

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია

ფილოსოფიის ინსტიტუტი

# ათეიზმის ფილოსოფიური პრობლემები



„მეცნიერება“

თბილისი

1989

კრებულში განხილულია ათეიზმისა და რელიგიის ფილოსოფიის აქტუალური პრობლემები; კრიტიკულად არის შეფასებული რელიგიაზე კანტისა და შოპენჰაუერის შეხედულებები; დახასიათებულია XIX საუკუნის დასასრულისა და XX საუკუნის დასაწყისის რუსული რელიგიური ფილოსოფიის ძირითადი თავისებურებანი; მოცემულია ქრისტიანულ-ეკუმენისტური ეკოლოგიის კრიტიკა; გარკვეულია სტრუქტურალიზმისა და რელიგიის ურთიერთმიმართება; ნაჩვენებია „დიალექტიკური თეოლოგიის“ (ბარტი, ტილიხი, ბულტმანი) უსაფუძვლობა; დამტკიცებულია მეცნიერული მსოფლმხედველობისა და რელიგიის დაპირისპირებულობა.

კრებული განკუთვნილია ფილოსოფიის, რელიგიისა და ათეიზმის თეორიისა და ისტორიის პრობლემებით დაინტერესებული მკითხველისათვის.

რედაქტორი ფილოსოფიურ მეცნიერებათა დოქტორი

დ. გეგეშიძე

რეცენზენტები: ფილოსოფიურ მეცნიერებათა დოქტორი გ. ვეკუა  
ფილოსოფიურ მეცნიერებათა კანდიდატი

ა. ბრეგაძე

## შესავალი

თანამედროვე პირობებში გარდაქმნისა და საჯაროობის მოთხოვნებმა განსაკუთრებული ყურადღება მიაქცია ფუნდამენტური მეცნიერული კვლევის შემდგომი გაფართოების საჭიროებას, მისი მსოფლმხედველობითი პრინციპებიდან გააზრების აუცილებლობას.

უკანასკნელ წლებში ქართულ ენაზე გამოცემული ათეისტური ლიტერატურა საკმაოდ გამდიდრდა როგორც თემატური, ასევე საკვლევი ობიექტების გაფართოების თვალსაზრისით. ზოგიერთი მათგანი საინტერესო და საპოლემიკოა. მაგრამ ათეისტური ლიტერატურის უმრავლესობა რელიგიების ისტორიის, ცალკეული რელიგიური კონფესიების მდგომარეობის და, უფრო მეტად, მეცნიერულ-ათეისტური პროპაგანდის აქტუალურ საკითხებს ეხება. ხოლო ათეიზმისა და რელიგიის ფილოსოფიური პრობლემები, ერთეული გამონაკლისის გარდა, ყურადღების გარეშე დარჩენილი.

წინამდებარე კრებული, ერთი მხრივ, ქართულ ენაზე არსებული ათეისტური ლიტერატურის ამ ნაკლოვანების დაძლევის ისახავს მიზნად, მეორე მხრივ, ათეიზმის ფილოსოფიური საკითხების კვლევის იმ ტრადიციას აგრძელებს, რომელიც 1966 წელს ფილოსოფიის ინსტიტუტის მიერ გამოცემულ კრებულთან — „ათეიზმის ფილოსოფიური საკითხები“ — არის დაკავშირებული. ავტორთა კოლექტივის (ს. წერეთელი, ო. ბაკურაძე, ვ. გოგობერიშვილი, გ. ცინცაძე, დ. გეგეშიძე, ა. გელაშვილი, ო. გაბიძაშვილი) მიერ შესრულებული ამ შრომის გამოცემიდან 20 წელზე მეტი გავიდა. ამ პერიოდში ჩამოყალიბდა რელიგიური ფილოსოფიის სკოლები, დამუშავდა ახალი თეოლოგიური კონცეფციები, ერთგვარი გადაფასება განიცადა რელეგიასთან, როგორც კულტურის შემადგენელ ნაწილთან, დამოკიდებულების პოზიციამ. სწრაფი ტემპით მიმდინარე სეკულარიზაციის პროცესის პარალელურად, დაიხვეწა რელიგიური მოდერნიზმის ფორმები და ა. შ. ასეთ პირობებში აუცილებელია რელიგიისა და ათეიზმის ფილოსოფიური ასპექტების ახლებური გააზრება, ამ საკითხზე არსებული მოსაზრებების მეცნიერული შეფასება. მათი კრიტიკული ანალიზი.

უნდა განვმარტოთ, რომ ცნება „ათეიზმის ფილოსოფიური პრობლემები“ თავისი შინაარსით საკმაოდ ფართოა. იგი არ მოიცავს მხოლოდ „წმინდა“ ათეისტურ პრობლემატიკას. თეოლოგთა, ღვთისმეტყველთა, ათეისტთა მთელ რიგ შრომებში დასმულია ისეთი საკითხები, რომლებიც ათეიზმსა და რელიგიას შორის „წყალგამყოფ“ პრობლემას ეხება. ასე მაგალითად: „აკადემიური ფილოსოფია“, „საეკლესიო განახლების ფილოსოფია“, „საყოველთაო ერთიანობის ფილოსოფია“, „ახალი რელიგიური ცნობიერების“ ფილოსოფია, ლიბერალური თეოლოგია, კრიზისის თეოლოგია, რადიკალური ანუ „ახალი თეოლოგია“, ნეოთომიზმი, ნეოაგუსტიანელობა, ტეიარდიზმი, „იმედის ფილოსოფია“, „პროცესის თეოლოგია“ და ა. შ. ისეთი სახის ზოგადი პრობლემების გადაწყვეტას ცდილობენ, რომ მათი განხილვა ათეიზმის პოზიციებიდან აუცილებელია. ისინი ათეიზმის ფილოსოფიური საკითხებია იმ აზრით, რომ მათი ნეგაციით ათეიზმმა სწორი პასუხი უნდა გასცეს დასმულ პრობლემებს. ეს მოთხოვნა გამომდინარეობს ათეიზმის მარქსისტული გაგებიდან, რადგან „ათეიზმს, როგორც არარსებულის უარყოფას, არა აქვს სხვა აზრი, იმიტომ რომ ათეიზმი არის ღმერთის უარყოფა და ადამიანის ყოფიერების დაფუძნება სწორედ ამ უარყოფის საშუალებებით“. კ. მარქსის მიერ „1844 წლის ეკონომიურ-ფილოსოფიურ ხელნაწერებში“ მითითებული ეს მოსაზრება ათეიზმის ფილოსოფიური საკითხების ახსნის მეთოდოლოგიურ საფუძველს წარმოადგენს.

შეიძლება კრებულში გამოთქმულმა ზოგიერთმა შეხედულებამ საპირისპირო მოსაზრება წარმოშვას ან მისი შემდგომი დამუშავების აუცილებლობა განადოს საჭირო. ფილოსოფიის ინსტიტუტი შეეცდება ისინი ანალოგიური ხასიათის კრებულების სისტემატური გამოცემის დროს გაითვალისწინოს, მიიღოს კეთილი სურვილით გამოთქმული ყველა შენიშვნა, პრობლემის ახსნის მიზნით გაითვალისწინოს არსებითად დაპირისპირებულ მოსაზრებათა ავტორების წინააღმდეგობა და რეკომენდაციები.

დ. გეგეშიძე

კანტი რელიგიის შესახებ

„ადამიანს, როგორც გონიერ არსებას, უფლება აქვს ყოველი მტკიცება, ყოველი მოძღვრება, რომლის პატივისცემა-საც მისგან მოითხოვენ, შეამოწმოს მანამ, სანამ დაემორჩილებოდეს. რათა ეს პატივისცემა გულწრფელ იყოს და არა პირფერული“.

კ ა ნ ტ ი

ფილოსოფიისა და რელიგიის მიმართების ანდა ფილოსოფიურ მოძღვრებაში რელიგიის დაფუძნების თუ უარყოფის პრობლემა უაღრესად საყურადღებოა, რადგან იგი რწმენისა და ცოდნის მიმართების პრობლემიდან გამომდინარეობს. ყოველი ფილოსოფია, რამდენადაც იგი ამ სახელს იმსახურებს, მსოფლმხედველობის რამენაირ დასაბუთებას ცდილობს. მსოფლმხედველობა კი რაციონალისტური იქნება იგი თუ ემპირისტული, მეცნიერებაზე იქნება დაფუძნებული, თუ შემეცნების შეუძლებლობის დებულებაზე, ყოველთვის, აშკარად თუ ფარულად, ორი ძირითადი პრინციპის — ცოდნისა და რწმენის პრინციპების — კავშირს ემყარება. მსოფლმხედველობიდან ცოდნის გამორიცხვა საერთოდ შეუძლებელია როგორც ფაქტიურად, ისე თეორიულად, რაც შეეხება რწმენას, მსოფლმხედველობიდან მისი გამორიცხვა შესაძლებელი იქნებოდა მხოლოდ აბსოლუტური ჭეშმარიტების მიღწევის შემთხვევაში. ეს იქნებოდა ადამიანის სტრუქტურის ძირეული შეცვლა. იგი რწმენასთან ერთად დაკარგავდა პასუხისმგებლობასაც, ურომლისოდაც პიროვნება არ არსებობს.

რწმენა, საერთოდ, შეიძლება იყოს მეცნიერული, რელიგიურ ანდა გულუბრყვილო, ემპირიულ ცოდნაზე, ანუ გამოცდილებაზე დაფუძნებული. თეოლოგია ცდილობდა რელიგიური რწმენა ცოდნისაგან სავესებით დამოუკიდებლად წარმოედგინა. ამის ნიმუშია ტერტულიანეს პრინციპი — „მწამს, რადგან აბსურდია“. ისტორიამ გვიჩვენა მისი მცდარობა. მას შემდეგ, რაც მისი გამართლების ყველა შესაძლებლობა ამოიწურა, რომის ეკლესიის სახელოვანმა კარდინალმა

ნიკოლოზ კუზანელმა საპირისპირო დებულება წამოაყენა — „რწმენა — დაფარული ცოდნა“.

იმანუელ კანტი, გერმანული კლასიკური ფილოსოფიის დიდი მამათავარი, ახალ სიტყვას ამბობს როგორც საერთოდ ცოდნისა და რწმენის, ისე რელიგიისა და ფილოსოფიის მიმართების საკითხშიც. ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის, როგორც სისტემისათვის, რელიგიური რწმენის ადგილის გარკვევა, მისი შესაძლებლობის და ღირებულების დაფუძნება, კანტისათვის ასევე აუცილებელია, როგორც საერთოდ ცოდნისა და რწმენის მიმართებისა.

კანტს ეს საკითხები არსებითად მიაჩნდა, როგორც მისი მოღვაწეობის პირველ, ე. წ. დოგმატურ პერიოდში, როცა თავს გერმანული განმანათლებლობის ფართო მიმდინარეობის წარმომადგენლად თვლიდა და ძველი მეტაფიზიკის მოდერნიზაცია შესაძლებლად მიაჩნდა, ისე, მეორე, კრიტიკულ პერიოდში, როცა ძველზე უარი თქვა და ახალი მეტაფიზიკის შესაძლებლობა, მეცნიერული შემეცნების გამოცდილების, ე. ი. ემპირიული სინამდვილის სფეროთი შემოფარგვლის საკითხს დაუკავშირა.

კრიტიკამდელ, ე. ი. დოგმატურ პერიოდში კანტი ცდილობდა ღმერთის არსებობის დასაბუთების ადეკვატური ფორმა მოენახა. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ იგი თეოლოგი იყო. ღმერთის პრობლემა ტრადიციული მეტაფიზიკისათვის სამყაროს პირველსაწყისის, მისი კანონზომიერების და ადამიანის დანიშნულების პრობლემებს არსებითად უკავშირდებოდა. თუ იდეალისტი მეტაფიზიკოსები ამ პრობლემათა გადაჭრისას ოფიციალური რელიგიისათვის მისაღებ დასკვნებს მიიღებდნენ, ამის გამო თავს თეოლოგებად სულაც არ თვლიდნენ. თეოლოგისათვის რელიგიური დოგმის ჭეშმარიტება კვლევის დასაწყისშივე ნათელია, ფილოსოფოსისათვის კი ის ასეთი შეიძლება მხოლოდ კვლევის შედეგად იყოს.

რელიგია კანტისათვის არის ისტორიულად ჩამოყალიბებულ მოძღვრება სამყაროს რაობაზე და ადამიანის დანიშნულებაზე, რომელიც ადამიანის ვალდებულებებს ისე განიხილავს, თითქოს ისინი ღვთის მცნებანი იყვნენ [17. 224]. ქრისტიანული რელიგია მას რელიგიის უმაღლეს ფორმად მიაჩნდა, მაგრამ მხედველობაში ჰქონდა მისი მორალური შინაარსი და არა მისი ისტორიული ფორმა, ანდა ამა თუ იმ აღმსარებლობაში დაკანონებული კონკრეტული გაგება, იქნებოდა ეს კათოლიკობა, მართლმადიდებლობა, ლუთერანელობა თუ სხვა.

ეს კი მნიშვნელოვანი განსხვავებაა. არა მარტო იმიტომ, რომ კანტს მუდამ თავის მართლება უხდებოდა ოფიციალური ეკლესიის წინაშე, არამედ იმიტომაც, რომ მან კრიტიკულ პერიოდში რწმენის საკითხი ფაქტიურად მორალის საკითხს გაუიგივა და მომდევნო ეპოქის

ათვისტური შეხედულებანი მოამზადა. მარქსს სწორედ ეს ჰქონდა მხედველობაში, როცა კანტს, ფიხტესა და სპინოზასთან ერთად, უწოდა „ადამიანები რელიგიის გარეშე“, რომელნიც ჩვეულებას და წესიერებას შეუტაცებოდნენ. ამ აზრით ამბობდა იგი, რომ „ყველა ეს მორალისტი ამოდის მორალსა და რელიგიას შორის პრინციპული წინააღმდეგობიდან, რადგან მორალი ემყარება ადამიანის სულის ავტონომიას, რელიგია კი — ჰეტერონომიას [14.13]. აღნიშნულ მოაზროვნეთა შორის მთელი განსხვავების მიუხედავად, მარქსი მათ „მორალის სფეროში აზროვნების გმირებს“ უწოდებდა.

ამგვარი ვითარების გამო კანტის შრომები რელიგიის შესახებ არც თუ ადვილი გამოსაყოფია. ღმერთის არსებობის დასაბუთების გზების ძიება მოცემულია კრიტიკამდელი პერიოდის ისეთ შრომებში, როგორცაა „საყოველთაო ბუნებრივი ისტორია და ცის თეორია“ (1755), „ღმერთის არსებობის დასაბუთების ერთადერთი შესაძლებელი საფუძველი“ (1763), საიქიოს შესაძლებლობის და სულზეთან მისტიკური ურთიერთობის საკითხს იხილავს ცნობილ ნაშრომში — „მეტაფიზიკის ზმანებანით ახსნილი სულთამხილველის ზმანებანი“ (1766). სულის მუდმივობის და ღმერთის არსებობის დასაბუთების საკითხებს ეხება „წმინდა გონების კრიტიკის“ ის ნაწილები, რომელიც რაციონალური ფსიქოლოგიის და რაციონალური თეოლოგიის კრიტიკისადნა მიძღვნილი; თეორიული გზით ღმერთის არსებობის დასაბუთებს უარყოფის შემდეგ, „პრაქტიკული გონების კრიტიკაში“ (1788) კანტი შეეცდება წამოაყენოს ღმერთის არსებობის მორალური დასაბუთება. აქ იქმნება კანტის სპეციფიკური პოზიცია რელიგიის მიმართ და ამის შემდეგ იქმნება კანტის ნაშრომები, რომელნიც სპეციალურად რელიგიის ანალიზს წარმოადგენენ: „რელიგია მხოლოდ გონების საზღვრებში“ (1793), „თეოდიცეაში ყოველი ფილოსოფიური მცდელობის მარცხის შესახებ“ (1791), „ყოველი არსის აღსასრული“ (1794), „ფაქულტეტთა კამათი“ (1798).

კანტი თავის თავს მორწმუნედ თვლიდა, მაგრამ ეს იყო რწმენა ადამიანური გონებისათვის მისაწვდომი სფეროს გარეთ არსებული სინამდვილის მიზანშეწონილებისა. ეს სინამდვილე იმის მიზეზად დაიშვება, რაც ჩვენთვის მოცემულია, მაგრამ სავსებით გაუგებარი. ასეთია მისთვის სიცოცხლე საერთოდ, რომელიც ორგანიზმის სახით მოგვეცემა და რომელსაც კანტი დეკარტისაგან განსხვავებით მექანიზმისაგან არსებითად განსხვავებულად თვლიდა. თუ დეკარტს მიაჩნდა რომ მცენარე და ცხოველი არსებითად მანქანაა და ამიტომაც მისაწვდომია მეცნიერებისათვის, კანტისათვის, თვით უმარტივესი გამოვლინება სიცოცხლისა, სამარადისოდ ჩაკეტილია. კანტი, დეკარტთან ერთად იტყვის „მომეტით მატერია და მისგან ავაგებ სამყაროს“. მისთვის ამის

საწინდარი ნიუტონის მექანიკაჲ. ამიტომ ეს კანტს არავითარ ყოყონობად არ მიაჩნია. სულ სხვაა როცა საქმე ეხება სიცოცხლის თუნდაც უმდაბლეს გამოვლინებას. ციურ სხეულთა წარმოშობის და მოძრაობის ზუსტი და ნათელი ახსნა უფრო ადვილია, ვიდრე „ერთი ბალახის, ანდა მუხლუნისჲ“ [18.127].

ეს აზრი კანტს მთელი სიცოცხლის მანძილზე გაყვება. ცოცხალი ორგანიზმის საიდუმლოება მას ყოველთვის მოწინებით აესებდა და რწმენის აუცილებლობაზე მიუთითებდა. მაგრამ „წმინდა გონების კრიტიკის“ დაწერამდე იგი თვლიდა, რომ ადამიანს შეუძლია თეორიული კვლევა-ძიებით დაადგინოს საერთოდ არსებულის, როგორც ორგანიზმის, ისე მექანიზმის, საერთო საბოლოო მიზეზის — ღმერთის არსებობა. „... ცის თეორიაში“ კანტი ამგვარი დასაბუთების პირველ ცდას იძლევა. მასში ახალი არაფერია. ეს დასაბუთება არსებითად პლატონიდან მოდის, როცა მან, დემოკრიტეს წინააღმდეგ, ერთიმეორისაგან დამოუკიდებელი მატერიალური ნაწილების გამაერთიანებელი ძალა მხოლოდ სულში დაინახა. თეოლოგები ამ წესს ხშირად იყენებდნენ სულის პრიმატის დასაბუთებლად. გამოიყენა იგი კანტის თანამედროვე გერმანელმა ფილოსოფოსმა მოსე მენდელსონმაც: კანტს სურდა დასაბუთების ამ წესით თავად ღმერთამდე მისულიყო. „განა შესაძლებელია, — კითხულობს კანტი, — საგანთა სიმრავლე, რომელთაგან თითოეულს თავისი, სხვისაგან დამოუკიდებელი ბუნება აქვს, თავად განსაზღვრავდნენ ერთმანეთს ზუსტად ისე, რომ აქედან მოწესრიგებული მთელი წარმოიშვეს და თუ ისინი ამას აკეთებენ, განა ეს ურყევი საბუთი არაა მათი საერთო პირველი მიზეზისათვის, რომელიც ყოვლის-შემძლე განსჯა უნდა იყოს, რომელშიც საგანთა ბუნებანი მოაზრებულნი იქნენ საერთო მიზნისათვის?“ [18.124]. ეს რომ არავითარი „ურყევი საბუთი“ არაა, კანტი მალე თავად მიხვდება და სხვა „ურყევი საბუთების“ ძიებას დაიწყებს. მართლაც, ძნელი დასანახი არ არის, რომ სიმრავლეს, თუ იგი მოძრაეია, დიალაც შეუძლია მოწესრიგებული მთელი შექმნას. ეს შეიძლება მოძრაობის კანონების, შეიძლება უბრალო შემთხვევის შედეგი იყოს. მით უმეტეს, რომ კანტი აქ მექანიკური მთელის და არა ორგანიზმის შექმნაზე მსჯელობს.

როგორც აღინიშნა, კრიტიკულ პერიოდში კანტი ამ გზით ღმერთის ძიებას თავს დაანებებს, მაგრამ ამ ნაშრომში არის მეორე ასპექტი, რომელიც მისთვის ყოველთვის დარჩება მისტიკურისა და ირაციონალურის შეგნებული დაშვების საფუძვლად. ცოცხალი ორგანიზმის შეუმეცნებადობის გარდა, კანტი აქ ხაზს უსვამს ადამიანის სულიერი მხარისა და სამყაროსთან მისი სპეციფიკური მიმართების შეუმეცნებადობას. იგი მაშინ ხდება შესამჩნევო, როცა ადამიანის გრძნობადი მხარე სამყაროსთან ერთიანობას და ჰარმონიულ მიმართებას განიცდის.



კანტი წერს: „მაშინ ალაპარაკდება ჩვენში ფარული შემეცნების უნარი ჩვენი უკვდავი სულისა იდუმალ ენაზე და გვაწვდის ჩამოუყალიბებელ ცნებებს, რომლებიც, დიადაც, შეიძლება შეიგარძნო, მაგრამ შეუძლებელია აღწერო [18.261].

1759 წ. გამოქვეყნებულ პატარა ნაშრომში — „ზოგიერთი მოსაზრება ოპტიმიზმის შესახებ“ — კანტი ლაიბნიც-ვოლფის სკოლის პრინციპების მიხედვით უეჭველად მიიჩნევს ღმერთის არსებობას, როგორც აქტუალურად არსებული უმაღლესი რეალობისა და სამყაროსი, როგორც საუკეთესოსი შესაძლებელ სამყაროთა შორის. იგი ცდილობს აიცილინოს ის წინააღმდეგობა, რომელსაც მათემატიკოსი ხედავს უდიდესი რიცხვის დაშვების ცდაში. კანტი მიუთითებს, რომ არ უნდა გავაიგივოთ აბსტრაქტულ მათემატიკურ რიცხვთა და რეალურ არსებათა ბუნება. მართალია, შეუძლებელია უმაღლესი რიცხვი, რადგან მას ყოველთვის შეიძლება რაიმე დაემატოს და ა. შ. უსასრულოდ, მაგრამ „შესაძლებელია რეალობის უმაღლესი ხარისხი და ის არსებობს ღმერთში“ [19.12].

კანტის მიმართება ღმერთის დასაბუთების ონტოლოგიურ წესთან, რომელიც ანსელმ კენტერბერიელის სახელთანაა დაკავშირებული და ახალ ფილოსოფიაში დეკარტმა ააღორძინა, ბევრის ამხსნელია კენიგსბერგელი მოაზროვნის მემკვიდრეობის მთლიანობის დასადგენად. ეს დასაბუთება მან თავიდანვე აითვალწუნა და სხვებს, უფრო დამარწმუნებლებს ეძებდა, ხოლო როცა ამის იმედი გადაუწყდა. ყველა შესაძლებელი თეორიული დასაბუთება, ამ დასაბუთებაზე, მის მიერ თავიდანვე უარყოფილზე, დაიყვანა.

ჯერ კიდევ 1755 წ. ნარკვევში — „მეტაფიზიკური შემეცნების პირველ პრინციპთა ახალი ნათელყოფა“ — კანტი დეკარტესეული დასაბუთების შეცდომას ხედავდა არა უკიდურეს რაციონალიზმში (აზროვნების აუცილებლობა ნიშნავს არსებობის აუცილებლობასაც), არამედ ცნების შექმნის შესაძლებლობის პირობების განხორციელების ნაკლში. როგორც ცნობილია, აქ საქმე ეხება ღმერთის, როგორც ისეთი არსების ცნების შექმნას, რომელიც უმაღლესად სრულყოფილია. კანტს ეჭვი არ ეპარება, რომ თუ ასეთი ცნება შეიქმნა, მასში არსებობაც იქნება ნაგულისხმევი, მაგრამ სწორედ ამის შესაძლებლობაში ეჭვობს, ანდა, უფრო ზუსტად თუ ვიტყვით, ამგვარი შესაძლებლობა არ სჯერა, ამ ეპოქაში იგულისხმებოდა, რომ ლაიბნიციც ეთანხმებოდა დეკარტისეულ დასაბუთებას. სინამდვილეში კი ასე არ იყო და ის, რაც კანტმა წამოაყენა, არსებითად ლაიბნიცის დებულების ხელახლა აღმოჩენა იყო. კანტი აქ ლაიბნიცს საერთოდ არ ასახელებს. მიუთითებს მხოლოდ დეკარტზე და მის მიმდევრებზე [18.278].

აღნიშნულ შრომაში კანტი უპირატესობას ანიჭებს ღმერთის არსებობის იმ დასაბუთებას, რომელიც შესაძლებლობის და სინამდვილის დამთხვევის დაშვების აუცილებლობას ემყარებოდა. ეს დასაბუთება სპინოზას მიერ სუბსტანციის ერთადერთობის და მარადისობის დაფუძნებას მოგვავიწყებს, თუმცა სპინოზას სულ სხვა მიზნები ჰქონდა. კანტის აზრით, შესაძლებლობისა და არსებობის ამგვარი დამთხვევის დაშვების გარეშე, კონკრეტულ საგანთა არა მარტო არსებობის, არამედ თავად შესაძლებლობის უარყოფაც მოგვიხდებოდა. შესაძლებლობის მიმართ სინამდვილის პრიმატი არისტოტელედან მოდის. ასევე არისტოტელედანაა ცნობილი, რომ შესაძლებლობა, თუ მას რაიმე სინამდვილე არ წარმართავს, არასდროს გახდება ნამდვილი, რომ შესაძლებელი შეუძლებელსაც შეიცავს თავისში. როგორც ვხედავთ, კანტი ყოველ ღონეს ხმარობს ტრადიციული მეტაფიზიკის გადასარჩენად, რომლის ძირითადი პრინციპები მისთვისაც, ისევე როგორც ლაიბნიც-ვოლფის სკოლისათვის, იყო ღმერთის არსებობა, სულის უკვდავება და თავისუფლება.

1763 წ. კანტის ფილოსოფიური განვითარების პირველი პერიოდისათვის არსებითი მნიშვნელობისაა. ამ წელს ქვეყნდება როგორც ღმერთის არსებობის დასაბუთებისადმი ყველაზე ფუნდამენტური ნაშრომი — „ერთადერთი შესაძლებელი საფუძველი ღმერთის არსებობის დასაბუთებისათვის“ — ასევე ნარკვევი, სადაც აკრიტიკებს ტრადიციული მეტაფიზიკური აზროვნების წესს და პირველად დასვა მს. სინთეზის შესაძლებლობის პრობლემას, რომელიც არსებითი გახდება, როგორც მისი განვითარების მეორე პერიოდისათვის; ასევე, საერთოდ, ფილოსოფიური კულტურისათვის. ამ ნაშრომს ეწოდება „ფილოსოფიაში ნეგატიურ სიდიდეთა შეტანის ცდა“.

ამ პერიოდს კანტი შემდეგ „დოგმატური ძილისაგან გამოღვიძების“ პერიოდს უწოდებს და პიუმს დაუმაღლებს ამ წარმატებას. ამ ნაშრომში კი კანტი იმედი აქვს, რომ მოძებნა ერთადერთი ჭეშმარიტი მეთოდი ღმერთის არსებობის დასაბუთებისათვის. თავისი გზის დამაჯერებლობისათვის ამ ნაშრომს კანტი დეკარტისეული დასაბუთების უარყოფით იწვეებს, იგი ამტკიცებს რომ „არსებობა არ არის რაიმე პრედიკატი, ანდა განსაზღვრება რაიმე ნივთისა“ [19. 401]. ეს დებულება მხოლოდ ერთი შეხედვითაა უაზრო და წინააღმდეგობრივი. ავიღოთ პიროვნება, მაგ., ცეზარი. წარმოვიდგინოთ იგი ყველა შესაძლებელი პრედიკატით, დროისა და სივრცის ჩათვლით. ნათელია, რომ მთელი ამ განსაზღვრების მიუხედავად, იგი შეიძლება არსებობდეს და შეიძლება არა. „არსებას, რომელმაც ეს ქვეყანა შექმნა და ეს გმირი მასში გააჩინა, შეეძლო, ყველა ეს პრედიკატები, გამოუკლებლივ, წარმოედგინა და იგი მაინც მხოლოდ შესაძლებელ საგნად მიეჩნია,

რომელიც, თუ მისი ნება არ ახლავს, არ არსებობს“. ის რომ არსებობდეს, მას არც ერთი ნიშანი არ დაემატება. „რაიმე საგნის სრულ განსაზღვრებას არ შეიძლება რაიმე პრედიკატი აკლდეს“. ცნობილია, რომ საგნებს, ჩვეულებრივ, მიაწერენ ხოლმე არსებობის პრედიკატს. ეს, კანტის აზრით, საზიანო არაა, სანამ არ მოინდომებენ „არსებობა მხოლოდ შესაძლებელი ცნებიდან გამოიყვანონ, როგორც ამას აკეთებენ ხოლმე, როცა აბსოლუტურად აუცილებელი არსების დასაბუთება სურთ“. აქ ამაოდ ეძებენ არსებობას მის პრედიკატთა შორის, როცა ჩვეულებრივ ამგვარ შემთხვევებში, არსებობას პრედიკატის აზრით გამოიყენებენ, სინამდვილეში საქმე ეხება არა თავად საგნის პრედიკატს, არამედ ამ საგნის შესახებ ჩვენი აზრის არსებობას. ამგვარი უზუსტობანი ყველა ადამიანურ ენაშია მისი წარმოშობის შემთხვევითობის გამო. კანტს აქ უნდა მოეგონებინა ცნობილი ინგლისელი მოაზროვნე, მატერიალისტი და ათეისტი თომას ჰობსი, რომელმაც დიდი ხნით ადრე განასხვავა კოპულის („არის“) ორგვარი გამოყენება მსჯელობაში: როგორც კავშირის აღმნიშვნელი და როგორც არსებობის ნიშანი.

კონკრეტულ საგანთა ცნებაში არსებობა რომ არ იგულისხმება, ეს დეკარტემაც მშვენიერად იცოდა, მაგრამ იგი ფიქრობდა, რომ ღმერთის, როგორც აბსოლუტურის ცნება, გამონაკლისი უნდა იყოს. კანტს არც ამ გამონაკლისის დაშვება სურს. და იგი სავესებით მართალია, თუმცა იდეალისტიკისათვის, თუ იგი თანმიმდევრულია, ღმერთის ცნების კარტეზიანულ გაგებას დიდი მნიშვნელობა აქვს და ჰეგელი შეეცაება, წინააღმდეგ კანტისა, აღადგინოს იგი.

ღმერთის ცნების ონტოლოგიური დასაბუთების უარყოფის მიუხედავად, კანტი იმედოვნებს ე. წ. აპრიორი დასაბუთების უეჭველობის დამტკიცებას. მართალია, ფორმალურად ყველაფერის, და, ე. ი. ღმერთის არსებობის უარყოფაც შესაძლებელია საკუთარ თავთან წინააღმდეგობის გარეშე, მაგრამ თუ შესაძლებლობისა და სინამდვილის მიმართებას გავიხსენებთ, ღმერთის არსებობის უარყოფა შეუძლებელი გახდება, რადგან წინააღმდეგობრივია იმის თქმა, რომ „რაიმე შესაძლებლობა არსებობს, ხოლო ნამდვილი კი არაფერი არაა“. თუ არაფერი არ არსებობს, მაშინ შეუძლებელია შესაძლებელი არსებობდეს. ყოველგვარი შესაძლებლობის უარყოფა შეუძლებელია. ღმერთის არსებობის უარყოფა კი სწორედ ასეთი შინაარსის აქტია [18.409].

რამდენადაც ღმერთის დაშვება ყველა არსებულის შესაძლებლობისათვისაა აუცილებელი, ამდენად მასში, როგორც საფუძველში და მიზეზში, სრული სიმდიდრე უნდა იყოს სამყაროსი. კანტი ამ პერიოდში ხომ მეტაფიზიკოსია და მისთვის შედეგში არ შეიძლება მტრი რეალობა იყოს, ვიდრე მიზეზშია. ამიტომ ღმერთსაც უნდა ჰქონდეს გონება, ნება, თავისუფლება, მშვენიერება და ა. შ.

კანტი ფიქრობს, რომ ეს დასაბუთება არც ონტოლოგიურია და არც ის, რასაც შემდეგ თავად კოსმოლოგიურს უწოდებს, რადგან არც ცნებიდან გამოყავს არსებობა და არც გამოცდილებიდან რაიმეს (თუნდაც საკუთარ არსებობას) არ იმოწმებს. ამიტომ ეს დასაბუთება აპრიორულია (ცხადია, არა კრიტიკული პერიოდის აზრით!). რაიმე არსებულის დაწინამძღვრებიდან პირველმიზეზზე კი დავასკვნიდით, მაგრამ არა მის უპირობო აუცილებლობაზე [18.413].

ამ ნაშრომში კანტი ცალკე თავს მიუძღვნის ფიზიკოთეოლოგიური დასაბუთების ნაკლოვანების ჩვენებას, რომელსაც შემდეგ „წმინდა გონების კრიტიკაში“ გაიმეორებს. ამ დასაბუთების გამოვლენის ისტორიული მრავალსახეობა კანტს სამზე დაყავს. პირველი სასწაულიდან, როგორც ბუნების წესრიგის დარღვევიდან, ამოდის, მეორე — ბუნების წესრიგის შემთხვევითობიდან, იქიდან, რომ შესაძლებელია მისი სხვაგვარად არსებობა, მესამე — ამ წესრიგის სრულყოფილებიდან. პირველი გზა კანტს საყურადღებოდ არ მიაჩნია, რადგან განვითარების ძალზე დაბალ დონეს და ადამიანში ბოროტების ზეობას გულისხმობს. დანარჩენ ორს ის დიდი უპირატესობა აქვთ, რომ ძალზე დამაჯერებელნი არიან, ბუნებრივად ეუფლებიან ადამიანის ჩვეულებრივ გონებას და ღვთის წინაშე მოწიწებით და განცვიფრებით აღავსებენ მის სულს. მაგრამ, ამ გზით მიღებული ღმერთი წარმოადგენს არა სამყაროს შემოქმედს, არა მის არაბრალად შემქმნელს, არამედ მომწესრიგებელს, ოსტატს. ამდენად ამ გზით „რაფინირებულ ათეიზმთან“ მივდივართ [18.460].

კანტი ცდილობს ეს და სხვა შესაძლებელი გზები საკუთარი „ერთადერთი უეჭველი“ დასაბუთების საფუძველზე გააუმჯობესოს და ამავე დროს „... ცის თეორიის“ შედეგებს დაუკავშიროს. საბოლოო იგი ღმერთის დასაბუთების ორნაირ საფუძველს უშვებს: პირველი წმინდა შესაძლებელის ცნებიდან გამოდის, მეორე კი — არსებობის გამოცდილებისეული ცნებიდან. პირველის საფუძველზე მიღებულ დასაბუთებას კანტი ონტოლოგიურს უწოდებს, მეორეს კი კოსმოლოგიურს. მაგრამ ჰემმარიტი დასაბუთება მხოლოდ ერთი შეიძლება იყოს, ისევე როგორც ერთია თავად ღმერთი. ესაა ონტოლოგიური დასაბუთება, რომელიც ღმერთის არსებობის უარყოფას ყოველი შესაძლებლის უარყოფასთან აიგივებს.

მიუხედავად იმისა, რომ კანტი დარწმუნებული იყო თავისი დასაბუთების უეჭველობაში, იგი თვლიდა, რომ მთავარი მაინც არაა ღმერთის თეორიული დასაბუთება, მთავარია, რომ ადამიანი დარწმუნებული იყოს ღმერთის არსებობაში [18.508].

კანტის ამ შრომამ, რომელსაც დღეს მხოლოდ ისტორიული ღირებულება შეიძლება ჰქონდეს, გამოქვეყნებისთანავე მიიპყრო ისეთი-

შერიოზული მოაზროვნის ყურადღება, როგორც ი. ლამბერტი იყო [8.60—61]. ლამბერტიც ცდილობდა ტრადიციული მეტაფიზიკის გადარჩენას და კანტს თანამშრომლობას სთავაზობდა.

1763 წ. ბერლინის მეცნიერებათა აკადემიის მიერ დასმულ საპრობლემის პასუხად კანტმა წარადგინა ნაშრომი — „გამოკვლევა ბუნებრივი თეოლოგიისა და მორალის პრინციპების შესახებ“. ამ ნაშრომში კანტი „ღმერთის არსებობის დასაბუთების...“ შესახებ ნარკვევში მიღწეული შედეგების გამოყენებით იმედოვნებდა, რომ საძიებელი პრინციპების თაობაზე უმაღლეს ფილოსოფიურ სიცხადეს 'მიაღწია [19.273].

ბუნებრივი რელიგიის საგნად ისიც, თანამედროვეების მსგავსად, თვლის ღმერთს როგორც პირველმიზეზს [19.270]. მაგრამ ეს ვერქმნის ღმერთზე სათანადო წარმოდგენას. იგი სულ სხვადასხვა დონის და შეხედულების ადამიანებმა შეიძლება აღიარონ. 1764 წ. გამოქვეყნებულ ნაშრომთან — „დაკვირვებანი მშვენიერისა და ამალღებულის გრძობაზე“ — დაკავშირებულ განაზრებებში კანტი გამოთქვამს აზრს იმის თაობაზე, რომ ბუნებრივი რელიგიის ჰემარიტებისათვის საჭიროა მისი მეცნიერული დამუშავება, ე. ი. იგი ვერ იქნება ყველა ადამიანის გამაერთიანებელი. მეორე მხრივ იგი შეიძლება დაუკავშირდეს ქრისტიანული რელიგიის მორალურ შინაარსს, რამდენადაც „მორალურობას ბუნებრივი ხასიათი აქვს“ [19.212]. აქვეა იმ მოსაზრებათა ჩანასახი, რომელიც შემდეგ „წმინდა გონების კრიტიკაში“ მეცნიერული შემეცნების და მორალური მიმართების გათიშვის სახით გამოვლინდება. ღმერთის ორნაირი შემეცნებიდან კანტი თეორიულს, რომელსაც აქ გონებაპერეტიოს უწოდებს, საეკვოდ და სახიფათოდ თვლის; რაც შეეხება მორალურ შემეცნებას, იგი რწმენის საფუძველზე ხდება. „ეს რწმენა ერთსა და იმავე დროს ბუნებრივიცაა და ზებუნებრივიც“. კანტი ყურადღებას აქცევს იმასაც, რომ სახელმწიფოსთვის საჭიროა „სამოქალაქო რელიგია“, რომ „მხოლოდ ბუნებრივი რელიგია სულაც არ გამოდგება სახელმწიფოსათვის“ [19.198].

ამ პერიოდში კანტს რელიგიის, მეცნიერებისა და მორალის ურთიერთმიმართების საკითხებზე ჯერ კიდევ არა აქვს ნათელი პოზიზია. განსაკუთრებით რთულია მისთვის რელიგიისა და მეცნიერების მიმართება. იგი წამოაყენებს ხოლმე მათი მიმართების რაიმე გაგებას და შემდეგ უკან იხევს აქედან გამომდინარე შედეგების მიუღებლობის გამო. პირველი გარკვეული ნაბიჯი ამ მხრივ გადაიდგა ნარკვევში, რომელსაც უცნაური სათაური ჰქონდა — „მეტაფიზიკის ზმანებებით ახსნილი სულთამხილველის ზმანებანი“ (1766). ნაშრომი ეხება ცნობილი შვედი ბუნებისმეტყველისა და ვიზიონერის ემანუელ სვედენბორგის (1688—1772) მისტიკური ხასიათის შრომებს, სადაც საიქიო სამ-

ყაროს სფეროები (სამოთხე, ჯოჯოხეთი, განსაწმენდელი) და მათი „მცხოვრებნიც“ დაწვრილებითაა აღწერილი. სვედენბორგი იმასაც ირწმუნებოდა, რომ მას სულთა გამოძახების და მათთან საუბრის უნარიცა აქვს, რასაც თითქოს „მრავალი მოწმე“ ადასტურებდა. მიუხედავად იმისა, რომ კანტი პირადად ძალზე შორს იდგა ამგვარი შეხედულებებიდან, იგი თვლის, რომ აქ განხილული საკითხების არც დამაკმაყოფილებელი დასაბუთება და არც უარყოფა არ შეიძლება. ამ სფეროს კვლევას სხვა მეთოდი და სხვა კრიტერიუმი სჭირდება, რომელიც მეცნიერულისაგან განსხვავებული უნდა იყოს. მათი დადგენისათვის, უპირველეს ყოვლისა, თავად მეცნიერების საზღვრებისა და უფლებების დადგენაა საჭირო. ამ საკითხთა გასარკვევად კანტს კიდევ 16 წელი დასჭირდა. 1781 წ. „წმინდა გონების კრიტიკაში“ მეცნიერების სფეროდროსა და სივრცეში მოცემულით შემოიფარგლა, მის გარეთ არსებული კი რწმენის სფეროდ გამოცხადდა. მაგრამ რწმენა ფართო აზრით იქნა გაგებული. მასში შედიოდა ეთიკურიცა და ესთეტიკურიც. ძირითად წარმმართველად ამ სფეროში ეთიკური იქცა, რომელმაც კანტთან, ერთი მხრივ, თეორიულთან მიმართებაში პრიმატი მოიპოვა, მეორე მხრივ, რელიგიურის განმსაზღვრელი საფუძველი შეიქნა.

„წმინდა გონების კრიტიკის“ მთავარი მიზანია დაადგინოს თუ როგორ არიან შესაძლებელი აპრიორულად სინთეზური მსჯელობები, ე. ი. ისეთი მსჯელობების შესაძლებლობის პირობები, რომელნიც მეცნიერული ცოდნის წინსვლის, მისი განვითარების გამომხატველნი არიან. კანტის აზრით ამგვარი ცოდნა ადამიანისათვის შესაძლებელია მხოლოდ მოვლენათა სფეროში, რომელიც იქმნება თავისთავად არსებული ნივთების ჩვენი გრძნობის ორგანოებზე ზემოქმედებით გამოწვეული შეგრძნებების მოწესრიგების შედეგად. ამ მასალის მოწესრიგება ჩვენი შემეცნების საქმეა. დროში და სივრცეში, როგორც საგნის მოცემის აპრიორულ წესებში, გრძნობად მასალას აფორმებენ ჩვენი განსჯის კატეგორიები, რომელნიც ასევე აპრიორულნი არიან. შემეცნების ამ ორი უნარით — საგნის მოცემის და საგნის გააზრების უნარით — აიგება შემეცნების საგანი. ესაა მეცნიერული შემეცნების სფერო. აქ ბატონობენ ფიზიკისა და მათემატიკის კანონები. ისინი ჩვენი შემეცნების მიერ არაცნობიერადაა შეტანილი მოვლენათა სფეროში, ანუ ბუნებაში. და ამიტომ ჩვენ ბუნებაში იმას შევიმოიკნებთ, რასაც წინასწარ შევიტანთ მასში. მთელი ეს ამოუწურავი სფერო რომ ამოვწუროთ, მისგან თავისთავადი სინამდვილის, თავისთავადი ნივთების შესახებ ვერაფერს გავიგებთ. კანტი ამ საქმეს უწოდებს კოპერნიკისებურ გადატრიალებას.

მეცნიერების სფერო რომ უსაზღვრო ყოფილიყო, მაშინ ადგილი არ დარჩებოდა არც ეთიკურის, არც ესთეტიკურის, არც რელიგიური-სათვის. ეს სფერო ეპირიული გამოცდილების სფეროთი შემოიფარგლა და სხვა პრინციპებს უსაზღვრო სივრცე დაუტოვა, რომელშიც ჩვენი შემეცნების ინტუიტურ ფორმებს არავითარი ძალა არა აქვთ, მაგრამ ჩვენ მისი გააზრება შეგვიძლია. რასაც ამ სფეროში არსებულად ჩავთვლით ის ჩვენი აზროვნების და ნების დაშვება იქნება. მას არ ექნება მეცნიერული შემეცნების აუცილებლობა, მაგრამ მისი მნიშვნელობა სულაც არ იქნება უფრო ნაკლები. პირიქით, საკუთრივ ადამიანური, სპეციფიკური უფრო აქ ჩანს, რადგან ეს თავისუფლების სფეროა. კანტი უპირველესად აქ ეთიკურის კანონზომიერებას გამოყოფს, როგორც ჭერარსის კანონებს, რომელთაც ადამიანი თავად მიუწერს თავის თავს, ე. ი. შეგნებულად ემორჩილება მათ, განსხვავებით არსის, ანუ გამოცდილების სფეროსაგან (მაგ., მე შეგნებულად ვემორჩილები მორალურ კანონებს, ხოლო ფიზიკის კანონებისათვის ჩემს პოზიციას არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს).

კანტი აკრიტიკებს ძველ მეტაფიზიკას, რომელიც გამოცდილების სფეროს გარეთ თეორიული შემეცნების პრეტენზიით გადიოდა. ამ საფუძველზე შეიქმნა რაციონალური ფსიქოლოგია, კოსმოლოგია და თეოლოგია.

რაციონალური თეოლოგიის კანტისეულ კრიტიკას დიდი ღირებულება აქვს რელიგიის კრიტიკის თვალსაზრისით. მართალია, კანტი ღმერთის არსებობას არ უარყოფდა, მაგრამ საფუძვლიანად უარყო მისი არსებობის თეორიული დასაბუთების შესაძლებლობა. უარყო ის „ერთადერთი შესაძლებელი“ დასაბუთებაც, რომლის აგებასაც დიდი ძალა შეაღია.

კანტმა მწყობრ სისტემაში მოაქცია ღმერთის არსებობის დასაბუთების ისტორიულად არსებული მეთოდები. მისი აზრით, ღმერთის არსებობის დასაბუთების ყველა თეორიული გზა უკვე გამოცდილია. მთელი მათი მრავალრიცხოვნების მიუხედავად (მარტო თომა აკვინელს გრძნობადი სინამდვილიდან ღმერთისაგან სვლის ხუთი მეთოდი პქონდა), კანტი მათ სამ ძირითად ტიპზე დაიყვანს, რომელნიც, თავის მხრივ, შინაგან კავშირში არიან. ეს ტიპებია: ონტოლოგიური, კოსმოლოგიური და ფიზიკო-თეოლოგიური დასაბუთებანი. თეორიული ცოდნის თვალსაზრისით, ე. ი. „სპექულატური გონებით ღმერთის არსებობის დასაბუთების მხოლოდ სამი სახეა შესაძლებელი“ [9.364].

კანტი ფიზიკო-თეოლოგიურ გზას ემპირიულს უწოდებს, რამდენადაც იგი სამყაროში მიზანშეწონილების ფაქტებიდან ამოდის და ცდილობს ყოველგვარი ემპირიულიდან დამოუკიდებლად არსებულ ღმერთზე დაასკვნას. დანარჩენი ორი კი — ტრანსცენდენტალურია,

რადგან კოსმოლოგიური დასაბუთება, მართალია, ონტოლოგიურივით პირდაპირ ღმერთის ცნების ანალიზით არ იწყებს, მაგრამ არც მხოლოდ ემპირიულ რაიმეს ემყარება. იგი საერთოდ რაიმეს „წინასწარ მოცემული განუპირობებელი აუცილებლობიდან“ გამოდის. მისი სქემა ასეთია: „თუ რაიმე არსებობს, მაშინ უნდა არსებობდეს აგრეთვე აბსოლუტურად აუცილებელი არსება. ყოველ შემთხვევაში მე ხომ მაინც ვარსებობ, მაშასადამე, არსებობს აგრეთვე აბსოლუტურად აუცილებელი არსებაც. მცირე წანამძღვარი შეიცავს გამოცდილებას, ხოლო დიდი წანამძღვარი — დანასკვს საერთოდ, გამოცდილებიდან იმაზე, რაც აუცილებლად არსებობს. ამრიგად, ეს დასაბუთება იწყება საკუთრივ გამოცდილებით. მაშასადამე, ის მთლად აპიორი, ანუ ონტოლოგიურად როდია წარმოებული“ [9.370—371]. მაგრამ შემდგომი ანალიზი, კანტის აზრით, უჩვენებს რომ კოსმოლოგიური დასაბუთება ეშმაკობს, რათა განესხვავოს ონტოლოგიურს. მას გამოცდილება მხოლოდ იმისთვის უნდა, რომ გადადგას „ნაბიჯი აუცილებელი არსების არსებობისაკენ საზოგადოდ“, მისი თვისებები კი წმინდა ცნებიდან მტკიცდება [9.371].

ამ დასაბუთებისათვის არა აქვს მნიშვნელობა თუ როგორია ის „მე“, რომლის არსებობა უეჭველადაა გამოცხადებული. იგი ემპირიული, ე. ი. ფსიქოფიზიკური არსება იქნება, თუ წმინდა მე (დეკარტის „გაზროვნებ, მაშასადამე, ვარსებობ“-ის აზრით), ორივე შემთხვევაში მეს თავისი სასრულობის ცნობიერება აქვს და უსასრულოსა და აბსოლუტურისაკენ მიუთითებს. ოღონდ ისაა, რომ ამ აბსოლუტურის ღმერთად ან საერთოდ რაიმე იდეალურად ჩათვლის არავითარი აუცილებლობა არ არსებობს. იგი, დიდაც, შეიძლება იყოს მატერია ანდა სამყარო, როგორც მთლიანი, მთელი მისი მრავალგვარობით.

კანტამდე ამ შესაძლებლობის დანახვა არ სურდათ, კანტმა პირველად მიაქცია ამას ყურადღება, მაგრამ ბოლომდე ვერ განავითარა ეს ასპექტი. ამ შემთხვევაში მას აშკარა ათეისტური პოზიციის დაცვა მოუხდებოდა, რაც მის მიზანს არ წარმოადგენდა. იგი თვლიდა, რომ თუ მკვლევარი მოახერხებს ღმერთის ცნება გაათავისუფლოს თეორიული, მეცნიერული უეჭველობით დასაბუთებულის პრეტენზიებისაგან, მაშინ თეოლოგიას და რელიგიას ჩამოსცილდება ის მანკიერი მხარეები, რასაც ისტორიულად უკავშირდებოდნენ. ამ შეხედულებით „უმადლესი არსების იდეალი“ კონსტიტუციური, ე. ი. სამყაროს დასაბუთებელი შემოქმედის სტატუსიდან, იქცევა რეგულატორი იდეად, რომელიც მთელს ჩვენს შემეცნებას და საქმიანობას აუცილებელი, თუმცა მიუღწევადი, ერთიანობისაკენ წარმართავს. ამ მიზანს ჩვენ აუცილებლობით ვისახავთ, მაგრამ მისი არსებობის აუცილებლობა



ბა აქედან ვერ გამოიყვანება, თუმცა მისი უარყოფაც არ შეიძლება [9. 377].

აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ბევლი ქართული ლიტერატურა თავისებურად ადასტურებს ღმერთის არსებობის დასაბუთებათა კანტისეულ სისტემატიზაციას. „სიბრძნე ბალაჰვარისი“ ნათლად აყენებს ფიზიკო-თეოლოგიურ და კოსმოლოგიურ დასაბუთებას (X ს.), ხოლო პეტრიწის კომენტარებში ონტოლოგიური დასაბუთების საინტერესო კდაა წარმოდგენილი (ღმერთი აუცილებელია როგორც არსის, ისე არარსისათვის) [11.171].

ამრიგად, კანტისათვის: გამოცდილების სფეროში ჩვენ ისე უნდა ვიმოქმედოთ, თითქოს ღმერთი, როგორც ყოველივეს საერთო და გამაერთიანებელი საფუძველი და მიზანი, არსებობდეს, თუმცა ვიცით, რომ მისი ნებისმიერი დასაბუთება მცდარია. ღმერთის სრული უარყოფა ეს თვალსაზრისი მხოლოდ იმიტომ არაა, რომ თავად გამოცდილების, ე. ი. ემპირიული სინამდვილის სფეროა საერთოდ შესაძლებელი. არსებულის მხოლოდ ერთი და ისიც მცირე ნაწილი, როგორც კანტი იტყვის, პატარა კუნძულია უსასრულო ოკეანეში. ეს უკანასკნელი ცნობიერების, აზროვნების უსასრულო შინაარსია.

„წმინდა გონების კრიტიკის“ პირველ გამოცემაში კანტი დარწმუნებული იყო, რომ შემეცნება მხოლოდ თეორიულია შესაძლებელი და აპრიორული სინთეზური მსჯელობებიც მხოლოდ ამ სფეროში არსებობენ. შემდეგ იგი დაადგენს პრაქტიკული შემეცნების აპრიორულ სინთეზურ მსჯელობებსაც, ცოტა მოგვიანებით ესთეტიკური მსჯელობებისათვის სპეციფიკურ აპრიორულობასა და სინთეზურობასაც მიაკვლევს. მაგრამ ისინიც ვერ ამოწურავენ აზროვნების უსაზღვრო სფეროს. მათ გარეთ რჩება, მაგ., რელიგიური რწმენის უერცესი და უმნიშვნელოვანესი სფერო. ღმერთის არსებობის შესაძლებლობა თეორიულ შემეცნებას არ უარუყვია, ხოლო „პრაქტიკული გონების კრიტიკაში“ (1788) ადამიანის ზნეობრივი მოქმედება, რომელიც არავითარი თეორიული კანონზომიერებით არ აიხსნება, წარმოადგენს ღმერთის არსებობის საბუთს, იმის საბუთს, რომ ასე მოქმედმა ადამიანმა (თუ იგი ჰეგელიანურად ზნეობრივი მოტივებით მოქმედებს) დაუშვას ღმერთის, როგორც სამყაროს მორალური შემოქმედის არსებობა.

ამრიგად, წინააღმდეგ ტრადიციისა, ღმერთის არსებობის რწმენა კი არ ჩაითვალა ზნეობის საყრდენად, არამედ, პირიქით, ღმერთის არსებობა გაგებული იქნა, როგორც ზნეობრივი ადამიანის თავისუფალი არჩევანის შედეგი. ეს დიდმნიშვნელოვანი კულტურული მონაპოვარი იყო. რელიგიური ცნობიერება მორალურს დაექვემდებარა. გამართლებულად მხოლოდ მორალური ღმერთი და მორალური სფერო ჩაითვა.

თვალა. ამან პირდაპირი გზა გახსნა შოპენჰაუერის, კანტის და ფო-  
ერბახის „ულმერთო რელიგიისაკენ“.

მიუხედავად ამისა, კანტს მიაჩნდა, რომ რელიგიური ცნობიერება  
ფილოსოფიური კვლევის ცალკე ობიექტია. როცა 1793 წ. მან გერმა-  
ნელ თეოლოგს — შტოიდლინს თავისი ახალი ნაშრომი — „რელიგია-  
მხოლოდ გონების ფარგლებში“ — გაუგზავნა, იგი იგონებდა „წმინდა  
გონების კრიტიკაში“ დასმულ სამ ძირითად საკითხს და წერდა: „წმინ-  
და ფილოსოფიის სფეროში დიდი ხნის წინათ ჩემს მიერ მოხაზული  
გეგმის თანხმად, მე სამი ამოცანა უნდა გადამეჭრა: 1) რა შემიძლია  
ვიცოდე? (მეტაფიზიკა). 2) რა უნდა გავაკეთო? (მორალი). 3) რისი  
იმედი შეიძლება მქონდეს? (რელიგია), ამას უნდა მოყოლოდა მეოთხე  
ამოცანა: რა არის ადამიანი? (ანთროპოლოგია. ამ საგანში მე 20 წელ-  
ზე მეტია განუწყვეტლივ ვკითხულობ კურსს). ამ წერილის თანხმებ-  
ნაშრომში: „რელიგია მხოლოდ გონების ფარგლებში“ მე შევეცადე  
ჩემი გეგმის შესამე ამოცანა გადამეწყვიტა. ამ ნაშრომში ჩემი წარ-  
მმართველი იყო როგორც კეთილსინდისიერება და ნამდვილი პატივის-  
ცემა ქრისტიანული რელიგიისა, ასევე, სათანადო გულწრფელობის ის  
პრინციპიც, რომ არაფერი დამემალა, პირიქით, ვცდილობდი ნათლად  
გადმომეცა, რადგან მე ამ რელიგიის უწმინდეს პრაქტიკულ გონებას-  
თან ერთიანობა მჭამს“ [17.589—590].

ეს ის პერიოდი, როცა გერმანიაში რელიგიური შემწყნარებლო-  
ბის პოლიტიკა შეცვალა ფრიდრიხ-ვილჰელმ II-ის დოგმატიზმმა.  
კანტის პატივისმცემელი ბარონი ცედლიცი, რომელსაც მან „წმინდა  
გონების კრიტიკა“ მიუძღვნა, გადადგა და მთავრობაში წარმმართველ  
ფიგურად იქცა რეაქციონერი სასულიერო პირი ი. ველნერი, რომელ-  
მაც 1791 წ. მოსთხოვა მეფეს კანტის შრომების აკრძალვა. მეფე პირა-  
დად იცნობდა და პატივს სცემდა კანტს, მაგრამ სუსტი ნებისყოფისა  
იყო და თანდათან დაჰყუა ველნერის ნებას. კანტმა ეს იცოდა. 1792 წ.  
ბერლინში გამოქვეყნდა მისი ნაშრომი — „რადიკალური ბოროტების  
შესახებ ადამიანის ბუნებაში“. მეორე ნაწილი — „კეთილი და ბორო-  
ტი პრინციპების ბრძოლა ადამიანზე ბატონობისათვის“ კი რელიგიუ-  
რი მოსაზრებებით არ გამოუქვეყნეს. ბერლინში რომ ვერაფერი გა-  
წყო (თუმცა პირადად მეფეს მიმართა) კანტმა კენიგსბერგში გამოსცა  
ნაშრომი — „რელიგია მხოლოდ გონების საზღვრებში“, რომელშიც  
ოთხი ნაწილიდან ორს ზემოაღნიშნული ნარკვევები წარმოადგენდნენ.  
ამ სიტუაციის ანარეკლია შტოიდლინისადმი წერილის შემდეგი სიტ-  
ყვები: „თუ ბიბლიაზე დამყარებულ თეოლოგს რაიმე შეუძლია დაუ-  
პირისპიროს გონებას, ეს იქნება ან კვლავ გონება, ანდა ძალადობა.  
თუ მას არ უნდა უსაყვედურონ ეს უკანასკნელი (რაც საზოგადოება-  
ში თავისუფლების ახლანდელი შეზღუდვის გამწვავების პირობებ-

ში დიალაც მოსალოდნელია), მაშინ არგუმენტებს, რომელნიც მას არ აკმაყოფილებენ, უნდა დაუპირისპიროს გონების უფრო ძლიერი არგუმენტები და არა ანათემები, რომელთაც სასახლის ატმოსფეროს ღრუბლებიდან ელვასავით გეტყორცნიან“ (17.590).

მოსალოდნელმა სასჯელმა არ დააყოვნა. 1794 წ. 14 ოქტომბერს აიკრძალა კანტის შრომა — „რელიგია მხოლოდ გონების ფარგლებში“. კანტმა მეფისაგან მიიღო ველნერის მიერ შედგენილი საყვედური. მან უარი თქვა რელიგიის შესახებ ლექციებზე. ავადმყოფ მეფეს მისწერა „როგორც თქვენი უმაღლესობის მორჩილი“, არაფერს გამოვაქვეყნებ რელიგიის პრობლემებზეო. მეფე სამი წლის შემდეგ გარდაიცვალა. 1798 წ. ახალი ნაშრომის — „ფაკულტეტთა კამათი“ — წინასიტყვაობაში კანტი თავს იწონებდა მოხერხებულობით: მე რელიგიურ პრობლემებზე საშუალოდ კი არ მიიქვამს უარი, არამედ მხოლოდ როგორც ფრიდრიხ ვილჰელმის მორჩილმა, ე. ი. მხოლოდ მისი სიცოცხლის მანძილზეო [39.10]. ამ ახალ შრომაშიც კანტი განუხრებლად აგრძელებდა იმ გზას, რომელსაც დაადგა გამოკვლევაში — „რელიგია მხოლოდ გონების ფარგლებში“. აქაც იცავს „პრაქტიკული გონების კრიტიკაში“ წამოყენებულ „ესოდენ მშვენიერ დასაბუთებას ღმერთის არსებობისას“. იგი ამტკიცებს, რომ ღმერთის, როგორც მორალური კანონმდებლის იდეა „აღამიანს თავაზობს სავსებით ახალ სამყაროს“, რომელიც განსჯისა და გრძნობათა სამყაროსაგან განსხვავებულია. აღამიანი შეიგნებს, რომ „მისი ვალდებულებანი, ამავე დროს, ღეთაებრივი მცნებანიცაა და მასში წარმოიშობა ახალი შემეცნება, ახალი გრძნობა, სახელდობრ რელიგია“ [39. 73—74]. ეს სიტყვები კანტს არ ეკუთვნის. მათი ავტორი კანტის მიმდევარი ახალგაზრდა ექიმი ა. ვილმანია. კანტმა მისი წერილი დაურთო ფილოსოფიურ და თეოლოგიურ ფაკულტეტთა კამათის საკუთარ ანალიზს, რათა კრიტიკული იდეების ქმედითობა და სიცოცხლისუნარიანობა უჩვენოს. აქ ისიცაა აღნიშნული, რომ არსებობს სექტა, რომელიც თავს მისტიკურს უწოდებს. მისი წარმომადგენლები შესანიშნავი მოქალაქეები არიან, ფილოსოფიაზე წარმოდგენაც არა აქვთ, მაგრამ რომ ჰქონდეთ კანტიანელებს უწოდებდნენ თავსო. კანტს მოწინააღმდეგეებისათვის იმაზე მითითებაც უნდოდა, რომ მისი თეორია საზოგადოებრივი თვალსაზრისით საშიში არ არის.

