

№11/2015

რელიგიურ-საგანმანათლებლო ჟურნალი

# გული გონიერი

„მიგცე შენ გული გონიერი“

III მეფ. 3.12

თბილისი  
2015

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



## სარჩევნი

---

ქრისტიანობა და საკაცობრიო ფასეულობები

5

- 7 **თეიმურაზ ბუაძე**  
განმანათლებლობა და ქრისტიანობა

---

ქრისტიანული ღვთისმეტყველება

45

- 47 **ირაკლი ორჟონია**  
აღდგომის საიდუმლო
- 77 **გიორგი გვასალია**  
ჩემთვის სიცოცხლე ქრისტეა, სიკვდილი კი –  
მონაგები (ფილ. 1.21)
- 105 **გიორგი გველესიანი**  
ადამიანის სამოთხისეული ცხოვრების შესახებ

122 **სტილიანოს პაპადოპულოსი**  
თეოლოგია და ენა

---

ქრისტიანული ხელოვნება

143

145 **თეა ინჭკირველი**  
ხატმწერი – შემოქმედი თუ ხელოსანი?  
საბჭოთა საქართველოს ეკლესიის მხატვრები

---

რელიგია და მეცნიერება

167

169 **მიხეილ ანთაძე**  
შესაქმე და თანამედროვე მეცნიერება

---

დასავლელი ქრისტიანი მოაზროვნეები

203

205 **ზურაბ ეკალაძე**  
კარლ რანერი

ქრისტიანობა და საკაცობრიო  
ფასეულობები





## განმანათლებლობა და ქრისტიანობა

თეიმურაზ ბუაძე

ტიერმინით — „განმანათლებლობის ეპოქა“ — აღნიშნავენ დასავლური ცივილიზაციის ისტორიის პერიოდს, რომელიც დაახლოებით XVII-XVIII საუკუნეებს მოიცავს. განმანათლებლობა უშუალოდ რენესანსს მოსდევს და ამ უკანასკნელის სულსკვეთების ისტორიული განვითარების შედეგია. აქედან გამომდინარე, მათ ბევრი რამ აქვთ საერთო, თუმცა გარკვეული ასპექტებით განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან. რენესანსული სულსკვეთების უმნიშვნელოვანესი გამოხატულება ჰუმანიზმი და ინდივიდუალიზმია. ჰუმანისტებს სურდათ, ხაზი გაესვათ ადამიანის ავტონომიურობისა და თვითკმარობისთვის. ამ მიზნით, ისინი ცდილობდნენ მათი თანამედროვეების ემანსიპაციას შუა საუკუნეების კათოლიკური ეკლესიისაგან, რაც, უპირველეს ყოვლისა, სქოლასტიკური

ღვთისმეტყველებისა და კლერიკალების პოლიტიკური გავლენისაგან განთავისუფლებას გულისხმობდა. ჰუმანისტები ასევე ამტკიცებდნენ, რომ შუა საუკუნეების ქრისტიანული მორალური და ფუძნებული იყო წმინდანთა მიბაძვაზე, რაც, მათი აზრით, ხელს უშლიდა ადამიანის ინდივიდუალური თავისებურებების თავისუფალ გამოხატვას. გემოთქმულის მიუხედავად, ისინი დეკლარირებულად არასოდეს დაპირისპირებოდნენ ქრისტიანობას, თვით კათოლიკურ ეკლესიასაც (ზოგიერთი პაპი თავს ჰუმანისტადაც კი მიიჩნევდა). ჰუმანისტების (ფიჩინო, მირანდოლა და სხვ.) მიზანი იყო, კლასიკური ავტორების გაიდეალების საშუალებით, შუა საუკუნეების კლერიკალური, საკრამენტალური ქრისტიანობა გარდაექმნათ ახალ, ოკულტური ელემენტებით გაზავებულ, „პლატონურ ქრისტიანობად“, რომელიც დაფუძნებული იქნებოდა ანტიკური ეპოქის სამოქალაქო სათნოებებსა და ესთეტიკურ ღირებულებებზე.

შუასაუკუნეობრივი ქრისტიანობის გარდაქმნის ჰუმანისტური სურვილი განმანათლებლებთან ანტიეკლესიური, ანტიქრისტიანული პათოსით შეიცვალა, რომელიც განსაკუთრებული ინტენსივობით „ფრანგ ენციკლოპედისტებთან“, ეგრეთწოდებულ „ფილოსოფოსებთან“ გამოვლინდა. განმანათლებლობას „გონების ეპოქასაც“ (Age of Reason) უწოდებენ, რადგან ამ ეპოქაში, ისე როგორც არასდროს მანამდე, უსაზღვროდ განადიდებდნენ ადამიანურ გონებას, რომელსაც შეცდომით აიგივებდნენ მხოლოდ რაციონალურ აზროვნებასთან. განმანათლებლობა ეტიმოლოგიურად „სინათლის ეპოქასაც“ (time of illumination) ნიშნავს. ამ ეპოქის მოაზროვნეებს პრეტენზია ჰქონდათ, რაციონალური გონების ნათელზე დაყრდნობით, არსებითად გარდაექმნათ სამყარო, შეეცვალათ მათი თანამედროვეების მსოფლმხედველობა, გაეთავისუფლებინათ ისინი ცრურწმენ-



ნებისა და „სულიერი სიბნელისაგან“. ამ მიზნით, ისინი დეკლარირებულად, განსაკუთრებული სიმძაფრით უპირისპირდებოდნენ ქრისტიანულ ეკლესიას, რადგან მიაჩნდათ, რომ ეს უკანასკნელი გაუმართლებლად ბატონობდა ადამიანთა გონებასა და სულიერ ცხოვრებაზე და მათი მოძრაობისთვის ყველაზე სერიოზულ წინააღმდეგობას წარმოადგენდა. განმანათლებლები ან უბრალოდ უარყოფენ ღმერთის არსებობას, ან დეისტური იდეების პროპაგანდისტებად გვევლინებიან, ანუ ისეთი ღმერთის არსებობას აღიარებენ, რომელიც სამყაროს შექმნის შემდეგ აღარ ინტერესდება სამყაროსა და ადამიანების ბედით და არ ერევა ამ უკანასკნელთა ცხოვრებაში. დეისტები უარყოფდნენ გამოცხადებას, წმინდა წერილის ავტორიტეტს, სასწაულებს, კერძო განგებულებას (კონკრეტულ პიროვნებებსა და მოვლენებთან დაკავშირებულ ღვთაებრივ განგებულებას), საეკლესიო იერარქიას, ეკლესიის საკრამენტალურ ცხოვრებას და ა. შ. განმანათლებლები უაღრესად სეკულარიზირებული რელიგიურობის მომხრეები იყვნენ, ისინი ფაქტიურად ღმერთს ადგილს აღარ უტოვებდნენ საკაცობრიო ისტორიის პროცესში და ამ ქვეყნიერების ერთადერთ პატრონად და მეურვედ ადამიანები მიაჩნდათ. ცნობილია, რომ განმანათლებლურმა იდეებმა გარკვეული გავლენა მოახდინეს ამერიკის დამფუძნებელ მამებზე, რომლებმაც დემოკრატიულ და ლიბერალურ ფასეულობებს კონსტიტუციონალური, პოლიტიკური განხორციელება შესძინეს. ამის გამო, თავად განმანათლებლურ მოძრაობას, არაიშვიათად, შეცდომით აიგივებენ დემოკრატიულ და ლიბერალურ პოლიტიკურ იდეალებთან (აქ იგულისხმება რეპრეზენტაციული ანუ არჩევითი მთავრობა, მოქალაქეების თანასწორობა კანონის წინაშე, სოციალურ და პოლიტიკურ ცხოვრებაში მონაწილეობის თანაბარი შანსი, განათლების

მიღების საყოველთაო შესაძლებლობა, თავისუფლება და ა. შ.). ეს გაიგივება პრობლემატური ხდება, თუ გავითვალისწინებთ, რომ განმანათლებლობა, ისევე როგორც რენესანსი, იდეოლოგიურ ფენომენს წარმოადგენს, მაშინ როდესაც დემოკრატია და ლიბერალიზმი მათი წარმოშობის დროს პოლიტიკურ ფენომენებად გვევლინება და მათი დაბადება არც ისტორიული და არც ლოგიკური აუცილებლობით არ უკავშირდება განმანათლებლობის მოძრაობას (ამ შეცდომის თავიდან ასაცილებლად უპრინციპული იქნებოდა ფრანგული რევოლუციის სისხლიანი ტერორის გახსენება, რომელიც ძალიან შორს იდგა დემოკრატიული და ლიბერალური პრინციპებისაგან). რაც შეეხება დემოკრატიას, მართალია, ერთნი დემოკრატიული ცხოვრების წესს მორალურ აუცილებლობად წარმოსახავენ, მეორენი კი მას ზნეობრივი დეგრადაციისა და ანარქიის, ანუ ბოროტების წყაროდ მიიჩნევენ, სინამდვილეში დემოკრატია ისტორიულად სახელმწიფო ინსტიტუტების არსებობისა და ფუნქციონირების ერთ-ერთ ფორმას წარმოადგენს, რომელიც, როგორც პოლიტიკური მექანიზმი, საშუალებას იძლევა, სხვადასხვა სოციალური ჯგუფების ინტერესები წარმომადგენლობითად იყვნენ დაცულნი აღმასრულებელ და საკანონმდებლო ხელისუფლებაში. ამ თვალსაზრისით ბევრი დემოკრატიას სოციალური თანასწორობისა და თავისუფლების გარანტად მიიჩნევს, თუმცა ის, როგორც პოლიტიკური ინსტრუმენტი, აუცილებლობით არ უკავშირდება განმანათლებლობას, რადგან დემოკრატიულ პრაქტიკას უკვე ანტიკური საბერძნეთის პოლისებში ჰქონდა ადგილი.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ლიბერალიზმიც პოლიტიკურ ფენომენებს განეკუთვნება. ის ეფუძნება შეხედულებას, რომლის მიხედვით პოლიტიკური ძალაუფლების წყაროს

ხალხი წარმოადგენს და არა ღვთაებრივი უფლებებით აღჭურვილი მონარქი, ან რომელიმე თეოკრატიულ პრინციპზე დაფუძნებული პოლიტიკური ინსტანცია. აქედან გამომდინარე, ლიბერალური შეხედულებების მიხედვით სახელმწიფოს წარმოშობისა და არსებობის ერთადერთ მიზანს მოქალაქეების ინტერესების დაცვა წარმოადგენს, ამავე დროს ლიბერალები ფიქრობენ, რომ საერთო ინტერესების დაცვის საბაბითაც სახელმწიფოს უფლება არა აქვს, თავისი მოქალაქეების კერძო ცხოვრებაში ჩაერიოს. მოქალაქეების პრივატული სფეროს ხელშეუხებლობის პრინციპს ეფუძნება ფუნდამენტური სამოქალაქო უფლებები: თავისუფალი და სამართლიანი არჩევნები, სიტყვისა და სინდისის თავისუფლება, კერძო საკუთრების დაცულობა, ეკონომიკური სფეროს თავისუფლება მერკანტილური ხასიათის სახელმწიფო რეგულაციებისაგან და ა. შ. ზემოთქმულიდანაც შეიძლება დავინახოთ, რომ გაუმართლებელია პოლიტიკური ლიბერალიზმისა და განმანათლებლობის ღირებულებების გაიგივება. გარკვეული თვალსაზრისით, პოლიტიკური ლიბერალიზმი თანხმობაშია ქრისტიანობასთან, რადგან ქრისტიანობა ადამიანს, როგორც ცათა სასუფეველის მოქალაქეს, უფრო მაღლა აყენებს, ვიდრე სახელმწიფოს, მის პოლიტიკურ და ეკონომიკურ ინსტიტუტებს, ეროვნულ და კულტურულ ღირებულებებს და ა. შ. ქრისტიანობაც იცავს ადამიანის პრივატულ სფეროს, მისი სინდისის თავისუფლებას სახელმწიფოს უხეში ჩარევისაგან, იცავს ადამიანების ოჯახურ, კულტურულ, ეროვნულ და ა. შ. ღირებულებებს კოლექტიურ-კორპორაციული ინტერესებზე დაქვემდებარებისაგან, მაშინ როდესაც კლასიკურ ანუ პოლიტიკურ ლიბერალიზმს საერთო ინტერესების გარკვეული სფერო გააჩნია ქრისტიანობასთან, განმანათლებლობას პრინციპულ საკითხებში ანტიქრისტიანული პოზიცია უკავია.

განმანათლებლობა, ისევე როგორც ყველა მნიშვნელოვანი ისტორიული მოძრაობა, არაერთგვაროვან, კომპლექსურ ფენომენს წარმოადგენს. აქედან გამომდინარე, არაერთგვაროვანი იყო მისი აღქმა მისივე წევრების მიერაც კი. განმანათლებლობის რაობის შესახებ ერთ-ერთი ძალიან ცნობილი მოსაზრება ეკუთვნის გერმანელ ფილოსოფოსს, ემანუელ კანტს. მან 1784 წელს საჯაროდ დასმულ კითხვაზე საპასუხოდ გამოაქვეყნა მოკლე ესეე – „პასუხი კითხვაზე: რა არის განმანათლებლობა?“ (Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?). კანტი ამ ნაშრომის დასაწყისშივე ამტკიცებს, რომ განათლებულობა, უპირველეს ყოვლისა, ადამიანის უმწიფრობის მდგომარეობიდან გამოსვლას გულისხმობს. კანტის აზრით, ეს „უმწიფრობა“ (Unmündigkeit) იმაში გამოიხატება, რომ ადამიანი ვერ ბედავს მნიშვნელოვანი ცხოვრებისეული ამოცანების გადაჭრისას მხოლოდ საკუთარ გონებას დაეყრდნოს და თანახმაა ცხოვრება საჯარო ინსტიტუტების, სახელმწიფო ხელისუფლებისა და თვით ეკლესიის ტუტელაჟს, ანუ ხელმძღვანელობას დაუქვემდებაროს. კანტი ასევე ამტკიცებს, რომ ეს „უმწიფრობა“ ადამიანებმა თავადვე მოახვიეს საკუთარ თავს, რადგან იგი მას ინტელექტუალურ განუვითარებლობას კი არ მიაწერს, არამედ სიმამაცის ნაკლებობასა და სიზარმაცეს. იგი ფიქრობს, რომ განმანათლებლობის ეპოქამ ყველა წინაპირობა შექმნა, რათა ადამიანები თვითონვე გამოვიდნენ ამ მდგომარეობიდან, გახდნენ ავტონომიური, ანუ თავადვე დაუწესონ ცხოვრების წესი საკუთარ თავს. ამ მიზნით, მან ისევ წინ წამოწია ჰორაციისეული ანტიკური, ლათინური მოწოდება – „Separe aude“, რაც ქართულად ნიშნავს: „გაბედე იცოდე“, ან „გაბედე, გახდე ბრძენი“. კანტი, როგორც ნამდვილ რაციონალურ მოაზროვნეს შეეფერება, თვით ეკლესიასაც არ აძლევს იმის უფლებას, რომ მისი

წევრებისაგან რელიგიური დოგმების აუცილებელი აღიარება მოითხოვოს. ეს მით უფრო გასაკვირია, რომ მისივე „წმინდა გონების კრიტიკის“ თანახმად, ადამიანის გონება უძლურია, ლოგიკური განსჯის დახმარებით უპასუხოს მეტაფიზიკურ, მათ შორის ფუნდამენტალურ რელიგიურ კითხვებს და ითხოვს, რომ ამ დროს გონებამ რწმენას დაუთმოს ადგილი. რელიგიური დოგმებისადმი კრიტიკული დამოკიდებულების მიუხედავად, კანტიმორწმუნე ქრისტიანი იყო, იგიპიეტისტურ<sup>1</sup>, პროტესტანტულ ოჯახში აღიზარდა და ცხოვრების ბოლომდე შეინარჩუნა ღმერთის არსებობის რწმენა, რითაც დიდად განსხვავდება ბევრი განმანათლებელი მოაზროვნისაგან. ამ თვალსაზრისით, განმანათლებლობას ორ – ადრინდელ და მოგვიანო პერიოდად ყოფენ. პირველი პერიოდი ინგლისსა და ჰოლანდიას უკავშირდება. ამ პერიოდის განმანათლებელი მოაზროვნეები (ბეკონი, დეკარტი, ლოკი) დიდი ფილოსოფოსები იყვნენ, რომლებზეც დიდი გავლენა მოახდინა ემპირიული მეცნიერების ჩამოყალიბებამ და განვითარებამ. ამ ფილოსოფოსების ნააზრევმა მათი თანამედროვეების მსოფლმხედველობრივი საფუძვლების ცვლილება გამოიწვია. მანამდე ტრადიციული ევროპული მსოფლმხედველობა დაფუძნებული იყო ქრისტიანულ რწმენაზე, განმანათლებლური მსოფლმხედველობა კი რაციონალური გონების ავტორიტეტსა და ემპირიული მეცნიერების პრინციპებს ეფუძნება. ადრინდელ სტატიაში – „მოდერნულობის რელიგიურ – ფილოსოფიური საფუძვლები“<sup>2</sup> – ჩვენ უკვე ვისაუბრეთ ზემოხსენებული მოაზრო-

1 პიეტიზმი ლუთერანულ წიაღში ჩაისახა, ის განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს რელიგიურ გრძნობებს, ღმერთის სიახლოვის განცდას, პირად ღვთისმოსაობას.

2 იხ. რელიგიურ-საგანმანათლებლო ჟურნალი „გული გონიერი“, N 8/2014, გვ. 115-159.

ვნეების იმ ფილოსოფიურ შეხედულებებზე, რომლებიც განმანათლებლურ მსოფლმხედველობას დაედო საფუძვლად და მათზე დაწვრილებით ახლა აღარ შევჩერდებით, უბრალოდ შევნიშნავთ, რომ მათი განმანათლებლური სულისკვეთების მიუხედავად არც ერთი მათგანი არ დაპირისპირებია ეკლესიას. რაც შეეხება განმანათლებლობის მეორე პერიოდს, რომელიც უმთავრესად ეგრეთწოდებული „ფრანგი ფილოსოფოსებითაა“ წარმოდგენილი, აგრესიული ათეიზმით და ანტიკლერიკალიზმით ხასიათდება. ამ „ფრანგ ფილოსოფოსებში“ იგულისხმება დიდრო, დალამბერი, ჰოლბახი, ჰელვეციუსი, კონდორსე და სხვები, რომელთაგან არც ერთი ზემოხსენებული რეპუტაციის მიუხედავად არ გახლდათ ნამდვილი ფილოსოფოსი (ჩვენს დროში თითქმის აღარავინ სწავლობს სპეციალურად მათ ფილოსოფიურ ნააზრევს). ამ ხალხმა სახელი გაითქვა უფრო, როგორც განმანათლებლური იდეების პოპულარიზატორებმა, რომელიც ცნობილი ფრანგული ენციკლოპედიის გამოცემით გააკეთეს. ისინი ფიქრობდნენ, რომ რელიგიურობა უვიცობაზე დაფუძნებული ცრურწმენების შედეგი იყო, რომელსაც კლერიკალები მოხერხებულად იყენებდნენ ხალხზე გავლენის შესანარჩუნებლად. „ენციკლოპედიკები“ დარწმუნებულები იყვნენ, რომ ადამიანების რწმენის, აქედან გამომდინარე, ქრისტიანული ეკლესიის გავლენისაგან განთავისუფლება, მეცნიერული მიღწევების პროპაგანდით იყო შესაძლებელი. მათ ზუსტად ამიტომ გადაწყვიტეს ენციკლოპედიის გამოცემა. ფრანგმა ფილოსოფოსებმა, კანტთან, დეკარტსა და ლოკთან შედარებით, გაცილებით პრეტენზიული ამოცანა დაისახეს. მათი მიზანი იყო კაცობრიობის ცნობიერების რადიკალური გარდაქმნა, ისინი ფიქრობდნენ, რომ შეეძლოთ ადამიანებისთვის ახალი გონებრივი ნათელი მოეტანათ, ამიტომ უწოდებდნენ თა-

ვიანთ დროს „სინათლის ეპოქას“ (les lumières).

განმანათლებლობის მსოფლმხედველობისათვის და-  
მახასიათებელია რამდენიმე ფუნდამენტური თვისება, რო-  
მლებზეც ახლა შევეცდებით საუბარს:

1. განმანათლებლობისთვის ნიშანდობლივია სინტი-  
სტური მსოფლმხედველობა, რომლის თანახმად, მხოლოდ  
მეცნიერული, ემპირიული მეთოდია გამოყენებადი ნე-  
ბისმიერი ცოდნის მოსაპოვებლად, ნებისმიერი რეალობის  
შესასწავლად. ემპირიული მეცნიერების კულტი იმ დროს  
ნიუტონის ფიზიკის წარმოშობამ განაპირობა. ყველაზე  
უზარმაზარი გავლენა მოახდინა იმ ფაქტმა, რომ უამრავი,  
თითქოსდა ერთმანეთთან აბსოლუტურად დაუკავშირებელი  
მოვლენების ახსნა და წინასწარმეტყველება გახდა შე-  
საძლებელი ნიუტონის მიერ აღმოჩენილი მსოფლიო  
მიზიდულობისა და სხვა მექანიკური კანონების გამოყენებით.  
აქ საქმე ეხებოდა ციური სხეულების მოძრაობას, ზღვისა  
და ოკეანის წყლების მიქცევა-მოქცევას, უამრავი სახის  
მექანიკურ მოძრაობას და ა. შ. ნიუტონის ფიზიკის ძლე-  
ვამოსილმა წარმატებამ განმანათლებელ მოაზროვნეებს  
მცდარი წარმოდგენა შეუქმნა, თითქოს ფიზიკური კანონების  
დანხარებით მათ შეეძლოთ სამყაროს მდგომარეობის  
განსაზღვრა დროის ნებისმიერ მომენტში. მათ სამყარო  
უსასრულოდ ბრძენი მესაათის მიერ შექმნილ საათის მსგავს  
მექანიზმად წარმოედგინათ, რომელშიც ყველაფრის წვდომა  
და გაგება ღმერთის გარეშე, მხოლოდ მეცნიერული კანონების  
გამოყენებით იყო შესაძლებელი. განმანათლებლობისთვის  
დამახასიათებელი სინტი-სტური მსოფლმხედველობის  
ერთ-ერთ თვალსაჩინო გამოხატულებას დიდი ინგლისელი  
ემპირისტი ფილოსოფოსის – ლოკის ეგრეთწოდებულ ევი-  
დენციალისტურ თეოლოგიაში ვხედავთ. ლოკი ფიქრობდა,

რომ ადამიანის დაბადებისას მისი გონება ცარიელია ყოველგვარი მენტალური შინაარსისაგან; ის „ცარიელი დაფა“ (Tabula rasa) და ყველანაირ ცოდნასა და პრინციპებს მხოლოდ გამოცდილებით იღებს. აქედან გამომდინარე, იგი ფიქრობს, რომ ფილოსოფიური და თვით რწმენის საკითხების შესწავლას ისევე უნდა მივუდგეთ, როგორც ბუნების მეცნიერულ კვლევას. თუ ჩვენ ბუნების ემპირიული მეთოდების კვლევისას ორი სავარაუდო თეორიიდან იმას ვირჩევთ, რომლის სასარგებლოდ უფრო მეტი მოცემულობა, მოწმობა არსებობს, ასევე უნდა მოვიქცეთ რწმენის შემთხვევაშიც, ანუ მხოლოდ ისეთი რწმენა უნდა ავირჩიოთ, რომლის სასარგებლოდ უფრო მეტი რაციონალური არგუმენტი, მტკიცებულება (evidence) გაგვაჩნია. აქედან ჩანს, რომ ევიდენციალიზმი ღმერთის შესახებ ცოდნის მიღების ერთადერთ ლეგიტიმურ წყაროს ბუნებაზე მეცნიერულ დაკვირვებას მიიჩნევს. ცხადია, ასეთი მიდგომა უაღრესად აღარიბებს ცოცხალი ღმერთის შეცნობის შესაძლებლობას. განმანათლებლები ძალიან მალე მივიდნენ ღმერთის კონცეპციამდე, რომელიც მათ აწყობდათ. ეს იყო დეიზმი, რომლის დროს შემოქმედსა და ქმნილებას შორის ერთადერთი დამაკავშირებელი რგოლი ბუნების კანონებია. შემოქმედის თითქმის ბუნების კანონებთან გაიგივება ძალიან ახლოს დგას თვით ღმერთის უარყოფასთან. ეს ასეც მოხდა. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ფრანგი განმანათლებლების უმრავლესობა ათეისტები იყვნენ. ცხადია, ისინი სულის არსებობასაც უარყოფდნენ და ადამიანს რთულ მექანიკურ მექანიზმთან აიგივებდნენ. ამას ამტკიცებდნენ დიდრო, ჰოლბახი და ჰელვეციუსი.

2. ლოკს ეკუთვნის, ასევე, „ბუნებრივი კანონის“ კონცეფცია, რომელიც ძალიან პოპულარული იყო განმა-



ნათლებლობის ეპოქის მოაზროვნეებს შორის. იგი იმედოვნებდა, რომ როგორც ნიუტონმა აღმოაჩინა რაციონალური კანონები, რომლებიც ბუნებას განაგებს, ასევე შესაძლებელია, აღმოჩენილი იქნას რაციონალური კანონები, რომლებიც ადამიანისა და საზოგადოების ცხოვრებას აწესრიგებს. ლოკი ფიქრობს, რომ რელიგიის, პოლიტიკის, ეკონომიკის და სხვა სფეროების შესაბამისი ბუნებრივი კანონების აღმოჩენით ადამიანს შეეძლება სამყაროს სრული ცოდნა. რაც ყველაზე მთავარია, ლოკი აბსოლუტურად აიგივებდა ერთმანეთთან ბუნებრივ და რაციონალურ კანონებს. აქედან გამომდინარე, ის, რაც რაციონალური გონებისთვის გაუგებარია, მიუწვდომელი იყო, იგი არაბუნებრივად, ადამიანებისთვის უსარგებლოდ და საზიანოდ მიიჩნეოდა. ასეთი მკაცრად რაციონალური მიდგომა, ცხადია, ძალიან აზარალებს რელიგიურ სფეროს, რადგან გამოცხადება, სასწაულები, მთლიანად მისტიური სფერო არარაციონალურ, მიუღებელ ფენომენებად ცხადდება. ასეთი მიდგომის შეზღუდულობა იქიდანაც კარგად ჩანს, რომ თვით ისეთი ურწმუნო ადამიანი, როგორც ფროიდი იყო, ჩვენი ქმედებების, განცდების და მოტივების მნიშვნელოვან ნაწილს არარაციონალურ იმპულსებს მიაწერდა. ლოკის ბუნებრივი კანონის კონცეფციამ განსაკუთრებული როლი სოციალურ-პოლიტიკურ სფეროში ითამაშა, რადგან რევოლუციურად განწყობილი განმანათლებლები მას მონარქიის საწინააღმდეგოდ იყენებდნენ. მაგალითად, კონდორსე, მის თანამედროვე ბევრ სხვა განმანათლებლებთან ერთად, ფიქრობდა, რომ მონარქია არაბუნებრივი წყობა იყო, რადგან მეფეებსა და იმპერატორებს კოლოსალური ადმინისტრაციული და სამხედრო ძალისხმევა სჭირდებოდათ, რათა ძალაუფლება შეენარჩუნებინათ. კონდორსე მხოლოდ ფილოსოფოსობით არ

ყოფილა დაკავებული, იგი განათლებით მათემატიკოსი იყო და განსაკუთრებით ალბათობის თეორიით ინტერესდებოდა. ამ უკანასკნელზე დაყრდნობით, მან შეიმუშავა პოლიტიკური თეორია, რომლის მიხედვით, მთავრობა მით უფრო ნაკლებ შეცდომას უშვებს, მასში რაც უფრო მეტი ხალხი მონაწილეობს. აქედან გამომდინარე, იგი ემხრობოდა ისეთი პოლიტიკური წყობის დამყარებას, რომლის დროსაც ყველას თავისუფლად მიუწვდებოდა ხელი ინფორმაციასა და განათლებაზე, ყველა თანაბარი იქნებოდა კანონის წინაშე და რაც შეიძლება ბევრი ადამიანი მიიღებდა მონაწილეობას სახელმწიფოს მართვაში. კონდორსეს პოლიტიკურმა იდეებმა გავლენა მოახდინა „ფედერალისტური წერილების“ და „დამოუკიდებლობის დეკლარაციის“ ერთ-ერთ მთავარ თანაავტორსა და ამერიკის დამფუძნებელ მამაზე – ჯეფერსონზე. კონდორსე ამ უკანასკნელმა მაშინ გაიცნო, როდესაც იგი საფრანგეთში ჩამოვიდა, რათა ლუი XVI–ისგან ფული ეთხოვა ინგლისელების წინააღმდეგ ბრძოლაში დასახმარებლად. მაგალითად, კონდორსეს გავლენითაა შეტანილი „დამოუკიდებლობის დეკლარაციაში“ სიცოცხლის, თავისუფლებისა და ბედნიერების უფლების მოთხოვნა. საქმე იმაშია, რომ ამ ფორმულის პირველი ვარიანტი ლოკს ეკუთვნის, მან ადამიანის ფუნდამენტალურ უფლებად სიცოცხლე, თავისუფლება და კერძო საკუთრება გამოაცხადა. ეს იყო კონდორსე, რომელმაც ლოკის ფრაზაში „კერძო საკუთრება“ „თავისუფლებით“ ჩაანაცვლა, რადგან ფიქრობდა, რომ კერძო საკუთრება ერთ-ერთი საშუალება იყო ბედნიერების მისაღწევად. ახლა ჩვენს მიზანს არ წარმოადგენს, ვისაუბროთ რამდენად გამართლებული იყო ეს ჩანაცვლება, თუმცა გაკვრით შევნიშნავთ, რომ ლოკისთვის კერძო საკუთრება ლიბერალური პოლიტიკური მმართველობის საფუძველი უფროა, ვიდრე ბედნიერების

მიღწევის უეჭველი საშუალება. ამ ისტორიაზე იმიტომ ვსაუბრობთ, რომ ის ფრანგი განმანათლებლების ამერიკის დამფუძნებელ მამებზე უშუალო გავლენის თვალნათელ ილუსტრაციას იძლევა. ფრანგი განმანათლებლების გავლენას უნდა მიეწეროს ის ფაქტიც, რომ ჯეფერსონს ორგანიზებული რელიგიისაგან (ცხადია, აქ ქრისტიანული ეკლესია იგულისხმება) თავის დაღწევა თავისუფლების ერთ-ერთ საფუძვლად მიაჩნდა. მას სურდა, ქრისტიანობისაგან მხოლოდ ეთიკური მოძღვრება დაეტოვებინა, ამიტომ 1804 წელს მისი ხელმძღვანელობით დაბეჭდეს ახალი აღთქმა, რომელშიც მხოლოდ ეთიკური ხასიათის მქონე წინადადებები იყო დატოვებული (ამ გავლენის თვალსაზრისით, ნიშანდობლივია ისიც, რომ ნიუ იორკის ცნობილი თავისუფლების ქანდაკება ფრანგების საჩუქარია ამერიკელებისადმი. აქვე უნდა აღვნიშნოთ ისიც, რომ ფრანგული განმანათლებლური იდეებისადმი ერთგულება ჯეფერსონს ხელს არ უშლიდა, მონობის ინსტიტუტის მომხრე ყოფილიყო. იგი ამტკიცებდა, რომ ზანგებს ინტელექტუალური ცნობისმოყვარეობის უნარი არ გააჩნდათ და ამიტომ თეთრკანიანებზე დაბლა იდგნენ. მისი აზრით, შეუძლებელი იყო, ორი ერთმანეთისაგან განსხვავებული ადამიანები — ზანგები და თეთრკანიანები — ერთნაირი მმართველობის ქვეშ ყოფილიყვნენ, ამიტომ ბუნებრივად მიაჩნდა პირველის დაქვემდებარებული მდგომარეობა მეორეზე).

საფრანგეთის სამეფო კარზე ნანახმა ამბებმა, ალბათ, ჯეფერსონს კიდევ უფრო მეტად განუმტკიცა მონარქიული წყობის „არაბუნებრიობის“ განმანათლებლური განცდა. საქმე იმაშია, რომ ვერსალის სასახლეში — სადაც ჯეფერსონი ლუი XVI-ს შეხვდა ფულის სათხოვნელად — 10 000 კარისკაცი ცხოვრობდა და მათ პომპეზურ ცხოვრებასა და უსარგებლო გართობებს საფრანგეთის ბიუჯეტის მიახლოებით 7 პროცენ-

ტი ხმარდებოდა. მეფეს კიდევ სხვა რამდენიმე სასახლეს ჰქონდა და მხოლოდ სამეფო კარის შენახვისთვის ბიუჯეტის 10 პროცენტი იხარჯებოდა, ამავე დროს გასათვალისწინებელია, რომ გადასახადებს თავად არისტოკრატები არ იხდიდნენ და მათი სიმძიმე მთლიანად უბრალო ხალხს აწვებოდა. ამ გარემოებებს დაემატა ისიც, რომ საფრანგეთმა გადაწყვიტა, ფინანსურად დახმარებოდა ამერიკელებს ინგლისის წინააღმდეგ ომში, რამაც საბოლოოდ გააღატაკა მოსახლეობა და საფრანგეთის რევოლუციის დაწყებას შეუწყო ხელი. დასაწყისში განმანათლებლები ფიქრობდნენ, რომ რევოლუცია მათ საშუალებას მისცემდა, თავისუფლების, თანასწორობისა და საყოველთაო სოციალური ჰარმონიის მათეული იდეები რეალურად დაენერგათ ცხოვრებაში. სინამდვილეში რევოლუციამ მანამდე არნახული სისხლიანი ტერორი მოიტანა. ფრანგი რევოლუციონერების ყველაზე რადიკალური ფრთის – იაკობინელების ტერორის დროს, რომელსაც არისტოკრატებისა და უბრალო ხალხის გარდა თავად უამრავი რევოლუციონერიც შეეწირა, კონდორსე რამდენიმე თვე იმალებოდა პარიზში, მანამდე, სანამ მასაც საბოლოოდ გილიოტინით არ მოჰკვეთეს თავი. უაღრესად ტრაგიკომიკურია ის ფაქტი, რომ კონდორსე გადამალვის პერიოდში, განმანათლებლური იდეების მიმდევარი რევოლუციონერების მიერ მოწყობილი ტერორით თავზარდაცემული, წერდა წიგნს – „ადამიანის სულის პროგრესის ისტორია“, სადაც მგზნებარედ ამტკიცებს, რომ იმავე განმანათლებლური იდეების პრაქტიკული განხორციელება საზოგადოებას სრულ ჰარმონიასა და ბედნიერებამდე მიიყვანს.

3. განმანათლებლობის წარმმართველი პრინციპია ასევე სეკულარიზმი. განმანათლებლები ფიქრობენ, რომ

განათლების, მსოფლმხედველობისა და მორალის საფუძველი უნდა იყოს სეკულარული, რაციონალური პრინციპები და არა ტრადიციული რელიგიური შეხედულებები. ისინი მთლიანად ორიენტირებული არიან ამსოფლიური ღირებულებებისაკენ და არასოდეს საუბრობენ საიქიო ცხოვრებასა და ცათა სასუფეველზე. ისინი ეკლესიას არსებითად არ განასხვავებენ სხვა ამქვეყნიური ინსტიტუტებისაგან და მასზე ამსოფლიური კატეგორიების გამოყენებით საუბრობენ. ამ თვალსაზრისით, ძალიან საინტერესოა წიგნები, რომლებიც უაღრესად პოპულარული იყო ამ ეპოქაში.

ამ ეპოქის ყველაზე პოპულარული წიგნი, რომელიც განმანათლებლობის იდეებს შეიცავდა, გახლდათ ჩვენ მიერ უკვე ნახსენები ენციკლოპედია, რომელიც თავიანთი ათეისტური რეპუტაციით მოამაყე დიდროს, დაღამბერის, ჰოლბახის, ჰელვეციუსის ხელმძღვანელობით და აქტიური თანამშრომლობით შეიქმნა.

მე-18 საუკუნის მეორე განმანათლებლური იდეებით გაჟღენთილი ბესტსელერი გახლდათ ჟაკ ბერნარდ პიკარდის შრომა — „მსოფლიოს რელიგიური ცერემონიები“, რომელიც შვიდი უხვად ილუსტრირებული ტომისაგან შედგებოდა. ამ ტომებში აღწერილი იყო სხვადასხვა ქვეყნების რელიგიური ტრადიციები, დოქტრინები და რიტუალები. ეს შრომა რელატივისტური ხასიათისაა, ავტორის აზრით, რელიგიებს შორის რეალური განსხვავება არ არსებობს, რადგან იგი ფაქტიურად თითოეულ მათგანში რიტუალების გარდა არსებითს სხვას ვერაფერს ხედავს. ნაშრომის მთავარი იდეის მიხედვით, ადამიანებს რელიგია და რელიგიური ინსტიტუტები მხოლოდ იმიტომ სჭირდებათ, რომ მათი ცხოვრების უმნიშვნელოვანესი მომენტების — ქორწილი, შვილის დაბადება, ახლობლის სიკვდილი, დიდი ბედნიერებისა და უბედურების მომენტები და ა. შ. — თანამ-

დევი სიხარული, მწუხარება, იმედი, შიში და ა. შ. საუკუნეების განმავლობაში განმტკიცებული ტრადიციების ძალით, რელიგიურ რიტუალებში მოითხოვენ გამოხატულებას.

ასევე ძალიან პოპულარული იყო ანონიმი ავტორის მიერ დაწერილი თხზულება – „სამი იმპოსტორი“ (Trois Imposteurs). საფრანგეთში 1753 წელს ამ წიგნის 300 000 ეგზემპლარი დაბეჭდეს და გაყიდეს, რაც იმ ეპოქისთვის წარმოუდგენლად დიდი ტირაჟი იყო. წიგნი ეხება მოსეს, იესო ქრისტესა და მუჰამედს. სიტყვა „იმპოსტორი“ თვითმარქვიას ნიშნავს. წიგნის სათაურიდან კარგად ჩანს მისი ავტორის სურვილი. მისი მიზანია, მკითხველები დაარწმუნოს, რომ ქრისტე, მოსე და მუჰამედი ცრუობდნენ, როცა ხალხს ვითომდა ღვთივჩაგონებულ ჭეშმარიტებებს უცხადებდნენ, სინამდვილეში მათ პოლიტიკური მიზნები ამოძრავებდათ და ხალხზე რელიგიური გრძნობებით მანიპულირებდნენ. ავტორი იესო ქრისტეს დანარჩენ ორზე დაბლა აყენებს, რადგან, მისი აზრით, მან (ქრისტემ), სხვებისაგან განსხვავებით, წარმატება ვერ მოიპოვა პოლიტიკური მიზნების მშვიდობიანი გზით მიღწევის მცდელობის გამო.

მოულოდნელი არ იქნება, თუ ვიტყვით, რომ განმანათლებლობის ეპოქაში განსაკუთრებით პოპულარული იყო ვოლტერის შრომები, კერძოდ, მისი წიგნი – „ფილოსოფიური ლექსიკონი“. ამ შრომაში ვოლტერი უამრავ რელიგიურ საკითხს ეხება, მაგალითად, იქ ვხედავთ სტატიებს: „დოგმა“, „ფანატიზმი“, „ინკვიზიცია“, „რელიგიური დევნა“ და „ტოლერანტობა“. ამ სტატიებში ვოლტერი განსაკუთრებული სიმძაფრით აკრიტიკებს ვითომდა ქრისტიანული ეკლესიისთვის დამახასიათებელ თვისებებს: ფანატიზმს, არატოლერანტობასა და დოგმატურ აზროვნებას. ღარიბი ადამიანებისადმი თანაგრძნობის საბაბით, იგი საშინლად აკრიტიკებს მარხვის ტრადიციას;

წერს, რომ არაადამიანური სისასტიკეა, ღარიბ ადამიანს, რომელიც მთელი წლის განმავლობაში ისედაც შიმშილობს, კიდევ მარხვა მოსთხოვო. ვოლტერი განსაკუთრებული მონდომებით და სარკაზმით კათოლიკური ეკლესიის მაღალ იერარქიას აკრიტიკებს. ვოლტერის დროს და მანამდეც, საფრანგეთში არისტოკრატიული სოციალური წყობის შენარჩუნების მიზნით, საყოველთაოდ გავრცელებული იყო მაიორატის პრინციპი, რომლის მიხედვით, უმაღლესი არისტოკრატიული ტიტულები და მამულები მემკვიდრეობით მხოლოდ უფროს ვაჟზე გადადიოდა. კეთილშობილი ოჯახების უმცროსი ვაჟები, როგორც წესი, სასულიერო ან სამხედრო კარიერას ირჩევდნენ, ან კიდევ სამეფო კარზე ეწყობოდნენ სპეციალურად მათთვის შექმნილ, ფაქტიურად უფუნქციო თანამდებობებზე. ამის გამო, ფრანგული კათოლიკური ეკლესიის არქიეპისკოპოსები, ეპისკოპოსები და დიდი მნიშვნელობის მქონე მონასტრის აბატები ძალიან ხშირად უმაღლესი არისტოკრატიული ოჯახების ახალგაზრდა, რელიგიურ მოწოდებას მოკლებული, დაბალი მორალური ღირსებების მქონე შთამომავლები ხდებოდნენ. სარგებლობდა რა ამ ეკლესიისათვის არაბუნებრივი, შეუფერებელი გარემოებით, ვოლტერი ბევრი განმანათლებელი ავტორისათვის დამახასიათებელი ზედაპირულობით აცხადებდა, რომ ორგანიზებული რელიგია დაბალი სოციალური ფენის არისტოკრატებისადმი დაქვემდებარებული მდგომარეობის შესანარჩუნებლად იყო შექმნილი. იგი ამ გარემოებას ფრანგული კათოლიკური ეკლესიის ფანატიზმსა და არატოლერანტულ პოზიციას უკავშირებდა.

უნდა ითქვას, რომ ვოლტერს საერთოდ არ გააჩნია ქრისტიანობის საკრამენტალური აღქმა. მისთვის ეკლესია ერთ-ერთი სოციალური ორგანიზმია და მეტი არაფერი, რო-

მელმაც ისტორიაში არსებითად რეაქციული როლი ითამაშა. რელიგიის დესაკრალიზებული ხედვის შედეგი იყო, რომ ვოლტერმა პირველად დაიწყო ამ ფენომენზე წმინდა სოციალური და ეკონომიკური კატეგორიებით საუბარი. ამ კონტექსტში მან სიტყვა „ტოლერანტობას“ სხვა პოზიტიური მნიშვნელობა შესძინა, ვიდრე მას მანამდე ჰქონდა. ამ თვალსაზრისით, განსაკუთრებით საინტერესოა ვოლტერის შრომა – „ფილოსოფიური წერილები“, რომელზეც ახლა ვისაუბრებთ.

„ფილოსოფიური წერილები“ ინგლისში დაიწერა. ვოლტერი ერთი პერიოდი იძულებული იყო, საფრანგეთიდან გაქცეულიყო და ინგლისისთვის შეეფარებინა თავი, რადგან თავის სამშობლოში ციხეში ჩაჯდომა ემუქრებოდა. მიზეზებმა, რომლებმაც ვოლტერს უბიძგა საფრანგეთიდან გაქცეულიყო, არსებითად განსაზღვრა ამ შრომის შინაარსი და სულისკვეთება. ვოლტერის ნამდვილი გვარი არუე გახლდათ. მან ძალიან ახალგაზრდამ გაითქვა სახელი თავისი ლიტერატურული შრომების წყალობით და მიღებული გახდა არისტოკრატულ წრეებში. ამ დროს მან გადაწყვიტა, თავისი გვარი უფრო არისტოკრატულით შეეცვალა და არუეს მაგივრად ვოლტერი დაირქვა. ამის გამო ერთმა არისტოკრატმა ქედმაღლურად დასცინა. როცა დაცინვით შეურაცხყოფილმა ვოლტერმა მისთვის ჩვეული სარკაზმით უპასუხა არისტოკრატს, ამ უკანასკნელმა დიდი მწერალი თავის ლაქიებს აცემინა. როცა ვოლტერმა მის შეურაცხმყოფელს სასამართლოში უჩივლა, არისტოკრატები აღშფოთდნენ და პირიქით მას დაემუქრა ციხეში მოხვედრა. იმ დროის საფრანგეთში კეთილშობილი და უბრალო ადამიანები თანასწორნი არ იყვნენ კანონის წინაშე, ამიტომ ერთნაირ დანაშაულად არ აღიქმებოდა არისტოკრატისა და უბრალო ადამიანის შეურაცხყოფა და, აქედან გამომდინარე,



ვოლტერი დაადანაშაულებს. ამის გამო გახდა ის იძულებული, ინგლისში გადასახლებულიყო. აქედან გამომდინარე, მოულოდნელი არ არის, რომ ვოლტერი „ფილოსოფიურ წერილებში“, ძირითადად, საფრანგეთს აკრიტიკებს, ადარებს რა მას ინგლისს და ყოველთვის ხაზს უსვამს ამ უკანასკნელის უპირატესობას. ის, პირადი გამოცდილებიდან გამომდინარე, გულნატკენი წერს, რომ როცა ინგლისში დიდ პატივს სცემენ გამოჩენილ მეცნიერებს, ფილოსოფოსებს, მწერლებსა და ხელოვანებს, რომლის ნათელ ილუსტრაციად ნიუტონიც გამოდგება, საფრანგეთში ნამდვილად მხოლოდ პოლიტიკურ ლიდერებსა და მამაც მხედართმთავრებს მიაგებენ პატივს. ვოლტერი ამტკიცებს, რომ ფილოსოფოსები უფრო მნიშვნელოვანი ხალხია, ვიდრე პოლიტიკური და სამხედრო გმირები, რადგან ეს უკანასკნელი ძალადობით ცვლიან სამყაროს, ფილოსოფოსები კი ჭეშმარიტების ძალით. იგი ამტკიცებს, რომ ალექსანდრე მაკედონელი და იულიუს კეისარი ყველაზე ძლევამოსილი ადამიანები იყვნენ, მათ მთელი მსოფლიო დაიპყრეს, მაგრამ ნიუტონმა უფრო მეტი გააკეთა, რადგან თავისი შრომებით მთელი კაცობრიობა გაანათლა. როგორც მოსალოდნელია, ვოლტერი საფრანგეთს მხოლოდ ამ ასპექტით არ აკრიტიკებს, იგი განსაკუთრებულად უსვამს ხაზს, რომ მისი სამშობლო პოლიტიკურად აბსოლუტისტური, სოციალურად არისტოკრატიული და რელიგიურად არატოლერანტული იყო.

ვოლტერამდე სიტყვა „ტოლერანტობას“ მხოლოდ რელიგიურ კონტექსტში განიხილავდნენ და ის უარყოფითი მნიშვნელობით მოიაზრებოდა. მაგალითად, თომა აკვინელი წერდა, რომ თუ სიკვდილით ისჯება მეფის შეურაცხმყოფელი და ყალბის ფულის ჩამომსხმელი, რატომ ასევე არ უნდა დაისაჯოს ერეტიკოსი, რომელიც ღვთის სიტყვას აყალბებს და ამით შემოქმედს შეურაცხყოფს. ამ კონტექსტში ტოლერ-

რანტობა რელიგიური რწმენისადმი ინდიფერენციის სინონიმად განიხილებოდა.

ვოლტერი, რომელიც რელიგიას მხოლოდ სოციალურ, კულტურულ ფენომენად აღიქვამდა, ტოლერანტობაზეც მხოლოდ ეკონომიკური და სოციალური კატეგორიების გამოყენებით საუბრობს. მის დროს ევროპა კათოლიკური და სხვადასხვა პროტესტანტული აღმსარებლობის მქონე ხალხით იყო დასახლებული, ამავე დროს ყველას ახსოვდა რელიგიური ომების საშინელება და არავის არ სურდა ევროპა რელიგიურ ნიადაგზე ახალი პიროვნული და სოციალური მასშტაბის მქონე ტრაგედიების მომსწრე გამხდარიყო. ამის მიუხედავად, ფრანგული მონარქია და კათოლიკური ეკლესია ანტიტოლერანტული პოზიციის მატარებლები იყვნენ. ამ კონტექსტში ვოლტერის მიერ ტოლერანტობის ქადაგება უაღრესად პოზიტიური მოვლენა გახლდათ. ვოლტერის ნაწერებში ბევრი საეჭვო ღირსების, ზედაპირული შეხედულებები გვხვდება, მაგრამ ტოლერანტობის ქადაგებამ და რელიგიური არატოლერანტობის რამდენიმე მსხვერპლის საქვეყნოდ ცნობილმა დაცვამ (კალასის და სირვანის ოჯახების შემთხვევა) მის პიროვნებას, ნაწერებს და ზოგადად განმანათლებლურ იდეებს მანამდე არნახული მხარდაჭერა მოუპოვა. ეს კარგი მაგალითი უნდა იყოს ეკლესიისთვის; ის პირველი უნდა ქადაგებდეს ქრისტიანულ რწმენასთან ბუნებრივად დაკავშირებულ ტოლერანტობის, სოციალური თანასწორობის და პიროვნული თავისუფლების იდეებს. წინააღმდეგ შემთხვევაში, ამას მისი მოწინააღმდეგეები გააკეთებენ, მისივე (ეკლესიის) ავტორიტეტის საზიანოდ.

ზემოთქმულის კარგ ილუსტრაციას პოლიტიკური ლიბერალიზმიც იძლევა. ეს უკანასკნელი მხოლოდ ქრისტიანულ წიაღში შეიძლება ჩამოყალიბებულიყო. ქრისტიანული რე-

ლიგია ადამიანს ღვთის ხატებისა და მსგავსების მატარებელ, ცათა სასუფევლის პოტენციურ მოქალაქედ განიხილავს და ამიტომ მას ყველა სახელმწიფო ინსტიტუტსა და თავად სახელმწიფოზე მაღლა აყენებს თავისი ღირსებით. ამ თვალსაზრისით, ქრისტიანობა თანხმობაშია ლიბერალურ პოლიტიკურ შეხედულებებთან, რომელიც სახელმწიფოს ფუნქციას ადამიანის სამსახურში ხედავს და არა პირიქით. ქრისტიანული წარმოშობისაა ლიბერალური პრინციპი, რომლის მიხედვით სახელმწიფოს უფლება არა აქვს, ადამიანის პრივატულ სფეროში ჩაერიოს, რაც, ცხადია, სინდისის თავისუფლებასაც გულისხმობს. წარმართული სამყარო არ ცნობდა სინდისის სახელმწიფოსაგან თავისუფლებას, რომში იმპერატორისადმი ღვთაებრივი თაყვანისცემა პოლიტიკური ლოიალობის გამოხატულებასაც გულისხმობდა, ამიტომაც იდევენებოდნენ პირველი ქრისტიანები; ისინი იესო ქრისტეს რწმენის გამო კი არ იდევენებოდნენ, არამედ წარმართული ღვთაებების, კერძოდ, იმპერატორის კულტის უარყოფის მიზეზით. ანტიკურ სამყაროში ადამიანი მთლიანად შთანთქმული იყო სახელმწიფოს მიერ. არისტოტელე ადამიანს პოლიტიკურ ცხოველს უწოდებს და ამით სიტყვებს: „ადამიანურ ინდივიდსა“ და „მოქალაქეს“ სინონიმებად აღიქვამს. მისი სწავლებით, ადამიანი ზნეობრივი განვითარებისთვის აუცილებლად საჭიროებს პოლიტიკურ და სოციალურ ჩართულობას, მისივე საყოველთაოდ ცნობილი ფრაზის მიხედვით, პოლისის (ქალაქი, სახელმწიფო, პოლიტიკური ერთობა) გარეთ მცხოვრები არსებები ან ღმერთები შეიძლება იყვნენ, ან ცხოველები, რადგან პირველნი არ საჭიროებენ ზნეობრივ სრულყოფას, მეორეთ კი ამის უნარი არა აქვთ. პლატონიც თავის „სახელმწიფოში“ სულისა და ქალაქის ანალოგიის პრინციპის განვითარებით ამტკიცებს, რომ ადამიანზე ღრმა

საუბარი მხოლოდ პოლიტიკური კატეგორიებითაა შესაძლებელი და პირიქით, პოლიტიკური ცხოვრების არსი მხოლოდ ანთროპოლოგიურ ტერმინებში გამოიხატება. ასე რომ, ანტიკური სამყარო ადამიანს სახელმწიფოსაგან დამოუკიდებელ პრივატულ სფეროს არ უტოვებდა და ამ კონტექსტში შეუძლებელი იყო პოლიტიკური ლიბერალიზმი ჩასახულიყო. მიუხედავად იმისა, რომ პოლიტიკური ლიბერალიზმის წარმოშობა ქრისტიანული რელიგიის არსებობამ განაპირობა, დასავლეთის კათოლიკურმა ეკლესიამ კონსერვატორული პოლიტიკური ტენდენციების გამო ვერ შეძლო, გარკვეულ ისტორიულ პირობებში მხარი დაეჭირა იმ ეპოქისთვის პროგრესული ლიბერალური იდეებისთვის, ამით ისარგებლეს ანტიეკლესიურმა ძალებმა და პოლიტიკური ლიბერალიზმი ეკლესიის წინააღმდეგ მართულ ლიბერალურ იდეოლოგიად გარდაქმნეს.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ვოლტერი „ფილოსოფიურ წერილებში“ ტოლერანტობას მხოლოდ სეკულარული თვალთახედვით განიხილავს. ამ კონტექსტში იგი ლუი XIV-ის რელიგიურ რეფორმაზე საუბრობს. ლუი XIV-მ გააუქმა ჰენრი IV-ის დროს მიღებული ნანტის ტოლერანტული ედიქტი, რომელმაც კათოლიკეებისა და პროტესტანტების უფლებები გაათანაბრა საფრანგეთში. ამ ედიქტის გაუქმების შემდეგ პროტესტანტიზმის ქადაგება სიკვდილით ისჯებოდა და თავად პროტესტანტებიც კანონისგან დაუსველნი აღმოჩნდნენ. ამან ისინი აიძულა, ჰოლანდიაში, პრუსიასა და ინგლისში გადახვეწილიყვნენ საცხოვრებლად. ფრანგი ჰუგენოტები პროტესტანტიზმის კალვინისტურ შტოს მიეკუთვნებიან და, აქედან გამომდინარე, ერთ-ერთ უმთავრეს ქრისტიანულ სათნოებად დისციპლინირებული, დაუღალავი შრომა მიაჩნდათ. ამან ისინი ძალიან გაამდიდრა. ვოლტერი ირონიულად აღნიშნავს, რომ ნანტის

ედიქტის გაუქმებამ საფრანგეთის გაღარიბების ხარჯზე მისი ტრადიციული მტრების: ინგლისის, პრუსიის და ჰოლანდიის გაძლიერება გამოიწვია ფრანგი პროტესტანტების ხელით მათთან შესული სიმდიდრის გამო. ცხადია, ვოლტერს ამ მაგალითით იმის ჩვენება სურს, რომ არატოლერანტობა წამგებიანია ეკონომიკური და პოლიტიკური თვალსაზრისით. იგი ენერგიულად ეწინააღმდეგება საფრანგეთში მის დროს ფართოდ გავრცელებულ აზრს, რომლის მიხედვით, ქვეყანაში სოციალური წესრიგის და მშვიდობის დასამყარებლად ერთი რელიგიის არსებობა იყო აუცილებელი. პირიქით, იგი ამტკიცებს, რომ სახელმწიფოს ბუნებრივი პოლიტიკურ-ეკონომიკური აყვავების ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ფაქტორს სწორედ მოქალაქეების რელიგიური მრავალფეროვნება წარმოადგენს. ამ აზრის საილუსტრაციოდ იგი ინგლისის ტოლერანტულ რელიგიურ პრაქტიკას განიხილავს, უპირისპირებს რა მას ფრანგული კათოლიკური ეკლესიის არატოლერანტულ პოლიტიკას. ამ კონტექსტში ვოლტერი კვაკერების შესახებ იწყებს საუბარს. ეს ქრისტიანული სექტა ინგლისში XVII საუკუნეში წარმოიშვა. ისინი უარყოფდნენ საეკლესიო იერარქიას, არ გააჩნდათ ყველა წევრისთვის აუცილებელი მრწამსი და არც რეგლამენტირებული რელიგიური კულტი. ერთდროული ლოცვითი შეკრებების დროს ხმამაღლა კითხულობდნენ წმინდა წერილის გარკვეულ ადგილებს და გალობდნენ. ამ მსახურების დროს ბევრი მათგანი მათში ვითომდა მოქმედი სულიწმინდის ნიშნად ირხეოდა და კანკალს იწყებდა. ერთ-ერთი ვერსიის თანახმად სწორედ ამიტომ ეწოდათ მათ კვაკერები (Quakers, ინგლისური ზმნა quake ქართულად რხევას, კანკალს ნიშნავს). ვოლტერი მისთვის დამახასიათებელი მახვილი ირონიით აღწერს კვაკერებთან ურთიერთობის ისტორიას. ისინი მკვეთრად გამოხატული

სექტანტური მენტალიტეტით გამოირჩეოდნენ; შეუძლებელი იყო მათი რაიმეში გადარწმუნება; ნებისმიერი გონივრული არგუმენტის საწინააღმდეგოდ, ფანატიკური სიჯიუთით იმეორებდნენ წინასწარ აკვიატებული აზრების შესაბამის კონტექსტიდან ამოგლეჯილ ბიბლიურ ფრაზებს. კვაკერები უარს ამბობდნენ ინგლისის მონარქისადმი ერთგულების ფიცზე, არ შედიოდნენ სახელმწიფო სამსახურში და ყველასაგან იზოლირებული ცხოვრების წესს მისდევდნენ. ვოლტერი წერს, რომ ყველაფრის მიუხედავად, ინგლისის ხელისუფლება მათ მშვიდობიანი ცხოვრების საშუალებას აძლევს, რასაც უდავოდ მოკლებულნი იქნებოდნენ საფრანგეთში იქ გამეფებული არატოლერანტობის გამო. ვოლტერი, როგორც ვთქვით, კვაკერების მაგალითზე რელიგიური ტოლერანტობის მომგებიანობას აჩვენებს ეკონომიკური და სოციალური თვალსაზრისით. ამ მიზნით იგი მათი ევოლუციის წმინდა სეკულარულ, სოციოლოგიურ ანალიზს აკეთებს. იგი წერს, რომ კვაკერებს მონარქისადმი ერთგულების ფიცის, ოფიციალური ინგლისის ეკლესიის წევრობისა და სახელმწიფო სამსახურის უარყოფის გამო მხოლოდ კომერციულ სფეროში შეეძლოთ საქმიანობა. სექტანტებისადმი დამახასიათებელი უბრალო ცხოვრების წესისა და პურიტანული მორალის გამო ისინი მალე მდიდრდებოდნენ. კვაკერული ოჯახებიდან გამოსულ ახალგაზრდობას სიმდიდრე კარგი განათლების მიღების, გარე კულტურასთან ზიარების და სექტანტების მსოფლმხედველობის და ცხოვრების წესის შეზღუდულობის დანახვის საშუალებას აძლევდა, ეს კი მნიშვნელოვნად ამცირებდა რელიგიურ ფანატიზმს. ამის გამო რამდენიმე თაობის შემდეგ, კვაკერების შთამომავლების დიდი ნაწილი თავისთავად, ყოველგვარი ძალდატანების გარეშე ხდებოდა ინგლისურ საზოგადოების სრულყოფილად ასი-

მილირებული, წარმატებული და საპატიო წევრი. ვოლტერი წერს, რომ ლონდონის სავაჭრო ცენტრებში, ბირჟებზე, სხვადასხვა კომერციულ საქმიანობაში უამრავი სხვადასხვა რელიგიური აღმსარებლობის ხალხია ჩაფლული. მათ სულაც არ აღიზიანებთ განსხვავებული რელიგიური მრწამსის მქონე ხალხის არსებობა, დაინტერესებულნი არიან პირადი ქონების გაზრდით, აწყობთ მშვიდობა და საბოლოოდ სიკეთე მოაქვთ ქვეყნისთვისაც. ვოლტერი ფიქრობს, რომ სახელმწიფოში ერთადერთი რელიგიის არსებობა კლერიკალიზმის, რელიგიური ცენზურისა და ხელისუფლების მიერ ეკლესიის კერძო პოლიტიკური მიზნებისთვის გამოყენების საშიშროებას შეიცავს, მხოლოდ ორი რელიგიური აღმსარებლობის არსებობა რელიგიური და სამოქალაქო ომების რისკს წარმოშობს, ბევრი რელიგიური დენომინაციების თანაარსებობის შემთხვევაში კი ყველას, ყოველ შემთხვევაში უმრავლესობას, ტოლერანტული რელიგიური პოლიტიკა აწყობს, რაც ქვეყნის მშვიდი ეკონომიკური და სოციალური განვითარების წინაპირობას წარმოადგენს.

ვოლტერის ახლახან მოყვანილი ბოლო შეხედულება მისი და, ზოგადად, განმანათლებლობის მოაზროვნეების აბსოლუტური უმრავლესობის ანტიეკლესიური ტაქტიკის კარგ მაგალითს იძლევა. როგორც ვნახეთ, ვოლტერი კათოლიკურ ეკლესიას, და საერთოდ ყველა ეკლესიურად ორგანიზებულ რელიგიურ დენომინაციას, არსობრივად კლერიკალიზმის, რელიგიური ცენზურის, არატოლერანტობის საშიშროების შემცველ ნეგატიურ სოციალურ ფაქტორად მიიჩნევს. აქედან გამომდინარე, მისთვის ტოლერანტობა, რომელიც სხვადასხვა რელიგიური ჯგუფების თანაარსებობას გულისხმობს, თითოეულ მათგანისთვის დამახასიათებელი ნეგატიური ტენდენციების

ჯამური ურთიერთგაბათილების მექანიზმია და სხვა არაფერი. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მისთვის ტოლერანტობა იმიტომ კი არ არის კარგი, რომ ის სხვადასხვა რელიგიურ ტრადიციასთან შეხების, კულტურული თვალსაზრისით გამდიდრების შესაძლებლობას იძლევა, არამედ, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ის რელიგიური დენომინაციებისთვის დამახასიათებელი ნეგატიური ტენდენციების გამოვლენის შესაძლებლობას ზღუდავს. სწორედ ამაში მდგომარეობს ვოლტერის „ანტიეკლესიური ტაქტიკა“, როცა იგი ყველასათვის სასურველ ტოლერანტობას ქადაგებს, ამაში, უპირველეს ყოვლისა, ეკლესიის წინააღმდეგ ბრძოლას გულისხმობს და არა სხვადასხვა კულტურული, რელიგიური და ა. შ. ფასეულობებისადმი გახსნილობას.

მეტწილად განმანათლებლების, განსაკუთრებით ვოლტერის გავლენას უნდა მივაწეროთ, რომ რელიგიური დევნების მთავარ ინსტიგატორად, არატოლერანტობის წყაროდ ეკლესია მიიჩნევა. ამ აზრს განსაკუთრებულად უსვამდნენ ხაზს განმანათლებლობის პერიოდში და ის იდეოლოგიური მიკერძოებულობის გამოხატულება უფროა, ვიდრე ისტორიული სინამდვილის. ისტორიულად რელიგიური შეუწყნარებლობის, დევნების ინიციატორად სახელმწიფო გვევლინება და არა უშუალოდ ეკლესია. ავიღოთ თუნდაც საფრანგეთის ისტორია: ეკატერინე მედიჩის მიერ ორგანიზებულ წმინდა ბართლომეს ღამე; ხანგრძლივი რელიგიური ომი ფრანგ კათოლიკეებსა და კალვინისტებს (ჰუგენოტებს) შორის, რომელიც 1598 წელს ნანტის ედიქტით დასრულდა, მას შემდეგ რაც კალვინისტმა ჰენრი ნავარელმა პოლიტიკური მოტივების გამო მიიღო კათოლიკობა და ჰენრი IV-ის სახელით გამეფდა; ასევე ლუი XIV-ის მიერ ამ ნანტის ედიქტის გაუქმება. ყველა ამ ფაქტების უკან ნათლად გამოკვეთილი პოლიტიკური მოტივები ჩანს. ეს მოვლენები



გარეგნულად ატარებენ რელიგიურ ხასიათს, სინამდვილეში კი რელიგიურ ტერმინოლოგიას ამოფარებულ წმინდა პოლიტიკური მოტივების შედეგებია. იმავეს ვხედავთ ინგლისის შემთხვევაშიც, ჰენრი მერვედან დაწყებული ინგლისელი მონარქები თავად დაუფარავად ასახელებდნენ კერძო ნაციონალურ ინტერესებთან დაკავშირებულ პოლიტიკური და ეკონომიკური ხასიათის მქონე მოტივებს, რათა ინგლისის ტერიტორიაზე კათოლიკური ეკლესიის დევნა გაემართლებინათ. პოლიტიკური მოტივები ასაზრდოებდა ასევე მე-17 საუკუნის ევროპის ოცდაათწლიან რელიგიურ ომს კათოლიკებსა და პროტესტანტებს შორის. ეს იქიდანაც კარგად ჩანს, რომ ამ ომის ბოლო ეტაპზე, კარდინალ რიშელიეს რჩევით საფრანგეთის კათოლიკე მეფე ლუი VIII შვეციის პროტესტანტ მეფეს შეეკრა კათოლიკე ავსტრიელი იმპერატორის წინააღმდეგ.

ერეტიკოსები და ერეტიკული მოძრაობები მხოლოდ ეკლესიისთვის არ წარმოადგენდნენ საშიშროებას, არამედ – სახელმწიფოსთვისაც. წინამოდერნულ პერიოდში ყველა მნიშვნელოვანი პოლიტიკური და სოციალური ფენომენი რელიგიურ ხასიათს იძენდა. ერეტიკული მოძრაობები ხშირად სოციალური დესტაბილიზაციის ფაქტორი ხდებოდა (გლახთა აჯანყებები, თომას მიუნცერი და სხვა), ამიტომ ძველად სახელმწიფო ყოველთვის მტრულად იყო მათდამი განწყობილი. თვით ინკვიზიციის პერიოდში ერეტიკოსების წამებასა და სიკვდილით დასჯას სახელმწიფო მოხელეები აწარმოებდნენ, რადგან მღვდელმსახურებს სისხლის დაღვრა ან ვინმეს მოკვდინება ეკრძალებოდათ; სასულიერო პირების ფუნქციას მხოლოდ ერეტიკული შეცდომების აღმოჩენა წარმოადგენდა. ცხადია, კათოლიკური ეკლესიაც გამოდიოდა ერეტიკოსების მასიური დევნის ინიციატორად, მაგრამ ამ დროს გასათვალისწინებელია კათოლიკური ეკ-

ლესიის სპეციფიკა – რომის პაპი სულიერთან ერთად ავტონომიური პოლიტიკური ძალაუფლების მატარებელიც იყო.

