



3მეტორ რცხილაძე დაიბადა 1941 წელს. 1964 წელს დაამთავრა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიის ფაკულტეტი. იმავე წელს, მოსკოვში, დაიცვა რა ქართული ეროვნული ღირსება, მას აპატიმრებენ და ათავსებენ ცნობილ „ბუტირკის“ ციხეში. ციხიდან გამოსვლის შემდეგ ვ. რცხილაძის მოღვაწეობა შეიძლება ორ სფეროდ დაგვით - პოლიტიკურ და სამწერლო-სამეცნიეროდ. პოლიტიკურ სფეროს რაც შეეხება, იგი გახლავთ ერთ-ერთი დამაარსებელი 1974 წელს შექმნილი საქართველოში მოქმედი „ადამიანის უფლებათა დაცვის საინიციატივო“ და

ორი წლის მერე „ჰელსინკის ჯგუფისა“, რის გამოც დააპატიმრეს და КГБ-ს საპრობილეში ზუსტად ერთი წლის ყოფნის მერე, ტაშკენტის ციხის გავლით, გადასახლეს ყაზახეთში, კერბელის ოლქში, ჩინეთის საზღვრის მახლობლად.

საშობლოში დაბრუნების შემდეგ კარგა ხანს ამყოფეს უსამსახუროდ. ბოლოს მუშაობა დაიწყო ი. გრიშაშვილის სახ. თბილისის მუზეუმში მეცნიერ-თანამშრომლად და პარალელურად თანამშრომლობდა საპატრიარქოს „საღვთისმეტყველო კრებულში“, რომელსაც ედო გრიფი „სამსახურებრივი მოხმარებისათვის“. 1988 წელს ვ. რცხილაძემ დააფუძნა არაფორმალური ორგანიზაცია „წმინდა დავით აღმაშენებლის სახელობის ქართველ ქრისტიანთა კავშირი“ და მერაბ კოსტავასთან ერთად გამოსცემდა ამ ორგანიზაციის ბეჭდვით ორგანოს დისიდენტურ ჟურნალს „ძელი ჭეშმარიტი“, სადაც, საღვთისმეტყველო საკითხებთან ერთად, მძაფრი პოლიტიკური საკითხებიც განიხილებოდა. 1992 წლიდან ვ. რცხილაძე იყო სახელმწიფო საბჭოს წევრი. ამავე წლის ბოლოდან 2006 წლის თებერვლამდე იყო „სახელმწიფო პოლიგრაფიისა და საგამომცემლო საქმის სამსახურის“ თავმჯდომარე, სანამ ამ სამსახურს გააუქმებდნენ.

რაც შეეხება სამეცნიერო-სამწერლო მოღვაწეობას, უნდა აღინიშნოს, რომ ჯერ კიდევ 1991 წელს იგი მიიწვია უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ფაკულტეტმა ლექციების წასაკითხად თეოლოგიის ისტორიისა და რელიგიის ფილოსოფიაში. 2003 და 2007 წელს იწვევენ გერმა-

**XX საუკუნის გერმანული
მთაწმინდოების ღრუბ-
რისებრი მხარე**

VIKTOR RZCHILADZE

**DEUTSCHE DENKER DES 20. JAHRHUNDERTS
UBER DAS DASEIN GOTTES**

REDAKTEUR:

SERGI AWALIANI

Dr, phil. habil., Präsident der Philosophicakademie Georgiens

TBILISSI, 2010

რედაქტორი:

სერგი ავალიანი

ფილოსოფიურ მეცნიერებათა დოქტორი,

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდენტი

შინაარსი

შესავალი	3
რუდოლფ ოტტო	7
ფრანც ბრენტანო	26
იოანეს ფოლკელტი	36
პეტერ ვუსტი	41
ედით შტაინ	47
ფრანც სავიცკი	54
პაულ ალტჰაუსი	60
კარლ იასპერსი	66
პაულ ტილიხი	72
კარლ რანერი	89
ჰანს ურს ფონ ბალთაზარი	105
ვოლფრატ პანენბერგი	122
იოზეფ მარია ბოხენსკი	136
რომანო გუარდინი	149

შესავალი

ქვემოთ წარმოდგენილ მოაზროვნეთა განხილვა, ძირითადად, ეყრდნობა იმ ჩანაწერებს, რომელსაც ვაკეთებდი 2007 წელს გერმანიის ქ. კობლენცის უნივერსიტეტის ბიბლიოთეკაში. ამ ბიბლიოთეკას, სხვათა შორის, მსოფლიოს სხვადასხვა ენებზე გაკეთებულ წარწერებს შორის ქართულადაც აწერია „ბიბლიოთეკა“.

გათვითცნობიერებული მკითხველი ადვილად შეამჩნევს: აქ წარმოჩენილი მოაზროვნენი თეიზმის წარმომადგენლები არიან (ამ დახასიათებაზე, თავისი თავის მიმართ, შესაძლოა კარლ იასპერსს ეთქვა უარი). მე-18 საუკუნიდან მოყოლებული, გერმანია გახლდათ ფილოსოფიური აზროვნების ცენტრი და, რასაკვირველია, აქ წარმოდგენილ მოაზროვნეებს, შესაძლოა, ბარე ორი ათეული დამატებოდა მარტოოდენ XX საუკუნიდან. ჩვენ შემოვიფარგლეთ მათი გამოჩენილი წარმომადგენლებით.

რაკი თეიზმს შევხვით, ამ კრებულის წაკითხვამდე სასურველია, მკითხველი გაეცნოს ჩემს ნაშრომს „ახალი დროის ცნობილ ათეისტთა კრიტიკა თანამედროვე ღვთისმეტყველთა და ფილოსოფოსთა მიერ“,¹ სადაც მოცემულია დამაჯერებელი კრიტიკა და უარყოფა ათეიზმის ბურჟუებისა, როგორებიც იყვნენ ლუდვიგ ფოიერბახი, კარლ მარქსი, ფრიდრიხ ნიცშე და ზიგმუნდ ფროიდი. ამ გერმანულ ათეიზმს, ამ წიგნში, თუ შეიძლება ასე ითქვას, უპირისპირდება გერმანული თეიზმი.

სასურველია, აგრეთვე მკითხველი გაეცნოს სერგი ავალიანის წიგნს „XX საუკუნის ნატურფილოსოფია“ (თბ., 2004), გან-

1. იხ. კრებულში „ბოროტება, მისი ნიღბები და მისი გამოვლინება საქართველოში“, თბილისი, 2006.

საკუთრებით თავებს - „ფიზიკური ნატურფილოსოფია“, „ბიოლოგიური ნატურფილოსოფია“, „სპეკულაციური ნატურფილოსოფია“, „რელიგიური ნატურფილოსოფია“.

მიზანი ამ წიგნისა გახლავთ დახმარება გონიერი მკითხველისათვის, რადგან საქართველო ჩართულია (უფრო სწორედ, ჩათრეულია!) ქრისტიანული მსოფლიოს სულიერ კრიზისში. განსხვავებით ლენინის ბარბაროსული ათეიზმისაგან, ქრისტიანული დასავლეთი მოიცვა ყოფითმა ათეიზმმა. ადამიანს დაუპირისპირდა რაღაც უცნობი და თუ ეს უცნობი განიცდება როგორც არარა, მაშინ იგი პარადოქსული გზით იქცევა გამოძვვევ ძალად, რომელსაც, შეიძლება, მოეძებნოს სხვა სახელები - ქაოსი ან ბოროტება.¹ როგორც ცნობილი ლიტერატურის ისტორიკოსი ვილჰელმ გრენცმანი წერს, „ხშირად მწერლობა ჩვენს წინ გადაშლის ბოროტების პანორამას.“² ამიტომ შემთხვევითი არ არის, რომ იმავე ვილჰელმ გრენცმანმა „კრიზისული ლიტერატურის“ წარმომადგენლებად აღიარა ისეთი მწერლები, როგორებიც არიან თომას მანი, გოტფრიდ ბენი, პერმან პესე, ფრანც კაფკა, ერნსტ იუნგერი, ფრიდრიხ გეორგ იუნგერი...

მუსიკალურ სფეროს თუ გადავხედავთ, პირდაპირ საოცარია, თუ როგორ იჭრება აქაც წარმართული სული. ბახისა და ჰენდელის სამშობლოში, 1937 წელს, კარლ ორფი ქმნის უპოპულარეს კანტატას *Carmina burana* (საქართველოშიც შესრულდა), სადაც ხაზგასმულია წარმართული, სხეულებრივად აღმზნები საწყისი. ბოიერენის ბენედიქტელების მონასტერში ნაპოვნი XIII საუკუნის ხელნაწერის მეორე ნაწილი დაედო ამ კანტატას საფუძვლად, სადაც არის სასიყვარულო და სუფრული ლექსები და ა.შ., რომელთაც კომპოზიტორმა მაცდურ-მოძნებულელი ჰანგი

1. Wilhelm Grenzmann, *Dichtung und Glaube*, Bonn, 1964, S. 15.

2. იქვე, გვ. 15.

შეუსაბამა. სხვათა შორის, ჩვენი ტელევიზიის I არხი, ამ კანტატიდან ერთ მელოდიას ერთხანს ე.წ. “მოსმობის ნიშნად” გამოიყენებდა. საქართველოს ვერ გააოცებ წარმართული სულით. თუნდაც, ის რად ღირს, რომ შუა საუკუნეების დასასრულს, ვანის ქვაბთა ბოლო სართულზე ჩაშენებული პატარა ეკლესიის კედლებზე, XV ს-ის მეორე ნახევარში, ქართველ მონოზანთა მიერ გაკეთებულია წარწერები ლექსებისა სამიჯნურო-სატრფი-ალო ხასიათის. მაგრამ დავუბრუნდეთ გერმანიას.

საზოგადოება დაემსგავსა ფრანც კაფკას სამყაროს, რომელსაც ვლადიმერ ვეიდლე შემდეგნაირად გადმოსცემს: „როდესაც კაფკას ვკითხულობთ, კვლავ და კვლავ გვეუფლება ისეთი წარმოდგენა, თითქოს, ვესწრებით პიანისტის კონცერტს, რომელიც უხმო როიალზე უკრავს, ან, თითქოს, გვესმის ცხოველი საუბარი და უეცრად ხედავ, რომ მოსაუბრეთა ტუჩები არ ირხევა და თვალების ნაცვლად მათი სახიდან ცარიელი ღრმულები შემოგყურებს. ყველა მისი ფიგურა, რომელიც პირველი დანახვით ასე ყოველდღიურად ირჯება, თავის ჩრდილს კარგავს და შემუშლია კედელში გაიაროს ან წვიმაში, წვიმის წყალთან ერთად გაქრეს.“¹

კაფკას სულის შემხუთველ სამყაროშიც ხდება გამონათება, რასაც მისი დღიური გვიდასტურებს: „ქრისტე! ეს არის სინათლით აღვსებული უფსკრული. თვალები უნდა დახუჭო, რომ არ გადავარდე.“

ქვემოთ განხილული ავტორები გერმანული სულის გამონათება ბინდითმოცულ სამყაროში.

თბილისი
8.VI. 2010

1. Wladimir Weidle, Die Sterblichkeit der Musen, Stuttgart, 1958, S. 346.



რედოლფ ოტელტ

ლუთერანულად აღზრდილი რედოლფ ლუის კარლ ოტელტ (1869-1937) დიდი ხნის მანძილზე იყო გიოტინგენის უნივერსიტეტის პრივატ-დოცენტი. რელიგიათა შედარების კვლევის მიზნით, იგი მოგზაურობს ინდოეთში, ჩინეთსა და იაპონიაში. 1914 წლიდან ის გახლავთ სისტემატური თეოლოგიის პროფესორი ბრესლაუში, ხოლო 1917-1929 წლებში მარბურგში. მასზე ზეგავლენა იქონია შლაიერმახერმა, კანტმა და ფრიშმა. თუმცა, ოტელტ ქრისტიანობის უპირატესობას, სხვა რელიგიებთან შედარებით, აღიარებდა, მაგრამ მას ასევე ძალუძდა დიდი ფსიქოლოგიური შთაგრძნობით სხვა რელიგიების გამოცდილების სამყაროთა აღწერა და ამიტომაც იყო რედოლფ ოტელტ საუკეთესო მცოდნე არაქრისტიანული რელიგიის ისტორიისა.

რაც შეეხება საკუთრივ ღვთის არსებობის საკითხს, მას მიაჩნდა, რომ მისი დადებითად გადაწყვეტის ძალა ძველი პრაქტიკის „ღვთის არსებობის მტკიცებულებებში“ მეტად გაზვიადებულად იყო შეფასებული. „ბუნება ძალზე ცალმხრივად განიხილებოდა როგორც ჰარმონია, მისი გასაოცარი სიმდიდრითა და უსასრულო მიზანდასახულებით და ყურადღება არ ექცეოდა უამრავ უგონოსა და უაზროს, საეჭვოს, არეულსა და ბნელს, რასაც იგი ასევე შეიცავდა.“ ძალზე ნაადრევად აკეთებდნენ დასკვნას სასრული საგნებიდან მათ უსასრულო მიზეზზე და ძალზე მცირედ იყო გადამოწმებული ამდაგვარი დასკვნის სამართლიანობა ან აუცილებლობა. მაგრამ, პირველ ყოვლისა, ვერ ამჩნევდნენ უმთავრესს, რომ „ღვთისმოსაობა და რელიგიური მსოფლმხედველობა“ აღმო-

თავის ერთ-ერთ განაზრებაში „შემთხვევითზე და აუცილებელზე“, ოტტო საუბრობს „ღვთის არსებობის კოსმოლოგიურ მტკიცებულებაზე“. საერთოდ რომ რაღაც არის და სამყარო არის, ეს ჩვენთვის უზომოდ დიდი „შემთხვევითობაა, რომლის დროსაც იმწამსვე შეგვიძლია ვიკითხოთ და უნდა ვიკითხოთ კიდევ: „რატომაა საერთოდ რაღაც, და არა არაფერი?“ ამ თავდაპირველი შემთხვევითის მიმართ ვერაფერს ცელის სამყაროს თვით უსრულყოფილესი კანონზომიერებაც. ის მას მხოლოდ ადასტურებს. მაგრამ „ყოველი შემთხვევითობა რომ მხოლოდ მოჩვენებითია და საბოლოოდ აუცილებლობას ეფუძნება, ესაა ვერდასათმობი რწმენა ჩვენი გონებისა, რომელიც მას მართავეს ყველა მისი წამოწყებისას და რომლის გაჩერება უეცრად საბოლოოდ შეუძლებელია... იგი დაუბრკოლებლად ითხოვს უმაღლეს აუცილებლობას, როგორც მყარ საფუძველს შემთხვევითი ყოფიერებისას. და ეს ფაქტი არის და რჩება ჭეშმარიტებად ყოფილი „ღვთის არსებობის კოსმოლოგიური მტკიცებისა.“ ასეთი „მტკიცება“, რა თქმა უნდა, მცდარია, თუკი ის ფიქრობს, რომ „ღვთის“ დამტკიცება შესაძლებელია, რადგან იმ „აუცილებლობის ცნებიდან“ იქამდე, რაც ღვთისმოსავ ღმერთის განცდას გააჩნია, საკმაოდ შორი მანძილია. აუცილებელი, პრინციპში, შემთხვევითიდან არ მტკიცდება. სამყაროს შემთხვევითობის გაგება, პირიქით, საბაბია, რომ ჩვენთვის აუცილებელის იდეა აღმოცენდეს, და არა „მტკიცებულება“. მაგრამ ჭეშმარიტებაა, რომ გონება მხოლოდ ამ იდეაში პოულობს სიმშვიდეს და მისთვის ეს ჩვენი სამყარო აუცილებლობით შემთხვევითი და დამოკიდებული რჩება, მის კანონებთან ერთად, აუცი-

1. R. Otto, *Naturalistische und religiöse Weltansicht*. Tübingen, 3. Aufl., 5 f.

ლებელზე, რომელიც ამ უკანასკნელს თხოულობს და სამყაროს მიმართ მას ვერ პოულობს.“²

* * *

თავის მთავარ ქმნილებაში „წმიდა“ („Das Heilige“, 1917).³ რუდოლფ ოტტო სვამს თანაბრად მნიშვნელოვან საკითხს თეოლოგიისათვის, რელიგიის ფილოსოფიისა და რელიგიის მეცნიერებისათვის, თუ რაში მდგომარეობს სპეციფიკური თავისებურება რელიგიური ფენომენისა. ამ მიზნით გადავწყვეტეთ ამ ქმნილების პირველ თავებს უფრო დეტალურად გავეცნოთ.

პირველ ყოვლისა, უნდა აღინიშნოს, რომ ოტტოს წიგნს „წმიდა“ თავფურცელზევე აწერია განმარტებასავით: „ირაციონალურის შესახებ ღვთაებრივის იდეაში და მისი დამოკიდებულება რაციონალურთან“.

პირველივე თავი („რაციონალური და ირაციონალური“) ამ თემის ფართო განხილვას ეთმობა. საერთოდ, ყოველი თეისტური ღვთის იდეისთვის, განსაკუთრებით კი ქრისტიანულითვის, ამბობს ოტტო, ძალზე არსებითია, რომ მისი მეშვეობით ღვთაება ნათელ განსაზღვრულობაში იყოს მოცემული პრედიკატებით: სული, გონება, ნება, მიზანდასახული ნება, კეთილი ნება, ყოვლად-ძლიერება, ერთარსიანობა, ცნობიერება და მათი მსგავსებით. ასე რომ, ეს იმაგდროულად გაიაზრება პიროვნულ-გონებრივის შესაბამისობაში, როგორც ის გააჩნია ადამიანს შეზღუდულ ფორმებში და რომლებსაც ადამიანი აღმოაჩენს საკუთარ თავში (ამავე დროს ყველა ეს პრედიკატი ღვთაებრივის მიმართ გაიაზრება როგორც „აბსოლუტური“ ანუ „სრულყოფილი“). ყოველი ეს პრედიკატი

2. იქვე, გვ. 48 და შ.

3. ეს ნაწარმოები, მრავალგზის გამოცა. ჩვენ ესარგებლობთ 1947 წლის გამოცემით.

წარმოადგენს ნათელ და მკაფიო ცნებას, რომელიც ექვემდებარება აზროვნებას, აზრობრივ დანაწევრებას, დეფინიციას. თუკი საგანი იმის უნარს შეიცავს, რომ მისი გააზრება ზდება ასეთი ნათელი ცნებებით, მაშინ მას შეიძლება, რაციონალური ვუწოდოთ, ზოლო ამ პრედიკატებით აღწერილი ღვთაების არსი მოვიხსენიოთ რაციონალურად. რაც შეეხება რელიგიას, რომელიც მას აღიარებს და ამკვიდრებს - რაციონალურ რელიგიას წარმოადგენს. მხოლოდ მისი მეშვეობით, ნათელ ცნებებში, შესაძლებელია „რწმენა“, როგორც დარწმუნებულობა საპირისპიროდ მარტოღონ „გრძნობისა“ და აქ ოტტოს მოჰყავს ფაუსტის სიტყვები და თან დასძენს, რომ, ყოველ შემთხვევაში, ქრისტიანობის მიმართ ისინი ჭეშმარიტებას არ ასახავენ:

„გრძნობა არის ყოველივე, სახელი - ბგერა და ბოლია“.

აქ „სახელი“ ფაუსტის სიტყვებში იგივეა, რაც ცნება, მაგრამ ჩვენ მიგვაჩნია, განაგრძობს ოტტო, რომ რელიგიის უმაღლესი საფეხურია, თუკი მას გააჩნია „ცნებები“ და შემეცნებები (სახელდობრ რწმენის შემეცნებები) ზეგრძნობადისა ცნებებში. ქრისტიანობას რომ ცნებები გააჩნია და ეს ცნებები უმაღლესი ხარისხით ნათელი, მკაფიო და სრულია, წარმოადგენს თუმცა არა ერთადერთს, და არც უმთავრესს, მაგრამ მაინც არსებით ნიშანს მისი უპირატესობისას რელიგიის სხვა დანარჩენ საფეხურებსა და ფორმებზე.

ყოველივე ზემოთქმულის მერე ერთი გაუგებრობის მიმართ უნდა გავფრთხილდეთ, რომელსაც ძალუძს მცდარი ცალმხრივობა მოგვახვიოს თავს. ოტტო განმარტავს, რომ უდიდესი შეცდომა იქნებოდა ისეთი დასკვნა, რომ თითქოს დასახელებულ რაციონალურ პრედიკატებს და დამატებით მათ სიმრავლეს შეეძლებოდათ ღვთაების არსის ამოწურვა. ასეთ რამეს ადგილი აქვს დამრიგებლურ ლიტერატურაში, ასევე ქადაგებისას და წმ. წერილის სწავლებისას. ამ დროს რაციონალური წინა პლანზეა და ხშირად

ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, რომ იგი მოიცავს ყოველივეს. მაგრამ ეს მოსალოდნელიც იყო: რადგან ყველა ენა, რამდენადაც ისინი სიტყვებისაგან შედგება, ცდილობს უპირატესად ცნებების გადმოცემას. და რამდენადაც ისინი ნათელნი და მკაფიონი არიან, მით უფრო უკეთესია თავად ენა. მიუხედავად იმისა, რომ, ჩვეულებისამებრ, რაციონალური პრედიკატები წინა პლანზე იმყოფება, ისინი ისე მცირედენად ამოწურავს ღვთაებრივის იდეას, რომ მხოლოდ ირაციონალურიდან ღებულობენ თავიანთ დაფუძნებასა და მყოფობას. ისინი წარმოადგენს არსებით პრედიკატებს, მაგრამ არიან სინთეტური არსებითი პრედიკატები და მათი გაგება უშეცდომოდ მაშინ შეიძლება, თუკი მათ საგანს მივაკუთვნებთ, რომელიც, ანუ თავად ეს საგანი, მათში ჯერ არ არის შეცნობილი და არც შეიძლება შეცნობილი იყოს. მისი შეცნობა უნდა ზღებოდეს სხვა, განსაკუთრებული გზით. რადგან, როგორადაც უნდა ზღებოდეს მისი აღქმა: ასე რომ არ იყოს, მის შესახებ არაფერი გვეცოდინებოდა. თავად მისტიკა მისი აღქმის შეუძლებლობას სულაც არ გულისხმობს, როდესაც მას *arretion*-ს⁴ უწოდებს. სწორედ მისტიკა გახლავთ უმრავლეს შემთხვევებში მის მიმართ ძალზე სიტყვაძრავალი.

ამით ჩვენს წინაშეა დაპირისპირება რაციონალიზმსა და უფრო ღრმა რელიგიურობას შორის. ხშირად გაკეთებული განცხადება, ამბობს ოტტო, რომ რაციონალიზმი მისი საპირისპიროსაგან განსხვავდება „სასწაულის“ უარყოფით, აშკარად ყალბია, ან, უკეთეს შემთხვევაში, ძალზე ზედაპირული. რადგან გაგრცელებული თეორია სასწაულზე, რომ იგი წარმოადგენს დროაღრო ბუნებრივი მიზეზობრიობის ჯაჭვის გაწყვეტას არსების მიერ, რომელმაც თავად ეს მიზეზობრიობა შექმნა, თავად ძალზე რაციონალურ თეორიას წარმოადგენს. რაციონალისტები ძალზე ხშირად „სასწაუ-

4. გამოუთქმელი, რომელსაც ვერავითარი სიტყვა ვერ მოიცავს, განუსაზღვრელი. [გერმანული გამოცემის განმარტება].

ლის შესაძლებლობას“ ამ აზრით დასაშვებად მიიჩნევენ ან თვითონ პირდაპირ მის კონსტრუირებას ახდენდნენ. რაც შეეხება გამოკვეთილ ანტირაციონალისტებს, ისინი ხშირად „სასწაულის საკითხისადმი“ გულგრილნი რჩებოდნენ. აქ, როგორც ჩანს, რაციონალისტებთან და მათ საპირისპიროსთან საქმე ეხება თავად ღვთისმოსაობის განწყობის და მისი გრძნობათა შინაარსების თავისებურ ხარისხობრივ განსხვავებას. და ეს არსებითად იმით არის განპირობებული, რომ რაციონალური ჭარბობს ირაციონალურს ღვთის იდეაში ან სავსებით მას გამორიცხავს ან პირიქით. ხშირად მოსმენილი მტკიცება, რომ თავად ორთოდოქსიაა მშობელი რაციონალიზმისა, ნაწილობრივ სწორია. მაგრამ ეს უბრალოდ ასეა იმიტომ, რომ იგი საერთოდ მისდევს მოძღვრებას ან ემსახურება მის ჩამოყალიბებას. ამდაგვარად მოქცეულან აგრეთვე ძალზე მძაფრი მისტიკოსები. სინამდვილეში ეს ზდება იმის გამო, რომ ორთოდოქსიამ ვერ გამოიწვია საშუალება მოძღვრების ჩამოყალიბებისას ირაციონალურობისთვის როგორმე ადგილი მიეჩინა და ღვთისმოსაური განცდის დროს იგი ცოცხლად შეენარჩუნებინა, რომ მან, პირიქით, აშკარად მისი უარყოფით, ღვთის იდეის ცალმხრივად რაციონალიზება მოახდინა.

რაციონალიზების დამახასიათებელი ეს თვისება დღევანდელ დღემდე არის გამეფებული, და არა მარტო თეოლოგიაში, არამედ აგრეთვე საყოველთაო რელიგიის კვლევაში, თვით დაბალ საფეხურზე მყოფი რელიგიებისთვისაც. აგრეთვე მითების კვლევა, „პრიმიტივების“ რელიგიის კვლევა, ცდები რელიგიის ამოსავალი წერტილებისა და საწყისი საფუძვლების კონსტრუირებისა და ა.შ. მასვე ექვემდებარებიან. აქ, რასაკვირველია, თავიდანვე არ ხმარობენ იმ მაღალ რაციონალურ ცნებებს, რომლებიც თავშივე ვახსენეთ, დასძენს ოტტო, მაგრამ მათში და მათ თანდათანობით „განვითარებაში“ ხედავენ მთავარ პრობლემას და ამიტომ, როგორც მათი წინამორბედების, ნაკლებად ღირებული წარმოდგენებისა და

ცნებების კონსტრუირებას ახდენენ: მაგრამ ყოველთვის შეიძლება ამ ცნებებზე და წარმოდგენებზე, რომ ისინი აგრეთვე აღმაშენის წარმოდგენების საყოველთაო სფეროს განეკუთვნებიან. პირდაპირ გასაოცარია, ამბობს ოტტო, ის ენერგია და ხელოვნება, თუ თვალს როგორ ხუჭავენ ეს მკვლევარები იმ სავსებით თავისებურზე, რაც სუფევს რელიგიურ განცდაში, თვით მის პრიმიტიულ გამოვლინებებში. ეს გასაოცარია მით უფრო, განაგრძობს ოტტო, რომ რელიგიის მტრებს უფრო მახვილი თვალი აღმოაჩნდათ ამ მხრივ, ვიდრე ზოგიერთ საგნის მოყვარულსა ან ნეიტრალურ თეორეტიკოსს. მოწინააღმდეგეთა ბანაკიდან ხშირად ძალზე ზუსტად უწყიან, რომ მთელ ამ „მისტიკურ მაიმურობას“ „გონებასთან“ საერთო არაფერი გააჩნია. ყოველ შემთხვევაში, ეს საკმარისი სტიმულია საიმისოდ, რათა შევნიშნოთ, რომ რელიგია მის რაციონალურ გამოთქმებში არ ამოიწურება და საჭიროა მისი გამოვლინების მომენტთა დამოკიდებულებების უფრო მკაფიო განსაზღვრა.

* * *

შემდგომი თავი რუდოლფ ოტტოს ქმნილებაში „ნუმინოზურის“ წარმოჩენას განეკუთვნება. ჩვენ აქ შევეცდებით, ამბობს იგი, შევეხოთ წმიდას თავისებურ კატეგორიას. რაიმეს „წმიდად“ შემეცნება ან მიჩნევა, პირველ რიგში, არის თავისებური შეფასება, რომელიც ამდაგვარად მხოლოდ რელიგიურ სფეროში ხდება. იგი თუმცა მყისვე გადაწვდება სხვას, მაგ., ეთიკას, მაგრამ თავად სხვა სფეროდან იღებს სათავეს. მას, როგორც ასეთს, განსაკუთრებული სახის მომენტი გააჩნია თავის თავში, რომელიც რაციონალურს, ზემოხსენებული აზრით, სცილდება და წარმოადგენს *arretion*-ს, *ineffabile*-ს,⁵ რამდენადაც იგი ცნებისეული აღქმისათვის სრულიად მიუწვდომელია.

5. გამოუთქმელი, მკაცრად ვერ აღსანიშნი. [გერმ. გამოცემის განმარტება].

აღნიშნული მტკიცება თავიდანვე იქნებოდა ყალბი, თუკი წმიდა ის იქნებოდა, როგორც ის ზოგიერთ ენაშია დამკვიდრებული, იქნება ეს ფილოსოფიური თუ თეოლოგიური ტექსტები. სახელდობრ, ჩვენ მივეჩვიეთ „წმიდას“ ისეთი აზრით გამოყენებას, რასაც მხოლოდ გადატანითი (და არავითარ შემთხვევაში თავდაპირველი) მნიშვნელობა გააჩნია. ჩვენ, ჩვეულებისამებრ, მას ვკებულობთ, როგორც აბსოლუტურ ზნეობრივ პრედიკატს, როგორც დასრულებულ სიკეთეს. ასე უწოდებს კანტი წმიდა ნებას, იმ ნებას, რომელიც აღიმერება მოვალეობის შეგნებიდან და ყოველგვარი მერყეობის გარეშე მორალურ კანონს ექვემდებარება: მაგრამ ეს იქნებოდა უბრალოდ სრულყოფილი მორალური ნება. ასევე საუბრობენ მოვალეობის ან კანონის სიწმინდეზე, რაშიც გულისხმობენ სხვას არაფერს, თუ არა მათ პრაქტიკულ აუცილებლობას, მათ საყოველთაო მაიძულებელ ძალას. მაგრამ ასეთი გამოყენება სიტყვისა წმიდა არ არის მკაცრი. თუმცა, წმიდა შეიცავს ამას ყოველივეს, მაგრამ იგი შეიცავს, ასევე ჩვენი გრძნობისთვის, გარკვეულ სიჭარბეს, რომელიც პირველ ყოვლისა, აქ უნდა გამოვყოთ. დიახ, საქმე იმდაგვარად არის, რომ სიტყვა წმიდა და მისი ენობრივი ეკვივალენტები სემიტიურში, ლათინურში, ბერძნულსა და სხვა ძველ ენებში პირველ რიგში და უპირატესად მხოლოდ ამ სიჭარბეს აღნიშნავდნენ და მორალურ მომენტს საერთოდ ან განსაკუთრებით დროს არ უთმობდნენ. რადგან დღეს ჩვენი ენობრივი გრძნობა წმიდაში ყოველთვის ზნეობრივს გულისხმობს, ამბობს ოტტო, ძალზე სასურველი იქნება, თუნდაც დროებითი მოხმარებისათვის, ისეთი განსაკუთრებული სახელის გამოგონება, რომელიც წმიდას აღნიშნავდა მინუს ზნეობრივი მომენტი და ასევე მინუს რაციონალური მომენტი საერთოდ.

ის, რის შესახებაც ვსაუბრობთ ან ვცდილობთ, რომ მასზე მივუთითოთ, სახელდობრ, გრძნობაში მოვაქციოთ, ცოცხლობს ყველა რელიგიაში როგორც მათი უმინაგანესი, რომლის გარეშე

ისინი სულაც არ იქნებოდნენ რელიგია. მაგრამ გამორჩეული სიძლიერით ცოცხლობს იგი სემიტურ რელიგიებში და აქ, უპირატესად, ბიბლიის მქონე რელიგიებში. მას გააჩნია აგრეთვე საკუთარი სახელი: qadosch, რომელსაც hagios, sanctus და კიდევ უფრო ზუსტად sacer შეესაბამება. ეს სახელები სამივე ენაში „სიკეთეს“ და აბსოლუტურ სიკეთესაც რომ მოიცავენ, კერძოდ, იდეის განვითარების უმაღლეს საფეხურზე, ცხადზე ცხადია, რასაც ეთარგმნით „წმიდათი“. მაგრამ ეს „წმიდა“ შემდგომ წარმოადგენს მხოლოდ თანდათანობით ეთიკურ სქემატიზებას და შევსებას თავისებური თავდაპირველი მომენტისას, რომელიც თავად ეთიკურის მიმართ გულგრილია. და ამ მომენტის განვითარების საწყისებში ყველა ის გამოთქმა აღმნიშვნელია, უდავოდ და პირველ რიგში, რაღაც სრულიად სხვა რამისა, ვიდრე სიკეთისა. დღევანდელი ინტერპრეტაციების მიერ ეს საყოველთაოდ აღიარებულია. თუკი qadosch-ს უბრალოდ „სიკეთით“ განმარტავენ, ეს სამართლიანად მიიჩნევა რაციონალურ გადასხვაფერებად.

ამგვარად, ნამდვილად ღირს, რომ ამ მომენტს თავის განცალკევებაში სახელი მოეუძებნოთ, რომელიც მის განსაკუთრებულობას ხაზს გაუსვამს და ამავე დროს შესაძლებლობას მოგვცემს მისი მოსალოდნელი ქვესახეობების და განვითარების საფეხურების აღნიშვნას. ამ მიზნით, ამბობს ოტტო, ვქმნი სიტყვა ნუმინოზურს (das Numinöse) და ესაუბრობ თავისებური ნუმინოზური აზნისა და შეფასების კატეგორიაზე და ასევე სულის ნუმინოზურ განწყობაზე, რომელიც ყველგან იქ სუფევს, სადაც იგულისხმება ობიექტი, როგორც ნუმინოზური.

ლათინური სიტყვა ნუმენ, ნუმინოზური, ღვთაების და ღვთაებრივის აღმნიშვნელია, რომელიც იხმარებოდა ძველ რომში და რომელსაც ახლა რუდოლფ ოტტო ამკვიდრებს და თან დასძენს, რომ მხოლოდ გვიან დავადგინე, რომ აქ პირველადმოძრე ნამდვილად არ ვარ და ამას უკვე ხმარობდნენ კალვინი და ცინცენ-

დორფი. შემდეგ იგი აგრძელებს: რადგან ეს კატეგორია სრულად თავისებურია, მაშინ იგი როგორც საწყისი და საფუძველი დეფინიციას არ ექვემდებარება მკაცრი გაგებით, იგი მხოლოდ უნდა განიმარტოს. მსმენელს ნუმინოზურის გაგებაში მხოლოდ იმით შეგვიძლია დავეხმაროთ, რომ შევეცადოთ განმარტებით იგი გარკვეულ წერტილამდე მივიყვანოთ მის სულში, საიდანაც ის თავად აღმოცენდება და გაცნობიერებული გახდება. ამ პროცესის მხარდაჭერა იმით შეიძლება, რომ მსმენელს მის მსგავსს ან აგრეთვე მისთვის დამახასიათებელ საპირისპიროს, რომელსაც ადგილი აქვს სხვა, უკვე ნაცნობ და სულის ინტიმურ სფეროებში, მიუთითებ და შემდეგ დაამატებ: „ჩვენი X ეს არ არის, მაგრამ ამას ენათესავება, იმისი კი საპირისპიროა. შენ თავად არ მოგივა ეს თავში?“ რაც ნიშნავს: ჩვენი X მკაცრი გაგებით არ არის სასწავლებელი, არამედ, მხოლოდ გამომწვევი, აღმგზნები როგორც ყოველივე, რაც „სულიდან“ მომდინარეობს.

* * *

მომდევნო მესამე თავს რუდოლფ ოტტო ასე ასათაურებს: „ქმნილებისეული გრძნობა“, როგორც ანარეკლი ნუმინოზურის ობიექტური გრძნობისა თვითგრძნობაში (ნუმინოზურის მომენტები I).

ჩვენ მოუწოდებთ, ამბობს ოტტო, რათა დაუფიქრდნენ ერთ მომენტს, რაც შეიძლება უფრო ცალმხრივი და ძლიერი რელიგიური აღგზნებადობისას. ვისაც ეს არ ძალუძს ან ვისაც ასეთი მომენტები საერთოდ არ გააჩნია, ვთხოვთ, კითხვას ნულარ გააგრძელებს, რადგან ვისაც თავისი მომწიფების გრძნობებზე, მონელების შეფერხებებზე ან აგრეთვე სოციალურ გრძნობებზე დაუფიქრება ძალუძს და იგივე არ შეუძლია უცნაური რელიგიური გრძნობების მიმართ, მასთან ძნელი იქნება რელიგიისმცოდნეობაზე საუბარი. მას მიეტივება, თუკი ის თავისთვის შეეცდება, ახს-

ნას „ესთეტიკის“ პრინციპები, გამოძინარე გრძნობისმიერი სია-
მოვნებისაგან, და ასევე ახსნას „რელიგია“, როგორც ფუნქცია
კოლექტიური მიდრეკილებისა, სოციალური ღირებულებისა და
კიდევ უფრო პრიმიტიულისაგან. მაგრამ ესთეტიკოსი, რომელიც
ესთეტიკური განცდის თავისებურებას თავის თავში გამოცდის,
მის თეორიაზე, მაღლობის თქმით, უარს იტყვის და უფრო პეტად
იტყვის უარს მასზე რელიგიური აღმადანი.

შემდგომ, ჩვენ მოუწოდებთ, რომ ამდაგვარი მომენტების, სა-
ზეიმო წირვის დროს სულის მდგომარეობის და აღელვების შე-
მოწმებისა და ანალიზისას, რაც შეიძლება, უფრო ზუსტად იმას
დაუკვირდნენ, თუ რა არა აქვთ მათ საერთო იმ მდგომარეობებ-
თან, როდესაც ხდება მხოლოდ ზნეობრივი ამაღლება კეთილი სა-
ქმის ჭვრეტისას. ჩვენ აქ ვაწყდებით, როგორც ქრისტიანები, მცი-
რე სიძლიერის ისეთ გრძნობებს, რომელთაც ჩვენ აგრეთვე სხვა
სფეროებიდანაც ვიცნობთ: გრძნობებს სიყვარულის ნდობის მაღ-
ლიერებისას, მორჩილი დაქვემდებარებისა და ერთგულებისას. მაგ-
რამ ეს არ ამოწურავს არავითარ შემთხვევაში ღვთისმოსაურ მო-
მენტს, და ყოველივე ზემოთქმულიდან ჯერ კიდევ არ მიიღება
სრულიად სხვა სახის განსაკუთრებული ნიშნები „საზეიმოსი“,
განსაკუთრებული აღელვება ამ მომენტისა.

ამდაგვარი განცდის ძალზე ყურადსაღები ელემენტი, განაგრ-
ძობს ოტტო, დიდი წარმატებით გამოაცალკევა შლაიერმახერმა:
იგი მას „დამოკიდებულების“ გრძნობას უწოდებს. მაგრამ ორი
ნაკლი გააჩნია მის ამ მნიშვნელოვან აღმოჩენას.

პირველ ყოვლისა, მის მიერ ნამდვილად ნაგულისხმევი გრძნო-
ბა მისი განსაკუთრებული „როგორ“-ით არ წარმოადგენს დამოკი-
დებულების გრძნობას სიტყვის „ბუნებრივი“ გაგებით, სახელ-
დობრ, ისე, როგორც ამას ადგილი აქვს სიცოცხლისა და განც-
დის სხვა სფეროებში, როგორც გრძნობებისას, რომლებიც გამოწ-
ვეულია საკუთარი უკმარისობით, უმწეობითა და შეზღუდულო-

ბით, რასაც განაპირობებს გარეშე მიზეზები. შლაიერმახერის ნაგულისხმევ გრძნობას, თუმცა, ამდაგვარ გრძნობებთან შესაბამისობა გააჩნია, მათთან მიმართებაში იგი შეიძლება, ანალოგიურად მოვიხსენიოთ, მათი მეშვეობით შესაძლებელია იგი „განემართოთ“, მაგრამ თავად საგანი, მიუხედავად ყველა მსგავსებისა და ანალოგიისა, თავის თავში წარმოადგენს თვისებრივად სხვას, ვიდრე ასეთი ანალოგიური გრძნობები. აგრეთვე შლაიერმახერიც ხაზგასმით განასხვავებს ღვთისმოსაური დამოკიდებულების გრძნობას ყველა დანარჩენ დამოკიდებულების გრძნობებისაგან, მაგრამ მაინც მხოლოდ როგორც „აბსოლუტურს“ - რაიმესთან დაკავშირებული-საგან: ეს ნიშნავს, რომ იგი მხოლოდ ასხვავებს აბსოლუტურს რელატიურისაგან, როგორც სრულყოფილს ყოველგვარი იერარქიულისაგან, მაგრამ არა მისი განსაკუთრებული თვისების მხრივ. მას გამოორჩა ის გარემოება, ამტკიცებს ოტტო, რომ ჩვენ მხოლოდ საგნის მიმართ გვაქვს ანალოგია მხედველობაში, თუკი მას დამოკიდებულების გრძნობას ვუწოდებთ. ჰპოვებს კი მკითხველი თავის თავში ამ გრძნობას, პათეტიკურად აგრძელებს ოტტო, რასაც ვგულისხმობ და რომლის სხვაგვარად გამოთქმა არ ძალმიძს, რადგან იგი თავდაპირველი და ძირითადი მონაცემია, რის გამოც იგი სულიერებაში მხოლოდ თავისი თავიდანაა განმსაზღვრელი? შეიძლება, დასახმარებლად მოვიხმო ძალზე ცნობილი მაგალითი, აგრძელებს ოტტო, რომელშიც სწორედ ეს მომენტი, რომელზედაც გვსურდა საუბარი, ძალზე მკვეთრად არის წარმოჩენილი. როდესაც აბრაამმა უფალს გაუბედა საუბარი სოდომელთა ზვედრზე, მან თქვა (დაბადება, 18, 27): აჰა, გავბედე უფალთან ლაპარაკი, მე, მტკვერმა და ნაცარმა. ეს არის თვითადიარებითი „დამოკიდებულების გრძნობა“, ამბობს ოტტო, რომელიც გაცილებით მეტია და ამასთანავე თვისობრივად რაღაც სხვა, ვიდრე ყველა ბუნებრივი დამოკიდებულების გრძნობები. მე ვეძებ სახელს საგნისათვის და ვარქმევ მას „ქმნილებისუფლ გრძნო-

ბას“, ასკენის ოტტო, ქმნილების გრძნობას, რომელიც თავის საკუთარ არარაობაში იძირება და გაცამტვერდება იმის წინაშე, რაც ყველა ქმნილებაზე მაღლა იმყოფება.

ადვილი შესაძრწევია, რომ აგრეთვე ეს გამოთქმა „ქმნილები-სეული - გრძნობა“, იძლევა მხოლოდ საგნის ცნებისეულ განმარტებას, რადგან რაზედაც აქ არის საუბარი, წარმოადგენს არა მხოლოდ იმას, თუ მარტოდენ რისი გამოთქმა ძალუძს ახალ სახელს, სახელდობრ არა მხოლოდ ჩაძირვისა და საკუთარი არარაობის მომენტს აბსოლუტურად ზემძლაგრის წინაშე საერთოდ, არამედ ასეთი ზემძლაგრის წინაშე. და ეს „ასეთი“, ეს „როგორ“ ნაგულისხმევი ობიექტისა თავად არ არის რაციონალურ ცნებებში მოსახელთებელი, იგი - „გამოუთქმელია“; მისი მოცემა შეიძლება მხოლოდ შემოვლითი გზით, სახელდობრ, თვითშემეცნების გზით და მითითებით განსაკუთრებული ტონისა და გრძნობის - რეაქციის შინაარსზე, რასაც სულში აღძრავს მისი გამოცდა და რაც თავად უნდა განიცადოს თავის თავში.

მეორე შეცდომა შლაიერმახერის განსაზღვრებისა, განაგრძობს ოტტო, არის ის, რომ მას სურს დამოკიდებულების გრძნობით ან, როგორც ჩვენ ვამბობთ, ქმნილებისეული - გრძნობით რელიგიური გრძნობის ნამდვილი შინაარსის განსაზღვრება. უშუალოდ და პირველ ყოვლისა რელიგიური გრძნობა იქნებოდა თვითგრძნობა, ანუ გრძნობა თავისებური განსაზღვრებისა საკუთარი „მესი“, სახელდობრ - ჩემი დამოკიდებულებისა. მხოლოდ დასკვნის მეშვეობით, რომლის მიხედვითაც მის მიმართ ჩემს გარეთ მყოფ მიზეზს ვიაზრებ, შლაიერმახერის მიხედვით შეიძლება, თავად ღვთაებას წავაწყდეთ. მაგრამ ეს სავსებით ეწინააღმდეგება სულიერი საქმის ვითარებას. „ქმნილებისეული - გრძნობა“ პირიქით, თავად წარმოადგენს მხოლოდ სუბიექტურ თანმზღებ მომენტს და შედეგს, თავად არის, თითქმის, ჩრდილი სხვა გრძნობის მომენტისა (სახელდობრ „შიშის“), რომელიც, უდავოდ, თავად

განეკუთვნება, პირველ რიგში და უშუალოდ, ჩემს გარემოვ
ობიექტს. მაგრამ სწორედ ეს არის ნუმიноზური ობიექტი. მხო-
ლოდ იქ, სადაც ნუმენი აწმყოში განიცდება, როგორც აბრაამის
შეძთხვევაში, ან სადაც ნუმიноზური ხასიათის რაიმე შეიგრძნობა,
მაშასადამე, მხოლოდ ნუმიноზური კატეგორიის გამოყენების შე-
დეგად ნამდვილ ან საგარაუდო ობიექტზე, შესაძლოა, როგორც
მისი ანარეკლი, სულში აღმოცენდეს ქმნილებისეული გრძნობა.

ეს ისეთი ნათელი გამოცდილების ფაქტია, რომ იგი აგრეთვე ფსიქოლოგსაც, რელიგიური განცდის ანალიზის დროს, პირველ რიგში უნდა ეცეს თვალში. ასე ამბობს, თითქმის გულუბრყვილოდ, უილიამ ჯექსონ თავის წიგნში: „მრავალსახეობა რელიგიური გამოცდილებისა“, როდესაც იგი ეხება ბერძნულ ღმერთებზე წარმოდგენების აღმოცენებას:

„ბერძნული ღმერთების წარმოშობის საკითხზე ჩვენ აქ არ შევიჩრდებით. მაგრამ ჩვენი მაგალითების მთელ რიგს დაახლოებით მივყავართ შემდეგ დასკვნამდე: საქმე იმდაგვარადაა, რომ თითქოს ადამიანის ცნობიერებაში ცოცხლობდა შეგრძნება რაღაც რეალური, გრძობა რაღაც ნამდვილად არსებულისა, წარმოდგენა რაღაც ობიექტურად მყოფისა, რომელიც უფრო ღრმა და საყოველთაოა, ვიდრე რომელიმე ცალკეული და განსაკუთრებული შეგრძნებები, რომელთა მეშვეობითაც, დღევანდელი ფსიქოლოგიის თანახმად, რეალობა დასტურდება“.

რადგან უილიამ ჯექზს, ამბობს ოტტო, მისი ემპირიზმისა და პრაგმატიზმის პოზიციებიდან მზერა აქვს დახშული, რათა აღიაროს თავად სულში შემეცნების უნარი და იდეათა საფუძვლები, მან უნდა მიმართოს რაღაც იშვიათსა და იდუმალ ჰიპოთეზას, რათა ახსნას ეს ფაქტი, მაგრამ თავად ფაქტს იგი ნათლად აღიქვამს და იგი საკმაო რეალისტია საიმისოდ, რომ ის არ უარყოს. - ამდგომად „რეალობის - გრძნობის“ მიმართ, როგორც პირველ და უშუალო მონაცემისას, რაც ნიშნავს ობიექტურად მოცე-

ბული ნუმინოზურის მიმართ „დამოკიდებულების გრძნობა“ ან, უფრო უკეთ თუ ვიტყვით, ქმნილებისეული - გრძნობა არის მხოლოდ მომდევნო შედეგი, სახელდობრ, გაუფასურების განცდა სუბიექტისა საკუთარი თავის მიმართ. ან სხვაგვარად გამოთქმული: ჩემს გრძნობას „აბსოლუტური დამოკიდებულებისას“ წინასწარ პირობად გააჩნია გრძნობა მისი „აბსოლუტური უმეტესობისა (და მიუვალობისა)“.

* * *

მეოთხე თავს რუდოლფ ოტტო უწოდებს *Mysterium Tremendum*-ს, რაც ლათინურიდან ითარგმნება შიშის, ჟრუანტელის მომგვრელ შესაზარის იდუმალებად (ნუმინოზურის მომენტი II). ამ თავს ოტტო განმარტებასავით ურთავს ასეთ შეკითხვას: რას წარმოადგენს თავად და როგორი არის ახლა ეს ობიექტური, ჩემს გარეთ შეგრძნობილი ნუმინოზური?

რადგან თავად ირაციონალურია, განაგრძობს ოტტო, ესე იგი, ცნებებით განმარტებას არ ექვემდებარება, მასზე მითითება შეიძლება მხოლოდ გრძნობის განსაკუთრებული რეაქციით, რომელსაც იგი იწვევს განმცდელ სულში. „საქმე იმდაგვარადა“, აქ უკვე ჯეშის ციტატა მოჰყავს ოტტოს „რომ იგი (ე.ი. ნუმინოზური, ვ.რ.) აღამიანის სულს ამა და ამ გრძნობის განსაზღვრულობით ეუფლება და ამოძრავებს.“ ჩვენ უნდა შევეცადოთ, რომ გრძნობის განსაზღვრულობის ეს „ამა და ამ“ როგორმე მივანიშნოთ მონათესავე გრძნობების შესაბამისობებითა და დაპირისპირებებით და, ამავე დროს, სიმბოლური გამოთქმების მეშვეობით. და სახელდობრ, აქ ვეძებთ, შლაიერმახერისაგან განსხვავებით, სწორედ იმ პირველად თავად ობიექტზე მიმართულ გრძნობის განსაზღვრებას, რომელსაც, როგორც ეს ზემოთ ვიხილეთ, ქმნილებისეული გრძნობა, ვითარცა მისი ჩრდილი თვით - გრძნობაში, მხოლოდ როგორც მშობრადი, მიჰყვება.

დავაკვირდეთ, ამბობს ოტტო, ჩვენს უღრმესსა და უშინაგანეს გრძნობის აღძვრას, რამდენადაც იგი უფრო მეტია და სცილდება მარტოღონ რწმენას, ნდობასა და სიყვარულს, იმას, რასაც ამ თანშეზღუდები განცდებისაგან სავსებით დამოუკიდებლად ჩვენი გრძნობის აფორიაქება და აღვსება ძალუძს; დავაკვირდეთ თანაგრძნობითა და შთაგრძნობით სხვებს, ღვთისმოსაური აღფრთოვანებისა და გრძნობათა აღვლენისას, რიტუალისა და კულტმასხურების საზეიმო განწყობისას რომ ეუფლებათ ის, რისი სახელიც შეიძლება იყოს: გრძნობა *mysterium tremendum*-ისა, შიშით აღსავსე იდუმალებისა. მას ძალუძს, რომ ქმნილება მორჩილი გახადოს და ჟრუანტელით აღავსოს - რის წინაშე? იმის წინაშე, რაც გამოუთქმელ იდუმალებაში ყველა ქმნილებაზე მაღლა იმყოფება.