მართალია, კანტმა რელიგია მორალს პირველად დააფუძნა „პრაქტიკული გონების კრიტიკაში“, მაგრამ რელიგიას მისთვის ყოველთვის ძირითადად მორალური ღირებულება ჰქონდა. 1774 წ. ცნობილი შვეიცარელი თეოლოგი და ექიმი ი. ლაფატერი კანტს გაუგზავნის თავის ნაშრომს — „ჩემი საკუთარი შეხედულება საღვთო წერილზე რწმენის ძალის, ლოცვისა და წმინდა სულის წყალობათა თვალსაზრისით“

და შეფასებას თხოვს. კანტი, საერთოდ, ცხოვრებაში იმ პრინციპს იცავდა, რომ შესაძლებელია ვერ თქვა მრავალი რამ, რაშიც დარწმუნებული ხარ, მაგრამ არაერთარ შემთხვევაში არ უნდა თქვა ის, რასაც არ ფიქრობ. ამიტომ იგი მართლმორწმუნე ლათატერს პირდაპირ ეუბნება, რომ მისთვის, ისევე როგორც ბიბლიური იოზისათვის, რწმენაში მთავარიასრული გულწრფელობა, ხოლო ქრისტიანობაში არსებითად მიაჩნია მორალური მხარე, რომელიც გვეხმარება ჩვენში არსებული ბოროტების დათრგუნვაში“. „მორალური რწმენა, — წერს კანტი, — მე მესმის, როგორც იმის უეჭველი იმედი, რომ ღმერთი დაგვეხმარება ყველა იმ სიკეთის მიღებაში, რომელთა მიღწევაც თვით უგულწრფელესი მცდელობისასაც ჩვენს ძალას აღემატება. [17.539]. ჩვენს ძალას აღემატება, მაგრამ საჭიროა ჩვენი მორალური სრულყოფისათვის. საჭიროა გვეამდეს, რომ თუ ვიმეცნებთ იმას, რაც შესაძლებელია ადამიანისათვის და ვაკეთებთ იმას, რაც ადამიანმა უნდა გააკეთოს, ე. ი. თუ კი ღირსი ვართ ბედნიერებისა ამ ქვეყნად, მაშინ იმქვეყნად ბედნიერებას და ნეტარებას ვეზიარებით [9.465—466].

ნაშრომში — „რელიგია მხოლოდ გონების საზღვრებში“ კანტი წინასიტყვაობაშივე სვამს მორალისა და რელიგიის მიმართების საკითხს. მორალი გულისხმობს ადამიანს, როგორც თავისუფალ არსებას. თავისუფალი კი იმას ნიშნავს, რომ მას თავისი ვალდებულების შესაგნებად არ სჭირდება რაიმე მასზე მაღლა მდგომი არსების იდეა, არც რაიმე „სხვა მამოძრავებელი მის შესასრულებლად, გარდა თავად კანონისა“. ე. ი. წმინდა პრაქტიკული გონების ძალა მისთვის საეხებით საკმარისია და მორალს საკუთარი მიზნებისათვის „რელიგია არაფრად... სჭირდება“ [17.78].

აქ უარიყოფა მორალის რაიმე მიმართება მის გარეთ, ანდა მაღლა მდგომთან, როგორც მორალის განმსაზღვრელთან, ადამიანის ნების გადაწყვეტილების წარმმართველთან. ხოლო ის იდეები და მიზნები, რომელნიც თავად მორალის საფუძველზე წარმოიშობა, მის ავტონომიას ვერას ავნებენ. სწორედ ასეთია მორალის მიმართება რელიგიასთან. ამ მიმართებას კანტი შემდეგნაირად აყალიბებს: „მართალია, მორალს თავისთვის არ სჭირდება რაიმე ისეთი მიზნის წარმოდგენა, რომელიც ნების გადაწყვეტილების წანამძღვარი უნდა იყოს. მაგრამ დიდაც შესაძლებელია, რომ მორალს ამგვარ მიზანთან აუტოლებელი მიმართება ჰქონდეს, ოღონდ არა როგორც საფუძველთან, არამედ როგორც აუცილებელ შედეგთან იმ მაქსიმებისა, რომელნიც მორალის თანახმად მიიღებიან“ [17.79].

მორალის სფეროში გარანტირებული საერთოდ არაფერია, მისი შესაძლებლობის გარდა. ადამიანის წინასწარგარანტირებული მორა-

ლურობა თუ ამორალურობა ამ სფეროს გაუქმება იქნებოდა, ჯერარსის სფერო არსად იქცეოდა. აქ ყველაფერი ადამიანის საკუთარი თავისუფალი გადაწყვეტილების საფუძველზე არსებობს. ამიტომ, თუ ადამიანი გაურბის პასუხისმგებლობას, თუ მას მოთხოვნილება აქვს, რომ მის მაგიერ რაიმე გარეშე ზებუნებრივმა ძალამ გადაწყვიტოს მისი გადასაწყვეტი საქმე, ის მაინც არ თავისუფლდება პასუხისმგებლობისაგან, რადგან ესეც მისი არჩევანია, მისი ნების გადაწყვეტილებაა. ეს თავად ადამიანის ბრალია [17.78]. პასუხისმგებლობის კანტისეული თეორია ფიხტეს მოძღვრების გავლით, რომელმაც პიროვნება აბსოლუტად აქცია, ამ პრობლემაზე თანამედროვე ძიებას ერთვის (შდრ. მ. ჰაიდეგერი, ე. სარტრი).

მორალის სფეროდან რელიგიურში გადასვლა კანტისათვის ჩვენს ცნობიერებაში აისახება, როგორც შესაძლებლის ნამდვილად მიჩნევა. გადასვლა აუცილებელია, რადგან ადამიანს არ შეიძლება არ აინტერესებდეს თუ რა შედეგი შეიძლება მოჰყვეს მის მორალურ მოქმედებას, თუმცა ეს შედეგი არაა განმსაზღვრელი საფუძველი მისი გადაწყვეტილების. მას სურს კეთილ ნებას კეთილი შედეგი მოსდევდეს და ვინც ამას იმსახურებს პირად ბედნიერებასაც მიაღწიოს. ეს კი მასზე არაა დამოკიდებული. ამიტომ დაიშვება ღმერთის არსებობა. დებულება „ღმერთი არსებობს“, იმას ნიშნავს, რომ სამყაროში არსებობს უმაღლესი სიკეთე. ეს აპრიორულად სინთეზური დებულებაა, რადგან არსებობა არ შედის ღმერთის ცნებაში. ღმერთის ცნების არსებობა მხოლოდ ღმერთის შესაძლებლობის გარანტიაა. ჩვეულებრივ, ადამიანის ცნობიერებაში ეს გადასვლა გაუცნობიერებლად ხდება, ათასგვარ ფაქტიურ ვითარებებთან კავშირში, კრიტიკული ფილოსოფია ნათელყოფს ამ დაშვების მექანიზმს, ათავისუფლებს რელიგიას ყოველგვარი ანტროპომორფისტული და ონტოლოგისტური ნაშთებისაგან და უშვებს მას „მხოლოდ გონების ფარგლებში“, ე. ი. მხოლოდ როგორც მორალურ რელიგიას [17.81], ეს ღმერთი ყოვლისშემძლე მორალური არსებაა, რომელიც ადამიანს მისი დანიშნულების ტვირთს უმსუბუქებს. კანტი თვლის, რომ მისი „წმინდა ფილოსოფიური მოძღვრება რწმენაზე“ „ფილოსოფიური თეოლოგიაა“ და არსებითად განსხვავდება ბიბლიური თეოლოგიისაგან [17.84—85].

ადამიანის ბუნების კანტისეული განსაზღვრება, მიუხედავად მთელი მისი ორიგინალობისა, იმ კონცეფციის დიდ გავლენას განიცდის, რომელიც მ. ლუთერმა პავლე მოციქულზე დამყარებით შექმნა. კანტის მორალისა და რეფორმატორული აზროვნების მიმართების თაობაზე სპეციალური გამოკვლევები არსებობს [32.145], მაგრამ მო-

ციქულის შეხედულებებს ამ მიმართულებით სათანადო ყურადღება არ ექცევა. ეს იმ დროს, როცა ნაშრომში „რელიგია მხოლოდ გონების ფარგლებში“ პავლე, რომელიც ადამიანში კეთილისა და ბოროტის ერთდროულ დაპირისპირებულობას პრინციპულ მნიშვნელობას აძლევდა, ხუთჯერაა დამოწმებული, ლუთური კი ნახსენებიც არაა.

კანტი, მართალია, აშკარად არ უარყოფს ქრისტეს გამოცხადების მნიშვნელობას, მაგრამ ფაქტიურად არაარაზე დაჰყავს. ისევე როგორც მასთან „წინგამსწრები თანხმობით“ [32. 149], ფინტეს თავის „ყოველი გამოცხადების კრიტიკაში“ (1792). კანტისათვის მთავარია, რომ ჩვენ სულში გვაქვს ჩვენს მიერვე არჩეული მორალურად სრულყოფილი ზეკაცის იდეა. კონკრეტული პიროვნების სახით მისი გამოცხადება „მორალური თვალსაზრისით“ საჭიროც არაა, რადგან ამ ღვთაებრივი ადამიანის განსხვავება ჩვეულებრივისაგან ისე დიდი იქნებოდა, რომ ამ უკანასკნელისათვის ნიმუშად არ გამოდგებოდა [17, 132]. საერთოდ „სარწმუნოების ემპირიული დასაბუთება“ კანტს არც საკმარისად და არც სარწმუნოდ მიაჩნდა. ადამიანში მუდამ მიმდინარეობს ბრძოლა სიკეთესა და ბოროტებას შორის და მხოლოდ მას შეუძლია იცოდეს რომლისათვის იბრძვის. ამიტომ მას სასაცილოდ მიაჩნდა სიკვდილის წინ მღვდლისათვის აღსარება. ადამიანმა თავად ყველაზე უკეთ და ზუსტად იცის რას იმსახურებს. აღსარება ამ საქმის გადაწყვეტის სხვისთვის გადაბარებაა. „ეს თითქოს ოპიუმია სინდისისათვის მიცემული“ და ჭეშმარიტი მორალისა და რწმენის თვალსაზრით დანაშაულია, როგორც საკუთარი თავის, ისე სხვების წინაშე [17. 148].

ქრისტე, მისი აზრით, შესაძლებელია არსებობდა, მაგრამ მხოლოდ როგორც ბრძენი და მორალური ადამიანი, რომლის მოძღვრება „უფრო წმინდა და ამაღლებული იყო, ვიდრე ყველა მანამდელი ფილოსოფოსის“ [17. 150]. იგი მიიჩნევს გონების მიერ შექმნილი იდეის განხორციელებად. ეს იდეა წარმოიშვა, ერთი მხრივ, თავისუფლებაზე ბერძენ ბრძენთა მორალური მოძღვრების და, მეორე მხრივ, ფაქტიური უთანასწორობის უკიდურესი გამწვავების ეპოქაში. ადამიანებს საკუთარი ძალის იმედი არ ჰქონდათ და ამიტომ ირწმუნეს მხსნელის ღვთაებრივი წარმოშობა, მისი უბიწო ჩასახვა, როგორც ადამიანურ ნაკლისაგან თავისუფლების ნიშანი და სხვ.

როგორც პიროვნება, ქრისტე მორალურ კანონებს და კატეგორიულ იმპერატივს უნდა დაქვემდებარებოდა, ე. ი. მას ჰქონდა მოვალეობა საკუთარი თავის წინაშეც და კანტის აზრით, არ ჰქონდა უფლება თავად ეძია მოწამებრივი სიკვდილი, რათა სხვებისათვის მაგალითი მიეცა, მათი ხსნა გაეადვილებინა. თეოლოგთა ამგვარი შეხედულებების საპირისპიროდ კანტს მიაჩნია, რომ ადამიანს, თუ

სხვა გამოსავალი არაა, შეუძლია წავიდეს სიკვდილზე, მაგრამ სიკვდილის ძებნა, ე. ი. თვითმკვლელობა ნიშნავს საკუთარი თავის საშუალებად ქცევას. ქრისტე კი ისეთ სიტუაციაში აღმოჩნდა, რომ სწორედ საკუთარი პიროვნების ღირსებისათვის უნდა შეეწირა თავი მსხვერპლად.

ქრისტეს, კანტის აზრით, მიზნად ჰქონდა დიდმნიშვნელოვანი მორალური განზრახვის შესრულება: ცერემონიალური რწმენის და საეკლესიო რიტუალების ზებუნებრიობის უარყოფა. კენიგსბერგელი ბრძენი წუხს, რომ ქრისტემ ვერ მოასწრო ამ „საზოგადოებრივი რევოლუციის“ განხორციელება [17. 152], მაგრამ ამის საჭიროება თანდათან ძლიერდება რელიგიაში. ასეთივე აზრისაა იგი სასწაულის შესახებ. რამდენადაც სასწაულის მიზეზი ჩვენთვის შეუძემცნებადია, იგი არ შეიძლება ჩვენს მორალურ სრულყოფას ემსახურობდეს, უფრო ზუსტად, მორალურად მას არავითარი მნიშვნელობა არ შეიძლება ჰქონდეს [17. 58]. იგი იმისათვის უარყოფს სასწაულის მნიშვნელობას, რისთვისაც ნახევარი საუკუნის შემდეგ, დანიელი ფილოსოფოსი ს. კირკეგორი მასში ერთადერთ საშველს დაინახავს და რელიგიურ რწმენას მორალურზე მალა დააყენებს. მაგრამ ეს საზოგადოების განვითარების სხვა საფეხურზე მოხდება, როცა ბურჟუაზიული ფილოსოფია ერთადერთ ხსნას ირაციონალურში დაინახავს. კანტისათვის კი რელიგიაში და მორალში ირაციონალური გამორიცხულია, როგორც ფაქტორები. ადამიანმა უნდა იცოდეს რა გააკეთოს, რათა ღვთის ბატონობა დამყარდეს. თუ არ იცის და ისე მოქმედებს, ის პიროვნებას აღარ წარმოადგენს. ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ადამიანს შეუძლია თავისი მოქმედების ყველა შედეგი იცოდეს. ეს მასზე საერთოდ არაა დამოკიდებული და ამიტომ თავისი მოქმედების საორიენტაციოდ არ უნდა გაიხადოს. მისი გადაწყვეტილებიდან შეიძლება კარგი საქმე გამოვიდეს და შეიძლება არა, მაგრამ ეს არაა მორალური და რელიგიური სიწმინდის საზომი. მაქსიმუმში, რაც ადამიანს მოეთხოვება ისაა, რომ მან ყოველთვის ცნობიერად და გულწრფელად ეცადოს კატეგორიული იმპერატივის და მორალური რელიგიის პრინციპის განხორციელება. ეს იქნება „წმინდა რელიგიური რწმენა“, განსხვავებით ისტორიულ ფაქტებზე დამყარებული რელიგიისაგან, რომლის მნიშვნელობა მუდამ ლოკალურია და წარმავალი [17. 173]. ისტორიული რელიგიების დამახასიათებელია ხელშეუხებელი ავტორიტეტების დაკანონება, ყოველგვარი სხვაგვარი რწმენის გამორიცხვა. ფართო შემწყნარებლობა კანტისათვის ჰეგემარტი რელიგიის უმნიშვნელოვანესი მახასიათებელია [17. 179]. ამ მხრივ მის ყველაზე მეტ კრიტიკას კათოლიციზმი იმსახურებს. საერთოდ კი, ქრისტიანობას მისი წმინდა მორალური შინაარსით, ისტორიული ფაქტობრიობისაგან გაწმენდილი, შესაძლებელია

საყოველთაო რელიგიად ქვეყნის პრეტენზია ჰქონდეს. ასე გაგებული ქრისტიანობა პიროვნულ პასუხისმგებლობას უნარჩუნებს ადამიანს და ამქვეყნიურ აქტიურ პოზიციასაც, რომელიც ხელს უწყობს როგორც საკუთარი თავის, ისე ქვეყნის გაუმჯობესებას [17.246]. აღმოსავლური რელიგიები კანტს სწორედ იმიტომ არ უყვარს, რომ ისინი როგორც პიროვნების, ისე ამქვეყნიურობის პრინციპის წინააღმდეგ არიან მიმართულნი. იმიტომ უარყოფს იგი „ლაო ძეს შემზარავ სისტემას უმადლესი სიკეთის თაობაზე, რომელიც ა რ ა რ ა ს უნდა წარმოადგენდეს, ე. ი. ღვთაებასთან შერწყმის გზით მასში გათქვეფის და ამდენად საკუთარი პიროვნების განადგურების ცნობიერებას“ [17.287].

თავად ქრისტიანობის ისტორიიდან კანტი გადაჭრით უარყოფს „როგორც განდევნილი და ბერული ცხოვრების მისტიკურ ფანატიზმს და უქორწინობის ქება-დიდებას, რომელთაც ადამიანთა დიდი რაოდენობა ქვეყნისათვის უსარგებლო გახადეს“, ასევე „მოჩვენებით სასწაულებს“, რომლებიც მათ ახლდათ და ხალხს „ბრმა ცრურწმენის მძიმე ბორკილებში სჭედავდნენ“.

იხილავს რა რელიგიური ცნობიერების ისტორიას, კანტი ადგენს მასში განვითარებას, რომლის დროსაც გარეგნულს, მისტიკურს, ირაციონალურს თანდათან ნაკლები მნიშვნელობა ენიჭება. თანდათან იზრდება შინაგანი ზნეობრივი კანონის სიყვარული და ამ იდეის შესაბამისი რწმენის პრინციპის. — „ღმერთი არის სიყვარულის“ ძალა, თუმცა მისი სრული გაბატონება ადამიანებში მიუღწეველი მიზანია [17.219].

რელიგიურ ცნობიერებაში კანტი ორი წყაროდან მომდინარე შინაარსს განასხვავებს, რომელიც შემდეგ ფოიერბახის მიერ რელიგიის კრიტიკაში გამოიყენება. რელიგიის ორი წყაროთაგან ერთია ადამიანის უძლურებისაგან გამოწვეული შიში, რომელიც კერპთაყვანისმცემლობით იწყება და, ფორმის დიდი განსხვავების მიუხედავად, თანამედროვე საეკლესიო მსახურებაშიცაა შემორჩენილი [17.249]. რელიგიის სულ სხვა პრინციპია ღმერთის მსახურება ქველმოქმედებაში და მის შესაბამის აზროვნებაში დაინახო. ესაა ღმერთის სიყვარული, თავისუფლად და ზნეობრივ კანონის პატივისცემით არჩეული. ამ ორი წყაროს შესაბამისად არსებობენ გამოცხადების რელიგია და ბუნებრივი რელიგია, რომელიც ჯერ ვალდებულებას აცნობიერებს და შემდეგ მიიჩნევს მას ღვთაებრივად. ამისათვის შეგნებას და გაგებას, ცხადია, გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება და კანტი მის მიმდევარს უწოდებს რაციონალისტ რწმენის სფეროში. იგი, განსხვავებით ნატურალისტისაგან, არ უარყოფს ზებუნებრივი ღვთაებრივი გამოცხადების შესაძლებლობას, რადგან. მისი ცოდნა ამის. საკმაო საფუძველს



არ აძლევს და არც სუპრანატურალისტს ეთანხმება, რომლისთვისაც გამოცხადება აუცილებელია რელიგიისათვის. რადგან მიაჩნია, რომ არც ამის უფლებას აძლევს საკუთარი გონება [17.226—227].

ქრისტეს მცნებანი კანტისათვის საყოველთაო ღირებულების მქონეა მხოლოდ როგორც წმინდა გონების მოძღვრება. ისინი პრაქტიკული გონების მიერ დაშვებული დებულებანია, რომელთა მიღების საფუძველი თავად მათშია. კანტი, რომელიც თეორიულ გონებას უარს ეუბნებოდა დეკარტის მეთოდოლოგიური სკეპტიციზმის შედეგი („ვაზროვნებ, მაშასადამე, ვარსებობ“) თავის თავის დამასაბუთებელ დებულებად მიეღო, პრაქტიკულ შემეცნებაში შესაძლებლად თელის ამას. იგი მორალური ცნობიერებისათვის არსებითად, ე. ი. უქველად მიაჩნია, რომელთაც უნდა დაემყარონ სხვა დებულებათა დასაბუთება ამ სფეროში. ასეთი დებულებანია: ადამიანი ღმერთისათვის სათნო ხდება არა რიტუალებით, არამედ წმინდა მორალური რწმენით (მათე, V, 20—48); აზრში შეცოდება ღვთისათვის ისეთივე მნიშვნელობისაა, როგორც საქმით ცოდვა (იქვე, 28); წმინდანობა ადამიანის მიზანია და გულში სიძულვილი სიკვდილს უდრის; უსამართლობა მოყვასისადმი მასთანავე უნდა გამოისყიდო და არა რიტუალებით; შურისძიება შემწყნარებლობამ უნდა შეცვალოს, ხოლო მტრის სიძულვილი — კეთილმყოფლობამ (იქვე, V, 44) და სხვ. ეს ის პრინციპებია, რომელთა საძიებლად ადამიანს არ სჭირდება საკუთარ თავს გარეთ გასვლა და ვერც მათი ჭეშმარიტების კრიტერიუმს ნახავთ რაიმე მისგან დამოუკიდებელში [17.231].

კანტის მოძღვრება რელიგიის შესახებ ემყარება, უპირველეს ყოვლისა, თეორიული შემეცნების სფეროს, ე. ი. არსის სფეროს ემპირიული სინამდვილის ფარგლებით შეზღუდვას. რწმენისათვის გათავისუფლებულ უსასრულო სფეროში გამოიყოფა ზნეობრივი ქცევის, ანუ თავისუფლების სამეფო. ზნეობრივი ქცევის ფაქტის არსებობისათვის აუცილებელ პირობებად დგინდებიან თავისუფლება, სულის უკვდავება და ღმერთი. მათი დაშვება არ ეწინააღმდეგება თეორიულ გონებას, ის მათ შესაძლებლობას უშვებს საკუთარი სფეროს გარეთ. მათი დაშვება შეიძლება აიხსნას მხოლოდ ადამიანის, როგორც მორალური არსების მოთხოვნილებით. ამ სამი პოსტულატიდან თავისუფლებას არ გავყავართ წმინდა მორალის სფეროს გარეთ. სულის უკვდავეების და ღმერთის დაშვება კი ქმნის რელიგიის სფეროს. როგორც მორალურზე დამყარებულის, მაგრამ მისგან განსხვავებული-სას.

მორალისა და რელიგიის კანტისეულ გაგებათა მჭიდრო კავშირ-მა მათ შორის განსხვავება არ უნდა დაგვავიწყოს. წმინდა მორალს არსებითად, თავისი არსებობისათვის მხოლოდ თავისუფლება სჭირ-

დება, მაგრამ არ უნდა ვიფიქროთ, რომ კანტი ამ ერთი პოსტულატით რომ შემოფარგლულიყო, მისი თეორია უნაკლოდ დაფუძნებული იქნებოდა. როგორც განმარტებული ნაშრომის — „ფილოსოფოსთა ღმერთის“ — ავტორი ვ. ვაიშედელი აღნიშნავდა, კანტთან მორალურ კანონსაც აქვს წინამძღვარი: იგი აუცილებელია თუ ჩვენ თავად ვადგენთ მაქსიმებს. ამრიგად, თავისუფლება მორალურობას გულისხმობს, ხოლო მორალურობა თავისუფლებას. აქ წრე გვაქვს დასაბუთებაში. მას ემყარება კანტის ფილოსოფიური თეოლოგია, რომელიც დასაბუთებულად ვერ ჩაითვლება [51. 1. 213].

თავისუფლების გვერდით პოსტულატებად სულის უკვდავების და ღმერთის არსებობის დაშვება იდეალიზმისა და რელიგიის კავშირის საინტერესო ასპექტზე მიუთითებს. რაგინდ დიდ ნდობას უცხადებდეს იდეალისტი ადამიანს და მის გონებას, მას მაინც არ სჯერა კონკრეტული ადამიანის ძალისა და შემოქმედების. მაშველად იგი მუდამ რალაცა სახის ზებუნებრივსა და ზეგრძნობადს მიმართავს. კანტის ავტონომიური ეთიკა თავისი შინაგანი ლოგიკით ათეიზმისაკენ მიდიოდა. საკუთარი სულიერი სამყაროს მოსაწესრიგებლად ადამიანს არ სჭირდება საიქიო და ღმერთი, მაგრამ იგი სამყაროს წევრია და გულგრილი ვერ იქნება საკუთარი ზნეობრივი ქცევის შედეგების მიმართ მისგან დამოუკიდებელ სინამდვილეში. გულგრილი ვერ იქნება იგი ვერც საკუთარი ბედის საკითხისადმი ამ სამყაროში. ეს ინტერესები უკუზემოქმედებას ახდენენ მის მორალურ ბუნებაზე. უძნელებენ ამოცანას. რელიგია ამ ტვირთის შესამსუბუქებლადაა შემოყვანილი. კანტმა ერთხელ, როცა ათეისტთა მორალურობის საკითხზე მსჯელობდა, სავსებით ნათლად მიუთითა ამ გარემოებაზე. მას ეჭვი არ ეპარებოდა, რომ ათეისტი, მაგ., სპინოზა მაღალი ზნეობის ადამიანი შეიძლება იყოს, მაგრამ შენიშნა, რომ ათეისტისათვის უფრო ძნელია ზნეობრიობის მკაცრი მოთხოვნების დაცვა. ამაში უნდა დავეთანხმოთ მოხუც ბრძენს. მორალურად ყოფნა ღმერთის რწმენის გარეშე უფრო ძნელია, მაგრამ, როგორც რუსო იტყოდა პოლბახის შესახებ, მით უფრო დასაფასებელია.

**რელიგიის პრობლემა ა. შოპენჰაუერის ფილოსოფიაში**

იდეალისტური ფილოსოფიური სისტემების რელიგიასთან დამოკიდებულების საკითხი ერთ-ერთი ის ფილოსოფიური პრობლემაა, რომლის გადაწყვეტას, ჩვენი აზრით, ორი მხარე აქვს: ერთი მხარე არკვევს თვით ამა თუ იმ იდეალისტური ფილოსოფიური სისტემის ბუნებას, მეორე საშუალებას გვაძლევს თავისებური თვალთახედვის პოზიციიდან დავინახოთ თვით რელიგია და ღმერთის იდეა, რელიგიური ცნობიერება საერთოდ.

რელიგიების ღმერთთან იდეალიზმის დამოკიდებულების საკითხს აქვს უღრმესი ფენები. ყველა მოაზროვნესთან ამ პრობლემის დასმა თუ გადაწყვეტა თავისებურია და განუმეორებელი, მაგრამ აქვთ ბევრი საერთოც. ამიტომაც ეს საკითხი ფილოსოფიის ისტორიისა და, საერთოდ, ფილოსოფიის ერთ-ერთი საინტერესო პრობლემაა.

საკითხი ირაციონალისტური ფილოსოფიის დამოკიდებულებისა რელიგიასთან განსაკუთრებით საინტერესოა, ჩვენი აზრით, იმდენად, რამდენადაც ამ ფილოსოფიის თითქმის ყველა წარმომადგენელი უარყოფს რელიგიასა და რელიგიურს, მაშინ, როცა რელიგიურისაგან ისინი არც ისე შორს არიან, როგორც ფიქრობენ. ამ მხრივ, უპირატესი მნიშვნელობა უნდა მიეკუთვნოს ვოლუნტარიზმისა და ირაციონალიზმის უდიდეს კლასიკოსს ა. შოპენჰაუერს, რომლის მოძღვრებაშიც რელიგიის პრობლემა უაღრესად თავისებურად არის დაყენებული და გადაჭრილი. ა. შოპენჰაუერის ნების მეტაფიზიკა საბოლოოდ რელიგიურის დაფუძნებამდე მიდის.

წინამდებარე შრომაში მოცემულია ცდა — შეძლებისამებრ დასაბუთდეს ეს უკანასკნელი დებულება.

რელიგიის წინააღმდეგ მებრძოლი შოპენჰაუერი თავის ფილოსოფიას აფუძნებს პრინციპზე, რომლის პირველი მონახაზები შელინგის ფილოსოფიამ მოგვცა.

ღმერთში არსებული ბრმა ნებიდან, რომელიც ღმერთში არსებულ ბუნებასთან არის გაიგივებული შელინგის ფილოსოფიაში, ეს პრინცი-

პი შოპენჰაუერთან იქცევა ყოველივე არსებულის ბრმა, უგონო, ქაოტურ საფუძვლად. ნება შოპენჰაუერთან სამყაროს ალოგიკური, ბნელი საფუძველია, თვითონ ნებას კი საფუძველი არა აქვს. ის არსებობს როგორც მხოლოდობა და ამიტომ ის, როგორც ერთი, მდგომარეობს ყველა მოვლენასა და საგანში. მისი არსება ერთია ყველგან და ყოველთვის. ასეთ რეალობას შოპენჰაუერი უძებნის ანალოგს კანტის „ნივთი თავისთავად“-ის სახით. ნება არის ის ერთადერთი, რაც დევს საგნებისა და ადამიანის შემეცნების უნარის საფუძველში, დამოუკიდებელია სივრცისა და დროისაგან და არ ექვემდებარება მიზეზობრიობის კანონის ბატონობის სფეროს.

ა. შოპენჰაუერი თავს თვლის ანტირელიგიურ მოაზროვნედ. განსაკუთრებით უარყოფს ის პერსონალური ღმერთის იდეას.

შოპენჰაუერის მიერ რელიგიის კრიტიკა უმჭიდროესად არის დაკავშირებული ობიექტურ იდეალიზმში აბსოლუტის, აბსოლუტური იდეის კრიტიკასთან. აბსოლუტის შემოყვანას ფილოსოფიაში ის თვლის არა ფილოსოფიურ, არამედ თეოლოგიურ პრობლემატიკად. საკმაო საფუძველის კანონის ნამდვილობა და მისი აუცილებლობა იმდენად ფესვგადგმულია ჩვენს ცნობიერებაში, რომ შეუძლებელია წარმოვიდგინოთ ისეთი რამ, რომლის მიმართ არ დაისმებოდა კითხვა „რატომ?“, „რა პირობით?“, თუ აზროვნებაში ასე ფესვგადგმულია აზრი იმის შესახებ, რომ უპირობო არაფერი შეიძლება იყოს. მაშინ არ შეიძლება გონებამ კანონიერად მიიღოს აზრი უპირობო აბსოლუტის შესახებაც. აბსოლუტის შესახებ ფილოსოფიური „ლაყბობა“ (შოპენჰაუერის ტერმინია) შოპენჰაუერისთვის სხვა არაფერია, თუ არა ღმერთის არსებობის კოსმოლოგიური დასაბუთება [27,126]. კანტმა ისე დაასამარა ეს დასაბუთება, რომ მის შემდეგ ის თავისი ჩვეულებრივი სახით ვეღარ ჩნდება და ამიტომ იძულებულია სხვაგვარი სახე მიიღოს—ხან ინტელექტუალური ჭკრეტის. ხან წმინდა აზროვნების, ხან აბსოლუტის. ძნელი მისახვედრი არ არის, რომ შოპენჰაუერის კრიტიკა მიმართულია პეგელის ფილოსოფიის წინააღმდეგ.

უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებს შოპენჰაუერი კანტის მიერ რაციონალური თეოლოგიის კრიტიკას: „... ევროპაში კანტამდე არსებული ფილოსოფიის... სრული განადგურება ამ პოლემიკის საშუალებით შეადგენს კანტის უკვდავ დამსახურებას. მან გააძევა ფილოსოფიიდან თეიზმი, იმიტომ რომ მასში (ფილოსოფიაში — დ. დ.), როგორც მეცნიერებაში და არა რწმენის შესახებ მოძღვრებაში, ადგილი აქვს მხოლოდ იმას, რაც ან ემპირიულად მოცემულია, ან ურყევად არის დადგენილი მტკიცე დასაბუთებებით [27. 173]. საინტერესო დებულება აქვს, ჩვენი აზრით, გამოთქმული შოპენჰაუერს კანტის მიერ

თეიზმის კრიტიკაზე, — სახელდობრ დებულება, რომლის მიხედვით, მოვლენასა და „ნივთს თავისთავად“-ს შორის განსხვავების დადგენით კანტმა საფუძველი გამოაცალა თეიზმს და ამით გახსნა გზა არსებობის სრულიად სხვა, ბევრად უფრო ღრმა ახსნისათვის.

ღმერთის არსებობის ფიზიკო-თეოლოგიური დასაბუთების კრიტიკა კანტთან ემყარება ტელეოლოგიის კრიტიკას. კანტს ეს დასაბუთებაც, ისევე, როგორც კოსმოლოგიური, საბოლოო ანგარიშით ონტოლოგიურ დასაბუთებაზე დაჰყავს. შოპენჰაუერი, თავისი ნების მეტაფიზიკიდან გამომდინარე, სხვა არგუმენტაციას უძებნის ფიზიკო-თეოლოგიური დასაბუთების კრიტიკას — სახელდობრ, დებულებას ყოფიერების უაზრობის, უმიზნობისა და უგუნურების შესახებ.

ნების კონცეფციაზე დაყრდნობით წყვეტს შოპენჰაუერი საერთოდ ეთიკისა და კერძოდ, ქრისტიანული ეთიკის საკითხებს. ქრისტიანულ ეთიკასთან ის არკვევს თავისი ეთიკის დამოკიდებულებას — აქედან არის დედუცირებული მსოფლიოში არსებული ბოროტების, ცხოვრებისეული უსიამოვნების, სიკეთისა და ბოროტების, სამაგიეროს მიზღვევის და სხვ. საკითხები, რომლებიც საერთოდ რელიგიური ცნობიერების საკითხებიცაა.

ქრისტიანობის წარმოშობის დროიდან მოყოლებული, მთელი ევროპული ეთიკური აზროვნება, ჩვენი აზრით, იყო რეფლექსია იმ ეთიკურ დებულებებზე, რომლებიც ჩამოაყალიბა ქრისტიანულმა ეთიკამ. ქრისტიანობამ ეთიკურ მაქსიმებს არა მხოლოდ სისტემის ხასიათი მისცა: მან ისინი შემოსა საოცარი სიწმინდისა და სინდისის შინაგანი ხმის შარავანდელით: მათ აქეთ არა დიქტატის ხასიათი, დაკანონებულობის სიმკაცრე და უღმობელოება, არამედ კეთილი რჩევისა და საკუთარ სულში ჩახედვისაკენ მოწოდების ხასიათი. ამ ეთიკური მოძღვრების ღირსებების გამო იყო ალბათ, რომ ათეიზმიც და კანტიც უკუაგდებდნენ ქრისტიანულ კოსმოგონიას და მის ეთიკას იმ თითქმის ერთადერთ მაღალ ღირებულებად თვლიდნენ, რაც კი არის ქრისტიანულ რელიგიაში.

თითოეული ადამიანი, ინდივიდი, შოპენჰაუერის აზრით, ერთიანი ნების — სიცოცხლის ნების გამოვლენაა. ნება არის „ნივთი თავისთავად“, ყოველი არსებული კი ამ ნების გამოვლენა, ობიექტივაციაა. ნება თავისუფალია, ნება — ყოვლისშემძლეა. მსოფლიო ამ პირველადი ნების მხოლოდ სარკეა. ყველა ტანჯვა და უბედურება, რაც კი მსოფლიოშია, გამოხატავს იმას, რაც ნებას უნდა. ამიტომ ყველაფერი, რაც შეიძლება დაემართოს ადამიანს, ემართება ამ ნების გამო. თვითონ მსოფლიო ატარებს თავის თავზე პასუხისმგებლობას, ასევე ადამიანებიც. მარადიული სამართლიანობა ბატონობს მსოფლიოში — ადამიანები ასე უვარგისნი რომ არ იყვნენ, მაშინ მათი ბედიც არ იქ-

ნებოდა ასეთი ცული. „თვითონ მსოფლიოა თავისი თავის განაჩენი: რომ შეიძლებოდეს მსოფლიოს მთელი მწუხარება დავდოთ სასწორის ერთ მხარეზე, ყველა დანაშაული — მეორეზე, მაშინ სასწორის ისარი ალბად არ გაინძრეოდა“ [28. 419].

ადამიანებისთვის მსოფლიო წარმოდგება ისე, როგორც ის ვლინდება მოვლენებში. მის სიღრმისეულ არსებას ჩვენთვის, ინდოელების თქმით, მაიას საფარი ფარავს. ადამიანი ხედავს, რომ ერთი ბედნიერია, მეორე კი იტანჯება. ყოველი ადამიანი ცდილობს — რაც შეიძლება დატკბეს სიცოცხლით, ყოველნაირად ებლაუტება სიამოვნებას, მაგრამ ვერ ხედავს, რომ სიკეთეც და ბოროტებაც, სიამოვნებაც და ტანჯვაც სიცოცხლის ნების გამოვლენის მხოლოდ სხვადასხვა მხარეებია. განსხვავება იმას, ვინც აყენებს ტანჯვას, და იმას შორის, ვისაც ტანჯავენ, მხოლოდ ფენომენია და არ ეხება „ნივთს თავისთავად“. ეს „ნივთი თავისთავად“ არის ნება, რომელიც ორივეში — მტანჯველშიც და ტანჯულშიც ცოცხლობს, ამდენად, ორივე ერთია და არა განსხვავებული. ნებაა მიზეზი ყოველი ბოროტებისა, რაც ხდება მსოფლიოში. ა. შოპენჰაუერის ეს კონცეფცია საბოლოო ანგარიშით მიღის ბოროტებისა და სიკეთის ნიველირებამდე.

ცხოვრება სავსეა მაგალითებით, როცა დასჯილია მაღალი ზნეობის ადამიანი, დაბალი ზნეობის კი — ბედნიერია. სამაგიეროს მიზღვევა ამიტომ ქრისტიანობამ იმ ქვეყანაში გადაიტანა, რადგან ამ ქვეყნად ბოროტების წილ ცული და სიკეთის წილ — კარგი ხვედრი იშვიათია რომ მიეგოს ადამიანს. რატომ ხდება ასე? შოპენჰაუერი ამას ხსნის იმით, რომ ნება, რომელიც ყველგან და ყველადღერში ბატონობს, თვითონაა ბოროტება. რამდენადაც ნება სიღრმისეული არსია, ადამიანი ვერ ხედავს — რისთვის ისჯება. ის ისჯება მსოფლიო ნების, როგორც ბოროტი პრინციპის, გამო.

საინტერესოა, რომ თავის ამ დებულებას შოპენჰაუერი უძებნის ანალოგს ქრისტიანობაში, სახელდობრ, ქრისტეს მცნებაში „არაწინაღდგომად ბოროტისა“. შოპენჰაუერის აზრით, ქრისტიანობაში სადღაც ნაგრძნობია ის, რომ სიკეთეცა და ბოროტებაც — ორივე ერთი და იგივე მსოფლიო ნების გამოვლენაა და ამიტომ ბოროტებისთვის ბოროტებითვე კი არა, სიკეთით უნდა მიეზღოსო. ეს, რა თქმა უნდა, სწორი არაა. აქ შოპენჰაუერი ცდილობს თავისი კონცეფცია დაუახლოვოს ქრისტიანულ ეთიკას და ამ დაახლოებით აჩვენოს თავისი კონცეფციის კუშმარტი ხასიათი. ასევე ცდილობს იგი მონახოს თავისი მოძღვრების ძირები პითაგორასთან და პლატონთან (მეტემფსიქოზი), ბუდიზმში (კვიეტიზმი და ასკეტიზმი).

კონცეფციას ასევე ისა და, საერთოდ, ნების უარყოფის შესახებ შოპენჰაუერი ნების მეტაფიზიკაზე დაფუძნებული თავისი ეთიკის

მნიშვნელოვან ნაწილად თვლის. აქ ჩვენ მას განვიხილავთ იმდენად, რამდენადაც თვითონ შოპენჰაუერი ბევრ საერთოს პოულობს ქრისტიანულ ასკეტიზმსა და თავის ეთიკას შორის.

სიცოცხლის ნების უარყოფისა და ჩაკვლის თვალსაჩინო მტკიცებად შოპენჰაუერს მიაჩნია ქრისტიანული წმინდანების ცხოვრება და მოღვაწეობა. მათ, როგორც პიროვნებებს და მათი ცხოვრების საზრისსა და ღირებულებას ის ბევრად უფრო მალა აყენებს, ვიდრე დიდი ისტორიული მოღვაწეებისა და მხედართმთავრების მნიშვნელობას [28,460].

ქრისტიანულ ასკეზასთან ნების უარყოფისა და ჩაკვლის შესახებ თავისი კონცეფციის მსგავსების შესახებ შოპენჰაუერი არაერთხელ მიუთითებს თავის თხზულებებში. ქრისტიანულ ეთიკაში უმთავრესად ის თვლის არა მოყვასის სიყვარულის იდეას, არამედ იდეას ცხოვრებისაგან განდგომისა და სიცოცხლის ნების უარყოფის შესახებ. მოციქულებთან უკვე ვხვდებით ამ იდეის ნიშნებს, რომლებიც ქრისტიანობის შემდგომ ისტორიაში პოულობს განვითარებასა და დასრულებას. ეს ნიშნები მოციქულებთან არის: ქველმოქმედება, სიძულვილისთვის სიყვარულისა და სიქველის მიგება, დათმენა, თავმდაბლობა, თავშეკავება ხორციელი სიამოვნებისაგან, სიღარიბე. შოპენჰაუერს მოაქვს ადგილები მარკოზის სახარებიდან: „და მოუწოდა ერსა მას მოწაფეთა თვისთა თანა და ჰრქუა მათ: რომელსა უნდეს შემდგომად ჩემსა მოსლვაი, უვარ-ყავნ თავი თუისი და აღიღენ ჯუარი თუისი და შემომიღებენ მე“ [8,34]. „რომელსა უნდეს სულისა თუისის განრინებაი, წარიწყმიდოს იგი; და რომელმან წარიწყმიდოს თავი თუისი ჩემთუის გინა სახარებისათუის, მან აცხოვნოს იგი“ [8,35].

ასკეტიზმის ამ ჩანასახის შემდგომ განვითარებას ვხვდებით ქრისტიანი წმინდანებისა და მისტიკოსების ნაწერებში. ეს ნაწერები ქადაგებს უკიდურეს სიღარიბეს, თავის დავიწყებას, თვითგვემას, ნების ჩაკვლას და მხოლოდ ღვთის ჭკრეტაში ჩაძირვას. ასეთ თხზულებებს შორის უპირველესად თვლის შოპენჰაუერი გერმანელი მისტიკოსის მაისტერ ეკჰარტის თხზულებებს. მაგრამ ქრისტიანული საღვთო წიგნების ასკეტიკურ ნაკადში დისონანსი შეაქვს, შოპენჰაუერის აზრით, ამ რელიგიაში საკმაოდ ჭარბად მყოფ იუდაისტურ ელემენტებს. რამდენადაც იუდაიზმისათვის სრულიად უცხოა ხორცის ჩაკვლისა და თვითგვემის იდეა. შოპენჰაუერი თვლის, რომ ქრისტიანული რელიგია ორი ნაწილისაგან შედგება: საკუთრივ ქრისტიანული და იუდაისტური ნაწილებისაგან. საკუთრივ ქრისტიანულად შოპენჰაუერი უპირატესად ეთიკას მიიჩნევს, დოგმატიკას კი — იუდაისტურად.

ამ სხვადასხვა ელემენტების შეერთებას ის ხელოვნურად და ნაძალადევად თვლის და, ამდენად, ქრისტიანობის შელახვად. ნამდვილი, ქვეშარტი ქრისტიანობა — ახლად შექმნილი ქრისტიანობა სწორედ ამ ასკეტიზმის იდეის გამო არის დიდებული და ამაღლებული რელიგია. ისტორიის მანძილზე ქრისტიანობა გააყალბეს. ამას შოპენჰაუერი უყიფინებს განსაკუთრებით პროტესტანტიზმს მისი რაციონალიზმისა და ოპტიმიზმის გამო. ქრისტიანობის მტრები, — ამბობს შოპენჰაუერი, — აკრიტიკებენ ქრისტიანობას განსაკუთრებით მისი ასკეტური ხასიათის გამო, უწოდებენ რა სიცოცხლის სიხარულის უარყოფის, თავგანწირვისა, და ხორცისჩაკვლის ტენდენციებს „ანტიკოსმიურ ტენდენციებს“. შოპენჰაუერი აქ არ ასახელებს ლ. ფოიერბახს, მაგრამ, ცხადია, რომ ფოიერბახს გულისხმობს: „ანტიკოსმიური ტენდენციების“ კრიტიკა და თვით ეს ტერმინიც ფოიერბახისაა; ასეთი კრიტიკა გონების დაბნელების ნიშანია, გონება კი ამ ხალხს ჰეგელიანელობამ — ამ უგუნურებისა და უმეცრების სკოლამ, ამ ცრუსიბრძნემ დაუბნელაო.

არც ერთ რელიგიაში არ არის ისეთ სიმაღლეზე აყვანილი ასკეტიზმის იდეა, შოპენჰაუერის აზრით, როგორც ინდოეთის ძველ რელიგიებში: საკუთარი თავის სიყვარულის სრული უარყოფა, ქველმოქმედება — მიყვანილი იმ ზომამდე, რომ თვით მძიმე შრომით მოპოვებულიც სხვას მისცე, ყოველგვარი დამცირების უსიტყვო მოთმენა, ბოროტებისათვის სიკეთის მიზღვევა, ცხოველურ საკვებზე უარის თქმა, სხეულებრივი სისპეტაკე, სიღარიბე, სრული განმარტოება, თვითგვემა, შიმშილით სიკვდილი, ცოცხლად დამარხვა, ბორბალზე გამობმით წამება, ხრამებში ჩაჩხვვა და სხვ.

შოპენჰაუერი სვამს კითხვას: როგორ არის შესაძლებელი, რომ თვითგვემის იდეა ასე ერთმანეთისაგან დაშორებულ ხალხებსა და ეპოქებში, სრულიად სხვადასხვა რელიგიებში იგივეობრივ გამოხატულებას პოულობს? აქ გამოხატულია, — ამბობს ის, — არა სიგიჟე და სიმახინჯე, როგორც ამტკიცებს ოპტიმისტური მსოფლმხედველობა, არამედ ადამიანური ბუნების არსებითი მხარე. ასკეზის იდეა გამოხატავს, მაშასადამე, ნების ჩაკვლის იმ ტენდენციას, რომელიც ადამიანის სულიერი ცხოვრების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მხარეა.

ასკეტიზმისა და კვიეტიზმის საკითხები ის ზღვრული პრობლემებია, რომლებიც უკავშირდება შოპენჰაუერის ფილოსოფიაში პესიმიზმისა და ოპტიმიზმის პრობლემებს — ამ უკანასკნელთ ის თვლის ფილოსოფიისთვის აუცილებელ საკვლევ საკითხებად.

შოპენჰაუერის თხზულებების მთელი თავები არის მიძღვნილი იმის მტკიცებისადმი, რომ ადამიანების ცხოვრება სავსეა ტანჯვითა და მწუხარებით, რომ მსოფლიოს არყოფნა სჯობია მის ყოფნას და



ა. შ. მსოფლიო ამოუხსნელი ამოცანაა, ამოუხსნელია მისი არსებობის საკითხი, თუ რატომ არსებობს იგი, თუ რატომ სჯობია მისი არსებობა მის არარსებობას. ეს იმიტომ, ამბობს შოპენჰაუერი, რომ მისი არსებობის პრინციპი არავითარი დასაბუთების უფლებას არ იძლევა, რადგან ეს პრინციპი არის სიცოცხლის ბრმა ნება, რომელიც, როგორც „ნივთი თავისთავად“, არ შეიძლება საფუძვლის კანონს დაემორჩილოს. ამ კანონს მხოლოდ მოვლენები ემორჩილებიან. მხოლოდ საფუძვლის კანონში პოულობს გამართლებას ყოველივე „რატომ?“ ნების და, მაშასადამე, მსოფლიოს, როგორც ნების მიმართ ეს „რატომ?“ ვერ დაისმება.

არაცნობიერების მდგომარეობიდან სიცოცხლისათვის გამოსული ნება, როგორც ინდივიდუალური, ხედავს თავის თავს უსასრულო სამყაროში სხვა ურიცხვ ინდივიდუუმებს შორის, რომლებიც მიისწრაფვიან, ცდებიან, იტანჯებიან. და მას უნდა ისევე დაუბრუნდეს თავის პირვანდელ არაცნობიერ მდგომარეობას. მაგრამ მანამდე, სანამ ეს მოხდება, მის სურვილებს საზღვარი არა აქვს: ყოველივე დაკმაყოფილებული სურვილი თავის მხრივ ახალ სურვილს ბადებს და ა. შ. ამიტომ არ არის ნამდვილი ბედნიერება — ის ყოველთვის ან წარსულშია, ან მომავალში. აწმყო მას არ აქვს. სიცოცხლე მარადიული სიკრუე და იმედის გაცრუებაა. მისი მონაპოვრები — არარაობრივია. სიცოცხლის ნება არის ისეთი მისწრაფება, რომელიც ყოველთვის ამაოა, სიბერე და სიკვდილი ის განაჩენია, რომელიც ბუნებას გამოაქვს მისთვის.

გონიერი პრინციპიდან მსოფლიოს გამოყვანას, შოპენჰაუერის აზრით, ოპტიმიზმისაკენ მივყავართ. ეს მსოფლიო — გაწამებული და ტანჯული არსებების ადგილსამყოფელი, სადაც ცხოვრობენ იმით, რომ ერთმანეთს სჭამენ, უნდათ ოპტიმისტურად ახსნან და აჩვენონ, რომ ის მშვენიერია, რომ, როგორც ლაიბნიცი ამტკიცებდა, ის ყველა შესაძლებელ მსოფლიოებზე უკეთესია.

ოპტიმიზმი არა მხოლოდ სისულელეა, არამედ მავნე თეორიაც არის, რამდენადაც ატყუებს ადამიანებს, უნერგავს მათ აზრს ბედნიერების შესახებ და, ამრიგად, სასოწარკვეთილებისა და იმედის სრული გაცრუების მსხვერპლად ხდის. ოპტიმიზმი, — ამბობს შოპენჰაუერი „მსოფლიო როგორც ნება და წარმოდგენა-ს 1 ტომში, — ჩემთვის არა მხოლოდ უაზრობაა, არამედ უაღრესად ანტიმორალური შეხედულებაა, რამდენადაც ის მწარე დაცინვაა კაცობრიობის აუწერელ ტანჯვა-წამებაზე. ჰეგელს ის აკრიტიკებს ოპტიმიზმისათვისაც. განსაკუთრებით აკრიტიკებს ლაიბნიცის „თეოდიცეას“, როგორც სისტემატიკური ოპტიმიზმის ფუძემდებელ თხზულებას. ლაიბნიცის „თეოდიცეას“ ერთადერთ დამსახურებად შოპენჰაუერი იმას

თვლის, რომ ამ წიგნმა მისცა საბაბი ვოლტერს „კანდიდი“ დაეწერათ. როგორ შეიძლება ეს მსოფლიო ყველა შესაძლებელ მსოფლიოზე უკეთესი იყოს, როგორ შეიძლება ამ უგუნური და საშინელი სამყაროს შემქმნელი კეთილი და გონიერი არსება იყოს — კითხულობს შოპენჰაუერი. ლაიბნიცის პრესტაბილური ჰარმონიის იდეას ის სისულელეს უწოდებს, — უფრო სწორი იქნება ვთქვათ, რომ არა ღმერთმა, არამედ სატანამ შექმნა მსოფლიო.

საყოველთაო ტანჯვისა და უბედურების მიზეზს ნება წარმოადგენს. ამიტომ გამოსავალი მისგან ისევ ნებას უნდა უკავშირდებოდეს. სიცოცხლეზე უარის თქმა, თვითმკვლელობა — არ არის ხსნა, რადგან ინდივიდუალური ნება უკვდავია, და თუ მას განადიდებდნენ გამოვლენის ერთი ფორმიდან, ის თავისთვის მეორე ფორმას გამოიხატავდა. რაც უფრო დაძაბულია ნება, მით უფრო მეტია ტანჯვა, აქედან — ტანჯვის კლება და გაქრობა ნების გადალახვით, გაუქმებით უნდა იქნეს მიღწეული. ნება ადამიანში პოულობს თავის გამოვლენას, უპირველეს ყოვლისა, როგორც სიცოცხლის წყურვილი, ამიტომ ნების თუ მთლიანი არა, ნაწილობრივი გაუქმება შესაძლებელია სწორედ სიცოცხლის წყურვილის ჩაკვლით, სურვილებზე უარის თქმით, თვითგვემით, მოკლედ, ასკეტიზმით. ბუდიზმმა ნირვანაზე თავისი მოძღვრებით აჩვენა კაცობრიობას სწორი გზა ხსნისაკენ. ნების მოსპობა არის არარაობაში ჩაძირვა ან, სხვაგვარად, ის, რაც ნების გაუქმების შემდეგ რჩება — არარაობა; მათთვის, ვისშიც ნება უარყოფს თავის თავს, მთელი სამყარო, ყოველივე არსებული არის არარაობა. ქრება მსოფლიო, დრო, სივრცე, სუბიექტი, მათ წინ მხოლოდ არარსია.

შოპენჰაუერი არაერთხელ უსვამს ხაზს დებულებას ნების ყოვლისშემძლეობის და იმის შესახებ, რომ ის არა თუ უმთავრესია ადამიანში, არამედ თვით ადამიანიც ნების ობიექტივაციასა და გამოვლენას წარმოადგენს, რომ ნება ბევრად უფრო ძლიერია, ვიდრე ინტელექტი და, ამდენად, მთელი სულიერი ცხოვრების დომინანტია. ასკეზისა და კვიეტივის შესახებ მოძღვრებაში კი ვხედავთ, რომ თურმე არა თუ შესაძლებელია, არამედ სასურველიც ყოფილა ნების უარყოფა და თვით ჩაკვლაც კი. თუ ნება ყოვლისშემძლეა, როგორ შეიძლება ადამიანი ჩაკლას იგი, ე. ი. მოერიოს? გარდა ამისა, რით უნდა ჩაკლას ინდივიდმა ნება? ამ აზრამდე ის შეიძლება მიიყვანოს მხოლოდ ცხოვრების ამოების შეგნებამ, მაგრამ სახელდობრ შეგნებამ, აზროვნებამ, ინტელექტმა; მაგრამ თუკი ინტელექტი ნების მსახურია, როგორ შეიძლება მას არა თუ წინ აღუდგეს, არამედ დაამარცხოს მასზე ბევრად ძლიერი ნება? აქ, ჩვენი აზრით, სისტემის ამოსავალ დებულებებსა და დასკვნებს შორის წინააღმდეგობაა,

ჩამაც შობენაჲური პესიმისმიდან გამოსავლის ძიებამ მიიყვანა, რისთვისაც საჭიროა ვახდა ნების ჩაკვლით ხსნის მიღწევის მტკიცება. შობენაჲური ვერ მივიდა ხსნისთვის რაიმე რეალური საშუალების პოვნამდე: არარაობაში ჩაძირვა არც არის ხსნა.

პირველქმნილი ცოდვის შესახებ მითი — მითი ადამისა და ევას შესახებ მიიჩნია შობენაჲურს ერთადერთ პესიმისტურ მომენტად იუდაიზმში. მთელი ძველი აღთქმა კი — ებრაული სულის — ოპტიმისტური სულის — ტიპურ გამოხატულებად. ეს, რა თქმა უნდა, სწორი არაა. ძველი აღთქმის წიგნები: იოზის, ეკლესიასტეს და სხვ. ღრმად პესიმისტური ნაწარმოებებია. შობენაჲური განზრახ არ იღებს მხედველობაში იმას, რაც მის წინასწარაღებულ დებულებებს არ ამართლებს, და ამის გამო ხშირად არა მხოლოდ თავისთავთან მოდის წინააღმდეგობაში, არამედ ფაქტიურ შეცდომებსაც უშვებს. მთელი ძველი აღთქმა, ე. ი. ბიბლიის იუდაისტური ნაწილი, მისი აზრით, საზიზღარი ებრაული სულის გამოხატულებაა და ღრმად საპირისპიროა ქრისტიანობის მიმართ. განსაკუთრებული ანტიპათიით იხსენიებს საეკლესიო მამას — პატრისტიკოს უდიდეს წარმომადგენელს, წარმოშობით ალექსანდრიელ ებრაელს, თეოლოგ კლიმენტი ალექსანდრიელს, რომლის დიდ განსწავლულობას შობენაჲური ძაინც ვერ მალავს. კლიმენტ ალექსანდრიელს ის უსაყვედურებს ახალი აღთქმის მხოლოდ ძველი აღთქმიდან გამოყვანის ტენდენციას. კავშირს ძველ და ახალ აღთქმას შორის შობენაჲური შემთხვევითად თვლის, რაც უაღრესად არასწორია. კლიმენტ ალექსანდრიელის წიგნი „სტრომატა“ მიმართულია გნოსტიციზმის, პესიმისმისა და ასკეტიზმის წინააღმდეგ, და ამიტომაც იმსახურებს იგი შობენაჲურის გულისწყრომას. ქრისტიანობასთან ბევრად მეტი მსგავსება აქვს, შობენაჲურის აზრით, ბრაჰმანიზმსა და ბუდიზმს, ვიდრე იუდაიზმს. ბრაჰმანიზმსა და ბუდიზმს იგი პირველქმნილ რელიგიებს უწოდებს და გამოთქვამს აზრს, რომ ქრისტიანობა მათგან გამოვიდა. „ქრისტიანობა, — შობენაჲურის განსაზღვრებით, — არის მოძღვრება ადამიანთა მოდგმის ღრმა დანაშაულის შესახებ, რომელიც ფესვგადგმულია თვით მის ყოფიერებაში, და მონანიებისაკენ სულის ლტოლვის შესახებ, რომელიც მიიღწევა დიდი მსხვერპლის საფასურად, საკუთარი პიროვნების დათრგუნვის გზით“ [29.650].

არც ერთ რელიგიაში არ განსხვავდება, შობენაჲურის აზრით, გული გარსისაგან ისე, როგორც ქრისტიანობაში: გარსი უეარგისია — ეს ეხება ებრაულ მონოთეიზმს. უფრო მეტიც — განსხვავდება კი არა, ეწინააღმდეგება ქრისტიანობის ეთიკა — ეს ნაგრძნობი ქეშ-მარიტება — მთელ ძველ აღთქმას.

ის დიადი მთავარი ქვეშაობა, რომელსაც შეიცავს ბრაჰმანიზმი, ბუდიზმი და ქრისტიანობაც, შოპენჰაუერის თქმით, — არის სიცოცხლისაგან მონანიების მოთხოვნილება, იმ სიცოცხლისაგან, რომელიც აღსავსეა ტანჯვით და დაძნელებული სიკვდილში. ეს მონანიება მიიღწევა ნების უარყოფის, ე. ი. ბუნებისადმი წინააღმდეგობის გაწევის გზით. ეს ქვეშაობა თავისი წმინდა სახით — ე. ი. ზოგად, განუყენებულ ცნებებში გამოხატული, ძნელად გასაგები იქნებოდა ბალხისათვის, ამიტომ გახდა საჭირო ლეგენდის, მითის, ალეგორიის გარსში მისი ჩასმა. ქრისტიანობას, ბრაჰმანიზმსა და ბუდიზმს შოპენჰაუერი თვლის იმ წმინდა კურკლად, რომელშიც უნდა შენახულიყო ეს ეთიკური დებულება ნების ჩაკვლის შესახებ. ფილოსოფიამ კი ეს ქვეშაობა უნდა გამოხატოს და შეინახოს ცნებებში. სიცოცხლის ნების ჩაკვლისაგან მოწოდებას ხედავს შოპენჰაუერი ქრისტეს ქადაგებაში, ლაზარეს შესახებ იგავში, ქრისტეს შეგონებაში: თუ ვინმე მოისურვებს შენს პერანგს, ზემო სამოსიც მიეცია (მათე), ქრისტეს შეგონებაში: ხვალინდელ დღეზე ნუ იზრუნებთ, მხოლოდ ყოველდღიურობით იცხოვრეთ და სხვ. ბუდას მიმართვაში მოწაფეების მიმართ: „უკუაგდეთ ყოველი და შეიქენით ბიკშუ (ლატაკნი)“. კიდევ უფრო ნათლად ჩანს ეს ქრისტეს მიმართვაში მოციქულების მიმართ: არაფერი არ გაგაჩნდეთ, თვით ფეხსაცმელი და ჯოხიც კიო (მათე). ქრისტეს ეს შეგონებანი დაედო საფუძვლად ფრანცისკანელების მათხოვრულ ორდენს.

ადამიანს, შოპენჰაუერის აზრით, აქვს თანდაყოლილი ყალბი დარწმუნებულობა იმაში, რომ ის ბედნიერებისთვის იბადება. ეს დარწმუნებულობა ემყარება სიცოცხლის ნებას. ამ ოპტიმისტურ დებულებას ფაქტიურად ეწინააღმდეგება მთელი ჩვენი ცხოვრება, ეს კი იწვევს ჩვენში გაკვირებას, აღშფოთებას, შეხვედრილი უსიამოვნებების სხეებზე და გარემოებებზე გადაბრალებას. ცხოვრება ისეა მოწყობილი რომ ჩვენ არ შეგვეძლოს ვიგრძნოთ მასში თავი ბედნიერებად. უფრო სწორი იქნებოდა — დავინახოთ სიცოცხლის მიზანი არა ბედნიერებაში, არამედ სწორედ ტანჯვაში, ნების ჩაკვლაში. ამის შეგნება იძლევა სულიერ სიმშვიდეს, ძალას — ყოველი უსიამოვნების ადვილად გადატანისათვის, უფრო მეტიც — იმისთვის, რომ საერთოდ არ მოვიხდომოთ სიცოცხლე.

ადამიანის ერთ-ერთ მთავარ თვისებად შოპენჰაუერი თვლის ე. წ. მეტაფიზიკურ მოთხოვნილებას. ეს მოთხოვნილება, იმეორებს არისტოტელეს აზრს („როგორც ახლა, ისევე წინათ, ადამიანები იწყებენ ფილოსოფოსობას გაკვირვების გამო“), იბადება გაკვირვებისაგან საკუთარი „მე“-ს, გარემომცველი სამყაროს, დიდი ადამიანების სიკვდილის გამო. ამიტომ, ადამიანს შეიძლება მეტაფიზიკური ცხოველი ვუწოდოთ.

ეს მეტაფიზიკური მოთხოვნილება ქმნის ფილოსოფიურ სისტემებსა და რელიგიებს. ადამიანთა მეტაფიზიკური მოთხოვნილების დიდებული მოწმენი არიან ტაძრები, ეკლესიები, მეჩეთები და სხვ. მაგრამ ამ მოთხოვნილებას ხშირად ყოვლად უვარგისი თეორიები და რელიგიებიც აკმაყოფილებენო, — ამბობს შოპენჰაუერი; ამის მაგალითად ის ასახელებს ისლამს და მის საღვთო წიგნს ყურანს: ეს ცუდი წიგნი საკმარისი აღმოჩნდა, რომ მსოფლიო რელიგია დაეარსებინა და 1200 წლის მანძილზე დაეკმაყოფილებინა მილიონობით ადამიანების მეტაფიზიკური მოთხოვნილებაო.