ბიზანტიის ისტორიაც ერთ-ერთი თვალსაჩინო მაგალითია იმისა, რომ ერეტიკოსების დევნის, მათი შევიწროების ინიციატორად თავად იმპერია გვევლინება. ბიზანტიელ იმპერატორებს მიაჩნდათ, რომ ქრისტიანული ეკლესიის ერთიანობა მათი იმპერიის ერთიანობისა და სიძლიერის საფუძველი იყო. ეს პოლიტიკური მოტივი ნათლად იკვეთება უკვე კონსტანტინე დიდის ეპოქიდანვე. ამის გამო იყო, რომ თავად იმპერატორები იწვევდნენ მსოფლო საეკლესიო კრებებს, სახელმწიფო ხაზინიდან აფინანსებდნენ, ორგანიზებას უკეთებდნენ და თვალყურს ადევნებდნენ მათ მსვლელობას, შემდეგ კი თავის თავზე იღებდნენ კრებების გადაწყვეტილებების უარმყოფელი ერეტიკოსების ფიზიკურ დასჯას, გადასახლებას, მათვის ეკლესიების ჩამორთმევას, ერეტიკული ლიტერატურის განადგურებას და ა. შ. იმპერიის პოლიტიკური ერთიანობის ყველაზე მაღლა დაყენება იმპერატორებს არცთუ იშვიათად არასწორ არჩევანამდეც უბიძგებდა. ამის მაგალითებია იმპერიული ხელისუფლების მიერ არიანული, მონოთელიტური და ხატმებრძოლური ერესების მხარდაჭერა. ბიზანტიის იმპერატორების რელიგიურ საკითხებში ჩართულობასა და ერეტიკოსების წინააღმდეგ ბრძოლას სხვა ადმინისტრაციული და სოციალური ხასიათის მოტივებიც განაპირობებდნენ. საქმე იმაშია, რომ კონსტანტინე დიდმა, თეოდოსი დიდმა და იუსტინიანემ ეპისკოპოსებს მნიშვნელოვანი ადმინისტრაციული და იურიდიული ძალაუფლება მიანიჭეს. მაგალითად, ბიზანტიის იმპერიაში ეპისკოპოსებს ევალებოდა საჯარო ფინანსების ხარჯვასა და გარკვეული ტიპის სასამართლო პროცესებზე ზედამხედველობა. ეს კიდევ უფრო გასაგებს ხდის იმპერატორების სურვილს, ერთიან, განუყოფელ,

ოფიციალურ ეკლესიას დაქვემდებარებოდა იმპერიის მთლიანი ტერიტორიის ქრისტიანი მოსახლეობა; აბსოლუტურად დაუშვებელი იყო, ერთმანეთთან მოქიშპე სხვადასხვა სქიზმატურ ან ერეტიკულ ეკლესიებს ჩავარდნოდა ხელში იმპერიული ადმინისტრაციის გარკვეული სფერო. იულიანე განდგომილის მეფობის ძალიან ხანმოკლე, სამწლიანი პერიოდი ნათელ მაგალითს იძლევა იმისა, რომ თავად ეკლესია სულაც არ საჭიროებდა იმპერიის დახმარებას დოგმატური და ეკლესიური პრობლემების გადასაჭრელად. იულიანე განდგომილის გამეფებამდე იმპერიას კონსტანტინე დიდის არიანელი შვილი, კონსტანციუსი მართავდა, რომელიც მთელი იმპერიული ძალაუფლების გამოყენებით ცდილობდა არიანელობის დამკვიდრებას. ამ მიზნით დევნიდა და ასახლებდა მართლმადიდებელ ეპისკოპოსებს და მათ ადგილზე არიანელებს სვამდა. იულიანე განდგომილმა გამეფებისას გადასახლებულ მართლმადიდებელ ეპისკოპოსებს ნება დართო, დაბრუნებულიყვნენ და იმ იმედით, რომ ქრისტიანი ეპისკოპოსები თავად „შეჭამდნენ ერთმანეთს“, გადაწყვიტა, პირადად არ ჩარეულიყო ეკლესიის საქმეებში. წმინდა ათანასე დიდის ცხოვრებიდან ვიცით, რომ იმპერიული წნეხისაგან განთავისუფლებულმა მართლმადიდებელმა ეკლესიამ ძალიან მოკლე ხანში უკან დაიბრუნა დაკარგული ეკლესიები და ისეთი წარმატებით ამარცხებდა ისტორიულად მის ყველაზე მრავალრიცხოვან და ძლიერ მტერს – არიანულ ერესს, რომ შემოფოთებული იულიანე განდგომილი იძულებული გახდა, ისევ გადაესახლებინა წმინდა ათანასე ალექსანდრიელი. ყველაფერი ზემოთქმული კიდევ ერთხელ აჩვენებს, რომ არატოლერანტული რელიგიური პოლიტიკის ინსტიგატორად სახელმწიფო უფრო გვევლინება, ვიდრე უშუალოდ ეკლესია.

ვოლტერისა და განმანათლებლობის პოპულარობა

უმეტესწილად მათ მიერ ტოლერანტობის საკითხის წინ წა-  
მოწევამ განაპირობა. მართალია, ვოლტერის და სხვა გან-  
მანათლებლების ტოლერანტული პოზიცია, არსებითად,  
მათი რელიგიისადმი ინდიფერენციის გამოხატულება იყო,  
მათმა მოთხოვნებმა მაინც დიდი როლი ითამაშეს, რადგან  
იმ ეპოქაში ევროპაში ყველა გრძნობდა ტოლერანტობის  
აუცილებლობას, რადგან ის სახელმწიფოებრივი აღმშე-  
ნებლობის ერთ-ერთ მთავარ ელემენტად გადაიქცა. ეს  
კარგად ჩანს ფრიდრიხ დიდის პრუსიის მაგალითზე.  
ფრიდრიხ დიდმა პრუსია ევროპის ერთ-ერთ უძლიერეს  
სახელმწიფოდ გადააქცია, ამას მან მოსახლეობის გა-  
ზრდითა და ძლიერი არმიის შექმნით მიაღწია. ორივეს  
მიღწევა მას მხოლოდ რელიგიურად ტოლერანტული  
პოზიციის საშუალებით შეძლო. ამ დიდმა მონარქმა პრუსიის  
ტერიტორიაზე უზარმაზარი ჭაობები ამოაშრობინა. ახალი  
ტერიტორიების ხალხით შესავსებად მან იქ დასახლება  
ევროპის სხვადასხვა ქვეყნებიდან დევნის გამო გამოქცეულ,  
რელიგიურ უმცირესობებს შესთავაზა. ასევე, რაკი საკუთარი  
აუცილებელი მუშახელის სიცოცხლეს უფროთხილდებოდა,  
არმია უცხოეთიდან ჩამოყვანილი დაქირავებული ჯა-  
რისკაცებისაგან შეადგინა. აქედან კარგად ჩანს, რომ  
ფრიდრიხ დიდისთვის ტოლერანტობა სახელმწიფოებრივი  
აღმშენებლობის, სტაბილური, მშვიდობიანი სოციალური გა-  
რემოს შენარჩუნების აუცილებელი ელემენტი იყო. მსგავს  
აუცილებლობას, ცხადია, სხვა ქვეყნებშიც ჰქონდა ადგილი.  
ამ გარემოებას კარგად იყენებდნენ განმანათლებლები უფ-  
რო კონსერვატული, ნაკლებად ტოლერანტული კათოლიკუ-  
რი ეკლესიის წინააღმდეგ.

4. განმანათლებლობისთვის დამახასიათებელი შემ-  
დეგი ფუნდამენტალური თვისება რაციონალური გონების

უმაღლეს ავტორიტეტად გამოცხადებაა. ეკლესიის გაგ-  
 ლენის წინააღმდეგ წარმატებული ბრძოლისათვის მათ  
 ავტორიტეტების კრიზისი სჭირდებოდათ. ამიტომ ეჭვის ქვეშ  
 აყენებდნენ ყველა ტრადიციულ ავტორიტეტს, იქნებოდა ეს  
 წმინდა წერილი, არისტოტელე თუ სხვა რომელიმე ძველი  
 ავტორი, რომელსაც შუა საუკუნეების სქოლასტიკა და  
 მეცნიერება ეფუძნებოდა. რაციონალური გონების აღზევება,  
 ცხადია, დეკარტეს, მის კარტეზიანულ ფილოსოფიას უკა-  
 ვშირდება, მაგრამ იგი თავად მორწმუნე და კათოლიკური  
 ეკლესიის ერთგული წევრი იყო. დეკარტისთვის ეჭვი  
 რაციონალური გონების ინტელექტუალური ინსტრუმენტია,  
 რომლის საშუალებითაც იგი ძველი ტრადიციული შეც-  
 დომებისა და ცრურწმენებისგან განთავისუფლებას ცდი-  
 ლობს, გვიანდელი განმანათლებლები კი ყველას ზემოდან  
 უყურებენ. მაგალითად, პიერ ბეილმა 1695 წელს დაწერა  
 ცნობილი წიგნი — „ისტორიული და კრიტიკული ლექსიკონი“. ამ  
 შრომაში ბეილი უმეტესწილად იმითაა დაკავებული,  
 რომ გვერდიგვერდ ალაგებს ძველი ავტორიტეტების შე-  
 ხედულებებს გარკვეულ კონკრეტულ საკითხებზე. იგი ამას  
 აკეთებს, რათა ხაზი გაუსვას მათ შორის განსხვავებებსა  
 და წინააღმდეგობებს. ამ გზით, მას უნდა აჩვენოს, რომ  
 რაკი ავტორიტეტები განსხვავებულად ფიქრობენ ერთსა  
 და იმავე საკითხზე, ხან კი პირდაპირ ეწინააღმდეგებიან  
 ერთმანეთს, არც ერთი არ არის სანდო. ბეილის აზრით,  
 ადამიანი მხოლოდ საკუთარ გონებას უნდა დაეყრდნოს.  
 იგი რატომღაც ფიქრობს, რომ ძველი მოაზროვნეებისაგან  
 განსხვავებით, თვითონ და მისი მსგავსი განმანათლებლები  
 დაცული იქნებოდნენ შეცდომებისაგან.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, რაციონალური გონების  
 უმაღლეს ავტორიტეტად გამოცხადება გამოცხადებითი  
 რელიგიებისადმი სკეპტიკურ დამოკიდებულებასაც გუ-

ლისხმობდა. განმანათლებლები ამ სკეპტიციზმის აუცილებლობას პროტესტანტიზმის წიაღში წარმოშობილი მრავალი დენომინაციების არსებობით ასაბუთებდნენ. თითოეული მათგანი ამტკიცებდა, რომ მხოლოდ თვითონ შეიცავდა სრულ ჭეშმარიტებას და მხოლოდ მისი წევრები მოხვდებოდნენ ცათა სასუფეველში. ამ მდგომარეობიდან გამოსავალს განმანათლებლები ყველა გამოცხადებული რელიგიის უარყოფაში ხედავდნენ. მათი აზრით, ღმერთი ადამიანებს ყველასათვის ერთნაირად გასაგები ენით – ბუნებით – უცხადებს თავის თავს. ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ ბუნებრივმა თეოლოგიამ განმანათლებლები დეიზმამდე მიიყვანა. რაციონალური გონების კულტმა და ექსპერიმენტული მეცნიერებებიც შთამბეჭდავმა განვითარებამ განმანათლებლებში ოპტიმისტური მსოფლმხედველობა გააჩინა. მაგალითად, დიდი რაციონალისტი ფილოსოფოსის – ლაიბნიცის სახელს უკავშირდება „ოპტიმისტური ფილოსოფია“. ლაიბნიცი ასწავლიდა, რომ რაკი სამყარო ყოვლისშემძლე და ბრძენმა ღმერთმა შექმნა, ის საუკეთესო ანუ ყველაზე ოპტიმალურია ყველა შესაძლო სამყაროებს შორის. მეცნიერებების სწრაფი განვითარება და ახალი ტექნოლოგიების წარმოშობა, რომლებიც ერთი-ორად ზრდიდა ადამიანის ძლიერებას, მისი ქმედებების ეფექტურობასა და შრომის ნაყოფიერებას, კიდევ უფრო გააძლიერა ეს ოპტიმიზმი. ჩვენთვის არცთუ ისე ცნობილი, მაგრამ თავის ეპოქაში საკმაოდ ავტორიტეტული მეცნიერი და განმანათლებელი ბერნარდ დე ფონტენელი ამტკიცებდა, რომ მისმა თანამედროვეებმა უფრო მეტი იცოდნენ, ვიდრე ძველებმა კაცობრიობის მიერ საუკუნეების განმავლობაში აკუმულირებული ცოდნის გამო; ისინი არამარტო ძველების ცოდნასა და გამოცდილებას ფლობდნენ, არამედ ისეთსაც, რაც აბსოლუტურად უცნობი იყო ამ უკანასკნელთათვის. აქ

მას მხედველობაში, უპირველეს ყოვლისა, ნიუტონის ფიზიკა ჰქონდა. ფონტენელს სწამდა, რომ კაცობრიობა წარმატებით შეძლებდა მის მიერ დაგროვებული ცოდნის საზოგადოების გასაუმჯობესებლად გამოყენებას, რაც მას მომავალში ოქროს საუკუნის დამყარების რწმენას უსახავდა. მომავალი პროგრესის იდეა განმანათლებლების კრედიტს იქცა.

5. განმანათლებლობისთვის დამახასიათებელია ასევე ევროცენტრიზმის უარყოფა, რაც რელიგიური და კულტურული რელატივიზმის წარმოშობამ მოიტანა. ევროპელები ყოველთვის ფიქრობდნენ, რომ მათი კულტურა და ცივილიზაცია, მორალიც კი უნიკალური იყო მსოფლიოში. ამას ისინი აფუძნებდნენ რწმენაზე, რომ ქრისტიანობა ერთადერთი სწორი რელიგია იყო. საზოგადოდ, ასეთი მიდგომა არამართებულია. რელიგია უფრო მეტია, ვიდრე კულტურა, ცივილიზაცია და მორალი, ამიტომ მათი გაიგივება არ შეიძლება. წინაქრისტიანულ ეპოქაში მხოლოდ ძველ ებრაელებს ჰქონდათ სწორი რელიგია, მაგრამ კულტურული და ცივილიზაციური თვალსაზრისით გაცილებით ჩამორჩებოდნენ ბერძნებს, რომელებსა და კიდევ ბევრ სხვა ხალხს; მორალი ადამიანებს შორის ურთიერთობას არეგულირებს, ჭეშმარიტი რელიგია კი ღმერთისაკენ მიმავალი გზაა; ამიტომ რელიგია მორალს მოიცავს, მაგრამ მასზე არ დაყვანება. ამ არამართებულმა გაიგივებამ არასწორი დასკვნები მოიტანა, რომელიც განმანათლებლებმა ქრისტიანობის საწინააღმდეგოდ გამოიყენეს. ამ ეპოქაში ბევრი ევროპელი მოგზაური და მისიონერი გაეცნო სხვადასხვა ხალხებსა და მათ კულტურას. ისინი ბევრს წერდნენ თავიანთი შთაბეჭდილებების შესახებ. ასეთი წიგნები უაღრესად პოპულარული იყო მკითხველებში. ევროპელებმა თავიანთდა გასაკვირად აღ-

მოაჩინეს, რომ არაქრისტიანმა ჩინელებმა, რომლებსაც სიტყვა „ღმერთი“ არც კი გააჩნდათ თავიანთ ენაში, ძალიან დახვეწილი კონფუციანური მორალური სწავლება შექმნეს და ძალიან ძველი შთამბეჭდავი ცივილიზაციისა და კულტურის მემკვიდრეები გახდნენ. განმანათლებლები რიტორიკულად კითხულობდნენ: „თუ ჩინელებმა ქრისტიანობის გარეშე მოახერხეს მორალური ცხოვრება, უზარმაზარი, მშვიდობიანი ცივილიზაციისა და კულტურის შექმნა, ჩვენ რაღაში გვჭირდება ქრისტიანული ეკლესია?“

ვოლტერი და მონტესკიე მათთვის დამახასიათებელი გონებამახვილობით ავრცელებდნენ რელიგიურ და კულტურულ რელატივიზმს. ამტკიცებდნენ რა, რომ ყველა რელიგია და კულტურა არსებითად ერთიდაიგივე იყო. ვოლტერი მთელ თავის ლიტერატურულ ტალანტს იმის დასაბუთებას ახმარდა, რომ ყველა ორგანიზებული რელიგია ერთნაირად რეაქციული იყო, თუმცა ამ მხრივ განსაკუთრებით ქრისტიანულ ეკლესიას ადანაშაულებდა, რადგან დოგმებისა და საკრალური ცხოვრების წეს-ჩვეულებებისადმი ერთგულებას არსად ისეთი მნიშვნელობა არ ენიჭება, როგორც ამ უკანასკნელში.

რელატივიზმის მიუხედავად, განმანათლებლები ყველანაირად ცდილობდნენ ქრისტიანობის დამცირებას სხვა რელიგიების ხარჯზე. მონტესკიე საუბრობს ერთ ჩინელზე, რომელმაც წაიკითხა რა სახარება, გადაწყვიტა, ევროპაში ჩამოსულიყო, რათა საკუთარი თვალთ ენახა ხალხი, რომელიც მარჯვენა ლოყას უშვერდა მარცხენაში გამრტყემელს, მაგრამ ამის მაგივრად მისთვის წარმოუდგენლად ამაყი, გულღრძო, უკეთური და უღმერთო ხალხი ნახა. „სპარსულ წერილებში“ მონტესკიეს სპარსი მოგზაური რომის პაპს მაგად მოიხსენიებს, რომელიც ყოველგვარი მორიდების გარეშე უცხადებს ხალხს, რომ სამი



ერთის ტოლია (ცხადია, აქ მონტესკიეს სამების დოგმატი აქვს მხედველობაში). როდესაც ვოლტერმა უნივერსალური ისტორიის დაწერა გადაწყვიტა, მისი „ესსე ჩვეულებათა შესახებ“ ბიბლიური თხრობით კი არ დაიწყო, როგორც ამას ყველა აკეთებდა მის ეპოქაში, არამედ ჩინეთის ისტორიით. იგი ჩინურ ქრონოლოგიას უფრო ენდობოდა, ვიდრე ბიბლიურს და პირველი მეორის სიცრუის დასასაბუთებლად მოჰყავდა. ვოლტერისა და სხვა განმანათლებლების ნაწერების ანალიზისას აშკარა ხდება, რომ მათი ერთ-ერთი უმთავრესი მიზანი ეკლესიის წინააღმდეგ ბრძოლა იყო, რადგან მიაჩნიათ, რომ განმანათლებლობის პროგრამის განხორციელება მხოლოდ ეკლესიის გავლენის შესუსტებისა და მისი საბოლოო ამოძირკვის პირობებში ხდებოდა შესაძლებელი.

სტატიის დასასრულს გვინდა დასკვნის სახით მისი მთავარი იდეა ჩამოვაცალიბოთ: პოლიტიკური ლიბერალიზმისა და დემოკრატიისაგან განსხვავებით, რომელთა შემკვიდრებასაც განმანათლებლობა იჩემებს, ეს უკანასკნელი წმინდა იდეოლოგიური ფენომენია, რომელიც მკვეთრად ანტიქრისტიანულ, ანტიეკლესიურ ხასიათს ატარებს. განმანათლებელ მოაზროვნეთაგან თუ ყველასი არა, მათი დიდი უმრავლესობის სურვილი ქრისტიანული ღირებულებების რღვევა და მათი საზოგადოებრივი ცხოვრებიდან განდევნა იყო. განმანათლებლობა მოხერხებულად სარგებლობდა დასავლური ქრისტიანული ეკლესიის ინერტულობით სოციალური პრობლემებისადმი, მისი პოლიტიკური კონსერვატივობით, რელიგიური შეუწყნარებლობით; მან (განმანათლებლობამ) იდეოლოგიებისათვის დამახასიათებელი მიკერძოებულობით გამოაცხადა საკუთარი თავი თავისუფლების, სოციალური თანასწორობის, ექსპერი-

მენტული მეცნიერული მეთოდის, მეცნიერული პროგრესისა და რაციონალური გონების ღირსების ერთადერთ დამცველად. მრავალსაუკუნოვანი ისტორია გვიჩვენებს, რომ ქრისტიანობას ყველა პოლიტიკურ ფორმაციასთან, პოლიტიკურ ინსტიტუტთან შეუძლია თანაარსებობა, ის თავისი ბუნებით ზეპოლიტიკურია, ამიტომ წინააღმდეგობაში არ მოდის პოლიტიკური ლიბერალიზმისა და დემოკრატიის პრინციპებთან, მაგრამ არსებითად არათავსებადია განმანათლებლური მსოფლმხედველობის საფუძვლებთან.

განმანათლებლობის ფუნდამენტალური პრინციპები, რომლებიც არსებითად ეწინააღმდეგებიან მართლმადიდებლურ მსოფლმხედველობას, ღმერთის დეისტური კონცეფციადარაციონალურიგონების,კერძოდ,მეცნიერების კულტია. დეისტური კონცეფცია, როგორც უკვე ვნახეთ, ამტკიცებს, რომ ღმერთი არ ერევა სამყაროს ცხოვრებაში. მე-17 საუკუნეში ინგლისში დეისტებს ხშირად ათეისტებად მოიხსენიებდნენ. ეს, რაღაც აზრით, გამართლებულიცაა, რადგან გარეგნული სხვაობის მიუხედავად, ათეიზმი და დეიზმი ერთნაირად შეუძლებელს ხდის რელიგიის არსებობას. დეიზმი ათეიზმის მსგავსად, უარყოფს ადამიანის პიროვნულ კავშირს ღმერთთან, მასზე სასოებას, ღვთაებრივ გამოცხადებას, სასწაულებს, ეკლესიასა და მის საკრამენტალურ ცხოვრებას. უარყოფს რა ღვთაებრივ გამოცხადებასა და წმინდა წერილის ავტორიტეტს, დეიზმი ამტკიცებს, რომ უკლებლივ ყველა მსოფლმხედველობრივი და ზნეობრივი ღირებულებები მხოლოდ რაციონალური გონების ავტორიტეტსა და გამოცდილებას ეფუძნება. ეს, ცხადია, ადამიანური ყოფის ფუნდამენტალურ ფასეულობებს რელატიურ ანუ პირწმინდად ისტორიულ, კულტურულ, პიროვნულ და სხვა კერძო გარემოებებზე დამოკიდებულ რეალობად აქცევს. ასევე, ქრისტიანული ღვთისმეტყვე-

ლების თანახმად, ადამიანს ღვთაებრივი გამოცხადების გარეშე, მხოლოდ საკუთარ გონებაზე დაყრდნობით არ შეუძლია ღმერთის ჭეშმარიტ შემეცნებას მიაღწიოს. გაუმართლებელია ასევე განმანათლებლური ოპტიმიზმი, რომელიც ყველა საკაცობრიო პრობლემის გადაჭრას, მეცნიერების განვითარებასა და მასთან დაკავშირებულ ტექნოლოგიურ პროგრესს უკავშირებს.



ქრისტინული  
ღვთისმეტყველება





## აღდგომის საიდუმლო

ირაკლი ორჭონია

**წ**ინამდებარე სტატიაში მსჯელობას ორი მიმართულებით წარვმართავთ. ერთი მხრივ, მაცხოვრის მეორედ მოსვლისას კაცობრიობის მკვდრეთით აღდგინების თაობაზე ეკლესიის მამათა განმარტებების მიხედვით ვისაუბრებთ, ხოლო, მეორე მხრივ, განკაცებული ღმერთის, იესო ქრისტეს სიკვდილისა და მკვდრეთით აღდგომის თემას შევეხებით.

ადამიანის სულისა და სხეულის ურთიერთმიმართების საკითხი, პიროვნების გარდაცვალების შემდგომი მდგომარეობა თუ სამომავლო ხვედრი ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი განსჯის საგანი იყო, რასაც ცხოვლად განიხილავდა ყველა დროის ცივილიზაცია, თუმცა, ბუნებრივია, კაცობრივი უნარ-შესაძლებლობები ეგზომ იდუმალებით მოცული მოვლენების მიღმა არსებული რეალობის შესამეცნებლად არ კმაროდა და ამიტომაც, მიუხედავად მცდელობებისა, აღნიშნულ თემაზე მსჯელობისას მრავა-

ლი მცდარი შეხედულება გამოითქვა, რომელთა შეჯამება, წმინდა ბასილი დიდის სიტყვებით რომ ვთქვათ, ამგვარად არის შესაძლებელი: „ფრიად თქუეს ბრძენთა მათ ფილოსოფოსთა ბუნებათათჳს, და არცა ერთი სიტყუად ეგო მათ თანა დამტკიცებულად შეუძრველად; რამეთუ მარადის მეორე პირველსა მას დაამჯობს, ვინადცა ჩუენდა არად საწყმარ არს მხილებად მათი, რამეთუ კმა არიან იგინი ურთიერთას დამარღუეველად ერთმანერთისა“<sup>1</sup>.

მიუხედავად იმისა, რომ ღვთისაგან გაცხადებული ძველი აღთქმის რჯული ქრისტეშობამდე მრავალი საუკუნით ადრე დაიწერა და სწორედ მასში იყო გადმოცემული მოძღვრება უზენაესის მიერ მარადისობისთვის შექმნილი პირველი ადამიანების შესახებ, რომლებმაც ღვთის მცნება დაარღვიეს და, ნაცვლად უკვდავებისა, სიკვდილს დაექვემდებარნენ, ანთროპოლოგიურ-ესქატოლოგიური საკითხების სიღრმისეული, ყოველმხრივი განხილვა-შესწავლა და წერილობითი აღნუსხვა (რისი პირველწყარო და საფუძველი უპირველესად წმინდა წერილია) მხოლოდ და მხოლოდ მაცხოვრის განკაცების შემდგომ, მის მიერ დაფუძნებულ ეკლესიაში მოღვაწე მამების სახელს უკავშირდება და ეს სრულიად ლოგიკურია, ვინაიდან ძველი აღთქმის ეპოქაში დაფარული მრავალი საიდუმლო დედამიწაზე მოსულმა ღმერთ-კაცმა, იესო ქრისტემ გააცხადა, ხოლო ახალი აღთქმის ეკლესიის მადლმოსილებით შესაძლებლობა მისცა ადამიანს, სულიერი დაცემულობიდან აღმდგარიყო და ახალი, ქრისტეშემოსილი ცხოვრება დაეწყო, რომ წუთისოფელში გატარებული დღემოკლე ყოფის შემდგომ მარადისობაში გადანაცვლებულს საკუთარ შემო-

1 მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის, ნაკვ. 2(25): ექუსთა დღეთაჲ/ბასილი დიდი; გიორგი მთაწმინდელის თარგმანი; ტექსტი გამოსცა მ. კახაძემ, თბილისი, 1947, გვ. 2.



ქმედთან განუშორებელი, საუკუნო ნეტარი ცხოვრება ბოძებოდა. თუმცა ვსაუბრობთ რა მიღმიერ სამყაროზე, რომლისთვისაც უცხოა დროის ჩვენეული გააზრება, უნდა აღინიშნოს, რომ გარდაცვალების შემდეგ ჟამიერების გაგებას მაინც ვექვემდებარებით, ვინაიდან მაცხოვრის მეორედ მოსვლამდე კაცთა უკვდავი სულები საკუთარი სხეულებისაგან განშორებულნი მკვიდრობენ მეტაფიზიკურ სამყაროში და მხოლოდ ქვეყნიერების აღსასრულისას, შემოქმედის ყოვლისშემძლეობის ძალით, შეერთდებიან ურთიერთს დაშორებული სულები და სხეულები.

ხსენებული საკითხი (მიცვალებულთა აღდგომა) საუკუნეთა მანძილზე ადამიანთა გარკვეული ჯგუფისთვის ძნელად გასაგები, ხშირ შემთხვევაში კი დაუჯერებელი მოვლენა იყო (რაც დღევანდელობისთვის არაა უცხო რამ) და მათ საკუთარი წარმოდგენების დასამოწმებლად შესაბამისი არგუმენტები გააჩნდათ. აი, რას გვამცნობს აღნიშნულის თაობაზე დიდი მოძღვარი, წმინდა კირილე იერუსალიმელი: „მაშ, სარწმუნოება მკვდართა აღდგომის შესახებ არის წმინდა კათოლიკე ეკლესიის დიდი უწყება და სწავლება, დიდი და უსაჭიროესი, მრავალთათვის საკამათო, ჭეშმარიტებისგან კი სარწმუნოქმნილი. კამათობენ წარმართები, ურწმუნოებენ სამარიელები, ამახინჯებენ ერეტიკოსები; მრავალგვარია წინააღმდეგობა, მაგრამ ჭეშმარიტება ერთია“<sup>2</sup>. სწორედ ურწმუნოებითა და კამათის სულით შეპყრობილი ადამიანების მისამართით დაწერა მეორე საუკუნეში მოღვაწე წმინდა ათენაგორა ათენელმა ცნობილი შრომა – „მკვდართა აღდგომის შესახებ“, რომლითაც ათენელი მოძღვარი თავის თანამედროვე საზოგადოებაში არსებულ ეჭვებს განაქარვე-

2 წმინდა კირილე იერუსალიმელი, კატეხიზმური და მისტაგოგიური ჰომილიები: ძველი ბერძნულადნ თარგმნა, წინასიტყვა და სქოლიოები დაურთო გიორგი ჯულაყიძემ, თბილისი, 2015, გვ. 279.

ბს და კითხვებს პასუხობს<sup>3</sup>.

არგუმენტი, რომელსაც აღდგომის მოწინააღმდეგენი გამოთქვამდნენ, ასე ჟღერდა: მაგალითად, მრავალი ადამიანი სანაოსნო კატასტროფებისას ზღვასა თუ მდინარეებში დამხრჩვალა, მათი სხეულები კი თევზებს შთაუნთქამს; ხშირად ისეც მომხდარა, რომ ომის შემდეგ ან სხვა რამ მიზეზით მრავალი გარდაცვლილა, ხოლო უპატრონოდ დარჩენილი სხეულები ცხოველებს შეუჭამიათ. შედეგად, ადამიანის გვამი, რომელიც წყლისა თუ ხმელეთის ბინადრებმა დააქუცმაცეს, მათივე ორგანიზმის ნაწილად ქცეულა. შესაბამისად, თუკი აღდგომა უნდა მოხდეს, განა შესაძლებელია ამგვარად დანაწევრებული და მიმოფანტული, სხვების „საკუთრებად“ ქცეული სხეულების ასოთა კვლავ შეერთება?

მოხმობილი არგუმენტების პასუხად წმინდა ათენაგორა ასეთ მსჯელობას გვთავაზობს: „მე მგონია, რომ ამ ხალხმა, უპირველეს ყოვლისა, არ იცის სამყაროს შემოქმედისა და განმგებლის ძალა და სიბრძნე: მან თითოეულ ცოცხალ არსებას [მისი] ბუნებისა და გვარისთვის შესაფერისი და საჭირო საკვები შეუხამა და გაუმართლებლად მიიჩნია, რომ ნებისნიერი ბუნება ნებისმიერ სხეულთან გაერთიანებულიყო და შერწყმულიყო; არც გაერთიანებულთა განცალკევება იყო მისთვის შეუძლებელი... ყველაფერი, რასაც ცოცხალი არსება შემთხვევითობის ძალით გადაეყრება, მისთვის შესაფერისი საკვები ვერ იქნება; პირიქით, ზოგიერთი რამ მუცლის ღრუსთან შეხებისთანავე ისპობა: ის ამოღებინებით, ექსკრემენტების სახით ან რაღაც სხვა გზით გამოიდევნება, ისე რომ მცირე ხნითაც ვერ გაუძლებს თავდაპირველ ბუნებრივ

3 იხ. ჟურნალი „ემაოსი“, N 2, „მკვდართა აღდგომის შესახებ“, თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ლელა ალექსიძემ; თბილისი, 2004, გვ. 22-76.

მონელებას, მითუმეტეს – საკვების მიმღებ [ორგანიზმთან] შერწყმას. ასევე ის, რაც მოინელა და რამაც პირველადი გადამუშავება გაიარა, მთლიანად ვერ შეერწყმება საკვების მიმღებ ნაწევრებს, [არამედ] ზოგი მუცელშივე დაკარგავს კვების უნარს, ზოგი კი მეორადი გადამუშავებისას – ღვიძლში მონელების დროს გამოიყოფა და ისეთ რაღაცად იქცევა, რასაც მკვებავი უნარი დაკარგული აქვს“<sup>4</sup>.

ათენელი მოძღვრის წარმოდგენილ სწავლებას გარკვეულწილად წმინდა კირილე იერუსალიმელიც ეხმიანება, როდესაც იმავე საკითხზე მსჯელობს: „და ასე გვეუბნებიან წარმართებიც და სამარიელებიც ერთდროულად: დაეცა აღსრულებული ადამიანი და გაიხრწნა, მთლიანობა მატლებად დაიშალა და მატლებიც დაიხოცნენ. ასეთი ხრწნადობა და წარწყმედა მიიღო სხეულმა! მაშ, როგორღა აღდგება? ნავდანთქმულნი თევზებმა შეჭამეს და თავადაც შეიჭამნენ; დათვებმა და ლომებმა მხეცებთან მებრძოლთა თვით ძვლებიც კი დაშალეს და დააქუცმაცეს; ძერებმა და ყვავებმა მიწაზე დაყრილ მკვდართა ხორცი შეჭამეს და მთელ ქვეყანაზე გაფრინდნენ. საიდან აღდგება სხეული? რადგან შესაძლოა, შემჭმელ ფრინველთაგან ზოგი ინდოეთში მოკვდა, ზოგი სპარსეთში, ზოგი გოთეთში. სხვა ცეცხლში დაიწვა და თვით ფერფლიც კი წვიმამ ან ქარმა გაფანტა. საიდან შეგროვდება სხეული?“<sup>5</sup>

იერუსალიმელი მღვდელთმთავარი სკეპტიკურად განწყობილ საზოგადოებას ასე პასუხობს: „შენთვის, ადამიანისთვის, ხარ რა უმცირესი და სუსტი, შორს არის გოთეთისგან ინდოეთი და სპარსეთისგან ესპანეთი, ხოლო

4 დასახ. შრომა, გვ. 43-44.

5 წმინდა კირილე იერუსალიმელი, კატეხიზმური და მისტაგოგიური ჰომილიები, თბილისი, 2015, გვ. 279-280.

ღვთისთვის, რომელსაც პეშვით უბყრია მთელი დედამიწა, ყველაფერი ახლოა. მაშ, შენი სისუსტის გამო უძლურებას ნუ დასწამებ ღმერთს, არამედ მის ძალას შეხედე უფრო. თუკი მზე, რომელიც ღვთის მცირე ქმნილებაა, სხივების ერთი მინათებით მთელ სამყაროს ათბობს, და ჰაერი, რომელიც ღმერთმა შექმნა, გარემოიცავს ყველაფერს, რაც სამყაროშია, ღმერთი, რომელმაც მზე და ჰაერი შექმნა, ნუთუ შორს არის სამყაროსგან?“<sup>6</sup>

იმავე საკითხს განიხილავს მეოთხე საუკუნეში მოღვაწე დიდი კაპადოკიელი მღვდელმთავარი, წმინდა გრიგოლ ნოსელი, ცნობილ შრომაში – „კაცისა შესაქმნისათვის“: „მაგრამ არიან ისეთნიც, რომელნიც, კაცობრივი გონების უძლურების გამო, ღმრთეებრივ ძალაზე ჩვენი საზომის მიხედვით მსჯელობენ და რასაც ჩვენ ვერ ვიტევთ, იმას ღმრთისთვისაც შეუძლებელად თვლიან. სახელდობრ, ისინი მიუთითებენ გაქრობაზე ადრე გარდაცვლილთა გვამებისა, ცეცხლში დაფერფლილთა ნეშტზე; ასევე მაგალითად მოჰყავთ ხორცისმჭამელი მხეცები და თევზები, რომელმაც საკუთარ სხეულში მიიღო რა ხორცი ხომალდის დაღუპვის შედეგად დანთქმულისა, ვინც შეჭამა, მის შედგენილობაში გადავიდა; და სწავლების დარღვევად მრავალი ამგვარი, დიდისა ღმრთისა ძალისა და ხელმწიფებისათვის შეუფერებელი, წვრილმანი მოჰყავთ, თითქოს ღმრთისთვის იმავე გზებით, რომლითაც დაშალა, ადამიანისათვის მისი აგებულების კვლავ მიცემა შეუძლებელი იყოს“<sup>7</sup>.

ზემოთ წარმოდგენილ არგუმენტებს ცხოველების, თევზებისა და ფრინველების მიერ გარდაცვლილ ადამიანთა

6 დასახ. შრომა, გვ. 280.

7 წმინდა გრიგოლ ნოსელი, „შესაქმნისათვის კაცისა“; სამი ქართული რედაქცია ბერძნული ტექსტიტურთ, თბილისი, 2010, გვ. 371.

სხეულების დანაწევრებისა და მიმობნევის შესახებ მავანნი გაცილებით რთულ შემთხვევებსაც შეჰმატებდნენ: ხშირად ისეც ხდება, რომ ადამიანის მჭამელ უტყვ არსებებს სხვა ადამიანები მოინადირებენ და მათ ხორცს შეექცევიან. რას ვიღებთ შედეგად? ცხოველი, თევზი თუ ფრინველი, რომელმაც ადამიანი შეჭამა, ხოლო შემდგომ თავადაც იქნა კაცთაგან შეჭმული, როგორც ერთგვარი „შუამავალი“, საკუთარ სხეულში არსებულ ადამიანის სხეულის ნაწილს სხვა, მის შემპყრობელ ადამიანს გადასცემს. თუმცა მსჯელობა ამაზე არ სრულდება: ზოგჯერ, ძლიერი შიმშილისას თუ გონებაცთომილებისას, ყრმათმჭამელობის შემთხვევებიც მომხდარა. შედეგად, ერთი ადამიანის სხეული სხვა ადამიანის ორგანიზმს შეერთებიან<sup>8</sup>. მაშ, როგორღა უნდა მოხ-

8 მოცემულ შემთხვევაში, წმინდა ათენაგორას თანამედროვენი, სავარაუდოდ, ისტორიაში ცნობილ ფაქტებს გულისხმობდნენ. კერძოდ, არსებობს საეკლესიო გარდამოცემა, რომლის თანახმადაც, ნაბუქოდონოსორის ბაბილონური ჯარებით გარემოცულ იერუსალიმში (ძვ. წ. აღ-ის VI ს.) იყო შემთხვევები, როდესაც შიმშილისაგან გონებაშემდარმა მოსახლეობამ ადამიანის ხორცი შეჭამა, რასაც წინდაწინ იუწყებოდნენ იერემია და ეზეკიელ წინასწარმეტყველები: „მაშინ თქვა უფალმან ჩემდამო... და ჭამდენ ჯორცებსა ძეთა მათთასა და ჯორცებსა ასულთა მათთასა და თითოეული ჯორცთა მოყუსისა თვისისათა ჭამდეს გარემოცველებასა შინა და გარემოდგომილებასა შინა, რომლითა გარემოადგენ მათ მტერნი მათნი და მეძიებელნი სულთა მათთანი“ (იერემ. 19.9); „მამათა შეჭამენ შვილნი მათნი შორის შენსა და შვილთა შეჭამენ მამანი მათნი“ (ეზეკ. 5.10). აქვე შევნიშნავთ, რომ იერემიას მიერ იერუსალიმის დაცემამდე წარმოთქმული სიტყვების შემდეგ იმავე წინასწარმეტყველმა სხვა წიგნი დაწერა სახელწოდებით – „გოლებანი იერემიასნი“, რომელშიც იუდეველი მოღვაწე ცხარე ცრემლებით დასტირის ბაბილონელთა მიერ დარბეულ და განადგურებულ სამშობლოს, დატყვევებულ მოსახლეობას და ზემოდამოწმებულ წინასწარმეტყველებას (შდრ. იერემ. 19.9), ამჯერად როგორც მომხდარ მოვლენას, ეხმიანება (შინაარსის სირთულიდან გამომდინარე, თანამედროვე ქართულ ტექსტს წარმოვადგენთ): „დაინახე, უფალო, და შეხედე, ვისთვის გააკეთე ასე? განა ყოფილა, რომ ქალები ჭამდნენ ნაყოფს თავიანთი მუცლისას, ჩვილებს, მათ მიერ გამოზრდილთ?“ (გოდ. 2.20). მსგავს ცნობას გვაუწყებს იოსებ ფლავიუსი, როდესაც რომაელთა მიერ იერუსალიმის გარშემო აღმართული ალყის შესახებ ყვება: „მრავალი მოწმე რომ არ მყოლოდა ჩემს თანამედროვეთა შორის, დიდი სიხარულით დავდუმდებოდი ამ სამწუხარო მოვლენის გამო, მომავალ თაობებს არმომხდართა მთხრობელად რომ არ მივეჩვიე. მეორე მხრივ, ჩემს

დეს ამგვარად მიმოფანტულ და სხვათა „საკუთრებად“ ქცეულ სხეულთა კვლავ თანაშენაწევრება?

წმინდა ათენაგორა წამოჭრილ საკითხს ასე პასუხობს: „ადამიანთა სხეულები ვერასდროს შეერევა სხვა – იმავე ბუნების მქონე სხეულებს, თუნდაც ოდესმე უგუნურებით, სხვისი გავლენით გრძნობისუნარწართმეულებმა ასეთი სხეული იგემონ, ან თვითონვე შიმშილობისას ან სიგიჟისას მათივე გვარის სხეულით თავი წაიბილწონ... თუ [ოპონენტები] მართლაც შეძლებენ დაასაბუთონ, რომ ადამიანის ხორცი ადამიანისავე საკვებად არის განკუთვნილი, ველარაფერი აღუდგება წინ იმას, რომ ურთიერთჭამა ბუნებრივ [პროცესად] წარმოჩნდეს, ისევე როგორც სხვა, ბუნებრივად შერწყმული რამ. ხოლო ვინც ამის თქმას ბედავს, შეექცეს უძვირფასესი ადამიანების ხორცს, როგორც [თავისთვის] ყველაზე უფრო შესაფერისს, და თავის ახლობლებსაც ამითვე გაუმასპინძლდეს! მაგრამ თუ ამისი თქმაც კი

სამშობლოს ცუდ სამსახურს გავუწევდი, თუკი სიტყვებით მაინც არ გადავცემდი იმას, რაც მან ჭეშმარიტად განიცადა... შიმშილმა ქალაქში (იერუსალიმში; ი. ო.) მრავალი ადამიანი შეიწირა და ენით აღუწერელი განსაცდელები გამოიწვია. საკმარისი იყო, სახლებში საკვების მცირეოდენი რაოდენობა აღმოჩენილიყო, მყისვე სასიკვდილო შერკინება იწყებოდა: საუკეთესო მეგობრები ერთმანეთს უპირისპირდებოდნენ... მძარცველები უკანასკნელ ამოსუნთქვამდე მისულ ადამიანებს ჩხრეკდნენ, რომ დარწმუნებულიყვნენ, ვინმე, საკვების ზურგსკან გადამალვის განმზრახი, სიკვდილის მომიზეზებით ხომ არ თვალთმაქცობდა“ (იხ. ინტერ. საიტი: [www.vehi.net/istoriya/israil/flavii/voina](http://www.vehi.net/istoriya/israil/flavii/voina); Иосиф Флавий, Иудейская война, VI, 3). ფლავიუსის თქმით, მდინარე იორდანეს აღმოსავლეთით მცხოვრებმა ელეაზარის ასულმა, ვინმე მარიამმა, რომელთა თავდასხმისას (ახ. წ. აღ-ის I ს.) იერუსალიმს შეაფარა თავი ჩვილი შვილითურთ. ხანგრძლივი ალყით განპირობებული ძლიერი შიმშილისას მან საკუთარი ყრმა მოაკვდინა, დაანაწევრა, ნაწილი შეწვა და შეჭამა. საკვების მოსაძიებლად ქალაქში მოთარეშე მრავალი ადამიანი მყისვე მარიამის სამყოფელთან შეიკრიბა. მათ არ იცოდნენ მომხდარის არსი და მოკვდინებით ემუქრებოდნენ ქალს, თუკი სანოვაგეს არ უწილადებდა. გონებაშემცდარმა დედაკაცმა საკუთარი შვილის დანაწევრებული სხეული გაიტანა მომხდურთა წინაშე. მოულოდნელი სანახაობით ზარდაცემული მძარცველების ბრბო ადგილზე გაშუშდა და სიკვდილს მონატრებული გაცეცალა საზარელ სანახაობას (Иосиф Флавий, Иудейская война, VI).

უცოდველობა არ არის, [მაშინ] ადამიანის მიერ ადამიანის ხორცის ჭამა დიდი საძაგლობაა და სიბილწე, და ყველა უკანონო და ბუნების საწინააღმდეგო საჭმელსა და საქმეზე მეტად დასაგმობია. ბუნების საწინააღმდეგო ვერასდროს მიაღწევს საკვების სახით [ორგანიზმის] იმ ნაწილებსა და ნაწევრებში, რომლებიც საკვებს საჭიროებენ. ხოლო საკვებად რაც არ იქცევა, ვერც იმას შეეწყობა, რის კვებასაც ჩვეული არ არის. ადამიანთა სხეულებიც ვერასდროს შეერევა [მათსავე] მსგავს სხეულებს, რომელთათვის [ისინი] არაბუნებრივ საკვებს წარმოადგენენ, მიუხედავად იმისა, რომ შემზარავი უბედური შემთხვევის გამო მათ მუცელში ხშირად აღმოჩნდებიან ხოლმე. [პირიქით, ეს სხეულები], მკვებავ ძალას მოკლებულნი, კვლავ იმ [შემადგენლებად] დაიშლებიან, რომელთაგან თავისი პირველი აღნაგობა მიიღეს, და შეუერთდებიან მათ, თითოეული მისთვის განკუთვნილი დროით. ხოლო იქიდან კვლავ გამოიყოფიან იმის სიბრძნითა და ძლიერებით, ვინც ცხოველის მთელი ბუნება შესაფერის ძალთაგან შეამტკიცა, და ბუნებრივად უერთდება თითოეული მათგანი ერთიმეორეს, თუნდაც [სხეული] ცეცხლით იყოს გადამწვარი ან წყლით გადამპალი, ან მხეცთაგან თუ მტაცებელ ცხოველთაგან მთლიანად შემუსრვილი, ან კიდევ, სხეულს მთლიანად მოწყვეტილი [ზოგიერთი ნაწილი] სხვა ნაწილებზე ადრე ყოფილიყოს გახრწნილი. ხოლო კვლავ ერთმანეთთან შეერთებულნი, ისინი იმავე მდებარეობას დაიკავებენ, რომ აღორძინდეს იმავე სხეულის ჰარმონია და აგებულება, და – მკვდრის ან სრულიად გახრწნილის აღდგომა და სიცოცხლე“<sup>9</sup>.

ამჯერად წმინდა გრიგოლ ნოსელის სწავლებას დავიმოწმებთ: „მაგრამ ჩვენ მოკლე სიტყვით მათი ამაო მსჯე-

<sup>9</sup> ურნალი „ემაოსი“, N 2, „მკვდართა აღდგომის შესახებ“, თბილისი, 2004, გვ. 47-49.

ლობის წრეში ხანგრძლივ ტრიალს ბოლო მოვუღოთ და ვაღიაროთ, რომ სხეული იმად დაირღვევა, რისგანაც შედგება; ასე რომ, ღმრთეებრივი სიტყვის მიხედვით, არა მხოლოდ მიწა დაიშლება მიწად (შდრ. დაბ. 3.19), არამედ ჰაერიცა და წყალიც თავთავიანთ გვარს შეუერთდებიან და ყოველი იმათგანი, რაც ჩვენშია, თავის მონათესავეში გადავა, თუნდაც სხეული ადამიანისა შეჭმის შედეგად ხორცისჭამია ფრინველებსა და მხეცებთან იყოს შეერთებული, თევზთა კბილებს შორის გავლილი და ცეცხლისაგან კვამლად და ფერფლად ქცეული. სადაც არ უნდა ივარაუდოს გონებამ გადატანა ადამიანისა, იგი უცილობლად მაინც სამყაროში დარჩება, რომელიც, როგორც ამას ღმრთივსულიერი სიტყვა გვასწავლის, ხელთ ღმერთს უპყრია. და უკეთუ შენც კი არ ხარ უმეცარი იმისა, რაც შენს ხელთაა, ნუთუ ფიქრობ, რომ ღმრთის ცოდნა შენს ძალაზე უფრო სუსტია და არ შეუძლია ზუსტად მოძიება იმისა, რაც მის ღმრთაებრივ ხელშია მოქცეული?“<sup>10</sup>

კაპადოკიელი მღვდელთმთავრის თქმით, ყოველი ადამიანის სხეული გარდაცვალების შემდეგ იმავე სტიქიონებად დაშლას ექვემდებარება, რისგანაც შედგება იგი (ცეცხლი, მიწა, წყალი და ჰაერი). გვამი, რომლის ნაწევარნიც სხვადასხვა გზით რომელიმე ცოცხალი არსების ორგანიზმში აღმოჩნდა, საბოლოოდ მაინც სტიქიონებად მიიქცევა, რადგან არც თავად ეს არსებაა მარადიული და გარკვეულ ჟამს მასაც სიკვდილი ეუფლება. მაგრამ თუკი ჩვენი სხეულის ელემენტები გარდაცვალებისას სამყაროს შემადგენელ ელემენტებს შეეერთება (ცეცხლი – ცეცხლს, წყალი – წყალს, ჰაერი – ჰაერს და მიწა – მიწას), როგორღა უნდა მოხდეს მათი

10 წმინდა გრიგოლ ნოსელი, „შესაქმისათვის კაცისა“; სამი ქართული რედაქცია ბერძნული ტექსტიტურთ, თბილისი, 2010, გვ. 371.



კვლავ უკუგება და იმ სტიქიონების ხელახალი შეკავშირება, რომელთა ერთიანობამ ოდესღაც სხეული შეაგვამოვნა? აი, რას გვაუწყებს აღნიშნულის შესახებ ნოსელი მოძღვარი: „სადმე, კაცთა საცხოვრებელთა ახლოს, უეჭველად გინახავს შენ ჯოგი ცხოველთაგან რომელიმესი, რომელიც საერთოა და მრავალს ეკუთვნის, მაგრამ, რაჟამს იგი მფლობელთა შორის დაიყოფა, ან სახლთან შეჩვევის, ან მათზე დადებული ნიშნების გამო, ყოველს თავისი უბრუნდება. უკეთუ მსგავს რამეს შენი თავის შესახებაც მოიზრებ, ჭეშმარიტების წინაშე არ შესცოდავ. რამდენადაც სულს სხეულის მიმართ, რომელშიც ცხოვრობდა, რაღაც ბუნებრივი კავშირი აქვს და სიყვარულით არის განწყობილი, შედეგად მონათესავესთან განზავებისა, ეს კავშირი და ნაცნობობა თავისიანთან ფარულადაა მასში, თითქოსდა ბუნებისაგან დადებული ნიშნებით, რომელთა მიერ თავისებურებათა შედეგად დაყოფილთა შორის საერთო შეურწყმელი რჩება“<sup>11</sup>.

ნისიის ეპისკოპოსი მსჯელობას განაგრძობს და უაღრესად საყურადღებო სწავლებას გვთავაზობს. კერძოდ, გარდაცვალების შემდეგ ყოველ სულში გარკვეული „ნიშნები“ რჩება, როგორც რამ ტვიფარი იმ სხეულისა, რომელთანაც თანამყოფობდა იგი, რაც, საზოგადოდ, ნებისმიერი ადამიანის სულისა და სხეულის მარადიულ ურთიერთკავშირსა და თავსებადობას, ერთურთისადმი ლტოლვას განაპირობებს: „მაშ, თუკი სული მონათესავესა და საკუთარს კვლავ მიირქვამს, მითხარი, განა რა სიძნელე შეეცილება საღმრთო ძლიერებას მონათესავეთა შემოკრებისთვის, რაჟამს ბუნების გამოუთქმელი რამ მიზიდვით საკუთარს საკუთარისკენ აამოძრავებს? დაშლის შემდეგ (გარდაცვალებისას; ი. ო.) რომ სულზე ჩვენი სხეულის რაღაც ნიშნები (σημεία) რჩება,

11 დასახ. შრომა, გვ. 372.

ჯოჯოხეთში იმათი საუბარი ცხადყოფს, რომელთა გვამები საფლავს გადაეცნენ, ხოლო სხეულებრივი რამ ნიშნეულობა (γυμνάρισμα) სულებზე დარჩა, რითაც იცნობა ლაზარე და არც მდიდარი იყო შეუცნობელი<sup>12</sup>. წარმოდგენილ სწავლებაში არსებითი ისაა, რომ, საეკლესიო მოძღვრების თანახმად, ადამიანის სული არანივთიერია, ე. ი. უხილავია, მაგრამ მიუხედავად ამისა, გარდაცვალების შემდეგ მიღმიერ სამყაროში აღმოჩენილი სხვა გარდაცვლილების მიერ შეიცნობა მისი ვინაობა (მაგალითად, სახარებისეულმა მდიდარმა სახელდებით მოიხსენია გარდაცვლილი გლახაკი ლაზარე (შდრ. ლუკ. 16.19) მიუხედავად იმისა, რომ მისი ფიზიკური სახე (სხეული, გარეგნობა), ბუნებრივია, არ უნახავს). წმინდა გრიგოლ ნოსელის მიხედვით, ამგვარი ცნობადობა საღვთო განგებით მატერიალური სხეულისგან უნივთო სულში აღბეჭდილი ინდივიდუალური (განუმეორებელი და სხვათაგან განმასხვავებელი) ნიშნებით არის განპირობებული, რაც ხილულისა და უხილავი ბუნებების (სხეულისა და სულის) მხოლოდ დროებით განცალკევებასა და მაცხოვრის მეორედ მოსვლის შემდგომ მათ მარადიულ, განუყრელ ერთობას ამოწმებს<sup>13</sup>.

12 იხ. PG. 44, Γρηγορίου Νύσσης Περί κατασκευής Ανθρώπου; col. 225, D. ზემოაღნიშნული ადგილებისაგან განსხვავებით, მოცემულ შემთხვევაში წმინდა გრიგოლის შრომის შესაბამისი ციტატა ბერძნული ტექსტიდან ვთარგმნეთ, ვინაიდან უადრესად მნიშვნელოვანი საკითხის გარკვევისთვის მორიგ სქოლიოში უშუალოდ დედანში წარმოდგენილ ბერძნულ ტერმინებზე მოგვიწევს მსჯელობა.

13 მკითხველის საყურადღებოდ შევნიშნავთ, რომ წმინდა გრიგოლ ნოსელის შრომა – „ადამიანის შექმნის შესახებ“ (Gr. Περί κατασκευής Ανθρώπου) ძველ ქართულ ენაზე ორგზის ითარგმნა. პირველი მათგანი VIII–IX საუკუნეებით თარიღდება. მთარგმნელის ვინაობა უცნობია (იხ. ძველი ქართული მწერლობის ძეგლები, შატბერდის კრებული, გამოსაცემად მოამზადეს ბ. გიგინეიშვილმა და ელ. გიუნაშვილმა, თბილისი, 1979, გვ. 67–127; „თქმული წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა გრიგოლი ნოსელ ებისკოპოსისაჲ კაცისა შესაქმისათჳს, რომელი მიუწერა ძმასა თჳსსა პეტრეს ებისკოპოსსა სებასტიელსა“). ათონის მთაზე მოღვაწე დიდი

კაპადოკიელი მღვდელთმთავარი ზემოხსენებულ საკითხს ვრცლად მიმოიხილავს და ახალ მაგალითს წარმოგვიდგენს დასტურად იმისა, რომ არაფერია გასაოცარი, თუკი მკვდრეთით აღდგომისას სამყაროში არსებულ სტიქიონთა საერთო ოდენობიდან ოდესღაც გარდაცვლილი პიროვნების ელემენტებად დაშლილი სხეული, საღვთო ყოვლისშემძლეობის ძალით, კვლავ დაიბრუნებს კუთვნილ სტიქიონებს. აღნიშნულის მაგალითად ვერცხლის წყალია მოხმობილი, რომელიც, მიუხედავად მიწაზე გაბნევისა, არაფერს აღერევა, ხოლო თუკი ცალკეულ ბურთულებს ვინმე

მოძღვარი, წმინდა გიორგი მთაწმინდელი (XI ს.) კაპადოკიელი მღვდელთმთავრის განმარტებას ხელახლა თარგმნის (იხ. ქრისტიანულ-არქეოლოგიური ძიებანი, თბილისი, 2/2009; გვ. 90-235). გრიგოლ ნოსელი ზემომხმობილ საკითხზე საუბრისას (ვგულისხმობთ მოძღვრებას სხეულის მიერ სულში აღბეჭდილი ნიშნების შესახებ) იყენებს ბერძნულ ტერმინს *σημεῖον*; შდრ. *σημεῖα ἡμετέρου στυκρίματος...* (იხ. PG. 44, col. 225, D). აქვე ძველი ქართული თარგმანების შესაბამის ადგილებს დავიმოწმებთ: „ნიშანი და სასწაულნი ჳორციელებრნი“ (შატბერდის კრებული, გვ. 114); წმინდა გიორგი მთაწმინდელი: „სასწაული რამე აგებულებისა ჩუენისა“ (ქრისტიანულ-არქეოლოგიური ძიებანი, გვ. 202. შევნიშნავთ, რომ შატბერდის კრებულში შემავალი წმინდა გრიგოლ ნოსელის შესაბამისი შრომისა და გიორგი მთაწმინდელის მიერ გამოყენებული ბერძნული დედნები დიდ რედაქციულ სხვაობას ავლენს). ვეისმანის ლექსიკონში ტერმინი *σημεῖον* ასეა თარგმნილი: *знак, значек, примета, признак, знамя, знамение, отметка, след* (Геческо-Руский словарь составленный А. Д. Вейсманом, С.-Петербург, 1899, кол. 1128); Lampe-სთან ვკითხულობთ: *σημεῖον τὸ characteristic mark* (A Patristic Greek Lexicon, edited by G. W. H. Lampe, D. D. Oxford, 1961. p. 1231); იმავე ტექსტში კაპადოკიელი მოძღვარი მეორე ბერძნულ ტერმინსაც მოიხმობს: *γνώρισμα*; შდრ. *γνώρισματὸς δὲ τινὸς σαμᾶτικόν...* წმინდა გიორგი მთაწმინდელი: „ხოლო ნიშანი რამე ჳორცთა სახისად დაშთომილ იყო სულსა ზედა“ (ქრისტიანულ-არქეოლოგიური ძიებანი, გვ. 202); Вейсман: *γνώρισμα*, *то что признак, примета* (Геческо-Руский словарь... кол. 274); Lampe: *γνώρισμα, τὸ that by which a thing is known, mark* (A Patristic Greek Lexicon... p. 318). საქმე ისაა, რომ ორივე მათგანი, ფაქტობრივად, იდენტური შინაარსისა და ძველ ქართულ ტრადიციაში ითარგმნებოდა, როგორც „ნიშანი“, „სასწაული“, ე. ი. მოვლენა, რომელიც რაღაცის შეცნობის შესაძლებლობას იძლევა. ჩვენ მოცემულ შემთხვევაში *σημεῖον* ვთარგმნეთ, როგორც „ნიშანი“, ხოლო *γνώρισμα* „ნიშნულობად“ ვადმოგვაქვს. სწორედ მოხმობილი ტერმინებითაა წარმოდგენილი სულში აღბეჭდილი (დანიშნული, ნიშანდადებული, სასწაულებრივად ჩენილი) „ტვიფარი“, რომელიც მსგავსად სხეულისა, ინდივიდუალურია ყოველი ადამიანის სულისთვის.

ურთიერთს დაახლოვებს, დანაწევრებულთა ერთიანობა მყისვე აღდგება: „ვერცხლისწყლისათვის იტყვიან, რომ უკეთუ იგი ჭურჭლიდან რაღაც ვაკესა და მტვრიან ადგილზე გადმოიღვარა, წვრილ-წვრილ ბურთულებად დაიმსხვრევა, მიწაზე განიბნევა და რასაც შეხვდება, იმათგან არაფერს აღერევა. ხოლო უკეთუ ვინმე მრავალ ადგილას გაბნეულს კვლავ ერთად შეკრებს, თავისთავად შეერწყმება ერთგვაროვანს და თანაც უცხოს არაფერს შეირევს. ვფიქრობ, რამდენადმე მსგავსი რამ უნდა მოვიაზროთ კაცობრივი აგებულების შესახებაც. ღმერთი ნიშანს მისცემს თუ არა, შესაბამისი ნაწილები თავისიანებს თავისთავად შეეძერწვიან, ისე რომ, ამისთვის განმაახლებელს ბუნებისა არავითარი სიძნელე არ შეხვდება“<sup>14</sup>.

აღდგომის აუცილებლობას თავად ადამიანის აგებულებაც ცხადყოფს, რადგან ღმერთმა სულისა და სხეულის ერთობით უკვდავად შექმნა იგი (შდრ. „და შექმნა უფალმან ღმერთმან კაცი მტუერისა მიმღებელმა ქვეყანისაგან. და შთაბერა პირსა მისსა სული სიცოცხლისაჲ და იქმნა კაცი იგი სულად ცხოველად“. დაბ. 2.7) და ესაა ჩვენი ბუნებრივი მდგომარეობა, მაგრამ პირველქმნილმა ცოდვამ აღნიშნული ერთობა დაარღვია და ღმრთის ხატად და მსგავსად ქვეყნიერებას მოვლენილი არსება მოკვდავობას დაექვემდებარა. ამიტომაც ცოდვით დაცემულ პირველმშობელთაგან გამრავლებული კაცობრიობისთვის სიკვდილი იქცა ბუნებრივ მოვლენად, თუმცა რადგანაც ღმერთმა ადამიანი სულისა და სხეულის ერთობით შექმნა, გარდაცვალებით განპირობებული უხილავი და ხილული ბუნებების (სულისა და სხეულის) განცალკევება მხოლოდ

14 წმინდა გრიგოლ ნოსელი, „შესაქმისათვის კაცისა“; სამი ქართული რედაქცია ბერძნული ტექსტიტურთ, თბილისი, 2010, გვ. 373-374.

და მხოლოდ დროებითი მოვლენაა, რაც გარკვეულ ჟამს, კერძოდ, მაცხოვრის მეორედ მოსვლისას კაცობრიობის საყოველთაო აღდგომით დასრულდება და, წმინდა წერილის თანახმად, ყოველი სული იმ განახლებულ სხეულს დაუბრუნდება, რომელშიც ოდესღაც მკვიდრობდა და სწორედ ამ სახით წარდგება საშინელ სამსჯავროზე წუთისოფლად მეუფებით მოსული იესო ქრისტეს წინაშე. შესაბამისად, ვინაიდან აღდგომა საყოველთაო განკითხვას უკავშირდება, ხოლო განკითხვა პიროვნების ხორციელი ცხოვრებისას თავისუფალი ნებით აღსრულებული ცოდვამადლის მიხედვით მოხდება, წმინდა ათენაგორას თანახმად, დიდი უსამართლობა იქნება განსჯა მხოლოდ უხილავისა (სულისა), ხილულის (სხეულის) გარეშე, რადგან ადამიანი ამქვეყნიურ ცხოვრებაში სულისა და სხეულის ერთობით მოქალაქეობს, ამიტომაც მისაგებელი ორივეს (სულსა და სხეულს) განეკუთვნება.

მიცვალებულთა მკვდრეთით აღდგომის საკითხზე საუბრობს დიდი მღვდელთმთავარი, წმინდა კლიმენტი რომაელი კორინთელთა მიმართ მიწერილ პირველ ეპისტოლეში და აღდგომის სიმბოლოდ წარმართთათვის უძველესი დროიდან კარგად ცნობილ მოვლენას იხსენებს, რომელიც ფრინველ ფენიქსს უკავშირდება: „არის ფრინველი, რომელსაც ფენიქსი ეწოდება. იგი ერთადერთი იშვება და ცხოვრობს ხუთასი წელი, შემდეგ კი, როდესაც კვდომას უახლოვდება, თვით იკეთებს სამარეს საკმევლისგან, მირონისა და სხვა ნელსაცხებლებისგან, სადაც მოვა, აღსრულდება რა ჟამი, და იქ კვდება. როდესაც ხორცი დალპება, იშვება რაღაც მატლი, რომელიც საზრდოობს მომკვდარი ცხოველის სინოტივით, ფრთიანდება, შემდეგ კი მომძლავრებული აიღებს იმ სამარეს, სადაც მისი წინამორბედის ძვლებია, აზიდავს მას და არაბეთის ქვეყნიდან გადადის ეგვიპტეში, ე. წ. ჰელიოპოლისში, და დღისით,

ყველას თვალწინ, მზის სამსხვერპლოზე აფრინდება, იქ დააწყობს ძვლებს და ასე უკან გაეშურება. ქურუმები გასინჯავენ ჟამთააღწერილობებს და აღმოაჩენენ, რომ ხუთასი წლის თავზე მოსულა იგი<sup>15</sup>.

ვსაუბრობთ რა ადამიანის მკვდრეთით აღდგომის შესახებ, მას შემდეგ, რაც ეკლესიის მამათა შესაბამისი სწავლებანი დავიმოწმეთ, ამჯერად წმინდა წერილში, ებეკიელის წიგნში, გადმოცემულ უაღრესად საყურადღებო მოძღვრებას წარმოვადგინო: ძვ. წ. აღ-ის 597 წელს ქალდეველების მიერ დატყვევებულ ათი ათას იუდეველთან ერთად ებრაელი წინასწარმეტყველი ბაბილონში გადაასახლეს. მდინარე ქებარის ნაპირზე მყოფმა ებეკიელმა 593 წელს იდუმალებით მოცული გამოცხადება იხილა (შდრ. ებეკ. 1, 2, 3), რის შემდეგაც, ერთი შეხედვით, უცნაური სიმბოლური მოქმედებებით, ღვთის განწესებისამებრ, აქტიურად შეუდგა მომავლის გაცხადების მისთვის დაკისრებულ მისიას. ერთხელაც წინასწარმეტყველი გასაოცარი ხილვის მომსწრე შეიქმნა: ღმერთმა ერთ-ერთ ველზე გაიყვანა იგი, სადაც გარდაცვლილ ადამიანთა უამრავი ძვალი იყო მიმოფანტული (შდრ. „იყო ჩემზე უფლის ხელი და გამიყვანა უფლის სულით და დამსვა მე შუაგულ ველზე, და სავსე იყო იგი ძვლებით“. ებეკ. 37.1). მას უეცრად ღვთის ხმა მოესმა, რომელიც ეკითხებოდა: შეეძლო თუ არა უზენაესს, ეს ძვლები გაეცოცხლებინა. გაურკვეველობაში აღმოჩენილი წინასწარმეტყველი კითხვაზე დაბნეული პასუხობს: „უფალო ღმერთო, მხოლოდ შენ უწყი“ (ებეკ. 37.3). მაშინ ებეკიელს მითითება ეძლევა, რომ საკუთარი ბაგეები ძვლებისკენ

15 წმინდა კლიმენტი რომაელი, პირველი ეპისტოლე კორინთელთა მიმართ, ძველი ბერძნულიდან თარგმნა და შენიშვნები დაურთო დეკანოზმა გიორგი ზვიადაძემ. ჟურნ. „გზა სამეუფო“, დანართი N 3. 1997 წ. გვ. 28-29.