ამას ჩვენ ვამბობთ, რათა რაღაც ვთქვათ, აღნიშნავს ოტტო. მაგრამ იმწამსვე ნათელი ხდება, რომ ამით საკუთრივ არაფერს ვამბობთ, ან, სულ მცირე, ჩვენი ცდა, რომ ცნებით განსაზღვრება მოვახდინოთ, აქაც წარუმატებელი რჩება. მისტერიუმი ცნებისეულად სხვას არაფერს ასახელებს, გარდა დაფარულისა, ანუ, არა აშკარად გაგებულისა, მაგრამ მასში ამავე ღროს ნაგულისხმევია რაღაც სავსებით პოზიტიური. ეს პოზიტიური განიცდება მხოლოდ გრძნობებში, რომლებიც შეგვიძლია, განმარტებით უფრო მკაფიო გავხადოთ.

ა) „Tremendum“-ის („შიშით აღსავსე“) მომენტი

საგნის პოზიტიურ „როგორ“-ზე მიუთითებს, პირველ ყოვლისა, ზედსართავი სახელი *tremendum*-ი. Tremor თავისთავად მხოლოდ ძრწოლის აღმნიშვნელია: კარგად ნაცნობი „ბუნებრივი“ გრძნობა. აქ მას ვიყენებთ მხოლოდ როგორც ანალოგიურ აღნიშვნას, მაგრამ სავსებით განსაკუთრებული სახის გრძნობის რეაქციის მიმართ, რომელსაც, თუმცა, ძრწოლასთან შესაგებება გააჩნია და ამიტომ შეიძლება მისი ანალოგიის გზით გამოყენება, მაგრამ

თავად რაღაც სავსებით სხვას წარმოადგენს, კიდრე ადამიანის ძრწოლა.

შემდგომ ოტტო იწყებს ამ „ძრწოლის“ შესაბამისი გამოთქმების ძებნას სხვადასხვა ენებში, რომლებიც ნაწილობრივ ან უბრატესად მას შეესაბამება, ან იმას, რაც გაცილებით მეტია ძრწოლაზე. მაგალითად, ებრაული *hiq'disch* = გაწმინდანებას. რაიმე საგნის „თავის გულში გაწმინდანება“ ნიშნავს, რომ იგი განსაკუთრებული შიშის გრძობის მეშვეობით უნდა აღვნიშნოთ, რომელსაც საერთო არა აქვს შიშის სხვა გრძობებთან, ეს კი ნიშნავს, რომ იგი ფასდება ნუმინოზურის კატეგორიის მიხედვით. ძველი აღთქმა მდიდარია ამ გრძობის მიმართ მსგავსი გამოთქმებით. განსაკუთრებით ღირსაღსანიშნავია აქ „*emat lahvch*“, „ღვთის შიში“, რომლის გამოფრქვევა და გამოგზავნა იაჰვეს ძალუძს, როგორც ღებონისა, რომელიც ადამიანს დამბლას დამართებს და რომელიც სავსებით ენათესავება ბერძნების *deima panikion*-ს (პანიკურ შიშს). შეადარე გამოსულა 23, 27:

წინ წაგიმძვარებ ჩემს შიშსა და ზარს, შევაძრწუნებ ყოველ ზალხს, ვისთანაც კი მიხვალ.

ან შეადარე იოზი 9, 34; 13, 21. ეს არის შიში, აღსავსე შინაგანი შეძრწუნებით, რომელიც არ ძალუძს გამოიწვიოს არავითარმა ქმნილებისეულმა, მუქარით აღსავსემ ან ზემძლავრმა. მას რაღაც „აჩრდილისეული“ შიშის მომგვრელი გააჩნია.

ბერძნული აქ საამისოდ „*sebastos*“-ს იყენებს. ძველი ქრისტიანებისათვის აშკარად საგრძნობი იყო, რომ ტიტული *sebastos*-ი არავითარ ქმნილებას, არც თავად კეისარს, არ შეესაბამებოდა, რომ იგი ნუმინოზური აღნიშვნა იყო და ვინც ადამიანს ამ ნუმინოზური კატეგორიით შეაფასებდა, იგი აშკარად კერპთაყვანისმცემლობას ეწეოდა. ინგლისურს გააჩნია თავისი „*awe*“, რომელიც, მისი ღრმა და ნამდვილი გაგებით, დაახლოებით, ჩვენს საგანს უტოლდება. შეადარე აგრეთვე: „*he stood aghast*“. გერმა-

ნულს „Heiligen“ შექმნილი აქვს ბიბლიის მიხედვით, მაგრამ ამ გრძნობის უხეში, ქვედა უმდაბლესი საფეხურთათვის მას გააჩნია „Grauen“ და „Sich Grauen“. ამის შემდეგ რუდოლფ ოტტო გადადის გერმანული ფილოლოგიისათვის საინტერესო შტუდიებზე, რასაც აქ გამოვტოვებთ.

რელიგია აღმოცენდა არა ბუნებრივი შიშებისაგან, განაგრძობს ოტტო, არც მოჩვენებითი საყოველთაო „სამყაროსეული შიშისაგან“. რადგან შეძრწუნება არ წარმოადგენს ჩვეულებრივ ბუნებრივ შიშს, არამედ თავად არის უკვე თრთოლვა და შეგრძნება მისტერიოზულისა, თუმცა ჯერ კიდევ „შესაზარისის“ უხეშ ფორმაში. ეს შეფასებაა იმ კატეგორიის მიხედვით, რომელიც არ ძეგს ჩვეულებრივ ბუნებრივ სფეროში.

მცირე ხნით შევჩერდეთ ნუმინოზური შიშის ამ პირველად, პრიმიტიულ და უხეშ გამოხატულებებზე, ამბობს ოტტო და განიხილავს ე.წ. „პრიმიტივების რელიგიას“. შემდეგ იგი გადადის რელიგიის უფრო მაღალი და დახვეწილი ფორმების განხილვაზე, სადაც ირაციონალური „წმიდა“ ზემოქმედება.

რადგან ჩვენს მიზანს არ შეადგენს რუდოლფ ოტტოს მთელი წიგნის განხილვა, შემოვიფარგლებით მისი ძირითადი მომენტების აღნიშვნით.

შემდგომი ქვეთავები გახლავთ:

b) მომენტი ზამქლავრისა („majestas“)

c) მომენტი „მნარგიულისა“

d) მომენტი მისტარიუმისა „საჰსაჰით სხჰა“

მომდევნო მეხუთე თავს რუდოლფ ოტტო „ნუმინოზური ჰიმნების“ წარმოჩენას უთმობს, მაგრამ აი, მეექვსე თავში მას შემოჰყავს mysterium tremendum-ის (შიშის მომგვრელის, შემზარავის) გვერდით (და ამ შიშის მომგვრელს იგი განსაკუთრებით უსვამს ზაზს) mysterium fascinosum-ი, მიზიდველის, ნეტარების მომგვრელი მხარე ნუმინოზურისა. ნუმინოზურის ეს ორი

მხარე *tremendum*-ი და *fascinosum*-ი, წარმოადგენენ თავისებურ კონტრასტულ ჰარმონიას, რომლის მრავალი მაგალითი რუდოლფ ოტტოს რელიგიის ისტორიიდან მოჰყავს. მესამე, მნიშვნელოვანი მომენტი ნუმინოზურისა, ოტტოს მიხედვით, არის *Augustum*-ი - ამალღებული, რომლის წინაშეც ადამიანი საკუთარი არარაობის გრძნობას („ქმნილებისეული გრძნობა“) განიცდის.

დასასრულ შეიძლება ითქვას, რომ რუდოლფ ოტტოს „წმიდამ“ დიდი ზეგავლენა იქონია განსხვავებული მიმართულებების ფილოსოფოსებზე. მაგალითად, ჰაიდეგერი მიიჩნევს, რომ ნამდვილი ადგილი, სადაც სიტყვა „ღმერთი“ თავის ადგილზე იმყოფება, არის არა მეტაფიზიკური თეორია, არამედ წმიდას გამოცდილება. ფილოსოფიის ისტორიიდან ცნობილია, რომ რუდოლფ ოტტოს წიგნმა ასევე ზეგავლენა იქონია მაქს შელერზე, კარლ გუსტავ იუნგზე, მირჩა ელიადეზე, ფრიდრიხ ჰაილერზე, გ. მენშინგზე, იოანეს ვახზე და სხვებზე.

* იხ. G. Haefner, Heidegger, in: *Argumente für Gott*, Freiburg 1987.

 ფრანც ბრენტანო (1838-1917), დიდი გერმანელი პოეტის კლემენს ბრენტანოს ძმისწული, 1872 წლიდან ფილოსოფიის პროფესორი იყო ვიურცბურგში და ამავე დროს კათოლიკე მღვდელიც გახლდათ. 1873 წლიდან მან დათმო მღვდლობა და მოგვიანებით პროფესორობა კენაში, როგორც მისი ბიოგრაფები იუწყებიან ქორწინების გამო.

ბრენტანოს ფილოსოფიის მნიშვნელობაზე განსაკუთრებით საუბრობს ვოლფგანგ შტეგმიულერი თავის „თანამედროვე ფილოსოფიის ძირითად მიმდინარეობებში“, სადაც მას მოიხსენიებს ედმუნდ ჰუსერლის მასწავლებლად და მაქს შელერისა და მარტინ ჰაიდეგერის სულიერ „ბაბუად“, ასევე ენობრივ-ლოგიკური გამოკვლევების მხრივ ბრენტანოს გარკვეული მსგავსება გააჩნია და წინ უსწრებს ანალიტიკურ ფილოსოფიას ინგლისისა და შეერთებულ შტატებში. ეს ტრენდლენბურგის მოწაფე, არისტოტელეს მნიშვნელოვანი მკვლევარი და სქოლასტიზმის მცოდნე, ლოგიკოსი და ფსიქოლოგი, მრავალი წლის განმავლობაში იღვწოდა ღვთის არსებობის მტკიცებათათვის. მისი ლექციები ღვთის არსებობაზე, რომელიც მან წაიკითხა ვიურცბურგსა და ვენაში, გამოიყა მისი სიკვდილის შემდეგ.²

1. Wolfgang Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Stuttgart 1969, S. 2-3.

2. Quirin Huonder. *Die Gottesbeweise (Geschichte und Schicksal)*. Stuttgart 1968. S. 135.

არისტოტელეზე დაყრდნობით ბრენტანომ განავითარა თავის თავში ჩაკეტილი ფილოსოფია, რომელიც ებრძვის ყველა იმ ფილოსოფიურ მიმართულებებს, რომლებიც არ ფლობს მკაცრ შემეცნებისეულ მეთოდს და არ ითვალისწინებს ბუნებისმეტყველებას და ფსიქოლოგიას. ბრენტანომ თავის თხზულებაში „ცდა შემეცნების შესახებ“ კანტის დებულება, რომლითაც ამ უკანასკნელმა ჩამოაყალიბა უსაფუძვლობა ღვთის არსებობის მტკიცებებისა თეორიული გონების სფეროში, უარყო როგორც საკვებით არასამართლიანი, და ამით კვლავ გზა გაუკაფა მეცნიერულ კვლევას ღვთის საკითხში. ბრენტანო ცდილობს შეხების წერტილები გამონახოს ფილოსოფიური ტრადიციის მნიშვნელოვან კლასიკოსებთან არისტოტელედან მოყოლებული ლაიბნიცის ჩათვლით, მაგრამ კრიტიკული სულისკვეთებით. ეს ნათლად ჩანს მის ლექციებში „ღვთის არსებობის შესახებ“ (1929) და, განსაკუთრებით, სიცოცხლის ბოლოს მის მიერ ნაკარნახევ, „გზა ღვთის არსებობის მტკიცებისა“ (1915) დამამთავრებელ თავში. ყველა მოტივი ადრე განცალკევებით მიმდინარე მტკიცებებისა, აქ ერთიანი მტკიცების მსვლელობაში არის გაერთიანებული. მტკიცების აგებულება მრავალი საფეხურისგან შედგება. მის ფუნდამენტს შეადგენს, ეგრეთწოდებული, მტკიცება შემთხვევითობიდან (Kontingenzbeweis). სამყარო რომ არც შემთხვევითია და არც უშუალოდ აუცილებელი, ორიგინალურად მტკიცდება. თეზისი გამორიცხული შემთხვევითობის შესახებ, გვევლინება როგორც ანალიტიკური თეზისი: „აბსოლუტური შემთხვევითობა არსებულის სფეროდან გადაჭრით არის გამორიცხული“; შემთხვევითობა და ყოფიერება, ამგვარად, წარმოადგენს წინააღმდეგობრიობას, რადგან პირველი უწყვეტობას უპირისპირდება, რასაც ეს უკანასკნელი მოითხოვს. ეს პრინციპი, რომელსაც ბრენტანო ლაიბნიცისგან იღებს, შემდგომ დაუმუშავებს განიცდის მის „ღვთის არსებობის მტკიცებაში“. გადაწყვეტით უარყოფილი უნდა იქნეს, რომ „აბსოლუტურად შემთ-

ხვევითი წინააღმდეგობას“ წარმოადგენს. მაგრამ რაკი ჩვენ „გამოცდილების საგნების, სხეულების და სულის მიმართ დავადგინეთ, რომ აგრეთვე ისინი, როგორც უშუალოდ აუცილებელნი, არ უნდა იყვნენ, მაშინ აქედან გამომდინარეობს, რომ ისინი არა უშუალოდ არის აუცილებელი. მაგრამ თუ ეს ასეა, მაშინ ეჭვგარეშეა, რომ რაღაც სხვა უნდა იყოს, რაც უშუალოდ აუცილებელია და იგი უნდა განხილული იყოს, როგორც პირველი, ყოველივეს შემოქმედებითი მიზეზი, რაც გამოცდილებაში გვეძლევა.“ მაგრამ არისტოტელეს საპირისპიროდ აუცილებელი არ არის უცვლელი; რადგან შეუძლებელია, რაღაც, რაც თავად უცვლელია, მიზეზი გახდეს ცვლილებისა. უშუალოდ აუცილებელი შეიქმს ყოველივეს არაფრისაგან, რადგან სხვაგვარად ქმნილება უნდა ყოფილიყო ასევე უშუალოდ აუცილებელი.

ტელეოლოგიური მტკიცება, რომელსაც ადრეულ ლექციებში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა, მოგვიანებით თავის გავლენას კარგავს და ბრენტანოსაგან გამოიყენება მხოლოდ განმარტებისათვის, რომ შემოქმედებითი ღმერთი უნდა იყოს გაგებულნი, როგორც „შემოქმედებითი გონება“. ბაზისი, რომელზედაც ტელეოლოგიური მტკიცება დგას, არის ფაქტი, რომ სამყაროში უამრავი საგანი მოიპოვება, რომლებისთვისაც დამახასიათებელია თავიანთ ყოფიერებასა და ქმედებაში მიზანზე მიმართება, და ეს მიზანი არ შეიძლება, მათში სუფევდეს არც ადამიანური გონებისა და ნებისაგან, და არც ცხოველური ნდომისაგან. განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს ბრენტანო დარვინის თეორიას, რომელსაც ტელეოლოგია დაჰყავს ბრმა აუცილებლობაზე, და ასეთივე მნიშვნელობას ანიჭებს კანტს, რომელმაც „ტელეოლოგიის ილუზია“ ორგანული სამყაროთი შემოსაზღვრა. საპირისპირო არგუმენტს ავითარებს ბრენტანო მაქსველის ფიზიკის შედეგების გამოყენებით, რომლის მიხედვითაც დასტურდება, რომ ატომის ტრილიონები ზუსტად თანაბრად ერთი ფორმიდან არის

ჩამოსხმული. ამგვარად, ბრენტანოსათვის ნათელი ზდება, რომ თუკი უწესრიგობიდან გადასვლა მოჩვენებით წესრიგზე ღროდადრო სრულდება მიზნობრივი წესრიგის გარეშე, მაშინ წინაპირობა ორგანული სამყაროსათვის არ იარსებებდა. ბრენტანოს ფილოსოფიურ მეთოდს არ სურს მარტოოდენ ბუნებისმეტყნიერებათა მეთოდის გამოყენება იყოს ახალ სფეროზე.³ მისი მიზანია ობიექტური ფილოსოფიის დაფუძნება, რომელიც სინამდვილესთან ახლოს იმყოფება და, ამავ დროს, მის გამართლებას იქ ღებულობს, სადაც იგი მოიპოვება, სახელობრ, დისკუსიაში ბუნებისმეტყნიერებებთან. „ფილოსოფიის ნამდვილი მეთოდი“, - ამბობს ბრენტანო - „სხვა არა არის რა, თუ არა - ბუნებისმეტყნიერებათა“. ბრენტანოს ყველა ანალიზი იმ მიზნით არის ნაკარნახევი, რათა ნათლად დაამტკიცონ, რომ გონებას არ ძალუძს ღმერთის დადასტურებაზე უარი თქვას ისე, რომ უამისოდ იგი წინააღმდეგობებში არ გაიხლართოს. თუკი ღვთის შემეცნების ამ ცდისას ზოგიერთი საკითხი უპასუხოდ რჩება, ეს არ არის გასაკვირი; რადგან მანძილი ღვთის გონებასა და ადამიანის გონებას შორის გადაუღალაზავია. ბრენტანო, როგორც ჩანს, ყოველთვის ცდილობდა ისეთი ფილოსოფია გამოეშუშაებინა, რომელიც შეძლებდა სერიოზულად ბუნების მეტყნიერებათა უმაღლესი მოთხოვნილებები დაეკმაყოფილებინა. მიუხედავად ამისა, არ შეიძლება მისი მეტაფიზიკის ბუნებისმეტყნიერების მეთოდზე დაყვანა; ფილოსოფია ბრენტანოს ესმის, როგორც კრიტიკული განწყობა ბუნებისმეტყნიერების შეზღუდული თვალსაზრისების მიმართ. ამის გამო იგი ეყრდნობა მათემატიკის მეთოდებს, რისი მეშვეობითაც ბუნებისმეტყნიერებაზე ზემოქმედება შეუძლია. საქმე ეხება არა ინდუქციური მეთოდის უარყოფას, არამედ სწორედ მის განხორციელებას. ახლა მოკლედ

3. A. Ponsetto, Brentano, Argumente für Gott, Freiburg 1987, S. 89.

განვიხილოთ მისი ლექსები „ღვთის არსებობის შესახებ“, რომელიც მისი სიკვდილის მერე გამოიცა.⁴

პირველ ყოვლისა, ბრენტანო უარყოფს ორ ურთიერთსაწინააღმდეგო მოსაზრებას, რომელთა მიხედვითაც ღვთის არსებობის მტკიცებანი ზედმეტია ან შეუძლებელი. ზედმეტი იქნებოდა მტკიცება, თუკი ჩვენთვის ღვთის არსებობა თავისთავად გასაგები იქნებოდა, თუკი ჩვენთვის წინადადების აზრი „ღმერთი არის“, თავისთავად ცხადი იქნებოდა. შეუძლებელი იქნებოდა მტკიცება, თუკი ღვთის ბუნებიდან, „ღვთის“ სახელის მნიშვნელობიდან, თავისთავად გამოდინარეობდეს, რომ მისი არსებობის დამტკიცება შეუძლებელია. ორივე მოსაზრება ეფუძნება აზრობრივ შეცდომებს.

ბრენტანო თვალს ადევნებს ღვთის არსებობის მტკიცებას მის ისტორიაში, მოუთითებს მნიშვნელობის არე-დარევებზე, რომელთა მსხვერპლი გახდნენ ანსელმ კენტერბერიელი, დეკარტი და ლაიბნიცი. ამათ ნაცვლად ბრენტანო აფასებს იუმისა და კანტის შეპასუხებას ამ მტკიცების საწინააღმდეგოდ, მაგრამ მათ მიიჩნევს ნაწილობრივ სწორად, ნაწილობრივ - ყალბად. ღვთის არსებობის ონტოლოგიური მტკიცების განსაზღვრებისას, ბრენტანო ბრალს დებს მას „პარალოგიზმში მნიშვნელობათა არე-დარევის მეშვეობით“, ე.ი. ნეგატიური მსჯელობის შეცვლით აფირმატიულზე, შესაბამისად, ნომინალურისა - რეალურ განსაზღვრებაზე.

ბრენტანოს „კანონიერად და მოსწრებულად მიაჩნია ოთხი მტკიცება: 1. ტელეოლოგიური მტკიცება ბუნებაში გონიერი წეს-რიგიდან, 2. მტკიცება მოძრაობიდან, 3. მტკიცება შემთხვევითობიდან, 4. ფსიქოლოგიური მტკიცება ადამიანის სულის ბუნებიდან. „ამ ოთხ მტკიცებაში“ - ამბობს ბრენტანო - „როგორც მეჩვენება, შესულია ყველაფერი, რაც ღვთის არსებობის შესახებ და-

4. Fr. Brentano, Vom Dasein Gottes, Leipzig 1929; Q. Huorner. Die Gottesbeweise (Geschichte und Schicksal), Stuttgart 1968.

მარწმუნებლად ითქვა, და ყოველი მათგანი შესაძლოა, თავის- თავად განვიხილოთ, როგორც სრულყოფილ, ბუნებრივად უტყუ- არ მტკიცებად, რომელიც სხვათაგან დადასტურებას ნამდვილად აღარ საჭიროებს“.

ღვთის არსებობის ტელეოლოგიური მტკიცების დაცვისას ბრენტანო ფრთხილად მიუთითებს, რომ სამყაროში ტელეოლოგია სუფევს, რომელიც ჩვენთვის გამუდმებით ცდაში ცხადდება. ამ მიზნობრივი წესრიგის ასახსნელად „სამი ჰიპოთეზა“ საფიქრე- ბელი: გონების, ბრმა აუცილებლობის და შემთხვევითობის. პირ- ველ შემთხვევაში ჩვენ საქმე გვაქვს „ნამდვილ“, მეორე და მესა- მე შემთხვევაში „მოჩვენებით“ ტელეოლოგიასთან. ჰიპოთეზა ბრმა აუცილებლობისა არ მართლდება უკვე არაცოცხალ ბუნებაში მოჩ- ვენებითი ტელეოლოგიის მიმართაც, რადგან იგი არავითარ ახს- ნას არ იძლევა ელემენტთა მსგავსებისა და ენერგიულ მოძრაო- ბათათვის, ასევე, მათი დაქვემდებარებისათვის საყოველთაო კანო- ნებისადმი. მტკიცება, რომ მუდმივ არსებულისათვის საჭირო არაა არავითარი შემდგომი ახსნის ძიება, ბრენტანოს მიხედვით, ყალბი განაცხადია. მით უმეტეს არ მართლდება ჰიპოთეზა ბრმა აუცი- ლებლობისა ცოცხალი სამყაროს მიმართ, რადგან მას არ ძალუძს განმარტება ცოცხალი ბუნების არსებობისა. ერთადერთი მნიშვნე- ლოვანი ცდა (დარვინული) სახეობათა წარმოშობისა და მათი სიმდიდრის ასახსნელად, რომელიც ამის უმარტივეს ახსნას იძ- ლევა, სავსეა სიძნელეებით. იგი უნდა დაესესზოს შემთხვევითო- ბის ან ტელეოლოგიურ ჰიპოთეზას. დარვინიზმი, ბრენტანოს შე- ხედულებით, სავსეა მოჩვენებითი ტელეოლოგიური დაშვებებით. ორი დანარჩენი ჰიპოთეზიდან იმას ენიჭება „სასრული დამაჯერე- ბლობა“, რომელიც ყოველივეს განმარტავს სამყაროს მოწესრიგე- ბის უნარის მქონისა და უსასრულოდ სრულყოფილი გონებით, მაშინ, როდესაც განმარტება შემთხვევითობით „უსასრულოდ და- უჯერებელია“. ამიტომ ჰიპოთეზა, რომ ტელეოლოგია არა მხო-

ლოდ მოჩვენებითად, არამედ ნამდვილად მოცემულია, ლოგიკური გამოთვლის მიხედვით, „უსასრულოდ დასაჯერებელია“, ვიდრე ჰიპოთეზა შემთხვევითობისა. და რადგან დიზიუნქციის ლოგიკური კანონის მიხედვით, ერთ-ერთი აუცილებლად ჭეშმარიტი უნდა იყოს, პირველი ცნაურდება როგორც ბუნებრივად ნამდვილი. „თუ ერთი (ჰიპოთეზა) მეორეს უსასრულოდ აღემატება, იგი წყვეტს, როგორც ჰიპოთეზა, არსებობას და ხდება სრული, ბუნებრივი დარწმუნებულობით დამტკიცებული ჭეშმარიტება“.

ბრენტანო ცდილობს, ყველა შესაძლებლობის გათვალისწინების შემდეგ კანტის საპირისპიროდ აჩვენოს, რომ სამყაროს მომწესრიგებელი გონება იმავე დროს მატერიის შექმნელიც უნდა იყოს. „სამყაროში მოჩვენებითი ტელეოლოგია, რომელმაც გვაიბუღა, დაგვეშვა სამყაროს მომწესრიგებელი გონების არსებობა, ასევე გვაიბუღებს შემოქმედებითი გონების დაშვებას, რომელიც თვით მოსაწესრიგებელ მატერიას არარაობიდან წარმოქმნის“. რადგან ელემენტთა არა მხოლოდ განლაგებაში და შეერთებაში, არამედ „თვით ელემენტთა ბუნებაში ჩანს აშკარა ნიშნები ტელეოლოგიისა“. სამყაროს მომწესრიგებელ ბრძნულ გონებას მის მიერ აღმოჩენილი მატერია მხოლოდ რომ გარდაექმნა და თავისებურად განეგებინა, მაშინ ბუნების ელემენტებში ჩვენ გვეჩვენება „წესრიგი წესრიგის წინ“, „ტელეოლოგია ტელეოლოგიის წინ“. მაგრამ ელემენტთა ეს ძირითადი ტელეოლოგია მხოლოდ შემთხვევას რომ მივაწეროთ, ეს იქნებოდა „უსასრულოდ და კვლავ უსასრულოდ დაუჯერებელი დაშვება“. იგი მოითხოვდა კიდევ სხვა გონებას, რომელიც მოცემულ თავდაპირველ მატერიას შეიმეცნებს და ქმნის.

რაც შეეხება ღვთის არსებობის მტკიცებას მოძრაობიდან, იგი ბრენტანოს მოჰყავს, პირველ ყოვლისა, არისტოტელეზე დაყრდნობით. ფუნდამენტი, რომელსაც მტკიცება ეყრდნობა, არის უბრალო ფაქტი ცვლილებისა, მოძრაობისა ანუ ქმნადობისა. ეს

ითხოვს ქმედით პრინციპს. „რამდენადაც ნამდვილადაა სამყაროში ცვლილება, ასევე ნამდვილად არის დასაყვანი ის პირველ მამოძრავებელ პრინციპზე“. აგრეთვე უსასრულო რიგი მეორადი მიზეზებისა არავითარ შემთხვევაში ზედმეტად არ ხდის პირველადი მიზეზის არსებობას.

შემდგომ, ენერგიისა და ენთროპიის კანონით ცდილობს ბრენტანო პირველ მამოძრავებელზე (primus motor) დასკვნის გამაგრებასა და სრულყოფას. მატერიის ენთროპია, ე.ი. სამყაროს ქმედითუნარიანი ენერგიის ზრდადი დაკარგვა სითბოს ენერგიის გამუდმებული მატებით იმ შედეგს იქონიებს, რომ საბოლოოდ ყველა ბუნებრივი პროცესის სრული უძრაობა დამყარდება. ზოლო, თუკი არსებობს დასასრული სამყაროს განვითარებისა და ამით მოძრაობისა, ჩვენ, საბოლოო წერტილიდან ამოსულთ, ასევე დანამდვილებით შეგვიძლია დავასკვნათ უკუ მიმართებით სამყაროს განვითარების საწყის წერტილზე. აქედან გამომდინარეობს, რომ სამყაროს ენერგიის მარაგიდან ერთხელაც იქნება აღარაფერი დარჩება. „თავისივე თავიდან ბუნებას ნამდვილად არ ძალუძს ენერგიის მიღება, რადგან ენერგიის შენარჩუნების კანონის მიხედვით, ბუნებას, თავის თავზე მინდობილს, ისევე ნაკლებად ძალუძს ენერგიის უმცირესი ნაწილის მოპოვება, როგორც დაკარგვა. მაშასადამე, ჩვენ, უდავოდ, იძულებულნი ვართ, დავუშვათ, რომ ენერგიის მთელი რაოდენობა, რაც კი სამყაროს გააჩნია... მას სასრული დროის წინ სამყაროზე ზემდგომმა პრინციპმა მიანიჭა. მისი ქმედობაა ალფა და ომეგა სამყაროს მთელი ისტორიისა“. - დასასრულ, ბრენტანო ცდილობს, არისტოტელესაგან განსხვავებით, დამატებითი მტკიცება წარმოადგინოს პირველი მამოძრავებელისათვის „უსაწყისო მოძრაობის ცნების წინააღმდეგობიდან“.

ღვთის არსებობის მტკიცებას ზემოთხსენებულთაგან ბრენტანო უფრო მარტივად თვლის, ვიდრე მტკიცებას მოძრაობიდან. თუმცა, იგი ზოგიერთთათვის ნაკლებად სარწმუნოა, რადგან ცნე-

ბები ასე აბსტრაქტულია. წანამძღვრები, რომელთაც არგუმენტი ემყარება, არიან: „საყოველთაო კანონი და ფაქტი“. ფაქტი სწორედ შემთხვევითობაა, ე.ი. ფაქტი, რომ სამყაროში საგნები არსებობს და რომელთა მიმართ შეიძლება ითქვას, რომ მათ ასეთივე წარმატებით შეეძლოთ აგრეთვე არყოფნა, მაშასადამე, მათ უშუალოდ არ განეკუთვნებათ არსებობა. ბრენტანო შემთხვევითობის მტკიცებას იძლევა იმის მითითებით, რომ სხეულთა ერთსა და იმავე სახეობაში შესაძლებელია უსასრულოდ ბევრი ინდივიდუუმები. შემდგომ, სხეულთა როგორც ადგილი, ისევე მათი უძრავობა და მოძრავობა შემთხვევითია. „აგრეთვე ჩვენი სულიერი ცხოვრების მიმართ ადგილი დასამტკიცებელია, რომ იგი არ არის უშუალოდ აუცილებელი. ყოველი დასკვნის დროს ჩვენ ვამჩნევთ, იგი წანამძღვრების გააზრებით არის გამოწვეული, ყოველი არჩევანის დროს რომ იგი მოტივების ზემოქმედებითაა გადაწყვეტილი.“ - საყოველთაო კანონი კი გვამცნობს: აბსოლუტური შემთხვევითობა შეუძლებელია. მაშასადამე, სხეულნი და სულები „უშუალოდ აუცილებელნი“ უნდა იყვნენ. აქედან გამომდინარეობს, რომ უნდა იყოს არსებული, რომელიც „უშუალოდ აუცილებელია და იგი უნდა განიხილებოდეს, როგორც პირველი, შემოქმედებითი მიზეზი ყველაფრისა, რაც კი ცლაში გვეძლევა“.

ფსიქოლოგიურ მტკიცებას შემოქმედის არსებობისათვის ბრენტანო შემდგომ ფორმულირებას ანიჭებს: სულის, როგორც არაგანფენილის, მაშასადამე, სულიერი სუბსტანციის დამტკიცება შესაძლებელი ხდება ცნობიერების ერთიანობის ფაქტიდან. „განფენილობის არმქონე სულიერი სუბსტანცია არ შეიძლება ჩასახვით წარმოიშვას მშობლიურ ორგანიზმთაგან, მაშასადამე, იგი მანამდე უნდა ყოფილიყო ან ემბრიონალური განვითარების დროის გარკვეულ მონაკვეთში უნდა აღმოცენებულიყო. პირველი ვარაუდის წინააღმდეგ ლაპარაკობს ის, რომ არაფერში და არავისთან უმცირესი კვალიც არ ჩანს ამგვარი წინაარსებობისა (Præexis-

lenz), მაშინ, როდესაც სული, სხვა მხრივ, იმდაგვარი სახეობისაა, რომ ადრეული განცდები ყველა შემდგომ დროზე ზეგავლენას ახდენს. ამგვარად, მეორე ვარაუდი იმსახურებს უპირატესობას. მაშინ კი სულნი უფრო აშკარად, ვიდრე სხეულნი, გვიჩვენებენ იმას, რომ ისინი ცნობიერად მოქმედი პრინციპით შემოქმედებითად უნდა იყვნენ აღმოცენებულნი.

ბრენტანო გამოირჩევა კიდევ თავისი მტკიცებით სულის უკვდავების შესახებ, ასევე დებულებით, რომ ჩვენი სამყარო საუკეთესოა ყველა შესაძლო სამყაროთა შორის და ასევე იმ კონცეფციით, რომ ღმერთს გააჩნია სივრცისეული მახასიათებლები და განუწყვეტელ ევოლუციას განიცდის დროში.

ფრანც ბრენტანოს ფილოსოფიური მოძღვრება ღმერთზე თავად მის მიერ მიჩნეული იყო, როგორც თეიზმი, მეორე მხრივ, ბრენტანოს ღვთის არსებობის მტკიცებას პანთეისტური უწოდეს.⁵ ეს იმის გამო, რომ ბრენტანო ღმერთს იაზრებს არა როგორც უცვლელს, როგორც ეს არის კლასიკურ თეიზმში, არამედ - როგორც ცვალებადს. ცვალებადს, როგორც თავად სამყაროს, რომელიც დასაბამიდან მოქცეულია უსასრულო სრულყოფის პროცესში.

5. E. Sciterich, Die Gottesbeweise bei Franz Brentano, Freiburg, 1936.



იოანეს ფოლკელტი

იოანეს ფოლკელტი (1848-1930) თავდაპირველად კანტის, შემდგომ ჰეგელის და აგრეთვე შოპენჰაუერის გავლენის ქვეშ იმყოფებოდა. მოგვიანებით მან გზა გაიკაფა კრიტიკული რეალიზმისა და კრიტიკული მეტაფიზიკისაკენ. თავის ბოლო ნაწარმოებებში

მან, როგორც თვითვე ამბობს, ჩამოიშორა ყოველი სკოლის თვალსაზრისი, რათა საკუთარი გზით ევლო.¹

ღვთის არსებობის მტკიცება დროისა და სივრცის არსებითი სტრუქტურებიდან. ფოლკელტი, თავის „დროის ფენომენოლოგიასა და მეტაფიზიკაში“, ცდილობს შექმნას ღვთის არსებობის მტკიცება დროისა და სივრცის არსებითი სტრუქტურებიდან. მისი მიხედვით, „უსაწყისო და უსასრულო დრო“ კრიტიკას ვერ უძლებს. იგი იქნებოდა ისეთი არსობა, რომელსაც ვერ მივუყვებოდით „მთლიანობის კატეგორიას“. ამას ემატება სხვა სიძნელე, თუკი დროის რეგრესსა და პროგრესს უსასრულობაში ვადიარებდით. „წარმოვიდგენ: ოდითგანვე მდინარებს დრო; მაშასადამე, ნებისმიერი სახელწოდების რიცხვზე აბსოლუტურად მეტ სიმრავლეს ჩაუვლია ამჟამებისას. მაშინ, აგრეთვე ეს ჟამიც, რომელშიც ახლა ვიმყოფები, უკვე უნდა ყოფილიყო. ეს, ბუნებრივია, ძალაშია აგრეთვე ნებისმიერი წარსული ამჟამისათვის. დროის ერთი წერტილის მიმართ რომელიც ცენტლიონი წლის წინ ეს ჟამი იყო, ზუსტად ისევე უნდა ვიმსჯელოთ, როგორც ახლანდელ ჟამზე,

1. J. Volkelt, Phänomenologie und Metaphysik der Zeit, München 1925; Das Problem der Individualität, München 1928. Q. Huonder, Die Gottesbeweise (Geschichte und Schicksal), Stuttgart, 1968.

რომ იგი უკვე უნდა ყოფილიყო. და ასე გამუდმებით წარსულის სიღრმეში. ეს ნიშნავს: უსაწყისო დროს საერთოდ არ ძალუძს დინებას დაემორჩილოს, რადგან წარსულის ნებისმიერი პუნქტი უკვე ადრევე უნდა განხორციელებულიყო“.

მას შემდეგ, რაც ფოლკელტმა იდეა ცარიელი დროისა უარყო, მისი იგივე მოსაზრება ძალაში რჩება აგრეთვე დროის შინაარსის ქმნადობისათვის. დროის უსაწყისობასთან ერთად უარყოფილია აგრეთვე უსაწყისობა რეალური ქმნადობისა, სამყაროში კონკრეტულ მოვლენათა უსაწყისობა. „რომელ აწმყოს წერტილთანაც (და იგი, თუნდაც, ცენტრილიონი წლის წინ ყოფილიყოს) ხელი არ უნდა ჩაკიდო რეალურ ქმნადობას, ყველგან უნდა ითქვას: ეს ამჟამინდელი სამყაროს მდგომარეობა უკვე ადრე უნდა განხორციელებულიყო“. ეს ნიშნავს: „უსაწყისო ქმნადობა ვერასოდეს ვერ შეძლებდა მსვლელობას; რადგან მისი მსვლელობის ყოველი პუნქტისთვის უსასრულო დროს უფრო ადრე უნდა მიეღწია; ამგვარად, მისი სრბოლის ყოველი დროის პუნქტზე მისივე თვით-უარყოფა იქნებოდა“.

დასკვნა, რომელსაც ფოლკელტი აქედან ელვატურ-პლატონური აზროვნებისდაგვარად აკეთებს, გვაუწყებს: „ქმნადობის სამყაროს, სამყაროს დროული მსვლელობისას, თავის თავში არავითარი საყრდენი არ გააჩნია. რომ იარსებოს, იგი უნდა ეყრდნობოდეს უდროო ყოფიერების სამყაროს. მხოლოდ უდროო (ან, სხვანაირად რომ ვთქვათ: ზედროულ) ყოფიერების საფუძველზე ძალუძს მას დროულ მოვლენათა სფეროსთან მისვლა“. რადგან დროის მდინარეობა თავის თავის მუდმივი უარყოფაა, გაუჩინარებაა აღმოცენებაში და, ამგვარად, ნეგატიურობით გამსჭვალულია, ამიტომ „ლოგიკური აუცილებლობით მას მივეყვართ იდეამდე მის საფუძველად მდებარე უდროო და ქმნადობაზე ზემოყფი არსებულისა“.

შეუძლებელია ამ უდროო წმინდა ყოფიერების გააზრება სივრცობრივად, რადგან აგრეთვე სივრცეც არყოფნით გამსჭვალული

ყოფიერებაა. თუმცა, სივრცის ყველა ნაწილი ერთდროულად არი-
ან: სივრცის სტრუქტურა არაფერს გვიჩვენებს აღმოცენებისა და
გაუჩინარების რიტმისას, მაგრამ, იმავე დროს, მას გააჩნია ფორმა
ურთიერთმიღბურისა. „როგორც ურთიერთმიღბური სივრცე არსე-
ბითად თავის თავში დაშლილი, თავის მიღმა მყოფი ყოფიერებაა“.
სივრცობრივი ურთიერთმიღბურობა ან თანაარსებობა არის „ნეგა-
ტიურობით საესებით დამსხვრეული ყოფიერება“.

„აქედან გამოდინარეობს, რომ უდროო ყოფიერება, რომლის
დაშვებას ჩვენ დროული ყოფიერების ფაქტიდან ვახდენთ, შეუძ-
ლებელია სივრცობრივი სახის იყოს. თუ უდროო არსებული სი-
ვრცისებურად განიფინებოდა, იგი ნეგატიურობისაგან საესებით
დაირღვეოდა. ამრიგად, დროისა და სივრცის სამყაროს წინ
უდროო - უსივრცო არსებული უნდა გავიაზროთ. ანუ, პოზიტი-
ურად თუ ვიტყვით: უდროო არსებულს, რომელიც საფუძველს
წარმოადგენს დროისა და სივრცის სამყაროსათვის, ყოფიერების
სახელ გააჩნია შინაგანი არსობა, სულიერება“. ფოლკელტი უდ-
როო არსებულს, რომელიც მხოლოდ და მხოლოდ არსებობს რო-
გორც სული, თავისთავში ყოფიერი და საკუთარი თავის განმსჭ-
ვალავი, ჯერ უწოდებს „თავდაპირველ არსებას“, შემდეგ
ღებერს. ამგვარად, მისი მიხედვით, „დროისა და სივრცის რაო-
ბაზე დაკვირება აზროვნებას აიძულებს იმ მოსაზრების გაზიარე-
ბას, რომლის მიხედვითაც დროულ-სივრცულ სამყაროს არ და-
ლუქს მარტო თავისთავად არსებობა, არამედ იგი თავის ყოფიერე-
ბას უდროო-უსივრცო თავდაპირველ არსებიდან, პოზიტიურად
რომ გამოვჩატოთ: სულიერი სახის არსებიდან, როგორღაც,
კრებს და ღებულობს. თუ საჭიროა, აზრთა ეს მსვლელობა შეგ-
ვიძლია, ღეთის არსებობის მტკიცებად მივიჩნიოთ“.

ფოლკელტი გადამწყვეტად ილაშქრებს პანთეისტური შეხედუ-
ლების წინააღმდეგ, რომლის მიხედვითაც თავდაპირველი არსება
მარადიულად ვითარდება დროული სამყაროს მიმართ, მარადიუ-

ლად ათავისუფლებს მას თავისი თავიდან, მარადიულად გადაყავს თავისი თავი მასში, მასში აქვს თავისი მარადიული გამოვლინება და თავისი თვითგანვითარება. „ვინც უარყო დროის უსაწყისობა, მისთვის აგრეთვე იმ მოსაზრებამაც დაკარგა ძალა, რომლის მიხედვითაც აბსოლუტური სულის რაობასთან ერთად არსებითად აგრეთვე ფენომენალური სამყაროს არსებობაცაა დანერგილი. მხოლოდ აბსოლუტური სულის მოქმედებით, მაშასადამე, მხოლოდ პროცესის მეშვეობით, რომელიც „ეს“-ის, „წვრილმანის“ ხასიათს ატარებს, ძალუძს დროისა და სივრცის სამყაროს არსებობის დაწყება. ამით ნათქვამია, რომ თავდაპირველი არსება თავისი არსის სრულყოფისათვის არ საჭიროებს სივრცულ-დროულ-სამყაროს. აქტი, რომელიც „ეს“-ობის, წვრილმანის ხასიათს ატარებს, არ შეიძლება იმ აზრით განეკუთვნოს აბსოლუტის მარადიულ რაობას, რომ მარადიული რაობა ამ აქტის გარეშე ჯერ კიდევ არ იქნებოდა მზადყოფნაში. პოპულარულად შეიძლება ითქვას: ღმერთი არსობრივად დასრულებულია სამყაროს შექმნამდე“.

დროულ-სივრცული სამყარო, ფოლკელტის მიხედვით, ღმერთის მიერ შექმნილია „თავდაპირველი ჭვრეტით“, რომელიც შემოქმედებითი ხასიათისაა. „სფერო დროული ქმნადობისა თავდაპირველი არსებიდანაა განჭვრეტილი, გაგებული, მონდომებული, შექმნილი“. თავდაპირველი არსება მჭვრეტელია, მცოდნეა, მოქმედი და მბრძანებელია დროულ სამყაროში ამჟამად.

თვითღირებულებანი, როგორც გზა ღმერთისაკენ. მის ბოლო ქმნილებებში ოთხმოცი წლის ფილოსოფოსი, ნეოკანტიანელებისა და ფენომენოლოგების ღირებულების მოძღვრებასთან დაკავშირებით, კვლავ იწყებს ღმერთზე საუბარს. ფოლკელტს მიაჩნია „გაუგებრობად („Unbegriff“), რომ შესაძლებელია არსებობდეს იმდაგვარი რამ, როგორიცაა „წმინდა არმყოფი ფასეულობანი, არარსებული თვითღირებულებანი“. თუკი არსებობენ თვითღირებულებანი, მაშინ ისინი განუპირობებელის მეტაფიზი-

კურ სიღრმეში უნდა იყვნენ დაფუძნებულნი. „ამგეარად მივეყვართ თვითღირებულებათა ცნებას უშუალოდ აბსოლუტში, თავდაპირველ არსებაში, თავდაპირველ სულში, ღმერთში. აბსოლუტური სული თავის თავში შეიცავს თვითღირებულებათა მთლიანობას, მათ უმაღლეს გამოვლინებას. იმით, რომ ღმერთი ღმერთია, იგი მოიცავს თვითღირებულებათა მარადიულ წყობათ!“ თავდაპირველი სული თავდაპირველი სიკეთეა, თავდაპირველი ჭეშმარიტებაა, თავდაპირველი მშვენიერებაა და თავდაპირველი წმინდანია. თავდაპირველი არსება, რომელიც თავის თავში შეიცავს თვითღირებულებებს, როგორც თავდაპირველი სული, რომელიც ვლინდება ნებელობის აქტებში, „თავდაპირველი პერსონა“.



პეტერ ვუსტი

პეტერ ვუსტი (1884-1940) ღვთის საკითხს და ღვთის არსებობის მტკიცებებს იხილავს ფილოსოფიის, როგორც მეცნიერების, განსაკუთრებულ ხასიათთან კავშირში.¹ ფილოსოფია, როგორც მეცნიერება, მათემატიკის საპირისპიროდ, მოუხდავად რაციონალური სიცხადისა, ექვემდებარება „პრინციპიალურ არასაიმედობას“ (insecuritas). ეს ჩანს სწორედ ღვთის საკითხში, რომელიც მისთვის უმძიმესი და გადამწყვეტია. თუმცა, მთელი მეცნიერული მახვილგონიერება ამ ერთ საკითხს მიეძღვნა, „კვლავ არსებობენ ღვთის უარყოფილები და არა მხოლოდ ზედაპირულ ყოველდღიურ ცხოვრებაში, არამედ სწორედ ფილოსოფიაში, სადაც ღვთის საკითხს მეცნიერული სიმკაცრით ამუშავებენ“. ამ საკითხის გადასატრელად, იქნება ეს დადებითად თუ უარყოფითად, პირველ რიგში, ცხადია, კვლავ უყურებენ იმ უექვეულობას, რომელიც ჩვენთვის მათემატიკაშია მოცემული, რადგან მათემატიკური უექვეულობა საყოველთაოდ ითვლება ნიშნულად ყოველი უექვეულობისა და მკაცრი მეცნიერული მტკიცებისა. ეს გასაგებიცაა, რადგან ადამიანურ სულს სურდა, ისევე გასწორებოდა ღვთის საკითხს, როგორც მათემატიკური მოქმედებით მიღებულ შედეგს. ფილოსოფიური, შესაბამისად, მეტაფიზიკური უექვეულობა, თუმცა, რაციონალური უექვეულობაა, მსგავსად მათემატიკურისა, მაგრამ მათ შორის არის მაინც არსებითი სხვაობა. „განმასხვავებელი ნიშანი არის „inse-

1. P. Wust, Der Mensch und die Philosophie. Münster 1947; Ungewissheit und Wagnis. München. Q. Huonrder. Die Gottesbeweise (Geschichte und Schickal), Stuttgart, 1968.

curitas humana“.² მეტაფიზიკაში, საპირისპიროდ „securitas humana“-სი³ მათემატიკაში⁴. ეუსტი სვამს ორმაგ კითხვას: რატომ ძალუძს და რატომ არ ძალუძს ადამიანურ გონებას ნანატრ საიმედოებას ეზიაროს ღვთის პრობლემასთან დაკავშირებით. ორივე კითხვას იგი მიჰყავს ღვთის არსებობის მტკიცებათა არსთან.

„თუ არ ჩავთვლით, სახელდობრ, ონტოლოგიურსა და, შესაძლოა, აგრეთვე ღვთის არსებობის იდეოლოგიურ მტკიცებას, ღვთის არსებობის ყველა მტკიცებას იმდენად აქვთ რალაც საერთო, რამდენადაც ისინი მთლიანად ერთნაირ გზას გადიან განპირობებულებიდან განუპირობებელისაკენ. ისინი იწყებენ ყოფიერებიდან, რომელიც ან თვით ჩვენა ვართ, ან რასაც ჩვენს გარშემო სამყაროში განვიცდით. მაგრამ ყველა ამ რეალურ ყოფიერებას თვით ჩვენი ან გარემო სამყაროს გამოცდილებისას იმდენად აქვს საერთო ხასიათი, რამდენადაც იგი, უკიდურეს შემთხვევაში თავისი მყოფობის მიხედვით, არავეთარ აზრობრივ აუცილებლობას არ ამჟღავნებს. აგრეთვე მატერიას, თუმცა, ჩვენ მისი არც მოსაობა და არც შექმნა შეგვიძლია, არ განეკუთვნება ამაღლებრივ გონითი აუცილებლობა. გარდა ამისა, ჩვენი გამოცდილების მთელი ეს რეალური ყოფიერება ხანგრძლივად ემორჩილება დაშლას, და თუ არა ნამდვილს, ყოველ შემთხვევაში, შესაძლებელ დაშლას. მას თავის თავში არ გააჩნია საბოლოო საყრდენი. ამის გამო ჩვენი გონება იძულებულია, თავის თავში უსაყრდენო ყოფიერებას ისეთი ყოფიერება დაუდოს საფუძვლად, რომლის არსი ყოფიერების აბსოლუტური აუცილებლობაა. ყოფიერების აბსოლუტური აუცილებლობა კი წარმოუდგენელია ყოფიერების აბსოლუტური სრულყოფილების გარეშე, რადგან არა აბსოლუტურად სრულყოფილ ყოფიერებას დასჭირდებოდა კვლავ სხვა ყოფიერებაზე

* „insecuritas humana“ - ლათ. არასაიმედოება ადამიანურ საქმიანობათა.

**** securitas humana - ღათ. საიმედოდა ადამიანურ საქმიანობათა.**

დაყრდნობა, რომელშიაც მას უნდა ეძებნა ის, რაც თავის აუტარ-კიაში დააკლდებოდა. იგი არ იქნებოდა აბსოლუტურად აუცილებელი, რადგან იგი არ იქნებოდა აბსოლუტურად თავისი თავიდან (a se). ამგვარად მივყავართ ღვთის არსებობის მტკიცებების სპეკულატიურ გზას თვით ჩვენი და გარე სამყაროს გამოცდილების განპირობებული ყოფიერებიდან ღვთაებრივი არსების ასეიტობამდე და, კერძოდ, მის ორმაგ ფორმამდე ყოფიერების აბსოლუტურ აუცილებლობამდე და აბსოლუტურ სრულყოფილებამდე“.

ღვთაებრივი ასეიტობა კი, როგორც ვუსტისთვის, ისევე კანტისთვის, წარმოადგენს ჭეშმარიტ უფსკრულს გონებისათვის. იგი წარმოადგენს თეოლოგიურ გამოცანას, რომელიც გონებას უდიდეს აზრობრივ სიძნელებებს უშვადებს. კითხვას: „საიდანაა სამყარო?“ ჩვენთვის დიდი ხანია, აღარ გააჩნია ის ძრწოლის მომგვრელი სიღრმე და იდუმალება როგორც კითხვას: „საიდანაა ღმერთი?“ ანუ უკეთ: „რატომაა ღმერთი?“ და „რატომაა იგი აბსოლუტურად სრულყოფილი“

მოუხედავად ამისა, ვუსტი ცდილობს ღვთაებრივი ასეიტობის, თუნდაც, ცნების განმარტებას. პირველ ყოვლისა, იგი შეიცავს რაღაც ნეგატიურს, სახელდობრ, რომ ღმერთი თავისი რაობით და ყოფიერებით არ არის სხვა რაიმესაგან (non ab alio). პოზიტორად რომ გამოვხატოთ, ეს ნიშნავს, რომ ღმერთი მთლიანად და სავსებით თავისი თავიდანაა, რომ იგი აბსოლუტური თვითმპყრობელობა და აუტარკიაა. ვუსტი გადაჭრით უარყოფს ღვთის განმარტებას როგორც causa sui-სას, ე.ი. ისეთი არსებისას, რომელმაც თავისი თავი შექმნა. როგორც აბსოლუტურად შეუქმნელი, აბსოლუტურად უისტორიო არსება, იგი უნდა აღინიშნოს როგორც „ratio sui“, ე.ი. „როგორც ისეთი არსება, რომელიც თავის საბოლოო და უღრმეს „რატომს“ თავის თავში ატარებს და მასში აქვს ჩამარხული“.

