსოფოსთათვის მეტად მიმზიდველი საგანია. ამ საკითხზე რეფლექსიით განსაკუთრებით მეოცე საუკუნე გამოირჩევა. ცალკეულ მოაზროვნეებზე რომ არაფერი ვთქვათ (რომელთაგან ბევრი მართლმადიდებლურ ტრადიციას ეფუძნებოდა), ამას მთელი ფილოსოფიური მიმართულება – „პერსონალიზმიც“ ადასტურებს, რომელიც მეოცე საუკუნეში, კათოლიკური ფილო-

სოფიური აზრის წიაღში ჩამოყალიბდა. საერთოდ უნდა ითქვას, რომ რაიმე ფილოსოფიურ აზრს მხოლოდ მაშინ შეიძლება ეწოდოს „ქრისტიანული“, თუ იგი პიროვნების ცნებაზეა დაფუძნებული. რადგან არავინ ისე ღრმად არ ხედავს პიროვნების აზრს, როგორც ქრისტიანობა. მაგალითად, აღმოსავლურ რელიგიებში, კერძოდ, ბუდიზმსა და ინდუიზმში, პიროვნულობა ილუზიაა და მეტი არაფერი; სხვა ადრექრისტიანული ფილოსოფიური სისტემების თანახმად კი, ღმერთი და პიროვნება ერთმანეთთან შეუთავსებადი ცნებები იყვნენ. წარმართი ფილოსოფოსები თვლიდნენ, რომ ინდივიდუალობა ერთ საგანს მეორისაგან განასხვავებდა, და რადგან აბსოლუტს ყველაფერი, მთელი ყოფიერება უნდა მოეცვათავისთავში, მას არ შეეძლო ინდივიდუალური არსებობა ჰქონოდა; მათი აზრით, ინდივიდუალობა შეზღუდულობის სინონიმი იყო. ქრისტიანებისათვის კი პირიქით, არაპიროვნული არსებობა დაბალი რანგის, ნაკლულევან არსებობას ნიშნავდა, რადგან მხოლოდ პიროვნებას შეუძლია გადაწყვეტილების მიღება, სიყვარული და თავისუფალი ნების ფლობა. აქედან გამომდინარე, ქრისტიანებისათვის შეუძლებელი იყო ღმერთის უპიროვნო არსებად წარმოდგენა. ქრისტიანული ფილოსოფიის თვალსაზრისით, ღმერთის შეუზღუდავობისა და პიროვნულობის შესათავსებლად აუცილებელი იყო ერთმანეთისაგან განესხვავებინათ ბუნება, ინდივიდი და პიროვნება. უნდა ითქვას, რომ პიროვნების „არქეტიპ“ ცნებას, „ჰიპოსტასს“, პირველად არისტოტელესთან ვხვდებით, თუმცა იგი მას „ინდივიდის“ აზრით ხმარობს. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ეს ტერმინი შემდგომში ქრისტიანულმა ღვთისმეტყველებამ პიროვნების განსამარტავად გამოიყენა. პლატონისაგან განსხვავებით, არისტოტელე ამტკიცებდა, რომ ბუნებას არ შეეძლო ჰიპოსტასის გარეშე არსებობა. მისი აზრით, ყოველი ბუნება მხოლოდ კონკრეტული საგნების მოქმედებებში ვლინდება და მხოლოდ მათში იძენს არსებობას. წმინდა იოანე დამასკელი კი „ჰიპოსტასს“ უკვე კონკრეტული, თვითმყოფადი, საკუთარი არსებობის უნიკალური ფორმის მქონე, რეალობის აღსანიშნავად ხმარობს. კონკრეტული არსებობა,

თვითმყოფადობა და უნიკალურობა კი პიროვნების ფუნდამენტური ატრიბუტებია, რადგან პიროვნება უპირველეს ყოვლისა, მოქმედი სუბიექტია.

განმარტების სახით უნდა ითქვას, რომ რაიმე საგნის ბუნება ანუ მისი არსი იმ სპეციფიკურ თვისებებს აღნიშნავს, რომლებსაც ეს საგანი ატარებს. მაგალითად, ადამიანის ბუნებაა ის, რაც მას ანგელოზებისაგან, ცხოველებისა და მცენარეებისაგან განასხვავებს. ადამიანის ბუნებაში ჩასაწვდომად უნდა შევეცადოთ ვუპასუხოთ კითხვას – „რას გულისხმობს ადამიანობა“?. რაც შეეხება ინდივიდუალობას, იგი აღნიშნავს იმ მახასიათებლებს, რომლებითაც ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან ერთი ბუნების მატარებელი არსებები. მაგალითად, ყოველ ადამიანში განსხვავებულად ვლინდება ადამიანურობა, ყოველი ჩვენთაგანი განსხვავებული ძალით ავლენს და ფლობს ადამიანის ბუნებისათვის დამახასიათებელ უნარებს. და ბოლოს, პიროვნება - ეს ის სუბიექტია, რომელიც ბუნებრივ-ინდივიდუალურ უნარებს წარმართავს.

თავისთავად, პიროვნება განუმარტავია, ყველა მახასიათებელი, რომლითაც მის განმარტებას ცდილობენ, სინამდვილეში ინდივიდს ეკუთვნის. პიროვნება ეს ის ინსტანციაა, რომელიც ადამიანურ უნარებსა და ძალებს კონკრეტულ მიზანმიმართულ მოქმედებას ანიჭებს. ბუნებამდე მივყავართ კითხვას – „რა“?, ინდივიდამდე – „როგორ“?, პიროვნებამდე – „ვინ“?. ერთი სიტყვით, პიროვნება მიზანმიმართული მოქმედი სუბიექტია, ინდივიდი – მოქმედების ფორმა, ბუნება კი ის, რაც მოქმედებაში მოჰყავთ. აქედან გამომდინარე, პიროვნება უფრო მაღალი რანგის რეალობაა, ვიდრე ინდივიდუალ-ბუნებრივი; პირველი თავისუფალია მეორის შეზღუდულობისაგან. ამიტომ, რომ ღმერთი პიროვნული არსებაა, მაგრამ ამავე დროს შეზღუდულობისაგანაც თავისუფალია. ამ განმარტებების შემდეგ, ვფიქრობ, უფრო გასაგები ხდება ზემოხსენებული აზრი, რომლის მიხედვით, ანტიკური სამყარო იძულებული იყო, აბსოლუტი უპიროვნო ძალად ეღიარებინა, რადგან იგი არ იცნობდა პიროვნების ცნებას, ინდივიდუალობაში კი აბსოლუტისათვის შეუფერებელ შეზღუდულობას ხედავდა.

ჩვენი აზრით, პიროვნებასა და ბუნებას შორის განსხვავების აუცილებლობის ფილოსოფიური გააზრების ერთ-ერთ ძალიან საინტერესო მაგალითს კანტთან ვხვდებით. მასთან პიროვნების ცნება თავისუფლების კონცეფციებზე დაფუძნებული. კანტი ამ საკითხს უმთავრესად ორ ადგილზე: „წინდა გონების კრიტიკასა“ და „პრაქტიკული გონების კრიტიკაში“ ეხება. პირველში მხედველობაში გვაქვს წმინდა გონების მესამე ანტინომია, მეორეში კი – ღმერთის არსებობის მტკიცების ახალი კანტისეული ვარიანტი. კანტის მიხედვით, ფენომენალური სამყარო, ანუ სამყაროს ის ნაწილი, რომელიც გამოცდილებაში მოიცემა, კოზალობის პრინციპს ექვემდებარება. ეს იმას ნიშნავს, რომ ყველა მოვლენას რაღაც მიზეზი მოეძებნება, რომელიც მიზეზ-შედეგობრივი დეტერმინიზმით განსაზღვრავს მის არსებობას. მეორე მხრივ, კანტი ამტკიცებს, რომ ადამიანი თავისუფალი არსებაა, მისი ქმედებები ცალსახად არ განისაზღვრება რაღაც კონკრეტული მიზეზებით, ანუ გარეგანი მატერიალური და შინაგანი ფსიქიური გარემოებებით. კანტისთვის ადამიანი, უპირველეს ყოვლისა, მორალური არსებაა, მორალური ქმედება კი ეთიკური პრინციპების წინაშე პასუხისმგებლობის გრძობით აღესრულება და არ არის დეტერმინისტულად განსაზღვრული ლოგიკური აუცილებლობით. კანტი, რა თქმა უნდა, არ უარყოფს, რომ გარკვეული გარემოებები, მიზეზები გავლენას ახდენენ ჩვენს ქმედებებზე, მაგრამ ეს ქმედებები ცალსახად არ არის მათგან განსაზღვრული. აქედან გამომდინარე, კანტი ფიქრობს, რომ ადამიანში არსებობს მორალური ინსტანცია, რომელიც მის ფსიქო-სომატურ ბუნებაზე, ზოგადად, ფენომენალურ სამყაროზე არ დაიყვანება და მათზე მაღლა დგას. ეს ინსტანცია, ცხადია, ადამიანის პიროვნებაა. კანტთან ადამიანის პიროვნულობის და მისი თავისუფლების აღიარებას მორალური აუცილებლობა გვაიძულებს. ამასთან, ადამიანის როგორც მორალური არსების, თავისუფლება არამარტო გარეგანი და ფსიქიური იმპულსებისაგან თავისუფლებას გულისხმობს, არამედ თვით ღმერთისგანაც. ადამიანის პიროვნული არსებობა თავისთავად გულისხმობს ღმერთის პი-

როვნულობასაც. მხოლოდ პიროვნულ ღმერთს შეუძლია საკუთარი ნებით „შეზღუდოს“ თავისი ყოვლისმომცველი მეუფება და ამ კენოტიკური აქტით „მის გვერდით“ ადამიანის ავტონომიური, მორალურად თავისუფალი პიროვნების არსებობა დაუშვას. პანთეისტურ რელიგიებში, სადაც ყველაფერი უპიროვნო ღვთაებრივი ძალის გამოვლინებაა, შეუძლებელია მისი რომელიმე კონკრეტული გამოვლინება თავისუფლებას ფლობდეს. პანთეისტური სამყარო შეიძლება იყოს მრავალფეროვანი, მაგრამ ამ მრავალფეროვნებაში შეუძლებელია თავისუფალი სუბიექტების პოვნა. ამ აზრის საილუსტრაციოდ შეიძლება ელექტრო ენერჯის მაგალითი გამოვიყენოთ: გამათბობელი მოწყობილობა მას სითბოდ გადააქცევს, მაცივარი – სიცივედ, რადიო – ხმად, ტელევიზორი – გამოსახულებად, კომპიუტერი – რთულ ციფრულ, ვირტუალურ რეალობად, მაგრამ ამ გამოვლინებების მრავალფეროვნების მიუხედავად არც ერთ მათგანს არ გააჩნია ავტონომიური მორალური არსებობა, რადგან იგი თავად ელექტრო ენერჯიასაც არ გააჩნია.

უნდა აღვნიშნოთ, რომ ადამიანის პიროვნება არამარტო რაღაცისაგან (აბსოლუტი, ფსიქო-სომატური ძალები, სოციალურ-პოლიტიკური გარემოებები და ა. შ.) თავისუფლებას გულისხმობს, არამედ რაღაცის წინაშე და რაღაცისათვის თავისუფლებასაც.

„რაღაცის წინაშე“ თავისუფლებაში არჩევანის წინაშე თავისუფლებას ვგულისხმობთ. ადამიანს თავისი ცხოვრების განმავლობაში გამუდმებით უხდება სხვადასხვა ალტერნატივას შორის აუცილებელი არჩევანის გაკეთება. ასეთი თავისუფლება ცოდვით დაცემული ადამიანის თავისუფლებაა. თუ ადამიანი გამუდმებით ყოყმანობს, როგორი არჩევანი გააკეთოს სიკეთესა და ბოროტებას შორის, მასში ღვთის სიყვარული ამ სოფლისადმი მიჯაჭვულობითაა დაჩრდილული; ასეთი ადამიანი გაორებულია და კარგად ვერ გაურჩევია, რაში მდგომარეობს სიკეთე და ბოროტება. აქედან გამომდინარე, სხვადასხვა არჩევანის წინაშე ყოყმანი სულაც არ არის თავისუფლების ყველაზე ადექვატური გამოხატულება, იგი უმე-

ტესწილად სიყვარულის დაკარგვის შედეგი უფროა. როდესაც დედა ყოყმანობს, თვითონ გაზარდოს თუ არა საკუთარი შვილი, ან სასიძოს ვერ გადაუწყვეტია, მოიყვანოს თუ არა საცოლე, ეს უსიყვარულობის შედეგი უფროა, ვიდრე თავისუფლების გამოვლინება.

„რალაცისათვის თავისუფლებაში“ ნების თავისუფლებას ვგულისხმობთ, ანუ რამდენად შეუძლია ადამიანს მის წინაშე დასახული ამოცანის შესრულება. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, პიროვნება ადამიანური უნარების წარმართველი ინსტანციაა. ამიტომ ადამიანის მოვალეობაა, მთლიანად დაეუფლოს ამ უნარებს და სწორად წარმართოს ისინი. რაკი ადამიანი იერარქიული არსებაა, მას შესაძლებლობა აქვს, თავისი არსების სხვადასხვა იმპულსებს გაუტოლოს თავი. მას შეუძლია ცხოვრების მიზანი ქვენა ინსტიქტური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებაში დაინახოს, ან მთელი არსებით შეეცადოს მასში ჩანერგილი უმაღლესი მოწოდების აღსრულებას.

წმინდა მამების აზრით, ადამიანი გაღმრთობისათვის არის მოწოდებული, მისი მოვალეობა საკუთარი ბუნების დაძლევა და მასზე მადლისმიერი ამაღლებაა. აქედან გამომდინარე, სწორად გაგებული პიროვნული თავისუფლება გაღმრთობას, ანუ უმაღლესი მოწოდების თავისუფალ მიდევნებას გულისხმობს.

ადამიანის გაღმრთობისაკენ მოწოდებაზე შეუდარებელი სიღრმით საუბრობს წმინდა მაქსიმე აღმსარებელი. ამასთან დაკავშირებით, მან საოცარი მისტიური ჭვრეტით აღბეჭდილი ტერმინოლოგია შექმნა. წმინდანის თანახმად, ღმერთმა ყველაფერი მისი საკუთრივი ლოგოსის (logos spermatikos) მიხედვით შექმნა. ეს ლოგოსები არამართო საგნების არსს გამოხატავენ, არამედ იმ მიზანსაც, რისთვისაც შექმნა ისინი ღმერთმა. ამ აზრით, წმინდა მაქსიმეს ლოგოსები უფრო არისტოტელესეულ ენტელექიურ ფორმებს უახლოვდება, ვიდრე პლატონისეულ იდეებს. აქედან გამომდინარე, ადამიანის ლოგოსებში მისი ცხოვრების უზენაესი მიზანი – გაღმრთობა იკითხება. რაკი ლოგოსი ენტელექიურია, ანუ უფრო ადამიანის საბოლოო მიზანზე მიუთითებს ვიდრე მის სტატიკურ არსზე, იგი

ღმერთისაკენ მოძრაობას გულისხმობს. ღმერთმა ადამიანებს თავიანთი ლოგოსის აღსასრულებლად მისკენ მიმართული ბუნებრივი ნება (thelima phisis) ჩაუნერგა. ამ ნებას ადამიანი ღმერთისაკენ მიჰყავს. მაგრამ პიროვნულობა ადამიანისათვის არამართო მისი გაღმრთობის საწინდარია, არამედ მისი გაორების და ცოდვაზე დაქვემდებარების ინსტრუმენტიც შეიძლება გახდეს. რაკი ადამიანი პიროვნების მქონე გონიერი არსებაა, ღმერთმა მასში არჩევითი ნებაც (thelima gnomi) ჩადო. პიროვნული, არჩევითი ნება ადამიანს საშუალებას აძლევს, მასში ჩანერგილი ბუნებრივი მისწრაფებები სათანადო ადგილზე და სწორი ფორმით განახორციელოს. ადამიანი გონებით აფასებს სიტუაციას, იერარქიულად ალაგებს მასში ბუნებრივად აღძრულ სხვადასხვა ღირებულების მქონე იმპულსებს და არჩევითი ნების დახმარებით ხორც ასხამს ყველაზე მართებულ მისწრაფებას. ცოდვით დაცემამდე ადამიანში მხოლოდ ღვთის მიერ ჩანერგილი იმპულსები არსებობდა, ამიტომ არჩევითი ნება ბუნებრივ ნებას მიჰყვებოდა და არ განსხვავდებოდა მისგან. მაგრამ ცოდვით დაცემის შემდეგ, ადამიანის ბუნება გაიხრწნა ანუ ვნებას დაემონა. ვნებიანი ბუნება კი, ცხადია, გონებასა და პიროვნულ ნებაზე ძალადობს. ვნების ზემოქმედებით გონება ახალ ცრუ ღირებულებებს (logos phantasmikos) ქმნის. იგი სამყაროს ღმერთის თვალთ, ლოგოსებით კი აღარ უყურებს, არამედ მომხმარებლურად, როგორც, მაგალითად, ევამ სატანის შეგონების შემდეგ აკრძალულ ნაყოფში გემრიელი საკვები დაინახა, როცა ღმერთი მასში სულიერი ცოდნის წყაროს ხედავდა. ვნება არჩევით ნებასაც ამახინჯებს; მას ღვთაებრივი ნებისაგან განაშორებს და ხრწნადი საგნებისაკენ მიაქცევს; ადამიანი გაორებული არსება ხდება; სიკეთისა და ბოროტების გარჩევა უჭირს; ბუნებრივი და პიროვნული ნება სხვადასხვა მიმართულებით ექაჩება. წმინდა მაქსიმე ასეთ ადამინში ორ მთავარ გრძნობას გამოჰყოფს: უგუნურ სიყვარულს და ბრმა სიძულვილს. სიყვარული უგუნურია, როდესაც მისი მისწრაფების საგნის გონივრული გამართლება შეუძლებელია ღმერთის სამსჯავროს წინაშე. ცოდვილი ადა-

მიანი ამო საგნებისადმი ლტოლვას თავდავიწყებამდე მიჰყავს. ნეტარი ავგუსტინე ამ აზრს ძალიან საინტერესოდ გამოხატავს: ჩვენ ვტკბებით იმით (ეს სოფელი), რითაც უნდა მხოლოდ ვსარგებლობდეთ და იმის (ღმერთი) გამოყენებას ვცდილობთ (ამსოფლიური მიზნების მისაღწევად), რითაც უნდა ვტკბებოდეთ. ბრმა სიძულვილი კი ცხადია, ცოდვის მაგივრად ცოდვილი ადამიანის სიძულვილს გულისხმობს.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, წმინდა მაქსიმე აღმსარებელი ასკეტური ცხოვრების მიზანს გონებისა და იპოსტასური ნების ვნებებისაგან განთავისუფლებაში ხედავს. ვნებების ზემოქმედებისაგან განწმენდილი გონება მადლის ზემოქმედებით ისევ ღვთაებრივი ლოგოსების ჭვრეტას იწყებს. ამით იგი უახლოვდება ადამისეულ მდგომარეობას სამოთხეში. ბევრ ღვთისმეტყველს მიაჩნია, რომ ადამის მიერ ცხოველებზე სახელის დარქმევის ბიბლიური ეპიზოდი მის მიერ ამ ცხოველთა ლოგოსების ჭვრეტის სიმბოლოა.

უნდა ითქვას, რომ მართლმადიდებლურ მისტიკურ-ასკეტურ ლიტერატურაში ქმნილების ლოგოსების ჭვრეტა გაღმრთობის მეორე საფეხურად მიიჩნევა. მესამე საფეხურზე სრულყოფილებას მიღწეული წმინდანი თავად სამების ენითგამოუთქმელ, მადლისმიერ ჭვრეტას იწყებს. გაღმრთობის სამი საფეხურის შესახებ ბევრი წმინდა მამა წერს, ცხადია, ისინი არსობრივად ერთსა და იმავე რეალობაზე საუბრობენ, თუმცა ზოგჯერ განსხვავებულ ტერმინებსა და სიმბოლოებს იყენებენ. მაგალითად, წმინდა გრიგოლ ნოსელი „მოსეს ცხოვრებაში“ გაღმრთობის საფეხურებს სინათლის, ღრუბლებისა და წყვიადის სიმბოლოებით გადმოსცემს. ამ ნაწარმოებში წმინდანი სინას მთაზე აღმავალ მოსეს გზას მისტიურად განმარტავს და მის ცალკეულ ეტაპებს გაღმრთობის საფეხურებთან აკავშირებს. „სინათლის გზა“, წმინდანის მიხედვით, განწმენდის საფეხურია. ამ დროს სული ზურგს აქცევს გრძნობად საცდურებს, ილუზიებს და მთლიანად ღმრთისაკენ მიიდრიკება. ასეთი ადამიანი ღვთაებრივ სიბრძნეს იძენს, ანუ ღვთაებრივ ნათელში იმყოფება და უფლისაგან წყალობად იღებს უვნებელობასა (apatheia) და

ღვთაებრივ ჭეშმარიტებათა ცხადად გამოთქმის უნარს (parrhesia). „ღრუბლის გზა“ პლატონის theoria-ს შეესაბამება, რომელიც ინტელიგიბელური რეალობების ჭვრეტას გულისხმობს. აქ „ინტელიგიბელური რეალობების“ ჭვრეტა, ცხადია, წმინდა მაქსიმესეული ლოგოსების წვდომას ნიშნავს. ამ გზას წმინდა გრიგოლი მეორე საფეხურად მიიჩნევს. მესამე საფეხური „წყვიდიადის გზაა“. იგი ასე იმიტომ იწოდება, რომ ადამიანისთვის აბსოლუტურად მიუწვდომელია ღვთაებრივი არსის ჭვრეტა, თუმცა ყოველგვარი ცოდვისმიერი ხრწინლებისაგან განწმენდილი ადამიანის სული სარკვედ გადაიქცევა, რომელშიც წმინდა სამების სრულყოფილება აღიბეჭდება. ესე იგი, სრულყოფილების საფეხურზე ადამიანი საკუთარ ქმნილ, მაგრამ მადლისმიერად გაღმრთობილ სულში უჭვრეტს შეუქმნელი სამების ანარეკლს.

აქ, ალბათ, უპრიანი იქნება მართლმადიდებლურ და დასავლურ ტრადიციებში გაღმრთობის კონცეფციებთან დაკავშირებულ განსხვავებებსაც შევხვით. ამ მიზნით, ასევე მოგვიწევს შევხვით წმინდა გრიგოლ პალამასეულ სწავლებას „თაბორის ნათელის“, „ღვთაებრივი ენერგიების“ შესახებ. სანამ ამაზე საუბარს დავიწყებდეთ, გვინდა აღვნიშნოთ, რომ როგორც აღმოსავლეთში, ისე დასავლეთში გონების საუკეთესო მეთაფორად ნათელი ითვლება. ამიტომაც, რომ წმინდა მამათა ნაწერებში გვხვდება საუბარი ადამიანური, ანგელოზური და ღვთაებრივი ნათლის შესახებ. გონებასა და ნათელს შორის მეთაფორული კავშირი ანტიკური ფილოსოფიიდან იღებს სათავეს. იგი შემდეგ ანალოგიას ემყარება: წარმოვიდგინოთ ბნელ ოთახში დალაგებული სხვადასხვა ფერის მქონე საგნები. მათ ფერთა შორის განსხვავება უხილავი დარჩება მანამდე, სანამ მათ ნათელი მიეფინება. ანალოგიურად, საგნები მხოლოდ მას შემდეგ ხდებიან ინტელიგიბელური, ანუ გონებისათვის ხილულნი, როცა „გონებრივი ნათელი“ მათში ცნებებს, ანტიკურ ტერმინოლოგიას თუ გამოვიყენებთ, იდეებს, ფორმებს განჭვრეტს. მართლმადიდებლური სწავლებით, ნათელი შეიძლება იყოს ქმნილიც და უქმნელიც. ქმნილი ნათელი იყო, მაგალითად, სამოთხეში, რომელიც ადამს საშუალებას

აძლევდა, ცხოველების ლოგოსები, ანუ იდეები განეჭვრიტა და მათთვის შესაფერისი სახელები დაერქვა. ცოდვით დაცემის შემდეგ ადამიანმა დაკარგა სამოთხისეული ნათელი, გონება დაუბნელდა, დაკარგა მჭვრეტელობის უნარი. ახლა მას მოვლენებს შორის მხოლოდ მიზეზ-შედეგობრივი კავშირების დანახვა შეუძლია. ეს ის ნათელია, რომელიც ფილოსოფიასა და მეცნიერებას მოაქვს.

წმინდა გრიგოლ პალამას, გრიგოლ ღვთისმეტყველის, ბასილი დიდის, სიმეონ ახალი ღვთისმეტყველისა და სხვა ბევრი წმინდა მამის სწავლებით, შეუქმნელი ნათელიც არსებობს. წმინდა გრიგოლ პალამა მას „თაბორის ნათელს“ უწოდებს, რადგან იგი თაბორის მთაზე უფლის ფერისცვალებისას იხილა სამმა მოციქულმა. წმინდა გრიგოლ პალამა თაბორის ნათელს ღვთაებრივ ენერგიებს მიაკუთვნებს და მას ღმერთსაც უწოდებს. საქმე იმაშია, რომ ბერძნული სიტყვა „ენერგია“ მოქმედებას ნიშნავს. არც ერთ ბუნებას არ შეუძლია ენერგიის გარეშე არსებობა, რადგან ყოველი ბუნება მოქმედებაში ვლინდება. რაკი ღვთაებრივი ბუნება შეუქმნელი და მარადიულია, ასეთივეა ღვთაებრივი ენერგიები, ანუ მისი გამოვლინებები. ამიტომ უწოდებს წმინდა გრიგოლი მათ ღმერთს, თუმცა ცხადია, რომ ღვთაებრივ ენერგიას ცალკე იპოსტასი არ გააჩნია. წმინდა მამათა სწავლებით, ყოვლადწმინდა სამება თაბორის ნათელში, ანუ მის ენერგიებში, მოქმედებებში იხილვება, თავად ღვთაებრივი არსი კი სამარადუამოდ მიუწვდომელი რჩება ქმნილი გონებისთვის.

სხვაგვარად გვაქვს საქმე დასავლურ ღვთისმეტყველებაში. კათოლიკე ღვთისმეტყველების აზრით, თაბორის ნათელი, ისევე როგორც ღვთაებრივი მადლი, ქმნილებაა. ამასთან ერთად, თომა აკვინელი არისტოტელეს გავლენით და ნეტარი ავგუსტინეს საწინააღმდეგოდ ამტკიცებს, რომ ადამიანს „ღვთაებრივი ილუმინაციის“, ანუ ღვთაებრივი მადლის ზემოქმედების გარეშე შეუძლია ქმნილებაში უნივერსალური იდეების, ანუ წმინდა მაქსიმესეული ლოგოსების ხილვა. აქედან გამომდინარე, თომა აკვინელის აზრით, ადამიანს საკუთარი ძალისხმევით არამართო მეცნიერული და ფილოსოფიური

ცოდნის წვდომა ძალუძს, არამედ, ასკეტური ცხოვრებით გან-
წმენდილს, სამოთხის ადამისეულ ნათელთანაც შეუძლია
ზიარება. ზოგიერთ დასავლელ მოაზროვნეს ამის დასტურად
ნეოპლატონიზმის და სხვა ფილოსოფიურ-მისტიკური მიმ-
დინარეობების ადეპტებს შორის „ადამიანის სულის სუბსტა-
ნციალური ნათების“ აღქმის გამოცდილება მოჰყავს. რაც
შეეხება გაღმრთობას, თომა აკვინელი მას „visio beatifica“-ს
უკავშირებს. ეს ტერმინი სიტყვასიტყვით ნეტარ მჭვრეტელობას
ნიშნავს, იგი გამოხსნილებს უფლისაგან წყალობის სახით
მიეცემათ. რაკი დასავლეთის ეკლესია ღვთაებრივ ენერგიებს
ქმნილებად მიიჩნევს, იგი იძულებულია ასწავლოს, რომ
გაღმრთობილი ადამიანი ნეტარი მჭვრეტელობით უშუალოდ
ღვთაებრივ არსს განჭვრეტს და შეიმეცნებს. თომა აკვინელის
ლოგიკა ასეთია: ადამიანს სრულყოფილი ნეტარების მიღ-
წევა მხოლოდ ღმერთთან უშუალო ერთობით შეუძლია. ღმე-
რთის ყველაზე სრულყოფილი ქმნილი ხატებაც კი, თუ მას
მივეჯაჭვებით, ღმერთისაგან უსასრულოდ დაგვაშორებს. რო-
გორც უკვე აღვნიშნეთ, რაკი დასავლური ღვთისმეტყველება
შეუქმნელი ღვთაებრივი ენერგიების სწავლებას არ იცნობს,
თომა აკვინელი იძულებულია, ღმერთთან მარადიული ერთობა
მისი არსის სულიერ შემეცნებაში დაინახოს. უნდა შევნიშნოთ,
რომ ასეთი კონცეფცია მიუღებელია მართლმადიდებლური
თვალსაზრისით; ღვთაებრივი არსის ნაწილობრივი შემეცნება
შეუძლებელია, რადგან იგი მარტივი სუბსტანციაა. ღვთაებრივი
არსი ან საერთოდ ვერ შეიმეცნება, ან მთლიანად. ღვთაებრივი
არსის მთლიანი შემეცნება კი ღმერთთან არა მადლისმიერ,
არამედ ონტოლოგიურ გატოლებას მოასწავებს.

ადამიანის გაღმრთობის სხვა მეტად საინტერესო ასპექტს
ვხედავთ წმინდა მაქსიმე აღმსარებელთან. სანამ უშუალოდ
მისეულ სწავლებაზე გადავიდოდეთ, გვინდა შევნიშნოთ,
რომ წმინდა წერილი, შესაქმის პირველივე ფურცლები,
თვით ადამის დაცემამდე, ბოროტების მეტად საინტერესო
ასპექტზე მიუთითებს. შესაქმის პირველი თავის მიხედვით,
უფალი მრავალგზის ამოწმებს მის მიერ ქმნილის სიკეთეს,
ანუ სიკარგეს. ამავე დროს, შესაქმის მეორე თავის მე-18

მუხლში უაღრესად დამაფიქრებელ წინადადებას ვხედავთ: „და თქვა ღმერთმან: არა კეთილს არს ყოფად კაცისა ამის მარტოსა. უქმნეთ მაგას შემწე, მსგავსი მაგისი“ (დაბ. 2.18). ეს მუხლი ნათლად მიანიშნებს, რომ ბოროტების ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი გამოვლინება მარტობაში, იზოლაციაში, დაყოფასა და ფრაგმენტულობაში მდგომარეობს. ამასთან დაკავშირებით, ძალიან საინტერესოა სარტრის ცნობილი ფრაზა, რომელიც ჯოჯოხეთს „სხვასთან“ აიგივებს. წმინდა მაქსიმე აღმსარებელის მიხედვით, ადამიანური ბუნების გაღმრთობის ერთ-ერთი მისია სწორედ დანაწევრებული სამყაროს თავისთავში გაერთიანება და ღმერთთან მიყვანაა.

წმინდანის აზრით, ყოფიერება ხუთი ფუნდამენტალური განყოფილებას ითვალისწინებს. ამათთაგან, პირველი შექმნილ ბუნებას გამოჰყოფს შეუქმნელისაგან; მეორე ინტელიგიბელურს ანუ მხოლოდ გონებით შემეცნებად ნაწილს გაჰყოფს გრძნობათა საშუალებით აღქმადთან; გრძნობად სამყაროში ზეცაა მიწისაგან განყოფილი; მიწა კი სამოთხედ და ადამიანებით დასახლებულ სოფლად ნაწილდება, წმინდა მაქსიმე, ისევე როგორც ყველა ბერძენი, მას „ოიკუმენეს“ ეძახდა; თავად ადამიანთა საზოგადოება კი კაცებად და ქალებად განიყოფა. წმინდანის სწავლებით, ადამიანს ამ დაყოფილ, ფრაგმენტულ სამყაროში მედიატორის, გამაერთიანებლის მისია აკისრია, რადგან მას ყოველი განყოფის ორივე მხარეს აქვს თავისი წილი. მართალია იგი ოიკუმენეს მკვიდრია, სინამდვილეში სამოთხეა მისი ნამდვილი სახლი; ადამიანი მიწიერი არსებაა, მაგრამ ზეციური მოქალაქეობისთვისაა მოწოდებული; იგი გონებისა და გრძნობების მატარებელი არსებაა, ამიტომ ინტელიგიბელურ სამყაროსაც ეკუთვნის და გრძნობადსაც; მართალია, ქმნილების ნაწილია, გაღმრთობით ღვთაებრივ ყოფიერებაში მადლისმიერი თანაზიარება შეუძლია. რაკი ადამიანში კოსმოსის ყველა განყოფაა აღბეჭდილი, იგი თავად არის მინიატურული კოსმოსი, ანუ მიკროკოსმოსი. აქედან გამომდინარე, წმინდა მაქსიმე ასკვნის, რომ ადამიანი მთელი კოსმოსის „ბუნებრივ კავშირს“ (phisikos syndesmos) წარმოადგენს დაღვთაებრივი განგებულების ღრმასაიდუმლოს

მატარებელია. წმინდა მაქსიმე ადამიანის მედიაციის პროცესს შემდეგნაირად აღწერს. პირველ საფეხურზე იგი ქალწულების საღვთო სათნოებით სქესობრივ განსხვავებაზე მაღლა დგება; მეორე საფეხურზე წმინდანთა შესაფერი ცხოვრებით თავის პიროვნებაში ოიკუმენესა და სამოთხეს აერთიენებს; შემდეგ ანგელოზური სათნოებების მიბაძვით მის პიროვნებაში მიწა და ზეცა ერთიანდება; ღვთაებრივი ლოგოსების ჭვრეტით კი – ინტელიგიბელური და გრძნობადი სამყარო შეიკვრება; ბოლოს, ღმერთის სრულყოფილი სიყვარულით გაღმრთობილი საკუთარი ბუნებით შემოქმედს გააერთიანებს ქმნილებასთან. წმინდანის აზრით, ეს საფეხურები პიროვნების სულიერი წარმატების ეტაპობრივი გამოხატულებებია. აქედან გამომდინარე, ადამიანის პიროვნება სულიერი ცხოვრების ყველა საფეხურის გავლის შემდეგ, ღმერთთან მხოლოდ მაღლისმიერ ერთობას კი არ აღწევს, არამედ ასევე აღასრულებს ყოველი ქმნილების გამაერთიანებელ წმინდად ადამიანურ მოვალეობას; თავისთავთან ჰარმონიაში მოჰყავს მთელი ქმნილება და ღმერთთან ერთობისაკენ მიუძღვება მას.

ცოდვით დაცემის შემდეგ ადამიანმა თავად დაიწყო ღვთისაგან დაშორება და ხრწნილების შემოტანით სამყარო კიდევ უფრო ფრაგმენტული და დაყოფილი გახდა. წმინდა მაქსიმეს აზრით, ამ დროს ერთადერთი გამოსავალი ღვთის განკაცება იყო, რადგან მხოლოდ ამას შეეძლო ადამიანის ქვევარდნა შეეჩერებინა და იგი ისევ ღმერთისაკენ მიემართა. ადამიანის მოვალეობა განკაცებულმა ღმერთმა აღასრულა, მან შეძლო ხუთი განყოფის გაერთიანება: სექსუალური განყოფა ქალწულებრივი ჩასახვით დაიძლია; ოიკუმენეს და სამოთხის გაერთიანება უფლის მკვდრეთით აღდგომით, ავაზაკის სამოთხეში შეყვანით მოხდა; უფლის ამაღლებით მიწა და ცა, გრძნობადი და ინტელიგიბელური სამყარო გაერთიანდა; ქრისტეს მამის მარჯვენით დაჯდომით კი ქმნილება გაერთიანდა თავის შემოქმედთან. ასე რომ, ღმერთკაცის პიროვნებაში შემოქმედი და მთელი ქმნილება გაერთიანდა. ასევე განკაცებულმა ღმერთმა მამის მარჯვენით ჯდომით, ადამიანური ბუნება, მისი სული და თვით სხეულიც კი წმინდა

სამების ღვთაებრივი ყოფის მადლისმიერად თანაზიარი გახადა.

ძველი მონარქიული რიტუალის თანახმად, სამეფო ტახტზე სუვერენის მარჯვენით ჯდომა მისივე ძალაუფლების ფლობას ნიშნავდა. აქედან გამომდინარე, ამ ქვეყნის დასასრულის შემდეგ გაღმრთობილი ადამიანის პიროვნება არამართო ადამიანური ენერგიების მფლობელი იქნება, არამედ მთელი სისავსით ეზიარება ღვთაებრივ ენერგიებსაც.

დასკვნის სახით, ჩვენი სტატიის მთავარი იდეა გვინდა გავიმეოროთ: ადამიანი, როგორც მორალური არსება, შეუძლებელია პიროვნებისა და თავისუფლების გარეშე მოიპოვებოდეს. სწორად გაგებული პიროვნულობა და თავისუფლება კი ჩვენში ჩადებული უმაღლესი მისწრაფების აღსრულებას, ანუ გაღმრთობისაკენ სწრაფვას მოგვიწოდებს.

წმინდა გრიგოლ ნოსელის კოსმოლოგია

ირაკლი ორჟონია

წინამდებარე პუბლიკაციაში ვიმსჯელებთ წმინდა გრიგოლ ნოსელის შრომის – „პასუხი ექუსთა მათ დღეთათჳს“ შესახებ, რომელშიც კაპადოკიელი თეოლოგი სამყაროს შესაქმეს განიხილავს¹. ხსენებული მოძღვრების დაწერა ნისის ეპისკოპოსს მისმა ხორციელმა ძმამ, წმინდა პეტრე სებასტიელმა, დაავალა. მიზეზი ამისა მათი მესამე ძმის, წმინდა ბასილი დიდის მიერ მცირეოდენი დროით უწინარეს იმავე საკითხზე, ქვეყნიერების შექმნის თაობაზე, გამოთქმული სწავლება იყო². წმინდა ბასილის ჰომილიებმა მსმენელთა ნაწილში გაურკვეველობა გამოიწვია. კერძოდ, გაუგებარი დარ-

1 აღნიშნული ძეგლი გამოქვეყნებულია საქართველოს ეკლესიის 1989 წლის კალენდარში. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, სქოლიოები და ლექსიკონი დაურთო ედიშერ ჭელიძემ, გვ. 194-412.

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

ჩა ბიბლიური სწავლება მეორე დღეს შექმნილი მყარის შესახებ (რომელმაც დედამიწის გარშემომზღუდავი წყალი ორად – მყარს ზედა და მყარს ქვედა წყლებად გაყო), თუ როგორ არის შესაძლებელი, ზედა წყლები ქვემოთ არ ჩამოედინებოდეს და საკუთარ ადგილს მაღლა, ცაში ინარჩუნებდეს. მეორე საკითხი მნათობებს ეხება. ვინაიდან ბიბლიური თხრობის თანახმად, ციური მნათობები მეოთხე დღეს შეიქმნა, მრევლის ნაწილმა ვერ გაიგო, რა სახით ხდებოდა დღე-ღამის მონაცვლეობა პირველი სამი დღის მანძილზე (ანუ მნათობების შექმნის უწინარეს). ასევე გაურკვეველი აღმოჩნდა ბასილის მიერ ხსენებული ორი და მოციქულისგან დასახელებული მესამე ცის რაობა, თუ როგორ უნდა გვესმოდეს აღნიშნული სწავლებანი და სად მდებარეობს თითოეული მათგანი³. აქვე შევნიშნავთ, რომ გრიგოლ ნოსელი, გარდა ზემოხსენებული საკითხებისა, შესაქმის გაცილებით სიღრმისეულ ანალიზს გვთავაზობს და რიგ შემთხვევაში ბასილი დიდის სწავლებისგან რადიკალურად განსხვავებულ მოძღვრებას წარმოგვიდგენს, თუმცა საკუთარი შრომის შესავალ ნაწილშივე განგვისაზღვრავს, როგორ უნდა მოვიქცეთ, რაჟამს მითითებულ განმარტებებს შორის შეუსაბამობებს აღმოვაჩინებთ: „ხოლო პირველ ჴელყოფისა ამას ვწამებ, რადთა არარად წინააღმდეგომი ვიკადრო აღმოთქუმად წმიდისა და დიდისა ბასილისა სოფლის დაბადებისათვის მის მიერ თქუმულისა მის სიბრძნისმეტყუელებასა შინა, გარნათუ წარმოთქუმასა შინა შემდგომებამან სიტყვსამან უნებლიეთ სამე მიდრიკოს თავი თვისი, არამედ იგი იყავნ მტკიცე და უცვალებელ და ღმრთივსულიერთა სჯულთა მეორე, ხოლო ჩუენმიერი ესე, ვითარცა საწურთელი რადმე და საგონებელი, ეგრეთ მდებარე იყავნ წინაშე სასწავლელად ყოველთა, რომელნი მიემთხვნენ და ნუცამცა ერთი რად ვის

3 იგულისხმება წმინდა პავლეს ცნობილი უწყება, სადაც მოციქული საკუთარ თავზე საუბრობს: „ვიცი კაცი ქრისტეში, რომელიც თოთხმეტი წლის წინათ, არ ვიცი, სხეულში, არ ვიცი სხეულის გარეთ, ღმერთმა იცის, ატაცებულ იქნა მესამე ცამდე. ვიცი ასეთ კაცზე, სხეულში იყო თუ სხეულის გარეშე, არ ვიცი, ღმერთმა იცის, რომ ის ატაცებულ იქნა სამოთხეში და ისმენდა გამოუთქმელ სიტყვებს, რომელთა გამოთქმა ნებადართული არა აქვს ადამიანს“ (2 კორ. 12. 2-4).

ვნებად შეემთხუევის ამის მიერ, უკუეთუ ზოგადისა ჩუეულებისაგან განთვსებული რადმე გულისხმისყოფად შორის შემოვიდეს, რამეთუ არა ბრძანებად დავსდებთ სიტყუათა ამათ გინა მოძღვრებად უცვალებელად, რადთამცა მიზმვეცით მაცილობელთა; ამისთვსცა აღვიარებთ, ვითარმედ საწურთელად ხოლო გონებისა აღვსწერთ წინამდებარესა ამას გულისწყმისყოფასა და არა მოძღვრებად მისათხრობელად შემდგომითი-შემდგომად⁴. როგორც ვხედავთ, გრიგოლ ნოსელი ბასილის სწავლებას მეორე რჯულად სახელდებს (პირველ რჯულში წმინდა წერილს გულისხმობს) და იქვე მიუთითებს, რომ სადაც ორ მოძღვრებას შორის გარკვეული განსხვავება გამოვლინდება, იქ უპირატესობა სწორედ ბასილის უნდა მიანიჭოს მკითხველმა, ხოლო თავად მისი მსჯელობა გონების საწვრთნელ რამ ძალად შეიწყნაროს.

პირველი უმნიშვნელოვანესი საკითხი, რომელსაც ნისიის ეპისკოპოსი განიხილავს, მატერიალური სამყაროს წარმოშობას უკავშირდება, თუ რა სახით ქმნის ღმერთი ქვეყნიერებას. აღნიშნული მოვლენის შესახებ მსჯელობას წმინდა გრიგოლის სხვა შრომაშიც ვხვდებით, სადაც ღვთისმეტყველი შემდეგს გვაუწყებს: „საპირისპირო სწავლების დამცველნი ცდილობენ მატერია თანადაუსაბამოდ ღმრთისა წარმოადგინონ და ამგვარი სწავლების დამტკიცებისათვის ლოგიკურ დასკვნებს იყენებენ. უკეთუ ღმერთი ბუნებით მარტივი და არამატერიალურია, უთვისებო, სიდიდის არმქონე, შეუდგენელი და გარეშემოწერილი ფორმისათვის უცხო, ხოლო ყოველი ნივთიერება სივრცობრივი მანძილითაა შემოსაზღვრული და გრძნობისმიერ აღქმას ვერ გაექცევა, რადგან ფერით, ფორმით, მოცულობით, რაოდენობით, სიმტკიცითა და მისი სხვა თვისებების ჭვრეტით შეიცნობა, რომელთაგან საღვთო ბუნებაში არცერთის მოაზრება არ შეიძლება, არანივთიერისაგან ნივთიერი რა სახით შეიქმნა? ხოლო უსივრცოსაგან კი – სივრცის მქონე ბუნება? თუკი ვირწმუნებთ, რომ ესენი ღმრთისაგან წარმოიშვა, ცხადია, რაც მასში არსებობდა,

4 საქართველოს ეკლესიის კალენდარი 1989, „პასუხი ექუსთა მათ დღეთათვის“, გვ. 203-204.

გამოუთქმელი კანონით ყოფიერებაში ამგვარად მოვიდა. მაგრამ უკეთუ მასში რაღაც ნივთიერი იყო, როგორღა არის უნივთო ის, ვისაც თავის თავში ნივთიერი აქვს? იგივე უნდა ითქვას სხვა დანარჩენზეც, რომელთა მიერაც ნივთიერი ბუნება ხასიათდება. უკეთუ ღმერთში რაოდენობაა, ღმერთი რაოდენობის გარეშე როგორ არის? უკეთუ იგი შედგენილია, მარტივი, უნაწილო და შეუდგენელი როგორ იქნება?

ამრიგად გონება, აუცილებლობიდან გამომდინარე, გვაიძულებს ვაღიაროთ, რომ ღმერთი ან ნივთიერია, რადგან მისგან ნივთიერი წარმოიშვა, ან კიდევ, ვისაც სურს ამას გაეჩქეს, უცილობლად უნდა ივარაუდოს, რომ მას სამყაროს მოსაწყობად მატერია გარედან მიეწოდა, მაგრამ უკეთუ იგი გარეშე ღმრთისა იყო, მაშინ, რაღა თქმა უნდა, გარდა ღმერთისა სხვა რამეც ყოფილა, რომელიც მარადიულობის გაგებასთან მიმართებაში არსებულთან ერთად დაუბადებლად მოიაზრება. მაშასადამე, გონებით ერთმანეთის გვერდი-გვერდ ორი დაუსაბამო და დაუბადებელი წარმოდგინება: ერთი ხელოვნებით მოქმედი და მეორე – შემწყნარებელი ამ ხელოვანი მოქმედებისა⁵.

როგორც მოხმობილი მსჯელობიდან ირკვევა, გრიგოლ ნოსელის თანამედროვეთა შორის უდიდეს დაინტერესებას იწვევდა საკითხი მატერიის წარმოშობის შესახებ: თანამარადიულია ის ღვთისა თუ გარკვეულ ჟამს ღებულობს დასაბამს? აღნიშნულთან დაკავშირებით ჯერ კიდევ ძველი აღთქმის ეკლესიაში არსებობდა ცალსახა, ამომწურავი პასუხი, რაც მოსე წინასწარმეტყველის მიერ ხუთწიგნეულის აღწერისას პირველივე ბიბლიურ წინადადებაში იქნა წარმოდგენილი: „დასაბამად შექმნა ღმერთმა ცა და მიწა“ (დაბ. 1.1). შესაბამისად, სინას მთაზე საღვთო მადლთან თანაზიარებით გაბრწყინებული მოსე ორამროვნების გარეშე მიუთითებს, რომ სამყარო გარკვეულ დროს არარსებობიდან ღვთის მიერ ღებულობს დასაბამს. ბუნებრივია, იგივე ვითარებაა

5 საქართველოს ეკლესიის კალენდარი 2010, საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა, თბილისი, 2009 წ., „შესაქმისათვის კაცისა“, ძველი ბერძნულიდან თარგმნა და შენიშვნები დაურთო გვანცა კომლატაძემ, გვ. 184-185.