მიმართოს და გაცოცხლების შესახებ აუწყოს („მითხრა: «იწინასწარმეტყველე ამ ძვლებზე და უთხარი მათ: გამხმარო ძვლებო, ისმინეთ სიტყვა უფლისა!» ასე უთხრა უფალმა ღმერთმა ამ ძვლებს: «აჰა, შემოვიყვან თქვენში სულს და გაცოცხლდებით თქვენ. მოგცემთ ძარღვებს, ამოვიყვან თქვენზე ხორცს, დაგფარავთ კანით და მოგცემთ სულს, და გაცოცხლდებით და მიხვდებით, რომ მე ვარ უფალი»“. ეზეკ. 37. 4-6). როგორც კი ეზეკიელმა დამოწმებული სიტყვები წარმოთქვა, გამაოგნებელი სურათის მომსწრე შეიქმნა: ველზე გაფანტულმა ძვლებმა ერთურთისკენ მოძრაობა დაიწყეს. მცირედენ დროში წინასწარმეტყველის მზერის წინაშე ჩონჩხთა სიმრავლე აღიმართა. პირველ მოქმედებას უცრად მეორე მოჰყვა: ჩონჩხები მყესებით, სისხლძარღვებით, ხორციით, ბოლოს კი კანით შეიმოსნენ. ამჯერად ღმერთმა ეზეკიელს მიმართა, რომ ქვეყნის ოთხივე კუთხიდან კაცთა სულები გამოეხმო სხეულებში დასაბრუნებლად. როდესაც წინასწარმეტყველმა დავალებული სიტყვები წარმოთქვა, ველზე გვამურ მმდგომარეობაში მყოფი გარდაცვლილები მყისიერად სიკვდილიდან სიცოცხლისკენ უკუმოიქცნენ (შდრ. „გაცოცხლდნენ და დადგნენ ფეხზე – ძალზე, ძალზე დიდი ლაშქარი“. ეზეკ. 37.10). იუდეველი მოღვაწის მიერ ძვ. წ. აღ-ის მეექვსე საუკუნეში ნანახი მოვლენა, ეკლესიის მამათა განმარტებების თანახმად, წმინდა წერილში გადმოცემული ერთ-ერთი უდიადესი წინასწარმეტყველებაა მაცხოვრის მეორედ მოსვლისას კაცობრიობის მკვდრეთით აღდგომის შესახებ.

ამჯერად ჩვენი განხილვის მეორე საკითხზე გადავალთ და განკაცებული ღმერთის, იესო ქრისტეს შესახებ ვისაუბრებთ. უპირველესად, ზემოხსენებული კაპადოკიელი მღვდელთმთავრის წმინდა გრიგოლ ნოსელის შესაბამის სწავლებას დავიმოწმებთ შრომიდან - „კაცისა შესაქმნისათვის“: „უფალმა სასწაულმოქმედებანი უმდაბლე-

სიდან დაიწყო და ჩვენი რწმენა უფრო და უფრო დიდ სასწაულებს თანდათანობით შეაჩვია. ვითარცა დედა ჩვილს ჯერ ძუძუს აწოვებს და ვიდრე პირი მისი ნაზია და რბილი, რძეს საწოვართ აძლევს, ხოლო შემდგომად გაზრდისა და კბილების ამოსვლისა, პურს აწვდის, ოღონდ არა ხმელსა და ცუდად გამოძცხვარს, რათა საკვების სიმაგრემ ნაზი და შეუჩვეველი ღრძილები არ დაუზიანოს, არამედ ჯერ საკუთარი კბილებით ღეჭავს, რათა იგი მიმღების ძალის თანაზომიერად და შესაფერისად აქციოს, მერე კი, შესაბამისად ძალების გაზრდისა, რბილ საკვებს შეჩვეულ ჩვილს უფრო და უფრო მაგარი კერძით ასაზრდოებს, ასევე უფალიც კაცობრივ სულმოკლეობას, ვითარცა არასრულყოფილ ჩვილს, სასწაულებით კვებავს და ასაზრდოებს<sup>16</sup>. წმინდა გრიგოლის თქმით, მაცხოვარმა საკუთარი აღდგომის საიდუმლო ერთმანეთზე აღმატებული ხუთი სასწაულთქმედების გზით გაუცხადა სულიერ ჩვილობაში მყოფ კაცობრიობას. კერძოდ, (1) სახარებებში აღწერილია შემთხვევა, თუ როგორ განასხა მაცხოვარმა გალილეის ქალაქ კაპერნაუმის სინაგოგაში არაწმინდა სულით შეპყრობილი ადამიანისგან უკეთური ძალები, რის შემდეგაც საკუთარ მოწაფეებთან ერთად პეტრე მოციქულის სახლში მივიდა. პეტრეს სიდედრი დიდი სიცხით იტანჯებოდა, რაზეც მოციქულებმა მიუთითეს მას, მაცხოვარმა კი სიცხე შერისხა, ავადმყოფს ხელი მოჰკიდა და წამოაყენა. დედაკაცი მყისვე გამოჯანმრთელდა და სტუმრებს მოემსახურა (შდრ. მათ. 8. 14-15; მარკ. 1. 29-31; ლუკ. 4. 38-39).

კაპადოკიელი მოძღვარი ამჯერად სახარებისეული სხვა მოვლენის შესახებ გვაუწყებს: (2) იოანე მახარებელი მო-

16 წმინდა გრიგოლ ნოსელი, „შესაქმისათვის კაცისა“; სამი ქართული რედაქცია ბერძნული ტექსტიტურთ, თბილისი, 2010, გვ. 366.



გვითხრობს ვინმე მალაღჩინოსან (სამეუფო) ადამიანზე, რომელმაც გალილეის კანაში იესო ქრისტეს ყოფნის შესახებ შეიტყო და სიკვდილის პირას მისული საკუთარი შვილის გადარჩენის თხოვნით მივიდა მასთან. გულშემუსვრილი მშობლის ვედრება შესმენილ იქნა: „ვიდოდე, ცოცხალ არს ძე შენი“ (შდრ. იოან. 4. 46–54). კაპერნაუმში, სახლში დაბრუნებულ მამას ვაჟი სრულიად განკურნებული დახვდა.

წარმოდგენილ ამბებში არსებითი ისაა, რომ, მართალია, ორივეგან მაცხოვრის მიერ აღსრულებული სასწაულების თაობაზეა ნაუწყები, მაგრამ პირველი შემთხვევისგან განსხვავებით, სადაც პეტრე მოციქულის სიციხით დაუძღვრებულ სიდედრზე იყო საუბარი, მეორე ისტორია აღმატებული სასწაულის თაობაზე გვამცნობს, რადგანაც უდაოდ დიდი მოვლენაა ავადმყოფისთვის მყისიერად ჯანმრთელობის მინიჭება, მაგრამ სასიკვდილოდ განწირულის (და არა უბრალო სნეულის) კვლავ სიცოცხლისკენ მიქცევა მკურნალის აღმატებულ ძალმოსილებას წარმოაჩენს.

ნოსელი მღვდელთმთავარი მორიგ საკითხზე გადადის: (3) სინაგოგის მთავრის, იაიროსის თორმეტი წლის ასული მძიმე დაავადებით დაუძღვრდება. ამიტომაც ბავშვის მამა გადაწყვეტს, რაც შეიძლება სწრაფად მივიდეს იესო ქრისტესთან, რადგანაც ვითარება უკიდურესად რთულია, და შესაბამისი თხოვნით მიმართოს მას. შეხვედრისას სულგამწარებული მშობელი მაცხოვრის ფერხთით ეცემა, საკუთარი შეჭირვების შესახებ მოუთხრობს და სახლში მისასვლელად აწვევს „მოძღვარს“, რომ სიკვდილის პირას მისული გოგონა სასწაულთქმედების გზით გადარჩეს. მახარებლები გვაუწყებენ, რომ იაიროსის სახლისკენ მიმავალ უფალს თორმეტი წლის მანძილზე სისხლდენით გატანჯული დედაკაცი ზურგის მხრიდან მიუახლოვდა და მისი სამოსის კალთას შეეხო; შედეგად მყისიერად გამოჯანმრთელდა. მაცხოვარი შეჩერდა და ყურადღება სწორედ ამ მოვლენისკენ

გადაიტა. მკურნალსა და განკურნებულს შორის დიალოგი შედგა. ბუნებრივია, ხსნებულმა მოვლენამ გარკვეული დრო მოითხოვა. ამასობაში იაიროსის სახლიდან მსახური მოვიდა, რომელმაც მამას შვილის გარდაცვალება ამცნო (შდრ. „ასული შენი აღესრულა, რაღსაღა ამრომებ მოძღუარსა?“); თუმცა უფალი უმძიმეს განსაცდელში აღმოჩენილ მშობელს მყისიერად ანუგეშებს და ასეთი სიტყვებით მიმართავს: „ნუ გეშინინ, გარნა გრწმენინ ხოლო“ (მარკ. 5.36), რის შემდეგაც მასთან სახლში მიდის და ახალგარდაცვლილ გოგონას მკვდრეთით აღადგენს (შდრ. მათ. 9. 18-26; მარკ. 5. 21-43; ლუკ. 40-56).

ყველა ზემომოხმობილი მოვლენის შესაჯამებლად კვლავაც წმინდა გრიგოლ ნოსელის სიტყვებს დავიმოწმებთ: „უფალმა სასწაულმოქმედებანი უმდაბლესიდან დაიწყო და ჩვენი რწმენა უფრო და უფრო დიდ სასწაულებს თანდათანობით შეაჩვია“. კერძოდ, პირველი შემთხვევა უძღურებაში მყოფი პეტრეს სიდედრის განკურნებაა; მეორეგზის სიკვდილის პირას მისული სამეუფო კაცის ძის გამოჯანმრთელება გვეუწყა, ხოლო მესამეგან, წინარე ორი შემთხვევისგან განსხვავებით, ახლადგარდაცვლილი ყრმის გაცოცხლება არის აღწერილი, რაც, ბუნებრივია, პირველ და მეორე სასწაულზე შეუდარებლად აღმატებული მოვლენაა.

კაპადოკიელი მოძღვარი ამჯერად ლუკას სახარებაში მოთხრობილ მორიგ ამბავს გადმოგვცემს: (4) ვინმე ნაინელ ქვრივ დედაკაცს საკუთარი მხოლოდშობილი ძე, ერთადერთი ნუგეში გარდაეცვალა. დაკრძალვის დღეს, როდესაც ხალხის კრებული ცხედარს მიაცილებს, სამგლოვიარო პროცესიას ქალაქის კარიბჭესთან მაცხოვარი შეეგებება. აი, როგორ აღგვიწერს ნოსელი მღვდელთმთავარი შვილმკვდარი ქვრივის მდგომარეობას: „ისტორია სიტყვაძუნწად მოგვითხრობს მრავალზე, ხოლო მონათხრობი ჭეშმარიტად საგოდებელია. ნათქვამია, რომ დედა გარდაცვლილისა ქვრივი

იყო. ხედავ სიმძიმეს განსაცდელისა? და რა ტრაგიკულია მოკლე მონათხრობი ამ ტანჯვაზე? რადგან რას ნიშნავს ნათქვამი, რომ ქალს აღარ ჰქონდა სასოება შვილიერებისა, რასაც დანაკარგით გამოწვეული უბედურების განკურნვა შეეძლო? დედაკაცი ხომ ქვრივი იყო და არც სხვა ვინმე ჰყავდა, რომ ნაცვლად დაკარგულისა, მისთვის ემზირა; შვილი მისი მხოლოდშობილი იყო. და თუ რაოდენი სიმწარეა ამაში, ყველასათვის გასაგებია, ვინც ბუნებისაგან გაუცხოებული არაა. მშობიარობის ტკივილებით მან მხოლოდ ის შეიცნო, ძუძუს მხოლოდ მას აწოვებდა, მის ტაბლას მხოლოდ ის განაბრწყინებდა, მხოლოდ ის იყო მიზეზი სახლში სიხარულისა: თამაშით, მეცადინეობით, ვარჯიშით, მხიარულებით – გასეირნებისას, ასპარეზობაზე შერკინებისას თუ ჭაბუკთა თავშეყრისას, ყოველივეთი, რაც დედის თვალებისათვის ასე ტკბილია და ძვირფასი; იგი ერთი იყო, უკვე მიწვევნილი ასაკამდე ქორწინებისა – ეს ნერგი გვარისა, რტო მემკვიდრეობისა, საყრდენი სიბერისა. ასაკის მოხსენიებაც კიდევ ერთი სხვა მიზეზია ტირილისა, რადგან, უწოდა რა ჭაბუკი, მიანიშნა დამტკნარ ყვავილზე სილამაზისა. მას მხოლოდ ეწყებოდა ამოწვერა ღინღლისა, წვერი ჯერ კიდევ არ გახშირებოდა და ღაწვები მისი ჯერ ისევ სილამაზით ბრწყინავდა. და როგორი უნდა ყოფილიყო ტანჯვა დედისა? თითქოს ნაწლავნი ცეცხლით ეწვოდნენ, ეხვეოდა რა მის წინაშე მდებარეს, ქვითინს მწარედ აგრძელებდა და გვამის დამარხვას არ ჩქარობდა, პირიქით, ტანჯვითმოცული მოთქმა-გოდების, რაც შეიძლება, დიდხანს გაგრძელებას ცდილობდა<sup>17</sup>. უფალს შეეცოდა გულმომკვდარი დედა და ასე მიმართა: „ნუ სტირ!“ (ლუკ. 7.13), შემდეგ მიცვალებულის ცხედარს შეეხო და გარდაცვლილი ჭაბუკი მკვდრეთით აღა-

დგინა (შდრ. ლუკ. 7. 11-17). მართალია, სახარებაში არაა მითითებული, თუ რა დროის შემდეგ გაცოცხლდა ქვრივის მხოლოდშობილი ძე, მაგრამ იუდაური რჯულის თანახმად, გარდაცვლილ ადამიანს იმავე დღეს, მზის ჩასვლამდე კრძალავდნენ. შესაბამისად, ვინაიდან ნაინელი ქვრივის შვილი ებრაელია, მასთან მიმართებითაც იგივე წესი აღესრულებოდა. წარმოდგენილ თხრობაში არსებითი ისაა, რომ იაიროსის ახალგარდაცვლილი ქალიშვილისგან განსხვავებით, უფალმა ამჯერად რამდენიმე საათის (დაახლოებით ერთი დღე-ღამის) მიცვალებული ვაჟი აღადგინა.

ნისიის ეპისკოპოსი მორიგ სახარებისეულ უწყებას გვთავაზობს: (5) მაცხოვრის მეგობრად წოდებული ლაზარე უძლურებამ შეიპყრო. „იმყოფებოდა რა ავადმყოფისაგან შორს, უფალმა მონახულება მეგობრისა დაავიანა, რათა სიკვდილს, სნეულების მეშვეობით სიცოცხლის მოკლებისას, შესაძლებლობა და ძალა ეპოვნა თავისი საქმის აღსასრულებლად. აუწყა მოწაფეებს უფალმა გალილეაში ლაზარეს ტანჯვის შესახებ და ასევე თავისი განზრახვაც – წამოეყენებინა სნეული, ხოლო მათ, ეშინოდათ რა იუდეველთა სისასტიკისა, კვლავ წასვლა იუდეაში, მკვლელთა შორის, მძიმედ და საშიშად მიიჩნიეს. ამის გამო, გადაჰქონდათ რა მათ წასვლის დრო, აგვიანებდნენ, თუმცა ნელ-ნელა მაინც დაბრუნდნენ გალილეადან, რადგან იმძლავრა ხელმწიფებამ უფლისა და მოწაფენი ბეთანიაში მიიყვანა, რათა დასაბამს საყოველთაო აღდგომისა ზიარებოდნენ“<sup>18</sup>. გზაზე მიმავალ მაცხოვარს მიცვალებულის და, მართა, შეეგება და ცხარე ცრემლებით მოტირალმა საკუთარი ოჯახის უბედურება აუწყა. უფალი დამწუხრებულ დედაკაცს ანუგეშებს და ძმის გაცოცხლებას აღუთქვამს. საფლავთან მისვლისას იესო ქრისტე ლოდის

გადაგორებას მოითხოვს, პასუხად კი მართასგან ასეთ სიტყვებს მოისმენს: „უფალო, ყროდისლა, რამეთუ მეოთხე დღე არს“ (იოან. 11.39). დროის ხანგრძლიობის გამო, ბუნებრივია, ლაზარეს სხეულს გახრწნა ჰქონდა დაწყებული. სწორედ ამაზე მიუთითებს გარდაცვლილის და. უფალი სამარხში შესვენებულ „მეგობარს“ ცხოველმყოფელი სიტყვებით მიმართავს: „ლაზარე, გამოვედ გარე!“ (იოან. 11.43), რითაც სიცოცხლის სული შთაებერება ხრწნილებას დაქვემდებარებულს და ყველასათვის მოულოდნელად სახვეველებით გარემორტყმული ლაზარე ხლდომით გამოვა საფლავიდან.

ამჯერად ზემოთ ჩამოთვლილი ყველა მოვლენა ერთად შევაჯამოთ. თავდაპირველად მაცხოვარმა პეტრეს სიცხით დასნეულებული სიდედრი განკურნა, შემდეგ სასიკვდილოდ განწირული სამეუფო კაცის ძე გამოაჯანმრთელა; მოგვიანებით იაიროსის ახლადგარდაცვლილი თორმეტი წლის ასული გააცოცხლა; მერე დასაკრძალად განმზადებული ნაინელი ქვრივის ვაჟი აღადგინა; ბოლოს კი ოთხი დღის მომკვდარსა და ხრწნილებას მიცემულ ლაზარეს სიცოცხლე უბოძა. ჩამოთვლილთათვის თვალის გადევნებით ნათელი ხდება, რომ თითოეული სასწაული წინარეგე აღმატებულია და ზემოხსენებული ყოველი მორიგი ახალი მოვლენა მაცხოვრის განუსაზღვრელ ღმრთეებრივ შესაძლებლობებს წარმოაჩენს, თუ როგორ ძალუძს მას, უმცირესიდან უაღმატებულესამდე ისასწაულთმოქმედოს. მაგრამ, ნისიის ეპისკოპოსის სიტყვისაებრ, ქვეყნიერების შემოქმედისა და დაბადებულთა მიზეზის, იესო ქრისტეს ჭეშმარიტი ცხოველმყოფელობა რომ დამოწმებულიყო, ის არ შემოფარგლულა მხოლოდ ჩამოთვლილი ხუთი მოვლენის აღსრულებით და მსგავსად სახარებისეული სიტყვებისა: „მკურნალო, განიკურნე თავი შენი“ (ლუკ. 4.23), არც თავად გაჰქცევია სიკვდილს, არამედ ყოვლადუცოდველი დაექვემდებარა მას ნებით და, როგორც ძალმოსილმა მეუფემ, შემუსრა იგი (სიკვდილი), რითაც სა-

კუთარი ღმრთეებრიობა წარმოაჩინა (აქვე შევნიშნავთ, რომ წმინდა გრიგოლ ნოსელი მოცემულ შემთხვევაში უფლის გარდაცვალებას ზნეობრივი (და არა დოგმატური) კუთხით განმარტვას).

არის თუ არა რაიმე ცნობა ძველი აღთქმის წიგნებში იმის შესახებ, რომ მაცხოვარი მკვდრეთით მესამე დღეს უნდა აღმდგარიყო?<sup>19</sup> უპირველესად, განკაცებული ღმერთის მიერ დამოწმებულ უწყებას გავიხსენებთ: „ვითარცა–იგი იყო იონა მუცელსა ვეშაპისასა სამ დღე და სამ ღამე, ეგრეთ იყოს ძე კაცისაჲ გულისა ქუეყანისასა სამ დღე და სამ ღამე“ (მათ. 13.40). როგორც ვხედავთ, თავად უფალი მიუთითებს ვეშაპის წიაღში სამი დღის მანძილზე მყოფ იონასა და მის თავს გადამხდარ მოვლენაზე, რასაც ძველ აღთქმაში განჭვრეტილ სამდღიანი გარდაცვალების შემდეგ საკუთარი აღდგომის საიდუმლოდ დაგვისახავს. ამჯერად ყურადღებას მივაპყრობთ იონას წიგნის შესაბამის მუხლებს, რომლებიც არა მხოლოდ მაცხოვრისგან იუდეველი წინასწარმეტყველის მიმართ წარმოთქმულ სიტყვებს ეხმიანება, არამედ უცხადესად ადასტურებს თავად იონას მიერ განჭვრეტილ უდიდეს საიდუმლოს. კერძოდ, ვეშაპის წიაღში აღმოჩენილი გეთხოფერელი მოღვაწე ლოცვას აღუვლენს უფალს და საკუთარ ადგილსამყოფელს ჯოჯოხეთის მუცლად მოიხსენიებს (შდრ. (იონ. 2.3): „მუცლისაგან ჯოჯოხეთისა ღალადებისა ჩემისა გესმა ჴმისა ჩემისა“; *Gr. ἐκ κοιλίας ἔδου κραυγὴν μου ἤκουσας φωνὴν μου*). იმავე ვედრებაში ერთგან ის ასე მიმართავს საკუთარ შემოქმედს: „შთაჴვედი მე ქუეყანად“ (შდრ. *Gr. κατέβην εἰς γῆν*). წარმოდგენილ ლოცვასთან დაკავშირებით წმინდა

19 მკითხველის საყურადღებოდ შევნიშნავთ, რომ ძველი აღთქმის წიგნები უფლის მკვდრეთით აღდგომას მრავალგზის გვამცნობს, მაგრამ ამჯერად ვსაუბრობთ საკუთრივ მესამე დღეს აღდგომის შესახებ.

კირილე იერუსალიმელი აღნიშნავს: „ამ ჩვენი მაცხოვრის სახე აღასრულა წინასწარმეტყველმა იონამ, რომელმაც ვეშაპის მუცლიდან ილოცა და თქვა: „ღალადყავ ჩემს გასაჭირში“ და შემდგომი, „ჯოჯოხეთის მუცლიდან“ (იონ. 2.3). მართალია, ვეშაპში იყო, მაგრამ ვეშაპში მყოფმა ჯოჯოხეთში მყოფად თქვა თავისი თავი, რადგან ქრისტეს წინასახე იყო, რომელსაც ეგულებოდა ჯოჯოხეთში ჩასვლა. მცირედის შემდგომ ამბობს ქრისტეს პირით, წინასწარმეტყველებს რა უცხადესად: „ჩაეშვა ჩემი თავი მთათა ნაპრალებში“ (იონ. 2. 6-7), თუმცა კი იყო ვეშაპის მუცელში. მაშ, რომელმა მთამ შეგიცვა შენ? არამედ ვიცი, ამბობს, რომ სახე ვარ იმისა, ვისაც ეგულებოდა კლდის გამოკვეთილ საფლავში დადება. და ზღვაში მყოფი იონა ამბობს: „ჩავედი მიწაში“ (იონ. 2.7), რადგან ატარებდა ქრისტეს სახეს, რომელიც ჩავიდა მიწის გულში“<sup>20</sup>. როგორც ვნახეთ, ძველ აღთქმაში მოღვაწე წინასწარმეტყველმა, ერთი მხრივ, უფლის გარდაცვლილი სხეულის დედამიწის გულში საფლავად დადება განჭვრიტა, რაჟამს ვეშაპის წიაღში (შესაბამისად, ზღვაში) მყოფმა წარმოთქვა სიტყვები: „შთავყედი მე ქუეყანად“ („ჩავედი მე მიწაში“), ხოლო, მეორე მხრივ, განკაცებული ღმერთის ადამიანური სულის ჯოჯოხეთში შთასვლა მოიხილა, გვაუწყა რა: „მუცლისაგან ჯოჯოხეთისა ღალადებისა ჩემისა გესმა წმისა ჩემისა“ და ზემომოხმობილი სიტყვებით დაამოწმა მაცხოვრის სწავლება, რომ დიდი თევზის მიერ შთანთქმული იონა იესო ქრისტეს განასახიერებდა სიმბოლურად (შდრ. მათ. 13.40).

ამჯერად მორიგ ძველღმერთისეულ უწყებას დავიმოწმებთ, რომელსაც ისრაელის სამეფოში მოღვაწე წი-

20 წმინდა კირილე იერუსალიმელი, კატეხიზმური და მისტაგოგიური ჰომილიები, თბილისი, 2015, გვ. 214.

ნასწარმეტყველი ოსე<sup>21</sup> გვამცნობს: „მოვედით და მოვიქცეთ უფლისა ღმრთისა ჩუენისა, რამეთუ მან მიყო და განმკურნნეს ჩუენ, მწყლნეს და მილხინოს ჩუენ, განმაცხოველნეს შემდგომად ორისა დღისა მესამესა დღესა აღვდგეთ და ვცხონდეთ წინაშე მისსა“ (ოს. 6. 1-2). როგორც მოხმობილი მუხლიდან ირკვევა, ლაპარაკია მესამე დღეს აღდგომის შესახებ, თუმცა საქმე ისაა, რომ ოსე პირველი პირის მრავლობითი რიცხვის ფორმით გადმოსცემს სათქმელს (შდრ. „მოვედით“, „მოვიქცეთ“, „განმკურნნეს“, „მილხინოს“, „განმაცხოველნეს“, „აღვდგეთ და ვცხონდეთ“). წარმოდგენილი ადგილის შესახებ რამდენიმე განსხვავებული მოსაზრება გამოითქვა. განმმართველთა ნაწილი მიიჩნევს, რომ ორდღიანი გარდაცვალების შემდეგ მესამე დღეს აღდგომაში ასურულ-ბაბილონური ტყვეობის დასასრულს ებრაელი ერის სამშობლოში დაბრუნების თაობაზეა მითითება; ე. ი. წინასწარმეტყველმა, რომელმაც წინდაწინ განჭვრიტა ისრაელისა და იუდეის სამეფოების დაცემა, გადასახლებაში მყოფი იუდეველები სიკვდილს დაქვემდებარებულებად წარმოგვიდგინა, ვინაიდან უცხო ქვეყანაში შეუძლებელი იყო რჯულის ზედმიწვნით დაცვა, ტაძრის არარსებობის მიზეზით – მსხვერპლის შეწირვა, ხოლო სამშობლოში დაბრუნება, მოვლენის მნიშვნელობიდან გამომდინარე, ორდღიანი გარდაცვალების შემდეგ, მესამე დღეს მკვდრეთით აღდგომას შეადარა.

სანამ იმავე საკითხის განსხვავებულ განმარტებას წარმოვადგენდეთ, აღვნიშნავთ, რომ საეკლესიო სწავლების თანახმად, წმინდა წერილში გადმოცემული ესა თუ ის ამბავი, ხშირ შემთხვევაში, გარდა პირდაპირი გააზრებისა,

21 Gr. Ὀση; ho-shay'-ah - **ושׁוּׁי** ებრ. წინამდებარე სტატიიაში წინასწარმეტყველის სახელის ძველ ქართულ ფორმას („ოსე“-ს) ვინარჩუნებთ, რაც თავის მხრივ ბერძნულის შესატყვისია.



მისტიკურ, დაფარულ მოძღვრებას მოიცავს საკუთარ თავში<sup>22</sup>. მაგალითისთვის წმინდა გრიგოლ დიოლოლოსის ებეკიელის წიგნის ერთ-ერთ მუხლზე წარმოთქმული ქადაგებიდან მოვიხიშობთ შესაბამის ადგილს. დიდი რომაელი მღვდელთმთავრის თქმით, ადამის ნეკნისგან ევას შექმნის ბიბლიური ისტორია, როგორც ჭეშმარიტად აღსრულებული ამბავი, მეორე მხრივ, უდიადეს იდუმალ მოვლენას გაგვიმხელს ახალი აღთქმის ეკლესიის დაფუძნების შესახებ. კერძოდ, წმინდა წერილის თანახმად, სანამ ევას გამოსახავდა, ღმერთმა ადამს ექსტაზი მოჰგვარა (შდრ. „და დასდვა ღმერთმან განკვრვებაჲ (ἔκστασις) ადამს ზედა და დააძინა და მოიღო ერთი გუერდთა მისთა და აღავსო ჳორცითა მის წილ. და აღუშენა უფალმან ღმერთმან გუერდი, რომელი მოიღო ადამისგან, ცოლად და მოიყვანა იგი ადამისა“; დაბ. 2. 21-22). მოცემულ შემთხვევაში არსებითი ისაა, რომ ექსტაზში (განკვირვებულობაში) მყოფი ადამი გოლგოთაზე ჰვარცმული და მოკვდინებული მაცხოვრის სიმბოლოა; პირველმშობლის გვერდიდან ამოცლილი ნეკნი კი, რომლისგანაც ევას, სიცოცხლეს (სახელი „ევა“ (khavvaw' – חַוָּא ებრ.) განიმარტება, როგორც „სიცოცხლე“) ებოძა დასაბამი, განკაცებული ღმერთის ლახვრით განგმირული გვერდიდან დაღვრილი ყოვლადპატიოსანი სისხლით დაფუძნებული ახალი აღთქმის ეკლესიის წინასახეა, კაცობრიობას ჭეშმარიტ, მარადიულ სიცოცხლეს რომ ანიჭებს<sup>23</sup>.

კვლავ დავუბრუნდეთ ოსეს მიერ ზემომოხმობილ სიტყვებს. მართალია, ერთი შეხედვით, წინასწარმეტყველი იუდეველი ეთნოსის მომავალს იუწყება, მაგრამ აღნიშნული კერძობითი მოვლენის მიღმა უდიადეს საიდუმლო მოძ-

22 აღნიშნულის შესახებ იხ. ჟურნალი „გული გონიერი“, N 9, თბილისი, 2014, სტატია: „წმინდა წერილის ენა, როგორც სიმბოლური ღვთისმეტყველება“, გვ. 95-131.

23 შდრ. Архимандрит Климент; Беседы на пророка Иезикииля иже во святых отца нашего Григория Двоеслова, Казань, 1863, ст. 124.

ღვრებას გადმოგვცემს მაცხოვრის მკვდრეთით აღდგომის შესახებ, რაც თავისი არსით სცილდება მხოლოდ ერთი ერის თაობაზე მსჯელობას და ყველანაირი გეოგრაფიული საზღვრების გარეშე მთელი კაცობრიობის ხვედრს დაიტევს საკუთარ თავში. ამასთან, წმინდა პავლე მოციქულის კორინთელთა მიმართ მიწერილ ეპისტოლეში ერთგან ვკითხულობთ: „რამეთუ ქრისტე მოკუდა ცოდვათა ჩუენთათვის, ვითარცა წერილ არს, და რამეთუ დაეფლა და რამეთუ აღდგა მესამესა დღესა, ვითარცა წერილ არს“ (1 კორ. 15. 3-4). საუბარია იმაზე, რომ ქრისტეს სიკვდილი, დაფვლა და მესამე დღეს აღდგომა ხსენებული მოვლენების აღსრულებამდე იყო ნაწინასწარმეტყველები (შდრ. „...ვითარცა წერილ არს“). ვინაიდან ძველი აღთქმის წიგნთა შორის საკუთრივ მესამე დღეს მკვდრეთით აღდგომის შესახებ უფრო ნათელი უწყება არსადაა წარმოდგენილი, განმარტებელნი მიიჩნევენ, რომ მოციქულის ზემომოხმობილი ცნობა მაცხოვრის თაობაზე, რომ ის „აღსდგა მესამე დღესა, ვითარცა წერილ-არს“, სწორედ ოსეს წინასწარმეტყველების მითითებულ ადგილს ეხმიანება (აქვე შევნიშნავთ, რომ, მართალია, იონას ისტორია სამდღიანი გარდაცვალების შემდეგ მკვდრეთით აღმდგარი უფლის წინასახეს წარმოგვიდგენს, მაგრამ გეთხოფერელი მოღვაწის სიკვდილზე მის წიგნში არაფერი თქმულა (ვეშაპის წიაღში აღმოჩენილი იონა ცხოველმყოფელობას იწინასწარმეტყველებს) და, ბუნებრივია, პირდაპირი მნიშვნელობით, არც ფიზიკური სიკვდილიდან უკუმოქცევა დასჭირვებია მას). შესაბამისად, ოსე, საუბრობს რა, ერთი შეხედვით, საკუთარი თანატომელების ტყვეობიდან დაბრუნების თაობაზე, წმინდა წერილის იდუმალი ენის თანახმად, მესამე დღეს მკვდრეთით აღდგომილ ებრაელ ერში მაცხოვარს მოიაზრებს. მოხმობილი განმარტება რომ სრული ჭეშმარიტებაა, ამას, ერთი მხრივ, ბიბლიაში ხსენებული დღეების რაოდენობა ცხადყოფს, ვინაიდან ასურული ტყვეობისა თუ ბაბილონში

გატარებული სამოცდაათი წლის წარმოსაჩენად წინასწარმეტყველს ნაცვლად სამისა, ნებისმიერი რიცხვი შეეძლო დაესახელებინა (ის კი სრულიად შეგნებულად სამზე მიუთითებს), ხოლო, მეორე მხრივ, ოსე არ შემოფარგლულა ოდენ გარდაცვალება-აღდგომაზე საუბრით და განკაცებული ღმერთის სიკვდილის შემდგომი მდგომარეობის სულიერად განმჭვრეტმა ძველი აღთქმის ერთ-ერთი უდიადესი წინასწარმეტყველება დაუტოვა კაცობრიობას: „წელისაგან ჯოჯოხეთისა ვიწხნნე იგინი. სადა არს სამჯელი შენი, სიკუდილო? სადა არს საწერტელი შენი, ჯოჯოხეთო?“ (ოს. 13.14), რითაც უცხადესად დაამოწმა მაცხოვრის სიკვდილისა და აღდგომის შესახებ ძვ. წ. აღ-ის მერვე საუკუნეში დანახული იდუმალი გამოცხადება, რომ ჯვარზე მოკვდინებული ღმერთის კაცობრივი სული ყოვლადწმინდა სამების მეორე ჰიპოსტასისაგან განუშორებლად შთავიდოდა ჯოჯოხეთში და თავისი ღმრთეებით შემუსრავდა მას (ჯოჯოხეთს) სიკვდილითურთ.

სტატიის დასასრულს გოლგოთის იკონოგრაფიასაც შევხებით და შესაბამის განმარტებას წარმოვადგენთ. ალბათ, ყველა ჩვენთაგანს მიუქცევია ყურადღება მაცხოვრის ჯვარცმისთვის, რომელზეც ჯვარზე გაკრული უფლის ფერხით (ჯვრის ქვედა ნაწილში) ადამიანის თავის ქალაა გამოსახული. აღნიშნულ საკითხს წმინდა ბასილი დიდი ეხმიანება ესაიას წინასწარმეტყველების ერთ-ერთი მუხლის კომენტირებისას და საინტერესო მოვლენის შესახებ გვაუწყებს. კაპადოკიელი მღვდელთმთავარი, კერძოდ, შემდეგ მუხლს განმარტავს: „ვუმღერებ ჩემს შეყვარებულს სიყვარულის სიმღერას მის ვენახზე: ჰქონდა ვენახი ნაყოფიერ გორაკზე ჩემს შეყვარებულს“ (ეს. 5.1) და ბრძანებს: „არსებობს გარდამოცემა, რომელიც ეკლესიას დაუწერელი სახით შემორჩა, რომ თითქოს იუდეის პირველი მკვიდრი ადამი იყო. იგი, სამოთხიდან განდევნილი, იმ ქვეყანაში (იუდეაში; ი. ო.) საკუთარი დანაკარგების გამო ნუგეშინისცე-

მის მიზეზით დასახლდა. ამიტომაც სწორედ ხსენებულმა მიწამ განიკუთვნა პირველად ადამიანის ცხედარი, რაჟამს ადამზე მსჯავრი აღესრულა<sup>24</sup>. იქ მცხოვრებმა [ადამიანებმა] სრულიად ახალი რამ იხილეს: თავის ქალა, რომელიც გარშემო მდებარე რბილი ქსოვილებისგან განიძარცვა<sup>25</sup>. მათ ქალა იქვე განათავსეს და აღნიშნულ მიდამოს „თხემის ადგილი“ უწოდეს (შდრ. „და მოვიდეს ადგილსა მას, რომელსა ჰრქვან გოლგოთა, რომელ არს თხემისა ადგილი“; მათ. 27.33). სავარაუდოდ, არც ნოესთვის იქნებოდა უცხო ყოველ კაცთა პირველმიზეზის<sup>26</sup> საფლავი, რომელმაც წარღვნის შემდეგ გაავრცელა ეს ხმა. განკაცებულმა უფალმა ადამიანის მოკვდავობის პირველსაწყისი მოიძია (ე. ი. გოლგოთა – ანუ ის გეოგრაფიული ადგილ-მდებარეობა, სადაც ღვთის ხატად და მსგავსად შექმნილ არსებაზე სიკვდილის მძლავრების შედეგი პირველად იხილა კაცობრიობამ; ი. ო.) და ვნება სწორედ ე. წ. თხემის ადგილზე მიიღო, რადგან იქ, სადაც კაცის ხრწნილებას დაედო დასაბამი, სამეუფო ცხოვრება დაწყებულიყო და ადამში განძლიერებულ სიკვდილს ქრისტეს გარდაცვალებით დაეკარგა ძალმოსილება. ამიტომაც „გორაკსა“ და „ნაყოფიერ ნიადაგზე“, ვითარცა მტრისაგან დაცულ ადგილზე, აღიმართა ქრისტეს ჯვარი, რომელსაც (გოლგოთას; ი. ო.) მზისქვეშეთში სამოთხის შემდეგ ყველაზე აღმატებული პატივი მიენიჭა<sup>27</sup>.

24 მსჯავრის აღსრულებაში ივლისხმება ცნობილი ბიბლიური სიტყვები, რითაც უფალი პირველშობლებს მიმართავს ედემის ბაღიდან განდევნისას: „რამეთუ მიწა ხარ და მიწად-ცა მიიქცე“ (დაბ. 3.19).

25 მოცემულ შემთხვევაში საუბარია იმაზე, რომ სამოთხიდან განდევნილი ადამი, აღნიშნული უწყების თანახმად, იმ გეოგრაფიულ არეალში დასახლდა, რომელსაც მოგვიანებით იუდეა ეწოდა და სწორედ ჩვენი პირველშობლის გარდაცვალებისას იხილეს მის სიახლოვეს მცხოვრებმა ადამიანებმა, თუ როგორ ხდებოდა სხეულის გახრწნა, რამაც დიდად შეაძრწუნა ისინი. მართალია, ადამზე უწინარეს მისი ძე, აბელი დაექვემდებარა მოკვდავობას, რაჟამს საკუთარი ძმის ხელით განიგმირა, მაგრამ აბელის სხეულის შემდგომი მდგომარეობა არავის უნახავს.

26 აღნიშნულ ადგილზე წმინდა ბასილი დიდი იყენებს ტერმინს – αρχηγός, რომლის ძველი ქართული შესატყვისია „მთავარი“, თუმცა ასევე შეიძლება ითარგმნოს, როგორც „პირველმიზეზი“ და მასში კაპადოკიელი მღვდელთმთავარი ადამს გულისხმობს (შდრ. τὸν ἀρχηγὸν πάντων ἀνθρώπων... იხ. PG. t. 30, col. 348, D).

27 იხ. ინტერ. საიტი: [www.wco.ru/biblio/books/vasilv5/main.htm](http://www.wco.ru/biblio/books/vasilv5/main.htm); Свт. Василий Великий; Толкование на пророка Исаию.

## ჩემთვის სიცოცხლე ქრისტეა, სიკვდილი კი – მონაგები (ფილ. 1.21)

გიორგი გვასალია

**ნ**ებისმიერი რელიგიური მოძღვრება ხასიათდება ღმერთისა და ადამიანის ურთიერთობის განსაზღვრით, სადაც მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია ადამიანის საბოლოო ბედნიერების კონცეპტს. თუმცა გამომდინარე იმ რეალობიდან, რომ ეს ბედნიერება ჯერ კიდევ მისაღწევია, რელიგიურ სწავლებებში საკმაოდ დიდი ყურადღება ეთმობა იმ გზის განსაზღვრას, რომლის გავლის შედეგადაც ადამიანს შესაძლებლობა მიეცემა, აღთქმულ ბედნიერებას ეზიაროს. ცხადია, დაპირებულ ბედნიერებას რელიგია უზენაესის ავტორიტეტით განსაზღვრავს, მაგრამ მნიშვნელოვანი ისაა, რომ ვერც ერთი რელიგია გვერდს ვერ უვლის ადამიანის ცხოვრებისათვის ისეთ მძიმე და მტანჯველ რეალობას,

როგორც გახლავთ ადამიანის გარდაცვალება. ეს მოვლენა იმდენად მნიშვნელოვანია, რომ, შეიძლება ითქვას, ყველა რელიგია თანხმდება, ამ თემას დუმილით არ აუქციოს გვერდი და თავისი სწავლების მნიშვნელოვან ელემენტად წარმოადგინოს იგი. ამდენად, თამამად შეგვიძლია ვთქვათ, რომ წარმოდგენელია ერთმანეთისაგან გავემიჯნოთ რელიგია და სიკვდილთან შესახვედრად ადამიანის მზადების შესახებ სწავლება. ცხადია, როდესაც ადამიანის საბოლოო ბედნიერებისაკენ სავალი გზის მნიშვნელოვანი მონაკვეთი სიკვდილით არის მონიშნული, იქვე რელიგიურ სწავლებებში მოაზრებულია სიკვდილის დაძლევის (და არა გვერდის აქცევის) ის აუცილებელი საშუალება, რის შედეგადაც გარდაცვალების მტანჯველი შეგრძნება ადამიანისათვის სამომავლო სიხარულის მიღების იმედით უნდა იქნას დაამუშავებული. სწორედ ეს იმედია ის აუცილებელი ელემენტი რელიგიებში, რითაც სიკვდილის წინაშე გაჩენილი შიშის დაძლევა ხდება მორწმუნე ადამიანის მიერ. გარდა ამისა, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ადამიანს მთელი ცხოვრების მანძილზე ესმის და ხვდება მოვლენებს, რაც მას სიკვდილს ახსენებს. მიიჩნევა, რომ ეს მოვლენები პიროვნების სიკვდილთან დამოკიდებულებას განსაზღვრავს. ყოველ შემთხვევაში, ერთი რამ უდავოა: ადამიანი, რა მსოფლმხედველობისაც არ უნდა იყოს ის, უარს ვერ ამბობს იმაზე, რომ ერთ დღესაც სიკვდილთან შეხვედრა მოუწევს. ამდენად, დაძაბული ცხოვრების რიტმთან ერთად, ადამიანის სულიერ მდგომარეობაზე გავლენას ახდენს სიკვდილის ხსენება თუ არა, ის ფაქტები მაინც, რაც მას სიკვდილს ახსენებს. ამიტომ ადამიანი ეგუება სიკვდილთან შეხვედრის, ასე ვთქვათ, მიღმურ სამყაროსთან რეალური შეხების აუცილებლობას.

ცნობილია ერთი იგავი, რომლის შეთხზვასაც ვ. სოლოვიოვს მიაწერენ: ერთი კაცი ტყეში დაიკარგა. გრძნობდა

რა გარდაუვალ დაღუპვას, ის სასოწარკვეთილი ხმამაღლა ითხოვდა შველას. ამ ყვირილში ის ტყის ორ ბინადარს შეხვდა. პირველმა უთხრა, რომ ამ ტყიდან გასასვლელი არ არსებობდა, რადგანაც ის ძლიერ დაბურული და უსასრულოდ დიდი იყო, ამიტომაც აუცილებლობა მოითხოვდა, შეგუებოდა გარდაუვალ სიკვდილთან წილნაყარ საკუთარ ხვედრს. მეორემ კი ამ კაცს გარკვეული ორიენტირები მისცა იმისათვის, რომ ტყიდან თავი დაეღწია და ამდენად, გადარჩენილიყო სიკვდილისაგან, თუმცა მეორემ დასძინა, რომ ის გარანტიას არ იძლეოდა მის მიერ მითითებული ორიენტირების მართებულობაში. მოქმედების რომელ ვარიანტს აირჩევდა ტყეში დაკარგული? ამ კითხვაზე თითქმის ყველა პასუხობს, რომ ეს კაცი აირჩევდა მეორე ვარიანტს, რადგან, მართალია, ის გადარჩენის საბოლოო გარანტიას არ იძლეოდა, მაგრამ გადარჩენის გარკვეულ იმედს კი აჩენდა და, შესაბამისად, აზრს არის მოკლებული ვარაუდი იმის შესახებ, თუ რის გამო არ უნდა ეცადა მას თავის გადარჩენა. ეს იგავი იმის გამო მოვიყვანეთ, რომ ის საკმაოდ კარგად ასახავს სხვადასხვა რელიგიაში სიკვდილისადმი დამოკიდებულების მექანიზმს: თუკი არსებობს გამოსავალი იმისაგან, რომ სიკვდილით, რომელსაც გვერდს ვერ აუქცევს ადამიანი, ყველაფერი არ მთავრდება, მაშინ მისი მხრიდან გონივრული გადაწყვეტილება იქნება ამ გამოსავლის ძებნა იმ შემთხვევაშიც კი, თუ ის მისთვის პირადი გამოცდილებით არ ყოფილა გაშინაარსებული. თუკი დავაკვირდებით სხვადასხვა რელიგიურ სწავლებას, აღმოვაჩინთ, რომ „ამ ტყიდან“ გასასვლელი ორიენტირები საკმაოდ მრავლადაა შემოთავაზებული, და, საერთო, რაც ამ „ტყიდან გასასვლელ რუქაზე“ მოცემული, გახლავთ სიკვდილის, როგორც ობიექტური რეალობის, დანახვა. თუმცა აღნიშნულ ორიენტირთა სიმრავლე არ ნიშნავს იმას, რომ ყველა მიმართულებით შეიძლება „ტყეს“ თავი დააღწიოს ადამიანმა. საჭიროა რა-

ღაცა ერთი, მართებული ორიენტირი, რომელიც ადამიანს მართლაც გაიყვანს, მართლაც გადაალახვინებს აღთქმულ მარადიულ ნეტარებასა და ამქვეყნიურობას შორის გადებულ სიკვდილის ბარიერს. ამასთან, ეს გზა, ეს მიმართულება არა უბრალოდ აღნიშნული ბარიერის გადალახვის პირობას უნდა აკმაყოფილებდეს, რადგან, როგორც აღვნიშნეთ, ის ობიექტურ რეალობად არის წარმოდგენილი, არამედ სამომავლო სიხარულის მიმცემ გარანტადაც უნდა წარმოდგეს.

სანამ ქრისტიანულ რელიგიას შევეხებოდეთ, ზოგადად მიმოვიხილოთ, რას წარმოადგენს ის გზამკვლევები, რომლებსაც სხვადასხვა რელიგია თუ ფილოსოფიური სწავლებები ამქვეყნიურობიდან მარადიულობისაკენ წარმართულ გზაზე სასიარულოდ სთავაზობენ ადამიანს.

უწინარეს ყოვლისა, აღვნიშნოთ ის, რომ მეცნიერული ხედვა სიკვდილთან დაკავშირებით გულისხმობს პიროვნების აბსოლუტურ დასასრულს. ამაში მოიაზრება პიროვნებაში თავის ტვინის ნეირონებს შორის ელექტროიმიპულსების გაცვლის სრული შეწყვეტა, რის შედეგადაც სრულდება სუბიექტური მყოფობა. რელიგიისათვის აბსოლუტური დასასრული ყოვლითურთ მიუღებელია, რადგან, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ის საუბრობს ადამიანის ბედნიერებაზე და კონკრეტულად იმ ბედნიერებაზე, რაც ადამიანს ამ ქვეყნიდან გასვლის შემდეგ უნდა მიეცეს, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, რელიგიისათვის პრინციპულად მიუღებელი ხდება, პიროვნების ამქვეყნიური არსებობის დასასრული მისი მყოფობის აბსოლუტურ დასასრულად აღიქვას. მისთვის, როგორც რელიგიური მოძღვრებისათვის, უმნიშვნელოვანესია ადამიანის არსებობის გაგრძელება იმქვეყნიურ რეალობაში, სადაც მან დაპირებული ბედნიერება უნდა მიიღოს. სხვა მდგომარეობაა ათეისტური შეხედულების შემთხვევაში. მაგალითად, მარქსიზმი, რომელიც ამ ქვეყნად იდეალური საზოგადოების ჩამოყალიბებას ჰპირდებოდა



თავის მიმდევართ (რაც დედამიწაზე სამოთხის დამკვიდრებას გულისხმობდა), სიკვდილთან დაკავშირებით ადამიანს იმით ანუგეშებდა, რომ მან თავისი წვლილი შეიტანა იდეალური საზოგადოების (ანუ მიწაზე სამოთხის) შენებაში, რის გამოც სიცოცხლის გაგრძელებას მომავალი თაობის ბედნიერებაში ჰპოვებდა. შთამომავლობაში გაგრძელებული სიცოცხლის სწორედ ეს წარმართული ელემენტი გახლდათ ათეისტური სიცოცხლისშემდგომი იდეალური მყოფობა. მეცნიერული აბსოლუტური დასასრულის ხედვა ხდება ხოლმე ბუდისტური ნირვანას განხილვის დროს, როდესაც ხაზი ესმება ყველაფრისაგან საბოლოოდ განთავისუფლებას. თუმცა წარმოდგენილ კონტექსტში, ვფიქრობთ, რომ ბუდიზმს ვერ მოვიაზრებთ, რადგან ეს განთავისუფლება აბსოლუტურ დასასრულს მაინც არ გულისხმობს. მართალია, ნირვანა სუბიექტის ღვთაებრივში სრულ „გაღლობას“ ასწავლის, მაგრამ მისთვის მაინც მნიშვნელოვანია სანსარასაგან თავდაღწეული ადამიანის ტანჯვისაგან თავისუფლების ხაზგასმა, რის დროსაც ამ გაბედნიერებულ სუბიექტზე გარკვეულ სწავლებას იძლევა. მეცნიერული აბსოლუტური დასასრული უფრო იგრძნობა სუბიექტური იდეალიზმის შესახებ წარმოდგენილ სოლიფსიზმის ფილოსოფიურ სწავლებაში. როგორც უკიდურესი ეგოცენტრული სწავლებისთვის, სოლიფსიზმისათვის არსებობს მხოლოდ მოაზროვნე სუბიექტი, ანუ „მე“, რომლის მიხედვითაც განისაზღვრება მთელი ობიექტური სამყარო. ამ სწავლების მიხედვით კი სუბიექტის არსებობის შეწყვეტის შედეგად არსებობას წყვეტს ის სამყაროც, რომელიც ამ სუბიექტის მიერ იქნა შექმნილი და ამ ნიშნით ღგება „აბსოლუტური დასასრული“.

ფილოსოფიურ მოძღვრებაში ცნობილია სწავლება სიცოცხლის შესახებ. ეს სიცოცხლის ფილოსოფია ევროპაში ჩაისახა და ის რაციონალიზმის რეაქციად წარმოჩნდა, თუმცა

ხსენებული ფილოსოფიის წინამორბედი ა. შოპენჰაუერი სიცოცხლის ფილოსოფიის რელიგიურ საფუძველს ბუდიზმში ხედავდა, სადაც სამომავლო ცხოვრება, რომელიც რელიგიური დამოკიდებულებით უპირობოდ ბედნიერებას გულისხმობს, მოკლებულია ყოველგვარ პიროვნულ მყოფობას. ამდენად, შოპენჰაუერის სიცოცხლის ფილოსოფია უფრო პანთეისტური მსოფლიო ნების მორჩილებას გულისხმობს, ვიდრე პიროვნულ ღმერთთან მოპოვებულ სიცოცხლესა და ბედნიერებას. საინტერესოა იმის აღნიშვნაც, რომ სიცოცხლის ფილოსოფიის მიმდევრები აკრიტიკებდნენ იმ ფილოსოფოსებს, რომლებმაც, მათივე მითითებით, ფილოსოფიაში შექმნეს გონებისა და მეცნიერების კულტი, რომლის საკურთხეველზეც იწირებოდა სიცოცხლე. სიცოცხლის ფილოსოფიაში მოგვიანებით გაბატონდა ინტუიტივიზმი, რის შედეგადაც გონება და ინტელექტი ძალაუფლებისაკენ ლტოლვის ნებელობის ინსტრუმენტებად გამოცხადდა. უნდა აღინიშნოს, რომ მიუხედავად იმისა, რომ სიცოცხლის იმ გააზრებამ, რასაც სიცოცხლის ფილოსოფიის მიმდევრები გადმოსცემდნენ, საბოლოოდ ვერ მიაღწია საყოველთაო აღიარებას, მისი გავლენა კი თანამედროვე კულტურასა თუ ფილოსოფიაზე დღემდე მაინც იგრძობა. აქ არ შევუდგებით წარმოდგენილი ფილოსოფიური მიმდინარეობის საფუძვლიან განხილვას. ზემოაღნიშნული აზრი მხოლოდ იმის გამო დავაფიქსირეთ, რომ გვეჩვენებინა, რამდენად შორდება სიცოცხლის მიწიერი გაგება იმ გააზრებას, რაც ქრისტიანობაში გვაქვს მოცემული.

თანამედროვე დამოკიდებულება სიკვდილისადმი, შეიძლება ითქვას, მკაცრად მატერიალურია და ის მხოლოდ ამ მოვლენის იმ ასპექტზეა ორიენტირებული, რაც ამქვეყნიური მყოფობის დასრულებას გულისხმობს. ცხადია, თანამედროვე რელიგიური მდგომარეობის გათვალისწინებით სიკვდილისადმი ასეთი დამოკიდებულება გასაკვირი აღარ

არის, რადგან, ზოგადად, კაცობრიობის ისტორიაში და განსაკუთრებით დღეს, მზარდი ტექნოლოგიური პროგრესის ეპოქაში, ადამიანი მიდრეკილია, მაქსიმალურად მიიღოს სიამოვნება ამქვეყნიური სიამეებით ტკბობისგან. სწორედ თანამედროვე შეხედულებათა სისტემიდან გამომდინარეობს ის, რომ სიკვდილი განიხილება უფრო სოციალურ ასპექტში, სადაც ადამიანის ამქვეყნიური არსებობის დასრულება განიხილება დროის ერთგვარ ორგანიზატორად. ამ მოსაზრებას საფუძვლად ის რეალობა უდევს, რომ ადამიანი, რომელმაც იცის, მარადიულად ვერ იცოცხლებს, ცდილობს დროის ორგანიზებას იმისათვის, რომ მაქსიმალურად მცირე დროში მიიღოს მაქსიმალურად დიდი სარგებელი. ამავე მოსაზრებით, თუკი ცხოვრება მარადიული იქნებოდა, მაშინ საჭირო აღარ გახდებოდა საქმიანობის სფეროში პრიორიტეტების განსაზღვრა. ამდენად, თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ამგვარი იერებულ თანამედროვე შეხედულებებში სიკვდილი განიხილება, როგორც ადამიანური მყოფობის ის აუცილებელი ელემენტი, რაც მის სოციალურ ურთიერთობებს აწესრიგებს საზოგადოებასთან. ამგვარი დამოკიდებულების გაგრძელება ისაა, რომ თანამედროვე საზოგადოებაში, რომელმაც გამოიგონა თავისი რელიგია, როგორც მის მიერვე შექმნილი ხელსაყრელი მსოფლმხედველობრივი ფასეულობათა სისტემა, სიკვდილი გაიზარდა, როგორც ყველაფრის დაკარგვა და, შესაბამისად, როგორც აბსოლუტური დასასრული.

თანამედროვე გამიწიერებული რელიგიის მიმდევარი ადამიანის სიკვდილთან დამოკიდებულების შესანიშნავი ანალიზი აქვს ჩატარებული ცნობილ ფსიქოლოგს, გ. კრაიგს. მისი დასკვნების თანახმად, ადამიანი, სიკვდილის გრძნობასთან ურთიერთობისას გადის ხუთ საფეხურს. თავდაპირველად ის ებრძვის აზრს სიკვდილის გარდაუვალობასთან დაკავშირებით და ცდილობს, უბრალოდ

უარყოს სიკვდილთან სამომავლო აუცილებელი შეხება. ამ დროს ის აქტიურად არის დაკავებული უფრო იმედისმომცემი იდეების ძიებით. ცხადია, მისი ეს მცდელობა სრული ფინანსური სრულდება, რადგან არ არსებობს რელიგია ან რაიმე მსოფლმხედველობა, რაც ადამიანს ამქვეყნად უკვდავების გარანტიას მისცემდა. შეიძლება ცხოვრების გარკვეულმა წესმა ადამიანს ხანგრძლივი ცხოვრების პირობა მისცეს, მაგრამ უკვდავებას ვერ შეჰპირდება და ეს ყველამ ძალიან კარგად იცის. მეორე საფეხურზე გადასვლა იწყება სწორედ მაშინ, როდესაც უკვდავების ძიების საფეხურზე ადამიანი მარცხს იწვნევს. მეორე საფეხურზე, შეეგუება რა იმ აზრს, რომ სიკვდილი გარდაუვალია, ადამიანს ეწყება ერთგვარი გაღიზიანება როგორც ახლო მყოფების, ასევე საზოგადოების მიმართ. უკვე მესამე საფეხურზე ფსიქოლოგიურად დაღლილი ადამიანი იწყებს ერთგვარ „ვაჭრობას“ და ცდილობს, მიაღწიოს ღმერთთან მისთვის ხელსაყრელ მოლაპარაკებას. საინტერესოა, რომ გ. კრაიგი მოლაპარაკებაში ჩართულ ობიექტებს შორის, გარდა ღვთაებრივი ელემენტისა, მოიზრებს ექიმებსა და სხვა სახის სპეციალისტებსაც. ხსენებული ფსიქოლოგის მიერ, შესაძლებელია, არამიზანმიმართულად, მაგრამ მაინც შესანიშნავად არის დანახული ის რეალობა, რომ გამიწიერებული რელიგიის მიმდევრთათვის ძლიერ იოლია, ღმერთის იდეა მოათავსონ ნებისმიერ ქმნილებაში, რომელიც ქვენა, ეგოისტური მიზნების მიღწევაში დაეხმარება მათ. მესამე საფეხურზე წარმოებული „ვაჭრობა“ მიმდინარეობს მხოლოდ იმის იმედით, რომ ადამიანმა რამდენადმე დაიმოს ის ტკივილი, რაც მას სიკვდილის ხსენებისას უჩნდება და მაქსიმალურად იოლად შეძლოს ამ ქვეყნიდან გასვლა. მეოთხე საფეხურზე ადამიანი მაშინ გადადის, როდესაც ხედავს, რომ მის მიერ გაჩაღებულ „ვაჭრობაში“ მომგებიანი არაფერია. ის ძალაუვნებურად აკვირდება იმასაც, რომ დრო

მიდის და მას ვერაფერი აჩერებს. ამიტომაც, მეოთხე საფეხურზე, ანუ უიმედობის საფუძველზე, ადამიანს ეწყება დეპრესია, რაც მრავალი სახის უარყოფითი მოვლენით შეიძლება იქნას გამოხატული, რომელთაგან ყველაზე მსუბუქი ფორმა შეიძლება იყოს მტანჯველი განცდა იმისა, რომ წარსული წლების დაბრუნება შეუძლებელია და დრო სიკვდილთან სულ უფრო აახლოვებს ადამიანს. გ. კრაიგის ანალიზის თანახმად, საბოლოო, მეხუთე საფეხურზე ადამიანი უკვე ეგუება სიკვდილთან შეხვედრის გარდაუვალობის აზრს და ელის მისთვის ამ მტანჯველ წუთებს<sup>1</sup>.

რაც შეეხება ზოგადად რელიგიებს.

ინდუიზმის სხვადასხვა კულტმსახურებაში უკვდავების მისაღწევად აუცილებელია მორწმუნის მთელი ძალისხმევა მიმართულ იქნას იქითკენ, რომ ის დაეუფლოს მედიტაციის ხელოვნებას, რაც, პრინციპში, მხოლოდ ასკეტური ცხოვრების წესით მიიღწევა. თუმცა არის ისეთი კულტებიც, მაგალითად, შივასა და ვიშნუს თაყვანისცემის შემთხვევები, სადაც უკვდავების მიღებისათვის მხოლოდ აღნიშნული კულტების ერთგულებაა აუცილებელი. ამდენად, თუკი ერთგან უშუალოდ მოღვაწეობა იძლევა უკვდავებას, მეორეგან მოღვაწეობა უკანა პლანზეა გადაწეული და მხოლოდ პირადი ერთგულება, ანუ კულტის აღიარებაა უკვდავების მიმნიჭებელი. აღნიშნული კონტექსტიდან გამომდინარე, უნდა აღვნიშნოთ, რომ ქრისტიანობისათვის უცხოა მხოლოდ ასკეზით ნეტარების მოპოვება. ასკეზი აქ საშუალებაა ღმერთთან ურთიერთობისა, ხოლო ნეტარებას უშუალოდ ღმერთი იძლევა და არა ადამიანის მოღვაწეობა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მართალია, ქრისტიანობისათვის ადამიანის ღვაწლი ღმერთთან ერთობის აუცილებელი პირობაა, თუმცა

---

1 Крайг Г. Психология развития. - СПб., 2000, с. 902; 17, с. 285.

მისი მართებული რეალიზება და, შესაბამისად, ღმერთთან ერთობის მიზნის მიღწევა, ოდენ ღმერთის დახმარებითაა შესაძლებელი და მხოლოდ ასაკში შედეგის მომცემი არ გახლავთ.

გარდა აღნიშნულისა, ინდუიზმისათვის ერთ-ერთ ძირითად მოძღვრებას წარმოადგენს სულთა გადასახლების თეორია. დაბადებისა და სიკვდილის ციკლი ინდურ რელიგიებში გაგებულია, როგორც ბუნებისათვის დამახასიათებელი ფენომენი. ინდუიზმისათვის ინდივიდის მიერ საკუთარი სულიერი ბუნების გაუთვითცნობიერებლობა მიზეზია იმისა, რომ ის თავს უიგივეს დამძიმებულ სხეულსა და მატერიას. სწორედ ეს განაპირობებს მასში კარმის ციკლში დარჩენის სურვილს. ინდუიზმის თანახმად, გარდაცვლილი ადამიანის სული, ეტაპობრივად გადის რა ჯოჯოხეთისა თუ სამოთხის გრძელი რიგის ციკლებს, სხვადასხვა სხეულში სახლდება და საბოლოოდ შეერწყმება ღვთაებას, რითაც ის მოიპოვებს უკვდავებას.

ინდუისტურ ლიტერატურაში სამოთხისა და ჯოჯოხეთის გააზრება ხდება სხვადასხვა უთვალავი სფეროს სახით, სადაც ადამიანები ისჯებიან ან ჯილდოვდებიან მათი უკეთური თუ კარგი ქმედებებისათვის. ჯოჯოხეთისა თუ სამოთხისეული სფეროების გავლის შემდეგ სული ახალ სხეულში სახლდება. ეს სხეული წინა ცხოვრებაში გატარებული ცხოვრების წესით განისაზღვრება. მრავალჯერადი გარდასახვის შემდეგ სული საბოლოოდ იმედგაცრუებული რჩება იმ შეზღუდული და მსწრაფლწარმავალი ტკობების შედეგად, რასაც მატერიალური სამყარო სთავაზობდა მას და იწყებს ტკობის უზენაესი ფორმების ძიებას, რომლის მიღწევაც მხოლოდ სულიერი გამოცდილებით არის შესაძლებელი. ხანგრძლივი სულიერი ვარჯიშის შემდეგ ინდივიდი საბოლოოდ შეიცნობს თავის სულიერ ბუნებას, ანუ გაიაზრებს იმას, რომ მისი ჭეშმარიტი „მე“ არის სხვა არაფერი, თუ არა მარადიული

სული და არა მძიმე სხეული. ამის შემდეგ მას უკვე აღარ უჩნდება მატერიალური ტკბობის ძიების სურვილი, რადგან სულიერ ტკბობასთან შედარებით ის უკვე არარაობად მოჩანს. საბოლოოდ, როდესაც ყოველგვარი მატერიალური სურვილები ჩაცხრება, სული უკვე ახლიდან შობას წყვეტს და თავისუფლდება სანსარას წრებრუნვისაგან. ამ დროს ადამიანის სული ბოლომდე შეეზავება ღვთაებას და განიცდის უზენაეს ნეტარებას.

როგორც ვხედავთ, ინდუიზმისათვის ადამიანური ყოფნის მიზანი გახლავთ რაღაცა აბსოლუტურ სულში განზავება, რაც პრინციპულად გამორიცხავს ადამიანის პიროვნული მყოფობის გაგრძელებას. ინდუისტური სამარადჟამო ნეტარება გახლავთ ადამიანის პიროვნულობის ხელმყოფელი. ნეტარებას ზიარებული ადამიანიდან არაფერი რჩება ისეთი, რაც მის პიროვნულობას გაუსვამდა ხაზს.