ღვთაებრივი ასეიტობისათვის ერთადერთი დასაშვები ცნებით „ratio sui“-თ კი ჩვენი სასრული გონებისათვის დიდი სიძნე-

ლევია მოცემული, სახელდობრ, კონვერტიბილურობა და უნაშთო კონციდენცია გონებისა და ყოფიერებისა და ამით აბსოლუტური აუცილებლობა მყოფობისა ამ უმაღლესი რაციოსათვის. ამას უკავშირდება სიძნელე რაობის მხრივ. „ღვთაებრივი ასეიტობის ეს ratio sui, როგორც აბსოლუტურად თავის თავში დაფუძნებული გონება, აიძულებს ჩვენს სასრულ რაციოს, რომ მის წინაშე, როგორც ჩვენი ლოგიკური აზროვნების უკანასკნელი ზღვრის წინაშე, საბოლოოდ შეჩერდეს“. ჩვენი აზროვნება მის წინაშე აღმოჩნდება „უფესკრულში გონების აბსოლუტური წყვედიაღისა“. ამით „ჩვენი რაციო აუცილებლობის წინაშე იმყოფება, რათა თავისი საბოლოო კითხვის იმპულსი თვითვე შეზღუდოს და ამ თავდაპირველი ფაქტობრიობის წინაშე მღუშარედ და მოწიწებით შეჩერდეს“. და ეს აგრეთვე იმ შემთხვევაშიც, თუკი ჩვენი კრიტიკული გონების არსში ძვეს, რომ „უსასრულობამდე ვიკითხოთ რატომ და რატომის-რატომ შესახებ“. ვუსტი აქ, სხვათა შორის, მიუთითებს ავგუსტინეზე და ნიკ. კუზანელზე, რომელთაც ლოგიკის ამ უკიდურეს ზღვარზე ჩამოაყალიბეს ცნება „docta ignorantia“, როგორც გაფრთხილება ყველა მათთვის, რომელთაც თავხედურად სურთ გარისკონ „ღვთაებრივ უდაბნოში“ შეღწევა.

არანაკლები სიძნელე აღმოცენდება გონებისათვის, ვუსტის მიხედვით, თუკი იგი ratio sui-ს ყოფიერების აბსოლუტური აუცილებლობიდან ყოფიერების აბსოლუტური სრულყოფილების მომენტზე გადავა. აბსოლუტურად აუცილებელი არსება არსის შინაგანი აუცილებლობის საფუძველზე, იმავე დროს აბსოლუტურად სრულყოფილ არსებად უნდა იქნეს გააზრებული. აგრეთვე აქაც აყენებს „ჩვენი რაციო ხელახლა „რატომ“ კითხვას თითქმის

* docta ignorantia ლათ. „განსწავლული უცოდინარობა“. დიდა გერმანელმა ფილოსოფოსმა და თეოლოგმა, კარდინალმა ნიკოლო კუზანელმა (1401-1464) ამ ტერმინით აღნიშნა ცოდნა ღვთის მიუწვდომლობის შესახებ ანუ მეცნიერებით მოპოვებული არცოდნა.

შემაძრწუნებლად მომთხოვნი კადნიერებით“. „რატომაა სწორედ ეს, ყოფიერებით აღსავსე არსება ზევით, კულმინაციის წერტილში ყოფიერების სრულყოფილებისა?“ რატომაა ეს უმაღლესი არსება გარჯისა და ბრძოლის გარეშე ზევით, ყოფიერების იერარქიის მწვერვალზე, მაშინ, როდესაც ჩვენ უნდა ვირჯებოდეთ უსასრულოდ მომქანცველ ბრძოლაში და ტანჯვით აღსავსე ყოფიერების მღელვარებაში? რატომ ვართ ჩვენ ამ ავბედით Insecuritas - სიტუაციაში მოთავსებული, მაშინ, როდესაც ეს ერთი და უმაღლესი არსება მარადიულ ნეტარებაში ამაღლებული ბედნიერებით აბსოლუტური, სრულიად ხელუხლებელი და არსის შესაბამისად უცილობელი securitas aeterna-თი^{*} ტკება? ბნელი უფსკრული „თეოლოგიური გამოცანის“ აქ იქცევა ეთიკურ უფსკრულად bonitas absoluta-სი^{**} რომელსაც ლოგიკური უფსკრული veritas absoluta-სი^{***} შეესაბამება.

დასასრულ, ეუსტი განიხილავს მეორე მთავარ საკითხს: რატომ შეუძლია გონებას ღვთის ფილოსოფიურ საკითხში უმაღლესი არსების რეალური არსებობის მიმართ მხოლოდ ფილოსოფიურ უეჭველობას (certitudo philosophica), საბოლოო დამაჯერებლობის გარეშეს და შინაგანად სადავოს, და არა მათემატიკურ უეჭველობას მიაღწიოს? სხვა სიტყვებით: „რატომ არ შეიძლება სწორედ ამ საკითხში ადამიანური რაციოს მისი უკანასკნელი Insecuritas - გაჭირვებიდან საბოლოო განთავისუფლება?“ ეუსტი აქ ითვისებს კანტის პასუხს. მათემატიკური უეჭველობის შემთხვევაში „ღმერთი და მარადიულობა, მათი საშინელი დიდებულებით, ჩვენს თვალწინ განუწყვეტლივ იქნებოდნენ აღმართულნი“. ჩვენ ვიქნებოდით ფიგურები, როგორც მარიონეტთა თეატრში.

* securitas aeterna - ლათ. მარადიული უზრუნველობა.

** bonitas absoluta - ლათ. მარადიული უზრუნველობა.

*** veritas absoluta - ლათ. აბს. ჭეშმარიტება.

„მაშასადამე, სხვა სიტყვებით, კანტის ღრმა შინაარსიანი აზრები რომ განვავითაროთ, არ რჩება არავითარი მოქმედების თავისუფლება იმ საბოლოო გადაწყვეტილებისათვის, რომელიც მოეთხოვება ადამიანებს მათი ყოფიერების გამნიშვნელოვანების ინტერესით“. ეუსტი, მართალია, ამას უმატებს, რომ კანტს, იმ დროს, როდესაც მან ცოდნა ღვთის საკითხის მიმართ ნულ წერტილამდე დაიყვანა, რათა რწმენისათვის ადგილი დაეთმო, გზა აებნა და აღმოჩნდა „შეცდომაში აბსოლუტური გადაწყვეტილების ირაციონალიზმისა“.

ეუსტი თავის განსჯას ღვთის არსებობის მტკიცებებზე ამთავრებს შემდეგი სიტყვებით: „უფრო მეტად, ვიდრე პოზიტიური შედეგები საუკუნეთა განმავლობაში უკიდურესი აკრიბიით აგებული ღვთის არსებობის მტკიცებებისა, გრანდიოზული დადასტურებაა ღვთის არსებობისათვის ისტორია ადამიანური შეცდომისა და ადამიანური ეჭვისა ღვთის ფილოსოფიურ საკითხში. სწორედ ყველა დამარცხება ადამიანური ლოგიკისა მეტაფიზიკის ამ კულმინაციურ პუნქტში სხვა არაფერია, თუ არა გამარჯვება უმაღლესი გონებისა, რომელიც თავის გრანდიოზულ სიბრძნეს აშკარად ყოველთვის მაშინ ავლენს, როდესაც იგი ღრმად იმალება ბუნებრივი გონების უგუნურებისა და სიღარიბის წინაშე“.



ედით შაინ

ედით (ტერეზია ჰელვიგ) შტაინ (1891-1942) იყო ფენომენოლოგი, რელიგიის ფილოსოფოსი, პერსონალიზმის წარმომადგენელი. მაგრამ მისი დახასიათება ამით არ იფარგლება. ქალაქ შპაიერის XI ს-ის უზარმაზარ ტაძარში, სადაც გერმანიის იმპერატორები განისვენებენ, შესასვლელის მარჯვენა კუთხე

ეთმობა ედით შტაინის ხსოვნას, კათოლიკე მონოზონს, წმინდანად შერაცხულს. ამ სიტყვების ავტორმა იქ ქედი მოვიხარე მისი ხსოვნის წინაშე და იქვე ვიყიდე პატარა წიგნი ედით შტაინის ცხოვრების ამსახველი, ფერდინანდ შლიკელის ავტორობით. მოკლედ მისი ცხოვრების შესახებ.

ედით შტაინი დაიბადა ღრმადმორწმუნე ებრაელთა ოჯახში. ოც წლამდე, როგორც თვითონ წერს, ათეისტი იყო. მალე მისი მეგობრის, ჰელვიგ კონრად-მარციუსის დახმარებით, რომელიც მოგვიანებით თავად ცნობილი ფილოსოფოსი, ფენომენოლოგი ხდება, ედით შტაინიც ჰუსერლის მოწაფე და მისი ასისტენტია, რომელსაც ედმუნდ ჰუსერლი განსაკუთრებით აფასებს. ჰუსერლი, თავადაც ებრაული წარმოშობის, მოგვიანებით ევანგელური ქრისტიანი გახდა, მაგრამ ეკლესიურობით არ გამოირჩეოდა. აი, როგორ აღწერს ჰელვიგ კონრად-მარციუსი ფენომენოლოგთა წრეს: „ფენომენოლოგიურ გარემოში ნიადაგი ნაყოფიერი იყო ტრანსცენდენტის შემეცნებისათვის, ღვთაებრივისა და თავად ღმერთის გამოცხადებისათვის, საბოლოო რელიგიური გადაწყვეტილებებისათვის, მოქცევისა და ქრისტიანული რელიგიის მხარეს გადასვლისათვის“.

ასევე დიდი ზეგავლენა მოახდინა ელით შტაინზე მაქს შელერის (1874-1928) (იგი ნახევრად ებრაელი იყო) ლექციებმა. „ეს ის დროა, - წერს ელით შტაინი „როდესაც შელერი მთლიანად განმსჭვალულია ქრისტიანულ-კათოლიკური იდეებით და თავისი გონების მთელი ბრწყინვალებითა და თავისი მეტყველების ძალით ქრისტიანობისაკენ მოზიდვა შეეძლო.“

მესამე, წარუშლელი შთაბეჭდილება მასზე იქონია წიგნმა, რომელიც ელითმა აღმოაჩინა მეგობრის ბიბლიოთეკაში და, როგორც თვითონ წერს, ის ერთ ღამეში „შთანთქა“. ეს წიგნი გახლდათ დიდი ესპანელი მისტიკოსისა და ესპანური ენის კლასიკოსის ტერეზა ავილელის (Teresa von Avila - 1515-1582) „ჩემი ცხოვრების წიგნი“. პირდაპირ საკვირველია: ტერეზა ავილელიც ღრმადმორწმუნე ებრაელთა ოჯახში დაიბადა და გაიზარდა, მაგრამ დიდი ქრისტიანი მორწმუნე გახდა საზოგადოებაში, როგორც გარკვეული ირონიით აღნიშნავენ მისი ცხოვრების გერმანელი მთარგმნელები, რომელიც საკრალიზირებული იყო, განსხვავებით დღევანდელი სეკულარიზირებული საზოგადოებისაგან.¹ ესეც საკვირველია, რომ ესპანელი დიდი რეფორმატორი იყო კარმელიტთა მონაზვნური ორდენისა და ელით შტაინიც ამ ორდენის მონაზონი ხდება.

როდესაც პირველ მსოფლიო ომში დაღუპული ფილოსოფოსის ქვრივს ანუგეშებს, ელით შტაინს დიდი მწუხარება ეუფლება. „ეს იყო წამი“, - წერს იგი - „რომელშიაც ჩემი ურწმუნოება დაიმსხვრა და ქრისტემ გამოანათა: „ქრისტემ ჯვრის იღუმალებაში“. „ჯვარი არის ერთადერთი იმედი“ - წერს მოგვიანებით ელით შტაინი.

შემდეგ იგი იწყებს მეგობრობას ცნობილ კათოლიკე ფილოსოფოსებთან ერიხ ჰშივარასა და მარტინ გრაბმანთან, რომლებიც

1. Teresa von Avila. Das Buch meines Lebens. Freiburg, 2006. s. 36.

ედიტოს ურჩევდნენ თომა აკვინელის თარგმნას, რასაც იგი ბრწყინვალედ ართმევს თავს.

საინტერესოა ცნობილი ფილოსოფოსის, პეტერ ვუსტის მიერ აღწერა იმისა, თუ როგორ ჩაიარა ედიტ შტაინის მონაზვნად კურთხევამ, რომლის დროსაც მას მიენიჭა სახელი - დედა „Teresa Benedicta“.

„განსაკუთრებული სურათი ამ საზეიმო დღისა“, წერს პეტერ ვუსტი (1884-1940) „კვლავ ჩემს თვალწინაა საოცარი სიმბოლური სურათი. ეს იყო მონაზონ ბენედიქტას დაშვიდობება, საზეიმო რიტუალის მერე, მონასტრის საუბრისათვის განკუთვნილ ოთახში. ოთახში, გისოსებს მიღმა იდგა ახლად ნაკურთხი კარმელიტი, გისოსებს აქეთ მისი მეგობარი ქალი, ცნობილი ფენომენოლოგი ჰედვიგ კონრად-შარციუსი, რომელმაც თავისი ღრმა გამოკვლევებით ღროის მეტაფიზიკაზე აზრი რეალურობაზე წინ წასწია მარადისობის უფესკრულებამდე. როგორც ჩანს, ეს იყო შემთხვევის თავისებური თამაში, ეს ორივე გამორჩეული ჰუსერლის მოწაფეები მცირე ხნით, ამ განსაკუთრებულ სიტუაციაში, ერთმანეთის წინ რომ დააყენა. ერთი ფენომენოლოგიის ძირითად აზრს მეტაფიზიკის საბოლოო სიღრმეებამდე მიჰყვას, უფრო ღრმად, ვიდრე თავად ჰუსერლი, ოსტატის; მეორემ, ყოფიერების უღრმესი საფუძვლების ძებნაში თვით კარმელიტების მისტიკას მიაღწია. აგრეთვე ჰუსერლმა, იმ დღილას, გულითადი მოსალოცი ტელეგრამა გამოავაზენა კიოლნის კარმელიტების მონასტერში.

დიდხანს ვიდექი სენაკის გისოსებთან და ვფიქრობდი იმ გრძელ და სიმბოლურ გზაზე, რომელიც ამ მორჩილმა გაიარა, ჰუსერლიდან, თომა აკვინელზე გავლით, აქამდე, დიან, აქამდე. შემდეგ სამონასტრო წესის სერიოზულობამ მოგვიწოდა საბოლოო დაშვიდობებისაკენ და ჩვენი გზები გაიყარა მკაცრად და დაუნდობლად...”

შემდეგ დადგა ჰიტლერის რეჟიმი. წინასწარმეტყველური ხილვით შეპყრობილი ედიტ შტაინი აცხადებს: „ჰიტლერი არის

მტერი ღვთისა და გერმანიას, თავის თავთან ერთად, დასაღუპად გაწირავს“. ცნობილი არის ელით შტაინის აზრი მარტინ ჰაიდელგერზე: „ცუდი სინდისის ფილოსოფია“.

მალე ელით შტაინს აპატიმრებენ, როგორც ებრაელს, და თავის დასთან ერთად მხეცურად კლავენ გაზის კამერაში. ეს მოხდა 1942 წლის 9 აგვისტოს აუშვიტცის (პოლონეთი) საკონცენტრაციო ბანაკში. ცალკე თემაა გადარჩენილთა მიერ მოთხრობილი - თუ როგორი ქრისტიანული ნუგეშისცემით გამოირჩეოდა პატიმართა მიმართ ეს ფილოსოფოსი ქალი.

თავის მთავარ ნაშრომში „სასრული და მარადიული ყოფიერება“ ელით შტაინი წერს: „იგი (ქრისტე) არის თავად სიყვარული და რა „გონივრულია“ ჩემი ნდობა იმ ზელისა, რომელსაც ეუპყრევიარ და რა სისულელეა ყოველგვარი შიში არარაში ჩადების წინაშე თუკი თავად მე არ გავუხსნლტები ჩემს მყრობელ ზელს“.

ახლა გადავიდეთ ფილოსოფოსის შემოქმედებაზე.² საკითხს, შესაძლებელია თუ არა ღვთისაკენ ზედსვლა, თვითონ წიგნის დასახელება პასუხობს: „სასრული და მარადიული ყოფიერება“. ამოსავალი წერტილია თომისტური აქტ-პოტენციის მოძღვრება. მაგრამ ცენტრალურ ადგილს იკავებს საკითხი ყოფიერების შესახებ, შესაბამისად, საკითხი ყოფიერების აზრის შესახებ, რომელიც ფენომენოლოგიური აზროვნების მიხედვით, თომისტური აზროვნებისაგან განსხვავებით, სხვანაირ სახეს იღებს. მას ფილოსოფოსი მიჰყავს „მეს“ დროულობაზე და სასრულობაზე მაღლა, მარადიულ და უსასრულო ყოფიერებისაკენ, როგორც მთელი ყოფიერების თავდაპირველ მიზეზთან.

ადამიანური მე „თავის თავს პოულობს როგორც ცოცხალს, როგორც ამჟამად არსებულს და იმავე დროს - როგორც წარსულს“.

2. E. Stein, Endliches und ewiges Sein, Löwen - Freiburg i. Br. 1950; Q. Huonder, Die Gottesbeweise (Geschichte und Schicksal), Stuttgart 1968.

ლიდან მოსულს და მომავალში ჩაზრდილს - თვით იგი და მისი ყოფიერება უცნაურობად სახეზე მყოფია, იგი არის „ყოფიერებაში ჩაგდებული“. ეს კი უკიდურესი დაპირისპირებულობაა თავისი თავიდან ყოფიერის თვითმპყრობელობისადმი და მისი ყოფიერების სიცხადისადმი. და მისი ყოფიერება წამიდან წამამდე ამლორძინებულია. მას არ ძალუძს „დაოკება“, რადგან იგი „დაუოკებლად“ მიილტვის. ამგვარად, ვერასოდეს ისაკუთრებს მას იგი. ამიტომ ჩვენ იბულებულნი ვართ, რომ მეს ყოფიერება, ეს ბუდმივად ცვლადი ცოცხალი აწმყო აღვნიშნოთ, როგორც მიღებული. იგი ყოფიერებაშია დანერგილი და წამიდან წამამდე მასში ინახება. სწორედ ამითაა მოცემული შესაძლებლობა მისი საწყისისა და ბოლოსი და აგრეთვე მისი ყოფიერების შეწყვეტისა“.

მაგრამ საიდან მომდინარეობს ეს მიღებული ყოფიერება? „ჩემი ყოფიერება, როგორადაც მე მას ვპოულობ და ჩემს თავს მასში აღმოვაჩენ, უმნიშვნელო ყოფიერებაა; მე არა ვარ ჩემი თავიდან და ჩემი თავიდან ვარ არარაობა, ყოველ წამს ვიმყოფები არარას წინაშე და წამიდან წამამდე ხელახლა უნდა მომენიჭოს ყოფიერება“. მომენტალურ „ახლა“-ში კი, რომელიც „აქტუალური“ ყოფიერებაა „მეტი არასა“ და „ჯერ არას“ შორის, ამ გახლეჩალობაში ყოფიერებასა და არარსობას შორის, მიმდინარე მესათვის ცხადდება „იდეა წმინდა ყოფიერებისა“, ჭეშმარიტი, უცვლელი მარადიული ყოფიერებისა. წამიერ ახლაში ქმნადობასა და მოსპობას შორის მოქცეულია უმნიშვნელო მე აწმყო-ნამდვილი ყოფიერებისა და ამით ყოველ წამს ეხება იგი თავისი დროული ყოფიერებით ყოფიერების სისავსეს, რომელიც წმინდა აქტია. ამ „სრულყოფილი ყოფიერების, წმინდა აქტის წინაშე, მეს აქტუალური ყოფიერება მოჩანს როგორც უსასრულოდ შორი და სუსტი ანარეკლი“.

როგორ აღწევს მე მარადიული ყოფიერების შემეცნებას, რომელსაც იგი თავის თავში აწყდება? ე. შტაინის მიხედვით, არსე-

ბოხს ორი გზა, რომელთაც იქით მიჰყვება: გზა რწმენისა, თუკი ღმერთი, როგორც არსებული, ცხადდება და გზა ფილოსოფიური შემეცნებისა. უკანასკნელი არის გზა დასკვნის გამომტანი აზროვნებისა, რომელზედაც ღვთის არსებობის მტკიცებანი მიემართება. „საფუძველი და შემოქმედი ჩემი ყოფიერებისა, ისევე, როგორც ყოველი სასრული ყოფიერებისა, საბოლოოდ შესაძლებელია მხოლოდ ისეთი ყოფიერება იყოს, რომელსაც თავისი ყოფიერება არა აქვს მიღებული მსგავსად ყოველი ადამიანური ყოფიერებისა: იგი თვით თავისი თავიდან უნდა არსებობდეს; ყოფიერება, რომელსაც არ შეუძლია, რომ არც იყოს - როგორც ყოველივეს, რასაც საწყისი გააჩნია - არამედ რომელიც აუცილებლად არის. რადგან მისი ყოფიერება არაა მიღებული, მაშინ არსებულში შეუძლებელია მოხდეს გამოყოფა იმისა, რაც არის და ყოფიერებას შორის, არამედ იგი თვით ყოფიერება უნდა იყოს. ეს ყოფიერება, რომელიც თვით თავისი თავიდანაა და აუცილებელია, უსაწყისოა და მიზეზია ყოველი დასაწყისისა ერთი უნდა იყოს“.

ე. შტაინისათვის, რა თქმა უნდა, არაა თავისთავად გასაგები ღმერთის გააზრება როგორც „არსებულისა“ ან როგორც „იმისა, რომლის არსი ყოფიერებაა“, როგორადაც ამას ღვთის არსებობის თომა აკვინელისეული მტკიცებანი განმარტავს. იგი, იმეორებს რა ავგუსტინეს გამოთქმას, „თუკი შენ ღმერთს გებულობ, მაშინ ეს არაა ღმერთი“ (si comprehenderis, non est Deus), იმ აზრისაა, რომ ჩვენ არ ვაღწევთ არავითარ „აღვსებად წარმოდგენას“ იმისას, რასაც კი ამით ვგულისხმობთ. „ჩვენ არ შეგვიძლია ჩაწვდეთ არსებას, რომელიც სხვა არაფერია, თუ არა ყოფიერება“. ჩვენ ვმოძრაობთ კვლავ სწორედ მისკენ, რადგან ჩვენი სული გამიზნულია ყოველ სასრულზე მაღლა მყოფისაკენ, რომელიც ყოველივე სასრულს თავის თავში მოიცავს ისე, რომ თვით მასში არ ითქვიფება.

ადამიანური სულისთვის დამახასიათებელ „პარადოქსულობაში“, მის ყოფაში სასრულობასა და უსასრულობას შორის, ე.

შტაინი ხედავს ღვთის არსებობის ონტოლოგიური მტკიცების ბაზს, რომლისთვისაც ყოველთვის გაჩნდება ახალი დამცველები და მოწინააღმდეგენი. „ვინც მიაღწია ღვთაებრივი ყოფიერების - პირველის, მარადიულის, უსასრულოს, წმინდა აქტის - იდეას, იგი ვერ გაექცევა ყოფიერების აუცილებლობას, რომელიც მასშია მოცემული. მაგრამ, თუ იგი ეცდება მას ჩაწვდეს, როგორც ეს შემეცნებისდაგვარად ხდება, მაშინ იგი მის წინაშე უკან დაიხვეს და აღარ გამოჩნდება საკმარის საფუძვლად, რათა მასზე მტკიცებათა შენობა აღიმართოს. მორწმუნეს, რომელიც რწმენით თავის ღმერთში დაჯერებულია, იმდენად შეუძლებლად ერკვნება ღმერთის არარსებულად გააზრება, რომ იგი დანდობილად იწყებს თვით უგუნურის ღვთის არსებობაში დარწმუნებას. მოაზროვნე, რომელიც საზღვრავს ბუნებრივი შემეცნების მასშტაბით, მუდმივ ძრწის უფსკრულზე ნახტომის გაკეთების წინაშე“.

მაგრამ, კითხულობს ედით შტაინი, „განა უკეთესადაა საქმე ღვთის არსებობის მტკიცებებთან a posteriori, დასკვნებთან, შექმნილი შედეგებიდან მიღებულს შეუქმნელ მიზეზზე? რამდენი ურწმუნო გახდა უკვე მორწმუნე თომისტური ღვთის არსებობის მტკიცებათა წყალობით? აგრეთვე ისინიც წარმოადგენენ ნახტომს უფსკრულზე; მორწმუნე მასზე ადვილად გადაფრინდება, ურწმუნო კი მის წინაშე ხევდება“.

შრანს სარსიტი

ნოსქოლასტიკური ფილოსოფია, განსაკუთრებით, არისტოტელე - თომისტურად მიმართული - აგრძელებს ტრადიციული ღვთის არსებობის მტკიცებათა დაცვას. მისი მიზანია, მტკიცებები შეუსაბამოს თანამედროვე მეცნიერების მდგომარეობას და ისინი უფრო მონდომებით დაასაბუთოს. პირველ რიგში, ზღება ღვთის არსებობის მტკიცებების საფუძვლების გადამოწმება.

ფილოსოფოსი და თეოლოგი ფრანც სავიცი (1877-1952) ღვთის არსებობის მტკიცებებს განიხილავს სპეციალურად ამ თემისადმი მიძღვნილ თხზულებაში.¹ მისი მიზანია, როგორც ამბობს იგი, არა აპოლოგია, არამედ კრიტიკული გადასინჯვა ღვთის არსებობის მტკიცებებისა. მისი აზრსა-განმარტებანი იმ რწმენითაა გაუღნთილი, რომ „გონების მტკიცებანი ღვთის არსებობისათვის შესაძლებელია, მაგრამ მემკვიდრეობით მიღებულ მტკიცებებს უფრო ზუსტი დასაბუთება და გარკვეული მიმართებით სხვაგვარი გადმოცემა სჭირდებათ“.

ღვთის არსებობის ონტოლოგიური მტკიცების უარყოფა. სავიცი უარყოფს მრავალგზის საკამათო ონტოლოგიურ მტკიცებას, მაგრამ კანტის უარყოფას მთლიანად არ იზიარებს. ის, რომ ყოფიერება არსის სრულყოფილებას არ წარმოადგენს, ძალაშია შექმნილი ყოფიერების მიმართ. „მაგრამ ღმერთთან, რადგანაც იგი შინაგანი აუცილებლობით არსებობს, ყოფიერება ფაქტობრივად არსს განეკუთვნება და ცნებაშია მოქცეული. ამდენად ონტოლოგიურმა მტკიცებამ სწორად განჭვრიტა.“ მიუხედავად ამისა, მტკიცება მიუღებელია, რადგან წმინდა ცნებათა სამყაროდან არავით-

1. Fr. Sawicki, Die Gottesbeweise. Paderborn, 1926. Q. Huonder, Die Gottesbeweise (Geschichte und Schicklas), Stuttgart, 1968.

რი გზა არ მიემართება რეალური ყოფიერებისაკენ. ღვთის არსს, რასაკვირველია, განეკუთვნება ყოფიერება, მაგრამ მარტოოდენ გააზრებულ არსება „ღმერთს“ განეკუთვნება ყოფიერება, მხოლოდ როგორც გააზრებულ არსებისეულ მომენტს: თუკი ღმერთი არსებობს, მაშინ მასში არის არსება მოცემული, რომელიც შინაგანი აუცილებლობით არსებობს. მაგრამ თუ ამდაგვარი არსება არსებობს, სწორედ ეს არის საკითხავი.

ღვთის არსებობის ყველა მტკიცებანი, სავიციის მიხედვით, უნდა ამოდიოდეს გარეგანი და შინაგანი ცდის ფაქტებიდან. ისინი „კაუზალური მტკიცებებია“, რომელნიც სხვადასხვაგვარი საშუალებებით სამყაროში არსებული ქმედობებიდან ასკენიან ღმერთზე, როგორც მათ მიზეზზე. მაგრამ ყოველი კაუზალური დასკვნა მიმართულია სამყაროს ფაქტების „საბოლოო საკმაო საფუძვლის“ საძიებლად. რადგან საკმაო საფუძვლის კანონი და მასზე დაყრდნობილი კაუზალობის კანონი ღვთის არსებობის მტკიცებათა საფუძველს წარმოადგენს, სავიციი მონდომებულია, რომ ეს უმთავრესი პრინციპი, როგორც ყოფიერებისა და აზროვნების კანონი, უფრო ახლოს გააშუქოს. იგი მას ანიჭებს, პირველ ყოვლისა, შემდგომ ფორმულირებას: „ყოველივეს, რაც არის, უნდა გააჩნდეს მისი არსებობის (რაობის) საკმაო საფუძველი“. ამის შემდგომ იგი სვამს გადამწყვეტ კითხვას: საიდან ღებულობს საკმაო საფუძვლის კანონი თავის უეჭველობას და აბსოლუტურ მნიშვნელობას? პასუხი გვამცნობს: უეჭველობა არაა მოპოვებული შემთხვევითი ყოფიერების გამოცდილებიდან. აგრეთვე, რადგან საკმაო საფუძვლის კანონი არაა „ანალიტიკური“ კანონი, არ შეიძლება მისი დასაბუთება წინააღმდეგობის კანონით, რომელიც აშკარაა. ამიტომ ყოფიერების ცნება მყოფობის საფუძვლის გარეშე არ შეიცავს არავითარ წინააღმდეგობას. ამგვარად, სავიციის მიხედვით, საკმაო საფუძვლის კანონი მხოლოდ მოთხოვნილებაა, პოსტულატია გონებისა. „იგი არც დამტკიცებადია და არც უშუალოდ ცხადი“.

იგი უბრალოდ ეყრდნობა „ნდობით აღსავსე რწმენას ყოფიერებაში არსებული გონებისას“. საქმის ამ ვითარებიდან სავიციისათვის აშკარაა, „რომ ღვთის არსებობის მტკიცებები საბოლოო ჯამში ვერაუდობენ ნდობის თავისუფალი აქტის, ელემენტარული გონებისადმი რწმენის არსებობას“. სავიციი ამაში ხედავს ახსნას იმისას, რომ ღვთის არსებობის მტკიცებები ყველას ვერ არწმუნებენ და არც ყოველი ეჭვის გაფანტვა ძალუბთ. მისთვის, რომელსაც ზემოხსენებული ნდობა არ გააჩნია, ღვთის არსებობა დაუმტკიცებადია. „მაგრამ მას“, ამტებს სავიციი, „რომელიც უარს ამბობს ამ ნდობაზე, ჩვენ უნდა მივუთითოთ, რომ იგი არა მხოლოდ ღვთის შემეცნებისაკენ იკეტავს გზას, არამედ საერთოდ შემეცნებას აყენებს კითხვის ნიშნის ქვეშ და მეცნიერული კვლევის გზის მანათობელ ვარსკვლავს თვალთაგან კარგავს. თუკი ღვთის ფილოსოფიური შემეცნება ვარაუდობს გონების კანონების არსებობას, იგი ამ წინამძღვარს ინაწილებს მეცნიერებასთან, როგორც ასეთთან, და თუ აქ თავს იჩენს რაიმე სისუსტე, ესაა სისუსტე მთელი ადამიანური შემეცნებისა“.

გადადის რა ღვთის არსებობის მტკიცებებზე, სავიციი მტკიცებას შემთხვევითობიდან მტკიცებათა მწვერვალზე აყენებს და ამუშავებს მას განსაკუთრებული მზრუნველობით, რადგან მას განიხილავს ძირითად და ამავე დროს მრავლისმომცველ ღვთის არსებობის მტკიცებად. „იგი ამოდის მარტივი, უბრალო ფაქტიდან სამყაროს არსებობისა. არსებობა განიცდება როგორც პრობლემა და ეს არაა ყოფიერების მხოლოდ ახლად აღმოცენება, რომელიც აღძრავს კითხვას „საიდან“, არამედ ესაა არსებობა, როგორც ასეთი, სულერთია, წარმოადგება იგი როგორც აღმოცენებული, თუ არა. გონების წინაშე დასმულია კითხვა: რატომ არსებობს საერთოდ რაიმე, რადგან, ხომ შეიძლებოდა აგრეთვე არაფერი ყოფილიყო?“

ამოსავალი წერტილია კანონი საკმაო საფუძვლისა: ყოველივეს, რაც არის, უნდა გააჩნდეს საკმაო საფუძველი თავისი არსე-

ბოზისა, თუკი იგი უნდა ექვემდებარებოდეს გონებრივ ახსნას. აქ ვლელბულობოთ ალტერნატივას: ან მას გააჩნია თავისი არსებობის საფუძველი სხვა ყოფიერებაში (ens ab alio), ან იგი არსებობს თავისი თავიდან და არის თავისი საკუთარი არსებობის საფუძველი (ens a se). Ens a se არ უნდა გავიაროთ ისე, რომ იგი თავის არსებობას შემოქმედებითი აქტით აფუძნებს. „ამგვარ აქტს უკვე უნდა დაეშვა თავისი საკუთარი არსებობა. მას შეუძლია მხოლოდ იმგვარად ყოფნა, რომ ens a se-სთან არსი და ყოფიერება შინაგანად ჯრთმანეთთან დაკავშირებულია, რომ მასთან ყოფიერება მისი არსიდან გამომდინარეობს. ყოფიერება გამომდინარეობს რაობიდან. ვინც ens a se-ს თავის არსში განჭვრეტს, აგრეთვე შეიმეცნებს, რის გამოა იგი. ყველა სხვა არსის ყოფიერება არის პრობლემა, ყოფიერება ens a se-სი გამომდინარეობს მისი არსიდან, როგორც რაღაც თავისთავად ცხადი. Ens a se-სთვის არ არსებობა შინაგანი წინააღმდეგობის მნიშვნელობის მქონე იქნებოდა, იგი არის ens necessarium.“ ამ სიტყვის აბსოლუტური გაგებით. Ens ab alio-ს არ განეკუთვნება ამ სახის აუცილებლობა. მართალია, აგრეთვე მას შეუძლია აუცილებლობით ყოფიერებიდან აღმოცენება, რომელიც მისი არსებობის საფუძველს ქმნის. მაგრამ იგი არ არის აუცილებლად თავის თავში, მას გააჩნია ჰიპოთეზური, მაგრამ არა შინაგანი, აბსოლუტური აუცილებლობა. ამ მხრივ იგი არის ყოველთვის შემთხვევითი, კონტიგენტური ყოფიერება“.

მტკიცება შემთხვევითობიდან შემდეგ ასკვნის: შესაძლებელია არა მხოლოდ განპირობებული, შემთხვევითი ყოფიერების არსებობა, არამედ უნდა არსებობდეს აბსოლუტური, თავის თავში აუცილებელი ყოფიერება. ამ დებულებაში, სავიცკის მიხედვით, ძვეს „მთავარი ძარღვი მტკიცებისა შემთხვევითობიდან, რომელიც გზას იკვალავს ღვთის იდეისაკენ“. სავიცკი გადაჭრით უარყოფს იმ

ens necessarium - ლათ. აუცილებლად არსებული.

ჰიპოთეზას, რომლის მიხედვითაც საგანთა საწყისში უნდა იდგეს ყოფიერება, რომელიც არც Ens ab alio-ა და არც Ens a se, არამედ, როგორც ფაქტი, მუდმივ მოცემულია. საკმაო საფუძვლის კანონი ამას გამოირიცხავს და პირველი ყოფიერება ამ შემთხვევაში გამოცანად დარჩებოდა. აგრეთვე შესაძლებლობა უსასრულო რიგისა, რომელშიაც ყოფიერება მარად სხვაზე დადის ისე, რომ არასოდეს არ ვხვდებით მის პირველ წევრს, გამორიცხული უნდა იყოს. თუმცა, სავიციო უსასრულო კაუზალური რიგის შესაძლებლობის საკითხს გადაუწყვეტლად ტოვებს და, ამავე დროს, ეყრდნობა თომა აკვინელს, რომელიც აღიარებს, რომ არისტოტელესეული მოძღვრება სამყაროს მარადიულობაზე ვერ იქნება ფილოსოფიურად უკუგდებული. მაგრამ, აგრეთვე განპირობებული ყოფიერების უსასრულო კაუზალური რიგი ვერ აიხსნება თავის თავად. „რადგან ყოველი წევრი ens ab alio-ა, ამიტომ ყოველ მათგანს აკლია ყოფიერების შინაგანი აუცილებლობა. ყოველი წევრი არის კონტინგენტური, შემთხვევითი ყოფიერება, და შემთხვევითი ყოფიერებაა აგრეთვე ერთობლიობა. ყოველი წევრი, თუმცა, კაუზალურად ახსნილია, მაგრამ აუხსნელი რჩება, რომ არსებობს საერთოდ აშუალოდ კაუზალური რიგი, რომ საერთოდ ყოფიერება არსებობს. არსებობს რა მხოლოდ განპირობებული ყოფიერება, მაშინ ყოველი მყოფობა საბოლოო ჯამში შემთხვევითი, ბრმა ფაქტია. მას აკლია შინაგანი, არსებობის ნათელი საფუძველი მთლიანობისა. იგი მოიპოვება მხოლოდ ens necessarium-ში“. სავიციის მიხედვით, უშუალოდ მიზნისაკენ მივყავართ ყოფიერების არა განპირობებას, არამედ მის შემთხვევითობას. ამის გამო, აგრეთვე, არც დასკვნას მივყავართ უშუალოდ Ens a se-ს ცნებისაკენ. Ens a se-ს ყოფიერება გამოძლიანარეობს მხოლოდ იქიდან, რომ სწორედ მხოლოდ Ens a se-ა Ens necessarium-ი. „შემთხვევითობა, მაშასადამე, არის გადაწყვეტი პუნქტი მტკიცებაში შემთხვევითობიდან“. სავიციის მიხედვით, მტკიცება შემთხვევითო-

ბიდან, რომელიც ღმერთს განმარტავს Ens a se-ს თვალსაზრისით, იძლევა „ფუნდამენტურსა და ერთადერთ მკაცრ მტკიცებას ღვთის ერთიანობისათვის“.

პაულ ალტჰაუსი

ევანგელური თეოლოგი პაულ ალტჰაუსი (1888-1966) ერთ-ერთ სტატიაში „ღვთის თვითღამტკიცებაზე თეორიული აზროვნებისათვის“ აცხადებს, რომ ადამიანის ყოფიერებაში არსებობს არა მხოლოდ ღვთის გამოცდილება, არამედ ღმერთი აგრეთვე თეორიული აზროვნებისათვის, „მეცნიერებისთვისაც“ ცხადდება. „აგრეთვე, როგორც მოაზროვნენი, და მეცნიერული შეშეცნების მქონენი, ჩვენ გარდუვალად ვღვაწადთ ღვთის საკითხის წინაშე და ღვთისკენ ვართ მიმართულნი“.¹

ღვთის არსებობის აღმოჩენა ბუნების დაკვირვებითაა. — ალტჰაუსი არ ლაპარაკობს ღვთის მტკიცებებზე, იგი მხოლოდ ღვთის აღმოჩენებზე საუბრობს. მაგრამ საქმე სახელში როდია. ბუნების დაკვირვებიდან ღვთის მისი აღმოჩენა შინაარსობრივად არსებითად არ განსხვავდება ღვთის არსებობის ძველი ტელეოლოგიური მტკიცებიდან.

ალტჰაუსი, პირველ ყოვლისა, მიუთითებს თანამედროვეობის უცნაურ სურათზე. „ბუნების წამყვანი მკვლევარნი ადასტურებენ, რომ მათი კვლევა მიანიშნებს ღვთის სინამდვილეზე - თეოლოგია კი, მცირედენი გამოჩინებისათვის, სრულიად არ ითვალისწინებს ამას ან ღიღ მნიშვნელობას არ ანიჭებს მას“.

ალტჰაუსის მიხედვით, ბუნება მიანიშნებს „ღმერთზე - ბუნებაში სულის არსებობით. მას ეპოულობთ, პირველ ყოვლისა, წესრიგში, რომელსაც იგი განაგებს. თანამედროვე ბუნების მეცნიერებამ ამ წესრიგიდან გრანდიოზული შთაბეჭდილება მიიღო. მან აღიარა, რომ ბუნების პროცესები, მათი მსვლელობის მთელი უსა-

1. P. Althaus, Die christliche Wahrheit. Gutersloh. 7 Aufl.; Q. Huonder. Die Gottesbeweise (Geschichte und Schicksal). Stuttgart. 1968.

სრულობის, მრავალფეროვნებისა და სირთულის მიუხედავად, მთლიანად მცირერიცხოვანი მარტივი კანონების მიხედვით მიმდინარეობენ. უსაზომო სამყარო საოცრად მარტივად მოწყობილი კოსმოსია. რამდენადაც დაკვირვება და გამოთვლა შეგვიძლია, სუფევს წესრიგი, რომლის კანონთა გამოხატვა ადამიანურ სულს გამჭირვალე მათემატიკური ფორმულებით შეუძლია. ბუნების კანონიერების გააზრება შესაძლებელია. უკვე ამაში ჩანს ბუნება, როგორც სულთთა განმსჭვალული. ამავე დროს, ადამიანური სულისათვის იგი მხოლოდ ერთი ნაწილითაა ხელმისაწვდომი, მისი წინა პლანით. მისი უკანა პლანები კი არ ექვემდებარება ჩვენს დაკვირვებასა და გამოთვლას. ჩვენეული სურათი ბუნებისა მის კოპირებას ახდენს ძირითად შტრიხებში, უხეში შტრიხებით გადმოსცემს მის საშუალოს, ხოლო სინატიფე უსასრულოდ მრავალფეროვანი და რთული ცალკეული პროცესებისა ჩვენთვის მიუღწეველია. ჩვენ ვხვდებით, რომ აგრეთვე ისინიც კანონიერად არიან მოწყობილებულნი, მაგრამ ჩვენ ამას ვერ შევიძინებთ. ამგვარადაა ჩვენთვის ბუნებაში სული გამოცხადებული და ამავე დროს დამალული. ორივე ერთად მიანიშნებენ ჩვენ სულთან მონათესავე და მაინც ზეადამიანურ სულზე. ჩვენი გონებისათვის ბუნების ხელმისაწვდომობით, ბუნებაში მისი რაციონალურობით, სული ამჟღავნებს თავის ნათესაობას ჩვენ სულთან; მისი გაუმჭირვალეობით კი იგი ამტკიცებს თავის ზეადამიანურ სიღრმესა და სისავსეს, რომელიც ყოველგვარ გონებაზე მაღლა იმყოფება“.

ამგვარად, ბუნების კანონზომიერება ვლინდება როგორც ყოველგან ტელეოლოგიური. იგი გააზრებულია და გეგმაზომიერი. საკუთარი კანონებით განვითარებადნი ბრძად კი არ მიმდინარეობენ ერთმანეთის პარალელურად, არამედ ერთად ჰარმონიისაკენ ურთიერთქმედობენ: ეს, ალტჰაუსის მიხედვით, სავსებით ძალაშია ბიოლოგიის სფეროსათვის. აქ ჩვენ ვდგავართ სიცოცხლის საიდუმლოს, „მთლიანობის კაუზალობის“ საოცრების წინაშე.

ორგანულ სიცოცხლეში არსებობს არა მხოლოდ მიზანსწრაფვა და მიზანდასახულობა არსებობაში, არამედ აგრეთვე ქმნადობაშიც. ორგანიზმის ქმნადობის მთელი პროცესი ტელეოლოგიურადაა მიმართული. მიზანი, როგორც *causa finalis*, წარმართავს მთელ პროცესს და განაგებს მას. როგორც კვერცხის გულში, ისევე თესლის უჯრედში მოცემულია, ასე ვთქვათ, აგებულების გეგმა ახალგაზრდა ორგანიზმისა. „სურათი ყოფიერებისა ყოფიერების წინ არის აქ. უკანასკნელი არის პირველი...“

ბუნებაში ტელეოლოგიის ფაქტიდან ალტჰაუსი აკეთებს შემდეგ დასკვნას: „ამგვარად გვაიძულებს ბუნება მასში გააზრებულ წესრიგზე, მიზანსწრაფვასა და მიზანშეწონილობაზე რომ ვილაპარაკოთ. ამით კი იგი ზღება ღვთის თვითდადასტურება. ბუნების პროცესების ურთიერთაწყობილობაში, პრესტაბილირებულ ჰარმონიაში ცალკეულსა და მთლიანობაში, „განვითარების“ საოცრებაში ავლენს თავის თავს შემოქმედი და მაცხოვარი, რომელსაც ეს სამყარო სურს. ყველგან ჩანს „უზარმაზარი მონდობა“ (კ. ფრიზი), „ნასურვებ მიზნისაკენ მიმართული აზრი“. ეს კი ნიშნავს: სული, სახელდობრ, იღეა და ნება“. ალტჰაუსის მიხედვით, ეს მხოლოდ თავის არიდებას ნიშნავს, როდესაც ლაპარაკობენ ბუნებაში შეუცნობელ მიზანმიმართულ ტენდენციებზე და „წარმმართველ ძალებზე“.

აღტკაუსი იმეორებს და აღრმავებს კითხვას: რას წარმოადგენს ეს ბუნება, რომლიდანაც სული მომდინარეობს? შეიძლება იმის გაგება, აზრობს იგი, რომ ბუნების მკვლევარი, რომლის საგანია მხოლოდ თვით ბუნება, შემოქმედებითს, როგორც იგი მას ბუნებაში შეიმეცნებს, განიხილავს, როგორც ბუნების თვისებებს. ეს არ უნდა იყოს ათეიზმი, არამედ მეთოდურად დასაბუთებული მოკრძალებულობა. ასეთადაც დარჩება იგი, თუ არ განაცხადებს პრეტენზიას იმაზე, რომ იყოს საბოლოო და დამაკმაყოფილებელი გამოხატულება ორგანულის საოცრებისათვის და შემოქმედებითი-

სათვის ბუნებაში. „საბოლოოდ მაინც შეუძლებელია, რომ ბუნებაში სული, რომელზედაც ჩვენ მიზანშეწონილობის მეშვეობით მივუთითეთ, განვიხილოთ როგორც ბუნების თვისება. „შემოქმედებითი ბუნება“ აბსურდია. ბუნებაში შემოქმედებითი სული არის იდეა და ნება. იგი აგრეთვე ნერგავს იდეებსა და ნებას, სახელდობრ, ჩვენში, ადამიანებში. იდეა და ნება „ზებუნებრივია“, ბუნებაზე მაღლა იმყოფება. აზროვნებითა და მოწადინებით ვღვაკართ ჩვენ ბუნების წინაშე, ვიაზრებთ, ვმართავთ და სახეს ვაძლევთ მას. ამავე დროს ჩვენ თავს შევიძვცნებთ, როგორც მომღვწოს, როგორც მოფიქრალსა და სახის მიმცემს იმის საფუძველზე, რაც უკვე მოფიქრებული და გაფორმებულია. ჩვენ განვიცდით ჩვენ თავს, როგორც მსგავსობას და ანარეკლს სულისას, რომელიც ბუნებაში, როგორც ჩვენი სულის მონათესავე, როგორც მისი პირველსახე, ავლენს თავს. ბუნების ჩვენი თვისტური განმარტების ანთროპომორფიზმი დასაბუთებული და გამართლებულია ჩვენი სულის თეომორფული ხასიათით. სული კი, რომელიც სამყაროს გააზრებულ წესრიგში თავს ავლენს, არის თვით შემოქმედი, და არა მხოლოდ სამყაროს მომწესრიგებელი, როგორც ეს ხშირად უთქვამთ ღვთის არსებობის ტელეოლოგიური მტკიცების საწინააღმდეგოდ. რადგან წესრიგი სამყაროში არ არის რაღაც, რაც, თითქოს, მიდის მისი ყოფიერებისა და არსებობისაკენ; არამედ ყოფიერება არის სწორედ წესრიგი და წესრიგი არის ყოფიერება. შექმნა და მოწესრიგება, ქმნადობა და ტელეოლოგია ერთი და იგივეა. ამგვარად, აქ ადგილი აღარ რჩება სამყაროს ფაქტების პოლითეისტური ახსნისათვის“.

ზეადამიანური სული სულ სხვაგვარად სუფევს ბუნებაში, ვიდრე ჩვენი ადამიანური სული. ჩვენ, ადამიანებს, ძალგვიძს მხოლოდ მოცემულის გაფორმება, რომელიც ჩვენ არ შეგვიქმნია. ამასთანავე, ადამიანურ სულს ძალუძს არსებული პროცესების მხოლოდ გარედან ორგანიზება და წარმართვა. „ზეადამიანურმა

სულმა ბუნება მოაწყო არა როგორც მექანიზმი, არამედ იგი სუფევს ორგანულში გაცხოველებული ქმედობით. ბუნება უფრო მეტია, ვიდრე მისი მხოლოდ ქმნილება, სახელდობრ, იგია თვით მისი გამუდმებული გაცხოველებული ქმედობა. მაგრამ სულის ეს ქმედითი იმანენტურობა ბუნებაში, არ უნდა გამოვიყენოთ, როგორც ეს ღავით ფრიდრიხ შტრაუსმა გააკეთა, მისი ტრანსცენდენტურობის წინააღმდეგ, არამედ - მხოლოდ მისთვის. სული არის ბუნებაში, რადგან იგი არის მასზე მაღლა. სხვანაირად ის არ იქნებოდა სული“.

ალტჰაუსის მიხედვით, შემოქმედის ეს გაცხოველებული ქმედობა არ კარგავს თავის კანონიერებას ბუნებაში დისტელეოლოგიის არსებობით, ე.ი. ისეთი პროცესების არსებობით, რომელნიც უაზროდ და მიზანსაწინააღმდეგოდ ჩანან, მაგალითად, ბავინკის სიტყვებით თუ ვიტყვით, „უზარმაზარი ფლანგვა ჩანასახთა ცოცხალ ბუნებაში, უზარმაზარი ზეპროდუქცია ჩამომავლობისა, რომელიც ასევე მოსპობის უზარმაზარი რიცხვით კომპენსირდება“, ანდა ბუნების კატასტროფები. თავისი აზრის გასამაგრებლად ალტჰაუსი ციტირებას ახდენს ზოოლოგ კ. ფრიდრიხსისას: „მხოლოდ შორეულ პერსპექტივაში დანახული, როგორც მთლიანობა აგრეთვე ღრომი დანახული, ბუნების პროცესი გააზრებული და თავის თავში შეკავშირებულია“.