მაცხოვრის მიერ დაარსებული ახალი აღთქმის ეკლესიაში და მოციქულთაგან ნაქადაგები ჭეშმარიტი მოძღვრება არასოდეს ყოფილა განსხვავებული. მაგრამ მოციქულ შემთხვევაში, რადგანაც მატერია, წმინდა წერილის თანახმად, საღვთო ქმნილებადაა წარმოდგენილი, ნისიის ეპისკოპოსს უმნიშვნელოვანესი კითხვისთვის უწევს პასუხის გაცემა: როგორ მოხდა, რომ ღმერთმა, ყოველგვარ ჟამიერებაზე ზედროულმა, ყველანაირი გაგებით დროზე აღმატებულმა, განგრძობილად, თანდათანობით შექმნა სამყარო? რადგან ბიბლიაში აღწერილი ექვსი დღე სწორედ ღვთისაგან ყოფიერების დროში ქმნის დამადასტურებელია (პირველ დღეს იქმნება ნათელი, მეორე დღეს – მყარი, მესამე დღეს – ხმელეთს გამოეყოფა წყალი და აღმოცენდება მცენარეები, მეოთხე დღეს – ციური მნათობები, მეხუთე დღეს – ცის ფრინველები და ზღვის თევზები, მეექვსე დღეს – ხმელეთის ცხოველები და ადამიანი). თანდათანობითი ქმნადობა, უეჭველია, ქმნილების საქმეა, ვინაიდან არ გააჩნია რა ყოვლადძლიერების თვისება, რაიმეს ქმნისას დროში განგრძობადობა, თანდათანობითი მოქმედება ახასიათებს მას, ხოლო საპირისპიროდ ამისა ერთია ღვთის საქმე და ნება და საკმარისია უზენაესმა რამინებოს, რომ ის ჟამიერების გარეშე, მეყსეულად საქმედ იქცევა. მაშ, როგორ შევეუთანხმოთ ურთიერთს ღვთის ყოვლადძლიერება, მისი ზედროულობა და, მეორე მხრივ, ბიბლიური სწავლება ექვსი დღის მანძილზე მთელი სამყაროს თანდათანობითი ქმნადობის შესახებ? აღნიშნული კითხვები და გაურკვევლობები საფუძვლიან პასუხს საჭიროებდა, რომ მეოთხე საუკუნეში აღმოცენებული არიანული მოძღვრება თუ სხვა სახის ერეტიკული გაუკუღმართებანი, თითქოს ღმერთმა საკუთარ თავსა და სამყაროს შორის ძე ღმერთის სახით ერთგავრი შუამდგომელი ძალა შექმნა, რომელმაც შედგომში ბიბლიური ექვსი დღის მიხედვით მოაწესრიგა ხილული სამყარო, საფუძველშივე აღმოფხვრილიყო.

გრიგოლ ნოსელი აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით ასეთი სახის მსჯელობას გვთავაზობს: ღვთისაგან „დასაბამად“ შექმნილი სამყარო თავისი არსით არანივთიერია და მხო-

ლოდ მოგვიანებით, სწორედ ბიბლიური ექვსი დღის მანძილზე, განიცდის მატერიალიზაციასა და ფორმირებას. ზემოხსენებულ შრომაში, „პასუხი ექუსთა მათ დღეთათჳს“, ვკითხულობთ, რომ ღმერთმა „აღაგო და დაჰბადა, ესე იგი არს: სუბუქი და მძიმე, მტკიცე და თხელი, ლბილი და მაგარი, ნოტიად და წმელი, ცივი და მჭურვალე, ფერი და სახე, მრგუალი და განშორებული“⁶. ჩამოთვლილია ღვთისაგან შექმნილი არამატერიალური, სულიერი საფუძვლები, ცნებები, პრინციპები, გონებაჯვრეტითი ძალები⁷, რომლებიც თავიანთი არსით უნივთონი არიან (აქვე მითითებული ცნებების თანამედროვე ქართულ შესატყვისებს წარმოვადგენთ: სიმსუბუქე, სიმძიმე, სიმტკიცე, სირბილე, გაიშვიათებულობა, სიმკვრივე, სისველე, სიხმელე, სიცივე, სიმხურვალე, ფერი, სახე, გარშემოწერილობა, მანძილი). სწორედ ხსენებული ცნებებია ღვთის უშუალო შესაქმე, რომლებიც გარკვეულ დრომდე ერთმანეთისგან დამოუკიდებლად არსებობენ და მხოლოდ მას შემდეგ, რაც ურთიერთს შეუკავშირდებიან ისინი, შედეგად ვღებულობთ მატერიას (მაგ., სიხმელე შეუერთდა სიმსუბუქეს, სიხმელე და სიმსუბუქე – ფერს, ფერი, სიხმელე და სიმსუბუქე – სიმხურვალეს... შესაბამისად ვიღებთ ცეცხლის სტიქიონს; სისველე შეუერთდა სიმძიმეს, სისველე და სიმძიმე – სიცივეს, სისველე, სიმძიმე და სიცივე – გარშემოწერილობას... ვიღებთ წყლის სტიქიონს და ა. შ.). გრიგოლ ნოსელი ჩამოთვლილ არამატერიალურ საფუძვლებს კვესაბედებს ადარებს, როგორც ცალკე, ერთმანეთისგან დამოუკიდებლად განლაგებული კვესაბედები მხოლოდ ერთურთთან შეხების შედეგად გამოსცემენ ნაპერწკლებს, ასევე ღვთისაგან შექმნილი სულიერი საფუძვლების ურთიერთშეკავშირებით წარმოიქმნება მატერია, ხოლო ცალკე აღებული ნებისმიერი ცნება, სხვებთან შეერთების გარეშე, თავისი არსით არანავთიერია. აღნიშნული მდგომარეობა გრძელდება მანამ, სანამ ჩამოთვლილი გონებაჯვრეტითი

6 საქართველოს ეკლესიის კალენდარი 1989, „პასუხი ექუსთა მათ დღეთათჳს“, გვ. 205.

7 მოხმობილი სახელწოდებანი სინონიმებია.

ძალები ერთმანეთს არ შეუკავშირდებიან, მათი შეერთების შედეგად კი ოთხი სტიქიონი ყალიბდება, რომლისგანაც ბიბლიური ექვსი დღის მანძილზე ხილული, მატერიალური სამყარო ფორმირდება. გრიგოლ ნოსელის თქმით, ღმერთი უშუალოდ მატერიის შექმნაში არ მონაწილეობს, მაგრამ, რა თქმა უნდა, განაგებს ნივთიერი სამყაროს ქმნის პროცესს. მოძღვარი თესლის მაგალითს წარმოგვიდგენს: როგორც მიწაში ჩათესილი თესლი პოტენციურად მოიცავს საკუთარ თავში ღეროსა და ნაცოფს, მაგრამ გარკვეულ დრომდე არც ერთია და არც მეორე, დაახლოებით ასევე, ხსენებული ცნებები მატერიალური სამყაროს წინასახეს წარმოადგენენ, რასაც მკვლევარნი „იდეალურ (ე. ი. არანივთიერ) სამყაროდ“ მოიხსენიებენ. შესაბამისად, გრიგოლმა მატერია, ნივთიერება არამატერიალურ პირველსაფუძვლებამდე დაიყვანა, იმგვარ საფუძვლებამდე, რომლებსაც დღევანდელი მეცნიერება ენერგიებს უწოდებს.

იმავე შინაარსის უწყებას ვხვდებით ნოსელის სხვა შრომაშიც, სადაც ვკითხულობთ: „რაც გონების მიერ თანმიმდევრულად გამოიძიება, იმის საზღვრებს გარეთ მატერიის შესახებ არც ის შეხედულება ჩანს, რომლის თანახმადაც იგი გონით საწვდომისა და არანივთიერისაგან წარმოიშვა, რადგან აღმოვაჩინეთ, რომ ყოველი მატერია რაღაც თვისებებისგან შედგება, რომელთაგან თუ განიძარცვა, თავისთავად გონებით მისაწვდომი ვერაფრით იქნება. ყოველი სახე თვისებისა მის ქვეშ მყოფისაგან (**upokeime)nou**) სიტყვითაა გამოყოფილი, ხოლო სიტყვა გონიერია და არა სხეულებრივად სახილველი. მაგალითად, როცა განსახილველი საგანი ცხოველი, ხე ან სხვა რამეა, რომელსაც ნივთიერი შედგენილობა აქვს, ბევრ რამეს მის შესახებ გონებით ერთმანეთისაგან განყოფილად წარმოვიდგენთ, რომელთაგან თითოეულს ერთობლივად განჭვრეტილთან შეურევნელი თავისი სიტყვა (ცნება) აქვს. სხვაა სიტყვა ფერისა და სხვა – სიმძიმისა და კიდევ სხვა: რაოდენობისა და სხვა შეხებით აღსაქმელი თვისებისა. არც სირბილე, არც სიგრძე და არც დანარჩენი სხვა დასახელებულთაგან, სიტყვის (ცნების) მიხედვით, არც ერთ-

მანეთსა და არც თავად სხეულს არ თანხედება, რადგან ამ თვისებათაგან თითოეულისთვის, იმის მიხედვით, როგორცაა, საკუთარი განმარტებითი განსაზღვრება მოიაზრება და მას არაფერი აქვს საერთო სხვა რომელიმე თვისებასთან, რომელიც საგანში იხილვება. ამრიგად, უკეთუ ფერი გონებაჭვრეტითია, გონებაჭვრეტითი არიან აგრეთვე რაოდენობაცა და ამგვარ თვისებათაგან სხვა დანარჩენიც. ხოლო უკეთუ თითოეული მათგანის საგანთან განშორებასთან ერთად სხეულის მთელი გაგებაც (lo"goj) ირღვევა, შესაბამისად, რომელთა მოკლებაც სხეულის რღვევის მიზეზად ვიპოვეთ, იმათი ერთად შეკრება ნივთიერი ბუნების მშობლად უნდა გულისხმავყოთ.

ასე რომ, სხეული არ არის ის, რასაც არ აქვს ფერი, ფორმა, მდგრადობა, მოცულობა, სიმძიმე და სხვა დანარჩენი თვისებები, რომელთაგან თითოეული არათუ სხეული არ არის, არამედ თავისთავად რაღაც სხვა რამეა, მისგან განსხვავებული. და პირიქით, სადაც დასახელებული თვისებები შეიკრიბება, იქ სხეულებრივი არსება (u)po\stasin) წარმოიქმნება”⁸.

აქვე ანგელოზებრივი სამყაროს თაობაზეც უნდა ვისაუბროთ. საეკლესიო სწავლების თანახმად, წმინდა წერილში არაფერია ნათქვამი ზეციური დასების თანდათანობითი ქმნადობის შესახებ. პირიქით, მამათა ცალსახა განჩინებით, რაც დოგმატურ მოძღვრებას წარმოადგენს, უხილავი ძალები ღვთისაგან მყისიერად იქმნებიან. მოცემულ შემთხვევაში წარმოდგენილი მსჯელობის დამოწმება ფრიად მნიშვნელოვან მოვლენაზე მიუთითებს, რადგან თუ ზემოთ მოხმობილ ეგზეგეზას გავიხსენებთ, მატერიის პირველსაფუძვლებიც ასევე მყისიერი შესაქმის შედეგად იქნეს მყოფობას. შესაბამისად, ისმის კითხვა: არის თუ არა კავშირი ხსენებულ ორ მოვლენას, ანგელოზებისა და არამატერიალური საფუძვლების შექმნას შორის? ეს ერთმთლიანი თუ ორი დამოუკიდებელი მყისიერი შესაქმეა? გამომდინარე იქიდან, რომ ღვთისაგან სამყაროს ორჯერადი ქმნადობის თაობაზე არსად მოგვეპოვება რაი-

8 საქართველოს ეკლესიის კალენდარი 2010, საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა, თბილისი, 2009 წ., „შესაქმისათვის კაცისა“, გვ. 185-186.

მე უწყება (რაც სრული აბსურდი და დოგმატური ცდომილება იქნებოდა, რადგან ეჭვქვეშ დააყენებდა საღვთო ყოვლისშემძლეობასა და ყოვლადძლიერებას), შედეგად უდიადესი სწავლება ყალიბდება ღვთის მიერ არარსებულიდან ყოვლიერების მეყსეულად დაბადების შესახებ. წარმოდგენილი მსჯელობით საცნაური გახდა, რომ მყისიერი შესაქმე ერთიანად მოიცავს როგორც ზეციურ ძალებს, ასევე იმ პირველმიზებებსა და საფუძვლებს, რომელთა ურთიერთშეკავშირებითაც თანდათანობით, დროში განგრძობილად ყალიბდება მთელი ხილული სამყარო.

მას შემდეგ, რაც მრავალგზის ვახსენეთ ტერმინ-შესიტყვება „მყისიერი შესაქმე“, მცირედენს მასში მოაზრებული დროის გაგებაზეც ვიმსჯელებთ. უპირველესად შევნიშნავთ, რომ საეკლესიო განმარტების თანახმად, მყისიერი შესაქმე ყოველგვარ მატერიალურ ჟამზე აღმატებული მოვლენაა, ანუ ზემოხსენებული ანგელოზებრივი და არამატერიალური ძალების შესაქმნელად ღმერთს მატერიალური დროის ყველაზე უმნიშვნელო ერთეული, მაგ., წამის მეთათასედიც, არ დასჭირვებია (რადგან ერთია მისი ნება და საქმე), მაგრამ მიუხედავად ამისა ხსენებული შესაქმე მაინც გარკვეულ დროსთან არის დაკავშირებული, რადგან ის რომ ყველანაირი დროის მიღმა არსებული მოვლენა ყოფილიყო, თავისი არსით ძის შობასა და სულიწმინდის გამომავლობას გაუთანაბრდებოდა და, შესაბამისად, დაუსაბამო, მარადიულ შესაქმეს მივიღებდით. აღნიშნული საკითხის გადაწყვეტა, ეკლესიის მამათა განმარტებით, შესაქმის დროის სწორ გააზრებაში მდგომარეობს. კერძოდ, მიუხედავად იმისა, რომ, როგორც შევნიშნავდით, სამყარო ყოველგვარი მატერიალური დროის გარეშე, მეყსეულად იქმნება, საღვთო შესაქმე თავისი არსით მაინც დროს ემორჩილება, თუმცა ამ დროს საუკუნოვანი დრო, ანუ ეონი, ასე ვთქვათ, სულიერი დრო ეწოდება, რაც უეჭველ დასაბამიერობას გულისხმობს, მაგრამ ისეთ დასაბამს, რომელიც ჟამში თანდათანობითი განფენადობისგან ყოვლადუცხო მოვლენაა და სწორედ ამას გვაუწყებს ბიბლიის პირველი სიტყვა „დასაბამად“ (შდრ. „და-

საბამად შექმნა ღმერთმა ცა და მიწა“ (დაბ. 1.1).

წარმოდგენილი მსჯელობის დასასრულს შევავამებთ და ვიტყვით, რომ თუკი ვინმე გამოიძიებს, არგუმენტირებას მოითხოვს და იკითხვას, აბსოლუტურად არამატერიალურმა ზეარსმა ესოდენ მატერიალური და მისგან ბუნებითად განსხვავებული სამყარო როგორ შექმნა, კაპადოკიელი მოძღვრის პასუხი ნათელია: წარმოშობით მატერიაც სულიერია, სულიერი საფუძვლების მქონეა და, შესაბამისად, სულიერისგან (ღვთისგან), ერთი მხრივ, არანივთიერი, ანგელოზებრივი სამყარო, ხოლო, მეორე მხრივ, სულიერი საფუძვლები (ზემოსხენებული ცნებები: სიმძიმე, სიმსუბუქე, სიხმელე, სისველე, ფერი, სახე და ა. შ.) იქმნება, რომლებიც უზენაესისგან მინიჭებული ძალმოსილებით ურთიერთს უკავშირდებიან, ფორმირდებიან, შედეგად ნივთიერ შესაქმნეს – სტიქიონებს ვიღებთ, რისგანაც ბიბლიაში ექვსი დღის მანძილზე წარმოდგენილი მოვლენები ვითარდება. ამჯერადაც წმინდა გრიგოლ ნოსელის შესაბამის შრომას დავიმოწმებთ: „მაგრამ უკეთუ გულისხმისყოფა ამ თვისებათა გონებაჭვრეტითა (იგულისხმება სიმძიმე, სიმსუბუქე, სიხმელე, სისველე და ა. შ., ი. ო.), გონებაჭვრეტითა ღმრთეებრივი ბუნება. ამიტომ არაფერია დაუჯერებელი იმაში, რომ ეს გონიერი მიზეზები (საწყისები) სხეულთა დაბადებისათვის უსხეულო ბუნებისგან (ღვთისაგან, ი. ო.) წარმოიშვნენ. გონებაჭვრეტითი ბუნებისაგან გონებაჭვრეტითი ძალები წარმოდგება, ხოლო მათმა ერთმანეთთან შეკრებამყოფიერებაში ნივთიერი ბუნება მოიყვანა“⁹.

მორიგი განსახილავი საკითხი ღვთისაგან მეორე დღეს შექმნილ მყარს უკავშირდება¹⁰. ბიბლია გვაუწყებს: „თქვა ღმერთმა: იყოს წყალთა შორის მყარი და გაჰყაროს წყლები. გააჩინა ღმერთმა მყარი და გაჰყარა ერთმანეთისგან წყალი, რომელიც არის მყარს ქვემოთ, და წყალი, რომელიც არის მყარს ზემოთ. და იქმნა ასე. მყარს ღმერთმა უწოდა ცა. იყო საღამო, იყო დილა – მეორე დღე“ (დაბ. 1. 6-8). ამჯერად ბა-

9 დასახ. შრომა, გვ. 186-187.

10 მკითხველის საყურადღებოდ შევნიშნავთ, რომ ბიბლიური პირველი დღე, რომელიც ნათლის დაბადების შესახებ გვაუწყებს, შეგნებულად გამოვტოვებთ და მასზე ოდნავ მოგვიანებით ვიმსჯელებთ.

სილი დიდის განმარტებას დავიმოწმებთ მყარის შესახებ, რომ შემდეგ აღნიშნული სწავლება გრიგოლ ნოსელის რადიკალურად განსხვავებულ მოძღვრებას შევადართო. მაშ ასე, წმინდა ბასილი ბრძანებს: „ნათქვამია: იყავ განმყოფელ შორის წყლისა (იგულისხმება, რომ მყარი დედამიწის გარშემო განთავსებულ წყალს ორად განყოფს, ი. ო.). ჩანს, უსაზღვროდ განფენილი წყალი მთელ დედამიწაზე ღელავდა და იმდენად მაღლა იდგა, რომ სხვა სტიქიონებთან მისი თანაფარდობა დარღვეული იყო... ამგვარად, მთელ დედამიწაზე აღუარაცხელი რაოდენობით განფენილი წყლის ბუნება მისი თანაბარზომიერი კი არ იყო, არამედ მრავალგზის აღმატებული¹¹. რადგანაც დიდი ხელოვანის მიერ მომავალი თავიდანვე წინასწარ განჭვრეტილი იყო, პირველი განგებულება მომდევნო საჭიროებებსაც ითვალისწინებდა. და წყლის ამგვარ მიუთხრობელ გარდამეტებულებას რომელი საჭიროება მოითხოვდა? სამყაროში არა მხოლოდ მიწისაგანთა განსაგებულად, არამედ ყოველთა აღსავსებად აუცილებელია ბუნება ცეცხლისა; ასე რომ, სტიქიონთაგან ეს ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი და საჭირო რამ რომ მოჰკლებოდა, მთელი არასრული იქნებოდა. ისინი კი (ე. ი. ცეცხლი და წყალი) ერთმანეთის საპირისპირონი არიან და ერთმანეთს ანადგურებენ: ცეცხლი – წყალს, რაჟამს ძალით გარდაამეტებს, წყალი კი – ცეცხლს, რაჟამს სიმრავლით აღემატება.

საჭირო კი იყო, რომ არც მათ შორის წარმოშობილიყო შფოთი და არც ერთ-ერთი მათგანის სრულ დაკნინებას სამყაროს რღვევა არ გამოეწვია. ამიტომაც ყოველთა გამგებელმა ბუნება ტენისა იმგვარი ზომით დააუნჯა, რომ ცეცხლის ძალისაგან თანდათან განადგურებული იმდენ ხანს იყოს, რამდენიც სამყაროს დგომისათვის არის განწესებული; ხოლო ყოველივეს ზომითა და წონით განმგებელმა (როგორც იობი ამბობს: ცუარნიცა წვიმისანი აღრაცხილ არიან მის მიერ. 36.27) იცოდა, რამდენი დრო განუსაზღვრა სამყაროს დგო-

11 წმინდა ბასილი დიდის თანახმად, ოთხ სტიქიონს შორის ყველაძე ჭარბი რაოდენობით წყალი შეიქმნა და ეს არ იყო შემთხვევითი მოვლენა, რის მიზეზსაც მოძღვარი იქვე განგვიმარტავს.

მისათვის და რამდენი წყალი უნდა გაენადგურებინა ცეცხლს. ეს არის მიზეზი შესაქმნისას წყლის სიტარბისა“¹². მოხმობილი მსჯელობიდან ირკვევა, რომ სტიქიონებს შორის ყველაზე ჭარბი რაოდენობით წყალია წარმოდგენილი, რომელიც თავდაპირველად მთელ დედამიწას ფარავდა. მეორე დღეს შექმნილმა მყარმა სწორედ ეს გარშემომზღუდავი წყალი განყო ორად, რის შედეგადაც წყლის ნაწილი მყარს ქვემოთ, ხოლო ნაწილიც მყარს ზემოთ მოექცა. ბასილი მყარს ზემოთ დარჩენილ წყალს მარაგს უწოდებს, რადგან როგორც კი ცეცხლის ზემოქმედების შედეგად ქვედა (მყარს ქვედა) წყლები განლევას დაიწყებენ, მარაგების შევსება ზედა (მყარს ზედა) წყლებიდან მოხდება. ღმერთმა, რომელმაც ყოველივე უწყის და წინდაწინ ჭვრეტს, განგებულებით წყლის ისეთი რაოდენობა დააუნჯა, რაც მაცხოვრის მეორედ მოსვლამდე სამყაროს შენარჩუნებისთვის არის აუცილებელი, რადგან ამგვარი გათვლის გარეშე, თუკი წყლების მარაგი მასთან გამუდმებულ დაპირისპირებაში მყოფი ცეცხლის სტიქიონის მიერ აღმოიფხვრებოდა, ამ შემთხვევაში დედამიწას იმავე ცეცხლით, ჯერ კიდევ საღვთო განგებით განსაზღვრულ მეორედ მოსვლამდე ელოდა უეჭველი განადგურება. შესაბამისად, წყლების რაოდენობა, ბასილის თანახმად, ესქატოლოგიურ მოძღვრებასთანაა მჭიდრო კავშირში და მეორე დღეს შექმნილი მყარის ზემოთ კვლავაც ნივთიერი სამყაროა, რადგან სწორედ იქ მდებარეობს მატერიალური წყლების მარაგი.

ნისიის ეპისკოპოსი აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით საკუთარი ძმისგან სრულიად საპირისპირო მოძღვრებას გვთავაზობს, რის გასააზრებლადაც ბიბლიის პირველ დღეს, ღვთისაგან ნათლის შექმნის ისტორიას უნდა მივუბრუნდეთ. გრიგოლ ნოსელის განმარტებით, დაბადების წიგნის პირველი ორი მუხლი არამატერიალური სამყაროს შესახებ მოგვითხრობს¹³. უსახოა (ანუ უხილავი) და უდაბური (ანუ განუმზადებელი) მიწა, ვინაიდან, როგორც ზევითაც შევნიშნავდით,

12 „ჰომილიები ექვსი დღისათვის“, ძველი ბერძნულიდან თარგმნა და წინასიტყვაობა დაურთო გვანცა კოპლატაძემ, თბილისი, 2006 წ., გვ. 46-47.

13 შდრ. „დასაბამად შექმნა ღმერთმა ცა და მიწა. მიწა იყო უსახო და უდაბური, ბნელი იდო უფსკრულზე და სული ღვთისა იძვროდა წყლებს ზემოთ“ (დაბ. 1. 1-2).

ღვთისაგან შექმნილი პირველმიზეზები თავიანთი არსით არამატერიალურნი არიან და ხილვადობა და განმზადებულობა მათი ურთიერთშეკავშირებით გამოწვეული განივთიერების შედეგია. მესამე მუხლი პირველ ბიბლიურ დღეს აღგვიწერს და ნათქვამია, რომ ღმერთმა სწორედ ამ დღეს შექმნა ნათელი¹⁴. გრიგოლ ნოსელის თანახმად, მატერიალური სამყაროს გამოჩენა და ფორმირება საკუთრივ აღნიშნული მუხლით იწყება¹⁵. პირველ დღეს შექმნილი ნათლის (ანუ ცეცხლის სტიქიონის) სიმსუბუქე მის შეუჩერებელ მოძრაობას განაპირობებს¹⁶, ე. ი. რა წამსაც ღვთისაგან შექმნილი სულიერი პირველსაფუძვლების შეერთების შედეგად პირველად ნივთიერი სახით ნათლის ელემენტი შემოვიდა არარსებობიდან არსებობაში, მან, სიმსუბუქიდან გამომდინარე, ზემოთ დაიწყო სწრაფვა, მაგრამ მიაღწია რა მატერიალური სივრცის უკიდურეს საზღვარს, რომლის იქითაც არანივთიერი სამყარო იწყება, ბუნებრივია, მეტად ვეღარ მოახერხა ზეაღსვლა (ვინაიდან, მართალია, ცეცხლი დანარჩენ სტიქიონებთან შედარებით ყველაზე ნაკლებად მატერიალურია, მაგრამ მიუხედავად ამისა, ის, როგორც ნივთიერი, მხოლოდ მატერიალური სამყაროს ფარგლებში მოძრაობს), ამიტომაც სიმსუბუქით განპირობებული მარადის მოძრაობის მიზეზით ნივთიერი სამყაროს უკიდურესი ზედა საზღვრის კვალად დაიწყო წრიული ბრუნვა და მატერიალურ სამყაროს ერთგავარი წრეწირი შემოავლო. კერძოდ, ცეცხლის

14 შდრ. „თქვა ღმერთმა: იყოს ნათელი! და იქმნა ნათელი. და ნახა ღმერთმა, რომ ნათელი კარგი იყო, და გაჰყარა ღმერთმა ნათელი და ნათელს ღმერთმა უწოდა დღე და ბნელს უწოდა ღამე. იყო საღამო, იყო დილა – პირველი დღე“ (დაბ. 1. 3-5).

15 მოცემულ შემთხვევაში, ისევე, როგორც ნებისმიერ საღვთო საქმეში, აბსოლუტური წესრიგია დაცული და საყოველთაოდ ცნობილ ოთხ ელემენტს შორის პირველი იქმნება სწორედ ის სტიქიონი, რომელიც დანარჩენ სამზე მსუბუქი და შედარებით ნაკლებადნივთიერია.

16 სტიქიონთა განლაგება ასეა წარმოდგენილი: ყველაზე მძიმე (მიწა) ნივთიერი სამყაროს ცენტრში განთავსდა, ნაკლებად მძიმე (წყალი) ოდნავ ზედა ადგილს იკავებს, შედარებით მსუბუქი (ჰაერი) ასევე წინარე ორზე მაღლა მდებარეობს, ხოლო სტიქიონთა შორის უმსუბუქესი (ნათელი ანუ ცეცხლი) ყველა სტიქიონზე ზემოთ მკვიდრობს.

მიერ განვლილი წრის მიღმა არანივთიერი სივრცეა, ხოლო წრის ქვემოთ ღვთისაგან შექმნილი პირველსაფუძვლების შეკავშირების შედეგად ფორმირებული მატერიალური სამყარო მდებარეობს. ნოსელის მიხედვით, სწორედ ცეცხლის მიერ შემოწერილი საზღვარია ბიბლიაში ნახსენები მეორე დღეს შექმნილი მყარი¹⁷. ეგზეგეტის აზრით, თავად ნივთიერ სამყაროშიც არსებობს გარკვეული განსხვავება. კერძოდ, მატერიალური სამყაროს ცენტრი ყველაზე ნივთიერი სივრცეა და რაც უფრო ზემოთ გადაადგილდები, მით უფრო მეტად ხდება მატერია არამატერიალური და სწორედ მყარია ის უკიდურესი საზღვარი, სადაც ნივთიერი სამყარო ყველაზე ნაკლებად მატერიალური სახითაა წარმოდგენილი.

მკითხველს შევახსნებთ, რომ ბასილი დიდის თანახმად, მყარმა ურთიერთისგან დედამიწის გარშემომზღუდავი წყალ-მიწის მყარს ზედა და ქვედა წყლებად განყო. როგორც ვხედავთ, აღნიშნული სწავლება გრიგოლისეული ეგზეგეზის რადიკალურად საპირისპირო შინაარსისაა, რადგან ნისიის ეპისკოპოსის თანახმად, მყარი მატერიალური სამყაროს უკიდურესი ზედა საზღვარია, რომლის მიღმაც ნივთიერი წყალ-მიწის ვერასგზობ ვერ განთავსდება (რადგან შეუძლებელია, არანივთიერ სივრცეში ნივთიერი სტიქიონი მდებარეობდეს). შესაბამისად, მკითხველი სამართლიანად დაინტერესდება, თუ რას უნდა გულისხმობდეს ბიბლიის მიერ ნაუწყები მყარს ზემოთ დარჩენილი წყლები. გრიგოლი მოცემულ შემთხვევაში ალევგორიულ განმარტებას გვთავაზობს და ამბობს, რომ ზედა წყლებში ანგელოზებრივი სამყარო მოიაზრება, ე. ი. ნათლის მიერ შემოწერილი წრის მიღმა აღმოჩენილი მყარს ზედა სივრცე ანგელოზთა სამკვიდრებელია, რასაც წმინდა წერილი ოდენ სიმბოლურ-ალევგორიული მნიშვნელობით უწოდებს წყლებს.

ზემოხსენებული ნათლის მოძრაობას უკავშირდება პირ-

17 საკითხის სირთულიდან გამომდინარე კვლავაც შევნიშნავთ, რომ მყარად (იგულისხმება მეორე დღეს შექმნილი მყარი) იწოდება ის წრეწირი, ხილული სამყაროს სწორედ ის ყველაზე უშორესი გარემომცველი სარტყელი, რომელიც ცეცხლმა თავისი მარადმოძრავი თვისების მიზეზით შემოწერა.

ველი სამი დღის მანძილზე, მნათობების შექმნის უწინარეს, დღე-ღამის მონაცვლეობა. ნოსელის თანახმად, რაჟამს პირველ დღეს შექმნილმა ნათელმა მატერიალური სამყაროს ზედა ნახევარსფერო წრიულად შემოწერა, კოსმოსის აღნიშნული ნაწილი (ზედა ნახევარსფერო) სინათლემ მოიცვა, ხოლო ქვედა ნახევარსფეროზე სიბნელე იყო. შემდეგ იმავე ნათელმა ქვედა ნახევარსფეროში გადაინაცვლა, ამჯერად ეს ნაწილი განათდა, ზედა ნახევარსფერო კი ბნელმა მოიცვა. ნათელი კვლავ იმ ადგილს დაუბრუნდა, საიდანაც პირველი წრიული მოძრაობა დაიწყო და სწორედ ამ პერიოდს ეწოდა პირველი დღე (ანუ დროის მონაკვეთი, როდესაც ცეცხლის სტიქიონმა სამყაროს ორივე სფერო თანმიმდევრულად გაანათა და სასტარტო პოზიცია დაიკავა). ნათელი, ამჯერად მეორეგზის, კვლავ იგივე საზღვრებში იწყებს მოძრაობას, როგორც პირველი დღის შემთხვევაში ხდებოდა ეს და შედეგად იმავე წრიული სრბოლის დასასრულს ბიბლიური მეორე დღეც წარსულად იქცევა. ასე ხდება მესამე დღის ჩათვლით¹⁸, ხოლო მეოთხე დღეს, შექმნა რა ღმერთმა ცის მნათობები¹⁹, სამყაროს გარშემო მსრბოლელი ნათელი მათში დაამკვიდრა და ამიერიდან (ე. ი. მეოთხე დღიდან) დღე-ღამის მონაცვლეობა განგებულებით

18 წმინდა წერილის თანახმად, მესამე დღეს მყარს ქვემოთ დარჩენილი, დე-დამიწის დამფარავი წყლები ერთად შემოიკრიბა, რასაც შედეგად ხმელეთის გამოჩენა მოჰყვა. იმავე დღეს მიწამ მცენარეები აღმოაცენა (შდრ. „თქვა ღმერთმა: შეგროვდეს ერთგან ცისქვეშეთის წყალი და გამოჩნდეს ხმელეთი. და იქმნა ასე. ხმელეთს ღმერთმა უწოდა მიწა და შეგროვილ წყალს უწოდა ზღვა. დაინახა ღმერთმა, რომ კარგი იყო. თქვა ღმერთმა: აღმოაცენოს მიწამ მცენარეული – ბალახი, თესლის მთესველი, ხე ნაყოფიერი, თესლოვანი ნაყოფის მომტანი მიწაზე თავისი გვარისდა მიხედვით. და იქმნა ასე. წარმოშვა მიწამ მცენარეული – ბალახი, თესლის მთესველი თავისი გვარისდა მიხედვით, და ხე, თესლოვანი ნაყოფის მომტანი, თავისი გვარისდა მიხედვით. იყო საღამო, იყო დილა – მესამე დღე“ (დაბ. 1. 9-13).

19 შდრ. „თქვა ღმერთმა: იყოს მნათობები ცის მყარზე დღისა და ღამის გასაყრელად, დროჟამის აღმნიშვნელად - დღეებისა და წელიწადებისა. იყვნენ მნათობლებად ცის მყარზე, რომ გაანათონ მიწა. და იქმნა ასე. გააჩინა ღმერთმა ორი მთავარი მნათობი, - დიდი მნათობი დღის განმგებლად და მცირე მნათობი ღამის განმგებლად - და ვარსკვლავები, დასხა ისინი ღმერთმა ცის მყარზე, რომ გაენათებინათ მიწა, განეგოთ დღე და ღამე, გაეყარათ ნათელი და ბნელი. დაინახა ღმერთმა, რომ კარგი იყო“ (დაბ. 1. 14-18).

მნათობებისთვის მინიჭებული ფუნქციაა.

რაც შეეხება საკითხს პავლე მოციქულისგან მოხილული მესამე ცის შესახებ, ნისიის ეპისკოპოსის სწავლებით, ხილული სამყარო რამდენიმე რეგიონად, სფეროდ განიყოფება, რომელთაგან თითოეულ ასეთ ცალკე აღებულ სფეროს შესაძლებელია, ცა ეწოდოს: „რამეთუ სიტყვად წიგნისად წარმოჩინებითა რადთმე სიტყუათაფთა პირველად ცად უწესს საზღვარსა ამას ზრქელისა ამის ჰაერისასა, რომელსა შინა იხილვებიან ქარნი და ღრუბელნი და ფრინვენი სიმაღლედ აღმავალნი მფრინველნი“²⁰. კაპადოკიელი ღვთისმეტყველი, საუბრობს რა სამი ცის თაობაზე, ბუნებრივია, ამგვარ დასკვნას წმინდა წერილზე დაყრდნობით გამოთქვამს და მოხმობილი მსჯელობის დასადასტურებლად შემდეგ ბიბლიურ უწყებას იშველიებს: „ღრუბელნი ცისანი“ და „მფრინველნი ცისანი“ (დაბ. 1. 26, 28). შესაბამისად, პირველი ცა ის სივრცეა, სადაც ფრინველი ზეაღიწევა, ღრუბელი მოძრაობს და ჰაერია განფენილი. თანამედროვე საბუნებისმეტყველო ტერმინოლოგიის გამოყენებით, ესაა ატმოსფერული რეგიონი, სივრცე დედამიწის გარშემო. „და კუალად მეორედ ცად სახელ-სდებს ცასა და სამყაროსა უცთომელისა მის სიმრგულისა თანა შინაკერძო ხილულად და განცდილად, რომელსა შინა ვლენ ცთომილნი იგი ვარსკულავნი“²¹. ნისიის ეპისკოპოსის უწყებით, მეორე ცა ის ადგილია, სადაც ცთომილი ვარსკვლავები ანუ პლანეტები მოძრაობენ. რა გვაძლევს ამგვარი დასკვნის საფუძველს? იქვეა მოტანილი შესაბამისი ადგილი წმინდა წერილიდან: „გააჩინა ღმერთმა ორი მთავარი მნათობი – დიდი მნათობი დღის განმგებლად და მცირე მნათობი ღამის განმგებლად – და ვარსკვლავები. დასხა ისინი ღმერთმა ცის მყარზე, რომ გაენათებინათ მიწა“ (დაბ. 1. 16-17). სწორედ ბიბლიაში ნაუწყები „ცის მყარია“ მეორე ცა, ესაა მანძილი პირველსა და მესამე ცას შორის, პლანეტარული რეგიონი. და

20 საქართველოს ეკლესიის კალენდარი 1989, „პასუხი ექუსთა მათ დღეთათვის“, გვ. 241.

21 დასახ. შრომა, გვ. 242.

ბოლოს. მესამე ცა, ნოსელის თანახმად, მატერიალური სამყაროს უკიდურესი ზედა სარტყელია, საზღვარი ნივთიერსა და არანივთიერ სამყაროს შორის, სივრცე, რომელიც პირველ დღეს შექმნილმა ნათელმა სამყაროს გარშემო შემოწერა, სადაც პავლე მოციქული იქნა აღტაცებული (შდრ. 2 კორ. 12. 2-4).

ამჯერად კაპადოკიელი თეოლოგის შრომაში წარმოდგენილი უმნიშვნელოვანესი მოვლენის განხილვას შევუდგებით. კერძოდ, როგორია სტიქიონების ურთიერთმიმართება, ერჩიან თუ არა ისინი ერთურთს და რომელიმეს შთანთქმის ხარჯზე ხომ არ ხდება მეორე, უფრო მძლავრი ელემენტის რაოდენობის ზრდა. საქმე ისაა, რომ ამ შემთხვევაშიც ორი დიდი ღვთისმეტყველის (ბასილისა და გრიგოლის) მოსაზრება რადიკალურად განსხვავდება ერთმანეთისგან. მკითხველს ახსოვს ბასილის მიერ გამოთქმული სწავლება წყლების სიმრავლის შესახებ, რაც, მისი თქმით, ცეცხლის სტიქიონის მიერ სინოტივის განადგურებით იყო განპირობებული. შესაბამის ლიტერატურაში ხსენებულ საკითხთან დაკავშირებით შენიშნულია, რომ „ოთხი ელემენტის შესახებ მოძღვრება პლატონამდელ ხანაში იღებს სათავეს. იონური სკოლის წარმომადგენლები სამყაროს სხეულში გამოყოფდნენ ერთ პირველად ნივთიერებას, პარმენიდე გამოყოფდა ორს (არისტოტელეს მითითებით პარმენიდესთვის მოჩვენებითი, ე. ი. გრძნობადი სამყაროს ორი პირველადი ნივთი იყო ცეცხლი და მიწა), ემპიდოკლე – ოთხს (ცეცხლი, წყალი, მიწა და ჰაერი). პლატონმა ემპიდოკლესგან შეითვისა აღნიშნული მოძღვრება ერთი არსებითი სიახლით: ემპიდოკლე უარყოფდა ელემენტთა ერთიმეორეში თვისობრივ გადასვლას და მხოლოდ მათი შეურწყმელი შერევით ხსნიდა სამყაროს ნაირსახეობას, პლატონმა კი, შეუთავსა რა თითოეულ ელემენტს შესაბამისი გეომეტრიული ფიგურა (ტეტრაჰედრონი – ცეცხლი, იკოსაჰედრონი – ჰაერი, ოქტაჰედრონი – წყალი და კუბი – მიწა), შესაძლებლად მიიჩნია ურთიერთშეჯახების შედეგად მათი ერთმანეთში თვისობრივი გადასვლა, რადგანაც ერთი გეომეტრიული ფიგურა დაშლის გზით მეორეს გვაძლევს. პლა-

ტონის აზრით, გამონაკლისს წარმოადგენს მიწა, რომელიც მარადიულად ინარჩუნებს თავის თავს და სხვა ნივთად არ იქცევა. არისტოტელემ უარყო მიწის უცვლელობა და ოთხივე ელემენტის ერთიმეორეში ციკლური გადასვლა ივარაუდა.

სამყაროს პლატონურ-არისტოტელური სურათი, ჰერაკლიტეს ძლიერი ზეგავლენით აღქმული, გამოვლინდა სტოიკოსებთან... სტოიკოსები თვლიდნენ, რომ დასაბამიდანვე არსებობდა ერთიანი სხეული, რომლის აქტიური სახე სულად შეიძლება იწოდოს, პასიური კი – მატერიალად. თავის მხრივ, მატერია ოთხ ელემენტს შეიცავს: ცეცხლი (მხურვალე), ჰაერი (ცივი ანუ გრილი), მიწა (ხმელი), წყალი (ნოტიო ანუ სველი). მათგან პირველი ორი აქტიური და მსუბუქი ელემენტია, ბოლო ორი კი – პასიური და მძიმე. ცეცხლი არის ლოგოსის მატერიალური სახე და კოსმოგონიის დროს სამყაროს სულს შეადგენს. ესაა „შემოქმედი ცეცხლი“, რომელიც ყოველივეს აცხოველებს. ელემენტები თუმცა ერთიმეორეში გადადიან, რაოდენობრივად სამყარო მაინც იგივე რჩება. იცვლება მხოლოდ აღნიშნულ ელემენტთა ურთიერთშეფარდება. წყალი თანდათანობით გახმობით ჯერ ჰაერად იქცევა, შემდეგ ცეცხლად. საბოლოოდ ყოველივე ცეცხლის მიერ შთაინთქმება. ეკპიროზი (**h(e)kpu"rwsij**) ანუ ცეცხლში შთაინთქმა ცალკეული სამყაროების ესქატოლოგიური ბოლოა. ძველი სამყაროს ეკპიროზის შემდეგ ახალი წარმოიქმნება²².

სამყაროს შემადგენელი ელემენტების შესახებ წარმოდგენილი მსჯელობა სხვადასხვა ფორმითა და სახით ქრისტიანული ეკლესიის წიაღში მყოფმა მრავალმა მოღვაწემ გაიზიარა, თუმცა, რა თქმა უნდა, შეიწყნარეს მოძღვრების მხოლოდ ის ნაწილი, რომელიც სრულ თანხმობაშია წმინდა წერილთან. ერთ-ერთი მათგანი ჩვენ მიერ არაერთგზის ხსენებული წმინდა ბასილი დიდია, რომელმაც სტოიკოსების სწავლება ეკპიროზის (ძვ. ქართული „განცეცხლება“, ცეცხლად ქცევა, ე. ი. სამყაროს ცეცხლით განადგურება) შესახებ გამართლმადიდებლურა და ამ სახით შესთავაზა მსმენელს.

22 დასახ. შრომა, გვ. 292-293.

სწორედ ეკპიროზის თეორიას უკავშირდება ეგზეგეზა მყარის მიერ გაყოფილი წყლების თაობაზე. მკითხველს კვლავ შევახსენებთ ბასილის მოძღვრებას: ცეცხლისა და წყლის სტიქიონები მათში არსებული საპირისპირო თვისებების მიზეზით ერთმანეთს მუდმივად უპირისპირდებიან, რის შედეგადაც ცეცხლი ზემოქმედებს წყალზე და აღმოფხვრის მას. ამიტომაც, რაჟამს მყარს ქვემოთ არსებული წყლების რაოდენობა კლებას დაიწყებს, ცეცხლთან დაპირისპირების ფუნქციას მარაგის სახით არსებული მყარს ზედა წყლები იტვირთავს, რაც სამყაროს გადარჩენის შესაძლებლობას მისცემს, რადგან ზედა წყლების არარსებობის შემთხვევაში ცეცხლი მას შემდეგ, რაც ქვედა წყლების მარაგი ამოიწურება, დედამიწას გაანადგურებს. ბასილის თქმით, საღვთო განგებამ ისე მოაწყო, რომ მაცხოვრის მეორედ მოსვლა სწორედ ხსენებული წყლების მარაგის ამოწურვისას მოხდება²³.

გრიგოლ ნოსელი არ ეთანხმება ეკპიროზის მოძღვრებას. მისი აზრით, სტიქიონთა რაოდენობა თანაბარია. მართალია, ისინი ერთერთს უპირისპირდებიან, მაგრამ არასოდეს ხდება ისე, რომ ერთ-ერთი მათგანის რაოდენობა იკლებდეს და ამის ხარჯზე მეორე სტიქიონის ძალა და მოცულობა მატულობდეს. მოძღვარი, ეკპიროზისგან განსხვავებით, ელემენტთა ურთიერთშორის გადასვლის თეორიას გვთავაზობს და შესაბამისი მაგალითებით ამყარებს მას. ნისიის ეპისკოპოსის თქმით, სტიქიონებს შორის საპირისპირო თვისებების არსებობა სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ ერთი მეორეს განხრწნიდეს და რაოდენობრივად ამცირებდეს, თავად კი მატულობდეს, რადგან ასეთივე საპირისპირო თვისებები იხილვება მრავალ

23 წმინდა ბასილი დიდის წარმოდგენილი მოძღვრება სამყაროს ცეცხლით განადგურების (უფრო სწორად რომ ვთქვათ, განახლების) შესახებ გარკვეულწილად პეტრე მოციქულის ეპისტოლეს ეხმიანება, სადაც ვკითხულობთ: „ხოლო უფლის დღე ქურდით მოვა და მაშინ ზეცანი გრგვინით გადაივლიან, გავარვარებული კავშირნი დაიშლებიან, მიწა და მისი საქმენი, რაც მასზეა, გადაიბუგება. თუკი ყველაფერი ასე დაინგრევა, როგორღა უნდა იყოს წმინდა ქცევასა და ღვთისმოსაობაში, რაკი ელით და ესწრაფით ღვთის მოსვლის დღეს, როცა აღმოდებული ცანი დაირღვევიან, ხოლო კავშირნი დაიწევიან და დადნებიან. ხოლო ჩვენ მისი აღთქმისამებრ მოველით ახალ ცასა და ახალ მიწას, სადაც დამკვიდრებულია სიმართლე“ (2 პეტრ. 3. 10-13).

სხვა შემთხვევაშიც, მაგ., სირბილე და სიმკვრივე, სიმძიმე და სიმსუბუქე და ა. შ., მაგრამ ვერავინ იტყვის, თითქოს თვისებათა შეუსაბამობის მიზეზით ჩამოთვლილთაგან რომელიმე მათგანი ერთმანეთის განადგურების ხარჯზე იკლებდეს ან იმატებდეს. ამასთანავე, აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით ბასილისეული სწავლებისგან განსხვავება ბუნებრივადაც წარმოჩინდება, რადგან ბასილი დიდის მიერ მყარს ზედა წყლებად მოაზრებული მატერიალური წყალი, გრიგოლის თანახმად, ანგელოზებრივი სამყაროა და ამიტომაც ვერანაირი მარაგის შევსება ვერ მოხდება, რადგან ზედა წყლები ნივთიერი გაგებით ფიზიკურად არ არსებობს. შესაბამისად, ვხედავთ რა, რომ ყოველგვარი მარაგის გარეშე ქვეყნიური (მყარს ქვედა) წყლების რაოდენობა არასოდეს კლებულობს, ასეთ ლოგიკურ დასკვნამდე მივდივართ: მართალია, წყლის თვისებები, სიგრძილე და სისველე, უპირისპირდება ცეცხლის თვისებებს, სიხმელესა და სიმხურვალეს, მაგრამ ისინი ერთმანეთის მოსპობის გზით არასოდეს საზრდოობენ, რომ ერთის გაქრობამ ძალა მისცეს მეორეს. ნისიის ეპისკოპოსის წარმოდგენილი მსჯელობა ასე ჯამდება: „ყოველი ნივთიერება ცალკეული თვისებების ერთიანობაა. როცა ესა თუ ის ელემენტი თავისი ძლიერებით გადააჭარბებს მეორეს, ასეთ დროს უფრო სუსტი ნივთიერების მოსპობა კი არ ხდება, არამედ ნაწილი მასში არსებული თვისებებისა, კერძოდ, ისინი, რომლებიც მოეპოვება, აგრეთვე, უმძლავრეს ელემენტს, სრულიად უცვლელი რჩება, ნაწილი კი სხვად გარდაიქმნება და რადგანაც თვისებათა შედგენილობა, უკეთ, გარკვეულ თვისებათა შეჯგუფება გარკვეულ ნივთს წარმოქმნის, ამდენად ხსენებული შედგენილობის, ანუ თვისებათა გარკვეული შეჯგუფების შეცვლა თავად ნივთის შეცვლასაც განაპირობებს. ასე რომ, როდესაც ცეცხლი თავისი ძლიერებით ზეაღემატება წყალს, ეს უკანასკნელი კი არ ისპობა, არამედ მასში არსებული ზოგი თვისება (კერძოდ, ისინი, რომლებიც საპირისპიროა ცეცხლის თვისებებისა) სხვად გარდაიქმნება და რადგანაც ამგვარი გარდაქმნა თვისებათა ახალ შეჯგუფებას ქმნის, შესაბამისად იქმნება ახალი ნივთი“²⁴.