მეტაფიზიკის ორი სახე — ფილოსოფია და რელიგია, შოპენჰაუერის აზრით, ბევრ სხვა თვისებასთან ერთად ერთმანეთისაგან განირჩევიან იმითაც, რომ ფილოსოფიას თავისი დაფუძნება თვითონ თავის შიგნით აქვს, რელიგიას კი — თავის გარეთ. მეტაფიზიკის პირველი სახე მისაწვდომია ადამიანთა მცირე რიცხვისთვის და შესაძლებელია არსებობდეს ცივილიზაციის მხოლოდ მალალ საფეხურზე. ადამიანთა უმრავლესობისთვის კი არსებობს მეტაფიზიკის მეორე სახე — რელიგია, და ამიტომ მას შეიძლება ეწოდოს ხალხური მეტაფიზიკა, ხალხური პოეზიისა და ხალხური სიბრძნის ანალოგიით. რელიგიების დასაბუთებას გარეგნული ხასიათი აქვს: ის იწოდება გამოცხადებად. რომელიც თავის მხრივ, საბუთდება სასწაულებითა და ნიშნებით. ფილოსოფია არის ქვეყნარტი დასაბუთების სისტემა, რელიგია — რწმენის სისტემა [29. 160].

რწმენის სისტემებმა გაინაწილეს მთელი დედამიწა და დაეპატრონენ მთელ ერებს იმ ზომამდე, რომ ეროვნულ განსხვავებებზე უფრო მეტად ერები რელიგიებით განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან. ძველთაგანვე რელიგიები იბრძოდნენ ზოგიერთი ფილოსოფიური სისტემის წინააღმდეგ. ზოგიერთ ფილოსოფიას კი იმსახურებდნენ და იყენებდნენ თავისი პოზიციების განმტკიცებისათვის. ხალხთა მასებისათვის გონებაჰკვრეტი თუ ქვეყნარტებები ძნელი გასაგებია, — ამიტომ რელიგია აძლევს ხალხს თავის დებულებებს შეფარვით — ალეგორიების, მითების სახით. ალეგორიების ეს ფორმა განსაკუთრებით ხელსაყრელია რელიგიებისათვის იმიტომაც, რომ ის ათავისუფლებს მათ თავისი დებულებების დამტკიცებისა და მათ მიმართ კრიტიკული მიდგომისაგან.

ის, რომ რელიგიებს ალეგორიული ხასიათი აქვთ და რომ, ამდენად, ალეგორიები შეადგენს ძირითადად მათ შინაარსს, არ ესმის, — ამბობს შოპენჰაუერი, — რელიგიურ რაციონალიზმს. რაციონალიზტებსა და სუპრანატურალისტებს შორის კამათის საგანი სწორედ ეს საკითხია: სუპრანატურალისტებს უნდათ მიიღონ ქრისტიანობა მთლიანად, როგორც ის არის, — ეს კი ძნელი პოზიციია თანამედროვე მეც-

წიერებისა და საერთო კულტურული განვითარების დონეზე. რაციონალისტებს კი უნდათ თავისი ეგზეგეტიკით გამორიცხონ ქრისტიანობიდან ყველაფერი სპეციფიური—ქრისტიანული და ამრიგად გადააქციონ ქრისტიანობა ოპტიმისტურ მოძღვრებად. ვარდა ამისა, გონებაზე რელიგიის დაფუძნებით რელიგია მათ გადააქვთ მეტაფიზიკის სრულიად სხვა კატეგორიაში — გადააქვთ ფილოსოფიური სისტემის ნიადაგზე, რითაც აქცევენ მას რელიგიურ ფილოსოფიად, რაღაც გნოსტიციზმის მსგავს მოძღვრებად და ცდილობენ რაციონალური პრინციპებით ახსნან იგი.

რელიგიის ღირსება მდგომარეობს იმაში, არის თუ არა მასში დიდი ან მცირე დოზით ჭეშმარიტება, რომელსაც ის ატარებს თავის თავში ალეგორიის საფარქვეშ, და მეორე, იმ სიცხადესა და სინათლეში, რომლითაც მას მიაქვს ადამიანებთან ალეგორიაში დაფარული ეს ჭეშმარიტებები [29.164].

რელიგიებს შორის განსხვავების ძირითად ნიშნად შოპენჰაუერი თვლის არა მათ მონოთეისტურობას, პოლითეისტურობას თუ პანთეისტურობას, არამედ იმას, ოპტიმისტური არიან ისინი თუ პესიმისტური. იუდაიზმსა და ბერძნულ და რომაულ წარმართობაზე ქრისტიანობის გამარჯვების მთავარ მიზეზს შოპენჰაუერი ხედავს იმაში, რომ ქრისტიანობა, მისი აზრით, ღრმად პესიმისტური რელიგიაა, აღიარებს რა, რომ ადამიანი ცოდვილია დაბადებითვე, და რომ მისი ხვედრი ამ ქვეყანაზე მწუხარებაა. ეს ჭეშმარიტება, რომელსაც ყველა გრძნობდა მანამდეც, ქრისტიანობამ ცხადი გახადა და მონანიებისაკენ გზაც აჩვენა.

ქრისტიანობის გამარჯვებისა და ერთ-ერთ დიდ მსოფლიო რელიგიად მისი გადაქცევის მიზეზად ამ რელიგიის პესიმისტური ხასიათის მიჩნევა, ჩვენი აზრით, თავიდან ბოლომდე მცდარი კონცეფციაა. ჯერ ერთი, განა შეიძლება ბუდიზმიც და ქრისტიანობაც ორივე ერთნაირად პესიმისტურ რელიგიებად მივიჩნიოთ? ბუდიზმი ხსნის ვერავითარ გზას ვერ აჩვენებს: ნირვანა და სურვილებზე აბსოლუტურად უარის თქმა არ არის ხსნა და არც რაიმე იმედის მომცემი. ქრისტიანობა არაა ისეთი თვითგვემისა და ცხოვრებისაგან გაქცევის მოძღვრება, როგორც ბუდიზმი. ქრისტიანობა იძლევა ხსნის გზას, მართალია, ილუზორულს, ესაა: ქრისტეს მცნების მიხედვით ცხოვრებისაკენ მოწოდება, საიქიო მისაზღვეველის იღეა და სხვ. ქრისტიანობაში არის, რა თქმა უნდა, პესიმისტური მოტივებიც, მაგრამ არსება ამ რელიგიის არ არის პესიმისტური.

ქრისტიანობამ გაიმარჯვა მის თანამედროვე საკმაოდ ძლიერ და გავრცელებულ რელიგიებზე არა იმიტომ, რომ ის პესიმისტური რელიგიაა, არამედ, ძირითადად იმიტომ, რომ კარგად მიესადაგა იმდროინდელი რომის იმპერიის სოციალურ და ეკონომიკურ ვითარებას. რო-

მის მიერ დაპყრობილმა დაჩაგრულმა ხალხებმაც და მონათმფლობელების მიერ დამონებულმა ათიათასობით მონებმა მასში დაინახეს ხსნის ერთადერთი გზა. ქრისტიანობის წარმოშობას ჰქონდა თავისი სოციალური, პოლიტიკური და იდეოლოგიური მიზეზები, რომელთაც ა შოპენჰაუერი ვერ ხედავს.

ღმერთის მოუცილებელ თვისებად შოპენჰაუერი ასახელებს პიროვნებად ყოფნას და მიზეზობრიობას. ისინი ყოველთვის უნდა იყვნენ ღმერთის ცნებაში, მათ გარეშე ღმერთი ღმერთი არ არის. ამიტომ არ თვლის შოპენჰაუერი ღმერთად პანთეიზმის ღმერთს. სპინოზას ღმერთს იგი არ ცნობს, რამდენადაც ღმერთის ატრიბუტები სპინოზამ ბუნებას მიაწერა და ამით ღმერთი გადაქცია ბუნებად და არა ბუნებისადმი დაპირისპირებულად, როგორც არის ორთოდოქსულ თეიზმში.

მიუხედავად იმისა, რომ შოპენჰაუერი მაღალ შეფასებას აძლევს ქრისტიანულ ეთიკას, ის მაინც თვლის, რომ ქრისტიანობამ ვერ გახადა კაცობრიობა უფრო ზნეობრივი, ვიდრე ის ქრისტიანობის გარეშე იქნებოდა. ის მიუთითებს სამღვდლოების ამორალობაზე, რელიგიის მიერ გამოწვეულ ომებსა და ბრძოლებზე, ინკვიზიციანობაზე, მეცნიერებასთან რელიგიის ბრძოლაზე. „წმინდა ზნეობრივი მოტივი, — წერს ის რელიგიის შესახებ დიალოგში, — არსებითად არაერთგვაროვანი რელიგიიდან არ არის დამოკიდებული“. ის მორალი არც არის მორალი, — ამბობს შოპენჰაუერი, — რომელიც ეყრდნობა შიშს ღმერთის წინაშე; ეთიკა არა რელიგიაზე, არამედ მეტაფიზიკაზე უნდა იყოს დაფუძნებული.

შოპენჰაუერი აკრიტიკებს შეხედულებას, რომლის მიხედვით სახელმწიფო ვერ იარსებებს რელიგიის გარეშე, და რომ რელიგია კრავს ადამიანებს საზოგადოებად. აქედან გამომდინარე, ის სასტიკად წინააღმდეგობა ბავშვის რელიგიური სულისკვეთებით აღზრდისა. ბავშვს თავიდანვე თავში უჭედვენ ღმერთის იდეას, რითაც მონურ სულისკვეთებას უნერგავენო. 1900 წლის განმავლობაში რელიგიას გონება დატყვევებული ჰყავდა, წერს შოპენჰაუერი. რელიგია ყველგან და ყოველთვის ებრძოდა ქეშმარიტების ძიებას. არაერთხელ ლაპარაკობს ის ცოდნასა და რწმენას შორის წინააღმდეგობაზე, მიუთითებს რა, რომ ცოდნის განვითარება რელიგიის ადგილას ფილოსოფიას დააყენებსო. რელიგიას თვითონ, ფილოსოფიის დაუხმარებლად, არ შეუძლია თავისი ამოცანის გადაწყვეტა იმ არასრულფასოვნების გრძნობის გამო, რომელიც აქვთ თავის მიმართ რელიგიის მსახურებს. ამიტომ იყო, რომ საუკუნეების მანძილზე ქრისტიანული რელიგია იყენებდა ფილოსოფიას თავისი დოგმების დასაბუთებისათვის.

საინტერესო მოსახრებას გამოთქვამს შოპენჰაუერი რელიგიის ორსახოვნების შესახებ. ღმერთ იანუსივით რელიგიას ორი სახე აქვს, —

ამბობს ის, ერთი — თეორიული — ბნელი და მოღუშულია, მეორე — პრაქტიკული — ალერსიანი.

რელიგიის თეორიულობას შოპენჰაუერი ხედავს იმაში, რომ ადამიანი რელიგიაში წვდება მეტაფიზიკურ საწყისს, მიმართავს გონებას წარმოდგენების სამყაროს საზღვრებს იქით ნების ტრანსცენდენტური სამყაროსაკენ. ამ ნებას თეოლოგია ღვთის ნებას უწოდებს, მაშინ როცა ის ნებაა (შოპენჰაუერის გაგებით).

არაერთხელ მიუთითებს შოპენჰაუერი, რომ რელიგია, მიუხედავად მისი სიყალბისა, ხალხისთვის აუცილებელია. რელიგია სიცოცხლის სიცარიელესა და პროზაულობას ავსებს იმით, რომ აძლევს ადამიანს ამ სინამდვილის გარდა სხვა სინამდვილეს და ამ უკანასკნელთან ამაღლებული ურთიერთობის საშუალებას. მორწმუნე მუდმივად დაკავებულია თავისი ღმერთებით, ღვთისმსახურებით, რიტუალებით, საიდუმლოებებით, ტაძრების აშენებითა და მოწყობით და ა. შ. მეორე სამყაროს არსებებთან ურთიერთობა ბევრად უფრო საინტერესო იყო, ვიდრე ადამიანებთან, და ეს ყველაფერი ალამაზებდა ცხოვრებას პოეტური ილუზიებითა და იმედებით.

რელიგიების ისტორიაში შოპენჰაუერს არც ერთი მითი არ მოსწონს ისე და არ მიაჩნია ისეთ უმაღლეს სიბრძნედ, როგორც მითი მეტემფსიქოზის, ანუ სულთა გადასახლების შესახებ. ის თვლის, რომ პითაგორაელებისა და პლატონის ფილოსოფიაში ეს მითი აღმოსავლური — ინდური და ეგვიპტური რელიგიებიდან შევიდა; ის, რაც მითიური ფორმით იყო ამ რელიგიებში, პლატონთან ფილოსოფიურად არის დასაბუთებული. შოპენჰაუერი აღნიშნავს, რომ მეტად ფართოა მეტემფსიქოზის მოძღვრების არეალი: აფრიკის, ამერიკისა და ავსტრალიის პირველყოფილი რელიგიები, ძველეგვიპტური რელიგია. ბრაჰმანიზმი და ბუდიზმი, ძველსკანდინავური და ძველგერმანული მითოლოგია, ძველკელტური რელიგია — დრუიდები.

მსოფლიოს თითქმის ყველა ხალხს ჰქონდა სულთა გადასახლების რწმენა, გარდა ებრაელებისა, ამბობს შოპენჰაუერი. თუმცა ებრაელებიც ვერ გაექცნენო მას: ასახელებს თალმუდის ერთ ადგილს, რომელშიც ლაპარაკია იმაზე, რომ აბელის სული გადასახლდა სეთის და შემდეგ — მოსეს სხეულში. სახარებებშიც არის ამ მითის გამოძახილი და ასახელებს მათესა (თავი 16,13—15) და ლუკას (თავი 9,18—19) „ჰკითხვიდა მათ და ჰრქუა: ვინ ვჰგონიე მე ერსა ამას და რაი თქუან ჩემთუის ყოფად? ხოლო მათ მიუგეს და ჰრქუეს: იოანე ნათლისმცემელი; და სხუათა — ელია; და რომელნიმე იტყუიან: წინასწარმეტყუელი ვინმე პირველთაგანი აღდგომილ არს.“ (ლუკა — 9,19).



ქრისტიანობაში სულთა გადასახლებისა და ამ სულების მიერ ცოდვების გამოსყიდვის კონცეფციის ადგილი დაიკავაო, — ამბობს შოპენჰაუერი, მოძღვრებამ პირველი ცოდვის შესახებ, ე. ი. მთელი კაცობრიობის მიერ სხვისი ცოდვის გამოსყიდვის იდეამ [29,523].

მეტემფსიქოზის მოძღვრებას შოპენჰაუერი ადამიანის სულის თითქმის მოუცილებელ თვისებად თვლის და თვით გოეთესაც კი მიაწერს მას, ყურადღებას არ აქცევს რა იმას, რომ გოეთესთან ეს პოეტური მეტაფორაა: მოაქვს გოეთეს წერილი შარლოტა ფონ შტაინის მიმართ: „ოხ, დიდი ხნის წინათ გარდასულ დროში შენ იყავი ჩემი და ან ჩემი ცოლი, და ამის შესახებ ძლივს ფეთქავს მოგონება ურწმუნო გულში“.

სულთა გადასახლების მითის მიხედვით, ყველა ის ტანჯვა და უსიამოვნება, რომელთაც ჩვენ ვაყენებთ სხვა ადამიანებს, მომავალ სიცოცხლეში, ისევ ამ ქვეყანაში, იმავე ტანჯვით უნდა იქნან გამოსყიდული. ის, ვინც რაიმე ცხოველს მოკლავს. როდესმე ამავე ცხოველად დაიბადება და იგივე სიკვდილით მოკვდება, როგორც წინა ცხოვრებაში მის მიერ მოკლული ცხოველი. ბოროტი სიცოცხლე დაისჯება იმით, რომ ბოროტი ადამიანი ისევ ამ ქვეყნად დაიბადება ტანჯულ და საზიზღარ არსებად: ან დაბალი კასტების ადამიანად, ან ქალად, ან ნიანგად, ან კეთროვნად და ა. შ. [28, 424]. უმაღლესი ჭილდო კეთილად გატარებული ცხოვრებისათვის ამ ინდური მითის მიხედვით არის ის, რომ ასეთი ცხოვრებით მცხოვრები ადამიანი მეტად აღარ დაიბადება, ან, როგორც ბუდისტები ამბობენ, ასეთი ადამიანი მიაღწევს ნირვანას, ე. ი. მდგომარეობას, რომელშიც არ არის ოთხი რამ: დაბადება, სიბერე, ავადმყოფობა და სიკვდილი.

მეტემფსიქოზის მითი არის გამოხატულება იმ მარადიული სამართლიანობისა, რომლის ფილოსოფიურ დამტკიცებას, შოპენჰაუერის აზრით, მისი ნების თეორია წარმოადგენს. ნების თეორიაზე აგებული ეს მარადიული სამართლიანობის იდეა შოპენჰაუერთან არა მეტემფსიქოზის, არამედ პალინგენეზისის სახელწოდებას იღებს.

მეტემფსიქოზის თეორიაში ინდივიდუუმი კვდება და შემდეგ ხელახლად იბადება სხვა სხეულის, სხვა ინდივიდის სახით, რომელშიც ისევ მისი სული, მისი ინტელექტი ცოცხლობს თავისი ბუნდოვანი მოგონებებით წინა ცხოვრებასა თუ ცხოვრებებზე.

ასე გაგებულ სულთა გადასახლებას შოპენჰაუერი, რა თქმა უნდა, არ იღებს, რამდენადაც თვლის, რომ ადამიანის აზროვნება იმდენად არის დაკავშირებული სხეულსა და ტვინთან, რომ მას ცალკე, სხეულის გარეშე არსებობა არ შეუძლია. მაშასადამე, ერთი ინდივიდის ინტელექტი ახალი დაბადებით ვერ გადავა უცვლელი სახით სხვა ინდივიდის ინტელექტში.

პალინგენეზისის შოპენჰაუერისეულ კონცეფციაში კი ინდივიდუუმის სიკვდილთან ერთად კვდება მისი ინტელექტი, მაგრამ მისი სიცოცხლის ბირთვი — ნება, როგორც „ნივთი თავისთავად“ უკვდავი და უცვლელი რჩება მანამდე, სანამ ის თვითონ არ უარყოფს და არ ჩაკლავს თავის თავს. ეს ნება გადადის ახლად დაბადებულ სხეულში უცვლელი სახით. მას მოგონებები არ ექნება წინა არსებობაზე, მაგრამ რაღაც სიმპატიები და ანტიპატიები მაინც რჩება ახალ სხეულში წინა არსებობიდან, რაღაც ბუნდოვანი გრძნობები იმ ადამიანების მიმართ, რომელთანაც იგი ისეთივე მიმართებაშია, როგორც წინა ცხოვრებაში. ამ ძველსა და ახალ ინდივიდებს შორის, რომლებშიც ერთი და იგივე ნება ცოცხლობს, არის რაღაც საიდუმლო კავშირი, რომელიც ვერ აიხსნება, შოპენჰაუერის აზრით, მიზეზობრიობის კანონით. ამის ერთ-ერთ დამამტკიცებელ ფაქტად მას მიაჩნია სიკვდილიანობისა და დაბადებათა ურთიერთშესაბამისობა: რამდენი ადამიანიც კვდება მსოფლიოში დროის განსაზღვრულ მონაკვეთში, იმდენივე იბადებაო. „აქ უდავო და საოცარი სახით ჩვენს წინაშე წარმოდგება მეტაფიზიკური საწყისი, როგორც უშუალო საფუძველი ფიზიკური საწყისის ახსნისათვის“. გარდაცვალებული ინდივიდი და ახალი ინდივიდი — „ორივე ისინი ერთი არსებაა. ვაჩვენოთ ხიდი მათ შორის — ეს ნიშნავს ამოვხსნათ დიადი ამოცანა“. ამ ამოცანის გადაჭრასთან მიახლოების საშუალებას იძლევა ნების პირველობისა და მისი მეტაფიზიკური არსების და ინტელექტის მეორადი, ნამდვილად ორგანული ბუნების შესახებ აზრის დაშვება [29,417].

ის, რომ იდეალიზმსა და რელიგიას შორის არც ისე ღრმა უფსკრულია, როგორც ცდილობენ წარმოადგინონ ანტირელიგიურად მოაზროვნე იდეალისტები, როგორც ვხედავთ, დადასტურებულია ა. შოპენჰაუერის ფილოსოფიაში ე. წ. პალინგენეზისის თეორიით, რომელიც დიდად არ განსხვავდება მეტემფსიქოზის შითისაგან და რომელშიც ნება უკვე საკმაოდ ნათლად გამოჩნდა როგორც რელიგიური პრინციპი (თეიზმსა და რელიგიას შოპენჰაუერი მკვეთრად ანსხვავებს ერთმანეთისაგან, მიუთითებს რა, რომ თეიზმი არის რელიგიის სახეობა, ის ისეთი რელიგიური მოძღვრებაა, რომელშიც ღმერთი პიროვნებად არის მიჩნეული).

აქ, ბუნებრივია, დავსვათ კითხვა: რა არის ნება (რა თქმა უნდა, არა შოპენჰაუერის ინტერპრეტაციით)? იგივე სულიერი პრინციპი, რომელიც მდგომარეობს ადამიანშიც და ბუნებაშიც. ის იმანენტურია ბუნების მიმართ — ხილული სამყარო არის გამოვლენა, ობიექტივაცია პირველადი ნებისა, რომელიც არის ყოვლადი და ერთიანი, თავისი თავის იგივეობრივი, უსაფუძვლო, უმიზნო, უმიზეზო, შეუქცევადი და არაცნობიერი. მისი არსება მდგომარეობს ბრმა ლტოლ-

უაში, უმიზნო და უშედეგო მისწრაფებაში. მისი ლტოლვა არის ქარი-შხლისებური, განწირული, ქაოტური, საბედისწერო მისწრაფება, ნება, როგორც სულიერი პრინციპი, მსკვალავს მთელს ბუნებას, ის მასში არსებობს (ტრანსცენდენტიზმი, რა თქმა უნდა, მისგან გამორი-ცხულია). ა. შოპენჰაუერის ნების მეტაფიზიკა, ამიტომ, ჩვენი აზრით, არის იდეალისტური პანთეიზმის ერთ-ერთი სახეობა. თვითონ შოპენ-ჰაუერი წინააღმდეგი იყო, რომ მისი ფილოსოფიისა და რელიგიის ფილოსოფიისთვის პანთეიზმი ეწოდებინათ, მისი მთავარი არგუმენტი ის იყო, რომ პანთეიზმი — ოპტიმისტური ფილოსოფიაა, ჩემი ფი-ლოსოფია კი — პესიმისტურიაო.

ის, რომ ნება სულიერი და საბოლოო ანგარიშით რელიგიური პრინციპია შოპენჰაუერთან, დასტურდება იმითაც, რომ მოძღვრება ნების, როგორც სამყაროს არაცნობიერი და ბრმა საფუძვლის შესახებ გადაიზარდა მისტიკასა და მაგიის თეორიაში.

იაკობ ბემეს მისტერიოსოფია შოპენჰაუერთან პოულობს თავის შემკვიდრეს: ნებას კიდევ ერთი ნიშანი მოეძებნა შოპენჰაუერის ფი-ლოსოფიაში — ნება თავს ავლენს მაგიურად, — შორ მანძილზე ქმედების ან ხილვის (ნათელხილვის) სახით. ნების ეს თვისება ემყა-რება დებულებას პირველადი ნების დროისა და სივრცისაგან დამოუ-კიდებლობის შესახებ. თუ ნებას შეუძლია იმოქმედოს იმ პირობები-საგან დამოუკიდებლად, რომლებიც ერთმანეთისაგან აცალკევებენ, თიშავენ მოვლენებსა და საგნებს (დრო და სივრცე), მაშასადამე, მას შეუძლია თავისი ქმედება გამოამყლავნოს უშუალოდ, შუამავალი ვი-თარებების გარეშე, შორ მანძილზე — ფიზიკური სამყაროს გონები-სთვის მისაწვდომი კანონების მიღმა. ფიზიკური კანონების გარდა, როგორც ზემოთაც იყო აღნიშნული, შოპენჰაუერის აზრით, არსებობს სამყაროს საგნებსა და მოვლენებს შორის რაღაც იდუმალი, ძირეუ-ლი, სიღრმისეული კავშირები; ამით თითქოს ისპობა მოვლენათა ინ-დივიდუაცია, უქმდება ნების ცალკეული ობიექტივაციების იზოლი-რებული ნება პირველადი ნება არის საყოველთაო და ერთიანი — ყველა მოვლენაში ერთი და განუყოფელი.

მაგია გულისხმობს არა მხოლოდ კოსმოსურ პირველად ნებას, არამედ სუბიექტის ნების, ასე ვთქვათ, მაგიურობასაც, სუბიექტის სუ-რვილის უდიდეს ძალას. შოპენჰაუერს მოაქვს პარაცელსის სიტ-ყევები: „მაგია უდიდესი ფარული სიბრძნეა, გონება — უდიდესი აშ-კარა სისულელე“. აგრეთვე, იაკობ ბემეს ნათქვამი: „მაგია ყველა არ-სებათა არსების დედაა, რადგანაც მხურვალე სურვილში ქმნის თავის თავს და შეიმეცნება. ქეშმარიტი მაგია არ არის რაიმე არსება, არა-მედ არსების მხურვალედ მოსურნე სული. საბოლოოდ, მაგია არის ქმედება მნებავ სულში“ [30.127].

ის ღრმად აქტიური საწყისი, რომელიც გამოდის მაგნეტიზიორი-დან და იწვევს მოქმედებას, — ამბობს შოპენჰაუერი თხზულებაში „ცხოველური მაგნეტიზმი და მაგია“, — იმდენად ეწინააღმდეგება ბუნების ჩვეულებრივ კანონებს, რომ ძნელი დასაჯერებელია. ამით უნდა გამართლდეს ის უნდობლობა, რომელსაც ბევრნი წინათაც და ახლაც უტყბალებდნენ მაგიას. ეს საწყისი სხვა არაფერია, თუ არა მაგნეტიზიორის ნება. არც ერთი მაგიური მოქმედება არ მიმდინარეობს ნების ჩარევის გარეშე; ამას აღიარებენ თვითონ ისინი, ვინც პრაქტიკულად იყენებს მაგიას მკურნალობის დროს. რამდენადაც, შოპენჰაუერის მიხედვით, ადამიანის ორგანიზმი არის ნების გამოვლენა, მისი ობიექტურობა, თვალზილულობა, — ამდენად მაგნეტიზმის მოქმედების დროს გარეგანი აქტი და შინაგანი ნებითი აქტი ერთმანეთს [30.105]. მაგნეტიზიორი თავისი ნებით წარმართავს იმ ადამიანის მოქმედებას, რომლისკენაც მიმართულია მისი ყურადღება და ნება.

ცხოველური მაგნეტიზმი, — აღნიშნავს შოპენჰაუერი, — არის ჩემი ნების თეორიის ფაქტიური დამტკიცება: ნება, რომელიც გამოდის ინდივიდუუმის ორგანიზმიდან, არა მხოლოდ ახლო, არამედ შორ მანძილზე ახდენს ქმედებებს, რომლებიც ვერ აიხსნება, ის აუქმებს ბუნების კანონებს და ადასტურებს ბუნებაზე ზებუნებრივის, ე. ი. მეტაფიზიკურის ბატონობას.

მთელი მსოფლიოს ხალხებში, — წერს შოპენჰაუერი, — ძველთაგანვე არსებობდა მაგიის, განსაკუთრებით, სამკურნალო მაგიის რწმენა. რის გამოც ასე სდევნიდნენ შუა საუკუნეებშიც და შემდგომაც მაგიას, იყო ის, რომ მას ხშირად იყენებდნენ ბოროტი მიზნებით, დასაზიანებლად ან მოსაკლავად. რაც უფრო სასტიკად სდევნიდნენ და კრძალავდნენ მაგიას, მით უფრო საფიქრებელია, რომ სჯეროდათ მისი ძალის. საკვირველი სიჯიუტით მისდევდნენ ყველგან და ყოველ დროს მაგიას და სჯეროდათ მისი სასწაულმოქმედი ძალა. ეს გვაფიქრებინებს, — ამბობს შოპენჰაუერი, რომ მაგიის იდეას აქვს ღრმა ფესვები თვითონ ადამიანის ბუნებაში და სრულიადაც არ არის გამონაგონი და ნაყალბევი. მაგიის იდეის არსებობა თითქმის ყველა ხალხში მოწმობს, რომ ოდითგანვე კაცობრიობას სწამდა, რომ ბუნებასა და ადამიანში ცვლილების მოხდენის კანონზომიერი ხერხის გარდა არსებობს სხვა ხერხიც — ხერხი, რომელიც არ გამომდინარეობს მიზეზობრივი კავშირისაგან.

იმისათვის, — ამბობს შოპენჰაუერი, — რათა უარყო ან არ დაიჯერო მაგიის მსგავსი საიდუმლო ქმედებანი, რომლებიც არ ემორჩილებიან ბუნებრივი კანონებით ახსნას, მაშინ ყველაფერი ამ ქვეყანაზე და თვითონ მსოფლიოც მთლიანად და სავსებით გასაგებად და შემე-

ცნებადად უნდა მიგაჩნდეს, მაშინ როცა მსოფლიოშიც და თვითონ ჩვენშიც, ადამიანებში, ბევრია შეუმეცნებელი და შეუმეცნებადი. მაგის სარწმუნოდ მიღებისათვის შოპენჰაუერი, როგორც ვხედავთ, აგნოსტიციზმს იშველიებს.

ა. შოპენჰაუერის ანტირელიგიურობა ვერ წავიდა მონოთეისტური რელიგიების ღმერთის — პიროვნული ღმერთის იდეის უარყოფაზე შორს. პიროვნული ღმერთის საკითხი კი, როგორც ცნობილია, ანთროპომორფიზმის საკითხია რელიგიის ფილოსოფიაში.

ა. შოპენჰაუერი, მართალია, უარყოფს პიროვნულ ღმერთს, მაგრამ მან მაინც ვერ დასძლია ანთროპომორფიზმი. ისევე, როგორც ანთროპომორფიზმს ვერ გაექცა „გონების რელიგია“ და, საერთოდ, რელიგიური რაციონალიზმი, რამდენადაც რაციონალისტების ღმერთს ადამიანის თვისება — გონება — ხომ მაინც აქვს დარჩენილი (თავი რომ დავანებოთ მორალის სანქციონებას მის მიერ), ასევე ვერ გაექცა ანთროპომორფიზმს შოპენჰაუერიც, მიუხედავად პანთეისტური ორიენტაციისა, რამდენადაც მისი მეტაფიზიკის ძირითადი პრინციპი — ნება — ჰიპოსტაზირებულია სწორედ ადამიანის ნებისაგან.

XIX საუკუნის დასასრულის და XX საუკუნის დასაწყისის  
რუსული რელიგიური ფილოსოფია და სქენის  
ფილოსოფიური პრობლემა.

(კრიტიკული ანალიზი)

სქენის არსებობის ფაქტს კონსტიტუციური მნიშვნელობა ენიჭე-  
ბა ადამიანისათვის. ძნელია წარმოვიდგინოთ ისეთი საზოგადოება,  
რომელშიც არ იარსებებდა სექსუალური მიმართების მრავალფერო-  
ვანი გამოვლინებანი. სქენის როლისა და მნიშვნელობის გადაფასება  
საკაცობრიო კულტურის ისტორიაში მართლაც რომ ძნელი წარმო-  
სადგენია. მართალია, ასეთ საზოგადოებაში არ ექნებოდა ადგილი  
გამრუდებული სექსუალური ურთიერთობებით გამოწვეულ იმ შემა-  
ძრუნებელ ფაქტებს, როდესაც სექსუალური ურთიერთობის დასაკმაყოფი-  
ლებლად მიმართავდნენ ძალადობის, ადამიანის დამცირების ყველაზე  
რაფინირებულ მეთოდებსა და საშუალებებს, მაგრამ, ამავე დროს,  
ასეთ „უსქესო საზოგადოებაში“, ალბათ, ვერ შევხვდებოდით საკაცო-  
ბრიო კულტურის ისეთ ბუმბერაზებს, როგორიც იყვნენ რუსთაველი  
და დანტე, ბაირონი და გოეთე, ტოლსტოი და დოსტოევსკი, ვან-გოგი  
და შოპენი, რომელთა შემოქმედებითი აღმაფრენა ქალისადმი ამა-  
ღლებული სიყვარულით იყო მნიშვნელოვანწილად შთაგონებული-  
ერთი სიტყვით, სქენის არსებობის ფაქტი და მის საფუძველზე აღ-  
მოცენებული ურთიერთობანი კონსტიტუციურ როლს თამაშობენ  
ადამიანთა ცხოვრებაში როგორც საზოგადოებრივი ყოფიერების, ასე-  
ვე საზოგადოებრივი ცნობიერების ფორმირების პროცესში.

როგორც ცნობილია, სქესი და სქესობრივი ურთიერთობანი ადამი-  
ანთა გარდა დანარჩენ ცოცხალ ბუნებასაც ახასიათებს. თუმცა სხვა-  
დასხვა ტიპის კულტურათა ფუნქციონირების პროცესში იცვლებოდა  
ადამიანთა სქესობრივ ურთიერთობათა ფორმები, იცვლებოდა ამ  
ფორმათა მომწესრიგებელი რელიგიური, იურიდიული და ზნეობრივი  
ნორმები, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ადამიანის სქესობრივი ცხოვრე-  
ბა, როგორც გარკვეულ გონით-ნორმატიულ სინამდვილის ფონზე მიმ-

დინარე და ამ სინამდვილით გამსჭვალული პროცესი, ყოველთვის არსებითად განსხვავდებოდა ცხოველთა შესაბამისი აქტივობისაგან-ადამიანის სქესობრივი ცხოვრების ფილოსოფიურმა კვლევამ ზემო-აღნიშნულ ვითარებას უნდა გაუწიოს ანგარიში.

სქესობრივი ცხოვრების, ზოგადად, კერძოდ კი ადამიანის სქესობრივი ცხოვრების კვლევა რამდენიმე თვალსაზრისით შეიძლება. სქესებს შორის არსებული ფიზიოლოგიური განსხვავება-თავისებურებების კვლევა სქესის ფიზიოლოგიისა და პათოფიზიოლოგიის საქმეა; სქესობრივი განცდების კანონზომიერებათა კვლევა ფსიქოლოგიისა და ფსიქოპათოლოგიის ამოცანაა; სქესობრივი თავისებურებებით განპირობებული სოციალური როლების ფორმირებისა და ურთიერთმიმართების პროცესებს სქესის სოციოლოგია უნდა იკვლევდეს, ხოლო სქესობრივი აღზრდისა და პიგიენის საქმეს პედაგოგია უნდა ემსახურებოდეს. ყოველივე ამის შემდეგ ისმის კანონიერი კითხვა: რჩება კი სქესთან დაკავშირებული რაიმე ისეთი ასპექტი, რომელსაც არც ერთი ზემოაღნიშნული კერძო დისციპლინა არ შეისწავლის და რომლის კვლევა ფილოსოფიის, კერძოდ კი, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის სფეროს განეკუთვნება? ამ საკითხის გასარკვევად აუცილებელია მოკლედ მაინც გაირკვეს თუ რა კუთხით შეისწავლის ადამიანს ფილოსოფიური ანთროპოლოგია და რა ადგილი შეიძლება მოეძებნოს სქესის პრობლემას ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიურ კვლევაში.

ფილოსოფია შეისწავლის სამყაროს როგორც მთელს. სამყაროსეული მთელი შეიძლება განვიხილოთ როგორც სუბიექტისა და ობიექტის, ადამიანისა და მისი გარემომცველი სინამდვილის ერთიანობა-რადგანაც ადამიანის, სუბიექტის შემეცნებას სამყაროს შემეცნებისათვის კონსტიტუციური მნიშვნელობა ენიჭება, ამიტომ ფილოსოფიური შემეცნების რეალიზაციის არსებითი პირობაა ადამიანის როგორც მთელის შემეცნება. ადამიანის როგორც მრავლესმომცველი მთელის შემეცნება მისი არსისა და მისი სტრუქტურის, ანუ მისი ბუნების შემეცნებას ეფუძნება. ფილოსოფიურმა ანთროპოლოგიამ, რომლის შემეცნების მიზანია დაადგინოს ადამიანის ადგილი სამყაროში, უნდა უპასუხოს კითხვებს, თუ რას წარმოადგენს ადამიანის არსი და რა შინაარსი მოიაზრება ადამიანის ბუნებაში. შესაძლო გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად საჭიროდ მიგვაჩნია „ადამიანის ბუნების“ ცნების დაზუსტება, რადგან, ჩვეულებრივად, „ადამიანის ბუნების“ ცნებას რამდენიმე განსხვავებული მნიშვნელობა უკავშირდება. უნდა განვასხვაოთ ერთმანეთისაგან ცნება „ბუნება ადამიანში“ და „ადამიანის ბუნება“. ზოგჯერ ცნება — „ბუნება ადამიანში“, ე. ი. ცნება აღმნიშვნელი იმისა, რაც ადამიანს ბუნებისაგან აქვს მომადლე-

ბული (ადამიანის ფორმირების ბუნებრივი, კერძოდ, ბიოლოგიური წანამძღვარები, ის რაც ცხოველური სამყაროდან გადმოეცა ადამიანს), იხმარება „ადამიანის ბუნების“ კატეგორიის მნიშვნელობით. ადამიანის ფორმირების ბუნებრივი წანამძღვარების აღსანიშნავად ჩვენ ვიხმართ ცნებას — „ბუნება ადამიანში“. რაც შეეხება „ადამიანის ბუნების“ ცნებას, ჩვენ მას გამოვიყენებთ ადამიანში გამთლიანებული ბუნებრივის, ბიოლოგიურის და მისდამი დაპირისპირებული გონითის არა გამოიჯენის ფუნქციით, არამედ ადამიანის მთლიანის სტრუქტურული თავისებურების გამოსახატავად, იმის აღსანიშნავად, რომ ადამიანის როგორც მთელის ონტოლოგიური სტრუქტურა, ადამიანის ბუნება არაორგანულ-ბიო-ფსიქო-გონითია. სქესის ფენომენი სწორედ ერთ-ერთი მთავარი კომპონენტია ბუნებისა ადამიანში. სქესის ფენომენის ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური კვლევა, უპირველეს ყოვლისა, იმის გარკვევას გულისხმობს, თუ რა მოდიფიკაციას განიცდის ბუნება ადამიანში, კერძოდ, ამ ბუნების სქესობრივი კომპონენტი, როგორ ფუნქციონირებს ეს კომპონენტი ადამიანის მთელში, რა ადგილი უკავია ამ მოდიფიკირებულ კომპონენტს ადამიანის მთელის სტრუქტურაში, მის ბუნებაში.

სქესის რაობა, მისი ადგილის დადგენა ადამიანის მთელში და შეფასება, საბოლოო ჯამში, ყოველთვის დამოკიდებული იყო იმაზე, თუ როგორ წყვეტდა ესა თუ ის მოაზროვნე ბუნების როგორც გრძობად-სხეულებრივი ყოფიერების, კერძოდ კი, ადამიანში მოქმედი ბუნების რაობისა და მისი აქსიოლოგიური შეფასების პრობლემას, როგორ აფასებდა ადამიანის გონითი საწყისის მიმართებას ადამიანის გრძობად-სხეულებრივ განზომილებასთან. მთელ რიგ რელიგიურ და ფილოსოფიურ მოძღვრებებში, სადაც გრძობად-სხეულებრივი სინამდვილე, ბუნება ხასიათდებოდა როგორც ქაოსის და ბოროტების, ადამიანის, კეშმარიტად ადამიანური საწყისის დათრგუნვა-დაშინების ასპარეზი, ადამიანში მოქმედი ბუნებაც და ამ ბუნების ყოფიერების არსებითი კომპონენტი — სქესობრივი საწყისიც გაგებული იყო როგორც ადამიანში მოქმედი ანტიადამიანური ძალა, რომლისგან გათავისუფლება ადამიანის ხსნის ძირითად საშუალებად იყო მიჩნეული.

ადამიანში მოქმედი ბუნების, კერძოდ, ადამიანის სქესობრივი ასპექტის გაგების მეორე, ზემოაღნიშნული თვალსაზრისისადმი დაპირისპირებული კონცეფცია ფილოსოფიის ისტორიაში სხვადასხვა ნატურალისტური, ბიოლოგისტური და ვულგარულ-მატერიალისტური ტიპის რედუქციონისტული მოძღვრებებით იყო წარმოდგენილი. ასე მაგალითად, ბიოლოგისტური თვალსაზრისის მიხედვით, ადამიანს არაფერი ისეთი არ გააჩნია, რაც თვისებრივად განასხვავებს მას ცხო-



:ველთა სამყაროსაგან. აქედან გამომდინარე, ადამიანის დონეზე სქესის ფუნქციონირების ხასიათი არაფრით არ განსხვავდება ცხოველთა სქესობრივი აქტივობისაგან. უფრო მეტიც, რადგან ცხოველთა ქცევის ამხსნელი ძირითადი ფაქტორები გარემოსთან შეგუების მექანიზმებში და სქესობრივ აქტივობაში გამოიხატება (ბუნებრივი და სქესობრივი შერჩევის მექანიზმები), ამიტომ ადამიანის, ვითარცა ცხოველის დახასიათებაც, ამ პარამეტრების მოქმედების ფარგლებს არ სცილდება. ცხოველში და ადამიანში მოქმედი სქესობრივი ფაქტორის გაიგივება, მათ შორის არსებული განსხვავების უგულვებელყოფა და ასე გაგებული სქესით ადამიანის ქმედების მთელი მრავალფეროვნების ახსნის ცდები ადამიანის და მასში მოქმედი ფაქტორების ცალმხრივი გაგების ისეთივე მკაფიო ნიმუშია, როგორც ადამიანში მოქმედი ბუნების ანტიადამიანურ საწყისად გამოცხადება ადამიანის გონთან მისი ანტაგონისტური დაპირისპირების წყალობით.

რუსული რელიგიური ფილოსოფიისათვის სქესის ფილოსოფიური პრობლემა უცხო არ არის. მას განსაკუთრებით ინტენსიურად იკვლევდნენ XIX საუკუნის დასასრულისა და XX საუკუნის დასაწყისის რუსი რელიგიური მოაზროვნეები. ფილოსოფიური კუთხით სქესის პრობლემას საგანგებოდ შეეხნენ ისეთი ცნობილი რუსი მოაზროვნეები, როგორებიც იყვნენ ვლ. სოლოვიოვი, ლ. ტოლსტოი, ს. ბულგაკოვი, ვ. როზანოვი, ევ. ტრუბეცკოი, ნ. ბერდიაევი და სხვები<sup>1</sup>. სქესის პრობლემის ირგვლივ მათი ფილოსოფიური გააზრებანი ძირითადად პლატონისტური და ქრისტიანული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ტრადიციით შემოისაზღვრება. ამიტომ მიზანშეწონილად მიგვაჩნია, მათი ნააზრევის უშუალო განხილვამდე ამ ტრადიციის არსებით მომენტზე გავამახვილოთ ყურადღება. სქესისა და სქესობრივი ურთიერთობების მითოლოგიური დახასიათების ნიმუშებს ვხვდებით ევროპული იდეალიზმის უდიდესი წარმომადგენლის პლატონის ფილოსოფიურ სისტემაში, თუმცა სქესისა და სქესობრივი ურთიერთობების მწყობრი და დასრულებული თეორია პლატონს არ მოუცია. მის დიალოგებში, უპირატესად „ფედონში“ და „ნაღიმში“ ჩვენ ვხვდებით ცალკეულ გამონათქვამებს აღნიშნული პრობლემის ირგვლივ. სქესობრივი ლტოლვის ბუნების ანალიზის საფუძველზე პლატონი მიდის იმ დასკვნამდე, რომ ადამიანთა შორის სქესობრივი მიმართება, ძირითადად, სამი ცხოვრებისეული ამოცანის გადაწყვეტას ემსახურება. ეს ამოცანებია: ადა-

<sup>1</sup> ნაშრომის მეორე თავში განვიხილავთ ვლ. სოლოვიოვის შეხედულებებს, ხოლო მესამე თავი მიეძღვნება სქესის ფილოსოფიური პრობლემატიკის კრიტიკულ ანალიზს ლ. ტოლსტოის, ს. ბულგაკოვის, ვ. როზანოვის, ევ. ტრუბეცკოის ნააზრევში.

მიანის მთლიანობის აღდგენა, უკვდავების მოპოვება. და დაბადება სილამაზეში.

რას წარმოადგენს სქესობრივი ცხოვრების ცენტრალური ფენომენი — სქესობრივი ლტოლვა, რა საზრისის ზეტარებელია იგი და რას ემსახურება? — სევას კითხვას პლატონი და პასუხად ამგვარ მითოლოგიკურ გვთავაზობს: ერთ დროს ადამიანები იყოფოდნენ არა ორი სქესის, არამედ სამი სქესის მიხედვით — მამრობითი, მდედრობითი და ე. წ. მესამე სქესი, რომელიც აერთიანებდა ერთ არსებაში ორივე სქესის სქესობრივ ნიშან-თვისებებს. ამ ტიპის ადამიანები წარმოადგენდნენ ჰემარიტი ანდროგინებს<sup>2</sup>. ადამიანებმა, — დასძენს პლატონი, — განიზრახეს ღმერთების დამხობა. განრისხებულმა ღმერთებმა დასაჯეს ისინი. თითოეული ინდივიდუმი გაყვეს შუაზე, ისე რომ ამის შედეგად ყოველი ადამიანი ფაქტიურად წარმოადგენს მთელი ადამიანის ნახევარს. მაშასადამე, ყოველი ადამიანი სქესობრივად ნაკლებია. თითოეულ ინდივიდში, პლატონის აზრით, მოქმედებს დაუოკებელი სწრაფვა, იპოვოს და აღადგინოს ერთიანობა იმ თავის ნახევართან, რომელთანაც ერთიანობაში იგი ოდესღაც მთლიან ადამიანს შეადგენდა. ადამიანის ერთიანობის, მთლიანობის აღდგენისაკენ მიმართული ეს სწრაფვა წარმოადგენს ეროსის, სქესობრივი სიყვარულის გამოხატულებას. ზემოაღნიშნული მითის საფუძველზე პლატონი ცდილობს ახსნა მოუხახოს ერთმანეთის მიმართ არა მხოლოდ ქალისა და მამაკაცის სასიყვარულო ლტოლვას, არამედ სქესობრივი ცხოვრების ე. წ. პომოსექსუალურ და ლესბოსურ გამოვლინებებსაც. ის ქალური და მამაკაცური ბუნების ინდივიდები, რომლებიც ანდროგინის გაყოფის შედეგად წარმოიშვნენ, ერთმანეთს ეძებენ და ერთმანეთისაკენ მიილტვიან, რაც თავის გამოხატულებას ჰპოვებს მამაკაცისა და ქალის სიყვარულში. ის ინდივიდები კი, რომლებიც მდედრობითი სქესის არსებების გაყოფით წარმოიშვნენ, პირველსაწყისი მდგომარეობის აღსადგენად ერთმანეთისაკენ მიისწრაფვიან და ლესბოსური სიყვარულის მიმდევარნი ხდებიან. ხოლო ცალკეულ ინდივიდებში რეალიზებული მამაკაცის გახლეჩილი ნაწილების ერთიანობისაკენ ლტოლვა მიმართული პირველქმნილი მამაკაცის აღსადგენად, პომოსექსუალურ სწრაფვას აძლევს სათავეს [21. 142].

რა შეიძლება ითქვას სქესისა და სქესობრივი მიმართების, სქესობრივი ლტოლვის ზემოაღნიშნული ასპექტის პლატონისეული დახასიათების შესახებ? თუ მხედველობაში არ მივიღებთ ანტიკურ სამყაროში საკმაოდ გავრცელებული გამრუდებული სქესობრივი ლტოლვის პომოსექსუალური და ლესბოსური ფორმების გამართლების

<sup>2</sup> ანდროგინი — ბერძნულად ნიშნავს ორსქესა არსებას.

ცდას, სქესისა და სქესობრივი ლტოლვის პლატონისეულ დაზნაიათე-  
ბაში უდავოდ არის კეშმარტების მარცვალი: პრობლემის პოზიტიუ-  
რი განხილვის პროცესში ჩვენ შევეცდებით ვაჩვენოთ, რომ ადამიან-  
ში მოქმედი ბუნების სქესობრივი ასპექტი ორმხრივი ფენომენია. თი-  
თოეულ ადამიანურ ინდივიდში ამ ფენომენის ერთი მხარეა უპირა-  
ტესად წარმოდგენილი. თითოეულ ადამიანში უპირატესად ქალური ან  
მამაკაცური საწყისი კოვებს რეალიზაციას, მაშინ როდესაც ადამიან-  
ში მოქმედი ბუნება თავის მთლიანობაში ამ ორი საწყისის ერთიანო-  
ბას გულისხმობს. ერთიანობა გაგებული უნდა იქნეს არა ცალკეულ  
ინდივიდში საპირისპირო სქესობრივ თავისებურებათა აღრევის მნი-  
შვნელობით, არამედ საპირისპირო სქესის ინდივიდთა ურთიერთშევესე-  
ბის, ურთიერთგამდიდრების და ურთიერთსტიმულირების აზრით.  
ქალის და მამაკაცის ერთმანეთის მიმართ ეროტიული ლტოლვის  
ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მაჩვენებელი სწორედ იმის დამადასტუ-  
რებელია, რომ ადამიანში მოქმედი ბუნების სრულ რეალიზაციას და  
მამასადამე, ადამიანის სრულყოფის ერთ-ერთი მაჩვენებელის, სწო-  
რედ მასში მოქმედი ბუნების ქალური და მამაკაცური ასპექტების  
ურთიერთშევესება, ურთიერთგამდიდრება, ამ გზით კი, ადამიანში  
მოქმედი ბუნების სისრულის მოპოვება წარმოადგენს.

როგორც ზევით აღინიშნა, სქესობრივი მიმართების (ეროსის)  
საზრისი, პლატონის აზრით, არ ამოიწურება ადამიანის ანდროგინული  
პირველსახის მხოლოდ აღდგენით. ეროსი, სქესობრივი სიყვარული,  
არ დაიყვანება მხოლოდ ერთიანობისაკენ ლტოლვაზე. ეროსს სხვა  
მისიაც აქვს მინიჭებული. ადამიანი, პლატონის აზრით, ორ საწყისს  
აერთიანებს: მარადიული, ზეგრძნობადი იდეების მკვრეტელი გონე-  
ბა და გრძნობად-სხეულებრივი საწყისი. რახან ადამიანში მოქმედი  
ეროსი ამ ორი საწყისის ზეგავლენას განიცდის, ამიტომ თვითონ ისიც  
ორმხრივ ამეღავნებს თავის მოქმედებას. ეროსში, პლატონის აზრით,  
მეღავნდება ორმხრივი სწრაფვა ადამიანის უკვდავებისაკენ. ამ სწრა-  
ფვის დაკმაყოფილება ადამიანს მხოლოდ ორი გზით ძალუძს. რო-  
გორც სხეულებრივ, მოკვდავ არსებას, ადამიანს უკვდავებასთან ზია-  
რება მხოლოდ სხეულებრივი გარდასახვის გზით შეუძლია. ამისათვის  
კი აუცილებელია შთამომავლობის შექმნის მიზნით დედაკაცური და  
მამაკაცური არსებების შეერთება.

შთამომავლობაში მოიპოვებს ადამიანი სხეულებრივ უკვდავებას,  
და სწორედ ამ უკვდავებას უკავფავს გზას ეროსის ერთი, მდებალი ას-  
პექტი. მაგრამ, როგორც აღვნიშნეთ, პლატონისათვის ადამიანი უპირ-  
ველეს ყოვლისა გონითი არსებაა და სწორედ გონის უკვდავება  
მისთვის მთავარი და გადამწყვეტი. თავისი გონითი ქმედების უკვ-  
დავსაყოფად კი აუცილებელია ადამიანმა მოაბრუნოს თავისი ეროსის

ძალა გონისაკენ, თაყვანი სცეს თავის შეყვარებულს გონითი შემოქმედების საშუალებით<sup>3</sup>. ლამაზი სხეულისაკენ ეროტიული ლტოლვა მან თანდათან უნდა აამაღლოს და მიმართოს სილამაზის სულ უფრო გონითი ფორმებისაკენ, მან უნდა იაროს სილამაზის გზით მანამ, სანამ არ მიაღგება სილამაზის უმაღლეს საფეხურს — თვითონ წმინდა სილამაზეს. თუ ვინმეს, დასძენს პლატონი, მოუხდება იხილოს ეს უმაღლესი სილამაზე ადამიანის სხეულისა და ყოველგვარი ადამიანური ფერებისაგან თავისუფალი, წმინდა, ყოველგვარი შენარევეების და გამრუდების გარეშე, ის შესძლებს შექმნას, გონითად დაბადოს სილამაზის ისეთი სრულყოფილი შედეგები, რომლებიც ადამიანის გონის ჰეგემარტი უკვდავების საწინდარია. მაშასადამე, ეროსი, სქესობრივი სიყვარული, პლატონის მიხედვით, ადამიანში მოქმედი ისეთი ლტოლვაა, რომელიც აკავშირებს, აერთიანებს სხვადასხვა სქესის ადამიანებს და ამით ხელს უწყობს მთლიანი ადამიანის აღდგენის პროცესს. ის არის, ამავე დროს, თაობათა დამაკავშირებელი ხიდი, როგორც სხეულებრივი, ასევე გონითი უკვდავების მოპოვების საშუალება და სამყაროში სილამაზის განხორციელების აუცილებელი პირობა.

სქესისა და სქესობრივი სიყვარულის პლატონისეულმა გაგებამ საკმაო გავლენა იქონია ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაზე. უნდა აღინიშნოს, რომ ქრისტიანული მსოფლმხედველობა იმდენად, რამდენადაც ის სქესის და სქესობრივი ურთიერთობების პრობლემას ეხება, არ წარმოადგენს რაღაც ერთიან, მონოლითურ მოძღვრებას. ქრისტიანობაში შეიმჩნევა სქესისადმი დამოკიდებულების განსხვავებული, ზოგ შემთხვევაში კი დიამეტრალურად საწინააღმდეგო თვალსაზრისებიც.

რელიგიური და სქესობრივი ცხოვრების კავშირი მეტად რთული და წინააღმდეგობრივი ხასიათისაა. თუ ლ. ფოიერბახის თვალსაზრისს გაეზიარებთ იმის თაობაზე, რომ რელიგიურ. თაყვანისცემის ობიექტები წარმოადგენენ ადამიანის ამა თუ იმ ასპექტს, მხარის გაღმერთების შედეგს, მაშინ გასაგები გახდება სქესობრივი სიმბოლიკის და მოქმედების მნიშვნელობა ისტორიულად განპირობებული რელიგიური ცნობიერების და რელიგიური კულტის სხვადასხვა გამოვლინებებისათვის.

ასე მაგალითად, ბაბილონში ქალღმერთ მილითას თაყვანისცემა გამოიხატებოდა შეუზღუდველი სქესობრივი კავშირების მოთხოვნაში. ეს ქალღმერთი ანსახიერებდა ყოველგვარი შეზღუდვისაგან თავ-

---

<sup>3</sup> პლატონის ამ იდეაში გამოსკვივის ფროიდისეული „ლიბიდოს“ სუბლიმირების სქემის კონტურები.

ვისუფალ ბუნებას, კერძოდ, სიცოცხლის მახასიათებელ სექსუალურ ასპექტს. ქალღმერთი ითხოვდა თითოეული ქალისაგან, რომ იგი თავისუფლად დამორჩილებოდა ნებისმიერ მამაკაცს, რომლისგანაც მიღებული თანხა მას ქალღმერთისათვის უნდა შეეწირა. სქესისა და რელიგიის კავშირი განსაკუთრებით რელიეფურად წარმოგვიდგება ფალუსის კულტში. ფალუსი, როგორც რელიგიური თაყვანისცემის ობიექტი, გამრავლებისა და ნაყოფიერების გაღმერთების ნათელი დადასტურებაა. ძველი სამყარო და თანამედროვეობაც იცნობს ისეთ რელიგიურ-მისტიკურ დღესასწაულებს, როდესაც რელიგიური ალტყინება ხშირად საშინელი სექსუალური ორგანიებით მთავრდება. რელიგიური ექსტაზი, რელიგიური თავდავიწყება, რაც ადამიანისა და რელიგიური თაყვანისცემის საგნის სუბიექტ-ობიექტისეული დაპირისპირების დაძლევის ფანატურ სურვილში გამოხატება, აქ ხშირად, სექსუალური თავდავიწყებისა და ტკბობის გზით, ზემოაღნიშნული დაპირისპირების დაძლევის ცდებში რეალიზდება.

სექსუალური სიმბოლიკის ნიმუშებს შეიძლება შევხვდეთ არა მარტო შედარებით პრიმიტიულ წარმართულ რელიგიებში, არამედ რელიგიის მაღალგანვითარებულ ფორმაში — ქრისტიანობაში. აქ აღსანიშნავია სქესთან დაკავშირებული ისეთი სიმბოლიკის გამოყენება, როგორც არის მაგ., ეკლესიისა და ქრისტეს მიმართების დახასიათება საცოლეს და საქმროს ტერმინებით. მონაზვნების მიერ საკუთარი თავის მიჩნევა ქრისტეს საცოლეებად და ა. შ.

სქესის ფენომენტან მკიდრო კავშირშია, აგრეთვე, ასკეტიზმისა და ე. წ. სატანიზმის გამოვლინებანი, რომლებიც ასე ფართოდ იყო გავრცელებული შუა საუკუნეებში.

როგორც აღვნიშნეთ, ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ფარგლებში სქესის პრობლემის გააზრების რამდენიმე განსხვავებული თვალსაზრისი აღინიშნება.

ეს განსხვავებული თვალსაზრისები პირობითად შეიძლება დაყვანილ იქნეს ორ, ერთმანეთისადმი დაპირისპირებულ თვალსაზრისამდე. დაპირისპირების საფუძვლად ივარაუდება ადამიანის და მისი სქესობრივი გამოვლინების კავშირის ორგვარი გააზრება. ერთ-ერთი თვალსაზრისის მიხედვით ღმერთმა შექმნა ადამიანი უსქესო არსებად, ადამიანი თავისი პირველქმნილი ფორმით ანგელოზისმაგვარი და, მაშასადამე, სქესისაგან თავისუფალი არსებაა. სქესის აღმოცენება ადამიანში პირველად ცოდვას უკავშირდება. ამ თვალსაზრისის მიხედვით, სამოთხეში არ არსებობდა ევა როგორც ადამისადმი დაპირისპირებული სქესობრივი საწყისი, ამიტომ ადამიც მოკლებული

იყო სქესს და სქესობრივ ლტოლვას<sup>4</sup>. ადამიანი არ იყო გახლეჩილი მამაკაცურ და ქალურ პოლუსებად, არ არსებობდა ავხორცული ვნება და ამ ვნების დაკმაყოფილებისათვის აუცილებელი სქესობრივი ორგანოები. ევას გამოყოფა ადამისაგან და ამის საფუძველზე ადამის მიერ საკუთარი მამრობითი სქესის გაცნობიერება, აღმოცენდა პირველადი ცოდვის საფუძველზე სწორედ იმ მომენტში, როდესაც ადამიანი სქესობრივი ლტოლვის მონა შეიქმნა. ამ აქტს შედეგად მოჰყვა ადამის და მასთან ერთად ევას გაძევება სამოთხიდან. რადგანაც სქესი ნეგატიურ კვალიფიკაციას იმსახურებს, ამიტომ ამ მოაზროვნეთა მიერ უნარყოფითად არის დახასიათებული ყველაფერი ის, რაც ასე თუ ისე სქესობრივ საწყისს უკავშირდება: — ოჯახი, გვარის გაგრძელება და საზოგადოდ, ყოველივე ამქვეყნიურ, სექსუალურ გრძნობასთან დაკავშირებული აქტივობა.

ამ თვალსაზრისის მიხედვით, ადამიანის ხნისათვის აუცილებელია სქესის არა განწმენდა-განსულოერება, მისი გათავისუფლება გამოვლინების წმინდა ცხოველური ანდა გამრუდებულ-ადამიანური ფორმებისაგან, არამედ ადამიანის გათავისუფლება სქესისაგან, ამ უკანასკნელის დათრგუნვის, საბოლოო ჯამში კი, მისი სრული განადგურების გზით.

როგორც აღვნიშნეთ, ამ თვალსაზრისს ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ფარგლებში უპირისპირდება მეორე თვალსაზრისი, რომელიც ადამიანის სქესობრივ საწყისს თუმცა მიიჩნევს გამრუდებულად, მაგრამ ზემოაღნიშნული თვალსაზრისის საწინააღმდეგოდ თვლის, რომ ღმერთმა შექმნა ადამიანი სქესობრივ არსებად და, მასადაამე, გარკვეული პოზიტიური მისია მიანიჭა სქესს ადამიანის ცხოვრებაში. რაში ხედავენ სქესის პოზიტიურ მისიას ამ თვალსაზრისის წარმომადგენლები და რა დახასიათებას აძლევენ ისინი სქესობრივი გრძნობის ბუნებას?

ადამიანის ცხოვრებაში სქესისა და სქესობრივი სიყვარულის პოზიტიური მნიშვნელობის იდეას ქრისტიანული მსოფლმხედველობის პოზიციებიდან ავითარებდა ნეტარი ავგუსტინე, ხოლო თანამედროვე რუსულ რელიგიურ ფილოსოფიაში კი ცნობილი ფილოსოფოსი და თეოლოგი ს. ბულგაკოვი.

ავგუსტინეს აზრით, სქესი და სქესობრივი ცხოვრება (ქორწინება და ოჯახი), გამრავლება სქესობრივი გზით, არსებობდა უკვე სამოთხეში, მანამ, სანამ ადამიანი შესცოდებდა, მაგრამ სქესობრივი კავ-

---

<sup>4</sup> ამ თვალსაზრისს სხვადასხვა ფორმით და სხვადასხვა ინტენსივობით იცავენ ქრისტიანული ფილოსოფიისა და თეოლოგიის ცნობილი წარმომადგენლები: ორიგენი, იაკობ ბიომე და სხვები. ამ თვალსაზრისის დიდ გავლენას განიცდის სქესის ფილოსოფიური პრობლემის ცნობილი მკვლევარი, ოტო ვეინინგერი.