ალტკჰუსი არ ფარავს იმას, რომ ღმერთი, რომელიც თავს ბუნებაში ავლენს, დამალული რჩება. „მთელი ტელეოლოგიის მიუხედავად, და არა მხოლოდ მის საწინააღმდეგოდ, არამედ სწორედ მისით, ბუნება არის საშინელი და შესაზარი“, რადგან იგი ცალკეულ სიცოცხლეს, რომლისთვისაც ასე მიზანშეწონილად ზრუნავს, უღმობლად და სისასტიკით აძლევს სიკვდილს. შეიძლება ვიკითხოთ, ძალას, რომელიც ბუნებაში ავლენს თავს, აზრისა და ნების გარდა, გულიც თუ აქვს. „ამგვარად, ადამიანს შეუძლია, ბუნებაში არსებული ტელეოლოგიის სრული

შთაბეჭდილების ქვეშ მყოფს, მაინც სასოწარკვეთილებას მიეცეს თავისი სიცოცხლის აზრის გამო“. მაგრამ ბუნება ხელს უშლის მას, „ათეისტი რომ იყოს“. „ჩვენს აზროვნებასა და შემეცნებაში“ – ამბობს პაულ ალტჰაუსი – „ჩვენ ვუწყით, რომ გვატარებს და ხელს გვიწყობს ჭეშმარიტების თავდაპირველი ძალა. იმის წყალობით, რომ შემეცნების შეცდომის, მოჩვენებითობის და დაქუცმაცებულობის გამო ვიტანჯებით და გვსურს მას თავი დავაღწიოთ, ჩვენ აღმოვაჩენთ, რომ შექმნილნი ვართ მისთვის, რომელსაც სრული ჭეშმარიტება გააჩნია და თავად სრულ ჭეშმარიტებას განასახიერებს. აგრეთვე სრული სიეფისის დროს ხელში ვუპყრით ამ ჭეშმარიტების ძალას: ეჭვი და სასოწარკვეთა შემეცნების მხრივ შესაძლებელია მხოლოდ თავდაპირველ მიმართებაში უცილობელ ჭეშმარიტებაზე. სწორედ ამ მხურვალე მოთქმაში უაზრობაზე ჩვენ გვეუფლება უცილობელი აზრი.“

* Paul Althaus, Grundriess der Dogmatik, Berlin 1952, S. 23-24.



კარლ იასპერსი

კარლ იასპერსი (1883-1969) გერმანელი ფილოსოფია-ონტოლოგიურად, მეტაფიზიკურად და თეოლოგიურადაა ორიენტირებული.¹ რა თქმა უნდა, საქმე ეხება მხოლოდ „დაშიფრულ“ ბუნებრივ თეოლოგიას. როგორც ჰაიდეგერი, ასევე იასპერ-

სიცი ამოღის ყოფიერების - გამოცდილებიდან, მაგრამ იგი მიმართება მის მიღმა ღვთის გამოცდილებისაკენ. ყოფიერების გამოცდილების ორ გზას მივყევართ ღვთისაკენ, რომელსაც იასპერსი უმეტესწილად „ტრანსცენდენტს“ უწოდებს.

პირველი შესაძლებელი გზა ამოღის „თავისუფლების შეგნებიდან“. ეს ის შეგნებაა, რომელიც, ჩვენთვის გადაწყვეტილებების მიღების დროს, რომელთა მიმართაც პასუხისმგებლობას ვგრძნობთ, გვეცხადება. თავისუფლება კი ითხოვს ტრანსცენდენტს. იასპერსი ღმერთთან მისასვლელს პოულობს არა თავისუფლებიდან თავისთავად, რომელიც არ ექვემდებარება არანაირ რეალურ შემეცნებას, არამედ „ჩემი თავისუფლებიდან“, ე.ი. ადამიანიდან, როგორც არსებობიდან, რამდენადაც იგი თავის ყოფიერებას თავისუფლებაში ღებულობს. მხოლოდ ადამიანს, რომელიც არსებობამდე (Existenz) მალღდება, ეხსნება ტრანსცენდენტი. „ვართ რა დარწმუნებული ჩვენს თავისუფლებაში, დაუყოვნებლივ იღვგება მეორე ნაბიჯი ჩვენი თვითგამოცდილებისაკენ: ადამიანი

1. K. Jaspers, Einführung in die Philosophie, München, 1953; Der Philosophische Glaube, München 1948; Philosophie III, Metaphysik, Berlin, 1932. Q. Huonder, Die Gottesbeweise (Geschichte und Schicksal), Stuttgart, 1968.

არის ღვთისავენ - მიმართული არსება“. რას ნიშნავს ეს? ადამიანმა, როგორც თავისუფალმა არსებამ, არ შექმნა თავისი თავი, რადგან მას ძალუმს გაიაზროს შესაძლებლობა, რომ იგი არ არის. ამგვარად, ადამიანს თავისი თავისათვის არ მიუცია თავისუფლება. მას იგი მიღებული აქვს ტრანსცენდენტისაგან. „რამდენადაც უფრო მეტადაა ადამიანი ნამდვილად თავისუფალი, მით უფრო ცნობილია მისთვის ღმერთი“. ღმერთი არის ჩემთვის იმ ზომამდე, როგორადაც ნამდვილად ვარსებობ. ჩვენი არსებობის განმარტებით, როგორც თავისუფლებისა, იასპერსის მიხედვით, „მტკიცდება არა ღვთის არსებობა, არამედ მხოლოდ, თითქოს, ადგილია ნაჩვენები, სადაც მისი უეჭველობა შესაძლებელია“.

მეორე შესაძლებელი გზა ტრანსცენდენტისაკენ არის გზა „კატასტროფის“ და ძიებისა, რომელიც ნიჰილიზმს გაივლის. ესაა გამოცდილება ყოველი ყოფიერების დაშლისა და მსხვერვალობისა, რომელიც თავის თავში არავითარ საყრდენს არ გვაძლევს. ჩვენ, ადამიანები, განვიცდით სიტუაციებს, რომელთაც მივყავართ ჩვენი ყოფიერების ზღვრამდე და რომლებიც არყვევენ მთელ ჩვენს არსებობას. ეს სიტუაციებია, რომელთაც იასპერსი „ზღვრულ ან ძირითად სიტუაციებს“ უწოდებს, სიტუაცია აბსოლუტური შემთხვევითობისა, კონფლიქტისა, ტანჯვისა, დანაშაულისა და სიკვდილისა. რისი გაკეთება ძალუმს ადამიანს აბსოლუტური კატასტროფის წინაშე ამ გადაულახავ სიტუაციებში? იმ სახეობაზე, თუ როგორ განიცდის ადამიანი თავის კატასტროფას, დაფუძნებულია ის, რადაც იგი ხდება. მას შეუძლია, თავისი კატასტროფა ან ფანტასტიკური გადაწყვეტილებების მიღებით, ან თვითდამშვიდებით ბოლომდე შენიღბოს, სასოწარკვეთილებაში ნიჰილიზმს მისცეს თავი, ან მღუპარებით „მიუწვდომელის“ წინაშე იგი პატიოსნად მიიღოს. თუ იგი ამ უკანასკნელს იქმს, მაშინ მისთვის საგრძნობი გახდება უფრო მაღალი ყოფიერება. სასოწარკვეთილება თვითარსობისა და სამყაროსარსობის მიმართ მისთვის

აქ გახდება „მანიშნებელი“ სამყაროს მიღმურისავენ. ყოფიერების სინამდვილე იხვევს უკან, სანამ არ შეჩერდება მხოლოდ ტრანსცენდენტში. განიცდის რა ადამიანი ტრანსცენდენტის გამონათებას ამქვეყნიურ კატასტროფაში, იგი ჰპოვებს მტკიცე საფუძველს უსაფუძვლობაში, უაზრობაში - დაფარულ აზრსა და უიმედობაში - ხელჩასაჭიდ იმედს. ისაქერსთან ტრანსცენდენტში ეს შესვლა არ ხდება სიცოცხლის აღსასრულის შემდეგ, არამედ მიწიერი სიცოცხლის განმავლობაში. მაგრამ რადგან ტრანსცენდენტის აღმოჩენა შესაძლოა მხოლოდ კატასტროფის და არა ცოდნის გზით, ამიტომ ტრანსცენდენტი არა „ობიექტურად“, რეალურად, არამედ მხოლოდ „სუბიექტურად“ არის მოცემული. ეს არის ლოგიკურად არანათელი ფილოსოფიური „ღვთისრწმენა“, პიროვნული „ღვთისშეგნება“.

აქედან უკვე გასაგებია, თუ როგორ დამოკიდებულებაშია ისპერსი ღვთის არსებობის რაციონალურ მტკიცებებთან. იგი თავდაპირველად, თუმცა, ქებას ასხამს ღვთის არსებობის მტკიცებებს: „ღვთის არსებობის მტკიცებები, ძველი ხანიდან მოყოლებული, მთლიანობაში დიდებულ დოკუმენტს წარმოადგენს“. მაგრამ შემდეგ ეს მტკიცებები, მათი მეცნიერული ღირებულების მხრივ, ერთი მხრივზე მიყოლებით გაუფასურებულა. ისაქერსი ჯერ აცხადებს: „თუკი ღვთის არსებობის მტკიცებები აღიქმება, როგორც მეცნიერულად მაიბულებელი მტკიცებები მათემატიკის ან ემპირიული მეცნიერების აზრით, მაშინ ისინი არის ყალბი“. შემდგომ ამ მტკიცებებს, კანტზე დაყრდნობით და მის „დიდებულ უკუგდებაზე“ ღვთის არსებობის ყოველგვარი მტკიცებებისა“, საერთოდ ყოველგვარი მეცნიერული ხასიათი ერთმევათ. „ათასწლეულებში გამოგონილ და სახეცვლილებებით გამეორებულ ღვთის არსებობის მტკიცებებს სინამდვილეში სხვა აზრი აქვთ, ვიდრე მეცნიერულ მტკიცებებს. ისინი აზროვნების დარწმუნებას წარმოადგენენ ადამიანის ღვთისაკენ აღმაფრენის გამოცდილებაში. ისინი შესა-

ძლებლობას იძლევიან აზრობრივად იმ გზების გაგლისა, რომელთა მეშვეობითაც იმ ზღვართან მივდივართ, საიდანაც ნახტომში ღვთისცნობიერება ბუნებრივ დასწრებად იქცევა“. კანტთან ერთად იასპერსიც იმ შეხედულებისაა, რომ რაციონალური მტკიცებები სამყაროთი იფარგლება და ტრანსცენდენტისაკენ არ მივყავართ. „ყველა, ეგრეთწოდებული, ღვთის არსებობის მტკიცებები არა მხოლოდ არ ამტკიცებენ ღვთის არსებობას, არამედ ასევე აცდუნებენ, რომ ღმერთი სამყაროსეულ რეალობად გადააქციონ“. იასპერსი ამტკიცებს: „ღმერთი არ წარმოადგენს ცოდნის საგანს, მისი აღმოჩენა იძულებით არ შეიძლება. იგი ასევე არ არის გრძნობადი გამოცდილების საგანი. იგი უხილველია, მისი დანახვა შეუძლებელია, იგი მხოლოდ უნდა იწამო“. ამიტომ, დასკვნის იასპერსი, „დამტკიცებული ღმერთი არაა ღმერთი. მხოლოდ ვინც ღმერთიდან ამოღის, შეუძლია მისი ძიება. დარწმუნებულობა ღვთის ყოფიერებაში, თუნდაც, იყოს იგი ჯერ კიდევ ჩანასახში და მკრთალი, არის წინასწარი პირობა და არა შედეგი ფილოსოფოსობისა.“ იასპერსს ღვთის არსებობის რაციონალური მტკიცებები მაინც არ სურს საკსებით გაუფასურებულად მიიჩნიოს. ეს მტკიცებები, „როგორც აზრები, გადასაგდები ნამდვილად არ არის, თუმცა კი, მათ მტკიცებულების ხასიათი დაკარგეს“. იასპერსი ამ მტკიცებების „ახალ ფილოსოფიურ ათვისებას“ დაჟინებით მოითხოვს. თუკი ასევე ეს მტკიცებები, „ათასწლეულებიდან მოყოლებული, ტიპურ ფორმებში ჩამოყალიბებულნი, წარუმატებლობას განიცდიან“, მაშინ ისინი, მიუხედავად ამისა, არ წარმოადგენენ მხოლოდ ცდომილებებს, რამდენადაც მათში მკაფიო ზღემა ყოფიერების ექსისტენციალური დარწმუნებულობა. „შემცდენელად“ ზღებიან მტკიცებები, თუკი ისინი გვევლინებიან, როგორც ცოდნის შედეგი, ნაცვლად ექსისტენციალური დარწმუნებულობისა. ასეთ შემცდენელად გახდომის გარეშე ისინი „თავიანთ რაციონალურ ობიექტურობაში მაინც წარმოადგენენ ყოფიერების განმარ-

70

იგი იგონებს, შესაძლოა, ბიძგის მიმცემი გახდეს ღვთის გამოცდილებისათვის. მაგრამ ტრანსცენდენტი არის ყველა რეალურ და მოაზრებად შიფრთა წინაშე ტრანსცენდენტი. არსებობის ტრანსცენდენტი არის შიფრთა მიღმა. ნიკოლოზ კუზანელის თხზულებასთან ("De visione Dei") კავშირში იასპერსი საუბრობს კედელზე, რომელიც გარს არტყია ტრანსცენდენტის სფეროს. ფორმალური ტრანსცენდენტირება წარუმატებლობას განიცდის კედელთან. მაგრამ კედლის აქეთა მხარეს გონება აღმოაჩენს რაღაცას, რომელიც ექსისტენცის საბაბს აძლევს, კედლის მიღმა რომ ამალდეს. ყველაფერი „კედლის წინ“ შესაძლოა, საბაბის მიმცემი გახდეს ექსისტენციალური აღმაფრენისათვის. სამყაროს ყოფიერების, როგორც შიფრის კითხვისას, ხდება გაგება შიფრის მიღმურისა. მაგრამ კედლის წინ ტრანსცენდენტი არის მხოლოდ შიფრი. შიფრი მორწმუნე ექსისტენცს ტრანსცენდენტს მოუახლოვებს, თუმცა, არა როგორც ტრანსცენდენტს, არამედ შიფრს შიფრთა მიღმურს. რადგანაც წარუმატებლობას განიცდის ტრანსცენდენტის დაშიფრული წერილის კითხვა, ტრანსცენდენტის ყოვლის გადამწყვეტი შიფრი აქაც კატასტროფის განცდაა.



პაულ ტილიხი

პაულ ტილიხი (1886-1965) სამართლიანად ითვლება XX ს-ის გამოჩენილ ევანგელურ ფილოსოფოსად და თეოლოგად. გერმანიაში წარმატებით აკადემიურ-პედაგოგიური მოღვაწეობის შემდგომ, 1933 წელს ნაციონალ-სოციალისტური რეჟიმის ზეწოლის გამო, იგი ემიგრაციაში მიდის ამერიკის შეერთებულ შტატებში და იქაც წარმატებით აგრძელებს თავის მოღვაწეობას.

საერთოდ ტილიხის შემოქმედება ორ პერიოდად იყოფა ე.წ. ადრეულ და გვიანდელ შემოქმედებად. მაგრამ ტილიხის ადრეული ნააზრევით, შეიძლება, ჩაითვალოს როგორც საფუძველი, საიდანაც ხდება მისი შემდგომი განვითარება და გაღრმავება. ამიტომ ჩვენ დავიწყებთ მისი აზრების გადმოცემას ტილიხის ადრეული შემოქმედებიდან, კერძოდ, მისი „რელიგიის „ფილოსოფიიდან“¹, სადაც ძალზე შეკუმშულადაა გადმოცემული მისი ნააზრევის დედააზრი.

ტილიხი იწყებს პრობლემის განხილვით. „საგანი რელიგიის ფილოსოფიისა“, ამბობს იგი, „არის რელიგია, მაგრამ უკვე ეს უბრალო ახსნა შეიცავს პრობლემას, საერთოდ ძირითად პრობლემას რელიგიის ფილოსოფიისა: რელიგიის სახით ფილოსოფიას უპირისპირდება ობიექტი, რომელიც ეწინააღმდეგება იმას, რომ გახდეს ფილოსოფიის ობიექტი. რელიგია რაც უფრო ძლიერია, თავდაპირველი და წმინდა, მით უფრო ღიდი დაუინებით აცხადებს პრეტენზიას, რომ განზოგადებულ ცნებათა წარმოქმნისას, მათ მიღმა იგულოს თავი. ცნებები, როგორიცაა „გამოცხადება“ და

1. Paul Tillich, Religionsphilosophie, Stuttgart, 1969. (1925).

„ხსნა“, აშკარა წინააღმდეგობაში იმყოფება რელიგიის ცნებასთან. ისინი გამოხატავენ ერთადერთ, ტრანსცენდენტულ მომდინარე, სინამდვილის გარდამქმნელ ქმედებებს, მაშინ, როდესაც „რელიგია“ რიგ სულიერ აქტებსა და კულტურულ ქმნილებებს ზოგად ცნებას უქვემდებარებს. „გამოცხადება“ გვესაუბრება ღვთაებრივი ქმედების შესახებ, „რელიგია“ ადამიანურისაზე, პირველი გვესაუბრება ერთადერთ, თავის თავში ჩაკეტილ, აბსოლუტურ ხდომილებაზე, მეორე - მარად კვლავდებრუნებად, არასოდეს დამთავრებულ, მხოლოდ რელატიურ პროცესთან შესახებ; „გამოცხადება“ ლაპარაკობს ახალი სინამდვილის შემოსვლაზე ცხოვრებასა და სულში, „რელიგია“ მოცემული ცხოვრების სინამდვილესა და სულის აუცილებელ ფუნქციაზე; „რელიგია“ საუბრობს კულტურის შესახებ, „გამოცხადება“ რაც კულტურის მიღმა იმყოფება. ამიტომ განიცდის რელიგია თავის უშინაგნეს არსზე თავდასხმას, როდესაც მას რელიგიას უწოდებენ. ამიტომ იკეტება იგი რელიგიის ფილოსოფიის წინაშე და უკიდურეს შემთხვევაში ეხსნება თეოლოგიას, რამდენადაც თეოლოგია სხვა არა არის რა, თუ არა მეცნიერება გამოცხადების შესახებ. ამგვარად, რელიგიის ფილოსოფია რელიგიის წინაშე უცნაურ მდგომარეობაში იმყოფება: ობიექტი, რომლის აღქმაც მას სურს, ან უნდა დაშალოს, ან თავისი თავი გააუქმოს მის წინაშე. თუ იგი ყურადღებას არ მიაქცევს რელიგიის პრეტენზიას „გამოცხადებაზე“, მაშინ ასცდება თავის ობიექტს და არანამდვილ რელიგიაზე ისაუბრებს, თუ აღიარებს „გამოცხადებაზე“ პრეტენზიას თეოლოგიად იქცევა. რელიგიის ფილოსოფიისათვის ორივე გზა მიუღებელია“ აგრძელებს ტილიჩი „პირველი მას თავის მიზანს აშორებს, მეორეს კი მიჰყავს არა მხოლოდ რელიგიის ფილოსოფიის, არამედ, საერთოდ, ფილოსოფიის დაშლისაკენ. თუკი არსებობს საგანი, რომელიც ფილოსოფიისათვის პრინციპულად დახურული რჩება, მაშინ მისი უფლება ყველა საგნის მიმართ საეჭვო

ამ დაპირისპირებით რელიგიის ფილოსოფიასა და გამოცხადების მოქმედებას შორის პრობლემა რელიგიის ფილოსოფიისათვის მთელი სიმკვეთრით არის დაყენებული. ეს არ გახლავთ მხოლოდ დიალექტიკური პრობლემა; მან თავისი რეალობა იმით დაამტკიცა, რომ გამოიწვია კულტურის უმძიმესი კონფლიქტები და კულტურის უზარმაზარი ქმნილებანი. ფილოსოფიისა და რელიგიის ისტორია მის მთლიანობაში გვიჩვენებს მოვლენებს, რომლებშიაც ორივე ფორმიდან ერთ-ერთი თითქმის წმინდად არის განზოცდებული მაგალითად, ადრეული შუა საუკუნეები ერთი მხრივ, მეორე მხრივ კი განმანათლებლობა ან მათში ხდება მისწრაფება შუამავლობასა და სინთეზისაკენ განვითარე-

ბული შუა საუკუნეები გამოცხადების მოძღვრების მხრიდან, ფილოსოფიის მხრიდან კი იდეალიზმი და რომანტიზმი ან მათში ზღვება მტკიცება გვერდიგვერდ არსებობისა - მაგალითად, გვიანდელი შუა საუკუნეები, ინგლისური ემპირიზმი და თეოლოგიური კანტიანიზმი. მაგრამ არავითარ ზღვრის დადგენას არ შეუძლია გადაწყვეტილების მიღება. ეს თანაბრად ეწინააღმდეგება როგორც ფილოსოფიურ ჭეშმარიტების ცნობიერებას, ასევე გამოცხადების უცილობლობას, რომ ისინი ჩატენონ სფეროში სხვადასხვა სფეროების გვერდით; ყოველი ამდაგვარი ცდა წარუმატებლობისთვისაა განწირული. და მაინც, შეკითხვაზე, თუ ვინ უნდა დაადგინოს ზღვარი - აქ წარუმატებლობას განიცდის თავად ზღვრის დადგენის მეთოდი; რადგან ორივე მხარე გამოთქვამს პრეტენზიას ამ უფლებაზე. და მაინც ეს დაპირისპირება არ უნდა იყოს შენარჩუნებული; ის ამსხვრევს ცნობიერების ერთიანობას და მიჰყავს რელიგიის ან კულტურის დაშლისაკენ. სანამ გულუბრყვილო რწმენა ერთ-ერთ მხარეს თავისთავად ცხად ავტორიტეტად მიიჩნევს - იქნება ეს მოძღვრება გამოცხადებისა თუ ფილოსოფია და ამ თავისი არჩეული მხარის სასარგებლოდ მეორეს სწირავს, კონფლიქტი დაფარულად მიმდინარეობს. მაგრამ, თუკი ეს გულუბრყვილობა ერთხელ შეირყა როგორც ფილოსოფიური, ზუსტად ასევე რელიგიური მაშინ რჩება მხოლოდ სინთეტური გადაწყვეტილების მიღება. ყველა სხვა გამოსავალი ჩახერგილია რაიმე მოფიქრებული კვლავდაბრუნება გულუბრყვილობისაკენ არაჭეშმარიტია; არსებობს მხოლოდ წინსვლის გზა, სახელდობრ, წინააღმდეგობის შინაგანი გადალახვისა. მხოლოდ გზა სინთეზის არის ჭეშმარიტი; იგი მოითხოვება, თუნდაც, კვლავ და კვლავ წარუმატებლობა განიცადოს. მაგრამ მან ეს არ უნდა განიცადოს. რადგან არსებობს გამოცხადების მოძღვრებაში, ისევე, როგორც ფილოსოფიაში, ერთი პუნქტი, რომელშიც ორივე ერთიანი არის. ამ პუნქტის პოვნა და იქიდან სინთეზური გადაწყვეტილების

მიღება რელიგიის ფილოსოფიის გადამწყვეტ ამოცანას წარმოადგენს.“ აქ პაულ ტილიხს წინ გავუსწრებ და ვიტყვი, რომ ეს ერთიანობის მომენტი რელიგიისა და ფილოსოფიისა არის „უცილობელის ცნება“. უცილობელზე არის მიმართული ფილოსოფია, უცილობელზე მიანიშნებს რელიგია.

საინტერესოა პაულ ტილიხის აზრი, თუ რაში მდგომარეობს რელიგიის ჭეშმარიტება? ამ თემაზე იგი მსჯელობს ქვეთავში, რომელიც დასათაურებულია „არსი და ჭეშმარიტება რელიგიისა“. „ჩვეულებად იქცა“, - ამბობს ტილიხი - „რომ რელიგიის ფილოსოფიას ორგვარ საკითხად ყოფენ რელიგიის არსისა და ჭეშმარიტების მხრივ. მაგრამ სადაც ეს დაყოფა ხდება, რელიგიურ-ფილოსოფიური მეთოდი სრულყოფას ვერ აღწევს. განსხვავება არსისა და ჭეშმარიტების საკითხში ეფუძნება ემპირიული და სპეკულაციური მეთოდების კომბინაციას. ჯერ ემპირიულად დგინდება არსი, შემდეგ სპეკულაციურად - ჭეშმარიტება. მაგრამ ეს ნიშნავს ერთი მხრივ, რომ არაფერი ვთქვათ მეთოდურ შეუძლებლობაზე ემპირიული მეთოდისა - რელიგიის აღქმას, როგორც აქტისა, რომელიც თანაბრად შესაძლებელი იქნებოდა, თუკი მისი ობიექტი იარსებებდა, ან არ იარსებებდა. მეორე მხრივ რომ არაფერი ვთქვათ სპეკულაციური მტკიცების განუხორციელებლობაზე იძებნება რელიგიური ობიექტი, ჩამოშორებული რელიგიურ აქტს. ეს გახლენა აქტისა და აქტის საგანს შორის წარმოადგენს ბირითად შეცდომას მრავალი რელიგიის ფილოსოფიისას. ამნაირად გზა ესშობა რელიგიის აღქმას, როგორც დამოუკიდებელ ფუნქციას, ე.ი. გზას რელიგიის ფილოსოფიისაკენ. მეტალოგიური მეთოდი ამ ღუალიზმს არ იცნობს, არსისა და ჭეშმარიტების საკითხი მისთვის იდენტურია. მტკიცებაში, რომ რელიგიური ფუნქცია დამფუძნებელ აზრობრივ ფუნქციას წარმოადგენს, არის უშუალოდ მოცემული არსისა და ჭეშმარიტების დამტკიცება ჩვენება აქტისა და აქტის საგნისა. ეს არის უპირატესობა მე-

ტალოგიკური მეთოდისა, რომ იგი არსთან ერთად ჭეშმარიტებასაც მოიცავს და ჭეშმარიტების მტკიცება უნდა მოგვცეს არა რელიგიის მიღმა - არც სპეკულაციურად, არც მორალურად, არც რელიგიურ მოწმეთა ზნეობრივი შეფასებით და არც პრაგმატულად. საკითხი რელიგიის ჭეშმარიტების შესახებ პასუხგაცემულია მეტალოგიკური წვდომით რელიგიის არსისა, როგორც მიმართულება უცილობელ აზრზე. უაზროა ამას გარდა რომ ვიკითხოთ, „არის“ თუ არა უცილობელი, მაშასადამე, რელიგიური აქტი მიმართულია თუ არა რეალურზე და ამდენად ჭეშმარიტია თუ არა. რადგან კითხვა, არსებობს თუ არა უცილობელი, უკვე ვარაუდობს შემეცნების სფეროს უცილობელ აზრობრიობას, უცილობელ არსებულს. უცილობელის უეჭველობა წარმოადგენს დამფუძნებელ უეჭველობას, რომლისგანაც შეიძლება, მომდინარეობდეს ყოველგვარი ეჭვი, მაგრამ თავად არ შეიძლება, გახდეს ეჭვის საგანი. ამიტომ არის რელიგიის საგანი არა მხოლოდ რეალური, არამედ იგი წინაპირობაა ყოველგვარი რეალუბის დაშვებისა. მაგრამ იგი იმ აზრით არ არის რეალური, როგორც რაიმე ცალკეული დაშვება. აგრეთვე უნივერსალური სინთეზი არ წარმოადგენს მონაცემს, არამედ სიმბოლოს. ჭეშმარიტ სიმბოლოში რეალობაა მოცემული, მაგრამ სიმბოლო გამოხატულების არანამდვილ ფორმას წარმოადგენს, რომელიც ყოველთვის იქ არის აუცილებელი, სადაც ნამდვილი გამოხატულება არის შესაბამისად შეუძლებელია. რელიგიური წარმოდგენების სიმბოლური ხასიათი, ამგვარად, მათ რეალობას ვერაფერს აკლებს, მაგრამ მას ეს რეალობა აჰყავს განპირობებულისგან განუპირობებულში, ე.ი. რელიგიურ სფეროში. განზრახვა, არასიმბოლურად რელიგიურზე საუბრის სურვილისა უღვთია; რადგან იგი ართმევს უცილებელს უცილობლობას და საჭმე მიჰყავს იქითკენ, რომ ეს საგნობრივად გამხდარი უცილობელი, როგორც ფანტაზიის ნაყოფი, სამართლიანად უარიყოფებოდეს.

კითხვა რელიგიის ჭეშმარიტების შესახებ, მაშასადამე, რელიგიის არსის მეტალოგიურ წვდომასთან ერთად (ან წვდომაში) პასუხგაცემულია: ჭეშმარიტების აზრობრივი სფერო, როგორც ყველა აზრობრივი სფერო, დაფუძნებულია რელიგიაში ნაგულისხმევი უცილობელი აზრისაგან. კითხვას ჭეშმარიტების შესახებ საერთოდ აზრი აქვს მხოლოდ რელიგიურის ნიადაგზე. რელიგიის არსისა და ჭეშმარიტების საკითხი ერთმანეთს ემთხვევა.

შეპასუხებას არსისა და ჭეშმარიტების ერთიანობის წინააღმდეგ არ შეუძლია იმას დაეყრდნოს, რომ ამოსავალ წერტილს არსის ანალიზისას აზრობრივი ფუნქციები წარმოადგენს და, რომ აზრობრივი მიზანმიმართულების გაგებით, არავითარ შემთხვევაში არ არის დამტკიცებული მიზანმიმართულების საგნობრიობა. ეს შეპასუხება ამოდის აზრობრივი ფუნქციების სუბიექტურ-იდეალისტური ინტერპრეტაციიდან; მაგრამ აზრის ასრულების ცნების მეშვეობით სუბიექტური იდეალიზმი გამორიცხულია. ეს არ არის ფუნქცია, როგორც ფუნქცია, რომლის ანალიზი ხდება, არამედ გაანალიზება ხდება მასში ასრულებული აზრისა, რომელიც ფუნქციისა და საგნის დაპირისპირების მიღმა ძვეს. აზრობრივი ანალიზები ყოველთვის ანალიზებს ფარმოდგენს, რადგან აზრს ყოფიერება სულიერი ასრულებისკენ მიჰყავს. ეს თავად ანალიზებში იმაში პოულობს გამოხატულებას, რომ ყოველი აზრობრივი აქტი მიმართულია უცილობელ აზრზე, როგორც აზრის უფსკრულზე. მაშინ, როდესაც მარტოოდენ კრიტიკული მეთოდი, რომელიც ჩერდება აზრობრივ ფორმებთან და იმსახურებს პროტესტს, რომ იგი ამკვიდრებს სუბიექტურ იდეალიზმს, სწორედ მეტალოგიკური მეთოდის არსში ძვეს ის, რომ ყოველი ამდაგვარი სუბიექტურობა გაარღვიოს და რელიგიის ფილოსოფიაში რეალობის პრობლემა გადაწყვიტოს. აგრეთვე აქედანაც შეიძლება ითქვას, რომ რელიგიურის ანალიზი მეტალოგიკური მეთოდის მიხედვით არა მხოლოდ არავითარ დამატებას, ჭეშმარიტებას მტკი-

ცების მხრივ, არ საჭიროებს, არამედ პირიქით - თავად შეიცავს რეალურობის პრობლემის გადაწყვეტას ყოველი აზრობრივი სფეროსათვის“.

ზემოთქმულის უკეთ გაგებისათვის ურიგო არ იქნება, თუ გავვეცნობით პაულ ტილიხის აზრს - როგორ ესმის მას რელიგიისა და კულტურის დამოკიდებულება? ტილიხი წერს: „რელიგია არის სულის მიმართება აუცილობელ აზრზე, კულტურა - განპირობებულ ფორმებზე. მაგრამ ორივე ერთმანეთს ხვდება აზრობრივი ფორმების სრულყოფილი ერთიანობისაკენ მიმართულებაში, რომელიც კულტურისათვის დასასრულს წარმოადგენს, მაგრამ რელიგიისთვის სიმბოლოს, რომელიც უცილობელის მხრიდან ერთდროულად დასტურდება და უარიყოფა: ეს არის საყოველთაო შედეგი აზრის მეტალოგიკური ანალიზისა. მაშასადამე, რელიგია არ წარმოადგენს აზრობრივ ფუნქციას სხვა დანარჩენთა გვერდით. ეს გამომდინარეობს უშუალოდ მისი ბასიათიდან, როგორც მიმართება უცილობელზე. ის, რომელიც ყველა აზრობრივ ფუნქციასა საფუძველია, თავად არ შეიძლება იყოს აზრობრივი ფუნქცია... კულტურა გამოხატულების ფორმაა რელიგიისა, ხოლო რელიგია კულტურის შინაარსს წარმოადგენს.“

ახლა რამდენიმე აზრი მოვიყვანოთ ტილიხის გვიანდელი შემოქმედებიდან, რისთვისაც მივმართავ შტუტგარტში გამოცემულ მის თორმეტტომეულს.²

პირველ ყოვლისა, რას წარმოადგენს „ფილოსოფიური გამოცდილება“ ანუ „გამოცდილება“, საიდანაც „ფილოსოფოსობა“ იწყება? ფილოსოფიური გამოცდილება ტილიხის მიერ აღწერილია, როგორც „ფილოსოფიური შოკი, ფილოსოფიური შერყევა“ (V, 112). ეს არის გამოცდილება, რომ არსებული, რომლის ყოფიერებაშიც ჩვენ უშუალოდ ვართ დარწმუნებულნი, და თავად ჩვენს

ყოფიერებაშიც ასევე უშუალოდ ვართ დარწმუნებულნი, შეძლებისდაგვარად, შესაძლოა, არც ყოფილიყვნენ. მაშასადამე, ეს არის „შოკი შესაძლო არყოფნისა“ (I, 193). ტილიზი ამას თვალსაჩინოდ წარმოადგენს. ფილოსოფიური შოკი ემართება ადამიანს, რომელიც შიშის სხვადასხვაგვარ სახეობებში აღმოაჩენს, რომ რეალობა სასრულობის „სტიგმას“ ატარებს, რომ თავად იგი გადაცემულია არყოფნაზე „ბედისწერისა და სიკვდილის“, „სიცარიელისა და უაზრობის“, „დანაშაულისა და წყევლის“ ფორმით. და რომ საბოლოოდ „ზღვრულსიტუაციაში“, რომელშიაც „ადამიანური შესაძლებლობა უბრალოდ ამოწურულია“, „სასოწარკვეთილების სიტუაციაში... არყოფნა შეიგრძნობა, როგორც აბსოლუტურად გამარჯვებული“ (XI, 5, 48; I, 133). შესაძლო არყოფნის ამ გამოცდილებას მივყავართ ცენტრალურ ფილოსოფიურ საკითხამდე. „მუქარა არყოფნის მემკვიდრით იწვევს... ონტოლოგიურ შოკს“, რომლიდანაც იზრდება „ძირითადი ფილოსოფიური საკითხი საკითხი ყოფნისა და არყოფნისა“; ასევე „რა არის აზრი ყოფიერებისა? რატომ არის ყოფიერება, და არა არყოფნა?“ (V, 112). სათავე ფილოსოფიისა ამით არის სასრულობის გამოცდილება. „ეს არის ჩვენი სასრულობა“, დაასკვნის ტილიზი „მის ურთიერთობაში ჩვენი სამყაროს სასრულობასთან, რომელიც მოგვიწოდებს კითხვა დავსვათ ყოფიერების შესახებ“. (V, 145). ამის შემდეგ ტილიზი ამტკიცებს, რომ „ყოფიერების სასრულობა“ გვიბიძგებს, „კითხვა დავსვათ ღმერთის შესახებ“. ტილიზი ხაზს უსვამს, რომ „ყოველ სასრულში სახეზეა ელემენტი, რომელიც სასრულს ტრანსცენდენტირებს“, „ღმერთი პასუხია კითხვაზე, რომელიც ადამიანის სასრულობაში ძევს“. (I, 247). ტილიზი აგრძელებს: „ყოველი შემოქმედებითი ფილოსოფოსი ფარული თეოლოგია“ (I, 33). ამიტომაც ამტკიცებს იგი: „აზრი არა აქვს, უცილობელის უცილობლობაზე რომ ვიკითხოთ. ეს ელემენტი ღვთის იდეაში თავის თავშივეა ცხადი“. „არ შეიძლება, ღმერთი და

ყოფიერება ერთმანეთს დავაშოროთ“. „ცნება ყოფიერება გამოიყენება ღმერთთან მიმართებაში“; ამის შესაბამისად, ტილიზი იღვწის, რომ „ღვთის საკითხი განავითაროს როგორც საკითხი, რომელიც ყოფიერებაშია მოქცეული“.

უფრო ზუსტ დახასიათებას თვით ყოფიერებისას იძლევა ტილიზი, როდესაც იგი არყოფნას, როგორც საწინააღმდეგო ცნებას, ყოფიერებას უპირისპირებს. არყოფნა ტილიზისათვის არა მხოლოდ ყოფიერების დაუსწრებლობაა, არამედ ამ უკანასკნელისადმი მუქარას წარმოადგენს, როგორც იგი განიცდება „შესაძლო არყოფნის შოკში“. გაიგება რა არყოფნა ამ აზრით, მაშინ აქედან მოდიფიცირებას განიცდის აგრეთვე ყოფიერების ცნება. მას უკვე აღარ შეუძლია არარას მიმართ მშვიდ საპირისპირო ცნებას წარმოადგენდეს, არამედ იგი უნდა გავიგოთ ისე, რაც არყოფნასთან ბრძოლაში მასზე უძლიერესად ამჟღავნებს თავს. ყოფიერება ძლიერების გამოვლენაა არყოფნის მიმართ. „არყოფნის მუქარა“ გვიბიძგებს „ყოფიერების საკითხისაკენ, რომელიც არყოფნას ამარცხებს“. ყოფიერება არის ძალა, არყოფნას რომ დაეუპირისპირდეთ“, და ამასთანავე, „ყოფიერების ძალაა ყოველივეში, რასაც ყოფიერება გააჩნია“ (II, 17). რაც კი არსებობს, ტილიზის შეხედულებით, არყოფნას ხელიდან გამოსტაცა ყოფიერების ძალამ. ამით გადამწყვეტი ნაბიჯია გადადგმული მარტოოდენ ფორმალური ყოფიერების ცნებიდან მეტაფიზიკური ყოფიერების ცნების მიმართულებით, „სადაც ყოფიერება უფრო მეტია, ვიდრე ლოგიკური კატეგორია, ეს ნიშნავს ძალას ან ძალმოსილებას“ (VII, 121). „არყოფნა დამოკიდებულია ყოფიერებაზე, რომელსაც იგი უარყოფს“. „ყოფიერება ონტოლოგიურად წინ უსწრებს არყოფნას“ (I, 222). უაზრობას ყოფიერების ძალმოსილება ამარცხებს. „აქტი, რომლითაც ჩვენს თავზე ვიდებთ უაზრობას, წარმოადგენს აზრით აღსავსე აქტს“ (XI, 130). არსებობს „ყოფიერების ძალა...“, რომელიც უფრო დიდია, ვიდრე ძალა საკუთარი თავისა და ძალა

ჩვენი სამყაროსი“. იგი იწვევს იმას, რომ „ყოფიერება არყოფნას მოიცავს, მაგრამ არყოფნა ყოფიერების წინაშე უძლურია“ (XI, 132).

ტილიზი დარწმუნებულია, რომ „თვითგანადგურებაშიც ფარული აზრი ძვეს“. „არსებობს რწმენა, რომლის შერყევა ეჭვსა და უაზრობას არ შეუძლია“ (XI, 129). მას „აბსოლუტურ რწმენას“ უწოდებენ. ამასთან დაკავშირებით მნიშვნელოვანია, რომ აბსოლუტური რწმენა არ განიხილება, როგორც „დაშვება რაღაცის, რაც შემეცნებისეულად ეჭვს იწვევს“. ეს, პირიქით, არის გამოცდილება, სახელდობრ „გამოცდილება აზრის პარადოქსული დასწრებისა უაზრობაში“ (VII, 15). მაგრამ ამ გამოცდილებას არ გააჩნია ხასიათი ადამიანური სპონტანურობისა. პირიქით, იგი არის - რაც გამოცდილების არსს შეესაბამება - რეცეპტიული; იგი ღებულობს; იგი არის „უცილობლად შეპყრობილი“, „რწმენა არის მდგომარეობა შეპყრობილობისა“ (XI, 128). აბსოლუტური რწმენის ამ გამოცდილებაში რა გამოიცადა? ტილიზი პასუხობს: თვით ყოფიერება თავის ძლიერებაში. აბსოლუტური რწმენა არის „ყოფიერების ძალისაგან შეპყრობილობა, მოუხედავად არყოფნის უზარმაზარი გამოცდილებისა“; იგი არის „გამოცდილება თვით ყოფიერების ძალისა“. მაგრამ კვლავ ხაზი ესმება იმას, რომ ადამიანის დაძაბულობას ამ გამოცდილების შინაარსის გამოწვევა თავისი თავიდან არ ძალუძს. „არ არსებობს გზა უცილობელ-ზემძლავრისაკენ, რომლის გაკვალვა ჩვენ ჩვენი თავიდან შეგვეძლოს“ (IV, 104). ტილიზი ამბობს: „აბსოლუტური რწმენის შინაარსი არის ღმერთი“. მაგრამ ღმერთი, რომელიც არის „წყარო აზრის დადასტურებისა უაზრობაში, სანდობისა ეჭვში, არ წარმოადგენს ტრადიციული თეიზმის ღმერთს“ (II, 19). ასეთი ღმერთი „სხვა დანარჩენ ღირებულებებთან და აზრობრივ შინაარსებთან ერთად უაზრობის უფსკრულში შთაინთქა“ (XI, 137). ღმერთი, რომელიც ეჭვიდან მომდინარე შიშში არის გამქრალი და ამ

დროს მაინც გვევლინება, მაშინ ეს ღმერთი პირველ ღმერთზე უმაღლესია“ (XI, 134). იგი, პირველ ყოვლისა, არ უნდა გავიაზროთ, როგორც პიროვნული ღმერთი, როგორც ეს მიღებულია ტრადიციულ თეიზმში. „აბსოლუტური რწმენა ტრანსცენდენტურებს აგრეთვე ღვთაებრივ-აღამიანურ შეხვედრას“ (XI, 131), ღმერთი არის „საფუძველი ყოველივე პიროვნულისა და, როგორც ასეთი, არ წარმოადგენს პიროვნებას“ (V, 183). ყოველ შემთხვევაში, მისი გააზრება არ შეიძლება, როგორც არაპიროვნულისა. „რადგან ის, რაც პიროვნებას საბოლოოდ და უცილობლად ეხება, არ შეიძლება, იყოს პიროვნებაზე ნაკლები“ (I, 185). ამიტომ ამბობს ტილიჩი, რომ „ღვთის ყოფიერება ზეპიროვნულია, მაგრამ არა არაპიროვნული“ (II, 18). ღმერთი არის „ზეპიროვნული ძალა და ზეპიროვნული იდეალუბა“ (V, 183). რაც შეეხება ეჭვის, უაზრობისა და რწმენის ურთიერთმიმართებას, ტილიჩს სურს, რომ ეჭვი და უაზრობა აბსოლუტურ რწმენას თან დაურთოს და მასში, ასე ვთქვათ, მოათავსოს. აბსოლუტური რწმენა „არ აგებს ეჭვისაგან დაცლილ დარწმუნებულობის კოშკს... იგი თავის თავში ღებულობს ეჭვის „არას“ (V, 170). რწმენა მოიცავს ორივეს: უშუალო ცოდნას, რომლიდანაც დარწმუნებულობა გვეუფლება და დაურწმუნებულობას“. „რწმენის რისკი თავის თავში ეჭვს მოიცავს“ (VIII, 124). ტილიჩი კიდევ უფრო შორს მიდის. იგი ამტკიცებს, რომ აბსოლუტური რწმენა შესაძლებელს ხდის ნამდვილ რადიკალური ეჭვის არსებობას, რადგან სწორედ მასში განიცდება ღმერთი. „ეჭვის სიტუაცია, თვით ღვთის მიმართ ეჭვი, არ საჭიროებს იმას, რომ ღმერთს ჩამოვცილდეთ“. თუმცა, ამავე დროს, ძალაშია, რომ „ერთადერთი ჭეშმარიტება, რომელსაც ჩვენ გამოვთქვამთ, ჩვენს მიერ ჭეშმარიტების უქონლობაა.“ მაგრამ ტილიჩი აგრძელებს: „ეს თუ განიცდება თავისი სიღრმით და როგორც რაღაც, რაც ჩვენ უცილობლად გვეხება, მაშინ ღვთაება სახეზეა“. ასე მიდის ტილიჩი უცნაური ჟღერადობის დასკვნამდე, რომ სწო-

რედ ეჭვი არწმუნებს ადამიანს ღმერთის არსებობაში. „უცილობელი სერიოზულობა“ სასოწარკვეთისა და სიცოცხლის აზრის მიმართ „არის გამოხატულება ღვთაების დასწრებისა მისგან სრულიად ჩამოშორებულობის განცდაში“. საბოლოოდ ტილიზი აღწევს ე.წ. „პარადოქსს“: „რომ ის, ვინ სერიოზულად ღმერთს უარყოფს, მას ადასტურებს... არ არსებობს შესაძლებელი ათეიზმი.“ (VII, 14). დასასრულ ყოველგვარი ეჭვისა და სასოწარკვეთისა, ტილიზის მტკიცებით, აბსოლუტური რწმენა თავის აზრს ამკვიდრებს. „ყოველ რწმენაში არსებობს ელემენტი უშუალო დარწმუნებულობისა, რომელიც ეჭვს არ ექვემდებარება დარწმუნებულობა თავად უცილობისა“ (VIII, 180). „მარადისობის განზომილებაში არსებობს საბოლოო დარწმუნებულობა და სანდოობა, რომელიც დროებით დარწმუნებულობას და ეჭვს თავის თავში მოიცავს“ (II, 83). საბოლოოდ ტილიზი დაასკვნის: „ეჭვი ჭეშმარიტებისა და აზრის მიმართ, არის ბედისწერა ყოველივე სასრულისა, რომელიც ღვთაებრივი ყოვლისმცოდნეობის რწმენაში ქრება“. ყოველივე ეჭვის მიღმა ურყევი არის „რწმენა, რომ თვით-ყოფიერების ძალა აღებატება არყოფნას“ (II, 78). ყოველივე ეს კი გვამცნობს: ყოველგვარ ეჭვსა და უაზრობაზე აღმართულია ძლევამოსილი დაჯერებულობა რწმენისა. აბსოლუტური რწმენა ამის შემდეგ აღარ საბუთდება და ამიტომ ლაპარაკობს ტილიზი სამართლიანად „რწმენის პარადოქსებზე“ (XI, 128).

რაც შეეხება ქრისტიანულ რწმენას, ტილიზი დარწმუნებულია, რომ სწორედ ლოგოსის სფეროში ხედავს იგი ფილოსოფიისა და ქრისტიანული თეოლოგიის ერთიანობას. იგი ამტკიცებს, „რომ იგივე ლოგოსი, რომელიც ფილოსოფოსებს... ასწავლის, აგრეთვე წყაროა საბოლოო გამოცხადებისა და მოძღვრავს ქრისტიან ფილოსოფოსებს“, რომ „უნივერსალური ლოგოსი“, რომელიც „რაც არსებობს, ყველაფერში იმყოფება“, იგივეა, რაც „ინკარნირებული ლოგოსი“, რომ, „ყოფიერების ლოგოსმა... იესოში, როგორც ქრისტეში,

თავი განაცხადა“ (I, 178). გამოცხადებას იესო ქრისტეში აბსოლუტური უპირატესობა გააჩნია ყველა შესაძლო სხვა გამოცხადებებთან შედარებით. „ის ნიშნავს გადამწყვეტ, აღმესებ, დაუმარცხებელ გამოცხადებას“; იგი არის „საბოლოო“, „ნორმის დამდგენი გამოცხადება; იგი წარმოადგენს „ყველა გამოცხადების კრიტერიუმს“. ტილიზი თვითონ აღიარებს, რომ მან „გამოცხადების აზრი ქრისტიანული გამოცხადების გაგებათა კრიტერიუმის შუქში წარმოადგინა“ (I, 158). ამგვარად, თუკი გონებას გამოცხადების მოთხოვნილება გააჩნია, საბოლოოდ იგი მიმართულია გამოცხადებაზე ქრისტიანული გაგებით. „გამოცხადებას გააჩნია პრეტენზია ჭეშმარიტების მოცემისა, რომელიც ცხადია“ (I, 127); „გამოცხადების ჭეშმარიტება არ არის დამოკიდებული კრიტერიუმებზე, რომლებიც არ განეკუთვნება თავად გამოცხადებას“.

საინტერესოა პაულ ტილიზის მიერ ფილოსოფიისა და თეოლოგიის ურთიერთდამოკიდებულების პრინციპული განმარტება. მისი თეზისი მდგომარეობს შემდეგში: გონება რჩება კითხვებში გახლართული, რადგან ის „დაბრმავეებულია და უუნარო გახდა, ღმერთი შეიმეცნოს“ (V, 172). პასუხის მიღება მხოლოდ გამოცხადებიდან შეიძლება. თუმცა „საკითხი საკუთარი საფუძვლისა და უფსკრულის შესახებ დასმულია გონების მიერ, მაგრამ გონებას არ ძალუძს მასზე პასუხის გაცემა. მხოლოდ გამოცხადებას შეუძლია მასზე პასუხის გაცემა“ (I, 144). კითხვისა და პასუხის ამ დამოკიდებულებას ტილიზი მიიჩნევს საერთოდ ადამიანური სიტუაციისათვის კონსტიტუციურად. „ადამიანი არის კითხვა, მაგრამ იგი არ არის პასუხი“; იგი მიჩენილია „გამოცხადების სიტყვაზე“ (II, 20). ასე მიდის ტილიზი იმ მტკიცებამდე, რომ ფილოსოფია კითხვის სიბრტყეს თუ გადალახავს, თეოლოგია უნდა გახდეს. „ფილოსოფიას არ ძალუძს ფილოსოფიის მეშვეობით საბოლოო კითხვებზე პასუხის გაცემა. ფილოსოფოსი თუ შეეცდება მათზე პასუხის გაცემას, იგი თეოლოგი გახდება“ (VII,

26), და, სახელდობრ, არა ფილოსოფიური თეოლოგი, არამედ გამოცხადების თეოლოგი. „რადგან პასუხები ძვეს ქრისტიანობის საფუძვლის შემქმნელ გამოცხადების ხდომილებაში“ (I, 78). ამგვარად, „ფილოსოფიური თეოლოგიის“ ამოცანას წარმოადგენს, რომ მასში „ფილოსოფიამ პრობლემები უნდა წამოაყენოს და თეოლოგიამ პასუხები უნდა გასცეს“, და, სახელდობრ, კატეგორიულად, „ქრისტიანული უწყების სუბსტანციიდან“ (V, 120). ტილიხი ამტკიცებს, რომ ფილოსოფიური თეოლოგია „თეოლოგიურ ამოცანას უნდა მოეშაზუროს, რათა განმარტოს ქრისტიანული უწყება“ (I, 38). „ფილოსოფიური თეოლოგიი ცდილობს, როგორც ქრისტიანი, თავისი შემოქმედებით აჩვენოს, რომ იესო, როგორც ქრისტე, ლოგოსს წარმოადგენს“ (V, 120). „მისი რწმენა და მისი ეკლესიის რწმენა განეკუთვნებიან ინტენციონალურად მისსავე აზროვნებას“ (V, 126). ამიტომ ხდება საბოლოოდ ფილოსოფიური თეოლოგია „აპოლოგეტიკის“ იდენტური (V, 111). მაგრამ ეს უკანასკნელი „ეფუძნება კერიმას“ (I, 14). აქედან გამომდინარე, ტილიხს შეუძლია, თქვას: „არასოდეს არსებობდა ფილოსოფიური თეოლოგია, რომელიც „თეოლოგიის“ სახელს იმსახურებდა, რომ არ ეცადა ქრისტიანული უწყების შინაარსის განმარტება“ (V, 111).