ნოსელისეული საკუთრივ ელემენტთა ურთიერთგადასვლის საკითხი წყლის მაგალითზე ასე განიხილება: „როდესაც მზე წყალს დააცხუნებს, ასეთ დროს ცეცხლოვანი ელემენტი, რომელიც მსუბუქია, შეძლებისამებრ სპობს წყლისათვის დამახასიათებელ თვისებას, სიმძიმეს, და ნაწილობრივ სიმსუბუქედ გარდაქმნის მას. ამ გზით წყალი ორთქლად იქცევა, ხოლო ორთქლი ჰაერის გზით მაღლა ადის, იქ გროვდება, სქელდება, მძიმდება, ანუ კვლავ იძენს სრული სიმძიმის თვისებას და წვიმად ჩამოედინება, რაც ავსებს სველი ელემენტის აორთქლებულ ნაწილს. შემდეგ კვლავ ხდება წყლის აორთქლება, მისი ღრუბლად შესქელება, დამძიმება და წვიმის სახით ჩამოედინება. და ასე – გამუდმებით“²⁴. მაგრამ წარმოდგენილი მსჯელობის ფონზე სავსებით სამართლიანად, შესაძლოა, იკითხოს ვინმემ, რომ ღრუბლის სახით შემოკრებილი ორთქლი ხშირ შემთხვევაში იმავე მზის მცხუნვარების მიზეზით აღარ უბრუნდება დედამიწას წვიმის სახით და უგზოუკვლოდ იკარგება, მხურვალეების მიერ შთაინთქმება. მაშ, ეს როგორ უნდა აიხსნას? გრიგოლ ნოსელი პასუხის გასაცემად პატრუქის მაგალითს იშველიებს: ზეთი, რომელიც მასშია, ერთი შეხედვით, ცეცხლის ზემოქმედების შედეგად თითქოს განადგურდა, მაგრამ სინამდვილეში წვის პროცესში ზეთი უკვალოდ კი არ გაქრა, არამედ მასში არსებული თვისებების ცვალებადობის შედეგად წვრილ, უხილავ ნაწილაკებად, ჭვარტლად, ე. ი. სხვა ნივთიერებად, გარდაიქმნა და ამ სახით მოეფინა მიმდებარე გარემოს. იგივე ვითარებაა აორთქლებული წყლის შემთხვევაშიც, როდესაც მისი ნაწილი, თითქოს ერთი შეხედვით, სრულად განადგურდა: „თუკი ცეცხლოვანი ძალა არამართო აგრძელებს თავის ზემოქმედებას, არამედ აძლიერებს კიდევ (ე. ი. როდესაც მზე განსაკუთრებით დააცხუნებს), ორთქლი კარგავს წყლის არსების თვისებას, სისველეს, მაგრამ ეს თვისება უკვალოდ კი არ ქრება, არამედ სხვა თვისებად, კერძოდ, სიხმელედ გარ-

24 დასახ. შრომა, გვ. 296-297.

25 დასახ. შრომა, გვ. 297.

დაიქმნება. ამგვარად, ორთქლი კარგავს სისველის თვისებას და იძენს სიხმელისას. ამავე დროს ორთქლს ნაწილობრივ შენარჩუნებული აქვს სიმძიმის თვისებაც, ე. ი. იგი მძიმე ნივთიერებაა, ხოლო მძიმე და ხმელ თვისებათა ნაერთი მიწას ქმნის. ისევე, როგორც ორთქლს, წყალსაც ოთხი შემდეგი თვისება აქვს: სისველე, სიგრილე, სიმძიმე და ოდენობა. თუ მიწას ავიღებთ, მისი თვისებებია: სიხმელე, სიგრილე, სიმძიმე და ოდენობა. ასე რომ, სხვაობა წყალსა და მიწას შორის მხოლოდ ერთ თვისებაში მდგომარეობს: მიწა ხმელია, წყალი – სველი. ამიტომ, როდესაც ცეცხლის მხურვალეობა ორთქლის სისველეს აშრობს და სიხმელედ გარდაქმნის მას, სველი ელემენტის ნაცვლად მიწოვან ნივთიერებას ვიღებთ²⁶. მოცემულ შემთხვევაში მოტანილია მაგალითი, თუ როგორ გარდაიქმნა წყლის სტიქიონი მიწად, მაგრამ მოქმედება ამაზე არ ჩერდება. რადგანაც სტიქიონთა რაოდენობა მუდმივ თანაფარდობაში უნდა იყოს ერთმანეთთან, ბუნებრივია, წყლის სხვა ელემენტად გარდაქმნის პარალელურად პირუკუ პროცესიც (მიწის წყლად ქცევა) მიმდინარეობს, რითაც ელემენტთა შორის შეფარდება არასოდეს ირღვევა: „როგორც მხურვალეობა სათავე სიხმელისა, ასევე, სიგრილე ანუ სიცივე (to\ yuxro`n) დასაბამია სისველისა. ნისიის ეპისკოპოსი ყურადღებას აქცევს იმ გარემოებას, რომ რაც უფრო ღრმად ჩავდივართ მიწის შიგნით, მით უფრო მეტად იზრდება სიგრილე, ამიტომ, მისი აზრით, დიდ სიღრმეში, სადაც სიგრილე ანუ სიცივე ბატონობს, მიწის სიხმელე სველ ელემენტად გარდაიქმნება. როგორც ზეალმაველი ორთქლი, რომელიც რაც უფრო უახლოვდება ზენა მხურვალეობას, მით უფრო შრება და ხმელი ხდება, ასევე მიწაც, რაც უფრო ღრმად მდებარეობს იგი, მით უფრო ცივდება და, შესაბამისად, სიხმელის ნაცვლად სინედლეს ანუ სისველეს იძენს. ამ გზით, მიწოვანი ელემენტი სველ ელემენტად გარდაიქმნება, შემდეგ კი ნაკადულთა სახით აღმოედინება სიღრმიდან და წყალთა დაკლებულ ნაწილს შეემატება, რის გამოც

ელემენტთა ძირეული თანაბარძალოვნება კვლავაც უცვლელი რჩება“²⁷.

ასეთია მეოთხე საუკუნეში მოღვაწე ერთ-ერთი უდიდესი ღვთისმეტყველის, გრიგოლ ნოსელის მოძღვრება სამყაროს შექმნის, ფორმირებისა და სტიქიონთა თანაფარდობის შენერჩუნების შესახებ. მკითხველი (როგორც ზემოთ შევნიშნავდით) მრავალ განსხვავებას აღმოაჩენდა ხორციელი ძმების, ბასილისა და გრიგოლის, შესაბამის ეგზეგეზაში, ამიტომაც, განხილვის დასასრულს, კვლავაც აღვნიშნავთ ნისიის ეპისკოპოსის დამოკიდებულებას საკუთარი ძმისადმი და განსაზღვრებას, როდესაც ორი შრომის გაცნობისას შეუსაბამობები გამოვლინდება: „ხოლო პირველ ჴელყოფისა ამას ვწამებ, რადთა არარად წინააღმდეგომი ვიკადრო აღმოთქუმად წმიდისა და დიდისა ბასილისა სოფლის დაბადებისათჳს მის მიერ თქუმულისა მის სიბრძნისმეტყუელებასა შინა, გარნათუ წარმოთქუმასა შინა შემდგომებამან სიტყვსამან უნებლიეთ სამე მიდრიკოს თავი თჳსი, არამედ იგი იყავნ მტკიცე და უცვალებელ და ღმრთივსულიერთა სჯულთა მეორე, ხოლო ჩუენმიერი ესე, ვითარცა საწურთელი რადმე...“²⁸

27 დასახ. შრომა, გვ. 299.

28 დასახ. შრომა, გვ. 203.

ბოროტების ქრისტიანული გააზრება

გიორგი გვასალია

ადამიანი ოდითგანვე ცდილობდა პასუხი გაეცა ყოფიერების უმთავრეს კითხვებზე. ძნელია, სირთულისა თუ საჭიროების კუთხით, იერარქიულ საფეხურებზე დავალაგოთ ის საკითხები, რომელიც მას ძლიერ აინტერესებდა და რომელზე პასუხის გაცემასაც საუკუნეების განმავლობაში ცდილობდა. ყოველ შემთხვევაში კაცობრიობის ისტორიაში დაფიქსირებული მითოლოგიური აზროვნების შესწავლა აშკარად ცხადყოფს იმას, რომ ადამიანი ყოველთვის ცდილობდა მიღმიერ ძალასთან ურთიერთობა განესაზღვრა. ადამიანის ასეთი სურვილი, როგორც ეს კარგად ჩანს სხვადასხვა გამოკვლევებიდან, ძირითადად იმ შიშს ეფუძნებოდა, რომელიც მას ბუნებასთან ურთიერთობისას გაუჩნდა. ცხადია, ადამიანური შიში გარკვეული ზომების მიღებას მოითხოვდა, რაც მის აზროვნებაშიც აისახა და აი, თუკი თუნდაც ზედაპირულად თვალს გადავავლებთ მითებს, შევნიშნავთ, რომ ადამიანი თავისი

შიშის დასაძლევად ცდილობს, ღმერთების შესახებ ისეთი წარმოდგენა იქონიოს, რომელიც მას მეტ-ნაკლებად გაჩენილი შიშის მიზეზებს აუხსნის და ამ შიშის გადალახვის გზებს დაუსახავს. კაცობრიობის მიერ მითოლოგიურიდან ფილოსოფიურ აზროვნებაზე გადასვლამ აღნიშნული კუთხით მხოლოდ ის შეცვალა, რომ დროთა განმავლობაში ონტოლოგიურ, ეპისტემოლოგიურ და ეთიკურ საკითხებზე ადამიანმა დასაბუთებული მსჯელობა დაიწყო და ეს ძირითადი სამი ფილოსოფიური მიმართულება, მეტ-ნაკლები სიცხადით შეეხო ჩვენ მიერ დასმულ საკითხსაც¹.

ბოროტების ქრისტიანული გააზრების ჩამოყალიბების წინ ჩვენ შეგნებულად დავიწყეთ საუბარი შიშის შესახებ, რადგან, ქრისტიანული მოძღვრებით, ის შიში, რაც ადამიანში მისტიურის განცდისას დომინირებადი გახდა, გახლავთ მასში ჩასახლებული ცოდვის, ბოროტებასთან წილნაყარობის შედეგი. მითოლოგიური ეპოსებისა და სხვადასხვა ფილოსოფიური დებულებებისაგან განსხვავებით, ქრისტიანული შეხედულება ადამიანში არსებულ შიშთან დაკავშირებით პრინციპულად განსხვავებულია და ის, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, უშუალოდ უკავშირდება მასში ცოდვის გაჩენას. ცხადია, ვერ ვიტყვით იმას, რომ ცოდვანაცვლად ადამიანში შიში არ არსებულა, რადგან მის მიერ ღმერთთან ურთიერთობა გულისხმობდა ქმნილი ბუნების შეუქმნელთან, მარადიულთან კავშირს. ეს კავშირი გახლდათ ორი პრინციპულად განსხვავებულის შეხვედრა, რასაც ბუნება ქვეცნობიერად აუცილებლად გრძნობდა და ამიტომაც მარადიულთან და ყველგანმყოფთან დროსთან წილნაყარისა და გარეშემოწერილის ურთიერთობა პრინციპულად გულისხმობდა ამ უკანასკნელში იმის გააზრებას, რომ მას არსობრივად განსხვავებულსა და მიუწვდომელს უკავშირდებოდა, ეს კი მასში შიშის განცდას შობდა.

1 სამეცნიერო ლიტერატურაში არსებობს აზრი იმასთან დაკავშირებით, რომ ფილოსოფიური აზროვნება მითოლოგიური აზროვნების განვითარების შედეგია და მათ შორის ძლიერ ღრმა და არსობრივი კავშირი არსებობს. მაგალითად, ფრანგი ფილოსოფოსი ჟაკ დერეიდა ფილოსოფიას „თეთრ მითოლოგიას“, ანუ ისეთ მითოლოგიას უწოდებს, საიდანაც გაქრა ყოველგვარი გვარ-ტომობრივი სახეები.

თუმცა ცოდვასთან ზიარებამდე ხსენებული გრძნობა დომინირებადი არ იყო (ანგელოზებიც კი, რომლებიც თავიანთი სიწმინდით მარადის ღვთის ნებას აღასრულებენ, ძრწიან მისი დიდებულების წინაშე. მათში ბოროტება არ არსებობს, თუმცა ღვთის დიდებულება მათში შიშის გრძნობას მაინც იწვევს. სწორედ ამ კუთხით აღვნიშნავთ იმას, რომ ცოდვაცანუცდელ ადამიანს ღვთის შიში აუცილებლად ჰქონდა სამოთხეში). ამისი უმთავრესი მიზეზის შესახებ ქვემოთ ვისაუბრებთ. ახლა კი იმას აღვნიშნავთ, რომ ბოროტების ქრისტიანულ გააზრებასთან დაკავშირებით საუბრისას გვერდს ვერ ავუქცევთ კაცობრიობის ისტორიაში ისეთ უმნიშვნელოვანეს მოვლენას, რომელიც ბიბლიასა და საეკლესიო ლიტერატურაში ცოდვით დაცემის სახელით არის წარმოდგენილი.

როდესაც ქრისტიანული ლიტერატურა ადამიანის ცოდვით დაცემის შესახებ წარმოდგენილ ბიბლიურ თხრობას ეხება, აყენებს საკითხს ბოროტების შესახებ და აქ წარმოდგენილი მსჯელობა, აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით, იმ ურყევ ჭეშმარიტებას ეფუძნება, რომ ბოროტების სათავეში ღმერთი არ დგას და მისი არსებობა, ერთგვარად, პარაზიტულ, სხვის ხარჯზე მყოფობას უკავშირდება. ღვთის თვისებათაგან, რომელიც შემოკრებილი სახით წმინდა იოანე დამასკელს აქვს წარმოდგენილი თავის „მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნით გარდამოცემაში“, ერთ-ერთი გახლავთ ღვთის ყოვლადსახიერება, რაც პრინციპულად გამოირიცხავს ბოროტების სათავეში ღმერთის მოაზრებას. მიუხედავად იმისა, რომ ყველაფერი ღვთის მიერ არის შექმნილი, ბიბლიურ თხრობაში ბოროტება მაინც იჩენს თავს და როგორც აღვნიშნეთ, ეს მოვლენა საღვთო ნებელობის მიღმა დგას. პარადოქსულად ჟღერს, მაგრამ ფაქტია, რომ ბოროტება ყოვლადძლიერი ღმერთის ნების საწინააღმდეგოდ, თვით სამოთხისეულ წიაღში ვლინდება და სწორედ ეს გახლავთ ის სირთულე, რომელსაც ბოროტების ქრისტიანული გააზრების ჩამოყალიბების გზაზე ვხვდებით.

უწინარესყოვლისა, რაც ჩვენს ყურადღებას იქცევს ბიბლიურ თხრობაში, გახლავთ ის, რომ სამყაროს შემოქმედებისას გა-

რკვეული შემოქმედებითი ციკლის დასრულების შემდგომ რამდენჯერმე ღვთის მიერ უმყოფელობიდან მყოფადში გამოხმობილი ქმნილებისადმი მოსე წინასწარმეტყველი საღვთო დამოკიდებულებას გვამცნობს სიტყვით: „კეთილ“ (ამ უწყების ერთგვარი დაგვირგვინებაა ადამიანის შექმნის შედეგად გახშიანებული სიტყვები: „კეთილ ფრიად!“). ამდენად, თუკი ბოროტების სათავეში ღმერთის მოაზრება შეუძლებელია და ის მხოლოდ სიკეთის წყაროდ შეიძლება დავსახოთ, მაშინ მის მიერვე შეფასებული შემოქმედებითი აქტიც, უფლის შეფასებისამებრ, სიკეთის გამოხატულებაა და შესაბამისად, ქვეყნად არსებობა, მყოფობა სიკეთეს წარმოადგენს. სწორედ ამ სიკეთეს უპირისპირდება ბოროტება და სწორედ ეს გახლავთ ის ძირითადი დეტალი, რომელიც ბოროტების ქრისტიანული გააზრებისათვის უმნიშვნელოვანესი საფუძველია.

ქრისტიანული მოძღვრებით, ქმნილება, რომელიც დროსთანაა წილნაყარი, უშუალოდ ღვთის შემოქმედების შედეგად არსებობს და რამდენადაც მისი არსებობა ყოვლადსახიერი ღმერთის ნებით არის განპირობებული, ამიტომაც მისი ყოველი ქმნილება კეთილია. თუმცა, ბიბლიური ღვთისმეტყველებით, არსებობა ორი ასპექტით უნდა იქნას განხილული: არსებობა, რომელიც გახლავთ განუპირობებელი და არსებობა, რომელიც განპირობებულია. ერთი შეხედვით, ორივე მხარე არსებობაზე, მყოფობაზე მიუთითებს, მაგრამ ბიბლიური მოძღვრებით მათ შორის პრინციპული განსხვავება იჩენს თავს. გავიხსენოთ მოსე წინასწარმეტყველის ცხოვრებაში, ქორების მთაზე, აელვებულ მაყვლოვანთან, წარმოდგენილი თეოფანია. ამ ეტაპზე აღნიშნული გამოცხადების დეტალების განხილვას, რომელიც ორ ნაწილად შეიძლება დაიყოს, არ შევუდგებით. მხოლოდ იმას აღვნიშნავთ, რომ აქ მოსე უფლის შეკითხვაზე, როგორ გაცნო ღმერთი ეგვიპტეში მყოფი ისრაელიანებისათვის, პასუხს მიიღებს, რომ მას ევალეობდა ეგვიპტური მონობის ქვეშ მყოფი აბრაამის მოდგმისათვის ღმერთი გაცნო არა ისე, როგორც მას მამამთავრები აბრაამი, ისააკი და იაკობი იცნობდნენ, არამედ წარედგინა იმ კუთხით, რაც სამომავლოდ ჩამოსაყალიბებელი ძველი აღთქმის ეკლესიისათვის მონოთეისტური რელიგიის

საფუძველი უნდა გამხდარიყო. კერძოდ, ღმერთი ეუბნება მოსეს იმას, რომ იგი არის არსებული. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, უფალს სურს, მისი მორწმუნე მას იცნობდეს როგორც მყოფს, არსებულს. იგივე ღმერთი, ღმერთი აბრაამისა, ისააკისა და იაკობისა არსობრივ სიახლეს იუწყებოდა ახალი თაობის ისრაელისათვის. უფლის ნათქვამში იგულისხმება ის, რომ მხოლოდ იგია არსებული და მის გარდა არაფერი არსებობს. ეს გახლავთ არსებობის განუპირობებელი მხარე, რომლის დროსაც არსებულის მყოფობა თავად მასშია წარმოდგენილი და მისი მყოფობა არავის ნების რეალიზება არ არის. ამისაგან განსხვავებით, არსებობის მეორე ფორმა, განპირობებული არსებობა გულისხმობს ვინმეს ნების რეალიზების შედეგად წარმოდგენილ რეალობას. ამ უკანასკნელს განეკუთვნება მთელი ქმნილი, ხილული თუ უხილავი სამყარო. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ღმერთის არსებობა განუპირობებელია. არავის მოსურვებია მისი არსებობა, არავის შეუქმნია ის და არავის სურვილზე არ ყოფილა დაფუძნებული ღმერთის მყოფობა. ქმნილი სამყაროს არსებობა კი პირობითია. მართალია, ის რეალურია, არსებულია, მაგრამ მხოლოდ მას შემდეგ, რაც ღმერთმა მოისურვა მისი შექმნა. ქმნილება მხოლოდ მაშინ ეზიარება მყოფობას, როცა უფალი გადაწყვეტს მისი უმყოფელობიდან გამოხმობას, ანუ ქმნილების არსებობა მხოლოდ პირობითია, განპირობებულია. ღმერთს რომ არ მოესურვებინა, ის ვერ იარსებებდა. შესაბამისად, ქმნილება შეიძლება დავახასიათოთ როგორც ღმერთთან დაკავშირებული არსება, რომელიც არსებობას, მყოფობას ეზიარა იმდენად, რამდენადაც ეს ღმერთმა მოისურვა.

აღნიშნულიდან გამომდინარე, საღვთო შემოქმედება მხოლოდ სიკეთეა და სწორედ ამ სიკეთეს, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ამ განპირობებულ არსებობას უპირისპირდება ბოროტება. რამდენადაც ღვთის არსებობა განუპირობებელია, ბოროტების სიკეთესთან დაპირისპირება ვერ მოიაზრება უშუალოდ სიკეთის წყაროსთან წინააღმდეგობაში. ბოროტებას მხოლოდ ქმნილ სამყაროში შეუძლია დაპირისპირება გამოიწვიოს და შესაბამისად, ის მხოლოდ ღვთის ქმნილებას ებრძვის (საღვთო

ყოვლადძლიერებისაგან გამომდინარეც წარმოუდგენელია ბოროტების სიკეთის წყაროსთან დაპირისპირება). თუმცა, რამდენადაც შემოქმედი აბსოლუტური სიკეთეა და მისი ქმნილებაც ამ სიკეთესთან არის წილნაყარი, ამიტომაც ბოროტების ქმნილებისადმი დაპირისპირება აისახება სიკეთის წყაროსთან დაპირისპირებაშიც. მაცხოვრის განკაცება და მისი ჯვარცმით ადამიანის გამოხსნა პირდაპირ ადასტურებს იმას, რომ უფალი თავის ქმნილებას არ ტოვებს და ზრუნავს მასზე. სწორედ იმის გამო, რომ ღმერთს თავისი ქმნილება არ მიუტოვებია, ის კვლავინდებურად ინარჩუნებს მყოფობას და ქმნილება კვლავ არ ეზიარება უმყოფელობას. რამენადაც შემოქმედის ქმნილებასთან კავშირი შენარჩუნებულია, ამდენად ბოროტების ქმნილების წინააღმდეგ მოქმედება ღვთის წინააღმდეგობასაც გულისხმობს. ამ დაპირისპირების ლოგიკური დასასრული წმინდა იოანე ღვთისმეტყველს აქვს გადმოცემული თავისი სახარების შესავალში შემდეგი სიტყვებით: „ნათელი იგი ბნელსა შინა ჩანს, და ბნელი იგი მას ვერ ეწია“ (ინ. 1. 5). მახარებლის ეს სიტყვები წმინდა წერილის საბოლოო რეზიუმირებაა (ალბათ, ბუნებრივიცაა, რომ სწორედ ამ მახარებელის საშუალებით გვამცნო უფალმა სოფლის აპოკალიფსური აღსასრული, რომლის დამაგვირგვინებელი ეტაპი კრავის ქორწილი გახლავთ), რომლის არსიც სიკეთის, ნათლის საბოლოო გამარჯვებასა და ბოროტების, სიბნელის უცილებელ მარცხს გულისხმობს. სიკეთის გამარჯვების გარდაუვალობა ნაგულისხმებია სიკეთის წყაროს აბსოლუტურობაში. როგორც აღვნიშნავდით, ჭეშმარიტი არსებობით მხოლოდ ის არსებობს და არაფერი მის გარდა არსებობის ამ ფორმას არ უკავშირდება. შესაბამისად, ნებისმიერი რამ, რასაც კი არსებობა სურს, მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეინარჩუნებს მყოფობას, თუკი სიკეთის, არსებობის წყაროს დაუკავშირდება. რამდენადაც ბოროტებას საწყისი არ აქვს სიკეთეში, რამდენადაც მისი წყარო სიკეთე, ღმერთი არ არის, ამიტომაც, არსებობის წყაროსთან უზიარებლობის გამო, მისი საბოლოო მარცხი გარდაუვალი ხდება.

ზემოაღნიშნული მსჯელობა ეხმიანება ქრისტიანულ მოძ-

ღვრებას, რომლის თანხმადაც თავისი არსით ბოროტება არ არსებობს. თუკი ბოროტებას არსი არ აქვს, ანუ ბოროტება ბუნება არ არის, მაშინ ის გახლავთ გარკვეული მოქმედება ან მდგომარეობა იმისა, ვინც მას აკეთებს. ცნობილია დიოდოხოს ფოტიელის (მე-5 საუკუნე) გამონათქვამი: „ბოროტება არ არსებობს, უფრო სწორედ რომ ვთქვათ, ის მხოლოდ იმ მომენტშია, როდესაც მას სჩადიან“, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ბოროტების სათავე უნდა ვეძიოთ არა ობიექტური სამყაროს მოწყობაში, არამედ ნებელობაში. შესაბამისად, ბოროტების წყაროდ გვევლინებიან ისინი, რომელთაც ნებელობა გააჩნიათ. თუკი ბოროტება არ არსებობს ონტოლოგიურად, თეოლოგიას მაინც უწევს პასუხი გასცეს კითხვას: ის ხომ მაინც იჩენს თავს? ამაზე უნდა ითქვას ის, რომ ღმერთს მხოლოდ სამყარო არ შეუქმნია, როგორც ერთი მთლიანი ორგანიზმი, მან ამ სამყაროში ნებელობით აღჭურვილი არსებებიც მოათავსა. სწორედ ამ არსებებში უნდა ვეძებოთ ბოროტების საწყისი. ამდენად, ბოროტება ხდება იმიტომ, რომ ქმნილება არ არის ისეთი, რომელიც ბოლომდე იქნება ღმერთზე დამოკიდებული. მას შეუძლია ბოლომდე იყოს მასზე დამოკიდებული და შეუძლია არც იყოს მასზე დამოკიდებული და ეს უკანასკნელი წარმოშობს სწორედ ბოროტებას, რაც შეემთხვა კიდევ ადამს.

როგორც აღვნიშნავდით, ბოროტებას არ გააჩნია არსებობისათვის ის აუცილებელი ელემენტი, რომელიც მისი არსებობის წყაროს განსაზღვრავდა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ბოროტება უარსოა. ის მხოლოდ მაშინ ჩნდება, როდესაც სიკეთე იწყებს მოკლებას, მსგავსად სიბნელისა, რომლის რეალიზებაც მხოლოდ სინათლის მოკლების შემდეგ ხდება შესაძლებელი. წარმოდგენელია ერთსა და იმავე სივრცეში, ერთდროულად სინათლეს ვიხილოთ და სიბნელეს. შეუძლებელია სიბნელე სინათლის პარალელურად არსებობდეს. მსგავსად ამისა, ბოროტებაც, ქრისტიანული თვალსაზრისით, მხოლოდ სიკეთის მოკლების ხარჯზე იჩენს თავს. აღნიშნულიდან გამომდინარე, ჩნდება კითხვა: თუკი ბოროტებას არსი არ გააჩნია, მაშინ რაღას გულისხმობს სამოთხეში სიცოცხლის ხესთან ერთად წარმოდგენილი „ხე ცნობადისა კეთილისა და ბოროტისა“?

თუ ბოროტება თავისი არსით არ არსებობს, მაშინ რა ბოროტების შეცნობის შესახებ საუბრობს ბიბლია? უწინარეს ყოვლისა, აღვნიშნოთ ის, რომ ზმნა, რომლითაც ბიბლიაში სიტყვა „შეცნობა“ წარმოდგენილი, ნიშნავს უმჭიდროეს გემოქმედებას შემცნობელისაგან შესაცნობზე. სწორედ ეს ზმნაა გამოყენებული ბიბლიაში მეუღლეობრივი კავშირის გადმოსაცემად. შესაბამისად, კეთილისა და ბოროტის შეცნობა ნიშნავს ეზიარო ამ ნაყოფს მთლიანად, მიიღო ცოდნა არა მარტო სიკეთის, არამედ ბოროტების შესახებაც. თითქოსდა აქ ბოროტება სიკეთის პარალელურად არის წარმოდგენილი და არა მის ალტერნატივად. თუმცა თუკი ბიბლიურ თხრობას დავეკვირდებით, ვნახავთ, რომ ბოროტების შეცნობა ხდება არა სიკეთის პარალელურად, არამედ სიკეთესთან დაპირისპირების შედეგად. ადამიანი, რომელიც სამოთხეში მყოფობდა და მხოლოდ სიკეთეს ეზიარებოდა, ამ მდგომარეობის შესანარჩუნებლად მას უნდა შეესრუებინა ღვთის ერთ-ერთი მცნება „კეთილისა და ბოროტის შეცნობის ნაყოფის“ ჭამისაგან თავის მორიდებისა (ქრისტიანულ ლიტერატურაში ცხადად არის წარმოდგენილი ამ ნაყოფის მიღებისაგან თავშეკავების დროებითი ხასიათი, რაც ადამიანის სულიერი ყრმობის ასაკს უკავშირდება – მოვიდოდა დრო, როდესაც ადამიანისათვის ამ ნაყოფის მიღება საზიანო აღარ იქნებოდა). სხვაგვარად რომ ვთქვათ, თვითონ აქტი აღნიშნული ნაყოფის მიღებისაგან თავის არიდებისა გახლდათ ღვთის მცნების შესრულება, ანუ სიკეთის წყაროსთან ზიარების გაგრძელება, კავშირის შეუწყვეტელობა. ამის საპირისპიროდ, ხსენებული ნაყოფის მიღება არის ღვთის მცნების დარღვევა, ანუ სიკეთის წყაროსაგან განდრეკა და კავშირის შეწყვეტა, შესაბამისად ბოროტება. ღვთის მცნების დარღვევით ადამიანი გაიგებდა, რა იყო ბოროტება იმდენად, რამდენადაც ის შეიცნობდა, რაყოფილა სიკეთის ალტერნატივა. ბოროტების შეცნობით ადამიანი გაიზრებდა ამ უკანასკნელის სიკეთისაგან განსხვავებულობას. თვითონ ღვთის მცნების დარღვევით ხდება ბოროტების გააზრება და შესაბამისად, მისი შეცნობა. ამდენად, „ხე ცნობადისა კეთილისა და ბოროტისა“ გულისხმობს იმ ნიშნულს, რომელთან მართებული (ღვთის

მცნების შესაბამისი) ურთიერთობა განსაზღვრავს სიკეთეს და ამის საპირისპიროდ, ამ ნიშნულთან არამართებული ურთიერთობა (ღვთის მცნების დარღვევა) განსაზღვრავს სიკეთის საპირისპიროს, ალტერნატიულს, ბოროტებას. ეს ბოროტება შეუცნობელი, წარმოუშობი იქნება, თუკი ადამიანი ღვთის მცნებას არ გადაუხვევს, ანუ სიკეთეში განმტკიცდება, არ მოშორდება სიკეთის წყაროს.

ბოროტება თავდაპირველად უხილავ სამყაროში ჩნდება. ანგელოზთა ძალებში ბოროტების გაჩენის შესახებ სწავლება უშუალოდ უკავშირდება ღვთის მიერ გონიერ არსებათა თავისუფალი ნების საკითხს. უფლის მიერ შექმნილ სამყაროში, რომელიც ხილულ და უხილავ ნაწილებად მოიაზრება, გონიერი არსებები მყოფობენ. უხილავ სამყაროში ეს არსება ანგელოზი გახლავთ, ხოლო ხილულ სამყაროში – ადამიანი. ამ ეტაპზე არ შეგვხვებით ანგელოზთა შესახებ ქრისტიანულ სწავლებას. ჩვენთვის საინტერესო საკითხის განხილვისათვის კი მხოლოდ იმას ვიტყვით, რომ გონიერი არსება თავისთავში აუცილებლად გულისხმობს იმას, რომ ის ნებელობით არის აღჭურვილი, რაც მისი გონიერების გამოვლინების აუცილებელი საშუალება გახლავთ. როგორც კი ღმერთი გონიერ არსებას აჩენს, იმ მომენტშივე დგება შესაძლებლობა, ქმნილებამ ყოვლადღიერის, ყველგანმყოფი და ყოვლადსახიერი უფლის წინააღმდეგ გადადგას ნაბიჯი, რომლის არსებობაც ოდენ საღვთო ნებელობას უკავშირდება. სწორედ ამ ალბათობის, შესაძლებლობის უარყოფითი კუთხით რეალიზება იწყება ანგელოზურ სამყაროში და ის უცილობელი რამ გზით ხილული სამყაროსაკენ იღებს გეზს. საეკლესიო ლიტურატურაში ანგელოზური ძალის დაცემის ძირითადი მიზეზი მის ამპარტავნებაშია წამოდგენილი. კერძოდ, ქრისტიანული სწავლებით, უსხეულო ძალამ დროის რაღაცა მომენტში გადაწყვიტა თავისი მყოფობა, არსებობა ისეთივე განუპირობებელი გაეხადა, როგორც ეს მხოლოდ ღმერთთან დაკავშირებით შეიძლება იყოს. ამპარტავნებით აღვსებულმა უსხეულო ძალამ გადაწყვიტა, რომ მასაც შეეძლო ისევე არსებობა, როგორც არსებობდა ღმერთი; ისიც არსებობის, სი-

ნათლისა და სიკეთის ისეთივე წყარო შეიძლებოდა გამხდარიყო, როგორც გახლდათ უფალი. მისი მიმართება საკუთარ თავთან იქცა უზომოდ ქედმაღლური, რაც საკუთარი თავის გაღმერთების იდეას უკავშირდებოდა. ამით მოხდა ის, რაც ლოგიკურ მსჯელობას აბსოლუტურად ექვემდებარება. კერძოდ, ქმნილება, მოწყდა რა სინათლისა და სიკეთის წყაროს – ღმერთს, აღმოჩნდა სიკეთისა და სინათლის მიღმა, ანუ სიბნელესა და ბოროტებაში. მასში ნათლისა და სიკეთის მოკლებამ გამოიწვია სიბნელისა და ბოროტების წარმოშობა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ბოროტება, რომელიც ანგელოზური ძალის შიგნით გაჩნდა, მყოფობის, არსებობის ალტერნატიულ გზად იქცა და დაუპირისპირდა არსებობის იმ პრინციპს, რომელიც ღვთისაგან შექმნილ სამყაროში უნდა არსებულიყო იმ შემთხვევაში, თუკი ქმნილება არ მოწყდებოდა სიკეთისა და სინათლის წყაროს – ღმერთს. შეიძლება ვიგულისხმოთ, რომ ანგელოზის დაცემა გულისხმობს არა ბოროტების გაჩენას, არამედ ბოროტების მატარებლის გაჩენას. სხვაგვარად რომ თქვათ, დაცემულმა უსხეულო ძალამ იმგვარი არსებობა გააგრძელა, რომელიც არსობრივად უპირისპირდება ქმნილების მყოფობის იმ პრინციპს, რაც ამ უკანასკნელს განუსაზღვრა ღმერთმა.

უსხეულო ძალთა წიაღში გაჩენილი ბოროტების მიზანი არსებობის, მყოფობის იმ ფორმისადმი დაპირისპირება გახდა, რომელიც ანგელოზთა დასსა და ხილულ სამყაროში ჯერ კიდევ შენარჩუნებული იყო. ხილულ სამყაროში აღნიშნული დაპირისპირების გაგრძელებას, ცხადია, მხოლოდ ადამიანში უნდა ეჩინა თავი, რადგან სწორედ ის გახლდათ ღვთის შემოქმედების გვირგვინი, ხილული და უხილავი სამყაროს შემომკრები. სანამ ადამიანი ჯერ კიდევ ინარჩუნებდა მყოფობის იმ ფორმას, რომელიც სახიერებისა და სინათლის წყაროსთან მუდმივი, ღვთისაგან დადგენილი წესის კავშირით იყო განსაზღვრული, უხილავ სამყაროში გაჩენილი ბოროტება ჯერ კიდევ ვერ იქნებოდა უნივერსალური. ამგვარი ბოროტება მხოლოდ გარკვეულ ნაწილში არსებობდა და ის ქმნილ, ხილულ სამყაროს საშიშროებას ვერ უქმნიდა, რადგან ხილული სამ-

ყაროს ღვთივმშვენიერად არსებობის სადარაჯოზე მისივე თავი, ადამიანი იდგა. ადამიანის ბოროტებასთან ზიარებით კი უკვე შესაძლებელი ხდებოდა მთელი ქმნილი სამყარო დაზიანებულიყო. ამისათვის კი საჭირო იყო ადამიანსაც მიეღო ის გადაწყვეტილება, რა გადაწყვეტილებაც, თავის დროზე, ჯერ კიდევ ნათლის ანგელოზად მყოფმა ძალამ მიიღო: მასაც უნდა მოესურვებინა არსებობის, მყოფობის ის ფორმა, რომელიც დაცემულმა ძალამ აირჩია; მასაც უნდა მიეღო ალტერნატიული არსებობის იდეა, მოწონებოდა ის და ამ იდეისათვის ეზიარებინა მთელი ხილული სამყარო. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ადამიანსაც უნდა მიეცა თავის თავში გაქანება ბოროტებისათვის, ისიც უნდა მოწყვეტილიყო სინათლისა და სახიერების წყაროს და ამით თავისსავე ბუნებაში შეექმნა ის სიბნელე და ბოროტება, რაც ამის შემდეგ უკვე უნივერსალური უნდა გამხდარიყო.

სწორედ აღნიშნული მოვლენის აღწერას ვხვდებით „შესაქმის“ წიგნის მე-3 თავში. აქ გველად სახელდებული არსება, რომელიც დედაკაცთან იწყებს საუბარს, ეჭვ ქვეშ აყენებს მყოფობის იმ ფორმის მართებულობასა და სიკეთის იმ განსაზღვრებას, რომელიც ადამიანის გაჩენის დღიდან მთელი სისავსით არსებობდა ქვეყანაზე. გველის მიერ ადამიანისათვის სამოთხეში ნათქვამი სიტყვები თავის თავში, სხვა ყველაფერთან ერთად, გულისხმობს ადამიანისათვის ალტერნატიული მყოფობის, მასში სიცოცხლის სხვა წყაროს ძებნის შეთავაზებას. „არ მოკვდებით!“ – აი, ის მარწმუნებელი სიტყვები, რომელსაც გველი ადამიანს ეუბნება. „არ მოკვდებით“ ნიშნავს არა მხოლოდ იმას, რომ ადამიანი ცხოვრების გაგრძელებას შეძლებს, არამედ იმასაც, რომ ეს ცხოვრება ისეთივე ნეტარებით იქნება სავსე, როგორც მანამდე იყო. თითქოსდა დასახული ალტერნატივა ადამიანს უბიძგებს სხვა ღმერთთან, არსებობის სხვა წყაროსთან, სხვა სიკეთესთან ზიარებას. სწორედ ამ ალტერნატივაში მოიაზრება გველის მიერ წარმოდგენილი მზაკვრობის მთელი ბოროტება. მას შემდეგ, რაც თვითონ გახდა ბოროტების მატარებელი, ახლა მას, რომელიც ერთ დროს ღმერთთან გატოლებას ლამობდა

(როგორც შემოთუკვე აღნიშნავდით, დაცემულ ძალაში სწორედ ეს იდგა მოიაზრება, როდესაც ის სიცოცხლის წყაროდ საკუთარ თავს დასახავს), სურს ადამიანისათვის, ხილული სამყაროს ამ გვირვინისათვის, გახდეს სიცოცხლის, არსებობისა და სიკეთის შემთავაზებელი. მისი მთელი სიცრუე და ამ სიცრუის ვერაგობა იმაში მოიაზრება, რომ ადამიანი წილნაყარი მართლაც გახდება სხვა სიცოცხლესთან, სხვა სიკეთესთან და სწორედ ეს გახლავთ ის ბოროტება, უკვე არსებული სიკეთის ნაცვლად წარმოჩენილი ალტერნატიულობა, რომელიც უკვე ხილულ სამყაროშიც იჩენს თავს. ამდენად, არსობრივად ადამიანის ცოდვით დაცემა გულისხმობს ალტერნატიული სიკეთის, მყოფობის ალტერნატიული წყაროს მიღებას.

ადამიანის ცოდვით დაცემის შესახებ საუბარი მხოლოდ ქრისტიანობისათვის არ არის დამახასიათებელი. ამ პრობლემის შესახებ სხვა რელიგიებიც საუბრობენ. როგორც ქრისტიანულ ლიტერატურაშია აღნიშნული, ამ საერთოობამ ფილოსოფიურ მსჯელობებში ბოროტების შესახებ მოძღვრების საერთო ბირთვი შექმნა. თუმცა ქრისტიანობაში, სხვა რელიგიებისაგან განსხვავებით, ბოროტების გაჩენა არ უკავშირდება მხოლოდ ანთროპოლოგიურ პრობლემას. ბოროტების თემა ადამიანის გაგებისათვის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ღერძია, რადგან მისი დაცემიდან განღმრთობამდე ქრისტიანული ღვთისმეტყველების ჩარჩოებია წარმოდგენილი.

სამოთხეში სიცოცხლის ხის ნაყოფით კვება გაიგება როგორც ღმერთთან კავშირი, შემოქმედთან ურთიერთობა. ეს ურთიერთობა კი განსაზღვრულია, როგორც ადამიანის სიცოცხლე. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ადამიანის სიცოცხლე განპირობებულია არა რაღაცა სიმბოლოთი, არამედ ღმერთთან ურთიერთობაა უკვე მისთვის სიცოცხლე. ამიტომაც ეს ხე ქრისტიანულ ლიტერატურაში უკავშირდება მაცხოვარს, წმინდა ჯვარს, წმინდა ზიარებას, რომლის მაცხოვრებლობა სწორედ ღვთის მადლთან შეხებით არის განპირობებული. ადამიანისათვის სიცოცხლე მიცემულია, მაგრამ ეს სიცოცხლე მისთვის თავსმოხვეული არ არის, რადგან მას და ღმერთს შორის მხოლოდ სიყვარული უნდა იყოს მაკავშირებელი და

არა იძულება. ნებისმიერი ძალადობა სიცოცხლის ფლობაზე ამ სიყვარულს დაამცრობს და გააუქმებს, ამიტომაც ადამიანს აქვს მიცემული საშუალება, უარი თქვას სიცოცხლის წყაროზე და თავისი ავტონომიური სიცოცხლით დაიწყოს ცხოვრება. ეს შესაძლებლობა „კეთილისა და ბოროტის შეცნობის ხეს“ უკავშირდება. ესეც საკვებია, რომელიც ღვთისაგან არის შექმნილი და ამდენად, ისიც სიკეთეს წარმოადგენს. თუმცა თუ მისი მიღება ასევე საღვთო მორჩილებას არ დაუკავშირდება, მაშინ ის უბრალო საკვებად დარჩება და ადამიანი თავისი არსებობის ბილოგიურ საფეხურამდე ჩამოვა. ღმერთი მას ეუბნება, რომ მცნების დარღვევით ის დაარღვევს იმ პირობას, რაც მათ სიცოცხლისუნარიობას განაპირობებს. ამის შემდეგ ადამიანისათვის სიცოცხლის წყარო იქნება არა უკვდავი ღმერთი, არსებობის წყარო, არამედ ისევ ქმნილ სამყაროში წარმოდგენილი საშუალებები, რომელიც მის საბოლოო სიცოცხლეს ვერასოდეს უზრუნველყოფს, რამდენადაც ეს საშუალებები მხოლოდ ალტერნატივაა იმ მარადიულობისა, რომელიც ადამიანის მარადიულ სიცოცხლეს განსაზღვრავდა.

ამდენად, წმინდა წერილისეული „კეთილი“ და „ბოროტი“ ნიშნავს ცხოვრების ორ ფორმას, უფრო სწორად სიცოცხლის რეალიზების ორ საშუალებას: აი, ეს არის ის დილემა, რომლის წინაშეც ადამიანი იდგა: მან უნდა აირჩიოს ან ცხოვრების ბოროტი წესი, რაც მისი არსებობის ავტონომიურობას გულისხმობს, თითქოსდა ქმნილებას თავის თავშივე აქვს მოცემული მიზეზი და მიზანი. ეს არის განდმრთობის დამოუკიდებელი საშუალება, ადამიანური საშუალება.

ამდენად, ქრისტიანული სწავლებით, ქვეყნად ბოროტება შემოდის მას შემდეგ, რაც ადამიანი გადაწყვეტს, თავისი ნებით აირჩივს სხვაგვარ სინათლესა და სხვაგვარ არსებობას; როდესაც ის აღარ კმაყოფილდება სიკეთის იმ შინაარსით, რომელიც ღმერთს აქვს წარმოდგენილი. ადამიანი იწყებს სხვა სიკეთის ძებნას და სწორედ ღვთისაგან მოცემული სიკეთის ალტერნატიული „სიკეთეა“ ბოროტება. ყურადღება მივაქციოთ იმას, რომ სამოთხეში ადამიანსა და გველს შორის გამართულ დიალოგში პირდაპირ ღვთის უარყოფის შე-

თავაზება არ ყოფილა და ის ასე, პირდაპირი სახით ვერც იარსებებდა. ადამიანს სამოთხეში სთავაზობენ თითქმის იმავეს, რაც ღმერთმა დაავალა მას. უმთავრესი მიზანი, რაც ადამიანისათვის იქნა განსაზღვრული, გახლდათ ის, რომ ადამიანი, ვითარცა ქმნილების გვირგვინი, უნდა გან-ღმთობილიყო, მიახლებოდა იმ ღვთაებრივი მადლის სიდი-ადეს, რომელიც მის არსებობას გაამართლებდა (დანარჩენი ყველაფერი: სიცოცხლის ხისაგან ჭამა, ბოროტისა და კეთილის შეცნობის ხის ნაყოფის მიღებისაგან თავის შეკავება, ბაღის მოვლა და ა. შ. მხოლოდ აღნიშნული მიზნის რეალიზებისათვის იქნა დადგენილი). იმავე მიზნის მიღწევას სთავაზობს გველიც ადამიანს, მხოლოდ სხვა, ალტერნატიული გზით და როგორც აღნიშნეთ, ეს სხვა, ეს ალტერნატიულობა, რომელიც ღმერ-თისაგან არის განშორებული და სადაც სინათლისა და სიკე-თის წყარო სხვა რამეთია ჩანაცვლებული, ქრისტიანული გა-აზრებით, ბოროტება გახლავთ.

ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარე, ქრისტიანულ ლიტე-რატურაში გაშუქებულია ბოროტების პრობლემაც. იმდენად, რამდენადაც ბოროტება სიკეთის ალტერნატივად არის წარ-მოდგენილი, ნებისმიერი ცოდვა, რომელიც ბოროტების რეალიზებად შეიძლება იქნას გააზრებული, სწორედ სიკე-თის წყაროსაგან მოკლებითა თუ მოშორებით არის ახსნი-ლი. შესაბამისად, ქრისტიანული ხედვით, ადამიანის, როგო-რც გონიერი არსების, ერთ-ერთი უმთავრესი თვისება, თა-ვისუფლება მხოლოდ მაშინ ხდება მისაღები, როდესაც ის იკვებება მადლით, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, როდესაც ის ცოცხლობს მადლით, როდესაც მასში მოქმედებს სულიწმინდა, ანუ როდესაც ის უკავშირდება სინათლისა და სახიერების წყაროს. ამ დროს თავისუფლება ვლინდება თავისი არსობრივი ნიშნით – ადამიანი ბატონობს ბუნებაზე, ანუ ის უფლობს, ბა-ტონობს, განაგებს ბუნებას. როდესაც ადამიანს მოაკლდა მადლი, ანუ მასში დაიშრითა სახიერებისა და სინათლის წყარო, მის თავისუფლებაში აღარ დარჩა ის, ვინც მას ბატონობის, მეუფების ძალებს აძლევდა. მოხდა პირიქითა აქტი: ადამიანი კი არ გაუბატონდა ბუნებას, არამედ პირიქით, ადამიანი დაემონა

ბუნებას, ანუ ბუნება გახდა ადამიანის მმართველი. მოხდა კატასტროფა: ადგილები გაცვალეს მონამ და ბატონმა და ამ ნიშნით ეს არეულობა ამქვეყნად ყველაფერს შეეხო. სწორედ ეს გახდა შედეგი ალტერნატიული არსებობისა, სიკეთის ალტერნატიულ წყაროსთან დაკავშირებისა.

ბოროტება, როგორც უკვე მივუთითებდით, პირდაპირ უკავშირდება ცოდვას, რაც გულისხმობს ადამიანის ბუნებაში ცვლილების შეტანას. ამდენად, ბოროტება, არსებობის ღვთისაგან დადგენილი წესისაგან გადახვევა არის ის, რაც ადამიანს ამცირებს, მას სხვა საფეხურზე აყენებს და ეს სხვა საფეხური მის მოწოდებას პრინციულად ამახინჯებს. თუ ადამიანი სამოთხეში ყოფნისას მოწოდებული იყო მაღალ საფეხურზე გადასასვლელად, სინათლისა და სიკეთის წყაროსაგან მოშორების შემდეგ ის დაბალ საფეხურზე გადავიდა. საფეხურის ცვლილება მოხდა, მაგრამ უარყოფითი ნიშნით. ამდენად, თამამად შეგვიძლია ვთქვათ ის, რომ ბოროტება პრინციპულად გამომდინარეობს ადამიანის არამართებულ სვლაში. ბოროტება, რომელსაც არსი არ გააჩნია, მხოლოდ ადამიანის მოქმედებაში საჩინოვდება.

ბოროტება შეიძლება განვსაზღვროთ, როგორც ადამიანის ბუნებაში ცოდვის ჩასახლება. ამით ადამიანში ღვთის ხატება დამახინჯდა. ბოროტება დანამატია მის ბუნებაში. ღმერთს ის ადამიანში არ ჩაუდია. ცოდვა შეიჭრა ადამიანში. ამიტომაც ქრისტიანულ ლიტერატურაში ცოდვა განიხილება როგორც უცხო, მტერი, რომელიც სამეუფო ქალაქში შეიჭრა და მისი, ანუ ადამიანის დაქცევას ცდილობს.

როგორც უკვე აღვნიშნავდით, ბოროტების უნივერსალურობა ადამიანის ცოდვასთან ზიარებამ განაპირობა. სწორედ ამას გულისხმობს წმინდა პავლე მოციქულის სიტყვები: „ქმნილება ნებსით კი არ დაემორჩილა ამაოებას, არამედ მის მიერ, ვინც ამაოებას დაუმორჩილა იგი, იმის იმედით, რომ თვით ქმნილებაც განთავისუფლდებოდა ხრწნილების მონობისაგან, რათა წილი დაედო ღვთის შვილთა დიდებასა და თავისუფლებაში. რადგანაც ვიცით, რომ მთელი ქმნილება ერთიანად გმინავს და წვალობს დღემდე. და არა მარტო ის,

არამედ ჩვენც, სულის პირველნაყოფის მქონენი, ასევე ვგმინავთ შინაგანად ღვთის ძეობისა და ჩვენი სხეულის ხსნის მოლოდინში“ (რომ. 8. 20-23). როგორც ადამიანმა დაკარგა თავი – უფალი და დაავადდა, ასევე ქმნილმა ხილულმა სამყარომ როდესაც დაკარგა თავი – ადამიანი, ისიც დაავადდა. თუმცა ეს უნივერსალიზმი თავს ისევ ადამიანში ავლენს: სამყაროში ერთადერთი ის არის, რომელიც მიისწრფვის ცოდვისაკენ. მხოლოდ ადამიანია, რომელიც თვლის, რომ ცოდვა მისთვის „აუცილებელია.“ ცხადია, მისი ცოდვისადმი ეს დამოკიდებულება განისაზღვრება იმით, რაც ასკეტურ ლიტერატურაში ხშირად ცოდვის „სიკეთის“ სახის ნიშნით არის ასახული. ადამიანი ხშირად რწმუნდება ხოლმე იმაში, რომ ესა თუ ის საქციელი დასაშვებია, ან სხვაგვარად არ შეუძლია და ხდება ის, რაც სამოთხეში პირველად დაფიქსირდა: ადამიანი სიკეთის წყაროდ აქცევს არა იმ კანონებს, რომელიც ღმერთმა დაადგინა, არამედ იმ შეხედულებებს, რომელიც თვითონ გაუჩნდა. ცოდვა ბოროტების იდეაშია გამოხატული და შესაბამისად, ადამიანში ჩნდება ბოროტების მოთხოვნილება. ბოროტებისადმი ეს ლტოლვა შეიძლება ადამიანის სულიერ ავადმყოფობად იქნას დანახული. ადამიანში სინათლისა და სიკეთის ალტერნატიულობა კვლავ აქტუალური რჩება და ამ ალტერნატივის შეთავაზების შედეგად გაკეთებული არამართებული არჩევანი ხდება იმისი მიზეზი, რომ სამყაროში კვლავ ვხვდებით სიკეთის ნაკლულებანებას, კვლავ ბოროტება რეალიზდება.

ადამიანის ბოროტებასთან წილნაყარობა პრინციპულად გულისხმობდა მის მიერ სამოთხისეული ნეტარების მოკლებასა და შესაბამისად სამოთხის დატოვებას. სამოთხე ქრისტიანულ ლიტერატურაში განსაზღვრულია როგორც შემოქმედისა და ქმნილების ურთიერთსიყვარულის გარემო. ნებისმიერი უარყოფითი ცვლილება ამ ნიშნით სამოთხისეული გარემოს დარღვევას უკავშირდება. სამოთხეს ვეღარ მოვიაზრებთ იმ გარემოში, სადაც შემოქმედსა და მის ქმნილებას შორის სიყვარული აღარ იარსებებს. სიყვარული, რომელიც ღმერთს გააჩნია ქმნილებისადმი, მისივე უცვა-

ლებლობიდან გამომდინარე, მარადის უცვლელია. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ღმერთს თავისი ქმნილება მარადის უყვარს და ვერ მოვიაზრებთ დროის უმცირეს გაელვებასაც კი, როდესაც შეიძლება დასაშვები გახდეს ის, რომ უფალს თავისი ქმნილება არ უყვარდეს. შესაბამისად, სამოთხისეული მდგომარეობის დამარღვეველი, სადაც შემოქმედსა და ქმნილებას შორის ურთიერთსიყვარული აუცილებელი პირობაა, ღვთაებრივი ელემენტი ვერ იქნება. ერთადერთი, რომელსაც შეუძლია სამოთხისეული მდგომარეობა შეცვალოს, გახლავთ ისევ ცვალებადობას დაქვემდებარებული ადამიანი. თუკი ის სამოთხეში ცხოვრებას აგრძელებდა, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, თუკი ის შემოქმედის სიყვარულს ეხმიანებოდა, მხოლოდ იმის გამო, რომ ისიც შემოქმედს სიყვარულით უკავშირდებოდა. ადამიანის მიერ ღმერთის სიყვარული მადლიერების გრძნობითაც იყო განპირობებული. მისთვის, როგორც ქმნილებისათვის, ღმერთი სიცოცხლის, არსებობისა და სიკეთის ერთადერთ წყაროდ იყო მოაზრებული და უმყოფელობიდან მყოფადში გამოხმობილი მადლიერი ადამიანი ღმერთს სიყვარულით პასუხობდა. როდესაც ის ცოდვით დაეცა, ანუ როდესაც ადამიანი სიკეთის, არსებობის ალტერნატიული გზების ძიებას ეთანხმება და ამ ალტერნატიულ სიკეთესაც მიიღებს, მაშინ ადამიანში მადლიერება ქრება და ეს იწვევს ქმნილების შემოქმედისადმი სიყვარულის მოკლებასაც. გავიხსენოთ მარტომყოფი ადამი, რომლის შემწეც არავინ იყო სამოთხეში. ადამის მარტოობის განსაქარვებლად ღმერთი მას დედაკაცს შეუქმნის. ბოროტებასთან ზიარების შემდეგ კი ადამი ღმერთს პირდაპირ ეუბნება, რომ შეაცდინა არა ოდენ მისმა ცოლმა, არამედ სწორედ იმან, რომელიც ღმერთმა გაუჩინა მას. ადამის ამ სიტყვებში აშკარად დაკარგულია მადლიერების გრძნობა, რამაც მას ღვთისადმი, თავისი არსებობის წყაროსადმი სიყვარულიც დააკარგვინა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ბოროტების ერთ-ერთი დამახასიათებელი ნიშანი უფლისადმი მადლიერებისა და შედეგად სიყვარულის დაკარგვაც არის. იქ, სადაც ღვთისადმი მადლიერება და სიყვარული მთელი

სისავსით არ არის წარმოდგენილი, აუცილებლად გაჩნდება ბოროტება, რადგან ეს უკანასკნელი, როგორც ეს სიკეთის ნაკლულევანების შემთხვევაშია, მოკლებული მადლიერებისა და სიყვარულის შედეგად გასაქანს ჰპოვებს.

ბოროტების ქრისტიანულ გააზრებაზე საუბრის დასაწყისში ჩვენ ადამიანში გაჩენილი შიშის შესახებ ვსაუბრობდით, რაც მისი რელიგიური აზროვნების ერთ-ერთი ძირითადი განმსაზღვრელი გახდა. ცოდვის, ბოროტების გაზიარების შემდეგ ადამიანი ისეთ მდგომარეობაში ვარდება, რისი გამოცდილებაც არასოდეს ჰქონია. მას არასოდეს შერცხვენია და შეშინებია. მისი მოქმედება მხოლოდ იმას გვაგულვებინებს, რომ ბოროტებამ ადამიანში გამოიწვია შიში და, უწინარეს ყოვლისა, სიკვდილის, სიცოცხლის დათმობის შიში. ამდენად, ბოროტების გავლენის კიდევ ერთი დამახასიათებელი ნიშანი არის სიკვდილის შიში. ჩვენ ზემოთ იმასაც მივუთითებდით, რომ ბოროტებასთან წილნაყარობის შედეგად ადამიანში მეუფებრივი ძალები დაიშრითა, ადამიანზე ბუნება გაბატონდა და ეს ბატონობა უკვე პრინციპულად გულისხმობს ადამიანის მყოფობის ფორმის შეცვლას. სამოთხისეული მდგომარეობა თავის თავში აუცილებლად მოიაზრებდა იერარქიულობას, რომელიც ოდენ დადგენილი კანონებით უნდა განხორციელებულიყო. ამ კანონებს კი საფუძვლად შემოქმედისაგან თავისი ქმნილებისადმი სიყვარული ედო. როდესაც ადამიანზე ბუნება იწყებს გაბატონებას, როდესაც ადამიანი სიკეთის ალტერნატივას, ბოროტებას ეზიარება, მაშინ მისი იერარქიულობა ვეღარ იტევს იმ სიყვარულს, რომელიც მისი სამოთხისეული მყოფობის აუცილებელ პირობას წარმოადგენდა. გავიხსენოთ ის, რომ სამოთხისეული მდგომარეობა ოდენ შემოქმედისა და ქმნილების, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, სიკეთის წყაროსა და ამ წყაროსთან მამიარებლის ურთიერთსიყვარულს გულისხმობდა და როდესაც ადამიანმა სიკეთის ალტერნატივა, ანუ ბოროტება აირჩია, მისთვის სიკეთე დამახინჯდა, სხვა რამ გახდა სიკეთის განმსაზღვრელი და ამიტომაც ადამიანი ვეღარ დარჩებოდა იმ სამოთხისეულ წიაღში, რომლის არსებობაც მხოლოდ ღვთისაგან მომავალი

სიყვარულით ვერ განისაზღვრება. შესაბამისად, სიყვარულის ადგილს უკვე შიში იკავებს. ბოროტებასთან წილნაყარ ადამიანში, ღმერთთან ურთიერთობისას დომინირებადი ხდება შიში. ბოროტებასთან ზიარებამ ადამიანი დააკავშირა დამახინჯებულ სიკეთესთან. მისთვის სამოთხისეული რელობა მტანჯველად იქცა და სწორედ ტანჯვის ამ განცდამ ადამიანს ღვთისადმი ის შიში მთელი სიცხადით წარმოუდგინა, რაც ადრე მასში არსებობდა მხოლოდ როგორც ქმნილებისათვის დამახასიათებელი თვისება. ბოროტებასთან ზიარების შემდეგ ადამიანში ირღვევა ის მთლიანობა, რაც ცოდვის განუცდელ ქმნილებაში არსებობდა და რაც მისი არსის დაფარულ ნაწილში მყოფობდა, ახლა მთელი სიმძიმით ზედაპირზე ამოატივტივა.

ამდენად, ბოროტება, ვითარცა სიკეთის ალტერნატივა, ადამიანისათვის დაუძლველ რეალობად იქცა და კაცობრიობის ისტორიაში აუცილებელი გახდა, მთელი ძალისხმევა გამოეყენებულყო იმისათვის, რომ ადამიანს სიკეთე გაერჩია იმ ბოროტებისაგან, რომელიც ჯერ კიდევ სამოთხეში შესთავაზეს, როგორც სიკეთის ალტერნატივა, როგორც სხვა სიკეთე. ცოდვამ ადამიანს დაუკარგა შესაძლებლობა, ბოლომდე გაერჩია ერთმანეთისგან, რა იყო ჭეშმარიტი სიკეთე და რა – მისი დამახინჯებული სახე – ბოროტება. კაცობრიობის ისტორია სავსეა მაგალითებით, როდესაც ერთიდაიგივე რამ ერთ ნაწილს სიკეთედ, ხოლო მეორე ნაწილს ბოროტებად მიაჩნია. ამისი მიზეზი უკვე ვახსენეთ. ქრისტიანული მოძღვრებით, სიკეთე მხოლოდ ის შეიძლება იყოს, რაც სიკეთის წყაროს უკავშირდება, რაც სიკეთის წყაროსაგან მომდინარეობს. ყველაფერი დანარჩენი, რაც ამ წყაროსაგან არ არის, მხოლოდ შენიღბულია, მხოლოდ სიკეთის სახით არის წარმოდგენილი და ის არსობრივად ვერ იქნება სიკეთე, რადგან მოკლებულია ღვთაებრივ საწყისს. ცოდვით დაცემული ადამიანი, რომლისათვისაც სიკეთის განმსაზღვრელი ღმერთი აღარ იყო, ღვთისაგან მომდინარე სასჯელის შიშს უნდა დაექვემდებაროს, რათა ამ შიშის გავლენით გააკეთოს არჩევანი ღვთისაგან შეთავაზებულ ცხოვრების წესსა და იმ ცხოვრების ფორმას შორის, რომელიც სამოთხის მიღმა თვითონ მის მი-

ერვე შეიძლება იყოს არჩეული და მოწონებული. სამოთხის დაკარგვის შემდეგ მისთვის შიში ხდება იმის განმსაზღვრელი, თუ რისი კეთება შეიძლება (ანუ რა არის კარგი, კეთილი) და რისი კეთება იკრძალება (ანუ რა არის ცუდი, ბოროტება).

წარმართული რელიგიებიც კი ცოდვით დაცემულ ადამიანში სიკეთის ბოროტებისაგან გარჩევის პრობლემას ცხადად ასაჩინებენ. რამდენადაც სამოთხეში სიკეთის რაობის განმსაზღვრელი ღმერთი გახლდათ, ადამიანის მახსოვრობაში სიკეთის ნიშნულად ღვთაებრივი ელემენტის იდეა არ დაკარგულა. ის ყოველთვის ცდილობდა, თავისი საქციელი ღმერთების კმაყოფილებით განესაზღვრა. როგორც წარმოდგენაც შეექმნა ღმერთზე ადამიანს, მისი ზნეობრივი მხარეც ამ წარმოდგენას დაექვემდებარა. ის საშინელი მორალური თუ რელიგიური მდგომარეობა, რომელიც მთელ რიგ წარმართ ხალხებში არსებობდა, მათივე რელიგიური წარმოდგენებით იყო განპირობებული და გამართლებული. ადამიანთა რიტუალური მსხვერპლშეწირვა, სატაძრო პროსტიტუცია თუ სხვა მანკიერება, რომელიც მთელ რიგ წარმართულ რელიგიებში არსებობდა, არ განიხილებოდა როგორც ბოროტება, ცოდვა, არ აღიქმებოდა როგორც უარყოფითი მოვლენა. ამ რელიგიის მიმდევრებისათვის ეს საშინელებები მხოლოდ ღვთისამსახურების ელემენტებს შეადგენდა და ამიტომაც ის დასაშვები (უფრო კი აუცილებელი) ხდებოდა. გავიხსენოთ ბიბლიური თხრობა სოდომისა და სხვა გარყვნილი ქალაქების დაქცევის შესახებ. ბიბლია არ იუწყება იმას, რომ სოდომში და მის მახლობლად მდებარე გარყვნილ ქალაქებში ათეიზმი სუფევდა (ზოგადად, ბიბლიაში ათეიზმი არსად გვხვდება და ეს მოვლენა წმინდა წერილისათვის უცხოა). პირიქით, აქაური მოსახლეობა საკმაოდ რელიგიური გახლდათ, რომელთა ყოფა, ისევე როგორც იმ დროის სხვა ხალხებისა, ოდენ რელიგიური ნიშნით მიმდინარეობდა. თუმცა მათი რელიგიურობა სწორედ იმ ბოროტებას გულისხმობდა, რის გამოც ღმერთმა ეს ქალაქები დააქცია. ნოეს ეპოქაც რელიგიურობით ხასიათდება, თუმცა ადამიანების გარყვნილებამ ქვეყნად წარღვნის სახით ღვთის რისხვა გამოიწვია.

მთელი პრობლემა სწორედ სიკეთის არამართებულ გააზრებაშია. მოყვანილ მაგალითებში (და ბიბლიიდან ამ მაგალითების მოყვანა მრავლად შეიძლება) აშკარად ჩანს, რომ ადამიანებს ჰგონიათ, რასაც აკეთებენ, როგორც ცხოვრობენ, სწორედ ის არის ღმერთისათვის მოსაწონი და მისაღები. მათი ასეთი დარწმუნებულობა განიმარტება იმით, რომ მათ არ უწყიან, ვინ არის ჭეშმარიტი ღმერთი, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მათ არ იციან, ვინ არის სიკეთის წყარო და ამ წყაროს მოკლებულნი, სიკეთედ ირჩევენ იმას, რაც თვითონ მიაჩნიათ სიკეთედ და შესაბამისად, მათი ღმერთებიც, მათივე შექმნილ ილუზიას წარმოადგენენ, რომლებიც ადამიანის მიერ არჩეულ „სიკეთეს“ ამართლებენ.

იმდენად, რამდენადაც აუცილებელი იყო, ადამიანს საბოლოოდ არ დავიწყებოდა რა იყო ჭეშმარიტი სიკეთე, ანუ მას სცოდნოდა, ვინ იყო სიკეთის წყარო, აუცილებელი იყო ერთგვარი კანონმდებლობა, რომელიც მართებული ცხოვრების წესს განსაზღვრავდა. სწორედ ამას ვხედავთ მოსეს კანონმდებლობაში, სადაც მთელი რიგი აკრძალვები და კანონის დარღვევის შემთხვევაში სხვადასხვა სასჯელებია წარმოდგენილი. ძველი აღთქმის ეკლესია, რომელიც სინას მთასთან ათი მცნების გადმოცემისას დაარსდა, გახლავთ ის წიაღი, სადაც ღმერთი, სიკეთის წყარო ეცხადება ადამიანს და თავის ნებას აუწყებს მას. ამ უწყებაში გადმოცემულია, რისი კეთება ეკრძალება და რისი კეთება შეუძლია ადამიანს. სწორედ ეს აკრძალვა გახლავთ განმსაზღვრელი იმისა, თუ რა არის კარგი და რა – ცუდი, რა არის სიკეთე და რა ბოროტება. ყველაფერი, რაც რჯულის დარღვევად შეიძლება იქნას დაწესებული, ბოროტებას წამოადგენს და მისგან თავშეკავება ხდება მხოლოდ მოსალოდნელი სასჯელის შიშით. გავიხსენოთ ისიც, რომ ძველი აღთქმის ეკლესიის დაარსება, განსხვავებით ახალი აღთქმის ეკლესიისა, მოხდა უდიდესი შიშისა და ძრწოლის ქვეშ, რათა ამ შიშს სიკეთისადმი ერთგულება განესაზღვრა. ახალი აღთქმის ეკლესიის დაარსება შიშის ელემენტს გამორიცხავს და აქ შიშის ადგილს სიხარული იკავებს. ამის მიზეზი გახლავთ ღვთის მიერ ადამიანის ცოდვის ტყვე-

ობიდან გამოსხნა, რაც იმავდროულად ადამიანის სიკეთის წყაროსთან დაკავშირებასაც ნიშნავს. მაცხოვრის შობით, ჯვარცმითა და მკვდრეთით აღდგომით ადამიანმა კიდევ ერთხელ იხილა სიკეთის წყარო. შესაბამისად, მან კვლავ მიიღო ცოდნა იმის შესახებ, თუ რას წარმოადგენს ჭეშმარიტი სიკეთე. ახალი აღთქმის ეკლესიის კანონები, რომელიც იმავე სიყვარულს ეფუძნება, რომელიც სამოთხისეულ წიაღში იყო წამოდგენილი, სიკეთის წყაროს კვლავ უკავშირებს ადამიანს და მას თითქოსდა სამოთხისეულ მდგომარეობაში აბრუნებს: ყველაფერი, რაც იესო ქრისტეს სახარებას, ვითარცა სიკეთის წყაროს, დაუკავშირდება, სიკეთე იქნება და ამის საპირისპიროდ, ქრისტეს სწავლების ნებისმიერი ალტერნატივა, როგორც სიკეთის ის ალტერნატივა, რომელიც ჯერ კიდევ სამოთხეში შესთავაზა დაცემულმა ძალამ ადამიანს, ბოროტებად გაიგება. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ცოდვით დაცემის შემდეგ ადამიანმა დაკარგა წარმოდგენა აბსოლუტურ სიკეთეზე და მან სიკეთე მხოლოდ შედარებითი ხარისხით, ფარდობითად აღიქვა. მაცხოვრის მიერ ადამიანის გამოსხნის შემდეგ ადამიანს კვლავ დაუბრუნდა ცოდნა აბსოლუტური სიკეთის შესახებ და მან კვლავ გაიხსენა, რომ აბსოლუტური სიკეთე, სადაც ოდნავი ანარეკლიც არ არის ბოროტებისა, არის ქრისტე, ღმერთი.

თანამედროვე სამყაროში ბოროტებასთან დაკავშირებით მრავალი მსჯელობა წარმოებს. ცხადია, ეს მსჯელობა ადამიანში ბოროტების დაძლევის სურვილით არის გამართული. ბოროტების განსაზღვრისას, ხშირად ხდება ე.წ. „ეთიკური ინტელექტუალიზმის“ მოხმობა, რაშიც შემდეგი რამ იგულისხმება: ადამიანი ყოველთვის მხოლოდ სიკეთეს ეძებს და თუ ის ბოროტებას სჩადის, ეს მხოლოდ უმეცრებით მოსდის. მსგავსი „ეთიკური ინტელექტუალიზმი“ მთელი სიცხადით ჯერ კიდევ სოკრატესთან იქნა წარმოდგენილი, რომლის მიხედვითაც ადამიანის მოქმედების მიზანი ბოროტი არასოდეს არის: მხოლოდ შემოზღუდულობის, ყველაფრის ხედვის უმეცრების გამო, რადგანაც ყველა მოქმედების შედეგის გათვლა ადამიანს არ შეუძია, ის აკეთებს ბოროტებას. ამ მოსაზრების მიხედვით, ბოროტების ასალაგმავად აუცილებელია ინტელექტის გან-

ვითარება. ცხადია, გარკვეული უცოდინარობა ხელის შეწყობია ბოროტებისა. ადამიანმა თავისი საქციელის შედეგი ყოველთვის რომ იცოდეს, ის ბევრ რამეს არ გააკეთებდა. მაგრამ ის ხშირად ხედავს თავისი საქციელის ბოროტებას და მაინც აკეთებს მას. ანუ მხოლოდ ცოდნაში არ არის პრობლემა: თუ ვიცი ბოროტი საქმის შესახებ და მაინც ვაკეთებ, ესე იგი მე მინდა ეს და კვლავ იქ მივდივართ, რაც პირველად საკმაოდ ნათლად გამოთქვა ნეტარმა ავგუსტინემ: ბოროტი მოქმედებების წყარო ადამიანის ნებაშია მოქცეული. თანამედროვე სამყაროში მცოდნეობა ან სულაც მისი მიღების შესაძლებლობა საკმაოდ მაღალია, მაგრამ ეს სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ ბოროტებაა შემცირებული. პირიქით, მისი ჩადენის საშუალება უფრო დახვეწილი გახდა. თ. დოსტოევსკის რომანის („დანაშაული და სასჯელი“) გმირი, რასკოლნიკოვი, ყოფით ცხოვრებაში საკმაოდ უზადო გახლდათ, თუმცა მკვლელობის იდეა მასში სულ მწიფდებოდა და საბოლოოდ რეალიზებაც ჰპოვა. ცხადია, დღეს შედეგების გაუთვლელობის უცოდინრობას აღარ მიაწერენ ბოროტებას, თუმცა სულ უფრო ხშირად ისმის ბოროტების სოციალური ნიშნით ახსნის მცდელობა. შესაბამისად, სოციალური თანასწორობა, მარქსიზმის იდეების ქადაგება ხშირად ბოროტების აღმოფხვრის საშუალებად მიჩნევა. თუმცა ჩვენ გამოცდილებით ვიცით, რომ ასეთი ოპტიმიზმი გაუმართლებელია. თვითონ მდიდართა, ან თუნდაც, სოციალურად შეუჭირვებელთა შორის საკმაოდ მრავლად იჩენს თავს ბოროტება. მათაც უჩნდებათ სურვილი, ავნონ, უბოროტონ სხვას, თუნდაც ეს სოციალურად მათზე დაბლა მდგომი იყოს. ამდენად, დანაშაული შეიძლება მწიფდებოდეს უფრო ჩქარა დაბალი სოციალური პირობების დროს, თუმცა მაღალ სოციალურ საფეხურზე ის არ ქრება. ის უბრალოდ სხვაგვარად და სხვა ეტაპზე იჩენს თავს. აღმოჩნა, რომ ადამიანი რა ცხოვრებითაც არ უნდა იყოს დაკავებული, ყოველთვის დგას ცდუნების წინაშე, ჩაიდინოს ბოროტება.

ბოროტებასთან დაკავშირებული პრობლემის გადაწყვეტა ისევ და ისევ მისი რაობის გარკვევაშია. შეუძლებელია ბოროტება დაძლეულ იქნას მანამ, სანამ მას სხვადასხვაგვარად

აფასებენ ადამიანები. როგორც კი ბოროტების შესაფასებელი კრიტერიუმები კაცობრიობისათვის საერთო გახდება, მაშინ უკვე შესაძლებელი იქნება მკვეთრი ზღვარი გაივლოს სიკეთესა და ბოროტებას შორის; ამ საერთო კრიტერიუმის შესაფასებლად ადამიანი, როგორც ყოველთვის, დღესაც უძლურია და ამ უძლურებიდან თავის დაღწევა მხოლოდ ჭეშმარიტი სიკეთის დანახვასა და აღიარებაშია. აუცილებელია მან განსაზღვროს, რა არის სიკეთე იმისათვის, რომ შეაფასოს ბოროტება. სიკეთის ჭეშმარიტი განსაზღვრა კი მხოლოდ იმ შემთხვევაში იქნება შესაძლებელი, თუკი ადამიანი ჭეშმარიტ ღმერთს დაუკავშირდება და არა მის მიერვე გამოგონილს, რომელიც ცხოვრების იმწესეთანხმება ყოველთვის, რომელიც ბოროტებისაკენ მომზირალ ადამიანს გაამართლებს და ამ ბოროტებას სიკეთედ დაუსახავს. ქრისტიანული სწავლებით, საბოლოოდ სიკეთის გამარჯვება და ბოროტების მარცხი გარდაუვალი მოვლენაა (ეს ზემოთ ნათლად წარმოვაჩინეთ ნათელისა და ბნელის ურთიერთშეპირისპირებისას). დღე, რომელიც მთელი თავისი მანათობელი სისავსით დადგება და როდესაც სიბნელეს გასაქანი აღარ მიეცემა, საეკლესიო ლიტურატურაში მერვე დღის სახელით არის ცნობილი. ამ დღის მოლოდინი აქვს ეკლესიას და ამ დღისათვის ამზადებს ის თავის სამწყსოს. მერვე დღის მოლოდინი უკავშირდება არა კვლავ უმყოფელობაში მოხვედრას, არამედ რადიკალურ ცვლილებას. ეს არის ე. წ. შემოქმედების მერვე დღე. ეს ის დროა, როდესაც ქრისტესთან, ჭეშმარიტი სიკეთის წყაროსთან მყოფნი დიდებიდან დიდებაში გადადიან, თუმცა ამ დიდებას ვერავინ აღწერს. მისი აჩრდილის მხილველიც კი ლაპარაკს დუმილს ამჯობინებს, რადგან ეს სიტყვით გამოუთქმელი დიდებაა. ეს არის მერვე დღე, როდესაც ღმერთს უბრუნდება სრული ქმნილება. სიკეთესთან ეს დაკავშირება უკვე საბოლოოა და წაარმოდგენელია კვლავ ალტერნატიული სიკეთის ადამიანისათვის თავს მოხვევა. ეს არის წარუვალი ნათლით განათებული დღე, რომლის დადგომასაც ახალი აღთქმის ეკლესიის დაარსების დღიდან მოელის ქრისტეს ეკლესიის ყველა წევრი.

ამდენად, ბოროტების ქრისტიანულ გააზრებასთან დაკავშირებით, საბოლოოდ შეიძლება ასეთი რეზიუმირება წარმოვადგინოთ:

ა) ბოროტება არ არსებობს, როგორც ასეთი. მას არსი, ძირი არ გააჩნია. არსებობენ ბოროტი არსებები. ბოროტება არის ღმერთთან კავშირის გაწყვეტა; ეს ქმედება თავისუფლების აქტია, რომელიც აქვთ ადამიანებსა და უსხეულო ძალებს;

ბ) ბოროტება არის სიკეთის ნაკლულოვანება ისევე, როგორც სიბნელეა სინათლის მოკლება;

გ) ბოროტება (ან ბოროტი არსება) პირველად გამოჩნდა უსხეულო ძალთა სამყაროში;

დ) ბოროტების ჩადენის აზრი ადამიანს არ გაჩენია დამოუკიდებლად. მას შთააგონა დაცემულმა ძალამ. კერძოდ, მან ადამიანს შთააგონა, კავშირი გაეწყვიტა ღმერთთან და დამოუკიდებლად განღმრთობილიყო, ანუ აერჩია არსებობისა და სიკეთის ალტერნატიული ფორმა;

ე) დაცემული ძალისადმი სმენის შედეგად, ადამიანმა, როგორც ღვთის შვილმა, გაწყვიტა კავშირი ღმერთთან, რითაც სამყაროში თავისი მეუფებრივი მდგომარეობა დაკარგა. ღმერთი აფრთხილებდა ადამიანს, რომ „კეთილისა და ბოროტის ცნობადის ნაყოფის“ მიღების შემდეგ ის მოკვდებოდა და მართლაც, როგორც კი მასს მოაკლდა ღვთის მადლი, ის გახდა მოკვდავი, უფრო სწორად რომ ვთქვათ, მან, როგორც ქმნილებამ, სიკვდილის შესაძლებლობა რეალობად აქცია.

ვ) ადამიანის ბუნება მოსწყდა ღმერთთან უშუალო კავშირს. როგორც წმინდა პავლე მოციქული ბრძანებს: „ერთი კაცის მიერ შემოვიდა ცოდვა ამ ქვეყნად, ცოდვის მიერ კი – სიკვდილი“ (რომ. 5. 12). შეიცვალა ადამიანის ბუნება. ადამიანში დარჩა ღვთის ხატება, მაგრამ მისი ბუნება ცდუნებებს დაექვემდებარა. ამასთან დაკავშირებით წმინდა პავლე მოციქული ბრძანებს: „არ მესმის რას ვაკეთებ: იმიტომ, რომ იმას კი არ ვაკეთებ, რაც მსურს, არამედ იმას, რაც მძულს. ხოლო თუ იმას ვაკეთებ, რაც არა მსურს, მაშასადამე, ვაღიარებ, რომ რჯული კეთილია. ასე რომ, მე კი არ ვაკეთებ ამას, არამედ ცოდვა, რომელიც მკვიდრობს ჩემში“ (რომ. 7. 15-23). ადამიანში ჩამოყალიბდა

მეორე ცენტრი, რომელიც ცოდვით არის წარმოდგენილი. სწორედ ამის გამო ბრძანებს მაცხოვარი: „შეუძლებელია, რომ არ მოვიდნენ საცდურნი“ (ლკ. 17. 1).

ბ) ბოროტებამ შვა შიში, რომელიც ადამიანის ღმერთთან ურთიერთობისას დომინირებადი გახდა;

თ) რამდენადაც ბოროტებას არსია არ გააჩნია და ის უპირისპირდება არსთა გამრიგე ღმერთს, მისი მარცხი გარდაუვალია;

ი) ბოროტება საბოლოოდ დაითრგუნება „მერვე დღეს“, როდესაც ქვეყნის აპოკალიფსური დასასრული ქმნილი სამყაროს ახალი მყოფობის დასაწყისად იქცევა.

ეკლესია და სახელმწიფო



ქრისტიანობა და სეკულარიზმი

(მასალები განსჯისათვის მცირე კომენტარებით)

ოთარ ზოიძე

გაგრძელება, დასაწყისი იხ. „გული გონიერი“ N 5/2013

7) ერთობა და სეკულარიზმი

(პროტოპრესვიტერი იოანე მეიენდორფი)

მამა იოანე მეიენდორფი აკრიტიკებს მიდგომას, რომელიც მოითხოვს ქრისტიანი მისიონერებისაგან, უარყონ ტრადიციული კონცენტრირება წმინდა წერილსა და ღვთისმსახურებაზე, „ყური მიუგდონ ამ ქვეყანას“ და ემსახურონ „მშვიდობასა“ და „სამართლიანობას“. ამასთანავე, მშვიდობა და სამართლიანობა გაგებულია მხოლოდ „სეკულარული“ თვალსაზრისით. იგი წერს:

„მართლმადიდებლობა, ცხადია, მზადყოფნით ეთანხმება იმას, რომ 1) სამისიონერო საქმიანობა დამახასიათებელია ეკლესიის თვით ბუნებისათვის – ეკლესიას ეწოდება „სამოციქულო“ იმის გამოც, რომ არის სამოციქულო რწმენის მატარებელი და იმის გამოც, რომ წარმოგზავნილია ამსოფლად

ისე, როგორც იყვნენ წარგზავნილები მოციქულები ქრისტეს აღდგომის დასამოწმებლად; 2) სამისიონერო საქმიანობა არ შეიძლება დაყვანილ იქნას მხოლოდ სახარების ქადაგებამდე. მისიონერობა გულისხმობს მსახურებასაც, ე. ი. საქმით მოწმობას ისევე, როგორც მოწმობას სიტყვით. ეს ორი პუნქტი ნიშნავს, რომ თუ ეკლესია აღარ არის მისიონერული და იკეტება საკუთარ თავში, ან კიდევ უფრო უარესი, ქრისტესეულ ხარებაში შეაქვს ეთნიკური, რასობრივი, პოლიტიკური, ან გეოგრაფიული შეზღუდულობანი, ის წყვეტს ჭეშმარიტად ქრისტეს ეკლესიად მყოფობას. და რადგანაც ქრისტე ამბობს – „სული უფლისაი ჩემ ზედა, რომლისთვის მცხო მე მახარებელად გლახაკთა, მომავლინა მე განკურნებად შემუსვრილითა გულითა, ქადაგებად ტყუეთა განტევებისა და ბრმათა აღხილვად, განვლინებად მომსრვალთა განტევებითა“ (ლუკა, 4.18), ნათელია, რომ ეკლესიამაც იგივე უნდა მოიმოქმედოს. ... ასევე სავსებით ცხადია, რომ მართლმადიდებლები არ დათანხმდებიან სამისიონერო საქმიანობის „სეკულარისტულ“ გაგებას. სამისიონერო ძალისხმევის მიზანია მიღება სახარებისა, რომელიც ადამიანს ათავისუფლებს სწორედ სეკულარული, ე. ი. „ამსოფლური“ კატეგორიების დეტერმინიზმისაგან. ეკუმენიზმის (საყოველთაოობის) ძირითადი სამისიონერო ასპექტი ყოველთვის იყო იოანეს სახარების შემდეგი სიტყვები: „რაითა ყოველნი ერთ იყვნენ, ვითარცა შენ, მამაო, ჩემდამო და მე შენდამი, რაითა იგინიცა ჩუენ შორის ერთ იყვნენ, რაითა სოფელსა ჰრწმენეს, რამეთუ შენ მომავლინე მე“ (იოანე, 17.21). აქ იგულისხმება ერთობა ღმრთაებრივი, რომელიც ასევე უნდა იქცეს ადამიანთა ერთობად და ეს არის ის ერთობა, რისი „მოცემაც არ ძალუძს“ ამსოფელს. ამ მიზეზით ქრისტიანთა ჭეშმარიტი ერთობა ხორციელდება არა საერთო საქმიანობასა და ეკლესიის გარეთ მიმართულ ერთობლივ მოწმობაშიც კი, არამედ ევაქრისტიის დახურულ საიდუმლოში. მხოლოდ იმიტომ, რომ ევაქრისტია არის ესქატოლოგიური მოვლენა, წინარე ხილვა მომავალი სასუფევლის მოვლინებისა და სისავსე ღმრთაებრივი მყოფობისა, იგი (ევაქრისტია) არის ამავე დროს ერთობაც. ამავე მიზეზით იმ ქრისტიანებს

შორის, რომლებიც დაყოფილნი არიან რწმენაში და ეკუთვნიან სხვადასხვა „დენომინაციებს“, „ღია ზიარების“ (intercommunion), ე. ი. ექვარისტიული ერთობის ნებისმიერ სახეს ექვარისტია დაყავს ადამიანური თანამეგობრობის (ერთობის) მიღწევის ერთ-ერთ საშუალებამდე – იმ თანამეგობრობისა (ერთობისა), რომელიც განსხვავებულია მომავალი ღმრთის სასუფეველისაგან; ე. ი. იმისაგან, რაც არის ექვარისტიის უმაღლესი საზრისი.

თუმცა მართლმადიდებელი ეკლესია მუდმივად ამტკიცებს, რომ იგი არის ერთი ეკლესია და ამგვარად მას უკვე აქვს ქრისტეში მოცემული ერთობა, მართლმადიდებელი ეკლესია გარე სამყაროს ვერანაირად ვერ აჩვენებს ამ ერთობის სახეს“.

გარეშენი „ხედავენ მხოლოდ ჩვენს უუნარობას, რწმენაში ჩვენი ერთობა გადავიტანოთ ცხოვრებასა და მოქმედებაში“.

დე ფაქტო მივიღეთ ჩვენი საეკლესიო ცხოვრების განყოფილება და უთანხმოება. ყველაზე მკაფიო მაგალითი:

აღმოსავლეთ ევროპაში გავრცელებითა და დამკვიდრებით მართლმადიდებელმა ეკლესიამ სწრაფად მიიღო იმ რეგიონების ეთნიკური ნიშნები, სადაც მკვიდრდებოდა იგი. ამაშია მისი უდავო ძლიერება, მისი წვლილი ნაციონალური კულტურების შექმნაში, მაგრამ ესაა ცთუნებაც, რომელიც დღეს ნამდვილ ავადმყოფობად იქცა. ეკლესიას შეუძლია სავსებით მართლზომიერად იპოვოს ნაციონალურ კულტურებში გზა და საშუალება ქრისტიანული რწმენის გასავრცელებლად, მაგრამ განა შეიძლება ნება მივცეთ ხალხს, ეკლესია გამოიყენოს საკუთარი ინტერესების მიზნით?... ყველაზე აშკარა და ყველაზე მტკივნეულია დასავლეთის ქვეყნებში მართლმადიდებელი ეკლესიის მდგომარეობა. აქ, თითქმის ყველა ჩვენი ადგილობრივი ეკლესიის ფორმალური თანხმობით, სისტემა, რომელიც 1872 წელს კონსტანტინოპოლის კრებამ შერაცხა როგორც ფილეთიზმის ერესი, დე ფაქტო მიიღება როგორც ეკლესიის ორგანიზაციის ნორმა. ამ ფაქტს აქვს არა მხოლოდ პრაქტიკული, ადმინისტრაციული მნიშვნელობა. სინამდვილეში ესაა საღვთისმეტყველო და დოგმატური საკითხი – საკითხი საეკლესიო ერთობის ბუნების შესახებ.

ზოგჯერ ამბობენ, რომ ადმინისტრაციული ერთობის არარსებობა დასაშვებია იმდენად, რამდენადაც ჩვენ ვინარჩუნებთ რწმენისა და საიდუმლოებების ერთიანობას. ამის თქმანიშნავს განაცხადებას, რომ რწმენა და საიდუმლოებანი მხოლოდ „სულიერი“ რეალობებია, რაც არ გვავალებს ნამდვილ და ჭეშმარიტ ერთობას ცხოვრებაში. ესაა გაუცნობიერებელი მიღება დოკეტური ქრისტოლოგიისა, რომლის წინააღმდეგ პირველ საუკუნეში იბრძოდა ეგნატე ანტიოქიელი (ღმერთშემოსილი). როცა ებრაელები და ბერძნები უარს აცხადებდნენ კორინთოში ერთი ეკლესიის შექმნაზე და სურდათ ორი განცალკევებული თემი ჰქონოდათ, მოციქულ პავლეს მათთვის არ უთქვამს: „ეს დასაშვებია, რადგან თქვენ სულიერად მაინც ერთიანი ხართ“. პავლემ მათ ჰკითხა: „გან-მე-ყოფილ არსა ქრისტე? (1 კორინთ. 1.13).

ძალიან ძნელია, ეკუმენურ განხილვებში მიუთითო საეკლესიო ერთობის ჭეშმარიტად ქრისტოლოგიურ კრიტერიუმებზე, როცა ამ კრიტერიუმებს არ ვიყენებთ საკუთარი თავის მიმართ. ხომ არ დავიყვანეთ „ერთობა ქრისტეში“ სულიერ აბსტრაქციამდე იმით, რომ პრაქტიკაში დავექვემდებარეთ სეკულარიზმს, დავეშვიტო, რომ ჩვენი არსებობა, როგორც ქრისტიანული თემისა, განისაზღვროს ამქვეყნიური, ეთნიკური და პოლიტიკური კრიტერიუმებით?

... რელიგიური ნაციონალიზმის ცთუნება თანამედროვე მართლმადიდებლობის ერთ-ერთ ძირითად სისუსტედ რჩება. ფაქტობრივად იგი არის კაპიტულაცია სეკულარიზმის ფაქიზი ფორმის წინაშე...

ქრისტიანული რწმენა არ შეიძლება შეფასდეს მხოლოდ საზოგადოებრივი წარმატებებისა და წარუმატებლობების ფარგლებში. ახალ აღთქმაში არ არის აღთქმული ქრისტეს მიმდევრების მიწიერი წარმატება. და, რა თქმა უნდა, ეს ასეც უნდა იყოს, რადგან ქრისტეს ჭეშმარიტი ძალაუფლება ქვეყნიერებას მოველინება მხოლოდ უკანასკნელ დღეს, სასუფევლის დღევანდელობაში არსებული ძალა კი დღეს სრულად მხოლოდ რწმენის თვალთ იხილვება. მართლმადიდებელი ეკლესიის ისტორია ამიტომ ვერ იქნება მისი, როგორც ამქვეყნიური ორ-

განიზაცის წარმატებების ისტორია, რადგან საერთოდ ქრისტიანული წარმატებები ცხადი ხდება მხოლოდ რწმენის თვალისათვის.

მაგრამ წინასწარი დასკვნები მიღწევად და ობიექტურ დონეზე მაინც შეიძლება გაკეთდეს. ეს დასკვნა ასეთია: საზოგადოებრივი პრობლემების ქრისტიანული გადაწყვეტა არასოდეს შეიძლება იყოს აბსოლუტური, არც სრულყოფილი, სანამ არ დადგება უკანასკნელი დღე და ამ არასრულყოფილებას ქრისტიანი ნორმალურად თვლის (მაგრამ არ ურიგდება მას), რადგან იცის, რომ ბოლოს და ბოლოს დადგება პარუსია. ყველა დროის რევოლუციური უტოპისტებისაგან განსხვავებით ქრისტიანებს შეუძლიათ იცხოვრონ არასრულყოფილ გარემოში, თუმცა ყოველთვის ცდილობენ ამ არასრულყოფილების გადალახვას. მართლმადიდებელმა ეკლესიამ დაგმო ამსოფლისაგან ესქატოლოგიური განდგომა განურჩევლობისა (გულგრილობისა) და უმოქმედობის საფუძვლით. მაგრამ – და ეს განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია – ეკლესია არასოდეს დათანხმდება აღიაროს, რომ ღმრთის სასუფეველი, რომელიც ეკლესიაში მოვლენილია როგორც საიდუმლოება, როგორც მომავალი ესქატოლოგიური რეალობა, დამოკიდებულია იმ გავლენაზე, რისი მოხდენაც ამქვეყნიურ საზოგადოებაზე შეუძლიათ ან არ შეუძლიათ ეკლესიის წევრებს. ეკლესია ასევე ყოველთვის იტყვის მტკიცედ, რომ საზოგადოებრივი პრობლემების გადაწყვეტის საწყისი წერტილი, წყარო და კრიტერიუმები არის უწყვეტ, საიდუმლო და ექვარისტიული შეკრების რაღაც თვალსაზრისით ტრანსცედენტულ ურთიერთობაში.

ჟამთა სვლის მანძილზე ქრისტიანები ხშირად ცთუნდებოდნენ და ამ საწყის და ძირითად კრიტერიუმს ანაცვლებდნენ ამსოფლური ღირებულებებით: იმპერია ამდაგვარი ცთუნება იყო, დღეს ნაციონალიზმი არის სხვა და ფრიად აშკარა ცთუნება. მაგრამ ყოველივე ეს ისტორიული და სულიერი შეცდომებია, და ეკლესია, ბოლოს და ბოლოს, მათ შეცდომებად აღიარებს და უბრუნდება იმას, რასაც ჰქვია „ერთისად არს სახმარ,“ რომლის გარეშეც საზოგადოებისა და კულტურის რაიმე მიღწევას არ აქვს ფასი.