ისლამში ადამიანის პიროვნება საიმქვეყნო ნეტარ მყოფობაში შენარჩუნებულია, მაგრამ ის ნეტარება, რომელიც ისლამშია წარმოდგენილი, ძლიერ მიწიერი შტრიხებით ხასიათდება და, შეიძლება ითქვას, ბოლომდე დაცლილია სულიერებისაგან. საინტერესოა ის, რომ ისლამში ორიგინალური გახლავთ რწმენისათვის დაღუპულ მებრძოლთათვის დაუბრკოლებლად სამოთხეში დავანების ელემენტი. ცხადია, გარდა ამ მებრძოლებისა, სამოთხის მკვიდრი ამ რელიგიის სხვა ერთგულიც გახდება, თუმცა ჩვენთვის საინტერესო კუთხით მნიშვნელოვანი ისაა, რომ ეს რელიგია სამოთხეს წარმოიდგენს, როგორც უხვი მდინარეებით სავსე ვრცელ სივრცეს, სადაც წყალთან ერთად მრავლად მოედინება რძე, თაფლი და ღვინო და სამოთხისეული ბალი სავსეა ყოველგვარი ხილით და ტვირთული ხეებით, რომლის ნაყოფიც თავისთავად ხელში უვარდება სამოთხეში მოხვედრილს. მთელი ტკბობა სამოთხისეულ ყოფაში გააზრებულია, როგორც ბატონობა

მისდამი მსახურად დადგინებულ ჭაბუკებზე, რომლებიც სამოთხის მკვიდრს ლანგრით უხვად მიართმევენ ყველანაირ საკვებსა და სასმელს ოქროსა თუ ვერცხლის ჭურჭლით. ამავე დროს, სამოთხის მკვიდრი მიერთმევს ღვინოს, რომელსაც მათობელა ეფექტი არ ექნება. ამ საკვებისა და სასმელის მონელება საჭირო აღარ იქნება, რადგან ის ადამიანისაგან გამოვა სხეულის კანიდან რაღაცნაირი ოფლის სახით. ყველაფერთან ერთად, სამოთხისეული მყოფობის სიტკბოების მწვერვალს წარმოადგენს შავთვალა ქალწულთა გუნდი, რომლებიც წმინდანის მსგავსად უბერებლები იქნებიან და სამოთხის ისლამისეულ ბინადარს ტკბობას არ მოაკლებენ. ცხადია, კაცობრიობის დანარჩენი ნაწილი ჯოჯოხეთში აღმოჩნდება, სადაც სხვადასხვა სახის ტანჯვა იქნება, რომელთაგან გამოიყოფა მტანჯველი ცეცხლით წამება, თუმცა, ძირითადად, მაინც ხაზი ესმება საკვებისა და სასმელის მიღების შედეგად მიღებულ ტანჯვას. მართალია, ისლამის მიხედვით, არსებობს რაღაცა განსაწმენდელის მსგავსი, სადაც მოხვედრილები სამოთხეში გადასვლის იმედით ლოცულობენ, რომ მათი ხვედრი ჯოჯოხეთი არ აღმოჩნდეს, თუმცა მნიშვნელოვანია ის, რომ სამოთხეში მკვიდრნი ჯოჯოხეთის წილხვედრილებს მასხრად იგდებენ და არ ისმენენ მათ იმ მცირე სათხოვარსაც კი, რომ სამოთხის მკვიდრებმა მათი ტანჯვა აბუჩად აგდებიათც არ დაამძიმონ.

ამდენად, თუკი ინდუიზმში მარადიული ნეტარება ღვთაებაში განზავებითა და ადამიანის პიროვნულობის უგულებელყოფითაა წარმოდგენილი, ისლამში ხორციელი ტკბობის სიუხვე იჩენს თავს. გარდა ამისა, ისლამში წმინდანს სიხარული ენიჭება არა ღმერთთან ურთიერთობის წილ, არამედ იმ საჩუქრების მიღების გამო, რაც მას დამსახურებულად მიენიჭა ღმერთისაგან.

იუდაიზმისათვის ადამიანის სამომავლო ხვედრი აღ-



დგომას უკავშირდება. ამ რელიგიაში ხაზგასმულია, რომ ადამიანის სამომავლო ხვედრი სასიკეთოდ ვერ გადაწყდება, თუ უშუალოდ ღმერთი არ ჩაერევა ადამიანის ცხოვრებაში და არ განსაზღვრავს მის ხვედრს. აღდგომა და ცათა სასუფეველის დადგომა იუდაიზმში უშუალოდ მესიას მოაქვს, რომელიც დავით მეფის ჩამომავალი უნდა იყოს. მესიის მოსვლას თავისი ნიშნები აქვს, რომელთაგან მნიშვნელოვანია ქვეყნად ბოროტების გამრავლება, თუმცა საბოლოოდ დადგება ოქროს ხანა, მკვდრები აღდგებიან და მთელ მსოფლიოში გაბნეული იუდეველები სასწაულებრივად იქნებიან „ზეციურ იერუსალიმში“ შეკრებილები. მანამდე კი გარდაცვლილები იმყოფებიან ჯოჯოხეთის მსგავს ადგილში, ქვესკნელში, რომელსაც იუდაიზმში შეოლი ეწოდება. მართალია, ამ ქვესკნელში არის მართალთა და ცოდვილთა სამყოფელები, რომლებიც ერთმანეთისაგან გამოყოფილია, მაგრამ ორივე ალაგი ერთიანდება და ის მაინც დროებითი სამყოფელია მართალთა და ცოდვილთათვის მანამ, სანამ მესიის სამეფო არ დამყარდება ქვეყნად. იუდეური რელიგიისათვის მესიის სამეფოში სანეტარო ცხოვრება მხოლოდ იმ იუდეველებისთვის არის გამზადებული, რომლებიც გენეტიკური ჩამომავლები არიან მამამთავარ აბრაამის ისააკისა და იაკობისა და ერთგულებდნენ იუდაურ მესიანურ იდეას. მათი სამოთხისეული ნეტარება კი ხაზგასმული იქნება სხვა ტომის წარმომადგენლებზე ბატონობითა და ამქვეყნიური წარმოდგენლად დიდი ძლევამოსილებით.

როგორც ვხედავთ, იუდაიზმში ვხვდებით აღდგომის იდეას, სადაც, ისლამის მსგავსად, ადამიანის პიროვნული მყოფობა შენარჩუნებულია, თუმცა აქაც აღდგომის შემდგომი არსებობა მიწიურ ძლევამოსილებას გულისხმობს. თავად სწავლება აღდგომის შესახებ, ისევე როგორც მთლიანად რელიგია, ნაციონალური ნიშნით არის აღბეჭდილი და ვერ

პასუხობს ღმერთსა და კაცობრიობას შორის არსებული უნივერსალური ურთიერთობის იმ საზომს, რაც, ზოგადად, მსოფლიო რელიგიისათვის უნდა იყოს დამახასიათებელი (თუმცა შეიძლება ითქვას, რომ იუდაიზმს, როგორც რელიგიას, არც აქვს მსოფლიო მასშტაბებზე პრეტენზია. მთელი მისი საყოველთაოობა ნიშნავს სხვა რელიგიების მიმდევართა მიერ მისი უპირატესობის აღიარებასა და ამის კვალობაზე, მისი მიმდევრებისადმი დაქვემდებარებულ მდგომარეობაში შემოსვლას, რაც იუდაიზმის მიმდევართა სხვებზე საბოლოო გაბატონებას გულისხმობს).

გარდა უკვე აღნიშნულისა, მივუთითებთ იმასაც, რომ სიკვდილისა და სამომავლო სიცოცხლის გააზრებისას რელიგიური მსჯელობები მიმართულია იქითკენ, რომ ადამიანმა სამომავლო არსებობის გზები ამქვეყნადვე განსაზღვროს. ამდენად, თამამად შეიძლება ითქვას, რომ რელიგიის შინაარსი, მისი არსი, გარკვეულ წილად, გასაგები ხდება მაშინ, როდესაც ადამიანი სწორედ მიღმიური არსებობისათვის მოსამზადებელი ცხოვრების წესს ეცნობა. ძირითადი, რაც შეიძლება ითქვას, რელიგიებისათვის საერთოა, გახლავთ ადამიანის ერთგვარი უცოდინრობა იმ ჟამისა, როდესაც ის მარადიულობის მკვიდრი უნდა გახდეს. ადამიანში ჩადებულ ხსენებულ უცოდინრობას ქრისტიანული რელიგია უყურებს, როგორც ღვთისაგან ადამიანისადმი მიცემულ ერთგვარ წყალობას. სიკვდილთან ურთიერთობის ემპირიული შეხების არარსებობა და ამის მიუხედავად მასთან შესახვედრად მზადება ცოდვით დაცემული ადამიანისათვის დამახასიათებელი გახდა. თუ ყურადღებით გავეცნობით ამ თემასთან დაკავშირებით ქრისტიანულ ლიტერატურაში წარმოდგენილ ნაშრომებს, თამამად შეგვიძლია ვთქვათ, რომ სიკვდილთან ეს ურთიერთობა ადამიანში, ერთგვარად, რწმენის ფაქტორს განსაზღვრავს. ქრისტიანულ რელიგიაში ადამიანისათვის ყოველი დღე იწყება მარადიულობასთან

შეხვედრის მზადებით და სრულდება იმის რწმენით, რომ ეს დღე იყო არა დროითი თვალსაზრისით გასული გაღვება, არამედ მარადიულობისაკენ კიდევ ერთი ნაბიჯის გადადგმა. სიკვდილი, რომელიც ამქვეყნიური ცხოვრების დასრულებადობის ნიშნით განეწესა ადამიანს, ქრისტიანული მოძღვრების თანახმად, ცოდვით დაავადებული ადამიანის საკურნებელად მიმართული აუცილებელი საშუალებაა, რაშიც, უწინარეს ყოვლისა, როგორც აღვნიშნავდით, მოიაზრება ამ სამყოფელიდან მარადიულობაში აუცილებელი გადასვლის რწმენა.

იმისათვის, რომ შეძლებისდაგვარად პასუხი გავცეთ კითხვას: რას წარმოადგენს სიკვდილი? აუცილებელია დავსვათ საკითხი იმასთან დაკავშირებით, თუ რა არის სიცოცხლე. რაც არ უნდა მოულოდნელი იყოს, სიცოცხლის შესახებ ათეიზმის უდიდესი აპოლოგეტებიც საუბრობდნენ, სწორედ ისინი, რომლებიც სიცოცხლისა და არსებობის წყაროდ არ მიიჩნევდნენ იმ უზენაეს საწყისს, რაც რელიგიური შეხედულებისათვის უდავო ჭეშმარიტებაა. მაგალითად, ფ. ენგელსი წერდა: „სიცოცხლე, თავისი არსით, მარადიული განახლებაა... რაც ქიმიური შემადგენლობის ელემენტების კვებისა და გამოყოფის გზით მიმდინარეობს“, – და მისეული დასკვნა: „ცხოვრობდე, ნიშნავს კვდებოდე!“<sup>2</sup> უნდა აღინიშნოს, რომ ამ დასკვნაში ერთგვარად ქრისტიანული ინტუიცია იგრძნობა, რომლის თანახმადაც, სიცოცხლე და სიკვდილი ერთიან ფენომენად განიხილება. მაგალითად, წმინდაპაპლემოციქული წერს: „ჩემთვის სიცოცხლე ქრისტეა, სიკვდილი კი – მონაგები. მაგრამ თუ ხორციელად სიცოცხლე ნაყოფს შეჰმატებს ჩემს საქმეს, არც კი ვიცი, რომელი ვი-

2    Энгельс Ф. Анти-Дюринг // К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. М.: Госполитиздат, 1961, т. 20, с. 350;

რჩიო. ერთიც მიზიდავს და მეორეც: გული მითქვამს, რომ გასვლა და ქრისტესთან ყოფნა ათასწილ უმჯობესია“ (ფილ. 1. 21-23). ქრისტიანულ სწავლებაში ამ ქვეყნის მოსაპოვებლად ცხოვრება უიგივდება მარადიულობისათვის სიკვდილს და პირიქით, სიკვდილი „ამა ქვეყნისათვის“ გახლავთ ერთადერთი გზა მარადიული ნეტარების მისაღებად. სწორედ ამ იდეას გამოხატავს სახარებისეული იგავი მიწაში ჩავარდნილი თესლის შესახებ, რომლის მრავალნაყოფიერებაც განპირობებულია მისი სიკვდილით, ხოლო ამის საწინააღმდეგოდ, თუ ეს თესლი მიწაში არ მოხვდა, მაშინ ის ნაყოფს ვერ გამოიღებს და, ამდენად, მისი არსებობა აზრს მოკლებული იქნება. აი, ამ აზრის დამადასტურებელია მაცხოვრის სიტყვები: „ჭემმარითად, ჭემმარითად გეუბნებით თქვენ: თუკი მიწაზე დავარდნილი პურის მარცვალი არ მოკვდა, ცალად დარჩება, ხოლო თუ მოკვდა, უამრავ ნაყოფს გამოიღებს“ (იოან. 12.24). ამ კუთხით საინტერესოა კ. ბაიერისა და ლ. შეინბერგის შრომაში გამოთქმული მოსაზრება იმასთან დაკავშირებით, რომ ადამიანს მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეუძლია მართებულად განახორციელოს თავისი ცხოვრების ორგანიზება, თუკი სიკვდილთან დამოკიდებულებას გაარკვევს<sup>3</sup>.

ქრისტიანობაში ადამიანის სიკვდილის შემდგომი მდგომარეობის შესახებ სწავლება სრულად ითვალისწინებს ამ საკითხთან დაკავშირებით ჯერ კიდევ ძველი აღთქმის ეკლესიაში გაცხადებულ მოძღვრებას. ზოგადად, უნდა აღინიშნოს, რომ ძველი აღთქმის ეკლესიისათვის უცხო არ იყო ადამიანის მკვდრეთით აღდგომისა და გარდაცვალების შემდეგ სიცოცხლის რწმენა. იუდას სამეფოში მოღვაწე უდიდესი წინასწარმეტყველი ესაია, რომელიც თავისი მო-

3 Байер К., Шейнберг Л. Здоровый образ жизни. - М.: МИР, 1997 с. 235;

ღვაწეობის პერიოდის საუკეთესო დროს თვით სამეფო კარის მიერაც იყო რამდენადმე პატივდებული, იუდეველთა გასაგონად ღალადებდა: „გაცოცხლდებიან შენი მკვდრები, აღდგებიან გვაძები; გაიღვიძეთ და იყიჯინეთ, მტვერში დავანებულნო!“ (ეს. 26.19) აღდგომის შესახებ მაუწყებლობს ტყვეობის ეპოქის მოღვაწე ასევე დიდი წინასწარმეტყველი დანიელი: „მრავალი მიწაში მიძინებული გამოიღვიძებს, ზოგი საუკუნო სიცოცხლისათვის, ზოგი საუკუნო გმობისთვის და შერცხვენისთვის“ (დან. 12.2). ასევე ტყვეობის ეპოქის დიდი წინასწარმეტყველი ეზეკიელი საკმაოდ ვრცლად საუბრობს მკვდრეთით აღდგომის შესახებ: „იყო უფლის ხელი ჩემზე და გამიყვანა უფალმა სულით და დამსვა შუაგულ ველზე, რომელიც ძვლებით იყო სავსე. შემომატარა მათ გარშემო და, აჰა, ძალზე ბევრი ეყარა ველზე და, აჰა, ძალზე გამხმარი იყო. მითხრა: ადამის ძევ! თუ გაცოცხლდება ეს ძვლები? ვთქვი, უფალო ღმერთო, შენ იცი-მეთქი. მითხრა: უწინასწარმეტყველე ამ ძვლებს და უთხარი მათ: გამხმარო ძვლებო, ისმინეთ უფლის სიტყვა. ასე ეუბნება უფალი ღმერთი ამ ძვლებს: აჰა, შევიყვან თქვენში სულს და გაცოცხლდებით. მოგცემთ ძარღვებს, შეგასხამთ ხორცს და კანს გადაგაკრავთ, სულს ჩაგიდგამთ და გაცოცხლდებით; მაშინ მიხვდებით, რომ უფალი ვარ. ვიწინასწარმეტყველე, როგორც მებრძანა. გაისმა ხმა, როცა წინასწარმეტყველებდი და, აჰა, შეიქნა ზანზარი და ძვალი ძვალს მიედგა... მეც ვიწინასწარმეტყველე, როგორც მიბრძანა, და შევიდა მათში სული და გაცოცხლდნენ; და წამოდგა ფეხზე დიდძალი ლაშქარი. მითხრა: ადამის ძევ! მთელი ისრაელის სახლია ეს ძვლები. აჰა, ამბობენ: გამხმარია ჩვენი ძვლები და წარხოცილია ჩვენი სასო, გამწყდარნი ვართო“ (ეზეკ. 37. 1-11). ძველი აღთქმის ეკლესიაში აღდგომის შესახებ რწმენის ერთგვარი რეზიუმირება გვაქვს მაკაბელთა წიგნში, სადაც შვიდი ძმისა და მათი დედის მოწამეობრივი აღსასრულია აღწერილი (მდრ. 2 მაკ. 7. 1-41).

ქრისტიანული რელიგიისათვის სიკვდილი, უწინარეს ყოვლისა, გააზრებულია, როგორც უდიდესი ტრაგედია, რომელიც კაცობრიობის ისტორიის გარიჟრაჟზე დაფიქსირდა და რამაც საკმაოდ დიდი დროით ადამიანის ხვედრი განსაზღვრა. სიკვდილი ქრისტიანობისათვის არ განიხილება, როგორც ქმნილებისათვის დამახასიათებელი გარდაუვალი აუცილებლობა, რაც შემოსაზღვრულისა და შექმნილის აუცილებელ დასრულებადობას გულისხმობს. ქრისტიანული რელიგიისათვის ადამიანი, როგორც გონიერი ქმნილება, აღჭურვილია, უწინარეს ყოვლისა, სულის უკვდავებით და მისი, როგორც ქმნილების ეს განსაკუთრებულობა, საღვთო ნებელობით არის განსაზღვრული. გარდა ამისა, ქრისტიანული რელიგია სიკვდილს განიხილავს როგორც ღვთისაგან მოცემულ წყალობას, რომელიც ერთადერთი საშუალებაა ცოდვით დაავადებული ადამიანის სამომავლო კურნებისათვის. აი, რას წერს ამასთან დაკავშირებით წმინდა კირილე ალექსანდრიელი: „რჯულმდებელმა სიკვდილით ზღვარი დაუდო ცოდვის გავრცელებას და თვით სასჯელის მოცემისას გვიჩვენებს თავის კაცთმოყვარეობას. რამეთუ იძლეოდა რა მცნებას, დანაშაულთან შეაზავა სიკვდილი და რამდენადაც დამნაშავე ამ სასჯელს დაექვემდებარა, მან (ღმერთმა; გ. გ.) ისე მოაწყო, რომ სასჯელი ხსნის საშუალებად მოგვცა. რამეთუ სიკვდილი ჩვენს ცხოველურ ბუნებას შლის და ამგვარად, ერთი მხრივ, აჩერებს ბოროტების მოქმედებას და, მეორე მხრივ, ადამიანს არიდებს სნეულებას, ათავისუფლებს შრომისაგან, წყვეტს მის ტანჯვას და ასრულებს მის მწუხარებას. სწორედ ამგვარი კაცთმოყვარეობით განაქარვა მსაჯულმა (ღმერთმა; გ. გ.) სასჯელი“<sup>4</sup>.

4 Священник Григорий Дьяченко. Уроки и примеры христианской веры. Опыт катихизической хрестоматии. СПб., 1900, с. 629;

ქრისტიანული გააზრებით, ადამიანის სამოთხისეული მყოფობა გულისხმობს სულისა და სხეულის განუყრელ ერთობაში ღმერთთან ერთობისაკენ სწრაფვას. ცოდვა კი, რომელიც ადამიანის ნებელობის არამართებულად გამოყენების შედეგად იქნა შემოსული ქვეყნად, უწინარეს ყოვლისა, ხილულ სამყაროში შექმნილ გონიერ არსებას აშორებს ღმერთისაგან და ამ დაშორებას უკვე მოსდევს სულისა და სხეულის ერთობის დაშლაც, რაც ქრისტიანობისათვის არის სიკვდილი. საინტერესოა, რომ ქრისტიანულ რელიგიაში, თუკი ადამიანის სიკვდილი სულისა და სხეულის ერთმანეთისაგან დაშორებაშია მოაზრებული, ადამიანის ღმერთისაგან დაშორება მეტაფორულად სულის სიკვდილად გაიაზრება. სულის სიკვდილი (წარწყმედა) გულისხმობს არა მის გაქრობასა და კვლავ იმ უმყოფელობაში მიქცევას, საიდანაც ის გამოიხმო შესაქმისას ღმერთმა, არამედ ღვთის მადლისაგან დაშორებას. მსგავსად განიხილება ადამიანის გარდაცვალებაც. ქრისტიანობისათვის ადამიანის სიკვდილი არის არა მისი მოსპობა, არამედ იმ ხილული სამყაროდან გასვლა, იმ სამყაროს დროებითი დატოვება, სადაც ის მეუფედ დაადგინა ღმერთმა. ამდენად, როდესაც ქრისტიანობა სიკვდილზე საუბრობს, ის, უწინარეს ყოვლისა, გულისხმობს სულს დაშორებული სხეულის გახრწნას, თუმცა ეს დაშორება, ისევე როგორც ხრწნა სხეულისა, მხოლოდ დროებითი ხასიათისაა და საყოველთაო აღდგომისას კვლავ მოხდება პიროვნების სულსა და სხეულში აღდგომა.

სწორედ ქრისტიანობის მიერ სხეულებრივ აღდგომასთან დაკავშირებით შემოტანილი მოძღვრება იყო ის ერთ-ერთი ელემენტი, რამაც ძლიერ მიიქცია წარმართული ფილოსოფიის ყურადღება და რამაც თავიდან ამ უკანასკნელის მხრიდან პირველისადმი აშკარა ირონია, ზიზღი და ერთგვარი შიშიც გამოიწვია. ზოგადად, წარმართულ ფილოსოფიას სხეულთან დაკავშირებით საკმაოდ

სპეციფიკური წარმოდგენები ჰქონდა. მაგალითად, პლატონური შეხედულებების გავლენის შედეგად, ელინს სხეული მიაჩნდა დაცემული სულის ერთგვარ საპყრობილედ. „საქმე მოციქულთა“ გვაუწყებს, თუ როგორ იქადაგა პავლე მოციქულმა ათენში აღდგომის შესახებ და იქვე ნათქვამია, რომ ათენელებმა მას სწორედ აღდგომასთან დაკავშირებით წარმოთქმული სიტყვების გამო „ყბედი“ უწოდეს (შდრ. საქმ. 17.18). პავლე მოციქულმა ათენელებისგან ხსენებული ეპითეტი მხოლოდ იმის გამო დაიმსახურა, რომ მათ ცნობიერებაში აღდგომა დაუკავშირდა მათთვის ასე მიუღებელი სხეულის სამომავლო მყოფობის გარდაუვალობას, ასეთ მდგომარეობას კი ანტიკური ხანის ფილოსოფოსი ღვთაებრივი სიდიადის გვერდით ვერ დაუშვებდა.

ქრისტიანობისათვის კი, გამომდინარე იმ ისტორიული რეალობიდან, რომ იესო ქრისტე ხორციელად აღდგა მკვდრეთით, სხეულებრივი აღდგომა ურყევი სარწმუნოებრივი საფუძველია და ამიტომაც სამოციქულო ქადაგება, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, სახარების გავრცელება უკავშირდებოდა იმის დამოწმებას, რომ სწორედ განკაცებული ღმერთი ევნო და შემდეგ მკვდრეთით აღდგა. ქრისტიანული მოძღვრება მკაცრად გაემიჯნა ყოველგვარ დოკეტურ წარმოდგენებს, იოლად გავრცელებადს მაშინდელ წარმართულ სამყაროში, სადაც ვერ წარმოედგინათ, რომ ღმერთი გამოჩნდა ხორციით (შდრ. 1 ტიმ. 3.16). წმინდა პავლე მოციქული მიუთითებს, რომ ადამიანის სხეული სულიწმინდის ტაძარია. ეს არ გახლავთ მარტივი მეტაფორა, რითაც მოციქულს თითქოს სურდა ეჩვენებინა თავისი განსაკუთრებული დამოკიდებულება ადამიანისადმი, როგორც ღვთის უზენაესი ქმნილებისათვის. როდესაც მოციქული ადამიანის სხეულს ღვთის ტაძარს უწოდებს, იმავდროულად გვაგულისხმებინებს, რომ ამ ტაძარში აუცილებლად უნდა მყოფობდეს განსაკუთრებული, წმინდა,



განუმეორებელი. სწორედ ამ განსაკუთრებულ ელემენტთან ერთობისაკენ მსწრაფველია სული აღდგომის შემდგომ და ამ დროს სხეული ჩნდება არა როგორც საშუალება ტკბობის მიღებისა, არამედ ის იმავე განსაკუთრებულობისა და განუმეორებლობის ნიშნით იმოსება, რამაც ის უფლის ტაძრად უნდა დატოვოს.

ზოგადად, ქრისტიანულ რელიგიაში არსებული აზრი იმასთან დაკავშირებით, რომ ადამიანის ტანჯვა და სიკვდილი ცოდვას უკავშირდება, ორიგინალობით არ გამოირჩევა, თუმცა აქ ადამიანის ცოდვით დაცემა, რასაც ქვეყნად სიკვდილის შემოჭრა მოჰყვა, გააზრებულია, როგორც ღვთის უზენაესი ქმნილების დანაშაული ან დასნეულება. პირველი მათგანი დასავლეთის ეკლესიაში უფრო იყო ხაზგასმული და ამიტომაც დასავლელი მამები საუბრობდნენ იმის შესახებ, რომ ადამიანს უნდა გამოესყიდა თავისივე დანაშაული და იმდენად, რამდენადაც ეს ვერც ერთმა ადამიანმა ვერ შეძლო, ამიტომაც განკაცდა ღმერთი, რომ მან, სრული ადამიანური ბუნების მიმღებელმა, გამოისყიდოს ადამიანის დანაშაული. აღმოსავლეთის ეკლესიაში კი უფრო ყურადღება მახვილდებოდა ადამიანის დასნეულებაზე. აქ ცოდვა განიხილება, როგორც ავადმყოფობა, რომელმაც ადამიანი დაასუსტა, წაართვა, უწინარესად, სულიერი ძალები, რაც მას სჭირდებოდა ღვთის მსგავსობისაკენ მიმავალ გზაზე სასიარულოდ და, ამდენად, ველარ შეძლო თავისი უმთავრესი მისსიის რეალიზება – გამხდარიყო მადლით ღმერთი. შესაბამისად, მაცხოვრის ამ ქვეყნად მოსვლა და ადამიანის გამოსხნა განიხილება როგორც დასნეულებული ადამიანის განკურნება, რომელსაც მიეცა საშუალება, კვლავ გახდეს დამტევნელი იმ სულიერი ძალებისა, რომელიც სულიწმიდისაგან მიეცემა განღმრთობისათვის. ცხადია, აღნიშნული არ ნიშნავს იმას, რომ დასავლეთის ეკლესიის მამებთან ვერ ვხვდებოდეთ ცოდვის, როგორც

სნეულების გააზრებას, ან პირიქით, აღმოსავლეთის ეკლესიის საეკლესიო წრეებში ვერ ვხვდებოდეთ ღვთის განკაცების სამართლიანობის შესახებ სწავლებას, თუმცა დომინირებადი აქ უფრო ცოდვის, როგორც სნეულების გააზრება გახლავთ.

სახარებებში მოთხრობილია ის ამბები, რაც იესო ქრისტეს მკვდრეთით აღდგომის შემდეგ ხდებოდა სამოციქულო კრებულში, თუმცა არც ერთი მახარებელი, მათ შორის ისინიც კი, რომლებიც უახლოესი 12 მოწაფის რიგებში ირიცხებოდნენ, არ აღწერენ თავად აღდგომის ფაქტს, არ საუბრობენ უშუალოდ იმ მოვლენაზე, რაც დაადასტურებდა მაცხოვრის მკვდრეთით აღდგომას. მახარებლები მხოლოდ აღდგომის შემდგომ მოვლენებს აღწერენ და სურთ, ამით დაამტკიცონ ქრისტეს აღდგომის ჭეშმარიტება. მართალია, აპოკრიფულ სახარებებში ვხვდებით უშუალოდ აღდგომის მომენტის დაფიქსირების მცდელობას, მაგრამ ეს მაინც ადამიანური ფანტაზიებია, რაც საფლავიდან გამოსული უფლისა და საფლავთან მკვდრებივით განრთხმული მცველების წარმოსახვას უკავშირდება და რამაც დასავლურ მხატვრობაში თავისებური ასახვაც ჰპოვა. აღმოსავლური ტრადიცია კი მაცხოვრის აღდგომას ხატწერაში მხოლოდ იესო ქრისტეს ჯოჯოხეთში ჩასვლით ასახავს. ამ სცენაში უმნიშვნელოვანესი ადგილი უჭირავს, ერთი მხრივ, ძლეული სიკვდილისა და ბოროტების და, მეორე მხრივ, ცოდვით დაავადებული ადამისა და ევას წამოყენების გამოსახვას. მართალია, არც ამ გამოსახულების მხილველია რომელიმე მოციქული, მაგრამ მაცხოვრის ჯოჯოხეთში ჩასვლისა და სიკვდილის შემუსვრის იდეა გახლავთ სარწმუნოების ის საფუძველი, რაც თავად მკვდრეთით აღმდგარმა ქრისტემ ასწავლა ეკლესიას და ეს არის ის რწმენა, რომელსაც დღემდე შეურყვნელად იცავს ქრისტეს ეკლესია. ერთადერთი ფაქტობრივი მასალა, რაც სახარებაში მაცხოვრის აღდგომას

ადასტურებს, იესო ქრისტეს დაცარიელებული საფლავი და ცოცხალი ქრისტეს საუბარია მოციქულებთან. ამასთან, მკვდრეთით აღმდგარი ქრისტეს ხელით შეხებაც კი შესაძლებელი იყო, რაც აბსოლუტურად გამორიცხავს ყოველგვარ დოკეტურ მოსაზრებებს მაცხოვრის აღდგომასთან დაკავშირებით. ამის საწინააღმდეგოდ არსებობს იუდეველთა მიერ გავრცელებული ამბავი იმის შესახებ, რომ იესოს ცხედარი მისმა მოწაფეებმა მოიპარეს, როდესაც მცველებს ეძინათ, მაგრამ იესო ქრისტეს აღდგომის საწინააღმდეგოდ მიმართული ეს არგუმენტი იმდენად სუსტია, რომ მისი დამხობისათვის მცირე ძალისხმევაც კი საკმარისია<sup>5</sup>.

თუ ყურადღებით გავეცნობით ადამიანის ცოდვით დაცემისა და, შესაბამისად, ამ ქვეყნად სიკვდილის შემოსვლის ბიბლიურ უწყებას, შევნიშნავთ, რომ სიკვდილი გვევლინება იმ საშუალებად, რომელიც ასრულებს ადამიანის ამსოფლიურ არსებობას. სიკვდილი, რომელიც ქრისტიანობაში განხილულია, როგორც ადამიანის სულისა და სხეულის დროებითი განშორება, იმავდროულად გულისხმობს ნამდვილი ადამიანური არსებობის შეწყვეტასაც. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ქრისტიანული რელიგია ადამიანს განიხილავს როგორც სულისა და სხეულის ერთობას და მისთვის ადამიანი არ გახლავთ ცალკე სული ან სხეული. ამ რელიგიაში ადამიანი სწორედ სულისა და სხეულის ერთობაშია მოაზრებული. შესაბამისად, სიკვდილით გამოწვეული სულისა და სხეულის განშორების შემდეგ ეს რელიგია სრულად ადამიანზე ვეღარ ისაუბრებს. რამდენადაც რელიგია მოწოდებულია სწორედ ღმერთსა და ადამიანს შორის

5 წმინდა იოანე ოქროპირის მითითების თანახმად, რა იცოდნენ მცველებმა, რომ გვამი მოპარული იყო ან თუკი ეძინათ, საიდან დაადგინეს, ვინ მოიპარა? კონსტანტინოპოლელი მღვდელთმთავრის მოხმობილ არგუმენტს დღემდე აქტიურად იყენებენ ქრისტიანული სარწმუნოების აპოლოგეტები.

ურთიერთობა განსაზღვროს, ამიტომაც ქრისტიანობამ აუცილებლად უნდა ისაუბროს სიკვდილის, ანუ სულისა და სხეულის დაშორების შემდეგ ღმერთსა და ადამიანს შორის ურთიერთობაზე. ეს ადამიანური პიროვნება კი სიკვდილის შემდეგ უკვე არასრული ფორმით განაგრძობს არსებობას და რამდენადაც ღმერთთან ადამიანის ურთიერთობა აუცილებლად განგრძობადია, ამიტომაც ქრისტიანულ სწავლებაში იწყება საუბარი აღდგომის, სულისა და სხეულის კვლავ შეერთების, როგორც გარდაუვალი და აუცილებელი პროცესის შესახებ. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ქრისტიანული რელიგიისათვის ღმერთის წინარესამარადისო ჩანაფიქრი სწორედ იმ ადამიანის უმყოფელობიდან მყოფობაში გამოხმობა გახლავთ, რომელიც, როგორც აღვნიშნეთ, სწორედ სულისა და სხეულის ერთობლიობას გულისხმობს და სწორედ ღვთის ამ განაზრახვის უცილობელი რეალიზებაა სწავლება საყოველთაო აღდგომის შესახებ, რის შედეგადაც ყველა ადამიანი დაუბრუნდება თავისი არსებობის ნამდვილ ფორმას, ანუ მოხდება სულისა და სხეულის კვლავ შეერთება, რათა პიროვნების ადამიანური მყოფობა განუწყვეტლად გაგრძელდეს.

„შესაქმის“ წიგნში საკმაოდ კარგად არის გადმოცემული სიკვდილის გენეზისი. ის იწყება არა სულისა და სხეულის გაყრით, არამედ ღვთისაგან დაშორებით. სულისა და სხეულის ერთმანეთისაგან დაშორება შედეგი გახლავთ ღმერთისაგან დაშორებისა. წმინდა წერილი იუწყება, რომ ღმერთმა ადამიანს, სხვა სასჯელებთან ერთად, განუკუთვნა სიკვდილიც, თუმცა ეკლესიაში ეს საღვთო განაჩენი, როგორც უკვე მივუთითებდით ყოველთვის გაიგებოდა არა როგორც შურისმგებელი ღმერთის რეაქცია ადამიანის დანაშაულზე, არამედ კაცთმოყვარე ღმერთის მიერ ადამიანისათვის დანიშნული ერთგვარი მაკურნებელი საშუა-

ლება, რათა ცოდვის მიერ შემოტანილი ხრწნილება და ტკივილი ნაზიარები არ ყოფილიყო მარადიულობასთან. ქრისტიანობისათვის სიკვდილის გამოჩენა უშუალოდ უკავშირდება სულიერი დეგრადაციის პროცესს და არა რაიმე სომატურ პრობლემას. ამდენად, მთელი მცდელობა, ადამიანმა თავი დააღწიოს იმ ტრაგედიას, რომელიც ცოდვისა და სიკვდილის სახით შემოვიდა ადამიანის ცხოვრებაში, ქრისტიანობისათვის გახლავთ ერთგვარი უკუპროცესი, რომელიც სულის ცოდვისმიერი სნეულების განკურნებას გულისხმობს, ამით ის ღმერთთან ერთობაში დაბრუნებისა და საბოლოოდ, სამომავლო აღდგომისას, ანუ სულისა და სხეულის კვლავ ერთად შეყრისას დაუსრულებელ ნეტარებას ეზიარება.

ამდენად, ადამიანის სამომავლომყოფობის შესახებ სწავლება ქრისტიანულ რელიგიაში უკავშირდება სწავლებას ადამიანის აღდგომის შესახებ და ეს მოძღვრება უშუალოდ იესო ქრისტეს მაცხოვრებელ აღდგომასა და სწავლებას უკავშირდება. ქრისტიანული სწავლებით, განკაცებულმა ღმერთმა სიკვდილის დამთრგუნველი ბატონობა განაქარვა და ადამიანს მისცა სიცოცხლე, რაშიც იგულისხმება არა ამქვეყნიური ცხოვრების მარადიულობის დასაფუძვლება, არამედ სამომავლო სატანჯველისაგან განთავისუფლება. პავლე მოციქულის სწავლების თანახმად, სწორედ იესო ქრისტეს მკვდრეთით აღდგომა გახლავთ ნიშანი სამომავლო აღდგომისა (შდრ. 1 თეს. 4.17). საინტერესოა ისიც, რომ ქრისტიანობა სიკვდილს იაზრებს როგორც ერთგვარ მიძინებას, რის შემდეგაც აუცილებლად დგება ძილის განფრთხობის, გამოფხიზლების დრო. წმინდა იოანე ოქროპირი გარდაცვალებას მიძინებას უწოდებს, რადგან ქრისტიანობა გარდაცვალების შემდეგ ხორციელი აღდგომის შესახებ საუბრობს, იოანე ოქროპირისათვის კი,

თუკი ადამიანი კვლავ დაუბრუნდება სიცოცხლეს, მაშინ ეს უკვე გარდაცვალება კი არაა, მიძინებაა<sup>6</sup>.

ქრისტიანობისათვის სამომავლო აღდგომის რწმენა მხოლოდ სწავლების სახით არ არის მოცემული. შეიძლება ითქვას, ამ რელიგიის მთელი ღვთისმსახურება სამომავლო აღდგომის იდეით არის გაშინაარსებული. ქრისტიანული ლიტურგია, რომლის ცენტრალური ნაწილი საღვთო ევქარისტიაა, გულისხმობს ტკივილებისა და სამომავლო სიკვდილთან შეხვედრის მომლოდინე ამქვეყნად მყოფი ადამიანის ზიარებას ღვთის უხრწნელ სისხლთან და ხორცთან, რაც ადამიანის ღმერთთან, დაუძღვრებულის ყოვლადძლიერთან, სიკვდილს დაქვემდებარებულის სიცოცხლის მომნიჭებელთან კავშირს გულისხმობს. ქრისტიანული სწავლებით, ეს კავშირი არ გახლავთ რაღაცა მეტაფორა ან სულაც გარეგნული ნიშნით გამოხატული რელიგიის რიტუალური ნაწილი. აღნიშნული კავშირი რეალურია, ქმედითია და მისი მთელი სიღიადე რწმენით მიღებულ საიდუმლოთმოქმედებაში გახლავთ გაცხადებული. სწორედ ამას გულისხმობდა წმინდა ეგნატე ანტიოქიელი, როდესაც წმინდა ევქარისტიას პირდაპირ უწოდებდა შხამსაწინააღმდეგო საშუალებას იმისათვის, რომ ადამიანი არ მომკვდარიყო<sup>7</sup>.

მთელი აღმოსავლური ქრისტიანული ტრადიციით, ღმერთის განკაცება ხდება, უწინარეს ყოვლისა, არა სიმართლის აღსასრულებლად, არამედ ცოდვით დასნეულებული და სიკვდილის ტყვეობაში აღმოჩენილი ადამიანის განსაკურნებლად და გასათავისუფლებლად. ბეთლემის სასწაული მხოლოდ იმისათვის არის მიცემული

6 Иоанн Златоуст, свт. Беседы на послание св. Апостола Павла к Евреям. 17, 2;

7 ეპისტოლენი წმიდისა ეგნატი ღმერთშემოსილისანი. საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, 1988, საქართველოს საპატრიარქო, თბილისი 1988, გვ. 618;

კაცობრიობისათვის, რომ მას აუცილებლად უნდა მოჰყვეს გოლგოთის მისტერია, რაც სიკვდილის მეფეების განქარვებისა და ჯოჯოხეთის მსხვერვის გარდაუვალ რეალობას გულისხმობს. ადამიანის ჯოჯოხეთის ბორკილებისაგან განთავისუფლება იმას ადასტურებს, რომ ადამიანი შეიქმნა მარადიული ნეტარებისათვის, ის მოწოდებულია ღმერთთან ერთობისათვის და მის ცხოვრებაში არ უნდა არსებობდეს ისეთი დამანგრეველი ძალა, რომელიც იმპერატიულად გადაეღობება ღმერთთან ერთობისაკენ მიმავალ გზაზე, როგორც ეს ქრისტეს განკაცებამდე იყო, როდესაც ადამიანს, რაც არ უნდა დიდი სურვილი ჰქონოდა ღმერთთან ერთებაში შესვლისა, ამისი არანაირი საშუალება არ გააჩნდა.

საბოლოოდ, უნდა აღინიშნოს ის საინტერესო დეტალი, რომ ქრისტიანული სარწმუნოების განმსაზღვრელ სიმბოლოში არ ფიქსირდება რწმენა სულის უკვდავების შესახებ. ცოტა უფრო გასაგებად რომ ვთქვათ, ამ სიმბოლოში არ წერია: „მწამს, რომ სული უკვდავია“ ან „ვაღიარებ სულის უკვდავებას“. ცხადია, ამ აღიარების ადგილი სარწმუნოების სიმბოლოში არ გახლავთ, რადგან ქრისტიანობისათვის ის იმდენად მარტივ ჭეშმარიტებას წარმოადგენს, რომ ამის შესახებ არავის უდავია და ამდენად, იმ სიმბოლოში, რომლის მთელი ღვთისმეტყველებაც სადაო თეოლოგიური საკითხების მართებულად გააზრების უმტკიცესი გარანტი გახლავთ, არ უთმობს ადგილს რწმენას სულის უკვდავების შესახებ. თუმცა ამავე სიმბოლოში ვკითხულობთ: „მოველი აღდგომასა მკვდრეთით და ცხოვრებასა მერმისა მის საუკუნისასა“. სწორედ ამ მოლოდინით არის განსაზღვრული ქრისტიანული სარწმუნოება, რაშიც, გარდა ხორციელი აღდგომის რწმენისა, რაზეც ზემოთ უკვე ვისაუბრეთ, უწინარეს ყოვლისა, იგულისხმება უდიდესი სასოება ადამიანის არსებობის სამომავლოდ მარად შეურყეველობაზე. ქრისტიანული რელიგიისათვის მნიშვნელოვანია, ადამიანი

მომლოდინე იყოს არა მარტივად რაიმე ახალი სახის მყოფობისა, არამედ ამ სიახლეში საკუთარი პიროვნების ხილვისა, რაც მისი კვლავ სულისა და სხეულის ერთობაში მყოფობით უნდა განხორციელდეს. ამიტომაც ქრისტიანის მზერა განსაკუთრებულად არის მიმართული გოლგოთისაკენ, სადაც ის მისთვის სიცოცხლის მომნიჭებელსა და სამომავლო დაუსრულებელი ნეტარების მიმცემ ჯვარცმულ ქრისტესთან ერთდ ხედავს აღდგომასაც, როგორც ადამიანური მყოფობის შემნარჩუნებელ ენით გამოუთქმელ სიხარულს.



## ადამიანის სამოთხისეული ცხოვრების შესახებ

გიორგი გველესიანი

სამოთხე, წმინდა წერილის თანახმად, მართალ სულთა სადგილსამყოფელია, სადაც ადამიანის სული გარდაცვალების შემდეგ მიემართება, თუმცა სამოთხისეული კონცეფციის ორნაირი გაგება არსებობს: 1. ედემის ბაღი და 2. ცათა სასუფეველი.

ჩვენ ვცდილობთ, გამოვიკვლიოთ ადამიანის ედემის ბაღშიმყოფობისსაკითხი, მისი (ედემის) ურთიერთმიმართება და განსხვავება ცათა სასუფეველთან. სამოთხის შესახებ უწყება გვხვდება ძველი აღთქმის პირველივე წიგნში, „დაბადების“ II და III თავში. სამოთხეს ებრაულად ეწოდება **עֵדֶן** (ay'-den; ბერძნ. **Εδέμ**). ეტიმოლოგიურად სიტყვა „ედენი“ (edinnu) მომდინარეობს აქადურიდან, თუმცა შუმერული წარმომავლობისაა, რაც აღნიშნავს „ველს“, „დაბლობს“, არა-

მეუღე ენაში კი – „ნაყოფიერს“<sup>1</sup>. სულხან–საბა ორბელიანი სამოთხეს შემდეგნაირად განმარტავს: „სამოთხე (დაბ. 2.8) წალკოტი მშვენიერი, გინა ფუფუნება, გინა ყვავილთა მტილი, რომელ დასხა უფალმან აღმოსავალისა მჭარესა ქუეყანასა ზედა“<sup>2</sup>. ანუ სამოთხე თავისი ეტიმოლოგიური მნიშვნელობით ქართულ ენაში აღქმული იყო, როგორც მშვენიერი ბაღი. ამას ცხადყოფს „ღვთისმშობლის შობისათვის“ ხელნაწერი ტექსტიც, კერძოდ, როდესაც ბერწი ანა უფალს შვილის ბოძებას ევედრება: „და განიძუარცა სამოსელი იგი საგლოელი და შეიმოსა სასძლოდთა, და ჟამსა ოდენ მეცხრესა შთავიდა სამოთხესა თვისსა, და იხილა ხმერთი უზუერულისად და დაჯდა მას ქუეშე“<sup>3</sup>.

სეპტუაგინტაში სამოთხის (ედემის) აღმნიშვნელად გვხვდება ὁ παράδεισος, რომლის ინგლისური სინონიმა *Paradise*. აღნიშნული ტერმინი პირველად ქსენოფონტემ გამოიყენა, როდესაც სპარსეთის მეფის ბაღებს აღწერდა. მან ეს სიტყვა ბაღის მნიშვნელობით მოიხმო. ὁ παράδεισος ბერძნულ ენაში დამკვიდრებული სპარსული წარმომავლობის სიტყვაა (*pairidaeza*). წმინდა წერილში ეს ტერმინი ბაღის მნიშვნელობით შემდეგ მუხლებში გვხვდება: ნემ. 2.8; ეკლ. 2.5; ქებ. 4.13, παράδεισος სეპტუაგინტას მთარგმნელებთან და ახალი აღთქმის წიგნთა ავტორებთან ასევე სამოთხის აღმნიშვნელადაც გამოიყენება: დაბ. 2.8; ებ. 31. 8–9, ლუკ. 23.43; 2 კორ. 12.4; გამოც. 2.7<sup>4</sup>.

1 Grossman M., The Oxford dictionary of the Jewish Religion, Oxford University Press, p. 228;

2 სულხან–საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ტ. II, მერანი, თბილისი, 1993, გვ. 40;

3 ჯავახიშვილი ი., სინის მთის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, საბჭოთა საქართველო, 1947, გვ. 185;

4 Vine W. E., Vine's Complete Expository Dictionary of Old and New Testament Words, Publisher: Thomas Nelson, 1996, PARADISE, p. 1212.

მეცნიერები ცდილობენ, გამოიკვლიონ სამოთხის გეოგრაფიული მდებარეობის საკითხი დედამიწაზე, მკვლევართა მოსაზრებით, ის უნდა ყოფილიყო დღევანდელი ლიბანის ტერიტორიაზე. ამას აცხადებენ ებეკიელის წიგნის საფუძველზე, როდესაც უფალი წინასწარმეტყველის პირით მიმართავს ტვიროსის მეფეს<sup>5</sup>, რომელიც მკვიდრობდა ღვთის სამოთხეში, თუმცა უზომო ნავაჭრმა და ძალაუფლებამ ხელმწიფეში ძალადობა წარმოშვა (ებ. 28. 12-19). სამოთხე რომ ლიბანის ტერიტორიაზე არსებობდა, ამას შუმერული მითიც გვაუწყებს<sup>6</sup>, მაგრამ არსებობს სხვა მოსაზრებაც, რომლის თანახმადაც, ედემი სპარსეთის ყურეში მდებარეობდა<sup>7</sup>. სამოთხე რომ დედამიწაზე იყო, ამას წმინდა მამებიც გვაუწყებენ, მაგალითად, წმინდა იოანე ოქროპირი ნაშრომში – „ჰომილია შესაქმის წიგნის შესახებ“, წმინდა იოანე დამასკელი წიგნში „მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნით გარდამოცემა“ და სხვა.

წმინდა მამათა თანახმად, ცნობილია, რომ სამოთხე ერთგვარ ამაღლებულ ადგილზე მდებარეობდა „მთელ დედამიწაზე მალლა... მარადყვავილოვანი მცენარეებით გამშვენებული“<sup>8</sup>. ბიბლიის დაბ. 2.8 მუხლის მიხედვით, სამოთხე

5 ტვიროსი ერთ-ერთი უძველესი სავაჭრო ფინიკიური ქალაქია ლიბანში. მდებარეობს ქვეყნის სამხრეთ ნაწილში. ქალაქის მოსახლეობა შეადგენს 60 000 კაცს. ის განთქმული იყო სავაჭრო ექსპედიციებით. ცნობილ კართაგენს სწორედ ტვიროსელებმა ჩაუყარეს საფუძველი. მას მოხერხებული ადგილდებარეობა ჰქონდა სამხედრო თვალსაზრისით. ბაბილონის მეფე ნაბუქოდონოსორი ცამეტი წელი აწარმოებდა ტვიროსის უშედეგო ალყას. 1984 წლიდან ქალაქი შეტანილია იუნესკოს მსოფლიო მემკვიდრეობის ძეგლების სიაში.

6 Smith M. S. and Pitard W.T., *The Ugaritic Baal Cycle*, Vol. II, IDC Publishers, 2009, p. 61;

7 Hamblin D.J., *Smithsonian Magazine*, Vol. 18, No. 2, 1987, *Has the Garden of Eden been located at least?*;

8 წმინდა იოანე დამასკელი, *მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა*; ძველი ბერძნულიდან თანამედროვე ქართულზე თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ედიშერ ჭელიძემ; თბილისის სასულიერო აკადემიის გამომცემლობა, თბილისი, 2000, გვ. 357–358.

„აღმოსავლეთში“<sup>9</sup> იყო.

კაცობრიობის გაჩენიდან მრავალი ათასწლეულის შემდეგ ერთ-ერთ საინტერესო საკითხად კვლავ სამოთხის არსებობა რჩება, მიუხედავად განსხვავებული რელიგიური რწმენა-წარმოდგენებისა. უხსოვარი დროიდან მოყოლებული სხვადასხვა ქვეყნის მითებში ერთ-ერთ საიდუმლო თემად და ადგილად სამოთხე წარმოგვიდგება. მაგალითად, ბერძნულ მითოლოგიაში მასთან მსგავსებას ჰესპერიდეს ბაღზე უწყება პოულობს, სპარსელებთან – დილმუნის ქალაქი, რომელშიც უკვდავები ცხოვრობდნენ და მათთვის უცხო იყო სნეულება თუ სიკვდილი და ა. შ. ედემზე არსებული წარმოდგენები ყველა ხალხში სხვადასხვანაირად გადმოიცა, თუმცა ის ყველგან დაკარგულ წალკოტადაა მიჩნეული.

სამოთხის შესახებ მსჯელობა გარკვეულ სირთულეებთანაა დაკავშირებული, რადგან მიუხედავად მისი ისტორიული მდებარეობისა, რაც ნამდვილად დასტურდება, ის მაინც რწმენის ძირითადი თემაა. შევეცადეთ, წარმოგვეჩინა სამოთხე, როგორც მშვენიერი ადგილი. არანაკლებ საინტერესო საკითხია, თუ ვის ეკუთვნოდა ედემი, ვის მიერ და რისთვის შეიქმნა, რა იყო მისი არსებობის მთავარი მიზეზი და რა კავშირი არსებობდა ადამიანსა და ამ „ბაღს“ შორის. მრავალ საინტერესო კითხვაზე პასუხის გასაცემად, თავდაპირველად, აუცილებელია ვისაუბროთ ადამიანის ფენომენზე, როგორც ერთადერთ ქმნილებაზე, რომელიც ამქვეყნიურ მეუფედ დადგინდა. ადამიანი იქმნება 4 ელე-

9 აღმოსავლეთ მხარეს რომ განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს, ამას მრავალი მაგალითი გვიდასტურებს, მაგალითად, ის, რომ, მაცხოვრის შობის დროს იერუსალიმში ჩადიან მოგვები და ვარსკვლავს მოჰყვებიან აღმოსავლეთით (მათ. 2.2), ასევე წმინდა წერილში აღნიშნულია, რომ ქრისტე ზეცად ამაღლების შემდგომ ადგილს მამა ღმერთის მხარმარჯვნივ იკავებს (მარკ. 16.19; საქმ. 7.55). ასეთივე ნათელი მაგალითია მორწმუნეთა მიერ პირით აღმოსავლეთისაკენ ლოცვა.

მენტისგან<sup>10</sup>. ის, როგორც მფლობელი, მეუფე ამ სამყაროსი, მიკრო სამყაროდანვეა შექმნილი. ღვთის მიერ ადამიანის მეფედ დადგინება უდიდეს საღვთო პატივზე მეტყველებს, ხოლო მისი მტერისგან შექმნა ნიშნავს, როგორც ამქვეყნიური მატერიისაგან „შექმნას“, მაგრამ ამასთანავე, ეს ფაქტი ადამიანის უსუსურობასაც წარმოაჩენს. წმინდა იოანე დამასკელის განმარტებით, ადამიანი არის ხილული და უხილავი ბუნების ერთიანობა<sup>11</sup>. ამავე სწავლებას ვხვდებით ნიკიტა სტითატთან, რომელიც ადამიანისა და სამოთხის შესახებ შემდეგს აღნიშნავს: „დაჰბადა რად, ღმერთმან პირველითგანვე ორკეცად კაცი, ხილულისაგან, ვიტყვ, და უხილავისა ბუნებისა, ხილულად და უხილავად, გრძნობადად და საცნაურად, ცხად არს, ვითარმედ ესევითარევე სადმე შექმნა შემსგავსებული ბუნებისა მისისაჲ საყოფელი მისი – სამოთხე<sup>12</sup>“. მოხმობილი სწავლების თანახმად, ადამიანი ხილული სამყაროს მბრძანებელად შეიქმნა და, ამასთან, ხორციელ ბუნებაზე აღმატებული, უკვდავი სულის მქონეა.

ღმერთი ადამიანს ამ წალკოტის, ნეტარების მფლობელად ქმნის. იგი შეიქმნა „უბოროტო, წრფელი, სათნო, უჭირველი, უბრუნველი, ყველა სათნოებით გაბრწყინებული და ყველა სიკეთით დამშვენებული, როგორც რამ მეორე ქვეყნიერება, მცირე დიდში“<sup>13</sup>. ე. ი. ადამიანი შეიქმნა მიკროკოსმოსად. ის თავის თავში მოიცავს რა ყველა სტიქიონს,

10 ოთხი სტიქიონის (στοιχείων) შესახებ გვაუწყებს პლატონი იხ. Burnet J., *Platonis opera*, vol. 4, 1968, *Timaeus*, 48b; ეს სწავლება სხვა ანტიკური ხალხებისთვისაც ცნობილი ვახლდათ. ოთხი სტიქიონისგან ადამიანის შექმნის შესახებ სწავლებას ქრისტიანული აღმსარებლობაც ქადაგებს: „ყოველი სხეული ოთხი სტიქიონისაგან შემყარდება...“; იოანე დამასკელი, დასახ. ნაშრომი, თ. 26, გვ. 362

11 წმინდა იოანე დამასკელი, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა; თბილისი, 2000, გვ. 361;

12 სტითატი, ნ., დოგმატიკონი, ტ. II, შ.პ.ს. „საჩინო“, თბილისი, 2013, გვ. 326;

13 წმინდა იოანე დამასკელი, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა; თბილისი, 2000, გვ. 361.

არის მცირე სამყარო, გარემო კი – დიდი სამყარო. თუმცა პირიქითაც შეგვიძლია განვაცხადოთ, რომ თუ ადამიანს მაკროკოსმოსს, ხოლო ბუნებას – მიკროკოსმოსს ვუწოდებთ, თუკი ორივე უსასრულოა, მაშინ ადამიანი, ვითარცა ბუნების ნაწილი, შეიძლება იყოს თანაბარძალოვანი თავისი მთელისა და იგივე უნდა ითქვას ბუნების, როგორც ადამიანის ნაწილის შესახებ<sup>14</sup>. ბიბლიური თხრობაც სწორედ ამას აღწერს – ადამიანის ურთიერთობას ღმერთთან და გარე სამყაროსთან.

წმინდა წერილში ადამიანი წარმოგვიჩნდება სამოთხისეული ნეტარების მეუფედ. ღმერთმა ყველაზე ბოლოს შექმნა ის თავისი ხატისაებრ და ადამიანის უპირატესობა ყველა სხვა ქმნილებაზე იმითაც დასტურდება, რომ მან ადამიანს ყველაფერზე ბატონობის ნება მისცა და, ამასთან, დედამიწაზე არსებული საუკეთესო ადგილი – სამოთხე სამკვიდრებლად უბოძა. ადამიანის აღმატებულ მდგომარეობას ისიც ამყარებს, რომ ღმერთმა, გარდა სამოთხეში მკვიდრობისა და ნეტარებისა, ცხოველთა სამყაროზე ბატონობის უფლებაც მიანიჭა, რაზეც მეტყველებს ადამის მიერ ცხოველთა სახელდება თავიანთი ბუნებისდა მიხედვით. ამრიგად, სამყაროში ყველანაირ არსებულ სიცოცხლეზე უპირატესი მარადუკვდავი სულია, რომელიც ღმერთის ხატისებრი და მსგავსებისებრია.

ადამიანს სამოთხეში პიროვნული ურთიერთობა ჰქონდა ღმერთთან. იგი უშუალოდ ესაუბრებოდა უფალს და მისგან მცნებებს იღებდა. ამ მცნების თანახმად ადამიანს ედემის ბაღში არსებული კეთილისა და ბოროტის ცოდნის ხის (ებრ. - Etz ha-da'at tov va-ra) ნაყოფი არ უნდა მიეღო: „და ამცნო

14 Св. П. Флоренский, Макрокосм и Микрокосм, Богословские труды, сб. 24, М., 1983, ст. 233-234;

უფალმან ღმერთმან ადამს და ჰრქუა: ყოვლისაგან ხისა სამოთხისა ჭამით შჭამო. ხოლო ხისა მისგან ცნობადისა კეთილისა და ბოროტისა არა შჭამოთ მისგან, რამეთუ, რომელსა დღესა შჭამოთ მისგან, სიკუდილითა მოსწყდეთ“ (დაბ. 2.16–17); თუმცა მას შეეძლო ყველა სხვა ნაყოფით გა- მოკვება.

მამათა ტრადიციაში ადამიანის მიწიერი ცხოვრება შე- ფასებულია როგორც კაცობრიობის სულთა საწვრთნელი და საგანმანათლებლო ადგილი<sup>15</sup>; ანუ ადამიანს ღვთის მცნება ასკეზისათვის სამოთხეშივე მიეცა, რათა განსრულებისაკენ სავალ გზაზე მორჩილება გამოემუშავებინა, რაც, საბოლოოდ, მას განღმრთობამდე (ή Θέναι) მიიყვანდა. კეთილისა და ბოროტის ცოდნის ხის ნაყოფის ნაადრევად მიღება მისთვის საზიანო იქნებოდა.

სანამ ადამისა და ევას დაუმორჩილებლობისა და ცოდვის შედეგზე დავიწყებდეთ მსჯელობას, მანამ აუცილებელია, განისაზღვროს ედემის ბაღში არსებულ მცენარეთა კატე- გორიები. წმინდა წერილი ამის შესახებ გვაძლევს უწყებას და გვიმარტავს, რომ სამოთხეში პირველ ადამიანებს ყველანაირი ხის ნაყოფის ჭამის უფლება ჰქონდათ, გარდა გამონაკლისისა, რომელიც ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ. გარდა ამისა, უნდა ითქვას, რომ სამოთხეში ორი გამორჩეული ხე იყო: 1. სიცოცხლის ხე; 2. ხე ცნობადისა, ანუ კეთილისა და ბოროტის ცოდნის ხე.

კეთილისა და ბოროტის ცოდნის ხე თავის თავში გუ- ლისხმობს ბიბლიურ მერიზმს<sup>16</sup>. ამ ნაყოფის მიღებით

15 წმინდა იოანე დამასკელი, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა; თბილისი, 2000, გვ. 361.

16 Merism არის ლიტერატურული ხერხი და გულისხმობს ორ ურთიერთსაპირისპირო ცნებას ერთად. მაგალითად, ტელემაქესთან გვხვდება: „და მე შევიცან ყოველივე, სიკეთეცა და ბოროტეცა“ (ოდ. 20. 309–10). — იხ. Gordon, Cyrus H. Rendsburg, Gary A., The Bible and the ancient Near East (4th ed. ed.). New York: W.W. Norton & Co. 1997, p. 36.

ბოროტება და სიკეთე ერთმანეთში აირია, მანამდე ბოროტების პოტენციური არსებობა ბუნდოვანი იყო. ნეტარი ავგუსტინე ბრძანებს: „ხის ნაყოფი არ იყო ცუდი, რადგან ღმერთმა ყოველივე კეთილად ქმნა, არამედ ამ ნაყოფის დაგემოვნება იყო ღვთისადმი ურჩობა, რამაც შექმნილ სამყაროში უწესრიგობა შემოიტანა“<sup>17</sup>. წმინდა იოანე დამასკელი კეთილისა და ბოროტის ცოდნის ხის შესახებ გვაუწყებს: „ცოდნის ხედ ვამბობ კეთილისა და ბოროტის გამრჩეველობას, ამიტომ მართებდა ადამს, ჩაუძიებელი მორჩილებით შეერთებოდა ღმერთს და თავის დროზე, რაჟამს ბუნებითი ღმერთი ისათნოვებდა, ამ შეერთების სიმდიდრედ განღმრთობა მოეპოვებინა მას, აგრეთვე ყოველივეს ჭეშმარიტი ცოდნა, გარჩევა და უსასრულო სიცოცხლე, მაგრამ უპირველესად მართებდა ადამს, რომ ჩაუძიებელი მორჩილების გამოცდილება შეეძინა“<sup>18</sup>. ამგვარად, ადამიანს „ჩაუძიებელი მორჩილება“ და „ასკეზი“ (სულიერი წვრთნა) მართებდა. ამ შემთხვევაში ადამს მორჩილებასა და დაუმორჩილებლობას შორის არჩევანის გაკეთება მოუწია.

ღმერთმა შუაგულ ბაღში აღმოაცენა სიცოცხლის ხე: „აღმოაცენა უფალმა ღმერთმა მიწიდან ყოველი ხე, სანახავად საამო და საჭმელად ვარგისი, შუაგულ ბაღში კი ხე სიცოცხლისა...“ (დაბ. 2.9), რომლის მიღების აკრძალვა წმინდა წერილში არ ჩანს, თუმცა, წმინდა იოანე ოქროპირის განმარტებით, ადამსა და ევას სიცოცხლის ხის ნაყოფიც (ებრ. - *ates hachayim*) აეკრძალათ: „ხე ცხოვრებისა სამოთხეში არსებობდა, როგორც ჯილდო; ხოლო ხე ცნობადისა – როგორც წინსწრაფვის, ღვაწლის საგანი. ამ

17 ნეტარი ავგუსტინე, *De Genesi ad litteram*, VIII, 6.12 and 13.28, PL 34, 377

18 წმინდა იოანე დამასკელი, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა; თბილისი, 2000, გვ. 361.



ხის შესახებ მცნების დამარხვით ადამიანი ჯილდოს მიიღებდა. საოცრებაა, რომ სამოთხეში ყველგან ნაცოფით დახუნძლული ყოველგვარი ხე ყვავის და მხოლოდ ორი ხეა შუაში, როგორც ბრძოლისა და წვრთნის საგანი<sup>19</sup>. თითოეული ადამიანის წინაშე დგას დილემა, აირჩევს უფლის მცნებისადმი მორჩილებას თუ საკუთარ შეხედულებებს.

სიცოცხლის ხის შესახებ მსჯელობა როგორც ძველ, ასევე ახალი აღქმის წიგნებშიც გვხვდება<sup>20</sup>. მას სიმბოლური დატვირთვა გააჩნია. მართლმადიდებლურ ტრადიციაში, ლიტურგიკულ საკითხავებში მას პარალელი ქრისტეს ჯვართან ეძებნება (რადგანაც ქრისტეს ჯვარცმითა და აღდგომით კაცობრიობის გამოხსნა აღსრულდა). არსებობს შემდგომი განმარტებაც, რომ სიცოცხლის ხე თავად ღმერთია<sup>21</sup> და ეს გულისხმობს უფალთან თანაზიარებას, რადგან თავად მაცხოვარი ბრძანებს: „მე ვარ გზა, ჭეშმარიტება და სიცოცხლე“ (იოან. 14:6). სიცოცხლის ხეს წარმართულ ხალხებშიც კი დიდი დატვირთვა გააჩნდა, მაგალითად, ეგვიპტელებთან ის მათი ტაძრების ფრესკებზე გამოისახა.

რაჭამს უფალმა ადამიანს ხის ნაცოფის მიღება აუკრძალა, ამით პირველმშობლებს მიანიშნა, რომ ისინი „არარასაგან“ შეიქმნენ და მათ ღვთის ნების მორჩილება ევალებოდათ. მცნების დარღვევამ კი ადამიანურ ბუნებაში ხრწანლობისა და მოკვდაობის შემოსვლა განაპირობა<sup>22</sup>. ის თავისუფალი ნებელობის მქონედ შეიქმნა, ამიტომაც ღმერთმა მას არჩევანის უფლება მისცა. სწო-

19 Saint John Chrysostom, Homilies on Genesis 1-17, [Translator R. C. Hill], The Catholic University of America Press, 1999, p. 176-177

20 იხ. ივანე. 3:18; 11:30; 13:12; 15:4 და გამოცხ. 2:7; 22:2; 22:14.

21 სტილთატი, ნ., დოგმატიკონი, ტ. II, შ.პ.ს. „საჩინო“, თბილისი, 2013, გვ. 329

22 კირილე ალექსანდრიელი, იოანეს სახარების განმარტება, PG 73, 897 A; PG 73, 205 AB; იხ. ათანასე ალექსანდრიელი, სიტყვის განკაცებისათვის, 3, 4 PG 25, 101 C

რედ თავსუფლების ცუდად გამოყენებამ აცდუნა პირველმშობლები. ადამსა და ევას უნდა შეენარჩუნებინათ ღვთისგან მინიჭებული მდგომარეობა და გაეგრძელებინათ სრულმყოფელი გზით სრბოლა, რათა თავიანთი ურჩობის მიზეზით დასჯილნი ღმერთის გარეშე არ დარჩენილიყვნენ. ღმერთმა პირველმშობლები გააფრთხილა, რომ თუკი აკრძალული ხის ნაყოფს მიიღებდნენ, მოკვდებოდნენ. ეს სიტყვები პირდაპირი მნიშვნელობით არ უნდა გავიგოთ, რადგან თუკი უფალმა ადამიანი ყველაფრის მეუფედ დაადგინა და მას ყველანაირი აღმატებული მდგომარეობა უბოძა, ღმერთი არ დაუშვებდა, რომ მის მიერ შექმნილი ადამიანი ასე მარტივად, მხოლოდ ერთი ნაყოფის შეჭმით მომკვდარიყო. ამიტომ ეს გულისხმობს სამყაროსა და ადამიანის ცხოვრებაში სიკვდილის შემოსვლას. ამ დრომდე პირველადამიანებს ჰარმონიული ურთიერთობა ჰქონდათ გარე სამყაროსთან, ისინი თავს ბედნიერად გრძნობდნენ (მიუხედავად იმისა, რომ ჯერ განღმრთობილნი არ იყვნენ). სამოთხის ბაღში „მათი გონება დაცული იყო სხეულებრივ სიამეთა და უჯერო სურვილებისაგან“<sup>23</sup>. ამ ყველაფერს აძლიერებდა ღმერთთან უშუალო კავშირი. ადამიანსა და ცხოველს შორის შიში არ არსებობდა. ბუნებაზე მეუფების არასწორმა გამოყენებამ პიროვნებასა და დანარჩენ ქმნილებას შორის დისჰარმონია წარმოშვა. სიკეთისა და ბოროტების შემეცნება კი ნიშნავს იმას, რომ ადამიანის წინაშე დადგებოდა კარგისა და ცუდის რეალიზების საშუალება, რასაც პავლე მოციქულიც გვაუწყებს: „რამეთუ რომელსა-იგი ვიქმ, არა ვიცი; რამეთუ არა რომელი-იგი მე მნებავს, მას ვიქმ, არამედ რომელი-იგი მძულს, მას ვჰყოფ“ და „რამეთუ არა რომელი-იგი მნებავს კეთილი, მას ვჰყოფ,

არამედ რომელი-იგი არა მნებავს ბოროტი, მას ვიქმ“ (რომ. 7. 15,19); ე. ი. ადამიანი თავისი ბუნებით ცვალებადია. მას, თავისუფალი ნებიდან გამომდინარე, სამართლიანობისაკენ ან უსამართლობისაკენ ძალუძს, მიიღრიკოს.