შირის ფორმები ამ შემთხვევაში მნიშვნელოვანწილად განსხვავდებოდნენ ცოდვის შემდგომ აღმოცენებული სქესობრივი კავშირის ფორმებისაგან.

ვიდრე ადამიანი ცოდვის მონა გახდებოდა, მისი ნებელობა, მისი ჯონითი ბუნება გაბატონებული იყო ადამიანის გრძნობად-სხეულებრივ ასპექტზე. ამის გამო, ადამიანის მთელი სხეული, სქესობრივი ორგანოების ჩათვლით, ნებელობის მართვა-გამგეობას ემორჩილებოდა. გამრავლების მიზნით სქესობრივი ორგანოების ასამოქმედებლად არ იყო აუცილებელი ავხორცული ვნების აღძვრა, რადგან ეს ორგანოები მთლიანად ადამიანის ნებელობის მორჩილებაში იყვნენ და მათი მოქმედება მხოლოდ ნებელობის დასტურს ან უარყოფას ექვემდებარებოდა. როგორც კი ცოდვის შედეგად ადამიანის მთლიანობა დაირღვა, ადამიანის გონმა დაკარგა სხეულზე განუყოფელი კონტროლის ძალა, ადამიანის სქესობრივი ორგანოები უკვე აღარ ემორჩილებიან ნებელობას და მოქმედებაში ნებისათვის უცხო, ავხორცული ვნების აღძვრის საფუძველზე მოდიან. ადამიანის გონი როგორც უშალღესი საწყისი, სირცხვილს განიცდის, რადგან მას ძალა აღარ შესწევს მისდამი მტრულად მიმართული სხეულიდან მომდინარე ვნებები და სხეულის შესაბამისი აქტივობა მართოს [22.71—75].

როგორც ვხედავთ, თუმცა ავგუსტინე შეეცადა ადამიანის სქესობრივი ცხოვრების გამართლებას, მაგრამ ეს ცხოვრება თავის ნორმალურ მოდუსში გადაიტანა ადამიანისათვის მიუწვდომელ ე. წ. სამოთხისეული, უმანკო ყოფიერების სფეროში და ამავე დროს, სრულიად გაათავისუფლა იგი გრძნობად-სხეულებრივი ლტოლვის ელემენტებისაგან.

სქესობრივი ურთიერთობანი, რომლებიც მთლიანად დაცლილია ყოველგვარი ვნებისაგან, ისევე შეუთავსებელია ადამიანის ნორმალურ სქესობრივ ცხოვრებასთან, როგორც ის სქესობრივი ურთიერთობანი, რომლებიც მხოლოდ გრძნობად-სხეულებრივი ვნებით ამოიწურება და მთლიანი ადამიანის გონით-სხეულებრივი ბუნების იერარქიულობას არ ითვალისწინებს. ახლა კი ვნახოთ, თუ როგორ ტრანსფორმირდება სქესის ფილოსოფიური პრობლემის გააზრების ანტინატურალისტური (პლატონისტური, ქრისტიანული) და ნატურალისტურ-ბიოლოგიკური ტენდენციები XIX საუკუნის დასასრულისა და XX საუკუნის დასაწყისის რუსულ რელიგიურ ფილოსოფიაში.

სქესის პრობლემის იდეალისტურ-პლატონისტური გადაჭრის მეტად საინტერესო ნიმუშს იძლევა სქესობრივი სიყვარულის თეორია, განვითარებული ცნობილი რუსი ფილოსოფოსის ვლ. სოლოვიოვის (1853—1900) მიერ.

სიყვარული არის ის ცენტრალური ფენომენი, რომელშიც მელანდე-  
ნდება ყოველივე არსებითი, რითაც კი ხასიათდება ადამიანის რო-  
გორც შინაგანი, ასევე გარეგანი ცხოვრება. ამიტომ სიყვარულის სა-  
ზრისის პრობლემას ცენტრალური ადგილი ეთმობა ვლ. სოლოვიოვის  
ფილოსოფიაში. ვლ. სოლოვიოვის აზრით, სიყვარული სხვადასხვა-  
გვარია, რაც განპირობებულია იმით; თუ რა სახის ობიექტზეა ის მი-  
მართული. მაგრამ მიუხედავად განსხვავებისა, კემმარიტად ადამიანუ-  
რი სიყვარულის ყველა ფორმაში საერთო ის არის, რომ იგი წარმო-  
ადგენს სუბიექტის ისეთ ცხოვრებისეულ მიმართებას, რომელშიც,  
ერთი მხრივ, მელანდება ადამიანში ჩადებული შესაძლებლობები,  
მეორე მხრივ კი — სიყვარულის ობიექტის კემმარიტი ბუნება, ხორ-  
ციელდება რა ურთიერთშემსებები ერთიანობა სიყვარულის სუბიექტ-  
სა და სიყვარულის საგანს შორის. ვლ. სოლოვიოვის ყურადღების  
ცენტრში ექცევა სქესობრივი სიყვარული, რომელსაც, მისი აზრით,  
გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება ადამიანის დაშლილ-დაქუცმაცე-  
ბული მთლიანობის აღდგენის საქმეში. რაში ხედავს ვლ. სოლოვიოვი  
სქესობრივი სიყვარულის საზრისსა და დანიშნულებას და რა ადგილს  
იკავებს მისი აზრით, სქესობრივი საწყისი ადამიანის მთლიანობით  
სურათში? ვიდრე უშუალოდ ამ საკითხის განხილვას შეუდგებოდეს,  
ვლ. სოლოვიოვი ცდილობს გააბათილოს ის არგუმენტები, რომელთა  
თანახმადაც სიყვარულის საზრისი ცოცხალ არსებათა გამრავლების ამო-  
ცანაში ივარაუდება. სქესობრივი ლტოლვა, რომელიც, ვლ. სოლოვიო-  
ვის აზრით, ადამიანში სქესობრივ სიყვარულად ტრანსფორმირდება, არ  
წარმოადგენს გამრავლების აუცილებელ საშუალებას. სიცოცხლის  
ევოლუციური კიბის საფუძველში, აღნიშნავს ვლ. სოლოვიოვი, სადაც:  
ჯერ კიდევ არ არსებობდა ცოცხალ არსებათა სქესებად დაყოფა, გამ-  
რავლება წარმოებდა უსქესო გზით და გამრავლების ინტენსივობა  
მაქსიმუმს აღწევდა. სიცოცხლის ევოლუციური კიბის საფუძვრებზე  
ასვლის პარალელურად, იზრდებოდა სქესობრივი გრძნობის ინტენსი-  
ვობადა, ამავე დროს, კლებულობდა გამრავლების სიხშირე. სქესობრივი  
გრძნობა ინტენსივობის მწვერვალს ადამიანში აღწევს და სწორედ ადა-  
მიანთა მოდგმაში, სხვა ცოცხალ არსებებთან შედარებით გამრავლების  
ინტენსივობაც ყველაზე ნაკლებია. თვითონ ადამიანთა გვარის ფარგლებ-  
შიც სქესობრივი გრძნობა არ წარმოადგენს გვარის გაგრძელების საშუა-  
ლებას, რადგან ვლ. სოლოვიოვის თანახმად ადამიანი ხშირად ჩაისა-  
ხება ყოველგვარი სქესობრივი სიყვარულის გარეშე და, პირიქით,  
ულრმესი სიყვარული ზოგჯერ თვითმკვლევლობით მთავრდება, ანდა  
ნაყოფს არ იძლევა. მაშასადამე, ცოცხალ არსებათა ევოლუციური  
კიბის საფუძველში ჩვენ აღმოვაჩინთ გამრავლებას, რომელიც არავი-  
თარ სქესობრივ ლტოლვასთან არ არის. დაკავშირებული, ხოლო აშ-



კიბის მწვერვალებზე ჩვენ შევხვდებით ძლიერ სქესობრივ სიყვარულს, რომელიც არავითარი აუცილებელი მიმართებით არ უკავშირდება გამრავლების ფაქტს.

ამ მოსაზრების საფუძველზე ვლ. სოლოვიოვი ასკვნის, რომ გამრავლება, გვარის გაგრძელება და სქესობრივი სიყვარულის საზრისი არ არიან ერთმანეთთან აუცილებლობით დაკავშირებული, ერთი არ წარმოადგენს მეორის განხორციელების საშუალებას. ასევე უმართებულოა, ვლ. სოლოვიოვის აზრით, შობენჰაუერის მტკიცება იმის თაობაზე, რომ სიყვარულის გრძნობა წარმოადგენს გვარის გაუმჯობესების იარაღს და რომ, ადამიანი განიცდის ყველაზე ინტენსიურ სქესობრივ სიყვარულს სწორედ იმ ადამიანის მიმართ, ვისთანაც იგი ყველაზე ღირებულ, ყველაზე სრულყოფილ შთამომავლობას დასტოვებს. ცხოველთა სამყაროში, სადაც გვაროვნული ცხოვრების ინტერესები ბატონობენ ინდივიდზე, სქესობრივი ლტოლვა სქესობრივი შერჩევის მექანიზმებით მართლაც ემსახურება გვარის გაუმჯობესების ინტერესებს, მაგრამ ადამიანთა სამყაროში, სადაც ინდივიდს დამოუკიდებელი და თვითმყოფადი მნიშვნელობა ახასიათებს, ინტენსიური სიყვარული შეუცვლელი ინდივიდუალობის მიმართ ვერ იქნება გვარეობითი მიზნების უბრალო იარაღი. ეს მოსაზრება, ვლ. სოლოვიოვის აზრით, ისტორიულადაც მართლდება.

ცნობილია, რომ მრავალი გამოჩენილი ადამიანი წარმოადგენდა ისეთი ქორწინების ნაყოფს, რომელიც სრულიადაც არ იყო სიყვარულის გრძნობაზე დაფუძნებული. გარდა ამისა, ძლიერი სქესობრივი სიყვარული ხშირად იძლევა ისეთ შთამომავლობას, რომელიც თავისი საზოგადოებრივი მნიშვნელობით არ შეესაბამება ამ სიყვარულის ინტენსიობასა და ძალას. არაიშვიათად, ძლიერი სქესობრივი სიყვარული გაუზიარებელია და ა. შ. ადამიანის არსებითი განსხვავება ცხოველებსაგან სქესობრივ სიყვარულშიც მქდავდება. ცხოველის ცნობიერებას არ შესწევს უნარი დადგეს სამყაროსეულ თვალსაზრისზე. მას არ ძალუძს გააცნობიეროს ის ფუნდამენტური ფაქტი, რომ ყველაფერი ერთიანობაში, ურთიერთკავშირშია და რომ სამყარო არ შემოსისაზღვრება მისი ინდივიდუალურ-გრძნობადი ყოფიერების ჩარჩოებით. სწორედ ამ ჩარჩოების გარღვევის წყალობით, ყველაფერი, ყოვლისერთიანობა ანუ ქეშმარიტება მკვიდრდება ცხოველთა სამყაროში ცალკეული ცხოველური ინდივიდის ყოფიერების დაძლევით, რაც ცხოველის ინდივიდუალობას გვაროვნული ლტოლვის უბრალო იარაღად აქცევს. ცხოველი, ვლ. სოლოვიოვის აზრით, მეტაფიზიკური ეგოიზმის განსახიერებაა. ამიტომ ცხოველის ეგოიზმის განადგურება მისი ინდივიდუალური სიცოცხლის განადგურების ტოლფასია. სულსხვაა ადამიანი. არსებითი განსხვავება-უპირატესობა, რომელიც ადა-

შინან ცხოველთა სამყაროსაგან გამოყოფს, ახასიათებს არა მარტო ადამიანთა მოდგმას, კაცობრიობას, არამედ თითოეულ ადამიანურ ინდივიდსაც.

მსგავსად ცხოველისა, ადამიანის სიცოცხლეც დაკავშირებულია ყველაფერთან, სამყაროსეულ ყოფიერებასთან, მაგრამ ცხოველისაგან განსხვავებით, ადამიანს შეუძლია გააცნობიეროს ეს ფუნდამენტური ფაქტი, ის არის ყოველსმომცველი მთელის, ყოველსერთიანის შემეცნებელი და განმხორციელებელი არსება. ამის საფუძველზე ადამიანი განასხვავებს ერთმანეთისაგან ეგოიზმსა და თავის ქვეშეპირად ინდივიდუალობას. ეგოიზმი გამოიხატება არა ჩვენი ინდივიდუალობის უპირობო ღირებულებად დასახვაში, არამედ სხვებისადმი ამ უფლების ჩამორთმევაში. სამყაროსეულ ქვეშეპირებაში ცხოვრება აუქმებს ადამიანის ეგოიზმს, მაგრამ განუზომელ ძალასა და შინაარსობრივ სიმდიდრეს ანიჭებს ადამიანის ინდივიდუალობას. ეგოიზმის დასაძლევად, ვლ. სოლოვიოვის აზრით, აუცილებელია, რომ სიყვარულის ურთიერთობით დაკავშირებული არსებები იყვნენ ერთგვაროვანი, თანასწორნი და ამავე დროს ხასიათდებოდნენ ყოველმხრივად განსხვავებულ ურთიერთშემეცხვები ნიშნებით. გაეარკვიოთ, აკმაყოფილებს თუ არა ამ მოთხოვნებს სიყვარულის ნებისმიერი ფორმა. ამ მოთხოვნებს, ვერ აკმაყოფილებს მისტიკური სიყვარული, სადაც აშკარა უთანაბრობაა შეიმჩნევა ადამიანსა და იმ გულგრილ აბსოლუტს შორის, რომელიც შთანთქავს ადამიანის ინდივიდუალობას. იმ შემთხვევაში კი, როდესაც აბსოლუტი გაგებულია როგორც ცოცხალი პიროვნული საწყისი, ადამიანის სიყვარული მისდამი, ვლ. სოლოვიოვის აზრით. სქესობრივი სიყვარულის ხასიათს იძენს.

დედაშვილური და მამაშვილური სიყვარული ვერ აკმაყოფილებს ზემოაღნიშნულ პირობებს იმის გამო, რომ აქ მშობლები არ შეიძლება შვილების ცხოვრების მიზანს წარმოადგენდნენ იმავე აზრით, როგორც ეს უკანასკნელნი. გარდა ამისა, მშობლებს უყვართ თავიანთი შვილები არა იმდენად მათ ინდივიდუალურ ნიშან-თვისებათა გამო, არამედ იმიტომ, რომ ისინი მათი შვილებია. იმიტომ აქ, ჯერ კიდევ ვერ ვხვდებით საყვარელი არსების ინდივიდუალობის თვითმყოფადი მნიშვნელობის დადასტურებას. მეგობრობაც ვერ აღწევს ეგოიზმის სრულყოფილი დაძლევის მიზანს, რადგან მეგობრობაში გადამწყვეტ როლს არ თამაშობენ სქესთან დაკავშირებული ის განმასხვავებელი ნიშნები, რომელთა ურთიერთშეგნებით ადამიანის მთლიანობის აღდგენა წარმოებს. ამ ამოცანას ვერ ახორციელებს ვერც პატრიოტული და ზოგადსაკაცობრიო სიყვარული, რადგან ხალხი და კაცობრიობა ვერ ითამაშებს ადამიანისათვის ყოფიერების ისეთივე ცოცხალი, კონ-

კრეტული ცენტრის როლს როგორისაც მეორე ადამიანი თავის მხრივ, თვითონ სქესობრივი სიყვარულიც განსხვავებულ ფორმებს მოიცავს და ამის მიხედვით, ადამიანის სრულყოფა-გამთლიანების საქმეში სხვადასხვა მნიშვნელობა ენიჭება. სქესობრივი სიყვარული, როდესაც იგი ადამიანს დაეუფლება. ვლ. სოლოვიოვის აზრით, ხუთი ერთმანეთისაგან განსხვავებული მიმართულებით შეიძლება წარიმართოს: პირველი გზა არის ჯოჯოხეთური, რომელიც ავხორცულ სქესობრივ ექსცესებში ხორციელდება. ამ შემთხვევაში სქესობრივი აქტივობა და ტკბობა უკავშირდება ღმერთის დამცირების, მის წინააღმდეგ ჭანყის ცნობიერებას. მეორე გზა პირუტყვეულია. აქ ადამიანი დარწმუნებულია, რომ სქესობრივი ლტოლვის უბრალო ფაქტია, ამავე დროს, იმის საკმაო საფუძველი, რომ განხორციელდეს მისი განუსაზღვრელი და განურჩეველი დაკმაყოფილება. სქესობრივი სიყვარულის მესამე, საკუთრივ ადამიანური გზა ცოლ-ქმრობის, ოჯახის კანონიერ ინსტიტუტში გარკვეულ შეზღუდვას ადებს და მიმართულებას აძლევს ცხოველურ ვნებას, ამით კი კაცობრიობის გამრავლებისა და პროგრესის საქმეს ემსახურება. მეოთხე გზა წარმოდგენილია ასკეტიზმით. ასკეტი ცდილობს მთლიანად შებოქოს ეროტული ენერჯის სქესობრივი ასპექტი, მთლიანად დაძლიოს მეორე სქესის არსების დაუფლებისაკენ მიმართული ყოველგვარი სქესობრივი ვნება და მისი ენერჯია მთლიანად გონს მოახმაროს. ამ გზაზეც, ვლ. სოლოვიოვის აზრით, ვერ მიიღწევა სქესობრივი სიყვარულის უმაღლესი მიზანი. ასკეტიზმის გზით ადამიანი ანგელოზს უახლოვდება, მაგრამ ანგელოზი ადამიანზე დაბლა დგას თავისი იერარქიული ადგილით და დანიშნულებით. ღმერთმა არა ანგელოზი, არამედ ადამიანი შექმნა თავის სახედ და სადარად. ადამიანის გაღმერთება ასკეტიზმის გზით ვერ განხორციელდება. ამ ამოცანის გადაჭრას ემსახურება სქესობრივი სიყვარულის უმაღლესი ფორმა, ე. წ. ღმერთადამიანური, ანუ გონით-ანდროგინული სიყვარული.

რას წარმოადგენს და რა ამოცანის გადაჭრას ემსახურება სქესთა შისტიკური შეერთება ანუ ე. წ. ქემმარტი ანდროგინიზმი? თუ სქესობრივი სიყვარულის ფენომენს დავუკვირდებით, ადვილად შევამჩნევთ იმ მოთხოვნებს, რომლებსაც ეს გრძნობა შეყვარებულების წინაშე აყენებს. სიყვარულის გრძნობა უპირობო, აბსოლუტურ მნიშვნელობას ანიჭებს შეყვარებულებს და მოითხოვს მჭიდროს გაერთიანებას, რომ ორი, ერთმანეთისათვის შეუცვლელი არსების შეერთებით, აღვადგინოთ ადამიანის პირველსაწყისი მთლიანობა და ამ გზით უკვდავი, მარადიული გავხადოთ იგი. სიყვარული ვერ ურიგდება დასასრულს, შეყვარებულის გაქრობა-განადგურებას. სქესობრივ სიყვარულში ჩადებული ეს დაუოკებელი მისწრაფება სინამდვი-

ლეში არ ხორციელდება. სიყვარულის ეს პირველსაწყისი პათოსი ხშირად სუსტდება ან სრულიად იკარგება, ანდა შთამომავლობაზე მიემართება, რათა მომავალ თაობებში იგივე ციკლი გაიმეოროს. თუ სიყვარულს არ ძალუძს შეასრულოს თავისი მისია, ფუჭი ახირება ხომ არ არის იგი, გაუმართლებელ სიძნელე-წინააღმდეგობებს ხომ არ განასახიერებს ეს ადამიანის ისედაც ძნელ ცხოვრებაში? კართალია. ფაქტიურად სიყვარულის მიზანი არ ხორციელდება, მაგრამ ვლ. სოლოვიოვის აზრით, ეს სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, რომ იგი საერთოდ განუხორციელებელია. ის, რაც განუხორციელებელია ალა, შეიძლება განხორციელდეს მომავალში. სიყვარულის გრძნობამ სიყვარულის საქმეს უნდა დაუდოს სათავე. სიყვარულის საქმემ კი ნათლად წარმოდგინილი სიყვარულის იდეალის მიხედვით უნდა ვარდაქმნას სინამდვილე, სიყვარულის საზრისს უნდა შეუსაბამოს იგი. სიყვარულის მთავარი დანიშნულება კი, როგორც გაირკვა, დეჟუციაცუბული ადამიანის პირველქმნილი ანდროგინული მთლიანობის მოპოვებაში გამოიხატება. ის წარმოადგენს, დასძენს ვლ. სოლოვიოვი-მთლიანი ადამიანის გაუცხოებული მამაკაცური და დეჟაკაცური საწყისების, ადამიანის გაუცხოებული გონითი და სხეულებრივი ასპექტების შეერთებას, მთლიანობის მოპოვებას ღვთაებრივი სინამდვილის წიაღში, რომელიც შეაჩერებს სიკვდილის დამანგრეველ პროცესს და უზრუნველყოფს აღდგენილ და გამთლიანებულ ადამიანის ჭეშმარიტი ანდროგინის გონით-სხეულებრივ უკვდავებას [23.231]. თავის მხრივ, ღმერთს, ყოვლისერთიანს რომ ვეზიაროთ, როგორც აღვნიშნეთ, ვლ. სოლოვიოვის აზრით, საჭიროა ეგოიზმის დაძლევა არა მარტო თეორიულად, რაც დიდ სირთულეს არ წარმოადგენს, არამედ აუცილებელია შინაგან გრძნობაში და ცხოვრებისეულ ნებაში ვალიაროთ ჩვენთვის სხვისი უპირობო ღირებულება. ამის საშუალებას იძლევა მხოლოდ მეხუთე გზით წარმართული სიყვარული, რომელიც ჩვენი არსების ყოფიერების ცენტრს გადაადგილებს სხვაში. ვლ. სოლოვიოვი მიუთითებს იმ თავისებურებებს, რომლითაც სიყვარულის ეს უმაღლესი ფორმა ხასიათდება. სიყვარული ახდენს თავისი საგნის იდეალიზაციას. სიყვარულის საგანი სიყვარულის სუბიექტს წარმოუდგება სრულიად სხვა სინამდვილეში, ვიდრე სხვებს. იგი ხედავს მასში არა მარტო გონით, არამედ სხეულებრივ სილამაზესაც, თუმცა სხვისმა თვალმა, შესაძლებელია, სრულიად საწინააღმდეგო ნიშნები დაინახოს ამ ადამიანში. ეს იდეალიზაცია, სოლოვიოვის მიხედვით, ნიშნავს არა რაიმე ფანტაზიას, არამედ აღნიშნული საგნის ხილვას ჭეშმარიტებაში, ე. ი. დანახვას იმისა, თუ როგორ არსებობს ეს საგანი ღვთაებრივ სინამდვილეში. ყოველი ადამიანი თავის იდეაში არის ყოვლისერთიანი სინამდვილის შეუცვლელი რგოლი, განუმეორებე-

ლ და უსასრულოდ ღირებული არსება, რომელიც თავის თავში სპ: - ციფიკური ფორმით ატარებს ყოვლისერთიან სინამდვილეს. მოსი-  
ყვარულე ცნობიერებისათვის ის არის ყველაფერი გაერთიანებული  
ერთ განუმეორებელ და შეუცვლელ არსებაში. სიყვარულში ხდება  
სწორედ სიყვარულის საგნის ასეთი ხილვა. სიყვარულის აქტი მეორე  
თავისებურებებითაც ხასიათდება. სიყვარულის ემპირიული ობიექტი  
კერძო და სასრულოა და თავის ამ მოდუსში იგი ვერ დახასიათდება  
როგორც უპირობო. ვანიჭებთ რა ჩვენი სიყვარულის საგანს უპირო-  
ბო მნიშვნელობას, ჩვენ როგორც ის, ასევე ჩვენი არსების ცენტრი  
გადაგვაქვს აბსოლუტურ სინამდვილეში, ღმერთში. სწორედ გადატა-  
ნის ეს აქტი, ღვთაებრივი სინამდვილის რწმენას რომ ეფუძნება, განა-  
სხვავებს ჰეშმარიტ, გაცნობიერებულ სიყვარულს ინსტიქტური სიყ-  
ვარულისაგან. ჰეშმარიტ სქესობრივ სიყვარულს უყვარს ყოველივე  
არსებული აღნიშნულ ინდივიდუუმთან და მასში, რადგან თავის ღვთა-  
ებრივ, მარადიულ ყოფიერებაში აღნიშნული ინდივიდუმი, ამავე  
დროს, არის ყოვლისერთიანობის ინდივიდუალიზაცია. ამიტომ ჰეშმარ-  
იტი სიყვარულში ხდება აღნიშნული ინდივიდუალური ადამიანის  
გზით ღვთაებრივი ყოფიერების მთელი მრავალფეროვნებისადმი ზიარ-  
ება. ამისაგან განსხვავებით, ინსტიქტურ სიყვარულში ჰდება სი-  
ყვარულის საგნის მოწყვეტა და დაპირისპირება ყოველივე სხვისადმი,  
მისი გაღარიბება, შეზღუდვა, მისი ხილვა სიყალბეში.

სიყვარულის აქტი ორმხრივი ბუნებისაა. ჩვენ გვიყვარს, უპირ-  
ვეს ყოვლისა, ის არსება, რომელიც უნდა შემოიჭრას და განხორციელ-  
დეს ამ სამყაროში, ხოლო მეორე მხრივ, კონკრეტულ, ემპირიული  
ინდივიდუმი, რომელიც იძლევა მასალას თავისი მარადიული პირ-  
ველსახის განხორციელებისათვის [24. 403—406].

სიყვარულის უმაღლესი, მეხუთე ანდროგონული გზის განხორ-  
ციელებას, ვლ. სოლოვიოვის აზრით, ორი, ერთმანეთთან მკიდროდ  
დაკავშირებული ფაქტორი ეღობება წინ. ეს ფაქტორებია სიკვდი-  
ლისა და ჩვენი ყოველდღიური ცხოვრების სიცარიელის ფაქტი. რა  
არის სიკვდილი და რა როლი შეიძლება შეასრულოს სქესობრივმა  
სიყვარულმა სიკვდილზე გამარჯვების მოსაპოვებლად?

მართალია, კვდება ყოველი ცოცხალი არსება, მაგრამ, ვლ. სო-  
ლოვიოვის აზრით, მოკვდავი მხოლოდ ადამიანია, მოკვდავის ცნება  
შინაიშნებს ისეთ არსებაზე, რომელიც შეგნებულად ებრძვის სიკვ-  
დილს, მაგრამ მარცხდება ამ ბრძოლაში. ადამიანი ორმხრივ მიმართე-  
ბაშია სიკვდილის ფაქტთან. ერთი მხრივ, ადამიანმა იცის, რომ მისი  
ყოფიერება იმ ფორმით, რომლითაც იგი სინამდვილეში პოულობს  
თავის თავს, აუცილებლობით, შინაგანად შეიცავს სიკვდილის გარ-  
ღუვალობას. მეორე მხრივ, ადამიანი ვერ ურიგდება ასეთ სინამდვი-

ლეს, ცდილობს შეცვალოს იგი ისე, რომ მოსპოს თვითონ სიკვდილის შესაძლებლობის პირობები. „ამაში იგი მართალია, რადგან თუ სიკვდილი აბსოლუტურად აუცილებელია ამ უშუალო პირობებში, ვინ თქვა ის, რომ თვითონ ეს პირობები უცვლელი და ხელშეუხებელია“ [25.313]. სიკვდილი, როგორც ბუნების კანონი, სამყაროს და ადამიანის ძალთა გარკვეული მიმართების შედეგია. სიკვდილი წარმოადგენს ცოცხალი არსების იმგვარ დეზინტეგრაციას, როდესაც მისი სხეულის შემადგენელი ქვემდგომი მატერიალური ელემენტები ეწინააღმდეგებიან ცოცხალ და ნათლისმფლობელ ძალას, რომელიც მათ ორგანიზმს მშვენიერ ფორმაში აკავშირებს, ეწინააღმდეგებიან და არღვევენ ამ ფორმას, ანადგურებენ რა ყოველივე ზემდგომის რეალურ სარჩულს [25.547]. ადამიანის დაყოფა სქესებად, რომლის დაძლევა ვერ ხერხდება სქესთა გარეგანი და გარდამავალი შეერთებით გვარობით აქტში, ვლ. სოლოვიოვის აზრით, ზემოაღნიშნული დეზინტეგრაციის მაჩვენებელია. სწორედ ამ დეზინტეგრაციის დაძლევა, საპირისპირო სქესად ადამიანის გახლეჩის დაძლევა და ადამიანის პირველქმნილი მთლიანობის აღდგენა ევალება სქესობრივ სიყვარულს.

როგორც აღვნიშნეთ, სიყვარული მოითხოვს თავისი ობიექტის უკვდავებას. ის ვერ ურიგდება შეყვარებულის თანდათანობით ან უეცარ სიკვდილს. თავის მხრივ, უკვდავება შეუთავსებელია ჩვენი ყოველდღიური ცხოვრების სიცარიელესთან. მართლაც რომ წარმოუდგენელია, დასძინოს ვლ. სოლოვიოვი, „ანა კარენინაში“, „კრეიციერის სონეტაში“ და სხვა ნაწარმოებებში აღწერილი ცარიელი და უაზრო ცხოვრების უკვდავება წარმოვიდგინოთ. ასევე უაზროა. უკვდავება შივაკუთვნით და ამით დროში უსასრულოდ განვავრცოთ იმ გენიოსთა ცხოვრება, რომელთა შემოქმედებით მოღვაწეობას ერთჯერად-განუმეორებადი მნიშვნელობა აქვს და მყისვე დაკარგავდა ამ მნიშვნელობას მათი ინდივიდუალური არსებობის უსასრულო გავრცობის პროცესში. შეუძლებელია საზრისიანად ჩავთვალოთ შექსპირის ცხოვრება, შექსპირისა, რომელიც უსასრულოდ ქმნის თავის დრამებს ან ნიუტონის მოღვაწეობა, რომელიც მექანიკის უსასრულო შესწავლით არის დაკავებული ან კიდევ ალექსანდრე მაკედონელის და ნაპოლეონის საქმიანობა, რომელთა საბრძოლო ლაშქრობებს არ უჩანთ დასასრული, და ა. შ. ყველა ეს მოღვაწეობა კაცობრიობის მხოლოდ დროებით და გარდამავალ მოთხოვნილებას აკმაყოფილებს და ამიტომ უკვდავი ცხოვრების შინაარსად არ გამოდგება. ადამიანის უკვდავი ცხოვრება აბსოლუტური შინაარსით მხოლოდ სიყვარულმა შეიძლება შეავსოს. ამიტომ მხოლოდ სიყვარული ამართლებს და აძლევს ადამიანს უკვდავებას. მაგრამ სიყვარული, როდესაც იგი გვარობითი ცხოვრების ინტერესებს ემორჩილება, როდესაც იგი შემოსაზღვრუ-

ლია გვარეობითი არსებობის გაგრძელებით და როდესაც ადამიანი მრავლდება როგორც ცხოველი, იგი იღუპება და ყოველთვის დაიღუპება კიდევაც როგორც ცხოველი. თუმცა ვერც გვარეობითი სქესობრივი აქტისაგან უბრალო თავშეკავება (უმანკობა) ვერ იხსნის ადამიანს სიკვდილისაგან. ყალბი ფიზიოლოგიური შეერთება სქესობრივ აქტში, ვლ. სოლოვიოვის აზრით, უნდა შეიცვალოს არა უბრალო თავშეკავებით ყოველგვარი შეერთებისაგან (ასექტიზმი), არამედ ჭეშმარიტი ერთიანობით. სიყვარულმა უნდა შეიცვალოს თავის ინტენციამ, იგი უნდა შემობრუნდეს გამრავლების აქტიდან ადამიანის პიროვნებისაკენ, მან უნდა დაამკვიდროს მისი მატარებელი ორივე სუბიექტი ღმერთში. თავისი ენერგია, რომელიც გარე, სხეულებრივ პროცესებზე არის მიმართული, სქესობრივმა სიყვარულმა უნდა მიმართოს შეყვარებულის გონითი საწყისის მომაგრებისაკენ. და, როდესაც სქესობრივი ვნება, მთელი სქესობრივი ენერგია გონითი საწყისის მომძლავრება-შენახვას მოემსახურება, გონიც ალაღვენს თავის ძალას სხეულზე, სხეული გადაიქცევა გონის მორჩილ იარაღად. ჭეშმარიტ გონით სხეულად. ეს პროცესი თანდათანობით მთელ კაცობრიობაზე, მისი საშუალებით კი მთელ სამყაროზეც უნდა გავრცელდეს. შეუძლებელია ადამიანის დეზინტეგრაციის დაძლევა დეზინტეგრირებულ სამყაროში.

სქესობრივი სიყვარულის საზრისის სრულყოფილი განხორციელება, ვლ. სოლოვიოვის აზრით, შესაძლებელია მხოლოდ სოციალური სინამდვილის და ბუნების სრული ინტეგრაციის პირობებში. ჭეშმარიტი ცხოვრების იდეალი გამოიხატება არსებათა ურთიერთგაუცხოების დაძლევაში, ეს კი სათანადო მიმართების დამკვიდრებას მოითხოვს, ერთი მხრივ, ადამიანსა და საზოგადოებას, მეორე მხრივ კი—ადამიანსა და ბუნებას შორის. სქესობრივმა სიყვარულმა სამყაროს გარდაქმნის სტიმულის როლი უნდა შეასრულოს. ამავე დროს, იგი ნიმუში უნდა გახდეს ადამიანის მიმართებისა საზოგადოებასა და ბუნებასთან. სქესობრივი სიყვარულის მსგავსად, როდესაც ორი თანაბარღირებული არსება ერთმანეთს ავსებენ და ამთლიანებენ, სოციალური ორგანიზმიც უნდა წარმოადგენდეს ადამიანისთვის არა გარეგან საზღვარს, არამედ სიყვარულისა და ზრუნვის ობიექტს. ადამიანი კი არ უნდა ემორჩილებოდეს სოციალურ გარემოს, კი არ უნდა ბატონობდეს მასზე, არამედ სიყვარულის ურთიერთქმედებაში უნდა ავითარებდეს და სრულყოფდეს მას, უნდა პოულობდეს მასში ცხოვრებისეული შესაძლებლობების რეალიზაციის პირობებს, ასეთი მიმართება უნდა აკავშირებდეს ადამიანს, როგორც თავის უახლოეს სოციალურ გარემოსთან (ოჯახი, ხალხი), ასევე მთელს კაცობრიობასთან. ბუნებასთან ურთიერთობაშიც ადამიანი ვალდებულია ასეთივე

ტიპის მიმართება დაამკვიდროს. მსგავსად პირველყოფილი ველური-  
სა, ადამიანი კი არ უნდა დაემონოს ბუნებას, მსგავსად ცივილიზებუ-  
ლი ადამიანისა, მან კი არ უნდა დაიმონოს ბუნება, კი არ უნდა გა-  
დააქციოს ის უგულო მანიპულირების და მოხმარების უბრალო საგ-  
ნად, არამედ უნდა მოექცეს მას როგორც ცოცხალ არსებას და თა-  
ნაბარუფლებიან პარტნიორს. ამგვარად, ვლ. სოლოვიოვმა სქესობრივ  
სიყვარულს ქეშმარიტად კოსმიური მისია დააკისრა. სქესობრივი სი-  
ყვარულის როლისა და მნიშვნელობის უტოპიური სურათი, რომელიც  
ვლ. სოლოვიოვმა დაგვიხატა, პლატონის საქვეყნოდ ცნობილი ერო-  
ტული უტოპიის გაგრძელება და განვითარებაა. პლატონის შემდეგ,  
ფილოსოფიის ისტორია სულ რამდენიმე მოაზროვნეს თუ იცნობს,  
რომელთაც ასეთი ამაღლებული ფილოსოფიური პიში უძღვნეს სქე-  
სობრივ სიყვარულს. მათ შორის ვლ. სოლოვიოვი ერთ-ერთი უდი-  
დესია.

ვლ. სოლოვიოვის თვალსაზრისი სქესისა და სქესობრივი სიყვა-  
რულის შესახებ რამდენიმე მიმართებით შეიძლება გახდეს კრიტიკის  
ობიექტი. სქესობრივი სიყვარულის ფენომენოლოგიის მრავალი არ-  
სებითი მომენტი თავის ქეშმარიტ ასახვას ჰპოვებს მის ნააზრევში,  
მაგრამ, ამასთან ერთად, მასთან ვხვდებით სქესობრივი ურთიერთო-  
ბების აშკარად უტოპიურ დახასიათებას. სამართლიანია ვლ. სოლო-  
ვიოვის შეხედულება ქალური და მამაკაცური საწყისების ურთიერთ-  
მასტიმულირებელი ხასიათის შესახებ. სწორედ მიანიშნა მან, აგრე-  
თვე, რომ ადამიანის სისრულე არსებით კავშირშია მამაკაცური და  
ქალური საწყისების ურთიერთშემავსებელ გაერთიანებასთან. ქეშმა-  
რიტების მარცვლებს შეიცავს ვლ. სოლოვიოვის მტკიცება იმის თაო-  
ბაზე, რომ სქესობრივი სიყვარულის გრძნობისათვის მისი თავყვანის-  
ცემის ობიექტი შეუცვლელი ინდივიდუალობაა და რომ შეყვარებუ-  
ლის თვალისთვის ეს ინდივიდუალობა სულ სხვა სინათლესა და სი-  
ლამაზეს გამოასხივებს, ვიდრე სხვა, ამ ინდივიდუალობისადმი სქე-  
სობრივად გულგრილი ადამიანის თვალისათვის. ღირებულია ვლ. სო-  
ლოვიოვის მტკიცება იმის შესახებაც, რომ ის, რაც ბუნებრივია ცხო-  
ველისათვის, სრულიადაც არ არის ბუნებრივი ადამიანისათვის და,  
რომ, ადამიანის სქესობრივი სიყვარული არსებითად განსხვავდება  
ცხოველის შესაბამისი ლტოლვისაგან. თავისთავად აღებულო, ყველა  
ეს და აღნიშნული პრობლემის ირგვლივ გამოთქმული ვლ. სოლოვიო-  
ვის მრავალი სხვა მოსაზრებაც, ჭერ კიდევ არაფერს იდეალისტურსა  
და უტოპიურს არ შეიცავს. იდეალისტური და მიუღებელი ხდება  
მისი თვალსაზრისი მაშინ, როდესაც ვლ. სოლოვიოვი ცდილობს სქე-  
სობრივ სიყვარულს ყოველგვარი მიწიერი, ბუნებრივი საფუძველი  
გამოაცალოს და მისი განხორციელება მთლიანად „ზეციურ“ სამყა-



როში გადაიტანოს. მიუღებელია ეს თვალსაზრისი მაშინაც, როცა გამრავლება, გვარის გაგრძელება და მისი გამომხატველი სექსუალური მისწრაფება, ერთი მხრივ, და სქესობრივი სიყვარული, მეორე მხრივ, ერთმანეთთან შეუთავსებელ სიდიდეებად ცხადდება.

სქესობრივი სიყვარულის საზრისი მხოლოდ ტრანსცენდენტურ, „ზეციურ“ სამყაროში შეიძლება განხორციელდეს. ზეციური ნორმა სქესობრივი სიყვარულისა, სოლოვიოვის განზრახვის თანახმად, მიწიერ სიყვარულს უნდა მიეყენოს, მაგრამ ასეთი მიყენების შედეგად სქესობრივი სიყვარულის ფენომენი უკვე აღარ მიესადაგება ადამიანის გონით-სხეულებრივ სინამდვილეს. სხეულებრივი შეერთებისაგან თავის შეკავება ინტენსიური სასიყვარულო ურთიერთობების დროს ვერ ჩაითვლება სიყვარულის ნორმის შესაღარისად, მამაკაცისა და ქალის, როგორც გონით-სხეულებრივი არსებების, სქესობრივი სიყვარული გულისხმობს მათ არა მარტო გონით, არამედ სხეულებრივ გაერთიანებასაც. სიყვარულის სისრულე მამაკაცისა და ქალის როგორც პიროვნებების ურთიერთშემესებ ერთიანობაში გამოიხატება. სხეულებრივი შეერთება კი მიანიშნებს იმაზე, რომ მათი სხეულები პიროვნების გრძნობად გამოხატულებას წარმოადგენენ. სხეულებრივი შეერთების უარყოფა და შესაბამისად სიყვარულის სექსუალური, ბუნებისაგან მომადლებული ასპექტის სრული ელიმინირების მოთხოვნა ანტაგონისტურად ამწვავებს მიმართებას ადამიანის გონით და სხეულებრივ, ბუნებრივ ასპექტებს შორის და ადამიანის პარმონიული მთლიანობის აღდგენის მაგიერ მის დაშლა-დაქუცმაცებას უწყობს ხელს. სქესობრივ სიყვარულში ხდება ადამიანის გვარისადმი ცხოველთა სამყაროდან გადმოცემული გვარეობითი ლტოლვის, სექსუალური მისწრაფების არა გაუქმება, არამედ მისი გააღამიანურება, მისი მიმართვა შეუცვლელ და განუმეორებელ პიროვნებაზე. ამასთან დაკავშირებით, გაუმართლებელია ვლ. სოლოვიოვის მტკიცება იმის თაობაზე, რომ თითქოს, ადამიანთა სიკვდილის და არასრულყოფილების ერთ-ერთ მიზეზს გამრავლება წარმოადგენდეს. კაცობრიობის გამრავლების ადამიანური საზრისი სწორედ იმაშია, რომ დაძლეულ იქნეს ადამიანის მოკვდაობა, მისი არასრულყოფილება, რომ უკვალოდ არ დაიკარგოს ადამიანის შექმნილი ღირებულებები და მომავალმა თაობებმა განახორციელოს ის, რისი განხორციელებაც წინა თაობებმა ვერ შესძლეს. ამგვარად, კაცობრიობის გამრავლება სწორედ ადამიანთა მოდგმის უკვდავებასა და სრულყოფას ემსახურება, ხოლო ადამიანთა მოდგმის უკვდავება ყოველივე იმ ღირებულების უკვდავებასაც ნიშნავს, რაც ცალკეულ პიროვნებას შეაქვს კულტურის საგანძურში. მაშასადამე, თუ კაცობრიობის გამრავლებას ღირე-

ბულ აქციად მივიჩნევთ, გაუმართლებელია ნეგატიური შეფასება ში-  
ვცეთ სქესთა გრძობად-სხეულებრივ შეერთებას, როცა ეს კავშირი  
ორი განუმეორებელი პიროვნების გონით-სხეულებრივ შეერთებას-  
თან ერთად, გამრავლების ზემოაღნიშნულ კეთილშობილ საქმესაც  
ემსახურება.

ადამიანის, როგორც ბუნებრივი და გონითი ასპექტების, ორგა-  
ნული მთლიანობის ყოფიერების ანალიზი და ადამიანის ცალმხრივ  
გაგებაზე დაფუძნებული შესაბამისი ისტორიული გამოცდილება ნათ-  
ლად მოწმობს, რომ ბუნების თვითმყოფადი მნიშვნელობის უგულ-  
ვებელყოფა როგორც ადამიანში, ასევე მის გარეთ, თვითონ ადამი-  
ანისათვის სავალალო შედეგებით მთავრდება. ბუნებრივი საწყისი ადა-  
მიანის მთელის კონსტიტუციური ასპექტია. მისი სრული გაუქმება  
ადამიანის მოსპობის იდენტურია. ეს საწყისი, კერძოდ, სქესი ადა-  
მიანში შეიძლება ფუნქციონირებდეს როგორც ნორმალურ (ადამი-  
ანის როგორც მთელის არსობრივი ტენდენციებისადმი დაქვემდებარე-  
ბულ ასპექტში), ასევე არანორმალურ, გამრუდებულ მოდულში. ეს  
მეორე შესაძლებლობა ხორციელდება მაშინ, როდესაც ადამიანის გო-  
ნით-ნებლობითი საწყისი ცდილობს სქესის სრულ გაუქმებასა და  
დათრგუნვას, რაც საპასუხო რეაქციას იწვევს, რის შედეგადაც სქე-  
სის „ინტერესები“ გამრუდებული, შემოვლითი გზით თავს ეხვევა ადა-  
მიანს. სქესობრივი საწყისი ადამიანში იმ შემთხვევაშიც მრუდდება  
და ამის შედეგად მთლიანად ადამიანის გამრუდება-გადაგვარებასაც  
მოასწავებს, როდესაც ადამიანის გონით-პიროვნული საწყისი სათა-  
ნადო, ადამიანის მთელის „ინტერესების“ შესაბამის მიმართულებას  
კი არ აძლევს მასში იქმნედი სქესის რეპულსებს, კი არ აამაღლებს  
მათ სქესობრივი სიყვარულის როგორც ერთმანეთისათვის შეუცვლელ,  
განუმეორებელ პიროვნებათა თავისუფალი მიმართების დონემდე,  
არამედ თვითონ ხდება ამ იმპულსების მონა; როდესაც ადამიანთა  
პიროვნულ-სასიყვარულო მიმართება იცვლება ურთიერთგაუცხოების  
ცნობიერებით შეპყრობილი, ერთმანეთისადმი პიროვნულად გულ-  
გრილი და, მამსადადამე, სულიერად გამრუდებული ადამიანების სხე-  
ულებრივი, ზერელე, ნაწილობრივი კავშირით და შესაბამისი სექსუა-  
ლური ლტოლვით.

სოლოვიოვის მოძღვრება სქესობრივ სიყვარულზე მოწოდებული  
იყო ადამიანური და ღვთაებრივი, ამქვეყნიური და იმქვეყნიური, მი-  
წიერი და ზეციერი საუფლოები იმგვარად დაეკავშირებინა, რომ ადა-  
მიანის მიწიერ მოღვაწეობას, სქესობრივი სიყვარულის ძალით, გა-  
მართლება და საზრისი მისცემოდა. მაგრამ მისი ეს განზრახვა განზრა-  
ხვადვე დარჩა. როგორც სამართლიანად აღნიშნავს ევ. ტრუბეცკოი:  
სქესობრივი სიყვარულისათვის, როგორც ის სოლოვიოვს აქვს გაგე-

ბული, არსად სამყაროში, არც ზეცაში და არც მიწაზე არ გამოინახება ადგილი. ზეცისათვის ის საკმაოდ მიწიერი მიმართებაა, ხოლო მიწისათვის, პირიქით, ის უალრესად ზეციურია [26.617].

ერთი მხრივ, ქრისტიანული მსოფლმხედველობისათვის მართლაც რომ მიუღებელია სქესობრივი სიყვარულის მიჩნევა ღვთაებრივი სასუფევლის მოპოვების მთავარ ფაქტორად, ხოლო, მეორე მხრივ, მეტი რომ არა ვთქვათ, ფაქტიურადაც არ არის სწორი სქესობრივი სიყვარულის საზრისის გაშუალება ღმერთისადმი სიყვარულით. ისტორია იცნობს არა მარტო მორწმუნეთა სიყვარულს, არამედ ურწმუნოთა კეუმარიტ სასიყვარულო ურთიერთობებსაც. ამ, მეორე შემთხვევიშიც სქესობრივი სიყვარულის გრძნობა ამაღლებული ადამიანური საზრისის მატარებელია.

ჰრიტიანულ-ეკუმენისტური ეკოლოგიის კრიტიკა

ისტორიას ხშირად ჩაუყენებია ცალკეული ხალხები თუ ცივილიზაციები მკაცრი განსაცდელის მდგომარეობაში. ასეთ მდგომარეობათა ამსახველი ლიტერატურიდან ვგებულობთ, რომ ზოგჯერ განსაცდელიდან გამოსავლის პოვნა ძნელდებოდა და „ფორტუნას“ მრავალი ხალხი და კულტურა შეუწირავს. და მაინც, „ადამის მოღმის“ ისტორია გაგრძელდა, რომლის აპოგეასაც დღევანდელი წარმოადგენს. ადამიანებს ყოველთვის გააჩნდათ აწმყოს განსაკუთრებული განცდის უნარი, როგორც არ უნდა ყოფილიყო ეს აწმყო, მაგრამ დღევანდელი განცდა დღევანდელივე ადამიანის მიერ, თითქმის საყოველთაო აღიარებით, სრულიად თავისებურია და გამოწვეულია იგი ისტორიის „განსაცდელთა“ შორის განსაკუთრებული „განსაცდელით“, რომელშიც თვითონ ჩაიყენა თურმე თავი ადამიანმა; მხედველობაში აქვთ თანამედროვე მიღწევები მეცნიერებასა და ტექნიკაში, რომელმაც თითქმის წალეკა „ყოველივე წმინდა“ ადამიანში, დაიმონა იგი და ბოლოს დამოკლეს მახვილადაც მოევიღნა, რომლისაგან ხსნის გზაც უკვე თითქოს აღარა ჩანს.

თანამედროვე მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის შედეგები ჯერ კიდევ არ ეხილა მსოფლიოს, როდესაც XIX საუკუნის დასასრულის ზოგიერთმა მოაზროვნემ თითქმის იწინასწარმეტყველა მოახლოებული კატასტროფა: ყოველ შემთხვევაში, გარკვევით ითქვა, რომ კაცობრიობას ძველი ზნეობრივი ნორმებით და რწმენით აღარ ეცხოვრებოდა. დამდგარა უამი ყველა ღირებულებათა სრული გადაფასებისა. ვერც გამანათლებლური ოპტიმიზმი, ვერც ძველი რელიგიები განახლებისათვის ვერ იტყვიან გადამწყვეტ სიტყვას, მათ თავისი სათქმელი უკვე თქვეს და სწორედ ამით მოაქციეს კაცობრიობა ჩიხში. ცხოვრების აზრის მძიმებელმა გონებამ ვერ იპოვა მათში პასუხი და ვიდრე პასუხი ვერ უპოვნია, აღწერილი ვითარება ფასდება სწორედ „კატასტროფულად“: ნუთუ ამოდ დაშვრა ადამიანი ამ ხნის მანძილზე? რა გარანტიაა, არსებობს კი საერთოდ პასუხი? ძველის წინააღმდეგ ამბობება გასაგებია, მაგრამ თუ პასუხების შესაძლებლობა ისტორიულად ამოიწურა, ეს ხომ საშინელი კატასტროფის დაფიქსი-

რებაც იქნება. აი, ასეთ ვითარებასთანაა დაკავშირებული მრავალი მიმდინარეობის გამოჩენა ფილოსოფიასა და თეოლოგიაში, სადაც ცდილობენ ან ახლებურად გადაჭრან ისტორიის საზრისიანობის საკითხი თვით ისტორიისავე სასარგებლოდ, ანდა „უმეგზუროდ“ მიატოვონ კაცობრიობა დღევანდლობის ლაბირინთში.

როგორც მოსალოდნელი იყო, უფრო დაძაბული და საქმიანი სახე მიიღო „მხსნელთა“ მოძრაობამ მას შემდეგ, რაც მსოფლიო მოსალოდნელი თერმო-ბირთვული კატასტროფის წინაშე დააყენეს იმპერიალისტურმა წრეებმა. თუ აქამდე რელიგიების ავტორიტეტი ახალ და უახლეს დროში საფუძვლიანად შეილახა ფილოსოფოსთა მოღვაწეობითაც, რომლებმაც პირველებმა გამოაცხადეს საქვეყნოდ „ღმერთის სიკვდილი“, ამჟამად რელიგიებს შესაძლებლობა მიეცათ შექმნილ ვითარებაში ერთხელ კიდევ შეეხსენებინათ თავი კაცობრიობისათვის თავისი „მხსნელი ფუნქციებით“; რასაც ბევრმა ფილოსოფოსმა აუბა მხარი. მაშინ, როდესაც თითქმის საყოველთაოდ აღიარეს ის ფაქტი, რომ რელიგიებმა დაკარგეს მრევლი, კვლავ გაჩნდა შესაძლებლობა „რელიგიური ბუმისა“. კაცობრიობას თუ სჭირდება ხსნა, მას, როგორც ყოველთვის, ისევ რელიგიები თუ იხსნიან — ასეთია დღეს თითქმის ყველა წამყვანი რელიგიის პრეტენზია. ასეთ პრეტენზიას ახლავს თავისებური ხიბლი, რომელსაც შეეძლო მრევლის კვლავ დაბრუნება რელიგიის მფარველობის ქვეშ, მაგრამ მართო ამით რელიგიები ვერაფერს გახდებოდნენ, რომ მათ გვერდში არ ამოსდგომოდნენ ფილოსოფოსები, ხელოვანნი და კულტურის რიგი სხვა მოღვაწენიც. თვითონ რელიგიებმაც აუღეს ალღო თანამედროვეობას და რასაც აქამდე ებრძოდნენ, თვით იკისრეს მისი მფარველობა; თანამედროვე მსოფლიო რომ თავგამოდებით ანვითარებს მეცნიერებას და ტექნიკას, ეს პროცესი ზღვარუდებელია. გასათვალისწინებელია ისიც, რომ მასა ყოველივე ამას დღეს პროგრესად აღიქვამს; მაშ, ანგარიში უნდა გაეწიოს ორივეს. რელიგია კისრულობს დღეს იყოს ყველა ღირებულებათა მხსნელ-გადამრჩენ-შემნახველი და მათ შორის მეცნიერებისაც. ეს კი შესაძლებელი გახდება იმით, თუ თვით რელიგიაც თავის დოგმატებს მეცნიერულად დაადასტურებს.

უწევნ დიდ ანგარიშს იმასაც, რომ სოციალური პროგრესის გზაზე დღეს დიდი ავტორიტეტით სარგებლობს კომუნისტური მოძრაობა, როგორც თავისუფლებისათვის ბრძოლის მებაიარაქტრე. რელიგიებს სურთ ამ ფრონტზეც თქვან თავისი სიტყვა: თურმე ჭეშმარიტი პოლიტიკური დემოკრატიზმიც სათავეს რელიგიურ მოძღვრებებში იღებს.

საინტერესოა ერთი გარემოებაც: ახალი და უახლესი დროის ფილოსოფოსებმა რელიგიების ღმერთი ფაქტიურად „გააამქვეყნიურეს“,

ჩამოაქვეითეს და ადამიანში „დასახლეს“. გამოიკვია, რომ ღმერთს კი არ შეუქმნია ადამიანი მსგავსად თვისა, არამედ პირიქით — ადამიან, ყოფილა პირველსახე ღმერთისა. ამ გარემოებას მოჰყვა ის, რომ პირდაპირ დაისვა კითხვა — ჩვენ ხომ არ უნდა დავიკავოთ ღმერთის ადგილი? ამ კითხვასაც სრულიად არაორაზროვნად გაეცა პასუხი. ყოველივე ეს ისე მალალ დონეზე ითქვა ფილოსოფიასა და ხელოვნებაში, რომ არ შეიძლებოდა მას ანგარიში არ გაწეოდა. ნუთუ ამასაც გაუწიეს რელიგიებმა ანგარიში? დიახ, ესეც გათვალისწინებულია რელიგიების მიერ და იმგვარადაც, რომ ბრალი თვით ფილოსოფოსებს და ხელოვნების ხალხს ედებათ „დაგვიანებით გაგებაში“. რელიგიებში თითქმის ყველაფერი საპირო თავის დროზე თქმულა, ეგ არის, რომ ცდუნებას აყოლილ ადამიანებს ყურად არ უღიათ ეს გაფრთხილებანი, უმრავლებითა ცოდვები, რომელთაც კაცობრიობა ამ დღეში ჩაუგდია. თავისუფლების მაძიებელი გონება „ეშმას“ კლანკებში აღმოჩნდა, აქედან კი კეთდება დასკვნა, რომ თავისუფლების ის გაგება, რომელსაც ათეისტური განმანათლებლობა ეყრდნობოდა, არ ყოფილა სწორი. ამგვარად ორიენტირებული კაცობრიობა ჩიხში მოექცა. თავისუფლება საპიროა კაცობრიობისათვის, მაგრამ არა ისეთი, როგორიც განმანათლებლებს ესმოდათ. თავისუფლების ჭეშმარიტ გაგებასაც ისევე რელიგიები გვთავაზობენ.

ყველა სხვა საზრუნავთა შორის რელიგიებს ერთი საზრუნავიც გაუჩნდა: თანამედროვე საზოგადოების ეკოლოგიური გაართულებანი. ეკოლოგიური პრობლემატიკა დღეს ერთ უძირითადეს ამოცანად დგას კაცობრიობის წინაშე და მოელის დაუყოვნებლივ გადაწყვეტას. ზოგი ამას პირველი რიგის ამოცანადაც მიიჩნევს: შეიძლება კაცობრიობამ მონახოს ბირთვული კატასტროფის თავიდან აცილების საშუალება, მაგრამ უფრო ჭირს ნათლად გავიაზროთ ეკოლოგიური კრიზისისაგან თავის დაღწევა. მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესის შეჩერებაზე გადაჭრით ლაპარაკს ვერავინ ბედავს, ხოლო ეს პროგრესი რომ უფრო აღვივებს ეკოლოგიური კრიზისს, ესეც ნათლადაა შეგნებული. ერთდროულად ამდენი საშიშროება კაცობრიობას თავს არასოდეს დასტეხია — სახეზეა ენერგეტიკული კრიზისიც (ბუნებრივი რესურსების ამოწურვის სიახლოვე), დემოგრაფიული აფეთქებანი და სურსათის უკმარობა, ბირთვული ომის საფრთხე და საერთო ეკოლოგიური წონასწორობის დარღვევა. დღეს დასაველეთში ბევრი ფიქრობს, რომ აღწერილი საშიშროებანი წარმოადგენს თანამედროვე ადამიანთა „ღრმა დეპრესიების“ უშუალო წყაროს, მაგრამ უახლოეს მომავლისათვის თუ კაცობრიობა გამოსავალს ვერ იპოვის, ამ წყაროდან მომდინარე უკიდურეს შედეგებსაც უნდა მოველო-

დეთ — საეკვო გახდება ადამიანთა თვით ფიზიკური არსებობა. აქედან კი წარმოდგა შექმნილი მდგომარეობიდან კაცობრიობის ხსნის გზებისა და საშუალებების ძიება. ეძებენ ამ საშუალებებს მეცნიერები და ფილოსოფოსები, მორალისტები და ხელოვნების წარმომადგენლები, ამ ძიებას შეუერთდნენ თეოლოგებიც. ხშირად ეს ძიებანი კომპლექსურადაც მიმდინარეობს. ბევრი მეცნიერი და ფილოსოფოსი თეოლოგებთან მჭიდრო თანამშრომლობაში ცდილობს მიაკვლიოს სასურველი გამოსავალი შექმნილი ვითარებიდან. თავისთავად ამაში ცუდი არაფერია — შექმნილი ვითარება ნამდვილად სწორადაა შეფასებული, ჩანაფიქრის ჰუმანურობაშიც ხშირად ექვს ვერ შევიტანთ. არის მართლაც დღეს საერთო საკაცობრიო საზრუნავი პრობლემები. არიან კეთილი ნების ადამიანებიც (თვით რელიგიის წარმომადგენელთა ჩათვლით), რომელთაც ჭეშმარიტად აწუხებთ და აფიქრებთ კაცობრიობის მომავალი; მთავარია ხსნის რა ხერხებს და საშუალებებს გვთავაზობენ, რამდენად ვარგისად გამოიყურებიან ისინი „ხსნის პროცესში“. ყოველივე ეს შეფასებას მოითხოვს. თუ დადგინდება მათი უვარგისობა, უნდა წარმოჩინდეს იმედის მომცემი თვალზაზრისი, რომელიც სწორად „იმუშაებს“, დაამკვიდრებს საყოველთაო ოპტიმიზმს. ასეთი თვალზაზრისი მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიიდან მომდინარეობს.

ქრისტიანულ-ეკუმენისტურ მოძრაობას საკმაო ხნის ისტორია აქვს. მიზანი მისი — თავდაპირველი ქრისტიანული ერთობის, ერთიანობის მიღწევაა, იმ ერთობისა, რომელიც ბევრ ისტორიკოსს და თეოლოგს დღესაც სანიმუშოდ მიაჩნია. ერიკ ფოგელინი თავისი ხუთტომიანი გამოკვლევების მეოთხე ტომს უძღვნის ე. წ. ეკუმენისტურ ხანას და ყურადღებას აჩერებს დიდ რელიგიურ „ერთიანობათა“ წარმოშობაზე. აქაც იგი ქრისტიანულ ეკუმენურობას გამოყოფს და ახასიათებს მას სრულიადაც „არაპრაგმატულ“ ერთობად. საქმე ისაა, რომ ქრისტიანობამდე, შემდეგაც ისტორია იცნობს „გაერთიანებებს“, მაგრამ ისინი ყოველთვის ატარებდნენ ვილაციის ნების აღსრულების დას, პრაგმატულად იყვნენ ხალხები „ერთობაში მოყვანილი“ (ყველა იმპერია ისეთი ბუნებისა); ამ იმპერიათა წყალობით ნამდვილი ერთობა კი არასოდეს განხორციელებულა. ისტორიაში ადამიანები თანამონაწილეობენ ღვთიური ნების განხორციელებაში ესქატოლოგიური მიმართულებით და ამგვარი თანამონაწილეობის შედეგად უნდა წარმოდგეს ჭეშმარიტი ერთობა. იგი პირველად ქრისტიანობაშია მიღწეული. „და იქადაგოს სახარებაი ესე სასუფეველისაი ყოველსა საწამებლად ყოველთა წარმართთა. და მაშინ მოიწიოს აღსასრული“ (მათე, 24, 14). „რომელი იგი მოიწია თქვენდა, ვითარცა ყოველსა შინა სოფელსა და... არს ნაყოფიერ და აღორძინებულ, ვი-

თარცა — ეგე თქვენს შორის“ (პავლ. რომ. მიმართ 1,6). ხაზი ესმის ამ ერთობის არაპრაგმატულ ხასიათს [ქრისტე ეშმაკს: „არა პურითა ხოლო ცხოვნების კაცი“... ლუკა 4,4]. „პურისათვის“, ყოველდღიური წვრილმანი მოთხოვნების დაკმაყოფილებისათვის ზრუნვას ადამიანთა დიდი ერთობები არ შეუქმნია. დიდი ერთობების ჩამოყალიბებას განაპირობებდაო შედარებით ამაღლებული მოთხოვნების გაჩენა, ხოლო „ქრისტიანული ერთობის“ პირობად (რომელიც ფაქტიურად ადამის მოდგმის ერთობაზეა ორიენტირებული) გამოდის ადამიანი — სახე ღმერთისა, განხორციელებული ქრისტეში. ქრისტე თვითაა ერთობა და გარანტია საყოველთაო სასუფეველისა.