1951-55 წლებში, ამერიკის შეერთებულ შტატებში ყოფნისას, პაულ ტილიხმა გამოსცა თავისი ფილოსოფიურ-თეოლოგიური აზროვნების შემადგამებელი სამტომიანი „სისტემატური თეოლოგია“ ინგლისურსა და გერმანულ ენებზე. „იგი იძლევა ადამიანური სიტუაციის ანალიზს“ - ამბობს ტილიხი „რომლიდანაც ექსისტენციალური საკითხები გამომდინარეობენ, და იგი გვიჩვენებს, რომ ქრისტიანული უწყების სიმბოლოები ამ კითხვებზე პასუხს წარმოადგენენ“ (სისტ. თეოლოგია I, 76). ამ გზით განიხილება თემების შემდეგი კომპლექსები, რომლებიც იმავდროულად თხზულების გეგმას განსაზღვრავენ, როგორებიცაა: გონება და გამოც-

ხადება, ყოფიერება და ღმერთი, არსებობა და ქრისტი, სიცოცხლე და სული, ისტორია და ღვთის სამეფო.

ღვთის არსებობის მტკიცებათა შესახებ „სისტემატური თეოლოგია“ საუბრობს ყოფიერების საკითხთან კავშირში, რომელიც დასათაურებულია „ადამიანური სასრულობა და საკითხი ღვთის შესახებ“. უკვე აქედან ჩანს, რომ ტილიხი ღვთის არსებობის მტკიცებებს ძირითადად აფასებს, როგორც ნიშანს ადამიანური ყოფიერების საეჭვოობაზე და არა როგორც პასუხს ღვთის საკითხზე. შესაბამისად, ტილიხი იმ შეზღუდულობისაა, რომ ღვთის არსებობის მტკიცებები, „როგორც მტკიცებები, არასაკმარისია. როგორც ცნება არსებობისა, ისევე მეთოდი ლოგიკური დასკვნის პროცესისა, ღმერთის იდეასთან შეუსაბამონი არიან“ (სისტ. I, 239). არსებობის ცნება ეწინააღმდეგება ღვთის იდეას, რადგან ეს უკანასკნელი მიმართულია შემოქმედებით საფუძველზე, რომელიც აღემატება არსისა და ყოფიერების განსხვავებულობას, თვით ყოფიერება, რომელიც არა მხოლოდ არსებულის, არამედ ყოველი არსებულის ტოტალურობის მიმართ სხვას წარმოადგენს. „ღმერთი“ - ამბობს ტილიხი - „არ არსებობს. იგი არის თვით - ყოფიერება არსისა და არსობის მიღმა. ამიტომ: მტკიცების სურვილი, რომ ღმერთი არსებობს, ნიშნავს მის უარყოფას“ (სისტ. თ. I, 239; II, 70). ეს მონაცემი დასტურდება, თუ დავაკვირდებით ლოგიკური დასკვნის პროცესის მიღებულ მეთოდს ღვთის არსებობის მტკიცებებში. რამდენადაც მოცემულიდან, შესაბამისად, მოცემულთა ჯამიდან ღმერთზე კეთდება დასკვნა, ეს ხდება სამყაროსთან ანალოგიის მეშვეობით და უარყოფილია მისი სამყაროს მიმართ ტრანსცენდენტურობა. ღვთის არსებობის მტკიცებები ტილიხს აინტერესებს არა როგორც ცდები, ღვთის არსებობა რაციონალურად რომ გამოიკვლიოს, არამედ როგორც გამოზატულება ადამიანურ ყოფიერებაში ჩაბუდებული კითხვისა აბსოლუტის შესახებ. საინტერესოა, ტილიხის მიხედვით, ღვთის არსე-

ბოზის ონტოლოგიური არგუმენტი, რომელიც გვიჩვენებს, რომ ადამიანი თავისი სასრულობით იმავე დროს თავის უსასრულობას აღმოაჩენს, რადგან ცნობიერებაში იგი თავის ზღვარს მუდმივად გადალახავს. თუკი შესაძლებლობა საკითხისა ღვთის შესახებ ონტოლოგიური მტკიცების ფორმებით ნაჩვენებია, რამდენადაც ისინი ადამიანის ყოფიერების მდგომარეობაში ლატენტურად თან დართულ ღვთის ცნობიერებაზე მიუთითებენ, მაშინ, ტილიხის აზრით, კოსმოლოგიური და ტელეოლოგიური ღვთის არსებობის მტკიცებები გვიჩვენებენ ღვთის საკითხის აუცილებლობას. იმ დროს, როცა კოსმოლოგიური მტკიცების ფორმები არსებულის სასრულობიდან უსასრულო ყოფიერებაზე დაასკვნიან, ისინი გამოხატავენ ელემენტარულ ადამიანურ ლტოლვას ყოფიერებისადმი, რათა გადალახონ შიში არყოფნისა. ასევე ტელეოლოგიური მტკიცების ფორმები, როდესაც ასკვნიან სამყაროს სასრული აზრობრივი მიზნებიდან ყოველი სინამდვილის აბსოლუტურ მიზანზე, გამოხატავენ ადამიანების ნატურასა და სურვილს, რათა არ იყვნენ დამონებული უაზრობის შიშისაგან, როგორც ის ეუფლება არსისაგან გაუცხოებულ მათ არსებობას. „ტელეოლოგიური მტკიცება ფორმულირებას უკეთებს საკითხს აზრის საფუძვლის შესახებ, ისევე, როგორც კოსმოლოგიური მტკიცება საკითხს ყოფიერების საფუძველზე“ (სისტ. თ. I, 244). ღმერთი, როგორც განსახიერება იმისა, რაც უცილობლად გვეხება, შესაძლოა, ტილიხის მიხედვით, მხოლოდ საკუთარი თავიდან იყოს შეცნობილი. ღვთის შემეცნება, ამრიგად, ღვთის თავისუფალი გახსნილობის გარეშე წარმოუდგენელია. ამასობაში ღვთაებრივი გამოცხადება, რომელიც იესოში, როგორც ქრისტეში, სრულყოფილად არის მოცემული, ადამიანს ეხება არა გარეგნულად; გამოცხადებას ადამიანი მიჰყავს თავისი თავის სწორი გაგებისაკენ, რადგან იგი ადამიანს ცოდვის მარწუხებისგან ათავისუფლებს, რომ თავისი თავი, საკუთარი თავიდან გამომდინარე, არ დააფუძნოს.



კარლ რანერი

კარლ რანერი (1904-1984) მიჩნეულია XX საუკუნის უმნიშვნელოვანეს კათოლიკე თეოლოგად და ფილოსოფოსად. 1934-36 წლებში იგი ფრაიბურგში ისმენდა ჰაიდეგერის ლექციებს, რომლებმაც, როგორც აღნიშნავს მისი ბიოგრაფი კარლ-ჰინც ვეგერი,^{*} მაინცა და მაინც დიდი ზეგავლენა არ მოუხდენია მასზე. იგი ავტორია რამდენიმე წიგნისა და მსხვილი, თექვსმეტ ტომიანი „თეოლოგიური გამოკვლევების“.

პირველ ყოვლისა, უნდა აღინიშნოს, რომ კანტის „წმინდა გონების კრიტიკის“ შემდეგ ღმერთის არსებობის მეტაფიზიკური დამტკიცება თითქმის შეუძლებელი გახდა, რასაც მრავალი ფილოსოფოსი დღესაც ურყევ ჭეშმარიტებად მიიჩნევს. როგორია რანერის პოზიცია ამ საკითხში? რანერი ეთანხმება კანტს იმდენად, რამდენადაც მას სწამს, რომ კანტამდელ ფილოსოფიას აღარ უნდა დაეუბრუნდეთ. იგი ხალისით საუბრობს კანტის მიერ დამკვიდრებულ ურყევ დებულებაზე „სუბიექტისაკენ მობრუნებაზე“, რაც ნიშნავს, რომ შემეცნებელ სუბიექტში ყოველი შემეცნებისათვის თანდართული წინასწარი პირობა აპრიორი გათვალისწინებული უნდა იყოს. იღებს რა რანერი ამ „სუბიექტისაკენ მობრუნებას“, იგი აღმოჩნდება იმ საკითხის წინაშე, თუ როგორ უნდა განისაზღვროს ადამიანის შემეცნებაში სუბიექტური „წილი“ (პირველ ყოვლისა, თუკი ის მეტაფიზიკურ საკითხებს ეხება) და პირველ რიგში: როგორ არის შესაძლებელი ამ წინასწარი პირო-

^{*} ქვემოთ წარმოდგენილი მსჯელობა, გარდა რანერის თხზულებისა, ეყრდნობა კარლ-ჰინც ვეგერის (1978) და მიხაელ შულცის (1999) წიგნს კარლ რანერზე.

ბების გათვალისწინებით ობიექტური შეშეცნება შესაძლო ტრანსცენდენტური სინამდვილის არსებობისა, რომელსაც „ღმერთის“ უწოდებთ. რაკი ღმერთი არ წარმოადგენს ადამიანის უშუალო ჭვრეტის საგანს და არც უშუალოდ, ნათლად გააზრებულ „ცდაში“ გვეძლევა, რჩება მხოლოდ ის გამოსავალი, რომ კვლავ გავიაზროთ „შესაძლებლობის პირობა“ ადამიანურ-სულიერ უნართა და ქმედობებისა, ე.ი. განაზრება მოვახდინოთ იმისა, რაც საბოლოოდ ადამიანურ ყოფიერებას შესაძლებელს ხდის. ამ დამატებით განსაზღვრებაში მოძიებას რანერი „მისტაგოგიას“ უწოდებს, რომლისკენაც თანამდეროვე ადამიანი უნდა იყოს მიმართული. „ხვალინდელი ღვთისმოსავი უნდა იყოს „მისტეიკოსი“, რომელმაც რაღაც „გამოსცადა“, ან იგი, ღვთისმოსავი საერთოდ აღარ იქნება.“ („აღრინდელი და დღევანდელი ღვთისმოსაობა“ - „თეოლოგიური კვლევანი“, VII, 22). ამასთანავე, „მისტეიკოსი“ იხმარება აქ არა სიტყვის სპეციფიკური გაგებით, არამედ გულისხმობს ყოველდღიურ და ყოველდღიური გამოცდილებების მისტეიკას, „ღვთის პოვნას ყველა საგანში“. რანერში არავითარ ეჭვს არ იწვევს ის გარემოება, რომ ახალდროული გზა ღვთის არსებობის რწმენისა პიროვნულ გამოცდილებაზე გადის; რასაკვირველია, ადამიანს აგრეთვე შეუძლია, რაკი ეს გამოცდილება განაზრებაში, ცნებასა და სიტყვაში გაობიექტურობას საჭიროებს, მასზე, როგორც ღვთის გამოცდილებაზე, უარი განაცხადოს ან სხვა ინტერპრეტაცია მისცეს მას. მოუხელავად ამისა, რანერისათვის ყოველი ადამიანი ღვთის გამოცდილებას ეზიარება, რაც წარმოადგენს საფუძველს ღვთის არსებობის მტკიცებისათვის, რომლის შესაძლებლობაში რანერი ღრმად არის დარწმუნებული, მოუხელავად იმისა, რომ მან იცის ეს მტკიცება ადამიანისათვის არ შეიცავს მაიბულებელ ძალას.

რანერის ძირითადი აზრი მდგომარეობს იმაში, რომ ყოველი ადამიანი ტრანსცენდენტალურ გამოცდილებაში იტყობს ღვთისა და მისი არსებობის შესახებ. მაგრამ, სანამ გავაგრძელებდეთ

ჩვენს თხრობას, პირველ ყოვლისა, დასადგენია, თუ რა ესმის რანერს „ტრანსცენდენტალურში“, რა მიაჩნია მას „გამოცდილებად“, „შესაძლებლობის პირობად“ და, უწინარეს ყოვლისა, რას გულისხმობს გამოთქმა „ღმერთი“?

გამოთქმა *transzendental* წარმოებულია *transcendere*-საგან, რაც ნიშნავს „გადაღახვას“. რანერი „ტრანსცენდენტალურის“ დახასიათებას კანტისაგან იღებს, მაგრამ, მისგან განსხვავებით, რანერი მას განიხილავს არა მხოლოდ ყველა ადამიანის მომცველ, ტრანსცენდენტალურ უნარს, თითქოსდა ჰორიზონტალურს (კანტი: „მე ვუწოდებ ყველა შემეცნებას ტრანსცენდენტალურს, რომელიც დაკავებულია არა იმდენად საგნებით, არამედ საგნების ჩვენი შემეცნების სახეობით, რამდენადაც იგი შესაძლებელი უნდა იყოს *a priori*“ წმინდა გონების კრიტიკა, B 25), არამედ აგრეთვე ვერტიკალურს: ღიას ღმერთის მიმართულებით. კანტისათვის ძალზე მნიშვნელოვანია ადამიანური შემეცნებისათვის ზღვრის დადგენა. ამის საპირისპიროდ, უკვე ჰეგელმა იმაზე მიუთითა, რომ შემეცნება ზღვრისა, როგორც ზღვრისა, იმავედროულად სწორედ ამ ზღვრის გადაღახვას გულისხმობს, რომლის დროსაც სულ ერთია, თუ ამ ზღვრის „მიღმა“ რა უნდა იყოს.

რანერის აზრით, სასრულის ზღვრის მიღმა არის უსასრულო და უსაზღვრო. რანერმა უწყის, რომ ამას ბუნებრივი შეპასუხება მოჰყვება: უზღვრო, მიუწვდომელი, რომელიც თავის ამჟღავნებს, როგორც წინასწარი პირობა საიმისოდ, საერთოდ რაღაც შემოსაზღვრულის და საწვდომის შემეცნება რომ შეეძლოთ, შესაძლებელია, აგრეთვე, იყოს მარტოოდენ ნეგაცია ამ შემოსაზღვრულის და საწვდომისა. შეიძლება უსასრულო, რომელიც სასრულს, როგორც ასეთს, შეგვაცნობინებს, სხვა არაფერია, თუ არა ყოველგვარი სასრულის ნეგაცია, მაშასადამე, მხოლოდ არაა. რანერი ასახელებს თავის ფრაიბურგელ მასწავლებელ მარტინ ჰაიდეგერს, რომელიც ადამიანს განიხილავს პირდაპირ არაააში გადაგდებულს. შიშის გა-

მოცდილებას ადამიანი ივებს, რომ ყველაფერი მის გარშემო იძირება, არავითარი საყრდენი აღარ არსებობს, არარას ღამე ყოველივეს შთანთქმით იმუქრება. მიუხედავად ამისა, არარას ამ ღანახვით და მასში სამყაროს ჩაძირვით აშკარა ხდება, რომ ადამიანს ყველაფრის მიმართ დისტანცია გააჩნია და მხოლოდ ამიტომ ყველაფრისა და საკუთარი თავის მიმართ თავისუფალ დამოკიდებულებას მოიპოვებს. არარაში დაკიდებას ადამიანი მხოლოდ მაშინ აღმოაჩენს, როდესაც ნამდვილად რაღაც არის და არა, პირიქით, მხოლოდ არარა. რანერი დისტანციას იწყებს ამ კონცეფციასა და სხვა შეპასუხებებთან. იგი განმარტავს, რომ შეკითხვები ყველაფრის მიმართ, შეკითხვები ყოველივეს წარმოშობი მიუწვდომელის მიმართ, თავის აზრს დაკარგავდა, თუკი შეკითხვის მიზანი ცარიელ არარაში გაუჩინარდებოდა. შეკითხვა თავის დინამიკაში აზრიანია მხოლოდ მაშინ, თუკი იგი გამიზნულია რაღაცაზე, რაღაც აზრით აღსავსეზე, შემეცნებადზე და გასარკვევზე. მაგრამ არარა არ წარმოადგენს რაღაც აზრით აღსავსეს; იგი არ არის სწორედ რაღაც, არავითარი გასარკვევი; იგი არის რადიკალური არყოფნა ყოველგვარი აზრისა, უძირო ღამე, რომელშიაც ყოველგვარი კითხვა სამუდამოდ დაკარგულია. აზრის ქონა, რომელსაც ჰაიდგერი არარას მიაწერს, არარასგან მხოლოდ მაშინ არის შესაძლებელი, თუკი მასში უფრო მეტი აღმოჩნდება, ვიდრე სასრულის მხოლოდ ნეგაცია. გვიანდელი ჰაიდგერი ამაზე მაინც მინიშნებს, როდესაც იგი არარას ყოფიერების პირბადეს უწოდებს. კითხვას ადამიანის წარმომადგენლობის შესახებ აზრი გააჩნია, რადგან მონაცემები დაბადების თარიღზე, მშობლიურ ოჯახზე და ა.შ. სიცხადის შემოძტანია; ამ კითხვის წინა პირობები აზრით აღსავსენი უნდა იყოს; მათ არ შეუძლიათ სწორედ არყოფნა. მაშასადამე, აგრეთვე უკანასკნელი, მის მიღმა უკვე კვლავ მოაზრებადი წარმომადგენლობის საკითხი, წარმოადგენს რაღაც აზრით აღსავსეს, რეალურს რადგან აგრეთვე კითხვა რაღაც რეალურია. არგუმენტაციის ეს ფიგურა, სხვადასხ-

გაგვარი ცვლილებით, განმსჭვალავს რანერის აზროვნებას. საკითხი ყოველივეს საბოლოო, აბსოლუტური წარმომავლობის შესახებ განეკუთვნება ჩვეულებრივი კითხვის წინა პირობებს: „საიდან მოდის, როგორია შენი წარმომავლობა?“ ამიტომ, სასრულისა და შეზღუდულის მიღმას, არ შეუძლია უბრალოდ სასრულის უარყოფა იყოს ან რაღაც უაზრობას აღნიშნავდეს. სასრულის მიღმა გაგებული უნდა იყოს როგორც აზრიანი და ნათლის მომფენი, ყველა კითხვაზე პასუხის გამცემი უსასრულოს რეალობა. უსასრულოსათვის ამ აზრის მიმნიჭებელ რეალობას, სამყაროსა და ადამიანის ამ საბოლოო „საიდანს“, რანერი, ქრისტიანობის გათვალისწინებით, უწოდებს ყოვლის გადამლახველსა და, ამავე დროს, დამფუძნებელ აბსოლუტურ იდემალებს - რანერისათვის უპირატესობის მქონე ღმერთის აღნიშვნა. რანერი შემდგომში გვიჩვენებს, რომ ადამიანს არ ძალუძს თავის სასრულობაში ჩაკეტვა და ყოველთვის საბოლოო კითხვები უნდა დასვას, რომლებიც უსასრულოს პირიზონტს ვარაუდობენ. ასევე შეუძლებელია, რომ უსასრულო განვიხილოთ მხოლოდ როგორც იდეა ან მარტოოდენ ჩვენი გონების პროდუქტი. რადგან მარტოოდენ ღვთის იდეა კვლავ წარმოადგენს მხოლოდ რაღაც სასრულს, შემოსაზღვრულს, უკანასკნელის წინას, და ეს იმიტომ, რომ იგი დაცილებულია რეალობას. ამგვარად, მარტოოდენ ღვთის იდეის მიმართ კვლავ შეიძლება კითხვები გაგრძელდეს და ამიტომ ის არ შეიძლება, წარმოადგენდეს კითხვის საბოლოო პირობას. რადგან ადამიანი არსებობს სწორედ როგორც კითხვა საკუთარი თავისა და ყოველივეს მიმართ, ყოველთვის აგრეთვე უნდა მივიღოთ, როგორც რეალობა, რასაც ეს „ადამიანის არსებობა, როგორც კითხვა“ აუცილებელი გზით ვარაუდობს: რეალურად არსებულ საბოლოოს - აბსოლუტს.

ტერმინი „გამოცდილება“ მრავალშრიანია. მიუხედავად ამისა, თავად რანერი განმარტავს, თუ რა გაგებით საუბრობს იგი ღვთის გამოცდილებაზე (რომელიც არ წარმოადგენს ღვთის აღფრთოვა-

ნებით ჭვრეტას „იმ ქვეყნად“). „სუბიექტურს, არა თემატურს და ყოველგვარ სულიერ შემეცნებისეულ აქტში თანამოცემულს, აუცილებელსა და ვერ უარსაყოფ შემეცნებელი სუბიექტის თანაცნობიერებას და მის შემოფარგვლას ყველა შესაძლო სინამდვილის უზღვრო სივრცით ჩვენ ვუწოდებთ ტრანსცენდენტალურ გამოცდილებას. იგი არის გამოცდილება, რადგან ეს ცოდნა არა თემატური, მაგრამ არა ორჭოფული სახეობაა ნებისმიერი საგნის ყოველგვარი კონკრეტული გამოცდილების მომენტისა და პირობისა“.¹ ამასთან კავშირში მნიშვნელოვანია ის, რომ, მაშასადამე, ტრანსცენდენტალური გამოცდილება, როგორც ასეთი, თითქოს „ქიმიური სიმწინდეში“ არასოდეს არსებობს. ტრანსცენდენტალური გამოცდილება წარმოადგენს მხოლოდ თანაგაცნობიერებულ (mitbewusstes) მომენტს ან ჰორიზონტს ადამიანის ისტორიულ, სივრცულ-დროული ურთიერთობისა მისნაირ ადამიანებთან და მათ სამყაროსთან შემეცნებასა და თავისუფლებაში. ადამიანური ცნობიერება არ შეიძლება გაიხლიჩოს „ტრანსცენდენტალურად“ და „კატეგორიულად“ (ე.ი. სივრცულ-დროულად, ემპირიულად). ამდენად ტრანსცენდენტალური გამოცდილება წარმოადგენს მხოლოდ არაცნობიერად და არათემატურად თანა-მოცემულს, თანა-გამოცდილს, რომელიც ნათელ ცნობიერებაში შემოდის მხოლოდ ადამიანური აღსრულების შესაძლებლობის პირობაზე განაზრებისას. რაც შეეხება „შესაძლებლობის პირობას“, უნდა ითქვას, რომ იგი უბრალოდ არ უნდა ავურიოთ მიზეზში. „აქ მაინც უნდა დაისვას საკითხი იმის შესახებ, რომ თანამედროვე „ჩვენება“ ღვთის არსებობისა მართლა ისე წინ წასულია ან წინ წასული უნდა იყოს, რომ სქემა შედეგიდან მის გამოწვევ მიზეზზე დასკვნის (ქუხილი - ელვა; კვერცხი - ქათამი) ჩვეულებრივი აზრით ნამდვილად იძლევა ღვთის არსებობის მტკიცების სტრუქტურას. ეს

1. K. Rahner. Grundkurs des Glaubens. Fr. 1976, 31.

რომ ასე ყოფილიყო, მაშინ, რასაკვირველია, შეიძლება კითხვა გაგვიჩნოდეს..., თუ რომელ პუნქტზე გვსურს გავეჩრდეთ, ამდგომარე უკუდასკვნის დროს (ქათამზე თუ კვერცხზე) და რატომ არ შეიძლება, ღვთის არსებობის უცილობელი თავისთავადი სიცხადე მივაწეროთ უკვე თავად სამყაროს, როგორც მთლიანობას... (ე.ი. რომ სამყარო ქმნის ღმერთს, ვ.რ.). მაგრამ, ვფიქრობ, ღღევანდელი „ჩვენება“ ღვთისა ამდგომარი აზრობრივი სქემის მიმართ დასმული შეკითხვით მისი კანონიერების თაობაზე, რომელშიც შედეგიდან საკითხს სვამენ მის გამომწვევ მიზეზზე, სულაც არ უნდა იწვევდეს შეშფოთებას. ეს სქემა ხომ ვარაუდობს იმას, რომ აზროვნების პროცესში, პირველ ყოვლისა, საქმე ეხება „სამყაროს“ ან „სუბიექტს“, რომ შემდეგ სრულიად ახლად აღძრული კითხვით ვიკითხოთ თავისთავად ცხადად არსებულის საკმაო საფუძველზე... მაგრამ როგორ იქნება იმ შემთხვევაში, თუ ეს ჩუმაღ, როგორც თავისთავად ცხადად ნავარაუდები სქემა სავსებით არ გადმოსცემს ღვთის არსებობის „ჩვენების“ თავისებურებას, თუკი ამ „ჩვენებას“ საკუთარი თავი სწორედ ესმის? როგორ იქნებოდა იმ შემთხვევაში, თუ ეს ჩუმი და გაუაზრებელი წინასწარი გადაწყვეტილება იმის შესახებ, ვისაც ჩვენ ღმერთს ვუწოდებთ, იქნებოდა შესაძლებლობის პირობა სამყაროს შემეცნებისა, როგორც ასეთისა...? როგორ იქნებოდა იმ შემთხვევაში, თუკი თანამიმდევრობა შეეხებოდა მხოლოდ განმარტებულისა და შეცნობილის სიტყვიერად ობიექტივირებულ თანამიმდევრობას, მაგრამ არა მონაცვლეობას (უდროო სახეობის) შემეცნების შესაძლებლობის პირობასა და თავად შემეცნებას შორის“?²

უკვე ამ მოყვანილი მოსაზრებებიდან აშკარა ხდება, რომ გამოთქმა „ღმერთი“ რანერს უდიდესი სიფრთხილით შემოჰყავს. ღმერთი არის როგორც შესაძლებლობის პირობა ადამიანური შე-

2. K. Rahner, Was sollen wir noch glauben? Fr. 1979, 57-58.

მეცნიერებისა და თავისუფლებისა, როგორც წინასწარგადაწყვეტილებით უსასრულო სივრცეზე, ადამიანის უზღვრო ღიაობაზე განცდილი. წარუვალი (და არა მხოლოდ ჯერ არგანჭვრეტილი!) იღუპა, უსახელო, გამოუთქმელი, მღუმარე ეს გახლავთ ამიტომ ის სიტყვები, რომლებითაც რანერი ღმერთს მოიხსენიებს. დაფიქრება სიტყვა „ღმერთთან“ მიმართებაში რანერთან იმიტომ არის აუცილებელი, რომ, ბოლოს და ბოლოს, ღვთის საკითხში საქმე ეხება იმას, თუ რა უნდა დამტკიცდეს. ორი პუნქტი არის აქ აღსანიშნი. პირველ რიგში, თავად რანერი ასე პასუხობს კითხვას „რას გვეუბნება სიტყვა „ღმერთი“?“. „არსებობს სიტყვა „ღმერთი“... მიუხედავად ამისა, ღმერთზე, ყოველ შემთხვევაში, გერმანული სიტყვა სავსებით არაფერს ან მეტს აღარაფერს გვაუწყებს... დღეს სიტყვა „ღმერთი“ წარმოადგენს საკუთარ სახელს. უნდა ვიცოდეთ სხვა მხრიდან, რა ან ვინ იგულისხმება ამით. უმრავლეს შემთხვევებში ეს გარემოება თვალშისაცემი არ არის; მაგრამ ეს ასეა. თუკი ჩვენ - როგორც ეს რელიგიის ისტორიაში გვხვდება ღმერთს, მაგალითად, „მამით“, „უფალით“, „ზეციერით“ და მსგავსი სახელებით მოვიხსენიებდით, მაშინ სიტყვა თავისი თავიდან, წარმოშობილი ჩვენი სხვა გამოცდილებისა და ყოველდღიური ხმარებისაგან, ნაგულისხმევზე რაღაცას გვეტყოდა. მაგრამ აქ, პირველ ყოვლისა, საქმე ისე გამოიყურება, თითქოს, სიტყვა შემოგვეყურებს, როგორც დაბრმავებული პირისაზე. იგი არაფერს ამბობს ნაგულისხმევზე, და ამიტომაც არ შეუძლია, უბრალოდ, საჩვენებელი თითის ფუნქცია შეასრულოს, რომელიც მიუთითებდა სიტყვის მიღმა მყოფ შემხვედრზე“...³ მაშასადამე, ღმერთს თავად არ ძალუძს, სიტყვაში იყოს სიტყვა სხვა სიტყვების გვერდით, ცნება - სხვა ცნებების გვერდით. სიტყვები და ცნებები ურთიერთ იმიჯებიან, მაშინ, როდესაც ღმერთი

3. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Fr, 1976, 56.

გულისხმობს სწორედ უზღვროს, მუდმივსა და ყველგან მყოფს, და ასევე ყოვლისმომცველს. ასე დანახული სახელ „ღმერთს“ კვლავ შეეძლებოდა, რანერის მიხედვით, სწორედ იმიტომ, რომ სიტყვას თავის თავში არ გააჩნია არავითარი შინაარსი, ძალზე მოსწრებულად აღმნიშვნელი ყოფილიყო „უსახელო იდეალები-სა“. რანერი კიდევ უფრო შორს მიდის, როდესაც თავის წერილში „რწმენის დაფუძნება აგნოსტიკურ სამყაროში“ შემდეგს გვაუწყებს: „ყველა სინამდვილეს ძალუძს ღმერთზე მითითება, და ადამიანი უბრალოდ იდენტური არ არის თავის გამოცდილებასთან აგნოსტიციზმისა... მაგრამ დღეს ამ ადამიანს განეკუთვნება მწველი გამოცდილება აგნოსტიციზმისა, შეუცნობლობა მისი ყოფიერებისა.“⁴ ღვთის განკაცებით ჩვენ, როგორც მორწმუნეებმა, თუმცა მეტი ვიცით ღვთის დამოკიდებულებაზე ჩვენდამი, თავად ღმერთი კი უფრო შეუცნობელი გახდა. ამით რანერი ძალზე უახლოვდება ე.წ. „ნეგატიურ თეოლოგიას“.

მეორე რიგში უნდა აღინიშნოს, რომ თუკი ღმერთზეა საუბარი, რასაკვირველია, ადამიანი თავის პირველ ცოდნას ღმერთზე და მის შესახებ სხვა ადამიანებისაგან ღებულობს, მაგრამ ზრდასრული ადამიანისათვის „ღმერთი“ არ უნდა რჩებოდეს რაღაც ნასწავლი და სხვის მიერ განმარტებული, არამედ სახელი „ღმერთი“ უნდა წარმოადგენდეს მხოლოდ მომღვეწო დასახელებას იმისას, რაც ყოველ ადამიანს ეძლევა და გულისხმობს უხსოვარი დროიდან მომდინარე უპირველეს გამოცდილებას, რომელიც წარმოადგენს იმას, რასაც მომღვეწო განაზრებაში „ღმერთს“ ეუწოდებთ.

ტრანსცენდენტალური გაგოცდილება, როგორც ღმერთის გაგოცდილება

მთავარი სიძნელე ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიაზე ორი-
ენტირებული ღვთის არსებობის არგუმენტებისა მდგომარეობს
ყოველთვის ობიექტურ (არა მხოლოდ ცნობიერების იმანენტურ,
აზრებში პროექტირებულ) ღვთის არსებობის ჩვენებაში. კონკრე-
ტულად ეს ნიშნავს: ის, რასაც ადამიანი გამოცდის, არ უნდა
იყოს პროექტია რომელიმე შიდასამყაროეული მონაცემისა, არა-
მედ ის უნდა იყოს ნამდვილად ტრანსცენდენტური და დამტკიცე-
ბული, როგორც ასეთი. ამ პრობლემის განხილვისას საქმე ეხება
ძველთაგანვე ნაცნობ საკითხს იმანენტურისა და ტრანსცენდენტ-
ურის შესახებ, ან უფრო მარტივად თუ ვიტყვით, საკითხს: ყვე-
ლაფერი ის, რაც ჩვენშია, აგრეთვე ჩვენგანვე უნდა მომდინარე-
ობდეს, თუ არა, ან კიდევ უფრო სხვაგვარად: ხომ არ უნდა
არსებობდეს მიღმა ყოველგვარ სამყაროეულ ცალკეულ სინამდ-
ვილეთაგან სინამდვილე, რომელიც ადამიანური ყოფიერების
სულიერ აღსრულებას საკმაოდ გასაგებს და, პირველ ყოვლისა,
შესაძლებელს ხდის.

რანერი თითქმის არ იყო დაკავებული რელიგიის ათეისტური
კრიტიკის განხილვით, ამბობს კარლ-ჰაინც ვეგერი, და მათ არგუ-
მენტებს ღვთის არსებობის წინააღმდეგ მასში შეშფოთება არ
გამოუწვევია. მიუხედავად ამისა, ზიგმუნდ ფროიდის არგუმენტს,
რომ ღვთის რწმენა წარმოადგენს მხოლოდ ნევროპათულ და
ილუზორულ რეალობისადმი გაუცხოებას უსასრულობამდე წარ-
მართული ადამიანის ნატვრებისა და სურვილებისა, რანერი პასუ-
ხობს: „არის თუ არა სახეზე „უსასრულო სივრცე ჩვენი ნატვ-
რებისა და სურვილებისა“?... თუ იგი სახეზეა,... მაშინ ეს „უსაეს-
რულოდ შორი სივრცე“ თავისივე მეშვეობით გვაუწყებს (იმ
საკითხის განხილვამდე, თუ როგორ შეიძლება მისი განხორციე-

ლება), რომ პირობა მისი შესაძლებლობისა უნდა არსებობდეს.⁵ მძაფრად უარყოფს რანერი ათეისტთა ან აგნოსტიკოსთა მზრიდან არცთუ იშვიათად გამოთქმულ მტკიცებას, რომ ილუზიების გარეშეა, მამაცური და ვაჟკაცურია და ა.შ. ღმერთის არწამება. ასეთი თვისებები პრეტენზიას აცხადებენ აბსოლუტურ მნიშვნელობაზე. „რას ეფუძნება ეს?“ კითხულობს რანერი „რატომ უნდა მივიჩნიოთ ათეისტური ვარაუდები ჭეშმარიტებად, რომ ეს „ვაჟკაცობაა“, რაც სინამდვილეში უაზრო სისულელეს წარმოადგენს?“⁶

მთავარი არგუმენტი ღვთის არსებობისა რანერისათვის მაინც არის ადამიანის სასრულობისა და შეზღუდულობის გამოცდილება, რომელიც მხოლოდ მაშინ არის შესაძლებელი, თუკი მას ღვთის „გამოცდილება“, გამოცდილება იღუმალებისა, უსახელოს და ყოვლისმომცველი არასაგნობრივის, აბსოლუტურის - სწორედ იმის, „რასაც ღმერთს ეუწოდებთ“ - თან უნდა ჰქონდეს. ეს „თან ქონის აუცილებლობა“ („Bei sich haben Müssen“) წარმოადგენს ტრანსცენდენტალურ გამოცდილებას, როგორც ღვთის გამოცდილებას. ადამიანმა თავისი თავის შესახებ უწყის, რომ იგი გარდაუვალად სასრული და შეზღუდულია, რომ იგი მხოლოდ „ყოფიერების შემთხვევას“ წარმოადგენს. „ადამიანი, მიუხედავად მისი სისტემის სასრულობისა, თავისი თავის წინაშე ყოველთვის წარსდგება, როგორც მთლიანობა. მას შეუძლია, ყველაფერი კითხვის ნიშნის ქვეშ დააყენოს; მას ძალუძს როგორც ყოველივე ცალკეულზე, ისე ყველაფერზე, წინასწარი გადაწყვეტილებით, კითხვები დასვას. იმით, რომ ადამიანი შეკითხვების მართლოდენ სასრული პორიზონტის შესაძლებლობას უშვებს, ეს შესაძლებლობა უკვე კვლავ გადალახულია, რის შედეგადაც ადამიანი ხდება არსება უსასრულო პორიზონტისა. იმით, რომ იგი თავის

5. K. Rahner, Was sollen wir noch glauben? Fr. 1979, 62.

6. იქვე, 62.

სასრულობას რადიკალურად განიცდის, ადამიანი გადის ამ სასრულობის მიღმა და თავის თავს განიცდის ტრანსცენდენტურის არსებად.“⁷

შემეცნებაში, თავისუფლებაში და მრავალ სხვა პიროვნულ ქმედებებში ადამიანმა უწყის, რომ ის სასრული და შეზღუდულია; და ამ ცოდნაში იგი ყოველთვის თანაგაცნობიერებული, მაგრამ არა ნათლად ცნობიერებაში აყვანილი, „წინასწარი გადაწყვეტილებით“ თავის საზღვრებს გადალახავს. რანერის არგუმენტაციაში ამ ნაბიჯის წინ წამძვარებით (ამ დროს იმაზე შეიძლება მითითება, რომ პირობა შესაძლებლობისა ისეთივე რეალური უნდა იყოს, როგორც ის, რაც ამ პირობის მეშვეობით შესაძლებელი ხდება), მეორე ნაბიჯის გადადგმისას დასაბუთებული უნდა იქნეს, რომ ეს წინასწარგადაწყვეტილება მართლაც იმას ეხება, რასაც ჩვენს ადამიანურ ქმედებებზე განაზრებისას „ღმერთს“ ეუწოდებთ, რომ ჩვენ მუდმივ „ზღვის ნაპირზე ქვიშის მარცვლებით ვართ დაკავებული, ვცხოვრობთ იდუმალების უსასრულო ზღვის კიდეზე“.⁸

როგორც შესაძლებლობის პირობა ადამიანური შეზღუდულობის გამოცდილებისა, კითხვის ნიშნის ქვეშ არ ღებება შემეცნება შინაგანი სასრულობისა, ტოტალურობა ყველა საგანთა, „სამყაროსი“, რადგან ეს „შემეცნება ითხოვს წინასწარგადაწყვეტილებას ამ სასრულობის მიღმა, რათა ეს შინაგანი სასრულობა არა მხოლოდ ფაქტობრივად არსებული, არამედ აგრეთვე როგორც ასეთი შეიძლება იყოს აღქმული“.⁹ არც მარტოოდენ „არარას“ ძალუძს ადამიანს შეაცნობინოს მისი სასრულობა და შეზღუდულობა. აქედან გამომდინარეობს, რომ ადამიანის „წინასწარგადაწყვეტილება“ შემეცნებასა და თავისუფლებაში, რომ ტრანსცენდენტალური გამოცდილება ერთ სინამდვილეზე მიუთითებს, რომელიც პრინციპულად

7. K. Rahner. Grundkurs des Glaubens, Fr. 1976, 42.

8. K. Rahner, *Schriften zur Theologie*. IX, 170.

9. K. Rahner, Hörer des Wortes, Fr. 1971, 72.

სხვას წარმოადგენს, რასაც ჩვენთვის ნაცნობი და მაინც საიდუმლოებებით განმსჭვალული სამყარო. ეს უფრო მკაფიო ხდება, როდესაც რანერი ტრანსცენდენტალური გამოცდილების უპირატესობის მქონე ადგილებზე მიუთითებს, რომლებშიც „ეს ჩვენგან არ მომდინარეობს“ უფრო ნათლად იკვეთება, თუმცა, იგი, ჩვეულები-სამებრ, ადამიანის სულიერ ქმედებებშიც მოცემულია.

„ნება მომეცით, კიდევ ერთხელ, თითქმის იმავე სიტყვებით გავიმეორო: სადაც მოცემულია ყველა იმედზე უფრო მაღლა მდგომი ერთი და მთლიანი იმედი, რომელიც ყველა აღმაფრენას, აგრეთვე ყველა დაცემას კიდევ ერთხელ მღუმარე აღთქმით მოიცავს,

სადაც პასუხისმგებლობა თავისუფლებაში იქაც ხდება მიღებული და გატარებული, სადაც მას არავითარი თვალსაჩინო მოწმობა წარმატებისა და სარგებლისა აღარ გააჩნია,

სადაც სიკვდილის წყვლიაღში ჩავარდნა კიდევ ერთხელ მშვიდად მიიღება, როგორც აღმოჩენა ან მოუხსნელი აღთქმისა,

სადაც ჯამი ყველა ცხოვრებისეული გამოთვლებისა, რომლის გადამოწმება თავად აღარ ძალუძთ, შეუცნობელი სხვისაგან, როგორც კეთილი, ისე ხდება გაგებული, თუმცა კი მისი კვლავ „დამტკიცება“ აღარ შეუძლიათ,

სადაც ნამსხვერვეისმაგვარი გამოცდილება სიყვარულის, მშვენიერების, სიხარულის უბრალოდ მიიღება, როგორც აღთქმა სიყვარულისა, მშვენიერებისა, სიხარულისა, რაც საბოლოო ცინიკურ სკეპტიციზმში გაგებული არ იქნება, როგორც იაფფასიანი ნუგეში საბოლოო უნუგეშობის წინაშე,

სადაც მწარე, იმედგამაცრუებელი და წამლეკავი ყოველდღიურობა მზიარული სიმშვიდით დაიძლევა საკუთარი ძალით სავარაუდო დასასრულამდე, რომლის საბოლოო წყარო ჩვენგან ერთხელაც ვერ აღიქმება და ამიტომ არც მისი დამორჩილება შეგვიძლია,

სადაც (შესაძლებელია, როგორც ითქვა, კიდევ დიდხანს გაგრძელება) იქ არის ღმერთი.“¹⁰

ამგვარად, საკითხავია, როგორ ამტკიცებს რანერი ამ და მსგავს გამოცდილებებს ჩვენში, მაგრამ არა ჩვენგან გამოშინარეს? როგორც ადამიანები ჩვენ de facto (თუნდაც პოტენციურად ჩვენ უზღვრო ღიაობის არსებებს წარმოვადგენთ) ვართ სასრულნი და შეზღუდულნი. და რადგან ასეთი არა მხოლოდ ვართ, არა მელ ამის შესახებ ვუწყით, ეს ითხოვს შესაძლებლობის პირობას, რომელსაც კვლავ არ ძალუძს სასრულად და შეზღუდულად ყოფნა. გამოცდილებები: როგორიცაა ბედნიერება, სიყვარული, უსაფრთხოება, იმედი, ნუგეში და ა.შ., როგორც მათი საპირისპირო: გამოცდილებები გაჭირვებისა და ტანჯვისა, უსამართლობისა და სიკვდილისა შესაძლოა, თუმცა, როგორც აუხსნელი ფაქტები, როგორც „bruta facta“, მიღებულ იქნენ, მაგრამ მათი მიღება, როგორც ეს ხშირად ხდება ადამიანურ ცხოვრებაში, თეორიული პოსტულირებით შესაძლებელია, მაგრამ ცხოვრებისეულად ძნელად ასატანი. ძალზე მნიშვნელოვანია იმის დანახვა, რომ აქ ადამიანის „მოთხოვნილებებზე“ არ არის საუბარი. ისინი ფაქტობრივად შეიძლება, დაკმაყოფილდნენ ან არ დაკმაყოფილდნენ. აქ საქმე ეხება ამდაგვარი ტიპობრივი ადამიანური „მოთხოვნილებების“ შესაძლებლობის პირობას, თუკი ამ სიტყვის გამოყენება გვსურს; საქმე ეხება საკითხს, თუ რატომ უნდა არსებობდნენ ისინი საერთოდ; რატომ ვართ ადამიანები ასეთი, როგორც ვართ და თავს შევიგრძნობთ. ამ სურვილების გვერდით და მაღლა, ადამიანის ამ ნატურათა მიღმა, რომლის იმედი აქვს ადამიანს, რომ ისინი გახდებიან მისი უკანასკნელი და საბოლოო მიზანი, უნდა დასახელდნენ ადამიანის აბსოლუტურის გამოცდილებები. ყოველი ადამიანური მსჯელობა, თუკი არ სურს მას მხოლოდ ჰიპოთეზად

დარჩენა, პრეტენზიას აცხადებს უნივერსალურ ვარგისიანობაზე (ამასთანავე, ასეთი მსჯელობები ყოველ მსოფლმხედველობაში მოიპოვება!). შემდგომ, ყოველი ადამიანის მიმართ სხვადასხვაგვარი გზით თავს ვალდებულად კვრძობთ. მაგრამ საიდან ეს ვალდებულება? კითხულობს რანერი. მითითება თავისთავად ცხად ჰუმანიზმზე (რომელიც, ბუნებრივია, ქრისტიანული გაგებითაც) შესაძლოა გარკვეული ხნის მანძილზე, მაგრამ ყოველთვის? მაგრამ რას ვუბნებით მას, რომელიც ამდაგვარ ვალდებულებას ადამიანთა მიმართ უბრალოდ უარყოფს? ჩვენ გვსურს საზრისი მთელი ჩვენი ცხოვრებისა. რატომ არ გვაკმაყოფილებენ და თანაც დიდი ხნით „საზრისის კუნძულები“, რომლებზედაც, ნორმალური გზით, ვცხოვრობთ? ჩვენ გაგვაჩნია არჩევანის თავისუფლება. რატომ არის ეს, თუ არა აბსოლუტური ღირებულების თანაგაცნობიერებული უკანა პლანის შემწეობით, რომელიც ცალკეულ სიკეთეს შემოსაზღვრავს და მხოლოდ ამის მეშვეობით შეგვაძლებინებს არჩევანის თავისუფლებას? რანერის ტერმინოლოგიით პასუხი ყველა ამ კითხვაზე არის ის უზღვრო იდუმალება, რომელიც თავის უშინაგანესით ჩვენს ცნებებსა და სიტყვებს სცილდება და რასაც „ღმერთს“ ვუწოდებთ.

ამ განაზრებების პერე კარლ-ჰაინც ვეგერი აღნიშნავს, რომ რანერისათვის ღვთის გამოცდილების ჩვენებისთანავე ღვთის არსებობის საკითხიც გადაწყვეტილია. ანდა ავიღოთ საკითხი ყოფიერების შესახებ. აქ საკითხის დაყენებით ყოფიერებაზე, როგორც მთლიანობაზე, შეიცნობა ადამიანის სასრულობა და შეზღუდულობა. სხვა სიტყვა სასრულობისათვის არის შემთხვევითობა, რაც ნიშნავს, რომ რაღაც სასრული არ არის აუცილებელი, იგი უცილობლად არ უნდა არსებობდეს, იგი მხოლოდ შემთხვევით იმყოფება აქ. მაშასადამე, საკითხი ყოფიერებაზე ვარაუდობს ადამიანის არა აუცილებლობას და შემთხვევითობას. შეიძლება, პირიქითაც ითქვას: ადამიანის შემთხვევითობა პროვოცირებას უკე-

თებს ყოფიერების საკითხის აუცილებლობას. ამ დაკვირვებისაგან ამოდის რანერი, როდესაც ამტკიცებს, რომ შემთხვევითი აუცილებელზე მიმართების გარეშე გაუგებარია, რომ შემთხვევითი იხმობს და ითხოვს აუცილებელს, რათა საერთოდ მისი ყოფნა შესაძლებელი და რეალური იყოს. მაგრამ რადგან შემთხვევით ადამიანს საკუთარი თავი არ შეუძლია ახსნას როგორც საფუძველი თავისი შემთხვევითი ყოფიერებისა, მიღებული უნდა იყოს აბსოლუტურად აუცილებელი, რომელიც შემთხვევით ყოფიერებას აფუძნებს – ღმერთი. ამ განაზრებების მეშვეობით რანერი აკეთებს შემდეგ დასკვნას: ღმერთი თავისი თავისუფლების ძალით თავდაპირველად დაფარული უნდა იყოს და თავის გამოცხადებას ამ დაფარულიდან ახდენს. ღმერთი არის თავისუფალი უცნობი, რომელსაც თავისი თავისუფლების ძალით გამოცხადება შეუძლია. ამ თავისუფლებაში დაფუძნებულ ღვთის დაფარულობას შეუძლია, მიანიჭოს სიტყვას ღვთის გამოცხადების შესახებ შინაგანი ლოგიკა. რანერი იმაზეც მიუთითებს, რომ ღმერთი არის პიროვნება, მაგრამ არა ისეთი, როგორც ჩვენ. ადამიანის პიროვნებას განეკუთვნება მისი სხვათაგან განცალკევებულად ყოფნა. ღმერთი კი წარმოადგენს უსასრულო, შეუზღუდავ პიროვნულ ყოფიერებას. შეიძლება ითქვას, რომ აქედან იწყება რანერის თეოლოგია, მისი მსჯელობანი ქრისტიანული ღმერთის სამპიროვნულობაზე და ა.შ., რაც ჩვენი განხილვის საგანს სცილდება.



ჰანს ჰეს ფონ ბალთაზარი

ჰანს ურს ფონ ბალთაზარი (1905-1988), მსგავსად კარლ რანერისა, ასევე თვალსაჩინო კათოლიკე თეოლოგი და ფილოსოფოსია, რომლის შემოქმედება, შეიძლება ითქვას, უზარმაზარია. ბალთაზარმა უფრო მეტი წიგნი დაწერა, ვიდრე ნორმალურ ადამიანს მთელი ცხოვრების მანძილზე წაკითხვა შეუძლია - ასეთია გავრცელებული აზრი მის შესახებ. საკმარისია იმის თქმა, რომ მისტიკური უნარით დაჯილდოებული ადრეინე ფონ შპაირის მიერ ბალთაზარისთვის ნაკარნახევი ტექსტი მთელ 60 ტომს მოიცავს და ეს იმ დროს, როდესაც ბალთაზარი ამას არა მარტო იწერდა, არამედ უვლიდა კიდევ ავადმყოფ ქალს. რაკი ჩვენს მიზანს შეადგენს, აქ წარმოჩენილ მოაზროვნეთა მსგავსად, ბალთაზარის აზრების შეკუმშულად გადმოცემა, ჩვენ ვისარგებლეთ მიზნულ შეუღების მონოგრაფიით ჰანს ურს ფონ ბალთაზარზე (2002).