8) დაპირისპირების დაძლევა და ეკლესიის კათოლიკეობა (მიტროპოლიტი იოანე ზიზიულასი)

„ევქარისტიულ ერთობაში ეკლესიის კათოლიკეობის წარმორჩენა აჩვენებს, რომ კათოლიკეობის არსი მდგომარეობს იმაში, რომ ქრისტეში აბსოლუტურად და უკამათოდ დაძლეულია ყველა დაყოფა. ეს მიემართება ყოფიერების ყველა სფეროსა და განზომილებას – ადამიანურსა და კოსმიურს, ისტორიულსა და ესქატოლოგიურს, სულიერსა და მატერიალურს, საზოგადოებრივსა და ინდივიდუალურს და ა. შ. დაპირისპირება, რომელშიც, ჩვეულებისამებრ, მოიაზრება ცხოვრება და რომელიც, სამწუხაროდ, მნიშვნელოვანი ხარისხით დამახასიათებელია თვით ქრისტიანული ტრადიციისათვის, წარმოჩინდება როგორც ქრისტეს ეკლესიისათვის ფუძემდებლური კათოლიკე სულისკვეთების დაღი. ამასთან დაკავშირებით, პირველ რიგში, გვახსენდება ანტითემები: „წმინდა“, „სეკულარული“, ან სული და სხეული. ევქარისტიული ერთობა, რომელსაც ევქარისტია ესმის როგორც ტრაპეზი, სადაც უმნიშვნელოვანესი ელემენტები ერთდროულად სულიერიცაა და მატერიალურიც, კვერქსებში ყოველდღიური, მათ შორის, ფიზიკური, ადამიანური საჭიროებების და ა. შ. შესახებ თავისი მრავალრიცხოვანი თხოვნით ქმნის ყოფიერებაზე „კათოლიკე“ შეხედულების სიმბოლოს, რომელიც უცხოა ყოფიერების განმყოფი ყოველგვარი დუალიზმისათვის. ამ ხედვაში ადამიანი და ქვეყნიერება, აგრეთვე ადამიანის არსებობის ყველა მხარე შეადგენს ჰარმონიულ ერთიანობას. ეკლესიური კათოლიკეობა ევქარისტიული ერთობის თვალსაზრისით, გულისხმობს კათოლიკე ანთროპოლოგიასა და კათოლიკე შეხედულებას ყოფიერებაზე მთლიანად.

ამგვარი კათოლიკე თვალსაზრისის არსებობისას ეკლესიისა და ქვეყნიერების ურთიერთობის მთელი პრობლემა ახალ პერსპექტივას იძენს. მათ ორმხრივ იზოლაციას ან, პირიქით, ერთმანეთზე დადებას ნაკლებად აქვს აზრი, რადგან შეუძლებელია ეკლესიის ობიექტური და საბოლოო საზღვრების გავლება. არსებობს მუდმივი ურთიერთკავშირი ეკლესიასა და ქვეყნიერებას შორის, რამდენადაც ქვეყნიერება

ღმერთის ქმნილებაა, რომელიც არ კარგავს ღმერთისადმი მიკუთვნებულობას, ხოლო ეკლესია არის ერთობა, რომელიც სულიწმინდის გარდამოსვლით თავის თავში სძლევს ქვეყნიერებას, ევქარისტიამი სწირავს რა მას ღმერთს (მიტროპოლიტი იოანეზიზიულასი. ყოფიერება, როგორც ურთიერთობა. ნარკვევები პიროვნებისა და ეკლესიის შესახებ. რუს. 2006).

9) ორიესქატოლოგია და სეკულარიზმი (პროტოპრესვიტერი ალექსანდრე შემეანი)

ჩვენი დღევანდელი ერთ-ერთ უდავო ნიშნად უნდა ვაღიაროთ თანამედროვე ცნობიერების უუნარობა, კაცობრიობის მომავალი ბედი გაიაზროს „ქრისტიანული სახელმწიფოს“ კატეგორიებში. სამყაროს სეკულარიზაცია, ე. ი. სამყაროს მიერ კავშირის გაწყვეტა არამხოლოდ ეკლესიასთან, არამედ რელიგიურ მსოფლმხედველობასთან, როგორც ასეთთან, გახდა ფაქტი და, შესაბამისად, ამ სამყაროსთან დაკავშირებული ყოველგვარი მსჯელობისა და პროგნოზის თავისთავად ცხადი წანამძღვარი.

სწორედ ამ სეკულარიზაციის განმარტებასა და შეფასებაში, სეკულარიზაციის მიმართ სიტყვითა და საქმით თვით რეაქციაში ქრისტიანული დასავლეთი და ქრისტიანული აღმოსავლეთი – თითოეული თავისი განცდის შესაბამისად – მეტნაკლებად სხვადასხვა დასკვნამდე მივიდა.

მართლმადიდებლური თვალთახედვით, დასავლელ ქრისტიანებს უფრო და უფრო იზიდავენ (თუ არ წარიტაცებენ) ამ სოფელში, საზოგადოებაში, ისტორიასა და მისთანებში. ეს მიმზიდველობა შეიძლება იყოს „რევოლუციური“, ან „ევოლუციური“, მაგრამ ყველა მისი ნაირსახეობა თავს იყრის მოსაზრებაში, რომ დადგა დრო, ეკლესია ორიენტირებული გახდეს ამ სოფელზე, მის საჭიროებებსა და პრობლემებზე. აქედანაა ათვისება თუ არა „სეკულარიზმისა“, ტერმინ „სეკულარულია“ მაინც ისე, რომ ეს ტერმინი თავისთავად გულისხმობს და ერთმნიშვნელოვნად განსაზღვრავს ქრისტიანულ აზროვნებასა და ქრისტიანულ მოქმედებას, ყოველი ქრისტიანული „განახლების“ შინაგან მოტივაციასა და კრიტერიუმებს.

... შუასაუკუნეების დასავლური სინთეზი ეფუძნებოდა

ღვთის სასუფევლის ადრექრისტიანული კონცეფციის თანდათანობით გადახარშვას – ცხადია, არა თვით ტერმინის, არამედ „ღმრთის სასუფევლის“ თავდაპირველი საზრისისა, რომელიც გულისხმობდა „ამა სოფელში“ „მომავალი სასუფევლის“ ანტინომიურ მყოფობას და რომელიც ამასთან ერთად ითვალისწინებდა ამ ანტინომიაში დასაძირკვლებულ დაძაბულობას. სწორედ ეს ანტინომიურობა და წმინდა მამათა მიერ საიდუმლოს განცდის განსაკუთრებული სიმძაფრე იკარგება რწმენის დასავლურ გაგებაში, ღმერთისა და შესაქმის დასავლურ ინტუიციაში, დასავლეთის საეკლესიო საიდუმლოებათა ღვთისმეტყველებაში, კურთხევის შესახებ მოძღვრებაში, მის ეკლესიოლოგიასა და სოტერიოლოგიაში. თუ მართლმადიდებელ აღმოსავლეთსა და ლათინურ დასავლეთს შორის ყველა ადრინდელ დავას – ფილიოქვეს, პირველქმნილი ცოდვის, მადლის, შექმნილი ბუნების, არსისა და ენერგიების, განსაწმენდელისა და თვით პაპობის შესახებ – მიუხედავად იმისა, თითქოსდა ეს საკითხები „არააქტუალურია“, გადავიტანთ ეგზისტენციალურ სიბრტყეზე და განვიხილავთ „პრაქტიკული“ ღირებულების თვალსაზრისით, ნათლად დავინახავთ, რომ აღმოსავლური ცნობიერების თვალთახედვით ამ სადავო საკითხთა გამაერთიანებელი ნიშანი აღმოჩნდება დასავლური უარყოფა საიდუმლოებისა, ე. ი. შეერთებულობისა – ღვთის აბსოლუტური ტრანსცედენტულობისა და მისი რეალური მყოფობის (უფრო მისტიკური და ეგზისტენციალური, ვიდრე რაციონალური მყოფობის) სინთეზისა. არადა ეს საიდუმლოება არის სწორედ ღმრთის სასუფევლის საიდუმლოება, ეკლესიის რწმენისა და ღვთისმსახურების საიდუმლოება, რომელიც დასაძირკვლებულია აქვე და აწვე იმის მყოფობის განცდაში, რაც ჯერ კიდევ მომავალში უნდა მოველინოს, „ამა სოფლის“ იმასთან ზიარებაში, რომელიც მარად „ცათა შინაა“, ჭეშმარიტ თანაზიარობაშია „მშვიდობასა და სიხარულთან სულითა წმიდითა“ (რომაელთა მიმართ, 14.17).

.... დასავლეთმა მოახდინა საიდუმლოების რაციონალიზაცია, ე. ი. საიდუმლოს დაუკარგა მას ანტინომიური, ანუ ესქატოლოგიური სიღრმე. ამის შედეგად ადრექრისტიანული

ცნობიერებისათვის უმნიშვნელოვანესი დაძაბულობა „ახლანდელსა“ და „მომავალს“, „ძველსა“ და „ახალს“ შორის შეიცვალა „ნატურალურსა“ და „ზებუნებრივს“, „ბუნებასა“ და „მადლს“ შორის არსებითად დროის მიღმიერი სხვაობით. დროთა განმავლობაში კი ღმერთის აბსოლუტური ტრანსცენდენტულობის საბოლოოდ დასამკვიდრებლად მიიჩნიეს, რომ თვით მადლი არის არა ღმერთის მყოფობა, არამედ შექმნილი საშუალება (მედიუმ). ამგვარად, ესქატოლოგია სრულად „ფუტურისტული“ გახდა, ხოლო ღვთის სასუფეველი იქცა იმ რეალობად, რომელიც მხოლოდ „მომავალში მოვალს“, მაგრამ რომელიც არ შეიცნობა უკვე „აწვე“, როგორც ახალი ცხოვრება სულიწმინდაში, როგორც რეალური გემოსხილვა ახალი ქმნილებისა. ამ ახალ თეოლოგიურ შემოზღუდულობაში „ეს სოფელი“ უკვე აღარ აღიქმება, როგორც „წარმავალი“, როგორც „დასასრული“, რომელიც უნდა გარდაიქმნას „დასაწყისად“, რეალობად, რომელიც იძლევა ღვთის სასუფეველთან შეხების შესაძლებლობას. მას, ამ სოფელს, სწყურია იპოვოს საკუთარი, სტაბილური, თითქმის თვითკმარი საზრისი, რომელსაც, თუმცა, ღვთაებრივი სანქცია აქვს – (causa prima, analogia entis – პირველმიზეზი, ყოფიერების მსგავსება), მაინც მიისწრაფვის გახდეს შემეცნებისა და გააზრების ავტონომიური ობიექტი.

„ამა სოფლისადმი“ მთელი მისი განკუთვნიებულობის მიუხედავად დასავლური შუასაუკუნოებრივი სინთეზი ეფუძნებოდა ქრისტიანული აზრის გაუცხოებას მისი ესქატოლოგიური საწყისებისაგან, უფრო ზუსტად, ეფუძნება ქრისტიანული აზრის სეკულარიზაციას.

ამრიგად, ეკლესიის ჰეგემონიისა და კონტროლისაგან ამსოფლის ჯერ კიდევ ფორმალურ „გათავისუფლებამდე“, ამსოფლის „სეკულარიზაციამდე“, ამ სიტყვის ვიწრო მნიშვნელობით, დასავლური „სოფელი“ სეკულარიზებული იყო თვით ქრისტიანული აზრით. ადრექრისტიანულ მსოფლმხედველობაში „ეს სოფელი“ არ არის „სეკულარიზებული ამა სოფლის“ იდენტური. ღვთისაგან განდგომითა და ღვთის წინააღმდეგ ამბოხით „ეს სოფელი“ შეიძლება ყოფილიყო დასნეულებული, გაკიცხვის ღირსი და მომავლადი; „ამა სოფლის თავადის“ ძა-

ლაუფლებას დაქვემდებარებული „ეს სოფელი“ შეიძლება დაბრმავებულიყო, გახრწნილიყო და დაზიანებულიყო, მაგრამ იგი არასოდეს ყოფილა „ავტონომიური“ სამყარო. ტერმინი „ეს სოფელი“ აღნიშნავს მდგომარეობას და არა ბუნებას. და სწორედ ამ მიზეზის გამო იგი არის „ძველსა“ და „ახალს“ შორის ესქატოლოგიური დაძაბულობის ადგილი და ამიტომ შეიძლება მისი განცდა ქრისტეში, როგორც გარდაქმნილი „ახალი ქმნილებისა“. ამრიგად, ესქატოლოგია არის ამა სოფლისადმი ქრისტეს დამოკიდებულების, ამა სოფელში ქრისტეს მყოფობისა და მოქმედების ხერხი. ამ ესქატოლოგიური პერსპექტივის უარყოფით დასავლეთმა ფაქტიურად უარყო ეკლესიისა და ამა სოფლის „ინტერპრეტაციის“, ან საღვთისმეტყველო ენით რომ ვთქვათ, ამა სოფლის რეალური კურთხევის ყოველგვარი შესაძლებლობა. ხოლო ამ მსოფლგანცდის ერთადერთი ალტერნატივა იურიდიული მსოფლგანცდა გახდა. ამგვარი მსოფლგანცდის შესაბამისად, ეკლესიას შეუძლია გაბატონდეს ამა სოფელში და მართოს იგი, როგორც ეს იყო შუა საუკუნეების საზოგადოებაში, შეიძლება საკანონმდებლო წესით გამოეყოს საზოგადოებას, როგორც ეს მოხდა და ხდება დღემდე. ორივე შემთხვევაში „ეს სოფელი“, როგორც ასეთი, რჩება „სეკულარული“.

ამ თვალსაზრისით, „სეკულარიზაცია“, რომელიც დაიწყო რენესანსის ეპოქაში და უწყვეტად მიმდინარეობს დღევანდელობამდე, სინამდვილეში იყო „მეორე“ სეკულარიზაცია, ან, უკეთ რომ ვთქვათ, პირველის ბუნებრივი და გარდაუვალი შედეგი. საქმე ისაა, რომ სამყარო, რომელშიც ეკლესია პოლიტიკურად და ინტელექტუალურად დომინირებდა, იყო „სეკულარული“ სამყარო. ეკლესიის ორივე პრეტენზია – პოლიტიკურ სფეროში ყოფილიყო სახელმწიფოზე აღმატებული, ხოლო ინტელექტუალურ სფეროში – ცოდნის წყარო, რომელიც აღემატება ადამიანურ გონებას – თავისი არსით იყო იურიდიული, ე. ი. გარეგანი იმ საზოგადოების ბუნებასთან მიმართებით, რომელშიც ეკლესიას პირველობა სურდა. სეკულარიზაციამ შეცვალა ძალთა განლაგება, მაგრამ არა ამ ძალთა შორის ურთიერთობის არსი. „ეს სოფელი“ (ე. ი.

სახელმწიფო, საზოგადოება, კულტურა) უფრო და უფრო გადაჭრით უარყოფდა ეკლესიის გარეგანი ავტორიტეტისადმი დაქვემდებარებას, ეკლესიის უმაღლეს „იურისდიქციას“ მათზე, მაგრამ არ უარყოფდა სახელმწიფოს, კულტურისა და ა. შ. ქრისტიანულ იდეას. როგორი მეამბოხე და დანაშაულებრივი ხასიათიც უნდა ჰქონოდა ამ უარყოფას ეკლესიის (რომელიც შეჩვეული იყო ღვთაებრივი „ძალაუფლების“ მქონე სუბიექტის როლს)თვალში,თავისთანადიგიარმეტყველებდადასავლეთის მსოფლმხედველობის, როგორც ასეთის, რადიკალურ ცვლილებაზე. და ამის გათვალისწინებით რეფორმაცია თავისი ამა სოფლის რადიკალურად „სეკულარული“ გაგებით სინამდვილეში ბევრად უფრო ახლოსაა შუა საუკუნეების სინთეზთან, ვიდრე პოსტრიდენტულ კათოლიციზმთან, რომელმაც ძალაუფლებისა და ავტორიტეტისათვის დაგვიანებული ბრძოლა წამოიწყო.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარეობს, რომ თანამედროვე დასავლეთის სულიერი მდგომარეობის ნამდვილი სიახლე მდგომარეობს არა „სეკულარიზაციაში“ (თუ სეკულარიზაციას გავიგებთ როგორც ამა სოფლის ავტონომიურობას ეკლესიის ძალაუფლებისაგან, ან თუნდაც კულტურის ავტონომიას „რელიგიური ფასეულობებისაგან“). რაოდენ ჰარადოქსულიც უნდა იყოს, ეს სიახლე მდგომარეობს იმაში, რომ დასავლეთმა, ან, უკიდურეს შემთხვევაში, დასავლურმა ღვთისმეტყველებამ აითვისა (არცთუ დიდი ხნის წინ) ისეთი ორიენტაცია, რომელსაც შეიძლება ეწოდოს თანამედროვე სეკულარული სამყაროს სეკულარული ესქატოლოგია. ეს მართლაც ახალი ფაქტია, რომელიც ასახავს დასავლეთის მთელ საღვთისმეტყველო და ეკუმენურ მდგომარეობას. ჩვენ მას პარადოქსული ვუწოდეთ, რადგან დასავლეთის ეკლესიამ ამსოფლური „გუნება-განწყობისათვის“ ფაქტიურად უარი თქვა თავის ესქატოლოგიურ მსოფლმხედველობაზე, რომელიც შეცვალა ურყევი და აბსოლუტური ნორმებით და „ეს სოფელი“ გაიაზრა როგორც მკაფიოდ შემოსაზღვრული და ჩაკეტილი ჰორიზონტის მქონე უნივერსუმი, რომლის განსაზღვრებაც იოლად შეიძლება. ადამიანს კი, ამ „გუნება-განწყობისათვის“

დაცვისათვის, მისი დაურღვევლობისათვის ჯილდოს სახით „იმ სოფელში“ ხსნა შეჰპირდა. იმ ზომით, რა ზომითაც ადამიანი იღებდა ამ „წყობას“, ე. ი. რამდენადაც ინარჩუნებდა აუცილებელ ბალანსს თავის „ამსოფლურ“ და „რელიგიურ“ ვალდებულებებს შორის, იგი ინარჩუნებდა „მშვიდობას“ ღმერთთან, ეკლესიასთან და ამა სოფელთან.

მაგრამ საკითხის ამგვარი გადაწყვეტა არ იძლეოდა სასურველ შედეგს. მთელი „ქრისტიანული“ ისტორიის ყველაზე ირონიული და, ალბათ, ტრაგიკულიც, ზიგზაგი იყო ის, რომ ესქატოლოგიური მსოფლმხედველობა უცნაურად გადავიდა ეკლესიიდან საერო კულტურაში. სწორედ ქრისტიანულმა რწმენამ „დააავადა“ ადამიანური გონება კოსმოსისა და დროის, მატერიისა და ისტორიის განსაზღვრული აღქმით, აქცია „ეს სოფელი“ ცნებად და განცდად, რომელიც ეფარდება ღვთის სასუფეველს, ხოლო ადამიანი და აყენა ერთგვარი „შეუძლებლის შესაძლებლობის“ წინაშე. და სწორედ დასავლურმა ეკლესიამ უარყო ეს ხედვა და შეცვალა იგი უნივერსუმის ისეთი მოდელით, სადაც არ იყო ადგილი ისტორიულად უნიკალური და შეუჩერებელი, დინამიური და მბორგავი სულის ისტორიისა და მოძრაობისათვის. მაგრამ ამ ხედვის ვირუსი, ეკლესიიდან გაძევებული, არა მხოლოდ არ დაიღუპა, არამედ მეტნაკლებად გადაგვარდა „სეკულარიზაციის“ (ე. ი. ამსოფლის ეკლესიისაგან გათავისუფლების) უზრუნველმყოფ სულად. შუა საუკუნეების სექტებიდან და ყველა ჯურის „განახლებიდან“ დაწყებული, მთელი რენესანსისა და განმანათლებლობის ეპოქის განმავლობაში, რაციონალიზმის, რომანტიზმისა და სოციალურ-პოლიტიკური უტოპიების ხანაში სასუფეველის იდეა ყოველთვის იდგა სეკულარული ცნობიერების ცენტრში, მაგრამ ეს იყო სასუფეველი – და ესაა მთელი ტრაგედიის საფუძველი! – რომელიც უფრო და უფრო შორდებოდა თავის მეუფეს და იგივდებოდა „ამსოფელთან“, როგორც ასეთთან. სეკულარიზებული ესქატოლოგია, რწმენა ადამიანის მთელი ძალისხმევითა და მისწრაფებების განხორციელებისადმი, „ისტორიის“, „სამართლიანობის“, „თავისუფლებისა“ და სხვა ყალბი აბსოლუტებისადმი – აი, რა იყო სეკულარული ადამი-

ანის სეკულარული რწმენა და რადაც რჩება იგი დღემდე, და რომელიც მიუწვდომელი სახით ხარშავს და ლახავს პესი-მიზმისა და დაღლილობის უფრო მეტი ან ნაკლები ინტენსი-ვობის რეგულარულ შეტევებს.

როგორც ჩანს, დასავლელმა ქრისტიანებმა – კათოლი-კეებმა და პროტესტანტებმა უბრალოდ აითვისეს ეს „სე-კულარული ესქატოლოგია“, მაგრამ იგი მიიღეს მისი ყვე-ლა პირობით, ე. ი. „სეკულარული ესქატოლოგია“ მიიღეს როგორც ქრისტიანული რწმენისა და ქრისტიანული ქმე-დების, მათ შორის, ქრისტიანობის ყოველგვარი „განახ-ლების“ კრიტერიუმი, როგორც ქრისტიანული ესქატოლო-გიის საიმედო შემოფარგვლა და უდავო შინაარსი. რამ-დენიმესაუკუნოვანი დავიწყების შემდეგ „ესქატოლოგია“ კვლავ ხდება დასავლური ღვთისმეტყველების მოდური თე-მა. მაგრამ ეს მოდა ნაკარნახევია არა ინტერესით ადრეული ესქატოლოგიისადმი, სადაც ზღვარი იყო არა ეს სოფელი, არამედ ტრანსცედენტული ღვთის სასუფეველი, არამედ ნა-კარნახევია სეკულარულ ამსოფელთან საერთო ენის ძიებით. იქაც კი, სადაც ჩანს ტრანსცედენტული ღვთის სასუფეველის იდეალის შენარჩუნებისაკენ მიმართული ძალისხმევა, მას გაიაზრებენ მხოლოდ როგორც „იმედის“ ჰორიზონტს და არა როგორც ქრისტიანული რეალობის მთავარ განცდას. დროის სულისკვეთებასთან „შესატყვისობაზე“ გამოდევნება, ჩართულობა ყველაზე წარმოდგენელ მცდელობებში – ქრისტესთან იპოვონ სოციალური თუ პოლიტიკური „რა-დიკალიზმის“ ნიშნები, სეკულარული უტოპიური იდეოლო-გიების კატეგორიებში ქრისტიანობის შთაგონებული „ხე-ლახალი გააზრება“ – ყოველივე ეს იძლევა საშუალებას, ვიფიქროთ, რომ დასავლური ქრისტიანობა, ერთხელ დაუშვა რა ამსოფლის სეკულარიზაცია ღვთის აბსოლუტური ტრანსცე-დენტულობის საფუძვლით, მზადაა ახლა ქრისტიანობის „ტრანსცედენტულობის“ შინაარსიც გაწიროს.

ზემოთქმული მტკიცებების გათვალისწინებით, ალბათ, ზედმეტია იმაზე საუბარი, რომ აღმოსავლურ ქრისტიანობას ამგვარი პერსპექტივა სრულიად უცხოდ მიაჩნია. მართა-

ლია, „სეკულარიზებული იდეოლოგიით“ დასავლეთის დამონებას დღემდე არ მოჰყოლია მართლმადიდებელთა შეთანხმებული და გულისხმიერი გამოხმაურება, თუ ამგვარ გამოხმაურებად არ ჩავთვლით შეშფოთებისა და წუხილის ზოგად განწყობას. და წინამდებარე სტატიის მიზანი – თუნდაც ზოგადი სახით ვაჩვენოთ, რომ ამ შეშფოთების ფესვები არის არა „ამსოფლისადმი“ ყბადაღებულ „განურჩეველ“ დამოკიდებულებაში, (სწორედ ამგვარი დასკვნის გამოტანა უყვართ დასავლეთში მართლმადიდებლობის „ლიტურგიკული“, „საკრამენტული“ და „მჭვრეტელობითი“ ხასიათისაგან), არამედ სრულიად სხვა მსოფლმხედველობაში, ამსოფლის სხვა განცდასა და სხვაგვარ ხედვაში. მას ჩვენ „ესქატოლოგიურს“ ვუწოდებთ, მაგრამ სულაც არა იმ აზრით, რასაც გულისხმობს ამ განსაზღვრებაში დასავლეთის ძლიერი გავლენის ქვეშ მყოფი წმინდა მამათა შემდგომი ღვთისმეტყველება. ეს ესქატოლოგიური მსოფლმხედველობა მოიპოვება ეკლესიის მთლიან განცდაში და, უპირველესად, მის ლიტურგიკულ განცდაში, ისევე როგორც დაუმახინჯებელ საეკლესიო გარდამოცემაში. სწორედ აქაა ჭეშმარიტი ფესვები და ცოცხალი შინაარსი წმინდა მამათა აზრისა, რომლისგან მოწყვეტით შეუძლებელია ესქატოლოგიური მსოფლმხედველობის ჭეშმარიტი მნიშვნელობა.

ამ მსოფლმხედველობის არსი მარტივი ფორმულით ყალიბდება: ეკლესია, რომელიც მთლიანად ამსოფელშია, აქვს მისთვის სასარგებლო სხვადასხვა შინაარსის ურთიერთობა, ასრულებს თავის ისტორიულ, მსოფლიო და სხვა ფუნქციებს, და ცალკე აღებული თითოეული ქრისტიანი ამასთან ერთად უნდა იყოს სრულებით არა ამა სოფლისაგან. თუმცა, ამ „არა“-ში არ არის რაიმე ნეგატიური და მას არაფერი აქვს საერთო ამსოფლისაგან გაქცევასთან, ამსოფლისზიზღთან, კვიეტიზმთან და მისთანებთან; ერთი სიტყვით, ყოველივე იმასთან, რასაც შეიძლება „სპირიტუალისტური“ განურჩევლობა ვუწოდოთ. თავისი სისავსით ესქატოლოგიური მსოფლმხედველობა ღრმად პოზიტიურია, რადგან იგი ნიშნავს თანაზიარობას ღვთის სასუფეველთან – სულიერ რეალობასთან, რომელიც

უკვე უწყებულია სულიწმინდის მიერ, უკვე აწვე არს და ამას-თანავე მომავალში უნდა დადგეს. ამგვარი რეალობის ნიშანი და საიდუმლო არის სწორედ ეკლესია, რომელიც „ამ ზონაში“ იმყოფება. ამ რეალობის მიღმა ამსოფლის ყოველ არსს არ აქვს საბოლოო საზრისი და ღირებულება. სწორედ აქაა ის, რასაც დასავლეთის ქრისტიანი აქტივისტი ხედავს აღმოსავლური „არაამსოფლოების“ („ლიტურგიკულობის“, „საკრამენტულობის“, „მჭვრეტელობისა“ და მისთანათა) მიზგზს და რაც სინამდვილეში არის ამსოფლის ყველანაირი ჭეშმარიტი აღმოჩენის მთავარი პირობა, ქრისტიანული მოქმედებისა და ჩართულობის ნამდვილი ღვთისმეტყველების წყარო.

ამ კონტექსტში სრულიად უადგილოა საკითხი ესქატოლოგიურ მსოფლმხედველობასთან მიბრუნების პრაქტიკული მნიშვნელობის შესახებ, ე. ი. იმის შესახებ, რამდენად აქვს მას უნარი, ხელი შეუწყოს „ცხოველი“ მსოფლიო პრობლემების გადაწყვეტას. ჩვენი მსჯელობის მთავარი არსი ისაა, რომ ამ განცდის გარეშე შეუძლებელია ჭეშმარიტად ქრისტიანული აზრისა და ქმედების შეცნობა. მანამ, სანამ ეკლესია დატყვევებულია ამსოფლით და მისი იდეოლოგიებით, მანამ, სანამ ეკლესია კაცობრიობის ყველა „პრობლემას“ იღებს ამ პრობლემათა ამსოფლური სეკულარული თვალთახედვით, ჩვენ ვერ გავარდევთ მოჯადოებულ წრეს. სანამ დავიწყებდეთ „ღვთის სასუფეველით“ „ოპერირებას,“ იგი უნდა გაგწმინდოთ ყოველგვარი „უტილიტარიზმისაგან“. და როგორც კი, ლიტურგიკული ჰიმნის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „დავუტევეთ ყოველივე მსოფლიო ზრუნვას,“ ეს სოფელი და ყოველი მისი პრობლემა ჩვენ წინაშე წარმოჩნდება, როგორც ქრისტიანული სიყვარულის საგანი, როგორც ქრისტიანული მისიისა და მოქმედების ასპარეზი.

მაგრამ, უკიდურეს შემთხვევაში, ერთი მოსაზრება შეიძლება და უნდა გამოვთქვათ კიდევ: თანამედროვე სამყაროს „სეკულარიზებულ ესქატოლოგიას“ ქრისტიანებმა უნდა უპასუხონ მხოლოდ თავიანთი ესქატოლოგიის ხელახალი შეძენით. სინამდვილეში კი ხომ არ არის ქრისტიანული დასავლეთის გააფთრებული ერთგულება ამ „სეკულარიზებული ესქატოლო-

გისადმი“ ნამდვილი ესქატოლოგიის ტრაგიკული ვერგაგებისა და ყალბი ინტერპრეტაციის მეორე მხარე? სანამ ქრისტიანებს „აქტუალობისაკენ“ თავიანთ მხურვალე მისწრაფებაში აქცენტი „ტრანსცედენტულობიდან“ გადააქვთ „იმანენტურზე“, სამყაროში მძაფრდება წყურვილი იმისადმი, რასაც შეუძლია ცხოვრების ტრანსცედენტირება, ე. ი. ცხოვრების აღვსება უმაღლესი საზრისითა და შინაარსით. „სისტემებისა“ და „ისტებლიშმენტის“ წინააღმდეგ იაფფასიანი და რომანტიკული ბუნტის, რიტორიკული „რევოლუციისა“ და „გათავისუფლების“ მიღმა დგას არა მხოლოდ ღრმა სევდა აბსოლუტის გამო, არამედ ამ აბსოლუტთან თანაზიარობისა და აბსოლუტთან რეალური შეერთებისკენ ლტოლვაც. „იურიდიულის“ მიღმა იმზირება თანამედროვე ადამიანის „ესქატოლოგიური“, ე. ი. ღმრთის სასუფევლის სევდა. მაგრამ განა ჩვენზე არ ითქვა: „ნათელი ჭეშმარიტი ვიხილეთ, ზეცათა სული მოვიღეთ, ვპოვეთ სარწმუნოება ჭეშმარიტი, და განუყოფელსა სამებასა თაყუანის-ვცემთ, რათა მან გვაცხოვნეს ჩვენ“? და გარდა ეკლესიისა ვის ძალუძს ამ წყურვილის დარწყლება, მეუფედ სახელდება და სასუფევლის უწყება? (პროტოპრესვიტერი ალექსანდრე შმემანი. მართლმადიდებლური სამყარო: წარსული და აწმყო)

3. ინსტიტუციური სეკულარიზმი

1) სახელმწიფოს ქრისტიანული ხედვა

1.1) სახელმწიფო. მართლმადიდებლური ხედვა (პროტოპრესვიტერი სერგი ბულგაკოვი)

„არსებობს თუ არა განსაზღვრული, დოგმატურად განპირობებული კავშირი მართლმადიდებლობასა და სამეფო ხელისუფლებას („თვითმპყრობელობას“) შორის ... თუ ეს არის ისტორიული კავშირი, რომელიც გაჩნდა ისტორიაში და რომელიც თვით ისტორიამ გააუქმა? მართლმადიდებლური სამეფოს არსებობის მრავალი საუკუნის მანძილზე წარმოიშვა და ფართოდ გავრცელდა პირველი შეხედულება და ისტორი-

ულად ჩამოყალიბებული წესრიგი განიხილებოდა როგორც ურღვევი. რა თქმა უნდა, ეს შეხედულება არასოდეს გამხდარა და ვერც გახდებოდა ეკლესიის დოგმატი უბრალოდ იმიტომ, რომ მას არ აქვს საფუძველი მართლმადიდებლობაში... მართლმადიდებელი ეკლესია არსებობდა სხვადასხვა ქვეყანაში სხვადასხვა პოლიტიკურ რეჟიმებში... და იგი არასოდეს არ კარგავდა თავის სისავსესა და ძალმოსილებას. ... არ არსებობს რაიმე შინაგანი და ურღვევი კავშირი მართლმადიდებლობასა და ამა თუ იმ პოლიტიკურ წყობას შორის, და ამიტომ მართლმადიდებლებს შეიძლება ჰქონდეთ სხვადასხვა პოლიტიკური შეხედულებები და სიმპათიები... ვიმეორებთ, არ არსებობს დოგმატური კავშირი მართლმადიდებლობასა და განსაზღვრულ პოლიტიკურ ფორმას შორის. მართლმადიდებლობა თავისუფალია და იგი არ უნდა გახდეს ამა თუ იმ პოლიტიკური რეჟიმის მსახური. მას აქვს რელიგიური, მაგრამ არა პოლიტიკური იდეალი ხელისუფლების კურთხევისა და ხელისუფლების ჩართულობისა ეკლესიის სტიქიაში, მაგრამ ეს არ არის იდეალი ორი მახვილის ფლობისა ან ეკლესიური სახელმწიფოსი ...: არც პაპოცეზარიზმი, არც ცეზაროპაპიზმი.

ისტორიულად სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობა ცვალებადი რჩება. ბოლო რევოლუციურ ეპოქამდე ეს კავშირი ვლინდებოდა ეკლესიასთან კავშირში მყოფი „ქრისტიანული სახელმწიფოს“ სხვადასხვა ფორმით. თანამედროვე სახელმწიფოში, რომელსაც ჰყავს სხვადასხვა აღმსარებლობისა და რწმენის ხალხი, კონფესიური სახელმწიფო უკვე დიდი ხანია შეუსაბამო იქნებოდა არსებული რეალობისადმი. დღეს კონფესიური სახელმწიფოს არსებობა, როგორც ჩანს, სრულიად შეუძლებელია. ეკლესია და სახელმწიფო გაიყარა, ორივეს სასარგებლოდ და ადრინდელი კავშირის ნაცვლად სხვადასხვა ფორმით ეკლესია გამოეყო სახელმწიფოს.

ეკლესიის სახელმწიფოსაგან გამოყოფა, თავდაპირველად იძულებითი, დღეს მართლმადიდებელმა ეკლესიამ მიიღო როგორც ეკლესიის ღირსებისა და მოწოდების შესატყვისი. ... მაგრამ ეკლესია, იღებს რა იურიდიულ გამოყოფას კეისრის სამფლობელოსაგან, სახელმწიფოსაგან, როგორც თავის გა-

თავისუფლებას, სულაც არ ამბობს უარს თავის ამოცანაზე, მოახდინოს გავლენა სახელმწიფოს მთელ ცხოვრებაზე, სახელმწიფოს მთელ ფორებში შეღწევით. ეკლესიურობის ძალით სახელმწიფოებრიობის ქრისტიანულად გარდაქმნის იდეალი სრულად ძალმოსილია „სამართლებრივად“ გარდაქმნილი სახელმწიფოსაგან ეკლესიის გამოყოფის ეპოქაშიც, რადგან ეს გამოყოფა მხოლოდ გარეგნულია და არა შინაგანი. ამასთან ერთად, ეკლესიის გავლენის საშუალებები იცვლება; გავლენა მომდინარეობს არა გარედან, ზემოდან, არამედ შიგნიდან, ქვემოდან, ხალხიდან და ხალხის მეშვეობით... ხალხი... ერისკაცთა სახით მყოფობს ეკლესიაში, რომელიც გავლენას ახდენს სახელმწიფოზე ხალხის ძალაუფლების მეშვეობით... (წიგნიდან: პროტ. სერგი ბულგაკოვი, მართლმადიდებლობა. ნარკვევები მართლმადიდებელი ეკლესიის სწავლების შესახებ, კიევი, 1991 (რუს.)).

1.2) სახელმწიფო. მართლმადიდებლური ხედვა (პროტოპრესვიტერი ალექსანდრე შემმანი)

„ქრისტიანთა ცნობიერება, რომელშიც მოწამეობის გამოცდილებით ანთებული იყო რელიგიური თავისუფლების სახარებისეული იდეალი, დიდი ხნით იქნება დაბრმავებული ქრისტიანული თეოკრატიის მსოფლმხედველობით, რომელსაც ადამიანი არა მხოლოდ მადლით, არამედ კანონითაც მიჰყავს ქრისტემდე. და გაივლის დიდი დრო, სანამ გაცნობიერებული იქნება ამ თეოკრატიის წარმართული ხასიათი. თეოდოსი დიდიდან ეკლესია უკვე არის არა მხოლოდ კავშირი ადამიანებისა, რომლებმაც ირწმუნეს, არამედ იმათი კავშირიც, რომლებიც ვალდებულნი არიან, სწამდეთ. სახელმწიფოს სანქცია ეკლესიას მიანიჭებს არნახულ ძალას და, შესაძლოა, მართლაც ბევრს მიიყვანს რწმენამდე და ახალ ცხოვრებამდე. მაგრამ, საბოლოოდ, ქრისტიანული სამყაროსათვის იგი გახდება საწყისი მისი ამჟამინდელი დაშლისა და რღვევისა, ეკლესიის წინააღმდეგ თვით სამყაროს ამბოხებისა.

... ადრეობიანტიურ სახელმწიფოებრივ ცნობიერებაში ეკლესია ესაა იერარქია, დოგმატები, ღვთისმსახურება, ტაძარი. და ყოველივე ეს, მართლაც, „სულია“ ამა სოფლისა, სულია იმ-

პერიისა. მაგრამ ამ ცნობიერებიდან ამოვარდნილია ეკლესია, როგორც სხეული, ეკლესია, როგორც საზოგადოება, მისი სხეული შეცვლილია, ან ჩანაცვლებულია სახელმწიფოთი. და ამის გამო ამიერიდან აღარ არსებობს პრობლემა ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის, არსებობს მხოლოდ ორი ხელისუფლების – „საერო“ და „სასულიერო“ ხელისუფლების ურთიერთობის საკითხი თვით სახელმწიფოს შიგნით. ამ კითხვას პასუხობს იუსტინიანე თავის კანონმდებლობასა და რელიგიურ პოლიტიკაში. ეს განაპირობებს მისი მეფობის მნიშვნელობას ეკლესიის ისტორიაში.

ეს პასუხი ისტორიაში ცნობილია როგორც „სიმფონიის“ იდეა, იუსტინიანეს მიერ ყველაზე უკეთ გამოხატული მის სახელგანთქმულ მეექვსე ნოველაში. ის წერს: „ღმერთმა თავისი კაცთმოყვარეობის გამო კაცობრიობას ორი უდიდესი საჩუქარი უძღვნა: მღვდლობა და მეფობა (შაცერდოტიუმ ეტ იმპერიუმ). პირველი ემსახურება იმას, რაც ღმრთაებრივია, მეორე მართავს ადამიანურ საქმეებს და დაკავებულია ამ სფეროთი. თუმცა ორივე მომდინარეობს ერთი და იმავე წყაროსაგან და ამშვენებს ადამიანთაცხოვრებას. შესაბამისად, იმპერატორებს სხვა არაფერი უნდა აღელვებდეთ უფრო მეტად, ვიდრე მღვდლების ღირსეულად ყოფნა, რადგან ისინი მათი (იმპერატორების) კეთილდღეობისათვის მუდმივად ლოცულობენ ღმრთის მიმართ. რადგან თუ მღვდლები უკიცხველად მყოფობენ და მიმართულნი არიან ღმრთისადმი, ხოლო იმპერატორები საზრუნავად მათთვის მინდობილ სახელმწიფოს მართავენ სამართლიანად და გონივრულად, ამით მყარდება საყოველთაო ჰარმონია (სიმფონია) და კაცთა მოდგმას ეძლევა ყველაფერი, რაც მისთვის კეთილი ნაყოფის მომცემია“. მღვდლობა განაგებს საღვთო, ზეციურ საქმეებს, მეფობა - ადამიანურ, მიწიერ საქმეებს. მაგრამ, ამავე დროს, მეფობა ყოველმხრივ ზრუნავს საეკლესიო დოგმატიკისა და მღვდლობის პატივის დაცვაზე, ხოლო მღვდლობა მეფობასთან ერთად მთელ საზოგადო ცხოვრებას წარმართავს უფლისთვის სათნო გზით.

ეს დოქტრინა შეიძლებოდა ა. ვ. კარტაშევის კვალად „არსებულ დოქტრინათაგან თეორიულად ყველაზე უკეთესად“ გველიარებინა, თუკის სახელმწიფო, რომელიც ამ დოქტრინაში ისეთივე აუცილებელ და დიდ სიკეთედ ცხადდება, როგორც ეკლესია, ნამდვილად გადააფასებდა თავის თავს ამა სოფლის შესახებ ქრისტიანული სწავლების საფუძველზე. ქრისტიანობა არასოდეს უარყოფდა არც სახელმწიფოს სიკეთეს, არც ქრისტეს ნათლით მისი განათლების შესაძლებლობას. მაგრამ სწორედ იმაში იყო საზრისი ამა სოფლად ეკლესიის, როგორც ერთობის, როგორც ხილული ორგანიზაციის მოვლინებისა, რომ მასში წარმოჩინდებოდა სახელმწიფოს შეზღუდულობა, მასში საბოლოოდ იმხილებოდა სახელმწიფოს აბსოლუტიზმი, როგორც უნდა ყოფილიყო მისი ბუნების „საკრალიზაცია“ – სწორედ აბსოლუტიზმი შეადგენდა ანტიკური სახელმწიფოს არსს. ეკლესია უცხადებს ამა სოფელს, რომ არსებობს მხოლოდ ორი აბსოლუტური, მარადიული და წმინდა ღირებულება: ღმერთი და ადამიანი, სხვა ყველაფერი კი, მათ შორის, სახელმწიფო, უპირველესად, შეზღუდულია თავისივე ბუნებით, ბოლომდე მხოლოდ „ამ სოფლისადმი“ კუთვნილებით; მეორეც, სახელმწიფო არის სიკეთე მხოლოდ იმ ზომით, რა ზომითაც ემსახურება ადამიანის შესახებ ღმრთის განგების აღსრულებას. ამიტომ სახელმწიფოს „განათლება“, უპირველესად, მდგომარეობს თავისი შეზღუდულობის გაცნობიერებაში, თავისი თავის, როგორც აბსოლუტური ღირებულების, უარყოფაში; ამ განათლებისათვის იბრძოდნენ ქრისტიანები დევნილობის ეპოქაში, როცა უარყოფდნენ სახელმწიფოს უფლებას, სრულად დაექვემდებარებინა ადამიანი. აქედან გამომდინარე, ქრისტიანული სამყაროს პოსტულატია არა ეკლესიის შერწყმა სახელმწიფოსთან, არამედ პირიქით, მათი განსხვავება: რადგან ქრისტიანული სახელმწიფო მხოლოდ იმდენადაა ქრისტიანული, რამდენადაც იგი არ აცხადებს პრეტენზიას, იყოს ყველაფერი ადამიანისათვის, განსაზღვროს ადამიანის მთელი ცხოვრება, არამედ აძლევს მას საშუალებას, იყოს წევრი სახელმწიფოსთან მიმართებაში სხვა, მაგრამ არა მტრული ერთობისა, სხვა რეალობისა.

ისტორიულად კი, და ამაშია ბიზანტინიზმის მთელი დრამა, ეს „გადაფასება“ არ მოხდა არც კონსტანტინეს დროს, არც კონსტანტინეს შემდეგ. იუსტინიანეს თეორიის ფესვები წარმართული იმპერიის თეოკრატიულ ცნობიერებაშია, რომლისთვისაც სახელმწიფო არის სამყაროს წმინდა და აბსოლუტური ფორმა, მისი საზრისი და გამართლება. და ამიტომაც არ შეიძლება საუბარი სახელმწიფოსათვის ეკლესიის დაქვემდებარებაზე, რადგან დასაქვემდებარებლად საჭიროა ორი განსხვავებული „სუბიექტი“. ამავე დროს თეოკრატიულ დოქტრინაში არ არის და არც შეიძლება იყოს რაიმე, რაც არ განეკუთვნება სახელმწიფოს, და რელიგია არსებითად არის სახელმწიფოებრივი ფუნქცია. უფრო მეტიც, ეს უმაღლესი ფუნქციაა, რაც გარკვეული აზრით სახელმწიფოებრივ ცხოვრებაში იმორჩილებს ყველა დანარჩენს, მაგრამ მხოლოდ იმიტომ, რომ თვით სახელმწიფო რელიგიურია თავისი ბუნებით, ადამიანთა საზოგადოების ღვთაებრივი „ფორმაა“. სახელმწიფო „ექვემდებარება“ რელიგიას, მაგრამ თვით რელიგიას თავისი „გაფორმების“ ობიექტად აქვს სახელმწიფო და ამ აზრით ექვემდებარება მას, როგორც იმ უმაღლეს ღირებულებას, რისთვისაც რელიგია არსებობს. „ეკლესიის კეთილდღეობა არის იმპერიის ციხესიმაგრე“ – იუსტინიანეს ეს სიტყვები მთელი მისი თეორიის გასაღებია. იგი მთლიანად იღებს განსხვავებას სამეფო და სასულიერო ხელისუფლებას შორის, სასულიერო ხელისუფლებაში იგი ხედავს იმ ჭეშმარიტების დამტევს, რომელთან თანხმობაც სახელმწიფოს პირველი ვალდებულებაა; მას ესმის, რომ „მეფობასა“ და „მღვდლობას“ აქვთ სხვადასხვა დანიშნულება, მაგრამ ყველაფერი ეს – განსხვავებაც, და ჭეშმარიტებაც და სხვადასხვა დანიშნულებაც – ყველაფერი შინაგანად არსებობს იმისათვის, რომ იმპერიას, როგორც უმაღლესსა და აბსოლუტურ ღირებულებას, ჰქონდეს სიკეთე, სიძლიერე და კეთილდღეობა. ნიშანდობლივია, რომ მონაზვნობისადმი იუსტინიანეს სიყვარულიც კი (მან მთელ იმპერიაში ათობით მონასტერი დააფუძნა), იმ მონაზვნობისადმი, რომელიც თითქოსდა მხოლოდ თავისი არსებობის ფაქტით უარყოფდა

იმპერიის ამ რელიგიურ აბსოლუტიზმს, სწორედ იუსტინიანეს თეორიიდან გამომდინარეობს: „თუკი ეს უბიწო ხელები და ეს განწმენდილი სულები ილოცებენ იმპერიისათვის, მისი არმია იქნება უფრო ძლიერი, სახელმწიფოს კეთილდღეობა უკეთესი, პურის მოყვანა და ვაჭრობა უფრო აყვავებული ღმრთის უეჭველი ნების წყალობით“. ისინიც კი, რომელთა ერთადერთი მიზანია მოწმობა იმის შესახებ, რომ „წარმავალ არს ხატი ამის სოფლისაი“ და ამა სოფლით სარგებლობა შეიძლება ისე, „თითქოს არ სარგებლობ“, ისინიც კი ჩართულნი აღმოჩნდნენ რელიგიის ამ ძველ „უტილიტარულ“ გაგებაში, და ისინი იმპერატორის თვალში ხდებიან იმპერიის მატერიალური (სულიერისაც კი არა!) კეთილდღეობის წყარო.