ყოველ ადამიანში არის ბოროტების ან სიკეთის პოტენცია. არჩევანით კი ადამიანი აფიქსირებს საკუთარ გადაწყვეტილებას, თუმცა აღსანიშნავია, რომ ბოროტება სიკეთის ნაკლებობაა, ე. ი. მას ყოფიერება არ გააჩნია. წმინდა იოანე დამასკელი ბრძანებს: „ყველაფრის და მათ შორის ბოროტების დასაწყისი და დასასრული არის სიკეთე... ნებისმიერი ქმედებისას სიკეთეს ვფიქრობთ, სიკეთე გვსურს, არავინ არ იწყებს ბოროტის სურვილით, რადგან ბოროტებას ჰიპოსტასი არ აქვს, ყველაფერი აღსრულებული ან სიკეთის მიზანდასახულობით ხდება, ან მოგონებითი (νομιζομενον) სიკეთით“<sup>24</sup>.

წმინდა წერილის თანახმად, პირველმშობლები ბოროტმა აცდუნა<sup>25</sup>. თავდაპირველმა ადამიანებმა იცოდნენ, თუ რა მოჰყვებოდა მათ საქციელს, მაგრამ გველმა, ბოროტების არქეტიპულმა სიმბოლომ, ისინი აცდუნა.

აპოკრიფული ძეგლის – „ადამ და ევას ცხოვრების“ (იგი ასევე ცნობილია, როგორც „მოსეს აპოკალიფსი“) უწყებით, როდესაც ღმერთმა შექმნა ადამი, მიქაელ მთავარანგელოზის მოხმობით, ანგელოზებმა თავყვანი სცეს მას, ვითარცა უფლის მიერ შექმნილ მეუფეს, სატანამ და „ექუსთა დასთა“ კი – არა, რაც საბოლოოდ გახდა კიდევაც მათი ღმერთთან

24 იოანე დამასკელი, მანიქეველთა წინააღმდეგ დიალოგი, PG 94, 1560 C  
 25 მაცდური იგივე სატანა. ბერძნულ ენაში διάβολος (ანუ შემსმენი), ხოლო ებრაულად שָׂטָן (Satan—მოწინააღმდეგე). აგრეთვე შეესაბამება ლუციფერი, რაც მომდინარეობს ესაიას წიგნიდან „ქე განთიადისა“ (14.12) (ებრ. הַלְיֵלִי heylei; ბერძნულად ἑλιούθριος). ასევე ცნობილია ტერმინი „ბელიალი“ (בְּעֵלְיָאֵל bēli-yaal უვარგისი, უწესო), ეს ტერმინი გვხვდება პავლე მოციქულთანაც: „ანუ რაჲ შეტყუება არს ქრისტესი ბელიარის (Βελιάρ) თანა?“ (II კორ. 6.15).

დაპირისპირებისა და სამოთხიდან გამოძევების მიზეზი<sup>26</sup>.

ქრისტიანული მწერლობის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენელი, წმინდა ბასილი დიდი, შემდეგ ეგზეგეზას გვაუწყებს: „სატანას ჰქონდა ზიზღი როგორც ღმერთისადმი, ასევე უფლის ქმნილებისადმიც, რომელთაც ნეტარი მდგომარეობა ჰქონდათ, მიუხედა და აცდუნა<sup>27</sup>“. მაცდური რომ ზიზღით განწყობილი აცდუნებს პირველშობლებს, ამას ძველ აღთქმაშიც ვხვდებით: „შურითა ეშმაკისათა სიკუდილი სოფელსა შემოვდა“ (სიბრძნ. 2.24). გველი მაცდური, როგორც კაცობრიობის მტრის სახე-სიმბოლო, გვხვდება „გილგამეშიანში“. მასში აღწერილია ურუქის უძლიერესი მმართველის, გილგამეშის ძიების ამბავი. გილგამეში ცდილობს, ზღვის ფსკერზე „სიჭაბუკის ბალახი“ მოიპოვოს. თუმცა სიღრმიდან მოძიებულ ამ საუნჯეს, „ოც ბერუს მანძილზე“ მყოფს, ენქიდუს ხელმწიფის წყალში ჩასვლისას გველი იპარავს:

„გველმა იყნოსა ბალახის სურნელი,  
წყლიდან ამოცურდა, ბალახი წაიღო“<sup>28</sup>.

26 „განმეორე ჩემგან, რამეთუ უმრწემესა ჩემსა არა თავყანის-ვსცემ, რამეთუ უწინა მაგისა მე უფალ ვარ და მაგის ღირს ჩემდა თავყანისცემად“; ძველი ქართული აპოკრიფული ლიტერატურის ძეგლები, ტექსტი მოამზადა ციალა ქურციკიძემ, საკითხავი ადამ და ევაჲსი სამოთხით გამოსვლისად, თ. XIV, გვ. 34.

27 ბასილი დიდი, ლაზიკელთა მიმართ, PG 31, 14 56 BD.

28 ძველი შუამდინარული ეპოსი, გილგამეშიანი, თარგმანი ზ. კიკნაძისა, მემკვიდრეობა, თბილისი, 2009, გვ. 152–153. „გილგამეშიანში“ ნაუწყებ „სიჭაბუკის ბალახსა“ და აპოკრიფულ ძეგლში, „საკითხავი ადამ და ევაჲსი სამოთხით გამოსვლისად“, მოხმობილ ცხოვრების ხეს შორის ჩანს პარალელი. გილგამეში მზადაა, ბალახი ახმევინოს ენქიდუში მცხოვრებ ვინმე მოხუცს, დარწმუნდებოდა რა მის მოქმედებაში, რათა თავადაც მიეღო შემდეგ, ხოლო სეითი მზადაა, დასნეულებულ ადამს მართვას სამოთხის ხიდან გარდამოდინარე ზეთი იმ სამოცდაათი „საღმობის“ დასაცხრობად, რომლითაც ადამმა დაასნებოვნა საკუთარი თავი ცოდვით დაცემის შემდგომ (იხ. ძველი ქართული აპოკრიფული ლიტერატურის ძეგლები, დასახ. ნაშრომი, თ. XXVI, გვ. 43).

აპოკალიფსის (გამოცხადების) წიგნში ჩვენ ასევე ვხვდებით მითითებას გველემაჰზე (ბერძნ. Ἐβελμαχ), როგორც დასაბამიერ (ძველ) გველზე, მაცდურსა და სატანაზე (აპოკ. 12.9; 20.2).

გველი აცდუნებს ჯერ ევას, რომელიც ერთგვარად ავტონომიურობას იჩენს თავის გადაწყვეტილებით და პირველი დგამს ნაბიჯს აკრძალული ნაყოფის მიღებისაკენ. ამის შემდეგ ადამიც დაჰყვება მოხიბლული ცოლის ნებასურვილს. ქრისტიანულ ტრადიციაში მათი ეს ქმედება შეფასებულია, როგორც „თვითდასჯა“, რადგან საკუთარ თავს თავად გამოუტანეს სასჯელი. გამოთქმულია აზრი, რომ ადამსა და ევას აკრძალული ხის ნაყოფის მიღება და ამით ღვთის მცნების მორჩილება გარკვეული დროით ჰქონდათ განკუთვნილი, რადგან ისინი ამისათვის ჯერ მომწიფებულნი არ იყვნენ. ადამი მოწოდებულია, რომ „უფალი ღმერთის თანასწორი“ შეიქმნას. მისი მოწოდება კი არ არის ცუდი, არამედ, ამ შემთხვევაში, დასახული მიზნისკენ არასწორი სვლაა შეცოდება. ეშმაკი ადამსა და ევას<sup>29</sup> ერთგვარად აღაფრთოვანებს, მოხიბლავს ღვთისადმი თანასწორობის შესაძლებლობის იდეით და ამ მისწრაფებას იყენებს, რომ მათ ღვთის ნება დაარღვევინოს.

შეცოდების შემდეგ ადამმა და ევამ იგრძნეს საკუთარი სიშიშვლე, რაც ადამიანისაგან სულიწმინდის სრულ განშორებას ნიშნავს<sup>30</sup>. წმინდა იოანე ოქროპირის თანახმად: „დაცემული ადამიანი კარგავს არა მხოლოდ გაცხადებულ ურთიერთობას ღმერთთან, არამედ მთავრობას (ὁ ἄρχων) ყველა ქმნილებაზე“. ათანასე ალექსანდრიელის უწყებით,

29 ეშმაკმა უშუალოდ ევა მოატყუა, ხოლო ევას მიერ ადამი ცდუნდა. ამ კონტექსტით მაცდურმა ორივე მოხიბლა.

30 კირილე ალექსანდრიელი, იოანეს სახარების განმარტება, PG 73, 205 B

„შეცოდების შემდეგ ადამიანმა ღვთის ხატის, ანუ სიტყვის, ჭვრეტა შეწყვიტა, ბოროტების შემეცნება დაიწყო, რომელსაც არ გააჩნია არსება (მყოფობა), მყოფია სიკეთე, რადგან მას ყველგანმყოფ ღმერთში აქვს ხატება. სიტყვის (ძე ღმერთის) შემეცნებისაგან გარიდებული ადამიანი ცოდვაში მხოლოდ ბოროტებას იმეცნებს“<sup>31</sup>.

ადამიანს სულიერი დაცემის შესახებ მხოლოდ თეორიული ცოდნა გააჩნდა, მან ემპირიულად (გამოცდილებით) არ იცოდა, თუ რა იყო ცოდვით დაცემა და რა შედეგი მოჰყვებოდა მას. ამიტომაცაა, რომ განღმრთობილია ადამიანი არ შეიძლება დაეცეს, რადგან მან უკვე გამოცდილებით იცის, თუ რა არის დაცემა. წმინდა გრიგოლ ნოსელის შეფასებით, ადამის „სულიერი სიკვდილი მდგომარეობს სულის ჭეშმარიტი ცხოვრებისაგან, ე. ი. ღმერთისაგან, განშორებაში“<sup>32</sup>. წმინდა მაქსიმე აღმსარებლის განმარტებით, „ღმერთის მრისხანება სხვა არაფერია, თუ არა საღვთო მადლთაგან (τὰ χάρισματa) ადამიანის განყენება“<sup>33</sup>.

ადამის ქმედება ქრისტიანული მწერლობის ტრადიციაში შეფასებულია, როგორც ἀστοχία, რაც მიზნის აცილებას (Miss the mark) ნიშნავს<sup>34</sup>. ამ ტერმინს პავლე მოციქული იყენებს ტიმოთეს მიმართ ეპისტოლეში: 1 ტიმ. 1.6: „ზოგიერთი დაშორდა“ (ἄν τινὲς ἀστοχίσαντες); 1 ტიმ. 6.21: „საქმედ გაიხადა ზოგიერთმა და კიდევაც განუდგა რწმენას“ (τὴν πίστιν ἥστóχησαν); 2 ტიმ. 6.18: „ჭეშმარიტებისგან გამდგარნი“ (τὴν ἀλήθειαν ἥστóχησαν λέγοντες τὴν). ასევე გვხვდება იესო ბენ სირასთანაც (წიგნი სიბრძნისა ისო ძისა

31 ათანასე ალექსანდრიელი, სიტყვის განკაცებისათვის, 7, PG 25, 108 D

32 გრიგოლ ნოსელი, აპოლინარის წინააღმდეგ, 54 PG 45, 1256

33 მაქსიმე აღმსარებელი, სხვადასხვა თეოლოგიური და განგებულებითი თავები, 103, 10 PG 90, 12 64 A

34 G. W. H. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, Oxford University Press, 1969, p. 247; ob. Liddell, Henry George, A Greek-English lexicon, New York, Harper, 1883, გვ. 262.

ზირაქისა 7.19(23)): „ნუ განიშორებ დედაკაცსა ბრძენსა და კეთილსა, რამეთუ მადლი მისი უფროეს ოქროსა“ [μὴ ἀστόχει γυναικὸς σοφῆς καὶ ἀγαθῆς, ἢ ἵαρ χάρις ἀπῆρ πᾶρ τὸ χρυσίον]. სამოციქულო მამათა ტრადიციიდან აღსანიშნავია ფსევდოკლიმენტი რომაელის II ეპისტოლიიდან (17.7) ნაწყვეტი: „მართალნი, რომლებმაც მოიპოვეს ბედნიერება, დაითმინეს განსაცდელნი და მოიძულეს სულის სიტკბობანი, როდესაც იხილავენ, თუ როგორ ისჯებიან საშინელი სასჯელითა და დაუშრეტელი ცეცხლით ისინი, ვინც შესცოლა (ἀστοχήσαντας) იესოს მიმართ სიტყვებითა და საქმეებით...“<sup>35</sup>. ასევე გვხვდება დიდაქეში (15.3): „ხმა არ გასცეთ მას, ვინც სხვას აცდენს“ (ἀστοχοῦντι)<sup>36</sup>.

ზემოთ მოყვანილი მაგალითებიდან გამომდინარე შეგვიძლია აღვნიშნოთ, რომ ადამისათვის მიზანი (στόχος) გახლდათ განღმრთობა, რაც მიიღწეოდა მხოლოდ ღვთის ნების მორჩილებით. პირველმშობლები ამისათვის შეიქმნენ, თუმცა არასწორი თვითშემეცნება არღვევს ღმერთსა და ადამიანს შორის დადგენილ საზღვრებს. ადამისა და ევას შეცოდებით განმალმრთობელი ღვაწლის უგულებელყოფა მოხდა, რადგან უფლის ნაუწყების ნაცვლად საკუთარი წარმოსახვით (ἡ φαντασία) მოიწადინეს განღმრთობა.

პირველქმნილი ცოდვა მომავალში სხვა ცოდვების დასაბამი გახდა. ცოდვა ებრაულ ენაში გადმოიცემა სიტყვით – **חַטָּא** (khet)<sup>37</sup>, ხოლო ბერძნულში – **ἁμαρτία**. **ἁμαρτία** ზმნაც ასევე მიზნის აცილებას ნიშნავს<sup>38</sup>. მოხმობილი მაგალითებიდან

35 Schneemelcher, Epistula ii ad Corinthios, Die apostolischen Vater, 3rd, Tubingen 1970, გვ 80 იხ. სამოციქულო მამები, [თარგმანი ვ. ჯუღელისა], ლოგოსი, თბილისი, 2014, გვ. 88

36 Audet, J. P., La Didache Instructions des Apotres, Paris 1958, გვ. 238

37 **חַטָּא** ზმნა ებრაულ ენაში მიზნის აცილებას გადმოსცემს იხ. S.R. Driver, Briggs C. A., A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, Oxford University Press, 1906, გვ. 307

38 Liddell, Henry George, A Greek-English lexicon, New York, Harper, 1883, გვ. 77

ნათლად ჩანს, რომ ცოდვის ეტიმოლოგიური მნიშვნელობები ასოცირდებიან მიზნის აცილებასთან, გზიდან გადახვევასთან, შეცოდებასა და რაიმესაგან განშორებასთან. სწორედ ასე მოხდა ადამის შემთხვევაშიც, განშორდა რა უფლისგან დადგენილ მცნებას და გადაუხვია იმ გზას, რაც ღმერთმა დაუსახა განღმრთობისათვის. ამით იგი „მიზანს დაშორდა“ და უფალთან თავდაპირველი პიროვნული კავშირი დაკარგა.

აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ეკლესიათა შორის პირველქმნილი ცოდვისადმი განსხვავებული დამოკიდებულება არსებობს. როგორც აღვნიშნეთ, წმ. კირილესა და ათანასე ალექსანდრიელის უწყებით, ცოდვით დაცემით კაცობრიობამ მისი შედეგი იმეძკვიდრა, რაც მოკვდაობაში, ხრწნადობასა და ტანჯვაში მდგომარეობს. კათოლიკური ეკლესია ეყრდნობა ნეტარი ავგუსტინეს მიდგომას, რომლის თანახმადაც ადამიანი შობისთანავე ადამის ცოდვითაა დამძიმებული, ამიტომ იგი, როგორც პიროვნება, პასუხს აგებს წინაპრის (ანუ ადამის) ცოდვის გამო<sup>39</sup>. ი. კვასტენმა ალექსანდრიულ სკოლაზე საუბრისას მოიყვანა ორიგენეს სწავლება, რომ ბავშვების ნათლობის პრაქტიკა დაკავშირებული იყო იმასთან, რომ ყოველი კაცი ამ ცოდვის მატარებელი იყო, რის გამოც არსებობს ეკლესიაში ყრმათა ნათლობის წესი (*In Lev. hom.*, 8,3 და *In rom. com.*, 5,9)<sup>40</sup>. კათოლიკური სამყაროს მიერ გამოცემულ ოფიციალურ კატეხიზმოს სახელმძღვანელოში მითითებულია, რომ ადამის ცოდვის გამო ყველა დამნაშავეა<sup>41</sup>. დასავლეთის ეკ-

39 ნეტარი ავგუსტინეს ეს მიდგომა გადმოცემულია შემდეგ შრომებში: *De libero arbitrio*; *De peccatorum duas epistolas pelagianorum*; *Contra julianum*; *meritis et remissione*; *De spiritu et littera*.

40 Quasten J., *Patrology* Vol. III, Origen, 5. Baptism and Original Sin, 1986, გვ. 83

41 Catechism of the Catholic Church, Second Edition. Revised in accordance with the official Latin text promulgated by Pope John Paul II, 402.



ლესიის საკითხისადმი ამგვარი დამოკიდებულების გამო 1854 წლის 8 დეკემბერს პაპი პიუს მეცხრე მივიდა იმ მოსაზრებამდე, რომ ქალწული მარიამი უბიწოდ ჩაისახა, რაც მან „ღვთივგამოცხადებულ ჭეშმარიტებად“ გამოაცხადა კრების მოწვევის გარეშე (ერთპიროვნულად)<sup>42</sup>.

კვლევის დასაწყისში აღვნიშნეთ, რომ ადამიანისთვის ნეტარების წალკოტი, გარდა ედემის ბაღისა, ცათა სასუფეველია. ამ ორ სამკვიდრებელს შორის ცათა სასუფეველი აღმატებულია, ედემი დედამიწაზე მდებარეობდა და ღვთის ხატისებრ შექმნილ ადამიანს აძლევდა შესაძლებლობას, განღმრთობის შედეგად ქვეყნიური (სამოთხისეული) მოქალაქეობიდან ცათა შინა (სასუფეველისეულ მდგომარეობამდე) ამალღებულყო. რაც შეეხება ცათა სასუფეველს, მის შესახებ მაცხოვარი ბრძანებს, რომ მკვდრეთით აღმდგარნი „არცა იქორწინებოდნან, არცა განჰქორწინებდნენ, არამედ, ვითარცა ანგელოზნი ღმრთისანი, იყვნენ ცათა შინა“ (მათ. 22.30). ადამმა ცხოვრება ედემში დაიწყო, მაგრამ კაცობრიობისთვის საბოლოო სამკვიდრებლად უფალმა ცათა სასუფეველი დაადგინა, რაც ადამიანის პიროვნულ არჩევანსა და მოღვაწეობაზე დამოკიდებულია.

42 ვრცლად ეს საკითხი იხ: Хрестоматия по сравнительному богословию, Московское Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, Москва, 2005, Лосский, В. Догмат о непорочном зачатии, ст. 597–606.

## თეოლოგია და ენა (მეოთხე ნაწილი)<sup>1</sup>

სტილიანოს პაპადოპულოსი

XXII

ჭეშმარიტების გამოცდილებისა და თეოლოგიური ენის სპირობითობის შესახებ ზემოთ თქმული ადვილად გასაგებს ხდის იმას, თუ რამდენად მცდარია მოსაზრებები თეოლოგიური ენის როგორც კათაფატურობის, ისე მისი აპოფატურობის შესახებ.

ენას არა აქვს ანალოგია ჭეშმარიტებასთან. მას აკლია სქოლასტური analogia entis-ის ნებისმიერი სახეობა. არ არსებობს სიტყვები და სახელები, ჭეშმარიტებას ზედმიწევნით და კათაფატურად რომ გადმოსცემდნენ, რადგან

---

1 ბერძნულიდან თარგმნა გოჩა ბარნოვმა. თარგმანი შესრულებულია წიგნიდან - Στυλιανός Παπαδοπούλου, Θεολογία και γλώσσα, Αθήνα 1997. წინარე პუბლიკაციები იხ. რელიგიურ-საგანმანათლებლო ჟურნალში „გული გონიერი“ N 8/2014, გვ. 66-113; „გული გონიერი“ N 9/2014, გვ. 132-171; „გული გონიერი“ N 10/2014, გვ. 133-151.

ჭეშმარიტების ასეთი განსაზღვრება ამავე ჭეშმარიტების ბუნების ცოდნას გულისხმობს.

ამიტომაც შეუძლებელია, კატაფატური იყოს თეოლოგიური ენა სქოლასტიკოსი დასავლელი თეოლოგების გაგებით, რომლებიც გულისხმობენ თუნდაც ნაწილობრივ ცოდნას და საღვთო არსების კატაფატურ ფორმულირებას. სწორედ ეს კატაფატური თეოლოგია და ენა ჰქონდა მხედველობაში ვიტგენშტაინს<sup>2</sup>, როცა ამბობდა, რომ მეტაფიზიკური წინადადებები უაზრობებია და რომ სიტყვა (ΛΟΓΟΣ) ღმერთის შესახებ ფილოსოფიური და რელიგიური გაგებით შეუძლებელია, რადგან ეს სიტყვა არღვევს ენის ლოგიკურობას და აბსოლუტურ ავტონომიას. ჩვენ დავუმატებთ, რომ ასეთი სიტყვა, რომელიც თითქოს გამოთქვამდეს ჭეშმარიტებას, არის უჰიპოსტასო, წმინდა წყლის ფანტაზია. ჩვენ თეოლოგიაში ვიყენებთ ენას, რომელსაც არ აქვს ანალოგია ჭეშმარიტებასთან, რომელიც არ მიემართება ღმერთის არსებას, არამედ მის საღვთო ენერგიებისეულ მყოფობას. თეოლოგიური ენა მიანიშნებს იმას, რაც ხდება, ანუ თანაზიარებს საღვთო ენერგიებში, ანუ მიანიშნებს საღვთო მყოფობის ჭეშმარიტების გამოცდილებას. და რამდენადაც თეოლოგიამ უნდა აღწეროს და წარმოაჩინოს ჭეშმარიტების გამოცდილება, იმდენად მისი მახასიათებელი უნდა იყოს პოზიტიური და არა ნეგატიური, არააპოფატური.

ვნახოთ ეს პრობლემა უფრო ახლოდან. ფილოსოფიაში მართებულად გამოიყენება ტერმინი აპოფატური გზა, ან აპოფატური მეთოდი, რაცნიშნავს საღმრთოსაკენ აღყვანებას იმ ელემენტების გარეშე, რომელთაც, როგორც ამქვეყნიურმა და სინთეტურმა ფენომენებმა ან ლოგიკურმა კატეგორიებმა, შეუძლებელია, აღწერონ საღვთო ბუნება. ფილოსოფოსი

2 WITTGENSTEIN L., Logisch philosophische Abhandlung (Tractatus).

აღწევს საძიებელ ღმერთამდე ისე, რომ ჩამოაშორებს მას ყველაფერს, რაც კი არ შეესაბამება ამ საძიებელს. ფილოსოფოსი უარყოფს ყველა კატეგორიას, რასაც კი თავად იცნობს (*via negativa*). ამრიგად, ის საბოლოოდ იყენებს უარყოფით აპოფატურ გამოთქმებს, როგორცაა: გამოუთქმელი, მიუწვდომელი, გარეშემოუწერელი, დაუსაბამო და ა. შ. და რაც კი ამ გამოკვლების შემდეგ დარჩება, იქნება საღმრთო საძიებელი. გვაქვს მრავალგამოყენებადი ფილოსოფიური მეთოდი, რომელსაც თავისი ფესვები კლასიკურ ბერძნულ ფილოსოფიასა და პოეზიაში აქვს, რაც შემდგომ ნეოპლატონიზმით დაგვირგვინდა. მნიშვნელობა არა აქვს, მართებულია თუ მცდარი, მთავარია, რომ ის ფილოსოფიური აზრის ისტორიის ჩარჩოშია და არის ერთ ერთი მრავალი ფილოსოფიური მეთოდიდან.

საქმე ისაა, აპოფატური მეთოდი თეოლოგიას მიესადაგება თუ არა. ამ საკითხს განსაკუთრებული აქტუალობა აქვს, რადგან ბოლო ათწლეულებში ტერმინი აპოფატური და, ზოგადად, აპოფატური, თეოლოგიას წარმოაჩენს, როგორც მართლმადიდებლური თეოლოგიის უპირველეს მახასიათებლად. ამ ტენდენციამ დასაყრდენი რუს თეოლოგ ვლადიმერ ლოსკის ერთ-ერთ ნაშრომში პოვა<sup>3</sup>, რომელიც პირველად 1944 წელს გამოიცა და დიდი გამოხმაურება ჰქონდა აღმოსავლეთსა და დასავლეთში. ლოსკი ამბობს, რომ „ჭეშმარიტი თეოლოგია სიღრმისეულად აპოფატურია“. მისი ეს ფრაზა თეოლოგიურად მცდარია. მაგრამ აგერ უკვე ოცი წელია, რომელი ბერძენი თეოლოგიც კი მოისურვებს, მაგალითად, დასავლეთის თეოლოგიის გაკრიტიკებას, ამბობს, რომ მართლმადიდებლური თეოლოგია არის აპოფატური, ხოლო დასავლური კატაფატური. ვისაც

3 LOSSKY V., Essai sur la théologie mystique de l' Eglise d' Orient, 1964.

საკუთარი თავი მართლმადიდებლური თეოლოგიის ღრმა მცოდნედ სურს წარმოაჩინოს, კმაყოფილებით იმეორებს ამ ფრაზას: „მამების აპოფატიზმი“, „აპოფატური თეოლოგია“ და სხვა. თეოლოგი თითქმის ვეღარც კი ბედავს, თავისი წერილობითი თუ ზეპირი გამოსვლიდან ამოიღოს ეს ტერმინები.

წარმოადგენს თუ არა აპოფატიზმი ჩვენი თეოლოგიის ფუნდამენტურ მახასიათებელს? იმისთვის, რომ აპოფატიზმი ფუნდამენტური ან აქტუალური მახასიათებელი იყოს თეოლოგიისათვის, აუცილებელია, ის წარმოადგენდეს ან მის თეოლოგიურ მიზანს (ანუ იმას, რისი მიღწევაც სურს), ან მისი მოტივაციის ნიშანს, ან, ზოგადად, მის სწავლებას.

ა) თეოლოგიური მიზნის შემთხვევაში პასუხი ადვილია: ის მიზნად ისახავს იმას, რაც არის ღმერთი და არა, რაც არ არის. თეოლოგიას ჭეშმარიტების გამოცდილების ფაქტი აინტერესებს, ან ამ ჭეშმარიტებასთან თანაზიარება და არა ის, რაც არ არის გამოცდილება ან ჭეშმარიტებასთან თანაზიარება. გრიგოლ ნოსელი ნათლად ამბობს, რომ მნიშვნელობა აქვს ჩვენთვის იმას, თუ რა „აქვს“ ღმერთს<sup>4</sup>, მასთან თანაზიარებას, ანუ ისეთ რამეს, რაც რეალისტური და პოზიტიურია. არც ღმერთის შესახებ რაიმეს „თქმა“ ან მის შესახებ „ცოდნა“ არ წარმოადგენს თეოლოგიის მიზანს. საპირისპიროდ, აპოფატური მეთოდი და, ზოგადად, აპოფატიზმი აუცილებლად წარმოაჩენს იმას, რაც არ არის ღმერთი. უფრო მეტიც, აპოფატურ მეთოდს არ შეუძლია რამე თქვას ჭეშმარიტებასთან ზიარებასა და მასში გამოცდილების შესახებ, რადგან ის მხოლოდ იმას ამბობს, რაც არ არის ჭეშმარიტება. ამრიგად, ნათელია, რომ სხვა მიზანი აქვს

4 გრიგოლ ნოსელი, ნეტარებებისათვის 6 PG, 44, 1264. იხილეთ, აგრეთვე, მისივე, PG 44, 624, 737, 740, 823, 836.

ეკლესიურ თეოლოგიას და სხვა აპოფატურ ფილოსოფიურ მეთოდს: თეოლოგიას აინტერესებს ჭეშმარიტების გამოცდილება, ხოლო აპოფატური კი, როგორც მეთოდი, არ მიიწრაფის მისკენ.

აპოფატური მეთოდით ვიცით ის, რაც არ არის ღმერთი და არა ის, რაც არის. ეს კარგად ჩანს კლიმენტი ალექსანდრიელის „სტრომატებში“<sup>5</sup>, სადაც ავტორი მიჰყვება თავის საყვარელ პლატონს და იყენებს აპოფატურ მეთოდს, მაგრამ იქვე მიანიშნებს, რომ ამ მეთოდით თეოლოგიურად ვერსად მივდივართ, რადგან ის, რაც არ არის ღმერთი, არ არის ის, რაც არის ღმერთი, ანუ ჩვენი საძიებელი. საუკუნენახევრის შემდეგ დიდი თეოლოგი გრიგოლ ნაზიანზელი საკმაოდ წინ მიდის ამ თემასთან მიმართებაში. ის ამბობს, რომ აპოფატური მეთოდი არ აკმაყოფილებს, რადგან წარმოაჩენს იმას, რაც არ არის ღმერთი, მაშინ როცა თეოლოგმა უკვე იცის, რაც არის ღმერთი<sup>6</sup>. რადგანაც ჭეშმარიტება არის ადამიანთან რეალისტური კავშირი, სადაც ყველაფერი იღებს რეალისტურ ბაზისს: მხოლოდ მან, ვინც იცის ქვა, შეუძლია თქვას, რა არ არის ქვა და მხოლოდ მას, ვისაც აქვს თანაზიარება ღმერთთან, შეუძლია თქვას, რა არ არის ღმერთი. იგივე მოსაზრება გამოთქვა მურმაც<sup>7</sup>, რომელიც არის ანალიტიკური ფილოსოფიის ერთ ერთი ფუძემდებელი, თუმცა ის სხვა წინაპირობებით იწყებს, მაგრამ დარწმუნებით ამბობს, რომ აღქმა იმისა, რაც არის რაღაც, წინ უსწრებს უარყოფას იმისას, რაც არ არის რაღაც. ამრიგად, უქმდება აპოფატიზმის როლი თეოლოგიაში, რადგან იმით, რაც არ არის ღმერთი, მივდივართ სხვა მეთოდით და არა აპოფა-

5 კლიმენტი ალექსანდრიელი, სტრომატები 5, XI PG 9, 102–116.

6 გრიგოლ ნაზიანზელი, სიტყვა 28, 9 PG 36, 36–37.

7 MOORE G. ED., Principia ethica, 1903, გვ. 16.

ტურით (უარყოფა: *via negativa*).

გრიგოლ ნაზიანზელი, იმისათვის, რომ აჩვენოს რამდენად ნაკლები მნიშვნელობა აქვს აპოფატურ მეთოდს თეოლოგიაში, რომლის გამოთქმებსაც მაინც იყენებს, აკეთებს ამგვარ შედარებას: ვიღაცა კითხულობს, თუ რამდენია ხუთი და ხუთი. და იღებს პასუხს, რომ ეს არ არის არც ორი, არც სამი, არც ოთხი, არც ხუთი, არც ექვსი, არც შვიდი, არც რვა, არც ოცი, არც ოცდაათი და ასე დაუსრულებლად. მაგრამ რადგანაც მკითხველს არ პასუხობენ, რომ ხუთი და ხუთი არის ათი, ამიტომაც მას არ აქვს პასუხი. ის დაუკმაყოფილებელი რჩება თავის კითხვაში<sup>8</sup>. ასეა აპოფატტიზმიც თეოლოგიაში, რადგან ამბობს იმას, თუ რა არ არის ღმერთი. ამიტომაც რჩება პრობლემა ღმერთის შესახებ.

ამ პრობლემას ბასილი დიდიც ეხმიანება. ის, რაც მან 364 წელს დაწერა („ევნომიოსის წინააღმდეგ“), არის ფუნდამენტური მნიშვნელობის, რაზეც დააფუძნეს ყველაფერი დანარჩენმა კაბადოკიელებმა და მოგვიანო ხანის თეოლოგებმა. ბასილი დიდი განასხვავებს ღმერთისადმი განკუთვნილ „სახელებს“, ერთი მხრივ, მისი „თვისებების“ (προσόντων τού Θεού) გამაცხადებლად, და, მეორე მხრივ, ღმერთის „არათვისებების“ (μη προσόντων) გამაცხადებლად. მეორის მნიშვნელობა, ანუ აპოფატური გამოთქმისა ღმერთისადმი, როგორც „უხილავი“, „უკვდავი“ და ა. შ. არის ის, რომ „თითოეული ამ სახელიდან ვსწავლობთ იმას, რომ არ ჩავარდეთ მისი შემეცნებისას უჯერო აზრებში“<sup>9</sup>. აპოფატური სახელები გვეხმარება, „რათა ჩვენი გონება არ წავიდეს იქით, სადაც არა ჯერ არს“<sup>10</sup>. ბასილი დიდისათვის აპოფატტიზმს

8 გრიგოლ ნაზიანზელი, სიტყვა 28, 9 PG 36, 36–37.

9 ბასილი დიდი, ევნომიოსის წინააღმდეგ 1, 10 PG 29, 534–536.

10 ბასილი დიდი, ევნომიოსის წინააღმდეგ 1, 10 PG 29, 536.

ამკრძალავი (ამრიდებლური) მნიშვნელობა აქვს. ის გვაფრთხილებს, არ მივაწეროთ ღმერთს ის, რაც ის არ არის. აპოფათიზმს არა აქვს პოზიტიური რამ წვლილი, მაგრამ არც უარიყოფება, რადგან თუმცა ირიბად, მაგრამ აპოფათიზმი უფრო სწორად ქრისტიანებს იცავს უხეში შეცდომებისაგან, იმავდროულად კი წარმართ ფილოსოფოსებს უჩვენებს, რომ ქრისტიანების ღმერთი სრულიად განსხვავდება ფილოსოფიისა და წარმართული რელიგიების ღმერთისაგან.

ბ) აპოფათიზმი თეოლოგიისათვის საწყისი წერტილიც არ არის. ის ხდება და კანონდება ფილოსოფიაში, რომელიც საბოლოოდ არც კი იძლევა პასუხს ღმერთის შესახებ, რადგან ის არ უზრუნველყოფს მასთან თანაზიარებას. ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ იმისათვის, რომ ვინმემ თქვას, თუ რა არ არის ღმერთი, მან აუცილებლად უნდა იცოდეს, თუ რა არის ღმერთი, რაც მასთან თანაზიარებას გულისხმობს, რომელი თანაზიარებაც თავისთავად ღმერთის ცოდნას ნიშნავს, მასთან დამასშიცხოვრებას. სწორედ ღმერთთან და ღმერთში ცხოვრებაა ყველაზე სიღრმისეული და აღმატებული ნიშანი თეოლოგიის დაწყებისათვის. ჭეშმარიტების გამოცდილება განსაზღვრული წინაპირობებითაა განპირობებული. ამ რეალობის განცდითაა შესაძლებელი თავად ამ რეალობის გადმოცემა.

როდესაც კლიმენტი ალექსანდრიელი საუბრობს ღმერთამდე აღყვანების ნეგატიურ მეთოდზე, გვიჩვენებს მოსეს, მისი ძიებებისაგან გულგატეხილს. იმის მიღება და თქმა, რომ ღმერთი აღმატებულია სივრცესა და დროზე, რომ პირველი მიზეზიარმკვიდრობს რაიმეადგილას, არნიშნავს მისცოდნას. ამიტომაც მოსე გრძნობს რა თავის უმეცრებას ღმერთის შესახებ, შესთხოვს მას და ევედრება: „გამომიცხადე მე თავი



შენი<sup>11</sup>, რადგან ღმერთის შესახებ რამე ცოდნის მიღება ისევ თავად ღმერთის ძალითაა შესაძლებელი<sup>12</sup>. ადამიანზე მხოლოდ ჭეშმარიტების „მეძიებლობა“ და ამ ჭეშმარიტებაში ცხოვრებაა დამოკიდებული. რამდენადაც არა აქვს ჭეშმარიტება, იმდენად ეს „მეძიებლობა“ არის „უხილავი“<sup>13</sup>, ანუ არ აქვს კონკრეტული ფორმა შინაარსი, არის დაკარგული სამოთხისადმი უსაზღვრო ნოსტალგია. ადამიანი მძიმედ განიცდის ამ ნოსტალგიას და გრძნობს თავის უპოვარებას. თუკი ეს „მეძიებლობა“ კონკრეტული შინაარსისა იქნებოდა, მაშინ მას ეცოდინებოდა ეს საძიებელი. და თუკი ეცოდინებოდა, არც მოიძიებდა. ის ცოდნა, რომელსაც ადამიანი ითხოვს, არის საღვთო ძღვენი, ადამიანებისადმი გაცემული ღმერთის ძის მიერ, როგორც „მადლი ცოდნისა ღმერთისაგან გაცემული ძის მიერ“<sup>14</sup>. ის ფაქტი, რომ ადამიანი მიისწრაფის მამისაკენ (სიტყვასიტყვით, მიიზიდება მამის მიერ), ან რომ ადამიანის სული („თვითუფლებრივობა“) შეიცნობს სიკეთე-ჭეშმარიტებას გონებრივი ძალების მიღმა, არის სწორედ საღვთო მადლის მოქმედება<sup>15</sup>. კლიმენტიც რაღაც იმის მსგავსს ხედავს ამაში, რასაც პლატონი ასწავლის „მენონში“, როცა ამბობს, „საღვთო ხვედრით“ მიიღწევასათნოება და სიწმინდე ადამიანში<sup>16</sup>.

თეოლოგიის დაწყების აბსოლუტური და ერთადერთი ნიშნული არის ჭეშმარიტების ცოდნა-გამოცდილება, რომელიც როცა უკვე გამოცხადებულად გვაქვს, ვცდილობთ, ყველაშესაძლოსაშუალებით გავიგოთ, რა არის და რა არის ეს ჭეშმარიტება. მაშასადამე, თეოლოგია იწყება მყოფობი-

12 კლიმენტი ალექსანდრიელი, სტრომატები 5, XI PG 9, 102–116.

13 კლიმენტი ალექსანდრიელი, სტრომატები 5, XI PG 9, 102–116.

14 კლიმენტი ალექსანდრიელი, სტრომატები 5, XI PG 9, 102–116.

15 კლიმენტი ალექსანდრიელი, სტრომატები 5, XII PG 9, 116–124.

16 პლატონი, მენონი 99<sup>E</sup>.

დან (ანუ იქიდან, რაც გვაქვს) და არა არამყოფობიდან (მეონიდან). ვიწყებთ მყოფობის გამოცდილებიდან და არა იმ გამონათქვამებიდან, რომელიც გააცხადებს თუ, რა არ არის მყოფობა (აპოფატიზმი).

ღმერთის მყოფობის გამოცდილება, როგორც, მაგალითად, ყოველთა მიზეზი, მიუძღვის მათ, ვისაც ეს გამოცდილება აქვს მისი გამოთქმისათვის, როგორც მყოფობის, როგორც შემოქმედის და არსების<sup>17</sup>. ღმერთის, როგორც მიზეზის გამოცდილება, მიგვიძღვის მისი დახასიათებისაკენ, როგორც „აზრისა და მოაზროვნის, სიბრძნისა და ბრძენის“ და ა. შ. მსგავსად იწოდა, როგორც „გონება და გონისმიერი, სიცოცხლე და ცოცხალი, ძალა და შემძლე“<sup>18</sup>. ნიშანდობლივია ის, რომ ქრისტეც თავის თავს უწოდებს ჭეშმარიტებას, სიცოცხლეს, სინათლეს, გზას, ვენახს და ა. შ. მისი გამონათქვამები პოზიტიურია. მას არ უთქვამს, რომ არის ზესიცოცხლე, ზეარსი ან უსასრულობა (აპოფატიზმი). მსგავს ტაქტიკას მიჰყვებიან ახალი აღთქმის მწერლებიც და ეკლესიის თეოლოგი მამები. ეს უკანასკნელნი მესამე და, განსაკუთრებით მეოთხე საუკუნიდან, იწყებენ აპოფატური მეთოდის გამოყენებას, რომლის ზუსტი მნიშვნელობაც კვლევას საჭიროებს.

გ) თეოლოგიური პროცესები (როგორც პოზიტიური, ისე აპოფატური) ადამიანისადმი მინიჭებული ჭეშმარიტების გამოცდილებით განისაზღვრება. ამ პროცესებში დიდი მნიშვნელობისაა ადამიანის ის საჭიროებაც, გაიგოს, თუ რა ხდება მისეულ ამ გამოცდილებაში. როგორც ვნახეთ, ჭეშმარიტების გამოცდილება ადამიანში საღვთო ენერჯის შედეგია, რაც მას ღმერთის სამყაროში შემოქმედებითი

17 იოანე დამასკელი, გარდამოცემა..., 1, 12 PG 94, 844–849.

18 იოანე დამასკელი, გარდამოცემა..., 1, 12 PG 94, 849.

მოქმედების შეცნობისკენ მიუძღვის. შემოქმედის ენერგია კი მხოლოდ მის მყოფობას (თვისებები), წმინდა სამების ჰიპოსტასებს შორის ურთიერთობებს გამოავლენს<sup>19</sup>. თეოლოგიაც ამ რეალობის აღნიშვნასა და გამოთქმას ცდილობს. ის აანალიზებს ამ რეალობას, წარმოაჩენს მას „ზეალმყვანებლურად“, რადგან მხოლოდ ამ რეალობის გამოცდილება არსებობს. და თეოლოგიც, რისი გამოცდილებაც აქვს, მას პოზიტიურად, აღწერითად და პირობითად გამოთქვამს. მთელი თეოლოგია, რომელიც ძლიერია ჭეშმარიტების გამოცდილებით, მიემართება ადამიანის მხრიდან თანაზიარ საღვთო მყოფობას, მიემართება იმას, რაც აქვს და რითაც ცხოვრობს ადამიანი. ამრიგად, გვაქვს ანალიზი გამოცდილების და არა აღწერა არაგამოცდილებისა.

თეოლოგია, მაგალითად, ამბობს: ღმერთი არის სამება და განსხვავდება სამ ჰიპოსტასში, მათ შორის არის ურთიერთობები მშობელი მამისა, შობილი ძისა და გამოშავალი სულიწმიდისა, თითოეულ ჰიპოსტასს აქვს განსაკუთრებული თვისება და მოქმედებს სამების გარეთ განსაკუთრებული სახით. საღვთო პიროვნებების მოქმედების სახეებზე (ძველი აღთქმა, ახალი აღთქმა, ეკლესია) დამოკიდებულია ადამიანის ღმერთთან შეერთების სახეც, ანუ განისაზღვრება სახე, რომლითაც ადამიანი აღწევს ცხოვნებას, განღმრთობას.

ახალი აღთქმის ეპოქიდან თეოლოგიის მცდელობა იყო ის, თუ როგორ შეეძინა ადამიანს გამოცდილება საღვთო ჰიპოსტასების მყოფობისა და ენერგიების, როგორ გამოეთქვა ეს გამოცდილება შემოქმედებითად. ნათელია, რომ თეოლოგიის ეს მცდელობა და პროცედურა არ არის აპოფატური, არ ეძიებს იმას, რაც უარყოფილ უნდა

19 კლიმენტი ალექსანდრიელი, სტრომატები 5, XII PG 9, 116–124.

იქნას, არამედ იმას, რასთანაც ერთად უნდა იცხოვროს. იღწვის მყოფობისათვის და არა არამყოფობისათვის, სიცოცხლისათვის და არა იმისათვის, რაც არ არის სიცოცხლე. სხვაგვარად შეუძლებელიცაა, რადგან მოსე როცა ეკითხება ღმერთს, თუ რა არის მისი სახელი, იღებს პასუხს: „მე ვარ, რომელი ვარ“ („მე ვარ მყოფი“)<sup>20</sup>. არ უთქვამს ღმერთს მოსესთვის, მაგალითად, ზემყოფი, ან ზეარსი, ან უჟამო. და მოციქულმაც ათენელების უცნობ ღმერთს ქრისტიანების ცნობილი ღმერთით უპასუხა. მისი საზრუნავიც სწორედ რაც იცოდა, იმის თქმა იყო, თუ ვინ არის ღმერთი.

მიუხედავად ამისა, მამების თეოლოგიურ ტექსტებში ვხვდებით აპოფატურ გამოთქმებს. ეს ფენომენი, ერთი მხრივ, არის მეორეხარისხოვანი, მეორე მხრივ, კი შედეგი ღმერთის მყოფობის გამოცდილება შემეცნების, თუ როგორ ავხსნით მას. პარალელურად, არ უნდა დავაკნინოთ თეოლოგიურ ენაზე გავლენა, ძირითადად, მეოთხე საუკუნეში დაშემდეგ ეპოქის ფილოსოფიური ვითარებისა და მათ შორის ნეოპლატონურის, რომელშიც ჭარბობს აპოფატური ენა. ეს გავლენა გამოწვეულია აუცილებლობით, რომ პასუხი გასცენ ფილოსოფიასა და იმ ერეტიკოსებს, რომელთაც ღმერთის შესახებ ცოდნა მისი ბუნების ცოდნად მიაჩნიათ. თეოლოგი მამები არასოდეს განიხილავდნენ ღმერთის შესახებ ცოდნას მისი ბუნების ცოდნად. ამიტომაც ისინი თუმცა იყენებდნენ ფილოსოფიურ ენას, ამბობდნენ მის შესახებ, რომ ის არის შეუცნობელი, გამოუთქმელი და მიუწვდომელი. რა თქმა უნდა, ეს გამოთქმები ძალაში იყო და არის, მაგრამ საღვთო ბუნებასთან მიმართებაში, რომელი ბუნებაც მათთვის ისედაც არ იყო საძიებელი და საზრუნავი. საპირისპიროდ, საძიებელი და საზრუნავი, რაც მათ აინტერესებდათ, იყო

---

20 გამოს. 3.14.

ღმერთის მყოფობის და მისი ენერგიების შეცნობა, მათი გამოთქმა და მათთან თანაზიარება (და არა მისი ბუნების). სხვაგვარად, ზოგიერთების მტკიცებულებები, რომ მათ იციან საღვთო ბუნება (საღვთო ბუნების მცოდნეობის კატაფატიკა), მათვე ამგვარი ცოდნის უარყოფისაკენ მიუძღოდან, ანუ აპოფატური გამოთქმებისაკენ.

აქ უნდა აღვნიშნოთ, რომ ვლადიმერ ლოსკმა 1936 წლიდან დაიწყო საუბარი აპოფატიზმზე მართლმადიდებლურ თეოლოგიაში<sup>21</sup>, როგორც ერთგვარი რეაქცია დასავლელელების და უმეტესად რომაელ კათოლიკების კატაფატურ თეოლოგიაზე, სადაც გაბატონებული იყო ნეოსქოლასტიციზმი და ნეოთომიზმი, რომლის მნიშვნელოვანი წარმომადგენელი პარიზში იყო ე. გილსონი. სწორედ მისი მსმენელი იყო საკმაო ხანს ლოსკი. ნეოსქოლასტურ დასავლურ თეოლოგიაში არ ხდება განსხვავება საღვთო ბუნებასა და მის უქმნელ ენერგიებს შორის, რომ ღმერთის შემეცნება გაიგება, როგორც საღვთო ბუნების ნაწილობითი ცოდნა. აქ რეალურად საუბარია მწვალებლურ სწავლებაზე, რომელსაც დაუპირისპირდა ლოსკი აპოფატიზმის არგუმენტით. რუსი თეოლოგი აპოფატიზმს იყენებდა არეოპაგიტული ნაშრომების საფუძველზე, რომლის ავტორი არსებითად, და არა მხოლოდ გამოთქმითად, განიცდის ნეოპლატონიზმის გავლენას, თუ გავითვალისწინებთ იმასაც, რომ ის არ იყო ჭეშმარიტი მართლმადიდებელი თეოლოგი.

ლოსკის ამ ერთგულებას აპოფატიზმისადმი იმეორებს მრავალი მართლმადიდებელი თეოლოგი აღმოსავლეთშიც და დასავლეთშიც ისე, რომ ტოვებს შთაბეჭდილებას, თითქოს მართლმადიდებლური თეოლოგიის აქტუალური ნიშანი აპოფატიზმი იყოს. უკეთეს შემთხვევაში ისინი მართლ-

21 LOSSKY V., *La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite.*

მადიდებლურ თეოლოგიაში აპოფატიზმისა და კატაფატიზმის ელემენტების შეხამებაზე საუბრობენ.

ბოლო შემთხვევაში უფრო აღრევაა, რადგან ტერმინი „კატაფატური თეოლოგია“ ძველ და თანამედროვე დასავლურ თეოლოგიაში ნიშნავს საღვთო ბუნების ნაწილობით შემეცნებას, რაც მართლმადიდებლური აზროვნებისათვის გაცხადებული მწვალებლობაა. მართლმადიდებლური თეოლოგიის თანახმად, მხოლოდ სამპიროვნული ღმერთის მყოფობისა და ენერგიების გამოცდილებითი გაგება და დეკლარირებაა შესაძლებელი. და ამ დეკლარირებას აქვს პოზიტიური ხასიათი, რაც ნამდვილად არ უნდა ავურიოთ საღვთო ბუნების მცოდნეობაში. ეს დაზუსტება ნათელს ჰფენს იმას, რომ მართლმადიდებლური თეოლოგია არც კატაფატურია და არც აპოფატური, არამედ გამოცდილებითი. სწორედ ეს გამოცდილება აინტერესებს მას.

ღმერთის შემეცნების დეკლარირების პოზიტიური ხასიათი კარგად ჩანს მამების ნაშრომებში. იოანე დამასკელის ერთი ფრაგმენტი, რომელიც აპოფატურ ფორმულირებებსა და ღმერთის შესახებ ცოდნას მიემართება, არასწორად იქნა გაგებული და განმარტებული, როგორც აპოფატური და კატაფატური ხასიათი თეოლოგიაში. იოანე დამასკელი კირეალურად უკუაგდება საღვთო არსების ნებისმიერ ცოდნასა და სახელს მასთან მიმართებაში<sup>22</sup>. გასაგებია, რომ სიტყვები „კატაფატიკა“ და „კატაფატური“, რომელსაც დამასკელი იყენებს, უბრალოდ საღვთო მყოფობასთან მიმართებაში პოზიტიურ ხასიათს ნიშნავს. ამრიგად, „კატაფატურად წოდებული“, მაგალითად, ის, რასაც ღმერთზე ვამბობთ: „მი-

22 იოანე დამასკელი, გარდამოცემა...1, 12 PG 94, 845: „ღვთაება, რომელიც მიუწვდომელია, უთუოდ უსახელოც იქნება (არსების მიხედვით). ამიტომ უმეცარნი ვართ რა მისი არსებისა, ნუ ვეძიებთ მისი არსების სახელს“.

ზეზი“, „მყოფი“, „დასაბამი“, „სიტყვა“, „ძალი“ და ა. შ. ამ მახასიათებლებს აქვს დადებითი ნიშანი, რადგან გულისხმობს სამყაროში ღმერთის მყოფობის ენერგიებს, რომელი ენერგიების გამოცდილებასაც იღებს ადამიანი და მათ გააცხადებს პოზიტიურად. ეს ენერგია ღმერთს გააცხადებს, როგორც შემოქმედს და განმწმენდს, მაგრამ არა მის ბუნებას. ამის გამო ზემოხსენებული მახასიათებლები, „კატაფატურად წოდებულნი“, არ გულისხმობს იმ კატაფატურ თეოლოგიას, რომელსაც მიაჩნია, რომ ნაწილობრივ იცნობს საღვთო არსებას, არამედ ჭეშმარიტების გამოცდილების გაცხადებას, რომ ღმერთი არის „მიზეზი“, „მყოფი“, „დასაბამი“ და ა. შ.

ყველაზე ძნელად გასაგები იოანე დამასკელის ეს ადგილია: „ესენია უკუთქმანი და მტკიცებანი, მაგრამ უტკბილესია, აგრეთვე, ორივე მათგანის შენაწევრება, როგორც, მაგალითად, ზეარსი არსება, ზეღმერთი ღმერთი, ზედასაბამობითი დასაბამი...“<sup>23</sup>.

ყველა თეოლოგთან, და დამასკელთანაც, აპოფატური სახელები ფორმულირდება საღვთო არსებასთან მიმართებაში და გააცხადებენ, რომ ეს არსება არის რაღაც, სრულიად სხვა ნებისმიერ სახელთან შედარებით. ამრიგად, გვაქვს ნეგატიური სახელები საღვთო არსებისადმი: ზეარსება, ზეღმერთი, ზედასაბამიერი, უჟამო, უხილავი, დაუსაბამო, მიუწვდომელი და ა. შ. პოზიტიური მიემართება ღმერთის მყოფობას (ენერგიებით გამოცდილებას) და გააცხადებენ მას პოზიტიურად: ღმერთება, დასაბამი და ა. შ. მაშასადამე, იოანე დამასკელთან არ გვაქვს კატაფატური თეოლოგიის ელემენტები, რომელსაც ის ცხადად უარყოფს, რამდენადაც უკუაგდებს საღვთო არსების ცოდნისა და

სახელების ნებისმიერ შესაძლებლობას. უბრალოდ ვიყენებთ აპოფატურ გამოთქმებს და პოზიტიურად გამოვთქვამთ ჭეშმარიტების გამოცდილებას.

უფრო ახლო და სიღრმისეული მიახლება ამ თემასთან კიდევ უფრო საინტერესო ხედვებს გამოავლენს. გრიგოლ ნაზიანზელის მიხედვით, როცა იცი, რა არის რამე საგანი, ადვილად იცი, თუ რა არ არის ეს საგანი. ამიტომაც, როცა გამოცდილებითად შევიცნობთ ღმერთის ენერგიებს, ვიცით ისიც, თუ რა არ არის ღმერთი, ანუ ადვილად განაშორებ მას იმას, რაც არ არის. ასეთ დროს დიდი მოხერხებით იყენებ აპოფატიზმს. ეს ლოგიკურიცაა და მართებუიც. მაგრამ ჩვენ კარგად ვიცით, რომ უმეტესი აპოფატური გამოთქმები ძველ ფილოსოფიაშიცაა (ძირითადად, ნეოპლატონიზმში) და თეოლოგიაშიც და იმავე განწყობით: იგნორირება იმისა, რაც არ არის ღმერთი. „გამოუთქმელს“ უწოდებს იოანე ოქროპირი საღვთო არსებას<sup>24</sup>, ასე მოიხსენიებს მას პლატონიც<sup>25</sup>. ორივე მოაზროვნე საღვთო არსების აღწერის უძღურებას გულისხმობს. მაგრამ აქვს ორივეს გამოცხადება? არა უეჭველად. როდესაც ღმერთი გამოაცხადებს, გამოაჩინებს იმას, რაც სურს, გააცხადოს, და არა იმას, რაც არ სურს. და თავისი ბუნება, რასაც მიემართება აპოფატური გამოთქმები, არ ნებავს მისი გამოჩენა. აპოფატიზმის კონცეპტი არის საპირისპირო გამოცხადების საქმესთან მიმართებაში. აპოფატური ფილოსოფიური გამოთქმები თეოლოგიაშიც შესაძლებელია, გამოყენებულ იქნეს ყოველგვარი ახალი მნიშვნელობის მიცემის გარეშე, როგორც ეს ხდება იმ ფილოსოფიურ ტერმინებთან მიმართებაში, რომელთაც აქვს პოზიტიური ხასიათი და გა-

24 იოანე ოქროპირი, მიუწვდომელის შესახებ 5, 6, PG 48, 745.

25 პლატონი, ენალები 4, 8, 6.



მოიყენება თეოლოგიაში გამოცხადებული ჭეშმარიტების გამოსათქმელად. აქ აპოფატური ტერმინები, ზოგადად, ისევე გამოიყენება, როგორც არის, მათივე საწყისი შინაარსით, რადგან ფაქტობრივად წარმოადგენს მათივე პოზიტიური გამოხატვის რეალურად ნამდვილ უარყოფას. ტერმინი — „მიუწვდომელი“ მოქმედებს, როგორც უარყოფა პოზიტიური „მისაწვდომის“. ტერმინი — „დაუსაბამო“ როგორც უარყოფა „დასაბამიერის“. საწყისი პოზიტიური ტერმინები, რომელიც უარიყოფება, გააცხადებენ კავშირებს ან ლოგიკურ კატეგორიებს, რომელთაგან არც ერთი იგივდება საღვთო ბუნებასთან. საპირისპიროდ, როცა თეოლოგები იყენებენ პოზიტიურ სიტყვას „შობა“ — ძის შობასთან მიმართებაში, მათ უნდა ახსნან, რომ მას იყენებენ არა როგორც ფიზიოლოგები ან ფილოსოფოსები, არამედ რადიკალურად განსხვავებულად. ეს ყოველთვის ხდება თეოლოგიაში, როცა კი სიტყვა ტერმინი გამოიყენება საღვთო მყოფობის რაღაცის გამოსათქმელად (და არა უარსაყოფად).

მცდარი წარმოდგენა, რომ ჩვენი თეოლოგია არის, ძირითადად, აპოფატური, მომდინარეობს შემდეგი არასწორი გაგებიდან:

თეოლოგები გრძნობენ და გამოსატყვევებელ გულწრფელ შიშს ჭეშმარიტების წინაშე, არიან აღფრთოვანებულნი გამოცხადების ამალეღვებელი ფაქტის გამო, მრავალნაირად და ხმამაღლა გააცხადებენ საკუთარ სიმცირეს ღმერთის სიდიადის წინაშე და ყოველთვის ბუნებრივად აღიარებენ საღვთო რეალობის უმეცრებას. ეს უფრო კეთილშობილური შიშია და არა საღვთო ენერგიების უარყოფა, რომელიც არის უქმნელი და მომდინარეობს სამი საღვთო ჰიპოსტასისაგან, ანუ ღმერთის სამობითი მყოფობიდან. ესაა ფაქტი, რაც ნიშნავს, რომ ეს თეოლოგები თანაგზიარებიან საღვთო მყოფობას და შეიცნობენ ჭეშმარიტებას, რამდენადაც ბუნებრივად საჭიროდ ჩათვლის ღმერთი და რამდენად შეი-

წყნარებენ მას თეოლოგები, როგორც ქმნილი და ცოდვილი არსებები.

უფრო მეტად არასწორად გაიგება ის ფაქტი, რომ ღმერთის გამოცხადებითი ენერგია, რომელიც მის მყოფობას, საღვთო პიროვნებების თვისებებს მიემართება, მათ შორის ურთიერთობებსა და გვარს არ გამოაჩენს, როგორც ყველაფერს საღვთო პიროვნებების შესახებ. ღმერთი გამოაცხადებს თავის ძალასა და სიბრძნეს. მაგრამ, რა თქმა უნდა, არ გამოაჩენს მთელ თავის ძალასა და სიბრძნეს<sup>26</sup>. სიტყვის მამასთან კავშირის გამოცხადება, როგორც ძისა, არ გამოავლენს ამ ორი პიროვნების კავშირის მთელ სავსებას. ის გამოხატავს მხოლოდ იმდენს, რამდენიც ადამიანის ცხონებისთვისაა საჭირო. გამოცხადებული საღვთო მყოფობის რელატიურობას მის სავსებასთან მიმართებაში კარგად აცნობიერებენ თეოლოგი მამები და ისინი ბუნებრივად გამოხატავენ მისი დაუსაბამობის წინაშე შიშს. საუბარია კეთილ შიშსა და აპოფათიზმზე, საუბარია სამადლობელზე იმისათვის, რაც ღმერთმა გამოაჩინა და არა იმის ძიებაზე, რაც უფალს არ გამოუჩენია. წმინდა მამების მიერ იმის ძიება, რაც არ გამოუჩენია ღმერთს, განიხილება, როგორც საშიში ცნობისმოყვარეობა და უღმერთობა.

### XXIII

თეოლოგიური ენის პირობითობა ფაქტიურად არის გასაღები, რომელიც ნათელს ჰფენს თეორიებს ქრისტიანობის ელინიზაციის, ელინიზმის გაქრისტიანებისა ან

26 იოანე ოქროპირი, მიუწვდომლის შესახებ 5, 6 PG 48, 706–708: „ის, რომ ღმერთი ბრძენია, ეს ადამიანისთვის შეცნობადია, მაგრამ რამდენადაა ბრძენი, ამის უმეცარია. რომ ღმერთი დიდია, ის არ არის ამის უმეცარი, მაგრამ რამდენადაა დიდი, ან რაა მისი სიდიადე, არ იცის. რომ ყველგანმყოფია, ცნობილია, მაგრამ როგორაა ყველგანმყოფი არა“.

ქრისტიანობისა და ელინიზმის ჰარმონიისა და შეწყვილების შესახებ. ირიბად თუ პირდაპირ აჩვენებს, რომ ის, რაც წარმოაჩინეს ამ თეორიების არსებობისათვის, სინამდვილეში არ არსებობს: ეს უფრო საეკლესიო თეოლოგიის არასწორი გაგებისა და მისი ზედაპირული განხილვის შედეგია.

საკმარისია არსებობდეს ენის პირობითობის შეგნებულობა, რისი დადასტურებაც ადვილია, თუ დავიწყებთ უფლისა და მოციქულების სიტყვებით, რაც ვნახეთ კიდევ, როდესაც დემითოლოგიზაციის შესახებ ვსაუბრობდით.

თეოლოგ მამებს, რომელთაც მოგვიანებით ბრალს სდებდნენ ქრისტიანობის ელინიზაციისათვის, ან აქებდნენ ელინიზმის გაქრისტიანებისთვის, ჰქონდათ აბსოლუტური შეგნებულობა იმისა, რომ უპირველესი არის ჭეშმარიტება. და რადგან მას არა აქვს ანალოგია ენაში, ამიტომაც ის შეიძლება გაცხადებულ იქნას მხოლოდ პირობითად და არა რაიმე სახით (ფორმით).

ათანასე დიდისთვის ეს პოზიცია მისაღები იყო და იყენებდა კიდევ მას პრაქტიკაში. ამასვე აკეთებდნენ მის მსგავსად მისი დიდი მოწაფეები, კაბადოკიელები.

გრიგოლ ნაზიანზელი, ამ მხრივ, განსაკუთრებით დაწინაურებულია. მან 1600 წლით ადრე სტრუქტურალიზმამდე დაადასტურა, რომ პლოტინური ფილოსოფიური ტერმინები განსხვავებულ სტრუქტურებს გულისხმობს იმისაგან, რასაც თავად ნაზიანზელი თეოლოგი გულისხმობს, გამომდინარე იქიდან, რომ მას ჰქონდა ჭეშმარიტების გამოცდილება. განსაცვიფრებელია, ის იყენებს დესტრუქტურალიზმის სახეობას, კერძოდ, პლოტინური ტერმინების დესტრუქტურალიზაციას, რათა ამ გზით აჩვენოს წმინდა სამების ჰიპოსტაზების მყოფობა და მათ შორის კავშირი. ეს გარდაუვალი იყო, რადგან მას უნდა გამოეყენებინა ის ენა და ტერმინები, რომლითაც ურთიერთობდნენ განათლებული ადამიანები, რომელნიც მისი ადრესატები იყვნენ.

ნათელია, რომ რამდენადაც გრიგოლ ნაზიანზელი განარჩევდა ჭეშმარიტების გამოცდილებას ფილოსოფიური ტერმინების სტრუქტურებისა და მათი შინაარსისაგან, მას არ სურდა, შემოეტანა თეოლოგიაში ნამდვილი ფილოსოფიური კონცეფციები. არ სურდა და არ განიზრახავდა ქრისტიანობის ელინიზაციას.

რამდენადაც ეს წმინდა მამა განარჩევდა ერთმანეთისაგან ამ ორ მომენტს და ახდენდა ამ ფილოსოფიური ტერმინების დესტრუქტურალიზაციას, ანუ განაშორებდა მათგან მათ საკუთარ შინაარსს, მას არ სურდა ფილოსოფიის ან ელინიზმის გაქრისტიანება.

იგივე მოქმედებს ქრისტიანობისა და ელინიზმის შეხამებისა და შეწყვილების თეორიასთან მიმართებაში.

რადგანაც თეოლოგიის უპირველესი საზრუნავი ჭეშმარიტების გამოცდილება იყო (რამეთუ სწორედ ამით ცოცხლობს ჭეშმარიტი თეოლოგია) და რადგანაც თავის ამ გამოცდილებას ის ენობრივი ფილოსოფიური ტერმინით გამოხატავდა, რომელთა დესტრუქტურალიზაციასაც ცდილობდა მუდამ, ამიტომაც ნამდვილად არ აინტერესებდა ამ ორი მომენტის არც შეხამება და არც შეწყვილება, რასაც სრულიად უსაფუძვლოდ ამტკიცებს ზოგიერთი.