ღმერთის თვითგამოცხადება რომ გავიგოთ, საჭიროა თავად ადამიანი იყოს ღვთის კვლევა, იყოს მის მიმართ დასმული კითხვა. ბალთაზარის ამ გამოთქმის მიხედვით, ადამიანს არა მხოლოდ სხვადასხვაგვარი კითხვები გააჩნია; პირიქით, ადამიანი თავად არის კითხვა; ადამიანი არსებობს როგორც ერთადერთი კითხვა, რომელიც არ არის განუსაზღვრელი, არამედ ღმერთისკენ არის მიმართული. კითხვა, რომელიც თავად ადამიანია, ღვთისაკენ წარმართულ კვლევას წარმოადგენს. ადამიანის ეს გაგება არის აგრეთვე წინა პირობა ღვთის გამოცხადების სმენის შესაძლებლობისა. ბალთაზარი ფილოსოფიის ცენტრალურ ამოცანად მიიჩნევს მეტა-ანთროპოლოგიის განვითარებას, რომელიც ადამიანის ამ გაგებას გაშლის და ასახულებს: რომ ადამიანი ღვთისაკენ

მიმართული მკვლევარია და ამიტომ შეიძლება, ღმერთმაც მიმართოს მას.¹ გამოთქმა „მეტა-ანთროპოლოგია“ იმის შესახებ გვაუწყებს, რომ გამოცხადების შესაძლებლობის გაგებისათვის უნდა ამოვიღეთ არა კოსმოლოგიურად ორიენტირებული „მეტა-ფიზიკიდან“, როგორც ამას ჰქონდა ადგილი ანტიკური ხანის ბერძნულ ფილოსოფიაში, არამედ სწორედ თავად ადამიანისაგან და სხვადასხვა მეცნიერების დასკვნებისაგან ადამიანის შესახებ. რასაკვირველია, აქ საქმე უნდა ეხებოდეს „მეტას“, მაშასადამე, ადამიანის მიმართ მეცნიერული საკითხების გადალახვასა და ტრანსცენდირებას საბოლოოსკენ. ამგვარად, საკითხავია: რას წარმოადგენს ადამიანი ესქატოლოგიურად „საბოლოოსთან“ მიმართებაში? პირველი პასუხი თავად ამ კითხვაში იმალება: ადამიანი აშკარად წარმოადგენს იმ არსებას, რომელმაც თავისი თავის შესახებ უნდა იკითხოს და ამასთანავე საბოლოო პასუხის გარეშე არ უნდა დაკმაყოფილდეს. მოცემულის მიმართ შემდგომი საკითხავი (მაგ., ადამიანის ბიოლოგიური ან სოციოლოგიური წარმომადგენლობა) არასოდეს წარმოადგენს „საბოლოოს“. ამიტომ, ადამიანი, ხაზს უსვამს ბალთაზარი, საკუთარი თავისა და სხვათა მიმართ კითხვებით თვითკმაყოფილებაში არ უნდა ჩაიძიროს. „ადამიანის გონება უსასრულოს მიმართ ღია უნდა იყოს“, ამტკიცებს იგი, მაშინ შეეძლება მას თავის კითხვაზე ღვთის განსხულებული პასუხის (სიტყვის) [Ant-Wort] აღქმა. თავის „სამყაროს ჭეშმარიტებაში“² ბალთაზარი ეხება არა მხოლოდ შემეცნების თეორიას, არამედ ცდილობს თემის უფრო ვრცლად წარმოჩენას, და ამრიგად, აქ საქმე გვაქვს გარკვეული სახის შემეცნების მეტაფიზიკასთან. კარლ რანერიდან განსხვავებით, რომელიც ხაზს უსვამს თავად გონების აქტიურობას, ბალთაზარი აქცენტს აკეთებს განსაკუთრებით ადამიანის სულის ამთვისებლობაზე, მის

1. Hans Urs von Balthasar, *Mein Werk* Durchblicke, 1990, S. 92; Profet alles. S. 24.

2. Theologik I, S. 73.

რეცეპტიულობაზე: „შემეცნების სპონტანურობა მთლიანად იმყოფება რეცეპტიულობის საშსაზურში“.³ მაშასადამე, ის ღიაობა ადამიანისა უსასრულოსათვის, პირველ ყოვლისა, გაიგება როგორც ღმერთის ამთვისებლობა. ბუნებრივია, ამის მინიშნება ფილოსოფიურ თხზულებაში ბალთაზარს არ ძალუძს, ამბობს მიხეილ შულცი, მაგრამ მისთვის ამის მიღმა დგას ფიგურა ღვთისმშობლისა; და ამავე დროს, მორჩილება იესოსადმი. ამ არჩევანით ბალთაზარი მკვეთრად ემიჯნება იმ იდეალისტურ აზროვნებას, რომელიც მსოფლზედვას განსაზღვრულად მიიჩნევს უპირველესად ადამიანის სულის საკუთარი აქტიურობის შედეგად. ზიფათი ამდაგვარი საწყისისა მდგომარეობს, სხვათა შორის, იმაში, რომ იგი უკვე სხვა ადამიანებს უპირველესად ისე გეზულობს, როგორც საკუთარ თავს ეკლინება ხოლმე საკუთარი შემეცნების შესაბამისად. ფსიქოლოგიაში, ამასთან დაკავშირებით, ისაუბრებდნენ პროექციაზე: მე ვხვდები უკვე არა სხვას, არამედ მხოლოდ ჩემს წარმოდგენას მის შესახებ. ამას, პირველ ყოვლისა, ფატალური შედეგები ექნებოდა გამოცხადების გაგებისათვის, რომელშიც ღმერთს სურს, იესოს „შენით“ შემხვდეს. ეს შეხვედრა მოხერხდება მხოლოდ და მხოლოდ მაშინ, თუკი ამ „შენის“ ამთვისებელი ვარ და არა წინააღმდეგ მის ჭეშმარიტებას საკუთარი წარმოდგენების საზომზე ეუკეთებ რედუცირებას. ფაქტობრივად, ბალთაზარი უპირისპირდება „გარკვეული სახის ანთროპოცენტრულ შემეცნების თეორიას“, რომელიც შეესაბამება მის კრიტიკას ადამიანის (ცოდვილის) საზომზე გამოცხადების რედუცირებას. ამ შემეცნების თეორიაში მას თვით „გველის“ სისინი ესმის სამოთხიდან, რომელიც აცდუნებს ადამიანს ავტონომიური შემეცნების „როგორც ღმერთად - გახდომის სურვილისაკენ“.⁴

3. Theologik I. S. 73.

4. Theologik I. S. 269.

ყოფიერება, ამაში ბალთაზარი ღრმად არის დარწმუნებული, არ წარმოადგენს მხოლოდ საყოველთაო ცნებას. ყოფიერება, პირიქით, არის ის, რომელიც განახორციელებს საგნების არსებობას. თუ ჩამოვაშორებთ საგნებს ყოფიერებას, მაშინ ისინი აქ აღარ არიან, ისინი წყვეტენ არსებობას. ყოფიერება, ამგვარად, უზრუნველყოფს საგნების არსებობას; ყოფიერება არის საგნების ეს არსებობა. ამიტომ, ფილოსოფიური ტრადიციის მიხედვით, ყოფიერებას ბალთაზარი უწოდებს აგრეთვე საგნების აქტს, რომელიც ხელს უწყობს მათ არსებობას. მაგრამ, რაკი ყოფიერება ყველა საგანთა აქტია, მას არ ძალუძს, უშუალოდ ცალკეულ ან ყველა საგანთა იდენტური იყოს. ყოფიერება გარკვეული თვალსაზრისით, საგნების საპირისპიროდ იმყოფება, იგი განახორციელებს, რომ ისინი არიან; იგი საგნებს გადალახავს (ტრანსცენდირებს). ამიტომ ბალთაზარი ყოველთვის ხაზს უსვამს, ეგრეთწოდებულ, რეალურ დისტინქციას. ეს, თომა აკვინელისა და სხვათა მოძღვრება, რეალური განსხვავებისა და დიფერენცირებისა, ამბობს სწორედ ამას, რომ მათ შორის, რაც არის, მაშასადამე, არსებულსა და თავად ყოფიერებას შორის, არსებობს რეალური განსხვავება, რადგან არსებობს რეალური განსხვავება რომელიმე საგნის არსსა და მის რეალობას შორის. ბალთაზარი ამით გულისხმობს, რომ არსებული იმ ზომით განაგებს ყოფიერებას და იმ ზომითაა რეალური, რამდენადაც მას ძალუძს საკუთარი არსიდან საკუთარი ყოფიერება მოიპოვოს. არსი ღებულობს გადაწყვეტილებას ყოფიერებაზე მონაწილეობის ხარისხზე. ხარისხის საზომი ბალთაზარისათვის არის ინტენსივობა, რომლითაც არსებულის არსი ნებას იძლევა, რომ იგი საკუთარ თავს ეხება და აგრეთვე შეუძლია, სხვასაც შეეხოს. ამიტომ ადამიანის არსი შესაძლებლობას იძლევა გაცილებით მაღალი ხარისხით ყოფიერებაში მონაწილეობისა, ვიდრე არსი რომელიმე ქვისა, რომელსაც არ გააჩნია არავითარი შინაგანი მხარე და, მაშასადამე, მხოლოდ „გარეგნულად“ არსე-

ბობს და ამიტომ სხვა ქვევითან მხოლოდ გარეგნული შენება შეუძლია ჰქონდეს, მაგალითად, ქვის გროვის ფორმით. ამის საპირისპიროდ, ადამიანის არსი შესაძლებლობას იძლევა შინაგნობისა, ადამიანმა უწყის თავისი თავის შესახებ, იმყოფება საკუთარ თავთან ინტენსიური გზით, ვიდრე რომელიმე ქვა თავის თავთან. რადგან ადამიანს ამგვარად საკუთარი თავი გააჩნია, მას ძალუძს აგრეთვე საკუთარი თავის გაცემა, მაგრამ სხვათაგან აგრეთვე საკუთარი თავის მიღება, სხვათაგან საკუთარი თავის უკან დაბრუნება, რაც განსაკუთრებით სიმპათიისა და სიყვარულის აქტში ხდება. ერთიანობა, რომლის განხორციელება ადამიანებს ურთიერთშორის ძალუძთ, ამიტომ კერ შეედრება ქვათა გროვას. ადამიანების რომელიმე გროვას ჩვენ განვიხილავთ როგორც რაღაც არაპიროვნულს, რადგან მას აკლია შეხების ხარისხი, რომელიც ადამიანისათვის არსებითია. მაგალითად, რაკი მცენარეებსაც გააჩნიათ გარკვეული შინაგნობა, რომელიც მათ ნებას აძლევს რეაგირება მოახდინონ გარე სამყაროზე, მათი არსი მალლა ღვას, ვიდრე ქვების. ისინი არსებობენ ინტენსიურად, მაგრამ უფრო ინტენსიურად არსებობს ადამიანი. იგი არის უმაღლესი არსებული სასრულ სფეროში, მაგრამ ადამიანი არ განაგებს ასე პირდაპირ თავის ყოფიერებას; მას იგი საწყისიდანვე არ გააჩნია, იგი საკუთარი არსებობის მიზეზს თავის თავში არ ატარებს. ადამიანი საკუთარი არსებობის ქონას ემაღლიერება, როგორც ქვა და მცენარე ყოფიერებას, როგორც აქტს. ამის შედეგია ის, რომ ადამიანის არსი მისი ყოფიერებისაგან რეალურად განსხვავებულია (Realdistinktion). მაგრამ რას წარმოადგენს ყოფიერება თავის თავად? მაშინ, როდესაც ყოფიერების გარეშე საგნებიც წყვეტს არსებობას, როგორც ჩანს, ყოფიერებაც საერთოდ აღარაფერს წარმოადგენს თავის თავში, თუკი მას დამოუკიდებლად განვიხილავთ რეალური საგნების გარეშე. თუმცა, ყოფიერება სინამდვილის მიმნიჭებელი აქტი უნდა იყოს არსათვის და ამგვარად საგნები-

სათვის; მაგრამ თავის თავში ყოფიერება, როგორც ჩანს, არავითარ რეალობას არ წარმოადგენს. მაშასადამე, ყველა საგანთა აქტი რაღაც არანამდვილი და არაფრისმაქნისი უნდა იყოს? ეს წარმოუდგენელია. არაფრისაგან არაფერი იქმნება. მაშასადამე, ყოფიერება მაინც რაღაცას უნდა წარმოადგენდეს ან რაღაცაზე უნდა მიუთითებდეს, რომელიც არსებობს და რომლისგანაც იგი, როგორც საგანთა აქტი, უნდა გამოძლინარეობდეს.

ბალთაზარის მიხედვით, მოჩვენებითად არაფრისმაქნისი ყოფიერება, როგორც საგანთა აქტი, მიუთითებს ღმერთზე, ყოფიერების ღვთაებრივ საფუძველზე, რომლიდანაც ყოფიერება, ასე ვთქვათ, გადმოსჩქეფს, რათა საგნები არსებობდნენ. თავის-თავად - ყოფიერება, როგორც აქტი, არ არის რეალური, არის subsistent-ი, ე.ი. თავის თავში არ არსებობს. მაგრამ, სწორედ ამიტომ მიუთითებს იგი ღმერთზე, რომელიც მარტოდმარტო რეალურია, ისევე, როგორც სასრული საგნები. „ყოფიერება თავად „არ არის ნათელი“, მაგრამ იგი „მოწმობაა ნათლისა“, რამდენადაც იგი ნათელზე თავისი არასუბსისტენტურობის მეშვეობით მიუთითებს, ასკენის ბალთაზარი, გვახსენებს რა იოანეს სახარების პროლოგის სიტყვებს: „არა თუ იგი იყო ნათელი, არამედ რაითა წამოს ნათლისა მისთვის“. (11,8) და ასევე გვახსენებს იოანე ნათლისმცემელს.⁵ ბალთაზარი აქ ასევე უერთდება თომა აკვინელს, რომელიც ყოფიერების ღვფინიციას ახდენს, როგორც რაღაც სრულყოფილისა და მარტივისა, მაგრამ რომელიც არ სუბსისტირებს, ე.ი. თავის თავში არ არსებობს. რაკი ყოფიერებას თავის თავში არსებობა არ გააჩნია, რადგან იგი წმინდა მდინარებაა თავისი თავის არყოფნით, ამიტომ არ გააჩნია მას აგრეთვე საკუთარი შინაგანობა, არავითარი საკუთარი თავი. ამიტომ მას არ ძალუძს ქმედება ან თავისი თავიდან რაღაცის გამოწვევა. ამიტომ სინამ-

5. Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. III/1, S. 962.

დვილში საგნებს რეალობას ანიჭებს არა ყოფიერება, არამედ ღმერთი. ის, და არა ყოფიერება, ქმნის საგნებს, მაგრამ იმით, რომ ის ყოფიერებას, როგორც მოქმედებას, აღმოაქცევს და ხატონად თუ ვიტყვით მის მიერ გამოვლილ საგანთა არსში ჩართავს, ამას შედეგად მოჰყვება არსთა აქტუალიზაცია, რითაც საგნები ნამდვილად არსებობს.

ბალთაზარი ამ ყოფიერებაში, რომელიც სხვას ანიჭებს ყოფიერებას, ხედავს რაღაც „თავანჯიროს“: სიყვარულის ხატს, წმინდა გაუქებას, რომელიც ძე ღვთისას დამცირებას გვახსენებს. ღვთაებრივი ძის დამცირება და დაცლა ფილიპელთა მიმართ ეპისტოლეში ბერძნული სიტყვით აღინიშნება - კენოზისი. ამ კენოზისურ, თავის დამამცირებელი მოძრაობის გაშიფრვას ახდენს ბალთაზარი აგრეთვე ყოფიერებაში, რომელიც, აქედან მოყოლებული, შემთხვევათა შესაფერისი სივრცე ზღება ღვთის თავანჯიროვითების განკაცების ფორმასა და მისი ძის ჯვარცმადი: „ყოფიერების აქტის არასუბსისტენტურობა ღმერთისათვის წარმოადგენს შექმნის ადეკვატურ მელიუმს, რათა მისი კენოზისური სიტყვა ჯვრისა და გაბრწყინების შესახებ მას გადასცეს და იგი, როგორც ძე, თვისი სიკვდილისა და აღდგომისათვის წარავლინოს.“⁶ რასაკვირველია, ამის თაობაზე უწყიან არა ფილოსოფიური, არამედ მხოლოდ თეოლოგიური პერსპექტივიდან. ბალთაზარის ონტოლოგია (მოდერნობა ყოფიერებაზე), მაშასადამე, გვიჩვენებს ტრინიტარულ ძირითად ნიშანს, წარმოადგენს ტრინიტარულ ონტოლოგიას. მის ცენტრში იმყოფება ყოფიერება, როგორც საბოძარი, როგორც სიყვარული. რადგან გონება ყოფიერების მიმართ წინასწარგადაწყვეტილებას (Vorgriff) წარმოადგენს, რომელიც არ არის მარტოოდენ ცნება, არამედ საგანთა თავანჯიროული (კენოზისური) აქტია, მაშინ გონება ეხება აგრეთვე ყოფიერების

„ზვეთი“ ღმერთს, ყოფიერების საფუძველს. ამგვარად, ყოფიერების წყალობით, ამბობს ბალთაზარი, გონება ღიაა უსასრულოსთვის. ყოფიერების ამ შემეცნებით, როგორც გონების შეხების წერტილსა და გზას ღვთისაკენ, მეტა-ანთროპოლოგია აღწევს თავის პირველ ცენტრალურ მწვერვალს. ყოფიერებაზე წინასწარგადაწყვეტილება რადგან ღმერთისკენ მიემართება და ღმერთის მიერვე არის შესაძლებელი, მაშინ ბალთაზარიცა და კარლ რანერიც ეთანხმებიან თომა აკვინელს, რომელიც ამგვარადვე განმარტავს, რომ ყოველი შემეცნებელი ყველა შეცნობილ სინამდვილეში იმპლიციტურად ღმერთსაც იმეცნებს.⁷ საქმის ეს ვითარება კიდევ ერთხელ ცხადი ხდება, ეგრეთ წოდებულ, „ზღვრის დილექტიკაზე“, აზრი, რომელსაც ბალთაზარი, ისევე, როგორც რანერი, ჰეგელთან პოულობს. ბალთაზარი ამას შემდეგნაირად აფორმულირებს: „ამქვეყნიური ჭეშმარიტების ზღვრის შეგრძნება ნიშნავს ზღვრის მიღმა მყოფის იღუმალს გზით თანააღქმას“. ჰეგელი, მაგალითად, ამბობს: „სასრული არსებობს... თავის სხვაზე (—უსასრულოზე) მიმართებაში, რომელიც მისი ნეგაციაა და წარმოადგენს მის ზღვარს.“⁸ ამგვარად, სასრულის ზღვარს შემეცნებენ მხოლოდ იმ პირობით, რომ ზღვრის მიღმური, უსასრულო არსებობს. ეს უსასრულო არ წარმოადგენს მარტოოდენ სასრულის ნეგაციას, რადგან ეს იქნებოდა არარა. მაგრამ არარას არ ძალუძს გონება აღამაღლოს სასრულზე; არარას საერთოდ არაფერი ძალუძს, წინააღმდეგ შემთხვევაში ის იქნებოდა რაღაც. ამგვარად, სასრულის მიღმა უნდა წარმოადგენდეს რაღაც რეალობას, ისევე, როგორც სასრული არის რაღაც ნამდვილი. მაგრამ ეს, ამასთანავე, უნდა ეხებოდეს რეალობას, რომელიც სწორედ როგორც სასრულის სხვა უსასრულოდ სცილდება სასრულს და

7. Theologik I, S. 45.

8. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, 1831, S. 28.

ამიტომ, პირველ ყოვლისა, სავსებით აბსტრაქტულად და განუსაზღვრელად უსასრულოდ იწოდება. ამით ხელახლა ღმერთის პირველი, ღროებითი ცნება მოიპოვება, რომელსაც ღვთის არსებობის აღმოჩენასთან მივყავართ.

ბალთაზარი აკვირდება ყოფიერების საფეხურიან აგებულებას. ხარისხის საზომი მისთვის ყოველთვის არის ყოფიერების შინაგანობა, რომელიც ყოველთვის იზრდება, თუკი, მატერიიდან დაწყებული, მცენარეებზე და ცხოველებზე გავლით - ადამიანთან მივალთ. ბალთაზარი აკეთებს დასკვნას, რომ „ყოფიერების არსი (Kern) თავად ზდება... სუბიექტური, და ამით აგრეთვე ჭეშმარიტება“.⁹ ღმერთი არის ყოფიერების უმაღლესი ფორმა, რომლის ზევით ვეღარ მოიაზრება უფრო ინტენსიური რამ, რადგან ღმერთი არის წმინდა თავის თავთან ყოფნა, წმინდა თვითშეცნობა; ღმერთი წარმოადგენს ერთდროულად სუბიექტსა და ობიექტს სრულყოფილ გამჭვირვალობაში და ამიტომ არის ის აგრეთვე პიროვნება (Person). თუკი ბალთაზარს ყოფიერების არსი ესმის როგორც სუბიექტურობა, მაშინ იგი ფაქტობრივად სავსებით ახლოს იმყოფება იდეალიზმთან, რომლისგანაც მას სხვა დროს მკვეთრად გამოყოფა სწადდა. ჰეგელისათვის, მაგალითად, ღმერთი წარმოადგენს აბსოლუტურ სუბიექტურობას და ყოველი ყოფიერება თავის არსში სუბიექტურია. ბალთაზარი, თავის მხრივ, ღმერთს მოიხსენიებს როგორც „უსასრულო სუბიექტს“ და „აბსოლუტურ პიროვნებას“.¹⁰ ყოველ შემთხვევაში, ამ ორ მოაზროვნეს შორის რაღაც პარალელის გაელება შეიძლება. თუკი, მაშადაძე, ვიტყვით, რომ ყოფიერება არის ან ზდება თავის არსში სუბიექტური, მაშინ ამით ახალი დროის ფილოსოფიის პორიზონტზე გამოხატულებას პოულობს დასავლური მეტაფიზიკის კლასი-

9. Theologik I. s. 212.

10. Theologik I. s. 260. 273.

სიკური გაგება, რომ ყოველი ყოფიერება ჭეშმარიტია, რაც ნიშნავს, რომ მისი პრინციპულად შემეცნება შესაძლებელია. ჭეშმარიტი მანიფესტაციას ახდენს როგორც შემეცნებადი, რაც თავის იძლევა შემეცნებისთვის. ჭეშმარიტი ამასთან დაკავშირებით ატარებს გამოცხადების ხასიათს. ამას განსაკუთრებით გამოხატავს ბერძნული სიტყვის მნიშვნელობა: ა-ლეთია (a-letheia), ჭეშმარიტება საკუთრივ ნიშნავს დაუფარველობას (Unverborgenheit).¹¹ ხელახლა ვიმყოფებით ამ გაგების წინაშე: ჭეშმარიტება წარმოადგენს გამოცხადების ზღომილებას. ადამიანები ეწევიან ერთიმეორეს, გამოდიან თავიანთი განუზომელი შინაგანობიდან, ისე, რომ ჭეშმარიტება საბოლოოდ გაიგება როგორც პერსონათა შორისი ზღომილება. აქ წყდება იდეალიზმისა და ბალთაზარის პარალელური სვლა. მაშინ, როდესაც იდეალიზმი ჭეშმარიტებას განიხილავს სუბიექტ-ობიექტის ურთიერთმიმართებისას, ბალთაზარი მას განიხილავს სუბიექტსა და სუბიექტსშორის დამოკიდებულებაში. თუმცა, აქედან გამომდინარე, ბალთაზარის მიხედვით, ფილოსოფიურ პერსპექტივაში ღვთის შემეცნება შეიძლება როგორც „უსასრულო სუბიექტის“ და „აბსოლუტური პიროვნების“, რომელიც თავის თავისათვის სუბიექტიც არის და ობიექტიც; ჭეშმარიტების ბალთაზარისეულ გაგებას, როგორც სუბიექტთა შორის ზღომილებას პიროვნებათა შორის, მაინც მიზნად აქვს ჭეშმარიტების ტრინიტარული გაგება. მამა, ძე და სული წმინდა ერთმანეთის მიმართ დაუფარავ პიროვნებებს წარმოადგენენ ღვთაებრივი არსის ერთიანობაში; თავიანთი არსის ძალით ღვთაებრივი პიროვნებები ურთიერთს ეცხადებიან და შეიმეცნებენ, წარმოადგენენ ღვთის ერთ თვითშემეცნებას.

ამის საპირისპიროდ, ჰეგელმა ტრინიტარულობა წარმოადგინა როგორც აბსოლუტური სუბიექტურობა, რომელიც მხოლოდ სამ ფაზაში (მომენტში) სრულდება, რომელთა რელიგიურ თვალსაჩინო-

11. Theologik I. S. 233.

ნეობას იგი მამას, ძეს და სულს უწოდებს. ბალთაზარის მიხედვით კი ღვთაებრივი პიროვნებები, ბუნებრივია, არა მხოლოდ რელიგიურ თვალსაჩინოებას წარმოადგენენ აბსოლუტური ღვთაებრივი პიროვნებისა, არამედ ისინი არიან საკუთრივ ღვთაებრივი არსების რეალობები, მისი სუბსისტენცია და ექსისტენცია. მაგრამ რადგან ბალთაზარი ფილოსოფიურ პერსპექტივაში სამების იდუმალებისაკენ მიემართება, მისი ეს მოსაზრებები მაინც არ კარგავენ ფილოსოფიურ ხასიათს.

თუკი ჭეშმარიტება გვესმის როგორც გამოცხადების ზღომილება, მაშინ იგი დაუცილებელია თავისუფლებისაგან, რომელიც ქმედობს და გამოცხადების მოღვაწიობას ამკვიდრებს. როგორც ზემოთ ვიხილეთ, „ჭეშმარიტების ყოველი შემეცნებისას, გაცნობიერებულად თუ გაუცნობიერებლად, ღმერთი აუცილებლად უნდა იყოს ნავარაუდები, მაგრამ ისე, რომ მისი ყოფიერების გამოცხადება უშუალოდ დაყვანილი ზდება თავისი თვით-გამოცხადების თავდაპირველ თავისუფლებაზე... და რომ ღვთის ამ გამოცხადებაში მისი მბრძანებლური თავისუფლება და ამით მისი თავის თავში დაფარულობა შესამჩნევი ზდება.“¹² ამგვარად, ჭეშმარიტების ყოველ შემეცნებაში „ტრანსცენდენტალური აუცილებლობით“ ღმერთი არის ნავარაუდები და სახელდობრ, როგორც თავისუფალი საფუძველი არა საკუთარი თავიდან აუცილებლობით არსებული ადამიანებისა, რომელიც არსებობს მხოლოდ აბსოლუტური თავისუფლების გადაწყვეტილების საფუძველზე. მსგავსადვე მსჯელობს კარლ რანერი, როდესაც ამბობს, რომ რაკი ადამიანს არც ღვთის თავისუფლების აღქმა და არც მისგან რაიმეს წარმოება შეუძლია, იგი ყოველთვის დგას ღვთის წინაშე, როგორც „თავისუფალი უცნობის“ წინაშე, რომელიც თავის დაფარულობაში გამოცხადებულია.¹³

12. Theologik I, S. 260.

13. Karl Rahner, Hörer des Wortes, 1941, S. 124-140.

თუკი ახლა, გამოცხადების ინსპირირებით, თან ფილოსოფიური მსჯელობებით, ღმერთი, როგორც უსასრულო სუბიექტი, აბსოლუტური პიროვნება და მბრძანებლური თავისუფლება გაი-
აზრება, როგორც ამას ბალთაზარი აკეთებს, მაშინ, ბუნებრივია, აუცილებლობით ღვება საკითხი, თუ როგორ დამოკიდებულებაშია
ან როგორ დამოკიდებულებაში უნდა იყოს ეს თავისუფალი ღმერთი ადამიანთან. პასუხი ძვეს უკვე იმ ფაქტში, რომ ღმერთმა
სამყარო და ადამიანი შექმნა: აქედან გამომდინარე ღმერთს სურს, რომ ადამიანი იყოს. ბალთაზარი საუბრობს „შექმნის გამოცხადე-
ბაზე“.¹⁴ მაგრამ ღმერთის გამოცხადება შექმნის ფორმით არსები-
თად არ გამოირიცხავს, რომ ღმერთი თავის შესახებ კიდევ სხვა
გზით თქვება, სახელდობრ, კაცობრიობის ისტორიაში, ერთობ-
ლივ მოქმედებაში ადამიანის თავისუფლებასთან. ბალთაზარი ფიქ-
რობს, ადამიანს არ შეიძლება პრეტენზია ჰქონდეს, რომ ღმერთი
ადამიანს ისტორიაში უნდა გამოეცხადოს. ასევე არ შეიძლება ის
ნაკლი, რასაც ადამიანი გრძნობს თავის ნატურაში უკიდევანო და
უსასრულო სურვილების ვერ აღსრულებისას, მასშტაბად გამო-
ვიყენოთ ღმერთის შესაძლებლობისა, რომელიც ამ ნატურებს
აღასრულებს, ე.ი. არ შეიძლება ღმერთი მარტოდენ ადამიანთა
სურვილების აღმსრულებლად მივიჩნიოთ, საბოლოოდ ეს ღმერ-
თია, რომელიც ირჩევს და არა ადამიანი, რომელიც ღმერთს ირ-
ჩევს (შდრ. იოანე 15, 16).

მაგრამ ყოველი შემეცნება იწყება არა თავად სუბიექტთან,
არამედ - ობიექტთან, რომელიც მას ეხსენება. ამიტომ ბალთაზარი,
პირველ ყოვლისა, თავის ყურადღებას წარმართავს ობიექტურ
სიტუაციაზე, რომელიც ღვთის განმარტებას იესოში პოულობს,
რომელიც იოანეს (1, 18) მიხედვით მამას განმარტავს, ეგზეგე-
ტიკას ახდენს. განკაცებულ ძეს ბალთაზარი აღიქვამს როგორც
მამის ინტერპრეტატორს; იგი არის ჭეშმარიტება, ე.ი. დაუფარა-

14. Theologik I. S. 263.

ობა, დროსა და სივრცეში სააშკარაოზე გამოსული ღვთის ყოფიერება კაცობრიობისათვის. ბალთაზარი იწყებს „ღვთის ჰერმენეუტიკიდან“ (გაგების მეცნიერება, ტექსტის განმარტება). ღმერთი არის თავისი საკუთარი ეგზეგეტი, ასე ეწოდება მრავალმნიშვნელოვნად ბალთაზარის ერთ წერილს.

ბალთაზარის ბიოგრაფი მიხაელ შულცი ამბობს, რომ ბალთაზარის მოძღვრება ღმერთზე და ტრინიტარული თეოლოგია ნამდვილად არ წარმოადგენს მოძღვრებას სამპიროვნულობაზე სისტემატური კვლევის აზრით ან სახელმძღვანელოს მოსამზადებელი გამოცდისათვის. ბუნებრივია, „სახელმძღვანელოს ცოდნა“ ჩაედინება ბალთაზარის თხზულებაში. მაგრამ ცენტრში აღმართულია მისტიკურ-თეოლოგიური გამოცდილება, რომლის ენაში ასახვისათვის გაუმდებელი ჭიდილი არის საჭირო. რადგან ამ დროს სურათთა დიდი მასალაა გადაშლილი დამკვირვებლის სულიერი თვალის წინაშე, გაუგებრობების აღმოცენებაც, თითქმის, გარდაუვალია. ხატები და მეტაფორები არ უნდა იყვნენ გაგებულ უშუალოდ როგორც თეოლოგიური დეფინიციები ან აღწერები ღვთის შინაგანი ცხოვრებისა. თავიანთ პლასტიკურობაში ისინი სწორედ რაღაცას გამოხატავენ, რისი გადმოცემაც სპეციალურ ცნებებს ამდაგვარი გზით არასდროს ძალუძთ. გამოხატვის ზოგიერთი ხერხის ეს „ზესიცხადე“ მისთვის, ვინც, პირველ ყოვლისა, ნათელ განსაზღვრებებსა და ცნებებს ეძებს, ბუნდოვანი ან გაუგებარი რჩება. ამის გასაქარწყლებლად საჭიროა, ბალთაზარის თეოლოგიური გამოთქმები თეოლოგიის სახელმძღვანელოს უბრალო სპეციალურ ჟარგონში ისევ ვთარგმნოთ, ისე, რომ აშკარა გახდეს - აგრძელებს მიხაელ შულცი - რომ ისინი, როგორც ამას ზოგიერთი კრიტიკულად აღნიშნავს, არავითარ შემთხვევაში მიზანს არ სცდებიან და არც მცდარ გზაზე აყენებენ. მეორე მხრივ, ბალთაზარის მოსაზრებები ძვირფას სიღრმისეულ ხილვებს ასახავს, რომლის მიმართ სპეციალური ტერმინოლოგია უძლურია.

საინტერესოა, რომ ბალთაზარი თავის უზარმაზარ სამტომე-ულში, რომელიც გამოიცა 1947 წელს და დასათაურებულია „გერმანული სულის აპოკალიფსი“ - კერძოდ, მის პირველ ტომში „პრომეთეოსის“ სახელწოდებით, პირველ ყოვლისა, კამათს იწვევს გერმანულ იდეალიზმთან. ამ უკანასკნელის ცდა, რომ ღმერთი გაიაზროს, შესაბამისად, ადამიანური სუბიექტი დასაზოოს როგორც (კვაზი) აბსოლუტური ამოსავალი წერტილი ყველა ჭეშმარიტებისა, ბალთაზარს ახსენებს პრომეთეს ცბიერ ცდას, ღმერთებს ცეცხლი გამოსტაცოს და ადამიანებს გადასცეს. გონების ცბიერებას და არა ქრისტიანულ სიყვარულს აღმოაჩენს ბალთაზარი გეორგ ვილჰელმ ფრიდრიხ ჰეგელის თხზულებაში. ცბიერება მორჩილებისა, აგრეთვე თავგანწირვისა და მსხვერპლის. ჭეშმარიტი თავგანწირვა, რომელსაც იცნობს რწმენა იესო ქრისტესადმი, ჰეგელთან არ მოიპოვება.

როგორც ცნობილია, სამპიროვნული ღმერთის რწმენის განმანათლებლური კრიტიკის საპირისპიროდ, ჰეგელმა აპოლოგეტურად განავითარა ტრინიტალური ფილოსოფია, რათა ეწვენიზა, ვინც ღმერთს სამპიროვნულად იაზრებს, იგი მას იაზრებს ფილოსოფიურად წინააღმდეგობის გარეშე. მაგრამ ჰეგელის მოსაზრებას, რბილად რომ ვთქვათ, ერთგვარი წუნი ახლავს. იმ ვარაუდით, რომ მეცნიერული და ფილოსოფიური აზროვნება მიზნად ისახავს აუცილებელი კავშირების ჩვენებას, რომელთა გადმოცემა ცნებებსა და ფორმულებში შესაძლებელია, ჰეგელი ცდილობს, რომ აგრეთვე ღმერთსა და სამყაროს შორის დამოკიდებულება აუცილებელი დამოკიდებულებით განსაზღვროს. აქედან ჰეგელი მიდის იმ დასკვნამდე, რომ ღმერთს სამყარო უნდა შეექმნა. ამ უნდას თავის საფუძველი თავად ღმერთში გააჩნია. ჰეგელი აღწერს შიდა ღვთაებრივ დიფერენცირებას მამასა, ძესა და სულს შორის უფრო მეტად როგორც პოტენციურ დიფერენცირებას, რომელთაც შემდგომი განვითარება კიდევ წინა აქვთ. მეტაფორუ-

ლად ჰეგელი საუბრობს იმაზე, რომ ღმერთში განსხვავებები მხოლოდ „თამაშს“ წარმოადგენენ. „სერიოზული“ ისინი მარტოოდენ მაშინ ზღებიან, როდესაც განსხვავებები რეალურად ზორციელდება შექმნით, ცოდვით და ძის სიკვდილით ჯვარცმის შედეგად. აღამიანის ღვთისაგან ნამდვილი დაცილების მეშვეობით ღმერთს ძალუმს ახლა ზრდა და პოტენციური დიფერენცირების მამასა და ძეს შორის ინკარნაციისა და ჯვარცმის გზით რეალობად ქცევა. მხოლოდ მაშინ, თუკი ღმერთი თავის საპირისპიროდ წმინდა სასრულობად გადაიქცევა, ე.ი. თუკი იგი კვდება, გარდაცვლილი ჯვარზე გაკრული და ღვთაების საპირისპირო ცოდვაში იძირება, მაშინ ღმერთი ნამდვილად ყოველივე ყველაფერშია და ამის მეშვეობით ზდება ღმერთი. ღმერთის სვლა ისტორიაში, მამასადაძმე, ღვთისათვის აუცილებელია; იგი ამით გადალახავს შინაგან გაჭირვებას: თავის, პირველ რიგში, მხოლოდ პოტენციურ თვითდიფერენცირებას.

ამ წარმოდგენას შიდაღვთაებრივი განსხვავებების მოთამაშე, არასერიოზულ ხასიათზე, ბალთაზარი უპირისპირებს მათი რეალობის ზაზგასმას. „ღმერთში დაცილების სერიოზულობის გამო შეუძლებელია ტრინიტარობა ცალმხრივად განვიხილოთ, როგორც „თამაში“ აბსოლუტური „ნეტარებისა“.¹⁵ პირიქით, განცალკევება არსებობს უკვე ღმერთში და არსებობს კიდევ რაღაც ამდაგვარი, როგორც „სიკვდილი“, სხვა სიტყვებით: ზე-სიკვდილი, რომელიც, როგორც მომენტი, ყოველ სიყვარულში ძვეს და შექმნის შიგნით ყველაფერს აფუძნებს, რაც მასში კეთილ სიკვდილად იქცევა: დაწყებული შეყვარებულისათვის თავდავიწყებით იმ უმაღლეს სიყვარულამდე, რომელიც სასიკვდილოდ თავს დებს მეგობართათვის.“¹⁶ ამ „ზე-სიკვდილით“, მამასადაძმე, ბალთაზარი გულისხმობს მამა ღმერთის „თავგანწირვას“ შექმნის აქტში ან აგრეთვე

15. Theodramatik III, S. 302.

16. Theodramatik IV, S. 74, 221.

იესოს თავდავიწყებულ ვალდებულებას ყველა ადამიანის მიმართ, რომლებიც მისი მეგობრები უნდა გახდნენ, და ყოველივე ამაში აშკარავდება ძის თავდავიწყებითი მორჩილება, მარადიული ეკქარისტია, მაშასადამე, მაღლიერების გამოხატვა მამისადმი. ამ აზრს ღმერთში სიკვდილის შესახებ, როგორც გამოხატულებას მთლიანი თავდადებისა და თავგანწირვისა, უფრო ძლიერ რომ გაუსვას ზაზი, ბალთაზარი აღრიენე ფონ შპაირზე დაყრდნობით (რომელიც ღიდი სტიგმატებით გამოირჩეოდა) საუბრობს თვით „ღმერთის ურთიერთმიმართ სისხლის დაცლაზე: საჭიროა რომ დაიღუპო, სისხლისაგან დაიცალო, რათა გარკვეულ დროს სხვა იყოს. რადგან ღმერთში ეს „სერიოზულად“ მიმდინარეობს, მაშინ ეს დაცილება და სიკვდილი თეოდრამაში არ ხდება მთელი სერიოზულობით“.¹⁷ განიხილავს რა ამ მსჯელობას, მიზანელ შულცი დაასკვნის: ასეთი არის ბალთაზარის პასუხი ჰეგელის მიმართ.

სულ სხვა დამოკიდებულება აქვს ბალთაზარს იეზუიტსა და რელიგიის ფილოსოფოსთან ერიხ პშივარასთან (1889-1972). ისინი ორი წელი ერთად ცხოვრობდნენ და 1941 წლამდე გამოსცემდნენ იეზუიტების ჟურნალ Stimmen der Zeit, რომელიც შემდეგ ნაცისტებმა დახურეს. სამაგიეროდ, ბალთაზარმა გამოსცა პშივარას სამტომეული, მათ შორის სახელგანთქმული Analogia Entis. ამ ნაწარმოებში პშივარა გვიჩვენებს, რომ ღმერთის შემეცნება ყოველთვის მხოლოდ მის გაზრდილ არმსგავსებაში შეგვიძლია, მაგრამ ღვთის შემეცნება მაინც ყოველთვისაა შესაძლებელი, რადგან ღმერთი არის როგორც ყველაფრის ზევით, ასევე – ყოველივეში. აგრეთვე, თუკი ღმერთზე სამართლიანად ვამბობთ, რომ ის არის და არსებობს, მაშინ საჭიროა იმის დაფიქსირება მაინც, რომ რაც ყოფიერებას ნიშნავს ღვთის მიმართ, არასოდეს ძალგვიძს მისი ამომწურავად აღქმა. ამიტომ ჩვენი თქმა

17. Theodramatik IV, S. 221.

ღმერთი არის, წარმოადგენს ანალოგიურ გამოთქმას. იგი გამოდინარეობს ანალოგიიდან ამ შემთხვევაში ყოფიერებისა, რაც სასრულში გვხვდება, მაგრამ მისი ცნებისეული გადატანით ღმერთზე უკვე გაუგებარ მნიშვნელობას იძენს, ამგვარად, ანალოგიურ აზროვნებას სურს, ღვთის მუდმივ ღიდ რეალობას შეესაბამებოდეს.

ორიოდე სიტყვა ბალთაზარის ხელოვნებასთან მიმართებაზე, რაც, პირველ ყოვლისა, მუსიკისადმი მიძღვნილ ნაწარმოებებში ფიქსირდება. აქვე აღსანიშნავია ბალთაზარის ფენომენალური მუსიკალური ტალანტი: „მან ზეპირად იცის მოცარტის მთელი შემოქმედება, სულიერი თვალთ ხედავს მის წინ გადაშლილ პარტიტურას და ესმის მუსიკა“.¹⁸ და აი, ხელოვნებასაც მიჰყავს ბალთაზარი თეოლოგიასთან, საბოლოო მიზანი და ხელოვნების მაქსიმუმი ზომ „შესაძლო უდიდესი ობიექტივაციაა მეტაფიზიკურისა, ღვთაებრივისა“.

მართლმადიდებელი მკითხველისათვის (და არა მარტო მისთვის!) უინტერესო არ უნდა იყოს, რომ ბალთაზარმა მის 60 წლისთავთან დაკავშირებით წმ. ათონის მთიდან საჩუქრად მიიღო ოქროს ჯვარი დასავლეთში ორთოდოქსული ღვთისმეტყველების პროპაგანდაში დაშლასურებისათვის (იხ. მიხ. შულცის წიგნი ბალთაზარზე, 2002, გვ. 70).

18. Peter Henrici, Erster Blick auf Hans Urs von Balthasar, 1989, S. 20.

კოლფპარტ ულრიხ პანენბერგი (დაბ. 1928) 1967 წლიდან არის სისტემატური თეოლოგიის პროფესორი მიუნხენის უნივერსიტეტში. როგორც „მე-20 საუკუნის ფილოსოფია“¹ გვაუწყებს, ეს „იკანგელური

თეოლოგი ახალ ფილოსოფიასა და მეცნიერების თეორიასთან დისკუსიის დროს იღვწის თეოლოგიის რაციონალური დასაბუთებისათვის. ეს იმის დასტურია, რომ თეოლოგიას, სურს ეს მას, თუ არ სურს, ფილოსოფიის გარეშე არ შეუძლია ყოფნა, არამედ ფილოსოფიურ ჰიპოთეზებს აყენებს, რომლებზედაც დაფიქრება ღირს.“

სამი გზით ცდილობს პანენბერგი ბუნებრივი თეოლოგიის დასაბუთებას: ფილოსოფიური ანთროპოლოგიით, ყოფიერების აზრიანობით და ისტორიის გათვალისწინებით.

რაც ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას შეეხება, როგორც პანენბერგი ამბობს: „სამყაროსადმი ადამიანის ღიაობა წინა პირობაა ღმერთზე მიმართებისა“; „ძირითადი აზრი თანამედროვე ანთროპოლოგიისა არის საკითხი ღვთის შესახებ“.² ამ თეზისის დასაბუთებისათვის პანენბერგი მიმართავს თანამედროვე ბიოლოგიურსა და ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას, რომელშიაც ადამიანის არსი „სამყაროსადმი ღიაობით“ განისაზღვრება. პანენბერგი ამას ახსენიებს, როგორც „ადამიანის თავისუფლებას, მისთვის წინასწარ მოცემული მოწესრიგებული თავისი ყოფიერების მიღმა იკით-

1. Coreth. Ehlen. Haffner. Ricken. Philosophie des 20. Jahrhunderts.
Stuttgart 1993, S. 95.

2. W. Pannenberg, *Was ist der Mensch?*. Göttingen 1962, S. 12.

ხოს და იგი გადალახოს“.³ მასში იგი ხედავს „ძირითად თვისებას... რაც ადამიანს ადამიანად ქმნის“. პანენბერგი აკეთებს მეორე, პირველთან უშუალოდ დაკავშირებულ დაკვირვებას: რომ, სახელდობრ, ადამიანი, თავისი არსიდან გამომდინარე, ყოველივე მოცემულის გადალახვას ლაშობს. „ყოველივეს მიღმა ილტვის ადამიანი, რაც მას სამყაროში ხვდება, არაფრისაგან სავსებით და საბოლოოდ არ რჩება იგი დაკმაყოფილებული“. ამიტომ საუბრობს პანენბერგი „უსასრულო ლტოლვაზე“, რაც „განუსაზღვრელში“ მიემართება; ადამიანი „უსასრულო მიმართებით“ ხასიათდება; ეს გახლავთ „არსი... გამოთქმისა სამყაროსადმი ღიაობა“.⁴

აქამდე პანენბერგი იძლევა ფენომენიდან გამომდინარე ადამიანური ყოფიერების დასაბუთებულ განმარტებას.⁵ შემდგომი ნაბიჯით კი იგი მას გადალახავს და მის მიღმა იმყოფება. უსასრულობისაკენ ის ზემოხსენებული ლტოლვა გაიგება არა მხოლოდ - ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიურად - როგორც „პირობა სამყაროსეული გამოცდილებისა“, არამედ პანენბერგი ამტკიცებს, რომ ამ ლტოლვისაკენ საპასუხოდ რაღაც უნდა მოემართებოდეს, რაშიც ლტოლვა აღსრულებას ჰპოვებს. როგორც უსასრულოს, მას მხოლოდ მაშინ გააჩნია აზრი, თუკი ის ასევე უსასრულოს ეხლება. ამიტომ ძალაშია: „ადამიანის უსასრულო მიმართება ვარაუდობს სამყაროს ყოველგვარი გამოცდილების მიღმა საპირისპიროს არსებობას“. უფრო მეტიც: პანენბერგი მიდის ცოცხალი სა და სულიერის საპირისპიროს ცნებამდე; იგი ამტკიცებს, რომ „ადამიანი... სიცოცხლის ყოველ ჟამს ყოველგვარი სასრულის მიღმა თავისკენ მიმართულ საპირისპიროს ვარაუდობს.“⁶

3. იქვე, გვ. 6.

4. W. Pannenberg, Was ist der Mensch? Göttingen 1962, S. 10.

5. Wilhelm Weischedel, Der Gott der Philosophen, Darmstadt 1983, Bd. II, S. 76.

6. W. Pannenberg, Was ist der Mensch?, S. 10.

აქედან უკვე შორს არ არის ღმერთის იდეამდე, რადგან „სიტყვა „ღმერთის“ მხოლოდ მაშინ შეიძლება აზრიანად გამოყენება, თუკი ის აღამიანის უსაზღვრო მიმართების საპირისპიროს გულისხმობს.“ ამ აზრით ღმერთი „აღამიანებისათვის წარმოადგენს იმ მიზანს, რომლის მიღწევისას მათ ლტოლვას სიმშვიდის მოპოვება ძალუძთ“. აქედან პანენბერგი აკეთებს უკვე ზემოხსენებულ დასკვნას: „სამყაროსადმი აღამიანის ღიოზა წინა პირობაა ღმერთზე მიმართებისა“.

საინტერესოა პანენბერგის მიერ ფანტაზიის ფენომენის მიჩნევა, როგორც მისი არგუმენტაციის ამოსავალი წერტილისა. ფანტაზია წარმოადგენს „ადამიანის გადამწყვეტ შემოქმედებით მოღვაწეობას“; მაგრამ ადამიანი „სწორედ თავის შემოქმედებაში იმავედროს მთლიანად და სავსებით მიმღებია“. ეს რეცეპტიულობა გვეკლინება იმ გზად, რომლის მეშვეობითაც ვალწევთ ღმერთის გაგებას, როგორც მომქმედი მიზეზისას. „ფანტაზიის მეშვეობით ღმერთისგან ღებულობს ადამიანი თავის თავს შინაგანობაში“; იგი არის „ადამიანისაგან სამყაროს ათვისების შემოქმედებითი წყარო“.⁷

პანენბერგი არ კმაყოფილდება იმით, რომ ღვთის არსებობა გასაგები გახადოს. მას სურს ანთროპოლოგიური განსაზღვრებიდან აგრეთვე ღმერთის პიროვნულობის ჩვენება. ამოსავალ წერტილს წარმოადგენს ნდობის ფაქტი, რომელიც ადამიანის მთელ ყოფიერებას განმსჭვალავს. „ნდობის გარეშე სიცოცხლე არავის ძალუძს.“⁸ ნდობა, ამტკიცებს პანენბერგი, განსაკუთრებით იქ არის აუცილებელი, სადაც საპირისპირო უცნობია. ეს ძალაშია „სინამდვილის მთლიანობის“ და განსაკუთრებით მისი „წყაროს“ მიმართ. სწორედ აქ არის საჭირო „უცილობელი ნდობა“. მაგრამ ეს კი ნიშნავს: სინამდვილის გამოუცნობლობის წინაშე ადამიანი

7. W. Pannenberg, Was ist der Mensch? S. 21.

8. ၈၁၃၅, ၂၃.

განსაზღვრულია „ღმერთის მიმართ უსასრულო ნდობისათვის“. და შემდგომ: უმაღლესი აზრით ნდობა არსებობს მხოლოდ პიროვნებათა მიმართ, რადგან ისინი განსაკუთრებული გზით არამართულია. მაშასადამე, ღმერთი უნდა „გავიზოროთ როგორც პიროვნება, როგორც პიროვნული ღმერთი“. პანენბერგის შემდგომი ნაბიჯი ამოდის თეზისიდან, რომ რაც ნდობას იმსახურებს, უნდა მოგვევლინოს „გასაგებ, სასრულ ფორმაში“. მაგრამ ღმერთი არის „არსებითად უსასრულო“ და, როგორც ასეთი, იგი არ არის უშუალოდ გასაგები. ამგვარად, ღმერთმა ჩვენი ნდობა რომ დაიმსახუროს, სასრული უნდა გახდეს. ამით უკვე პანენბერგი იესო ქრისტეს ინკარნაციას ასაბუთებს. ამგვარად მოსაზრებები, რომლებიც ადამიანს ახასიათებს როგორც სამყაროსადმი ღიასა და უსასრულო ღვთაების მქონეს, რომელსაც ფანტაზია გააჩნია და ადამიანური ყოფიერების შესაძლებლობისათვის აუცილებლად სჭირდება ნდობა გამოიყენება თეოლოგიური სისტემის შექმნისათვის, რომელიც სრულ პარმონიაში იმყოფება ქრისტიანულ თეოლოგიასთან.

ბუნებრივი თეოლოგიის დაფუძნების მეორე გზას პანენბერგი აღწერს სხვადასხვა წერილებში, განსაკუთრებით, სტატიაში „საკითხი ღვთის შესახებ“.⁹ აქ პანენბერგი ეკამათება ვილჰელმ კაი-შედელს, რომელსაც მიაჩნია, რომ ფილოსოფოსობა, როგორც რადიკალური კითხვა, არავითარი პასუხით არ კმაყოფილდება და ამიტომ აგრეთვე აზრიც ღმერთის შესახებ კითხვის ნიშნის ქვეშ უნდა დააყენოს. ამის საპასუხოდ პანენბერგი ხაზს უსვამს იმას, რომ „საკითხის ყველა აღსრულებას მის (სახელდობრ, ბიბლიური ღმერთის) მიღმა არ გავყავართ“. როგორ ასაბუთებს პანენბერგი თავის თეზისს? მას მიაჩნია, რომ შეუძლებელია მარტოოდენ კითხვებით საბოლოო პასუხის გარეშე აზრიანი ცხოვრება.