ნუ გამოვედავებით ჯერ ნურც ერიც ფოგელის და ნურც სხვა მისი ყაიდის ისტორიკოსებს, დაბეჭითებით რომ ამტკიცებენ საკაცობრიო ისტორიის ესქატოლოგიურად მიმართულებას, მათ მიერ დაფიქსირებული „ერთობის“ ნამდვილობაში; ისტორიული ფაქტი ისაა, რომ რეალურად ვერც ქრისტიანობამ მიაღწია მტკიცე ერთობას, მასაც დაემართა პარტიკულარზმის სენი და ამის შედეგად იჩინათავი ჩვენი საუკუნის დამდგეს ახალმა ე. წ. ეკუმენისტურმა მოძრაობამ. აგერ უკვე საში მეოთხედი საუკუნეა თავგამოდებით ეძებენ საერთო ენას მართლმადიდებლები და კათოლიკეები, გრიგორიანელები და პროტესტანტები, სხვადასხვა სექტების წარმომადგენლები. ბჭობა-კამათი კვლავაც გრძელდება. გვპირდებიან, რომ „ერთობის მიღწევით“ ბევრ სოციალურ უსამართლობასაც მოედება ბოლო; ჯერჯერობით კი ვერც ერთიანობა იქნა მიღწეული, ვერც რომელიმე სოციალური პრობლემა მათ მიერ გადაჭრილი. გამოვეყოფთ მხოლოდ ერთ დიდ პრეტენზიას, რომლითაც ეს მოძრაობაა დღეს წარმოდგენილი, ესაა პრეტენზია — მოენახოს გასაღები და გადაწყვეტაც თანამედროვე მსოფლიოს ეკოლოგიურ კრიზისს.

პირველი ქრისტიანული ერთობის აღდგენით, ბიბლიური ჩანაფიქრის სწორი წაკითხვით გვაიმედებენ თავიდან აგვაცილონ ეკოლოგიური კრიზისის საშინელებანი. ეს რომ მხოლოდ იმას ნიშნავდეს, რომ დიდი „ქრისტიანული თემიც“ ცდილობს თავისი წვლილი შეიტანოს, სხვათა შორის, კრიზისის დაძლევაში, მაშინ ეს გარემოება სპეციალური რეფლექსიის საგანი შეიძლება არც გამხდარიყო. მართლაც, დღეს ბევრი ზრუნავს ეკოკრიზისული ვითარებიდან კაცობრიობის გამოყვანისათვის და აქ თავისი სიტყვა შეიძლება ეკლესიამაც თქვას, მაგრამ პრეტენზია სხვა ხასიათისაა: კაცობრიობა აცდა სწორ გზას თურმე სწორედ ბიბლიური გაფრთხილებების გაუთვალისწინებლობის გამო და ამდენად... სწორ გზაზე დასაბრუნებლად კვლავ ბიბლია უნდა ჩაერიოს საქმეში. ამის გამო კი მათ ეკამათებიან და-



საელეთშიც, თუმცა „ხმის შემაწევი“ ფილოსოფოსებიც არ გამო-  
ლევიათ იმავე დასაელეთში.

როგორ დგას დღეისათვის ეკოლოგიური პრობლემატიკა მსოფ-  
ლიოში, არსებობს თუ არა საერთოდ კრიზისის შეფასებაში ერთიანი  
პოზიცია, რა და რა თვალსაზრისებია ყურადსაღები კრიზისის დაძ-  
ლევის მიმართებით — ყოველივე ამის ფონზე შეიძლება შეფასდეს  
ქრისტიან-ეკუმენისტა წამოწყების ავკარგიანობაც. მხოლოდ  
ამის შემდეგ პრობლემის მარქსისტულმა გადაწყვეტამ საბოლოო სი-  
ნათლე უნდა შეიტანოს საკაცობრიობ კეშმარიტი მომავლის გარკვევა-  
ში.

ჯერ საკუთრივ „ეკოლოგიის“ შესახებ, სიტყვაბმარებაში ეს  
ტერმინი ავსტრიელმა მეცნიერმა--ბიოლოგმა ერნესტ ჰეკელმა შე-  
მოიტანა, რომლითაც აღინიშნა ზოგადი მეცნიერება, რომელიც ორ-  
განიზმ-გარემოს ურთიერთმიმართებას სწავლობს. გარემოს ცნებაში  
ცოცხალი ორგანიზმებისათვის თავიდანვე მოაზრებული იყო რო-  
გორც არაორგანული, ისე ორგანული ბუნება, ე. ი. ყოველი ორგა-  
ნიზმისათვის არსებობის აუცილებელ პირობად მიჩნეული იყო არა-  
ორგანულ ბუნებასთან ერთად სხვა ცოცხალი ორგანიზმების არსე-  
ბობაც. საყოველთაო ბიო-კანონზომიერების პირობებში — ბრძოლა  
არსებობისათვის — ერთი შეხედვით თითქოს პარადოქსად მოჩანს  
ასეთი მტკიცება: თუ კი არ ეყოლებოდა კონკურენტი სხვა ორგანი-  
ზმების სახით, განა უფრო გარანტირებული არ უნდა ყოფილიყო  
ცალკეული ორგანიზმის არსებობა? მას ხომ არსებობის შესანარჩუ-  
ნებლად „ბრძოლა“ ჭირდება სხვასთან! ბიოლოგებმა დროულად შე-  
ნიშნეს, რომ არსებობისათვის ბრძოლა თუ კანონია, უნდა არსებობ-  
დეს „ბრძოლის ველიც“, ორგანიზმთა სიმრავლე; სხვაგვარად საერ-  
თოდ დაეკარგებოდა აზრი სიცოცხლეს. ამიტომ, „სიცოცხლის“ არ-  
სებობისათვის გარდაუვალად აუცილებელია „ცოცხალი გარემოც“,  
ეს ელემენტარულ კეშმარიტებად იქნა თავიდანვე მიღებული, მაგ-  
რამ ფაქტის კეშმარიტება ერთია, ახსნა ძნელი. XIX საუკუნის ცნო-  
ბილი მეცნიერი კარლ ლინეი იძულებული გახდა ამგვარი წონას-  
წორობის ასახსნელად „შემქმნელი კონსტრუქტორი“ — ღმერთი და-  
ესახელებინა. დიდი გოეთეც კი იმას ამტკიცებდა, რომ ყველა ქმნი-  
ლებათა ცვალებადობა „ღვთიური წესრიგით“ წარმართებაო. ჩვენ-  
თვის აქ საინტერესო ისაა, რომ ეკოლოგიური მენციერების გარიყ-  
რაჟზევე თავი იჩინა სიძნელეებმა, რომელთა გადასაწყვეტად რე-  
ლიგიებს მოუხმეს. თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ ეკოლოგიურმა  
მეცნიერებამ დღეისათვის საკმაოდ „იბარტყა“ — აღარ ამოიწურება  
იგი მხოლოდ ცოცხალი ორგანიზმების ორგანულ და არაორგანულ  
გარემოსთან ურთიერთმიმართების გარკვევით, ცხადია, სიძნელეებ-

შაც იმატეს და საქმეში რელიგიების ჩასარეველად დამატებითი საბაზი გაჩნდა. ასე, რომ ეკოლოგიურ კრიზისის მეცნიერული სიძნელეებიც ახლავს და ვიდრე მათ არ „მოველება“ მეცნიერულადვე, „მამამფარველის“ იმედად კაცობრიობის დატოვება შემთხვევით ვითარებად არ შეიძლება ჩაითვალოს.

რა მდგომარეობა გვაქვს დღეს ამ მხრივ? როგორია საერთოდ საკითხის დაყენება და რა პასუხებია ჩვენს განკარგულებაში. შევცხებით ზოგიერთ ისეთ მოსახრებებს და პასუხებს, რომლებიც როგორც ანგარიშგასაწევი, მიმნიშნებელია, თუმცა ამომწურავად და საბოლოოდ პრობლემას ვერ წყვეტენ.

პირველი, რაც საყოველთაოდ აღიარებულია ისაა, რომ ეკოლოგიური პრობლემების სიმძაფრე იგრძნეს მაშინ, როდესაც თვით ადამიანის სიცოცხლეს შეექმნა საფრთხე. კი, ბევრს ლაპარაკობდნენ მანამდეც ცხოველური და მცენარეული გარემოს დაცვაზე, სხვა ბუნებრივ სიმდიდრეთა შენარჩუნებაზე, მაგრამ ზღვარულდებული ტექნიკური ღინამიკის წინაშე ადამიანები უძლური აღმოჩნდნენ, ხელჰყვეს თავისი მაცოცხლებელი გარე-გარემო, რითაც ექვის ქვეშ დააყენეს საკუთარი სიცოცხლეც. ეს ყველაფერი თურმე ისეთი „ბუნებრივი გზით“ მიმდინარეობდა, რომ ადამიანები ამაყობდნენ კიდევ „ბუნებაზე გაბატონებით“: ყველაფერი კეთდებოდა თითქოს ადამიანისათვის, მისი შრომის შესამსუბუქებლად, მის საკეთილდღეოდ; მივიღეთ კი არასასურველი შედეგი, რომელიც გვიან დაფიქსირდა. სხვა საკითხია — ეშველებოდა თუ არა საქმეს, ეს ვითარება რომ აღრე გაეცნობიერებინათ ან შეიძლებოდა კი მისი აღრე გაცნობიერება? მარქსიზმს ამის შესახებ საკმაოდ გარკვეული პასუხი მოეპოვება და ამაზე ითქმის სათანდო ადგილზე. საქმე ისაა, რომ ქრისტიანულ რელიგიასაც (განსაკუთრებით!) გააჩნია თურმე ერთადერთი სწორი პასუხი, რომელთა შინაარსიც თვით ქრისტიანობის მიერ (ნაწილობრივ იუდაიზმში) სავალალო შეცდომის შესაძლებლობის აღრევე გაცნობიერებაში მდგომარეობს. თუმცა მოსახდენი მაინც მომხდარა. ამ კონტექსტში თვით ქრისტიანობაც იძულებულია აღიაროს, რომ გაფრთხილებამ საქმეს ვერ უშველა. ამიტომ პრობლემის გადასაქრელად აქცენტი გადატანილია სხვა ასპექტზე; იყო, მართალია, აღრეული ბიბლიური გაფრთხილება, მაგრამ ადამის მოდგმის მიერ ჩადენილი ცოდვის, დაშვებული შეცდომის გამოსასწორებლად ისეთი ხელსაყრელი პირობები, როგორიც დღეს არის, არასოდეს ყოფილა — ვიმყოფებით უკიდურეს ზღურბლზე, რომლის შემდეგაც „ცოდვათა გამრავლება“ ყოვლად დაუშვებელია თუ საერთოდ არ გვინდა დაგვარგოთ „ღვთის სახედ“ და ხატად შექმნილი არსება. მხედველობაში აქვთ თანამედროვე მეცნიერულ-ტექნიკური რეკო-

ლუცია, როგორც ყველა გლობალურ საშინელებათა მიზეზი. ამ პუნქტში უკვე აღარ არსებობს აზრთა სხვადასხვაობა — დასავლეთში პრობლემით დაინტერესებული ყველა ფილოსოფოსი, მეცნიერი თუ თეოლოგი ბრალს სდებს ზღვარუდებელ მეცნიერულ-ტექნიკურ პროგრესს. სწორედ რომ „ზღვარუდებლად“ აღიქმებაო მეცნიერებისა და ტექნიკის დღევანდელი მონოპოლიური მდგომარეობა საზოგადოებაში, ეს იწვევს დამატებით შიშს და გაორმაგებულ ზრუნვას ადამიანის ბედზე. თუ პროცესი მართლა არარეგულირებადია, თუ ადამიანებს არ შეესწევთ უნარი მოთოკონ „ტექნოლოგიურად დამანგრეველი“ ძალები, მაშინ კატასტროფა გარდუვალად ცხადდება აქედან ერთი ნაბიჯია სასოწარკვეთამდე — უძლურად ჩავთვალოთ თავი მოახლოებული კატასტროფის წინაშე და მორჩილად ველოდოთ აღსასრულს. ისევე „ადამის მოდგმის“ სასარგებლოდ უნდა ითქვას, რომ ასეთი სასოწარკვეთის მქადაგებელთა რიცხვი არც ისე დიდია. თვით რელიგიის მესვეურნიც კი ჩაერთვნენ ხსნის რეალურ გზების მაძიებელთა ორბიტაში და ეს ვითარება თავისებურად უნდა შეფასდეს კიდევ. დავას იწვევს და კვლავაც გამოიწვევს ხსნისათვის მიკვლეული გზების და საშუალებების ვარგისიანობა; ამ შემთხვევისათვის მთავარ მომენტად ჩავთვლოთ ის, რომ „კეთილი ნება“ კვლავაც მუშაობს და ხვალინდელი დღისადმი გარკვეული იმედით განაწყობს ადამიანებს.

მაინც რა მოხდა ისეთი, რამაც კაცობრიობა კატასტროფის საზღვართან მიყვანა? ნუთუ კაცობრიობის ხანგრძლივი ისტორიის რომელიმე მონაკვეთზე მაინც „გამრუდებული გზის“ მიმნიშნებელი სიმპტომები ვერვინ შეამჩნია? როგორც უკვე ითქვა — მომხდარა საზოგადოების სრული ტექნოლოგიზაცია, ხოლო ეს უკანასკნელი გაგებულა როგორც თავიდანვე მომდინარე გარკვეული პროცესების კულმინაციად. ამ ეტაპზე გამოჩნდა თურმე ცხადად ისტორიის ნაკლიც — არაღანიშნულებისამებრ მისი „მუშაობა“. ისტორიული დეზორიენტაციის სიმპტომებზეც იქნა მინიშნებული სხვადასხვა დროს. პირველი „საგანგაშო სიგნალები“ ბიბლიაშია ამოკითხული, ჭერ კიდევ „თავდაპირველი ცოდვის“ შემდეგ არაერთხელ გაუფრთხილებიათ ადამის მოდგმა, რომ „სიბრძნე ამა სოფლისა სიცოფე არს ღმრთის მიმართ“ ღმერთს თავიდანვე კეთილად მოუწყვია სამყარო, შეუქმნია თვით ადამიანიც „ხატად ღმრთისა“, მაგრამ დამოუკიდებელ გზაზე შემდგარ ადამიანს „თავისი სიბრძნით“ დაურღვევია პირვანდელი პარამონია. საჭირო გამხდარა კვლავ ღვთიური ჩარევა, შესხენება იმისა, რომ ჩვენ მხოლოდ მცირე-რაიმე ვიცით და მცირედ-რაიმეს ვწინასწარმეტყველებთ, „ხოლო რაჟამს მოიწიოს სრული იგი (ხაზი ჩვენია), მაშინ მცირედიცა იგი განქარვდესვე“ (პავ. კორ. მიმართ 1, 13, 10). ჩვე-

ნი ვალია სიყვარული (ხაზი ჩვენია) ღმრთისა და მის მიერ შექმნილი კეთილი სამყაროსადმი, რამეთუ იგია ერთი, რომელსაც არა ჰშურან, რომელიც „არა მალლოინ, არა განლაღნის“. იგი არ დაიკარგება — სრულაც „წინასწარმეტყველებანი და მეცნიერებანი კიდევ რომ „განქარდნენ“. ეს „ბიბლიური სიგნალები“ ასეა დღეს გაშიფრული: საქმეში ჩახედულ ხალხს თავიდანვე შეუმჩნევიან დესტრუქციული ძალების ჩარევა ადამიანთა ისტორიაში. სიყვარულის ძალით შექმნილი პირვანდელი ერთიანობა საფრთხის წინაშე დამდგარა. მთავარ დესტრუქციულ ძალად („ეშმად“) დასახელებულია სწორედ „სიბრძნე ამა სოფლისა“; ამ სიბრძნის წყალობითაა, რომ ადამიანები „მალლოინ“ და „განლაღნის“; ჯერ ბუნებაზე მალლა დააყენეს თავიანთი თავი, „იმძლავრეს მასზე“, შემდეგ კი თვით „შემქმნელს“ გაეჭიბრნენ ყოვლისშემძლეობაში. მთელი შუასაუკუნეების ისტორია, ღმრთისმეტყველთა თვალთ დანახული, წარმოდგენილია თავდაპირველი გაფრთხილების დაყინებულ განმეორებად — დავსჯერდეთ „მცირე-მეს ცოდნას და მცირედ-რაიმედ წინასწარმეტყველებათ“ და ნუ შევიჭრებითო „ღვთის სამკვიდროში“. როგორ გავიგოთ თვით ეს გაფრთხილება? დავუშვათ ადამიანებმა არ „ილეს ყურად“ ეს გაფრთხილება, მაშინ რას უნდა ველოდეთ? ხომ ფაქტია, რომ ქრისტეს მოსვლით, მის მიერ ჩატარებული „ცოდვისაგან განმწმენდი სამუშაოც“ ვერ შეათასეს ადამიანებმა სათანადოდ და ცოდვანი კიდევ უფრო ახშირეს? დღევანდელ ღვთისმეტყველებს არ სურთ საქმე „უარესისაკენ შეაბრუნონ“, არ სურთ ღვთის სახელით დაემუქრონ კაცობრიობას ახალი არნახული ცოდვებისათვის. ბიბლიური გაფრთხილება უნდა გავიგოთ როგორც მუდმივი ზრუნვა ადამიანებზე, ვიდრე ისინი არ შეცვლიან ორიენტაციას, არ ჩახვდებიან თავიანთ ნამდვილ დანიშნულებას; საამისოდ კიდევია დატოვებული არჩევანის შესაძლებლობა დღევანდელ კრიზისულ ვითარებაში. მოახლოებული კატასტროფა უნდა განახლების მოახლოებად წარმოადგინონ.

ეს ყოველივე რელიგიების მესვეურებთან, თვით იმ ადამიანთა შორის, ვინც სიამაყით შეუდგა დამოუკიდებელ გზას, იწამა საკუთარი შესაძლებლობების ზღვარუდებლობა, მოიხიბლა საკუთარი შემოქმედების პროლუქტებით, ნუთუ არ აღმოჩნდა ვინმე ეგრძნო ამ გზით სიარულის მომაკვდინებლობა? ისტორიამ ამ მხრივაც თურმე ბევრი გაკვეთილი დაგვიტოვა. რენესანსის ხანაში თვით ქრისტიანობას დასდეს ბრალი იმაში, ადამიანი ბუნებიდან განმდგარი რომ აღმოჩნდა. ბერდიაევს თუ დავუჯერებთ, ადამიანს ადამიანად რომ ეგრძნო თავი, საჭირო იყო მისი „ბუნების წუმბედან“ ამოყვანა, საკუთარი ღირსების შეგნება, საკუთარი ფეხზე დადგომა და ეს არავის ისეთი სიზუსტით არ გაუკეთებია, როგორც ქრისტიანობას, მაგრამ თავისი სიმაღლით

თვალმოკრილობა აღამიანმა ჯერ ბუნება დაივიწყა, ხოლო შემდეგ ღმერთიც. ისიც დააფიქსირეს ადრევე, რომ აღამიანებმა თვით აღამიანების წინააღმდეგ აღმართეს ხელი, იწყეს ერთიმეორეზე აღმადლება. აქედან მოთხოვნა — დაბრუნება „უცოდველ“ პირველქმნილ ერთიანობასთან—რენესანსის ერთი მთავარი ნიშანთაგანია. შემდეგ განმანათლებლობა, ახალი დროის ფილოსოფიური და მეცნიერული „ბუმი“ კვლავ აღიქვეს კაცობრიულ დეზორიენტაციად და ამის გამო სათანადო პროტესტიც გამოითქვა. ამ მხრივ ევროპული (და არამხოლოდ ევროპული!) რომანტიზმის მაგალითიც იკმარებდა. აქ ხომ რაციონალიზმი აღქმულია ჰუმანურობის საპირისპიროდ მოქმედ ძალად და მოწოდებაც შესატყვისია: დაბრუნება სინამდვილისადმი დამოკიდებულების პირველყოფილი ფორმებისაკენ, აზროვნების არქეტიპული წესისაკენ — განსაკუთრებით მითისაკენ. გერმანული რომანტიზმის გავლენით დამწყები ჰეგელიც კი „გერმანული იდეალიზმის სისტემას“ ასე გაიაზრებს: უპირველესად ყოვლისა ეთიკა, შემდეგ ფიზიკა, მაგრამ არა ისეთი „უსულგულო ფიზიკა, რომელიც მის დროს ჰყვარდა, არამედ „სამყაროს მორალური არსების“ შემსწავლელი მეცნიერება, რომელსაც საქმე უნდა ჰქონდეს თავისუფლებასთან. ჰეგელმა შეამჩნია რაღაც დესტრუქციული ძალების არსებობა ისტორიაში, რომლებმაც წარმოშვეს თავისუფლების იდეის საპირისპირო ინსტიტუტები — სახელმწიფო, კონსტიტუცია, მთავრობა და კანონმდებლობა, თანამიმდევრული ბრძოლა გამოუცხადა მათ და კაცობრიული კულტურის მწვერვალად აღიარა ესთეტიკური ფილოსოფია, ანუ სხვაგვარად, მითოლოგიური ფილოსოფია. მხოლოდ ამგვარი ფილოსოფია აღადგენს ერთიანობას არა მარტო ბუნებასთან, არამედ დანარჩენ აღამიანებთანაც, რომლებიც „დამშლელი ძალების“ წყალობით ჩამოცილებული იყვნენ საკაცობრიო დიდ საქმეებს (11, 211—213). ჰეგელი თავისი იდეური ევოლუციის ამ საფეხურზეც იდეალისტი იყო და გასაგებია მისი ორიენტაცია — ხსნას ისევ ფილოსოფიაში ეძებს, მაგრამ არა „მეცნიერულ ფილოსოფიაში“. ასევე გასაგებია მისივე მოგვიანო პოზიცია, რითაც იგი უკვე მეცნიერულ ფილოსოფიას უცხადებს ნდობას. შეიძლება ითქვას, რომ ორივე მომენტში ჰეგელი ეპოქის მოთხოვნათა შესატყვისად მოქმედებს. რომანტიკულმა ორიენტაციამ ვერ გამოიღო სათანადო ნაყოფი, იმძლავრა რაციონალიზმის ტალღამ და იგიც მას შეუერთდა ისე, რომ როგორც მას ეგონა, საბოლოოდ დააკანონა კიდევ. მთავარი ამ შემთხვევაში ისაა, რომ მასთანაც ნაგრძნობია მომავალი საკაცობრიო სატკივარი და იდეალიზმის ფარგლებში ხსნის გზებიც მიანიშნა. შემდგომმა ხანამ ამ გზების არასრულფასოვანება გაამჟღავნა.

„სიცოცხლის ფილოსოფიაში“ და ექსისტენციალიზმში საყოველთაო ეკოლოგიური კრიზისი მცდარი ღირებულებებით ორიენტაციის გამოხატულებად და მიჩნეული და მის დასაძლევად უნდა ვიზრუნოთ ძირულად ახალი ღირებულებებით ორიენტაციის მისაკვლევად, გამოსამუშავებლად და დასადგენად. მეცნიერულ-ტექნიკური ფეტიშიზმი მომხმარებლურად, პრაგმატულად განაწყობს ადამიანებს და ასეთი ადამიანებისაგან უნდა ველოდეთ როგორც ბუნების, ისეთით ადამიანთა ხარბ ექსპლუატაციას. კაცობრიობის დატოვება ასეთ ვითარებაში სწორადაა შეფასებული საყოველთაო კატასტროფის მოახლოებად.

ჯერჯერობით აქ იმის თქმით დაკმაყოფილებით, რომ თავის დროზე ამ მიმართულებით თავისი სათქმელი თქვა მარქსიზმმა. მართლაც დაემართა ადამიანთა ისტორიას „რადაც“, რამაც ადამიანი გამოთიშა თავისი ბუნებრივი შესაძლებლობების, მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი ძალების გაშლისაგან. ისტორიის ასეთ ე. წ. დესტრუქციულ ძალად მარქსიზმმა კერძო საკუთრების ინსტიტუტის გაჩენა აღიარა: ჩვენი ისტორიის დიდი მონაკვეთი ამ ძალის მოქმედების წყალობით თანაბრად გაუცხოებულ (არაკეშმარიტ ადამიანურ) მდგომარეობაში აყენებს ყველას — ჩაგრულსაც და მჩაგვრელსაც, და თუ არ ექნებოდა თვით ისტორიას მის ორგანულ კომპონენტად მომავლის რაიმე საიმედო შუქნიშანი, კატასტროფაც გარდუვალი იქნებოდა. მარქსიზმმა მეცნიერულად გაიაზრა კაცობრიობის არა მხოლოდ გარდუვალი ნათელი მომავალი, არამედ ე. წ. დესტრუქციული ძალების როლიც ისტორიაში და ამის საფუძველზე მოეპოვება მას დღეისათვის ყველა შესაძლო პასუხი ყოველ ეკოლოგიურ თუ სხვა სახის პრობლემებზე, რითაც ასე შეშფოთებულია თანამედროვე ადამიანი.

ახლა კი საკუთრივ მათ შესახებ, ვინც რელიგიებისაგან დამოუკიდებლად ან ღვთისმეტყველებთან თანამშრომლობით ცდილობენ ჯერ რეალურად დაახასიათონ შექმნილი კატასტროფული მდგომარეობა, ხოლო შემდეგ მიუთითონ მისგან შესაძლო გამოსავალზე. პირველ რიგში ამ მხრივ ყურადსაღებია ცნობილი სპეციალისტის, ბიოლოგიის პროფესორის (ავსტრალია, სიდნეი) ჩარლზ ბერჩის მოსაზრებანი. ბერჩი ბიოლოგია და კარგად ესმის ყოველი ცოცხალი ორგანიზმისათვის საარსებო პირობების აუცილებლობა. და აი, ეს სპეციალისტი ქ. ნაირობში წარმოთქმულ სიტყვას ასე იწყებს: ჩვენ უახლოეს ხანში აღარ გვექნება საჭმელი, რომ მოვიკლათ შიმშილი, არ გვექნება სათბობი, რომ გავთბეთ და არც ჰაერი, რომ ვისუნთქოთო. ძნელია დავრჩეთ ისევ მეცნიერების იმედად, რომელიც შეძლებს შეგვაგუოს ასეთ გარემოს. ეს შეუძლებელია და თუ სხვა გზას ვერ მივაგენით, ადამიანებსაც მოელის ბრონტოზავრების ბედი. ჩვენი

ცხოვრების დღევანდელ (ასევე ადრინდელ) წესში არის რალაც ძირულად მცდარი, არასწორი მომენტი, რომელიც დაღუპვით გვემუქრება. უნდა მივაკვლიოთ მას და შეძლებისდაგვარად მოვიცილოთ. ამაში ხედავს გამოსავალს ბერჩი. რა არასწორ მომენტს დაადგენს იგი? ესაა თურმე დღეისათვის დომინანტური მეცნიერულ-ტექნიკური მსოფლმხედველობა, რომელიც თავის ცალმხრიობაში ერთნაირად დამანგრეველად მუშაობს როგორც ბუნების, ისე ადამიანისა და ღმერთის მიმართ; უკეთ, იგი დეჰუმანიზებული მსოფლმხედველობაა და, ცხადია, დაცლილია ეთიკური საზრუნავისაგან. საღად მოაზროვნე ეს მეცნიერი დღევანდელ მსოფლიოს ადარებს დასაღუპად გამზადებულ „ტიტანიკს“, რომლის მგზავრებიც კვლავ განაგრძობენ ფაუსტურ მსჯელობას „ჯერ ვიმგზავროთ, შემდეგ გადავიხდით“-ო. სამწუხაროდ მგზავრობა დიდხანს არ გაგრძელდება და დგება გადახდის დრო, რომელიც ძვირი დაგვიჯდება. „აისბერგი“, რომელიც მას ემუქრება — ჯერჯერობით ყველასათვის მხოლოდ ნახევრად — წყალზემთ მოჩანს. უფრო დამანგრეველი ძალისაა „აისბერგის“ უხილავი ნაწილი — საზოგადოებრივი, პოლიტიკური და ეკონომიური სტრუქტურები, ჩვენი გონების შეშფოთება ცხოვრების აზრის გამო. კატასტროფას მხოლოდ კურსის შეცვლით ავიცილებთ; ისინი კი, ვისაც მოეთხოვება კურსის შეცვლა, უდარდელად განაგრძობენ გემბანზე ცეკვას და აზრადაც არ მოსდით იღონონ რაიმე, ავიწყდებათ, რომ გემს ერთნაირად ემუქრება აისბერგის არა მხოლოდ ხილული ნაწილი; მის კატასტროფაში თვით ელემენტულობით მონაწილეობას. აი ზოგიერთი რეკომენდაცია, რომელითაც ბერჩი წარსდგება ეკლესიათა მსოფლიო საბჭოს მეხუთე ანსაბლეაზე: 1) დასაღუპად გამზადებული გემი — მთელი კაცობრიობაა, მხოლოდ ერთი ნაწილი მისი პირველი კლასის კაიუტებით მგზავრობს, ხოლო სხვანი მესამეთი, რის გამოც ერთ ნაწილს ჰგონია, რომ კატასტროფა მას არ ეხება. უნდა შთავაგონოთ ყველას ერთნაირად, რომ თუ გემის ერთი ბოლო ჩაიძირა, ჩაიძირება მთელი გემიც. ზოგს ჰგონია, რომ შეიძლება კაცობრიობა ვიხსნათ ერთი უბედურებისაგან სხვა უბედურებათა გაძლიერების ხარჯზე: უნდა გაიგოს ყველამ, რომ ხსნის გზა ერთია; ვთქვათ, ეკოლოგიური ხსნის გზის ძიება სრულიადაც არ გამორიცხავს ამოცანას — ვიხსნათ ხალხები სილატაკისაგან. დღევანდელობის თავისებურება სწორედ იმაშია, რომ ვისაც სურს ჭეშმარიტად შეუერთდეს ზრუნვას, ვთქვათ, ომის თავიდან აცილებისათვის, მან ასევე ჭეშმარიტად უნდა იზრუნოს ყველა სადღეისო საკირობოროტო საკითხზე. ეს ძნელია, მაგრამ სხვა გამოსავალიც არაა. 2) დიდი უსამართლობააო ის ვითარება, როცა ზოგიერთმა ერმა რალაც ისტორიულ გარემოებათა გამო დაისაკუთრა დიდი ტერიტორიები დიდი ენერგორესურსებითურთ. მსოფლიო ენერგორესურსები ყველას თანა-

ბრად უნდა ეკუთვნოდეს და მხოლოდ მაშინ მოხდება მისი მუყაითი და მიზანდასახული ხარჯვა. საჭიროა ამისათვის ცალკეულმა ერებმა თავისი ნებით უარი თქვან ე. წ. მათ საკუთრებაზე. სამართლიანობა განაახლებს პლანეტას, უსამართლობა კი აუარესებს ეკოლოგიურ გარემოს. 3) უნდა დაერწმუნდეთ იმაშიც, რომ დღევანდელი მეცნიერულ-ტექნიკური მსოფლმხედველობა არამც თუ სანიმუშო ეკოლოგიური მოდელია, არამედ იგი პრინციპულად ანტიბუნებრივი და ანტიჰუმანური. არასწორი არც მატერიალიზმი და არც იდეალიზმი, ასევე არც დუალიზმი. მხოლოდ დღევანდელი ეკომსოფლმხედველობა ადგენს სისწორეს; სუბიექტი არსებობს სამყაროს ყველა არსებათა შორის. ყოველი „ქმნილი“ თავის არსებობას ამართლებს ამ კონტექსტში. ამდენად, ეკოლოგიური პრობლემა ფართო მასშტაბის ჰუმანურობის პრობლემაა და უპირისპირდება დასავლეთ ევროპაში აქამდე არსებულ ანტროპოცენტრისტულ ეთიკას. აქედან გამომდინარე, ეკოლოგიური მსოფლმხედველობა არ შეიძლება იყოს დოგმატური, იგი მუდამ ღია სისტემაა. 4) რადიკალურად უნდა შეიცვალოს დღევანდელი საზოგადოების ტექნიკისტური სულისკვეთება და ეს უნდა მოხდეს ადამიანთა გულებსა და გონებაში ბუნებასთან მიმართების ძირფესვიანი შეცვლით, „მეტაფიზიკური უკმარისობის“ ვაკუუმის შევსებით. იმოწმებს დავითის ფლასმუნს (103—104), სადაც ღმერთი ყოველივე ქმნილს ანიჭებს თავისთავად ღირებულებას. ყოველივე ქმნილი „თვითმიზნურიცაა“ და ამავე დროს „სხვასთან ნათესაობრივიც“. ეს საკრამენტული ჭეშმარიტება ბევრად სჯობიაო ბუნების გაგების მეცნიერულ მექანიცისტურ მოდელს; 5) დღეს, ისე, როგორც არასოდეს, საჭიროა მეცნიერებისა და რელიგიების თანაპარტნიორობა იმ პირობით მხოლოდ, რომ ერთმაც და მეორემაც ჭეშმარიტად დაადგინონ თავიანთი დანიშნულება. მხოლოდ ასეთ შემთხვევაში არ შეილახება არც ბუნების, არც ადამიანისა და არც ღმერთის ინტერესები, მანამდე კი თვით ქრისტიანობას უნდა ესაყვედუროს: იგი დამსგავსებია ლპობადი ნარჩენებით მოწამლულ მიჩიგანის ტბას, რომელიც კენესით გადაქანცული ელოდება ხსნას [6,179]. განვითარებული ქვეყნების ეკლესია თითქმის შერწყმია ტექნოლოგიურ კულტურას და ჩუმად მისდევს მის მსოფლმხედველობას, მაგრამ „უკუეთუ საყვირმან უჩინოდ ხმა გამოსცეს, ვინმე გაემზადოსო ბრძოლად?“ (პავლე კორინთელთა მიმართ 1—14,8). თუ ვინმეს არ ეპატიება, ეკლესიას არ ეპატიება, პირველ რიგში „გზიდან აცდენა“, იგი ხომ ყოველთვის „სულთა სწორი მეგზურის“ როლში გამოდიოდა. სხვა დიდ გარდაქმნათა გვერდით, ქრისტიანობამაც უნდა იპოვოს „ისტორიულად დაკარგული“ თავისი ადგილი [6. 62—73].



ბევრი რამე ჩ. ბერჩთან სწორადაა მინიშნებული. უდავოდ სწორია იგი, როდესაც „აისბერგის უხილავი ნაწილის“ — საზოგადოებრივ პოლიტიკური და ეკონომიკური სტრუქტურების ძირეულ გადახალისებაზე ლაპარაკობს. ზოგადად სწორია იმის მტკიცებაც, რომ სოციალური უსამართლობა ბევრწილად აპირობებს ეკოლოგიურ კრიზისს. მართალია ბერჩი იმაშიც, რომ რელიგიებმა (განსაკუთრებით ქრისტიანულმა!) ფეხი აუწყეს საზოგადოების ტექნოლოგიურ ორიენტაციას და თვით განიცადეს გარკვეული სეკულარიზაცია. არის სიმართლე დებულებაშიც, რომელიც კაცობრიობის სამომავლო ზრუნვისადმი კომპლექსურ მიდგომას მოითხოვს: მართლაც, არ შეიძლება იბრძოდე ბირთვული ომის თავიდან ასაცილებლად. ამავე დროს არ ზრუნავდე ხალხის კეთილდღეობის ამალგებაზე, ებრძოდე ჩვენი საარსებო გარემოს გაბინძურებას და არ ფიქრობდე ტექნოლოგიური პროცესების გაუმჯობესებაზე, ამ ბრძოლის მაღალი ჰუმანური იდეალებით უზრუნველყოფაზე. ნურც იმაში დავადანაშაულებთ მეცნიერს, როდესაც იგი დიდ მოთხოვნებს უყენებს თანამედროვე ქრისტიანულ სამყაროს. თუ მსოფლიო მართლაც განსაცდელის წინაშე იმყოფება და თუ ისიც ფაქტია, რომ ქრისტიანულ რელიგიას დღეისათვისაც შემორჩა საკმაო მრევლი, მაშინ უნდა ვაღიაროთ ერთიც: კაცობრიობის მომავლისათვის ყველანი პასუხისმგებელნი ვართ და მას ვერც რელიგიები აიცილენ. შექმნილი ვითარებისადმი საღად ანგარიშის გაწევა ყველას მოეთხოვება ერთნაირად, საამისოდ გარკვეული „მსხვერპლის გაღებაც“ რომ დაგვეკირდეს. ერთადერთი, რაც შეიძლება ესაყვედუროს ამ საერთოდ პროგრესულად განწყობილ მეცნიერს ისაა, რომ სოციალური სამართლიანობის მისაღწევად ვერ მიანიშნა მანაც რაიმე საიმედო გზაზე, თუ არ ჩაუთვლით მას ამ გზაზე შედგომად პირვანდელი „ბიბლიური ჰარმონიის“ ეტალონად დასახვას. ესეც რომ იყოს, ხომ ფაქტია ამ ე. წ. ჰარმონიის დარღვევაც, ადამიანთა შედგომა „მცდარ გზაზე“: თუ ამ ჰარმონიის ხელახალ მიღწევას იდეალად დავსახავთ, არ უნდა დავგავიწყდეს ვუთხრათ ადამიანებს რაღაც ისეთი (ან შევავიარალოთ ადამიანები რაიმე სიახლით), რომელიც გამორიცხავს შეცდომის (თუ შეცდომების) განმეორებას. ან უკეთ, შევიტანოთ ცხოვრების წესში ისეთი კორექტივი, რომელიც ისტორიას პრინციპულად სიახლის გზაზე შეაყენებს, თორემ თეორიული თუ მორალური დამრიგებლები ადამიანებს არასოდეს გამოლევიათ. ბერჩიც „კეთილი ნების დემონსტრაციას“ ახდენს, ავლენს საკუთარ ოპტიმისტურ მრწამსს, მაგრამ ეს საკმარისი არაა. თვით მისივე მოთხოვნა — რადიკალურად უნდა შეცვალოსო დღევანდელმა საზოგადოებამ ორიენტაცია — დარჩება ისევ მოთხოვნის დონეზე, თუ საზოგადოებას მხოლოდ „რეკომენდაციების“ იმედად დავტოვებთ. რადიკალური თუ პრინციპული ცვლილებები თა-

ვისით არ „მოდინა“, მათ განსახორციელებლად ადამიანთა ასევე პრინციპული ინიციატივია საჭირო. კი, ამისათვის მათი შემზადება აუცილებელი, შთაგონება უკეთესი მომავლის შესაძლებლობისა, და ეს საქმის კარგი და დიდი ნაწილიცაა, მაგრამ „თვით საქმე“ მხოლოდ წინ გვიდევს, „გასაკეთებელია“. ამ მიმართულებით სცოდავს დღეს არა მხოლოდ ჩ. ბერჩი და ეს იმიტომ, რომ „აისბერგის უხილავი ნაწილის“ შესახებ ყველაფერს ბოლომდე ვერ, ან არ ამბობენ. ეს შეიძლება თვით ობიექტის სირთულითაც იყოს გამოწვეული და ასეთ შემთხვევაში მეცნიერის კეთილსინდისიერებაში ეჭვი არ უნდა შევიტანოთ, მაგრამ როდესაც განზრახ „თვალს ხუჭავენ“ „აისბერგის“ თვით ყველაზე ხილული ნაწილის დასანახადაც, მაშინაა სწორედ რომ „აისბერგი“ სიდიდეში მატულობს და მეტი ძალით გვემუქრება.

შევეხებით კიდევ ზოგიერთ ქრისტიანულად განწყობილ ეკოლოგისტთა მოსაზრებას. ფრანგი ეკოლოგისტი ლეგი გვარწმუნებს, რომ „გამოყენებითი ეკოლოგიის“ განვითარებაში დამდგარა ხანა, როცა ეკოლოგიამ ძირითადად უნდა შეიცვალოს მიმართულება. სრულიად არააო საკმარისი ყურადღების გამახვილება ადამიანური გარემოცვის ფიზიკურ ელემენტთა ხარისხის გაუმჯობესებებზე. უფრო მეტი ზრუნვის საგანი უნდა გახდეს საკუთრივ ადამიანური არსებობის პირობების გარემოს გაჯანსაღება. ლეგი „ჰუმანურ ეკოლოგიას“ აფუძნებს და წამოაყენებს საამისოდ სამ პირობას: 1) გაბინძურებული გარემოსა და ადამიანთა ჯანმრთელობის ურთიერთ-მიმართებით კვლევა; 2) ცხოვრების წესსა და ადამიანთა ჯანმრთელობას შორის დამოკიდებულების გარკვევა, 3) შრომის პირობების გასაუმჯობესებლად ზრუნვა. მთავარი ამათ შორის მაინც ისაა ლეგის აზრით, რომ ადამიანები გამოირჩევიან ინდივიდუალური ნიშან-თვისებებით და საზოგადოება უნდა ზრუნავდეს ყოველი მათგანისათვის შესატყვისი გარემოს შესაქმნელად — სად ვის უკეთ ეცხოვრება. ავადმყოფობა არა მხოლოდ ექიმების საქმეა; არქიტექტორები, ინჟინრები — ხელოვნების ხალხი და პოლიტიკოსები არანაკლებ პასუხისმგებელნი არიან ადამიანთა ჯანმრთელობის წინაშე, ვინაიდან „ადამიანურ გარემოს“ სწორედ ისინი ქმნიან [9, 36].

ყურადღებას იმსახურებს ასევე კალიფორნიის უნივერსიტეტის პროფესორის, კონტრკულტურის თეორეტიკოსის თეოდორ როზაკის მოსაზრებაც. მისი აზრით, პიროვნებად ადამიანი აღიქვამს საკუთარ თავს მაშინ, როდესაც სოციალური სისტემიდან მომდინარე ჩაგვრას განიცდის, როდესაც მასში იღვიძებს გრძნობა მათ წინააღმდეგ, ვინც მას იყენებს საშუალებად თავისი ინტერესების სარეალიზაციოდ, ახდენს მის მანიპულირებას. პიროვნულობის გრძნობის გაღრმავებას თან სდევსო ეკოლოგიური პასუხისმგებლობის გრძნობის ზრდა. ის,

რაც დაემართა ბუნებას (მეცნიერებამ იგი აქცია საკუთარი „ძალა-უფლებისა და მანიპულაციის ობიექტად“), ემუქრება ადამიანსაც. ბუნებაზე ამაღლებით ადამიანმა თითქმის სულ დაკარგა ბუნებრივი თავისთავში. ადამიანის გადარჩენა შეიძლება ქეშმარიტ-ადამიანური მასშტაბების მიზნებით და დამკვიდრებით, ამით დაირღვევა ჩვენი ყოფის არსებული სისტემა — გიგანტიზმი, ამით გადარჩება პლანეტაც [9, 38].

მსგავს თვალსაზრისს ავითარებს გერჰარდ ლიდკეც (დასავლეთ გერმანია). ეკოლოგიური კრიზისი უკიდურესი სეპარაციის შედეგია, რომელსაც მიაღწია ადამიანმა ბუნებასთან ურთიერთობებში. ადამიანური ქმნილებანი ისე დაუპირისპირდა არაადამიანურს, რომ თითქმის ნულამდე იქნა დაყვანილი ამ უკანასკნელთა „ეთიკური ღირებულება“. არ იღეს ყურად ადამიანთა მთელმა თაობებმა პავლე მოციქულის შეგონება: „უწყით, რამეთუ ყოველი დაბადებული ჩვენ-თანა თანა-კუნესის, თანაელმის მოაქანმდე“ (პავლე რომაელთადმი — 8,22). კონფლიქტი და ასიმეტრიულობა ბუნებასთან მოჩვენებითია, ნამდვილად კი (ეკოლოგიური ეთიკით) ბუნება ადამიანის პარტნიორია. იგივე პავლედან ცხადად ჩანსო, რომ არაადამიანურ ქმნილებათათვისაც გარანტირებულია „ექსპტოლოგიური თავისუფლება“ ([9,79].

ლენინგრადის სასულიერო აკადემიის პროფესორი (ეკლესიის ისტორიაში), ეკუმენისტთა მსოფლიო საბჭოს წევრი ვიტალი ბოროვიო ამტკიცებს, რომ ეკოლოგიური კრიზისის პირობებში ყურადღება უნდა გავამახვილოთ პარალელურად მიმდინარე ადამიანთა შორის კულტურულ-იდეოლოგიურ, სულიერ კრიზისზეც. ჩვენმა ეპოქამ, მართალია, ბევრი იდოლა მოიცილა, მაგრამ შექმნა ახალი იდოლები, რომელთა რწმენამ ბევრი ადამიანი ჩამოაცილაო ღმერთის რწმენას. ფაქტიურად დღეისათვის აბსოლუტური ათეიზმი გამორიცხულია; საქმე ეხება იმას, თუ რას ვიწამებთ — ღმერთს თუ ტექნოლოგიურ ენერჯის — მანქანებსა და მეცნიერებას. როგორადაც არ უნდა გავიაზროთ ეს კრიზისი — ქრისტიანულად, არაქრისტიანულად თუ ანტი-ქრისტიანულად, იგი საყოველთაო მოვლენაა და მას გვერდს ვერც ქრისტიანობა აუვლის; იგიც თანამონაწილე და თანაპასუხისმგებელია ამ ვითარებაში [9,81].

ახლა კი საკუთრივ ქრისტიან ეკუმენისტთა მიერ მინიშნებულ მიზეზთა შესახებ, რომელიც განაპირობებს თითქოს ეკოლოგიურ კრიზისს. ბიბლიურად თითქმის ყველაფერი რიგზე ყოფილა — საჭირო იყო მხოლოდ ადამიანთა მიერ „გაფრთხილებათა ყურადღება“. თავის დროზე ადამიანებმა იგი ვერ იღეს ყურად, დღეს კი დაგვიანებით ბევრი მიხვდა შეცდომის სათავეებს, მაგრამ გამოსწორებისათვის ყველა როდია მზად. „ცოდებათა სიმრავლე“ მძიმე ტვირთად განიცდება და მის

დასაძლევად აღსარებაც არაა საკმარისი და მაინც, ყველაფერი აღსარებით უნდა დაიწყოს, იმის გაცნობიერებით, რომ თურმე დღემდე გამრუდებული გზით გვივლია. ერთ ნიმუშად „პროცესის ღვთისმეტყველების“ შემქმნელს — უაიტხედს ასახელებენ. დიდი მეცნიერული გზა მას დაუსრულებია მტკიცებით — „ღმერთი ყოველი ქმნილების თავში და ყოველ ქმნილთან“. ამგვარი მტკიცება ფილოსოფიის ისტორიისათვის უცხო არ არის, მაგრამ მის ღირებულებას ზრდის სწორედ ის გარემოება, რომ იგი ჰეგელისადაა დააფიქსირეს მაშინ და მის შემდეგ, რაც მეცნიერულ-ტექნოლოგიური მსოფლმხედველობით შეიარაღებულმა კაცობრიობამ ერთხელ იგი უკუაგდო, ბუნებასთან პარიტეტის აღდგენა ამ მსოფლმხედველობით აღარ ხერხდება — ადამიანს აღარ სურს უარი თქვას თავის აღმატებულობაზე. ერთადერთ გამოსავალს ხედავენ კვლავ ისეთი ინსტანციისაკენ მიბრუნებაში, რომლის თვალშიც ერთ სიბრტყეზე განლაგდებიან „უზომოდ განდიდებული ადამიანური ქმნილებანი“ და „პირველქმნილი“ ბუნება. ადამიანებს ვერც ამიერიდან წავართმევთ უნარს და მიზანსწრაფას — იყვნენ შემოქმედნი, მაგრამ ეს შემოქმედება უნდა აგრძელებდეს ღვთიური შემოქმედების ერთიან პროცესს, არ უნდა უპირისპირდებოდეს „პირველქმნილს“. ამის მიხედვრით უნდა დავიწყოთო ეკოლოგიური საფრთხის თავიდან აცილება.

ქრისტიანი ეკოლოგებისათვის ამოსავალი, რა თქმა უნდა, სამყაროს ღვთიური შემოქმედების ბიბლიური ამბავია. იქმნა ყოველივე ღმერთის მიერ და ბოლოს იქმნა „ხატად ღმერთისა“ თვით ადამიანი. ბიბლიიდან ცხადია, რომ ღმერთმა ადამიანს გარკვეული უპირატესობა მიანიჭა — ყოველივეს „მთავრობდეს“ და „ეუფლებოდეს“, რაც კი იქმნა. ბოლოს ღმერთმა „დაასხა სამოთხე ედემისა აღმოსავლით და დადგა მუნ კაცი იგი“, რომელიც შექმნა „საშვებელისა საქმედ მისა და დაცვად“. ამ „სამოთხეში“ ყველაფერია ადამიანისათვის. აეკრძალათ მხოლოდ ჭამა ნაყოფისაგან ხისა „ცნობადისა კეთილისა და ბოროტისა“. აი, ეს იდილიური ვითარება დაარღვიეს სამოთხის პირველმა მოსახლეებმა და თურმე აქედან იწყება „დიდი ცოდვების“ ისტორია, რომლის ერთ მონაკვეთშიც „ეკოლოგიური კრიზისიც“ მომაკვდინებლად მოგვევლინა. მომაკვდინებელი სახით ის დღეს წარმოსდგა, თორემ პირველი ცოდვიდანვე იგი თანდათან მზადდებოდა. ხომ არ ვივარაუდოთ, ასეთ ვითარებაში რომ ღმერთმა თვით შეამზადა ადამიანი ცოდვაათვის? ჯერ იგი „ხატად თვისა“ შექმნა, ხოლო შემდეგ მთელი მის მიერ ქმნილი სამყაროს „მთავრობა“ და „დაცვა“ დააქისრა, ე. ი. თავისი საქმის გაგრძელება მიანდო. აქედან ხომ ერთი ნაბიჯიღაა იქამდე, ადამიანმა თავი ღმერთს გაუტოლოს, პირველი ცოდვა ამ მიმართულებით ადამიანის პირველადი მცდელობაა „ღმერთთან გატოლ-

ბისა“, ხოლო მთელი ღანარჩენი ისტორია დღემდე გაგებულა ერთ „დიდ ცოდვად“. ღმერთის მიერ ქმნილი სამყაროს მიმართ ადამიანებმა „მფარველისა და მცველის“ ფუნქცია გაბატონებითა და ძარცვით შეცვალეს; იგრძნეს რა თავი ბუნების ბატონ-პატრონად (მეცნიერებისა და ტექნიკის წყალობით), იერიში შემდეგ თვით ღმერთზე მიიტანეს და, როგორც თვითონ ეგონათ, იგი მოკლეს კიდეც. ახალი აღთქმის საშუალებით ჩვენ მოწმენი ვხდებით თითქოს ისტორიული ფაქტისა— ღმერთი მართლა მოკლეს ადამიანებმა. მაგრამ ეს ხომ აპოკალიპტიკურად დაპროგნამებული იყო თავიდანვე; ქრისტე ხომ თვითვე აცხადებდა რომ მისთვის გარდუვალია ჭვარცმაც და აღდგომაც. მაშ, რალაში ედებათ ბრალი ადამიანებს? ნუთუ იმაში, რომ „სოფელსა შინა იყო“, სოფელი მის მიერ „შეიქმნა“, სოფელმა იგი ვერ იცნა? (იოანე, 1,3). დიახ, ეს ედებათ ბრალად ადამიანებს: მით უმეტეს ეს ბრალდება უნდა წაეყენოთ იმ თაობებს ადამის მოდგომისა, რომელთაც კარგად უწყიან ქრისტეს ჭვარცმისა და აღდგომის ამბავი, მაგრამ მაინც აგრძელებენ „ღმერთისმკვლელობის“ ისტორიას, რომელიც თავის კულმინაციას ჩვენს საუკუნეში აღწევს.

ბიბლიური ღმერთი თავის მიერ შექმნილ ადამიანს ყოველ ნაბიჯზე „ემშაკეულ“ გამოცდას უწყობს; ადამიანი რატომღაც ხშირად „იჭრებოდა“ და ღმერთი ამას ყოველთვის ცოდვად ჩაუთვლის მას. თუ როგორ არ უნდა ჩაიჭრას „ემშასთან ბრძოლაში“ ადამიანი, ამის სანიმუშო მაგალითი ქრისტემ აჩვენა, მაგრამ ამის შემდეგაც ვერ იცნა და ადამიანმა თავი ვერ დააღწია ცდუნებას. რაშია საქმე? ნუთუ ამის შემდეგ მაინც არ უნდა ცდილიყვნენ ღვთის მსახურნი შეეცვალათ ადამიანთა ისტორიის ხედვის რაკურსი? დღევანდელობასთან (ტექნოლოგიურ მსოფლმხედველობასთან) ფეხსწყობით სიარული თვით ქრისტიანობას ჩაუთვალეს „ცოდვად“; ამიტომ რადიკალურ განახლებათა ძიებაში კვლავ „ქრისტეს ნიმუშია“ ძალაში: „რომელი იგი არს ხატი ღმრთისა უხილავისაი, პირმშოი ყოველთა დაბადებულთაი, რამეთუ მის მიერ დაებადა ყოველივე ცათა შინა და ქვეყანასა ზედა, ხილულნი და არახილულნი, ანუ თუ საყდარნი, ანუ თუ უფლებანი, გინა თუ მთავრობანი, გინა თუ ხელმწიფებანი; ყოველივე მის მიერ და მისა მიმართ დაებადა“ (პავლე, კოლასელთა მიმართ, 1. 15—16). „ყოველივე მის მიერ შეიქმნა, და თვინიერ მისა არც ერთი რა იქმნა, რაოდენი — რა იქმნა“ (იოანე, 1—3). „ხოლო რომელნი იგი წინასწარ განაჩინა, მათცა უწოდა; და რომელთა — იგი უწოდა, იგინიცა განამართლა; და რომელიც იგი განამართლა, იგინიცა აღიდნა“ (პავლე, რომაელთა მიმართ, 8,30). აი, ამ სინამდვილის ხელყოფა ეკრძალებოდა თურმე ადამიანს. რატომ? ნუთუ იმიტომ, რომ „ყოველი ქმნილი“

ადამიანის გვერდით მართლაც თანაბრადღირებულია? დღეს ბევრი ღმრთისმეტყველი ამას ასეც თარგმნის, მაგრამ დედააზრი აკრძალვისა, ვფიქრობთ, სხვა ვითარებას ამქვლავებს. გავიხსენოთ ადგილი „დაბადებიდან“: ადამსა და ევას აეკრძალათ ამა ნაყოფისა ხისაგან „ცნობადისა კეთილისა და ბოროტისა“, რათა არა მოჰყუდნენ“. გველმა როშელმაც აცდუნა ევა, ერთი „საიდუმლოც“ გაუმქლავნა მას: ამას ხილისა ჭამით... „არა სიკუდილით მოჰყუდეთ“ — „რამეთუ უწყოდა ღმერთმან, ვითარმედ: რომელსა დღესა სჭამოთ მისგანი, განგვხუენენ თქვეუნი თვალნი და იყვნეთ, ვითარცა ღმერთნი... (დაბადება; 3,4—5): მაშ, სიკვდილი ამ შემთხვევაში ბიბლიურად ნიშნავს არა ფაქტიურ სიკვდილს. ადამიანთათვის სიკვდილის მაუწყებელია ღმერთთან გაჭიბრების მცდარ გზაზე შედგომა, „ამა სოფლისა სიბრძნით“ ღმერთთან დაპირისპირება. დღევანდელობის ენაზე გადატანილი ეს ვითარება ნაცნობ სურათს ადგენს; ადამიანთა მეცნიერულ-ტექნიკურმა ორიენტაციამ მოაქცია კაცობრიობა ჩიხში, მოახლოვა საყოველთაო „კატასტროფა“. ეს კი ისეთი სურათია, რომლის ნამდვილობაზე დღეს არა მხოლოდ ღვთისმეტყველები ლაპარაკობენ. თავის მართლება, რომ ქრისტიანობამ თავიდანვე სწორი გაფრთხილება მისცა თითქოს კაცობრიობას, ვერაფერი ნუგეშის მიმცემია, კიდევ რომ ვალიაროთ ამ გაფრთხილების ჭეშმარიტება. თუ „ცოდვის ისტორია“ მაინც გრძელდება და წამლავს საკაცობრიო ატმოსფეროს, მას მკურნალობა სჭირდება. აქ იყრის თავს ბევრი სიძნელე; საჭიროა ორიენტაციის შეცვლა, კერძოდ ტექნოლოგიურ მსოფლმხედველობაზე უარის თქმა, ჭეშმარიტი, ადამიანური მასშტაბების დადგენა. ამ მიმართულებით მეცნიერებასა და ტექნიკას ვერ უმუშავია; პირიქით, ამ გზით მავალი ადამიანები თურმე კარგავენ ჭეშმარიტ ადამიანურ ძალებს და ექცევიან „სატანის ტყვეობაში“. მხოლოდ ამის დაფიქსირება, როგორც ითქვა, ქრისტიანებს დღეს არ ეთვლებათ დამსახურებად. თუ ქრისტიანობა კვლავ თვლის თავს მოწოდებულად იყოს „შემწედ ადამიანთა“, მან უნდა მიიღოს მონაწილეობა რევოლუციაში, რომელიც ძირეულად შეცვლის მიმართებას ადამიანებისას მიწიერ არსებებთან და ერთმანეთს შორის, ასევე გაუღოსო კარი უფრო „ფართო ეკუმენობას“. რომელიც არაქრისტიანულ სამყაროსაც მოაქცევს ამ რევოლუციისაკენ. ასეთი აზრისანი არიან დასავლეთის პროგრესულად მოაზროვნე მეცნიერები, რომელთაც ჭეშმარიტად აწუხებთ კაცობრიობის მომავალი. ამაში მათ არ შეიძლება არ დავეთანხმოთ, მაგრამ როგორც უკვე აღვნიშნეთ, საკითხს მეორე მხარეც აქვს, რომელიც მათთვისაც შეუმჩნეველი რჩება: რაც არ უნდა კეთილი ნებით იყვნენ შემართული, ვერც ქრისტიანი ეკუმენისტები, ვერც სპეციალისტი ეკოლოგები „ეკოლოგიური კრიზისის“ დღევანდელ პრობლემას დადებითად ვერ წყვეტენ.

პირველად უნდა დაზუსტდეს საკითხი — როდის იგრძნო ადამიანში ეკოლოგიური საფრთხე. ფაქტია, და ამას ყველა აღნიშნავს, რომ „ეკოლოგიური კრიზისი“ ისტორიულად მომზადდა თანადათანობით და, თუ შეიძლება ითქვას, შეუმჩნევლად. კრიზისად კი იგი მხოლოდ დღეს აღიქვა კაცობრიობამ. განა რა მოხდა ასეთი შემამფოთებელი? ხომ ცნობილია ისიც, რომ ჰუმანიტური იდეები კაცობრიობას არა-ზოდეს შემოღევია, განსაკუთრებით კი ვლადიმერ პეტროვი ე. წ. რენესანსულ ჰუმანიზმზე, რომელმაც თავისებური დასაბამი მისცა „ადამიანური საწყისის“ ახალ აღზევებას, ადამიანურის ამაღლებას. ისიც ხომ ფაქტია, რომ აქედან მოყოლებული ისტორიული პერსპექტივა რეალისტურად მოჩანს და ამას ადასტურებს ყველა კულტურულ განზომილებათა მანამდე არნახული მასშტაბები. ნუთუ ამდროინდელი ჰუმანიზმიც სცოდავდა რამეში? ნუთუ ჰუმანიზმი არ იყო წარმოდგენილი შესაფერისი დოზით, რომ თავიდან აეცილებინა ჩვენთვის დღევანდელი კრიზისი? არის თეორიები, სადაც მტკიცდება სწორედ ამგვარი ჰუმანიზმის შეზღუდულობა. „ღმერთების ჩამოცილებით“ ხელ-ფეხგახსნილი ადამიანი ყოველივეს დაუპირისპირდა „მომხმარებლის პოზიციით“, ყოველივე არსებულს შეხედა როგორც საშუალებას მის განსაღიღებლად. ასე გალაღებული ადამიანის პოზიცია მონათლესო ჰუმანიზმად და აქედან იწყება კიდევ ახალი დეზორიენტაცია. როდესაც „ეკოლოგიურმა კრიზისმა“ შეაწყუბა, ადამიანის მხოლოდ მაშინ ჩახვდა თავისი ჰუმანიზმის შეზღუდულობა. თურმე ჰუმანურობა არა მხოლოდ უშუალო მოყვასზე ზრუნვით იზომება, არამედ მოიცავს უფრო დიდ საზრუნავსაც — ყოველივე არსებულის არსებობაზე პასუხისმგებლობასაც. „ადამიანური სიმაღლე“ ხელს არ უნდა გვიშლიდეს ვცნოთ ღირებულება ყოველივე არსებულისა, რომელიც გვიქმნის ბუნებრივ საარსებო გარემოს.

ამის საწინააღმდეგო მარქსიზმს შეიძლება არაფერი ჰქონდეს, რომ კვლავ თავს არ გვახსენებდეს ერთი გარემოება: რამ შეუწყო ხელი ადამიანთა ამგვარ დეზორიენტაციას. ჯერ ისტორიულად ისიც ხომ მოხდა, რომ ჰუმანიზმი აღმოცენდა როგორც ზრუნვა საკუთრივ ადამიანზე. რატომ დასჭირდა ადამიანს „თავისი მოვალეობის შეხსენება, აბა სხვა რა საზრუნავი უნდა ჰქონოდა მას? აქ თქვა თავისი სიტყვა მარქსიზმმა. მართლა დაემართა ისტორიას რაღაც „უსამართლობა“, მაგრამ იგი არ მხოლოდ ეთიკური ტერმინებით აღსაწერი ვითარებაა. თქმა იმისა, რომ იგი ცუდია, ბოროტებაა, ჯერ კიდევ არაფერს ნიშნავს. თვით შეფასების ამ დონეზე დატოვებაც შეცდომაა: ცუდია, ბოროტებაა, მაგრამ შეიძლებოდა კი მისი თავიდან აცილება? შეიძლება ეს ე. წ. ცუდი, არასამართლიანი ეტაპი ისტორიისა ისეთი ორაგნული კომპონენტია მისი, რომ ამზადებს ადამიანს ახალი სიმაღლეებისთვის?