ქრისტიანობასა და ელინიზმს შორის კავშირის ეპიგრაფიკული ფორმულირებისას შეგვიძლია ეს კავშირი დავახასიათოთ, როგორც ბუნებრივი და განსხვავებითი. ბუნებრივი იმიტომ, რომ ბუნებრივად და ძალდაუტანებლად ყოველი თეოლოგი, როგორც ჭეშმარიტების გამომთქმელი, იყენებდა იმ ეპოქის კრიტერიუმებს, სტრუქტურებსა და ენას, რომელსაც თავად ეკუთვნოდა. ის იყო თავისი ეპოქის შვილი. განსხვავებითი კი იმიტომ, რომ თეოლოგი ფრთხილობდა, გამოერჩია ენობრივი ტერმინები, რომელთაც იყენებდა, რა იყო მათი თავისთავადი ფილოსოფიური შინაარსი და როგორ ერჩვენებინა, რომ სურდა ამ ტერმინებს აღენიშნათ

სხვა რამ საღვთო ჭეშმარიტება.

მაგრამ საქმის ვითარება არ იყო მუდამ ასე მარტივად. ამიტომაც საჭიროა გამოვკვეთოთ სამი შენიშვნა:

პირველი, ქრისტიანი თეოლოგები არ იყენებდნენ მხოლოდ რაღაც გამორჩეულ ფილოსოფიურ ტერმინებს, რომლებზეც ვისაუბრეთ, და არ საუბრობდნენ მხოლოდ წმინდა სამების მყოფობასა და სამ ჰიპოსტასს შორის კავშირზე, რაშიც ძალიან ფრთხილნი იყვნენ. სამაგიეროდ, ისინი ძალიან მოხერხებულად იყენებდნენ საკუთარი ურთიერთობების უმეტეს ფორმებს, ადამიანების ცხოვრების, აზროვნების, შემოქმედებისა და იმედის ყველანაირ ფორმას. საუბრობდნენ ყველა თემის, პრობლემებისა და ადამიანური საზრუნავის შესახებ. ადამიანისა, რომელიც არის ეკლესიაში, მაგრამ არის სამყაროც, რომელიც არის ეკლესია, რომელიც, როგორც ადამიანი, ცხოვრობს ამ სამყაროში. ასე, მაგალითად, თეოლოგი განმარტავდა და განიხილავდა ადამიანს საღვთო ჭეშმარიტებით, მაგრამ მას აღწერდა და წარმოადგენდა ელინური სამყაროს უსაზღვრო და მომაჯადოებელი ფილოლოგიით. ის აღწერდა სულიერ-სხეულებრივ ადამიანს პლატონური ფილოსოფიის, მეტაფიზიკისა და ფსიქოლოგიის დახმარებით, სადაც ერთმანეთისაგან განსხვავდება სიტყვიერი, გულისწყრომითი და გულისთქმითი, ან სადაც ჩამოთვლილია მშვიინვიერი და სულიერი სათნოებები, რომელთა უმეტეს სახელებს თეოლოგიაშიც ვხვდებით. სწორედ ეს მომენტი გაააბსოლუტურეს ზოგიერთებმა, რომელთაც ვერ შეძლეს, გაეგოთ ის, რომ უმთავრესი ფაქტორი არის ადამიანის განმარტება და გაგება და არა მისი აღწერა.

მეორე, რაც განსაკუთრებულად გამორჩეულმა თეოლოგებმა აჩვენეს, არის ის, რომ მათ შეეძლოთ, განესხვავებინათ ფილოსოფიური აზრი ეკლესიის ჭეშმარიტებისაგან. ამ ღვაწლში ზოგიერთს წარუმატებლობაც ჰქონდა.

მათი არამართლმადიდებლური საქმე, რაც ხშირად ბოროტ სწავლებად წარმოჩნდებოდა, აყალბებდა ეკლესიის იდენტურობას და დიდ თეოლოგიურ დავებსაც იწვევდა.

მესამე, საღვთო ჭეშმარიტების განსხვავება ფილოსოფიურ კოსმოლოგიური აზრისაგან იმდენად რთულია, რომ დიდ თეოლოგებშიც კი უამრავი შემთხვევა ყოფილა გადაცდომის ნიშნებისა.

მაგრამ ყველა ეს პრობლემა მიანიშნებს, რომ ეკლესიის თეოლოგიამ დიდი გამოცდა გაიარა. ეს განსაცდელები ხშირად მის იდენტურობასაც ემუქრებოდა. მაგრამ ყველა ისინი დაძლეულ იქნა გასაოცარი წარმატებით. თეოლოგია მუდამ რჩებოდა ისეთი, როგორც ნებავდა და როგორადაც მას წარუძღვებოდა სულიწმიდა.

ქრისტიანული ხელოვნება







## ხატმწერი – შემოქმედი თუ ხელოსანი?

საბჭოთა საქართველოს ეკლესიის მხატვრები

თეა ინჭკირველი

ქართული სახვითი ხელოვნების ისტორია ბევრი ნიჭიერი მხატვრის სახელს ინახავს; მათ შორის არიან გამორჩეულნიც – საკუთარი სტილის შემქმნელები, ახალი მხატვრული ამოცანების გადამწყვეტნი და ჩვენი, ეროვნული კულტურის ღირსებათა ახალი ნიშნით წარმომჩენნი; მაგრამ ძალზე იშვიათია მხატვარი, ვინც ქართულ მხატვრობაში განსხვავებული, მანამდე უცნობი მიმართულება დააფუძნა და განავითარა, ვინც საერთაშორისო ტენდენციები ქართულ მხატვრობაში შემოიტანა და ქართული თანადროული ხელოვნების სივრცე გააფართოვა. ასეთები კი, არათუ ჩვენს მცირერიცხოვან პოსტსაბჭოთა სივრცეში, არამედ დიდ და

თავისუფალ ქვეყნებშიც თითზეა ჩამოსათვლელი. ქართული მხატვრობის მკვლევართა შორის ერთხმადაა მიღებული, რომ ალექსანდრე (შურა) ბანძელაძე სწორედ ასეთი ფიგურაა.

1977 წელს, როგორც კი სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქად ილია მეორე აღსაყდრდა, მის პირველ ამოცანად ინტელიგენციის ეკლესიასთან დაახლოება იქცა<sup>1</sup>. ამავდროულად, ახალგაზრდა პატრიარქს ქართული ხატწერის აღდგენის მიზანიც ამოძრავებდა და მაშინ თბილისში მოქმედი სულ რამდენიმე ტაძრიდან ორის, დიდუბის ღვთისმშობლისა და სიონის საკათედრო ტაძრების, მოხატვა გადაწყვიტა. ასეთი საქმის განხორციელება იმ დროს ბევრ სირთულეს უკავშირდებოდა: პირველ რიგში, მთავრობისგან უფლების მოპოვებას – ტაძრის მოხატვა მაშინ დაუშვებელი იყო, ამიტომ ეს საქმე მხოლოდ მისი (როგორც კულტურის ძეგლის) რესტავრაციის საფარქვეშ თუ მოხერხდებოდა. მეორე პრობლემას სარესტავრაციო, ანუ ე. წ. „ძველთა დაცვის სამმართველოს“ საბჭო წარმოადგენდა, რომლის წევრებიც კატეგორიულად ეწინააღმდეგებოდნენ ახალი მხატვრობით ძველი ტაძრის დეკორირებას. და ბოლოს, თავად მხატვრის შერჩევა – ისეთი მხატვრისა, რომელიც მონუმენტურ საეკლესიო მხატვრობას შეასრულებდა, – 1970-იან წლებს ხომ ცოცხალ ხატმწერთა უკანასკნელი თაობისაგან სულ ცოტა, ნახევარი საუკუნე მაინც ამორებდა.

თვითმხილველთა მონაცოლით, თამამად შეიძლება ითქვას, რომ პატრიარქმა ყველა პრობლემაც და პასუხისმგებლობაც თავის თავზე აიღო; მთავრობისა და ხელოვნების ისტორიკოსთა ნებართვების მოპოვების შემდეგ მან საერო

1 ახალგაზრდა თაობისთვის შევნიშნავთ, რომ მაშინდელ საბჭოთა სინამდვილეში „ინტელიგენციად“, ფაქტობრივად, მხოლოდ მეცნიერებისა და კულტურის მოღვაწენი მოიაზრებოდნენ.

მხატვრობაში გამორჩეული ხელოვნები შეარჩია; სიონის ტაძრის დასავლეთი ნაწილის მოხატვას ცოტა მოგვიანებით შეუდგა ასევე მეტად ცნობილი მხატვარი — ლევან ცუცქერიძე, ხოლო დიდუბის მოხატვას დაუყოვნებლივ მიჰყო ხელი შურა ბანძელაძემ<sup>2</sup>. პატრიარქი ილია მეორე ამის შესახებ იგონებდა: „როცა ბანძელაძემ მოხატულობის ესკიზები წარმოადგინა, ბევრი იყო წინააღმდეგი; ამბობდნენ, მეტის-მეტად თავისუფალი, ექსპრესიული მხატვრობააო; ხოლო როცა მე გადმომცეს სიტყვა, მე მას მივულოცე“<sup>3</sup>. ასე რომ, მხატვარს თავად დამკვეთმა მიანიჭა შემოქმედებითი თავისუფლება.

ვინც მეოცე საუკუნის ქართულ მხატვრობას იცნობს, უდავოდ გაამართლებს პატრიარქის ამ არჩევანს. შურა ბანძელაძე ამ დროს 50 წლის იყო — შემოქმედებითად ბოლომდე ჩამოყალიბებული, შემდგარი მხატვარი; საუკეთესო პედაგოგების, სერგო ქობულაძისა და იოსებ შარლემანის გამოზრდილი და ნამოწაფარი, უკვე კარგად გამოცდილი როგორც მონუმენტურ მხატვრობაში, ისე ფერწერაში, გრაფიკაში, ქანდაკებაშიც კი! ამ დროისთვის შურა ბანძელაძეს შესრულებული ჰქონდა თბილისის დიღმის უნივერსამის, აგუძერასა და გულრიფშის სანატორიუმების მონუმენტური მხატვრობა; მან ასევე მოხატა პატრიარქის რეზიდენცია თბილისში, რომლის ძირითადი თემა და ფიგურები დიდუბის ტაძრის მოხატულობაშიც კარგად იკითხება. მონუმენტურის გარდა, სიუჟეტის ილუსტრაციაც, რაც საეკლესიო მხა-

2 ნაკლებად ცნობილი ფაქტია, რომ დიდუბის ტაძრის ინტერიერში 1974-75 წლებშიც შესრულდა რამდენიმე ფრესკა. ფაქტობრივად შემთხვევით შერჩეულ მხატვარს, უასმინ დადიანს ესკიზების შედგენაში ხელოვნების ისტორიკოსი შალვა ამირანაშვილი ეხმარებოდა, თუმცა შედეგით დამკვეთები კმაყოფილნი ვერ დარჩნენ და ტაძრის თავიდან, სრულად მოხატვას უკვე იმ დროიდანვე განიზრახავდნენ.

3 პატრიარქ ილია მეორის სიტყვა 2006 წლის ხატების გამოფენის გახსნაზე.

ტვრობისთვის მნიშვნელოვანია მოცანაა, კარგად იცო მისთვის ცნობილი: ის ხომ თავდაპირველად წიგნის საუკეთესო ილუსტრატორად გაიცნო საზოგადოებაში; „მაუგლის“, „არსენას ლექსის“ და თვით „ვეფხისტყაოსნის“ მისეული ილუსტრაციები საუკეთესო შეფასებას იმსახურებდნენ როგორც მაშინ, ისე დღევანდელი გადასახედიდან. დაზგურ ფერწერაში შურა ბანძელაძეს „დიდ ოსტატს“ უწოდებდნენ. მართლაც, საკვირველია მისი შემოქმედების დიაპაზონი: გალაკტიონისა და სხვა ცნობილი ადამიანების მეტისმეტად რეალისტური, კლასიკური ოსტატობით შესრულებული პორტრეტებიდან ვიდრე აბსტრაქტულ კომპოზიციებამდე, რომელთაც ის საბჭოთა ცენზურისგან მალულად ხატავდა. 1950-იანი წლებიდან მოყოლებული შურა ბანძელაძე ფერწერული ექსპერიმენტებით იყო დაკავებული; იმპრესიონისტული, პუანტელისტური, კუბისტური ექსპერიმენტების შემდეგ მისი შემოქმედება აბსტრაქტულ ექსპრესიონიზმთან მივიდა. იმ დროს, როდესაც ამ მხატვარს საბჭოთა კულტურის მუშაკები სსრკ მხატვართა კავშირის მედლით, ლენინური პრემიითა და დამსახურებული მხატვრის ტიტულებით აჯილდოვებდნენ სრულიად რეალისტური და მართლაც მაღალმხატვრული ნიმუშებისთვის, ის საკუთარ სახელოსნოში, ყველასგან მალულად, იმ აბსტრაქტულ სურათებს ქმნიდა, რომლებმაც (წლების შემდეგ) დასავლეთ ევროპის საუკეთესო გალერეების ექსპოზიციები შემოიარა. ეს ფაქტი იმაზე მეტყველებს, რომ შურა ბანძელაძეს, როგორც მხატვარს, თავისუფლად, ძალდაუტანებლად შეეძლო თავისი თავი ეპოვნა როგორც რეალისტურ, ისე აბსტრაქტულ ხელოვნებაში; ნამდვილი, შემოქმედებითი სიხარული მიენიჭებინა მნახველისათვის როგორც ცენზურით შეზღუდული, ისე იატაკქვეშეთის თავისუფლებით გახსნილი მხატვრული ფორმებით; ამიტომაც უწოდებდნენ მას „დიდ მაესტროს“. ყოველივე ამასთან ერთად, შურა ბანძელაძე

კარგი მასწავლებელი და ადამიანური ღირსებებით გამორჩეული მხატვარი იყო, სახელმოხვეჭილი პედაგოგი, რომელმაც თანამედროვე ხელოვნების სიახლეებს აზიარა ახალგაზრდების ჯგუფი, მათთან ერთად აწყობდა გამოფენებს მსოფლიოს სხვადასხვა კუთხეში, თავის მხრივ, ბავშვური უშუალოებითა და უბრალოებით მიჰყვებოდა ახალ-ახალ შემოქმედებით იმპულსებს, რაც მისთვის ნამდვილი სიხარულის მომტანი ხდებოდა; პროცესს კი ასე აღწერდა: როდესაც იწყებ მუშაობას, მაშინ „იხსნება“ ყველაფერი (...) საკმარისია, ერთხელ ფუნჯი და საღებავი აიღო და მერე იმას „მიჰყავხარ“ — აღარც იცი, საბოლოოდ რა გამოვაო<sup>4</sup>. კოლეგები მას „ხულიგან“ მხატვრად თვლიდნენ — მიღწეულს რომ არაფრით მიეჯაჭვება, რადგან თავისი მხატვრობის შედეგსაც თამამად ეპყრობა და საკუთარი წარმატების ტყვე არასდროს გახდება. უკვე ოცი წელზე მეტი გავიდა მისი გარდაცვალებიდან და დღეს თამამად შეიძლება ითქვას, რომ შურა ბანძელაძე გასული საუკუნის ქართული მხატვრობის ერთ-ერთი ყველაზე მრავალმხრივი და საერთაშორისო მასშტაბით აღიარებული შემოქმედი; ამასთანავე, ცხადია ისიც, რომ მისი პირადი და შემოქმედებითი ბიოგრაფიის ყველაზე დიდ სირთულედ დიდუბის ტაძრის მოხატვა იქცა. ათ წელზე მეტ ხანს გასტანა პროცესმა, რომლის შედეგი მხატვარმა, ფაქტობრივად, ვერც კი მიიღო. ის ამბობდა, რომ ეს ამოცანა ვერ დაძლია. ასე ფიქრობდა ბევრი მორწმუნეცა და სპეციალისტიც. დიდუბის ტაძრის მოხატულობა თავად დამკვეთის, ილია მეორის შეფასებითაც უმთავრესად იმითაა ღირებული, რომ ეს იყო პირველი მცდელობა, პირველი გაბეჭვა საეკლესიო მხატვრობაში და აქედან დაიწყო ყვე-

4 ინტერვიუ: „სპექტრი“ N 2, 1990, გვ. 20.

ლაფერი, – აქედან დაიწყო ხატწერის აღორძინება საქართველოში<sup>5</sup>.

მიზეზი იმისა, რომ დიდუბის ღვთისმშობლის ტაძრის მოხატვა რთულად და მტკივნეულად მიმდინარეობდა, არაერთია. პირველ რიგში, თავად ტაძრის ინტერიერის ურთულესი დანაწევრება და გამჭოლი განათება იყო არასასურველი ფაქტორი. დიდუბის ტაძარი 1884 წელსაა აგებული არქიტექტორ ა. ჩიჟოვის პროექტით და ის სტილისტური ქაოტურობისა და მდარე გემოვნების გამო სპეციალისტთაგან კრიტიკულადაა შეფასებული<sup>6</sup>. ინტერიერში მხატვრობისთვის ერთადერთი, მეტ-ნაკლებად მოსახერხებელი სიბრტყე გუმბათქვეშა სარტყელია, ისიც უარყოფითი დახრით. მისი მოხატვა მხატვარს მეორედ მოუხდა, რადგან პირველ ჯერზე რაკურსი<sup>7</sup> სწორად ვერ გათვალა; მეორედ გადახატა დასავლეთი კედელი და მკლავიც, რადგან ტაძრის მესვეურებმა ამ ნაწილის გადაკეთება მოისურვეს; პრობლემად იქცა საღებავების შერჩევაც, რადგან ქიმიური საღებავებით შექმნილი ფრესკები სულ მალე გაშავდა და მოხატულობა ძლივსღა გაირჩეოდა. ამის შემხედვარე მხატვარს გული გაუტყდა და მოხატვა, ფაქტობრივად, ველარ დაასრულა: „დიდი ოსტატი“ ოსტატობის ნაკლებობას უჩიოდა, ამბობდა, ახლა ვხვდები, რომ ამ საქმისთვის ერთი-ორი წელი კარგ ოსტატთან მუშაობა მჭირდებოდა<sup>8</sup>.

5 პატრიარქ ილია მეორის სიტყვა 2006 წლის ხატების გამოფენის გახსნაზე.

6 ვ. ბერიძე, „თბილისის ხუროთმოძღვრება“, ტ. 2, 1963.

7 იგულისხმება ქვემოდან ზემოთ აღქმისას წარმოქმნილი გამოსახულების დეფორმაციის ხარისხი.

8 ინტერვიუ; „სპექტრი“ N 2, 1990.

ტექნიკური სირთულეები მართლაც ძნელი დასაძლევია აღმოჩნდა, რადგან მხატვარი ამ ტვირთს მართო ეჭიდებოდა: ტაძრის მოხატვის ტრადიციული ტექნოლოგიის არ ცოდნა და მასალების არ ქონა ის პრობლემა იყო, რომლის გადაჭრა 1980-იანი წლების საქართველოში ერთ, თუნდაც საუკეთესო მხატვარს ნამდვილად ვერ ხელეწიფებოდა. თუმცა სხვა მხრივ ალ. ბანძელაძეს მართლაც ძალიან გაუმართლა: დიდუბის მოხატულობის ანალიზიცა და თავად მოხატვის პროცესის თვითმხილველთა მოგონებანიც იმას მოწმობენ, რომ ამ ტაძრის მხატვრობა რამდენიმე, მეტად საინტერესო და საგულისხმო ღირსების შემცველი ნაწარმოებია და ის ჯერ კიდევ არა ერთი ნიშნით წაადგება ქართული ეკლესიის ხატმწერთა მომავალ თაობებს. ამის ერთ-ერთი მიზეზი უდავოდ ისიცაა, რომ ტაძრის მოხატვაში აქტიურად მონაწილეობდა პატრიარქი ილია მეორე. წმინდა თამარ მეფის ფრესკის გარდა, რომელიც მან თავის ხელით შეასრულა, აშკარაა, რომ მოხატულობის პროგრამის შედგენაც და მთავარი კონცეფციის შემუშავებაც ეკლესიის საჭეთმპყრობელს ეკუთვნის. საკმარისია, დიდუბის ტაძრის წარწერებსა და კომპოზიციებს თვალი შევავლოთ, რომ უმაღვე ცხადი გახდება, თუ რა ამოძრავებდა სახვითი ღვთისმეტყველების ენაზე მოსაუბრე, კომუნისტური წნეხის ქვეშ მებრძოლ ეკლესიას. ინტერიერის დეკორირებისას გამოყენებული წარწერები, რომლებიც, ჩვეულებრივ, წმინდა წერილიდან გამოკრებილი ციტატებია, აქ საგანგებო გზავნილად შეიძლება მივიღოთ, რადგან მათი შერჩევა რამდენადმე განსხვავდება ტრადიციულისგან, რაც შემთხვევითი ნამდვილად არ არის; ტაძრის დარბაზში ვკითხულობთ: „რამეთუ ესრეთ შეიყვარა ღმერთმან სოფელი ესე, ვითარმედ ძეცა თვისი მხოლოდშობილი მოსცა მას“ (იოან. 3.16); „სოფელსა შინა იყო და სოფელი მის მიერ შეიქმნა და სოფელმან იგი ვერ იცნა“ (იოან. 1.10); „უკუეთუ ქუეყანისა გითხარ თქვენ და არა გრწამს, ვითარ უკუე ზეცისა

გიოხრა თქვენ და გრწმენეს?“ (იოან. 3.12); „რამეთუ არა მოავლინა ღმერთმან ძეგ თვისი სოფლად, რადთა დასაჯოს სოფელი, არამედ რადთა ცხოვნდეს სოფელი მის მიერ“ (იოან. 3.17). მთავარ მოსახატ სიბრტყეებზე კი მაცხოვრის ცხოვრების ეს სცენებია შერჩეული: „ეშმაკისგან გამოცდა“, „იუდას ამბორი“, „ჯვარცმა“ და „აღდგომა“; გუმბათქვეშა სარტყელი მთლიანად ქრისტეს ვნების სცენებს ეთმობა, ხოლო ერთადერთი ბიბლიური სიუჟეტი, რომელიც ტაძრის დარბაზშია გამოსახული, შესაქმიდანაა – გველის მიერ ადამისა და ევას ცდუნება და მათი სამოთხიდან განდევნა.

ტაძრის ინტერიერის პლასტიკური დანაწევრება მხატვარს საკმაოდ შეზღუდულ სასურათე ფორმატებს სთავაზობს, რაც არ იძლევა საშუალებას, რომ ყველა სცენა სასურველი მასშტაბით გამოისახოს. ალბათ ამის გამოცაა, რომ მოხატულობაში ცალკეული პორტრეტები და ფიგურები ბევრად აღემატება კომპოზიციებს. ამასთანავე უნდა ითქვას, რომ კედლის ყოველი სანტიმეტრი, თვით იატაკის დონემდე, მხატვრობითაა დაფარული, რაც ასევე განსხვავებული მიდგომაა; ასე რომ, ამ ტაძრის ფრესკები ნამდვილად გამოირჩევა ერთგვარი „ხალხმრავლობით“. იქიდან გამომდინარე, რომ დიდუბის ტაძარი წმინდა თამარ მეფის ჯვრისწერის ადგილადაა ცნობილი, ბუნებრივია, რომ კედლის ერთი ნიშა მთლიანად ამ ამბის – ქორწილის სცენებს ეთმობა, დანარჩენი კი – მთლიანად „საქართველოს სამოთხეს“, აქ წმინდა ასურელი მამებიდან მოყოლებული, საიმდროოდ ახლადშერაცხილ წმინდა ილია მართალამდე, ქართველ წმინდანთა თითქმის მთელი დასია წარმოდგენილი<sup>9</sup>.

9 დიდუბის ტაძარში გამოსახულნი არიან საქართველოს პატრიარქები: ანტონ მეორე და კირიონ მეორე, რომლებიც მოხატვის დროს ჯერ კიდევ არ იყვნენ შერაცხილნი წმინდანთა დასში. საინტერესოა ერთი იკონოგრაფიული დეტალი: ანტონ მეორის ფრესკის ფონზე გამოსახულია თეთრი, ბრილიანტისჯვრიანი ბარტყული, რომელიც ალექსანდრე პირველმა მას ალექსანდრე ნეველის კავალერობის ნიშნად უბოძა,



ცოდვით დაცემული და სამოთხიდან გამოძევებული ადამიანების მიერ ქრისტეს გაცემა, უარყოფა, სასიკვდილო განაჩენის გამოტანა, ჯვარცმა, უღმერთობის, ურწმუნოების მამხილებელი წარწერები და, ამავდროულად, ტაძრის მთელი დარბაზის (თვით იატაკის დონემდე) საქართველოს ეკლესიის წმინდანების ფიგურებით შევსება ცალსახად მიგვანიშნებს, რომ დიდუბის მოხატულობაში განსაკუთრებული სათქმელია ჩადებული: მრევლისგან დაცარიელებული ტაძრებისკენ – სარწმუნოებისკენ მოწოდება; ამის საფუძვლად და ერთგვარ არგუმენტად კი სამშობლოს წარსული – საამაყო წინაპრები და მათი სულიერი გამბედაობის შემახსენებელი სახე-ხატებია წარმოდგენილი. ტაძრის მოხატულობის ეს კონცეფცია ათეისტური წნეხის ქვეშ გაზრდილი, ყოველგვარ რელიგიურ საფუძველს მოკლებული საზოგადოებისთვის, შესაძლოა, მართლაც ყოფილიყო გარკვეული ზემოქმედების მომხდენი, რადგან იმ წმინდანებში, რომლებსაც ისინი ტაძრის კედლებზე ნახავდნენ, აუცილებლად ამოიცნობდნენ სამშობლოს ისტორიულ გმირებს, – იმათ, ვის მიბაძვასა და პატივისცემასაც გულიც კარნახობდათ და არც სახელმწიფო უკრძალავდათ. ეს ალბათ ერთადერთი, შედარებით ცოცხალი ღირებულება იყო შერჩენილი საბჭოთა ქვეყნის საზოგადოებაში, რომელზედაც, შესაძლოა, დამყარებულიყო კიდევ პირველი ეკლესიური განცდები.

მოხატულობის პროგრამა, რომელიც, ზოგადად, საუკუნეების წინანდელი ტაძრებიდანაც კი კარგად გვამცნობს ხოლმე თანადროული ეკლესიის პრობლემატიკას, დიდუბის

---

რაც, ფაქტობრივად, ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის გაუქმების მომასწარვებელ ნიშნადაა მიჩნეული. ეს ახლებური, ტრადიციული იკონოგრაფიისთვის უჩვეულო გადაწყვეტა კარგად ესადაგება მოხატულობის მთავარ კონცეფციას – ეროვნული და სარწმუნოებრივი აქტივობისკენ მოწოდების იდეას.

ტაძრის კედლებიდან გვაუწყებს, რომ პატრიარქისა და მხატვრის ერთობლივი მუშაობით მოხერხდა ის, რომ ტოტალიტარული რეჟიმის პირობებშიც კი შეძლო საეკლესიო მხატვრობამ აშკარად და გაბედულად ეთქვა თავისი იმჟამინდელი სათქმელი, რომელსაც მომავალი თაობაც ამოიკითხავდა ფრესკებიდან.

მოხატულობის მხატვრული ანალიზი არანაკლებ საინტერესო მინიშნებას იძლევა; თუ ალ. ბანძელაძის სხვა ფრესკებს გავიხსენებთ და არც იმას დავივიწყებთ, რომ ამ დროისთვის მხატვარი საკუთარ თავს ცალსახად აბსტრაქტულ ექსპრესიონისტად მოიაზრებდა, დიდუბის მოხატულობა იმაზე მეტყველებს, რომ ალ. ბანძელაძე ყველანაირად ცდილობდა საეკლესიო მხატვრობის ტრადიციული სტილი უცვლელად დაეცვა: წმინდანთა მახასიათებელი პიროვნული მსგავსება, იკონოგრაფიული სქემების ერთგულება, სიბრტყობრივი, პირობითი გამომსახველობა და სხვ. ეს ყოველივე ალ. ბანძელაძეს, როგორც მრავალმხრივ გამოცდილ ოსტატს, რა თქმა უნდა, ადვილად გამოსდიოდა, მაგრამ ტაძრის ფრესკებში მათი გამოყენება საეკლესიო მხატვრობის სტილისადმი ერთგულებით იყო განპირობებული და არა მისი პერსონალური შემოქმედებითი არჩევანით. ამაზე ის დაუფარავად საუბრობდა ინტერვიუში: „თუკი საეკლესიო თემა არ იქნება, თანამედროვე შენობა მირჩევნია (მოსახატად), ხოლო თუკი ეკლესიაში კედლის მხატვრობა იქნება შესასრულებელი, უნდა დაემორჩილო, როგორც მორწმუნე. მე ადრე ამაზე არ ვფიქრობდი, მაგრამ როცა შეძლებისდაგვარად გავიცანი საეკლესიო ცხოვრება და რამდენადაც შევისწავლე კანონები, ცოტა შემეშინდა, გაჩნდა რიდი. (...) აქ ხომ მხატვრობაში საკუთარი თავის, როგორც მხატვრის უარყოფაა პირველ რიგში საჭირო, კანონიკის მორჩილება და ოსტატობის დაუფლება. (...) როცა ბიზანტიური ხელოვნების ნიმუშს უყურებ, შეგეშინდება,

ისეთ სიმაღლეზე დგას იგი და გიკვირს, რანაირად შექმნეს ასეთი ხელოვნება იმ ანონიმმა ოსტატებმა, რომელნიც არც კი თვლიდნენ, რომ მხატვრობას „აკეთებდნენ“, არამედ მიიჩნევდნენ თავს ხელოსნად, როგორც მაგალითად, ქვისმთლელი თვლის. (...) ის ოსტატი უფრო მორწმუნე იყო, ვიდრე მხატვარი, იგი საკუთარი თავის, საკუთარი ოსტატობის უარყოფით მიდიოდა, იგი ღმერთთან მიდიოდა და სულიერ მხატვრობას ქმნიდა. მართო ასლებიც რომ ნახო ხელოვნების ნიმუშია – პირდაპირ შერყევა შეიძლება. ამის მიღწევა? სრულიად შეუძლებელია! მე მხოლოდ ვცდილობდი, რაც შეიძლება დავახლოვებოდი. ცხადია, მაგდენი არც მიფიქრია, რომ ამ სიმაღლეზე ავიდოდი და შევძლებდი ამოცანათა გადაწყვეტას. (...) როცა დავიწყე მუშაობა, იმას მივხვდი, რომ ჩემს თავზე, როგორც მხატვარზე, უარი უნდა მეთქვა. როგორც მხატვარს, ეკლესიაში ათი წელი მუშაობა აბსოლუტურად არ მამოძრავებდა. უბრალოდ ჩემი ვალი მოვიხადე ღვთის წინაშე“<sup>10</sup>.

ღვთის წინაშე ვალის მოხდა ალ. ბანძელაძემ ფრესკაშიც ასახა. ტაძრის სამხრეთ კედელზე მნახველისაგან ზურგით მიბრუნებული, მაცხოვრის წინაშე მუხლმოყრილი მხატვრის ფიგურაა გამოსახული. აქვე მისი მეუღლის ფიგურაცაა, ხილით სავსე ლარნაკით ხელში, რაც ძღვენის მირთმევის სახედ იყო ჩაფიქრებული; თავად მაცხოვარი კი მხატვარს თეთრ ტილოზე გამოსახულ საკუთარ ხელთუქმენლ გამოსახულებას გადასცემს. ცხადია, ამ სცენამ ის ამბავი უნდა მოაგონოს მნახველს, რომელიც საეკლესიო გადმოცემის თანახმად, ხატწერის წარმოშობასა და მხატვართა შემოქმედების კურთხევას უკავშირდება: ავგაროზ მეფის მიერ მაცხოვრის დასახატად წარგზავნილ მხატვარს თავად

10 ინტერვიუ: „სპექტრი“ N 2, 1990, გვ. 13.

რომ უბოძა ქრისტემ საკუთარი ხელთუქმნელი ხატი. ამას გარდა, ალ. ბანძელაძემ კიდევ ერთგან, ბრძის განკურნების სცენაში გამოსახა ფიგურა, რომელიც მის გარეგნობას მოგვაგონებს. მას, როგორც მორწმუნე ადამიანს, მიაჩნდა, რომ ტაძრის მოხატვის საპატიო საქმის აღსრულება მისი სულიერი განკურნების საწინდარი და მისგან შეწირული ძღვენი უნდა ყოფილიყო. დღევანდელი გადასახედიდან კი საინტერესოა, თუ რას მიიჩნევდა სახელმწიფოებრივი მხატვარი თავის შესაწირად: ტაძრის ინტერიერის არაერთგზის დეკორირებაში გატარებულ ათწლიან, მართლაც ტიტანურ შრომას, თუ საკუთარი შემოქმედების დათმობას, რასაც, მისი აზრით, საეკლესიო მხატვრობის კანონიკა მოითხოვდა – არჩევანის გაკეთებას მხატვარსა და მორწმუნეს შორის ამ უკანასკნელის სასარგებლოდ?

თბილისის სიონის საკათედრო ტაძარი ლევან ცუცქერიძეს უნდა მოეხატა. ეს გადაწყვეტილება პატრიარქმა ილია მეორემ დაახლოებით დიდუბის ტაძრის მოხატვის პერიოდშივე მიიღო, მაგრამ სიონის ტაძრის კედლებს უკვე ამშვენებდა წინა საუკუნის გამოჩენილი მხატვრის, გრიგოლ გაგარინის მიერ შესრულებული მოხატულობა, რომელმაც თავის დროზე ქართველი საზოგადოების დიდი მოწონება დაიმსახურა. მოხატულობა ძირითად ფართობზე კარგად დაცული შემორჩა, რაც კიდევ უფრო ართულებდა მისი განახლების საქმეს. ძველთა დაცვის საბჭო სასტიკი წინააღმდეგი იყო იქ არსებული მხატვრობის მოხსნისა და საბოლოო ნებართვა მხოლოდ მოუხატავი ნაწილის – ქვედა რამდენიმე მეტრის დეკორირებაზე გასცა. საბჭოს წევრები ასევე წინააღმდეგნი იყვნენ ლევან ცუცქერიძის ის ესკიზები დაემტკიცებინათ, რომლებიც მან სიონის მოსახატად წარადგინა. ამ წინააღმდეგობის დაძლევა გარკვეული დრო დასჭირდა, რამაც მოხატვის დაწყების თარიღი რამდენადმე

გადაავადა, თუმცა საბოლოოდ სიონის ტაძრის დასავლეთი ნაწილის მოხატულობა ლევან ცუცქერიძემ სრული შემოქმედებითი თავისუფლების პირობებში შეასრულა.

დასავლეთი კედელი, სადაც გაგარინისეული მხატვრობა მეტისმეტად დაზიანებული იყო, ახალი კომპოზიციით უნდა ჩანაცვლებულიყო და ეს, ცხადია, „განკითხვის დღის“ — მაცხოვრის მეორედ მოსვლის — გამოსახვას ითვალისწინებდა; სამხრეთი ნაწილი „შობისა“ და „ნათლისღების“ სცენათა ციკლს უნდა დასთმობოდა, ხოლო ჩრდილოეთი ნაწილის თემის არჩევა მხატვარს მიანდეს. ლ. ცუცქერიძემ აქ წმინდა გიორგის ცხოვრების გამოსახვა გადაწყვიტა. მას ასევე მოფიქრებული და მომზადებული ჰქონდა ესკიზები ტაძრის ზოგიერთი სხვა ნაწილის დეკორირებისთვისაც, რისი განხორციელება საბოლოოდ ვეღარ მოხერხდა, თუმცა როგორც მათი, ისე უკვე შექმნილი ფრესკების შინაარსი ცხადყოფს, რომ ლევან ცუცქერიძისთვისაც, ისევე როგორც დიდუბისა და უფრო ადრე ქაშვეთის პროგრამების შემქმნელთათვის, პროგრამის განმსაზღვრელი ეროვნული თემა იყო.

ლევან ცუცქერიძე, ალექსანდრე ბანძელაძის მსგავსად, იმავე თაობის (1926 წელს დაბადებული), საზოგადოებაში კარგად ცნობილი, ნიჭიერი, თვითმყოფადი, გამოცდილი მხატვრის სახელით სარგებლობდა; ის სერგო ქობულაძისა და ლადო გრიგოლიას ნამოწაფარი და წიგნის ილუსტრაციაში სახელმძღვანელო, მონუმენტური მხატვრობისადმი მიდრეკილი მხატვრული სტილის მქონე გრაფიკოსად იყო ცნობილი. ჰქონდა კიდევ რამდენიმე ესკიზი ინტერიერის კედლის მხატვრობისთვის მომზადებული, თუმცა მათგან მხოლოდ ერთი — თბომავალ „შოთა რუსთაველის“ რესტორნის პანო — „ათენგენობა“ — განხორციელდა; ეროვნული და რელიგიური თემები ყოველთვის იზიდავდა, თუმცა სიონის ტაძრის ფრესკები მის შემოქმედებაში საეკლესიო

მხატვრობის ერთადერთი ნაწარმოებია.

საეკლესიო კედლის მხატვრობასთან შეხება ლ. ცუცქერიძეს ჯერ კიდევ 1950-1960-იან წლებში მოუხდა, როდესაც ექსპედიციებში იღებდა მონაწილეობას და ძველი მოხატულობების ასლებს ასრულებდა. ატენის სიონისა და დავით გარეჯის სამონასტრო კომპლექსის მხატვრობა მან განსაკუთრებული გულისხმიერებით შეისწავლა და საკუთარ შემოქმედებაშიც მრავალმხრივ გამოიყენა<sup>11</sup>. დავით გარეჯის დეკორირებაში დანახული შემოქმედებითი გამბედაობა ცუცქერიძისთვის მისაბაძი მაგალითი აღმოჩნდა, ის თითქმის ისეთივე სითამამით მოეკიდა თბილისის სიონის კედლებს, როგორც შუასაუკუნოვანი მონასტრის მხატვარი გარეჯის უდაბნოს ქვაბულების ინტერიერს; თუმცა ლევან ცუცქერიძემ სრულებით ახლებური, თავისებური მიდგომა აირჩია — მან გეომეტრიული ფორმის ფერადი ლაქებით დაფარა მთელი ინტერიერის კედლები. ამით ის მიზანმიმართულად ცდილობდა ინტერიერის არსებული პლასტიკა მოხატულობის საშუალებით შეეცვალა, ერთგვარად გადაესხვაფერებინა, რათა ზედ კიდევ უფრო განსხვავებული, ნახევრად აბსტრაგირებული და გეომეტრიული ფორმებით აწყობილი კომპოზიციები გამოესახა.

ხატწერის კანონიკის მოთხოვნები ლევან ცუცქერიძისთვის მხოლოდ კონკრეტული სიუჟეტის თხრობას გულისხმობდა, ხოლო მხატვრული სტილი, ისევე როგორც ისტორიული სინამდვილის, ანდა წმინდანთა თუ სცენათა ცნობადობის გათვალისწინება, ასევე, ტრადიციული იკონოგრაფიული ნიშნების, სიმბოლოებისა თუ წარწერე-

11 სიონის ტაძარში ერთგან გამოსახულია ხელები, რომლებიც ჯვრებს აღმართავენ, იგივე სურათი დიდხანს იბეჭდებოდა ჟურნალ „ჯვარი ვაზისას“ გარეკანზეც; ეს გამოსახულება სწორედ დავით გარეჯის ბერთუბნის სამარტვილის მოხატულობიდანაა გადმოღებული.

ბის გამოყენება მას აუცილებელ პირობად არ მიაჩნდა. საგულისხმოა, რომ ასეთსავე მიდგომას ამჟღავნებდა მხატვარი არა მარტო საეკლესიო კანონიკის, არამედ წმინდა მხატვრული გადაწყვეტის კუთხითაც – ტაძარში არსებულ გაგარინისეულ მხატვრობასთან ახალი ფრესკების ჰარმონიული ურთიერთმიმართება მისი ფიქრის საგანი არ გამხდარა. ზოგადად, ეკლესიური თუ მხატვრული ტრადიციისადმი მხატვარ ლევან ცუცქერიძის ინდივიდუალური მიდგომა და მისი სიონის ახალ მოხატულობაში ასახვა ნათლად მეტყველებს იმ სხვაობაზე, რაც შუა საუკუნის ხელოვნების ისტორიკოსებსა და თანამედროვე მხატვრის მიდგომებს შორის არსებობდა და რამაც განაპირობა კიდევ ამ მოხატულობისადმი საზოგადოების ერთი ნაწილის კრიტიკული დამოკიდებულება; ტაძრის მომხატველის მთავარ ამოცანას და მის წარმატებით განხორციელებას ტრადიციული ქრისტიანული ხელოვნების სპეციალისტები ასე ხედავდნენ: „შუა საუკუნეების ოსტატის ამოცანას გამოსახულებათა იმგვარი განაწილება წარმოადგენს, რომ მკაფიო თეოლოგიური იდეის გამოხატვასთან ერთად ის ინტერიერის სივრცით დანაწევრებას პასუხობდეს, თავისთავად ხაზობრივ და ფერადოვან ჰარმონიას, თვალისთვის კი საამო დეკორაციას ქმნიდეს. ეს ამოცანა ყოველ ეპოქას თავისებურად ესმოდა“<sup>12</sup>.

როგორც სიონის ფრესკებზე დაკვირვება და თავად მხატვრის ზოგიერთი გამონათქვამი ადასტურებს, სიონის მომხატველისთვის ხაზობრივი და ფერადოვანი ჰარმონია პრიორიტეტული ამოცანა იყო, ინტერიერის სივრცითი დანაწევრება მხატვრობის ზემოქმედებას უნდა და-

12 Т. Вирсаладзе; „ФРЕСКОВАЯ РОСПИСЬ В ЦЕРКВИ АРХАНГЕЛОВ СЕЛА ЗЕМО-КРИХИ“. Ars Georgica N 6, с. 131.

მორჩილებოდა, ხოლო თეოლოგიური იდეა, მხატვრის აზრით, ხელოვანის ქვეცნობიერში, მის ინტუიციაში არსებობს და ხელოვნება მასთან მხოლოდ მიახლოებას ცდილობს. „ინტუიცია დავარქვით ჩვენ იმ ამაღლებულს, რაც ჩვენს პიროვნებაში ღვთაებრივი ცეცხლითაა მოწოდებული“<sup>13</sup>, – ამბობს ლ. ცუცქირიძე. მისი შემოქმედების მკვლევარნიც ხშირად აღნიშნავდნენ, რომ ლ. ცუცქირიძე ცდილობს ზღვარი წაშალოს არსსა და მანერას შორის<sup>14</sup>, რომ მისი ფრესკები ზებუნებრივი, კოსმიური ენერგიის გადმოცემის მცდელობას წარმოადგენს<sup>15</sup>, ხოლო თანამედროვეობის ერთ-ერთი გამოჩენილი მწერლის, თამაზ ჭილაძის შეფასებით, ცუცქირიძის ბიბლიური კომპოზიციები „მეტაფიზიკური სპექტაკლია, რომლის მიზანსცენები და სცენოგრაფიული კონსტრუქციები ჩვენთვის ხილვებითა თუ წარმოდგენებით არის აგებული“<sup>16</sup>.

მართლაც, სიონის ფრესკებში, ისევე როგორც სამომავლოდ მოაზრებულ ესკიზებში, ხშირად ნახავთ წმინდანთა გამოსახულებებს, რომელთა ვინაობა ავტორისთვისაც უცნობია – ისინი მხატვრის ჩანაფიქრშივე „უცნობ წმინდანებად“ არიან მოაზრებულნი. განკითხვის სცენაზე, რომელიც ერთი შეხედვით კუბისტურ-აბსტრაქტულ კომპოზიციას მოგაგონებთ, დაკვირვებისას შენიშნავთ კოსმიური ტიპის ფიგურებს, თეატრალურ ნიღბებს და სხვა უჩვეულო გამოსახულებებს, რაც ამ სცენისთვის საავტორო, ახლადშექმნილი იკონოგრაფიული დეტალებია. თავად ცალკეულ წმინდანთა გამოსახულებებიც: წმინდა დავით

13 ლ. ცუცქირიძის პირადი ჩანაწერებიდან.

14 დ. ანდრიაძე, „ლევან ცუცქირიძის მისტიკური გეომეტრია“; გაზეთი „არილი“, 1996 წ. 21-27/09.

15 თამარ ვასაძე, „ლევან ცუცქირიძე“; „სპექტრი“, 1994, № 3-4, გვ. 84.

16 თამაზ ჭილაძე, „ღმერთის შვირდი“; „მნათობი“ 11/12; 1998 წ. გვ. 143.



აღმაშენებელი, წმინდა ქეთევან დედოფალი და სხვანი, რამდენიმე გეომეტრიული ფორმიდან ამოსაცნობი ფიგურებია, რომელთა პერსონალური ნიშნები არც მხატვრისთვისაა პირველადი მნიშვნელობის და შესაბამისად, არც მნახველისთვის ხდება საინტერესო. მნახველს მხატვარი სიუჟეტისადმი ინტერესის ნაცვლად ყურადღების მხატვრულ-ესთეტიკურზე გადატანას სთავაზობს, რადგან მისი მსოფლმხედველობით, რელიგიური მხატვრობის არსებითი მხარე ინტუიციში დავანებული ქვეცნობიერი განცდაა, ხოლო ამ განცდის გამოხატვის საუკეთესო საშუალება — აბსტრაქციამდე მისული განზოგადებული მხატვრული ფორმა — ფრესკა. იმიტომაცაა ძნელი სიონის მოხატულობის კანონიკურობაზე ანდა მის ტრადიციულობაზე საუბარი, რომ თავად ავტორისათვის პრიორიტეტი სწორედ საავტორო საეკლესიო მონუმენტური ნაწარმოების განხორციელება იყო, რაც, თავის მხრივ, მხოლოდ მხატვრულ შეფასებას ექვემდებარება, ეს კი ამჯერად ჩვენს ამოცანას არ წარმოადგენს. მიუხედავად ამისა, სიონის ფრესკებიდან კარგად მოჩანს, რომ წმინდანები ამ მხატვრობაში ჰეროიკული, გამარჯვების ნიჩნით აღბეჭდილი პერსონები არიან; ისინი პედესტალზე შემდგარნი, ამაყად თავაწეულნი, შემართულნი არიან გამოსახულნი და ნაკლებად ესწრაფვიან მლოცველთან კონტაქტს, რადგან მათი მზერა და ყურადღება სხვა, მიღმიერი სამყაროსკენაა მიმართული. კიდევ ერთი ნიშანი, რითაც სიონის მოხატულობა გამოირჩევა, სიძველის ესთეტიზირებაა. მიუხედავად იმისა, რომ მხატვარმა თავის მხატვრობის სტილად თანამედროვე კუბისტურ-აბსტრაქტული მიმართულება აირჩია, გარეჯისა და ატენის ფრესკების საუკუნეებით გაცრეცილი იერსახის გავლენა უნდა იყოს ის, რომ სიონის მოხატულობის ტექსტურა (ფრესკის ზედაპირის ფაქტურა) ისე გამოიყურება, თითქოს დიდი ხნის წინ იყოს შექმნილი. ერთი მხრივ, სიონის 1980-იანი

წლების ფრესკებსაც აქვს სერიოზული ტექნოლოგიური პრობლემები, რის გამოც მათ თავდაპირველი სახე უკვე დაკარგეს კიდეც; მაგრამ ისედაც აშკარაა, რომ მათი იერსახისა და ფერადონების თავდაპირველი სინაზე სწორედ ამ ნიშნით – სიძველის ფერმკრთალობითაა აღბეჭდილი. ამის პირდაპირ ილუსტრაციას კი ტაძრის კარის ლუნეტში გამოსახული მაცხოვრის ფრესკა წარმოადგენს: ის ვარძიის ღვთისმშობლის ტაძრის ძალიან ცნობილი ფრესკის – „მაცხოვრის ხელთუქმნელი ხატის“ – თავისუფალი ასლია და მასზე ორიგინალის ტექნიკური დაზიანებაც კი საგანგებოდ არის გადმოხატული.

ამდენად, ლევან ცუცქერიძის სიონის მოხატულობა იმის მაგალითია, თუ როგორ ფართოდ გაუღო კარი ეკლესიამ ახალ მხატვრობას და რაოდენ სრულად და თამამად გამოიყენა ეს შეთავაზება საერო მხატვრის შემოქმედებთმა ფანტაზიამ. სიონის მოხატვა, როგორც ფაქტი, იყო ორმაგად გაბედული ნაბიჯი, რომელიც ქართულმა ეკლესიამ გადადგა: ერთი მხრივ, საბჭოთა რეჟიმისგან კონსპირაციულად, ასევე, ძეგლთა დაცვის სამმართველოს წინააღმდეგობის მიუხედავად განახორციელა თბილისის ერთ-ერთ უძველესი, საპატრიარქო ტაძრისა და უმნიშვნელოვანესი კულტურული ძეგლის – სიონის დეკორირება, რითაც ჯერ კიდევ მაშინ ადასტურებდა, რომ ტაძარი ცოცხლი ეკლესიის საკუთრებაა და არა მარტო ისტორიული ძეგლი; მეორე მხრივ კი, ხატწერის სკოლისა და გამოცდილების აბსოლუტური არარსებობის პირობებში, რელიგიური ცხოვრებისა და საეკლესიო მხატვრობისთვის სრულიად მოუზადებელ საზოგადოებას შესთავაზა უკიდურესად თავისუფალი, თანამედროვე, ახალი მოხატულობა, რომელიც ნებისმიერი შეფასების შემთხვევაში გამარჯვებად უნდა ჩაითვალოს, რადგან ესაა არტეფაქტი, რომელიც ცხადყოფს, რომ ქართული საეკლესიო მხატვრობა ახლებურ მხატვრულ გადაწყვეტას ფართოდ და საპატიოდ ას-

პარეზს უთმობდა.

თუ მოვინდომებთ, ერთი სიტყვით დავახასიათოთ საბჭოთა სოციალისტური რესპუბლიკის ხანაში შექმნილი ქართული საეკლესიო მხატვრობა, ყველაზე შესაფერისი სიტყვა „გამბედაობა“ იქნება; მართო იმიტომ კი არა, რომ თავისთავად ეს აქტივობა სასტიკი რეჟიმის დაუმორჩილებლობას გულისხმობდა, არამედ უფრო იმიტომ, რომ აბსოლუტურად მოუმზადებელმა, სულიერი, შემოქმედებითი და ინტელექტუალური შიმშილის პირობებში მყოფმა მხატვრებმა გაბედეს და საეკლესიო მხატვრობის ამ მონუმენტურ ნაწარმოებებს მოკიდეს ხელი. დამკვეთი და მოთავე — ეკლესია — თითოეულ მხატვარს ამ საქმის საკუთარი ხედვითა და მიდგომით განხორციელებაში ეხმარებოდა. ამ მხრივ თითოეულმა მხატვარმა საკუთარი არჩევანი გააკეთა, თუმცა მათ დიდი გამოცდის ჩაბარება მოუწიათ: დავიწყებას მიცემული ქართული ხატწერის ახალ საძიკველში თავისი წვლილი უნდა ჩაედოთ.

საბჭოთა ხანაში საეკლესიო მხატვრობის სამი დიდი ნაწარმოები განხორციელდა. პირველი ნიმუშისგან, რომელიც ლ. გუდიაშვილმა შეასრულა, აღ. ბანძელაძისა და ლ. ცუცქერიძის ნამუშევრებს ოცდაათწლიანი ინტერვალი აშორებდა<sup>17</sup>. ლადო გუდიაშვილი სულ სხვა რიგის მხატვარი იყო: ძველი თაობის, გასაბჭოებამდელ საქართველოში ჩამოყალიბებული და ევროპულ ხელოვნებას ნაზიარები. ამის მიუხედავად, ქაშვეთის, დიდუბისა და სიონის მოხატულობები ერთად ჩაიწერება ქართული ხელოვნების ისტორიაში, რადგან მათ კალენდარული ეპოქის გარდა რამდენიმე მნიშვნელოვანი ფაქტორი აკავშირებს ერთმანეთთან და ას-

17 ლადო გუდიაშვილის მიერ ქაშვეთის მოხატულობის შესახებ იხ. „გული გონიერი“ N 9/2014, გვ. 189.

ხვავებს როგორც წინამორბედი, ისე, — ახლა უკვე თამამად შეიძლება ითქვას — მომდევნო ეპოქების საეკლესიო ხელოვნებისგანაც. ამის მთავარი მიზეზი კი თავად ავტორთა — საერო მხატვრების მიდგომაა საეკლესიო დაკვეთის მიმართ, — მათი პირადი არჩევანი და პასუხი კანონიკის იმ მოთხოვნებზე, რასაც საეკლესიო ტრადიცია გულისხმობს. მათგან ყველაზე რადიკალური სიონის მხატვრის პოზიციაა, რომელმაც ტაძრის — მორწმუნეთა კრებულის თავშეყრისა და კონკრეტული ღვთისმსახურებისთვის განკუთვნილი ინტერიერის — დეკორირება პერსონალური რელიგიური განცდის გამოხატვით გადაწყვიტა. მთავარი, მისი მიდგომით, ამ განცდის მხატვრული გაფორმებაა და ის ესთეტიკური ზემოქმედების ეფექტი, რომელიც ხელოვანმა უნდა განახორციელოს; საეკლესიო კანონი და ტრადიცია კი მხოლოდ კონკრეტული სიუჟეტით შემოიფარგლება. რადიკალურად საპირისპირო აღმოჩნდა ალ. ბანძელაძის მიდგომა, რომელიც მზად იყო ღვთის მორჩილების გამო საკუთარი შემოქმედებითი ძიებებისა და მიგნებების ბედნიერებაზე უარი ეთქვა, რათა ქრისტიანთა ტრადიციას არ დაშორებოდა. და ბოლოს, ლადო გუდიაშვილი, რომელიც თვლიდა, რომ „მხატვრისთვის ასეთ შემთხვევაში მთავარი ხელოვნების ნაწარმოებია (...) ხელი მონისა ლპების, ხოლო ნაწერი მისი ჰგიეს უკუნითი უკუნისამდე“<sup>18</sup>; ოღონდაც მისთვის სწორედ ახალი ხელოვნების ნაწარმოების შექმნა წარმოადგენდა იმ ტრადიციის გაგრძელებას, რასაც წინაპარი ოსტატები ემსახურებოდნენ; ამიტომაც იყო, რომ ქაშვეთის მოხატვამ მას ყოფით სიძნელეებთან ერთად, სულიერი სიმშვიდე და შემოქმედებითი გამარჯვება მოუტანა.

ეს სამი, ერთმანეთისგან განსხვავებული ნაწარმოები,

18 ლადო გუდიაშვილი, „მოგონებების წიგნი“, თბ. 1979, გვ. 87.

ცალკეული მხატვრების ერთეული მცდელობები იყო და, ცხადია, არ გულისხმობდა ახალი ხატწერის სკოლის დასაფუძვლებას, რადგან საამისო პირობებისა და შესაძლებლობების დრო ჯერ კიდევ შორს იყო. თუმცა გასული საუკუნის ხატმწერობის მსურველებმა საკუთარი მამებისა და პაპების საეკლესიო შემოქმედება მხატვრულად თუ რელიგიურად წარუმატებელ მცდელობად მიიჩნიეს. ალბათ ამიტომაც ჯერ კიდევ ახლადმოქცეულ ხატმწერთა პირველივე თაობამ გეზი უშუალოდ უძველესი ქართული ნიმუშების, შორეულ წარსულში შესრულებული შედეგების რეპროდუცირებისკენ აიღო, რათა ამით იმ მაღალი ქრისტიანული მხატვრობისკენ მიმავალი გზებისთვის მიეგნო, რომელთა ცქერა არა მარტო მორწმუნეებს, ხელოვნების რიგით მოყვარულებსაც ამდიდრებს. რამდენად გაამართლა ამ გზამ და მიიყვანს თუ არა ის ახალ ხატწერას ისეთსავე სულიერ სიმაღლეებთან, როგორსაც მისი ორიგინალების შემქმნელნი ფლობდნენ, მომავლის სათქმელია.



რელიგია და მეცნიერება







## შესაქმე და თანამედროვე მაცნობიერება (გაბრძელება)<sup>1</sup>

მიხეილ ანთაძე

„ჩვენ წინაშე ორი დიდი წიგნია — ბიბლია და მეცნიერება ბუნე-  
ბის შესახებ. და თუ ზოგიერთი ამბობს, რომ ეს ორი წიგნი ეწინ-  
ააღმდეგება ერთმანეთს, ეს იმას ნიშნავს, რომ იგი თავად ვერ  
გებულობს ან ერთს, ან მეორეს“.

ილია II

ღმერთის განგებულება სამყაროზე წარმოებს არა „მოვლენათა  
ბუნებრივი მიმდინარეობის“ წინააღმდეგ, არამედ სწორედ მისი  
მადლით და მის მიერ.

ალექსი გომანკოვი

---

<sup>1</sup> დასაწყისი იხ. რელიგიურ-საგანმანათლებლო ჟურნალში – „გული გონიერი“, N 10/2015; გვ. 103-132.

### თავი 3.

#### ჰოლიზმი და ჰოლონომობა

##### 1) ჰოლიზმი

ტერმინი ჰოლიზმი ძველბერძნული ὅλος-იდან მოდის, რაც მთელს, მთლიანს ნიშნავს. ფართო მნიშვნელობით ეს ტერმინი ფილოსოფიასა და მეცნიერებაში ეხება მთელისა და ნაწილის პრობლემას, გამომდინარე მთლიანობის ხარისხობრივი თავისებურებებისა და თავისი ნაწილების მიმართ პრიორიტეტულობიდან.

ვიწრო მნიშვნელობით ჰოლიზმი „მთლიანობის ფილოსოფიის“ სახელია. ეს მოძღვრება სამხრეთაფრიკელი ფილოსოფოსის – იან ქრისტიან სმეტის (Jan Christiaan Smuts; 25. 05. 1870 25 – 11. 09. 1950) – სახელს უკავშირდება. სწორედ მან შემოიღო ფილოსოფიაში ტერმინი ჰოლიზმი, დაეყრდნო რა არისტოტელეს „მეტაფიზიკაში“ გამოთქმულ აზრს: „მთელი უფრო მეტია, ვიდრე მისი ნაწილების უბრალო ჯამი“.

ჰოლიზმის ონტოლიგიური პრინციპი ასეთია: „მთელი ყოველთვის რაღაც უფრო მეტია, ვიდრე მისი ნაწილების უბრალო ჯამი“. ჰოლისტური პოზიციიდან სამყარო ერთი მთლიანობაა, ჩვენ მიერ გამოყოფილ ცალკეულ მოვლენებსა და ობიექტებს კი აზრი გააჩნიათ მხოლოდ როგორც საერთო მთლიანობის ცალკეულ ნაწილებს. აქედან გამომდინარე, რელიგიური და ტრანსცენდენტალური ორიენტაციის მრავალი ჰოლისტი მოაზროვნე ასკვნის, რომ სამყაროს განვითარებას სამყაროს გარეთ მყოფი უზენაესი ძალა წარმართავს. ეს, შეიძლება ითქვას, მხოლოდ რელიგიურად და ტრანსცენდენტურად განწყობილ მოაზროვნეებს კი არა, სხვებსაც ეხება. მაგალითად, ისეთი მკვეთრად გამოხატული იმანენტისტიც კი, როგორც იყო ჰეგელი, ამავდროულად თანმიმდევრული ჰოლისტი გახლდათ.

გნოსეოლოგიაში ჰოლიზმი ემყარება პრინციპს: მთლიანობის შემეცნება წინ უნდა უძღოდეს მისი ნაწილების შემეცნებას.

ჰოლიზმი უძველესი დროში დაიწყო და XVII საუკუნემდე გაბატონებული იყო ევროპულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში. მაგალითად, ჰიპოკრატეს ნაშრომში ვკითხულობთ: „ადამიანი არის სამყაროს უნივერსალური და ერთიანი ნაწილი, მიკროკოსმოსი მაკროკოსმოსში“. გერმანული კლასიკური იდეალიზმის წარმომადგენელი ჰეგელი ამბობს: „აზრი მხოლოდ მთლიანშია საძიებელი“.

თუმცა XVII-XVIII საუკუნეებში მეცნიერების განვითარებამ და ფილოსოფიასა და ბუნებისმეტყველებაში მექანიცისტური და რედუქციონისტული იდეების გავრცელებამ წინა პლანზე წამოსწია შეხედულება იმის შესახებ, რომ ნებისმიერი სისტემა მისივე ნაწილებისგან გამომდინარეობს და რომ ნებისმიერი ობიექტის თვისებები მისი შემადგენელი ნაწილების ანალიზიდან გამოიყვანება. შესაბამისად, ჰოლისტური პრინციპი აღქმულ იქნა, როგორც პრაქტიკული ფასეულობის უქონელი ფილოსოფიური კონცეფცია და ის საზოგადოებრივი ცნობიერების პერიფერიაზე განიდევნა.

ჰოლისტური იდეებისადმი ინტერესი XX საუკუნეში აღორძინდა, რაც დაკავშირებულია სამყაროს კლასიკურ-მეცნიერული სურათის კრიზისითა და ჰერმენევტიკის (ძვ. ბერძ. ἑρμηνευτική – „განმარტების ხელოვნება“) აყვავებით. ბუნებრივია, რომ სწორედ ამ დროს შემოიტანა ტერმინი „ჰოლიზმი“ იან ქრისტიან სმეტსმა ფილოსოფიაში, უფრო ზუსტად კი მის ერთ-ერთ დარგში – აქსეოლოგიაში, ანუ ფასეულობათა შესახებ მოძღვრებაში.

ახლანდელ დროში ჰოლიზმი შეისწავლება სისტემათა ზოგადი თეორიის მიერ. ჰოლისტიკური შეხედულებებიდან წარმოდგება სინერჯის ცნება. ჰოლისტური იდეის პრაქტიკული განხორციელებაა სინერგეტიკაში ემერგენტულობის ცნების, ანუ სისტემაში ახალი სისტემური თვისების წა-

რომეცნა, რომელიც სისტემის ელემენტების ჯამურობაზე არ დაიყვანება. უშუალოდ ჰოლიზმს ეყრდნობა თანამედროვე ამერიკელი სწავლული კენეტ ერკ უილბერი, რომელმაც განავითარა ინტეგრალური ფსიქოლოგიის ფილოსოფიური კონცეფცია.

მაგრამ ჩვენთვის კიდევ უფრო საყურადღებოა ის მიმართულებები, რომლებიც საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებში და, პირველ რიგში, ფიზიკაში გამოიკვეთა.

## 2) ჰოლონომური მოძრაობა

ჰოლონომური მოძრაობა (ინგლ. holonomic movement) არის კვანტური მექანიკის დევიდ ბომის ეული ინტერპრეტაციის საკვანძო ცნება. იგი აერთიანებს ჰოლისტურ პრინციპს «განუყოფელი მთლიანობის» შესახებ იმ იდეასთან, რომ ყოველივე ჩამოყალიბების პროცესშია, ანუ, მისი სიტყვებით, ყოველივე არის „კოსმიური ქსოვილი“. ბომის მიხედვით, მთლიანობა სტატიკური კი არაა, დინამიურია, მოძრაობაშია და ყოველივე მოძრაობს ურთიერთდაკავშირებულ პროცესში. ეს კონცეფცია დევიდ ბომმა ყველაზე სრულად ჩამოაყალიბა თავის 1980 წელს გამოქვეყნებულ ნაშრომში – „Wholeness and the Implicate Order“ („ერთიანობა და მის წიაღ მყოფი წესრიგი“).

ამ თეორიის თავდაპირველი მოსაზრება 1970-იან წლებს განეკუთვნება, როდესაც დევიდ ბომი დიდი შემოქმედებითი აღტკინებით მუშაობდა ლონდონის ბირქბექ კოლეჯში. ჰოლონომური მოძრაობა ერთ-ერთი ყველაზე საინტერესო იდეა აღმოჩნდა ბომის იმ რიგ ახალ მოსაზრებათა შორის, რომლებითაც იგი ცდილობდა, დაეძლია კვანტური თეორიის სტანდარტული ინტერპრეტაციისა და ფარდობითობის თეორიის მექანიცისტური მიდგომა.

თავის წიგნში – „ერთიანობა და მის წიაღ მყოფი წესრიგი“ – დევიდ ბომი თანმიმდევრულად ხსნის ჰოლონომური მოძრაობის მნიშვნელობას. თავდაპირველად, შესავალში

იგი მოცემულია, როგორც მთლიანობის ასპექტი და ავტორს გამოყავს ძირითადი პოსტულატი: „გაგების ახალ ფორმას, ალბათ, შესაძლებელია, დაერქვას განუყოფელი მთლიანობა მიმდინარე მოძრაობაში“. თვალთახედვის ასეთი წერტილი გულისხმობს, რომ ნაკადი, გარკვეული თვალსაზრისით, საგნებზე უწინარესია, იმ საგნებზე, რომლებიც ამ ნაკადის წიაღში წარმოიქმნებიან. ავტორი აღნიშნავს, რომ სამყაროში ყოველი რამდენადმე დამოუკიდებელი და მდგრადი სტრუქტურა უნდა გავიგოთ არა როგორც რაღაცა იზოლირებულად და მუდმივად არსებული, არამედ მეტწილად როგორც წარმოებული, ერთიანი ნაკადის მოძრაობაში შობილი და, ბოლოს და ბოლოს, ამავე ნაკადში შთანთქმული, დასრულებული. ის, თუ როგორ წარმოიქმნება და არსებობს იგი, დამოკიდებულია მის ლოკალურ ფუნქციაზე ნაკადს შიგნით. ბომის მიხედვით, მოძრაობა არის ის, რაც პირველადია, ხოლო ისინი, რაც მუდმივ სტრუქტურებად გვეჩვენება, არიან მხოლოდ რამდენადმე ავტონომიური, დაქვემდებარებული არსნი, რომლებიც მჭლავდებიან ნაკადად მოძრავი მთლიანობიდან და კვლავ ბრუნდებიან მასში მუდმივი ჩამოყალიბების პროცესში.

ეს ზოგადი დებულება შემდეგ წიგნის მესამე თავში კონკრეტდება, ამჯერად როგორც მოძრაობის ასპექტი, პროცესი. „ყოველივე არა მხოლოდ იცვლება, არამედ ყოველივე არის ნაკადი, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ის რაც არის თვით შექმნის პროცესი, ხოლო სხვა ყოველივე, ობიექტები, მოვლენები, პირობები, სტრუქტურები და ა. შ. ამ პროცესიდან გამომდინარეა“. ბომისეული მთლიანობის მოაზრება იგივე არ არის, რაც პარმენიდეს დროისა და სივრცის გარეთ მყოფი ერთიანობა. თუ ბომის ფიზიკის ფილოსოფიურ ალუზიას მივყვებით, უფრო ჰერაკლიტესეული ნაკადი უნდა ვახსენოთ, ანდა XX საუკუნის პირველი ნახევრის ერთ-ერთი უდიდესი მათემატიკოსის – ალფრედ ნორტ უაიტჰედის – პროცესის ფილოსოფია.