9 W. Pannenberg, Die Frage nach Gott, in: Grundfragen systematischer Theologie, Göttingen 1967.

ადამიანი „მიჩენილია მასზე, რაც მისკენ მიემართება როგორც მისი მატარებელი საფუძველი. თუკი იგი ამდაგვარი საფუძველი-საკენ მისასვლელს ჰპოვებს, მას შეეძლება თავისი ქცევა უცვლელ ნიადაგს დააყრდნოს, ნაცვლად მატყუარა, სინამდვილეში უნიადაგო ფუნდამენტისა. მხოლოდ ყოველი რეალობის საფუძველს, ან, უფრო უკეთ, ყოველ სინამდვილეზე მაღლა მყოფ ძალ-მოსილებას შეუძლია უსაფრთხოების მონიჭება, რომლის შერყევა არავითარ სხვა ძალას არ ძალუძს“. ამის საპირისპიროდ „რადიკალურად დასმულ კითხვაში შესაძლო პასუხის გარეშე ცხოვრება წარმოადგენს თავად სიცოცხლის შესაძლებლობის საფრთხეში ჩაგდებას, რომელსაც დიდხანს გაძლება არ შეუძლია“. ამიტომ საუბრობს პანენბერგი „ყოველივე სინამდვილის მატარებელსა და თავის სასრულობაზე ამდლებულ ძალაზე, რომელზედაც ადამიანი თავის ადამიანურ ყოფიერებაში მიჩენილია“. პანენბერგი ამტკიცებს: „იმით, რომ ადამიანის ყოფიერება რადიკალური კითხვებით თავისი განსაზღვრულობისა და აღსრულებისაკენ მოძრაობას იწყებს, იგი უკვე ნატარებია სინამდვილის მიერ, რომლის მიმართაცაა ამდაგვარი კითხვები დასმული. იგი უკვე მუდმივ იმყოფება სინამდვილის გამოცდილებაში, რომლისკენაც მიმართულია მისი კითხვა, გამოცდილებაში სინამდვილის არაობიექტივირებული სიღრმისა, რომელიც ყოველ დამხვედრ საგნობრიობას საფუძველად უდევს და თავის საკუთარ სიცოცხლეს ატარებს.“ პანენბერგი წერს: „პრეტენზია ქრისტიანული ქადაგებისა, რომ იგი მომდინარეობს ღვთის სინამდვილესთან შეხვედრიდან, არ წარმოადგენს მართო დარწმუნებას, არამედ უნარი შესწევს მისი დამტკიცებისა.“ ამის შესაძლებლობას იგი ხედავს იმაში, რომ ღვთის პასუხი ყოველთვის წინ უსწრებს ადამიანის კითხვას და, სახელდობრ, იმდაგვარი გზით, რომ სწორედ ის შეაძლებინებს ადამიანს კითხვის დასმას. „დამტკიცება ქრისტიანული საუბრისა ღმერთის შესახებ, შესაძლებელია მხოლოდ ისე შესრულდეს, რომ

ჯერ ღვთის გამოცხადება თავად ადამიანსა და მის სამყაროს უმუღავნებს იმას, რაზედაც ის თავის ჭეშმარიტებას ამტკიცებს. ამგვარად, ქრისტიანული საუბრები ღმერთზე უფრო მეტს წარმოადგენენ, უფრო ღიღ მიზანს ემსახურებიან, ვიდრე - მარტოოდენ დარწმუნებას. ადამიანისა და სამყაროს ყოფიერება, როგორც იგი ცხადდება ბიბლიური გადმოცემის შუქში, რის მერეც იგი ნამდვილად ზდება აღსაქმელი, შესაძლებელი იქნებოდა, გამოყენებული ყოფილიყო როგორც მოწმობა ბიბლიური ღმერთის რეალობისათვის.“ თუ ამ აზრებს მოკლედ გადმოვცემთ, იგი ასეთ სახეს მიიღებს: ადამიანი ღებულობს გამოცხადების მოსმენისას ჭეშმარიტებას თავის არსზე. იაზრებს რა იგი ამას, რომ გამოცხადებული მის ჭეშმარიტებას წარმოადგენს, მაშინ ძალუძს მას თავისი თავიდან გამოცხადების ჭეშმარიტებაში დარწმუნება.

უფრო თავისებურია ბუნებრივი თეოლოგიის დასაბუთება, ვიდრე ეს ზდება ანთროპოლოგიისა და ადამიანური ყოფიერების აზრიანობის მეშვეობით, როდესაც პანენბერგი იღვწის ისტორიის მსვლელობაზე მოსაზრებებიდან მიაღწიოს ღვთის გამოცხადების დამტკიცებას. მისი საყოველთაო თეზისი ასე ჟღერს: „გამოცხადების შემეცნება არ არის ზებუნებრივი“.¹⁰ „ღვთის თვითგამოცხადება არის ღიად სააშკარაოზე მდებარე ჭეშმარიტება“. „ყველასათვის, ვისაც თვალნი ასხია საყურებლად, ეს აშკარაა“; იგი არის „ზღომილება ეჭვმოუტანელი რეალობისა“, „თავის თავიდან ნათელი და თავისი თავიდან ნამდვილად დასამტკიცებელი ჭეშმარიტება; მოკლედ: იგი არის „აშკარა“ (evident). ველი, რომელზედაც გამოცხადება თავისი სიცხადით უნდა გამოჩნდეს, პანენბერგისათვის არის ისტორია. „ღვთის თვითგამოცხადება აღსრულდა არა პირდაპირ, მსგავსად თეოფანიისა, არამედ არაპირდაპირ, ღვთის ისტორიული ქმედებების მეშვეობით“. „ღმერთის გამოცხა-

10. W. Panenberg, Offenbarung als Geschichte, Göttingen 1963, S. 100. შეშლადმი ციტატებიც ამ წიგნიდანაა.

დება ჩნდება მისი ღვთაებრიობის დამამტკიცებელ ისტორიაში“. ამის დასადასტურად საჭირო არ არის რწმუნა. პანენბერგის ამაღლებული დასკვნა ასე ჟღერს: „შემთხვევათა მიუკერძოებელი აღქმის მეშვეობით შესაძლებელია იმის ჩვენება, რომ ისტორია ღმერთს ავლენს“; ამისი დამასაბუთებელი „ისტორიის თეოლოგია“ ექვემდებარება „პრინციპულ ისტორიულ ვერიფიკაციას“.¹¹ ამის შესაბამისად პანენბერგი ითხოვს, რომ ისტორია მკაცრი ისტორიული კვლევის გზით უნდა იქნეს ნათელმოსილი. ეს იმავე დროს ნიშნავს, რომ კვლევა არ უნდა შემოიფარგლოს იმ შეზღუდულებით, რომელსაც მიაჩნია, რომ ისტორიაში საქმე ეხება მხოლოდ და მხოლოდ წმინდად ადამიანურ სიბრტყეზე მიმდინარე პროცესებს. „ყოველი ტრანსცენდენტური სინამდვილის თავიდანვე გამორიცხვა იქნებოდა დაუშვებელი მეთოდური შეზღუდულობა“. თუკი ამ ყალბ გზას მოვერიდებით, მაშინ უფრო სარწმუნონი გავხდებით. უნდა მიღწეულ იქნეს „ისტორიულად დასადგენ მოვლენებში ღვთის გამოცხადების პოვნა“. რაც შეეხება „იესო ნაზარეტელის ბედს“, „პრინციპულად არ შეიძლება იმის უარყოფა, რომ ამ მოვლენის ისტორიულმა კვლევამ აგრეთვე მისი გამოცხადებისეული ხასიათი უნდა შენიშნოს და დაადგინოს“. პანენბერგის ისტორიული ხედვა განისაზღვრება ისრაელის ისტორიით. აქ გადამწყვეტია დაძაბულობა აღთქმასა და აღსრულებას შორის; ეს აყალიბებს ისტორიას. ამის ერთ მაგალითს წარმოადგენს ქანანის ქვეყნის დაუფლება, რომელიც ღვთისაგან იყო აღთქმული და, ფაქტობრივად, შესრულდა კიდევ. ასეთ კავშირებში ხედავს პანენბერგი „იპოვებს ისტორიულ თვითდამტკიცებას“ და ამის შესაბამისად საუბრობს იგი „იპოვებს ძალმოსილებიან და ღვთაებრიობის სიცხადის გამომცხადებელ ისტორიულ ფაქტზე.“ მაგრამ ეს ძალაში უნდა იყოს არა მხოლოდ ისრაელელი ხალხის თვალთა-

11. W. Pannenberg, Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1967, s. 76. შემდგომი ციტატები აქედანა.

ხელვიდან. პანენბერგი კატეგორიულად ხაზს უსვამს: „მარტოღენ ზელაპირულობას ძალუმს არ დაინახოს ამ კავშირთა სიცხადე, რომელიც ამქვეყნიურ პროცესებში არაფერს ხელავს გარდა ადამიანური ღონისძიებებისა და ინტრიგებისა“. პანენბერგი, რასაკვირველია, მოუთითებს იმაზეც, რომ „ღვთის აღთქმანი სხვაგვარად შესრულდა, და არა ისე, როგორც ის თვის დროზე მის პირველ მიმღებებს ესმოდათ“. ამიტომ იგი ისრაელის ისტორიის ცალკეულ ხდომილებებზე დაკვირვებიდან გადადის საყოველთაო ისტორიის განხილვაზე. ამაში პანენბერგი ხელავს იმავე ძირითად სტრუქტურას, როგორც ზემოხსენებულ ხდომილებებში. აგრეთვე „სინამდვილის ტოტალური ხელვა, როგორც ისტორიისა, არის მიმართული აღთქმების შესრულებაზე“. მაგრამ „ისტორია, როგორც მთლიანობა, მხოლოდ მაშინ გამოჩნდება, თუკი მის ბოლოს ვიმყოფებით.“ ისტორიის ამდაგვარი ესქატოლოგიური კონცეპცია სამყაროს აღსასრულის შესახებ იქნება გვიან ებრაულ მწერლობაში. „იგი ელოდება იაკვეს საბოლოო თვითდამტკიცებას უკანასკნელ ხდომილებებთან კავშირში, როგორც აღსასრულს სამყაროს მთლიანი ისტორიისა“. პანენბერგი უერთდება ამ მოსაზრებას და პრინციპულად დაასკვნის, რომ „მხოლოდ საყოველთაო ისტორიას ძალუმს ჩვენება ერთი ღმერთის ღვთაებრიობისა და ეს შედეგი მიიღება მხოლოდ ყველა ისტორიათა დასასრულის ჟამს;“ მხოლოდ იქიდან გახდება შესაცნობი „ღვთის მიერ დაგეგმილი ისტორია“. თუ რა მნიშვნელობას იძენს ამით ისტორია ბუნებრივი თეოლოგიის საკითხის ფარგლებში, გამომდინარეობს იქიდან, რომ პანენბერგი ერთი მთლიანი პანორამის შესაძლებლობას ღმერთის აზრებს უკავშირებს, რადგან მხოლოდ ის იძლევა „ისტორიის ერთიანობის გააზრების შესაძლებლობას“. პანენბერგს მიაჩნია, რომ „მსოფლიო ისტორიის ერთიანობა დღეს მხოლოდ ისრაელის ღმერთისაგან არის საწვდომი;“ ეს არის „ისტორიული სინამდვილის ერთადერთი შესაფერისი ხელვა“.

საინტერესოა პანენბერგის შემდეგი შეხედულება, როდესაც იგი „ჭეშმარიტების ერთიანობის“ ფაქტიდან ამოსული, რომელიც მას ესმის „გამოცხადების გზის“ აზრით, დასკვნას აკეთებს ღმერთის რეალობის შესახებ. „ეს ნიშნავს თავად ქრისტიანული უწყების ჭეშმარიტების დამტკიცებას, რომ მხოლოდ იგი აფუძნებს ჭეშმარიტების ერთიანობას“; ღიახ, ეს არის „ერთადერთი შესაძლო მტკიცება მისი ჭეშმარიტებისა“.

ისტორიის დასასრულის საყოველთაო სავალდებულოდ აღქმა და მისი მთლიანობის გადახედვა, პანენბერგის აზრით, შესაძლებელია. ეს, სახელდობრ, იმითაა შესაძლებელი, რომ იესო ქრისტეში და, განსაკუთრებით, მის მკვდრეთით აღდგომაში ისტორიის დასასრული წინასწარ არის უკვე განჭვრეტილი. „იესოს აღდგომას ის მნიშვნელობა გააჩნია, რომ იყოს დასასრულის წინა ხდომილება“; „იესოს ბედში ყოველი ისტორიის დასასრული წინასწარ არის მოცემული, იგი არის წინასწარი ხდომილება“. ამიტომ იესო უნდა გავიგოთ, როგორც ღმერთის ღვთაებრიობის საბოლოო თვითდამტკიცება ყოველივე ხდომილების დასასრულის წინასწარგადაწყვეტილებაში (Vorgriff)¹².

ამით ხდება ისტორიაში ღვთის თვითდამტკიცების საკითხის, იესო ქრისტეს აღდგომის ჭეშმარიტებასთან დაკავშირება. მაგრამ ეს არის, პანენბერგის შეხედულებით, შემთხვევა sui generis, განსხვავებული ყველა ისტორიულ ხდომილებათაგან, რომელთაც ყოველთვის მხოლოდ რელატიური მნიშვნელობა გააჩნიათ. „ქრისტეს ხდომილებას, როგორც ცალკეულ ხდომილებას, აქვს აბსოლუტური მნიშვნელობა“.

საკითხი ახლა იმაში მდგომარეობს, თუ როგორ შეუძლია ამდაგვარ ცალკეულ და მაინც აბსოლუტურ ისტორიულ შემთხვევას, რომელმაც აზრი ღვთის ისტორიული გამოცხადების შესახებ

12. W. Pannenberg, Offenbarung als Geschichte, Göttingen 1963, s. 133. შემდეგი ციტატებიც ამ წიგნიდანაა.

უნდა დადასტუროს, საკუთარი ჭეშმარიტების დამტკიცება. პანენბერგი იძლევა ასეთ მტკიცებას: იესო ქრისტე რომ ღმერთის აბსოლუტური გამოცხადებაა, ამისი ცოდნა სავსებით შეიძლება სრული დამაჯერებლობით. აქ საქმე ეხება „უბრალო და არავითარ შემთხვევაში ზეზუნებრივ ჭეშმარიტებას.“ „საჭირო არ არის რწმენის მოშველიება, რომ ისრაელისა და იესო ქრისტეს ისტორიაში ღვთის გამოცხადება ეპოვოთ“. შესაძლებელია იმის ცოდნა, რომ ჯვარცმულის აღდგომა ღვთის ესქატოლოგიურ თვითდამტკიცებას წარმოადგენს“. ეს არის „ყველა თვალთა წინაშე გამოცხადებული აშკარა ჭეშმარიტება“, „უტყუარად სარწმუნო“, „თავისთავად ცხადი“. „იესო ქრისტე რომ უკვე მომხდარი ისტორიის დასასრულია, ამას ქრისტიანი აგრეთვე ემპირიულად დადასტურებულს ჰპოვებს“. მაგრამ ეს მტკიცება იმით არის შეზღუდული, რომ ემპირიული დადასტურება მომავალში არის გადატანილი. „მორწმუნეს შეუძლია მხოლოდ ნდობის გამოცხადება, რომ ხდომილების ფაქტობრიობა, რომელზედაც ის თავის თავს დაფუძნებულად გრძნობს, ისტორიული კვლევის მსვლელობისას მუდმივ იქნება დადასტურებული“. „დადგება დღე“ - აცხადებს პანენბერგი - „როდესაც ქრისტიანული შემეცნების ემპირიული დადასტურება იესო ქრისტეზე, როგორც ისტორიის დასასრულზე, ყველა ადამიანისაგან აღიარებული იქნება - სიხარულით ან ზიზღით“.

რა თქმა უნდა, პანენბერგს რწმენის ისე გაგება სურს, რომ რწმენას ცოდნა უნდა უძღოდეს წინ. იგი ამტკიცებს „რწმენის დაფუძნებას წინ წამძღვარებული ცოდნის მეშვეობით“, რადგან „ენდობიან არა ბრმად, არამედ სანდოდ მიჩნეულ ხელმოსაყიდი მონაცემის საფუძველზე“. ეს წინ წამძღვარებული ცოდნა უნდა იყოს სწორედ ის უშუალო გაგება ისტორიული მოვლენებისა, როგორც ღვთის გამოცხადების ხდომილებებისა, რადგან „რწმენა მხოლოდ მაშინ იღვიძებს, როდესაც ხდება ამ მოვლენების

მოუკერძოებელი აღქმა“. მეორე მხრივ, პანენბერგი „წარსული ხდომილების მიმართ ჩვენი ცოდნის ალბათობის ხასიათსაც“ აღნიშნავს და, ამავე დროს, ამტკიცებს, რომ საქმე ეხება „შემეცნებას“, რომელიც ადამიანს „თავისი თავიდან არ გააჩნია“, რადგან „არავინ მიღის ღვთის შემეცნებამდე საკუთარი გონებითა და ძალით“. საბოლოოდ, აქაც მიუთითებს იგი მომავალზე. ისტორია, როგორც „გამოცხადება, არის ის, რაც სულ მცირე, პრინციპულად დასტურდება, ახლა თუ არა, მომავალში მაინც.“

ვინც ღვთის ხილული გამოცხადების თეზისის ისტორიაში არ იზიარებს, მის მიმართ პანენბერგი აცხადებს: „არსებობენ ღარბმეცხედნი, რომელთაც აშკარა ჭეშმარიტების დანახვა არ სურთ.“ პანენბერგმა შესანიშნავად უწყის, რომ ეს არის ადამიანების საყოველთაო და ბუნებრივი სიტუაცია. მაგრამ ბევრი ადამიანის მიერ ჭეშმარიტების არ დანახვა პანენბერგის მიერ ინტერპრეტირებულია „როგორც ტენდენცია საკუთარ ნებაზე გახვევებისა (სიჯიუტე)“ და აქედან გამომდინარე, როგორც „ცოდვა“. „თეოლოგიას არავითარი საბაბი არ გააჩნია, რათა სიბრძნის პოზიციას საყოველთაო გონებისეული ჭეშმარიტების ღირსება მიანიჭოს“ - ამბობს პანენბერგი. წმინდანების ტრადიციის მიხედვით, ღვთაებრივი ჭეშმარიტების შეცნობისათვის პანენბერგი (გონების) გაბრწყინებაზე საუბრობს. „არ შეიძლება იმის უარყოფა“, - აცხადებს პანენბერგი - „რომ - არა ქრისტეს სახარების შინაარსის ჭეშმარიტების გათვალისწინებით, არამედ მისი შემეცნების სულიერი აღქმის გათვალისწინებით - საჭიროა გაბრწყინება, რათა ადამიანს ჭეშმარიტება თავისი თავიდან, როგორც ასეთი, გამოეცხადოს“.

შემაჯამებლად თუ ვიტყვით, პანენბერგის შემოქმედება წარმოადგენს შთაბეჭდავ ცდას, როგორც ამას გვამცნობს ბერნდ ბურკჰარდტი თავის სტატიაში პანენბერგზე,¹³ საფუძველი ჩაუყაროს

თეოლოგიას, რომელიც მიზნად ისახავს „გამოცხადების ცნების ახალი აღქმის მეშვეობით კარლ ბართის დიალექტური თეოლოგიის გამოცხადების პოზიტივიზმის აპორიები გადალახოს“. პანენბერგი ცდილობს, როგორც ფილოსოფიური, ასევე თეოლოგიური ტრადიციების პრობლემების ისტორიის დამუშავებას, რათა თეოცენტრისტულ თეოლოგიას ხელახლა ჩაუყაროს საფუძველი, რომელიც ითვალისწინებს განმანათლებლობის დროიდან მოყოლებულ კრიტიკას დღევანდლამდე. მაგრამ თეოლოგიას თანამედროვე პრობლემების გათვალისწინება მაშინ შეუძლია, თუკი მას თავი ესმის როგორც „მეცნიერება ღმერთზე“.¹⁴ მაშინ აქვე წამოიჭრება საკითხი, თუ როგორ ადასტურებს თეოლოგია თავის საგანს. ეს არ შეიძლება მოხდეს, პანენბერგის აზრით, ვერეთწოდებული ღვთის არსებობის მტკიცებებით. ჭეშმარიტი ღვთის შემეცნება, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, პანენბერგისათვის წარმოადგენს ღვთაებრივი თვითგამოცხადების შემეცნებას იესო ქრისტეში ისე, რომ ღვთის არსებობის მტკიცებებს არ გააჩნიათ დამოუკიდებელი მისაღვამი ჭეშმარიტი ღვთის შემეცნებასთან. ამის შემდეგ პანენბერგი ერთმანეთისაგან ანსხვავებს ღვთის არსებობის კოსმოლოგიურსა და ონტოლოგიურ მტკიცებას.

კოსმოლოგიური მტკიცებები საბოლოოდ ეყრდნობა კაუზალობის მეტაფიზიკურ ან საკმაო საფუძვლის პრინციპებს. ისინი ასკვნია ბუნების წესრიგიდან აუცილებელ არსებაზე, როგორც მის მიზეზზე. მაგრამ უკვე უილიამ ოკამმა მოძრაობის მიზეზობრივი ჯაჭვის პირველი წევრის დაშვება გააკრიტიკა (რადგან ამ წევრის ძებნა შესაძლოა უსასრულობამდე გაგრძელებულიყო) და იგი დაიყვანა შემნარჩუნებელის (ე.ი. ვინც ამ წესრიგს „ინარჩუნებს“) პრინციპზე. მაგრამ ინერციის პრინციპის ფორმულირებამ ეს ბოლო დაშვებაც ზედმეტი გახადა. ამიტომ „ბუნებიდან ღმერ-

14. W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, 1973, s. 299.

თისკენ არავითარი უეჭველი გზა აღარ მიემართება“.¹⁵ ასეთივე ფიასკოს განიცდის, პანენბერგის აზრით, ღვთის არსებობის ონტოლოგიური მტკიცება, რომელიც ღმერთის ცნებიდან ამოსული მის არსებობას დაასკვნის. რადგან აქ წამოიჭრება პრობლემა, რაც უკვე ჰეგელმა შეამჩნია, თუ როგორ უნდა გახდეს აზრი ღმერთზე ადამიანისათვის თავისთავად ცხადი არა მხოლოდ გარეგნულად, არამედ - აუცილებლობით. „სანამ ეს მტკიცება მოჩანს როგორც ვარაუდი, რომლის დაშვება შეიძლება, მაგრამ ასევე შეიძლება მისგან თავის შეკავება, მაშინ ღმერთზე აზრს და აგრეთვე მისგან წარმოებულ ღვთის არსებობას არ გააჩნიათ აუცილებლობა.“¹⁶ მაგრამ, მიუხედავად მათი თეორიული წარუმატებლობისა ღვთის არსებობის მტკიცებები - განსაკუთრებით მათ ახალდროულ ანთროპოლოგიურ ინტერპრეტაციებში - უნდა დაფასდეს როგორც ცდა, რომლის მიხედვითაც, აზრი ღმერთზე წარმოჩენილია, როგორც ადამიანის არსისთვის, სწორედ მის სამყაროსთან დამოკიდებულების თვალსაზრისით, ხელშეუვალი რამ. ამ ფუნქციის შესრულება დღეს, ათეისტური კრიტიკის გათვალისწინებით, პანენბერგის მიხედვით, მხოლოდ ანთროპოლოგიურ არგუმენტაციას შეუძლია, რომელიც ცალკეულ მეცნიერებათაგან გამოკვლეულ ადამიანის ყოფიერების ფენომენებს განიხილავს „მათი რელიგიური და თეოლოგიურად მნიშვნელოვანი იმპლიკაციების“ მხრივ, ასე რომ, თუმცა, ამით უკვე არ არის ღვთის რეალობა დამტკიცებული, მაგრამ ნაჩვენები არის ადამიანის ყოფიერების არსებითი მიმართება რელიგიურ თემატიკასთან.“¹⁷ ეს მიმართება, ისევე როგორც თავად რელიგიური თემატიკა, არ უნდა იქნენ აბსტრაქ-

15. W. Pannenberg, Gottesgedanke und menschliche Freiheit, Göttingen 1972, 15.

16. იქვე, გვ. 15.

17. W. Pannenberg, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983, 227.

ტული გზით აღქმულნი (დაახლოებით „რელიგიური აპრიორის“ გაგებით). ორივე გაგებული უნდა იყოს თავიანთ მრავალგვარ ფორმაში, რომლებსაც ისინი ღებულობენ ხალხთა კონკრეტულ რელიგიებში და, ამგვარად, რელიგიის ისტორიის მეშვეობით. მაგრამ, თუკი რელიგიურ თემატიკას საქმე აქვს სინამდვილის მთელ განზომილებასთან, მის ტოტალურობასთან, და თუკი სინამდვილის მთლიანობა, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ჯერ დასრულებული არ არის და იმყოფება პროცესში შემდგომი გარდაქმნისათვის, ისე რომ, ჭეშმარიტების დადგენა მხოლოდ ისტორიის დასასრულიდან ხდება შესაძლებელი, მაშინ აგრეთვე საკითხი რელიგიურ გადმოცემათა ჭეშმარიტების შესახებ, საბოლოოდ ვერ იქნება პასუხგაცემული. ამიტომ ისტორიაში ქრისტიანული ღვთის გაგების ჭეშმარიტება „რისკის ზონაში“ იმყოფება და საჭიროებს გამოცდილების შემდგომი მსვლელობის დამტკიცებას. ამიტომ, რომ ქრისტიანულ თეოლოგიას თავის უპირველესი საგნის ჭეშმარიტებასა და რეალობაში არ შეუძლია უშუალო გზით დარწმუნდეს, არამედ მხოლოდ ისე, რომ მას ღვთის რეალობა მის სადავობაში და, მაშასადამე, არაპირდაპირი გზით, „როგორც პრობლემა“ - ეძლევა თემად.¹⁸

თანამედროვე დისკუსიის ვითარების გათვალისწინებით, ამბობს ბერნდ ბურკჰარდტი, პანენბერგის ცდა, მოახდინოს თეოლოგიურ შინაარსთა პოზიტივიზმისაგან ჩამოშორება, უნდა შეფასდეს, როგორც არსებითი წვლილი, რომელიც თეოლოგიას ეხმარება თავისი თავის ნათელ გაგებაში - როგორც რაციონალური მტკიცების გათვალისწინებით თავისი ჭეშმარიტებაზე პრეტენზიისა რწმენის სუბიექტივიზმის გაგრცელებულ ნაირსახეობათა საპირისპიროდ, აგრეთვე საპირისპიროდ ყველა დროებითი ხასიათის მქონე როგორც თეოლოგიური, ასევე ფილოსოფიური თეორიისა.¹⁹

18. W. Pannenberg, Wissenschaftstheorie und Theologie, 1973, 301.

19. Argumente für Gott. Freiburg, 1987. S. 272.

იოზეფ მარია ბოზენსკი (1902-1995), მართა-
ლა, პოლონური წარმოშობისაა, მაგრამ თავისი
გერმანული ენით (მისი თხზულებები გერმანულ
ენაზეა შექმნილი) და შვეიცარიელობით იგი
საპატიო ადგილს იკავებს გერმანულ მოაზროვ-
ნეთა შორის. 1939 წლიდან ბოზენსკი უკვე

ოზეფ მარია ბოზენსკისთან, მისი სიცოცხლის ბოლოს, მეც
დავაძვარე კონტაქტი (იხ. ამის შესახებ ჟურნ. „რელიგია“, №9,
1992), რისი შედეგიც გახლდათ, რომ მან თავისი წიგნები გად-
მომიგზავნა. ერთ-ერთი მისი წიგნიდან მაშინვე ვთარგმნე ფრიად
მნიშვნელოვანი წერილი „ახსოლუტი“, რომელიც იმავე „რელიგი-
აში“ გამოვაქვეყნე. ახლა გთავაზობთ ამ წერილის თარგმანს.

136

* * *

ჩვენი მედიტაციის ბოლოს მივუახლოვდით აბსოლუტის პრობლემას ასე უწოდებენ ფილოსოფოსები უსასრულოს. ამაზე მსჯელობას ვიწყებთ სწორედ დასასრულს, რადგან ფილოსოფოსებისათვის ღმერთი - და საქმე ეხება სწორედ მას სულაც არ დგას დასაწყისში, როგორც ეს ზდება მორწმუნეებთან. თუკი ფილოსოფოსი მას საერთოდ აღწევს, მაშინ ეს ზდება სასრული სამყაროს, მიწიერ არსებულთა შორის ხანგრძლივი მოგზაურობის შემდეგ.

საგვებით სპეციფიკური სიძნელე ამ სფეროსი ის არის, რომ ღვთისაკენ მიმავალი ორი გზა არსებობს: გზა რელიგიისა და გზა ფილოსოფიისა. ადამიანი კი არის ერთიანობა, არ შეიძლება ასე ადვილად მორწმუნის გამოყოფა მოაზროვნისაგან. ამიტომ ყოველთვის არსებობს საფრთხე, რომ ჩვენი რწმენა ჩვენს ფილოსოფიურ აზროვნებაზე ზემოქმედებას მოახდენს, რომ ჩვენ, განსაკუთრებით ამ საკითხში, ზოგიერთ რამეს გონებით დამტკიცებულად მივიჩნივთ, რაც სინამდვილეში მხოლოდ გონებას, მართოდენ ფილოსოფიას არ ძალუძს. უაიტჰედმა ერთხელ განაცხადა, რომ ჩვენი კულტურის სფეროში წამყვან მეტაფიზიკოსთა შორის არის მხოლოდ ერთადერთი, რომელიც რწმენისაგან საგვებით დამოუკიდებლად აზროვნებდა ღვთის შესახებ სახელდობრ, არისტოტელე. ყველანი მას შემდგომ, პლოტინიდან მოყოლებული, იმყოფებოდნენ რწმენის ზეგავლენის ქვეშ. იმაზე მეტი, რასაც არისტოტელემ მიაღწია, წმინდა ფილოსოფიას არ ძალუძს.

მაგრამ მე მეჩვენება, რომ უაიტჰედმა აქ გადააჭარბა. შესაძლებელია, ჩემი რწმენით, ღმერთზე აგრეთვე ფილოსოფიურად უფრო მეტის თქმა, ვიდრე ეს არისტოტელემ თქვა. ჩვენი გრძელი ისტორიიდან, უპირველეს ყოვლისა, ერთი რამ ვისწავლეთ, სახელდობრ, რომ ღვთის არსებობა არც ერთ დიდ მოაზროვნეს სერიოზულად ეჭვქვეშ არ დაუყენებია. ეს შეიძლება, უცნაურად

ჟღერდეს, თუკი გავიხსენებთ მრავალრიცხოვან ეგრეთწოდებულ
 ათეისტებს. მაგრამ საქმეს უფრო ახლოდან თუ შევხვდავთ, აღ-
 მოვაჩენთ, რომ დიდი ფილოსოფიური დავა სრულიად არ ეხება
 აბსოლუტის, უსასრულოს არსებობას, ასეთი რამ რომ არსებობს,
 ამას ერთნაირი დარწმუნებულობით ამტკიცებენ პლატონი, არი-
 სტოტელე, პლოტინი, თომა აკვინელი, დეკარტე, სპინოზა, ლაიბ-
 ნიცი, კანტი, ჰეგელი, უაიტჰედი - და აგრეთვე, თუ შეიძლება პა-
 ტარა მოაზროვნების დიდებთან შედარება, დღევანდელი დიალექ-
 ტიკური მატერიალისტები, კომუნიზმის ოფიციალური პარტიული
 ფილოსოფოსები. საქმე ისაა, რომ როდესაც ისინი ქრისტიანული
 ღმერთის არსებობას დიდი სიმძაფრით უარყოფენ, მათ ჩვევად
 აქვთ, იმავე დროს ამტკიცონ, რომ სამყარო არის უსასრულო, მა-
 რადიული, უზღვრო, აბსოლუტი, და რაც კიდევ უფრო მეტია: მა-
 თი განწყობა, როგორც ამას ადვილად დაადგენს ყოველი, ხშირ
 შემთხვევაში არის ტიპურად რელიგიური. მაშასადამე, საკითხი
 არ ისმება, არსებობს თუ არა ღმერთი, არამედ: არის თუ არა იგი
 ბიროვნება, სული. ეს შეიძლება, უცნაურად ჟღერდეს, მაგრამ
 ასეა. შესაძლოა, აქა-იქ მართლაც არსებობდნენ აბსოლუტის ნამდ-
 ვილი უარყოფელნი. მაგრამ, ყოველ შემთხვევაში, ძალზე
 იშვიათად და მათ არ გააჩნიათ დიდი მნიშვნელობა. საკამათო სა-
 კითხი ის კი არ არის, ვიმეორებ, არსებობს თუ არა ღმერთი,
 არამედ - როგორ უნდა გავიაზროთ იგი.

მაგრამ თავისთავად ცხადია, რომ ღვთის ყოვნა-არყოვნის პრობლემის გამო საკითხის დასმა კანონიერია. არავითარი ავტორიტეტი აგრეთვე ყველა იმ ფილოსოფოსისა ერთად აღებული არ უნდა იყოს საკმაო საფუძველი რომელიმე ფილოსოფიური მტკიცების მისაღებად. ჩვენ ნება გვაქვს და უნდა ვიკითხოთ კიდევ, თუ რა მოსაზრებები გვაიბულებენ, რომ ვაღიაროთ ღმერთის არსებობა. ამ თვალსაზრისით, შესაძლოა, ფილოსოფოსები ორ კლასად დაგვყოთ მათი მეთოდის მიხედვით, რომელსაც იყენე-

ბენ ღვთის არსებობის დასამტკიცებლად. მე მათ დავყოფდი „ინტუიციონისტებად“ და „ილაციონისტებად“; თუმცა, ეს სახელწოდებები არცთუ საკვებით მოსწრებულა. ინტუიციონისტები ფიქრობენ, რომ ღმერთი, აბსოლუტი რაღაცნაირი გზით პირდაპირ არის მოცემული. მას ჩვენ ვხვდებით ჩვენს ცდაში. უნდა ვაღიაროთ, რომ ასეთი ფილოსოფოსები საკმაოდ იშვიათნი არიან, უფრო სწორად, ისინი იშვიათად აღიარებენ, რომ ამგვარ მოძღვრებას მისდევენ. მაგრამ ეს საკვებით ესადაგება უკვე ხსენებულ კომუნისტურ ფილოსოფოსებს სახელდობრ, იმის დამტკიცება, რომ არსებობს ერთი უსასრულო და მარადიული მატერია, მათ არასოდეს მოუციათ, როგორც ჩანს, ეს პირდაპირ აქვთ შეშფიცებული. სახელგანთქმული ფრანგი ფილოსოფოსი ბერგსონი, მართალია, არ ამტკიცებდა, რომ მას აქვს ამდაგვარი გამოცდილება ან რომ იგი სხვა ფილოსოფოსებს მოეპოვებათ - მაგრამ ასწავლიდა, რომ ამგვარი გამოცდილება აქვთ მისტიკოსებს და მასზე აფუძნებდა თავის ღვთის არსებობის მტკიცებას.

წმინდა ინტუიციონისტებისაგან უნდა განვასხვაოთ მოაზროვნენი, რომლებიც, როგორც, მაგალითად, მაქს შელერი ან კარლ იასპერსი, ღვთის გარკვეულ გაგებას ამტკიცებენ, მაგრამ ამავე დროს ფიქრობენ, რომ ადამიანი გებულობს მას არა თვით მასში, არამედ სასრულ არსებულში. იასპერსისათვის ადამიანური არსებობა არის ის, რაც თავის თავშივე და მისი ტრანსცენდენტისაკენ ღვთისაკენ არის მიმართული. იასპერსი ალბათ პროტესტს განაცხადებდა, ისევე როგორც შელერი, თუკი ამას მტკიცებას უწოდებთ მაგრამ ალბათ შესაძლებელი იქნებოდა იმის თქმა, რომ ეს არის გაგება სასრულ არსებულში, რომელიც ისეა მოწყობილი, რომ უსასრულოს აღქმის შესაძლებლობას იძლევა. მაშინ კი განსხვავება ამ განწყობასა და იმ გამოკვეთილად ილაციონი-

* Illation (ლათ.) - ლოგიკურ დასკვნაზე დაფუძნებული. მთარგმნ.

სტურს შორის, შესაძლოა, არც ისე დიდი იყოს, როგორც ეს თავდაპირველად უნდა გვეფიქრა.

ილაციონისტები ასევე არიან კვლავ ორი სახის. მათგან ზოგიერთნი - მაგალითად, წმიდა ანსელმ კენტერბერიელი, დეკარტე, სპინოზა, ჰეგელი და რამდენიმე სხვა ფიქრობენ, რომ შესაძლებელია ღვთის არსებობა დამტკიცონ a priori, სასრულ არსებულთა ცდაზე მიმართების გარეშე, ასე ვთქვათ, მარტოოდენ გონებიდან. როგორც რომელიმე სამკუთხედის განსაზღვრებიდან შეიძლება მისი თვისებები გამოვიყვანოთ იმისაგან სავსებით დამოუკიდებლად, არსებობს სამყაროში სამკუთხედები თუ არა, ასევე შეიძლებოდა ღვთის არსებობის დამტკიცება.

მაგრამ ეს მტკიცება უკუგდებულ იქნა თომა აკვინელისა და
შემდგომ კანტის მიერ და, ისეთი წარმატებით, რომ მას დღეს
მხოლოდ იშვიათად აღიარებენ.

ამის საპირისპიროდ, მრავალი ფილოსოფოსი სხვადასხვაგვარ ღვთის არსებობის მტკიცებას აღიარებს, რომლებიც ცდაზე არიან დაფუძნებულნი. მე მეჩვენება, რომ უმრავლესობას მათ შორის, ძირითადად, იგივე საფუძველი აქვთ. მე მათ იმავე ფორმით გადმოვცემ, როგორც ამას ვპოულობ უაიტჰედთან მეოცე საუკუნის ღვთის დიდ თეორეტიკოსთან. რადგან, როგორც ჩანს, რასაც იგი ამბობს, ამ ჯგუფში შემაჯალი სხვა მოაზროვნეები ძირითადად მას დაეთანხმებოდნენ.

ამგვარად, უაიტჰედი ფიქრობს, რომ სამყაროში შეგვიძლია დავადგინოთ მუდმივი ქმნადობა. ყოველივე, რაც არის, იქმნება. მაგალითად, ვაშლი არის მწვანე და შემდეგ იგი ხდება ყვითელი. ამიტომ, მისი მიხედვით, ამ ქმნადობის მიღმა რაღაც მამოძრავებელი ძალა უნდა ვიგულისხმოთ. იგი მას უწოდებს „Creativity“, „შემოქმედებით ძალას“. მაგრამ მართო ეს არ არის საკმარისი. დავუშვათ, სამყაროში არსებობს ლტოლვა ახლისაკენ, მაშინ აქედან ჯერ კიდევ არ ჩანს, თუ ეს ახალი რატომ უნდა იყოს

მოწყობილი ასე და არა სხვაგვარად. რასაკვირველია, შეიძლება ითქვას, სწორედ ამგვარი და არა სხვაგვარი ბუნების კანონები არსებობენ, რომლებიც განსაზღვრავენ, განაპირობებენ, რომ ვაშლი ხდება სწორედ წითელი ან ყვითელი და არა ლურჯი. მაგრამ საკითხი ამით მხოლოდ გადაიწვეს. ბუნების შესაძლო კანონების უსასრულო რიცხვს შორის რატომ არსებობს სწორედ ასეთი? სამყაროს განვითარება რატომ მიჰყვება სწორედ ამ და არა სხვა გზებს? აქ, თავისთავად ცხადია, შეიძლება ითქვას - და ეს ზმირად თქმულა კიდევ, - რომ ამაზე პასუხის გაცემა არ ძალგვიძს. მაგრამ ასეთ პოზიციას უაიტჰედი გადაჭრით უარყოფს. ფილოსოფოსი, ამბობს იგი, არსებობს, რათა რაციონალურად გაიგოს, ახსნას. მან თავისი არსის შესაბამისად უნდა ივარაუდოს, რომ არსებობს ახსნა, რომ სამყაროში გონება ბატონობს. ეს არის ძირითადი პირობა მეცნიერებისა. განსხვავება ფილოსოფიასა და ცალკეულ მეცნიერებებს შორის მხოლოდ ის არის, რომ ფილოსოფია რაციონალიზმს ყოველგვარ შეზღუდვების გარეშე იყენებს, გაცილებით შორს იმ ზღვრის მიღმა, რაც ცალკეულ მეცნიერებათათვის საკმარისია. ფილოსოფოსს, ასე ამბობს უაიტჰედი, აქვს უფლება და მოვალეობა, მუდმივად იკითხო: რატომ?

და მაშინ აკეთებენ დასკვნას, რომ უნდა არსებობდეს ღმერთი სამყაროზე ზემდგომი ძალა, სახელდობრ, უსასრულო ძალა, რომელიც სწორედ სამყაროს მსვლელობას განსაზღვრავს. იგი მას უწოდებს „კონკრეტიზაციის პრინციპს“ - საფუძველს, რის გამოც საგნები არიან სწორედ ასეთნი, როგორიც არიან და არა სხვაგვარნი.

ამის მიღმა არსებობს კიდევ შემდგომი მოსაზრება, რომელიც თავად უაიტჰედის მიერ ფორმულირებული არ იყო, მაგრამ აქ გადაიწყვეტია: საკითხავია, რატომ არსებობს საერთოდ სამყარო და სწორედ ეს სამყარო და არა სხვა? რადგან მასში საამისოდ არავითარი საფუძველი არ არსებობს. მხოლოდ მაშინ შეძლებდა

იგი, ასე ვთქვათ, თავისი თავის დაფუძნებას, თუკი აბსოლუტი იქნებოდა. მაგრამ მაშინ აგრეთვე აბსოლუტი იქნებოდა მოცემული. მაშასადამე, ჩვენ ყველა შემთხვევაში იძულებულნი ვართ ამგვარი რამ მივიღოთ.

ასეთ დასკვნას გვერდი რომ ავუაროთ, არის მხოლოდ ერთი შესაძლებლობა: უნდა ვთქვათ, რომ სამყაროში არსებობს რაღაც ირაციონალური, როგორც ამას ელევანტურად გამოთქვამენ, რაც ნიშნავს, რომ არსებობს რაღაც უბრალოდ აბსურდული, უაზრო. და მართლაც ყველა, ვინც ზემოთ მოხაზულ მტკიცებას უარყოფს, სხვადასხვაგვარი გზით ირაციონალისტიები არიან. ასეთებია პოზიტივისტები, ზოგიერთი იდეალისტი და საბოლოოდ, ფილოსოფოსი, რომელიც თავისი ათეიზმით სახელგანთქმული გახდა სარტრი. შესაძლოა, სარტრი არის უინტელიგენტურესი და მკვეთრი ათეისტი, რომელიც კი ისტორიას ოდესმე ჰყოლია, და ამიტომ ღირს მისი მოძღვრება მოკლედ რომ დავახასიათოთ.

მან უმაღლეს ხარისხში, ვიდრე მრავალმა სხვამ, გაიგო და განიცადა არაუცილებლობა და უქმარიობა ყოველივესი, რასაც კი სამყაროში ვპოულობთ. ყოველივე ეს, ამბობს იგი, არის უფლებამოსილების გარეშე. ის სრულიად არ საჭიროებს ყოფნას და მაინც აქ არის. აბსტრაქტული სამკუთხედი, მათემატიკური ფორმულა აიხსნება რაღაცის მეშვეობით, მაგრამ ისინი სრულიად არ არსებობენ. ამის საპირისპიროდ საგანთა არსებობა, ამ ხის ფესვისა, მაგალითად, არ შეიძლება ასე აიხსნას. სამყაროში რეალურად არსებული შესაძლებელია მხოლოდ ღვთის მეშვეობით იქნეს ახსნილი. მაგრამ სარტრს არ სურს ღვთის ცნობა მას წინააღმდეგობად თვლის და ამიტომ სავსებით ლოგიკურად ასკვნის, რომ ყოველი არსებული და განსაკუთრებით ადამიანი, არის აბსურდი, უაზრო. სარტრმა, როგორც სხვამ არავენ, იცოდა დილემის ფორმულირება: უნდა მოვახდინოთ არჩევანი, ამბობს იგი, ღმერთსა და აბსურდულობას შორის. და შემდგომ თვით ირჩევს

აბსურდს, უაზროს. ამასთანავე, შეიძლება აქვე აღვნიშნო, რომ ვინც კი სარტრის ამ აზრთა მსვლელობას იცნობს, შეუძლებელია დაახასიათოს იგი, როგორც ამბობენ, მარტოოდენ „ექსისტენციალისტად“. სარტრი ნამდვილად უმაღლესი კლასის მეტაფიზიკოსია. მაშინაც კი, როდესაც იგი ცდება, ცდება იმ ღონეზე, რომელსაც ბევრმა სხვამ სავსებით ვერ მიაღწია.

და მაინც, მრავალი ფილოსოფოსი იბრძვის სამყაროში უაზრობის დაშვების წინააღმდეგ. აქვს თუ არა საერთოდ აზრი, კითხულობენ ისინი, კიდევ ფილოსოფოსობას, აქვს თუ არა რომელიმე ფილოსოფიურ ახსნას კიდევ რაიმე გამართლება, თუკი ყოველივე, რაც რეალურად არსებობს, უაზრო უნდა იყოს? და თუ ეს ასეა, მაშინ ფილოსოფოსს ძალუძს და უნდა დაუშვას კიდევ ღვთის არსებობა, - მიუხედავად უზარმაზარი სიძნელებისა, რაც ამას თან ახლავს - ვიდრე სარტრთან ერთად აბსურდულობა აღიაროს.

რატომ არსებობს ეს სიძნელები? მორწმუნე, აგრეთვე მორწმუნე ბავშვი, არ იცნობს არავითარ სიძნელებს, როდესაც ღმერთზე სიყვარულით ფიქრობს. ეს არის ნაცნობი, ნათელი აზრი, რა ღიდი და ამაღლებულიც უნდა გამოჩნდეს ღმერთი. მაგრამ ფილოსოფოსი იმყოფება სხვა მდგომარეობაში. ღმერთი მისთვის საგანია არა სიყვარულისა და თაყვანისცემისა, არამედ აზროვნებისა. ფილოსოფოსი ცდილობს, უნდა ცდილობდეს კიდევ, მის გაგებას.

და აქ უეცრად ამოტივტივდება როგორც პირველი და ფუნდამენტური სიძნელე გაგება იმისა, რომ ღმერთი ყველა სხვათაგან სავსებით, სრულად განსხვავებული უნდა იყოს. იგი რეალური უნდა იყოს და მაინც, გარკვეული აზრით, იდეალურის ნიშანთვისებები უნდა მოეპოვებოდეს, რადგან თავისი არსის მიხედვით იგი არის აუცილებელი, როგორც იდეალურად არსებული, მაშასადამე, აგრეთვე იგი არის მარადიულიც, ზედროულიც,

სამყაროს მიღებული - და მაინც იგია ინდივიდუალური ამ სიტყვის გარკვეული მნიშვნელობით, უფრო მეტად ინდივიდუალური, ვიდრე რომელიმე სხვა, საკვებით თავის თავში ჩაკეტილი, ცოცხალი იმ ხარისხში, რომლის წარმოდგენა ჩვენთვის შეუძლებელია. ლოგიკურად ჩვენ მას ყველა ის თვისება უნდა მივანიჭოთ, რომლებსაც აქ არსებულის უმაღლეს ფორმებად მივიჩნევთ, როგორიცაა სულიერება, პიროვნულობა და ასე შემდეგ. მაგრამ იმავდროულად შეუძლებელია, რაღაც ვთქვათ მის შესახებ ისე, რომ ჩვენს სიტყვებს იგივე აზრი ჰქონდეს, როგორიც მათ აქვთ ქმნილებებთან მიმართებაში. დიახ, მაშინაც კი, როდესაც ვიტყვით, რომ ღმერთი არის, ეს „არის“ რაღაც სხვას უნდა ნიშნავდეს, ვიდრე იმას, რა მნიშვნელობითაც იგი ჩვენთან იხმარება.

ამით ფილოსოფია აღმოჩნდა დილემის წინაშე, ჩვენ ან უნდა ვთქვათ, რომ ღმერთი არის, როგორც სხვა არსებულები, მხოლოდ უსასრულოდ დიდი ყველა მიმართულებით, ან უნდა ვამტკიცოთ, რომ არაფერი ვუწყით მის შესახებ. პირველი აშკარად ყალბია. ღმერთი არ შეიძლება, იყოს როგორც სხვა არსებულები. მეორე ასევე ყალბია, რადგან რაღაცის შესახებ, რომელზედაც ჩვენ საერთოდ არაფერი ვიცით, არ შეგვიძლია მისი არსებობის მტკიცება. თუკი, სახელდობრ, ვთქვით, რომ ეს რაღაც არის, მაშინ მას უკვე თვისება მივანიჭეთ; ცარიელი X არ შეიძლება არსებულად დამტკიცდეს ამას გვასწავლის ლოგიკა.

საუკეთესო მოაზროვნე ევროპული ფილოსოფიის ისტორიაში მუდამ იღვწოდნენ ამ დილემის დასაძლევად. ანთროპომორფიზმის უაზრობასა რომელიც ღმერთს ქმნილებად აქცევს და არა ნაკლებ აბსურდულ უაზრობას შორის, რომელიც ღვთის აბსოლუტურ შეუმცნებადობას აცხადებს, დიდ მოაზროვნეთა უმრავლესობა ყოველთვის საშუალო გზას ეძებდა. დიდებული სურათი ამ ძებნისა მოცემულია, მაგალითად, იასპერსის „ფილოსოფიის“ მესამე ტომში.

პირადად მე იმ აზრისა ვარ, რომ ეს საშუალო გზა არათუ შესაძლებელია, არამედ იგი ჩვენს წინაშე მონახაზის სახით უკვე არსებობს. იგულისხმება წმინდა თომა აკვინელის მიერ ამ პრობლემის ანალოგიის გზით გადაწყვეტა. მისი შემდგომი განხილვა აქ არ ძალმიძს, მაგრამ მსურდა მხოლოდ იმაზე გამემახვილებინა ყურადღება, რომ დღეს, მათემატიკური ლოგიკის მიღწევათა წყალობით, ჩვენ შეგვიძლია უკეთ, ვიდრე ოდესმე, მისი ფორმულირება და გაგება.

ამგვარად, ეს არის პირველი დიდი სიძნელე. მეორე სიძნელე მდგომარეობს სამყაროსთან ღვთის მიმართების საკითხში. სახელდობრ, თუკი ის უსასრულოა, მაშინ თავდაპირველად ისე მოჩანს, რომ უმისოდ არაფერმა არ უნდა იარსებოს; მაშინ აქედან მიიღება ეგრეთწოდებული მონიზმი ან (თუკი ღმერთს ცნობიერებას მივაკუთვნებთ) პანთეიზმი. სამყარო მაშინ იქნებოდა ღმერთი ან მისი ნაწილი, მისი გამოვლინება. მაგრამ შემდგომ უნდა გვეღიარებინა, რომ მას, რაც სწორედ საფუძველია არააუცილებელისათვის, თავად აქვს ნაწილები, რომ იგი იქმნება, სასრულისაგან შედგება და ა.შ. ეს კი წმინდა წყლის შეუსაბამობებია.

მსგავსი საკითხია ღვთის დამოკიდებულება სამყაროსთან დინამიკურ წესრიგში. ქმნადობა არის არსებული, იგი აქ არის, საბოლოო ჯამში იგი ღვთის მიერ არა მხოლოდ დაფუძნებული, არამედ აგრეთვე განსაზღვრული უნდა იყოს. ადამიანურ ნებასთან მიმართებაში ეს უნდა ნიშნავდეს, რომ ყველაფერი, რასაც ვაკეთებთ, რაც გვსურს, თავიდანვე ღვთის მიერაა განსაზღვრული, რომ, მაშასადამე, არ არსებობს ნების თავისუფლება.

ორივე საკითხის გადაწყვეტა შესაძლოა იმაში მდგომარეობდეს, რომ ღვთის სხვაგვარად ყოფიერებას და მის მოქმედებას უნდა ჩავუფიქრდეთ. ღმერთი არ არის სამყაროში მყოფი სხვა საგნების გვერდით არსებული და აგრეთვე არ არის, როგორც ეს ერთხელ ერთმა ზედაპირულმა მწერალმა თქვა, ის მეორე ცხენი,

რომელიც ადამიანთან ერთად ნავს მიათრევს. როგორც მისი ყოფიერება, ასევე მისი ქმედობა ქმნილებათა ბჰმარდით კი არ ძვეს, არამედ მათ ზმვით იგია სხვა ყოფიერება და სხვა ქმედობა.