მარქსი კი არ ლანძღავს ისტორიას ამ უსამართლობის გამო, იგი მეცნიერულად დაადგენს, რომ კერძო საკუთრების ინსტიტუტის გაჩენით დასაბამი მიეცა ადამიანური ძალების გაუცხოებას, რამაც ჯერ ადამიანი აქცია „ადამიანისათვის მგლად“, ხოლო შემდეგ ადამიანი ბუნებასაც ასევე „მგლად“ მოველინა. ვისაც არ სურს ადამიანის დატოვება ამ დონეზე, მან უნდა იპოვოს ამ „უსამართლო და არაპუნანური სინამდვილის“ მკვებავი ძირების — კერძო საკუთრების წინააღმდეგ. მოგვიანებით მარქსი, „ცოდვილი ისტორიის“, „უსამართლო საზოგადოების“ მისამართით ბევრ საქებას სიტყვადაც რტყვის. ეს ეხება განსაკუთრებით ისტორიაში კაპიტალიზმის ფაზას, რომელმაც რეალურად წარმოაჩინა კაცობრიობის მხსნელი ძალა პროლეტარიატის სახით. ამგვარი ძალა მხოლოდ „კერძომესაკუთრული ინსტიტუტის“ არსებობის უმაღლეს დონეზე შეიძლება წარმოჩენილიყო [1,51]. ამ კონტექსტში შეიძლება დამაჯერებლადაც გამოიყურებოდეს ჩვენ მიერ უკვე ნახსენები კალიფორნიელი პროფესორის როზაკის მტკიცება — პიროვნებად ადამიანი პირველად მაშინ აღიქვამს თავს, როდესაც სოციალური სისტემიდან მომდინარე ჩაგვრას განიცდისო. დიახ, შეიძლება აქედან იწყება მართლაც პიროვნების და საერთოდ ადამიანის ფორმირება. ე. წ. ბიბლიური „ცოდვის ისტორია“ ხომ ადამიანს ადამიანად მაშინ ადგენს, როდესაც „მტერს გაუჩენს“ ღმერთის სახით, მანამდე კი იგი იყო სამოთხეში „საშვებელისა საქმედ მისა“. მარქსიზმი კერძო საკუთრების ლიკვიდაციის გზით გვპირდება ყოველგვარი გაუცხოების თავიდან მოცილებას და ამდენად, ადამიანური ძალების სრულ გამოვლენას. მანამდე კი ყოველგვარი კრიზისები, მათ შორის ეკოლოგიურიც — ძირითადად სოციალური უთანასწორობის თანმხლები მოვლენებია. მარქსის ერთი ცნობილი თეზისი — გარემოც საჭიროებსო თვითაღზრდას — ნათლად მიგვანიშნებს იმაზე, რომ საკუთრივ ადამიანური გარემოს — სოციოგარემოს პროფილაქტიკა საწინდარი უნდა გახდეს ბუნებრივი გარემოს სასურველ კალაპოტში ჩასაყენებლად. ამ რთულ რევოლუციურ გზაზე თვით რელიგიურობის სწორი შეფასებაც „ადამიანური გარემოს აღზრდაში“ ერთ ხელშემწყობ პირობად ითვლება.



## სტრუქტურალიზმი და რელიგია

სტრუქტურალიზმი, ანუ სტრუქტურულ-ფუნქციური ანალიზის სკოლა სოციოლოგიაში თანამედროვე ბურჟუაზიული სოციოლოგიის ერთ-ერთ ყველაზე გავრცელებულ და ავტორიტეტულ მიმართულებად ითვლებოდა მიმდინარე საუკუნის 70-ანი წლების დასასრულამდე, ვიდრე მან არ განიცადა ფენომენოლოგიური სოციოლოგიის გამანადგურებელი კრიტიკა. მაგრამ, ამ კრიტიკის შედეგად სტრუქტურალიზმის პრესტიჟის შერყევის მიუხედავად, იგი მაინც ცდილობს მტკიცედ შეინარჩუნოს საზოგადოების ძირეული მოვლენების ახსნის საკუთრივი მეთოდები და პრინციპები, გამოიყენოს ისინი მისი საკუთარი სამი პოსტულატის შემდგომი დასაბუთებისათვის.

სტრუქტურულ-ფუნქციური ანალიზი რელიგიის თავისებური სოციოლოგიაა, რომელიც ათეულობით წლების მანძილზე არსებით ზეგავლენას ახდენდა სხვა რელიგიურ-სოციოლოგიურ მიმდინარეობებზე. მისი წარმომადგენლების შეხედულებათა თეორიული წყაროა ე. დიურკჰაიმის შეხედულებები რელიგიაზე, კერძოდ თეზისი რელიგიის როგორც „საზოგადოების მაინტეგრირებელი“ ფაქტორის შესახებ; არსებითი მნიშვნელობა ენიჭება აგრეთვე აღრინდელი ფუნქციონალისტების ე. წ. „ინგლისური ფრთის“ წარმომადგენლების: რადკლიფ-ბრაუნისა და მალინოვსკის მიერ შემუშავებულ „უნივერსალური ფუნქციონალიზმის“ პოსტულატს, რომლის მიხედვით ნებისმიერი სოციალური მოვლენა არსებობს როგორც სოციალური სისტემის მთლიანობის განმტკიცების უნივერსალური ფუნქციური ფაქტორი.

ამ და აქედან გამომდინარე შეხედულებების კრიტიკული ანალიზის დროს აუცილებლად უნდა იქნეს გათვალისწინებული სტრუქტურალიზმის შინაგანი არაერთგვაროვნება, მისი სხვადასხვა წარმომადგენლების შეხედულებათა განსხვავება და დაპირისპირება, რაც თავს იჩენს რელიგიურ-სოციოლოგიური პრობლემატიკის განხილვის დროსაც. საქმის ვითარების უფრო ნათლად წარმოდგენისათვის აღვნიშნავთ, რომ რელიგიის მაინტეგრირებელი და უნივერსალურ-ფუნქციური როლის თვალსაზრისისადმი დღეს დაპირისპირებულია ე. წ. რ. მერ-

ტონისეული „კრიტიკული“ შეხედულება, რომელიც არსებითად უარყოფს ტრადიციულ თეზისებს; ამასთან აღნიშნული თეზისები სტრუქტურალიზმის ზოგიერთ წარმომადგენელთან (კ. დევისი, უ. მური, ტ. პარსონზი და სხვა) კვლავ ძალაშია.

ტრადიციული თვალსაზრისის დამცველთა აზრით, მიზეზი, რომლის გამოც რელიგია აუცილებელია, მდგომარეობს იმაში, რომ ადამიანთა საზოგადოება ერთიანობას აღწევს მისი წევრების საერთო მიზნების გაერთიანებით. კ. დევისი და უ. მური რელიგიას აცხადებენ ადამიანის ქცევებზე ზემოქმედების ფაქტორად, ხოლო მათს ინტეგრაციას სისტემის სახით საზოგადოების ფუნქციონირების საშუალებად: მათი აზრით, ეს ღირებულებები და მიზნები არც მემკვიდრეობითია და არც გარე ბუნებისაგან გამომდინარე, არამედ წარმოდგენენ კულტურის ნაწილს, კომუნიკაციისა და მორალური შემოქმედების შედეგებს, მაგრამ საზოგადოების წევრების თვალში ისინი რალაციანირ რეალობად უნდა მოჩანდეს. ავტორები, როგორც ვხედავთ, რეალურ სოციალურ მოვლენათა სუბიექტივაციის წესით ასაბუთებენ სოციალური ობიექტის ადამიანური ფაქტორების არარეალობას, უფრო ზუსტად, მათს მოჩვენებით რეალობას, რათა უფრო დამაჯერებელი იყოს რელიგიის უნივერსალურ-მაინტეგრირებული როლი. ამას ადასტურებს მათივე შემდგომი მსჯელობა: თურმე რელიგიური რწმენებისა და რიტუალების როლი იმაში მდგომარეობს, რომ მიანიჭოს ადამიანთა ღირებულებებსა და მიზნებს მოჩვენებითი რეალობა და გააძლიეროს იგი: „რწმენებისა და რიტუალების მეშვეობით ეს ღირებულებები და მიზნები დაკავშირებულია წარმოსახულ სამყაროსთან, რომლებიც, თავის მხრივ, გააზრებულადაა დაკავშირებული ინდივიდის ცხოვრებისეულ ფაქტებთან და გამოცდილებასთან“. მათი მასიმბოლიზებული წმინდა ობიექტებისა და არსებათა თავჯანსიციებისა და ქცევის კოდექსად მიჩნეული ზებუნებრივი წინასწარდასახულობების გაზიარებით დგინდება მძლავრი კონტროლი ადამიანის ქცევაზე; „იგი წარმართავს ქცევის ინსტიტუტიზირებული სტრუქტურის მხარდაჭერას ამოცანისა და მისი უმაღლესი ღირებულებების შესატყვისად“

კ. დევისი და უ. მური არა თუ რელიგიის, არამედ მის მიერ „ინტეგრირებული“ უმაღლესი ღირებულებებისა და მიზნების ილუზიურობასაც არ უარყოფენ. ამიტომ სტრუქტურალიზმის რელიგიურ-სოციოლოგიური კონცეფცია არის არა რელიგიის არსის რამდენადმე შეცნირული ახსნის ცდა, არამედ მისი გამართლება კლასობრივი პოზიციებიდან, იმის დადასტურება, რომ იგი არის თავისებური სოციოლოგიური რელიგია, „... ანარეკლი, რომელშიც მიწიერი ძალები არამიწიერ სახეს ღებულობენ“ [2. 378].

რელიგიის ინსტიტუტიზირების დასაბუთების სტრუქტურალისტური ამოცანის თავისებური განვრცობაა მსჯელობა რელიგიური ორგანიზაციების საქმიანობის შესახებ. რელიგიის საკუთარი კონცეფციის ქეშმარიტებად აღიარების აქსიომატური თეზისის საფუძველზე დევისი და მური ცდილობენ დაასაბუთონ, თუ რატომ მიმდინარეობს ყოველგვარ საზოგადოებაში რელიგიური მოღვაწეობა გარკვეული პირობების მეთვალყურეობით, „რომლებიც ამისათვის უფრო მაღალ ანაზღაურებას იღებენ, ვიდრე საზოგადოების რიგითი წევრები“. ამავე დროს გარკვეულ მაღალ ანაზღაურებასა და განსაკუთრებულ პრივილეგიებზე ლაპარაკი მათ შესაძლებლად წინაინათ მხოლოდ მაღალი რანგის ფუნქციონერთა მიმართ, ხოლო მთლიანად სამღვდელოების მიმართ ასეთ შეხედულებას ისინი საზოგადოებრივი აზრის გაზვიადებულ წარმოდგენად თვლიან.

სტრუქტურალიზმი ცდილობს რელიგიის მსახურთა ვალდებულებებსა და განსაკუთრებულ პრივილეგიებს შორის კავშირს ობიექტური საფუძველი გამოუძებნოს შემდეგი მსჯელობით: თუ ზებუნებრივი სამყარო ადამიანების ცხოვრებას უფრო მეტად წარმართავს, ვიდრე რეალური სამყარო, მისი მიწიერი წარმომადგენელი, პიროვნება, რომლის მეშვეობითაც ადამიანები ზებუნებრივს უკავშირდებიან, უძლიერესი პიროვნება უნდა იყოს: იგი არის წმინდა ტრადიციების მცველი, რიტუალების დახელოვნებული შემსრულებელი, მოძღვრებათა და მითების განსწავლული ინტერპრეტატორი; იგი ღმერთებთან ისეთ მჭიდრო კავშირში უნდა იყოს, რომ მორწმუნეებმა მას მიაწერონ თვით ღმერთების ნიშან-თვისებები. მოკლედ, ღვთისმსახური გარკვეული ზომით თვით ხდება ამქვეყნიური ყველაზე ვულგარული მოთხოვნილებებისა და შეზღუდვებისაგან თავისუფალი წმინდანი.

სტრუქტურალიზმი ამ შემთხვევაში უგულებელყოფს ღვთისმსახურების მიწიერი სიხარბის მრავალრიცხოვან ფაქტებს. რომლებიც განსაკუთრებით თვალნათლივ ვლინდება სეკულარიზაციის თანამედროვე პროცესში.

სტრუქტურალისტები ცდილობენ მათ მიერ ზემოაღნიშნულ ღვთისმსახურთა „ზებუნებრივი“ თვისებებით ახსნან თეოკრატიული რეჟიმების არსი. ამავე დროს ისინი გაკვირვებასა და ერთგვარ გულისტივილსაც კი გამოთქვამენ იმის გამო, რომ თანამედროვე კაპიტალიზმის დროს ისინი ვერ ახორციელებენ სრულ კონტროლს მთელი საზოგადოების მიმართ. ამასთან ინტერესს მოკლებული არ არის მსჯელობა ასეთი შესაძლებლობის ხელშემშლელი ფაქტორების შესახებ.

მურისა და ღვეისის თვალსაზრისით, პირველ რიგში ძალიან დაბალია „რელიგიისადმი სამსახურისათვის აუცილებელი ტექნიკური კომპეტენტურობის დონე“. ისინი აღიარებენ, რომ ასეთი სამსახური არ მოითხოვს მეცნიერულ და მხატვრულ უნარებს; ამავე დროს ყოველ პიროვნებას შეუძლია განაცხადოს ღმერთთან. მისი მჭიდრო კავშირის შესახებ და არავის არ აღმოაჩნდება ძალა დაამტკიცოს, რომ ეს ასე არ არის. „მაშასადამე, ინდივიდების მიერ ამ სოციალური პოზიციების შევსების უქმარისობის ფაქტორი, მისი ტექნიკური აზრით, აქ არ მოქმედებს“. ეს გარემოება ხშირად რელიგიური რიტუალის სირთულითა და რელიგიური მოძღვრების ძნელი აღქმადობითაცაა ახსნილი, თუმცა მიაჩნიათ, რომ რელიგიური პროფესიის ტექნიკური მოთხოვნილებების არარსებითი მონაწილეობა ღვთისმსახურების პროცესში მეტწილად დამატებითია, არაა საბოლოო მიზანთან დაკავშირებული ისე, როგორც ვთქვით, მეცნიერება აერონაოსნობასთან. ამიტომ, „რამდენადაც საბოლოოდ არასოდეს არაა გარკვეული დაკავშირებულია თუ არა ესა თუ ის ინდივიდი ზებუნებრივ სამყაროსთან, ღვთისმსახური არასოდეს არაა კონკურენციისაგან თავისუფალი“.

სწორედ ეს გარემოება მიაჩნიათ იმის მიზეზად, რომ თანამედროვე საზოგადოებაში ღვთისმსახურის პოზიცია დაბალია. ამიტომ სტრუქტურალისტები რელიგიისა და ეკლესიის სიმტკიცის ეტალონურ გამოხატულებად თვლიან ისეთ საზოგადოებას, სადაც ამ პროფესიის წევრობა ექვემდებარება სამღვდლოების მკაცრ კონტროლს, რაც გულისხმობს რელიგიურ პროფესიასთან „პიროვნების სრული იდენტიფიკაციის“ ისეთ რთულ წესებს, როგორიცაა: ეფექტური სამოსი, უჩვეულო ქცევა, სპეციალური დიეტა, განცალკევებული საცხოვრებელი, ოჯახის უქონლობა, ხანგრძლივი დასვენება და ა. შ.

ამასთან ერთად სტრუქტურალისტები აღნიშნავენ ღვთისმსახურის ყოველმხრივი დისკრეტიზაციის საშიშროების ფაქტსაც, რაც განსაკუთრებით თვალნათლივია „სეკულარიზებულ საზოგადოებაში“.

მაგრამ სეკულარიზაცია არაუკუქცევადი პროცესია, რომელიც არღვევს რელიგიისა და მისი ორგანიზაციის სიმტკიცეს. ამიტომ სტრუქტურალისტები მათი გადარჩენისა და განმტკიცების რეალური გზების ძიების ნაცვლად ეწევიან იმ საზოგადოებათა იდეალიზაციას, სადაც სამღვდლოებას მაღალი პოზიციები ეკავა. კერძოდ, მათ შეხედულებებში იდეალიზებულია საშუალო საუკუნეების ევროპული კათოლიციზმი, ტიბეტის ბუდიზმი, ინდური ბრაჰმანიზმი და მაიას ტომების რელიგიური ორგანიზაცია. მაგრამ რელიგიებისა და მათი ორგანიზაციების სიმტკიცე ამ შემთხვევაში აიხსნება არა საზოგადოების ინტეგრაციის მისტიკური და ქვეცნობიერი მოთხოვნილებით, არამედ

ხალხის ძირითადი მასის წერა-კითხვის უცოდინარობით და გულ-უბრყვილობით, რასაც თვით სტრუქტურალისტებიც აღიარებენ. აღიარებულია ის გარემოებაც, რომ საზოგადოებრივი განვითარების დაბალ საფეხურზე სამღვდელოება არ არის გამოყოფილი საზოგადოების ძირითადი მასისაგან და მისი პრესტიჟიც მაღალი არ არის.

მდგომარეობა არსებითად იცვლება „მეცნიერულ ტექნოლოგიაზე დამყარებულ ყველაზე განვითარებულ საზოგადოებაში“. აქ სამღვდელოება, როგორც წესი, კარგავს სტატუსს, რადგან უმაღლესი ღირებულებები და მიზნები აღარ გამოიხატება ანთროპომორფული წესებით. მათი გამომხატველები ხდებიან პოლიტიკისა, ეკონომიკისა და აღზრდა-განათლების სფეროში წამყვანი პოზიციების მპყრობელი თანამდებობის პირები და არა ღვთისმსახურები.

სტრუქტურალისტების მიერ სეკულარიზებულ საზოგადოებაში სამღვდელოების პრესტიჟის დაცემის ფაქტის აღიარება არ ნიშნავს, რომ ისინი საბოლოო კაპიტულაციას აცხადებენ. პირიქით, ცდილობენ მეცნიერულ ათეიზმს ბრალი დასდონ სამღვდელოების პრესტიჟის დაცემის ხარისხის გაზვიადებაში და ამტკიცებენ, რომ თითქოსდა დეტალური ანალიზი ადასტურებს, რომ ქალაქის პროლეტარიატი, ისე როგორც სოფლის მოსახლეობა, წინანდებურად ღვთის მოშიშა და ექვემდებარება სამღვდელოებას.

ამ შემთხვევაში სტრუქტურალისტები აღნიშნავენ კაპიტალისტური საზოგადოების მშრომელთა ნაწილის რელიგიურობის ფაქტს, მაგრამ მთავარია არა ეს, არამედ მშრომელთა შეგნებაში რელიგიურობის დაძლევის გარდუვალი ტენდენცია, რომელიც ჯიუტადაა უგულვებლყოფილი. ეს გამოხატულებას პოულობს სტრუქტურალისტურ იმედში, რომლის მიხედვით, არც ერთი საზოგადოება არ შეიძლება იყოს იმდენად სეკულარიზებული, რომ იქ საბოლოოდ აღმოიფხვრას ტრანსცენდენტალური მიზნებისა და ზებუნებრივი არსებებისადმი რწმენა. თვით სეკულარიზებულ საზოგადოებაშიც კი, სტრუქტურალისტების თვალსაზრისით, შეიძლება ადგილი ჰქონდეს სისტემებს, რომელთა ამოცანაა საყოველთაო ღირებულებებისა და მიზნების ინტეგრაცია, რიტუალური გამოსახვა, ინდივიდის ემოციონალური შეგუება სხვადასხვა ხასიათის ტრაგიკულ მოვლენებთან, მაგრამ ისმის კითხვა: რატომ არის საამისოდ აუცილებელი არარსებული, არარეალური ზებუნებრივი ძალების რწმენა? ასეთ და ანალოგიურ კითხვებზე სტრუქტურალისტები ან საერთოდ არ პასუხობენ, ან ბუნდოვან, გაურკვეველ პასუხებს იძლევიან.

მაგრამ შეცდომა იქნებოდა სტრუქტურალიზმის რელიგიურ-სოციოლოგიური კონცეფციის დაყვანა მხოლოდ აღნიშნულ შეხედულებებამდე. დასაწყისში ჩვენ აღვნიშნავდით სტრუქტურალიზმის ე. წ.

შინაგანი გაორების თაობაზე, რომელიც შეეხება როგორც მთლიანად თეორიულ სისტემას, ისე შეხედულებებს რელიგიაზე.

კერძოდ რ. მერტონი, რომელიც ითვლება თვითკრიტიკული ორიენტაციის ფუძემდებლად სტრუქტურულ-ფუნქციური ანალიზის სკოლაში, ძირეულად ემიჯნება რელიგიის ზემოთ განხილულ ინტერპრეტაციას და არც თუ იშვიათად მისი არსის სწორი ანალიზის საფუძველზე ცდილობს შექმნას ახლებური ინტერპრეტაცია, რომელიც მისი კოლეგების შეხედულებათა მკაცრ კრიტიკას ემყარება.

მერტონი კრიტიკის მიზნით შერჩეულ შეხედულებათა ავტორებს (ტ. პარსონზი, დ. იუნგი და სხვა) უწოდებს მოაზროვნებს, „რომლებიც ძალიან მგრძნობიარნი არიან თავიანთი მეთოდოლოგიური წინამძღვრების მიმართ“ და განვითარებული საზოგადოებების მიმართ შესაბამისი მოდერნიზაციების გარეშე იყენებენ იმ ცნებებს, რომლებიც შემუშავებულია დამწერლობამდელი კულტურების შესწავლისას.

რ. მერტონი კონკრეტულად გულისხმობს „რელიგიის მაინტეგრირებელი ფუნქციის“ შესახებ გავრცელებულ აბსტრაქტულ ანუ, როგორც თვით უწოდებს, დროისა და სივრცის გარეშე არსებულ განზოგადოებებს. არაიშვიათად ხდება, — ამბობს მერტონი, რომ სოციალურ მეცნიერებათა წარმომადგენლები უსიტყვოდ იზიარებენ დამწერლობამდელ საზოგადოებათა ანალიზის შედეგებს და ახდენენ მათს ექსტრაპოლაციას, მიაწერენ ინტეგრალურ ფუნქციას საერთოდ რელიგიას. აქედან კი არც ისე შორსაა მტკიცებებამდე, რომლებთანაც მიდიან კ. დევისი და სხვები.

რ. მერტონმა სტრუქტურულ ფუნქციონალიზმში შემოიტანა „დის-ფუნქციის“ ცნება, რომლითაც აღნიშნავს საზოგადოების „მადეზინტეგრირებელ“ ტენდენციებს. ამ ცნებას იგი იყენებს რელიგიის მიმართაც. კერძოდ, იგი აღნიშნავს მის მიერ გაკრიტიკებულ მკვლევრების შეხედულებათა კავშირს რელიგიაზე დიურკჰაიმის შეხედულებებთან და მიუთითებს, რომ ისინი ეფუძნებოდა, უწინარეს ყოვლისა, დამწერლობამდელი საზოგადოებების შესწავლას, სადაც გამოყოფილია რელიგიის მხოლოდ აშკარად მაინტეგრირებელი შედეგები, ამასთან კი უგულვებელყოფილია სოციალური სტრუქტურების განსაზღვრულ ტიპებში გამოვლენილი შესაძლო მადეზინტეგრირებელი შედეგები.

რელიგიისა და ეკლესიის რეალური წინააღმდეგობრივი ისტორიის უცილობელი ფაქტების სწორი ანალიზის საფუძველზე მერტონი კრიტიკის ობიექტების წინაშე აყენებს რამდენიმე უხერხულ კითხვას:

1. როცა ერთსა და იმავე საზოგადოებაში არსებობს განსხვავებული რელიგიები, ხშირად ადგილი აქვს ღრმა კონფლიქტს სხვადასხვა რელიგიურ ჯგუფებს შორის, რაც დასტურდება ურიცხვი ლი-

ტერატურით რელიგიური კონფლიქტების შესახებ ევროპულ საზოგადოებებში; თუ ეს ასეა, რა აზრით შეაქვს რელიგიას საკუთარი წვლილი იმ მრავალრიცხოვან საზოგადოებათა ინტეგრაციაში, სადაც განსხვავებული რელიგიები არსებობენ?

II. რ. მერტონი იმოწმებს და ზოგადად ეთანხმება დევისისა და მურის დებულებას იმის შესახებ, რომ „ადამიანთა საზოგადოება თავის ერთიანობას აღწევს, უწინარეს ყოვლისა, იმის წყალობით, რომ ძირითადი ღირებულებები და მიზნები საერთოა მისი წევრებისათვის“, და აქვე სვამს კითხვას: მაგრამ რით დასტურდება, რომ არარელიგიური ადამიანები, ვთქვათ, ამერიკულ საზოგადოებაში ნაკლებად იზიარებენ საერთო ღირებულებებსა და მიზნებს, ვიდრე რელიგიური დოქტრინებისადმი ერთგულნი?

III. რა აზრით შეაქვს რელიგიას თავისი წვლილი ღიდი საზოგადოებების ინტეგრაციაში, თუ მისი დოქტრინებისა და ღირებულებების შინაარსი უპირისპირდება სხვა, არარელიგიური ღირებულებების შინაარსს, რომლებსაც ეხმარება იგივე საზოგადოების მრავალი ადამიანი? მაგალითის სახით მერტონი მიუთითებს ბავშვის შრომის საკანონმდებლო რეგლამენტაციის მოწინააღმდეგე კათოლიკურ ეკლესიასა და მოზარდთა შრომის ექსპლოატაციის ხელისშემშლელ საერთო ღირებულებებს შორის არსებულ წინააღმდეგობაზე.

რ. მერტონი ამასთან უსაყვედურებს „რელიგიის მაინტეგრირებელი ფუნქციის“ ავტორებს, რომ მათ მეხსიერებიდან ამოშალეს რელიგიური ომებისა და ინკვიზიციის მთელი ისტორია, დაივიწყეს მომავლდინებელი კონფლიქტები რელიგიურ ჯგუფებს შორის; ფაქტად რჩება ის, განაგრძობს მერტონი, რომ მოცემული თვალსაზრისის დამცველები უგულვებელყოფენ ამ ისტორიულ ფაქტებს და მეტ მნიშვნელობას ანიჭებენ დამწერლობამდე არსებულ მაგალითებს. მერტონის გაოცებას იწვევს ის გარემოებაც, რომ დევისისა და მურის ზემოთ მითითებულ სტატიაში, სადაც ლაპარაკია „რელიგიაზე, რომელიც იწვევს საზოგადოების ინტეგრაციას გრძნობების, რწმენისა და რიტუალების მეშვეობით“, სიტყვაც არაა ნათქვამი რელიგიის შესაძლო გამთიშველი როლის შესახებ.

მერტონი სავსებით მარალია, როცა ამბობს, რომ რელიგია ასე თუ ისე უზრუნველყოფს მხოლოდ იმათ ინტეგრაციას, ვისაც სწამს ერთი და იგივე რელიგიური ღირებულებები. მაგრამ ეს პიპოთეზა მართებულია მხოლოდ ზოგიერთი დამწერლობამდელი საზოგადოებისათვის; სადაც, როგორც წესი, არის მხოლოდ ერთი გაბატონებული რელიგიური სისტემა. ასე რომ, განაგრძობს მერტონი, თუ განყენებას მოვახდენთ ცალკეული ადამიანების გადახრით ქვეყნებისაგან, „მოცემული საზოგადოების წევრების რიცხვი ფაქტობრივად დაემთხვევა

რელიგიური თემის წევრების რიცხვს“. ცხადია, ამ ტიპის საზოგადოებებში რელიგიური ღირებულებების ერთობლიობა შესაძლოა იწვევდეს საერთო გრძნობების გაღვივებას და „სოციალური ინტეგრაციის“ ერთგვარ გაძლიერებას. მაგარმ ამ დებულების გავრცელება უფრო მაღალი, სტრუქტურულად დიფერენცირებული საზოგადოებების მიმართ სავსებით უმართებულოა, რაშიაც აუცილებლად უნდა დავეთანხმოთ რ. მერტონს.

მერტონის მიერ გაკრიტიკებული თვალსაზრისი საზოგადოების ერთიანობის საკითხის აპრიორისტულად გადაწყვეტას ცდილობს. იგი ყოველგვარ სოციალურ-კულტურულ მოვლენას განიხილავს მხოლოდ მისი ფუნქციური მოღვაწეობის დადებითი შედეგის მიხედვით. სწორედ ამიტომაც სტრუქტურალიზმის ეს ნაკადი შეფასებული, როგორც კლასობრივ-ანტაგონისტური კაპიტალისტური საზოგადოების აპოლოგეტური თეორია, რომელიც ამ თავისი მიზნის განხორციელებაში ერთ-ერთ წამყვან ადგილს აკუთვნებს რელიგიას, მის ე. წ. „მაინტეგრირებელ“ ფუნქციას. მიუხედავად იმისა, რომ რ. მერტონი მეტწილად მახვილგონიერად და ზუსტადაც აკრიტიკებს კოლმეგებს, მის მიერ შემოტანილი „დისფუნქციის“ ცნება ხელს არ უშლის ექსპლოატატორული წყობილების სტაბილიზაციის თეზისის დასაბუთებას, პირიქით, შეიძლება ითქვას, რომ იგი ფორმალისტურ აპოლოგეტიკას უპირისპირებს უფრო ფხიზელ და მოქნილ მეთოდს, რომელიც მოითხოვს კაპიტალიზმის ზოგიერთი წინააღმდეგობის აღიარებას და მის დაძლევის თვით სისტემის ძალებით. ეს გარემოება ნათლად ჩანს მაგიისა და სხვა რელიგიური ინსტიტუტების ფუნქციური აუცილებლობის მალინოვსკისეული და პარსონზისეული იდეის კრიტიკის მაგალითზე.

მერტონი იმოწმებს ორივე ზემოხსენებული ავტორის დებულებებს, რომელთა მიხედვით „ყველა შემთხვევაში, როცა ურწმუნობის ელემენტი ერთვება ემოციურად მნიშვნელოვანი მიზნებისადმი მისწრაფებაში, ჩვენ უფლება გვაქვს მოვხსნათ მაგიის, უკიდურეს შემთხვევაში მისი ექვივალენტური ფუნქციის გავლენა“.

ანალოგიურია ბ. მალინოვსკის მსჯელობაც, რომლის მიხედვით მაგია ასრულებს აუცილებელ ფუნქციას კულტურის შიგნით და აკმაყოფილებს გარკვეულ მოთხოვნილებას, რომელიც არ შეიძლება დაკმაყოფილდეს არც ერთი სხვა ფაქტორით.

ორივე აღნიშნული დებულების კრიტიკული ანალიზის საფუძველზე რ. მერტონი შენიშნავს, რომ ხშირად ზოგიერთი ფუნქციონალისტი დიდი სიადვილით ასკვნის რელიგიური რიტუალებისა და რწმენების გავლენას მორწმუნის სულიერ მდგომარეობაზე. „მაგარმ ხშირად ხდება, რომ მაგიური პრაქტიკა ხელს გვიშლის დავინახოთ და გავიაზროთ საერთო, გაცილებით უფრო ადაპტაციური პრაქტიკა“.



ასეთი პრაქტიკის ცნებაში კი მერტონი ხშირად გულისხმობს სახელმწიფო-მონოპოლისტური კაპიტალის „მარეგულირებელ“ ღონისძიებებს, რომლებსაც იგი „მოდერნიზაციის გაცილებით ეფექტურ სახეებს“ უწოდებს, ვიდრე არის მაგიური პრაქტიკა.

მაგრამ მერტონის აპოლოგეტური მიზანსწრაფვა არსებითად თავს იჩენს არა მის კრიტიკისტულ პოზიციაში, არამედ რელიგიის სოციალური როლის საკითხის განხილვისას. დასაწყისში იგი მართებულად გადმოსცემს წინამორბედ მოაზროვნეთა (პლატონი, არისტოტელი. პოლიბიოსი, მონტესკიე, ჯევაპარლალ ნერუ და სხვა) შეხედულებებს, რომელთა საფუძველზე ასკენის: რომ „რელიგია არის სოციალური კონტროლის ინსტიტუტიზებული საშუალება“; არსებობს აზრის უფველესი და მტკიცე ტრადიცია, რომელიც ამა თუ იმ ფორმით განამტკიცებს თვალსაზრისს, რომ რელიგია ემსახურება იმათ, ვინც ბატონობს მასზე. ამ მთავარ იდეას მერტონი გადამწყვეტ მნიშვნელობას ანიჭებს ამა თუ იმ მოაზროვნის იდეოლოგიური პოზიციის გარკვევისათვის.

გაკრიტიკებული ფუნქციონალისტებისა და მათი წინამორბედების შეხედულებათა ანალიზისას მერტონი ორიგინალურ გზას ირჩევს; იგი ემყარება რელიგიის თანამედროვე ბურჟუაზიული სოციოლოგიური თეორიების პარსონსისეული კრიტიკის შედეგებს და განსაზღვრავს საკუთარ პოზიციას ფუნქციონალიზმის მიმართ. აღნიშნულ შედეგთაგან განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა დასკვნებს „რელიგიის ფუნქციური მნიშვნელობის“ შესახებ.

ტ. პარსონსის აღნიშნული დასკვნების შინაარსი შემდეგნაირადაა წარმოდგენილი: მორალურ ნორმებსა და მათს თანმხლებ გრძობებს პირველხარისხოვანი მნიშვნელობა აქვთ, ხოლო მათი შენარჩუნების საუკეთესო საშუალებაა რელიგიური რიტუალები. ისინი ასრულებენ უაღრესად არსებით როლს საზოგადოების ინსტიტუციური ინტეგრაციისათვის (აღნიშნული თვალსაზრისი ეკუთვნის ე. დიურკჰიმს, პარსონსი მას იმოწმებს და ეთანხმება). თავის მხრივ პარსონსი მიდის განზოგადოებულ დასკვნამდე, რომლის მიხედვით ჩნდება რელიგიის სოციალური როლის „ახალი ფუნქციური პერსპექტივა“, რომელიც ინდივიდების ემოციონალური დამუშავებებისაგან თავისუფალი მთლიანი საზოგადოების მიმართ შეიძლება იქნეს გამოყენებული.

ტ. პარსონსი ცდილობს გამოიყენოს ყველანაირი ავტორიტეტული შეხედულება „რელიგიის ფუნქციური პერსპექტივის“ საკუთარი ოპტიმისტური რწმენის განმტკიცებისათვის. კერძოდ, მას რელიგიის მ. ვებერისეული ანალიზის ყველაზე გასაოცარ ნიშნად მიაჩნია სანქციონებული საერო ღირებულებებისა და მიზნების ვარიაციებსა და

რელიგიურ ფილოსოფიურ ვარიაციებს შორის მკიდრო კავშირის დასაბუთება [42. 61—63].

აღნიშნულ შეხედულებათა მერტონისეული კრიტიკა, როგორც აღინიშნა, საკმაოდ მახვილგონიერი და ერთგვარად სარკაზმულიცაა. მერტონი არ ერიდება ერთი რელიგიის ისტორიის ერთი შეხედვით უტყუარ ფაქტებზე დამყარებულ შეხედულებათა კრიტიკულ ანალიზს; იგი ისეთ თვალსაზრისებსაც არ ინდობს, სადაც თითქოს თვალნათლივად წარმოდგენილი რელიგიისადმი დისფუნქციური მიდგომა. ამ შემთხვევაში ტიპიურია დონალდ იუნგის შეხედულებათა კრიტიკა.

მ. ვებერის მსგავსად, დ. იუნგიც ამტკიცებს, რომ არსებობს მკიდრო კავშირი „სოციალურად სანქცირებულ საერო ცხოვრების მიზანღირებულებებსა და დომინანტურ რელიგიურ ფილოსოფიას შორის“. იუნგი აღნიშნავს ეთნიკური უმცირესობის რელიგიის როლს მოცემული უმცირესობის მისივე დაბალ სოციალურ სტატუსთან და დისკრიმინაციულ მდგომარეობასთან შეგუების საქმეში, თუმცა მისთვის უცხო არ არის ფაქტებიც, როცა იგივე რელიგია აღვივებს და მხარს უჭერს აჯანყებას დაბალი სოციალური სტატუსის წინააღმდეგ. მაგალითად, იუნგი ფიქრობს, რომ ქრისტიანი ინდიელები უფრო მორჩილნი არიან, ვიდრე წარმართები. ქრისტიანული და წარმართული ელემენტების გამაერთიანებელი განსაკუთრებული კულტები (მაგალითად „აჩრდილის ცეკვა“, სადაც გამოხატულია თეთრი ადამიანისაგან თავისუფალი ათასწლოვანი ერის დადგომის იმედი), ახალისებს მხოლოდ არსებული წყობილების სიტყვიერ კრიტიკას და უძლურია მისი შეცვლის საქმეში. იუნგის მართებული შენიშვნით, ამ კულტებში ხაზგასმულია ამქვეყნიური ტანჯვა-ვაების გაზიარების შესაძლებლობა იმქვეყნად უკეთესი ცხოვრების იმედით. „იმიგრანტების მიერ ევროპიდან მექსიკაში გადატანილი ქრისტიანობისა და იუდაიზმის მრავალრიცხოვანი ვარიანტები, საერთო ნაციონალისტური ელემენტების მიუხედავად, ზუსტად ასევე ემყარებოდნენ მიწიერი ტანჯვა-ვაებისათვის შემდგომი საზღაურის იმედს, ვიდრე უშუალო დაუყოვნებლივ მოქმედებას“ [39].

მ. ვებერისაგან მომდინარე ამ შეხედულებებში, მიუხედავად იმისა, რომ მათი ძირითადი შინაარსია გაბატონებული მორალური ნორმების განმტკიცებისა და მორჩილად გაზიარების საქმეში რელიგიის როლის დადებითად შეფასება, მაინც იგრძნობა რელიგიის „დისფუნქციურობის“ გაუბედავი აღიარება. მაგრამ რ. მერტონს მიაჩნია, რომ ასეთი აღიარება ფაქტობრივი ვითარების მაიძულებელი ზემოქმედების შედეგია და არა სტრუქტურალიზმის შინაგანი ლოგოკიდან გამომდინარე დასკვნები. მაგრამ ასეთი ფაქტობრივი ვითარება მაინც მიუ-

თითებს, რომ „არასწორია დასკვნა, თითქოს ყველა რელიგიას ჰქონდეს მხოლოდ ერთი — მასების აპათიის გამოწვევის ფუნქცია“.

აქ მერტონი გადადის რელიგიის იდეოლოგიური ფუნქციის საკითხზე და მიჰყვება ბურჟუაზიულ ანტიმარქსისტულ სოციოლოგიაში უკვე კარგა ხნის წინათ გაკვალულ გზას: ცდილობს იდეოლოგიის ნეგატიურად გაგებულ ცნება გამოიყენოს მარქსიზმის მიმართ, არსებითად გააიგივოს მარქსისტული და მის მიერვე გაკრიტიკებული სტრუქტურალისტური თვალსაზრისები. ზოგიერთი განსხვავება, რომლებზეც ლაპარაკობს მერტონი, არარსებითი ხასიათისაა: მაგალითად, იგი თვლის, რომ მარქსისტული თვალსაზრისი იმპლიციტურია, ხოლო ფუნქციონალიზმი აშკარად ცდილობს დასაბუთოს რელიგიური სისტემების მადეტერმინებელი ზემოქმედება ადამიანთა ქცევაზე, რის გამოც „სულერთი არ არის გაიზიარებენ თუ არ გაიზიარებენ „მასები“ რაიმე რელიგიას...“.

ამავე დროს მერტონი მარქსისტულ თეორიას რელიგიისადმი „დისფუნქციური“ მიდგომის ნიმუშადაც კი თვლის, რადგან მიაჩნია, რომ მარქსიზმი დიფერენცირებულად განიხილავს მასებისათვის რელიგიური რიტუალებისა და ცრურწმენების შედეგებს, ფუნქციონალისტი კი არ თვლის თავს ვალდებულად გამოიკვლიოს საერთოდ საზოგადოებისათვის ამა თუ იმ რელიგიის შედეგები.

მერტონს ეს საკმარისად არ მიაჩნია ფუნქციონალიზმისა და მარქსიზმის არსებითი განსხვავებისათვის. პირიქით, მათი კონცეპტუალური ანალიზური აპარატის თითქოს და იგივეობის გამო იგი ცდილობს ფუნქციონალიზმისა და მარქსიზმის შეხედულებები რელიგიაზე საერთო იდეოლოგიურ თვითმიზნურობად წარმოადგინოს. ამ შემთხვევაში მერტონი შემდეგნაირად მსჯელობს: ფუნქციონალისტების აქცენტირება რელიგიაზე, როგორც რალაც განსაკუთრებულ სოციალურ მექანიზმზე, „რომელიც განამტკიცებს საზოგადოების ინსტიტუციური ინტეგრაციისათვის განსაკუთრებით არსებითი მნიშვნელობის მქონე გრძნობებს“, მათი კონცეპტუალური ანალიზური აპარატის მიხედვით შეიძლება არც კი განსხვავდებოდეს მარქსიზმისაგან. მარქსისტებმა მეტაფორა — „რელიგია ხალხის ოპიუმია“ — სოციალური ფაქტის ნეიტრალურ კონსტატაციად აქციეს; ისინი ზუსტად ასევე ამტკიცებენ, რომ რელიგია არის რადიკალური სოციალური მექანიზმი, რომლის მიზანია განამტკიცოს როგორც საერო. ისე მორწმუნეთა წმინდა გრძნობები.

ფუნქციონალისტებსა და მარქსისტებს შორის ერთ-ერთ შესაძლებელ განსხვავებად მერტონი მიიჩნევს განსხვავებას ორივე თეორიის მიერ გაზიარებული ფაქტის შეფასებაში. ფუნქციონალისტები, ამბობს მერტონი, ლაპარაკობენ მხოლოდ „ინსტიტუციურ ინტეგრა-

ციზზე“ და არ შეისწავლიან „ინტერესებისა და ღირებულებების განსხვავებული ტიპების ინტეგრაციის ცდის განსხვავებულ შედეგებს“. ამიტომ ისინი იზღუდებიან წმინდა ფორმალური ინტერპრეტაციით, რადგან „ინტეგრაცია“ აშკარა ფორმალური ცნებაა. მერტონმა კარგად იცის, რომ საზოგადოება შეიძლება ინტეგრირებული იყოს მკაცრი კასტური ან დაქვემდებარებული სოციალური ჯგუფების მორჩილების ნორმებით ისევე, როგორც, ვთქვათ, დაბალი სტატუსის მქონე სოციალური ჯგუფების თვითგამორკვევის, აშკარა აქტიური მოქმედებისა და დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლის ნორმების გარშემო. ამ გარემოების შესახებ კარგად იცის მარქსიზმმაც, რომელიც ისტორიის თვალნათლივი მაგალითების საფუძველზე ადასტურებს, რომ რელიგიურ გაჩნში მასები ხშირად თავიანთ სასიცოცხლო ინტერესებს წარმოადგენენ. ამიტომ ყოველგვარი რელიგიური აქტივობა და ბრძოლა თავისი შინაარსით არსებითად პოლიტიკური ბრძოლაა განთავისუფლებისათვის. ამასთან დაკავშირებით შეიძლება გავიხსენოთ თუნდაც ფ. ენგელსის „გლახთა ომი გერმანიაში“. ამიტომ აშკარად უმართებლოა მერტონისეული ინტერპრეტაცია გამოთქმისა — „რელიგია ხალხის ოპიუმია“. მერტონი ცდილობს ამ გამოთქმის ცალმხრივად გაგებას და შემდეგ მიაწერს მას მარქსიზმს. მისი მსჯელობის მიხედვით, მარქსისტები თითქოს ყოველგვარი გამონაკლისის გარეშე ამტკიცებენ, რომ ყველა რელიგია ყველგან, მისი დოქტრინარული შინაარსისა და ორგანიზაციული ფორმის მიუხედავად, მასისათვის ოპიუმია და მხოლოდ „აძინებს“ მათ. ამით, განაგრძობს მერტონი, მარქსისტებიც ფუნქციონალისტების მსგავსად რელიგიის ფორმალურ ინტერპრეტაციამდე ეშვებიან.

მარქსიზმის გამოთქმა „რელიგია ხალხის ოპიუმია“ — სრულიადაც არ გულისხმობს მასების უმოქმედობას. პირიქით, რელიგიური აზრის მეშვეობით გაბატონებული კლასების მასების სასიცოცხლო ენერჯიას საკუთარი ინტერესების შესატყვისად წარმართავენ, რითაც ამორებენ მასებს ნამდვილი მიზნებისა და ამოცანებისაგან. მარქსიზმის მიხედვით, ჩაგრულთა უძლურება ექსპლოატატორებთან ბრძოლაში ატარებს არა აბსოლუტურ, არამედ შეფარდებით ხასიათს. ხალხის მასები არასოდეს არ წყვეტდნენ სოციალური განთავისუფლებისათვის ბრძოლას. მჩავერელთა წინააღმდეგ მათი აჯანყებები ყოველთვის იყო სოციალური გარდაქმნებისათვის მასების მზადყოფნის რეალური გამოხატულება თვით მასობრივი რელიგიურ-ილუზიური ცნობიერების დონეზეც კი. ასეთი ილუზიური ცნობიერება აღუწერს და არასწორად წარმართავს ხალხის მასების განმათავისუფლებელ ბრძოლას, მაგრამ არ შეუძლია მისი საბოლოოდ ჩახშობა. ამრიგად

„რელიგია ხალხის ოპიუმია“ როგორც განთავისუფლებისათვის მისი ბრძოლის დამაბრკოლებელი და მადეზორიენტირებელი ფაქტორი.

მიმდინარე საუკუნის 70-იანი წლების დასაწყისში დაიწყო ფუნქციონალიზმის თავისებური რეორგანიზაცია. იგი გამოიხატა ზოგადსოციოლოგიური სისტემის ნაწილად პოლიტიკური სოციოლოგიის გარდაქმნის ცდებში, რაშიაც ინიციატორად მოგვევლინა ტ. პარსონზი. მოდერნიზებული სტრუქტურულ-ფუნქციონალური ანალიზი ამ დროიდან თავისთავს „აკადემიურ სოციოლოგიას“ უწოდებს და ცდილობს აქამდე „საშუალო დონეზე“ მიმოფანტული პრობლემების გამთლიანებას. საბოლოოდ ფუნქციონალიზმმა მოიშორა „პოლიტიკური ნეიტრალიზმის“ აქამდე ტარებული ისედაც გამკვირვალე ნიღაბი და უკვე აშკარად ცდილობს მონოპოლისტური სახელმწიფოს ყოვლისშემძლეობის, კანონიერებისა და სამართლიანობის დასაბუთებას... რელიგიური მოტივებითაც კი. ამ შემთხვევაში ტიპიურია „აკადემიური სოციოლოგიის“ მიმდევარი ჰოლიტოლოგის ს. ლიპსეტის თვალსაზრისი.

ლიპსეტი აშშ-ს „სტაბილურობას, დემოკრატიულობას და თანასწორობას“ მიიჩნევს „ეტალონურ საზომად“ და ცდილობს შეუფარდოს იგი თანამედროვე ბურჟუაზიული სახელმწიფოს მმართველობის ფორმების საკითხს. კერძოდ, მ. ვებერისეული ტრადიციის მიხედვით ერთ-ერთ ფორმად ითვლება ხარისმატული მმართველობა, როცა ძალაუფლება ემყარება ხელმძღვანელის დიდი პიროვნული ღირსებების რწმენას. ხშირ შემთხვევაში, განაგრძობს ლიპსეტი, — ეს გარემოება პიროვნების გაღმერთების, მისი რელიგიური წინასწარმეტყველური უნარის რწმენითაა გამოწვეული, ზოგჯერ კი რეალური თვისებების საფუძველზეა აღმოცენებული.

ბურჟუაზიული სახელმწიფოს მმართველობის ეტალონურ ფორმად ითვლება არა ხარისმატული, არამედ „სამართლებრივ-რაციონალური“ ფორმა. ამ უკანასკნელზე გადასვლის ერთადერთ გზად კი მიჩნეულია არა რეალურ-ობიექტური პროცესი, არამედ მმართველის „კეთილი ნება“, რომელიც თითქმის ღვთაებრივი ნების ტოლფასადაა წარმოდგენილი. ნიმუშად დასახელებულია ჯ. ვაშინგტონი, „რომელიც განზრახ ღებულობდა ერთგვარი კონსტიტუციური მონარქიის სახეს“, ხოლო ბოლოს... „აღარ მოისურვა სრულიად ესარგებლა თავისი ხარიზმით და უარი თქვა პრეზიდენტობაზე“ [15. 105, 206—207].

ამრიგად, რელიგიის ნამდვილი სოციოლოგიური ანალიზის ნაცვლად მოდერნიზებული ფუნქციონალიზმი ირჩევს მისი პოლიტიკური როლის გაზვიადებული დასაბუთების ცდას, რითაც ამჟღავნებს თავის აპოლოგეტურ მიზანსწრაფვას.

## დიალექტიკური თეოლოგია

(კ. ბარტი, პ. ტილიხი და რ. ბულტმანი)

დიალექტიკური თეოლოგია ანუ „კრიზისის თეოლოგია“ პროტესტანტული თეოლოგიისა და ფილოსოფიის ერთ-ერთი ნაირსახეობაა. როგორც პროტესტანტიზმის სხვა მიმდინარეობებში, ასევე დიალექტიკური თეოლოგია გარკვეული სოციალურ-პოლიტიკური ვითარების პროდუქტია — მას წარმოშობის ობიექტური პირობები განაპირობებენ და საკუთარი იდეოლოგიები — ლიდერები ჰყავს.

პროტესტანტული თეოლოგიის მამამთავარმა მარტინ ლუთერმა (1483—1546) ორთოდოქსული პროტესტანტიზმის არა მხოლოდ საფუძვლები, არამედ მთელი პროგრამა, ქრისტიანობაში ახალი მიმდინარეობა ჩამოაყალიბა.

ლუთერის მიერ შექმნილი რელიგიური იდეოლოგია წინააღმდეგობრივი იყო. ერთი მხრივ, იგი კრიტიკული პროტესტანტური ხასიათის მატარებელი იყო, მეორე მხრივ, ეს ახალი მოძღვრება უკან — ადრინდელი ქრისტიანობისაკენ დაბრუნებას ქადაგებდა.

ლუთერმა მკაცრად გაილაშქრა არსებული კათოლიკური ეკლესიის წინააღმდეგ, მოითხოვა მისი შეცვლა. ამ მოაზროვნის „თავში დაწყებულმა რევოლუციამ“ გამოადგინა საღი აზრი საღათას ძილისაგან, დასაბამი მისცა რევოლუციურ მოძრაობებს. დიდმა რეფორმატორმა აღმოაჩინა რა ის არსებითი წინააღმდეგობა, რომელიც ადრინდელ ქრისტიანობასა და კათოლიკურ მსოფლგაგებას შორის არსებობდა, მიუთითა რელიგიის დევალვაციაზე, მაგრამ ეს წანამძღვარი მან რელიგიის ნეგაციისათვის კი არ გამოიყენა, არამედ მისი შეცვლის, ახალი რელიგიის დამკვიდრებისათვის, რომელიც ახალი კლასის და სოციალური ჯგუფების იდეოლოგიის პრეტენზიას აცხადებდა.

რაც ჩვენ გვინტერესებს ორთოდოქსულ პროტესტანტულ თეოლოგიაში, უარყოფილ იქნა გონებით, რწმენით რელიგიის გამართლების ის პრინციპი, რომელსაც შუა საუკუნეების სხვადასხვა მოაზროვნე

ნებთან ცენტრალური ადგილი ეჭირა და ეგრეთწოდებული „ორგვარი ჭეშმარიტების“ თეორიის სახით გაფორმდა.

ლუთერის მტკიცებით ადამიანსა და ეკლესიას შორის საჭირო არ არის ეკლესიის მსახურის შუამავლობა, ღმერთის არსებობის დასაბუთება კი არ საჭიროებს მტკიცებას, გონებით გამართლებას, საჭიროა რწმენის, გამოცხადების უფლებების სრული აღდგენა, თეოლოგიაც არ საჭიროებს ისეთ მსახურს როგორც ფილოსოფიაა. ლუთერი ორთოდოქსული ქრისტიანობის პრინციპების აღდგენას ცდილობდა, ბიბლიის ლუთერისეული ეგზეგეტიკა „ორგვარი. ჭეშმარიტების“ თეორიის იმ მიმდევრების მტკიცებათა გაგრძელებას წარმოდგენდა, რომლებიც უარყოფდნენ რწმენისა და ცოდნის კავშირ-მიმართებას, ფილოსოფიის თეოლოგიით გამართლების შესაძლებლობას.

ორთოდოქსული პროტესტანტული თეოლოგია თავისი ეპოქის პირმშო იყო. XVIII საუკუნის დამლევსა და XIX საუკუნის დასაწყისში არსებითად შეიცვალა ის სოციალურ-პოლიტიკური პირობები, რომელშიც პროტესტანტიზმი მოექცა ბურჟუაზიული რევოლუციების გამარჯვების შემდეგ ეს ახალი იდეოლოგია პროტესტანტულიდან გაბატონებულად გადაიქცა. მისი მოწინააღმდეგე კათოლიკური იდეოლოგია უკვე დამარცხებულის როლში გამოდიოდა. მაგრამ ის დანაპირები, რაც პროტესტანტობის მამამთავრებმა ადამიანებს აღუთქვეს, განუხორციელებელი დარჩა, ადამიანებისათვის ბედნიერების მოტანის ილუზიები გაიფანტა და სინამდვილეში ადამიანის ყოფნა სამყაროში კიდევ უფრო აუტანელი გახდა. არ გამართლდა თეოლოგიის ფილოსოფიის გარეშე დასაბუთების ცდებიც. ასეთ პირობებში აუცილებელი გახდა ახალი გზების ძიება. საჭირო იყო ადამიანის ხსნის საშუალებების გამოძებნა.

პროტესტანტ თეოლოგთა უმრავლესობამ შეიგნო, რომ ადამიანისა და ღმერთის ურთიერთობის გადასაწყვეტად საჭიროა ფილოსოფიის გამოყენება, რომ რელიგიის ჭეშმარიტების დასაბუთება ფილოსოფიის გარეშე შეუძლებელია. ამიტომ მათ დაიწყეს ფილოსოფიური მემკვიდრეობის ფართოდ გამოყენება. სწორედ ამ პოზიციებიდან ჩამოყალიბდა ახალი სკოლა პროტესტანტულ თეოლოგიასა და ფილოსოფიაში, რომელიც ლიბერალური თეოლოგიის, ანუ ნეოპროტესტანტიზმის სახელწოდებით არის ცნობილი (ფ. შლეიერმახერი, ბ. ბაუერი, ე. ტრიოლჩი, ა. პარნაკი და სხვები).

პროტესტანტულ თეოლოგიაში შემდგომშიც სხვადასხვა სკოლა, მიმდინარეობა ჩამოყალიბდა, მაგრამ მათი წარმომადგენლების აბსოლუტური უმრავლესობა სხვადასხვა ფილოსოფიური სკოლების გამოჩენილი ფილოსოფოსების მემკვიდრეობას დაეყრდნენ. ამ უკანასკნელის თავისებური ინტერპრეტაციით შეეცადნენ წამოყენებულ

არგუმენტების სისწორის დასაბუთებას. ამდენად, პროტესტანტული თეოლოგია პროტესტანტული რელიგიური ფილოსოფიის ანალოგიურ ცნებად გადაიქცა, ყველა პროტესტანტი თეოლოგი ფილოსოფიურად მოაზროვნე თეოლოგად წარმოდგა.

აღნიშნული ნათლად ჩანს ნეოპროტესტანტიზმის მამამთავრის ფ. შლეიერმახერის (1764—1834) ფილოსოფიურ შეხედულებებში: იგი სოკრატეს და პლატონის ფილოსოფიურ მემკვიდრეობაზე დაყრდნობით და კანტის ნააზრევის ზეგავლენით შეეცადა ცოდნისა და რწმენის ურთიერთობის, თეოლოგიისა და ფილოსოფიის დაკავშირების მოგვარებას.

შლეიერმახერმა აღადგინა „ორგვარი ჰეგელიანების“ თეორია, ნაცვლად იმისა, რომ ორთოდოქსულ თეოლოგიაში იგი უარყოფილი იყო, და მოგვცა მისი თავისებური ინტერპრეტაცია. მისი მსჯელობის თანახმად, თეოლოგიაც და ფილოსოფიაც რეალური ფენომენებია, მათ შორის როგორც მსგავსება, ასევე განსხვავებაა, ეს უკანასკნელი, შლეიერმახერის აზრით, იმაში მდგომარეობს, რომ ფილოსოფიის ამოცანაა არსისა და აზრის იგივეობის დადგენა, თეოლოგიისა კი ადამიანის გრძნობების საშუალებით ღმერთის მიკვლევა, ღმერთთან მისასვლელი გზების დადგენა. ფილოსოფია სასრულ საგნებსა და მოვლენებს იმეცნებს, თეოლოგია კი — უსასრულოს, აბსოლუტს. შლეიერმახერი კანტის მიმდევარს იაკობს სწერდა: ფილოსოფია და რელიგია აზრის ელიფსის ორი ფოკუსია, რომელნიც ვერც ერთმანეთს შეეკვლიან, არც დაპირისპირებულნი არიან და ერთმანეთს ავსებენ, ერთმანეთს ამართლებენო.

როგორც აღნიშნული მიმოხილვიდან ჩანს, შლეიერმახერი ცოდნისა და რწმენის, თეოლოგიისა და რელიგიის ურთიერთობის გარკვევის დროს „ორგვარი ჰეგელიანების“ ცნობილ, კლასიკურ მოდელს იცავს. ამას ისიც ადასტურებს, რომ შლეიერმახერი რელიგიას, როგორც მოძღვრებას — უსასრულოზე უფრო მაღლა აყენებს ვიდრე ფილოსოფიას — მოძღვრებას სასრულზე, ე. ი. „ორგვარი ჰეგელიანების“ ძირითად მიზანს — თეოლოგიის ფილოსოფიაზე უპირატესობის თეზისს იცავს.

მიუხედავად იმისა, რომ შლეიერმახერმა ვერ მოახერხა ცოდნისა და რწმენას შორის არსებული წინააღმდეგობის მოხსნა და მათი დაკავშირება, ვერ შეძლო მიზნად დასახული აზროვნების, გონების თავისთავადობის დასაბუთებაც (რისთვისაც იგი მკაცრად გააკრიტიკა ჰეგელმა), მან თავის უფლებებში აღადგინა ფილოსოფია, იგი, ლუთერის მსგავსად, ფსევდომოველენად კი არ გამოაცხადა, არამედ თეოლოგიის გამართლებისათვის გამოიყენა.



იგივე უნდა აღინიშნოს ნეოპროტესტანტიზმის სხვა წარმომადგენლებზედაც. ისინი — ბ. ბაუერი, ე. ტრიოლჩი და განსაკუთრებით ა. პარნაკი, ღმერთის დასაბუთებისათვის მსჯელობის, გონების ძალას მიმართავდნენ. შლეიერმახერისაგან განსხვავებით ამ მიზნის შესრულებას ბ. ბაუერი ბიბლიის ეგზეგეტიკით, ა. პარნაკი კი ქრისტიანობის ესთეტიკური ინტერპრეტაციით ცდილობდა.

პროტესტანტულ თეოლოგიასა და ფილოსოფიას ყოველთვის აინტერესებდა ადამიანი. ლუთერმა ადამიანებს ბედნიერება, კათოლიკური რუტინისაგან გათავისუფლება აღუთქვა, ამიტომ აიტაცა მისი მოძღვრება იმდროინდელი გერმანიის დაბალმა ფენებმა და ამიტომ სარგებლობდა ეს მოძღვრება დიდი პოპულარობით. ილუზიების გაქრობის შემდეგ კი ნეოპროტესტანტიზმის ლიდერებმა ადამიანის ბედნიერების მოპოვების ახალი საშუალებები შეიმუშავეს: შლეიერმახერის ეთიკური მოძღვრება და მისი საშუალებით რელიგიის გამართლების ცდა ისევ და ისევ ადამიანთა ბედნიერებას ისახავდა მიზნად, მაგრამ, სინამდვილეში ადამიანის ფაქტორი, მისი შეხედულებები და, რაც მთავარია, მისი სოციალური ადგილი საზოგადოებაში, აქედან გამომდინარე, დამზადებული პროლექტის მიღების წესი და რაოდენობა განსაზღვრული იყო არა ზედნაშენური კატეგორიებით, არამედ წარმოების საშუალებებისადმი მათი დამოკიდებულებებით. აღნიშნული, რასაკვირველია, გაუგებარი იყო მარქსამდელი მოაზროვნეებისათვის, აღნიშნული გაუგებარია პროტესტანტიზმის როგორც ლიბერალური განშტოების, ასევე XX საუკუნის სხვა მიმდინარეობების წარმომადგენლებისათვის.

ამდენად, პროტესტანტული თეოლოგიისა და ფილოსოფიის ლიდერების ცდები, მიეკვლიათ ადამიანის ბედნიერების საშუალებები, მხოლოდ და მხოლოდ უტოპია იყო და ასეთად რჩება დღემდე. ერთი უნდა ვაღიაროთ, რომ პროტესტანტული ფილოსოფიური აზროვნების ბევრი წარმომადგენელი მთელი თავისი არსებით ცდილობდა და დღესაც ცდილობს ახსნას და შემდეგში რეალიზაცია უყოს ადამიანის ბედნიერების მიღწევის ფენომენს.

ისტორიულმა მოვლენებმა ნათელი გახადეს ნეოპროტესტანტული ფილოსოფიური აზროვნების წარმომადგენელთა შეხედულებების მკდარობა, ცხადი გახდა, რომ ბურჟუაზიულ წყობილებაში ადამიანი ვერც ღმერთთან კულტის მსახურის საშუალებით, ვერც მის გარეშე საკუთარი რწმენით ვერ მიაღწევს ბედნიერებას, აღარ არის გამოსავალი, ადამიანი განწირულია დასაღუპავად. პროტესტანტული ფილოსოფია ახალ ძიებათა გზას დაადგა, რომლის ძირითადი ლეიტმოტივი ასე გამოიკვეთა — კრიზისის უარყოფა შეუძლებელია, იგი გარდუვალია, ყველაფერს და ყოველივეს დაღუპვა, განადგურება ემუქრება,

ამასთან ერთად, ეს მოვლენა საყოველთაო ხასიათისაა. ასეთ პირობებში საჭიროა ახალი საშუალებების გამოხატვა.

ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა მიზნად დაისახეს დიალექტიკური, ანუ კრიზისის თეოლოგიის თვალსაჩინო წარმომადგენლებმა: კარლ ბარტმა (1886—1968), ფრიდრიხ გეგარტენმა (1887—1967), რუდოლფ ბულტმანმა (1886—1978), პაულ ტილიჩმა (1886—1965), რეიჰონლდ ნიბურმა (1892—1971).