იუსტინიანეს „სინთეზში“ ეკლესია როგორღაც ითქვიფება, სახელმწიფოებრივი ფსიქოლოგიიდან საბოლოოდ ქრება ამა სოფლისა და სახელმწიფოსაგან ეკლესიის ძირეული „სხვაგვარობა“. ქრისტიანული სამყაროს ისტორიის პირველი თავი სრულდება წარმართული აბსოლუტიზმის ძღვევამოსილი დაბრუნებით (პროტ. ალექსანდრე შემემანი. „მართლმადიდებლობის ისტორიული გზა“).

„ძველისამყაროსათვის, მის ელინისტურ-რომაულ განხორციელებაში სახელმწიფო იყო უმაღლესი და ღვთაებრივი ფასეულობა, საკრალური და უცვლელი. და განსაზღვრულ ეპოქაში ეკლესიამ ერთგვარად ნაწილობრივ მიიღო საზოგადოების, ისტორიის, კულტურის სახელმწიფოსთან გაიგივება, რაც ბუნებრივი იყო მაშინდელი სამყაროსათვის, მაგრამ მიიღო სწორედ ნაწილობრივ. ორი ლოგიკის – ეკლესიისა და სახელმწიფოს ლოგიკის ურთულესი ისტორიის, „სიმფონიის“ ბიზანტიურ იდეაში მათი პარადოქსული და მყიფე გადაჯაჭვულობის ანალიზი ვცადე ჩემს „მართლმადიდებლობის ისტორიულ გზაში“ და სხვა შრომებში. და მე ვთვლი, რომ არა მხოლოდ არასწორია, არამედ ნამდვილად ანტიისტორიულია ეკლესიისა და ეკლესიის სისავსესთან სახელმწიფოს ბიზანტიური თუ რუსული სიმფონიის გათანაბრება, რომელიც მოპოვებულია წარსულში და სავალდებულოა მისი შენარჩუნება მომავლისათვის. მთელი ისტორია, და სწორედ ქრისტიანული ისტორია, კაცობრიობის ისტორია, რომელიც ეფუძნება ღმ-

რთის სასუფევლის შესახებ ქრისტიანულ ქადაგებას, იყო ამ ანტიისტორიული „პანეტატიზმის“ თანდათანობითი გადასინჯვა, კულტურის, შემოქმედებისა და თვით საზოგადოებრივი ურთიერთობების გათავისუფლება სახელმწიფოსთან გაიგივებისა და სახელმწიფოს დაქვემდებარებისაგან, რომელსაც ჰქონდა არა მხოლოდ გარეგნული, არამედ შინაგანი დაქვემდებარების ხასიათიც. არ არის საჭირო, იყო რევოლუციონერი და ანარქისტი და, რაც მთავარია, არ არის საჭირო იყო „აბსტრაქტული მართლმადიდებელი“ იმისათვის, რომ სახელმწიფოში დაინახო ღირებულება, რომელიც შეფარდებითია, წარმავალია, რომელიც ექვემდებარება უფრო მაღალ ფასეულობასა და მის განსჯას. ეკლესია მოწოდებულია იყოს ამქვეყნად, იყოს მისი „მარილი“, ესე იგი ნათელი, სამსჯავრო, წინასწარმეტყველება, საფუარი. მაგრამ „ეს სოფელი“ არ არის იგივეობრივი სახელმწიფოსი და არ ამოიწურება სახელმწიფოთი. და მხოლოდ იმ ზომით, რა ზომითაც ეკლესია მთლიანად და ბოლომდე თავისუფალია ქვეყნიერებისაგან, მას შეუძლია ქვეყნიერების ისტორიის ქმნა დობა, იყოს ნამდვილად „ისტორიული“. ვაღიარებ, ჩემთვის მიუღებელია „ბიოლოგიური თვითდამკვიდრების შეუცდომელი ინსტიქტები“, და არა იმიტომ, რომ მე ვემხრობი „ბუდისტურ თვითუარყოფას“, არამედ იმიტომ, რომ ბიოლოგიური თვითდამკვიდრება მეტისმეტად ხშირად ქვეყნიერებას სისხლით რწყავს... სიმბოლურად მიმაჩნია ის ფაქტი, რომ წიგნში, სადაც ავტორი ამგვარი ძალითა და გატაცებით იცავს რუსული ეკლესიის თეოკრატიულ მსახურებას მოსკოვურ-იმპერიული იდეალისადმი – ამ იდეალის წმინდა რუსეთად სუბლიმაციის მიზნით, სწორედ სიწმინდისათვის, სულიერი რეალობისათვის, ეკლესიის მისტიური გამარჯვებებისათვის ადგილი ვერ მოიძებნა.

ანტონ ვლადიმერის ძე¹ სახელმწიფოსთან ეკლესიის კა-

1 იგულისხმება ეკლესიის ცნობილი ისტორიკოსი ანტონ ვლადიმერის ძე კარტაშოვი (1875-1960 წწ. მეფის რუსეთის წმინდა სინოდის უკანასკნელი ობერ-პროკურორი, დროებითი მთავრობის აღმსარებლობის საქმეთა მინისტრი, ემიგრანტი 1919 წლიდან) და მისი წიგნები: „რუსეთის ეკლესიის ნარკვევები“ და „წმინდა რუსეთის აღორძინება“.

ვშირს არ იცავს მხოლოდ ისტორიულად. იგი ამ კავშირს მიიჩნევს მართლმადიდებლობის ნორმად და „სისავსედ“ სიღრმისეული, საღვთისმეტყველო მიზეზთა გამო და იგი გამოყავს ქალკედონური დოგმატისაგან, რომლის შესაბამისად, ქრისტეში ორი ბუნება – ღმრთაებრივი და კაცობრივი შეერთებულია „თანაშეურევლად, უცვალებლად, განუყოფლად, განუშორებლად“. და თუ ქვეყნიერების გაიგივება სახელმწიფოსთან (რაზედაც ზემოთ მივითითეთ), თუ ეს პანეტატიზმი ანტონ ვლადიმერის ძის ისტორიოსოფიისა მოწმობს სახელმწიფოს თავისებურ ჰიპერტროფიაზე, აქ, საეკლესიო-სახელმწიფოებრივი სიმფონიის ამ „ქალკედონურ“ გამართლებაში საქმე გვაქვს ეკლესიის გაგების არანაკლებ სახიფათო დავიწროებასთან. ამ ანალოგიით ეკლესია მოიაზრება როგორც ღმრთაებრივი, ხოლო სახელმწიფო – როგორც კაცობრივი, ხოლო მათი ორგანული კავშირი, შესაბამისად, მიიჩნევა როგორც აუცილებელი შეერთება, ღმერთკაცი – ქრისტეს მსგავსად. ამ საქემის შემდგომ განვითარებაში ეკლესია არის სხეული – სახელმწიფოს სული, და კვლავ სახელმწიფოსა და ეკლესიის შეერთება იძენს ონტოლოგიური აუცილებლობის ხასიათს. მაგრამ სინამდვილეში ქალკედონის დოგმატის აქ გამოყენება არ შეიძლება, არც არსებითად, არც ანალოგიით. არსებითად, ზუსტი საღვთისმეტყველო გამოყენების თვალსაზრისით, იგი მიესადაგება მხოლოდ ქრისტეს, ხოლო ანალოგიით – მხოლოდ ეკლესიას. მხოლოდ ეკლესიაა ღმერთ-კაცობრივი იმ მნიშვნელობით, რომ იგი ერთდროულად არის მადლის ძღვენიც და ადამიანთა ერთობაც, რომელიც ამ მადლს „ითვისებს“. მთელ ქრისტიანულ მწერლობაში, პავლე მოციქულიდან დაწყებული, ეკლესიას ეწოდებოდა სხეული, ერთობა, შეკრება. ეკლესიის მთელი „იდეა“ სწორედ ისაა, რომ იგი არის ახალი ერთობა, ახალი საზოგადოება და არა მხოლოდ ახალი რელიგია, რომელსაც, ანტიკური თეოკრატიული პრინციპის შესაბამისად, თავის „სუბიექტად“ აქვს სახელმწიფო. ანტონ ვლადიმერის ძე თითქოს ვერ ხედავს, რომ ჩვენ კი არა, არამედ თავად იგი „განძარცვავს სხეულისაგან“ ეკლესიას, ისევ აქცევს მას „სულად“ და სურს

ეკლესიის ხორცშესხმა ეკლესიისგან ონტოლოგიურად განსხვავებული სახელმწიფოს „სხეულით“... და მაშინ მთელი – ახალი აღთქმისათვის ცენტრალური – პერსპექტივა ეკლესიისა და „ქვეყნიერების“ ურთიერთმიმართებისა, ესე იგი ახალი და ძველი საზოგადოებებისა, ახალი და ძველი ისტორიებისა, ქრისტიანობის მთელი ნამდვილი „თეოკრატია“ ბუნებრივად იცვლება არათუ ეკლესიისა და სახელმწიფოს ურთიერთობით, არამედ მხოლოდ ორი ხელისუფლების – საეკლესიო და სახელმწიფო ხელისუფლების – ურთიერთობით იმ ორგანიზმის შიგნით, რომელიც, რა სიკეთეც უნდა იყოს, რაოდენ სასარგებლო და საჭირო იყოს, ეკლესიის – ახალი საზოგადოების – სხეულად გახდომა არ ძალუძს, რადგან ამისთვის იგი არცაა მოწოდებული..“ (პროტ. ალექსანდრე შმემანი. ეკლესია, სახელმწიფო, თეოკრატია, სტატიათა კრებული, 1947-1983, რუს. 2009, გვ. 389-390).

„რა თქმა უნდა, სახელმწიფო თავიდან ბოლომდე „ამა სოფლისაგანაა“. იგი მიეკუთვნება რეალობის იმ დონეს, რომელიც სასუფევლის თვალსაზრისით, წარმავალია. ეს არ ნიშნავს, რომ იგი ბოროტებაა, ან რაღაც ნეიტრალური რამაა ზნეობრივი თვალსაზრისით, ან მტერია, რომელსაც ებრძვიან, ან ისაა, რასაც უგულებელყოფენ „სულიერი ღირებულებების“ გამო. პირიქით, სწორედ სასუფევლის გამოცდილება განუმარტავს ქრისტიანებს სახელმწიფოს ჭეშმარიტ საზრისსა და ღირებულებას. ცოდვითდაცემა ნიშნავს ღმრთისაგან ამა სოფლის განდგომასა და ამა სოფლის მიერ იმ ცრუ საზრისისა და ცრუღირებულების შექმნას, რომელიც თავისი არსით ეშმაკისეულია, რადგან ეშმაკი „მტყუარ არს და ... მამადცა მისი მტყუარ არს“. გამოსყიდვა ამა სოფლისა და იმისა, რაც ამა სოფელშია, – ნიშნავს მათ ჩართვას ღმრთის სასუფევლის (რაც მათი მთავარი მიზანია) პერსპექტივაში, მათ ქცევას იმად, რასაც ექნება შესაძლებლობა, გახდეს შეღწევადი ამ სასუფევლისათვის, რაც იქნება როგორც სასუფევლის ნიშანი, საშუალება და „იარაღი“.

ძველი ეკლესიის ესქატოლოგიური მსოფლმხედველობა არასოდეს ყოფილა „სტატიკური“. იგი არასოდეს ცნობდა სა-

გნების დაყოფას ბუნებითად კეთილ და ბოროტ საგნებად. ყოველი არსი თავისი არსებით კეთილია, როგორც ღმრთის ქმნილება. მას ბოროტად და ეშმაკისეულად აქცევს მხოლოდ მისი დაშორება ღმრთისაგან და მისი გადაქცევა კერპად, ე. ი. თვითმიზნად. ისევე როგორც ყველაფერი ამა სოფელში, სახელმწიფოც შეიძლება მოხდეს „ამა სოფლის თავადის“ ტყვეობაში და გადაიქცეს ეშმაკისეული სიცრუისა და სიყალბის იარაღად. და მასვე, როგორც ყველაფერს ამა სოფელში, შეუძლია პოზიტიური ფუნქციის შესრულებაც, თუკი მისი მთავარი ღირებულება, ან ზღვარი იქნება ღმრთის სასუფეველი. სახელმწიფო, როგორც „ამა სოფლის“ განუყოფელი ნაწილი, თავის თავში ატარებს დასასრულის ნიშანს და იგი „ღმრთის სასუფეველს ვერ დაიმკვიდრებს“. მაგრამ სახელმწიფოს პოზიტიური და ჭეშმარიტად ქრისტიანული ფუნქცია მდგომარეობს იმაში, რომ გააცნობიეროს თავისი საზღვარი, სრულად თქვას უარი მცდელობაზე – გახდეს თვითმიზანი, გახდეს აბსოლუტური ღირებულება, – ერთი სიტყვით, სახელმწიფოს ქრისტიანული ფუნქციაა, დაექვემდებაროს ერთადერთ აბსოლუტურ მიზანს – ღმრთის სასუფეველს (პროტ. ალექსანდრე შემეანი. მართლმადიდებლური სამყარო: წარსული და აწმყო).

1.3) სახელმწიფო. კათოლიკური ხედვა (პაპი ბენედიქტე XVI)

1. სახელმწიფო არ არის თავისთავადი წყარო ჭეშმარიტებისა და მორალისა: მას არ შეუძლია წარმოშვას ჭეშმარიტება და მორალი მისთვის დამახასიათებელი რასობრივი, კლასობრივი, ნაციონალური ან ნებისმიერი სხვა იდეოლოგიის გამო, ან იმის გამო, რომ ეყრდნობა უმრავლესობის მოსაზრებას. სახელმწიფო არ არის აბსოლუტური.

2. ამასთანავე, სახელმწიფოს მიზანი არ შეიძლება იყოს წმინდა უშინაარსო თავისუფლება. იმისათვის, რომ დაასაბუთოს გააზრებული და ცხოვრებისათვის გამოსადეგი თანაცხოვრების წესრიგი, სახელმწიფო მოითხოვს ჭეშმარიტებისა და სიკეთის შეცნობის მინიმუმს, რომელიც არ ექვემდებარება მანიპულაციას. წინააღმდეგ შემთხვევაში სახელმწიფო, როგორც ჯერ კიდევ ავგუსტინე წერდა, იქცევა

წარმატებით მოქმედ ყაჩაღთა ბანდად, რადგან იგი იქნება ფუნქციონირებადი, მაგრამ არა სამართლიანი, ისეთი, რაც კარგია ყველასათვის.

3. ამიტომ სახელმწიფომ თავისი შესატყვისი მოცულობის სიკეთე და ჭეშმარიტება სიკეთის შესახებ უნდა მიიღოს არა თავისი თავიდან, არამედ გარედან.

4. ...ზნეობრივი ცნობიერების შესახებ ცოდნას ყველა სახელმწიფო ფაქტობრივად იღებდა (და იყენებდა) მის საფუძვლად არსებული რელიგიური ტრადიციისაგან, რომლისგანაც ასევე მომდინარეობდა ზნეობრივი აღზრდაც. მართალია, გონების ღიაობა და სიკეთის შემეცნების ზომა ისტორიულ რელიგიებში ფრიად განსხვავებულია, ისევე როგორც განსხვავებულია სახელმწიფოსა და რელიგიის თანაარსებობის ფორმები. რელიგიური თვითიდენტიფიკაციის ცთუნება და ამით სახელმწიფოს აბსოლუტიზაცია, რომელიც ამავდროულად ხრწნის თვით რელიგიას, ყველა ეპოქაში არსებობდა. მაგრამ არსებობს სავსებით პოზიტიური მოდელებიც რელიგიაზე დაფუძნებულ მორალურ მრწამსსა და სახელმწიფო წესრიგს შორის...

6... ეკლესია არ უნდა გადაიქცეს სახელმწიფოდ ან სახელმწიფოზე მაღლა მდგომ ან სახელმწიფოში არსებულ ძალაუფლების ორგანოდ. წინააღმდეგ შემთხვევაში ეკლესია თავად იქცევა სახელმწიფოდ და წარმოშობს სწორედ იმ ტოტალიტარიზმს, რომელსაც უნდა დაუპირისპირდეს ეკლესია. ეკლესიისა და სახელმწიფოს შერწყმა დაარღვევს როგორც სახელმწიფოს, ისე ეკლესიის არსს.

7. ეკლესია სახელმწიფოსათვის რჩება „გარეგან“ ინსტიტუტად. მხოლოდ მაშინაა ორივე ის, რადაც თითოეული მათგანი უნდა იყოს. ეკლესია უნდა დარჩეს თავის ადგილზე და თავის საზღვრებში ზუსტად ისევე, როგორც სახელმწიფო. მან პატივი უნდა სცეს სახელმწიფოს განსაკუთრებულ არსს და მისთვის დამახასიათებელ თავისუფლებას და სწორედ ამ შემთხვევაში შეძლებს ეკლესია, აღასრულოს სახელმწიფოში ის ფუნქცია, რაც სახელმწიფოსთვისაა აუცილებელი. მაგრამ ეკლესიამ ყველა ღონე უნდა იხმაროს იმისთვისაც, რომ მასში

ანათებდეს ის ზნეობრივი ჭეშმარიტება, რომელსაც იგი სთავაზობს სახელმწიფოს და რომელიც გასაგები უნდა იყოს მისი მოქალაქეებისათვის. მხოლოდ მაშინ, თუ თვით ეკლესიაში ძლიერია ეს ჭეშმარიტება და ზრდის ადამიანებს, მას შეუძლია, დაარწმუნოს სხვებიც და გახდეს ძალა ყველასათვის.

ამრიგად, ქრისტიანული სარწმუნოება კვლავ იძენს მნიშვნელობას, რომელზეც აქამდე საუბარიც კი შეუძლებელი იყო ჩვენს ეპოქაში. იგი გამოხატულია პავლე მოციქულის სიტყვებში: „...ჩვენი მოქალაქეობა ცათა შინა არს..“ (ფილიპ. 3.20). ახალი აღთქმა დაბეჯითებით იცავდა ამ რწმენას. ახალი აღთქმის ავტორებისათვის ზეციური ქალაქი არის არა წმინდა იდეალური, არამედ სავსებით რეალური სიდიდე – ახალი მამული, რომლისკენაც მივისწრაფვით. ეს ქალაქი შინაგანი საზომია, რომელსაც ემორჩილება ჩვენი ცხოვრება, იმედი, რომელსაც ვეყრდნობით ჩვენ აწმყოში. ახალი აღთქმის ავტორებმა იციან, რომ ეს ქალაქი უკვე არსებობს და რომ ჩვენ უკვე ახლა ვეკუთვნიტ მას, თუმცა ჯერ კიდევ გზად ვიმყოფებით. ებრაელთა მიმართ ეპისტოლე ამ აზრს განსაკუთრებული დაბეჯითებით უსვამს ხაზს: „რამეთუ არა მაქუს ჩუენ აქა საყოფელად ქალაქი, არამედ მერმესა მას ვეძიებთ“ (13.14). ამ ქალაქის აწმყოში მყოფობაზე ეპისტოლე ამბობს: „არამედ მოსრულ ხართ თქუენ მთასა სიონსა და ქალაქსა ღმრთისა ცხოველისა, იერუსალემსა ზეცისასა..“. ამიტომ კვლავ შეიძლება მიემართოს ქრისტიანებს ის, რაც ნათქვამი იყო ისრაელის პატრიარქებზე: „...სტუმარ და წარმავალ არიან იგინი ქუეყანასა ზედა... ვითარმედ მამულსა ეძიებენ“ (11, 13, 14).

ამ ტექსტების ციტირება დიდი ხანია არ უყვართ, რადგან მიჩნეულია, რომ ისინი ადამიანს აუცხოებენ მიწიერისაგან, ხელს უშლიან მას მიწიერი, თვით პოლიტიკური მოწოდების განხორციელებაში... სინამდვილეში კი სწორედ ეს „ესქატოლოგიური“ პოზიცია აძლევს გარანტიას სახელმწიფოს, ჰქონდეს თავისი უფლება და ამავედროულად ეწინააღმდეგება სახელმწიფოს აბსოლუტიზმს, მიუთითებს რა როგორც სახელმწიფოს, ისე ეკლესიის საზღვრებზე ამ ქვეყნიერებაზე. რადგან იქ, სადაც ინარჩუნებენ ამ პრინციპულ პოზიციას, ეკლესიამ იცის, რომ იგი აქ არ შეიძლება იყოს თვით

სახელმწიფო. მან იცის, რომ საბოლოო ჯამში სახელმწიფოს არსი სხვაა და რომ მას არ შეუძლია ამ ქვეყნად შექმნას თეოკრატიული სახელმწიფო. იგი პატივს სცემს მიწიერ სახელმწიფოს, როგორც განსაკუთრებულ წესრიგს, რომელიც ახასიათებს ისტორიულ დროს და რომელსაც აქვს თავისი უფლებები და კანონები, რომელთაც აღიარებს ეკლესია. ამიტომ ეკლესია ეძებს მიწიერ სახელმწიფოსთან ლოიალურ თანაარსებობასა და თანამშრობლობას, მაშინაც კი, როცა ეს სახელმწიფო არაქრისტიანულია (რომ. 13.1, 1 პეტრ. 2. 13-17, 1 ტიმ. 2.2)... ამავდროულად იგი ადგენს სახელმწიფოს ყოვლისშემძლეობის ფარგლებს, რადგან „მორჩილებაჲ ჯერ-არს ღმრთისაჲ უფროჲს, ვიდრე კაცთაჲ“ (საქმ. 5.29) და, იმდენად, რამდენადაც ეკლესიამ ღმრთის სიტყვის საფუძველზე იცის, რა არის სიკეთე და ბოროტება, ამდენად იგი მოუწოდებს წინააღმდეგობისაკენ იქ, სადაც სახელმწიფოს ბრძანებები ჭეშმარიტად ბოროტი და ღმრთის საწინააღმდეგოა. ზეციური ქალაქისაკენ ნაბიჯები არ არის საზიანო, პირიქით, ეს ნაბიჯები იმის წინამძღვარია, რომ „ჩვენ“ და სახელმწიფო ჯანსაღნი ვიყოთ. იმიტომ რომ, თუ ხალხი არაფერს ელოდება გარდა იმისა, რასაც მას ეს ქვეყნიერება სთავაზობს, თუ იგი თვლის, რომ შეუძლიათ და უნდა მოითხოვონ კიდევ ეს ყველაფერი სახელმწიფოსაგან, მაშინ ხალხი არღვევს თავის თავს და ყოველგვარ საზოგადოებრივ ცხოვრებას. თუ ჩვენ არ გვსურს, ისევ აღმოვჩნდეთ ტოტალიტარიზმის მახეში, ჩვენ უნდა გავიდეთ სახელმწიფოს ფარგლებიდან, რომელიც (სახელმწიფო) ნაწილია და არა მთელი. ზეცის მოლოდინი არ ეწინააღმდეგება მიწისადმი ერთგულებას, იგი არის ასევე მოლოდინი მიწისთვისაც. გვაქვს რა იმედი მეტისა და საბოლოოსი, ჩვენ, ქრისტიანებს, შეგვიძლია და უნდა შევძლოთ კიდევ იმედის შეტანა ჩვენი სახელმწიფოების წარმავალ ცხოვრებაში“... (იოზეფ (ბენედიქტე XVI) რატცინგერი, ფასეულობები ცვლილებათა ეპოქაში. დროის გამოწვევების შესაბამისობის შესახებ, რუს. მოსკ. 2007).

2) რელიგიური ინსტიტუტებისა და სახელმწიფოს გამიჯნულობის თანამედროვე მოდელები

კომენტარის გარეშე მოკლედ გადმოვცემთ დასავლეთ ევროპის ქვეყნებში რელიგიური ინსტიტუტებისა და სახელმწიფოს ურთიერთობის მოდელებს. ინფორმაცია მთლიანად ეფუძნება მონოგრაფიას: ფრანჩესკო მარჯოტა ბროლიო, ჩეზარე მირაბელი, ფრანჩესკო ონიდა, რელიგიები და იურიდიული სისტემები (რუს. 2008 წ.).

იტალიის სახელმწიფო საბჭომ 2000 წელს იელოვას მოწმეთა გაერთიანება მიიჩნია როგორც „კულტი“ 1929 წლის №1159 კანონის შესაბამისად; საფრანგეთის სახელმწიფო საბჭომ კი უარი თქვა იელოვას მოწმეთა ჯგუფი ეცნო როგორც „საკულტო გაერთიანება“ (იქვე, გვ. 113-114, სქოლიო).

„... ეკლესიისაგან სახელმწიფოს გამოყოფის“ პრინციპმა, საბოლოო ანგარიშით, შეიცვალა თავისი შინაარსი: ერთი მხრივ, რელიგიურმა კონფესიებმა მიიღეს იგი (გავიხსენოთ ვატიკანის მეორე კრება და ისეთი ეკლესიების მისწრაფებანი, როგორცაა ანგლიკანური და შვედური; ამ მიმართულებით ნელა მოძრაობს ბერძნული ეკლესია), მეორე მხრივ, „სოციალური“ სახელმწიფოები აცნობიერებენ, რომ უკვე აღარ შეუძლიათ შეინარჩუნონ ორი სივრცის მკაცრი გამიჯნულობა-გაყოფა, რომელთა შორის საზღვარი უფრო და უფრო ილახება თვით საზოგადოების მიერ, და აღარ შეუძლიათ, უარი თქვან პოზიტიურ დიალოგზე კულტებთან, როგორც საერო და სამოქალაქო საზოგადოების კულტურულ კომპონენტთან.“ (გვ. 152). „ეს გარემოება განსაკუთრებულ მწვავე მნიშვნელობას ანიჭებს საეროობის ფრანგულ კონცეპტს ევროკავშირის კონტექსტში, სადაც ეს კონცეპტი ეჯახება ისეთ მოდელებს, როგორებიცაა გერმანული, ესპანური, პორტუგალიური და იტალიური მოდელები, რომელიც გულისხმობს სრულიად სხვა მიდგომას საეროობის იდეისადმი და რომელმაც განიცადა რიგი საადაპტაციო ცვლილება, რომელთა მიზანი ამ ქვეყნებში რელიგიური ფენომენის რეგულირების გაუმჯობესება იყო“... (იქვე, გვ. 152 სქოლიო).

„რელიგიური ინსტიტუტების გამიჯნულობა სხვა საზოგადოებრივი ინსტიტუტებისაგან და თანდათანობითი წაშლა ოდესღაც მკაფიო საზღვრისა „წმინდასა და ამსოფლურს“

შორის“ – ეს არის მხოლოდ ზოგიერთი სიღმისეული ტენდენცია ევროპულ საზოგადოებაში რელიგიური ფენომენის განვითარებისა..“ (იქვე, გვ. 155).

დასახელებული მონოგრაფიის ავტორები იმოწმებენ ევროკავშირის შესახებ 1992 წლის 7 თებერვლის ხელშეკრულების I განყოფილების მე-6 მუხლს, რომელიც აცხადებს: კავშირი „პატივს სცემს თავისი წევრი-სახელმწიფოების ეროვნულ თვითმყოფადობას“ და ჩ. ტ. ალტანის შრომაზე – იტალიელები ევროპაში. ევროპული ერების იდენტურობის ისტორიული პროფილი“, ბოლონია, 1999 წ. – დაყრდნობით აღნიშნავენ, რომ ამ განსაზღვრებაში უეჭველად შედის „აღმსარებლობის სამართლებრივი სტატუსიც, რომელიც შეადგენს ეროვნული თვითმყოფადობის სავალდებულო ელემენტს“.

ბელგიაში იურიდიულად აღიარებულ კონფესიებს (დღესდღეობით – კათოლიკური, პროტესტანტული, იუდეური, ანგლიკანური, ისლამური, ბერძნული მართლმადიდებლური და რუსული მართლმადიდებლური) სხვებთან შედარებით უკეთესად ეპყრობიან: „კულტის მსახურთა სახელმწიფო დაფინანსება (კონსტიტუციის 181 მუხლი), მუნიციპალური ასიგნებები იმ საეკლესიო ფონდებში, რომელთა მიზანია ეკლესიათა მოვლა-პატრონობა, ტაძრების მშენებლობა და რესტავრაცია, აგრეთვე საეკლესიო პირების საცხოვრებელი შენობა-ნაგებობების მშენებლობა-რესტავრაცია, სახელმწიფო სამეფო ცერემონიებში კათოლიკური წეს-ჩვეულებების დომინირება“ (იქვე, 209-210).

საფრანგეთში ზოგიერთი კონფესიის სკოლები ფინანსდება სახელმწიფოს მიერ და არსებობს დიალოგი ზოგიერთ კონფესიასთან ამა თუ იმ საკითხზე (სკოლა, ეთიკა, რელიგიური ხასიათის მშენებლობები და ა. შ.). 1905 წლის კანონი ეკლესიისაგან სახელმწიფოს გამოყოფის შესახებ არ მოქმედებს ელზასსა და მოზელში (იქვე, გვ. 199). ელზასის ოლქებში (ზემო და ქვემო რაინი) და მოზელში, პირიქით, ოფიციალურად აღიარებულია, რა მოსდევს იურიდიული და ფინანსური ხასიათის სხვადასხვაგვარ უპირატესობას (ამ უპირატესობის მინიჭებით სახელმწიფო იძენს გამოყოფილი ფი-

ნანსების ხარჯვის კანონიერების შემოწმების უფლებას). ეს ეხება ოთხ აღმსარებლობას: კათოლიკურს, ლუთერულს, რეფორმატორულს, იუდეურს. სხვა კონფესიები აღიარებულია კერძო გაერთიანებების შესახებ კანონმდებლობის საფუძველზე (1802 წლის 8 აპრილის კანონი, 1801 წლის კონკორდატი) (იქვე, გვ. 211).

იტალიის კონსტიტუცია განსხვავებულად აწესრიგებს ურთიერთობებს სხვადასხვა კონფესიასთან; კათოლიკური ეკლესიის მდგომარეობა განსაზღვრულია კონკორდატით, რომელიც რატიფიცირებულია კანონით. არაკათოლიკური ზოგიერთი კონფესიის მდგომარეობა მოწესრიგებულია სახელმწიფოსა და ამ კონფესიებს შორის არსებული ხელშეკრულებებით, რომლებიც დამტკიცებულია კანონებით (ევანგელისტურ-ვალდენის, ადვენტისტების, ორმოცდაათიანელების, ბაპტისტური, ლუთერანული და იუდეური ეკლესიები), ზოგიერთი ეკლესიის მდგომარეობა წესრიგდება 1929 წლის №1159 კანონით. ყველა სხვა კონფესიას უფლება აქვს, მიიღოს კერძო სამართლის იურიდიული პირის სტატუსი (იქვე, გვ. 212).

ლუქსემბურგის კონკორდატული მოდელი გულისხმობს „აღიარებული კონფესიების სხვადასხვა დონეზე თანაარებობას“. ეს კონფესიებია: კათოლიკური, ორი პროტესტანტული და იუდეური. მათ აქვთ საჯარო იურიდიული პირების სტატუსი. ყველა სხვა კონფესია „სარგებლობს კერძო სამართლით დადგენილი შესაძლებლობებით“. კათოლიკური ეკლესიის მღვდელმსახურებს აფინანსებს სახელმწიფო (კონსტიტუციის 160-ე მუხლი), რომელიც აკონტროლებს არქიეპისკოპოსის დანიშვნას, ხოლო არქიეპისკოპოსი, თავის მხრივ, თავისი მებედულებისამებრ ნიშნავს მღვდელმსახურებს (იქვე, გვ. 213).

ესპანეთის კონსტიტუცია ადგენს, რომ სახელმწიფო ხელისუფლებამ იღებს მხედველობაში ესპანეთის საზოგადოების რელიგიურ აღმსარებლობას, ვალდებულია, იქონიოს „თანამშრომლობის ურთიერთობა“ კათოლიკურ ეკლესიასთან და სხვა კონფესიებთან. კათოლიკურ ეკლესიასთან დადებული რამდენიმე კონკორდატი. რელიგიური თავისუფლების შესახებ ორგანული კანონი (7/1980), რომელიც არ ვრცელდება კათო-

ლიკური ეკლესიის მიმართ, აზუსტებს, რომ ეკლესიებს, კონფესიებს, რელიგიურ საზოგადოებებსა და მათ ასოციაციებს უფლება აქვთ, მიიღონ იურიდიული პირის სტატუსი და შეტანილ იქნან იუსტიციის სამინისტროს სახელმწიფო რეესტრში, აგრეთვე ადგენს მათ სტატუსს. კანონი აგრეთვე ადგენს სახელმწიფოს უფლებას, დადოს „თანამშრომლობის შესახებ შეთანხმებანი და ხელშეკრულებანი“ იმ კონფესიებთან, რომლებიც უკვე ჩაწერილნი არიან მითითებულ რეესტრში და რომლებმაც თავიანთი გავრცელებულობისა და მრევლის რაოდენობის მიხედვით მიაღწიეს აშკარა სიმყარეს ქვეყანაში. ამგვარი შეთანხმებები (რომელთაც აქვთ ორდინალური კანონის რანგი) დადებულია ევანგელისტური ორგანიზაციების გაერთიანებასთან, იუდეური ორგანიზაციების გაერთიანებასთან, ისლამურ კომიტეტთან. არსებობს მესამე კატეგორია კონფესიებისა, რომელიც არ არის საკმარისად „ფესვგადგმული“ ესპანეთში (ფესვგადგმულობის ფორმალური კრიტერიუმები კი არ არის დადგენილი), რომელსაც უფლება არ აქვს აწარმოოს მოლაპარაკება სახელმწიფოსთან ხელშეკრულების დადების მიზნით და ისარგებლოს იმ უპირატესობებით, რაც დაგენილია კათოლიკური ეკლესიისათვის. მას უფლება აქვს, მიიღოს იურიდიული პირის სტატუსი და შეტანილ იქნას სახელმწიფო რეესტრში. არსებობს კიდევ ერთი კატეგორია კონფესიებისა, გაერთიანებებისა და მოძრაობებისა, რომელსაც აქვს რელიგიური მიზნები. მას უფლება აქვს იმოქმედოს როგორც ასოციაციებმა (იქვე, გვ. 215). კათოლიკურ ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის დადებულია და მოქმედებს შემდეგი შეთანხმებები: ესპანეთის საეკლესიო უნივერსიტეტებში არასაეკლესიო პროფესიების სახელმწიფო აღიარების შესახებ (05.04.1962 წ.), ეპისკოპოსებისა და საეკლესიო სასამართლოს დანიშვნის საკითხებზე კონკორდატის გადასინჯვის შესახებ შეთანხმება (28.07.1976 წ.), შეთანხმება იურიდიულ საკითხებზე (03.01.1979 წ.), შეთანხმება, რომელიც ეხება სწავლებასა და კულტურულ საკითხებს (03.01.1979 წ.), შეთანხმება შეიარაღებული ძალების რელიგიური მხარდაჭერის, სასულიერი პირებისა და ბერ-მონაზვნების სამხედრო სამსახურის შესახებ

(03.01.1979), შეთანხმება ეკონომიკურ საკითხებზე (03.01.1979 წ.), დამატებითი ხელშეკრულება ეკონომიკურ საკითხებზე შეთანხმების შესახებ: კომპანიების გადასახადების გამოყენების თაობაზე (10.10.1980 წ.), შეთანხმება, რომელიც ეხება წმინდა მიწას (21.12.1994 წ.). (იქვე, გვ. 247, სქოლიო).

ბავარიაში მოქმედი 1974 წლის კონკორდატით დადგენილია, რომ თუ სახელმწიფო სკოლაში ადგილი ექნება „კათოლიკე-მოწაფეების რელიგიურ ან ზნეობრივ ცხოვრებაში დამლუპველ ან დაუშვებელ გავლენას,“ განსაკუთრებით, „მათი რწმენის, ან რელიგიური გრძნობების შეურაცხყოფას სწავლების პროცესში,“ ეპისკოპოსს უფლება აქვს მიმართოს სახელმწიფო სასკოლო ხელისუფლებას, რომელიც „ვალდებულია იზრუნოს ამ ნაკლოვანებების აღმოსაფხვრელად“ (კონკორდატის მუხლი 6, პარაგრაფი 4) (იქვე, გვ. 266).

სამაგალითო სეკულარიზმის ქვეყნად მიჩნეულ აშშ-ის სამართლებრივ სისტემაში რელიგიის ადგილის საკითხის განხილვისას მკვლევარები წერენ: „...უმადლესი სასამართლო ახერხებდა, შეერიგებინა ამერიკელების საერთო რელიგიურობა ლიბერალური კულტურის საერო მიზნებთან, ავლენდა რა მოქნილობას და თავს არიდებდა უკიდურეს მსჯელობებს. ამიტომ მისი სასამართლო პრაქტიკის მეორე ხაზი ყოველთვის ვლინდებოდა შენიშვნებში, რომ „გამყოფი ბარიერი არ შეიძლება იყოს სრული“, რომ „გარდაუვალია ერთგვარი მინიმალური კონტაქტი სახელმწიფოსა და რელიგიას შორის“, რომ „კანონი უშვებს რელიგიისათვის დახმარების გაწევს შესაძლებლობას, როცა სახელმწიფოსაგან უმნიშვნელო ძალისხმევას შეიძლება მოჰყვეს რელიგიისათვის მნიშვნელოვანი შედეგები“ (იქვე, გვ. 330).

ავტორებს ამგვარი თანამშრომლობის ორი მაგალითი მოჰყავთ და აღნიშნავენ: „...სასამართლომ დაადგინა, რომ სახელმწიფო სკოლაში რელიგიის სწავლება თუ არა, მცირეოდენი თანამშრომლობა ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის არ ეწინააღმდეგება საერო საზოგადოების იდეას: ბავშვებს უფლება ექნებათ კვირაში ერთხელ ერთი საათით ადრე წავიდნენ სკოლიდან, რათა საშუალება ჰქონდეთ, თავიანთ ეკლესია-

ტაძრებში რელიგიის გაკვეთილებს დაესწრონ“ (იქვე, გვ. 330).

კიდევ ერთი მეტად მნიშვნელოვანი პრეცედენტული ნორმა, რაც აშშ-ს უმაღლესმა სასამართლომ დაადგინა: „სახელმწიფო მოსამართლემ, რამდენადაც ეს შესაძლებელია, თავი უნდა შეიკავოს რელიგიური გაერთიანებების შიდა დავების შესახებ მსჯელობისაგან, მაგრამ იმ სიტუაციაში, როცა ეს შეუძლებელია, რადგან დავის მხარეების ინტერესები სცილდება რელიგიის სფეროს და ეხება საკითხის არარელიგიურ მხარეს (მაგალითად, ფინანსურს), მოსამართლემ სრულად უნდა მიიღოს გაერთიანებების შიდაორგანიზაცია ისე, როგორც იგი არის, მიუხედავად იმისა, ეს შიდაორგანიზაცია ატარებს იერარქიულ, თუ დემოკრატიულ ხასიათს“ (იქვე, გვ. 330-331).

1997 წლის 5 მარტს აშშ-ს კონგრესმა მიიღო რეზოლუცია, რომლითაც სახელმწიფო დაწესებულებებში ნებადართულია ათი მცნების კედლებზე განთავსება (იქვე, გვ. 338).

აშშ-ს უზენაესმა სასამართლომ ქრისტიანობის დღის უქმედ გამოცხადების კონსტიტუციურობის საკითხის განხილვისას აღნიშნა, რომ არ არსებობს წინააღმდეგობა „რელიგიის დაფუძნების“ აკრძალვის დებულებასა და „ჩვენი რელიგიური მემკვიდრეობის სახელმწიფო აღიარებას“, აგრეთვე ამ მემკვიდრეობის გრაფიკული გამოხატულების სახელმწიფო დაფინანსებას შორის“ (უილიამ ბერნამი, აშშ-ს სასამართლებრივი სისტემა, რუს. 2007, გვ. 629-630).

ზოგადად შეიძლება ითქვას, რომ ევროპული პრაქტიკის შესაბამისად, განსხვავებულ მდგომარეობაში მყოფი სუბიექტისადმი განსხვავებული, ანუ მდგომარეობის შესატყვისი დამოკიდებულება განსხვავებული სამართლებრივი ურთიერთობის სწორად მოწესრიგების აუცილებელი პირობაა მიჩნეული და ეს არ ნიშნავს სხვა სუბიექტების დისკრიმინაციას. ევროსასამართლოს ერთ-ერთ გადაწყვეტილებაში პირდაპირაა მითითებული: ადამიანის უფლებათა და ძირითად თავისუფლებათა დაცვის ევროპული კონვენციის „მე-14 მუხლი არ კრძალავს აღიარებული უფლებებისა და თავისუფლებების განხორციელებისას დამოკიდებულებაში ნებისმიერ განსხვავებულობას. რეალურად, ეროვნულ ხე-

ლისუფლებას ხვდება სიტუაციები, რომლებიც ხშირად განსხვავებულ იურიდიულ გადაწყვეტას მოითხოვს“. „სასამართლოს პრაქტიკის შესაბამისად, განსხვავებულობა, დისკრიმინაციულია მე-14 მუხლის შესაბამისად, თუ განსხვავებულობას არ აქვს ობიექტური და გონივრული დასაბუთება, ანუ თუ განსხვავებულობა მიზნად არ ისახავს კანონიერ მიზანს, ან თუ არ არსებობს გონივრული თანაფარდობა გამოყენებულ ზომასა და დასახულ მიზანს შორის“ (მიქელე დე სალვია, ადამიანის უფლებათა ევროპული სასამართლოს პრეცედენტები, 2004, რუს. გვ. 741, 748).

უფრო მეტიც, განსხვავებული ურთიერთობების ერთგვაროვანი მოწესრიგება იწვევს განსხვავებულ მდგომარეობაში მყოფი სუბიექტის დისკრიმინაციას. აი, ამონარიდი ევროპული სასამართლოს ერთ-ერთი გადაწყვეტილებიდან: „სასამართლო მივიდა დასკვნამდე, რომ მე-14 მუხლით გარანტირებული უფლება, დისკრიმინაციის გარეშე გამოყენებულ იქნას კონვენციით აღიარებული უფლებები, ირღვევა მაშინ, როცა სახელმწიფოები ობიექტური და გონივრული დასაბუთების გარეშე განსხვავებულად ეპყრობა ანალოგიურ (ერთგვაროვან) სიტუაციაში მყოფ პირებს. მიუხედავად ამისა, სასამართლო თვლის, რომ ეს არ არის მე-14 მუხლით გაცხადებული ნებისმიერი დისკრიმინაციის აკრძალვის ერთადერთი ასპექტი. კონვენციით გარანტირებული უფლებებით დისკრიმინაციის გარეშესარგებლობის უფლება ირღვევა იმ შემთხვევაშიც, როცა ობიექტური გონივრული საფუძვლის გარეშე სახელმწიფოები არ იყენებენ განსხვავებულ დამოკიდებულებას იმ პირთა მიმართ, რომლებიც აშკარად განსხვავებულ მდგომარეობაში იმყოფებიან“ (მიქელე დე სალვია, იქვე, გვ. 748).

დასავლელი ქრისტიანი
მოაზროვნეები

ეტიენ ჟილსონი

ბურაბ ეკალაძე

ეტიენ ჟილსონი ნეოთომიზმის ერთ-ერთი უდიდესი წარმომადგენელია. ნეოთომიზმი, როგორც რელიგიური ფილოსოფია, XIX-XX საუკუნეთა მიჯნაზე არსებული მსოფლმხედველობრივი სიტუაციის ფონზე აღმოცენდა. ესაა ეპოქა, როცა, ერთი მხრივ, მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესისადმი გადაჭარბებულმა ნდობამ და, მეორე მხრივ, მატერიალისტური და სხვა ანტირელიგიური მოძღვრებების მოძალეობამ მყარი ნიადაგი შექმნა ათეისტური მენტალიტეტის ჩამოსაყალიბებლად. ამგვარ პირობებში რომის პაპმა ლეო XII-მ მოუწოდა კათოლიკეებს და თომა აკვინელის მოძღვრების აღორძინება დაავალა, მოძღვრებისა, რომელმაც თავის დროზე მეცნიერებისა და რელიგიის შერიგება შეძლო.

1879 წელს პაპის ენციკლიკით „aeterni patris“ (მარადიულ მამას) ნეოთომიზმმა ვატიკანისგან ოფიციალური აღიარება მიიღო. იგი მკვეთრად დაუპირისპირდა როგორც მატერიალზმს, ისე სუბიექტურ იდეალიზმს და პრეტენზია განაცხადა რწმენისა და გონების, რაციონალიზმისა და ემპირიზმის, მჭვრეტელობისა

და პრაქტიციზმის სინთეზზე. ასეთი მდგომარეობა მკაცრად ფიქსირებულ დოგმატურ საფუძვლებზე ხორციელდება, რაც თავისთავად ღვთაებრივ გამოცხადებას ეყრდნობა.

ნეოთომისტ ფილოსოფოსთა შორის განსაკუთრებით გამორჩეულნი არიან ე. ჟილსონი, ჟ. მარიტენი, ა. სერტიანი (საფრანგეთი), ვ. ბრუგერი, ი. ლოტცი, ა. დემფი, მ. გრაბმანი, ი. დეფრიზი (გერმანია), დ. მერსიე, ა. დონდინი, ლ. დე რემეიკერი, ფ. ვან სტენბერგენი (ბელგია), უ. პადოვანი, ფ. ოლჯატი, კ. ფაბრო (იტალია).

ნეოთომიზმის უმთავრეს სასწავლო ცენტრებს წარმოადგენდა ლუვენის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ინსტიტუტი, წმ. თომას აკადემია ვატიკანში, პარიზის კათოლიკური ინსტიტუტი, მილანის კათოლიკური უნივერსიტეტი, პულახის ინსტიტუტი (მიუნხენთან) და სხვ.