ახლა ორიოდ სიტყვა თვით დევიდ ბომის პიროვნების შესახებაც უნდა ითქვას.

XX საუკუნის ერთ-ერთი უდიდესი ფიზიკოსი დევიდ ჯოზეფ ბომი (David Joseph Bohm; 20.12 1917 – 27. 10. 1992) ცნობილია თავისი გამოკვლევებით კვანტურ ფიზიკაში, ფილოსოფიასა და ნეიროფსიქოლოგიაში.

დევიდ ბომმა ბაკალავრის ხარისხი 1939 წელს პენსილვანიის შტატის კოლეჯში მიიღო, ხოლო ფიზიკის დოქტორის ხარისხი კი 1943 წელს ქალაქ ბერკლის კალიფორნიის უნივერსიტეტში. ბერკლიში მუშაობის დაწყებისთანავე იგი დაუმეგობრდა რობერტ ოპენჰაიმერს, რომელიც იმ დროისთვის უკვე მთელ მსოფლიოში სახელმძღვანელო ფიზიკოსად ითვლებოდა. მან განსაკუთრებით ნიჭიერი ახალგაზრდები შემოიკრიბა, საღამოობით მის ბინაზე საინტერესო სამეცნიერო, ფილოსოფიურ და საზოგადოებრივ თემებზე ბჭობდნენ. ამ არაფორმალურ წრეში ტრიალმა დევიდ ბომს თეორიული ფიზიკის სიყვარული გაუღრმავა და ყოველივე არსებულის, მათ შორის მატერიისა და გონის საყოველთაო ურთიერთდაკავშირებულობის გრძნობა გაუმძაფრა.

1947 წლამდე ბომი ბერკლის კალიფორნიის უნივერსიტეტში პლაზმის, სინქროტრონისა და სინქროციკლოტრონის თეორიებზე მუშაობდა. მისი კვლევების შედეგები ოპენჰაიმერმა ამერიკული ატომური ბომბის შექმნაში (ე.წ. მანჰეტენის პროექტში) გამოიყენა, თუმცა თვით ბომი ამ პროექტში არ დაუშვეს, რადგან „არალლიალურობაში“ იყო ეჭვმიტანილი და საიდუმლო სამუშაოებს ჩამოაცილეს. 1947–51 წლებში იგი პრინსტონის უნივერსიტეტში ასისტენტ-პროფესორის თანამდებობაზე მუშაობდა და ამავე პერიოდში აინშტაინთან თანამშრომლობდა პლაზმის, ლითონების, კვანტური მექანიკისა და ელემენტარული ნაწილაკების თეორიის საკითხებზე.

1950 წელს, მაკარტიზმის პერიოდში, ბომი დააპატიმრეს,

რადგან უარი თქვა იმ თავისი მეგობრებისა და კოლეგების საწინააღმდეგო ჩვენების მიცემაზე, რომლებიც პროკომუნისტურ განწყობილებებში იყვნენ ეჭვმიტანილნი. 1951 წელს მას ფორმალურად მოუხსნეს ბრალდება, მაგრამ, მიუხედავად აინშტაინის მოთხოვნისა, მის ასისტენტად დაენიშნათ, პრისტონის უნივერსიტეტმა ბომს კონტრაქტი არ განუახლა. იმავე წელს იგი ბრაზილიაში გადავიდა და ფიზიკის კათედრა ჩაიბარა სან პაულუს უნივერსიტეტში.

ამ დროისათვის ბომს უკვე გამოცემული ჰქონდა თავისი საუკეთესო წიგნი – „კვანტური თეორია“ (1951), რომელიც ამ დარგის ე. წ. კოპენჰაგენის თეორიის საუკეთესო განმარტებადაა მიჩნეული. მიუხედავად აინშტაინის მიერ გამოთქმული აღტაცებისა, თვით ბომმა ბოლომდე ვერ გაიზიარა კვანტური ფიზიკის ტრადიციული მიდგომები და ერთი წლის შემდეგ ორი სტატია გამოაქვეყნა, რომელშიც გადმოცემული იყო იმ თეორიის ძირითადი იდეები, რასაც შემდგომში კვანტური მექანიკის მიზეზობრივი ინტერპრეტაცია ეწოდა და რომლის მიხედვითაც რეალობის უფრო ფაქიზი დონეების არსებობა დაიშვებოდა. ბომის ამ თეორიას სხვაგვარად ჰქვია „კვანტური თეორია ლოკალური ფარული ცვლადებით“. ეს ნაშრომები აინშტაინ-პოდოლსკი-როზენის თეორიასთან კომპლექტში საფუძვლად დაედო ჯონ სტუარტ ბელის აზრობრივ ექსპერიმენტსა და ბელისავე უტოლობის იდეას, რის შედეგებიც დღემდე მეცნიერთა კვლევისა და განსჯის საგანია.

1955 წელს ბომი პროფესორ ნატან როზენის მიწვევით ისრაელში გადავიდა და ქალაქ ხაიფაში დასახლდა. ის 1957 წლამდე ტიხნიონში ფიზიკას ასწავლიდა. აქ გაიცნო მომავალი მეუღლე სარელ ვოლფსონი და აგრეთვე ორი თავისი ყველაზე ბრწყინვალე სტუდენტი, მომავალი კოლეგები: იაკირ აარონოვი და გედეონ კარმი.

1957 წელს ბომმა ბრისტოლის (ინგლისი) უნივერსიტეტის ფიზიკის კათედრა ჩაიბარა. 1959 წელს მან იაკირ აარო-

ნოვიჩთან ერთად აღმოაჩინა კვანტური ურთიერთობის მნიშვნელოვანი ეფექტი, რომელსაც „აარონოვ-ბომის“ ეფექტი ეწოდა. 1961 წელს ბომი ლონდონის უნივერსიტეტის სახელგანთქმული ბირებზე კოლეჯის თეორიული ფიზიკის პროფესორი გახდა და 1984 წლამდე, პენსიაზე გასვლამდე, აქ მუშაობდა. ამ კოლეჯში დღემდე ინახება მისი ნამუშევრების უნიკალური კოლექცია.

დროთა სვლასთან ერთად ბომს უძლიერდებოდა მსოფლიოს ფიზიკური სურათისა და ფილოსოფიის გაერთიანების სურვილი. 1959 წელს, მეუღლის რჩევით, იგი გაეცნო ინდოელი ფილოსოფოსისა და გურუს – ჯიდუ კრიშნამურტის – ნაშრომებს და კვანტურ მექანიკაზე საკუთარ შეხედულებებსა და აღმოსავლელი ბრძენის ფილოსოფიურ იდეებს შორის უამრავი მსგავსება შეამჩნია. ბომსა და კრიშნამურტის შორის თბილი, მეგობრული ურთიერთობა დამყარდა, რაც 25 წელზე მეტ ხანს გრძელდებოდა. მათი საუბრების შედეგად შეიქმნა ისეთი წიგნები, როგორებიცაა: „Wholeness and the Implicate Order“ („ერთიანობა და მის წიაღ მყოფი წესრიგი“; 1980); «The Ending of Time» („დროის დასასრული“; 1985); «Science, Order and Creativity» („მეცნიერება, წესრიგი და შემოქმედება“; 1987).

სიცოცხლის ბოლო წლებში ბომი მეტწილად სამყაროს ჰოლოგრაფიულ მოდელზე მუშაობდა. იგი თვლიდა, რომ ყოველი ინდივიდუუმი ურთიერთდაკავშირებულია არა უშუალო კავშირის საშუალებით, რომლის დამყარებაც მათ ერთმანეთთან შეუძლიათ, არამედ იმ ფაქტის ძალით, რომ ისინი ბუნების საერთო ფუნდამენტურ კანონებს ემორჩილებიან. ბომის სწავლების თანახმად, ყოველივე, მატერიისა და ცნობიერების ჩათვლით, აქტიურად გემოქმედებენ მთლიანობაზე, ხოლო მთლიანობის საშუალებით, ყოველ მის შემადგენელზეც.

თავის „ჰოლომოქრობის“ თეორიაში ბომი ვარაუდობს, რომ სამყაროს ნებისმიერი სივრცულ-დროითი მონაკვეთი



თავის თავში მთელი სამყაროს წესრიგს შეიცავს – წარსულსაც, აწმყოსაც და მომავალსაც. როგორც ჰოლოგრაფიაში, სადაც თითოეული სეგმენტი მთლიანი სურათის მთლიან ინფორმაციას შეიცავს, ასევე ჩვენ მიერ აღქმადი სამყაროს თითოეული მონაკვეთი შეიცავს სრულ ინფორმაციას სამყაროს შესახებ. ამ ჰოლისტური კონცეფციის თანახმად, არაფერი ჩვენს ცხოვრებაში განკერძოებული არ არის. ყოველივეს, აზრებისა და ქცევების ჩათვლით, ერთიანი საფუძველიაქვს, რაც იწვევს იმას, რომ ნებისმიერი ცვლილება სამყაროს ერთ ალაგას მეცხეულად აისახება ყველა დანარჩენ ნაწილში. ბომის ამ თეორიაზე დაყრდნობით ამერიკელმა ნეიროფსიქოლოგმა კარლ პრიბრამმა წამოაყენა თეორია თავის ტვინის, როგორც ჰოლოგრაფიული სტრუქტურის შესახებ.

სიცოცხლის უკანასკნელ წლებში ბომი განაგრძობდა კვანტური მექანიკის ახალ ინტერპრეტაციებს თავის კოლეგა ბაზილ ჰილთან ერთად. ფიზიკის დარგში კვლევების გარდა იგი განაგრძობდა სხვადასხვა კულტურებისა და სხვადასხვა პროფესიების წარმომადგენელთა თანამშრომლობის გზების ძიებას. 1990 წელს ის არჩეულ იქნა ლონდონის სამეფო საზოგადოების წევრად. გარდაიცვალა 1992 წლის 27 ოქტომბერს, 74 წლისა.

ახლა უფრო დაწვრილებით ჰოლონომური მოძრაობის შესახებ.

1982 წელს მეცნიერებაში ერთი მეტად მნიშვნელოვანი ამბავი მოხდა. პარიზის უნივერსიტეტში მკვლევართა ჯგუფმა ფიზიკოს ალან ასპექტის ხელმძღვანელობით ჩაატარა ექსპერიმენტი, რომელიც მეოცე საუკუნის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს სამეცნიერო მოვლენად ჩაითვალა, თუმცა ამის შესახებ არც საღამოს გაზეთებში დაწერილა და არც სატელევიზიო ახალ ამბებს გადმოუციათ. ვისაც სამეცნიერო ჟურნალებისა და ლიტერატურის კითხვა არ სჩვევია, მას არც ალან ასპექტის სახელი გაეგონება, თუმცა ბევრი მეცნიერი

თვლის, რომ მის აღმოჩენას მსოფლიო მეცნიერების საფუძვლიანად შეცვლა შეუძლია.

ასპექტმა და მისმა ჯგუფმა აღმოაჩინა, რომ გარკვეულ პირობებში ელემენტარული ნაწილაკები, მაგალითად, ელექტრონები, მეყვსეულად უკავშირდებიან ერთმანეთს მანძილის მიუხედავად. მნიშვნელობა არა აქვს, მათ ერთმანეთისგან 10 მეტრი აშორებთ თუ 10 მილიარდი კილომეტრი; რალაცნაირად ერთმა ნაწილაკმა მუდამ იცის, თუ რას აკეთებს მეორე.

ამ აღმოჩენის პრობლემა ისაა, რომ იგი არღვევს აინშტაინის პოსტულატს ურთიერთქმედების ზღვრული სიჩქარის შესახებ, რომელიც სინათლის სიჩქარის ტოლია. ვინაიდან სინათლის სიჩქარეზე უფრო სწრაფი გადაადგილება დროის ბარიერის გადალახვას ნიშნავს, ამ შემთხვევებში პერსპექტივამ მრავალი ფიზიკოსი აიძულა, ასპექტის ცდების შედეგებისთვის რაიმე ახსნა მოენახა.

უპირველეს ყოვლისა, უნდა აღინიშნოს დიდი ფიზიკოსის – დევიდ ბომის თეორია ჰოლონომური მოძრაობის შესახებ, რომლის მიხედვითაც, მიუხედავად აშკარა სიმკვრივისა, სამყარო გიგანტური, იდეალურად დეტალიზირებული ჰოლოგრამაა.

იმისათვის, რომ ამ თეორიას ღრმად ჩავწვდეთ, ორიოდე სიტყვა ჰოლოგრამის, ანუ ლაზერის გამოყენებით გადაღებული სამგანზომილებიანი გამოსახულებისა და ჰოლოგრაფიის შესახებაც უნდა ითქვას.

### 3) ჰოლოგრაფია

ჰოლოგრაფია (ძვ. ბერძ. ὄλιος – სრული; γράφω – ვწერ) ეწოდება ტალღური ველის ზუსტი ჩაწერის, აღდგენისა და გადაფორმირების ტექნოლოგიას. იგი 1947 წელს უნგრელმა ფიზიკოსმა, ნობელის პრემიის ლაურეატმა, დენის გაბორმა (1900 – 1979) გამოიგონა. მანვე დაარქვა ამ ტექნიკით

გადაღებულ სურათს ჰოლოგრაფა და ამ გამოგონებისთვის 1971 წელს „ჰოლოგრაფიული პრინციპის გამოგონებისა და განვითარებისთვის“ ფიზიკის დარგში ნობელის პრემია მიიღო.

ობიექტის მიერ არეკლილი სინათლის ტალღები (და არა მარტო სინათლის, არამედ ნებისმიერი ელექტრომაგნიტური ტალღა) ხასიათდებიან რხევის ამპლიტუდითა და ფაზით. ტალღების ამპლიტუდის რეგისტრაცია იოლია, მას ჩვეულებრივი ფოტოგრაფიული ფირი არეგისტრირებს, გარდაქმნის რა მის მნიშვნელობას ფოტოემულსიის დამუქებად. ფაზური მონაცემების რეგისტრაცია შესაძლებელი ხდება ინტერფერენციის საშუალებით, რაც ფაზურ მიმართებებს ამპლიტუდურ მიმართებებთან შეასაბამებს. ინტერფერენცია მაშინ წარმოიქმნება, როდესაც სივრცის რომელიღაც ნაწილში ერთმანეთს მიეჯრება რამდენიმე ელექტრომაგნიტური ტალღა, რომელთა სიხშირეები მეტად მაღალი სიზუსტით ემთხვევა ერთიმეორეს. როდესაც ჰოლოგრაფას იწერენ (იღებენ), გარკვეულ სივრცეში ორი ტალღა ერთმანეთს ეჯრება: ერთი მათგანი უშუალოდ საკუთარი წყაროდან გამოდის (საყრდენი ტალღა), მეორეს კი ჩასაწერი (გადასაღები) ობიექტი ირეკლავს. აქვე განათავსებენ ფოტოფირფიტას (ან სხვა დამარეგისტრირებელ მასალას). შედეგად ამ ფირფიტაზე წარმოიქმნება ელექტრომაგნიტური ენერჯიის ამ სივრცეში განაწილების შესაბამისი დამუქებული ხაზების რთული სურათი (ინტერფერენციის სურათი). თუკი ამ ფირფიტას საყრდენი ტალღის მსგავსი ტალღით გავანათებთ, მაშინ ფირფიტა ამ ტალღას ობიექტიდან არეკლილის მსგავს ტალღად გარდაქმნის. შედეგად, მეტნაკლები სიზუსტით დავინახავთ ფირფიტაზე გადმოტანილ ისეთსავე სინათლეს, რასაც ჩაწერის (გადაღების) ობიექტი ირეკლავდა. ჰოლოგრაფა ინტერფერენციული სურათის ჩანაწერია, ამიტომ

მეტად მნიშვნელოვანია, რომ ობიექტური და საყრდენი სხივების სიხშირის ტალღები ერთნაირი იყოს, ხოლო ფაზების სხვაობა გადაღების დროს არ იცვლებოდეს. ამიტომ სინათლის წყარო მეტად სტაბილური სიხშირის ელექტრომაგნიტურ ტალღებს უნდა გამოსცემდეს. ასეთი სინათლის წყაროა ლაზერი.

პირველი ჰოლოგრამა (1947 წელი) დენის გაბორის მიერ ლაზერის გამოგონებამდე დიდი ხნით ადრე შეიქმნა, მაგრამ მას ძალიან დაბალი ხარისხი ჰქონდა, თუმცა ობიექტის ოპტიკურ თვისებებს სრულად აფიქსირებდა. 1960 წელს ლალის ლაზერების შექმნის შემდეგ ჰოლოგრაფია სწრაფად განვითარდა. შეიქმნა ჰოლოგადაღებების სხვადასხვა სქემები და ათ წელიწადში სამგანზომილებიანი სურათების ხარისხი ისე გაიზარდა, რომ სადღეისოდ სურათისა და ობიექტის გარჩევა შეუძლებელია. ჰოლოგრამას გამაღიდებელი ლინზით რომ დავაკვირდეთ, ანდა მიკროსკოპით, თვალთ უხილავ დეტალებს დავინახავთ. 1986 წელს შეიქმნა რენტგენული ჰოლოგრაფიული ჩამწერი სისტემა. კომპიუტერული და მიკროსკოპული ტექნიკის შეერთებით უკვე შესაძლებელია ატომების სამგანზომილებიან სივრცეში რეალურად თვალთ დანახვა.

ჩვენთვის ყველაზე საინტერესო ის განსაკუთრებული თვისებაა, რომელსაც სამგანზომილებიანობის გარდა (სამგანზომილებიანობა ჰოლოგრამის უპირველესი განსაკუთრებული თვისებაა) ახასიათებს ჰოლოგრამას. კერძოდ, ჰოლოგრამის თითოეული ნაწილი მთელ ინფორმაციას ფლობს. თუ ჰოლოგრამას, მაგალითად, ვარდის გამოსახულებით, ორად გავჭრით, მივიღებთ მთლიანი ვარდის ორ გამოსახულებას. ჰოლოგრამის დანაწევრებას თუ განვავრძობთ, ამით მხოლოდ მთლიან გამოსახულებებს გავამრავლებთ, განსხვავებით ჩვეულებრივი ფოტოგრაფიისაგან, რომელსაც თუ გავხევთ, გამოსახულებაც დანა-

წევრდება. ჰოლოგრამის თითოეული მონაკვეთი მთელ ინფორმაციას ფლობს.

#### 4) ჰოლოგრაფიული პარადიგმა

ჰოლოგრაფიის პრინციპმა — „მთელი თითოეულ ნაწილში“ — მეცნიერებს საშუალება მისცა, პრინციპულად სხვაგვარად განეხილათ სამყაროში დადგენილი ორგანიზებულიობისა და მოწესრიგებულობის საკითხი. მეცნიერების თითქმის მთელი ისტორიის მანძილზე ითვლებოდა, რომ საუკეთესო ხერხი ფიზიკური ფენომენის გასაგებად, გნებავთ ბაყაყი იყოს ეს და გნებავთ ატომი, არის მისი დანაწევრება და ნაწილ-ნაწილ შესწავლა. ჰოლოგრამამ გვიჩვენა, რომ არის სამყაროში საგნები, რომლებიც ამგვარ კვლევას არ ექვემდებარებიან. თუ მოვიხილავთ რაიმე ჰოლოგრაფიული დანაწევრებას, ვერ მივიღებთ ნაწილებს, რომლებიც განაცხადის შედეგად, არამედ მივიღებთ იმავე საგანს, შესაძლოა ზომამში შემცირებულს, შესაძლოა, ნაკლები სიმკვთარის მქონეს, მაგრამ მაინც იმავეს.

ამ მიდგომით მოახდინა დევიდ ბომმა ალან ასპექტის ექსპერიმენტების ინტერპრეტირება. ბომი დარწმუნებული იყო, რომ ელემენტარული ნაწილაკები ნებისმიერ მანძილზე მყისიერად იმიტომ კი არ ურთიერთქმედებენ, რომ რაღაც საიდუმლო სიგნალებს გზავნიან სინათლის სიჩქარეზე უფრო სწრაფად, არამედ იმიტომ, რომ მათი დაშორება ილუზორულია. მისი განმარტებით, რეალობის უფრო სიღრმისეულ დონეზე ასეთი ნაწილაკები ცალკეული ობიექტები კი არ არიან, არამედ რაღაც უფრო ფუნდამენტურის ფაქტურ გაფართოებას წარმოადგენენ.

ამ აზრში ჩასაწვდომად ბომი ამგვარ სამაგალითო ილუსტრაციას გვთავაზობს:

წარმოვიდგინოთ თევზი აკვარიუმში. წარმოვიდგინოთ, რომ არ შეგვიძლია ამ თევზს უშუალოდ დავაკვირდეთ, არამედ მხოლოდ ორ ტელეკრანზე, რომლებიც გამოსახულებას

იღებენ კამერებიდან, რომელთაგან ერთი წინიდან, მეორე კი გვერდიდანაა. ეკრანებს ვუცქერით და გვკონია, რომ ორ სხვადასხვა თევზს ვხედავთ, რადგანაც კამერები სხვადასხვა კუთხით გვიჩვენებენ, ამიტომ თევზებიც სხვადასხვანი ჩანან. მაგრამ ვაგრძელებთ რა დაკვირვებას, ვამჩნევთ, რომ როცა ერთი თევზი მოტრიალდება, მეორეც იცვლის მიმართულებას, სხვანაირად, მაგრამ იმავდროულად. როცა ერთ თევზს ანფაქსში ვხედავთ, მეორე პროფილშია. თუ სიტუაციაში გარკვეული არ ვართ, ვიფიქრებთ, რომ თევზებს ერთმანეთთან კავშირი აქვთ.

ბომის აზრით, სწორედ ამდაგვარი რამ ხდება ელემენტარულ ნაწილაკებთან ასპექტის ექსპერიმენტში. მისი განმარტებით, აშკარა ზესინათლის სიჩქარის ურთიერთქმედება ნაწილაკებს შორის მიგვითითებს, რომ არსებობს რეალობის უფრო სიღრმისეული დონე, ჩვენგან ჯერხნობით დაფარული, უფრო მაღალი განზომილებისა, ვიდრე ჩვენი ხილული სამყაროა, მაგალითად მოყვანილი აკვარიუმის მსგავსად. ჩვენ ვხედავთ ნაწილაკებს ცალ-ცალკე იმიტომ, რომ სინამდვილის მხოლოდ ნაწილს ვხედავთ. ნაწილაკები ცალკეული ნაწილები კი არ არის, არამედ ერთიანობის წახნაგებია, რომელიც საბოლოო ჯამში ისევე ჰოლოგრაფიული და უხილავია, როგორც ზემოხსენებული ვარდი და ყოველივე ფიზიკურ რეალობაში ასეთი ანაბეჭდია, ჩვენ მიერ ხილული სამყარო პროექციაა, ჰოლოგრამაა.

ცხადია, ასეთი სამყარო უამრავ იდუმალებას შეიცავს.

თუ ელემენტარულ ნაწილაკთა განცალკევებულობა ილუზორულია, ეს ნიშნავს, რომ უფრო სიღრმისეულ დონეზე სამყაროში ყველა საგანი უსასრულო ურთიერთკავშირშია. ადამიანის თავის ტვინში ნახშირბადის ატომების ელექტრონები კავშირშია ბუნებაში არსებულ ყოველ ნახშირბადის ატომთან, რომელსაც ცოცხალი არსებების ორგანიზმები შეიცავენ. მაგრამ ნახშირბადის ატომებს ვარსკვლავებიც შეიცავენ და, მაშასადამე, ადამიანს კავშირი აქვს მთელ სა-

მყაროსთან. სამყარო სრული ურთიერთკავშირითაა მოცული და თუმცაღა ადამიანს სჩვევია ყოველივე, რასაც ბუნებასა და სამყაროში ხედავს, დაყოს, დაანაწევროს, აზრობრივ „თაროებზე განალაგოს“, ყოველგვარი ამგვარი დანაწილება ხელოვნურია და სამყარო ერთიანობადაა შექმნილი. ჰოლოგრაფიულ სამყაროში თვით დრო და სივრცეც კი არ შეიძლება საფუძველში ჩადებულ პირველად ინსტანციად მივიჩნიოთ, მით უფრო, რომ ამ აზრს აინშტაინის ფარდობითობის თეორიაც ამაგრებს. არ შეიძლება რაიმე მატერიალურის საფუძველად მიჩნევა იმ სამყაროში, სადაც ყოველივე ერთიანია. დრო და სამგანზომილებიანი სივრცე, როგორც ბომის მეტაფორულ მაგალითში მოყვანილი თევზის სხვადასხვა ეკრანებზე დანახული გამოსახულება, ასევე პროექციად უნდა მივიჩნიოთ. ამ სიღრმისეულ დონეზე რეალობა ერთგვარი სუპერჰოლოგრამაა, სადაც წარსული, აწმყო და სამომავლო ალბათური შესაძლებლობანი ერთიან მარადისობაშია გამთლიანებული. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ თუ მეცნიერება სწორად გაიწევეს წინ ღვთის ჩანაფიქრის ამოცნობაში და ამ სუპერ ჰოლოგრამის სიღრმეში შეღწევას ისწავლის, უფრო დაწვრილებით შეიძლება, ამოიკითხოს წარსულის სურათები, უფრო გონივრულად განჭვრიტოს მომავლის შესაძლებლობები.

კიდევ რა ბუნების საიდუმლოებებს მალავს ჰოლოგრამა, ჯერ კიდევ ცნობილი არ არის. არსებობს ვარაუდი, რომ ჰოლოგრამა – ეს არის საწყისი მატრიცა, რაზეც აგებულია ნივთიერი სამყარო, მასში არის ყველა ელემენტარული ნაწილაკი, რომელსაც მიუღია ან ოდესმე მიიღებს მატერიისა და ენერგიის ნებისმიერ ფორმას, ფიფქითა თუ ლურჯი ვეშაპით დაწყებული, კვაზარებიტა თუ გამა სხივებით დამთავრებული.

თუმცა დევიდ ბომი აღიარებს, რომ მეცნიერების განვითარების მიმდინარე ეტაპზე საშუალება არ გვაქვს, ბოლომდე ამოვიკითხოთ ჰოლოგრამის საიდუმლოებები,

იგი მაინც ამტკიცებს, რომ ამ საიდუმლოებების არსებობის უარყოფისთვის არავითარი საფუძველი არ გაგვაჩნია. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, შესაძლოა სამყაროს სტრუქტურის ჰოლოგრაფიული დონე კიდევ უფრო რთული სტრუქტურის ერთ-ერთი საფეხური აღმოჩნდეს.

ჰოლოგრაფიული სამყაროს შესწავლის ასპარეზზე დევიდ ბომი მარტო არ დარჩენილა. მისგან დამოუკიდებლად სტენფორდის უნივერსიტეტის პროფესორმა, ცნობილმა ნეიროფიზიოლოგმა კარლ პრიბრამმა, რომელიც ადამიანის თავის ტვინს იკვლევდა, აგრეთვე, დაასკვნა, რომ სამყარო ჰოლოგრაფიულია. პრიბრამი ამ დასკვნამდე მივიდა, როდესაც მუშაობდა საკითხზე, თუ თავის ტვინის რომელ ნაწილში და როგორ ინახება მოგონებები. მრავალრიცხოვანმა ექსპერიმენტებმა ათწლეულების მანძილზე დაადასტურა, რომ ინფორმაცია ტვინის რომელიმე ნაწილში კი არ არის განთავსებული, არამედ მთელ სისტემაზეა გადანაწილებული. ჯერ კიდევ 20-იან წლებში ჩატარებული გადამწყვეტი ექსპერიმენტების შედეგად კარლ პრიბრამმა აღმოაჩინა, რომ, იმისდა მიუხედავად, თუ ტვინის რომელ ნაწილს ამოკვეთდნენ საცდელ ვირთხას, ოპერაციამდე გამომუშავებული პირობითი რეფლექსები არცერთ შემთხვევაში არ ქრებოდა. ვერავინ მიაგნო ამ მოვლენის მექანიზმს, ანუ მეხსიერების საოცარ თვისებას – „ყველაფერი ყოველ ნაწილში“.

მოგვიანებით, 60-იან წლებში, პრიბრამი გაეცნო ჰოლოგრაფიის პრინციპს და მიაგნო ახსნას, რომელსაც ნეიროფიზიოლოგები ეძებდნენ. იგი დარწმუნდა, რომ მეხსიერება ნეირონებსა და ნეირონთა ჯგუფებში კი არ არის, არამედ ნერვულ იმპულსთა სერიაში, რომლებიც ისე მოძრაობენ თავის ტვინში, როგორც ლაზერის სხივი ჰოლოგრამის გადაღებისას, რომლის ყველა ნაწილში მთელი ინფორმაციაა ჩადებული. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, პრიბრამის აზრით, ტვინი ჰოლოგრამაა.



პრიბრამის თეორია კარგად ხსნის, თუ როგორ იტევს ტვინი, მცირე მოცულობის მიუხედავად, ამდენ მოგონებას. ვარაუდობენ, რომ ადამიანის ტვინი დაახლოებით 10 მილიარდ ბიტ ინფორმაციას იმახსოვრებს, რაც, მაგალითისთვის, 5-ჯერ აღემატება ბრიტანულ ენციკლოპედიაში მოქცეულ ინფორმაციას.

სპეციალისტებმა დაადგინეს ჰოლოგრამის კიდევ ერთი საოცარი თვისება – ჩაწერის კოლოსალური სიმჭიდროვე. სხივის კუთხის უბრალო შეცვლით ფირზე მრავალი სხვადასხვა გამოსახულების მოთავსება შეიძლება. ფირის ერთი კუბიკური სანტიმეტრი 10 მილიარდ ბიტ ინფორმაციას იტევს, ანუ იმდენსავეს, რამდენსაც ადამიანის ტვინი და 5-ჯერ მეტს, ვიდრე ბრიტანული ენციკლოპედია. ეს არ უნდა გაგვიკვირდეს, თუ გავიაზრებთ, რომ ჰოლოგრაფიის სახით საქმე სინათლის მეხსიერებასთან გვაქვს.

ჩვენი არაჩვეულებრივი უნარი, სწრაფად მოვნახოთ საჭირო ინფორმაცია ჩვენს უზარმაზარ მეხსიერების საცავში, უმაღლესი გასაგები გახდება, თუ გავიაზრებთ, რომ ტვინი ჰოლოგრამის პრინციპით მუშაობს. მაგალითად, სიტყვა „გებრას“ თუ გავიგონებთ, სიტყვების მარაგის ჩათვლიერება სულაც არ გვჭირდება, მეყსეულად აღმოცენდებიან სიტყვები: „ბოლიანი“, „ცხენი“, „აფრიკა“...

მართლაცდა, ადამიანის აზროვნების ერთ-ერთი საოცარი თვისებაა, რომ ინფორმაციის ნებისმიერი ნაწილი მყისიერად კორელირდება სხვა ნაწილებთან. ესეც ხომ ჰოლოგრამის თვისებაა. ჰოლოგრამის ნებისმიერი მონაკვეთი უსასრულოდ ინტენსიურ (სრულ) კავშირშია ნებისმიერ მეორე მონაკვეთთან და ჯვარედინ-კორელაციური სისტემების უმაღლეს ბუნებრივ ნიმუშს წარმოადგენს. მეხსიერების ადგილმდებარეობა ერთადერთი ნეიროფიზიოლოგიური გამოცანა არ არის, რომელსაც პრიბრამისეული ტვინის ჰოლოგრაფიული მოდელი განმარტავს. განმარტება მეორე გამოცანაც, თუ რა საშუალებით ახერხებს ტვინი იმ ზღვა

სიხშირეების გადაყვანას გონისმიერ წარმოდგენებში, რომლებიც განუწყვეტლივ მიეწოდება მას ჩვენი გრძნობათა ორგანოების მიერ – სინათლის სიხშირეები, ბგერითი სიხშირეები და სხვა. სიხშირეთა კოდირება-დეკოდირებას ჰოლოგრამა ყველაზე უკეთ ახერხებს. ისე, როგორც ჰოლოგრამა გვევლინება ერთგვარი ლინზის როლში ერთგვარ გადამცემ მოწყობილობად, რომელსაც ძალუძს, სიხშირეთა ორომტრიალიდან ნათელი სურათი გამოაჩინოს, ასევე ტვინი, პრიბრამის აზრით, ასეთივე ლინზაა და ჰოლოგრაფიის პრინციპებს იყენებს, რათა გრძნობათა ორგანოებიდან გადმოცემული სიხშირეები მათემატიკურად გადაამუშაოს და ჩვენს შინაგან ხედვას ნათელი სურათების სახით მიაწოდოს.

ერთი სიტყვით, მრავალი ფაქტით დასტურდება, რომ ტვინი ფუნქციონირებისას ჰოლოგრაფიულ პრინციპს იყენებს. პრიბრამის თეორიამ ნეიროფიზიოლოგებს შორის მრავალი მომხრე შეიძინა.

იტალო-არგენტინელმა მკვლევარმა ჰუგო ძუკარელიმ ჰოლოგრაფიული მოდელი აკუსტიკის მიმართულებით გააფართოვა. იგი იკვლევდა საკითხს, თუ როგორ ახერხებს ადამიანი, დაადგინოს ბგერის მიმართულება თავის მოუტრიალებლად, მაშინაც კი, თუ მხოლოდ ერთი ყური მუშაობს. ძუკარელიმ დაადგინა, რომ ჰოლოგრაფიის პრინციპებით ეს უნარიც განიმარტება.

ამასთან ძუკარელიმ შექმნა ხმის (ბგერის) ჰოლოგრაფიული ჩაწერის ტექნოლოგია, რომელსაც ორიგინალური ხმის იდენტური ჟღერადობა გააჩნია.

პრიბრამის აზრი, რომ ტვინი შემომავალი სიხშირეებიდან მათემატიკურად აკონსტრუირებს ფიზიკურ რეალობას, შესანიშნავი ექსპერიმენტული მტკიცებულებებით დადასტურდა. აღმოჩნდა, რომ ჩვენი გრძნობების ყველა ორგანო ბევრად მეტი სიხშირის დიაპაზონითაა აღჭურვილი, ვიდრე ეს აქამდე ეგონათ მეცნიერებს. მაგალითად, გაირკვა, რომ მხედველობის ორგანოები აღიქვამენ ბგერით სიხშირეებ-

საც, რომ ჩვენი ყნოსვა აღიქვამს ე. წ. ოსმოტიკურ სიხშირეებს (ანუ სიხშირეებს, რომელსაც ჩვენს ორგანიზმში შერეული სხვადასხვა ნივთიერებები გამოყოფენ), ჩვენი სხეულის უჯრედებიც კი სიხშირეების დიდ დიაპაზონს აღიქვამენ. ასეთი აღმოჩენები გვაფიქრებინებს, ცალკეულ ქაოტურ სიხშირეებს უწყვეტ და აღქმად სამყაროდ რომ ვხედავთ, ეს ჩვენი ცნობიერების ჰოლოგრაფიული ნიჭის წყალობაა.

ტვინის პრიბრამისეული ჰოლოგრაფიული მოდელის ყველაზე გასაოცარი ასპექტი ბომისეულ თეორიასთან შეთავსებისას მჟღავნდება. თუ სამყაროს ფიზიკური სიმკვრივე მხოლოდ სიღრმისეული რეალობის ჰოლოგრაფიული პროექციაა და სიხშირეთა ჰოლოგრაფიული ოდენობა, ხოლო თუ ამავდროულად ტვინიც, თავის მხრივ, ჰოლოგრაფიაა და ამ სიხშირეების ცნობიერ ხატებად მათემატიკური გარდაქმნისთვისაა მოწოდებული, ათეისტების და მატერიალისტების მიერ დეკლარირებული პირველადი მატერიისაგან აღარაფერი შეგვრჩება ხელთ. ამაზე ფიქრისას აუცილებლად ჩავვსმის: „პირველითგან იყო სიტყვა“...

ელექტრომაგნიტურ ტალღათა კალეიდოსკოპური ზღვიდან ჩვენთვის განკუთვნილი ფიზიკური რეალობის აღქმას ჰოლოგრაფიულად ვაპროექცირებთ. ასეთადაა შექმნილი და მოწყობილი სამყარო.

ორი მეცნიერის მიერ მიკვლეული რეალობის ეს საოცარი სურათი ჰოლოგრაფიულ პარადიგმად იწოდება და დროთა განმავლობაში მას სულ უფრო და უფრო მეტი სწავლული ეთანხმება. ამ თეორიის თანახმად, ბევრი აუხსნელი ფენომენი აიხსნება. მაგალითად, ეგრეთ წოდებული პარანორმალური ფენომენები ჰოლოგრაფიული პარადიგმის ტერმინებითა და ახსნა-განმარტებებით ბუნების ჩვეულებრივი მოვლენების რიგში დგებიან.

სამყაროში, სადაც თითოეული ადამიანი ფაქტობრივად მისი განუყოფელი ნაწილია, დიდი ჰოლოგრამის „კვანთია“

და ყოველივე ერთმანეთთან კავშირშია, გაცილებით მეტი ადგილია სულიერების, ზნეობის, მადლისა და სიყვარულისთვის. ჰოლოგრაფიულ პარადიგმას თავისი ფსიქოლოგიური განხრაც გაუჩნდა. ჩეხური წარმოშობის ამერიკელი ფსიქოლოგი, სტანისლავ გროფი თვლის, რომ ჰოლოგრაფიული პარადიგმით ადამიანის ცნობიერების მრავალი დღემდე აუხსნელი საიდუმლო აიხსნება.

50-იან წლებში ჯერ კიდევ სოციალისტურ ჩეხოსლოვაკიაში მოღვაწე ფსიქიატრმა (სტანისლავ გროფი მხოლოდ 1968 წლის ცნობილი მოვლენების შემდეგ გადავიდა აშშ-ში) დაიწყო ლსდ-ს, როგორც ფსიქოთერაპიული პრეპარატის, შესწავლა და ძალიან უცნაურ მოვლენებს წააწყდა. მაგალითად, ერთმა პაციენტმა წამლის ზემოქმედების ქვეშ თავისი თავი ისტორიამდელ რეპტილიად იგრძნო. ჰალუცინაციის დროს მან არა მხოლოდ დეტალურად აღწერა, თუ როგორია, იყო ხვლიკი, არამედ აღნიშნა, რომ მისი მსგავსი მამრი ხვლიკების თავებზე ფერადი ქერცლი დაინახა. ამ ადამიანს წარმოდგენა არ ჰქონდა პალეონტოლოგიის შესახებ და გროფი გაოცებული დარჩა, როდესაც შეიტყო, რომ პაციენტის მიერ აღწერილ ნამარხ ცხოველს მართლაც ჰქონდა ზუსტად ასეთი ფერადი ქერცლი.

ეს არ იყო ერთადერთი ასეთი შემთხვევა. ათასობით პაციენტი, რომელსაც გროფი ლსდ-ს საშუალებით ცნობიერებას უცვლიდა, იძენდა და ამჟღავნებდა იმგვარ ინფორმაციას, რომლის შესახებაც ჩვეულებრივ წარმოდგენა არ ჰქონდა. ხშირად ასეთი რესპოდენტები ერთგვარად კოლექტიურ ქვეცნობიერში ერთვებოდნენ, გაუნათლებელი ადამიანები უეცრად იწყებდნენ ისტორიული სურათების დაწვრილებით დეტალებში აღწერას, რომელთა დამაჯერებლობა და სინამდვილე შემდგომ სპეციალისტების მიერ დასტურდებოდა. მოგვიანებით გროფმა დაამუშავა მეთოდები, რომლის საშუალებითაც იგი პრეპარატის გარეშეც აღწევდა ადამიანების ცნობიერების შეცვლას. რამდენადაც

ამ ექსპერიმენტების საერთო ელემენტი ინდივიდუალური ცნობიერების ჩვეულებრივ საზღვრების, დროისა და სივრცის მიღმა გაფართოება იყო, გროფმა ამ მოვლენებს „ტრანსპერსონალური გამოცდილება“ უწოდა და 60-იანი წლების მიწურულს გაჩნდა ფსიქოლოგიის ახალი განშტოება, რომელსაც „ტრანსპერსონალური ფსიქოლოგია“ ჰქვია.

თუმცაღა გროფის მიერ შექმნილი ტრანსპერსონალური ფსიქოლოგიის ასოციაცია პროფესიონალ-თანამოაზრეთა მძლავრ ჯგუფად ჩამოყალიბდა და ფსიქოლოგიის მეტად მნიშვნელოვან განტოტებად იქცა, ამავდროულად ვერც გროფი, ვერც მისი კოლეგები ვერ ხსნიდნენ მათ მიერ წარმოჩენილ უჩვეულო ფსიქოლოგიური მოვლენის მექანიზმს, სანამ ბომისა და პრიბრამის ჰოლოგრაფიულ თეორიას არ გაეცნენ.

გროფმა, გაიზიარა რა ახალი ჰოლოგრაფიული პარადიგმა, აღნიშნა, რომ თუ ცნობიერება კონტენუუმის ნაწილია, ლაბირინთია, რომელიც გვაკავშირებს არა მხოლოდ მეორე ადამიანის ცნობიერებასთან, არამედ სამყაროს თითოეულ ატომთან, ორგანიზმთან და დრო-სივრცის მთლიანობასთან, მაშინ სრულიად ახსნადი ხდება მისი უნარი, გადაუხვიოს ამ ლაბირინთის გეზს, გაიყვანოს ახალი გზები და შევიდეს ტრანსპერსონალურ გამოცდილებაში.

ჰოლოგრაფიული პარადიგმა სხვა მეცნიერებებზეც ახდენს გავლენას. თუ რეალობა ჰოლოგრაფიული პროექციაა, სრულიად მიუღებელი ხდება მატერიალისტური მოძღვრება იმის შესახებ, თითქოს ცნობიერება ტვინის ფუნქციაა. პირიქით, ცნობიერება განაპირობებს ტვინის არსებობას, რადგანაც ტვინი იმ საგნობრივი სამყაროს ნაწილია, რომლის ინტერპრეტირებასაც, ჩვენი სხეულისა და მთელი გარემომცველი რეალობის ჩათვლით, სწორედ ჩვენი ცნობიერების საშუალებით ვახდენთ.

ბიოლოგიურ სტრუქტურათა ამ კუთხით დანახვამ მეცნიერებს საფუძველი მისცა, მიეთითებინათ, რომ მედიცინა

და გამოჯანმრთელების პროცესთან ჩვენეული მიდგომა, აგრეთვე, გადახედვას საჭიროებს. თუ სხეულის ფიზიკური სტრუქტურა ჩვენი ცნობიერების პროექციაა, ცხადი ხდება, რომ თითოეული ჩვენთაგანი მეტად პასუხისმგებელია საკუთარ ჯანმრთელობაზე, ვიდრე ეს თანამედროვე მედიცინას ჰგონია. ის, რასაც სასწაულებრივი განკურნება ჰქვია, სხეულის ჰოლოგრამაში შეტანილი ცვლილებებია. გასაგები ხდება ლოცვის, მადლის, ცოდვის პირდაპირი ზემოქმედება ადამიანის ჯანმრთელობაზე. ნათელია, რომ, მაგალითად, რუსთველის აფორიზმი, „სიცრუე და ორპირობა ავნებს ხორცსა, მერმე სულსა“, მხოლოდ მეტაფორა არ არის.

ამ კონტექსტში სულ სხვაგვარად განიხილება ალტერნატიული სამედიცინო მიდგომები, მათ შორის, ხალხური მედიცინა, ექსტრასენსორიკა და სხვა.

სრულიად ცხადი ხდება გამოცხადებისა და მიღმიური გადანაცვლების მოვლენები, სასწაულებისა და რელიგიურ საიდუმლოთა ირაციონალობა რაციონალური ინტერპრეტირების შესაძლებლობას იძენს, რითაც საბოლოოდ ესმევა წერტილი ე. წ. მეცნიერული მიდგომის საფუძველზე აღმოცენებულ სკეფსისსა და ათეისტურ ობსკურანტიზმს.

მართალია, ჰოლოგრაფიული რეალობის კანონზომიერებები ჯერ კიდევ შესასწავლი და გამოსაკვლევია, მაგრამ ბევრი მოვლენა, რასაც აქამდე მეცნიერები ახსნას ვერ უძებნიდნენ და ამიტომაც რელიგიის ან ფანტაზიის სფეროს განაკუთვნიდნენ, ახლა სრულიად ლოგიკური ჩანს, თუკი ვაღიარებთ, რომ ჩვენი მკვრივი რეალობა ჰოლოგრაფიული პროექციაა. ცნებები „აქ“ და „იქ“ გაცილებით დაზუსტდება, თუ ტრანსპერსონალურ არაცნობიერში იმ კონტინუუმს დავინახავთ, რომელთანაც თითოეული ადამიანის ცნობიერება მჭიდროდაა დაკავშირებული.

რახან ეს ასეა, ყოველგვარი სასწაულებრივის დანახვა ყველას მხოლოდ იმიტომ არ შეუძლია, რომ ადამიანის ცნობიერება სათანადოდ მზად არ არის საამისოდ, თორემ

ჰოლოგრაფიულ სამყაროში რეალობის ქსოვილის შეცვლა პრინციპულად შესაძლებელია. მაგალითად, თუკი მდოგვის მარცვლისოდენა რწმენა გვექნებოდა, ნამდვილად (ფიზიკურად) შეგვეძლებოდა მთის ერთი ადგილიდან მეორე ადგილზე გადადგმა.

ჰოლოგრაფიულმა პარადიგმამ ახალი შუქით გაანათა დიდი ფსიქოლოგის, კარლ გუსტავ იუნგის, მეოცე საუკუნის 50-იან წლებში შექმნილი სინქრონისტულობის თეორია, რომელშიც მეცნიერულად, მათემატიკურადაა შესწავლილი აუხსნელი სასწაულებრივი დამთხვევები, რომლებიც რეალურ ცხოვრებაში უფრო ხშირად გვხვდებიან, ვიდრე ეს მათი შემთხვევითობის ალბათობიდანაა შესაძლებელი. ეს „შემთხვევითი“ ამბები, რომლებიც, ჩვეულებრივ, ღრმა აზრს შეიცავენ, მაგრამ რეალური კაზუალობით (მიზეზობრიობით) ვერ აიხსნებიან, ჰოლოგრაფულ პარადიგმაში სრულიად ნათელ სურათს ქმნიან, რამეთუ, ერთი შეხედვით, მიზეზ-შედეგობრიობას მოკლებულმა შემთხვევებმა, შესაძლოა, სიღმისეული სიმეტრია და ჰარმონია ცხადად გავვიმჟღავნოს.

საინტერესოა ჰოლოგრაფიული პარადიგმის ფონზე გამოვიკვლიოთ დიმიტრი უზნაძის გენიალური „განწყობის თეორია“, რომელიც, სპეციალისტთა აზრით, ამ ფონზე გაცილებით უფრო ნათლად და საყურადღებოდ წარმოჩინდება. შეგვეძლო, გვესაუბრა რუპერტ შელდრეიკის „მორფოგენეტიკური ველების თეორიაზე“, რომელიც ჰოლოგრაფიული პარადიგმის ფონზე სრულიად ახლებურად აშუქებს ბიოლოგიასა და გენეტიკას... მაგრამ ახლა ისევ ჰოლოგრაფიული პარადიგმის საწყის მეცნიერებას, ფიზიკას უნდა დავუბრუნდეთ და აღვნიშნოთ, რომ აღან ასპექტის აღმოჩენამ აშკარად დაანახა კაცობრიობას, თუ რაოდენ სჭირდება მეცნიერებას რეალობის უკეთ გასაგებად ახალი მიდგომები.

ინტერესმოკლებული არ იქნება, ზემომოყვანილი პა-

ნორამული ექსპურსის შემდეგ თვით ალან ასპექტის ექსპერიმენტსა და აღმოჩენას უფრო გამოწვლილვით თუ ჩავუღრმავდებით. ასპექტის ცდების აღწერა ამდაგვარია:

ელემენტარული ნაწილაკების ნაკადი გაივლიდა რაღაც გზას და მიაღწევდა სამიზნეს. გზის შუა წერტილზე იზომებოდა ამ ნაწილაკების ბოგიერთი ისეთი მახასიათებელი, რომელთა აზომვა არსებით ზეგავლენას არ მოახდენდა მათ შემდგომ ბედზე. შედეგად დადგინდა, რომ ამ აზომვების შედეგები დამოკიდებულია იმაზე, თუ რა დაემართებათ ნაწილაკებს, როცა სამიზნეს მიაღწევენ. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ნაწილაკმა რაღაცნაირად „იცის“, თუ რა დაემართება მომავალში. ეს ცდა სერიოზულად დაგვაფიქრებს ფარდობითობის თეორიის მართებულობაზე ელემენტარულ ნაწილაკებთან მიმართებაში.

ამავე დროს, როგორც ზემოთ აღინიშნა, წყვილი ელექტრონი, სივრცეში ნებისმიერ მანძილზე დაშორების მიუხედავად, ერთნაირად „იქცევა“, ანუ ერთ-ერთზე გარკვეული ზემოქმედების შედეგი უმაღლეს ხსახება მეორეზეც. ამ მოვლენას მყისიერი არალოკალური ურთიერთქმედება ეწოდება.

უნდა ითქვას, რომ ფიზიკის თეორიაში ვარაუდი მყისიერი არალოკალური ურთიერთქმედების შესაძლებლობის შესახებ პირველად აინშტაინმა წამოაყენა, თუმცაღა მისი დაშვებები კვანტური მექანიკის განუსაზღვრელობის პრინციპთან წინააღმდეგობაში მოდიოდა და ამის შესახებ არაერთი დისკუსია გამართულა, მაგრამ ალან ასპექტის 1982 წლის ექსპერიმენტებმა ნათლად დაადასტურა, რომ თუ კვანტურ მოვლენებს კლასიკური ფიზიკის მიდგომებით მოვუნდომებთ აზომვას, გააზრებასა და შესწავლას, ისინი ერთობ პარადოქსალურ მიდრეკილებებს გამოამჟღავნებენ.

ეს პარადოქსალურობა იმდენადვე გასაგებია, რამდენადაც გასაგებია თვით კვანტური განუსაზღვრელობის არსი. ამაში არაფერი მიუწვდომელი არ არის, თუ გავიზრებთ, რომ ეს ელემენტარული ნაწილაკი – კვანტი –



არის არა რაიმე მატერიალური წერტილი, მკვეთრი მობაზულობის რაღაც პატარა სხეული, არამედ ესაა ველის აღგზნება, ტალღა, სამყაროს ერთი „თრთოლვა“. საბაზო სტრუქტურად ამ სამყაროში გვევლინება ფიზიკური ვაკუუმი, ურთიერთკომპენსირებული, მაგრამ რეალურად მუდმივად აღგზნებადი ველის, აღგზნების ყველა შესაძლებელი ფორმისა და ენერჯის სუპერპოზიცია, რასაც ვაკუუმის ფლუქტუაცია ეწოდება. ბუნებრივია, აღგზნების ტალღა (რომლის ერთი პორცია, ერთი ნაჭერი არის კვანტი) შეგვიძლია ტალღური ფუნქციით აღვწეროთ და მით განვსაზღვროთ ამ ტალღის ყველა თვისება და იმ წარმონაქმნების თვისებებიც, რომლებსაც ეს ტალღა გარკვეულ პირობებში გამოიწვევს, დაედება რა თავისთავს და წარმოქმნის სივრცეში შედეგებულ ტალღებს – ნივთიერების ნაწილაკებს.

როცა ტალღაზე ვლაპარაკობთ, ზუსტად ვერ ვიტყვით, თუ სივრცის რომელ წერტილშია იგი მოცემულ მომენტში, სწორედ იმიტომ, რომ ეს წერტილი კი არაა, არამედ სივრცეში განფენილი აღგზნება. ცხადია, როცა ვცდილობთ, ავზომოთ ტალღის ან მისი რომელიმე მახასიათებლის ადგილმდებარეობა, ტალღური ფუნქციის აღგზნების სივრცეში ლოკალიზაციის ალბათობით შემთხვევით პასუხს მივიღებთ, თანაც იქვე ტალღასთან ერთად ჩვენი აზომვის შედეგად ქრება მთელი ინფორმაცია მისი სხვა მახასიათებლების შესახებ.

როდესაც კვანტებთან ან ნაწილაკებთან ურთიერთობას მართულ მდგომარეობასთან გვაქვს საქმე, ეს ფაქტურად ერთი ტალღაა, ერთი აღგზნებაა იმ თვალსაზრისით, რომ, მართალია, სხვადასხვა მხრით შეუძლიათ გავრცელდნენ, მაგრამ მაინც ერთი ტალღური ფუნქციით აღიწერებიან. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ერთი ნაწილაკის ალბათური თვისებები ისეთივე იქნება, როგორც მეორისა და თუკი გავზომავთ ერთი-ერთი ნაწილაკის პარამეტრს და მივიღებთ ტალღური ფუნქციით აღწერილ რეალიზებულ ალბათობას, უკვე მომ-

ხდარ მოვლენას, მაშინ მეორე ნაწილაკის მდგომარეობა მასთან სრულ შესატყვისობაში იქნება, რადგან ზუსტად იმავე ფუნქციით აღიწერება.

წარმოვიდგინოთ, რომ გალაქტიკის სხვადასხვა მხარეს ორ პლანეტაზე არსებობს ორი კამათელი, რომელიც მუდამ ერთნაირად გორდება. თუ ყველა გაგორებას ჩავიწერთ და ერთმანეთს შევადარებთ, მონაცემები დაემთხვევა. მეორე მხრივ, თითოეული გაგორება შემთხვევითობაა, მათზე ზეგავლენის მოხდენა შეუძლებელია.

თუკი ერთი და იგივე ტალღური ფუნქცია აღწერს ორ ერთმანეთისგან დაცილებულ ნაწილაკს, მაშინ ერთ-ერთის კვანტურ-მექანიკური თვისების აზომვით ჩვენ არ წავშლით მეორის ტალღურ თვისებებსა და კონფიგურაციას (თუმცა ფიზიკოსები საუბრობენ ტალღური რედუქციის შესახებაც, რაც მეყსეულად ანადგურებს მეორე ნაწილაკსაც). არავითარი პირდაპირი კავშირი ნაწილაკებს შორის არ არსებობს, თუ არ ჩავთვლით იმას, რომ ისინი იმთავითვე ერთიდაიმავე ფუნქციით აღიწერებიან და ჩვენ შეგვიძლია ასე ავზომოთ მეორე კვანტი ნაწილაკის კვანტური თვისებების მეორე ნაწილის გასაგებად, თუმცა დანარჩენ ინფორმაციას დავკარგავთ. რათა საერთო შედეგი მივიღოთ, საჭიროა ჩვეულებრივ გადავცეთ პირველი ნაწილაკის აზომვის შედეგები სივრცის იმ ნაწილში, სადაც მეორე ნაწილაკი აიზომებოდა; ანუ ერთიანი ტალღური ფუნქცია (უფრო ზუსტად, იდენტური ტალღური ფუნქცია) უზრუნველყოფს იმას, რომ ალბათობები ორივე მხარეს ერთნაირად რეალიზდება (ამ შემთხვევაში ტერმინი „ალბათობა“ მკაცრად გამომდინარეობს თვით ტალღური ფუნქციის აღწერიდან). მაგრამ ამას ინფორმაციული მნიშვნელობა მანამ არ ექნება, სანამ ერთ მხარეს მიღებული შედეგები მეორე მხარეს არ გადაეცემა.

ფიზიკაში ამ მოვლენას კვანტური აღრეულობა ეწოდება და ამ საკმაოდ რთული, არასპეციალისტისათვის ძნელად

გასაგები ახსნა-განმარტებიდანაც ნათლად ჩანს, რომ ასპექტის ცდები და მისი შედეგები ფიზიკის ჰუმანიტარულ-ფილოსოფიური თავისუფალი ინტერპრეტაცია კი არ არის, არამედ ზუსტი მეცნიერების სფეროს განეკუთვნება და განსაკუთრებით საყურადღებოა, რომ სწორედ ასეთ რაციონალურ საფუძველზე დაიბადა ჰოლოგრაფიული სამყაროს პარადიგმა.

აქვე დავძენთ, რომ კვანტომექანიკური მოვლენების ზემოაღწერილ თვისებებს პრაქტიკული გამოყენება აქვთ კვანტურ კრიპტოგრაფიასა და კვანტურ კომპიუტერებში.

საყურადღებოა, რომ ჯერ კიდევ 40-იან წლებში კომპიუტერული ტექნოლოგიების პიონერმა, ცნობილმა გერმანელმა მეცნიერმა, კონრად ცუზემ გამოთქვა მოსაზრება, რომ შესაძლოა, ჩვენ ვცხოვრობთ ვირტუალურ რეალობაში, რომელიც წარმოდგენელი სიმძლავრის კომპიუტერს ჰგავს.

ამას მოჰყვა ასპექტის ცდები, შემდეგ კი ბომის, პრიბრამისა და მათი მიმდევრების ჰოლოგრაფიული პარადიგმა, რომლის მიხედვითაც რეალური სამყარო სიღრმისეული სამყაროს ჰოლოგრაფიული პროექციაა, ერთგვარი გიგანტური ჰოლოგრაფიაა. აღან ასპექტის ცდებით მეცნიერულად დადასტურდა, რომ ელემენტარული ნაწილაკები, რისგანაც სამყაროს ქსოვილია მოწყობილი, ჰოლოგრაფიული თვისებების მქონენი არიან.

კაცობრიობამ, შეისწავლა რა ელემენტარული ნაწილაკები მიკროდონეზე, რათა მატერიის პირველადი აგურები აღმოეჩინა, ნახა ის, რომ ასეთი აგურები მატერიალურად საერთოდ არ არსებობს. ფაქტიურად, როგორც თავისთავადი რეალური რამ, მატერია არ არსებობს. ელემენტარული ნაწილაკები ჰოლოგრაფიის პროექციაა.

ატომი არათუ მყარი აგური არ არის, არამედ იგი შედგება სიცარიელისაგან და ალბათობებისაგან. დამკვირვებლის თვალთახედვა ამ ალბათობის ტალღურ სივრცეს გარემო სინამდვილის სამგანზომილებიან ჰოლოგრაფიულ ობიექტად გარდაქმნის.

ჩვენ ჰოლოგრაფიულ რეალობაში ვცხოვრობთ და თავად ვართ მისი ნაწილი, ჩვენი სხეულებიც და ტვინიც, აგრეთვე, ჰოლოგრამაა.

როგორც არაერთხელ აღვნიშნეთ, ჰოლოგრამას საოცარი თვისება აქვს – ყოველი მისი ნაწილი მთლიანის შემცირებული ვერსიაა. რამდენიც არ უნდა ვანაწევროთ ჰოლოგრაფიული ფირფიტა, თითოეულ ნაწილზე მაინც მთლიანი გამოსახულება პროვოცირდება.

ადამიანის თავის ტვინის მოქმედების ჰოლოგრაფიული პრინციპი ხსნის მეხსიერების, აღქმისა და სხვა მრავალი უნარის ბუნებას, მაგალითად, ისეთების, როგორცაა: ფანტომური ტკივილები ან ჰიპნოზი. გაირკვა, რომ მეხსიერება მთელ სხეულზეა ჰოლოგრაფიულად გადანაწილებული. ჰოლოგრამა ადამიანის ყველა გრძნობის ორგანოსგან მიწოდებულ ინფორმაციას ინახავს, ამიტომაც, მაგალითად, სუნმა მყისიერად შეიძლება გამოიწვიოს მხედველობითი და სმენითი მოგონებები. თანამედროვე ნეიროფიზიოლოგები თვლიან, რომ გრძნობათა ორგანოებით მიწოდებულ ინფორმაციას არა მხოლოდ ტვინის ცალკეული ნაწილები, არამედ მთელი სხეული ამუშავებს, რაც ასევე შეესაბამება ჰოლოგრაფიულ პრინციპს. სხეულის ყოველი ნაწილი მთლიანი ორგანიზმის მცირე ვერსიაა და ამიტომ ნებისმიერი უჯრედი მთელ ინფორმაციას შეიცავს სხეულის შესახებ. ეს თვისება ფართოდ გამოიყენება სამედიცინო დიაგნოსტიკაში (საყოველთაოდ ცნობილი ანალიზები), აგრეთვე, კრიმინალისტიკაში, მემკვიდრეობითობის დადგენაში და სხვა. ამით აიხსნება რეფლექსოლოგიის, მასაჟის, არომათერაპიისა და აკაპუნქტურის მოქმედების პრინციპები. როდესაც ყურის ბიბილოზე ნემსის ჩხვლეტით ღვიძლს ან გულს ვმკურნალობთ, ტრადიციული მეცნიერების თვალთახედვიდან ეს უაზრობას ჰგავს, მაგრამ საკმარისია ეს ჰოლოგრაფიული მოდელის თვალსაზრისით განვიხილოთ და უმაღლესი ყველაფერი ცხადი გახდება. ცოცხალი

ორგანიზმის სხეული თავდაპირველად ერთი უჯრედით ისახება და თითოეული უჯრედი, ცხადია, მთელ ინფორმაციას ფლობს, რასაც მთლიანი ორგანიზმი. აქედან გამომდინარე, მსოფლიო მედიცინაში იცვლება დამოკიდებულება ჯანმრთელობისა და ავადმყოფობის ცნებებთან. ეს ცნებები სულიერების პლანში უფრო მეტად განიხილება. ცნობიერების როლი ჯანმრთელობისათვის ბევრად უფრო მნიშვნელოვანი ხდება. სხეულის ჰოლოგრამა ფაქტიურად სხვადასხვა სიხშირის ენერგეტიკული ველია, რაც სხვადასხვა რეზონანსული ხერხებით ჰარმონიის მიღწევის საშუალებას ქმნის. ფენომენალურობის საბურველი სცილდება განკურნებას სიტყვით, რწმენით, ლოცვითა და მადლით.

##### 5) წყალი - პირველადი ჰოლოგრამის მეტაფორა

ახლა კიდევ ერთხელ მოკლედ გადავავლოთ თვალი ზემოთაღწერილ ექსკურსს საბოლოო დასკვნის გამოსატანად<sup>2</sup>:

„თავდაპირველად ღმერთმა შექმნა ცა და მიწა“ – წმინდა მამები ამ გამოთქმაში ხშირად ხილულისა და უხილავი სამყაროების ან ცის, როგორც ანგელოზთა სამყოფელის, შესახებ მითითებას გულისხმობენ (წმ. ბასილი დიდი, წმ. იოანე დამასკელი და სხვა). თუ თანამედროვე ფიზიკაში გაბატონებულ დიდი აფეთქების თეორიას ჩავუღრმავდებით, დავინახავთ, რომ სინათლის (ხილული სინათლის) გაჩენამდე მატერიალურ სამყაროში აღინიშნება ეტაპი, როდესაც პირველქმნილი მატერია უპირისპირდება ანტიმატერიას. თუმცა ეს სხვა ეგზეგეტიკური ჩაღრმავების თემაა. ამ შემთხვევაში ჩვენთვის საყურადღებო ისაა, რომ სემანტიკურ წყვილში: „ცა და მიწა“ ცა არახილულს, იმპლიციტურს, მი-

2 იხ. რელიგიურ-საგანმანათლებლო ჟურნალი „გული გონიერი“ N 10/2015, გვ. 103-132.

ღმეირს აღნიშნავს, ხოლო მიწა – მატერიალურ სამყაროს და რომ ეს მიწა აქ წარმოდგენილია, როგორც უხილავი და განუმზადებელი და „ბნელი ზედა უფსკრულთა“, ანუ ჯერ კიდევ უფორმო, ვირტუალური, არამატერიალური და ამ წინარემატერიალური მასალის (ბნელი უფსკრული) მატერიალური მომავალი მხოლოდ წყლის სახითაა მონიშნული: „სული ღმრთისად იქცეოდა ზედა წყალთა“. გავიხსენოთ, რაზეც საუბარი იყო მე-2 თავში<sup>3</sup>, კერძოდ:

1. წყალს გააჩნია „მეხსიერება“, ანუ შესწევს უნარი, ასახოს და დააფიქსიროს ყველაფერი, რაც მასზე ზემოქმედებას ახდენს. მასზე აღიბეჭდება ყოველივე, რაც გარემომცველ სივრცეში ხდება. იგი თითქოს „იმახსოვრებს“ ყველაფერს, მთელ ინფორმაციას. საკმარისია, წყალი შეეხოს რაიმე ნივთიერებას, რომ იგი მყისვე „იგებს“ ამ ნივთიერების შესახებ ყველაფერს და თავის წიაღში ინახავს შესაბამის ინფორმაციას, და არა მხოლოდ ნივთიერებას, არამედ ნებისმიერი სახის ზემოქმედებას, ბგერით თუ ელექტრომაგნიტურ ვიბრაციებს, ანუ ყოველივეს, რისგანაც ხილული სამყარო შედგება. ამრიგად, წყალი არ არის მხოლოდ ნივთიერება თხევად ფაზაში, არამედ ესაა სუბსტანცია, რომელსაც ინფორმაციის მიღების, შენახვისა და გადაცემის უნარი გააჩნია.

2. აქ ქიმიურ შემადგენლობაზე უფრო მნიშვნელოვანი როლი წყლის მოლეკულარულ სტრუქტურას ენიჭება, ანუ იმას, თუ როგორაა ორგანიზებული წყლის მოლეკულები. ისინი ჯგუფებად ერთიანდებიან. წყლის ძირითად სტრუქტურას სწორედ ეს მილიარდობით პატარა 6 წიბოიანი რომბული ნაწილაკები შეადგენს; ყოველი წიბოს ზედაპირზე კი ელექტრომუხტების, „პლიუსების“ და „მინუსების“, შემთხვევითი

<sup>3</sup> იხ. რელიგიურ-საგანმანათლებლო ჟურნალი „გული გონიერი“, N 10/2015, გვ. 115-121.

ნახატი შეიძლება იყოს ჩადებული. ეს მუხტები ჭარბობენ წყლის მოლეკულების ნაპირებზე. ზუსტად ეს არის წყლის „მეხსიერება“. წყლის კრისტალური სტრუქტურა ხსნის მის ისეთ ბევრ თვისებას, რომელსაც აქამდე ახსნას ვერ უძებნიდნენ. მოლეკულათა ამ ჯგუფებს კლასტერები ეწოდებათ.

3. წყლის მოლეკულური კლასტერები დედამიწაზე ერთ-ერთი ყველაზე მცირე ზომის თვითორგანიზებადი სტრუქტურებია. სწორედ კლასტერების სტრუქტურა რეაგირებს სხვადასხვა ინფორმაციაზე და ამგვარად იწერება წყალში ნებისმიერი ინფორმაცია.