კარლ ბარტი თავდაპირველად იზიარებდა ა. ჰარნაკის „მეცნიერული თეოლოგიის“ ზოგიერთ პრინციპს. როდესაც ჰარნაკმა გაილაშქრა თეოლოგიის ქვემარტების დასაბუთებაში ანტიინტელექტუალიზმის წინააღმდეგ და პოლემიკაში გამოიწვია ის თეოლოგები, რომლებიც მისი მტკიცებების წინააღმდეგი იყვნენ, ყველას განსაცვიფრებლად ჰარნაკის ოპონენტი ბარტი გახდა. მან პოლემიკა გაუმართა ჰარნაკს და ჩამოაყალიბა ანტილიბერალური თეოლოგიის ძირითადი პრინციპები.

ნაშრომში „თეოლოგიური კითხვები და პასუხები“ კ. ბარტი ჰარნაკის მიერ დასმულ კითხვებზე პასუხების გაცემის დროს ცდილობს მისი მოძღვრების ორი ძირითადი დებულების სისწორის დასაბუთებას: 1. ღმერთსა და ადამიანს შორის არავითარი სახის კავშირი ან მიმართება არ არსებობს, ისინი ორი ურთიერთსაწინააღმდეგო პოლუსებია; 2. ბიბლიის ეგზეგეტიკის ყოველგვარი ცდა მიუღებელია, მისი ადამიანისეული წვდომა არ შეიძლება. ბიბლია გარედროულია. ნამდვილი ქრისტიანობა გამოცხადების თეოლოგიაა და არა განცდის რელიგია.

ბარტი თეოცენტრიზმს აბსოლუტირებს. მისი აზრით, ღმერთი ყოველივეს და ყველაფრის განმსაზღვრელია, იგი საფუძველთა საფუძველია, მაგრამ მისი წვდომა არ შეიძლება, იგი ზესივრცულია. ღმერთთან კავშირის დამყარების უარყოფა ბარტთან ისეთი გლობალური ხასიათისაა, რომ მასთან არა თუ რაიმე სახით (რელიგიური ცდა, გონებით წვდომა, ნათელხილვა და სხვა) შეიძლება კონტაქტების დაკერა, მის არსებობაში დარწმუნება, არამედ მასზედ მსჯელობაც კი უარყოფილია. ასეთ პირობეში ბუნებრივია ის, რომ ბარტი უარყოფდა ღმერთის არსებობის დასაბუთებისათვის რელიგიის ფილოსოფიაში ჩამოყალიბებულ არგუმენტებს. მისი განმარტებით, ადამიანს ღმერთის შესახებ მხოლოდ იმის თქმა შეუძლია, რომ იგი ვერ ჩაწვდება მის არსს, არ შეუძლია მის შესახებ ცოდნა ჰქონდეს [30. 51—55].

აუცილებელია იმაზეც მითითება, რომ ბარტის აღნიშნული მსჯელობა, ერთი გააზრებით, უარყოფითი (ნეგატიური) თეოლოგიის სახესხვაობად გვევლინება. როგორც ცნობილია, საშუალო საუკუნეების

ებრაული ფილოსოფიის თვალსაჩინო წარმომადგენელმა მოსე მაიმონიდიმ (1135—1204) ჩამოაყალიბა მოძღვრება ღმერთის მხოლოდ უარყოფითი პრედიკატებით დახასიათების შესახებ, აღიარა ის, რომ ღმერთის ბუნების შემცნება შეუძლებელია, რადგან იგი ბუნებაზე მაღლა დგას, შემეცნება კი ბუნებასა და სხეულებს შეეხება. მაგრამ ბარტის „ნათესაობა“ უარყოფით თეოლოგიასთან პირობითია, რადგან თეოლოგიის ამ სახესხეაობის წარმომადგენელთა უმრავლესობა, მათ შორის მაიმონიდიც, არ უარყოფს ცოდნასა და რწმენას შორის კავშირის დამყარების შესაძლებლობას, ბიბლიის ალეგორიული ინტერპრეტაციის აუცილებლობას.

უარყოფით თეოლოგიაში ღმერთის შეუმცნელობა, მისი უარყოფითი პრედიკატებით დახასიათება ღმერთთან კავშირის საშუალებად გამოიყენებოდა, ბარტთან კი იგივე საპირისპირო—ღმერთის შეუმეცნებლობის დასაბუთებისთვის არის მოშველიებული [31. 125].

ღმერთსა და ადამიანს შორის დამაკავშირებელი ყველა სახის ხილის მოშლის შემდეგ ბარტს უნდა განესაზღვრა ადამიანის ადგილის, მისი მოვალეობის საკითხი. ადამიანის ერთადერთ მოვალეობად ბარტი აცხადებს იმას, რომ მან უნდა მოხსნას ღმერთის ცოდნის პრეტენზია, მას არ შეუძლია რაიმე იცოდეს ღმერთის შესახებ. მაშასადამე, ასკენის ბარტი თავის ფუნდამენტურ შრომებში „საეკლესიო დოგმატიკა“ და „კრიტიკული აზროვნება“, ღმერთის გონებითი ჭერეტა მოხსნილი უნდა იქნეს — „სიტყვის შემეცნება მღვდმარეობს მის აღიარებაში“. იგი მთლიანად უნდა ეყრდნობოდეს რწმენას, რომელიც თავისთავად რაიმე სახის ცდას ან ემპირიულ მასალას კი არ უნდა ეფუძნებოდეს, არამედ მხოლოდ ღმერთთან უნდა მომდინარეობდეს და აღძრავდეს ადამიანში ასეთი სახის რწმენას. ამ შემთხვევაშიც, ბარტის აზრით, არ უნდა დაისვას კითხვა იმის შესახებ თუ როგორ აღძრავს ღმერთი ადამიანში რწმენას, ამის დამტკიცებაც არ შეიძლება, ეს ფენომენიცი ბრმად უნდა ვიწამოთ, რადგან ასე გვასწავლის ეკლესია, ასკენის „საეკლესიო დოგმატიკის“ ავტორი [31. 125].

როგორც საბჭოთა მკვლევრებმა სამართლიანად მიუთითეს, სწორედ აღნიშნული მსჯელობის გამო, კათოლიკური ეკლესიის იდეოლოგებმა მიიღეს პროტესტანტული ფილოსოფიის თეორეტიკოსის დიალექტიკური მსჯელობა რწმენის ფუნქციების შესახებ. მათ მოიწონეს ღვთაებრივი რწმენის აბსოლუტურობის ბარტისეული სქემა.

ზემოთხსენებულიდან კიდევ ერთი დასკვნის გაკეთებაა საჭირო: ბარტი ლუთერის მიერ შექმნილი ტრადიციების არა მარტო მხარდაჭერას, არამედ მის უკიდურესად განვითარებას ახდენს. თუ ლუთერთან რწმენის ფენომენი ღმერთსა და ადამიანს შორის საეკლესიო

პირის გარეშე კავშირის დამყარების საშუალებად გამოცხადდა, ბარტთან რწმენა ასეთი კავშირის ნეგაციით პოზიტიურის დასაბუთებისათვის იქნა გამოყენებული. იგულისხმება ბარტის დიალექტიკური მსჯელობა იმის შესახებ, რომ ღმერთი როგორც თეზისი და ადამიანი, როგორც ანტითეზისი, პარადოქსულ წინააღმდეგობაში არიან ერთმანეთთან, მათი სინთეზი შეუძლებელია. ადამიანი დგას თეზის-ანტითეზისის გადაუწყვეტელობის დილემის წინაშე. სწორედ ჰეგელი-ტი სარწმუნოების წინააღმდეგობის არსი, ბარტის აზრით, იმაში მუდღუნდება, რომ ადამიანმა უნდა აიჩიონ ან ღმერთის ბრმად რწმენა, ან მისი საწინააღმდეგო, უნდა დაეყრდნოს თავის თავს.

ლუთერისაგან განსხვავებით, ბარტი რწმენის დიალექტიკურ ბუნებას არკვევს, ამიტომ ითვლება იგი დიალექტიკური თეოლოგიის ერთ-ერთ ფუძემდებლად.

რწმენის ბარტისეული მოდელიდან თავისთავად გამომდინარეობს ფილოსოფიით თეოლოგიის დასაბუთების შესაძლებლობის კატეგორიული უარყოფა. იგი მტკიცედ იცავს თეოლოგიისა და ფილოსოფიის, ცოდნისა და რწმენის სრული იზოლაციის პრინციპს.

თეოლოგიური ირაციონალიზმი ბარტის მოძღვრებაში იმდენად დიდ ადგილს იჭერს, რომ იგი კალვინისებურ წინასწარგანსაზღვრულობაზე მეტად დეტერმინირებას ეყრდნობოდა.

რწმენის აბსოლუტიზაცია და ამ საკითხში გონების სრული ნეგაცია ბარტთან ყველა საკითხის გადაწყვეტის მეთოდოლოგიური საშუალებაა. კერძოდ, ბარტი უარყოფდა ბიბლიის ალეგორიულ გაგებას, მისი ეგზეგეტიკის ყველა სახის ცდას. ბარტის მტკიცებით, ბიბლია აბსოლუტური ჰეგელიზმისაა, იგი არ საჭიროებს არც ისტორიულ და არც სხვა სახის გაგებას, იგი უნდა მივიღოთ ისეთად როგორცაა: ბიბლიის სახით ღმერთისეული შეტყობინება აბსოლუტური ჰეგელიზმისაა, მარადიული და სრულფასოვანია. არ შეიძლება ბიბლიის ისტორიული, ლინგვისტური თუ სხვა სახის შესწავლა. ეს იმას ნიშნავს, რომ ზეისტორიული დაყვანილ იქნეს ისტორიულზე, გარდამავალზე.

ბარტი არა მარტო ცდილობდა თეოლოგიის ფილოსოფიისაგან გამიჯვნას, არამედ პირდაპირ მიუთითებდა იმის შესახებ, რომ მისი ნააზრვეი ყოველგვარი სახის ფილოსოფიური მსჯელობის გარეშე იყო შექმნილი. იგი კატეგორიულად ამტკიცებდა, რომ როგორც რაციონალიზმის, ასევე ირაციონალიზმის წინააღმდეგ გამოდიოდა, რომ იგი არ ემხრობოდა არც „პროტესტანტულ მოდერნიზმს“ და არც „თომისტურ რაციონალიზმს“ [30. 17].

ბარტის შეხედულებების შკვლევარი კათოლიკი ა. ვალკენაზი არკვევდა რა ბარტის მიერ ფილოსოფიასთან, როგორც მეთოდოლოგიურ თეორიასთან ურთიერთობას, წერდა: „ბარტი სასტიკად ებრ-

ძვის „გრძნობებიდან“ და „სრულიდან“ გამომდინარე რელიგიისა და თეოლოგიის დასაბუთების ცდებს. იგი უარყოფს „რელიგიური ცნობიერების“ ფენომენს და შლეიერმახერისებურ „ნათელი სულის აფექტებს... იგი მტერია ვობერმანის „რწმენის ინდივიდუალური განცდისა“, ბულტმანისეული ღმერთთან „ანაზღვეული შეხვედრის“ შესაძლებლობისა და ადამიანიდან გამომდინარე გოგარტენისეული გაგების ანტროპოლოგიური აზროვნების დაშვებისა“.

მიუხედავად იმისა, რომ ბარტი უარს აცხადებდა ყოველგვარი სახის ფილოსოფიის გამოყენებაზე, ცდილობდა გამიჯნოდა ფილოსოფიურ სისტემებს. იგი, როგორც ასეთ შემთხვევებში ხდება, ყველაზე უკიდურესი, იდეალისტური ფილოსოფოსის — ს. კირკეგორის ეგზისტენციალისტური ფილოსოფიის ტყვეობაში იმყოფებოდა, მის მძლავრ გავლენას განიცდიდა. ბარტის მსჯელობა ადამიანის მიერ ღმერთსა და ადამიანს შორის კავშირის დამყარების შეუძლებლობის საკითხის გადაწყვეტის შესახებ, „ან-ან“-ის საფუძველზე, კირკეგორის შეხედულებების ცუდი რედაქციით განმეორებას წარმოადგენდა. ე. ი. ბარტი, ფაქტიურად, უარყოფდა არა საერთოდ ფილოსოფიას, არამედ მატერიალისტურ, რაციონალისტურ ფილოსოფიას. ბარტის თეოლოგიური ირაციონალიზმის სოციალური ასპექტები, მისი ავტორის პოლიტიკური პოზიციების საპირისპიროდ, რეაქციულ ხასიათს ატარებდა. ადამიანის სრული უსუსურობის, მისი მოქმედების აბსოლუტური ნეგაციის პრინციპი ბურჟუაზიული იდეოლოგიის წისქვილს ასხამდა წყალს. იგი გაქვავების, სოციალური პროგრესის აღმავალი ხაზის უარყოფას ქადაგებდა. გზას უხსნიდა ყველაზე რეაქციული კლასების ინტერესებს. ეს მაშინ, როდესაც თვით კარლ ბარტი ანტიფაშისტურ მოძრაობაში აქტიურად იღებდა მონაწილეობას, მხარს უჭერდა მშვიდობის დამყარებას მთელს მსოფლიოში და ა. შ.

ბარტის დიალექტიკურ თეოლოგიაში აისახა ბურჟუაზიული საზოგადოების კრიზისის გარდუვალობა, ადამიანის გაუცხოების ფენომენი. ამით იყო განპირობებული მის მიერ კაპიტალისტური საზოგადოების ერთდაგვარი კრიტიკა. ეს ნიშანი მას ანათესავენს გერმანელ ფილოსოფოს-ნეოკანტიანელ ჰ. კოპენის მიმდევარ პაულ ნატორფთან (1854—1924), რასაც თვით კ. ბარტიც აღიარებდა. ნატორფის მსგავსად, ბარტმა შეიგნო კაპიტალისტურ საზოგადოებაში ადამიანის უმწეო მდგომარეობა, მისი განწირულობა, მაგრამ ნატორფის მსგავსადვე, მან დალუპვის ეს ფილოსოფია განაგრძო ყველა სოციალურ სისტემაში მცხოვრებ ადამიანებზე და, რაც ძირითადია, ვერ მონახა რა შექმნილი სიტუაციიდან ადამიანების ხსნის სწორი გზა, ყველაზე უარესი, აზროვნების ისტორიაში უკვე გამოყენებული მოდელი — ადამიანის სრული უსუსურობის პრინციპი — აღიარა.

პროტესტანტულ ფილოსოფიასა და თეოლოგიას ვერ დააკმაყოფილებდა ბარტის ახალი ორთოდოქსიის პრინციპები, რომლებიც ფაქტიურად კაპიტალისტური სისტემის უცვლელობას, მიწიერი ძალების ცხოვრების პირობების შესაძლებლობას უარყოფდა, და მთელ იმედებს ღმერთზე ამყარებდა ან არსებულს ღმერთისეული წინასწარგანსაზღვრულობით სამუდამოდ აკანონებდა.

საზოგადოების წინაშე მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის განვითარებამ და მისგან გამომდინარე სოციალურმა შედეგებმა ახალი პრობლემები წამოჭრა. ნათელი გახდა ისიც, რომ ადამიანების ბრძოლას უკეთესი ცხოვრებისათვის თავისი დადებითი შედეგები მოჰყვა, შეიცვალა ადამიანის სამყაროსთან დამოკიდებულება და ა. შ.

პაულ ტილიხი, დიალექტიკური თეოლოგიის უთვალსაჩინოესი წარმომადგენელი, თავისი მოძღვრების პრინციპების შემუშავების დროს სწორედ ამ ისტორიულ პირობებს ითვალისწინებს. იგი, ერთი მხრივ, მხედველობაში იღებს ორთოდოქსული პროტესტანტიზმის მამამთავრების — ლუთერისა და კალვინის, ახალი ორთოდოქსიის ლიდერის კარლ ბარტის მემკვიდრეობის მოთხოვნებს, მეორე მხრივ კრიტიკულად ითვისებს ლიბერალური თეოლოგიის წარმომადგენლების ფ. შლეიერმახერის, ბ. ბაუერის, ე. ტრიოლჩის, ა. ჰარნაკის შრომებში გამოთქმულ დებულებებს, ამასთან ერთად იყენებს ეგზისტენციალური ფილოსოფიის წარმომადგენლების, პირველ რიგში ს. კირკეგორის ნააზრევს და თავის ძირითად, ფუნდამენტურ სამტომიან შრომაში: „სისტემატური თეოლოგია“ აყალიბებს მეტად ორიგინალურ პროტესტანტულ ფილოსოფიურ სისტემას. მას შეიძლება ეწოდოს რელიგიის ინტელექტუალური, ეგზისტენციალური თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ-დიალექტიკური თეოლოგია. აქვე შევნიშნავთ, რომ პაულ ტილიხის შეხედულებების ხასიათზე ერთდაგვარი (არაძირითადი, არაარსებითი) გავლენა მოახდინა იმ გარემოებამაც, რომ იგი 1933 წლიდან სიკვდილამდე აშშ-ში ცხოვრობდა. ამ ქვეყანაში ორთოდოქსული პროტესტანტიზმის დამცველთა რიცხვი ძალიან მცირე იყო და ამიტომ მისი კრიტიკა შედარებით ადვილიც იყო.

თავდაპირველად პაულ ტილიხი კარლ ბარტის თვალსაზრისის იზიარებდა, მისი მიმდევარი იყო. მაგრამ იგი ბარტის თეოლოგიურ სისტემას მაშინ დაუპირისპირდა, როდესაც მის წინაშე დაისვა თანამედროვე სამყაროსთან რელიგიის დამოკიდებულების საკითხი. ტილიხი დარწმუნდა, რომ ბარტის მკაცრი იზოლაციის პრინციპი არა თუ გამოდგებოდა თეოლოგიის კრიზისული მდგომარეობის დაძლევისათვის, არამედ ასეთი პოზიცია კიდევ უფრო გაამწვავებდა კრიზისს და გადაუწყვეტელს გახდოდა ამ კრიზისიდან გამომდინარე შედეგებს. ამიტომ ტილიხი შეეცადა „ჩატეხილი ხიდის“ აღდგენას. ადამიანისა

და ღმერთის, საზოგადოებისა და რელიგიის, გონებისა და რწმენის ურთიერთობების მოგვარების რეალური საშუალებების გამოანხვას. იგი პროტესტანტიზმის სხვადასხვა მიმდინარეობების, კათოლიკური მოძღვრების და მართლმადიდებლური ორთოდოქსალიზმის საფუძველზე ისეთი სახის „კულტურული თეოლოგიის“ უნიფიცირებული სისტემის, მოდელის შექმნას შეეცადა, რომელიც თანამედროვე ადამიანის, მთელი საზოგადოების ცხოვრების და საქმიანობის ყველა მხარეს მოიცავდა. ამ ამოცანის შესასრულებლად მან, უპირველესად ყოვლისა, პროტესტანტული კარჩაკეტილობის პრინციპის უარყოფა მოითხოვა. ტილიხი ბოლომდე ითვისებსწინებდა პროტესტანტიზმზე თანამედროვეობის გაგვნიდან გამომდინარე აუცილებელ შედეგებს და ამ პოზიციებიდან იწყებდა ორთოდოქსული პროტესტანტიზმის პრინციპების კრიტიკას. მისი აზრით, პროტესტანტიზმმა დაკარგა ადრინდელი ქრისტიანობისათვის დამახასიათებელი თავისებურებანი. დაამახინჯა ეკლესიის სიმბოლო, შეცვალა იგი განყენებული, აბსტრაქტული მსჯელობებით, ვალდებულებით, გამოგონილი სქემებით და სუბიექტური ემოციებით, რის შედეგადაც პროტესტანტიზმმა დივიფიცა რეალური ადამიანი ე. ი. უღალატა თავის ძირითად პრინციპს. პროტესტანტიზმმა, განაგრძობს მსჯელობას ტილიხი, ერთხელ და სამუდამოდ დააკანონა ადამიანის ტიპი, იგი აღარ ითვისებსწინებს ადამიანური ცხოვრების სირთულეს. ასეთ პირობებში აუცილებელია ადამიანზე მსჯელობის განახლება, ახალი სოციალური და პოლიტიკური ვითარების ადამიანზე ზემოქმედების შედეგების გათვალისწინება, ადამიანთა შორის არსებული ურთიერთობის და, რაც ძირითადია, ადამიანის და ღმერთის მიმართების ახლებული გააზრება. „არ შეიძლება ღვთის აღიარება, — წერდა პ. ტილიხი, — მივიჩნიოთ ისეთი სახის ქვად, რომელიც ადამიანზე ვარდება შეუცნებელი სამყაროდან“ [44. 176]. ტილიხს ესმის რომ თანამედროვე ადამიანის ცნობიერების შინაარსი ყალიბდება არა აბსტრაქტული, ირაციონალური იდეების საფუძველზე, არამედ სოციალური და პოლიტიკური ცხოვრების გავლენით. ამიტომ მისი აზრით თეოლოგიის მოქმედების ობიექტი უნდა იყოს არა აბსტრაქტული, ერთხელ და სამუდამოდ დაპროგრამირებული ადამიანი, არამედ საზოგადოებაში მცხოვრები ადამიანი, ადამიანი თავისი წინააღმდეგობებითა და რთული ცხოვრებით. აღნიშნული მოთხოვნილებების გათვალისწინებით პაულ ტილიხი წყვეტდა თავისი თეოლოგიურ-ფილოსოფიური სისტემის სამ ძირითად საკითხს. რელიგიური რწმენის არსს, ღმერთის სუპრანატურალურ ბუნებას და ფილოსოფიასთან თეოლოგიის დამოკიდებულებას [46. 188].

ავითარებდა რა შლიეერმახერისა და ჰარნაკის აზრებს რელიგიის არსის თავისუფალი გაგების შესაძლებლობის შესახებ, ტილიხი კიდევ

უფრო აფართოებდა რელიგიის მოქმედების სფეროებს. იგი რელიგიას „კულტურის არსებად“ წარმოადგენდა, „კულტურის რელიგიის გამოხატულებად“ მიიჩნევდა. მისი მტკიცებით, რელიგია მოიცავს ადამიანის და საზოგადოების ცხოვრების ყველა მხარეს. ამდენად თეოლოგიამ კი არ უნდა დაიკავოს ადამიანის იზოლირების პოზიცია, არამედ ადამიანის ყოფიერება უნდა გაიგოს მასში რელიგიურობის არსებობისა და მისი გავლენის აღქმის საშუალებით. მეტიც, საზოგადოების, კულტურის განვითარების ისტორიის შესწავლა ადასტურებს, რომ ის თავისი ბუნებით რელიგიურია და ამიტომ მისი ახსნის გარეშე შეუძლებელია ადამიანის, საზოგადოების ცხოვრების არსის გარკვევა. პროტესტანტულ თეოლოგიასა და ფილოსოფიაში საპირისპირო პოზიციის დაქერამ დექრისტიანიზაცია გამოიწვია. ამ მდგომარეობის გამოსწორების ერთადერთი გზა ის არის, რომ მივიღოთ იმ თეზისის ქვეშაობა, რომლის თანახმადაც რელიგია მსჭვალავს ადამიანთა საზოგადოების როგორც მატერიალურ ასევე სულიერ ცხოვრებასაც. რელიგია მთელი საზოგადოების, მისი კულტურის საფუძველია. იგი ისეთი სახის „აბსოლუტია“, რომელიც თანამედროვე ადამიანის წინაშე მდგომი ყველა პრობლემის გადაწყვეტის შესაძლებლობას იძლევა.

პ. ტილიხი ითვალისწინებს იმას, რომ თანამედროვე პირობებში აუცილებელია სეკულიზირებული ე. ი. რელიგიის გავლენისაგან განთავისუფლებული საზოგადოების, კულტურის თავისებურებების გათვალისწინება. იგი „ახდენს“ სეკულიზირებული საზოგადოების „გარე რელიგიურობას“ იმ აზრით, რომ ყველგან ეძებს რელიგიის, ღმერთის „ნაკვალევს“ [47. 76].

ონტოლოგიურ პრობლემებზე მსჯელობამ ტილიხი ღმერთის ცნებაში მოაზრებული შინაარსის დაზუსტებისა და მისი არსებობის დამატკიცებელი არგუმენტების გააზრების აუცილებლობამდე მიიყვანა.

ტილიხის მეთოდოლოგიური პრინციპებისათვის მიუღებელია ღმერთის სამყაროზე მაღლა დგომის ბარტისეული პრინციპი. ტილიხის გაგებით, ღმერთი არ არის ირაციონალური, იგი ერთი მხრივ სამყაროს იმანენტურია და, მეორე მხრივ, მისგან განსხვავებულიც. ღმერთი „ყოფიერების სიღრმეა“, „ყოველგვარი ყოფიერების საფუძველია“, იგი არის „ყოფიერება როგორც ასეთი“, „ყოფიერებაზე მეტი“, ამიტომ მის შესახებ არც იმის მტკიცება შეიძლება რომ იგი არ არსებობს და არც იმისი რომ იგი არსებობს. ტილიხის ღმერთი ჰეგელის ქმნადობის კატეგორიისათვის დამახასიათებელი ატრიბუტებით ხასიათდება. ამ გაგებით ღმერთის შესახებ აზრი წინააღმდეგობრივი ხასიათისაა, დიალექტიკურია (ტილიხი დიალექტიკური თეოლოგიის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენელია).



ტილიხი ცდილობს მსჯელობის დროს თანმიმდევრულობის პრინციპი დაიცვას. „ონტოლოგიური პრობლემის“ გადაწყვეტის შემდეგ იგი სვამს ღმერთის შემეცნების შესაძლებლობის (გნოსეოლოგიური პრობლემა) საკითხს. შეუძლია თუ არა ადამიანს, — სვამს იგი კითხვას, — თავისი „ძირეული ინტერესების“ დაკმაყოფილების მიზნით „აბსოლუტის“ — „რელიგიის არსის“ — „ღმერთის“ წვდომა და თუ ეს შესაძლებელია, რა საშუალებებით. რა გზებით. ტილიხის მტკიცების თანახმად, გონების, აზროვნების, მსჯელობების საშუალებით ღმერთის არსის წვდომა შეუძლებელია. სასრული ვერ ჩაწვდება უსასრულო არსს. მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ღმერთის არსებობის დამტკიცებაში ვერ დავრწმუნდეთ. ამისათვის საჭიროა „ექსტაზური წვდომის ფსიქიკური აქტი“, რომლის საშუალებითაც შესაძლებელია ღმერთის არსის წვდომა. ასეთი სახის აქტი ეყრდნობა რწმენის ფენომენს, რომელიც თავის რეალიზაციას გამოცხადების აქტის საშუალებით ახდენს (ტილიხი კარგად იცნობდა და იყენებს ჯემსის „რელიგიური ცდის მრავალგვარობაში“ გამოთქმულ მოსაზრებებს).

პროტესტანტულ ფილოსოფიაში ონტოლოგიური და გნოსეოლოგიური პრობლემების გადაწყვეტის შემდეგ, ტილიხს აუცილებლად უნდა გამოეთქვა მოსაზრება გონებისა და რწმენის, ფილოსოფიისა და თეოლოგიის ურთიერთობის შესახებ.

ტილიხი იზიარებდა იმ თეოლოგთა და ფილოსოფოსთა შეხედულებებს, რომლებიც გონებისა და რწმენის ურთიერთობის საკითხში მათ თანადროულად არსებობის თეზისს იცავდნენ და ცდილობდნენ ამ ურთიერთობის შემადგენელი კომპონენტების ფუნქციების გარკვევას. მისი აზრით, რწმენას საქმე აქვს „უსასრულობასთან“, „აბსოლუტთან“, „მოვლენის სიღრმესთან“, ხოლო გონებას „სასრულთან“, „პირობით სტრუქტურებთან“. ეს ორი ფენომენი რეალობის სხვადასხვა სიღრმეს, სხვადასხვა მხარეს ეხება. მაგრამ ისინი ერთმანეთს არ ეწინააღმდეგებიან. „რწმენის პირობას, — წერდა პ. ტილიხი „სისტემურ თეოლოგიაში“, — გონება წარმოადგენს, რომელიც სრულყოფილ რეალიზაციას რწმენაში ჰპოვებს, რწმენა როგორც ძირეული ინტერესი, არის გონება ექსტაზურ მდგომარეობაში. ამდენად, რწმენასა და გონებას შორის არ არსებობს წინააღმდეგობა, ისინი მსჭვალავენ ერთმანეთს“ [46. 22].

გონებისა და რწმენის თანადროულად არსებობის აღიარების შემდეგ ტილიხი დადებითად წყვეტდა თეოლოგიისა და ფილოსოფიის ურთიერთობის საკითხსაც. ფილოსოფია, ტილიხის განმარტებით, არის „რეალობისადმი კონგნიტური მიდგომა, რომლის დროსაც რეალობა როგორც ასეთი, გამოდის ობიექტის სახით“, იგი ირკვევს „თავისთავადი ყოფიერების სტრუქტურას“. ფილოსოფიისაგან განსხვავებით

თეოლოგია ყოფიერების საზრისს ადგენს, ე. წ. თეოლოგია სტრუქტურის უფრო სიღრმისეულ საკითხებს წვდება, ვიდრე ფილოსოფია [46. 22—23].

ტილიხი რეალისტურად უდგება რელიგიის გონებით დასაბუთების საჭიროებას. იმ თანამედროვე თეოლოგთან უმრავლესობის მსგავსად, რომლებიც გრძნობენ, რომ რელიგიის გონებით გამართლების რელიგიური აპოლოგეტიკა მოძველდა და ამიტომ საჭიროა საკითხის ახლებური გააზრება, ტილიხიც სწორედ შენიშნავდა იმას, რომ რელიგიის არსებობის პოსტულატად გაუნათლებელი ადამიანის მიჩნევა საფუძველს მოკლებულია [46. 29].

ტილიხის მტკიცებით, თანამედროვე პირობებში აუცილებელია იმ შეხედულების მცდარობის ნათელი დასაბუთება, რომლის თანახმადაც რელიგიის, ღმერთის კეშმარიტების დასაბუთებისათვის საკმარისია გამოცხადება, რწმენა. აღნიშნული მიზნით, გონების, მსჯელობების, ცოდნის გამოყენებას შეუძლია შეცდომაში შეგვიყვანოს. ტილიხის მტკიცებით, თეოლოგიის კეშმარიტების დასაბუთებისათვის აუცილებელია ფილოსოფიის გამოყენება, რელიგიური რწმენის სიმბოლოს აბსოლუტური კეშმარიტება გონებით, მსჯელობებით, ცნებებით უნდა დასაბუთდეს. მაგრამ გონება ვერ ჩაწვდება მოვლენათა „სიღრმისეულ საწყისებს“, იგი აუცილებელი და შუალედური ეტაპია სუბსტანციონალიზმსა და თეოლოგიას შორის [46. 125].

ტილიხს, იმის საილუსტრაციოდ, რომ სამყაროს გონების საშუალებით კვლევამ კიდევ უფრო გაამწვავა პრობლემები, მოჰყავს მაგალითები საზოგადოების განვითარების ისტორიიდან. მისი მსჯელობის თანახმად, ადამიანურმა აზრმა, გონებამ, რომელიც მოწყვეტილი იყო ღმერთისეულ, რელიგიურ ბუნებას, ბევრს მიაღწია კონკრეტული მეცნიერებების დარგებში — განავითარა ტექნიკა, ჩაწვდა ბუნებისა და საზოგადოების ბევრ საიდუმლოებას, მიაღწია მეცნიერულ-ტექნიკურ რევოლუციას და ა. შ. მაგრამ ყოველივე ამან გაამეფა ვიწრო პრაქტიციზმი, მსოფლმხედველობითი თვალსაზრისით ნატურალიზმი და პოზიტივიზმი, რომლებმაც ადამიანთა მთელი ცხოვრება მოიცვა. ამას მოჰყვა მორალურ ღირებულებათა დევალაცია, საზოგადოების დეგრადაცია და დეჰუმანიზაცია. აღნიშნულის მიზეზი, ტილიხის აზრით, ის არის, რომ ადამიანებმა დაივიწყეს ღმერთი, უარყვეს რელიგიურობის პრინციპი. კრიზისიდან თავის დაღწევა, მისი მტკიცებით, უპირველეს ყოვლისა, სწორედ მითითებული ფენომენების ემანსიპაციის საფუძველზე უნდა მოხდეს. [46. 125—126].

მაშასადამე, რელიგიის არსებობის დასაბუთებას ტილიხი მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციიდან გამომდინარე სოციალურ და სხვა სახის პრობლემებზე მითითებით ცდილობს. მაგრამ ეს უკანასკნელი

არ ნიშნავს იმას, თითქოსდა ტილიხი გონების, აზროვნების საჭიროებას უარყოფდეს.

ტილიხის შეხედულებების ერთგვარი რეალიზმის მიუხედავად, საბოლოო ჯამში, პროტესტანტიზმის ეს თვალსაჩინო იდეოლოგი თეოლოგიას ფილოსოფიაზე მაღლა აყენებს, ფილოსოფიას თეოლოგიის მსახურად აცხადებს. ამდენად „ორგვარი კვშმარიტების“ თეორიის კლასიკური გაგების მომხრედ გამოდის.

ტილიხის ნააზრევმა დიდი გავლენა მოახდინა უახლოესი დროის პროტესტანტული ფილოსოფიის განვითარებაზე, რასაც ისიც ადასტურებს, რომ პროტესტანტული ფილოსოფიის ყველა წარმომადგენელი ტილიხის შეხედულებებში არსებულ აზრებს ითვალისწინებს.

კრიზისის დიალექტიკური თეოლოგიის თავისებური წარმომადგენელია გერმანელი პროტესტანტი თეოლოგი, ფილოსოფოსი და რელიგიის ისტორიკოსი რუდოლფ ბულტმანი. იგი ითვლება ეგრეთ წოდებული „დემითოლოგიზირებული“ თეოლოგიის მამამთავრად.

ბარტის მსგავსად, ბულტმანიც იცავს ღმერთის ტრანსცენდენტურობის იდეას. მისი გაგებით ღმერთი ზედროული და ზესივრცულია. მისი შემცნება არ შეიძლება, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ: ღმერთი ადამიანის შემეცნების ობიექტი არ არის. მაგრამ ბულტმანი, ბარტისაგან განსხვავებით, ღმერთსა და ადამიანს შორის მაკავშირებელ ხიდებს მთლიანად არ შლის. იგი უშვებს ისეთ მომენტს, ისეთ მდგომარეობას, როდესაც ადამიანს შეუძლია ღმერთთან დაკავშირება. ესაა მასთან „ანაზღვეული შეხვედრის“ შესაძლებლობა. როდის შეიძლება მოხდეს ეს? სვამს კითხვას ბულტმანი და თვითონვე პასუხობს: „ნამდვილი ქრისტიანული რწმენის წყალობით“, როდესაც ადამიანი გაიზიარებს თავის არსებას — ამაღლება „არსებობის ახლებურ გაგებამდე“, „მის ნამდვილ სიტყვასთან დაკავშირების შედეგად შეხვდება ღმერთს“. ე. ი. ადამიანის შინაგანპიროვნული დიალოგის საფუძველზე შესაძლებელია ღმერთთან ადამიანის კავშირის დამყარება.

თუ ღმერთისა და ადამიანის ურთიერთობის საკითხში ბარტი თანმიმდევრულია და მათი კავშირის ყოველგვარი საშუალებას უარყოფს, ბულტმანი არათანმიმდევრულია. თავდაპირველად იგი ასეთ კავშირზე უარს აცხადებს, მაგრამ ბოლომდე ვერ იცავს ამ დებულებას და მათ შორის მაინც გადებს ხიდს.

ბულტმანი შეეცადა კიდევ უფრო დაეხვეწა ღმერთთან ადამიანის კავშირის ფორმა, უფრო მისაღები გაეხადა იგი. ამ მიზნით მის მიერ ჩატარებული რეფორმა პროტესტანტულ აზროვნებაში რევოლუციას მოასწავებდა. მხედველობაში გვაქვს ბულტმანის ლოზუნგი ქრისტიანობის „დემითოლოგიზაციის“ შესახებ.

ბულტმანის მსჯელობის თანხმად, იგი რელიგიების ისტორიულ საფუძველზე დაყენებას ცდილობს. მისი განმარტების თანახმად სხვადასხვა ეპოქაში რელიგიური რწმენის შინაარსი თავისი გამოვლენისათვის სხვადასხვა ფორმას პოულობდა. თავდაპირველად რელიგია ადამიანებს მითების ენაზე ელაპარაკებოდა, თანამედროვე პირობებისათვის ეს არ გამოდგება. ძველი და ახალი აღქმის მითები უნდა აიხსნას ალეგორიულად, სიმბოლურად [33. 125].

ბულტმანს ბიბლია რწმენის უტყუარ დოკუმენტად მიაჩნდა, საკითხი ეხებოდა ამ აბსოლუტური ქეშმარიტების გადმოცემის ფორმას. თუ პირველ ხანებში, ადამიანების განვითარების დაბალი დონის გამო, საჭირო იყო ბიბლიის ახსნა მითოლოგიურ ენაზე, თანამედროვე პირობებში ეს არ გამოდგება, საჭიროა იგივე ქეშმარიტების გადმოცემა შესაფერისი ფორმით, ამისათვის კი უნდა მოიხსნას მითი, მოხდეს ქრისტიანობის „დემითოლოგიზაცია“ იმ აზრით, რომ მოხდეს მითის განმარტება, მასში ნაგულსხმევი შინაარსის ახსნა-განმარტება. ეს კი უნდა მოხდეს ანთროპოლოგიური, ეგზისტენციალისტური პოზიციებიდან [33. 17].

გერმანელ ფილოსოფოს-ეგზისტენციალისტის კარლ იასპერსის (1883—1969) განმარტებით, ბულტმანის მიერ ქრისტიანობის „დემითოლოგიზაცია“ შემდეგი ორი მიზეზით იყო განპირობებული: პირველი — მისი თანამედროვე მეცნიერებაზე, სამყაროსა და ადამიანზე შეხედულებებით და მეორე — მის მიერ ნამდვილი რწმენის დამტკიცების საკითხში მეცნიერული ფილოსოფიის შესაძლებლობის აღიარებით.

იასპერსი არა მარტო მიუთითებდა ბულტმანის „დემითოლოგიზირებული“ ქრისტიანობის წარმოშობის მიზეზებზე, არამედ აჩვენებდა მის მიუღებლობას, არკვევდა მის არსს. სწორედ ამ მიზნით დაწერა მან საკმაოდ დიდი მოცულობის სტატია სათაურით: „ბულტმანისეული დემითოლოგიზაციის ქეშმარიტება და უბედურება“. სტატიას ბულტმანმა უპასუხა, მაგრამ იასპერსის პასუხის პასუხზე აღარაფერი უთქვამს. როგორც მიმომხილველები აღნიშნავდნენ, ამით ბულტმანმა პოლემიკაში თავისი დამარცხება აღიარა.

იასპერსისა და ბულტმანის მრავლისმომცველ პოლემიკაში ყურადღებას გავამახვილებთ იასპერსის იმ შენიშვნებზე, რომლის თანახმად ბულტმანი თავისი სიახლეებით: 1. ძალიან ბევრ დათმობებზე მიდის, ამით განაიარაღებს ქრისტიანობას ათეიზმთან ბრძოლაში. 2. აღიარებს ქრისტიანობის სხვა რელიგიებთან თანაბარობის პრინციპს ე. ი. ამცირებს ქრისტიანობის როლსა და მნიშვნელობას.

შეგნიშნავთ, რომ იასპერსი ამ შემთხვევაში სწორია. ყოველგვარი სახის რელიგიური მოდერნიზმი, მათ შორის იასპერსის მიერ

შემოთავაზებული რელიგიური განახლების მოდელიც, რელიგიის კრიზისის მარჯვენებელია, რელიგიური იდეოლოგიის მარცხის აღიარებაა. ეს ბულტმანსაც კარგად ესმის. იგი იასპერსთან პოლემიკაში აღნიშნავდა: „დემითოლოგიზაციის ჩემი ცდა გამომდინარეობს იქიდან, რომ თანამედროვე ადამიანისათვის მოგვეშორებინა ის იმპულსები, რომლებიც იმით არის განსაზღვრული, რომ იგი ცხოვრობს მეცნიერების სამყაროში“. მეტიც, ბულტმანი იმეტომ ახდენს ქრისტიანობის დემითოლოგიზაციას, რომ გადაარჩინოს იგი. ამიტომაც ბულტმანის „დემითოლოგიზირებულმა ქრისტიანობამ“ საერთოდ და მისმა პოლემიკამ იასპერსთან თეოლოგთა დიდი დაინტერესება გამოიწვია, ნიშანდობლივია ის, რომ მიუნხენში 1954 წელს გამოცემულ კრებულში იასპერსის და ბულტმანის სტატიები ერთად არის დასტამებული.

მიუეთითებთ ბულტმანის შეხედულებების კიდევ ერთ თავისებურებაზე. ბარტისაგან განსხვავებით, ბულტმანმა პირდაპირ აღიარა ფილოსოფიის გამოყენების აუცილებლობა. კერძოდ, მან ქრისტიანობაში მითოლოგიური ნიშნების ალევგორიული განმარტების პარალელურად მოითხოვა ადამიანის „ამაღლების „უზრუნველყოფელი“ საშუალებების გამოხატვა. მისი აზრით, მითი საჭიროებს რაციონალისტურ კრიტიკას, ხოლო „ამაღლება“ — ეგზისტენციალურ გააზრებას [34.12].

დიალექტიკური თეოლოგიის საზღვრებში ბარტის, ტილიხის, ბულტმანის ძიებები პროტესტანტული რელიგიის, საერთოდ რელიგიური იდეოლოგიის კრიზისის გამოხატულებას წარმოადგენენ. აღნიშნულს ისიც ადასტურებს, რომ პროტესტანტულ თეოლოგიასა და ფილოსოფიაში XX საუკუნის 60—70-ან წლებში ჩამოყალიბდნენ ახალი მიმდინარეობები, უპირველესად ყოვლისა, რადიკალური ანუ „ახალი თეოლოგია“. შეიქმნა დიტრიხ ბონხოფერის (1906—1945) „ურელიგიო ქრისტიანობა“, ჯონ რობინსონის (1919) „მკვდარი ღმერთის თეოლოგია“ და სხვა.

რაც უფრო მეტი კონცეფცია და ახალი სკოლა ჩამოყალიბდება პროტესტანტულ თეოლოგიასა და ფილოსოფიაში, მით უფრო ცხადი იქნება მათი იდეოლოგიის წინააღმდეგობრივი ხასიათი და თანამედროვე ადამიანებისათვის მათი მიუღებლობა.

## მეცნიერული მსოფლმხედველობა და რელიგია

მსოფლმხედველობა გამოხატავს სამყაროსთან ადამიანის მთლიანობით დამოკიდებულებას. მსოფლმხედველობრივი პრინციპები არეგულირებენ ადამიანის შემეცნებით, ემოციონალურ, ღირებულებით ურთიერთობას სინამდვილესთან. ეს გამოიხატება წარმოდგენების, შეხედულებების, იდეების შეუშავებაში სამყაროს შესახებ, სამყაროში ადამიანის ადგილისა და როლის შესახებ. მსოფლმხედველობა რეფლექსიაა იმ საგნებისა და მოვლენების შესახებ, რომელთანაც მოდის ადამიანი ურთიერთობაში. თუ რა სახის და რა რაოდენობის საგნები შემოდის ადამიანის მხედველობის სფეროში, დამოკიდებულია საზოგადოების, მეცნიერებისა და ტექნიკის განვითარების დონეზე, ადამიანთა სოციალურ მდგომარეობასა და მიზანდასახულობაზე, მათ ასაკსა და განათლების მასშტაბზე. ადამიანის ამდაგვარი დამოკიდებულება სინამდვილისადმი ორგანული თვისებაა მისი, როგორც სოციალური არსების, ცხოვრებისა და მოღვაწეობისათვის. ადამიანი მსოფლმხედველობის მქონე არსებაა. შემთხვევითი არ არის, რომ მსოფლმხედველობის ისტორია ემთხვევა ადამიანის წარმოშობისა და ფორმირების ისტორიას. იცვლება ერთი საზოგადოებრივი წყობა მეორეთი და მას თან მოსდევს მსოფლმხედველობის ცვალებადობაც. მსოფლმხედველობაში იდეურად გარდატეხილია სინამდვილე და თვით სუბიექტი მთელი თავისი ინტერესებითა და მიზნებით. ადამიანის ყოველგვარ მოქმედებაში ვლინდება მისი მსოფლმხედველობრივი მრწამსი. საქმე მხოლოდ იმას შეეხება, მსოფლმხედველობრივი შეხედულებები ადამიანებში სტიქიურად ყალიბდება თუ ხდება მათი შეგნებული გამომუშავება, ადამიანები მეცნიერულ მსოფლმხედველობას ეუფლებიან თუ ყოველდღიურ ცხოვრებაში ემპირიულ დონეზე შემუშავებული არაერთგვაროვანი და უსისტემო წარმოდგენების გავლენას განიცდიან, მთელი სინამდვილის და საკუთარი თავის მაპროფილებელ ფაქტორებს უშუალოდ რეალურ სინამდვილეში ხედავენ თუ ზებუნებრივი ძალების არსებობაში ეჭბენ და ა. შ. ამიტომ, რომ სკკბ დიდ ყურადღებას აქცევს მსოფლმხედველობრივ

აღზრდას. „მარქსიზმ-ლენინიზმი, — თქვა ამხ. მ. ს. გორბაჩოვმა სკკპ ცენტრალური კომიტეტის პოლიტიკურ მოხსენებაში XXVII ყრილობისადმი — უდიდესი რევოლუციური მსოფლმხედველობაა. მან დაასაბუთა ყველაზე ჰუმანური მიზანი, რომელიც ოდესმე დაუსახავს კაცობრიობას — ქვეყნად სამართლიანი სოციალური წყობილების შექმნა. იგი გვიჩვენებს საზოგადოებრივი განვითარების როგორც ერთიანი, მთელი თავისი უდიდესი მრავალმხრივობითა და წინააღმდეგობრივობით კანონზომიერი პროცესების მეცნიერული შესწავლის გზას, გვასწავლის სწორად ვერკვეოდეთ ეკონომიკური და პოლიტიკური ძალების ხასიათსა და თანაპოქმედებაში, ვირჩევდეთ სწორ მიმართულებებს, ბრძოლის ფორმებსა და მეთოდებს, გულდაჩერებულად ვგრძნობდეთ თავს ისტორიის მკვეთრი შემობრუნების მომენტებში“ [4.114].

თანამედროვე მსოფლიოში ერთმანეთს უპირისპირდება კომუნისტური და ბურჟუაზიული მსოფლმხედველობები, ისინი სხვადასხვა სოციალური მიზანდასახულობის მქონე მოძღვრებებია. კომუნისტური მსოფლმხედველობა გამოხატავს მუშათა კლასის, მთელი მშრომელი ხალხის ინტერესებს. იგი მეცნიერულია და მიმართულია ყოველგვარი რელიგიური და იდეალისტური კონცეფციების წინააღმდეგ. მარქსისტულ-ლენინური მსოფლმხედველობა ისეთი კლასის იდეალებს გამოხატავს, რომელიც სისხლხორცეულად დაინტერესებულია საზოგადოებრივი ცხოვრების თვისებრივი გარდაქმნით. იგი ხასიათდება რევოლუციურობით და სოციალური ოპტიმიზმით. საწინააღმდეგო ინტერესები ამოძრავებს კაპიტალისტთა კლასს, ამ კლასმა დიდი ხანია ამოწურა თავისი განვითარების შესაძლებლობები და ცდილობს ყოველგვარი საშუალებით შეინარჩუნოს პრივილეგიებული მდგომარეობა.

ბურჟუაზიული მსოფლმხედველობა გამოხატავს ბურჟუაზიული საზოგადოების სოციალურ სულისკვეთებას. ამიტომ იგი ან კონსერვატიულია და პროგრესს ეწინააღმდეგება, ან პესიმიზმითაა გამსჭვალული და ხსნას კაცობრიობის ტრაგედიაში ხედავს.

მარქსისტულ-ლენინურ მსოფლმხედველობას ბურჟუაზიული იდეოლოგია მრავალი ფორმით უპირისპირდება. იგი იყენებს როგორც თანამედროვე, ასევე ძველ შეხედულებებს. წარსულის იდეოლოგიური არსენალიდან შემორჩენილია და დღესაც საკმაოდ სიცოცხლისუნარიანია რელიგიური მსოფლმხედველობა. რელიგიური მსოფლმხედველობა საუკუნეების განმავლობაში დომინირებდა საზოგადოებაში. იგი იყო ერთადერთი ოფიციალური საზოგადოებრივი და სახელმწიფოებრივი იდეოლოგია. საზოგადოების განვითარებასთან ერთად აღაშინებდა ახალ და ახალ შეხედულებებს იმუშავებდნენ საზოგადოებასა და ბუნებაზე, მაგრამ სოციალისტურ რევოლუციამდე ზოგადსაზოგადოებრივი მსოფლმხედველობის ფუნქციას მაინც რელიგია ასრულებდა,

იცვლებოდა მხოლოდ მისი ფორმები. ყოველ ახალ რელიგიაში გარკვეულწილად ანგარიში ეწეოდა საზოგადოებრივი ცხოვრების განვითარების დონეს, მის წყობას და ა. შ. მაგრამ უცვლელი რჩებოდა სინამდვილის რაობის გაგების დაფუძნება ზებუნებრივი ძალების არსებობის რწმენაზე. რელიგიური მსოფლმხედველობის წარმოშობა და მისი გაბატონებული მდგომარეობა საზოგადოებაში გაპირობებული იყო როგორც ადამიანთა სინამდვილისადმი ინტელექტუალური დამოკიდებულების დაბალი დონით, ასევე ადამიანის მიერ ადამიანის ექსპლუატაციაზე აგებული სოციალური ურთიერთობებით. იგი არ იყო შემთხვევითი და გარკვეულ დრომდე არ არსებობდა მისი დაძლევის შესაძლებლობა. რა თქმა უნდა, მას ყოველ დროში უპირისპირდებოდა მატერიალისტური და ათეისტური შეხედულებები, რომლებიც იხვეწებოდა და მდიდრდებოდა პროგრესულად მოაზროვნე ადამიანთა იდეებით. ისინი სწორად ამჩნევდნენ რელიგიური შეხედულებების წარმოშობის მიწიერ საფუძველს, მის ხასიათს და ა. შ. მაგრამ ბოლომდე ვერ ძლევდნენ და არც შეეძლოთ ეს გაეკეთებინათ, მანამ ამისათვის არ მომზადდებოდა ხელსაყრელი სოციალური, ეკონომიკური და კულტურულ-მეცნიერული პირობები.

ადამიანთა მრავალსაუკუნოვან ისტორიაში რელიგიის დაძლევის სოციალური გარემო პირველად ჩვენს ქვეყანაში შეიქმნა, როცა 1917 წელს დიდი ოქტომბრის სოციალისტური რევოლუცია განხორციელდა. ახალმა საზოგადოებამ ეკლესია გამოყო სახელმწიფოსაგან. სკოლა ჩამოაშორა ეკლესიას და სახელმწიფომ იდეოლოგიად მარქსიზმ-ლენინიზმი გამოაცხადა. იგი გახდა საბჭოთა ადამიანების მსოფლმხედველობად და მისი პრინციპები დაედო საფუძვლად განათლების სისტემას, მომავალი თაობის სწავლებისა და აღზრდის პროცესს. მარქსიზმ-ლენინიზმი არ არის მხოლოდ ისეთი მოძღვრება, რომელიც ერთი ფორმაციის მეორე ფორმაციით შეცვლის იდეურ იარაღს წარმოადგენს (ამ ფუნქციას, ასე თუ ისე, მანამდე არსებული სხვა რევოლუციური თეორიებიც ასრულებდნენ), იგი იმავე დროს არის ახალი, უკლასო საზოგადოების აშენების მეცნიერული თეორია. მარქსიზმ-ლენინიზმი აფუძნებს ახალ საზოგადოებრივ ურთიერთობებს. ადამიანებს აძლევს საზოგადოებისა და მისი ურთიერთობების არსის ცოდნას, ათავისუფლებს მათ გონებას რელიგიური წარმოდგენებისა და ჩვევებისაგან. მაგრამ ეს პროცესი უეცრად არ ხორციელდება, იგი რთულია და მრავალი დაბრკოლების გადალახვას მოითხოვს.

ყოველგვარ მსოფლმხედველობას ორი ასპექტი აქვს: 1) ზოგად-თეორიული, რომელიც მოიცავს ინფორმაციას სამყაროსა და მასში ადამიანის როლისა და ადგილის შესახებ და 2) კონკრეტულ-პრაქტიკული, იმ საშუალებების ერთიანობა, რომლებიც უშუალოდ ადამიან-



თა ქცევებს არეგულირებს და ამით მათში ამტკიცებს რწმენას სა-  
ყაროს გარკვეული გაგებისადმი.

მეცნიერული მსოფლმხედველობა მეცნიერების და ადამიანთა  
პრაქტიკული მოღვაწეობის მონაცემებზე დაყრდნობით ქმნის რეა-  
ლისტურ სურათს სინამდვილეზე, ხსნის სამყაროში მიმდინარე პრო-  
ცესებს ბუნების კანონების საფუძველზე და, აქედან გამომდინარე,  
არკვევს ადამიანის ადგილს და როლს რეალურ მრავალრიცხოვან  
ურთიერთობებში.

რელიგიური მსოფლმხედველობა ყოველგვარ არსებულს ღმერ-  
თის შემოქმედების ნაყოფად მიიჩნევს და ადამიანის ბედსაც მასთან  
აკავშირებს. მსოფლმხედველობის ზოგადთეორიული ნაწილი პიროვ-  
ნებამ რომ შეითვისოს და მისი პრინციპების მომარჯვებით განიხილოს  
თავისი თავი და მის გარშემო არსებული სინამდვილე, არ არის საკმა-  
რისი იზიარებდეს ამა თუ იმ მსოფლმხედველობრივ შეხედულებებს,  
ამავე დროს აუცილებელია ცხოვრებასა და მოღვაწეობაში მთავარი  
ქცევების მარეგულირებლად მოიხმარდეს ზოგადმსოფლმხედველობ-  
რივი პრინციპების შესაბამის საშუალებებს.

ამ ორ ასპექტს შორის დიალექტიკური კავშირია. ზოგადმსოფლ-  
მხედველობრივი მოძღვრება მუშავდება ადამიანთა პრაქტიკული მო-  
ღვაწეობის პროცესში. მისი ფორმირება ხორციელდება ან სტიქიუ-  
რად, ან შეგნებულად, ინტელექტუალურ სფეროში დასაქმებულ ადა-  
მიანების მიერ. ჩამოყალიბებული მსოფლმხედველობრივი პრინციპე-  
ბი არეგულირებენ ადამიანთა ცხოვრებასა და მოღვაწეობას; მოხმა-  
რების პროცესში მსოფლმხედველობრივი შეხედულებები გამოცდას  
გაღიან, მოწმდება მათი ნამდვილობა და სიცოცხლისუნარიანობა,  
ზუსტდება და იხვეწება მისი ცალკეული დებულებები, შემდეგ ისი-  
ნი ისევ პრაქტიკულ ცხოვრებას უბრუნდებიან და ა. შ.

ურთიერთობა ზოგადმსოფლმხედველობრივ მოძღვრებასა და  
ადამიანთა პრაქტიკულ მოღვაწეობას შორის გაშუალებულია მთელი  
რიგი ფაქტორებით. აქედან ერთ-ერთი მთავარია ადამიანთა ქცევების  
მარეგულირებელი წესები, საშუალებები. ისინი ხელს უწყობენ ადა-  
მიანთა გარკვეული მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებას და, ამავე  
დროს, თავისში მოიცავენ მსოფლმხედველობრივ დატვირთვას, რი-  
თაც ადამიანებში მუშავდება და მტკიცდება შესაბამისი მსოფლმხედ-  
ველობრივი მრწამსი.

მსოფლმხედველობრივ მოძღვრებასა და ადამიანთა ქცევის მარე-  
გულირებელ საშუალებებს შორის ორგანული კავშირი გათვალისწი-  
ნებული ჰქონდა და ამჟამადაც აქვს რელიგიას. საუკუნეების განმავ-  
ლობაში რელიგია განუწყვეტლივ ახდენდა ტოტალურ გავლენას ადა-  
მიანთა ცხოვრებასა და მოღვაწეობაზე, იგი „ილექებოდა“ ადამიანთა

ქვევებში, თაობიდან თაობას გადაეცემოდა ღმერთის არსებობის რწმენაზე აგებული ჩვევები და ნორმები.

რელიგიურ სამოსელში იყო გახვეული ადამიანური ცხოვრების ყველა მნიშვნელოვანი მხარე, მოვლენა. რელიგია „პატრონობდა“ ადამიანის სიხარულს თუ ტანჯვას, დაბადებას თუ ცხოვრებიდან წასვლას და ა. შ. სხვა სიტყვებით, ადამიანის ყოველგვარი შესაძლებელი მოქმედება, მდგომარეობა, სხვა ადამიანებთან თუ საზოგადოებასთან დამოკიდებულება რელიგიურ რიტუალებში იყო წარმოდგენილი. რელიგია ხვეწდა ამ რიტუალებს, მრავალფეროვანს ხდიდა მას და ყოველნაირად ცდილობდა მის შესრულებას და თაობიდან თაობაზე გადაეცემას.

რელიგიური რიტუალებიდან ბევრმა დაკარგა რელიგიური შინაარსი, მაგრამ შეინარჩუნა ფორმა და ხალხში დარჩა მისი შესრულებისადმი მიდრეკილება. ამით ეს რიტუალები ასრულებენ ზოგადრელიგიურ მსოფლმხედველობრივ ფუნქციებს. მათი საბოლოო ლიკვიდაცია შესაძლებელია მხოლოდ მას შემდეგ, როცა შემუშავდება მათი შემცვლელი ე. ი. მეცნიერულსა და ათეისტურ-მატერიალისტურ საფუძვლებზე აგებული საერთო რიტუალები. ასეთი რიტუალები ჭერჭერობით სრულად არ გვაქვს ან ზოგიერთი მათგანი ესთეტიკური, ეთიკური და სხვა ასპექტების გამო ვერ უწევს სათანადო კონკურენციას რელიგიურს.

ადამიანი, უპირველეს ყოვლისა, გრძნობისეული არსებაა, მისთვის მეტად მნიშვნელოვანია გარეგნული სილამაზის მქონე, მიმზიდველი და მომხიბლავი სანახაობანი. ამ მხარეს სათანადო ყურადღებას აქცევდა ეკლესია და დღესაც დიდ მუშაობას ეწევა, რათა რელიგიურ რიტუალებს მისცეს სილამაზისა და მშვენიერების იერი თანამედროვე ადამიანის ესთეტიკური მოთხოვნილებების გათვალისწინებით. საზოგადოებრივ აღიარებას თხოულობს პიროვნების სასიხარულო და საბედნიერო განცდები. ეს ეხება ადამიანის დაბადების, დღეობის, ქორწინების სამახსოვრო თარიღებს და სხვ. აღნიშვნას. ეს სათანადოდ აქვს გათვალისწინებული რელიგიას. მას შემუშავებული აქვს რიტუალების მთელი სისტემა. მისი დაძლევა შესაძლებელია მათი შემცვლელი საერთო რიტუალების შემოღებით. საკმაოდ წარმატებით დაიწყო ფუნქციონირება საქორწინო ცერემონიალებმა, რომლებიც ტარდება სპეციალურად აშენებულ საქორწინო სახლებში. ახალგაზრდებს მოსწონთ ამ მიზნით მოწყობილი საზეიმო რიტუალები. მაგრამ, როგორც ჩანს, იგი შემდგომ სრულყოფას მოითხოვს. ხელისმწიკრის შემდეგ ზოგჯერ ახალშეუღლებულები მიდიან ეკლესიაში ჭვრის დასაწერად. მათ უმრავლესობას ღმერთი ნამდვილად

არ სწამთ, მაგრამ რაღაც მაინც იზიდავთ. ეს შეიძლება დაკავშირებული იყოს ტრადიციების კონსერვატიულობასთან, ესთეტიკურ-ეთიკურ მიმზიდველობასთან და ა. შ. რაც მთავარია, საქორწინო ცერემონიალი ისე უნდა დაიხვეწოს, რომ მან ახალი ოჯახის შემქმნელებს რაც შეიძლება ძლიერად აგრძნობინოს ქორწინების სიღიაღეუფრო მეტია გასაკეთებელი ადამიანისათვის სხვა ღირშესანიშნავი მოვლენების (დაბადების დღე, მიღებული წარმატებების და სხვა) აღსანიშნავი ცერემონიალების შემუშავებისა და დადგენისათვის. მართალია, ჩვენი დროის საერთო დღესასწაულები საკმაო კონკურენციას უწევენ რელიგიურს, მაგრამ ამ სფეროში ჭერ კიდევ არ არის მოპოვებული სრული მონოპოლიურობა.

სპეციალურ აღნიშვნას მოითხოვს ე. წ. დამამშვიდებელი რიტუალები. ადამიანებში რელიგიური რწმენის შენარჩუნებას დიდად უწყობს ხელს მწუხარებაში ჩაყარდნილი ადამიანების ფსიქოლოგიურად უკეთეს მდგომარეობაში გადაყვანი საშუალებები, რომლებიც უმსუბუქებს მათ ტანჯვას. ადამიანებს ცხოვრება და მოღვაწეობა უხდებათ სხვადასხვა სიტუაციებში, რომლებიც არცთუ იშვიათად მრავალ უსიამოვნებას აყენებს მათ. ეს უსიამოვნებანი შედარებით ადვილად რომ გადაიტანონ, ისინი საჭიროებენ ნუგეშს. ნუგეშისცემა არის ადამიანზე ისეთი ზემოქმედება, რომელიც უხსნის მას უარყოფით განცდებს, ეხმარება სულიერი კონფლიქტების დაძლევაში.

დიდ მწუხარებაში ჩაყარდნილი ადამიანისათვის ადვილი არ არის გამოსავლის პოვნა, გარკვეული აზრით, იგი ინდიფერენტულია იმისადმი, რაც მას შეეხება მისცემს. მაგრამ ყოველგვარი საშუალება არ არის გამართლებული და სასარგებლო როგორც საკუთარი პიროვნების, ასევე საზოგადოებისათვის, რელიგია იყენებდა ადამიანთა ასეთ მდგომარეობებს, ქმნიდა ისეთ რიტუალებს, რომლებიც უმსუბუქებდა მათ უსიამოვნო განცდებს. მაგრამ ამ რიტუალებით ამტკიცებდა ღმერთის არსებობისადმი რწმენას, უქმნიდა ილუზიებს სამყაროსა და ადამიანზე და შეეხება საბოლოო ჯამში იმქვეყნიურ სამყაროში ჰპირდებოდა.