ნეოთომისტური ფილოსოფიის თვალსაჩინო წარმომადგენელია ეტიენ ანრი ჟილსონი. იგი 1884 წლის 13 მაისს დაიბადა პარიზში, მაღაზიის მფლობელ პოლ ანტელიმ ჟილსონის კათოლიკურ ოჯახში. პირველი დაწყებითი განათლება მან პარიზის სხვადასხვა სკოლაში მიიღო: წმ. კლოტოდას სამრევლო სკოლაში, საეპარქიო კოლეჯში, ანრი IV-ის ლიცეუმში. სამხედრო სამსახურის დროს, როგორც თვითონ წერს, გაეცნო რ. დეკარტის „მეტაფიზიკურ განაზრებებს“ და რ. ბრიუნსვიკის „გონის ცხოვრების შესავალს“, რის შემდეგაც ფილოსოფიის შესწავლას ორბონის უნივერსიტეტის სიტყვიერების კათედრაზე განაგრძო ვ. დელბოსა (1862- 1916) და ლ. ლევიბრიულის (1857-1939) ხელმძღვანელობით. ამას გარდა იგი კოლეჯ დე ფრანსშიც დადიოდა ა. ბერგსონთან (1849-1941) სამეცადინოდ. 1907 წელს ჟილსონმა ფილოსოფიის ბაკალავრის ხარისხი და მასწავლებლობის უფლება მიიღო. ერთი წლის შემდეგ დაქორწინდა ტერეზა რავიზეზე, რომელთან ორი ქალიშვილი და ერთი ვაჟი შეეძინა. მომდევნო 6 წლის მანძილზე ჟილსონი ფილოსოფიას ასწავლიდა ბრუკ-ანბრესის, როშფორის, ტურიე სენ-კვანტენისა და ანჟის ლიცეუმებში. 1913 წლის დასაწყისში ჟილსონმა სორბონში დოქტორის ხარისხი მიიღო. დაცვისას მან წარმოადგინა ნაშრომი ნაშრომი, რომლებშიც

განხილული იყო დეკარტის ფილოსოფიის კავშირი მის წინამორბედ კათოლიკურ ფილოსოფიასა და თეოლოგიასთან (სქოლასტიკასთან): „სქოლასტიკურ-კარტეზიანული ინდექსი“ და „თავისუფლება დეკარტთან და თეოლოგია“. ამ ნაშრომებზე მუშაობისას ჟილსონი ყურადღებით გაეცნო თომა აკვინელისა და სხვა სქოლასტიკოსების შეხედულებებს და დარწმუნდა მათ შინაარსობრივ სრულყოფილებაში კარტეზიანულ იდეებთან შედარებით, აღნიშნა ამ უკანასკნელთა აზრის სიმწირე და რეგრესად შეაფასა იგი. ბერძნული ფილოსოფიის ქრისტიანულ თეოლოგიასთან დაბრუნების გზები უფრო ღრმად რომ შეესწავლა, ჟილსონმა საჭიროდ ცნო, თეოლოგთა მივიწყებულ ფილოსოფიას მობრუნებოდა, რომლის კვინტესენციას იგი თომა აკვინელის მოძღვრებაში ხედავდა. დისერტაციის დაცვიდან მცირე ხნის შემდეგ იგი ლილის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ფაკულტეტზე დოქტორის თანამდებობას იღებს და ლექციების კურსის კითხვას იწყებს თემაზე: „თომა აკვინელის სისტემა“. ამ ლექციებზე დამუშავებული და შესწავლილი შედეგები პირველი მსოფლიო ომის შემდეგ გამოქვეყნდა სტრასბურგში: „თომიზმი: შესავალი წმ. თომა აკვინელის ფილოსოფიაში“. ამ ნაშრომმა, კრიტიკოსთაგან არაერთგვაროვანი შეფასების მიუხედავად, გარდამტეხი როლი შეასრულა შუასაუკუნეების ფილოსოფიის შესწავლის საქმეში და დიდი პოპულარობა მოიპოვა. ავტორმა იგი არაერთგზის გადაამუშავა და შეავსო: მისი პირველი გამოცემა 147 გვერდს მოიცავს, ხოლო მეექვსე, 1965 წელს გამოცემული – 478 გვერდს. წიგნის გარშემო ატეხილმა პოლემიკამ აიძულა ჟილსონი, უფრო ღრმად, დაწვრილებით ეკვლია შუასაუკუნეების აზროვნების ზოგადი სურათი, რომლის წიაღშიც ჩამოყალიბდა თომა აკვინელის სისტემა. ამ ყოველივემ გააფართოვა მისი კვლევის სფერო, კერძოდ, მასში მოექცნენ შუასაუკუნეების ისეთი მოაზროვნენი, როგორებიც არიან: ბონავენტურა, ბერნარდ კლერვოელი, იოანე დუნს სკოტი, უილიამ ოკამი და სხვ.

1914 წ. მსოფლიო ომის დაწყების გამო ჟილსონი ცენტრალურ საფრანგეთში გადიოდა სამხედრო სამსახურს. ერთი წლის შემდგომ მან მეტყვია მფრქვევის კვალიფიკაცია მი-

ილო და ის ვერდენის ფრონტზე განამწესეს, სადაც მალე უმცროსი ლეიტენანტის წოდება მიანიჭეს. 1916 წლის 23 თებერვალს ჟილსონი გერამანელებს ჩაუვარდა ტყვედ. მან ორი წელი გაატარა ბურგესა და შტრელენის ბანაკებში, სადაც ის ბონავენტურას ფილოსოფიას სწავლობდა, რაც აისახა კიდევ 1924 წელს გამოცემულ ნაშრომში: „წმ. ბონავენტურას ფილოსოფია“. 1918 წ. ჟილსონი გათავისუფლებულ და დემობილიზებულ იქნა. იგი სამხედრო ჯვრით დააჯილდოვეს. 1919 წ. მან სტრასბურგის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ისტორიის კათედრის პროფესორის თანამდებობობა დაიკავა, ხოლო 1921 წ. სორბონის უნივერსიტეტის შუასაუკუნეების ისტორიის ფილოსოფიის კათედრის პროფესორი გახდა¹. 1922 წ. მონახულა რუსეთი (სარატოვი და ოდესა), როგორც ერთა ლიგის ნანსენის კომიტეტის კომისარმა, რათა მოეძიებინა და წარედგინა მასალა იმ შიმშილობისა და ეპიდემიების თაობაზე, რომელიც მაშინ უკრაინასა და ვოლგისპირეთში მძვინვარებდა. 1926 წ. ჟილსონმა იმოგზაურა აშშ-სა და კანადაში, ლექციები წაიკითხა ჰარვარდის, ვირჯინიისა და ტორონტოს უნივერსიტეტებში. მას შესთავაზეს შეექმნა ამერიკაში შუასაუკუნეების ისტორიისა და კულტურის შესწავლის სამეცნიერო კვლევითი ცენტრები. ჟილსონმა შეთავაზება მიიღო და 1929 წლის 30 სექტემბერს წმ. მიხელის კოლეჯის ბაზაზე, კანადაში გავლენიანი წმ. ბასილი დიდის მღვდელთა კონგრეგაციის წევრთა მონაწილეობით დაარსდა შუასაუკუნეთა კვლევის ინსტიტუტი. რომელსაც 1939 წ. „პაპის ინსტიტუტის სტატუსი მიენიჭა“. ამის შემდეგ ჟილსონი მორიგეობით მოღვაწეობდა პარიზშიც და კანადაშიც, მეორე მსოფლიო ომამდე, რომლის მსვლელობის დროსაც იგი პარიზში დარჩა.

1946 წ. ჟილსონი საფრანგეთის აკადემიის წევრად აირჩიეს. 1947-1948 წწ.-ში იგი იყო პროკათოლიკური პარტიის წა-

1 1924–1927 წლებში ე. ჟილსონის ლექციებს უსმენდა შემდგომში ცნობილი მართლმადიდებელი ღვთისმეტყველი ვ. ლოსკი. 1960 წელს ე. ჟილსონმა (ო. კლემანის დახმარებით) გამოსცა ვ. ლოსკის ნაშრომი – „ნეგატიური თეოლოგია და ღვთისშემეცნება მაისტერ ეკჰარტის მოძღვრებაში“.

რმომადგენელი ეროვნულ-რესპუბლიკურ მოძრაობაში, რესპუბლიკის საბჭოში. 1945-დან 1950 წლამდე ჟილსონმა 100-ზე მეტი საზოგადოებრივ-პოლიტიკური სტატია გამოაქვეყნა გაზეთში: "Le Monde", რომელშიც ომისშემდგომი საფრანგეთის მდგომარეობის მრავალი საკითხია განხილული. ამ სტატიებში იგი ქვეყნის მილიტარიზაციის წინააღმდეგ გამოდიოდა, რამაც გარკვეულ წრეებში მისდამი უარყოფითი განწყობა გამოიწვია. მას სახელმწიფო ინტერესთა ღალატშიც კი სდებდნენ ბრალს, რის გამოც 1951 წ. იგი სამუშაოდ გადავიდა კანადაში, რომელიც საბოლოოდ 1971 წ. დატოვა და სიცოცხლის დარჩენილი წლები საფრანგეთში, დედის სამშობლოში, კრავანში, გაატარა. ე. ჟილსონი 1978 წ. 11 სექტემბერს გარდაიცვალა.

ე. ჟილსონის სამეცნიერო ნაშრომები მრავალ მონოგრაფიასა და საჟურნალო პუბლიკაციაშია ასახული. 1926 წ. ფილოსოფოს გ. ტერისთან ერთად მან დაარსა შუასაუკუნეებისადმი მიძღვნილი ჟურნალი – "Archive d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age" (შუასაუკუნეთა იდეური და სალიტერატურო ისტორიის ნაშრომი), ასევე დღემდე გამოშვებული სერიის: "Etudes de philosophie medievale" (გამოკვლევები შუა საუკუნეების ფილოსოფიაში). მისი ხელმძღვანელობით გამოდიოდა ჰაპის ინსტიტუტის ყოველწლიური "Medieval studies"-ი. მ. მაკგრათის მიერ 1982 წ. შედგენილი ბიბლიოგრაფიის მიხედვით ჟილსონის ნაშრომთა და სტატიათა რიცხვი 935-ს უდრის. მისმა იდეებმა განსაკუთრებით ფართო გავრცელება ჰპოვეს აშშ-სა და კანადაში. ჟილსონის ნააზრევის სხვადასვა ასპექტმა გავლენა მოახდინა ისეთ თეოლოგებზე, როგორც არიან უ. ფონ ბალთაზარი, კ. რანერი, ტ. ვენანდი და სხვ.

ე. ჟილსონის ფილოსოფიურ-თეოლოგიური შეხედულებები

ეტყენ ჟილსონის ნააზრევის განვითარების თანმიმდევრობას ნეოთომიზმის მეორე თვალსაჩინო წარმომადგენელი ჟაკ მარიტენი (1882-1973) ასე ახასიათებს: „მან თავისი მოღ-

ვაწეობა სრულყო, როგორც ისტორიკოსმა, გააგრძელა როგორც ფილოსოფოსმა, იგი მეტაფიზიკოსის მთელი ღირსებით წარმოგვიდგა“ (Маритен, Этьен Жилсон, Философ Христианства, 2004, с. 657). შუა საუკუნეების ფილოსოფიისადმი ყურადღების მიქცევა დეკარტის ფილოსოფიის შესწავლის დროს და მაშინ მიღებული შთაბეჭდილებით მოხდა. ჟილსონი თვლიდა, რომ დეკარტის ფილოსოფიის მეთოდი არაადექვატური იყო მის მიერ დასმული ამოცანების მიმართ და ასკვნიდა: „დეკარტი ამაოდ ცდილობდა თავისი განთქმული მეთოდით გადაეჭრა ის ფილოსოფიური პრობლემები, რომელთა სწორი დასმა და გადაწყვეტა წმ. თომას მეთოდისაგან განუყოფელია“ (Бог и Философия, 2004, с. 588). სამეცნიერო მუშაობისას ჟილსონმა შენიშნა, რომ იდეური შინაარსი და ცნებათა ლექსიკონი, რომელიც დეკარტმა შუასაუკუნეების დროინდელი ფილოსოფიისაგან ისესხა, უმდიდრეს ფილოსოფიურ წყაროს წარმოადგენდა, რისი ცოდნაც არსებითი და აუცილებელი იყო ახალი და შემდგომი ხანის ფილოსოფიის შესასწავლად. „მან გადაწყვიტა, მეტაფიზიკა ესწავლა მათგან, ვინც მართლაც იცოდა ის, კერძოდ, სქოლასტიკოსებისაგან“ (დასახ. შრომა, გვ. 588). ჟილსონმა მიზნად დაისახა, ეჩვენებინა ფილოსოფიური ტრადიციის უწყვეტობა ძველი საბერძნეთიდან თანამედროვეობამდე, რისთვისაც, უპირველეს ყოვლისა, მას უნდა გადაეღაზა ტრადიციული წარმოდგენა შუასაუკუნეობრივი აზროვნების „არაფილოსოფიურობის“ შესახებ და ქრისტიან მოაზროვნეთათვის რეალური, კუთვნილი ადგილი დაებრუნებინა. თვით ჟილსონი თავისი გამოკვლევების მიმართულებას იმით ხსნიდა, რომ მისი თანამედროვე ფილოსოფოსთა შეხედულებების თანხმობის შეუძლებლობამ „მას იმპულსი მისცა, ფილოსოფიის ისტორიისათვის მიემართა“, სადაც ამგვარი თანხმობა ეგულებოდა (letters d’Etienne Gilson a henri Gouhier. 1994, p. 463). ამ თანხმობის კვლევის პირველი ეტაპი დეკარტის ფილოსოფიის, ერთი მხრივ, ანტიკურ ფილოსოფიასთან, მეორე მხრივ კი, სქოლასტიკასთან კავშირის ანალიზი იყო, რის შედეგადაც ჟილსონი იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ დეკარტის ფილოსოფიის

შინაარსი ანტიკური ფილოსოფიიდან კი არ გამომდინარეობდა, არამედ მისი საფუძველი სქოლასტიკოსთა ნააზრევი იყო. ღმერთის, როგორც უსასრულო, ყოვლისშემძლე არსების, დეკარტისეული გაგება, რომლის მიხედვითაც ეს არსება (ღმერთი) თავისუფალ შემოქმედად და სამყაროს ყოფიერების საფუძველად წარმოჩინდება, პლატონისა და არისტოტელეს ფილოსოფიური სისტემებისათვის უცხოა და მიუღებელი. ადამიანზე, როგორც სულისა და სხეულის სუბსტანციალური ერთობისა და უკვდავების მქონე არსებაზე, დეკარტის წარმოდგენა ასევე ძნელად მიესადაგება არისტოტელესეულ სწავლებას. ჩატარებულმა ისტორიულმა ანალიზმა აიძულა ჟილსონი დაესკვნა, რომ ანტიკურმა ფილოსოფიამ მნიშვნელოვანი მოდიფიკაცია განიცადა და შემოქმედებითად განვითარდა ქრისტიანულ რწმენასა და თეოლოგიასთან კონტაქტის მეოხებით. ამგვარმა ურთიერთქმედებამ გაამდიდრა და გაამრავალფეროვნა ფილოსოფიის ყველა სფერო. ქრისტიანობამ ანტიკური ფილოსოფიის ტერმინოლოგიისა და მეთოდოლოგიის მიღებით, თავის მხრივ, ახალი, ჯერ არნახული შინაარსი შესძინა მას, სწორედ ამგვარი, „განახლებული“ ფილოსოფია და არა „წმინდა“ ბერძნულ ფილოსოფიაზე დაყრდნობით ააგეს თავიანთი სისტემები მე-17 საუკუნის მოაზროვნეებმა, მიუხედავად იმისა, აცნობიერებდნენ და ანგარიშს უწევდნენ თუ არა ამ ფაქტს. ამით ჟილსონმა დააფუძნა საკითხისადმი იმგვარი მიდგომა, რომლის მიხედვითაც „შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორია“ ხელოვნურად შექმნილი, ე.წ. სამუშაო ტერმინი კი არ იყო, არამედ პირიქით – ის უნდა მიჩნეულიყო ფილოსოფიური აზრის განვითარების იმ ეტაპად, რომლის განხილვაც აუცილებელი იყო ფილოსოფიის საერთო ისტორიული გზის ანალიზისას, რომელსაც ვერც ერთი მკვლევარი გვერდს ვერ აუვლიდა. „ქრისტიანული ფილოსოფიის“ ცნების ფორმირებაში დიდი როლი ითამაშა მისმა გამოყენებამ პაპ ლეო მე-13-ის 1879 წლის ენციკლიკის ერთ-ერთ ქვეთავში, რომლის ტექსტშიც ჟილსონმა განსაკუთრებული ყურადღება მიაქცია იქ პოსტულირებულ თეზისს იმის თაობაზე, რომ ადამიანს ძა-

ლუქს ბუნებრივი ღვთისშემეცნება, რომლის ელემენტებად ღმერთისა და სამყაროს შესახებ არსებული ფილოსოფიური წარმოდგენები გვევლინება, რომელიც გარკვეულწილად უნდა შეესაბამებოდეს ღმრთაებრივ გამოცხადებას, რაც უცვლელად ხორციელდებოდა ქრისტიანული აზროვნების მთელი ისტორიის განმავლობაში. ჟილსონის მიხედვით ენციკლიკა მოწოდებული იყო, ეჩვენებინა, რომ შესაძლებელი და აუცილებელია გონების ფილოსოფიური მიზნებისათვის გამოყენება, მაგრამ იმდაგვარად, რომ მას არ მოაკლდეს „რწმენის ნათელი, ის ემსახურება გამოცხადებასა და მის მოთხოვნებს და ამისთვის ჯილდოდ, ქრისტეს წყალობით, იძენს ახალ ძალას უფრო ნაყოფიერი ბრძოლისათვის“ (*Философ и Теология*, 1995, с. 150), ეს კი, ჟილსონის აზრით, იმას ნიშნავს, რომ თუ გამოვიყენებთ ტერმინს „ქრისტიანული ფილოსოფია“, ამით მივუთითებთ იმაზე, რომ აქ ლაპარაკია იმგვარი გონების ფილოსოფოსობაზე, რომელიც მჭიდროდაა დაკავშირებული რწმენასთან, რწმენა და გონება დახმარების ხელს უწყვიან ერთმანეთს (დასახ. შრომა, გვ. 150). იმავდროულად ჟილსონი აცნობიერებდა, რომ „ქრისტიანული ფილოსოფიის“ ცნების შემოტანა მაშინდელი ფილოსოფიური ტრადიციის მიერ შემუშავებულ „წმინდა“ ფილოსოფიის შესახებ არსებულ წარმოდგენაზე უარის თქმას გულისხმობდა. „წმინდა“ ფილოსოფია, რომელიც მხოლოდ და მხოლოდ გონების შესაძლებლობებს ეყრდნობა და სამყაროსა და აბსოლუტის შეცნობის მხოლოდ რაციონალურ მეთოდს იყენებს, ჟილსონს შემეცნების თვითკმარ სფეროდ არ მიაჩნია. ფილოსოფია, რადგან მეთოდის მხრივ თავისუფალია, ნებაყოფლობით უნდა ამაღლდეს ღვთაებრივ ავტორიტეტამდე, ვინაიდან წინააღმდეგ შემთხვევაში მრავალ ცდომილებაში ჩავარდება, ყველაფერში, რაც მის კომპეტენციაში შედის, მას სრული უფლება აქვს საკუთარი მეთოდით იმოქმედოს, გამოიყენოს დასაბუთების საკუთარი პრინციპები და უნარები ისე, რომ იმავდროულად ღმრთაებრივი ავტორიტეტის დაქვემდებარებაში დარჩეს, რადგან სწორედ ეს ავტორიტეტი იცავს მას ყველაზე უკეთ შეცდომებისგან და მრავალფეროვანი ცოდნით ამდიდრებს.

ჟილსონი ამტკიცებს, რომ ქრისტიანულმა რწმენამ და მასზე დაფუნებულმა თეოლოგიამ ფილოსოფიაზე განსაკუთრებული გავლენა მოახდინა მასში ახალი მეტაფიზიკური რეალობის შეტანით და არსებითად შეცვალა მისი ხასიათი. ის თვლის, რომ არსებობს იმის სერიოზული ისტორიულ-ფილოსოფიური საფუძველი, რათა დავუშვათ ფილოსოფიურ-თეოლოგიური სინთეზი, რომლის აღსანიშნავადაც „ქრისტიანული ფილოსოფიის“ ცნება შემოაქვს. ჟილსონი აღიარებდა, რომ ეს განმარტება კითხვას წამოჭრის, თუ როგორ შეიძლება რაიმე დებულება ან გამოკვლევა რაციონალური ან ფილოსოფიური იყოს, თუ იგი რელიგიურ რწმენაზეა დამყარებული, რის გამოც ჟილსონი იძულებული იქნა უფრო ღრმად განეხილა ფილოსოფიური შემეცნების ბუნება და თეოლოგიისა და ფილოსოფიის ურთიერთმიმართების საკითხი (GILSON E.; What is Christian philosophy? A Gilson reader. ed.A.C. Pegis Garden city N.Y.1957.P 177-191). ჟილსონის თანახმად, შუა საუკუნეებში ფილოსოფია თეოლოგიის წიაღში მყოფი ცოცხალი ელემენტი იყო, მაგრამ მისი თეოლოგიის კონტექსტში მოთავსება სრულიადაც არ ითვლება მისი ჭეშმარიტი ფილოსოფიური ხასიათის უარსაყოფ საკმაო საფუძვლად. რელიგიური რწმენა არ უარყოფს ფილოსოფიურ აზროვნებას, პირიქით, იგი მდიდრდება მისით. ჟილსონი „ქრისტიანული ფილოსოფიის“ ცნებით იმდენად გარკვეულ ფილოსოფიურ სისტემას კი არ აღნიშნავს, რამდენადაც ფილოსოფიის შესწავლის, „ფილოსოფოსობის“ თავისებურ უნარს, გონების გამოყენებას რელიგიური მიზნებისათვის, რათა გამოცხადების ჭეშმარიტება რაციონალურად იქნეს დასაბუთებული. ისტორიულად, ჟილსონის აზრით, ეს ყოველივე ყველაზე სრულად შუა საუკუნეების ქრისტიან მოაზროვნეთა მიერ იყო რეალიზებული, უპირველეს ყოვლისა, თომა აკვინელის მიერ, რომლის ფილოსოფიური პოზიციაც ჟილსონისათვის „ქრისტიანული ფილოსოფიის“ იდეალური ნიმუია.

თომიზმის იდეოლოგიურ მხარეს ჟილსონი ორი პრინციპული მითითებით ახასიათებს: ჯერ ერთი, ამოდის რა „ქრისტიანული ფოლოსიფიის“, როგორც თეოლოგიის ძირითადი ნაწილის

შესახებ წარმოდგენიდან, ჟილსონი მიიჩნევს, რომ თომა აკვინელის ორიგინალური ფილოსოფიური შეხედულებანი მხოლოდ და მხოლოდ მის თეოლოგიურ თხზულებებშია ასახული. სხვა ნეოთომისტებისგან განსხვავებით, რომლებიც თომას ფილოსოფიის რეკონსტრუქციას არისტოტელეს ნაშრომთა მისეული კომენტარების მეოხებით ცდილობდნენ, ჟილსონი თვლიდა, რომ „ამ კომენტარებში თომა არა საკუთარი, არამედ არისტოტელეს იდეების გადმოცემას ცდილობს“ (Философ и Теология, 1995, с. 168). მეორეც – ჟილსონს თომას იდეების ავტორიტეტულ წყაროებად არ მიაჩნდა მისი კომენტატორების ტრაქტატები, არც ყველაზე ძველი და ცნობილი (ი. კაპრეოლა, კაეტანი, დ. ბანესი) და არც XVII-XIX საუკუნეების მრავალრიცხოვან ავტორთა მიერ შექმნილი, რომელთაც თომას მოძღვრება მრავალგვარი „სისტემისა“ თუ „კომპენდიუმის“ სახით ჰქონდათ წარმოდგენილი. თომას კომენტარებისადმი თავისი დამოკიდებულება ჟილსონმა შემდეგი ტევადი ფორმულით გამოხატა: „დაე, წმ. თომა აკვინელმა თვითონ განმარტოს თავისი მოძღვრება“ (დასახ. შრომა, გვ. 165). ამ დევიზის არსი ის იყო, რომ ჟილსონი მოითხოვდა შემდეგს: თომას თვალსაზრისით, მსჯელობაა აუცილებელი და არა მისი კომენტარებისა. თომას ახალი დროის განმარტებელთა მთავარ შეცდომას ჟილსონი იმაში ხედავდა, რომ ისინი სეკულარული ფილოსოფიური კონცეფციების გამოწვევას რომ პასუხობდნენ, თავის დებულებებს ამ ფილოსოფიის მეთოდოლოგიას უქვემდებარებდნენ და ფილოსოფიასა და თეოლოგიას ერთმანეთისგან თიშავდნენ. ეს ყოველივე ჟილსონის მტკიცებით, უკვე პრობლემათა განხილვის თანმიდევრობაში გამოიხატება: კომენტატორთა შრომებში მსჯელობის გეზი სამყაროდან ღმერთისკენაა მიმართული, მაშინ როდესაც თვითონ თომასთან (პირველ რიგში, „თეოლოგიის სუმმაში“) შებრუნებულ (თეოლოგიურ) წყობას ვხედავთ – ღმერთისგან სამყაროსაკენ.

თომა აკვინელის ფილოსოფიის მთავარ აზრობრივ კვანძად ჟილსონის უსასრულო ყოფიერების (esse) ცნება მიაჩნია, რომელშიც თავსდება (შეეწყობა, შეეთავსება) არსი (essentia) და არსებობა (existentia). მისი თქმით, ეს ცნობები სინათლის სხივის

მსგავსია, ყოველივე დანარჩენს რომ ანათებს, განსაკუთრებით იმას, რაც მეტაფიზიკასა და თეოლოგიას ეხება. ჟილსონი კარდინალურ სხვაობას ხედავდა „ყოფიერების“ ცნების თომასეულ განმარტებასა და სხვა ფილოსოფოსთა (მათ შორის არისტოტელეს) განმარტებებს შორის, მიუხედავად იმისა, რომ ბევრი მკვლევარი თომას ონტოლოგიურ შეხედულებებს „ქრისტიანიზებულ არისტოტელიზმად“ მიიჩნევდა. ამგვარი პოზიცია რომ სავსებით მიუღებლად მიაჩნდა, ჟილსონი წერდა, რომ „ყოფიერება“ არისტოტელესთან აღნიშნავს სუბსტანციას, კონკრეტულ გაპიროვნებულ არსს, იქნება ეს წმინდა ფორმა თუ რთული, მატერიისა და ფორმისგან შემდგარი ყოფიერი (ens).

ამის საწინააღმდეგოდ, თომასთვის „ყოფიერება“ აღნიშნავს არსებობას, როგორც განსაკუთრებულ აქტს: Res (საგანი) და essentia (არსება, აზროვნების პირველი ორი ცნება, უკანასკნელ ცნებებს არ წარმოადგენს, რომელზეც იგი (აზროვნება) ჩერდება ყოფიერების მოაზრებისას). ყოველი არსი იმის წყალობით არსებობს, რომ არსება არსებობის აქტით ნაყოფიერდება. ჟილსონის თანახმად, ცნებები: „ყოფიერება“ და „არსებობა“ მათი თომისტური გაგებით ღმერთთან და ქმნილებასთან მიმართებაში სხვადასხვა მნიშვნელობით გამოიყენება: „ღმერთის ყოფიერებასა და იმ თანამონაწილე ყოფიერებას შორის, რასაც ჩვენ წარმოვადგენთ, არ შეიძლება საერთო საზომის მოძებნა, ასე რომ, ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ქმნილებას თავისი ყოფიერება გააჩნია, მაშინ როცა ღმერთი მისი საკუთარი ყოფიერებაა“ (Le Thomisme, 1919, P.59).

ღვთარბრივი ყოფიერება, ჟილსონის აზრით, შესაქმის, როგორც მეორად მიზეზთა ერთობლიობის, მიზეზია, ამასთან, პირველი აქტი, რომელსაც იგი ქმნილებას უზიარებს, თვით ყოფიერებაა. ამგვარად, ჟილსონი ქმნადობას (შესაქმეს) განმარტავს როგორც აქტიურობის გადაცემას, რომელიც თავდაპირველად ღმერთისთვისაა თვისობრივი, ე. ი. ესაა არსებობის გადაცემა. სარგებლობს რა თომას მიერ გამოყენებული ყოფიერების ანალოგიურობით, ჟილსონი მიზნად ისახავს, გადალახოს ღვთისა და სამყაროს „არათანაბომიერება“, მათთვის საერთო „არსებობის“ ცნებით.

„არსებობის“ ცნების ინტერპრეტაციის დამახასიათებელი მომენტი ჟილსონთან არის სწავლება იმის თაობაზე, რომ არსებობა, როგორც ყოფიერების აქტი, არ შეიმცნება არც დისკურსიულად, ე. ი. მსჯელობის გზით, და არც ინტუიციურად, რადგან იგი ღვთაებრივი საწყისის მქონეა და ადამიანის კოგნიტური შესაძლებლობის ფარგლებს სცილდება. ჟილსონის თანახმად, არსებობა ადამიანს მუდამ „თვალწინ უდგას“, მაგრამ მას არ ძალუძს მისი „დანახვა“, მას მხოლოდ მისი გამოცნობა და „ლოკალიზება“ შეუძლია მსჯელობის აქტში, შეუძლია აღიარება მისი, „როგორც დაფარული ძირისა, ყოველივეს საფუძვლისა, რასაც ვხედავთ და რის განსაზღვრასაც ვცდილობთ“ (Gilson E.; *The Cristian philosophy of st. Thomas Aquinas*. L. 1961. P. 368). ამის გამო არსებულში ჩასაწვდომად დიდი გზის გავლაა საჭირო: თავდაპირველად ადამიანს უყალიბდება გარკვეული შეხედულებანი, რის შემდეგაც იგი სულ უფრო და უფრო ღრმად და სრულად სწვდება არსებულს, რომელიც არსსა და არსებობას აერთიანებს (იხ. *Le Thomisme* p. 1965. p. 448-450).

მოგვიანებით არსებობის იდეა ჟილსონთან „არეოპაგეტიკიდან“ მომდინარე „ღვთაებრივ არარა“-ს ცნებას შეუკავშირდა. ფრანგი ფილოსოფოსის ინტერპრეტაციით, თომას სისტემაში ადამიანი ჩვეულებრივი გრძნობადი აღქმიდან ღმერთის აღქმამდე მალდება და ეს ხდება იმის გაცნობიერებით, რომ არსებულ საგნებს არ ძალუძთ არსებობა თავისთავად, იგი მათ სხვისგან ენიჭებათ (სხვისგან აქვთ მიღებული). მხოლოდ ღმერთი არსებობს, როგორც არსებობის აქტი, მისი არსება არსებობაში ვლინდება. არსებობის აქტში შეცნობილი (შემცნებული) ღმერთი მიუხედავად ამისა, თავისი არსით ადამიანისათვის მაინც მიუწვდომელი რჩება. ამიტომაც კითხვაზე: „რა არის არსი ღვთისა?“ მხოლოდ ერთადერთი სწორი პასუხი არსებობს: „არარა“. ჟილსონი წერს, რომ ღმერთის მიმართ გამოყენებული სხვადასხვა ცნება სხვა არაფერია, თუ არა საშუალება, რომელიც გვეხმარება ჩავწვდეთ „წმინდა აქტუალურ არსებობას“ იმ ყოველივესი, რის საფუძვლსაც ღმერთი საკუთარ თავში ფლობს, მაშინ როცა თვით იგი (ღმერთი) არაფერში არ მყოფობს და არც რაიმეთია

შეზღუდული (Gilson E. Elements of christian Philosophy. N.Y. 1963. P. 145-147).

თომა აკვინელის ფილოსოფიურ მოძღვრებას ე. ჟილსონი მთელი ფილოსოფიის კვინტესენციად თვლიდა და ამტკიცებდა, რომ იგი ფილოსოფიური ჭეშმარიტების სისავსეს შეიცავს (სისავსის შემცველია). მისი მოძღვრება არა მარტო არ გამორიცხავს სხვა დანარჩენს, არამედ პირიქით, თავისთავში მოიცავს ყოველივე ჭეშმარიტს, რაც თითოეულ მათგანში არსებობს. „თომას მეტაფიზიკა ჭეშმარიტებას ასხივებს, რომელსაც ძალუძს ნებისმიერი სხვა ჭეშმარიტება შეითავსოს. ამგვარი თეზისის საფუძველს ჟილსონი იმაში ხედავდა, რომ თომას მოძღვრების ჭეშმარიტება კათოლიკური ეკლესიის მიერ იყო აღიარებული, რომელმაც აკვინელს „ეკლესიის მოძღვარი“ (doctor Ecclesiae) უწოდა. რამდენადაც თომას ფილოსოფია შეუბღალავი სახით კათოლიკურ ეკლესიაში ინახება, ამდენად მისი სწორად გაგება მხოლოდ ეკლესიური ტრადიციების მყარად მიმდევარ თეოლოგს შეუძლია და არა გარეშე მკვლევარს. „წმ. თომას ყველაზე ორიგინალური და ღრმა ფილოსოფიური გაგება მხოლოდ მათ უცხადდება, ვინც მას კითხულობს ისე, როგორც თეოლოგი“ (დასახ. შრომა, გვ. 168). ის, თუ რას ნიშნავს, მისი აზრით, თომისტად ყოფნა, ჟილსონმა მოკლედ ასე გამოთქვა: „უნდა ვფილოსოფოსობდეთ რწმენის წიაღში, ამგვარად ფილოსოფოსობა კი მხოლოდ ქრისტიანს ხელეწიფება“ (დასახ. შრომა, გვ. 171).

ეტყენ ჟილსონი, როგორც უკვე ზემოთ ითქვა, უპირველეს ყოვლისა, თომიზმის მიმდევარი და პროპაგანდისტი, მაგრამ იგი იმავდროულად მთელი ქრისტიანული ფილოსოფიის ერთ-ერთი უდიდესი მკვლევარიც არი. შუა საუკუნეთა ფილოსოფიის ისტორიული ანალიზისას მან უარი თქვა ამ პერიოდის ფილოსოფიის შინაარსობრივი ერთგვაროვნების აღიარებაზე და მოითხოვა მასში არსებული უნიკალურობისა და მრავალფეროვნების ასახვა. მისი აზრით, სქოლასტიკა, შუა საუკუნეები ან რენესანსი ისეთი ისტორიული რეალობებია, რომლებიც ობიექტური ანალიზისა და დისკრეპციის საგნებია. აქედან გამომდინარე, ჟილსონი გვთავაზობს, რომ შუა

საუკუნეთა ფილოსოფია სხვადასხვა კონცეფციებისა და სკოლების ურთიერთქმედების ველად განვიხილოთ (ავგუსტინე-ანელობა, პერიპატეტიზმი, ავეროიზმი და ა.შ.). ჟილსონის თანახმად, ფილოსოფიის ისტორიკოსი უნდა მოძრაობდეს არა სკოლიდან ინდივიდისაკენ, არამედ პირიქით, ინდივიდიდან სკოლისაკენ, რათა გამოხატოს აზრის შინაგანი ერთობა და მხოლოდ მის კონსტრუირებას არ დასჯერდეს.

ე. ჟილსონის ისტორიულ-ფილოსოფიური შეხედულებები და მათი მეთოდები ყველაზე მკაფიოდ მის ორ ნაშრომშია ჩამოყალიბებული. ესენია: „ქრისტიანული ფილოსოფიის ისტორია შუა საუკუნეებში“ (history of christian philosophy in the middle ages. 1955) და „ფილოსოფია შუა საუკუნეებში“ (la philosophie au moyen age. 1922). ამ ნაშრომთა ანალიზი გვიჩვენებს, რომ ჟილსონი ამა თუ იმ მოაზროვნის შეხედულებათა დაწვრილებით გადმოცემას ანიჭებს უპირატესობას, რომელიც ერთ ან რამდენიმე ნაშრომზეა დამყარებული და იშვიათად მიმართავს მის ფართო თეორიულ გააზრებას მომდევნო ხანის თანამედროვე ფილოსოფიურ პრობლემატიკასთან დაკავშირებით. მისეულ ანალიზს აშკარად ამჩნევია თომისტური მსოფლხედველობის კვალი, მაგრამ სხვა თომისტი ავტორებისგან განსხვავებით იგი კი არ ცდილობს ყველა ფილოსოფიური კონცეფცია თომა აკვინელის მოძღვრებაზე, როგორც საერთო მნიშვნელზე, დაიყვანოს, არამედ მას სურს, ხაზი გაუსვას, წარმოაჩინოს თომისტური და პოსტთომისტური ხანის მოაზროვნეთა ინტელექტუალური უთანხმოებანი. ჟილსონის ნაშრომებში ორ ტენდენციას შორის ბრძოლა შეინიშნება: ერთი მხრივ, მას სურს, თომიზმიდან გამომდინარე, მთელ შუა საუკუნოვან აზრს თავი ერთად მოუყაროს, მეორე მხრივ კი, მას არ შეუძლია სხვადასხვა ავტორთა შორის არსებული რადიკალური განსხვავებების იგნორირება, რომელიც ბევრი ფუძემდებლური ფილოსოფიური პრობლემის გადაწყვეტის დროს იჩენს თავს. ერთადერთი გამოსავალი, რომელსაც ჟილსონი პოულობს, არის „თეოლოგიური ერთიანობის აღიარება ფილოსოფიურ განსხვავებებთან ერთად“. ეს თეზისი არაერთხელ გააკრიტიკეს

ზედმეტი ოპტიმისტურობისა და იმის გამოც, რომ იგი ისტორიულ სინამდვილეს არ შეესაბამება. თუმცა ჟილსონის ამოცანა შუა საუკუნეების აზროვნების ერთიანი ფილოსოფიური ღერძის წარმოჩენა კი არ იყო, არამედ ის, რომ ეჩვენებინა, თუ როგორ „კაშკაშებს ჭეშმარიტი ფილოსოფია უთანხმოების სიტუაციაში“. საერთოდ, ჟილსონი თომას ფილოსოფიის პრიზმიდან უცქერის და აფასებს შუასაუკუნეების სხვა მოაზროვნეებს, ისე რომ თომას შეხედულებები მას უპირობო ჭეშმარიტებად მიაჩნია. ამის გამო მათ, ვინც თომას მოძღვრების აბსოლუტიზაციას არ აღიარებს, უჭირთ ერთმანეთისაგან გამიჯნონ თომასტი ჟილსონი ფილოსოფიის ისტორიკოს ჟილსონისაგან (Gracia j.e. *The Enligniting Gloss. Gilson and the history of philosophy. A Thomistic tapestry.* 2003.p.g.).

მეტად საინტერსოა ე. ჟილსონის ესთეტიკური შეხედულებანი. ამ მხრივ, იგი ცდილობს ახალი დროის ესთეტიკის პრინციპები მშვენიერებაზე თომასტურ შეხედულებებს შეუხამოს და თავის მხრივ, ეს ყოველივე ა. ბერგსონის იდეებს დაუკავშიროს, რომლებმაც ხელოვნების ჟილსონისეულ ინტერპრეტაციაზე დიდი გავლენა მოახდინა (Murphy F. *Gilson and Maritain: Battle over the beautiful. A Thomistic Tapestry.* 2003. p. 95-106). ჯერ კიდევ ადრეულ ნაშრომში – „ხელოვნება და მეტაფიზიკა“ (*Art et metaphysique.* 1915). ჟილსონმა გამოთქვა თავისი ძირითადი ესთეტიკური თეზისი, რომელიც შემდგომ სხვა წიგნებსა და სტატიებში განავრცო: მხატვარი ბუნებას შემოქმედების სტიმულად იყენებს და არა იმ მოდელად, რომელსაც ბაძავს. ამ დებულებიდან გამომდინარე, იგი დადებითად აფასებს კუბიზმისა და ფუტურიზმის მხატვრულ ექსპერიმენტებს, რომლებიც იქით იყო მიმართული, რომ ხელოვნებისათვის „ფოტოგრაფირების“ საფრთხე აეცილებინა და ხელოვნების ნაწარმოების ფიზიკური სამყაროსაგან დამოკიდებულება ეჩვენებინა. ჟილსონი ასევე უარყოფს ხელოვნების ინტელექტუალურ გაგებას და ინტუიციური, გრძნობადი წვდომის უპირატესობას აღიარებს, ეს ინტუიცია იმის ანალოგიურად მიაჩნია, როგორც ხელოვანს ახასიათებს ნაწარმოების შექმნის მომენტში. ხელოვნების უმაღლეს ფორმად

ჟილსონი მუსიკას თვლიდა, რომელსაც მშვენიერების მთელი სისავსით დახატვა ძალუძს, რადგან იგი ყველაზე ნაკლებადაა დაკავშირებული რეალურ სამყაოსთან, მისი წარმოშობა და არსიც მთლიანად ესთეტიკურია. ჟილსონის უმთავრესი ესთეტიკური იდეები გადმოცემულია 1955 წელს წაკითხული ლექციების კურსში, რომელიც შემდეგ წიგნის სახით გამოქვეყნდა – „ფერწერა და რეალობა“ (Painting and reality. 1957). არსებობის შესახებ მისეული სწავლებიდან გამომდინარე, ჟილსონი მხატვრის შემოქმედებით აქტს ღვთის შემოქმედების აქტის ანალოგად მიიჩნევს. ღმერთის მსგავსად მხატვარი არსებას და არსებობას ანიჭებს მის მიერ შექმნილ მცირე სამყაროს, რომელიც შემდგომ თავის ინდივიდუალურ ცხოვრებას იწყებს. ჟილსონის აზრით, მხატვრის სუბიექტურობა მაყურებლის სუბიექტურობას შეესაბამება, ხელოვნების სფეროში არ შეიძლება ობიექტური კრიტერიუმები და შემაფასებელი მსჯელობები არსებობდეს. ჭეშმარიტებაზე მსჯელობისაგან განსხვავებით, მშვენიერებაზე ესთეტიკური მსჯელობანი „არაგანზოგადებადია“, ვინაიდან სილამაზეს სუბიექტისათვის დამახასიათებელი შეგრძნების უნიკალური უნარი შეესაბამება.

ჟილსონი მკვეთრად ემიჯნება ჟ. მარიტენს, რომელსაც ხელოვნება შემეცნების განსაკუთრებულ სახედ – ტრანსენდენტური სილამაზის ინტელექტუალურ ინტუიციად მიაჩნია. ჟილსონის თანახმად, ხელოვანი კი არ იმეცნებს, არამედ ქმნის, მოქმედებს, რითაც მისი არსებობისა და თვითდამკვიდრების აქტი ვლინდება. ხელოვნების ნაწარმოები მშვენიერების რაღაც აბსტრაქტული იდეიდან კი არ იქმნება, რომელსაც მხატვარი ჭვრეტს, არამედ მისი არსებობის აქტის სხვა არსებაში ხორცშესხმით. კოგნიტური აქტებისაგან განსხვავებით, რომელთა საბოლოო მიზანიც ჭეშმარიტებაა, ესთეტიკური აქტები მშვენიერების განცდის მიღწევისაკენ არის მიზანმიმართული. ეს კი, ჟილსონის აზრით, მშვენიერების სქოლასტიკოსებისეულ გაგებას შეესაბამება: მშვენიერია ის, რაც მისი აღქმისას წმინდა ესთეტიკურ სიამოვნებას გვანიჭებს. მარიტენის ესთეტიკურ კონცეფციასთან პოლემიკისას ჟილ-

სონი ხედავს, რომ მარიტენისეული ხელოვნების ინტუციური ეპისტემოლოგიის ფარგლებში მხატვრული ობიექტი ან რეალური სამყაროს უბრალო ასლი ან (როგორც თვით მარიტენი ამტკიცებდა) იმ ტრანსტენდენტალური მშენიერების ასახვად გადაიქცევა, რომელსაც არც დამოუკიდებელი არსებობა გააჩნია და არც თვითმყოფადობა. თხზულებაში – „დანტე და ფილოსოფია“ (1939 წ.) ჟილსონი წერდა, რომ დანტეს გმირების რეალური ცხოვრებისეული გარემოებების ცოდნა ვერ დაეხმარება მკითხველს ამ გმირთა სახეების გაგებაში. ავეროესისა და ბეატრიჩეს სახეები რეალური სამყაროდან კი არ არის აღებული, არამედ თვით პოეტის შინაგანი პოეტური წიაღიდან არის წარმოშობილი. „დანტეს ბეატრიჩე დანტეს გენიისაგან იშვა და არა მშობლებისაგან“ (Dante the philosopher.L.1952.P.53).

პოეზიასთან მიმართებაში ჟილსონი მასში არსებულ ორი საპირისპირო პოლუსის შესახებ მსჯელობდა, რომელიც ყველაზე თვალსაჩინოდ ვოლტერისა და ს. მალარმეს პოეზიაში ვლინდება. ვოლტერის თანახმად, პოეზია რეალობის აღწერა და სალექსო ფორმით ასახვაა. მალარმეს პირიქით, მიაჩნია, რომ პოეზია უნდა გავიგოთ არა როგორც რეალობის იმიტაცია, არამედ როგორც „სიტყვათა მუსიკალური კეთილხმობიერება“. იზიარებდა რა ამ უკანასკნელ პოზიციას, ჟილსონი ცდილობდა პოეტური შემოქმედებისათვის მიესადაგებინა თავისი თეორია ხელოვნების ბუნების არარეპრეზენტაციულობის შესახებ. იგი უკავშირდება რეალობას, როგორც ხელოვნების მატერიის ელემენტის მიბაძვას, მაგრამ არ მიიჩნევდა მას მხატვრული ფორმის ელემენტად ან პრინციპად. ჟილსონის თქმით, პოეზია მიმბაძველობითია, რამდენადაც ის ყოველდღიური ენით სარგებლობს, რომლის ელემენტებიც რეალური სამყაროს საგნებთან არის დაკავშირებული და სიტყვიერი სახეებითა და ცნებებით ოპერირებს. მაგრამ პოეზიის ნამდვილი მიზანი კი ის არის, რომ ამას თავი ანებოს, რათა შექმნას მშვენიერება სიტყვების მეოხებით, მათი მნიშვნელობის ჩათვლით, მაგრამ არ ამოვიდეს მათი აზრობრივი მნიშვნელობიდან, ე. ი. „ჭეშმარიტებიდან“. პოეზიაში, ისევე როგორც საერთოდ ხე-

ლოვნებაში, ჭეშმარიტება, ჟილსონის აზრით, „მშვენიერების მოახლე“ უნდა იყოს.

აღსანიშნავია, რომ თომიზმის ჟილსონისეული ინტერპრეტაციას კათოლიკე ფილოსოფოსთა შორის კრიტიკოსებიც გამოუჩნდნენ, რომელთაც თომიზმის სხვაგვარი ვერსია გააჩნიათ. ერთ-ერთი პირველი მათ შორის პ. მანდონე იყო, რომელსაც მიუღებლად მიაჩნდა თომას ფილოსოფიის მხოლოდ მისი თეოლოგიური ნაშრომების მიხედვით განმარტება და ფილოსოფიის „თეოლოგიზირებას“ ეჭვის ქვეშ აყენებდა. ჟილსონის იდეებს აღმაცერად უყურებდა, აგრეთვე, ლუვენის სკოლის წარმომადგენელი ფ. ვან სტრეენბერგერი, რომელიც აკრიტიკებდა მის მცდელობას – ბონავენტურას თხზულებაში „ქრისტიანული ფილოსოფიის“ დანახვისა, ხოლო თვით ეს ცნება მნიშვნელობამოკლებულ ტერმინად მიაჩნდა. სტრეენბერგერის მიხედვით, „არც ნეტარი ავგუსტინე, არც ბონავენტურა და არც თომა აკვინელი არ ფიქრობდნენ რაიმე იმგვარი ფილოსოფიის შექმნაზე, რომელიც ქრისტიანული იქნებოდა“. ლუვენელ მედიევისტთა საერთო აზრით, გონება არ შეიძლება ჭეშმარიტად ფილოსოფიურად ჩაითვალოს, თუ ის თეოლოგიის შიგნით მოქმედებს. თეოლოგია არ საჭიროებს ფილოსოფიაში შეჭრას და მის გადასხვაფერებას, რადგან ფილოსოფიას საკუთარი სფერო აქვს, რომლის ფარგლებშიც იგი თვითკმარი და კომპეტენტურია. აქედან გამომდინარე, შუა საუკუნეების მოაზროვნეთა შორის არსებული განსხვავებანი განსხვავებულ ფილოსოფიურ მიდგომას წარმოადგენს, რომელსაც ვერ შლის მათი თეოლოგიური ერთიანობა. თუმცაღა ამგვარი ფილოსოფიური განსხვავებანი სარწმუნოებისათვის უსაფრთხოა მხოლოდ მანამდე, ვიდრე ისინი თეოლოგიის წიაღში შეაღწევენ. ჟილსონის იდეების ლოგიკურ გაგრძელებას კი სწორედ ამისკენ მივყავართ. ჟილსონს სერიოზული უთანხმოება ჰქონდა ე.წ. რომაული თომიზმის (ვატიკანის საეკლესიო ადმინისტრაციასთან დაახლოებულ) წარმომადგენლებთანაც (რ. გარიგუ, ლაგრანჟი, მ. ლაბურდეთი). ჟილსონის შეხედულებათა საფუძვლიანი და თანმიმდევრული კრიტიკა წამოდგენილია ჯ. კუინის ნაშრომში

– „ე. ჟილსონის თომიზმი: კრიტიკული ანალიზი“, რომელმაც მძაფრი პოლემიკა გამოიწვია. წიგნის ავტორი ჟილსონს, თავისებური თეოლოგიზირებული ფილოსოფიის შექმნაში სდებდა ბრალს. იგი, ჯ. კუინის აზრით, ჟილსონთან თეოლოგიის რაციონალურ ნაწილთანაა გაიგივებული, თეოლოგიურ საფუძვლებს ემყარება და ამიტომაც სხვა არაფერია, თუ არა იმ თეოლოგიურ წანამძღვართა რაციონალიზაცია, რომელიც თავისთავად კრიტიკულ რეფლექსიას არ ექვემდებარება.