აქ საჭიროა, ყურადღება მივაქციოთ შემდეგ გარემოებას. თანამედროვეობის ერთ-ერთი უდიდესი ფიზიკოსი, სტივენ ჰოპკინგი, რომელსაც ამჟამად კემბრიჯის უნივერსიტეტში სერ ისააკ ნიუტონის ადგილი უჭირავს, აღწერს რა მატერიალური სამყაროს წარმოშობას დიდი აფეთქების თეორიის მიხედვით, თავის წიგნში – „სტივენ ჰოპკინსისეული უნივერსუმი. მოთხრობა ყველაფრის შესახებ“ – ამბობს: „13.5 მილიარდი წლის წინ სამყარო მხოლოდ წყალბადის ატომებისგან შედგებოდა, ხოლო მიზიდულობის ძალა (გრავიტაცია) მას უზარმაზარ მასივებად (ღრუბლებად) აერთიანებდა. წყალბადი უმარტივესია არსებულ ქიმიურ ელემენტთა შორის, მაგრამ მას ერთი განსაკუთრებული თვისება აქვს, ის ენერჯის უდიდესი წყაროა და სწორედ ის უზრუნველყოფს სამყაროში სითბოსა და სინათლეს. გრავიტაცია კუმშავდა წყალბადის ღრუბლებს, სანამ მის წიაღში ბირთვული სინთეზი არ დაიწყო, რასაც მოჰყვა სამყაროში სინათლის წარმოქმნა“ (შესაქმის ეს ფაზა „დაბადებაში“ ჩვენ მიერ ამჯერად განსახილველი ფრაზის შემდგომ მუხლშია გაცხადებული და ეს სხვა, მომდევნო ანალიზის თემაა. ასევე ცალკე განმარტებას საჭიროებს „წყლებსა ზედა“ მიმოქცეული ღვთის სულისა და გრავიტაციის, როგორც მისი ქმედების შედეგის, სემანტიკურ-ფილოსოფიური ასპექტები. ამ შემთხვევაში ჩვენთვის ხაზგასასმელია მეცნიერული აღწერისა და ბიბლიური

ტეშმარიტების გარკვეული აზრობრივ-სემანტიკური თანხვედრები, კერძოდ, წყალბადის გიგანტური და ჯერუსინათლო ღრუბლების კავშირი ბნელ უფსკრულსა და წყლებთან, რომლებზეც სულიწმიდა მოქმედებს (მიმოიქცევა, იძვრის). წყალბადი წყლის ქიმიური შემადგენლობის უმთავრესი ნაწილია ცოცხალი ორგანიზმების სასუნთქ გაზთან, ჟანგბადთან ერთად. ღრუბელიც პირველადი მნიშვნელობით წყლის აღმნიშვნელი სიტყვაა.

წიგნში – „სტივენ ჰოკინგის ისეული უნივერსუმი. მოთხრობა ყველაფრის შესახებ“ – ვკითხულობთ: „წყალბადის პირველქმნილ ღრუბლებში, სადაც მეტი მიზიდულობა მოქმედებდა, წარმოიქმნებოდა კლასტერები და სწორედ აქ ისახებოდნენ ვარსკვლავები და გალაქტიკები. ეს იყო პირველი ნაბიჯები იმ ლამაზი ადგილის შესაქმნელად, რომელსაც კოსმოსს (სამყაროს) ვუწოდებთ“. აქედან გამომდინარეობს დასკვნა, რომ ინფორმაცია ამ ლამაზი სამყაროს შემდგომი ჩამოყალიბებისა და რაობის შესახებ წყალბადის კლასტერებში თავსდებოდა. შევაჯეროთ ეს გარემოება იმასთან, რაც წყლის შესახებ ითქვა ზემოთ, მე-2 თავში, და დავამატოთ კიდევ რამდენიმე საკითხი, კერძოდ:

1. ლეონარდო და ვინჩი (1452–1519) თქვა: „წყალს მიეცა სასწაულებრივი ძალა იმისა, რომ დედამიწაზე სიცოცხლის წვენი იყოს...“ დედამიწა, ფაქტობრივად, წყლის გიგანტური ჭურჭელია, რომელშიც ყოველგვარი სიცოცხლე ჩაისახა. თითოეული ცოცხალი ორგანიზმიც, თავის მხრივ, აგრეთვე, ჭურჭელია, წყლით აღვსებული. დედამიწაზე წყლის გარეშე სიცოცხლე წარმოუდგენელი იქნებოდა.

2. ადამიანის თავის ტვინი მეტწილად წყლისგან შედგება. ცხადია, იგი მონაწილეობს თავის ტვინის მიერ საინფორმაციო აქტივობის პროცესში. ორგანიზმში წყლის გარდა არაფერი სხვა განსაკუთრებული არ მოიპოვება.

3. წყალს უზუსტესი ფოტოგრაფიული, უკეთ, ჰოლოგრაფიული მეხსიერება აქვს, ამასთან იგი პრაქტიკულად სულ



უმცირეს ვიბრაციებზე რეაგირებს და ნებისმიერ მანძილზე იღებს ინფორმაციას. წყლის საშუალებით ყველა ადამიანს შორის დისტანციური კავშირი მყარდება, რამეთუ ადამიანი წყლისმიერი სტრუქტურაა. წყალი ლოკალური კავშირის მატერიალური მატარებელია და ამდენად არა მხოლოდ ადამიანების, არამედ მთელი სამყაროს ნებისმიერი კომპონენტისა. მეცნიერები ადასტურებენ, რომ წყალმა იცის მზის დაბნელების, კომეტებისა და სხვა ციური მოვლენების შესახებ. სამყარო ერთიანია, თითოეული მისი ნაწილი განუყოფელ კავშირშია ერთმანეთთან.

თუ ამას გონების თვალით შევუჯერებთ ყოველივეს, რაც ჰოლიზმის, ჰოლონომურობისა და სამყაროს ჰოლოგრაფიული პარადიგმის შესახებ წინამდებარე ნაკვლევის 3 თავშია ნათქვამი<sup>4</sup> და გავიხსენებთ მეტად გავრცელებულ გამოთქმას, რომ წყლის წვეთში ოკეანე მოჩანს, მაშინ, ალბათ, კიდევ უფრო გაგვიცხადდება წმიდა წერილის სიტყვების მნიშვნელობა: „სული ღმრთისაჲ იქცეოდა ზედა წყალთა“.

---

4 პირველი ორი თავის შესახებ იხ. რელიგიურ-საგანმანათლებლო ჟურნალი „გული გონიერი“, N 10/2015, გვ. 115-121.



დასავლელი ქრისტიანი  
მოაზროვნეები





## კარლ რანერი

ზურაბ ეკალაძე

კარლ რანერი (Rahner) XX საუკუნის ერთ-ერთი ყველაზე გავლენიან კათოლიკე თეოლოგად არის მიჩნეული. იგი 1904 წლის 5 მარტს დაიბადა გერმანიის ქალაქ ფრაიბურგში. კარლ რანერი შვიდშვილიანი ოჯახის მეოთხე ბავშვი გახლდათ. მამამისი ადგილობრივი კოლეჯის მასწავლებელი იყო. დედა ღრმადმორწმუნე ქრისტიანი, რომელიც დიდ გავლენას ახდენდა ოჯახურ ატმოსფეროზე. კარლმა დაწყებითი და საშუალო განათლება ფრაიბურგში მიიღო და უმაღლესი განათლების მისაღებად იესოს საზოგადოებაში შევიდა. 1922 წლიდან მისი ნოვიციატი დაიწყო<sup>1</sup>, რომლის მეორე ფაზის გავლის დროს (1924-27) კათოლიკურ-სქოლასტიურ და თანამედროვე გერმანულ ფილოსოფიას სწავ-

---

1 Thomist, 1979 vol 43. N1, p. 181.

ლობდა. ის განსაკუთრებულ ინტერესს ი. კანტისა და თანამედროვე იეზუიტების – ბელგიელი ჟოზეფ მარეშალისა და ფრანგი პიერ რუსელიოს მიმართ იჩენდა.

იეზუიტური სულიერი ვარჯიშების დროს რანერი საფუძვლიანად ეცნობა პატრისტიკულ თეოლოგიას, ინტერესდება სულიერ-მისტიკური თეოლოგიითა და პიეტიზმის ისტორიით. 1932 წლის 26 ივლისს მღვდლად ეკურთხა, მოღვაწეობის პირველი წელი ავსტრიაში, წმ. ანდრიას მონასტერში, გაატარა. 1934 წელს რანერი გერმანიაში ბრუნდება და პულახში ღრმად სწავლობს კანტისა და მარეშალის ფილოსოფიას, პარალელურად ესწრება მარტინ ჰაიდეგერის სემინარებს. მისი სადოქტორო ნაშრომის თემა იყო „გონი სამყაროში“. 1936 წელს კვლავ ავსტრიაშიაინსბრუკის უნივერსიტეტის თეოლოგიის ფაკულტეტის პრივატ დიცენტი. 1939 წელს კ. რანერი ვენის სამოძღვრო ინსტიტუტში გადადის, სადაც პედაგოგიურის გარდა სამღვდლო მოღვაწეობასაც ეწევა. 1949 წელს იგი კვლავ ინსბრუკში ბრუნდება, მიუხედავად იმისა, რომ კ. რანერის ზოგიერთი შეხედულება იფიციალური ვატიკანისეულისაგან განსხვავებული იყო, იგი პაპმა იოანე XXIII-მ 1962 წელს უყოყმანოდ დანიშნა ვატიკანის მეორე კრების ექსპერტ მრჩეველად. 1964-67 წწ. კ. რანერი მიუნხენის უნივერსიტეტის ქრისტიანობისა და რელიგიის ფილოსოფიის კათედრის გამგედ ინიშნება, 1971 წლამდე მიუნსტერის უნივერსიტეტის კათოლიკური თეოლოგიის ფაკულტეტის დოგმატური თეოლოგიის კათედრას ხელმძღვანელობს. 1971-81 წლებში იგი კვლავ მიუნხენშია, 1981 წლიდან კვლავ ინსბრუკში, სადაც აქტიურ სამოძღვრო მოღვაწეობას ეწევა და გამოსცემს თავის ნაშრომებს. კ. რანერი 1984 წლის 30 მარტს გარდაიცვალა.

პარლ რანერი XXსაუკუნის იმ რელიგიურ ფილოსოფოსთა

რიცხვს განეკუთვნება, რომელთაც დასავლურ ქრისტიანულ თეოლოგიაში ერთგვარი მოდერნიზმის დანერგვა დაისახეს მიზნად, მაგრამ რანერის განმასხვავებელი ნიშანი ის იყო, რომ მან განმაახლებლური ტენდენციები თვით ქრისტიანულ მოძღვრებაზე დააფუძნა და სიახლის ძიებაში ქრისტიანული ფილოსოფიის სხვადასხვა მიმართულებანი ერთმანეთს შეუხამა, კერძოდ: სქოლასტიკური ინტელექტუალიზმი – რაციონალიზმს, იმმანენტიზმი კი – ტრასტენდენტალიზმს. უარი თქვა რა „მარადიულ ფილოსოფიაზე“, რანერმა სცადა, ქრისტიანობის არსი თანამედროვე ადამიანისთვის გასაგები ცნებებით აეხსნა, რითაც ის მის მსოფლალქმას, ინტერესებსა და მოთხოვნილებებს დააკმაყოფილებდა. კ. რანერის მისწრაფება, რომ ადამიანებს არა სქოლასტიკის, არამედ თანაგრძნობის, სიყვარულისა და იმედის ენაზე დალაპარაკებოდა, მას ავგუსტინესეულ ტრადიციასთან აახლოებს, თუმცა მისი საწყისი პოზიცია თომიზმია. ეს კი ზოგიერთ მკვლევარს საფუძველს აძლევს, რანერს ნეო-ავგუსტინელი თომისტი უწოდოს<sup>2</sup>, რომელიც ცდილობს, თომისტური ინტელექტუალიზმი ავგუსტინეს ირაციონალიზმთან მოარგოს. სწორედ ეს მასინთეზირებელი ხასიათი გამოარჩევს მის ნააზრევს XX საუკუნის კათოლიკურ მოღვაწეთა წრეში.

კ. რანერი იმ კათოლიკე ფილოსოფოსთა რიცხვს მიეკუთვნება, რომელნიც ეყრდნობიან რა ინტელექტუალურ, არისტოტელურ-თომისტურ მეტაფიზიკას, იმავდროულად კიდევ აკრიტიკებდნენ მას. ერთი მხრივ, ცდილობენ მის რეფორმირებას, მეორე მხრივ კი, აღიარებენ ამ მე-

2 Rahner K. Über die Ubegreiflichkeit Gottes bei Tomas von Aquin – in Thomas von Aquin, München, 1974, s. 33-45.

ტაფიზიკის უპირატესობას ირაციონალიზმთან შედარებით. ასე მაგალითად, რანერი თომიზმის უდავო ღირსებად მიჩნევს მის სისტემურობას, ინტეგრირებულობას, გნოსეოლოგიურ რეალიზმსა და, რაც მთავარია, ყოფიერების პრობლემატიკისადმი ინტერესს, ასევე ღმრთაებრივის ობიექტურობისა და აბსოლუტურობის კონცეპციას. რანერი გამუდმებით მიუთითებს თავისი შეხედულების თვით თომას მოძღვრებიდან გამომდინარეობაზე, იგი აკრიტიკებს არა იმდენად თომიზმის პრობლემატიკის არქაულობას, რამდენადაც საკითხის დაყენების შუასაუკუნებრივ ფორმას და მისი გადაწყვეტისა და ინტერპრეტაციის საშუალებებს. ტრადიციული თომიზმის ერთ-ერთ მთავარ ნაკლად რანერი ინტელექტუალიზმით ზედმეტად გაჯერებულ ესენციალიზმსა და სუბსტანციონალიზმს თვლის, რაც თომისტურ მეტაფიზიკაში აშკარად ჩანს. მასში ღმერთი წარმოგვიდგება, როგორც ადამიანსა და სამყაროზე მაღლამდგომი აბსოლუტი და ყოველივე არსებულის საბოლოო მიზანი, როგორც მთელი კაცობრიობის უზენაესი მსაჯული. ამის გამო, ფიქრობს რანერი, თომიზმი მორწმუნის პიროვნების, მისი სუბიექტურობის იგნორირებას ახდენს, მხედველობის არიდან ქრება ადამიანური ყოფიერების ისტორიულობა და, რაც მთავარია, ამ უკანასკნელის ტრანსტენდენციასთან მიკუთვნებულობა. ამის გამო ტრადიციულ თომიზმს უკვე აღარ ძალუძს, შემოგვთავაზოს რელიგიური რწმენისა და პრაქტიკული ცხოვრების ურთიერთმიმარეთების იმგვარი ახსნა, რომელიც კონკრეტულ-ისტორიულ სიტუაციაში თანამედროვე ადამიანის მოთხოვნილებებსა და სიცოცხლის საზრისის ძიებისას დასმულ კითხვებს უპასუხებდა.

სამოძღვრო მოღვაწეობის სფეროში თომისტური ესენციალიზმის ნაკლოვანებანი ხელს უწყობს ეკლესიის



ინსტიტუციონალიზმსა და ავტორიტარიზმს, რასაც რელიგიურ გაუცხოებამდე მივყავართ. იმავდროულად კ. რანერი ამტკიცებს, რომ თომისტური მეტაფიზიკა პოტენციურად შეიცავს ანთროპოლოგიურ საწყისს, მაგრამ იგი უნდა გამოვლინდეს, განვითარდეს და თანამედროვე პრობლემატიკით შეიცვალოს.

თომისტური ესენციალიზმის ნაკლოვანებებზე რომ მსჯელობს, კ. რანერი არც ქრისტიანული ფილოსოფიის მეორე – ირაციონალისტურ, სპირიტალისტურ-ეგზისტენციალურ ტრადიციას ივიწყებს. ეგზისტენციალიზმის ცალმხრივობად იგი იმას თვლის, რომ მისი წარმომადგენლები რელიგიურ რწმენას პიროვნების სუბიექტური, ემოციური ცხოვრებისეული ცნებებით განმარტავენ, რომელთაც არ ძალუძთ ღმერთის, მისი ყოფიერების მარადიულობისა და აბსოლუტურობის ახსნა. ეგზისტენციალიზმი, ერთი მხრივ, იმპანენტიზმისაკენ, სულიერი მჭვრეტელობისა და ცხოვრებისეული სინადვილისადმი მიმართულ ტენდენციას ამჟღავნებს, მეორე მხრივ კი რელატივიზმისა და აგნოსტიციზმის საფრთხეს შეიცავს.

კ. რანერი ქრისტიანული ფილოსოფიის იმგვარ კონცეპციას მიიჩნევს პერსპექტიულად, რომელიც დიალექტიკურად გადალახავს და „მოხსნილი“ სახით შეახამებს როგორც ინტელექტუალურ, ისე ირაციონალისტურ-ეგზისტენციალისტურ ტრადიციებსა და ამ სინთეზის საფუძველზე გათავისუფლდება ქრისტიანული მსოფლმხედველობის წინააღმდეგობებისაგან, ჰარმონიულად შეათავსებს მჭვრეტელობისა და პრაქტიკული ცხოვრების მოთხოვნილებებს. ამგვარი „ღმერთის თეოლოგია“ იმავდროულად „კონკრეტული ცხოვრებისეული სინამდვილის თეოლოგიაც“ უნდა იყოს, ანუ ის უნდა იყოს ანთროპო-

ლოგიური, ისტორიული, ცხოვრებისეული თეოლოგია, „დედამიწაზე მოგზაური ადამიანის“ თეოლოგია. საგულისხმოა ის გარემოება, რომ რანერმა ზემოთ ნახსენები ინტელექტუალიზმისა და ირაციონალიზმის სინთეზის განსახორციელებლად ესპანელი თეოლოგისა და მისტიკოსის, იეზუიტების ორდენის დამაარსებლის – იგნასიო ლოიოლას (1491-1556) – სპირიტუალისტურ იდეებს მიმართა. ლოიოლა კათოლიკური ეკლესიის ისტორიაში ცნობილია, როგორც რელიგიის სპირიტუალისტურად განმმართველი და „სულიერი ვარჯიშების“ (*exercitia spiritualia*) მისტიკური თეორიის შემქმნელი. ლოიოლას მიხედვით ჭეშმარიტი რწმენა გამოიხატება ხანგრძლივი ლოცვებით, ბიბლიური სწავლებებით, მისტიკური ჭვრეტით, ღრმა მწუხარების, წუხილისა და იდუმალების განცდით, მრავალდღიანი მდუმარების გამოცდით. ცნობილი გერმანელი კათოლიკე ფილოსოფოსისა და თეოლოგის – ე. პშივარას კვალად, კ. რანერიც ი. ლოიოლას იდეების ასკეტურ ინტერპრეტაციას ეყრდნობა და არა მისტიკურ-პნევმატოლოგიურს. იგი ავითარებს, ამ ვითარებიდან გამომდინარე, „ეგზისტენციური შემეცნების ლოგიკას“ და ტრადიციული თომიზმის ზოგიერთ პრინციპთან მის შეერთებას ცდილობს. მისი მიზანია „ხიდი გადოს“, ერთი მხრივ, ავგუსტინეს, ბონავენტურასა და ლოიოლას კლასიკურ მისტიციზმსა და, მეორე მხრივ, კანტის, ჰეგელის, კირკეგორისა და თომა აკვინელის ტრადიციულ ონტოლოგიას შორის. მთავარი, რაც რანერს იეზუიტების ორდენის დამაარსებლის იდეურ მემკვიდრეობაში იზიდავს, ესაა მჭვრეტელობისა და აქტიური ცხოვრების თანაფარდობის კონცეპცია. თავის ადრეულ თეოლოგიურ ნაშრომებში რანერი წერდა, რომ თავს ლოიოლას ტრადიციის მიმდევრად თვლიდა, რომლის მიხედვითაც სოფლისაგან განდგომამ

მორწმუნეს შინაგანი მსოფლგაგების შეგრძნება უნდა მიანიჭოს<sup>3</sup>. ქრისტიანს უნდა ესმოდეს, რომ მჭვრეტელობითი ცხოვრება, ღვთის გულისათვის ამა სოფლის დატოვება მხოლოდ იმ შემთხვევაშია ჭეშმარიტად ქრისტიანული, თუ ადამიანი აცნობიერებს, რომ აქტიური ცხოვრებაც ღვთივ კურთხეულია. ღვთაებრივი აბსოლუტისადმი უსაზღვრო სწრაფვის დროს ლოიოლა ერთადერთი მცნებით – ღმერთის სამყაროში ძებნით – ხელმძღვანელობდა, ამიტომაც მისეული ინდიფერენტიზმი აქტიური ცხოვრებისადმი „ღმერთის ყველა საგანში ძიებისა და პოვნის“ წანამძღვარი გახდა<sup>4</sup>. ეს ცნება, დღევანდელი იეზუიტის გაგებით, „სოფლის დატოვების“ რელიგიურობისა და „საერო საქმეთა“ რელიგიურობის სინთეზის ფორმულას გამოხატავს, რომელიც ტრადიციულ ქრისტიანობაში ურთიერთდაპირისპირების შემცველია. ამ ფორმულის თანახმად, ღმერთი, რომელიც სამყაროს მიღმაა, იმავდროულად მასშიც იმყოფება და მისი პოვნა ადამიანს არა მარტო განდევნილურ-მჭვრეტელობითი ლოცვების მეოხებით შეუძლია, არამედ საერო პრაქტიკული საქმეებითაც. სამყაროსადმი, ამსოფლისადმი ინდიფერენტულობასთან ერთად ქრისტიანმა ღმერთი სამყაროში, საგნებშიც უნდა ეძიოს და მისკენ მჭვრეტელობითი ქმედებით ისწრაფოს. რანერი ამ ფორმულას ამ სოფელსა და ქრისტიანულ რელიგიას შორის არსებული ურთიერთდაპირისპირების გადალახვის სახელმძღვანელო პრინციპად განიხილავს.

მიუხედავად იმისა, რომ კ. რანერს აქტიურ და მჭვრეტელობით ცხოვრებათა ღირებულებების მორიგება სწადია, ადამიანის მისეული განსაზღვრება მაინც გადაულახავი

3 Rahner K., Schriften zur Theologie, Zürich, 1961, s. 336.

4 Rahner K., Hören des Wortes München, 1971, s. 14.

დუალიზმითაა აღბეჭდილი. ადამიანი „გრძნობადი სულიერებაა“. მისი ყოფიერების უღრმესი საფუძველი სულიერებაა, ხოლო მატერიალური მხარე-ასევე არსებითი ნიშანი მისი ყოფიერებისა — „არყოფნისაგან წარმომდგარად“ მოიაზრება. ადამიანი მუდამ ყოფნა-არყოფნის ზღვარზე იმყოფება, იგია „უბედური ცნობიერება“, „დაცემული არსება“. მატერიალურობა ადამიანის ყოფიერების ისეთ ფუნდამენტურ ასპექტებს განაპირობებს, როგორებიცაა: სივრცობრიობა, დროულობა და, რაც მთავარია, გრძნობითობა, რომლითაც იგი ამ სოფელსაა მიჯაჭვული და იმავდროულად გაუცხოებულია მისგან. გრძნობითობა აშუალოებს ადამიანის ქმედითობასა და მის შემეცნებელ შესაძლებლობებს, მაგრამ იგი ზღუდავს კიდევაც მათ, რითაც ადამიანს ართმევს ჭეშმარიტების, სიკეთის, ღვთაებრივი აბსოლუტის ინტუიციური ხედვის უნარს. თუ ადამიანის შემეცნების უნარი გრძნობითობაში ძევს, რომელიც მხოლოდ ერთეულისა და შემთხვევითის აღქმით შემოიფარგლება — კითხულობს რანერი — მაშინ როგორ ძალუძს ადამიანს მოახდინოს დროისა და სივრცის ტრანსცენდირება? როგორაა შესაძლებელი არსის მეტაფიზიკა, თუკი სინამდვილის შემეცნების წყაროს გრძნობადი ინტუიცია წარმოადგენს? ი. კანტი ამგვარ კითხვებზე უარყოფით პასუხს სცემდა და ადამიანის შემეცნებას დრო-სივრცული მოვლენებით შემოფარგლავდა. კ. რანერი, უახლოვდება რა კანტის შემდგომდროინდელ სპეკულაციურ ონტოლოგიას, მეტაფიზიკის შესაძლებლობის პრობლემას, ზოგადად, ყოფიერების შემეცნებადობის საკითხის დასმას უკავშირებს.

თომისტური გნოსეოლოგიიდან გამომდინარე, რანერი შემეცნებადად მიიჩნევს არამართო უშუალოდ მატერიალურ სინამდვილეს, არამედ ყოფიერებას როგორც ასეთს. შემეცნებადობა ყოფიერების ყველაზე ფუნდამენტური ნი-

შან-თვისებაა. შემეცნება, რანერის თქმით, ყოფიერების „თვითწარდგინება“, მისი სუბიექტურობაა. გონება და ის, რაც მისით შეიმეცნება, ერთი და იგივე ხდება შემეცნების დროს. მსჯელობის აქტებით, წერს რანერი, ჩვენ ვადგენთ ობიექტებს, როგორც მსჯელობებისაგან რაიმე განსხვავებულსა და დამოუკიდებელს, მაგრამ ეს აქტები ჩვენ შესაძლებლობას გვაძლევს, განვასხვავოთ საკუთარი თავი, როგორც შემეცნებელი, მოაზროვნე, გონით საწვდომი სუბიექტი გარემომცველი სინამდვილის, ობიექტთა სამყაროსაგან. ამიტომაც მსჯელობა, განსჯა, როგორც ცოდნა ობიექტისა, იმავედროულად სუბიექტის თვითშემეცნებასაც გულისხმობს.

ამრიგად, რანერის აზრით, ობიექტის ცოდნის ყოველი აქტი და თვითშემეცნებით ყოფიერებას შეიმეცნება. აქ დგება საკითხი, რომელსაც ადამიანი ვერსად წაუვა, ესაა „საკითხი საერთოდ ყოფიერებისა“, „ყოფიერებისა მთლიანობაში“. ეს ადამიანური ცხოვრების მთავარი საკითხია, ვინაიდან თვით ადამიანის არსებობა უიგივდება ამ საკითხს, რომლის დასმაც რანერს მეტაფიზიკის ათვლის წერტილად მიაჩნია.

ის, რის თაობაზეც კითხვას ვსვამთ, წერს რანერი, ჩვენთვის გარკვეულწილად ცნობილია, წინააღმდეგ შემთხვევაში კითხვა არ გაჩნდებოდა. ამიტომაც ყოფიერების, როგორც მთელის შესახებ საკითხის დასმის დროს, ადამიანი მის შესახებ უკვე ფლობს ცოდნას. როგორია ამგვარი წინასწარი ცოდნა? რანერის აზრით, „ადამიანურ აზროვნებას მუდამ თან ახლავს გამოუთქმელი ცოდნა ყოფიერებისა (Esse), როგორც ინდივიდის, მთელი ცოდნის პირობა“<sup>5</sup>.

ყოფიერების აპრიორული შემეცნების რანერისეულ

5 Rahner K., *Hearers oft he word*, N.Y., 1968, p. 30.

განსაზღვრებაში ერთმანეთშია შერეული თომისტური, კანტისა და ჰეგელისეული თვალსაზრისები და ამდენად ეკლექტურ ხასიათს ატარებს. ამ „აპრიორული ცოდნის“ საფუძველი თომა აკვინელის „პირველადი პრინციპებია“ — თვითცხადი, დაუსაბუთებელი მსჯელობები, რომელნიც ყოველგარი რაციონალური დასაბუთების წინასწარ პირობას წარმოადგენს, მათი შემცვლელია ტრანსცენდენტალური, ანუ „პირიმიტიული კატეგორიები“, რომელნიც ყოფიერების ექსპლიკაციას ახდენენ. სწორედ აპრიორულობის ამგვარი გაგების საფუძველზე ავითარებს კ. რანერი ადამიანის მიერ „მთლიანი ყოფიერების“ შემეცნების კონცეპციას, რომლის თანახმად, ყოფიერება თავდაპირველად ჩვენ მიერ განსაკუთრებულ სულიერ აქტივობაში: „წინასწარჭვრეტასა“ (vorgriff) და „წინასწარგაგებაში“ (vorbegriff) შეიმეცნება. ეს ტერმინები ანალოგიურია იმისა, რასაც თომა აკვინელი „excessus“-ს უწოდებდა და მას ყოველ ერთეულ ობიექტზე მსჯელობა შეიცავს. ცალკეული ობიექტის, როგორც შემდუღული ყოფიერების ცოდნა, იმას ნიშნავს, რომ არსებობს მასზე აღმატებული ყოფიერება, ამიტომ პირველი მათგანის შემეცნებით მეორის შემეცნებაც შეგვიძლია. კ. რანერის ეს კონცეპცია აშკარად ირაციონალური ხასიათის მქონეა. ვინაიდან ყოფიერება, როგორც მთელი (ყოფიერება საერთოდ), მისი ობიექტური შინაარსი, არ შეიმეცნება არც რაციონალური ცნებებით, არც ინტუიციურად და არც მეცნიერული მეთოდების მეშვეობით, ადამიანი აბსოლუტს შეიმეცნებს „არაობიექტური“ გზით, როგორც მის წინაშე გადაშლილი ყოფიერებისა და ამდენად ყოველგვარი საგნობრიობის ჰორიზონტს. შემეცნების „არაობიექტურობის“ არსი იმაში მდგომარეობს, რომ ყოფიერების „წინასწარ ჭვრეტა“ რეფლექტურობამდელი, კონცეპტუალურობამდელი „შესაბამისობაა“ (adaequatio) ადა-

მიანსა და სამყაროს შორის. ადამიანს ძალუძს, შეიცნოს შეზღუდული ყოფიერება მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ეს ყოფიერება „წარიტაცებს“ ამ დიად, აბსოლუტურ ყოფიერებას. „იმ სამყაროში, რომელშიც მსჯელობა და თავისუფალი მოქმედება ადამიანური არსებობის აუცილებელი ნაწილია და წინასწარჭვრეტა წმინდა, მარტივი არსისა (ყოფიერებისა), მისი უსაზღვროებისა, ადამიანის არსებობის ფუნდამენტურ მახასიათებელს წარმოადგენს“<sup>6</sup>.

რეფლექტურობამდელი შემეცნების კონცეპციას რომ აყალიბებს, რანერი ხაზს უსვამს საკუთარი ფილოსოფიის სოკრატემდელ ფილოსოფიასთან კავშირს და ტრადიციულ, ინტელექტუალურ ფილოსოფიას უპირისპირებს. რანერის აზრით, მთელი ტრადიციული ფილოსოფია პლატონიდან ჰეგელამდე, როგორც ადამიანურ ყოფიერებას, ისე ყოფიერებას საერთოდ, ლოგოსის ტერმინებით ხსნიდა და მათ გონებასთან, ლოგიკურ აზრთან შესაბამისად წარმოადგენდა, ყოფიერების ცოდნა ინტერპრეტირდებოდა, როგორც ყოფიერების ლოგიკური წვდომა აზრის მეოხებით, ადამიანი განიმარტებოდა, როგორც *animal rationalis*. მაგრამ ასეთი მსოფლგაგებით, ამტკიცებს რანერი, ადამიანიცა და ყოფიერებაც სასრულ ობიექტებს ემსგავსებიან, რის გამოც ადამიანის ყოფიერებასთან, როგორც ასეთთან, მიმართების ახსნის შესაძლებლობა იკარგება.

ამ თვალსაზრისისაგან განსხვავებით, სოკრატემდელი ფილოსოფიის ტრადიცია, რომლის თანამედროვე დონეზე აღორძინებას ცდილობს მ. ჰაიდეგერი, ყოფიერებას ადამიანურ არსებობასთან ფუნდამენტურ შესაბამისობაში განიხილავს. აქ ადამიანი მიჩნეულია იმ „ადგილად“, სადაც

6 Ibid, p. 33.

ყოფიერების წვდომა ყველაზე ფუნდამენტური და ავთენტური სახით ხდება. ამ თვალსაზრისის თანახმად, ყოფიერება, როგორც ასეთი, ადამიანის შემეცნებისათვის მიუწვდომელია, მისი წმინდა სახით წვდომა არ ძალგვიძს. ყოფიერების შეცნობის ერთადერთი გზა საკუთარი ყოფიერების წვდომაა. ადამიანსა და ყოფიერებაზე დასმული კითხვები ერთმანეთს ემთხვევა.

ყოფიერების შემეცნების ამგვარი გაგება კ. რანერთან იმ წანამძღვრად წარმოგვიდგება, რომელმაც ადამიანის მიერ ღმერთის წვდომის უნარი უნდა განმარტოს. ამ განმარტების თანახმად, ადამიანი, როდესაც ის ყოფიერების შესახებ სვამს კითხვას, იმავდროულად ეხება პრობლემას როგორც სამყაროს აბსოლუტური საფუძვლის, ისე საკუთარი ყოფიერების თაობაზე, ანუ იმ საფუძვლის თაობაზე, რომელიც „სამყაროს მიღმა, ადამიანისათვის მისაწვდომი საზღვრების მიღმა იმყოფება“<sup>7</sup> სამყაროს საფუძვლის საკითხი თვით ადამიანის შესახებ არსებულ უღრმეს საკითხს წარმოადგენს, ესაა საკითხი მისი ყოფიერების საზრისზე. ყოფიერების „წინასწარჭვრეტა“, როგორც შემეცნების ტრანსცენდენტალური წანამძღვარი, იმავდროულად ღმერთის წინასწარი ცოდნაც არის. ყოფიერების საზრისის მძიებელი ადამიანი მუდამ „უკვე მყოფობს სამყაროში და ღვთისაკენ მიმავალ გზაზე დგას, ვინაიდან ერთი მეორის გარეშე არ არსებობს“<sup>8</sup>. როგორც ვხედავთ, სამყაროს შეცნობადობის საკითხი კ. რანერმა ღვთის შეცნობადობის საკითხის წანამძღვრად აქცია. ეს შემობრუნება ღმერთის „არაობიექტური“ შემეცნების კონცეფციის წყალობით ხდება. როგორც ვხედავთ, კ. რანერის თავდაპირველი განზრახვა

---

7 Rahner K., *Geis in Welt*, München, 1957, s. 406.

8 *Ibid*, s. 405.



– გარდაეცმნა თომიზმი, რომ მისი ძირითადი პრინციპები შეენარჩუნებინა – ვერ შესრულდა. მისი მცდელობა თომიზმიდან გადახვევით დასრულდა, რაც რწმენის რაციონალური გზით დაფუძნებაზე უარის თქმით გამოიხატა. კ. რანერისა და მისი მიმდევრების მიერ განვითარებული ტარნსცენდენტალური მეთოდი ანთროპოლოგიურად ორიენტირებული ქრისტიანული მეტაფიზიკის შექმნის მცდელობითა და სწრაფვით გამოვლინდა. ამგვარი მეტაფიზიკა რწმენას განმარტავს, როგორც ადამიანის სწრაფვას ღვთაებრივი აბსოლუტისადმი, რითაც სვამს საკითხს რწმენის მიმართებისა თანამედროვე მსოფლიოს ისტორიულად ჩამოყალიბებული კულტურული პირობებისადმი „მასში მყოფი ადამიანის სიტუაციის ადეკვატურად“. ამიტომ რანერს მნიშვნელოვნად მიაჩნია, რომ რწმენის არსის ახსნა ადამიანსაც მოიცავს „ეგზისტენციის მთელი სისრულით“, რის ფუნდამენტურ განზომილებასაც ადამიანის ისტორიულობა წარმოადგენს. ადამიანის, როგორც ისტორიული არსებისა, და თვითრწმენის ქრისტიანობის ისტორიის ჭრილში განხილვა კათოლიკურ ღვთისმეტყველებაში ახალი არარის. ამსაკითხებს კათოლიკე თეოლოგები და ფილოსოფოსები უწინაც განიხილავდნენ (ა. ლუაზი, ტ. ადამი და სხვ.). აღსანიშნავია ისიც, რომ თვით ისტორიულობა არაერთგვაროვნად გაიგებოდა ხოლმე. თუმცაღა თეოლოგთა უმრავლესობა ადამიანისა და ქრისტიანობის ისტორიულობის განმარტებისას მიწიერისა და ზეციერის ურთიერთდაპირისპირებულობიდან ამოდიოდა. კაცობრიობის ისტორიას ისინი სიკეთესა და ბოროტებას შორის არსებულ დრამატულ ბრძოლად წარმოაჩენენ. კ. რანერი ძირითად საკითხებში ეთანხმება ისტორიულობის ამგვარ გაგებას, მაგრამ იგი ცდილობს, გადალახოს რელიგიურ და საერო სფეროებს შორის არ-

სებული წინააღმდეგობა და დაპირისპირება. ისტორიას იგი განმარტავს, როგორც ადგილს, სადაც შესაძლებელია დაახლოება, შეთავსება და გაერთიანება მჭვრეტელობითი და აქტიური ცხოვრებისა.

ადამიანური ყოფიერების ისტორიულობას კ. რანერი თავის იმ დებულებიდან ხსნის, რომლის მიხედვითაც ადამიანი ხორცშესხმული სულია. ამის გამო ის სივრცულ-დროული, განმეორებადი არსებაა, იგი თავის მსგავსებათა შორის საუბრობს, იგია მხოლოდ „შემთხვევა ზოგადისა“. აქედან გამომდინარეობს ერთჯერადობა, მოკვდაობა და ასევე უნიკალურობაც ადამიანური ყოფიერებისა. მაგრამ მთავარი, რითაც ადამიანის ისტორიულობა ხასიათდება, ესაა თავისუფალი ქმედება, ანუ ისეთი ქმედება, რომელიც წინამორბედი საერთო საფუძვლიდან არ გამომდინარეობს. ის შეგნებული, თავისუფალი მიზანდასახულობით აღმოცენდება.

საინტერესოა, თუ როგორ ესმის კ. რანერს ისტორიულობისა და თავისუფლების ურთიერთმიმართება და როგორია თვით თავისუფლების მისეული გაგება. საქმე ისაა, რომ კ. რანერის მიდგომა ადამიანის თავისუფალი ქმედების ახსნისადმი არაისტორიულია. თავისუფლად მოქმედების უნარს იგი ერთგვარ თავდაპირველ მოცემულობად მიიჩნევს, რაც ადამიანის, როგორც ხორცშესხმული სულის, არსობრივი შესაძლებლობიდან გამომდინარეობს, არსებისა, რომელიც აღმატებულია მატერიალურობასა, მიწიერ შეზღუდულობასა და განკერძოებულობაზე. რანერს თავისუფლება ესმის, როგორც პიროვნული თვითგამორკვევა, უსასრულო აბსოლუტური არსის წინაშე აშკარად მოქმედი ადამიანის თვითრეალიზაცია. ამ თვალსაზრისის მიხედვით ადამიანი საკუთარ თავისუფლებას საზოგადოებრივი ცხოვრების სხვადასხვა სფეროში (ეკონომიკა, ტექნიკა, მეცნიერება,

პოლიტიკა) პრაქტიკული შემოქმედებითი მოღვაწეობით ახორციელებს, რომელიც ისტორიულადაა განპირობებული და ისტორიულ ცვალებადობას განიცდის. ამავე დროს თვით ადამიანის მოქმედებისადმი მისწრაფება არაისტორიულია (არაამსოფლიურის მნიშვნელობით). ისტორიულად გადაულახავად წარმოუდგენია რანერს ადამიანის ქმედების მატერიალური განპირობებულობაც, სწორედ მატერიალურობიდან მომდინარეობს „ამასოფლისეული“ შემთხვევითობა, გაუცხოება, რომლებიც ბოჭავენ და ზღუდავენ ადამიანის თავისფლებას.

ადამიანის სულიერი ბუნების ადეკვატურად გამოხატვისათვის კ. რანერს არასაკმარისად მიაჩნია თავისუფალი ქმედებების ის შედეგები, რომლებიც მეცნიერების, ტექნიკისა და ხელოვნების სახით ობიექტივირდება. ეს შედეგები კომუნიკაციურობით ხასიათდება და კოლექტიური, საზოგადოებრივი მოქმედებისა და გააზრებისთვისაა გამიზნული. მაგრამ ადამიანი თავისი კულტურის ქმნადობის სფეროში მხოლოდ რაციონალიზირებად სივრცულ-დროულ განზომილებებზეა ორიენტირებული, რის გამოც იგი ვერ აღწევს თავის ჭეშმარიტ ისტორიულობას და მის უღრმეს საზრისს. თავისი მოღვაწეობით ადამიანი არამარტო თეორიულად იმეცნებს სამყაროს, არა მხოლოდ შემოქმედებით საქმიანობას ეწევა, არამედ იმავე როლულად საკუთარი თავის განსაზღვრებასაც ახდენს, მანიპულირებს საკუთარი თავის გლობალურ ისტორიულ მასშტაბებთან, სხვადასხვაგვარი ურთიერთობით. ადამიანის კულტურული მოღვაწეობის შედეგები შემდეგში მისი თვითმანიპულირებისა და თვითშეზღუდვის იარაღები ხდებიან. აქედან გამომდინარეობს ადამიანის მიერ თავისი საქმიანობის უკმარისობის, რისკიანობის, მისი შედეგებით იმედის გაცრუების, მარტოობისა და სამყაროსაგან გაუცხოების განცდა.

ამ ყოველივეს გადალახვა მხოლოდ ტრანსცენდირების, საკუთარ თავზე აღმატების გზით არის შესაძლებელი. ადამიანი თავისი თავის ტრანსცენდირებას ახდენს იმდენად, რამდენადაც იგი სიყვარულით ხვდება სხვა ისტორიულ მომავალს, ყოფიერებას. ყოფიერებისადმი მისი გახსნილობის უნარი პრაქტიკული საქმიანობის სივრცედროითი განსაზღვრებებიდან არ გამომდინარეობს, ამიტომაც თავისი გახსნილობით ადამიანი მალდდება საკუთარ თავისუფლებასა და ისტორიულობაზე. ყოფიერებისადმი ამ გახსნილობის გაცნობიერებით იგი თავის თავს ტრანსცენდირების შესაძლებლობის უსაზღვროებას შეიგრძნობს, აცნობიერებს საკუთარ თავს, როგორც საიდუმლოს.

ამგვარი მსჯელობით კ. რანერი იმ დასკვნამდე მიდის, რომ ადამიანი, როგორც ისტორიული არსება, თავის ჭეშმარიტ არსებობას მხოლოდ მაშინ იღებს, როცა ისტორიულ სინამდვილესაც და საკუთარ თავსაც ტრანსცენდენტური განზომილების შუქზე განიხილავს. ადამიანი, გარდა იმისა, რომ ისტორიული არსებაა, ის იმავედროულად ტრანსცენდენტური არსებაცაა. იგია „ამქვეყნიური“ კონკრეტულ-სხეულებრივი, ისტორიული არსებაც და აბსოლუტური ტრანსცენდენციის არსებაც<sup>9</sup>. აქედან გამომდინარეობს ადამიანური ყოფიერების ისტორიულად გადაულახავი დაპირისპირება: „ადამიანი სამყაროსა და ღმერთს, დროსა და მარადისობას შორის მერყეობს და ეს შუალედი მისი დანიშნულებისა და ბედის ადგილს წარმოადგენს“<sup>10</sup>.

ამგვარად გაგებული ისტორიულობა კ. რანერის მიერ

9 Rahner K., Schriften zur Theologie, Bd. 1, s. 207-208.

10 Rahner K., Geist in Welt, s. 406.

განიმარტება, როგორც ადამიანისა და ღმერთის შეხვედრის „ადგილი“, როგორც სივრცე, სადაც ღმერთი ეხსნება ადამიანს. ღვთაებრივი გამოცხადების საზრისის განმარტებისას კ. რანერი თვლის, რომ ღმერთი თავისი უსაზღვრო თავისუფლებითა და სიყვარულით ეცხადება ადამიანს და თავის „სიტყვას“ მიმართავს მისკენ. მაგრამ ღმერთი ადამიანს უცხადებს მხოლოდ იმას, რისი „მოსმენაც“ ამ უკანასკნელს ძალუძს. ის ადამიანს ეცხადება მისთვის მისაწვდომი, მის მიერვე შექმნილი სიმბოლოების, ისტორიული, დროში განცხადებული მოვლენების სახით.

„რა არის ღმერთი, ჩვენ არ ძალგვიძს ჭეშმარიტად და ცხადად ვიცოდეთ სამყაროდან გამომდინარე, ამას მხოლოდ ცოცხალი და თავისუფალი ღვთის ისტორიაში მოქმედებიდან ვგებულობთ, რომლის მეშვეობითაც იგი გვიცხადებს იმას, რაც მას სურს“<sup>11</sup>.

გამოცხადების, როგორც ადამიანისადმი მიმართული ღვთის „სიტყვად“ ინტერპრეტაციიდან გამომდინარე, კ. რანერი რელიგიურ რწმენას განმარტავს, როგორც ამ „სიტყვისადმი“ ყურადღებას, მის მოსმენას, ხოლო ადამიანს „სიტყვის აქტუალურ ან პოტენციურ მსმენელს“ უწოდებს. ადამიანის ამგვარი გაგება „ზეალმატების“ კონცეპციიდან გამომდინარეობს. მაგრამ ამ „სიტყვის“ მოსმენა ადამიანს მხოლოდ საკუთარი ყოფიერების ფუნდამენტური განჭვრეტის, საკუთარი თავის ისტორიული განცდის გზით შეუძლია. ამ ყოველივეს იგი ნათელჰყოფს „პირველ სიტყვათა“ მეშვეობით, რომელნიც „ადამიანის სულიერი ეგზისტენციის საფუძველს“ ქმნიან<sup>12</sup>. „პირველსიტყვა“ (Urworte) ადამიანის,

11 Rahner K., Schriften zur Theologie, Bd. 1, s. 134.

12 Ibid, Bd. 3, s. 352.

როგორც სულისა და სხეულის ერთობის, მისი ისტორიულობისა და ტრანსცენდენტობის ერთიანობის გამოხატულებაა. „ადამიანის სულის მოძრაობისას ერთეულიდან უსასრულობამდე აღმასვლა, რასაც ფილოსოფოსები ტრანსცენდირებას უწოდებენ, თვით პირველსიტყვის შინაარსს ეკუთვნის“<sup>13</sup>, – წერს რანერი. პირველი სიტყვებით ყველა ადამიანი მეტყველებს, მაგრამ იგი განსაკუთრებით მოჭარბებულად აქვთ მღვდელებს, მქადაგებლებს, რომელთაც ღვთის სიტყვა ადამიანებთან მიაქვთ. ასეთი გაგების თანახმად, რწმენა ადამიანის სულიერი აქტი კი არ არის, არამედ იგია აქტი – სიტყვა, აქტი – მოვლენა, ეგზისტენციალურ-პიროვნული მოვლენა ადამიანური ყოფიერების მთელ სისრულეში.

რელიგიური რწმენის რანერისეულ განმარტებაში ძნელი არაა ეგზისტენციალიზმის, პირველ რიგში, მ. ჰაიდეგერის იდეების გავლენის შემჩნევა. სწორედ მისი გავლენით განმარტავს კ. რანერი რწმენას, ვითარცა ადამიანის მიერ ღვთის სიტყვისადმი ყურის გდებას, ისტორიის წიაღში მის დუმილს<sup>14</sup>. ცნება „მოსმენას“ ამ ორი მოაზროვნის მოძღვრებებში არაერთგვაროვანი მნიშვნელობა გააჩნია, რაც ყოფიერების საკითხისადმი მათი განსხვავებული მიდგომითაა გამოწვეული. ჰაიდეგერი „მოსმენას“ (Hören), „ყურადღებას“ განმარტავს, როგორც ყოფიერების შესახებ აზროვნების ტიპს. მისი მიზანია განახორციელოს ადამიანის ყოფიერების ეგზისტენციური ანალიზი, რათა ნათელი მოჰფინოს ადამიანის მთელ ყოფიერებასთან მიმართების ზოგად სტრუქტურას. რანერი კი ღვთაებრივი ყოფიერებისადმი ადამიანის შემხვედრ გახსნილობის

13 Ibid, s. 353-354.

14 Masson M., Rahner and Heidegger, Being, hearing and God, Thomist, 1973, vol. 37, N3, p. 450.

სტრუქტურას ანალიზებს და სვამს საკითხს გამოცხადების, ვითარცა ადამიანისადმი მიმართული ღვთის სიტყვის საზრისის შესახებ. კ. რანერი იმ დასკვნამდე მიდის, რომლის მიხედვითაც ადამიანური გამოცდილება ყოფიერებისა საიდუმლოებას ესაზღვრება, ეს უკანასკნელი კი ყოფიერების მთელი ერთობლივი გამოცდილების „გამოუთქმელი ჰორიზონტია“. ადამიანის მიერ ღმერთიც საიდუმლოებად აღიქმება: „არსებობს მიუწვდომლობის სრული და მყარი განუჭვრეტელი, ბნელი საიდუმლო — ღმერთი“<sup>15</sup>. თვით ადამიანიც საიდუმლოა საკუთარი თავისთვის. „ადამიანიც თავის თავს აღიქვამს ვითარცა საიდუმლოს, კითხვას, რომელმაც მას არანაირი პასუხი არ მოეპოვება“, — წერს რანერი<sup>16</sup>. ყოველი ადამიანის სულიერი ცხოვრების სიღრმეში დაფარულია საიდუმლო, როგორც „გამოუთქმელი“ (Unsa-gbares), როგორც საფუძველი და ცენტრი, შუაგული პიროვნული არსებობისა, ანუ ნეტარი ავგუსტინესა და ბონავენტურას მიხედვით „ჩვენში არსებული ყველაზე იდუმალი რამ“. იზიარებს რა რწმენის იმამანენტურ გაგებას — „საკუთარ თავში ღვთის შეგრძნებას“ (sentire deus in se; ი. ლოიოლა), რანერი ამტკიცებს, რომ ჭეშმარიტი რწმენა ადამიანისგან საკუთარ სულიერ სამყაროში ჩაღრმავებას მოითხოვს, რომ ღმერთის განცდა, როგორც საიდუმლოსი, ღრმად პიროვნული განცდაა.

უნდა აღინიშნოს, რომ ადამიანის (მისი საერო მოღვაწეობის აზრით) ღმერთთან მიმართების პრობლემა არაერთი კათოლიკე ფილოსოფოსის ყურადღებას იპყრობს. ამას გარდა ამ საკითხს დიდი ადგილი უჭირავს XX საუკუნის

15 Rahner K., Die Siebenfältige gabe: Über die Sakramente der Kirche, München, 1974, s. 86.

16 Rahner K., Experiment Mensch, Hamburg, 1973, s. 132.

პროტესტანტ თეოლოგთა ნააზრევშიც, განსაკუთრებით ე. წ. „დიალექტიკური თეოლოგიის“ წარმომადგენლებთან, მაგრამ პრობლემის მათეული ინტერპრეტაცია გარკვეულწილად განსხვავდება კათოლიკურისაგან, კერძოდ, პროტესტანტი მოაზროვნენი გაცილებით მკვეთრად გამოხატავენ ადამიანისა და ღმრთაებრივის ძირეულ დაპირისპირებულობას, რწმენისა და პრაქტიკული, მიწიერი საქმიანობის ურთიერთშეუსაბამობასა და შეუთავსებლობას. თუმცა ისიც აღსანიშნავია, რომ ამას ყოველთვის არ მივყავართ კულტურის მიღწევათა ღირებულებების უარყოფამდე. ზოგიერთი პროტესტანტი თეოლოგი, მაგალითად, პ. ტილიხი, ადამიანის კულტურულ მოღვაწეობას მის ყოფიერებისადმი რელიგიურ მიმართულებასაც კი უთანაბრებს, მაგრამ ადამიანურისა და ღვთაებრივის ურთიერთდაპირისპირება ამით მაინც არ იხსნება. ამ ყოველივეს მიზეზი ისაა, რომ პროტესტანტულმა თეოლოგიამ უფრო მეტად განიცადა ჰაიდეგერის ეგზისტენციალური ფილოსოფიის გავლენა, ვიდრე კათოლიკურმა. პროტესტანტებმა უფრო ღრმად გაითავისეს ჰაიდეგერის პესიმისტური იდეები ადამიანურ ცხოვრებაზე, მაშინ, როცა კათოლიკე ავტორები და, პირველ რიგში, კ. რანერი მთავარ ყურადღებას საკითხის მეტაფიზიკურ მხარეს აქცევდნენ.

აგრძელებს რა ქრისტიანული ფილოსოფიის ირაციონალისტურ ხაზს, კ. რანერი რელიგიურ რწმენას, მისი ფარული, პიროვნული შინაარსით, საიდუმლოების მისტიკურ განცდად მიიჩნევს. მისი აზრით, ესაა ყოფიერების საიდუმლოში ადამიანის ჩართულობის ღრმა პიროვნული განცდა. ყოფიერების იდუმალება ყველასთვის მისაწვდომ კონკრეტულ ისტორიულობაში ცნაურდება, რომელშიც ადამიანი თავის შესაძლებლობებსა და საზღვრებს პოულობს (აღმოაჩენს). იდუმალება ფარავს არა მხოლოდ ყოფიერების



უკიდურეს „ჰორიზონტს“, არამედ იგი განმსჭვალავს მთელ ისტორიულ კონკრეტულობას, ამიტომაც ადამიანს ნებისმიერი ყოველდღიური თავისუფალი მოქმედების დროს შესწევს ტრანსცენდირების უნარი.

ყოფიერების საიდუმლოს მისტიკურ განცდას კ. რანერი განმარტავს, როგორც განსაკუთრებულ, ზერაციონალურ შემეცნებას, რომელშიც გონება საკუთარი თავის ტრანსცენდირებას ახდენს, რითაც გადალახავს თავის ინტელექტუალურ ცალმხრივობას. რელიგიური რწმენის ამგვარი ინტერპრეტაციის ბირთვად ადამიანის სულის „ექსტაზური“ გაგება ითვლება, რომელიც წარმოადგენს მისტიკის, ქრისტიანული პლატონიზმის (ავგუსტინე, ბონავენტურა), გერმანული იდეალიზმის (ფიხტე, ჰეგელი) და ჰაიდეგერის ეგზისტენციალური ფილოსოფიის სინთეზს. რწმენის ამგვარი გაგება, რანერის აზრით, საშუალებას გვაძლევს, ავმალღდეთ იმ განსხვავებებზე, რომლებიც არისტოტელურ-თომისტურ ინტელექტუალიზმსა და ავგუსტინესეულ ირაციონალიზმს შორის არსებობს. კ. რანერი, როგორც ვხედავთ, რელიგიურ რწმენას ისტორიული ხასიათის აქტ-მოვლენად მიიჩნევს, რითაც იგი ნაბიჯს დგამს რწმენის გაგების თანამედროვე სეკულარული კულტურის შესაბამისი მოდიფიკაციისაკენ, თავისი ისტორიულობით, ამტკიცებს რანერი, ადამიანი „ჭეშმარიტ დიალოგშია ღმერთთან“, იგი, როგორც ქმნილება, მონაწილეა ისტორიის ღმერთკაცობრივი დრამისა. აქ აშკარად ჩანს, რომ რწმენის „სეკულარიზაციის“ მცდელობაში ისტორიული სინამდვილის „საკრალიზაციის“ სურვილი იმალება, რაც ტრანსცენდენტური განზომილების რანერისეული თვალსაზრისიდან გამომდინარეობს.

ამ უკანასკნელს კი საფუძვლად უდევს ის ფაქტი, რომ რანერი ინარჩუნებს ტრადიციულ ქრისტიანულ დებულებას ადამიანის ბუნებრივ უნართა შეზღუდულობის შესახებ,

რომლის თანახმადაც მხოლოდ ამ უნართა მეშვეობით ადამიანს ღვთის სიტყვის გაგონება არ შეუძლია. მასთან მიღწევა მას მხოლოდ საღმრთო მადლის მეოხებით ხელეწიფება, რომელიც ღმერთის საბოძვარს და ყოფიერების ახალ, ზებუნებრივ საფეხურს წარმოადგენს. ტრანსცენდენტალური მეთოდის პრინციპებიდან გამომდინარე, კ. რანერი განმარტავს, რომ ადამიანი სრულად, მთლიანადაა „გახსნილი“ ამ საბოძვარის მისაღებად, ვინაიდან იგი, ვითარცა სული, ჯერ კიდევ მადლის მიღებამდეა „ამაღლებული“, ფლობს „ზებუნებრივ ეგზისტენციას“ – წინასწარ მისწრაფებას ზებუნებრივისაკენ. ამის გამო ღმერთის იდუმალების ადამიანურ განცდას აპრიორულად აუცილებელი ხასიათი აქვს და იგი, როგორც ყოფიერების გამოუთქმელი ჰორიზონტის განცდა, ჩვენი შემეცნებისა და რწმენის უმთავრეს წინამძღვარს წარმოადგენს.

კ. რანერი ეხმაურება იმ თანამედროვე ტენდენციას, რომელსაც სურს, ქრისტიანობაში „ბიბლიური სული“ ააღორძინოს და ამიტომაც იგი „ბიბლიურ ქრისტიანობას“ განმარტავს, როგორც ცოცხალ, ცხოვრებისეულ, ისტორიულ სარწმუნოებას. ამგვარი ხედვა ერთგვარი ანთროპოლოგიური ალტერნატივაა ღმერთის სპეკულაციური, სუბსტანციონალისტური გაგებისა, როგორც „არადოგმატური“, „ცხოვრებისეული“ თეოლოგია, არაინსტიტუციონალური რელიგიურობის კონცეფცია. იგი წერს: „ახალი აღთქმის მოძღვრება არის არა ღვთის თვისებათა ონტოლოგია, არა თეორია, არამედ ისტორიული თხრობა ადამიანის მიერ ღვთის მყოფობის განცდისა“<sup>17</sup>. ისტორიულობა, მისი აზრით, არსებითი ნიშანია ქრისტიანობისა.

17 Rahner K., Schriften zur Theologie, Bd. 1, s. 134.

ამ თვალსაზრისის თანახმად, მორწმუნის მიმართება ღვთაებრივი აბსოლუტისადმი გაშუალდება არა მხოლოდ ეკლესიის, როგორც ინსტიტუციის მიერ, არამედ მთელი ისტორიული რეალობით, კაცობრიული კულტურის ქმნილებათა მთელი არსებული „ისტორიული განზომილებით“. ასე რომ, ისტორიულად ცვალებადი საერო, მიწიერი მოღვაწეობა, მიუხედავად მისი შეზღუდულობისა და ადამიანისადმი სიუცხოვისა, წარმოადგენს არა დაბრკოლებას, არამედ პირიქით, აუცილებელ პირობას ადამიანის ცხოვნებისა. ყოფიერების საიდუმლოსა და ისტორიულობის დაკავშირებით კ. რანერი თავის რწმენით მისტიკურ გაგებას განასხვავებს „წმიდა სულის“ მისტიკისაგან. იგი ჭეშმარიტად ქრისტიანულად მიიჩნევს“ სამყაროში, საგნებში არსებული სულის“ მისტიკას, რომელიც მისი თქმით, მოწოდებულია, დაეხმაროს მორწმუნეს, რათა ამ უკანასკნელმა გადალახოს, დაძლიოს რწმენის სუბიექტურობა, სამყაროსაგან მოწყვეტა და თავისი რწმენა ობიექტურ სინამდვილეს, რეალურ ისტორიულ მოვლენებს აზიაროს, შეუთავსოს, მიუსადაგოს.

აქედან გამომდინარე, ტრანსცენდენცია არ არის წმინდა მიღმიერება, იმეცეცნიურობა. იგი ყველა რეალურ საგანში, ყველა მოქმედებასა და ყოველ ისტორიულ მოვლენაშია დაფარული. ამიტომაც ღვთისკენ სავალი გზა არამხოლოდ ლოცვაზე გადის, არამედ ყოველდღიურ შრომაზე, შემოქმედებით ძალისხმევასა და ზნეობრივ ქცევაზეც. თვით ლოცვაც, რანერის აზრით, არაა იგივეობრივი საეკლესიო რიტუალობისა და იგი ხშირად შეიძლება ბევრ იმ ქმედებას დაემთხვეს, რასაც ადამიანი სიყვარულით აკეთებს ყოველდღიური საქმიანობის დროს. ამგვარი გაგების მიხედვით, რწმენა მდგომარეობად, ყოველდღიური ცხოვრების წესად წარმოგვიდგება და არა სპეკულაციურ ახსნა-გან-

მარტებად.

რწმენის ამგვარი განმარტებით კ. რანერი „ცხოვრებისეული სინამდვილის კონკრეტული თეოლოგიის“ კონცეფციას ავითარებს, რომელიც განსხვავებით ტრადიციული თეოლოგიისაგან, ანთროპოლოგიურ ხასიათს ატარებს. ის გვიჩვენებს თუ როგორ აცხადებს ადამიანი თავისი თავისუფალი, პასუხისმგებლური ქმედებებით საკუთარი ყოფიერების ტრანსცენდენტურ შინაარსს. ახალმა თეოლოგიამ ადამიანის მოღვაწეობის ყველა სფერო უნდა მოიცვას, ამიტომაც ის თავის თავში შეიცავს სხვადასხვა კონკრეტულ თეოლოგიას: „შრომის თეოლოგიას,“ „სიყვარულის თეოლოგიას“, „ისტორიის თეოლოგიასა“ და „პოლიტიკის თეოლოგიას“.

ახალი თეოლოგია მისტიკურია. რანერის ვარაუდით, ასეთი იქნება მომავლის რელიგიაც, მაგრამ ესაა ხორცშესხმული სულის მისტიკა, რომელსაც მორწმუნე კონკრეტული ისტორიულობიდან კი არ გაჰყავს, არამედ მისკენ წარმართავს, მასში აძებნინებს „სინამდვილის იდუმალ სიღრმეს“.

ამ კონცეფციით რანერი ცდილობს, განმარტოს ქრისტიანობის მდგომარეობა თანამედროვე სამყაროში. კონკრეტულ-ისტორიულ ეპოქაში ქრისტიანობის ისტორიულობას იგი ახასიათებს, როგორც მის ისტორიულ ცვალებადობას, რომელიც ასევე ცვალებად სამყაროსთან ურთიერთკავშირითაა განპირობებული. რასაკვირველია, რანერი არ უხვევს ქრისტიანობის ისტორიულობის კათოლიკური გაგების გზიდან, რომლის თანახმადაც ქრისტიანობის განვითარება არის მისი უცვლელი, დროის მიღმიური არსის დროში გაშლა, მხოლოდ მისი გარეგანი კულტურულ-ისტორიული საბურველის ცვლილება. „კაცობრიობის და, უპირველეს ყოვლისა, ეკლესიის სული ფლობს „ხსოვნას“.

იგი იცვლება და იმავდროულად ნარჩუნდება, იგი იმგვარად ახლდება, რომ არ კარგავს ძველსაც<sup>18</sup>.

ამავე დროს, რანერი ბევრ სხვა კათოლიკე ფილოსოფოსისა და თეოლოგისგან განსხვავებით, საკმაოდ ფხიზელი თვალთ უყურებს ეკლესიის მდგომარეობას თანამედროვე მსოფლიოში. იგი აღნიშნავს, რომ თანამედროვეობა და მისი კულტურა არაკეთილსასურველია ქრისტიანობისთვის, რომ თანამედროვე ქრისტიანი რეალისტია (ან უნდა იყოს რეალისტი), იგი იღებს ამასოფელს მისი სეკულარიზაციითა და ათეიზმით, მაგრამ არ აღმერთებს და თაყვანს არ სცემს მას. კ. რანერის აზრით, არამართო ქრისტიანის სამყაროსადმი მიმართება იცვლება, არამედ საჭიროა ქრისტიანული საზოგადოების სტრუქტურის, თვით ეკლესიის სტრუქტურის გარდაქმნაც, რომელშიც მთავარი უნდა იყოს არა ინსტიტუციონალური რიტუალობა, არამედ რწმენა და სიყვარული. ეკლესია მხოლოდ სულიერ საქმეს უნდა ემსახურობდეს და ბევრ ისეთ რამეზე უნდა თქვას უარი, რაც მას წარსულში ამ სოფელთან აკავშირებდა. ცდილობს რა საზოგადოების მომავალი განვითარების ტენდენციების წინასწარჭვრეტას, კ. რანერი თვლის, რომ ეს პროცესი ქრისტიანობას კარგს არას უქადის. მაგრამ იგი ქრისტიანობას მომავლის რელიგიას უწოდებს და მიაჩნია, რომ მას არავითარი საზოგადოებრივი მომავლის უტოპია არ უნდა ჰქონდეს. რანერი თვლის, რომ მომავალში, ისევე როგორც წარსულში, სამყაროში ისევ იქნება სიკეთისა და ბოროტების, სიცოცხლისა და სიკვდილის, იმედისა და სიხარულის მონაცვლეობა, რაც მას ღრმად ქრისტიანულს გახდის. ქრისტიანული ღირებულებების, ეკლესიის არსი უცვლელი

18 Rahner K., Schriften zur Theologie, Bd., 1, s. 56.

დარჩება, მაგრამ ადამიანთა უმრავლესობის სულიერი ცხოვრება მათით არ იქნება განსაზღვრული. შეიცვლება მისი სტრუქტურა, იმდენად „ელასტიური“ გახდება, რომ ის შეძლებს თავის რეალიზაციას სხვადასხვაგვარ კონკრეტულ საზოგადოებაში. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ მომავალში ეკლესიას ცვალებად ისტორიულ სინამდვილესთან შეგუება მოუწევს, რათა საზოგადოებისაგან იზოლაციის საფრთხე თავიდან აიცილოს.

როგორც ვხედავთ, კ. რანერი კათოლიკური განმაახლებლობის მოძრაობის ერთ-ერთი გამოჩენილი მოღვაწეა, ეკლესიის მომავალს ის საკმოდ პესიმისტურად წარმოაჩენს. ამის მიზეზი კი ისაა, რომ თანამედროვე კულტურულ სამყაროსა და კათოლიკურ (და არამართო კათოლიკურ) ეკლესიას შორის გაწყვეტილი კავშირის აღდგენის ტენდენცია არ შეინიშნება, პირიქით, მათ შორის არსებული გაუცხოება სულ უფრო ფართო მასშტაბებს იძენს.



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



ფასეულობათა  
კვლევის საზოგადოება

გამომცემელი: ფასეულობათა კვლევის საზოგადოება  
მისამართი: თავისუფლების მოედანი 4  
email: StudyofValuesSociety@gmail.com

ჟურნალი გამოდის წელიწადში სამჯერ  
ყველა უფლება დაცულია. © ფასეულობათა კვლევის საზოგადოება. 2015

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