იგივე მიზანი (მწუხარებიდან გამოყვანა, არასასიამოვნო განცდების სასიამოვნოთი შეცვლა და ა. შ.) სხვა რიტუალებით, სხვა საშუალებებით უნდა განხორციელდეს. მეცნიერული მსოფლმხედველობის პოზიციებიდან უნდა შემუშავდეს დამამშვიდებელი საშუალებები, რომლებიც სწორ ინფორმაციას მისცემს ადამიანებს სინამდვილისა და საკუთარი თავის შესახებ, გაუფანტავს მათ რელიგიურ ილუზიებს ან პრიმიტიულ შეხედულებებს, რომელსაც ყოველდღიურ ცხოვრებაში იღებენ. ამავ დროს ასეთ საშუალებას დადებითი ემოციონალური დატვირთვაც უნდა გააჩნდეთ, ადამიანებს უნდა შეუძლებულ-

ქოს არასასიამოვნო მდგომარეობაში ყოფნა, უნდა მოახდინოს მათი გამოთავისუფლება უარყოფითი ემოციებისაგან.

მსოფლმხედველობის როლი ადამიანთა ცხოვრებასა და მოღვაწეობაში განსაკუთრებით ნათლად ჩანს იდეალების ფუნქციონირებაში, ყოველგვარი იდეალი უშუალოდ გამომდინარეობს იმ მსოფლმხედველობიდან, რომელსაც ადამიანი იზიარებს. იდეალი კონცენტრირებული მსოფლმხედველობაა.

ადამიანს ღრმად სწამს ესა თუ ის მსოფლმხედველობა მხოლოდ მაშინ, როცა მისი ცხოვრება და მოღვაწეობა ეფუძნება გარკვეულ იდეალს; ყოველგვარი მოქმედება პიროვნებისა გამსჭვალული უნდა იყოს იდეალით. იდეალისადმი ერთგულების მაჩვენებელია ისეთი შემთხვევები, როცა ადამიანი უარს ამბობს ვიტალურ მოთხოვნილებებზე. მაგალითად, ომში პატრიოტები საკუთარ სიცოცხლეს სწირავენ სამშობლოს დაცვას.

მოქმედების მასშტაბის მიხედვით არჩევენ ორი სახის იდეალს: შორეულს, ანუ საბოლოოს და უახლესს, ყოველდღიურ ცხოვრებისეულ მოთხოვნილებებთან დაკავშირებულს. ჩვენი საზოგადოებისათვის საბოლოო იდეალია კომუნიზმის აშენება, რელიგიურად მოაზროვნე ადამიანისათვის სამოთხეში მოხვედრა, ღმერთთან ორგანულ ერთიანობაში მოსვლა. „როგორი ურთიერთდამოკიდებულება იყოს დამყარებული ღმერთსა და ადამიანს შორის? სვამს კითხვას ქართული ეკლესიის მღვდელმთავარი და პასუხობს, — ადამიანის სულს თავისი საზრდო უნდა ეპოვა ღმერთში და ღვთით ეცხოვრა, ხოლო ადამიანის სხეული უნდა დაქვემდებარებოდა სულს“, „ღმერთი არის უმაღლესი იდეალი ყველა ჩვენი ზებუნებრივი სწრაფვისა. ეს უზენაესი ძალა უდევს საფუძვლად, იგია შინაარსი და მისწრაფება ადამიანის მორალური ცხოვრებისა“ [12. 15].

ეს იდეალები ადამიანთა პრაქტიკული მოღვაწეობის პროცესში კონკრეტული იდეალების, ამა თუ იმ დროისათვის შესაბამისი, ამოცანების სახით ფუნქციონირებენ. ქეჩმარიტო საზოგადოების მშენებლობა მრავალი კონკრეტული ამოცანის გადაჭრას საჭიროებს, აქედან ძირითადია: სოციალისტური რევოლუციის განხორციელება, პროლეტარიატის დიქტატურის დამყარება, მრეწველობის სოციალისტური ინდუსტრიალიზაცია, სოფლის კოლექტივიზაცია, კულტურული რევოლუცია და სხვა; რელიგიური იდეალების მიმდევრებისათვის კი აუცილებელია რელიგიური დღესასწაულების და ცერემონიალობის დაცვა (მარხვის შენახვა, ბავშვების მონათვლა, ჯვრის წერა და ა. შ.).

საბოლოო და დროებითი იდეალები ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად არ ფუნქციონირებენ. ყოველი კონკრეტული ამოცანის, იდე-

აღრს განხორციელება იმავე დროს ნიშნავს საბოლოო და ძირითადი იდეალის მოქმედებასაც. რაც უფრო შესაბამისი საშუალებით იქნება განხორციელებული ესა თუ ის კონკრეტული იდეალი, მით უფრო სრულად გამოავლენს საბოლოო იდეალის ბუნებას.

მარქსისტულ-ლენინურ და რელიგიურ მსოფლმხედველობას შორის პრინციპული განსხვავებაა მეცნიერებასთან დამოკიდებულების საკითხშიც.

რელიგია უძველესი დროიდან დღემდე სხვადასხვა საშუალებას მიმართავს, რათა დაძლიოს ის წინააღმდეგობა, რომელიც შეიმჩნევა რელიგიასა და მეცნიერებას შორის. საზოგადოების განვითარების ადრეულ ეტაპებზე, როცა მეცნიერება არ იყო სათანადო დონეზე განვითარებული და რელიგიურ დაწესებულებებს გაბატონებული ადგილი ეკავა საზოგადოებრივი ურთიერთობების მართვაში, რელიგია ადვილად იმორჩილებდა მეცნიერებას, კრძალავდა ახალ თეორიებს, ფიზიკურად უსწორდებოდა მის შემოქმედთ. მას შემდეგ კი, რაც მეცნიერება მძლავრად განვითარდა და საზოგადოების ყველა სფეროში ინერგება მისი შედეგები, რელიგია დღითიდღე კარგავს თავის პრივილეგიურულ პოზიციებს, ცდილობს „შშვიდობიანად“ მოაგვაროს ურთიერთობა მეცნიერებასთან, ჩააყენოს მისი მონაცემები რელიგიის სამსახურში, მოძებნოს მათ შორის შეხების წერტილები, რელიგიური მსოფლმხედველობის დასამტკიცებლად გამოიყენოს მეცნიერების მიღწევები. თანამედროვე ფიზიკის, ბიოლოგიის და სხვა მეცნიერებების მონაცემების ისეთი მსოფლმხედველობრივი შეფასება ხორციელდება რელიგიური იდეოლოგიების მიერ, რომ ხელი შეუწყოს ღმერთის არსებობის რწმენის განმტკიცებას ადამიანებში. ასე მაგალითად, ბიბლიაში მოცემულ ინფორმაციებსა და თანამედროვე მეცნიერულ ტრაქტატებს შორის წინააღმდეგობა, შეუსაბამობა აშკარაა. ან ერთი უნდა იყოს სწორი, ან მეორე. ასეთი ალტერნატიური მდგომარეობა მიუღებელია რელიგიის შესვეურთათვის, ისინი ეძებენ მესამე შესაძლებლობას. ერთ-ერთ ასეთ ცდას წარმოადგენს ის შეხედულება, რომელიც მოითხოვს სხვადასხვაგვარი ფუნქცია დააკისროს საღვთო წიგნებს, ერთი მხრივ, და მეცნიერულს, მეორე მხრივ. „თუკი ბიბლიის გამოთქმები ეწინააღმდეგება ბუნებისმეტყველების მონაცემებს — ამბობს რელიგიათმცოდნე შპიულბეკი, — ეს იმას არ ნიშნავს ჩვენთვის, რომ პირველი ყალბია, ხოლო მეორე სწორი. კითხვა უნდა დაისვას შემდეგნაირად: სწორადაა კი წაკითხული ბიბლია ან სწორადაა კი გაგებული ბუნებისმეტყველება?“ [44.67].

ბიბლიასა და ბუნებისმეცნიერებას ერთმანეთისაგან განსხვავებული ფუნქცია აქვს და ამიტომ მათ სხვადასხვაგვარად მიეყენება სისწორის ცნება. იგივე მდგომარეობაა, განაგრძობს შპიულბეკი —

საგანთა ყოველდღიურ ცხოვრებისეულ დახასიათებასა და იმავე საგნების მეცნიერულ ინტერპრეტაციას შორის. სახელდობრ, ყოველდღიურ ცხოვრებაში მიღებული საგანთა სახელდებები, გამოთქმები, აღნიშვნები არაზუსტია მეცნიერებისათვის, მაგრამ ეს გამოთქმები და აღნიშვნები და ა. შ. ზუსტია ცხოვრების სფეროსათვის. ასტრონომმა შპიულბეკის აზრით, კარგად იცის, რომ მზე არ ამოდის და არ ჩადის, მაგრამ სახლში ადამიანებთან ურთიერთობაში აღნიშნულ გამოთქმებს მოიხმარს. ანალოგიურად უნდა ითქვას მეცნიერებისა და ბიბლიის ურთიერთობის შესახებ. ბიბლიაში მოხმარებული გამოთქმები, დებულებები არაზუსტია მეცნიერების მიხედვით, მაგრამ ზუსტია ადამიანის რწმენის სფეროში. ზემოთ აღნიშნულ ანალოგიას შორის არის პოზიტიური მომენტი. სიზუსტის საზომი ერთნაირად არ მიეყენება ცხოვრებისეულ ყოველდღიურ ენას, ერთი მხრივ, და მეცნიერულს, მეორე მხრივ. მაგრამ მათ შორის არ არის ჩინური კედელი. მეცნიერება წარმოიშვა ცხოვრებისეული გამოთქმებისა და დებულებების ანალიზისა და განზოგადების საფუძველზე. შემდეგში, მეცნიერებამ შედარებით დამოუკიდებლობა მოიპოვა და იგი თავისი საკუთარი კანონების მიხედვით ვითარდება, მაგრამ ორგანული კავშირი მეცნიერულსა და ყოველდღიურ ცხოვრებაში მოხმარებულ დებულებებს შორის არ დარღვეულა. მეცნიერება განუხრელად ახდენს ზემოქმედებას ცხოვრებისეულ გამოთქმებსა და დებულებებზე, აზუსტებს და ხვეწს მათ. მეცნიერული აზროვნება სულ უფრო და უფრო „ირთვება“ ცხოვრებისეულ ურთიერთობებში. ცხოვრება, ადამიანთა პრაქტიკული მოღვაწეობა საგანთა ახალ მხარეებს ხშირად გაცილებით ადრე აქცევს ყურადღებას, ვიდრე მეცნიერება, რითაც ახალ პრობლემებს აყენებს მეცნიერების წინაშე. რა თქმა უნდა, ერთი და იგივე საგნები უფრო ზუსტადაა გამოხატული მეცნიერულ დებულებებში, ვიდრე ყოველდღიურ ცხოვრებისეულ გამოთქმებში, მაგრამ რაც უფრო წინ მიდის ადამიანთა საზოგადოება, მით უფრო იშლება ზღვარი მათ შორის, რადგან მით უფრო ზუსტდება ადამიანთა ყოველდღიური სალაპარაკო ენა. რაც უფრო უახლოვდება ცხოვრებისეული გამოთქმები მეცნიერულს, რაც უფრო ზუსტდება ისინი, მით უფრო სწორ საფუძველზე ხორციელდება ადამიანებს შორის ურთიერთობანი, მათ უფრო მეტ წარმატებებს აღწევენ ადამიანები თავიანთ პრაქტიკულ მოღვაწეობაში. ბუნებრივია, რაც არ უნდა მიუახლოვდეს ყოველდღიური ცხოვრებისეული ენა მეცნიერულს, მათ შორის განსხვავება მაინც იქნება, მაგრამ მათი ურთიერთმიმართების ისტორია იმაზე მიგვანიშნებს, რომ მათ შორის განსხვავება არ ატარებს პრინციპულ ხასიათს. ორივეს მიზანი ერთია, რაც შეიძლება

ღრმად იქნეს შემეცნებული საგნები და მოვლენები, რათა უკეთ მარ-  
ტონ მათი გარდაქმნისა და ათვისების პროცესები.

არსებითად განსხვავებული ურთიერთობაა მეცნიერებასა და ბი-  
ბლიას, საერთოდ მეცნიერულსა და რელიგიურ შეხედულებებს შო-  
რის. მეცნიერულსა და ყოველდღიურ ცხოვრებისეულ აზროვნებას  
ერთი მიზანი აქვს, საგნებისა და მოვლენების შემეცნება სამყაროში  
უკეთ ორიენტირების მიზნით, რელიგიას კი აინტერესებს ამქვეყნიურ  
საგნებზე ისეთი შეხედულების განვითარება, რომელიც ადამიანთა  
ყურადღებას ჩამოაცილებს თანამედროვეობის აქტუალურ ამოცან-  
ებს. მეცნიერებისა და რელიგიის ურთიერთსაწინააღმდეგო მიზან-  
დასახულობა განაპირობებს იმას, რომ საზოგადოების პროგრესთან  
ერთად მათ შორის ზღვარი უფრო და უფრო ღრმავდება: მეცნიე-  
რების წარმატებები რელიგიას ართმევს მომხრეებს, მკვეთრად უმ-  
ცირებს მრევლს [47, 68—70].

შპიულბეკის მსჯელობა იმის შესახებ, რომ რელიგიურ წიგნებს  
არ მოეთხოვება სიზუსტე სამყაროში მიმდინარე პროცესების თაო-  
ბაზე, რადგან რელიგიის ფუნქცია, ადამიანებს მოემსახუროს რწმე-  
ნის სფეროში, მოკლებულია საფუძველს. რელიგია ისეთ რწმენას ქა-  
დაგებს, რომელიც ეფუძნება სამყაროს ღვთაებრივი წარმოშობის,  
ადამიანისა უკვდავების, აქმვეყნიურის. როგორც ღმერთის, და იმქვე-  
ყნიურის, როგორც მარადიულის და ა. შ. იდეებს: ისინი ?სოფლმხედ-  
ველობრივი პრინციპებია და უშუალოდ გამომდინარეობს სამყაროზე  
შესაბამისი შეხედულებებიდან. ბუნებრივია, პირველისადმი რწმენა  
ვერ იქნება მყარი, თუკი მეორე ნაწილი, ე. ი. შეხედულებები სამყა-  
როზე, სამყაროში ადამი-ნების ადგილისა და როლის შესახებ არ იქნე-  
ბა ქეშმარიტი, ობიექტური ვითარების ადექვატური. მიუ უმეტეს,  
თუკი რელიგიური შეხედულებების საწინააღმდეგოს მეცნიერება  
ავითარებს და მის ქეშმარიტებაში ეჭვი არ შეაქვთ თვით რელიგიის  
ღამცველებს.

როგორც ცნობილია, რელიგიური ორგანიზაციები სასტიკად უს-  
წორდებოდნენ მეცნიერების კორიფეებს, რომლებიც ახალ სიტყვას  
ამბობდნენ მეცნიერებაში, კრძალავდნენ მხატვრულ ნაწარმოებებს,  
რომლებშიაც მიწიერი სათნობებანი იყო აღწერილი ან გამოაცლიდნენ  
მათ ქალ-ვაჟის ურთიერთობების ამსახველ ეპიზოდებს და ისე სთა-  
ვაზობდნენ მორწმუნეებს. ისინი კათოლიკური სამყაროს მესვეურთა  
ალიარებით, რა თქმა უნდა, არ კითხულობდნენ „ქირურგიულად და-  
მუშავებულს“, უფრო ზუსტად „გამოშიგნულ“ რომანებს და ეცნო-  
ბოდნენ სტენდალის, ბალზაკის და სხვათა ნაწარმოებებს თავის ბუ-  
ნებრივ ფორმაში.

რელიგიის თანამედროვე დამცველები სხვადასხვაგვარ რეფლექსიას ახდენდნენ წარსულში ჩადენილ „ცოდებზე“ კულტურული მიღწევების მიმართ. ზოგიერთს შემთხვევით შეეცდომად მიაჩნია, სხვები გაუგებრობას მიაწერენ და ა. შ. ქართული ეკლესია მეორე უკიდურესობაში ვარდება, იგი აზვიადებს რელიგიის დადებით როლს ქართული კულტურის განვითარებაში და ავითარებს აზრს იმის შესახებ, რომ მართლმადიდებლურმა ქრისტიანობამ გადამწყვეტი როლი ითამაშა საქართველოში ქართული მწერლობის, ხელოვნების და კულტურის განვითარებაში. „რა მოგეცა ეკლესიამ წარსულში?“ — სვამს კითხვას ქართული ეკლესიის მღვდელმთავარი და პასუხობს — ბევრი რამ, რითაც ამაყობს ჩვენი ერი ხელოვნების, ლიტერატურის, არქიტექტურის და სხვა სფეროში... რა იქნებოდა საქართველო წმ. ნინოსა, ვახტანგ გორგასალის, დავით აღმაშენებლის, შოთა რუსთაველის, დავითისა და კონსტანტინეს, კათოლიკოს პატრიარქ ანტონ I, ეფრემ ფილოსოფოსის, პეტრე იბერის, იოანე პეტრიწისა და მრავალთა სხვათა ღვაწლის გარეშე. ვის ეცოდინებოდა დღეს საქართველოს შესახებ, რომ არ გვეოლოდა ბექა ოპიზარი, ბერი დამიანე; წარმოდგენელია საქართველო მსოფლიოში ცნობილი ტიხრულმინანქრული ნატების, სვეტიცხოვლის, ჭვრის, ბოლნისის სიონის გარეშე. ასეთი მაგალითების მოტანა ათასობით შეიძლება. მთელი ეს საუნჯე შექმნა ჩვენმა ხალხმა ქრისტიანობისა და საქართველოს ეკლესიის მაცხოვრებელ სხვათა გავლენით“ [12. 108].

აღნიშნულ პერიოდში, მართალია, გაბატონებული მსოფლმხედველობა რელიგია იყო, მაგრამ განა მხოლოდ მისი დამსახურებაა ქართული კულტურის მიღწევები?

ქართული მწერლობის, მხატვრობის და ხელოვნების სხვა ჟანრის ნაწარმოებების ერთ-ერთი დამახასიათებელი ნიშანი ხომ თავისუფლად მოაზროვნეობაა? ეს კი აშკარად ეწინააღმდეგება რელიგიის მსოფლმხედველობის მაპროფილებელ როლს კულტურის განვითარებაში. სრულიად სამართლიანად მიუთითებს პროფ. დ. გეგეშიძე, რომ „ვიწრო, დოგმატიკურ საეკლესიო ჩარჩოებში ვერ ეტევა არა მარტო ძველი ქართული მწერლობის ქმნილებები, არამედ ქართული ხელოვნების სხვა ჟანრის ნაწარმოებები, უხვად შეიცავენ არა მარტო თავისუფლად მოაზროვნეობის ნიშნებს, არამედ ანტისაეკლესიო მოტივებსაც“ [6.79].

ქართველი ხალხის უმრავლესობისათვის რელიგია საერთოდ, არ იყო ორგანულად შერწყმული მისი ცხოვრების წესთან, ამიტომ იყო, რომ რელიგიური თემატიკის მომცველ ნაწარმოებებში ასე უხვად ვნახულობთ ქრისტიანული რელიგიის საწინააღმდეგო მოტივებსა და ტენდენციებს.



მხატვრული ნაწარმოებების სიდიადეს მაშინ შეიძლება მიაღწიოს ადამიანმა, როცა იგი თავს დააღწევს ორთოდოქსული რელიგიის გავლენას. ყველა დიდი ქმნილება (განურჩევლად იმისა მეცნიერების სფეროს მიეკუთვნება იგი თუ ხელოვნების) არსებულისაგან განსხვავებულის შექმნას გულისხმობს, ობიექტურად მოქმედი კანონების სტიქიური მოქმედების გადალახვას მოასწავებს; ადამიანის აქტიურობაზე მეტყველებს და არა პასიურობაზე. ეს ყველაფერი იმის საწინააღმდეგოა, რასაც მორწმუნეებისაგან ფატალური რელიგიური მსოფლმხედველობა მოითხოვს.

მეცნიერებასთან აშკარა მტრული დამოკიდებულება რელიგიამ ოფიციალურად შეცვალა, მაგრამ ცდილობს მეცნიერული შედეგების მიღწევებს ისეთი მსოფლმხედველობრივი მნიშვნელობა მიანიჭოს, რომ რელიგიური დოგმების დასამტკიცებლად გამოიყენოს ისინი ან საერთოდ უარყოს მეცნიერების მსოფლმხედველობრივი ღირებულება.

რელიგიის დამცველები ირწმუნებიან, რომ მეცნიერება და რელიგია ერთიმეორეს არ ეწინააღმდეგება, მათ ერთი საერთო ნიადაგი აქვს „ჩვენი რწმენა დაფუძნებულია როგორც საღმრთო წერილზე, ასევე ბუნების შეცნობაზე, რადგანაც გარემომცველი სამყაროს შეცნობა წარმოადგენს ლოგიკურ საფუძველს შემოქმედზე დასკვნის გასაკეთებლად“\*. ამ მიზნით დასავლეთ სამყაროში მრავალი ნაშრომი გამოდის შთაბეჭდავი სახელწოდებებით: „ბიბლია და თანამედროვე მეცნიერება“, „ღმერთის არსებობის დასაბუთება თანამედროვე ბუნებისმეტყველების შუქზე“, „ქრისტიანობა და სამყაროს თანამედროვე ბუნების მეცნიერული სურათი“ და ა. შ.

თანამედროვე ფიზიკის, ბიოლოგიის და სხვა მეცნიერების მონაცემები სურთ გამოიყენონ ღმერთის არსებობის, რელიგიური სასწაულების და სხვა რელიგიური შეხედულებების დასადასტურებლად [12. 46].

მეცნიერების მსოფლმხედველობრივი მნიშვნელობის ფაქტობრივი უარყოფაა პოლომორფიზმის პრინციპის გავრცელება მეცნიერებისა და ფილოსოფიის ურთიერთობაზე. მაგალითად, ნეოთომისტების მიხედვით საგანთა მატერიალური მხარე, ანუ საგანთა გარეგანი, რაოდენობრივი გარკვეულობანი არის მეცნიერების კვლევის ობიექტი, ხოლო საგანთა შინაგანი კავშირშიმართებები ფილოსოფიისა და თეოლოგიის თვისებრივი განსაზღვრულობანი. ამის შესაბამისად მეცნიერება არ იძლევა საგანთა ბუნების, მისი რაობის ახსნას, იგი არის ფილოსოფი-

\* ზოგიერთი ასეთი ინტერპრეტაცია რელიგიური მსოფლმხედველობრივი პოზიციებიდან კრიტიკულადაა განხილული ბროშურაში „ნეოთომიზმის რეაქციულ არსი“, თბ., 1973.

სა და თეოლოგიის ბჭობის ობიექტი. ის, რაც ძირითადად, აუცილებელი და განმსაზღვრელია საგნებსა და მოვლენებში, მეცნიერებისათვის მიუწვდომელი და შეუუმეცნებადია. კერძო მეცნიერებანი, ნეოთომიზმის თვალსაზრისით, შეისწავლიან საგანთა მხოლოდ რაოდენობრივ განსაზღვრულობას, რომლებსაც შემთხვევითი და არა არსებითი როლი აქვთ საგნებში.. ამიტომ მათ მიერ დადგენილი დებულებები პირობითი აუცილებლობის მნიშვნელობისაა, ხოლო ფილოსოფია და თეოლოგია ეხება საგანთა შინაგან კავშირშიმართებებს და ადგენს უპირობო ჭეშმარიტებებს.

ბუნებრივია, მეცნიერული შემეცნება თუკი მოვლენათა სფეროს კავშირშიმართებებით იფარგლება, არაერთარი მსოფლმხედველობრივი ღირებულება მას არ ექნება. ზოგიერთი რელიგიურად მოაზროვნე მეცნიერების წინააღმდეგ აყენებს არგუმენტს, რომელიც შეეხება არა თვით მეცნიერების რაობას, მის მიერ დადგენილ დასკვნებს, არამედ წარმოშობისა და ფორმირების პირობების არაკომპეტენტურობას. როგორც ცნობილია, მათემატიკის განვითარებამ საერთოდ, ალბათობის თეორიამ, კერძოდ, დიდად შეუწყო ხელი ადამიანს ბუნების რიგი კანონზომიერებების აღმოჩენასა და დადგენაში, მისი საშუალებით შესაძლებელი გახდა კვლევის ორბიტაში მოქცეულიყო საგანთა სიმრავლეები და განუხრელად დინამიურობაში მყოფი მოვლენები. ალბათობის თეორია წარმატებით გამოიყენება სიცოცხლის საიდუმლოებების ამოცნობის საქმეშიც. ეს სფერო რელიგიას თავის საკუთრებად მიაჩნია და ამიტომ ყოველნაირად ცდილობს დააპყროს ალბათობის თეორიის შემეცნებითი ღირებულება. „საგულისხმოა ის ფაქტი, რომ თვით ალბათობის თეორია ჩამოყალიბდა აზარტული თამაშების (მაგ., ბანქო) ანალიზის შედეგად (გ. გალილეი, ბ. პასკალი და სხვ.). ამ თეორიის ერთ-ერთ ფუძემდებელ ნაშრომს (პიუნგენსისას) ასეთი სათაური აქვს — „გაანგარიშებათა შესახებ აზარტულ თამაშებში“. აქვე უნდა დავსძინოთ: „თუ აზარტული თამაშების ანალიზმა დიდად შეუწყო ხელი მათემატიკის განვითარებას, სიცოცხლის წარმოშობა-განვითარებაზე ამ თეორიის მისადაგებით ერთგვარი უხერხულობა იქმნება, თუნდაც ლოგიკის თვალსაზრისით, რამეთუ ამ შემთხვევაში ბანქოსა და ნარდის თამაშის პრინციპებზე დაიყვანება სიცოცხლისა და აზროვნების საწყისიც და არსიც. რასაკვირველია, ეს სრული უაზრობაა“.

ზემოთ მოყვანილი მოსაზრებების შესახებ უნდა ითქვას შემდეგი: პირველი, ამა თუ იმ მოვლენაზე არ შეიძლება ვიმსჯელოთ იმის მიხედვით თუ რა შემთხვევითი ფაქტი უძლოდა წინ. ყოველგვარი კანონზომიერება იწყებს ფუნქციონირებას შემთხვევითობის გზით და შემთხვევითობის სფეროში, მაგრამ ეს არ მიუთითებს მის უარყო-

ფით მზარეზე, საქმე იმას შეეხება, თუ რა როლს ასრულებს ეს კანონზომიერება საგანთა წარმოშობა-განვითარებაში.

მორე, ალბათობის თეორია უშუალოდ კი იღებს დასაბამს აზარტულ-ლი თამაშობიდან, მაგრამ ეს მხოლოდ საბაბი იყო. სინამდვილეში ალბათობის თეორიის წარმოშობა განპირობებული იყო საზოგადოებრივი ცხოვრების იმდროინდელი დონით, როცა საზოგადოებაში იწყებს განვითარებას მრეწველობა, რთულდება და მრავალფეროვანი ხდება საზოგადოებრივი ურთიერთობები, რომელთა შემეცნება შეუძლებელი იყო ერთმნიშვნელოვნად და ცალსახად, საჭირო იყო ისეთი მეცნიერული მეთოდი, რომელიც დინამიურობაში მყოფ საგანთა სიმრავლეებში მოძებნიდა ამ სიმრავლეების საშუალო დინებას, მათ ძირითად მიმართულებას და დაადგენდა ცალკეული სიმრავლების მომავალ მდგომარეობებს. სწორედ ამ საზოგადოებრივმა მოთხოვნამ განაპირობა ალბათობის თეორიის წარმოშობა. რაც შეხება აზარტულ თამაშებს, ისინი ბიძგს აძლევდნენ ასეთი თეორიის წარმოშობას, რადგან ალბათური კანონზომიერებების მოქმედების სფერო ნათელ და ყველასათვის მისაწვდომს წარმოადგენდა. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ აზარტულ თამაშებს ადამიანები უხსოვარი დროიდან მისდევდნენ, მაგრამ ალბათობის თეორია მხოლოდ მაშინ წარმოიშვა, როცა ამისი აუცილებლობა საზოგადოებრივმა საწარმოო პრაქტიკამ დააყენა და არა ადამიანთა გართობის საჭიროებამ. მესამე, ალბათობის თეორიის საშუალებით თუ შესაძლებელია გაღრმავდეს ცოდნა სიცოცხლის წარმოშობა-განვითარებაზე, რატომ ნიშნავს ეს ბანქოსა და ნარდის თამაშის პრინციპებზე სიცოცხლისა და აზროვნების საწყისისა და არსის დაყვანას? თუ რაიმე საერთო აქვს ამ ორი სახის მოვლენას და მისი ასახვა ალბათობის თეორიის საშუალებით არის შესაძლებელი, სრულებით არ ნიშნავს ეს მათ გაიგივებას. არაორგანული და ორგანული ბუნების მოვლენებს ბევრი რამ აქვს საერთო (სივრცესა და დროში არსებობა, სასრულობა და რღვივიდულობა და ა. შ.), მაგრამ ამის გამო მათ არავენ აიგივებს ერთმანეთთან.

ამ შემთხვევაში მთავარი ისაა, რომ ალბათობის თეორია სხვა მეცნიერულ თეორიებთან ერთად სამყაროს თავისი თავისაგან ახსნის საშუალებაა, იგი საგანთა სიმრავლეების ქცევის ასახსნელად არ საჭიროებს ზებუნებრივი ძალების მოშველიებას, ასეთ ფაქტორებს საკუთრივ საგანთა ურთიერთობებში ნახულობს.

მეცნიერული მსოფლმხედველობისა და რელიგიურის ურთიერთობა სპეციფიკურ სახეს იღებს ცოდნისა და რწმენის ურთიერთმიმართებაში. საუკუნეების განმავლობაში, რელიგია, როგორც საზოგადოებრივი მსოფლმხედველობა, გაბატონებული იყო და მონოპოლიური მდგომარეობა ეკავა. თუ ადამიანს რაიმე სწამდა, ეს ნიშნავდა რომ ამა თუ იმ

რელიგიას იზიარებდა და თავის ცხოვრებას მისი ღოგმებით ზომავდა, აფასებდა, მეცნიერების განვითარებასთან ერთად, განსაკუთრებით მეცნიერული მსოფლმხედველობის წარმოშობისა და მისი საზოგადოებაში დანერგვის შემდეგ, რწმენა რაიმესი აღარ ნიშნავს მხოლოდ რელიგიური ღოგმების აღიარებას, პირიქით, რაც ღრო გადის, მით უფრო მეტი ადამიანი აღწევს თავს რელიგიას და მისი რწმენის სფერო ამქვეყნიური კრიტიკრიუმებით იფარგლება. ეს ვითარება შეუძინეველი არ რჩება რელიგიის დამცველების მხრივ და ისინი ყოველნაირად ცდილობენ შეინარჩუნონ ძველი მდგომარეობა. ამ მიზანს ემსახურება მეცნიერებისა და რწმენის ერთმანეთისაგან გამიჯვნის არა ერთი მცდელობა. ასე მაგალითად, რელიგიის ფილოსოფიის თანამედროვე მიმდევრების მტკიცებით: „მეცნიერებას აღარ უნდა ჰქონდეს პრეტენზია საბოლოო ჭეშმარიტების გამორკვევაზე ყოფიერების არსის და მისი დანიშნულების ღირებულებებისა და შინაარსის შემეცნებაში... მეცნიერება აღარ უნდა ცდილობდეს გაბატონებას იმ სფეროებში, სადაც ღვთისმეტყველება თავს საკუთარ კედლებს შორის გრძობს“ [15. 212]. მათი მსჯელობის თანახმად, შემეცნების ქვეშ ამ შემთხვევაში უნდა ვიგულისხმოთ შეტყობა, მინდობა, შინაგანი დამოკიდებულება, რაც დღის წესრიგში დგება რწმენაზე მსჯელობის დროს“. ამ აზრით გვესმით ჩვენ იესო ქრისტეს სიტყვები, რომელიც ბტყვის: მე ვარ ჭეშმარიტება. ეს ის სახეობაა ჭეშმარიტებისა, რომლის დაუფლება და შეცნობა შეუძლებელია და რომლის ჩვენებაც ასევე შეუძლებელია. გარნა ის ჭეშმარიტებაა ეს, რომელიც უნდა მივილოთ და რომელსაც უნდა მივსდევდეთ“, ასე თვლიან თეოლოგები [15. 216].

აღნიშნულ მტკიცებაში რწმენის სფერო რელიგიურის კუთვნილებადაა გამოცხადებული და სხვა სახის რწმენას, არარელიგიურს არ ცნობს. ამავე დროს ცდილობს რწმენის ჭეშმარიტებისათვის სხვა საძებნი დაძებნოს. ავტორი მართალია, როცა ამბობს, რომ ჭეშმარიტების მნიშვნელობა არ ამოიწურება მეცნიერებაში დამკვიდრებული ცნებით, რომლის მიხედვითაც რაიმე დებულება ითვლება ჭეშმარიტად. ჭეშმარიტებას ღირებულებითი მნიშვნელობა აქვს. ვინმეს რაიმე მოაჩნია ჭეშმარიტად იმ აზრით, რომ იგი მისთვის, როგორც პიროვნებისათვის, არსებითი მნიშვნელობისაა. ყოველი პიროვნება თავის ცხოვრების წესს აგებს გარკვეულ პრინციპებზე, რომლებსაც მისთვის ჭეშმარიტი ღირებულება აქვს, თუმცა ისინი თავისთავად ჭეშმარიტებას (მეცნიერული გაგებით) შეიძლება არც წარმოადგენდეს. უფრო ზუსტად, მათი ჭეშმარიტების საკითხი მისთვის არ დგას. გარკვეული ფაქტორების ზემოქმედებით (სოციალური გარემო, ოჯახი და ა. შ.) მისთვის, როგორც პიროვნებისათვის, მოცემულ პრინციპებს ჭეშმარი-

ტების ღირებულება აქვს. ადამიანი თავის ქცევას მსოფლმხედველობრივ შეფასებას აძლევს. მისთვის ყოველგვარ მოქმედებას ღირებულებითი მნიშვნელობა აქვს. ცნობიერად თუ არაცნობიერად ადამიანთა ქცევები ფასდება იმ მსოფლმხედველობრივი პრინციპებით, რომლებსაც ისინი იზიარებენ. ამ მხრივ არსებითი განსხვავებაა ადამიანსა და ცხოველს შორის. ცხოველის მოქმედება უშუალოდ ემსახურება გარკვეული ვიტალური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებას. თუ რა გზით, რა საშუალებით ახორციელებს იგი თავის მიზანს, მისთვის არავითარი მნიშვნელობა არაა აქვს. სულ სხვა მდგომარეობაა ადამიანთან. ადამიანი მხოლოდ ვიტალური მოთხოვნილებების მქონე არსება არ არის, იგი ამავე დროს სინამდვილისა და თავისი თავისადმი ღირებულებითი დამოკიდებულების მქონე არსებაცაა. მისთვის განურჩეველი არ არის თუ რა საშუალებებს მიმართავს სასიცოცხლო მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებისათვის. ყოველი საშუალება ღირებულებით შეფასებას ნახულობს ადამიანში, ეს შეფასება უკვალოდ არ ქრება, იგი შემოინახება მასში. უფრო მეტი, ასეთი შეფასებისაგან „შენდება“ პიროვნება როგორც სოციალური არსება. იგი არ არის ერთხელ და სამუდამოდ უცვლელი სახით მოცემული. იგი განუწყვეტლივ ქმნადობის პროცესშია. ყოველი მისი მოქმედება ან ამტკიცებს პიროვნების იდეალს, ან ამსხვრევს მას და ახალი იდეალისაკენ მოუწოდებს. ყველა შემთხვევაში პიროვნების სტრუქტურა მოდიფიკაციას განიცდის. რაც მთავარია, ასეთ ღირებულებით დამოკიდებულებებს პიროვნებისათვის ჭეშმარიტების მნიშვნელობა აქვს. ყოველდღიურ ცხოვრებაში ჭეშმარიტების ამდაგვარი მნიშვნელობით ფუნქციონირება ფაქტია. ამიტომ მართალია ზოგიერთი სოციოლოგის მტკიცება იმის შესახებ, რომ ჭეშმარიტების ცნების სხვადასხვა შინაარსთა რიცხვში უნდა შევიტანოთ არა მხოლოდ ობიექტური შემოწმება ჰიპოთეზებისა ექსპერიმენტის განმეორებით (როგორც ამას მეცნიერებაში აქვს ადგილი), არამედ აგრეთვე ის მნიშვნელობები, შეფასებას რომ საჭიროებენ იმ მოვლენებთან, რომელთაც უნდა დავეპოვოთ ხოლმე — ჭეშმარიტება უფრო დიდია, ვიდრე რომელიმე დასკვნა ცალკეული მეთოდისა [15.217]. მაგრამ არ არის მართალი, როცა აქედან გამომდინარე, დაასკვნაინ, რომ „მეცნიერული ობიექტურობის შეხვედრა საღვთისმეტყველო აღიარებასთან შესაძლოა ნაყოფიერი გამოდგეს, თუკი ერთსაც და მეორესაც განვიხილავთ როგორც ღვთისმიერ ბოძებულ ნიჭს ადამიანურბ ცოდნისადმი“ [15.217].

რელიგიის ხანგრძლივმა ბატონობამ და მეცნიერების განვითარების ხანგრძლივად დაბალმა დონემ ცოდნისა და ღირებულებითი სფეროები ერთმანეთისაგან გამიჯნა. მას საფუძვლად დაედო ორგვარი

ქვეშარტების თეორია. ეს ტრადიციმ გარკვეულწილად დღემდე გრძელდება. რელიგია ცდილობს შეინარჩუნოს არსებული მდგომარეობა, რათა რელიგიური რწმენის სფერო მეცნიერების მხრივ ხელუხლებელი დარჩეს.

მეცნიერული მსოფლმხედველობის ერთ-ერთი აქტუალური ამოცანაა ღირებულების სფეროს დაქვემდებარება მეცნიერული კვლევისადმი. მეცნიერული მსოფლმხედველობა უნდა დაედოს საფუძვლად როგორც სინამდვილის შემეცნებას, ასევე ადამიანის ცხოვრების წესსაც. ჩვენს დროში ეს პროცესი წარმატებით ხორციელდება. ზოგიერთი მოაზროვნის მტკიცება იმის შესახებ, რომ მეცნიერება სინამდვილის სრულად შემეცნებას ვერასოდეს ვერ მიაღწევს, ბევრი რამ მას ყოველთვის დარჩება გაურკვეველი და ამიტომ რელიგიის არსებობის საფუძველი ურყევი იქნება, არ არის სწორი. დღეს მეცნიერება იმ დონეზეა განვითარებული, რომ საკმარისია რელიგიის განსოლოლოგიური პირობების უარსაყოფად; რაც მის არსებობას ჯერ კიდევ ასაზრდოებს, არის ძირითადად სოციალური ფაქტორები და ტრადიციის კონსერვატულობა.

ჩვენი ეპოქა არის რელიგიური მსოფლმხედველობის მეცნიერული მსოფლმხედველობით შეცვლის ეპოქა. ადამიანები, ერთი მხრივ, მემკვიდრეობით იღებენ საუკუნეებით მომდინარე მსოფლმხედველობრივ ტრადიციებს, რაც ძირითადად რელიგიურ მსოფლმხედველობასთან არის დაკავშირებული, მეორე მხრივ, ითვისებენ თანამედროვე ცხოვრებასთან დაკავშირებულ მეცნიერულ შეხედულებებს, რომლის თეორიულ საფუძვლებსაც მარქსიზმ-ლენინიზმი წარმოადგენს. ეს რთული და წინააღმდეგობების მომცველი პროცესი სხვადასხვაგვარად გარდაისახება ყოველ ცალკეულ ადამიანში (სოციალური, ოჯახური და სხვა ფაქტორების გამო). ადამიანთა ერთი ნაწილი რელიგიური მსოფლმხედველობის გავლენის ქვეშ რჩება, მეორე დაუფლებულია მეცნიერულ მსოფლმხედველობას, მესამე სხვადასხვა მასშტაბით მოიცავს როგორც ერთს, ასევე მეორეს.

მსოფლმხედველობრივი ორიენტაციის აქტუალურობა იზრდება ჩვენი საუკუნისათვის დამახასიათებელი ზოგადსაქაობრიო პრობლემების გამწვავებასთან დაკავშირებით. „კაცობრიობის მეცნიერული და ტექნიკური ძლიერების ზრდა, — თქვა ამხ. მ. ს. გორბაჩოვმა საზოგადოებრივ მეცნიერებათა კათედრების გამგეების მოსკოვის (1986 წ. ოქტომბერი) თათბირზე, — გლობალური პრობლემების გამწვავებაა. ადამიანთა ცივილიზაციის და თვით ქვეყნად სიცოცხლის არსებობისადმი გაძლიერებული საფრთხე მილიტარიზმისა და აგრესიის იმპერიალისტური პოლიტიკის შედეგად — ყოველივე ეს ახალ მსოფლმხედველობით პრობლემებს აყენებს და გვავალებს ახლებურად გა-

ვიაზროთ ძველი პრობლემები“ [7].

სკკპ XIX საკავშირო კონფერენციაზე, დაისახა რა მეცნიერების განვითარების პერსპექტივები, ხაზგასმით აღინიშნა, რომ „გარდაქმნის პირობებში შეიქმნა საზოგადოებათმეცნიერულ გამოკვლევებზე მწვავე სოციალური მოთხოვნილება. ჩვენ გვჭირდება მარქსისტულ-ლენინური მსოფლმხედველობისა და მეთოდოლოგიურ საფუძველზე საზოგადოებრივ მეცნიერებათა ნამდვილი აღმავლობა“.

ინფორმაციის საშუალებათა ზრდისა და მისი მრავალფეროვნების ეპოქაში, როგორც ბურჟუაზიული სოციოლოგიის ზოგიერთი წარმომადგენელი ამბობს, დედამიწის ყოველ კუთხეში მცხოვრები ადამიანები იდეოლოგიური რაკეტების ბომბარდირების ქვეშ იმყოფებიან. მიუხედავად ამისა, მეცნიერული მსოფლმხედველობა ამტკიცებს თავის უპირატესობას, გავლენას ახდენს ადამიანთა უმრავლესობის ცნობიერებაზე და სწორი გზით წარმართავს მათ ცხოვრებასა და მოღვაწეობას.

## ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ АТЕИЗМА

### Резюме

**Кант о религии.** Г. Тевзадзе. Проблема соотношения философии и религии по своему содержанию является проблемой взаимоотношения веры и знания. Любая философия, заслуживающая такое название, предлагает определенное обоснование мировоззрения (включая теорию, доказывающую невозможность мировоззрения). Будет ли мировоззрение рационалистическим или эмпирическим будет ли оно обосновано на науку, на внутренний опыт или на допущение невозможности познания, оно всегда, в той или иной степени, опирается на два принципа: знания и веры. Исключение веры из мировоззрения равносильно отрицанию ответственности и активности человека. Отрицанием ответственности аннулируется личность как таковая.

Один из представителей классической немецкой философии И. Кант (1724—1804) ясно видел всю сложность проблемы и предложил парадигму одного из возможных решений проблемы. Установление постулатами бессмертия души и существование бога, наряду с основным и необходимым для существования нравственности постулатом свободы, указывает на интересный аспект связи идеализма и религии. Начиная с Платона, идеалисты, как бы высоко не оценивали человека, все же не доверяли его силе и творческой способности, призывая на помощь сверхчеловеческое.

Автономная этика Канта по своей внутренней логике шла к атеизму, к установлению этики человека, берущего на себя функции «умершего» (в «Критике чистого разума») бога, что, к сожалению, не заметил Ницше. Кант ввел религию в пределы разума для облегчения этого бремени, хотя он не отрицал возможность атеистической морали (Спиноза). Т. о. европейское мышление, пройдя через учения Паскаля и Дидро, подготовило себя, с одной стороны, для материалистической этики, с другой — для экзистенциалистского понимания свободы, как «проклятия» человека (Ж. П. Сартр).

**Проблема религии в философии А. Шопенгауэра.** Д. Данелия. Вопрос об отношении идеалистических философских систем к религии является одной из тех философских проблем, решение которых, как мы думаем, имеет две стороны: одна сторона выясняет природу самой



идеалистической философской системы, другая — дает возможность с определенной точки зрения рассмотреть религию и идею бога, религиозное сознание вообще.

Вопрос об отношении иррационалистической философии к религии особенно интересен тем, что почти все представители этого философского течения отрицают религию, тогда как от религии они не так далеко отстоят, как сами думают. В этом плане особенно значительным представляется учение классика волюнтаризма и иррационализма А. Шопенгауэра (1788—1860), у которого проблема религии находит интересное и своеобразное решение.

А. Шопенгауэр считает себя антирелигиозным мыслителем и борцом против религии, особенно против идеи персонального бога. Он считает страдание, присущим жизни, а не божьим промыслом. По его утверждению, единственный путь спасения — уничтожение воли к жизни, полное отсутствие желаний, аскетизм. Человек одинок, несмотря на то, что он сам создает себе мир демонов, богов и связанных, мир религии и суеверий.

Анализ этики Шопенгауэра, его воззрений об аскетизме и пессимизме в христианстве, о магии показывает свободу мысли этого философа.

Метафизика воли Шопенгауэра является одной из разновидностей идеалистического пантеизма, хотя сам Шопенгауэр отрицал пантеистический характер своего учения.

Антирелигиозность взглядов А. Шопенгауэра не пошла дальше критики персонального бога монотеистических религий. Шопенгауэр не смог преодолеть антропоморфизм, несмотря на то, что отрицал персонального бога. Основной принцип его метафизики — воля — это тот духовный принцип, который гипостазирован от человеческой воли.

Русская религиозная философия конца XIX и начала XX веков и философская проблема пола. А. Бакрадзе, А. Кацитадзе. Русская религиозная философия конца XIX и начала XX веков преимущественно сориентирована на искание религиозно-нравственного смысла человеческой жизни. В русле этих исканий важное место занимает религиозно-философское осмысление феномена пола, как существенного измерения человеческого бытия. Религиозно-философскому осмыслению данной проблемы особое внимание уделяли такие крупные русские религиозные мыслители, как Вл. Соловьев, Л. Толстой, Н. Бердяев, С. Булгаков, В. Розанов и др.

Изложение и критика теории половой любви крупного русского религиозного мыслителя, философа-мистика Вл. Соловьева (1853—1900) доказывает стремление автора

известных работ: «Чтения о богочеловечестве», «Оправдание добра», «Критика отвлеченных начал» создать всеобъемлющее философско-богословское учение — метафизику всеединства.

Этику Соловьев основывал на утверждении всеобщих моральных ценностей посредством приобщения к «абсолютному добру», принесенному на землю Христом. Ввиду существенной связи философии Вл. Соловьева с платонизмом и христианской традицией, его религиозно-философскую теорию половой любви нужно исследовать на фоне критического анализа эросологических медитаций Платона и религиозно-философского осмысления некоторых аспектов проблемы пола в христианстве, что оказало значительное влияние на русскую идеалистическую философию конца XIX — начала XX вв.

**Критика христианско-экуменистической экологии. В. Гогоберишвили.** Взаимосвязанное поступательное развитие науки и техники, сложность и противоречивость вытекающих из них социальных проблем породили технофобию — пессимистические взгляды на роль научно-технического прогресса в современном мире. Среди этих проблем одно из ведущих мест занимает экологический пессимизм — мировоззренческая позиция, заключающаяся в предсказании о неизбежной гибели цивилизации в результате катастрофического разрушения техникой природной среды.

В таких условиях различные общественные, политические, религиозные, молодежные и др. организации и их лидеры предупреждают, что если не будут предприняты срочные природоохранные меры, то техническое развитие приведет к экологическому коллапсу, еще вполне предотвратимому. В поисках выхода из труднейшего экологического кризиса в рамках экуменистического движения участвуют различные христианские организации, конфессии и доминации.

Христианско-экуменистическая экология не подтверждает идею отказа от широкого использования в повседневной жизни науки и техники, не призывает к возврату к примитивным, но «экологически чистым» способам получения материальных благ, а также к аскетическому образу жизни. Она, разрабатывая систему богословских взглядов о библейском происхождении экологического кризиса, указывает на необходимость решения этой проблемы с позиции религиозного учения.

Христианско-экуменистическая экология представляется синкретическим миропониманием, в котором наряду с правильными, научными рассуждениями встречаются призывы к духовному совершенствованию и религиозному апологетию.

Марксистско-ленинская концепция взаимодействия общества и природы показывает несостоятельность крайностей христианско-экуменистической экологии: технологического конформистского оптимизма и экологического пессимизма; вместе с этим она признает прогрессивность объединения экуменистических сил для борьбы за чистоту экологической среды, за решение сложной экологической ситуации, поддерживает участие верующих в этом движении.

**Структурализм и религия.** Г. Асатиани. Структурализм или структурно-функциональный анализ — метод исследования системных объектов, прежде всего социальных групп и систем — является основой наиболее влиятельной структурно-функциональной школы в современной буржуазно-теоретической социологии, которая определяет и направленность других религиозно-социологических течений. Но судьбу функционализма нельзя полностью представить без тех яростных критических нападок, которые он терпит со стороны многочисленных буржуазных школ.

Несмотря на определенное различие во взглядах представителей этой школы социологии религии (К. Девис, У. Муры, В. Мертон, Т. Парсонс и др.), все они в конечном счете исходят из теоретических источников, основополагающих социологию религии (Э. Дюркгейма, М. Вебера и Б. Малиновского). Таковыми являются: тезис религии как главного фактора «интегрирующего общества», т. е. обеспечивающего его целостность (Э. Дюркгейм); постулат «универсального функционализма», согласно которому любое социальное явление существует потому, что оно «функционально», т. е. способствует укреплению социальной целостности (Б. Малиновский); принцип, согласно которому сущность религии не может быть решена с помощью социологии (М. Вебер).

Попытки Т. Парсонса и Р. Мертона по новому интерпретировать методологические принципы подхода к религии, взаимоотношения религии и социальных явлений и общества не увенчались успехом. Они не могли изменить тезис о «метасоциальной» сущности религии.

Представители социально-функциональной школы метафизически абсолютизируют один вид частного метода исследования (социально-функционального) и полностью игнорируют такие методы исследования как эмпирический, статистический, сравнительно-исторический и пр.

Социологами этой школы сущность религии выносятся за пределы общества, а религия и общество рассматриваются как внешние явления, взаимодействия которых составляют предмет социологии религии; тем самым ими искажается социальная и политическая функция религии.

Метафизичность, антиисторизм и идеализм представителей социально-функциональной школы является следствием: отрицания объективных законов развития общественных отношений и исторического процесса; признания в качестве исходного понятия равновесия социальной системы; стремления игнорировать глубинные социальные конфликты и противоречия общества.

**Диалектическая теология.** Д. Гегешидзе. Диалектическая теология или «теология кризиса», включая в себя неортодоксию Карла Барта, экзистенциальную теологию М. Тилиха и «демифологизированное христианство» Р. Сульзмана ставит целью преодолеть существующее противоречие между богом и несовершенным и греховным по своей природе человеком, что обуславливает трагизм человеческого бытия.

Возрождая принципы теологического иррационализма, швейцарский теолог и философ, основатель диалектической теологии Карл Барт (1886—1968) считал, что разум может лишь констатировать абсолютную противоположность божественного и человеческого, которую может преодолеть только бог, сообщаящий человеку о себе с помощью слова, выраженного в проповедях Христа и в библейских текстах. Поэтому истинная вера в бога основана на божественном откровении и должна быть иррациональной.

В противовес утверждению К. Барта, видный представитель протестантской теологии и философии Пауль Тилих (1890—1965) отрицал идею «потустороннего» бога, он признавал бога в «глубине бытия», мира и человека, человека, отчужденного от бога, от мира и от самого себя. Целью теологии и философии М. Тилих считал снятие этого отчуждения с помощью воплощенного в человеке Иисуса Христа, т. е. он предлагал ликвидировать традиционную для христианства супранатуралистическую точку зрения, примирить разум и веру, теологию и философию.

Отказываясь от традиционного теистического объективирования бога немецкий протестантский философ Рудольф Бульتمان (1884—1976) отрицал предложенные для преодоления противоречия между человеком и богом модели и схемы Бартом и Тиллихом. Он характеризует бога не как метафизическую сущность, внешний объект, а как коррелят человека. По утверждению Бульмана, существование бога доказывается не рациональным способом мышления, а «постигается» «экзистенциально», через «демифологизацию» христианства, т. е. через эзгегетику евангельских мифов антропологически, как символические образы, выражающие отношения человека к богу.

Искания путей взаимоотношения бога с человеком, перевод этого взаимоотношения в плотность внутренне-личност-

ного диалога между ними не может преодолеть кризиса теологического мышления.

**Научное мировоззрение и религия.** Г. Цинцадзе. Мировоззрение выражает целостное человеческое отношение к действительности. От мировоззрения зависит характер практического, познавательного, оценочного и другого вида освоения мира.

Мировоззрение не является внешним, случайным свойством человека, оно существенно и необходимо для него как социального существа. Люди отличаются друг от друга не тем, что они владеют или нет мировоззрением, а тем, каким мировоззрением они руководствуются, носит их мировоззрение научный характер или нет и т. д.

До Великой Октябрьской социалистической революции господствующим, общегосударственным мировоззрением являлось религиозное миропонимание. Смена общественно-экономических формаций сопровождалась изменением мировоззренческих взглядов на мир и человека: на месте одного мировоззрения возникало другое, но одно религиозное мировоззрение заменялось только религиозным мировоззрением.

В противовес религии в каждой эпохе создавалось атеистическое и материалистическое понимание мира, но оно до нашего века (по определенным социальным причинам) не могло завоевать общегосударственный статус.

В структуре мировоззрения необходимо различать два аспекта: 1. Общетеоретический (информация о мире и о месте человека в нем, понимание сущности вселенной и т. д.); 2. Конкретно-практический (совокупность методов и способов, непосредственно определяющих человеческое поведение).

Между этими двумя аспектами органическая связь. Всякое человеческое поведение проникнуто определенным идеалом, который непосредственно вытекает из теоретической части мировоззрения, но последнее формируется и укрепляется в человеке при помощи конкретных форм действия. Вместе с тем определенной самостоятельностью характеризуются как одно, так и другое.

В общетеоретическом плане религиозное мировоззрение по существу преодолевается научным мировоззрением, но в конкретно-практической сфере религиозное мировоззрение сохраняет господствующее положение, так как религиозные ритуалы, которые духовно «обслуживают» людей (когда они испытывают радость, горе и т. д.), пока не встречают достойной конкуренции со стороны нерелигиозных ритуалов.

Наша эпоха является эпохой не только перехода от капитализма к социализму, но и от религиозного мировоззрения к научному.

## მიტიითეზული ლიტერატურის სია

1. კ. მარქსი, პეგელის სამართლის ფილოსოფიის კრიტიკისათვის. შესავალი. თბ., 1971.
2. ფ. ენგელსი, ანტი-დიურიინგი. თბ., 1952.
3. კ. მარქსი. ბიოგრაფია. თბ., 1984.
4. სკკპ XXVII ყრილობის მასალები. თბ., 1986.
5. ახალი აღთქმა. თბ., 1963.
6. დ. გეგეშიძე. საქართველოს ისტორიაში ქრისტიანობის ადგილასა და როლის საღვთისმეტყველო კონცეფციის კრიტიკა. თბ., 1986.
7. გაზ. „კომუნისტი“, 1986, 2 ოქტომბერი.
8. გ. თევზაძე. იმანუელ კანტი. თბ., 1979.
9. ი. კანტი. წმინდა გონების კრიტიკა. თბ., 1979.
10. მცხეთური ხელნაწერები. ტ. 1, თბ., 1981.
11. იოანე პეტრიწი. შრომები, ტ. 2. თბ., 1937.
12. სრულიად საქართველოს საპატრიარქოს საღვთისმეტყველო კრებულო, № 3, 1984.
13. სრულიად საქართველოს საპატრიარქოს საღვთისმეტყველო ჟურნალი, № 5, 1981..
14. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. I, изд. II. М., 1955.
15. Американская социология. М., 1972.
16. Веинингер. Пол и характер. М., 1909.
17. Кант И. Трактаты и письма. М., 1980.
18. Кант И., Сочинения в шести томах, т. I. М., 1963.
19. Кант И., Сочинения в шести томах, т. II. М., 1980.
20. Крынев Ю. В. Христианский экуменизм. М., 1980.
21. Платон. Избранные диалоги. «Пир». М., 1965.
22. Писарев А. Учение блаж. Аввустина еп. Ипонского о человеке в его отношении к богу. Казань, 1894.
23. Соловьев В. С. Собр. соч., изд. II, т. IX. СПб., 1901—1904.
24. Соловьев В. С. Собр. соч., изд. II, т. VI. СПб., 1901—1904.
25. Соловьев В. С. Собр. соч., изд. II, т. VIII. СПб., 1901—1904.
26. Трубецкой. Мирозерцание Вл. С. Соловьева, т. I. М., 1913.
27. Шопенгауер А. Мир как воля и представление, т. I. СПб., 1880.
28. Шопенгауер А. Мир как воля и представление, т. II. СПб., 1901.
29. Шопенгауер А. Мир как воля и представление, т. III. СПб., 1903.
30. Barth K. Cessammel Varträge. Bd 1—3, Münch., 1928.
31. Barth K. Die Kirklhi Dogmatik, Bd 1—9, Zöllikon, Z., 1932.
32. Bewußt sein, Cerhard Funke zu eigen. Hrsg. A. J. Bucher, Bonn, 1975.
33. Bultman B. Lesus Christ and Mythology. New York, 1958.
34. Bultman B. Die Frage der Entwythologisierung, Münch, 1954. .

35. Bultman B. Das Evangelium des Lohannes. Cött., 1962.
36. Birch Ch. Faith and science in anjusted World.
37. Bultman B. Das Evangelium des Lohannes. Cött., 1962.
38. Eco-logas, vol. XXII № 4.
39. Young, D. „American Minority Peoples“ N. Y., 1937. 204.
40. Kant J., Gesammelte Schriften. B. VI, Berlin, 1907.
41. Paulsen F., Immanuel Kant. Stuttgart, 1899.
42. Parsons T. Essaus in Sociological Theory, Calencoe, 1949, p. 58.
43. Religious Studies, vol. 17, 1981.
44. Spülheck O. Der Christ und das Welthied moderaen Naturwissen-schaft. Berlin. 1957.
45. Tillich P. Protestant Fru. Chicago, 1957. p. XIII.
46. Tillich P. The Courage to BE New Haven, 1957, p. 182.
47. Tillich P. Systematic Theology, vol. 1. Chicago, 1967, p. 239.
48. Tillich P. Dynamics at Faith. New York, 1958, p. 9.
49. The Ecumenical age, Vol. 4., 1974.
50. The Ecumenical Rewiew, Geneva, 1971, v. XXIII, № 24.
51. Voegelin Eric-Older and History, Cambridge Lousiana, USA, 1979.
52. Weischedel W., Der Gott der Philosophen. B. 1—7. DTV OY.

## ს ა რ ჩ ე ვ ი

შესავალი	3
1. გ უ რ ა მ თ ე ვ ზ ა ძ ე . კ ა ნ ტ ი რ ე ლ ი გ ი ი ს შ ე ს ა ხ ე ბ	5
2. დ ა ლ ი დ ა ნ ე ლ ი ა . რ ე ლ ი გ ი ი ს პ რ ო ბ ლ ე მ ა ა . შ ო პ ე ნ ჰ ა უ ე - რ ის ფ ი ლ ო ს ო ფ ი ა შ ი	27
3. ა რ ჩ ი ლ ბ ა ქ რ ა ძ ე , <span style="border: 1px solid black; padding: 2px;">ანზორ კაციტაძე.</span> X I X საუკუნის და- სასრულის და X X საუკუნის დასაწყისის რუსული რე- ლიგიური ფილოსოფია და სქესის ფილოსოფიური პრო- ბლემა	46
4. ვ ა ე ა გ ო გ ო ბ ე რ ი შ ვ ი ლ ი . ქ რ ის ტ ი ა ნ უ ლ - ე კ უ მ ე ნ ის ტ უ რ ი ეკოლოგიის კრიტიკა	68
5. გ უ რ ა მ ა ს ა თ ი ა ნ ი . ს ტ რ უ ქ ტ უ რ ა ლ ი ზ მ ი და რ ე ლ ი გ ი ა	89
6. დ ა ვ ი თ გ ე გ ე შ ი ძ ე . დ ი ა ლ ე ქ ტ ი კ უ რ ი თ ე ო ლ ო გ ი ა	102
7. გ ე ნ ო ც ი ნ ც ა ძ ე . მ ე ც ნ ი ე რ უ ლ ი მ ს ო ფ ლ მ ხ ე დ ვ ე ლ ო ბ ა და რ ე ლ ი გ ი ა	118
Философские проблемы атеизма (резюме)	136



# ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ АТЕИЗМА

(на грузинском языке)

ТБИЛИСИ  
«МЕЦНИЕРЕБА»  
1989

დაბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის  
სამეცნიერო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

სბ 4176

გამომცემლობის რედაქტორი ს. ხ ა ნ ჭ ა ლ ა ძ ე  
მხატვარი მ. თ ა ვ ა ძ ე  
მხატვრული რედაქტორი გ. ლ ო მ ი ძ ე  
ტექნიკური რედაქტორი ნ. შ ო ვ ნ ა ძ ე  
კორექტორი ლ. ჭ ი ჭ ი ა  
გამომშვები ელ. შ ა ი ს უ რ ა ძ ე

გადეცა წარმოებას 22.11.1988; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 12.6.1989;  
ქალაქის ზომა 60×90<sup>1/16</sup>; ქალაქი № 1; ბეჭდვა შალაღი;  
გარანტირა ვენური; პირობითი საბეჭდი თაბახი 9,0;  
პირ. საღ.-გაღ. 9.25;  
საღარიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 8.03;  
ტირაჟი 1000; შეკვეთა № 3605;

ფასი 1 მან. 60 კაბ.

---

გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19  
Издательство «Мецниереба», Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

---

საქართველოს სსრ მეცნ. აკადემიის სტამბა, თბილისი 380060, კუტუზოვის ქ.  
Типография АН Грузинской ССР, Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19