მანვე სერიოზული საყვედური გამოთქვა ჟილსონისათვის მნიშვნელოვანი ყოფიერების „უშუალო ინტუიციის“ კონცეფციის არათანმიმდევრულობასთან დაკავშირებით, რომელიც არავერიფიცირებულ დოგმატად მიაჩნდა. ჯ. კუინი ჟილსონის მეტაფიზიკის სერიოზულ ნაკლს მის ბუნების კვლევისაგან მოწყვეტაში ხედავს და აღნიშნავს, რომ მისი მეტაფიზიკური სისტემა არანაირად არ შეიძლება რეალობას შეესაბამებოდეს, ამიტომ ის მხოლოდ სუბიექტური დიალექტიკური კონსტრუქციაა და სხვა არაფერი. კრიტიკაში ცნება „არსებობის“ აბსტრაქტულობაც არის ხაზგასმული, მითითებულია ამ ტერმინის არამდგრადობა და ცვალებადი ხასიათი. და ბოლოს, ქუინი ნაკლოვანებას ხედავდა თომა აკვინელის მიერ ღვთის არსებობის დასაბუთებათა ჟილსონისეულ ანალიზშიც, მიაჩნდა რა, რომ ფრანგმა ფილოსოფოსმა უგულებელყო ამ დასაბუთებათა საფუძვლად მდებარე ბუნების ფილოსოფიის დებულებები, რის გამოც მეტისმეტად აბსტრაქტულად და ყოველმხრივ მეტაფიზიკურად განმარტა ისინი.

საბოლოოდ, ე. ჟილსონის, როგორც მოაზროვნის, მოღვაწეობა უნდა შეფასდეს რწმენისა და ცოდნის, თეოლოგიისა და ფილოსოფიის მორიგების, მათი ჰარმონიული კოჰაბიტაციის, აუცილებლობის ქადაგების ერთ-ერთი ყველაზე საუკეთესო მცდელობად მატერიალიზმისა და ათეიზმის, საზოგადოებრივი ცხოვრების, მასიური სეკულარიზაციისა და ტოტალური აპოსტასიის საუკუნეში. მიუხედავად ნააზრევში არსებული სადავო საკითხებისა, ე. ჟილსონის ფილოსოფიას, ისევე როგორც, ზოგადად, ნეოთომიზმს, თანამედროვე რელიგიურ-ფილოსოფიურ მოძღვრებათა შორის გამორჩეული ადგილი უჭირავს.

ქართული მართლმადიდებლური
ეკლესიის ისტორია



ქართველი სამღვდელთა და პოლიტიკური ელიტა

(XIX საუკუნის დასასრული – 1917 წ.)

ვახტანგ გურული

XIX საუკუნის მიწურულსა და XX საუკუნის დამდეგს ქართულ სინამდვილეში მნიშვნელოვანი ცვლილებები მოხდა. ამ ცვლილებათაგან ბევრი საბედისწერო გამოდგა ქართველი ერისა და საქართველოსათვის.

XIX საუკუნის 60-იანი წლების დასაწყისიდან ილია ჭავჭავაძის წინამძღოლობით დაწყებული დიდი ეროვნული მოძრაობა XIX საუკუნის 90-იანი წლების დამდეგიდან ცალკეულ მიმდინარეობებად იშლება (გაზეთ „ივერიის“ ბანაკი, გაზეთ „კვალის“ ბანაკი, ჟურნალ „მოამბის“ ბანაკი). თითოეულ მიმდინარეობას ქართველი ერის მომავალზე, საქართველოს პოლიტიკური, ეკონომიკური და სოციალური განვითარების პერსპექტივაზე რადიკალურად განსხვავებული შეხედულებები გააჩნდა. იმთავითვე ცხადი იყო, რომ ამ მიმდინარეობათა შერიგების შანსი ძალზე მცირე იყო, ან თითქმის არ არსებ-

ბობდა. დიდი ეროვნული მოძრაობის მიმდინარეობებად დაშლის თანადროულად საქართველოში აღმოცენება დაიწყო პოლიტიკურმა პარტიებმა და ორგანიზაციებმა (სოციალ-დემოკრატები, სოციალისტ-ფედერალისტები, სოციალისტ-რევოლუციონერები, ანარქისტები, ეროვნულ-დემოკრატები). ქართულ საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ მოძრაობაში ეროვნული მოძრაობის მიმდინარეობად დაშლის, პოლიტიკური პარტიებისა და ორგანიზაციების აღმოცენების ფონზე ფეხს იკიდებს და სულ უფრო და უფრო ძლიერდება კოსმოპოლიტური აზროვნება. არჩილ ჯორჯაძე შეშფოთებული წერდა, XX საუკუნე კოსმოპოლიტიზმის საუკუნე იქნებაო. ეს შეხედულება გაბატონდა საქართველოში არსებულ ყველა პოლიტიკურ პარტიასა და ორგანიზაციაში, გარდა ეროვნულ-დემოკრატებისა: სოციალ-დემოკრატებში, სოციალისტ-ფედერალისტებში, სოციალისტ-რევოლუციონერებში, ანარქისტებში. სოციალისტური ორიენტაციის პარტიების საპროგრამო მოთხოვნები უხვად იყო გაჯერებული კოსმოპოლიტური იდეებით. ამ პარტიებს არაფრად უღირდათ იმ პერიოდისათვის ქართველი ერის წინაშე მდგარი ორი სასიცოცხლო პრობლემა – ეროვნული სახელმწიფოებრიობისა და საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენა. სოციალისტური ორიენტაციის პარტიები ქართველი ერის მომავალს მხოლოდ რუსეთის სახელმწიფოს შემადგენლობაში მოიაზრებდნენ, ხოლო ეროვნულსა და ეკლესიურს სოციალიზმისათვის ბრძოლაში ხელისშემშლელ ფაქტორებად განიხილავდნენ. რაც შეეხება ეროვნულ-დემოკრატებს, საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენის მოთხოვნის მხარდაჭერის მიუხედავად, სრულად ვერ აცნობიერებდნენ ეკლესიის როლს ეროვნული სახელმწიფოებრიობის აღდგენისათვის ბრძოლაში. სოციალისტური ორიენტაციის პარტიების ლიდერები: ნოე ჟორდანიას, სილიბისტრო ჯიბლაძე, ნიკოლოზ (კარლო) ჩხეიძე, გიორგი ლასხიშვილი, გრიგოლ რცხილაძე, ვარლამ ჩერქეზიშვილი არ მალავდნენ და პირიქით, თავსაც იწონებდნენ იმით, რომ ათეისტები იყვნენ. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ეროვნულ-დემოკრატების ლიდერები: რევაზ გაბაშვილი, დავით ვაჩნაძე,

შალვა ქარუმიძე, სპირიდონ კედია არ გამოირჩეოდნენ თავიანთი ეკლესიურობით და ამდენად, ვერ ანეიტრალდნენ იმ მძიმე ვითარებას, რომელიც შექმნილი იყო სოციალისტური ორიენტაციის პარტიების ათეისტური პროპაგანდის შედეგად.

გარე ძალის მიერ ქართულ საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ მოძრაობაში კოსმოპოლიტური და სოციალისტური აზროვნების დამკვიდრებას ორი მიზანი ჰქონდა: XIX საუკუნის 60-იანი წლების დამდეგიდან ილია ჭავჭავაძის წინამძღოლობით დაწყებული დიდი ეროვნული მოძრაობის მონაპოვრის მოსპობა, ქართული ეროვნული ცნობიერების დაკნინება და ეკლესიური აზროვნების ჩაკვლა ქართველ ერში. ძნელი სათქმელია, შეძლებდა თუ არა XX საუკუნის დამდეგის ქართველი საზოგადოება კოსმოპოლიტიზმისა და სოციალიზმისაგან მომდინარე საფრთხის თავიდან აცილებას. ძნელი სათქმელია იმიტომ, რომ არც კოსმოპოლიტიზმი და არც სოციალიზმი ქართული სინამდვილისათვის არ წარმოადგენდა ბუნებრივ მოვლენას. ორივე მიმდინარეობა გარე ძალების მიერ ხელოვნურად იყო დანერგილი ქართულ ნიადაგზე და ამდენად, მათი წარმატება თუ წარუმატებლობა საქართველოში ისევ გარე ძალების პოლიტიკურ, ორგანიზაციულ და ფინანსურ მხარდაჭერაზე იყო დამოკიდებული. ილია ჭავჭავაძე, რომელმაც ჯერ კიდევ XIX საუკუნის 80-90-იან წლებში გააცნობიერა კოსმოპოლიტიზმიდან და სოციალიზმიდან მომდინარე დიდი საფრთხე, ჩვეული წინდახედულობითა და შეუპოვრობით შეუდგა ბრძოლას ამ იდეოლოგიური აგრესიის წინააღმდეგ. ამის დამადასტურებელია მისი „აი ისტორია“ (1889 წ.), „ჩვენი ეხლანდელი სიბრძნე-სიცრუე“ (1896 წ.), „სიმვლოლ სარწმუნოებისა“ (1900 წ.), „ი. გომართელის ფილოსოფია და ა. ჯორჯაძის ფსიხოლოგია“ (1902 წ.) ილია მოქმედებდა ძალზე ფრთხილად და ტაქტიანად, რადგან იცოდა, თუ რა დიდ და საშიშ ძალასთან ჰქონდა საქმე.

1905 წლის დამდეგიდან დაწყებულმა რევოლუციამ ძალთა თანაფარდობა სწორედ კოსმოპოლიტური და სოციალისტური მიმდინარეობების სასარგებლოდ შეცვალა. იმ პერიოდში მოღვაწეთაგან ილია ჭავჭავაძე იყო ერთადერთი, ვინც სრულად

გააცნობიერა ის დიდი საშიშროება, რომელსაც დაწყებული რევოლუცია მოუტანდა საქართველოს. უბედურება იყო ის, რომ ქართველი საზოგადოების მნიშვნელოვანმა ნაწილმა თავდაპირველად რევოლუცია დაგროვილი პოლიტიკური, ეკონომიკური და სოციალური პრობლემების გადაჭრის ერთადერთ გზად მიიჩნია. სოციალისტები რევოლუციაში მოსახლეობის ღარიბი ფენების ჩაბმისათვის ყველაზე ეფექტურ საშუალებად კერძო საკუთრების მოსპობისაკენ მოწოდებას მიიჩნევდნენ. ილია ჭავჭავაძე კარგად ხვდებოდა, რომ ამ დემაგოგიურ მოწოდებას მართლაც შეეძლო მოსახლეობის გარკვეული ფენების გააქტიურება, კერძოდ, გლეხების დაპირისპირება თავადაზნაურობასთან. 1905 წლის გაზაფხულზე გამოქვეყნებულ პუბლიცისტურ წერილში – „ნუთუ?“ ილია ჭავჭავაძე სოციალისტების დემაგოგიას აყოლილ ადამიანებს აფრთხილებდა: „კერძო საკუთრება, სამართლიანად თუ უსამართლოდ, ჩვენდა საბედნიეროდ თუ საუბედუროდ, ჯერ კიდევ დიდ ხანს იქნება დიდს პატივში და მის სარბიელზე ძალმომრეობა, ერთმანეთზე მისევა, ვინც გინდა იყოს, იაფად არ დაუჯდება“. მისი წინასწარმეტყველება ზედმიწევნით ზუსტად ასრულდა. 1905-1907 წლების რევოლუციამ, დიდმა სოციალურმა ამბოხმა ქართველი საზოგადოება საბოლოოდ გათიშა ორ სამკვდრო-სასიცოცხლოდ დაპირისპირებულ ბანაკად. ქართველის ხელით დაღვრილმა ქართველის სისხლმა დიდი დარტყმა მიაყენა ჩვენს ეროვნულ ცნობიერებას, ეკლესიურ აზროვნებას. კოსმოპოლიტიზმი და სოციალიზმი ეპიდემიასავით მოედო საზოგადოებას, ყოველივე ეროვნული და ეკლესიური დრომოჭმულად გამოცხადდა. რევოლუციის წლებში არნახულად გაძლიერებულმა სოციალისტურმა მიმდინარეობებმა ქართველი ერის ნაწილი (ძირითადად, მუშები და გლეხები) დაარწმუნეს იმაში, რომ მომავალი ეკუთვნოდა არა ეროვნულსა და ეკლესიურს, არამედ კოსმოპოლიტურსა და სოციალისტურს. სოციალისტები საზოგადოებაში ამკვიდრებდნენ აზრს იმის თაობაზე, რომ ქართველი ერის მომავალია არა დამოუკიდებელი ეროვნული სახელმწიფო და ავტოკეფალიური ეკლესია, არამედ რუსეთის იმპერიის ნან-

გრეგებზე აღმოცენებული მრავალეროვანი ათეისტური სა-ხელმწიფო. არსებითად, კოსმოპოლიტიზმისა და სოციალიზმის წინააღმდეგ ბრძოლას შეეწირა ილია ჭავჭავაძე, რომელიც 1907 წლის 30 აგვისტოს მოკლეს.

ეროვნული ცნობიერებისა და ეკლესიური აზროვნების თვალსაზრისით, 1905-1907 წლების რევოლუციამ გამოვლილი ქართველი საზოგადოება გაცილებით დაბლა იდგა XIX საუკუნის მიწურულისა და XX საუკუნის დამდეგის ქართველ საზოგადოებასთან შედარებით. რევოლუციამ დიდი დარტყმა მიაყენა ეკლესიურ აზროვნებას. სხვა მიზნებთან ერთად რევოლუციის იდეურ ბელადებსა და ორგანიზატორებს, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, სწორედ ეკლესიური აზროვნების ჩაკვლაც ამოძრავებდათ. ის უხილავი რეჟისორი, რომელმაც შეძლო რუსეთსა და საქართველოში ადამიანების უაზრო სისხლისღვრაში ჩაბმა, ძმათამკვლელი ომის გაჩაღება, თავისთავად, ეკლესიური აზროვნების წინააღმდეგ ბრძოლასაც გეგმავდა. რევოლუციამ ათი მცნებიდან მთლიანად უარყო მეექვსე მცნება: „არა კაც-ჰკლა“ და გამოზარდა მოძალადეთა და მკვლელთა მთელი არმია. რევოლუციის წლებში მასობრივი ხასიათი მიიღო ეკლესიების დარბევამ, ღვთისმსახურთა დევნამ და შეურაცხყოფამ. რევოლუციის წლებში შექმნილი ე.წ. „წითელი რაზმების“ თარეშის პირობებში მრავალ ეკლესიაში მღვდლები იძულებული გახდნენ, დროებით შეეჩერებინათ ღვთისმსახურება. სოფლად და ქალაქად გაბატონებულმა ხოცვა-ჟლეტამ დაარღვია მოძღვრისა და მრევლის ურთიერთობა. მოძღვარი ვეღარ ასრულებდა თავის ტრადიციულ ფუნქციას. ეკლესიის ერთგული მრევლი ტერორისტების მუქარით იძულებული ხდებოდა, დროებით ჩამოსცილებოდა ეკლესიას – მონაწილეობა აღარ მიეღო ღვთისმსახურებაში. რევოლუციის წლებში საქართველოში აქტიურად მოღვაწე სოციალისტური პარტიები ბევრ საკითხში არ ეთანხმებოდნენ ერთმანეთს. სამაგიეროდ, ერთსულოვანნი იყვნენ იმაში, რომ ეკლესია და ეკლესიური აზროვნება ხელს უშლიდა რევოლუციის გამარჯვებას. ამიტომ იყო, რომ სოციალისტური პარტიების სააგიტაციო მუშაობა მიმართული

იყო იქითკენ, რომ მრევლი ჩამოეცილებინათ ეკლესიისათვის, მოეხდინათ სამღვდლოების იზოლაცია საზოგადოებისაგან.

1905-1907 წლების რევოლუციის პერიოდში ქართველი სამღვდლოებისა და ეკლესიის მრევლის მდგომარეობას კიდევ უფრო ამძიმებდა ერთი გარემოება: საქართველოს სამოციქულო მართლმადიდებელი ეკლესიის ავტოკეფალიის გაუქმების (1811-1814 წწ.) შემდეგ ქართველი სამღვდლოება მძიმე მდგომარეობაში აღმოჩნდა. ვითარება კიდევ უფრო დამძიმდა რუსეთის ანტიქართული საეკლესიო პოლიტიკის პირობებში. რუსეთის საეკლესიო პოლიტიკის გამტარებელი საქართველოს ეგზარქოსები და, საერთოდ რუსული სამღვდლოება, დაპირისპირებული აღმოჩნდა ქართველ ღვთისმსახურებთან. 1905-1907 წლების რევოლუციამ ქართველი და რუსი სამღვდლოების დაპირისპირებას ახალი შინაარსი შესძინა. მხედველობაში გვაქვს ქართველ ავტოკეფალისტთა მოძრაობა, რომლის მიზანსაც საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენა წარმოადგენდა. საქართველოში ავტოკეფალისტური მოძრაობის დაწყება ძალზე მტკივნეულად აღიქვა რუსეთის იმპერიის საერო და სასულიერო ხელისუფლებამ. პეტერბურგიდან წაქეზებული საქართველოს ეგზარქოსი და საქართველოში მოღვაწე რუსი სამღვდლოება აშკარად დაუპირისპირდა ქართველ ავტოკეფალისტებს (ეპისკოპოს კირიონს, ეპისკოპოს ლეონიდეს, არქიმანდრიტ ამბროსი ხელაიას, დეკანოზ იოსებ ჩიჯავაძეს, დეკანოზ კალისტრატე ცინცაძეს და სხვ.). 1905 წლის 31 მაისს თბილისში ხელისუფლების ბრძანების თანახმად სასტიკად დაარბიეს ქართველი სამღვდლოების ყრილობა. ნიშანდობლივია ის ფაქტი, რომ ქართველი სამღვდლოების ყრილობის დასარბევად გამოგონილი მიზეზით პოლიციისა და ჯარის გაგზავნა თბილისის სასულიერო სემინარიის რექტორმა არქიმანდრიტმა ნიკანდრიმ მოითხოვა. არქიმანდრიტ ნიკანდრის მტკიცებით, ქართველი სამღვდლოება მის მოკვლას აპირებდა. პოლიციამ და ჯარმა სასტიკად სცემეს ყრილობის მონაწილე მღვდლები და დიაკვნები. ამ დარბევის შემდეგ კიდევ უფრო გამწვავდა ურთიერთობა ქართველ

და რუს სამღვდელთა შორის. 1908 წლის 28 მაისს ქართველმა სოციალ-დემოკრატებმა მოკლეს საქართველოს ეგზარქოსი ნიკონი. ნიკონის მკვლელობა რუსეთის საერო და სასულიერო ხელისუფლებამ სრულიად უდანაშაულო ქართველ ავტოკეფალისტებს დააბრალა. ეპისკოპოსი კირიონი, რომელიც იმხანად საქართველოში არ იმყოფებოდა, რუსი ეგზარქოსის მკვლელობის იდეურ ორგანიზატორად გამოცხადდა. დაიწყო ავტოკეფალისტთა დარბევის ახალი ეტაპი, რომელიც რამდენიმე წლის მანძილზე გრძელდებოდა. რუსეთის ანტიქართულმა საეკლესიო პოლიტიკამ, ქართველ ავტოკეფალისტთა დევნამ და შევიწროებამ სერიოზული დარტყმა მიაყენა ეკლესიური აზროვნების გაძლიერების პროცესს, შეაფერხა იგი.

1914 წელს დაიწყო პირველი მსოფლიო ომი. ომში უამრავი ქართველი გაიწვიეს. ისინი იბრძოდნენ როგორც რუსეთ-ოსმალეთის ფრონტზე, ისე პირველი მსოფლიო ომის სხვა ფრონტებზე. გაჭიანურებულმა ომმა, ფრონტებზე შექმნილმა გაუსაძლისმა მდგომარეობამ, დაუსრულებელმა ხოცვა-ჟლეტამ კარდინალურად შეცვალა ჯარისკაცების, მათ შორის ქართველი ჯარისკაცების, ფსიქოლოგია. დემორალიზებული, გაბოროტებული ჯარისკაცები ყველა პრობლემის გადაჭრას ძალმომრეობითა და სისხლისღვრით ცდილობდნენ. პირველი მსოფლიო ომის მონაწილე საქართველოში დაბრუნებული ჯარისკაცები იმდენად იყვნენ ფსიქიკაშერყეულები, რომ მათი საზოგადოებაში თანაცხოვრება ბევრ პრობლემას ქმნიდა. ჯარისკაცების ამ მასიდან მხოლოდ მცირე ნაწილმა გადაწყვიტა, ხსნა ეკლესიაში ეპოვა. ომგამოვლილი ჯარისკაცების დიდმა ნაწილმა ზურგი აქცია ეკლესიას და მოზღვავებული სოციალური და სხვა ხასიათის პრობლემების გადაჭრის გზად ისევ ძალმომრეობა და სისხლისღვრა მიიჩნია. ეს ადამიანები ადვილად ექცეოდნენ სოციალისტური პარტიების იდეური გავლენის ქვეშ.

1917 წლის თებერვალ-მარტის რევოლუციამ რუსეთის იმპერია დაანგრია. იმპერიის მთავრობის სამართალმემკვიდრე გახდა რუსეთის დროებითი მთავრობა. დროებითმა მთავრობამ

ამიერკავკასიაში დანიშნა ხელისუფლების სამხარეო ორგანო – ამიერკავკასიის განსაკუთრებული კომიტეტი (ოზაკომი). დადგა დრო, როდესაც ქართველ ერს უნდა გადაეჭრა ორი დიდი პრობლემა – ეროვნული სახელმწიფოებრიობისა და საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენა. ათეისტ და კოსმოპოლიტ პოლიტიკოსებზე სწრაფად შექმნილ ვითარებაში ქართველი სამღვდლოება გაერკვა. 1917 წლის 12 (25) მარტს აღდგა საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალია. აღსანიშნავია, რომ ქართველ სამღვდლოებას აქტიურად უჭერდა მხარს ეროვნულად მოაზროვნე ინტელიგენცია. სამწუხაროდ, განზე იდგნენ სოციალისტური პარტიების (სოციალ-დემოკრატი მენშევიკების, სოციალისტ-ფედერალისტების, სოციალისტ-რევოლუციონერების, ანარქისტების) ლიდერები: ნოე ჟორდანიას, სილიბისტრო ჯიბლაძე, ნიკოლოზ (კარლო) ჩხეიძე, ირაკლი წერეთელი, ნოე რამიშვილი, გიორგი ლასხიშვილი, გრიგოლ რცხილაძე, იოსებ გობეჩია და სხვ. ამ ადამიანებს, რომელთაც ჰქონდათ პრეტენზია, რომ ქართველი ერისა და საქართველოს მომავალი გადაეწყვიტათ, არანაირი დახმარება ქართველი სამღვდლოებისათვის არ აღმოუჩენიათ. ამ გადაწყვეტ მომენტშიც მათ ვერ გაიაზრეს ეკლესიის როლი ქართველი ერის წინაშე მდგარი სასიცოცხლო პრობლემების გადაჭრისათვის ბრძოლაში.

1917 წლის თებერვალ-მარტის რევოლუციის შემდეგ ქართველი ერის წინაშე მდგარი პრობლემების გადასაჭრელად ერთიანი სტრატეგიისა და ტაქტიკის შემუშავების მიზნით 1917 წლის აპრილის დამდეგს შედგა საქართველოს პირველი ინტერპარტიული კრება, ხოლო 16 აპრილს – მეორე ინტერპარტიული კრება. ინტერპარტიულ კრებებზე წარმოდგენილი იყვნენ სოციალ-დემოკრატი მენშევიკები (აკაკი ჩხენკელი, ნოე რამიშვილი, პავლე საყვარელიძე და სხვ.), სოციალისტ-ფედერალისტები (გიორგი ლასხიშვილი, გრიგოლ რცხილაძე, სამსონ ფირცხალავა და სხვ.), ეროვნულ-დემოკრატიები (გიორგი გვაზავა, დათა ვაჩნაძე, სპირიდონ კედიას, გრიგოლ ვეშაპიძე და სხვ.). ინტერპარტიულ კრებებს არ დასწრებიან სოციალისტ-რევოლუციონერთა წარმომად-

დგენლები. კრებას თავმჯდომარეობდა მენშევიკი სოციალ-დემოკრატი აკაკი ჩხენკელი.

აღსანიშნავია, რომ საქართველოს მეორე ინტერპარტიულმა კრებამ მუშაობა დაიწყო საქართველოს ეკლესიისათვის უმნიშვნელოვანესი საკითხის განხილვით. კრების ოქმში ვკითხულობთ (დედნის სტილი დაცულია – ავტ.): „სანამ კრება პირდაპირ საქმეს შეუდგებოდეს, მ. მაჩაბელი აკეთებს მოკლე მოხსენებას ქართულ საეკლესიო საქმეთა შესახებ. კითხვა ეხება ქართული ეკლესიის ავტოკეფალურ უფლების ცნობას, ამით გამოწვეულ უკმაყოფილებას რუსის სამღვდელთაში და საეკლესიო საქმეთა მოსაწესრიგებლად დროებითი მთავრობის კომისიარის – პროფ. ბენეშევიჩის ჩამოსვლას. მთავრობის აზრით, ქართული ავტოკეფალია უნდა იყოს ნაციონალური და არა ტერიტორიალური. თუ ქართველი სამღვდელთა მანც და მანც ტერიტორიალურ უფლებებს მოითხოვს, დროებითი მთავრობა პასუხისმგებელი ვერ გახდება ამ საქმეში მოსალოდნელი გართულებებისათვის და ქართველ სამღვდელთასაც უწმიდეს სინოდთან დასჯირდება პირდაპირი კავშირი იქონიოს ურთიერთობის მოსაწესრიგებლად. მ. მაჩაბელის თქმით, ქართველ სამღვდელთას გადაუწყვეტია საქმე მხოლოდ დროებით მთავრობასთან და წარმომადგენლებთან იქონიოს და ყოველივე შეთანხმებით და მორიგებით დაასრულოს. ქართველი სამღვდელთა აცნობებს ამას ქართველთა ინტერპარტიულ კრებას, თხოულობს მისგან დასტურს თავის საკითხისათვის დროებითი მთავრობისადმი და აცხადებს, რომ ამიერიდან არავითარი დამოუკიდებელი საპასუხისმგებლო ნაბიჯი არ გადადგას ქართულ პარტიულ წარმომადგენლების შეუკითხავად“ (საქართველოს ცენტრალური საინტორიო არქივი, ფონდი 1823, აღწერა 1, ფურცელი 2). ამ დოკუმენტიდან, ისევე როგორც სხვა დოკუმენტებიდან, კარგად ჩანს ქართული პოლიტიკური ელიტის დამოკიდებულება საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის საკითხისადმი. საქმის ვითარება ასეთი იყო: 1) რუსეთის საერო და სასულიერო ხელისუფლება

(რუსეთის დროებითი მთავრობა და რუსეთის ეკლესიის უწმიდესი სინოდი) დაუფარავი უკმაყოფილებით შეხვდნენ საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენას. დროებითი მთავრობა თანახმა იყო, საქართველოს ეკლესიას მიეღო ეროვნული და არა ტერიტორიული ავტოკეფალია, ანუ საქართველოს ეკლესია უნდა დარჩენილიყო რუსეთის ეკლესიის შემადგენლობაში. რუსეთის ეკლესიის უწმიდესი სინოდი კი დაუშვებლად მიიჩნევდა საქართველოს ეკლესიისათვის როგორც ეროვნული, ისე ტერიტორიული ავტოკეფალიის მინიჭებას. აღნიშნული სინოდის თანახმად, საქართველოში უნდა შენარჩუნებულიყო ეგზარქოსის მმართველობა; 2) ქართული პოლიტიკური ელიტა მიესალმებოდა 1917 წლის 12 (25) მარტს საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენას, მაგრამ თვლიდა, რომ ავტოკეფალიის გამოცხადებას შეიძლებოდა რუსეთის საერო და სასულიერო ხელისუფლებასთან ურთიერთობა გაერთულებინა; 3) ქართველი სამღვდელოება არ აპირებდა კომპრომისზე წასვლას, ერთხელ და სამუდამოდ წყვეტდა კავშირს რუსეთის ეკლესიის უწმიდეს სინოდთან, არ აპირებდა მასთან მოლაპარაკების წარმოებას. ავტოკეფალიის საკითხი თუ მოლაპარაკების საგანი გახდებოდა, ეს მოლაპარაკება უნდა წარმოებულიყო მხოლოდ რუსეთის დროებით მთავრობასთან; 4) ქართველი სამღვდელოების ასეთ პრინციპულ პოზიციას არ იზიარებდა ქართული პოლიტიკური ელიტა და რაც მთავარია, საქართველოს მეორე ინტერპარტიული კრება; 5) საქართველოს მეორე ინტერპარტიული კრება თვლიდა, რომ ქართველ სამღვდელოებას ავტოკეფალიასთან დაკავშირებით დამოუკიდებლად არ უნდა ეწარმოებინა მოლაპარაკება რუსეთთან და საკითხი წინასწარ უნდა შეეთანხმებინა საქართველოს პოლიტიკურ პარტიებთან. რუსეთის საერო და სასულიერო ხელისუფლებასთან დაპირისპირებული ქართველი სამღვდელოება იძულებული გახდა ეს წინადადება მიეღო. პრაქტიკულად ეს იმას ნიშნავდა, რომ ქართული პოლიტიკური ელიტა თავისი გავლენის სფეროში აქცევდა საქართველოს სამოციქულო მართლმადიდებელ ეკლესიას.

მეორე ინტერპარტიული კრების ოქმში ასეთი ჩანაწერია გაკეთებული (დედნის სტილი დაცულია – ავტ.): „ა. ჩხენკელი (თავმჯდომარე) კრების სახელით სიამოვნებით ეგებება ქართველისამღვდელოებისამგვარგანცხადებას. ამგვარეობას უკავშირებს პირველ ინტერპარტიულ კრების რეალურ გაფლენას. სამღვდელოება სცნობს კრების მნიშვნელობას და აღიარებს, რომ მომავალში კრების თანხმობით იმოქმედებს“ (სცსსა, ფონდი 1823, აღწერა 1, ფურცელი 3). როგორც ვხედავთ, ინტერპარტიული კრების თავმჯდომარე აღტაცებული იყო იმით, რომ საქართველოს ეკლესიამ, ქართველმა სამღვდელოებამ აღიარა ინტერპარტიული კრების მნიშვნელობა და გადაწყვიტა, რომ შემდგომში დამოუკიდებლად არ ემოქმედა. ქართული პოლიტიკური ელიტისათვის საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის საკითხი რუსეთთან ურთიერთობის მოგვარების ჭრილში იხილებოდა. ქართველი პოლიტიკოსები ვერ ან არ აცნობიერებდნენ იმ ჭეშმარიტებას, რომ საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიას (ტერიტორიულს და არა ეროვნულს) გადამწყვეტი მნიშვნელობა ჰქონდა ქართველი ერის, საქართველოს მომავლისათვის.

1917 წლის 12 აგვისტოს შეიქმნა ქართველი ერის ინტერპარტიული საინფორმაციო ბიურო. ბიუროში შევიდნენ სოციალ-დემოკრატი მენშევიკები (ნოე ჟორდანიას, აკაკი ჩხენკელი, სილიბისტრო ჯიბლაძე, ნოე რამიშვილი, ნიკოლოზ ქარცივაძე), სოციალისტ-ფედრალისტები (გიორგი ლასხიშვილი, გრიგოლ რცხილაძე, სამსონ ფირცხალავა, შალვა მესხიშვილი, იოსებ გედევანიშვილი), სოციალისტ-რევოლუციონერები (გრიგოლ ნათაძე, კონსტანტინე მესხი, ივანე ჩერქეზიშვილი, ანდრია დგებუაძე, დავით კაჩაური), ეროვნულ-დემოკრატები (სპირიდონ კედია, გიორგი გვაზავა, გიორგი ჟურული, დავით ვაჩნაძე, გრიგოლ ვეშაპიძე) (სცსსა, ფონდი 1823, აღწერა 1, საქმე 1, ფურცელები 18-19).

1917 წლის 18 აგვისტოს გაიმართა ქართველი ერის ინტერპარტიული საინფორმაციო ბიუროს პრეზიდიუმის კრება. დღის წესრიგის პირველ საკითხად განხილეს საეკლესიო საქმის მდგომარეობა. ამ საკითხზე მოხსენებით გამოვიდნენ

დეკანოზი კორნელი კეკელიძე, პართენ გოთუა და ვასილ ბარნოვი. მომხსენებლები ითხოვდნენ დახმარებას, რათა ყოფილი საეგზარქოსო სახლი (საქართველოს ეგზარქოსის ყოფილი რეზიდენცია) საქართველოს ეკლესიას გადასცემოდა. მომხსენებლების აზრით, ყოფილი საეგზარქოსო სახლი საქართველოს ეკლესიის კუთვნილება იყო და ამდენად, სამართლიანი იქნებოდა მისი კანონიერი მფლობელისათვის დაბრუნება. ინტერპარტიული საინფორმაციო ბიუროს პრეზიდენტი კრებამ დაადგინა: „რჩევა და დახმარება აღმოუჩინოს ქართველ სამღვდელოებას მის კანონიერ უფლებათა დასაცავად. ინტერპარტიული ბიურო, თავის მხრივ, იშუამდგომლებს, სადაც ჯერ არს, რომ ეს უფლებები არ შეილახოს“ (სცსსა, ფონდი 1823, აღწერა 1, საქმე 2, ფურცელი 2). ორგანო, რომლის წინაშეც ინტერპარტიული საინფორმაციო ბიუროს პრეზიდენტი იშუამდგომლობას აპირებდა, იყო ხელისუფლების სამხარეო ორგანო – ამიერკავკასიის განსაკუთრებული კომიტეტი (ოზაკომი). ინტერპარტიული საინფორმაციო ბიუროს ოზაკომის მხარდაჭერით ქართველ სამღვდელოებას ყოფილი საეგზარქოსო სახლი (საქართველოს ეგზარქოსის ყოფილი რეზიდენცია) გადაეცა. ამის შემდეგ ქართველმა სამღვდელოებამ ითხოვა მეორე ნაბიჯის გადადგმა – საქართველოს ეკლესიისათვის სინოდალური კანტორის შენობის გადაცემა. საეგზარქოსო სახლისა და სინოდალური კანტორის საქართველოს ეკლესიისათვის გადაცემა კანონიერად ცნო ამიერკავკასიის განსაკუთრებულმა კომიტეტმა. საეგზარქოსო სახლი გამოცხადდა თბილელი მიტროპოლიტის რეზიდენციად (სცსსა, ფონდი 1823, აღწერა 1, საქმე 1, ფურცლები 21-23).

საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენის შემდეგ რუსეთის ეკლესიის უწმიდესმა სინოდმა გადაწყვიტა თბილისში რუსი მიტროპოლიტის დანიშვნა, რომლის რეზიდენცია საეგზარქოსო სახლში უნდა ყოფილიყო. ამიერკავკასიის განსაკუთრებულმა კომიტეტმა რუსეთის დროებით მთავრობას აცნობა, რომ თბილისში რუსეთის ეკლესიის სამიტროპოლიტო კათედრის შექმნა შეუძლებელი იყო.

ამის მიზეზად ამიერკავკასიის განსაკუთრებული კომიტეტი ასახელებდა იმას, რომ უკვე არჩეულია თბილელი მიტროპოლიტი და ამდენად, მეორე მიტროპოლიტი თბილისში საჭირო აღარ იყო (სცსსა, ფონდი 1823, აღწერა 1, საქმე 1, ფურცელი 23).

ზემოთ მოტანილი მასალა ნათლად ადასტურებს, რომ ამიერკავკასიის განსაკუთრებულ კომიტეტს ქართველი ერის ინტერპარტიულ საინფორმაციო ბიუროსთან შედარებით უფრო რადიკალური პოზიცია ეკავა და უფრო ქმედით დახმარებას უწევდა საქართველოს სამოციქულო მართლმადიდებელ ეკლესიას. ინტერპარტიული საინფორმაციო ბიურო ლავირებდა, გაბედულ გადაწყვეტილებებს ვერ იღებდა, როგორც ჩანს, მოვლენათა განვითარებას ელოდა. ეს ნათლად ჩანს ინტერპარტიული საინფორმაციო ბიუროს 1917 წლის 20 აგვისტოს კრების ოქმიდან. ამ დღეს იხილებოდა საკითხი ყოფილი საეგზარქოსო სახლის საქართველოს ეკლესიისათვის გადაცემის თაობაზე. კრება, ერთი მხრივ, აპროტესტებდა რუსი მიტროპოლიტის თბილისში ჩამოსვლას, მაგრამ, მეორე მხრივ, კომპრომისულ დადგენილებას იღებდა. კრების ოქმში ვკითხულობთ (დედნის სტილი დაცულია – ავტ.): „კრება შემდეგ რჩევას აძლევს სამღვდლოებას: საკათალიკოსო სახლის ნახევარი უნდა დარჩეს რუსის სამღვდლოებისათვის, თუ ვინცობაა, მოვა მისი მიტროპოლიტი“ (სცსსა, ფონდი 1823, აღწერა 1, საქმე 1, ფურცელი 20).

1917 წლის 20 აგვისტოს ქართველი ერის ინტერპარტიული საინფორმაციო ბიუროს პრეზიდიუმის გადაწყვეტილებით შეიქმნა საქართველოს ეროვნული ინტერპარტიული საბჭო (თავმჯდომარე აკაკი ჩხენკელი). 1917 წლის 9 სექტემბერს გაიმართა საქართველოს ეროვნული ინტერპარტიული საბჭოს სხდომა. როგორც ცნობილია, ამ დროისათვის საქართველოს ეკლესიას კათოლიკოს-პატრიარქი არ ჰყავდა. საეკლესიო კრებას უნდა აერჩია ეკლესიის საჭეთმპყრობელი. არჩევნებში ორი კანდიდატი – ეპისკოპოსი კირიონი და თბილელი მიტროპოლიტი ლეონიდი, მონაწილეობდა. ინტერპარტიული საბჭოს ეს სხდომა ძალზე მნიშვნელოვანია, ამიტომ სრულად

ჩამოვთვლით სხდომაზე დამსწრეთ: გიორგი გვაზავა, პავლე საყვარელიძე, რაფიელ ივანიცკი, გრიგოლ ნათაძე, ნიკოლოზ ქარცივაძე, გრიგოლ ვეშაპიძე, დავით ვაჩნაძე, ივანე გედევანიშვილი, ალექსანდრე ლომთათიძე, ბესარიონ ლობუანიძე, ქრისტეფორე რაჭველიშვილი, სამსონ დადიანი, დიმიტრი უზნაძე, შალვა მიქელაძე, შალვა ქარუმიძე, ივანე ჩერქეზიშვილი. სხდომას თავმჯდომარეობდა გიორგი გვაზავა, მდივნობდა პავლე საყვარელიძე. როგორც ჩანს, საქართველოს ეროვნული ინტერპარტიული საბჭოს წევრების ნაწილი ცდილობდა, კონტროლი დაემყარებინა საქართველოს ეკლესიაზე. საბჭოს წევრების ნაწილი ამის წინააღმდეგი იყო. მოვიტანთ ამონაწერს საბჭოს სხდომის დღიურიდან დედნის სტილის შეუცვლელად:

„განხილვის საგანი: კათალიკოსის არჩევნები. გ. გვაზავა აკეთებს მოკლე მოხსენებას არჩევნების შესახებ. საეკლესიო კრებაზე დიდი შეხლა-შემოხლაა კანდიდატების საკითხის შესახებ. მომხსენებლის აზრით, საჭიროა ეროვნული საბჭო ჩაერიოს არჩევნებში და ურჩიოს კრებას სასურველი საკათალიკოსო კანდიდატი. ამ აზრს მიემხრო ნაწილი კრებისა, უმრავლესობა კი წინააღმდეგია საეკლესიო არჩევნებში ჩარევისა.

განაჩენი: საკითხი მოიხსნა“ (სცსსა, ფონდი 1823, აღწერა 1, საქმე 1, ფურცლები 27-28).

კონკრეტულად ვინ დაუჭირა მხარი საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქის არჩევნებში ჩარევისაგან თავის შეკავებას, ეროვნული ინტერპარტიული საბჭოს სხდომის დღიურიდან არა ჩანს. ცნობილია მხოლოდ ის, რომ გიორგი გვაზავა მხარს უჭერდა კათალიკოს-პატრიარქის არჩევნებში ჩარევას. საბედნიეროდ, ეროვნული ინტერპარტიული საბჭოს წევრების უმრავლესობამ სწორი პოზიცია დაიკავა და წინ აღუდგა საქართველოს ეკლესიის საქმეებში ჩარევას.

მომდევნო ხანებშიც საქართველოს ეროვნული ინტერპარტიული საბჭო საქართველოს სამოციქულო მართლმადიდებელი ეკლესიისათვის საჭირობოროტო საკითხების გადაჭრისას ყოველთვის ვერ იჩენდა პრინციპულობას – სწორი პოზიციას ხშირად ცვლიდა კონიუქტურული, არათანმიმ-

დეერული გადაწყვეტილებები. მოვიყვანთ ორ მაგალითს: 1917 წლის სექტემბერში თბილისში მიიღეს რუსეთის დროებითი მთავრობის მინისტრ ანტონ კარტაშევის დეკრეტები, რომლებიც შეიცავდა მუქარას საქართველოს ეკლესიის დროებითი მმართველობის კომიტეტის თავმჯდომარის, თბილელი მიტროპოლიტის, ლეონიდეს მიმართ. დროებითი მთავრობის მინისტრი ითხოვდა, რომ რუსეთისა და საქართველოს ეკლესიებს შორის სადავო საკითხების მოგვარების მიზნით შექმნილ კომისიას ემუშავა პეტერბურგში. რუსეთის დროებითი მთავრობის დეკრეტებით შეშფოთებული დეკანოზი ნიკიტა თალაკვაძე და მიხეილ მაჩაბელი საქართველოს ეროვნული ინტერპარტიული საბჭოს აღმასრულებელ კომიტეტში მივიდნენ და დახმარება ითხოვეს. ამჯერად ინტერპარტიული საბჭოს აღმასრულებელმა კომიტეტმა პრინციპულობა გამოიჩინა და დაადგინა: 1) თბილელმა მიტროპოლიტმა ლეონიდემ აცნობოს რუსეთის დროებითი მთავრობის მინისტრ ა. კარტაშევის, რომ იმ საკითხებზე, რომელიც მას აინტერესებდა, გადაწყვეტილებას მიიღებდა საქართველოს საეკლესიო კრება; 2) შერეული ქართულ-რუსული კომისია იმუშავებდა არა პეტერბურგში, არამედ თბილისში (სცსსა, ფონდი 1823, აღწერა 1, საქმე 2, ფურცელი 10).

საქართველოს ეროვნულმა ინტერპარტიულმა საბჭომ, სამწუხაროდ, პრინციპულობა ვერ გამოიჩინა თბილისში რუსეთის ეკლესიის იერარქის, ბაქოს ეპისკოპოს გრიგოლის ჩამოსვლასთან დაკავშირებით. 1917 წლის სექტემბრის შუა რიცხვებში, რუსეთის ეკლესიის უწმიდესი სინოდის მითითების თანახმად, თბილისში ჩამოვიდა ბაქოს ეპისკოპოსი გრიგოლი და თანმხლებ პირებთან ერთად თვითნებურად დაიკავა სინოდალური კანტორის შენობა. ამ ფაქტმა, ბუნებრივია, გამოიწვია ქართველი სამღვდელოების აღშფოთება. მდგომარეობას კიდევ უფრო დაზავდა ის ფაქტი, რომ ეპისკოპოს გრიგოლს თან ახლდნენ თავისი ანტიქართული განწყობილებით ცნობილი სასულიერო და საერო პირები. ერთ-ერთი მათგანი იყო ცნობილი შავრაზმელი გოროდცევი. ქართველი სამღვდელოების წარმომადგენლები ეროვნული

ინტერპარტიული საბჭოს აღმასრულებელ კომიტეტში გამოცხადნენ და დახმარება ითხოვეს. აღმასრულებელმა კომიტეტმა პრინციპულობა ვერ გამოიჩინა და თავის გადაწყვეტილებაში ჩაწერა: „საკითხის გარჩევა გადაიდოს შემდეგი კრებისათვის“ (სცსსა, ფონდი 1823, აღწერა 1, საქმე 2, ფურცელი 13). 1917 წლის 20 სექტემბრის სხდომაზე ეროვნული ინტერპარტიული საბჭოს აღმასრულებელმა კომიტეტმა მიიღო დადგენილება, რომელიც ქართველ სამღვდლოებას ურჩევდა „ძალით არ შესულიყვნენ“ სინოდალური კანტორის შენობაში, ხოლო ეპისკოპოსს გრიგორისათვის ეთხოვათ სინოდალური კანტორის ნებაყოფლობით დატოვება (სცსსა, ფონდი 1823, აღწერა 1, საქმე 2, ფურცელი 15). მსგავსი მაგალითების მოყვანა კიდევ მრავლად შეიძლება.

1917 წლის 19 ნოემბერს თბილისში მუშაობა დაიწყო საქართველოს პირველმა ეროვნულმა ყრილობამ. ყრილობა მოიწვია საქართველოს ეროვნულმა ინტერპარტიულმა საბჭომ. ერთ თვეზე მეტი ხნის განმავლობაში დიდი და დაძაბული მუშაობა მიმდინარეობდა ყრილობის მოწვევისათვის. ეროვნული ინტერპარტიული საბჭოს აღმასრულებელმა კომიტეტმა ეროვნული ყრილობის მომზადების პერიოდში მთლიანად უგულვებლყო საქართველოს სამოციქულო მართლმადიდებელი ეკლესიის როლი. უმნიშვნელოვანესი საკითხების განხილვისას არ გაუთვალისწინებიათ ეკლესიის აზრი, არ დაინტერესებულან კათოლიკოს პატრიარქ კირიონ II-ის პოზიციით. 1917 წლის 22 ნოემბერს საქართველოს პირველმა ეროვნულმა ყრილობამ აირჩია ეროვნული საბჭო 66 წევრისა და 61 კანდიდატის შემადგენლობით. საქართველოს სამოციქულო მართლმადიდებელი ეკლესიის წარმომადგენელი ეროვნულ საბჭოში არ აურჩევიათ (სცსსა, ფონდი 1836, აღწერა 1, საქმე 124, ფურცელები 5-7).

XIX საუკუნის მიწურულიდან და XX საუკუნის დამდეგიდან ქართულ პოლიტიკურ ელიტაში (პოლიტიკური პარტიებისა და ორგანიზაციების ლიდერებსა და ცნობილ მოღვაწეებში) სულ უფრო და უფრო იგრძნობოდა ეკლესიური აზროვნების დეფიციტი, აშკარად ძლიერდებოდა კოსმოპოლიტური გან-

წყობილება. ათეიზმი თითქმის მოდურ გატაცებად იქცა, რომლითაც თანდათან ძლიერად დაავადდა პოლიტიკური ელიტის დიდი ნაწილი. ყოველივე ამან უარყოფითი გავლენა იქონია ეროვნული სახელმწიფოს ჩამოყალიბებაზე საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის არსებობის პერიოდში (1918-1921 წწ.). ხელისუფლების მიერ დაშვებული ბევრი საბედისწერო შეცდომა სწორედ პოლიტიკური ელიტის ათეისტური აზროვნებით იყო გაპირობებული.

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



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

ჟურნალი გამოდის წელიწადში სამჯერ
ყველა უფლება დაცულია. © ფასეულობათა კვლევის საზოგადოება. 2013

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