და შემდგომ კიდევ რელიგიური საკითხი. შესაძლოა, ფილოსოფოსთა ღმერთი - უსასრულო, აუცილებელი, ყოველივეს ღამფუძნებელი არსებული იგივე ღმერთი იყოს, როგორიცაა სიყვარულით აღსავსე მამა და მხსნელი ქრისტიანებისა, რომელთაც სწამთ, რომ ლოცვის ღროს მასთან საუბრობენ? ღმერთი რელიგიისა განსხვავდება მეტაფიზიკოსთა სამყაროს საფუძვლიდან გაღმწყვეტი ნიშნით: იგი არის წმინდა. თუ რა არის წმინდა, ამის თქმა ზუსტად არავის ძალუძს, ისევე, როგორც არავის ძალუძს იმისი თქმა, თუ საკუთრივ ფერი ან ტკივილი რას წარმოადგენს, მაგრამ წმინდა ადამიანურ ცნობიერებაში, მლოცველის ცდაში მოცემულია - იგი მისი სულიერი ზედვის წინაშე ნათლად არის აღმართული. ემთხვევა ეს წმინდა სამყაროს საფუძვლის უსასრულობას? საერთოდ არსებობს თუ არა ზიდი, ერთი მხრივ, რისი მიღწევაც ფილოსოფიაში გონების მეშვეობით ძალგვიძს და, მეორე მხრივ, რასაც რელიგია აცხადებს, თაყვანისცემისა და იმედის საგანს, სიყვარულის პრინციპს შორის?

ფილოსოფოსთა შეხედულებები ამ მხრივაც გაყოფილია. არც ერთი სერიოზული მოაზროვნე ღღეს არ უარყოფს, რომ წმინდა არის თავდაპირველად მოცემული იმ გაგებით, რომ იგი სხვა არაფერზე დაიფყანება - რომ აქ საქმე გვაქვს სავსებით განსაკუთრებულ ღირებულებებთან და მიმართებებთან. მაგრამ ღღევანდელ მოაზროვნეთა უმეტესობა ფიქრობს, რომ ამ სფეროს მეტაფიზიკასთან არაფერი არ ესაქმება - ზიდი რწმენასა და აზროვნებას შორის ღმერთთან მიმართებაში არ არსებობს. ღმერთი მეტაფიზიკისა არის სხვა, ასე ამბობენ ისინი, ვიდრე წმინდა ღმერთი რელიგიისა.

მაგრამ არსებობენ აგრეთვე ფილოსოფოსები, რომლებიც ასე შორს არ მიღიან. რასაკვირველია, რელიგია უფრო მეტს ამბობს

ღმერთზე, ვიდრე ფილოსოფია. მაგრამ აქედან, ასე ფიქრობენ ისინი, არ გამომდინარეობს, რომ ღმერთზე ფილოსოფიური მოძღვრების საგანი რომელიმე წერტილში რელიგიის ღმერთთან წინააღმდეგობაში იმყოფებოდეს. მართლაც, ამგვარი რამ ფაქტობრივად არ არსებობს. ყველაფერს, რაც შეგვიძლია ფილოსოფიურად ღმერთზე ვთქვათ, რელიგიური ადამიანიც აღიარებს; მაგრამ მან მის შესახებ გაცილებით მეტი იცის, ვიდრე უდიდესმა მეტაფიზიკოსთა შორის. წინააღმდეგობა არსებობს არა საგანში, არამედ ადამიანის მიმართებაში. ფილოსოფოსი უყურებს ღმერთს როგორც სამყაროს გონივრულ ახსნას. ღმერთი მისთვის აუცილებელია არა იმიტომ, რომ მას ეთაყვანოს, არამედ იმიტომ, რომ თავისი რაციონალიზმი შეინარჩუნოს: მისი მიღება სხვა არაფერია, თუ არა გადამწყვეტი აღიარება არსებულის ახსნადობისა და, თუკი აქ რწმენაზე შეიძლება ლაპარაკი, ერთადერთი, რაც აქ იგულისხმება, არის რწმენა გონებისადმი. ღვთის სიყვარულზე აქ არ შეიძლება ლაპარაკი როდესაც სპინოზა ღვთის გონისმიერ სიყვარულზე საუბრობდა, იგი გულისხმობდა მხოლოდ შემეცნებას.

ამ მიმართებას ფილოსოფოსი მიჰყავს აქ, როგორც ადამიანის საკითხში, ზღვრამდე, რის მიღმაც იგი მხოლოდ წყვედიადს ხედავს. მისი ღმერთი ისე განუსაზღვრელია, იმდენი პრობლემითაა დაბმობებული, რომ თვით ფილოსოფოსი - ეს ერთხელ უკვე პლატონმა გააკეთა სვამს კითხვას: შესაძლოა თუ არა, არსებობდეს ფილოსოფიის მიღმა რაიმე. და მაშინ შეუძლია, თუკი მორწმუნეა, მრავალ მის მტანჯველ კითხვას რელიგიიდან გასცეს პასუხი. ღვთის მისეული ცნება ამით კი არ უკუიგდება, არამედ უფრო საესე და ცოცხალი გახდება.

მაგრამ ფილოსოფიას ძალუძს მოაზროვნე ადამიანი მხოლოდ ერთი პირობით მიიყვანოს ამ ზღვრამდე, რომელსაც იგი საკუთარი ძალებით ვერ გადალახავს: თუკი იგი თავისი თავის ერთგული

დარჩება. ამ საკითხში, ისევე, როგორც სხვა დანარჩენში, იგი თავს იჩენს სიცოცხლის წარმოქმნელად და ნაყოფიერად მხოლოდ მაშინ, თუკი გაგების ნამდვილი ნებისა და გონებისადმი ურყევი მიმართების მატარებელი იქნება. რადგან ფილოსოფია სხვა არაფერია, თუ არა ადამიანური გონება, მიუხედავად ყველაფრისა, ყოველგვარი ზღვრის გარეშე, მთელი ძალით, რისი შემძღენიც ვართ, სამყაროს ასახსნელად გამოყენებული.



რომანო გუარდინი

რომანო გუარდინი (1885-1968), იტალიელი წარმოშობის გერმანელი თეოლოგი და ფილოსოფოსი. რადგან 2008 წელს მისი თხზულებათა თარგმანები გამოვეცი („რელიგია და გამოცხადება“, 335 გვ.), აქ მსურს შემოვიფარგლო მისი ორი თეოლოგიური ხასიათის წერილით, განსხვავებით ბოხენსკის წერილისგან, რომელიც წმინდად ფილოსოფიური ხასიათისაა. ვფიქრობ, მანუგეშებელი ოპუსით ღირს ამ კრებულის დამთავრება. საუბარია გუარდინის წერილებზე „ღვთის სიახლოვე და სიშორე“, რომელიც პირველად დაიბეჭდა 1960 წელს¹ და „შემეცნების ქრისტიანული აზრის შესახებ.“²

ღვთის სიახლოვე და სიშორე

სხვადასხვანაირი საშუალებებით შეიძლება, გამოითქვას ბედნიერების იდუმალებები და მარადიული სიცოცხლის იმედები: გამოცხადების მოწოდებით, მცნებების მითითებით, თეოლოგიის ცნებებით, მაგრამ სიცოცხლით სავსე სურათებში ითქმება. ეს არ ნიშნავს, რომ ეს ხდება არაზუსტად ან ზუპრობით. სურათები არიან სანდონი, მაგრამ თავიანთი განსაკუთრებული გზით. არ უნდა ვისურვოთ მათი ცნებებში გადაყვანა, არამედ მათ ისე უნდა მოვექცეთ, როგორც ისინი მოითხოვენ: ცქერას, გრძნობას, მათში ცხოვრებას.

1. Werkbund, Würzburg, 1960.

2. Christliche Besinnung 3, Würzburg 1951.

შემდეგ მოდის აგრეთვე რაღაც, რაც თავის უფლებას ახორციელებს და რაც ჩვენი, ადამიანის არსების უშინაგანეს განეკუთვნება: რომ თქმა, სახელობრ, მხოლოდ ერთი მხარეა რაღაც ბევრის მომცველისა, რომლის მეორე მხარე ნიშნავს სიჩუმეს. ადამიანი საჭიროებს ჭეშმარიტებას; იგი ამით ცოცხლობს, როგორც საკვებითა და სასმელით. ადამიანი მას ფლობს, რამდენადაც ჭეშმარიტებას სიტყვაში მოაქცევს მაგრამ აგრეთვე მაშინაც, როდესაც ადამიანი მას სიჩუმეში გრძნობს. მხოლოდ ორივე ერთად წარმოადგენს იმ მთლიანობას, რასაც ჩვენ „შემეცნებას“ ვუწოდებთ. და ერთი ატარებს მეორეს: ჩუმი გაგება ნათელმოსილი ხდება სიტყვის საჭიროებაში; მაგრამ ეს უკანასკნელი მის აზრში რწმუნდება კვლავ და კვლავ შინაგან სიჩუმეში. ეს სურათოვან გამოხატულებებში განსაკუთრებით მკაფიო ხდება; რადგან ცნება ცდილობს ნაგულისხმევის თქმით ამოწურვას, ამის საპირისპიროდ სურათიც იგივეს ცდილობს ნახატით, მაგრამ ამასთანავე მოუთითებს უთქმელზე და ამგვარად შეაქვს სიჩუმე თავად საუბარში.

ამდგვარ სურათზე უნდა ვისაუბროთ, რომლის თქმაში და სიჩუმეში ღვთის იდუმალება მკაფიო ხდება: საუბარი უნდა იყოს მის სიშორესა და სიახლოვეზე.

პირველ ყოვლისა, უცნაურად ჟღერს, როდესაც ღმერთის სიშორესა და სიახლოვეზე ლაპარაკობენ, რადგან მისთვის არც პირველი და არც მეორე არ არსებობს, არამედ იგი უბრალოდ არის. თუ ვიკითხავთ: რა არის? მაშინ პირველი პასუხი ასეთი იქნება: იგი, ღმერთი. მხოლოდ შემდეგ, თაყვანისცემის დისტანციაზე, ეს ნიშნავს: სამყარო არის, და ვარ მასში. მაგრამ ეს, სასრული, მხოლოდ იმიტომ არის, რადგან ღმერთი ინახავს მას ყოფიერებაში. იგი განაგებს მას, მისი უშინაგანესია, უღრმესია, ვიდრე ძალუძს ადამიანს თავისი თავის მიმართ ოდესმე გახდეს. მოუხედავად ამისა, გამოცხადება საუბრობს სიშორესა და სიახლოვეზე.

რაც ადამიანებს შორის ხდება, ხდება ორივე პოლუსს, სიახლოვესა და სიშორეს შორის: პოვნა და დაკარგვა, აღსრულება და არქონა, სიყვარული და ერთგულება. ასე გამოიყენა გამოცხადებამ სიცოცხლის ის პოლუსები ალეგორიად, და უწყება იმის შესახებ, რაც ღმერთსა და ადამიანს შორის ხდება, მათში მოათავსა.

პირველ წერილში ტიმოთეს მიმართ მოციქული მოუწოდებს თავის მოწაფეებს ერთგულებისკენ მისადმი, რომელიც არის „ერთადერთი მბრძანებელი, მეუფეთა მეუფე და უფლებათა უფალი, რომელსაც ერთადერთს აქვს უკვდავება, მიუწვდომელ ნათელში მყოფს, რომელიც არ უხილავს არც ერთ კაცთაგანს, და ვერც შესძლებს მის ხილვას“ (6, 14-16).

ამ სიტყვებში საგრძნობია ღვთის სიშორე: მისი წმინდა მიუწვდომლობა, მაგრამ, რომელიც არ წარმოადგენს მარტოოდენ შორს ყოფნას, არამედ მზერას უხილავში თაყვანისცემად აქცევს. თუკი ღმერთი ამას აგრძნობინებს, მაშინ ეს არის საშუალება, თუ როგორ გასცემს იგი თავის თავს - როგორც ეს ასევე უღრმეს გაგებას ნიშნავს, თუკი იგი თავს გასაგებად ხდის, რომ იგი ყოველგვარ შემეცნებას გადალახავს.

მაგრამ იგივე გამოცხადება საუბრობს აგრეთვე - და ეს ქმნის საკუთრივ მის „კეთილ უწყებას“ - ღვთის სიახლოვეზე. ის სინამდვილედ პირველად მაშინ იქცა, როდესაც სამყარო შექმნა.

მაგრამ ერთი წამით შევჩერდეთ. რაც რწმენის ცხოვრებას მოსაწყენს ხდის, წარმოადგენს წმინდა სიტყვების მუდმივ სმენას, თქმას და კითხვას. ამით ხდებიან ისინი მტკრივ დაფარულნი და დაბერებულნი; ამიტომ მან, ვისთვისაც ისინი ძვირფასია, გაბუდებით უნდა აპრიადლოს და განაახლოს. ღმერთმა რომ სამყარო შექმნა, წარმოადგენს იდუმალებას, თავდაპირველ იდუმალებას, რომელიც ყოველივეს მოიცავს - რადგან როგორ მოხდა, რომ მან ეს ქმნა? იგი ხომ არ არის მითების ღმერთი, რომელსაც სამყა-

რო სჭირდება, რომ თავად იარსებოს! ზევსი, გეია და პოსეიდონი: თუკი გაქრება სამყარო, ისინიც აღარ იქნებიან. ღმერთების მთელი ბრწყინვალეობა დამოკიდებულია იმაზე, რომ ზეცა, დედამიწა და ზღვა არსებობენ; ღმერთი მათ არ საჭიროებს, რომ მან, რომელიც ყოფიერებისა და სიცოცხლის სისავსეს წარმოადგენს, ისურვა, რომ უნდა ყოფილიყო სამყარო და მასთან ერთად ჩვენც, ადამიანებიც - გარემოებისა და მიზეზებით იგი, რომელიც ამას იაზრებს ეს არის ისეთი მოუწვდომლობა, რომლის წინაშეც არ არსებობს სული, რომ მდაბლად ქელი არ მოიხაროს. მაგრამ იმ წამს, რა წამსაც ღმერთმა სამყარო შექმნა, იგი მასთან ახლოს იმყოფებოდა, რადგან მხოლოდ მისი სიახლოვისაგან არსებობს იგი.

და კიდევ უფრო ახლოს ისურვა ღმერთმა მასთან მისვლა, სახელოდ, სასიყვარულო კავშირში. წმ. წერილი ამას გამოხატავს ბრწყინვალე სურათში, სამოთხეში, „ბაღში“, რომელიც ღმერთმა „გაამენა ედემში, აღმოსავლეთში“ (დაბადება 2,8). „ბაღი“ არ წარმოადგენს თავისუფალ ბუნებას, იგი აღმოცენდება, თუკი ბუნება სანდოა და ადამიანის სასიცოცხლო სივრცედ იქცევა. ასე ხდება იგი ნდობის სურათი, რომელშიაც ღმერთმა ადამიანები მოათავსა.

ბაღში ღმერთი თავიდანვე თავის აღამიანებთან ერთად ცხოვრობდა. თუკი ტექსტში შემდგომ საუბარია, რომ „საღამოს, როდესაც გრილი ნიავი ქროდა, ღმერთი სამოთხეში მიმოდიოდა“ (ღაბადება 3,8), და მან აღამიანებს უხმო როგორც ამას, ჩვეულებიამებრ, როგორც ჩვენ ვფიქრობთ, იგი სხვა ღროსაც აკეთებდა განა ეს არ წარმოადგენს ღმერთის ნლობის სურათს, ამოუწურავს თავის შინაგან მშვენიერებაში?

მაგრამ წმინდა ურთიერთთანხმობა ირლევკა და წერილი გვაუწყებს, თუ ღმერთმა როგორ „გაუშვა ადამიანები ბაღის მიღმა“ (ღაბ., 3, 23). ეს „მიღმა“ არის სიმორე მასსა და ჩვენს შორის,

რაც მოიტანა დანაშაულმა. ის გრძელდება დიდხანს, ძალზე დიდხანს, სანამ მისი სიყვარული კვლავ სიახლოვეს იწყებს ქმედებას.

ძველი აღთქმის ისტორია წარმოადგენს ღვთის განსაკუთრებულ „მოსვლას“. კვლავ ერთი სურათი, რადგან ღმერთი ზომ უბრალოდ-მყოფია, რომლისთვისაც არ არსებობს არც ზღვარი და არც სიშორე, რომელიც მას ერთი მოძრაობით უნდა გადაელახა. როგორც კი მას ჩვენ მხოლოდ ასე, მხოლოდ აბსოლუტად ვიაზრებთ, ყველაფერი იკარგება, რასაც ისტორიას ვეძახით და ეს უკანასკნელი ზომ საშუალებაა, როგორც ჩვენ ვარსებობთ. ამ ისტორიაში მოდის ღმერთი თავისი განრისხებული მიუწვდომელი სიშორიდან ახალ სასიყვარულო სიახლოვეში. ის დებს მოწოდებულ ხალხთან აღთქმას, რომლის მეშვეობითაც ის „მისი ხალხი“ ხდება, და იგი „მისი ღმერთი“. იგი ცხოვრობს მასთან ერთად, მასთან ერთად მოგზაურობს, მასთან ერთად იბრძვის.

თუკი ძველი აღთქმის გაგება გვსურს, ჩვენ იმ ადამიანების გამოცდილებიდან უნდა გამოვიდეთ, რომელთაც ღმერთი განაგებს და დაატარებს. ეს უნდა მომზადარიყო უდიდესი ინტენსივობით. მთელ ძველ აღთქმას საბოლოოდ ის აზრი გააჩნდა, რათა მორწმუნესათვის სიცოცხლე შესაძლებელი გაეხადა ამ სიახლოვეში: რომ იგი მას არც მაგიურად ბოროტად გამოიყენებდა და არც რელიგიურად მისი მსხვერპლი გახდებოდა. მაგრამ ხალხი უარს ამბობს და ითხოვს მიწიერ მეფეს „ყველა ხალხის წესისამებრ“ (1 მეფეთა, 8). და მეფეთა უმრავლესობა ასევე უარს ამბობს, რადგან მათ არ სურთ, ღვთის მსახურნი იყვნენ, არამედ საკუთარი ძალმოსილებით იბატონონ. გულგრილობა და ამბოხი წყევლით მოსავენ წმინდა კავშირს ღმერთსა და ხალხს შორის. მაგრამ აქ გამოდიან წინასწარმეტყველნი და მათი სიტყვებიდან ცხადდება ახალი მოსვლა, მოსვლა მესიისა, რომელსაც სულ დაჟინებით ითხოვენ, „გასრულდა დრო“ (მარკოზი, 1, 15) და ხდება მეორე გაუგონარი რამ, უფრო დიდი, ვიდრე შექმნა: ღმერთი გახდა ადამიანი.

კვლავ უნდა გავიხსენოთ, თუ რა ხშირად გვსმენია და გვი-
თქვამს ეს ფრაზა; იმდენად ხშირად, რომ მას უკვე აღარ ვუ-
ფიქრდებით. „ღმერთი ხდება ადამიანი“ შესაძლებელია ეს?

მაინც მან გამოაცხადა ეს; ამგვარად, ასე არის. მაგრამ რაო-
დენ შეუცნობელია ეს! რატომ, რატომ მოხდა ეს? რა თქმა უნდა,
ჩვენი ხსნის გამო; მაგრამ ეს შეიძლება, მხოლოდ ნახევარი პასუ-
ხი იყოს. თავად მასში უნდა იძვროდეს რაღაც, რაც მას
ადამიანთან უფრო აახლოებს. სამისოდ სიტყვა „სიყვარული“
უნდა დასახელდეს; მაგრამ ესეც იდუმალებით შემოსილი სიტყ-
ვაა, რადგან რას უნდა ნიშნავდეს სიყვარული, როდესაც ღმერთია,
რომელსაც უყვარს? და იგი უკვე ადამიანთან იმყოფება. ის
ერთ-ერთი ჩვენგანია. და ეს საბოლოოდ ასეა; რადგან ის არასო-
დეს აუქმებს თავის გადაწყვეტილებას. თუკი გვსურს დანახვა, თუ
რა მძიმე ასატანია ადამიანისათვის აზრი ღვთის თავისუფლებაზე,
მაშინ უნდა გავიხსენოთ, რასაც გნოსტიკოსები ამბობენ, რომ
ღიახ, იგი გახდა ადამიანი, მაგრამ რაც მან თავისი საქმე დედა-
მიწაზე დაასრულა, ჩამოიცილა ბორკილები და შინ დაბრუნდა
წმინდა სულის თავისუფლებაში. მაგრამ ჩვენ ვიცით: იგი დარჩა
ადამიანი. როდესაც მკვდრეთით აღმდგარი თავისიანებს ეჩვენება,
იგი მათ უჩვენებს ხელებსა და ფეხებზე ჭრილობათა ნიშნებს,
რომლებიც ამოწმებენ მის მიწიერ ცხოვრებას. მან თავისი ფერც-
ლილი ხორციელება მარადიულ სიცოცხლეში თან წარიღო და
როგორც განკაცებული, დაჯდა „მარჯვენით მამისა“. მეტი სიახ-
ლოვე წარმოუდგენელია, ვფიქრობთ ჩვენ; მაგრამ უფრო დიდი
უნდა ითქვას: მას სურს, მივიღოთ იგი ჩვენს ცხოვრებისეულ
სიცოცხლეში; მას სურს, ჩვენთვის გახდეს საჭმელი და სასმელი.
როდესაც დედა ბავშვს თავისი სხეულით ზრდის და თავისი
ბუბუთი კვებავს, იგი მონაწილეობს მის სიცოცხლეში; ეს იდუ-
მალება ღვთაებრივზე ვრცელდება: თავის თავს გვაძლევს ღმერთი
ეკქარისტიის მისტერიაში. შეძლებდა ის კიდევ უფრო ახლოს

მოსვლას? მხოლოდ იმით, თუკი ის ჩვენს გონებაჩლუნგობას გაარღვევდა და გულს შეგვიტოკებდა ასე ვფიქრობთ ჩვენ. და ნეტავი ეს მას ექნა!...

ერთხელაც იქნება, მისი სიახლოვე მთელ სამყაროს მოიცავს. თუ ამ სახარებისეული ალტაცების მიხედვრა გვსურს, უნდა წავიკითხოთ რომაელთა მიმართ ეპისტოლე (8, 18-29), რაც იმედზე გვაუწყებს. ეს არის ლოდინი, ერთხელაც იქნება, ყველაფერი ღმერთს დაუბრუნდება და აღარ იქნება განყოფა - მისგან თავისი შექმნილისა, და არც მის ქმნილთა შორის.

იღუმალება ღვთის სიშორისა და სიახლოვისა ცალკეულის გამოცდილებაში მეორდება. ოდესღაც ყოველი გაიგებს, თუ რა საუცხოოა, როდესაც იგი ახლო იმყოფება, და რა მძიმე მისი შორს ყოფნა. რაც, ღვთის სინამდვილეში, სურათის მიღმა ხდება, რასაკვირველია, შეუძლებელია ამის თქმა; თვით მაშინაც კი, როდესაც ყველაფერი დაცარიელებულად მოჩანს, და სულს გაჭირვება ადგას, რომ ლოცვის სიტყვებს თავი მოუყაროს, ღმერთი არის აქ - ჩვენ ზომ მხოლოდ იმით ვარსებობთ, რომ იგი აქ არის. ეგვიპტელ მეუღაბნოეთა ცხოვრებიდან ყვებიან, თუ ერთმა მეუღაბნოემ სიშორის ხანგრძლივი გამოცდის შემდეგ როგორ იკითხა: „უფალო, სად იყავი საშინელ დროს?“ ღმერთმა მიუგო: „შენთან უფრო ახლოს, ვიდრე ოდესმე!“

ყოველთვის არის იგი ახლოს, ჩვენი ყოფიერების ფესვთან მყოფი; ჩვენი სინდისის სიღრმეში მოსაუბრე. მაგრამ ეს აშკარად იმდაგვარადაა, რომ ჩვენი დამოკიდებულება ღმერთთან სიშორისა და სიახლოვის პოლუსებს შორის უნდა განვიცადოთ. მისი სიახლოვით გავძლიერდებით, სიშორით კი გამოვიცდებით. თუკი ღვთის სიახლოვე თავს გვაგრძნობინებს, ძალზე ადვილია, მორწმუნე იყო; მაგრამ, თუკი ის შორს არის, მაშინ დგება დრო შიშველი რწმენისა, რომელსაც არ გააჩნია არაფერი, გარდა სიტყვისა: „არ მიგატოკებს!“

დიდ ისტორიასთანაც ამღაგვარადაა საქმე. ადრეულ დროებში, როგორც ჩანს, სამყარო ღვთით სავსე იყო. არა იმიტომ, რომ ადამიანები განსაკუთრებულად კარგნი იყვნენ; უსამართლობა და ცოდვა მაშინაც იყო, როგორც დღეს. მიუხედავად ამისა, იყო რაღაც სხვა: სიკეთე კეთდებოდა ღვთის სიახლოვიდან და ბოროტება წინააღმდეგ ამ სიახლოვისა და ამიტომაც იყო მოქცევა და მონანიება ასე ღრმა. დროთა განმავლობაში გული უფრო და უფრო ცივდება. სამყარო ხდება საგნებით სავსე; წამი გვაიძულებს სულ უფრო მძაფრი ხდომილებისაკენ ყოფიერება კი თავის სიღრმეში სულ უფრო ცარიელი ხდება. ისე ცარიელი, რომ ერთმა, რომელიც ბევრზე უფრო ჭკვიანი იყო, მაგრამ შინაგანად უფრო აბურღული, ვიდრე სხვა რომელიმე, განაცხადა: ღმერთი „არის მკვდარი“. საშინელი სიტყვა! როგორც უმრავლეს შემთხვევაში ამის თაობაზე ითქვა, ეს მხოლოდ ლაყბობაა; მაგრამ ვინც პირველმა ეს თქვა, ამით გამოხატა ღვთის სიცარიელის გრძნობა, გრძნობა მარტო-ყოფობისა სავსებით უცხოში. აქედან შეიძლება მასში, რომელმაც მაინც გამოცხადება ისმინა, ერთგულება დასადგურებულიყო შორეული ღმერთის მიმართ; მაგრამ მან თავისი გრძნობის მანერა სინამდვილეს გაუთანაბრა და თქვა ღმერთი უკვე აღარ არსებობს.

ნახევარი მსოფლიო მის ნათქვამს იმეორებს. მაგრამ ერთხელ, თუკი დადგება დრო და ის დადგება, მას მერე, რაც სიბნელე დაიძლევა - და ადამიანი ღმერთს ჰკითხავს: „უფალო, სად იყავი შენ იმ ჟამს?“, მაშინ იგი პასუხად კვლავ მიიღებს: „თქვენთან უფრო ახლოს, ვიდრე ოდესმე!“ შეიძლება, ღმერთი ჩვენს სუსხიან დროსთან უფრო ახლოსაა, ვიდრე ბაროკოსთან მისი ეკლესიების ბრწყინვალეობით, შუა საუკუნეებთან მისი სიმბოლოთა სისავსით, ადრეულ ქრისტიანობასთან მისი ახალგაზრდული თავგანწირვის სიმამაცით; მხოლოდ ამას ჩვენ არ ვგრძნობთ. მაგრამ ის ელოდება, რომ ჩვენ ამას არ ვიტყვი: „არა ვგრძნობთ“

არავითარ სიახლოვეს, მაშასადამე, ღმერთი არ არის“ არამედ ელის, რომ სიშორეში, მის ერთგულებას შევინარჩუნებთ. აქედან შეიძლება, რწმენა გაიზარდოს, არანაკლებად მოქმედი, შესაძლოა, უფრო წმინდა, ყოველ შემთხვევაში უფრო მკაცრი, ვიდრე ის იყო შინაგანი სიმდიდრის დროებებში.

შემეცნების ქრისტიანული აზრის შესახებ

მელიტასია სემესტრის ლაწმებასთან ლაპავეობებით

I

რა მნიშვნელობა აქვს შემეცნებას იმ ყოფიერებაში, რომელსაც გამოცხადება არ სწამს?

როგორ შეიგრძნობს ადამიანი, რომელმაც ღმერთზე არაფერი უწყის, არაფერი უწყის იმის შესახებ, რომელიც, აბრაამიდან მოყოლებული, მუდმივი ძალმოსილებით თავს აცხადებს და დასასრულს, ქრისტეში მანათობლად თავი გამოვეიცხადა როგორ შეიგრძნობს ასეთი ადამიანი შემეცნებას?

ამ კითხვას რომ ეუპასუხოთ, იმ ვითარებიდან უნდა ამოვიდეთ, თუ როგორ ხედავს გამოცხადების უარყოფელი ახალი დროის ადამიანი სამყაროს. იგი მისთვის წარმოადგენს განსახიერებას იმისას, რაც კი არსებობს: საგნები, დამოკიდებულებები, ზღომილებები. მას თავისთავად შემეცნებასთან არაფერი ესაქმება. მისი არსის მიხედვით, იგი არ არის სულით განათებული, არამედ ბნელი. ჭეშმარიტებისათვის იგი არ არის ღია, არამედ დახურული. იგი მხოლოდ არის.

ახალი დრო ამას შემდეგნაირად გამოხატავს: სამყარო არის ბუნება. იგი ყოველთვის იყო და ყოველთვის იქნება, ყველაფერი არის მასში, ყოველივე ზდება მასში, არ შეიძლება, ვიკითხოთ, თუ რატომ არის იგი, ან რისთვის არის იგი იგი, უბრალოდ,

არის, ადამიანი თავს მასში აღმოაჩენს. იგი ეხლება საგნებს, იმყოფება დამოკიდებულებებში, რომლებიც საგნიდან საგნამდე ვრცელდება. ადამიანი მოცულია პროცესებით, რომლებიც მის ირგვლივ ხორციელდება და აქ ხდება რაღაც თავისებური. თუკი საგნის წინაშე აღმოჩნდება ადამიანი, იგი არა მხოლოდ ჩასჭიდება მას ხელს, იყენებს მას, საკვებისათვის განკუთვნილს მიირთმევს, სეამს წყურვილის დასაკმაყოფილებლად, ტანს შეიმოსავს სითბოს მოსაგვრელად, ეძებს გამოქცაბულში თავშესაფარს გრიგალისა და სიცივის წინაშე, რასაც, ყოველივე ამას, ცხოველიც აკეთებს არამედ, მას ებადება შეკითხვა. „კითხვა“ წარმოადგენს რაღაც სხვას, ვიდრე ინსტიქტურ ძებნას იმისას, რაც მოთხოვნილებას აკმაყოფილებს. ეს ხდება ორგანულ საჭიროებებთან უშუალო კავშირში. ამის საპირისპიროდ, ადამიანის შეკითხვა ამ კავშირიდან გამოდის, ამყარებს დისტანციას, აპყრობს თავის მზერას საგანს, რომელიც მის წინაშე იმყოფება და სურს „გათვითცნობიერება“: რა არის ეს? როგორ არის იგი აგებული? რატომ არის იგი? თუკი იგი რაიმე პროცესის მიერ ხდება მოცული გრიგალისაგან, ავადმყოფობისაგან, მაშინ ცდილობს არა მხოლოდ წინააღმდეგობის გაწევას, თუკი ეს ხდომილება მას ვნებს, ან მის გამოყენებას, თუკი ის მას ეხმარება, არამედ, იგი მათ მიღმა გადის და კითხულობს: რატომ ხდება ეს ასე? საით მივყავართ ამას? როგორ უნდა მოვიქცე ამ შემთხვევაში? რისთვის უნდა გამოვიყენო ის?

ამ ქცევით ადამიანი განსხვავდება ცხოველისაგან. არცერთი ცხოველი არ იქცევა ასე, არც მოჩვენებითად უჭკვიანესი მათ შორის. ის არასოდეს გამოდის ბუნების კავშირიდან. მისი ქცევა არის მხოლოდ ინსტინქტური ორიენტირება მასში.

ამის საპირისპიროდ, აღმაინი გამოდის საგანთა წინაშე, აკ-
ვირდება და კითხულობს. ამით მის წინაშე იხსნება მეორე სივრ-
ცე, უშუალო ყოფიერების მიღმა მყოფი: სივრცე შეკითხვისა და
პასუხისა, ცნობიერებისა და აზრისა. მასში გვევლინებიან იგივე

საგნები, რომლებიც ბუნებაშია, მაგრამ სხვაგვარად. ისინი გამოჭვირვალენი ხდებიან იმის მიმართ, რასაც „არსი“ ეწოდება. ისინი იხსნებიან იმის მიმართ, რასაც „აზრი“ ეწოდება. ისინი მიემუდრიან სულის სიახლოვეს, ისინი ხდებიან საცხოვრებლად ვარგისი სულისათვის.

ამ ქცევის მნიშვნელობა ნამდვილი, საბოლოო არ ძეკვს გამოყენებაში. ამდგვარი რამ გააჩნია ცხოველის ქცევასაც; ბევრად უფრო უშუალო და უტყუარი, ვიდრე - ადამიანისა. ის მდგომარეობს რაღაცაში, რომლის უფრო ფართო ახსნა შეუძლებელია, მაგრამ, რასაც ყოველი, რომელიც ადამიანის სახელს სამართლიანად ატარებს, უსიტყვოდ გრძნობს: ჭეშმარიტებაში. როგორც კი შეკითხვები და პასუხები წარმატებით სრულდება, მყარდება სულიერი დაკმაყოფილება, გაძლიერება და გაფართოება - შემეცნება.

ადამიანური ყოფიერების უკვე პირველ მოწიბებში ვხვდებით ამ პროცესის ნიშნებს. რამდენადაც ადამიანი თავის თავს წარმოადგენს, იგი ცდილობს ჭეშმარიტების შემეცნებას. ამით იგი სამყაროს ისეთი გზით ითავისებს, რომელიც ცხოველს არ ძალუძს.

რასაკვირველია, შემეცნებას მისთვის სარგებელიც მოაქვს. ყოფიერების წინაშე იგი იპოვებს უსაფრთხოებას. მას ძალუძს ზიფათების მოგერიება; მათი დაყრობა და მათზე მბრძანებლობა. მაგრამ, შემეცნებიდან მისთვის აღმოცენდებიან აგრეთვე საშიშროებებიც. რამდენადაც შემეცნება იზრდება, ინსტინქტი სუსტდება. ადამიანი კარგავს უშუალო თავშესაფარს, რომელიც ადრეულმა მდგომარეობებმა მას შესძინა. იგი სამყაროს წინაშე აღმოჩნდება სულ უფრო მეტად ისეთ თავისუფლებაში, რომელიც, იმავედროულად, ნიშნავს არასაიმედოობას. ცხოველს არ შეუძლია შეცდომის დაშვება, სანამ იგი ჯანმრთელია; თავის სფეროში იგი უტყუარია. აგრეთვე ადრეულ ადამიანს გააჩნია ბევრი რამ ამ უშუალო ინსტინქტის უეჭველობიდან. რამდენადაც იგი ძლიერად განაზორციელებს თავის არსს, იმდენად მეტად კარგავს თავის ინსტინქტს.

ცალკეული სიცოცხლის მანძილზე ისევე, როგორც ისტორიის მსვლელობისას იზრდება ეს შეშეცნება. სულ უფრო მეტი საგნის მიმართ შეუძლია აღამიანს იმის თქმა, თუ რას წარმოადგენენ ისინი. სულ უფრო ღრმად იჭრება იგი მათ აგებულებაში, ისევე - როგორც მათი ქცევის მანერაში, სულ უფრო გარკვევით მიახივებს იგი წინ მარტოოდენ ფაქტის დადგენიდან კავშირების გაგებისაკენ, რომელიც გვამცნობს: ასეთი ჩვევა აქვს, რაც ხდება, ასე უნდა მოხდეს ეს.

ამ პროცესის სიდიდეს იგი აცნობიერებს ისე ძლიერ, რომ მასში თავის არსს ჰკრეჭს. იგი გარდაქმნის მარტოოდენ სამყაროს შეცნობილ სამყაროდ; ბნელ სამყაროს ნათელ სამყაროდ; დახურულს ჭეშმარიტებისათვის ღიად გამხდარ სამყაროდ.

II

ძალით, სიზარულითა და ტრიუმფით უწყის ადამიანმა, რომ იგი შემეცნებელია. მაგრამ ეს არ არის მთელი ხასიათი შეშეცნებისა; მას კიდევ სხვები გააჩნია.

მის არსს განეუთვნება ის, რომ მას ყოველივეს შემეცნება სურს ყოფიერების მთლიანობისა და მთლიანად ამ არსებულის. იგი გამოდგებით მიილტვის წინ ბნელში, რომ ის გააშუქოს; დახურულში, რომ იგი გაადოს; უცხოში, რომ ის გაითავისოს. როგორც უსასრულო საეჭვო, გადაჭიმულია ბუნება ადამიანზე, და ამ უკანასკნელს მისი დაძლევა სურს; მაგრამ რაც უფრო შორს მიდის ამ გზით, მით უფრო ღრმად გრძნობს თავის უძლურებას. ჯერ კიდევ გამოუცდელი შემეცნება ღიადგულდება; მაგრამ რაც უფრო მოწიფული ხდება, მით უფრო ღრმად გრძნობს, რამდენად მეტია შეუმეცნებელი, ვიდრე - შეცნობილი. ნათქვამია, რომ შემეცნება სფეროსავით არის: რაც უფრო ღიადი ხდება ის, მით უფრო მეტი შეხების წერტილი გააჩნია იმასთან, რაც მის გარეთ იმყოფ-

ფება. რაც უფრო მეტად შეიმეცნებს და რაც უფრო ღრმად შეაღწევს, მით უფრო ძლიერი ხდება მისი ცნობიერება არშეცნობილისგან. შემეცნების მსვლელობა თავს ამჟღავნებს როგორც მოძრაობა, რომლის დასასრულის განჭვრეტა შეუძლებელია.

არა მხოლოდ ეს. ადამიანი სულ უფრო მკაფიოდ ამჩნევს: მე ვიცი, თუ საგნები როგორ არიან აგებულნი; მე ვუწყი, როგორ იქცევიან ისინი; ვიცი, როგორი დამოკიდებულებები აქვთ ურთიერთ შორის მაგრამ არ ვიცი, რას წარმოადგენენ ისინი. სწორედ მეცნიერული გაგების სიმკვეთრე, რომელიც გამოხატულებას პოულობს ცნებასა და კანონში, გვაგრძნობინებს, რომ იგი ტრიალებს უცნობის გარშემო. რაც უფრო მკაფიო ხდება „როგორ“, მით უფრო ბნელითმოსილი ხდება „რა“.

მარტოოდენ რაციონალისტური გონება ამით კმაყოფილია. იგი ზეიმობს თავისი ცნებების სიცხადესა და თავისი კანონების სიმკვეთრეს. მეცნიერული შემეცნების სულის სიღრმეში მატულობს შეგრძნება საგანთა უცხოობისა. ეს არის, როგორც წყვილიანი თავად სინათლეში.

უფრო მეტიც რაც უფრო წინ მიდის შემეცნების ლტოლვა, მით უფრო გადამწყვეტად მიემართება იგი თავად შემეცნებაზე. ის არა მხოლოდ კითხულობს: როგორი არიან საგნები - არამედ, აგრეთვე: როგორი არის ის კითხვა, რომელიც საგნებზე არის მიმართული? რას ასრულებს ის? გააჩნია მას უფლება პრეტენზიაზე, რომელსაც იგი წამოაყენებს?

ზოგიერთი გარემოება უარყოფით პასუხზე მიანიშნებს. გაზრდილობით უნდა დაადგინოს ადამიანმა, რომ ის პროცესი შეკითხვებისა და პასუხებისა გზასაცდენილია, რომ რაღაც, რაც ერთი კუთხიდან დანახული სწორად მოჩანდა, სხვა კუთხიდან დანახული ყალბი აღმოჩნდა.

იგი ხედავს, რომ ღრონი იცვლებიან. თუ როგორ ამოღიან ისინი, შესაბამისად, სხვადასხვაგვარი წინაპირობებიდან; და რაც

ერთს უტყუარად მიაჩნდა, სხვებისთვის საეჭვო ან სულელური გახდა. იგი ხელავს, თუ ცალკეული ადამიანები სხვადასხვაგვარი წინაპირობებიდან როგორ ამოდიან, მიღრეკილებებიდან, მთავარი ინტერესებიდან, სულის განწყობიდან, და როგორ ხელავენ ისინი საგნებს, მათი სახეობის მიხედვით, ხან ასე და ხან სხვაგვარად.

ყოველივე ამის გამო მას ეჭვი იპყრობს. და მაშინ, როდესაც იგი, როგორც მკვლევარი, თავის მიზნებში და მეთოდებში სულ უფრო დარწმუნებული ხდება სულ უფრო თავდაუხერებელია, როდესაც მას მისი კვლევის საერთო აზრზე ეკითხებიან.

ეს დაურწმუნებლობა, შესაძლოა, ისე გაიზარდოს, რომ იგი საერთოდ შემეცნების აზრის მიმართ დაიბნეს და საკუთარ ყოფას ამჯობინოს ადამიანის ის მდგომარეობა, როდესაც ის გულუბრყვილო კავშირში იმყოფებოდა ბუნებასთან. ამით იძენს ადამიანის შემეცნებისადმი ლტოლვა ტრაგიკულ ხასიათს: იგი ხდება ჭიდილი გადაუწყვეტელ ამოცანასთან.

თუკი ასეთი ადამიანი თავისი ინდივიდუალური ყოფიერების მიღმა ისტორიის მსვლელობას უმზერს; ისტორიის რამდენიმე ათასწლეულის მიღმა დედამიწის მრავალმილიონიან წლებს, მაშინ მის თვალთა წინაშე წარმოსდგება სურათი, როგორც ის შოპენ-ჰაუერმა აღწერა: ცივ, მუხჯი ძალებისაგან წარმართულ სამყაროში მიფრინავს პაწაწინა სფერო, დედამიწად წოდებული. ამ სფეროზე გარკვეულ წამს მოსჩანს ობის თხელი ნაღები, რომელსაც სიცოცხლე ეწოდება. მასში ფუსფუსებენ ვერაღსაქმელი პატარა არსებები, ადამიანები და უცნაურ რამეებს სჩადიან. ეს ყოველივე გრძელდება ძალზე მცირე ხანს, შემდეგ ეს პაწაწინა სფერო, რომელიც დასაწყისში თბილი იყო, ცივდება. სიცოცხლეში სიცოცხლე იყინება და ყველაფერი მთავრდება.

აგრეთვე იშვიათი პროცესი, შემეცნებად წოდებული, ისიც მთავრდება. იდუმალებით აღვსილი მეორე საწყარო, რომელშიაც საგნები, ჭეშმარიტებით განათებულნი, აზრის მეშვეობით ახსნილ-

ნი იყვნენ - გაქრა. ახლა კვლავ არსებობს მხოლოდ ბუნება; უსულო, ბნელი და მუნჯი.

III

რას ამბობს ამასთან კავშირში გამოცხადება?

პირველ ყოვლისა, შეშდევს: რაც ახალი ღროის ადამიანს „სამყაროში“ ესმის გაუგებრობაა. რასაც იგი „ბუნებას“ უწოდებს არ არსებობს. სამყარო არ არის ბუნება. იგი არ არის ის, რაც, უბრალოდ, სახეზეა და რომელშიც ადამიანი ჩასმულია. ის, რომლის უკან ან რომლის მიღმა ადამიანს კითხვა არ შეუძლია. სამყარო არ არის „ბუნება“, არამედ, იგი არის „ქმნილება“.

დადგა ღრო, როდესაც ქრისტიანულმა აზროვნებამ თავისი პოზიცია უნდა გაიცნობიეროს. თუკი ის რწმენის საგნებზე ფიქრობს, იგი, თითქოს, კუნძულზე იმყოფება; როგორც კი ის მას ტოვებს და სამყაროს იაზრებს, ეწევა მეცნიერებას, ფილოსოფოსობს იგი აზროვნებს, როგორც ურწმუნოება.

პირველი სიტყვები, რითაც იესო თავის გამოცხადებას იწყებს, ასე ჟღერს: „სასუფეველი ღვთისა მოახლოებულა, შეიცვალეთ ზრახვა და ირწმუნეთ სახარება.“¹ სიტყვებს: „შეიცვალე ზრახვა“ („sinnet um“), უმრავლეს შემთხვევაში, მიმართავენ მხოლოდ კეთებაზე, შეხედულებაზე. მაგრამ ისინი მიმართულნი არიან აგრეთვე აზროვნებაზე, და არა მხოლოდ ისე, რომ ადამიანმა ქრისტიანული რწმენის აზრები გაიაზროს, არამედ, რომ მან სამყაროზე ქრისტიანულად უნდა იაზროვნოს.

მაგრამ პირველი მოტრიალება, აზროვნების საფუძვლიანი გარდაქმნა მდგომარეობს იმაში, რომ მან სამყარო არა როგორც ბუნება, არამედ როგორც ქმნილება, როგორც ღვთის ქმნილება უნდა გაიაზროს.

¹ მტ. მარკოზ 1,15. მთარგმნ. შენიშვნა.

ეს არ არის ადვილი. ახალი დროის აზროვნება, აგრეთვე უსუ-
ლოერესი, აგრეთვე უფაქიზესი და უმძლავრესი, ბუნებისმიერი გაზ-
და. იგი არსებულს იაზრებს, როგორც ბუნებას რაც ნიშნავს,
როგორც იმას, რაც უბრალოდ არის; რომლიდანაც ყოველივე მო-
დის; რომელშიაც ყოველივე მიმდინარეობს; რომელსაც ყოველივე
უბრუნდება. მაგრამ სამყარო არ არის ასეთი, ის არის ქმნილება.

რასაკვირველია, ღვთის ქმნილება. ისე უზარმაზარი ზომით,
ისე განუზომლად უღრმესი, ისე ზუსტი კანონებში, ისე სრულყო-
ფილი ყოველ ადგილზე, რომ იგი გადაჭრით გვარწმუნებს. დიან,
საზიფათო ზდება, რომ იგი სულს ძლევს, და ადამიანი საშიშრო-
ებაში იმყოფება, რომ ბუნება, როგორც არსებული, უბრალოდ
მიიღოს. მაშინ მას ავიწყდება, რომ იგი შექმნილია, რომ იგი ქმნი-
ლებას წარმოადგენს. მას ავიწყდება, რომ ბუნება ყოველ ადგილ-
ზე შექმნილის ხასიათს ატარებს, რომ იგი არა აუცილებლობის,
არამედ შედეგია ქმნისა, შექმნისა.

საშიშროება, რომ სამყარო ასე ყოფილიყო გააზრებული, ყო-
ველთვის არსებობდა. პირველი წარმართობა გახლდათ, რომელიც
სამყაროს ბუნებად იაზრებდა, მაგრამ თავად ღვთისმოსაობით
აღსავსე იყო. ბუნება მისთვის ღვთაებრივი ძალების ასპარეზს
წარმოადგენდა და თავად იყო ღვთაებრივი. როდესაც გამოცხადე-
ბა მოხდა, მან გამოაშკარავა მისი ნამდვილი ხასიათი: სამყარო
არ არის ღვთაებრივი, არამედ ღვთის მიერაა შექმნილი და შე-
მოქმედისაგან ღვთაებრივი აზრითაა აღსავსე. ამის მეშვეობით ადა-
მიანი გახდა თავისუფალი და შეეძლო, ღვთის შემწეობით ბუნე-
ბას დაპირისპირებოდა. მაგრამ შემდეგ დადგა ახალი დრო. მან
უარყო შემოქმედი, ისე დიდხანს, რომ ის დავიწყებას მიეცა. მან
სამყარო დამოუკიდებელი გახადა, ისევე, როგორც ადამიანი. და
„ქმნილება“ გადაიქცა „ბუნებად“.

ამ შეგნებით გამსჭვალულა ჩვენი სული და ახდენს თავის
ზემოქმედებას, თუნდაც, მორწმუნენი ვიყოთ. როგორც კი ახალი

დროის სულისკეთებას მივედობით, სამყაროს ვიაზრებთ, როგორც ბუნებას. ამისაგან თავისუფალი რომ გავხდეთ, საჭიროა აზროვნების აღზრდა რწმენის მეშვეობით; საჭიროა, როგორც ეს თქვა დიდმა ქრისტიანმა, კირკგორმა, „ვარჯიში ქრისტიანობაში“.

მაგრამ ეს ვარჯიში არის ძნელი. მხოლოდ ნელა ხორციელდება მობრუნება, რასაც უფალი ითხოვს. ნელა ხდება იმის შესწავლა, რომ სამყარო, როგორც ქმნილება, და არა როგორც ბუნება უნდა გავიაზროთ. უნდა ვუწყოდეთ, რომ ბუნების ყოველი ადგილი ღვთის ხელს უპყრია და მიუხედავად ამისა, მთელი სიმკაცრე უნდა შევინარჩუნოთ იმის მიმართ, რასაც ექსპერიმენტი და თეორია შეიმეცნებენ. მაგრამ ეს უნდა გაკეთდეს არა მარტო იმის გამო, რომ ესა თუ ის გამოთქმა ქრისტიანული იყოს, არამედ საერთოდ აზროვნებისათვის.

IV

იმდენად, რამდენადაც ეს ხდება, შემეცნება იძენს ახალ ხასიათს. შევეცდებით მის გამოხატვას.

პირველ ყოვლისა: არ არის მართალი, რომ სამყაროს თავისი თავიდან არავითარი მიმართება არ გააჩნია შემეცნებასთან. არ არის ისე, რომ სამყარო თავის თავში შეუცნობელში იმყოფებოდეს, სიბნელეში, ჩაკეტილობაში და მხოლოდ მაშინ, როდესაც ადამიანი შეკითხვას სვამს, გახდა ჭეშმარიტება, გაიხსნა ყოფიერება. ეს ასე იქნებოდა, თუკი ის ბუნება იქნებოდა. მაგრამ ის არის ქმნილება და როგორც ასეთი ის წინასწარვეა შეცნობილი. არასოდეს იყო სამყარო არსებითად ბნელი, არასოდეს ჩაკეტილი, მთელი მისი ყოფიერებით იგი ღვთის სინათლეში: ჭეშმარიტებაში, რომელშიაც მას ღმერთი შეიმეცნებს. მთლიანად არის ის ღია: ღია მისი მზერისათვის.

ყოფიერების სივრცე, იმავე დროს, არის ჭეშმარიტების სივრცე, სინათლის სივრცე, აზრის სივრცე. ბნელი გახდა იგი მხოლოდ ადამიანის მზერისათვის, რომელმაც აღარაფერი უწყოდა ღვთის შესახებ. ჩაკეტილი გახდა ის იმ გულისათვის, რომელიც აჯანყდა ღვთის წინააღმდეგ. და აღმოცენდა ის სამყარო, რომლის შესახებაც იოანეს სახარების დასაწყისი საუბრობს და მაშინ ადამიანი შეეცადა, ის თავისი მხრიდან გაეშუქებინა და დაეპყრო. წავიკითხოთ კიდევ ერთხელ ამ თვალსაზრისიდან გამომდინარე იოანეს პროლოგი: ჩვენ დავინახავთ, რომ ტექსტის გვერდნახევარი სწორედ სამყაროს ამ ტრაგედიას ასახავს.

გამოცხადება კი ნიშნავს, რომ საგნები კვლავ თავიანთ ადგილს იმკვიდრებენ. და რწმენა ნიშნავს საკუთარი თავის ამ წყობაში დამკვიდრებას. ღვთისაგან იმის შემცენება, რომ სამყარო სინათლეში სუფევს; რომ ის მისი ყოფიერების მიხედვით არასოდეს იყო ბნელი, არამედ ჭეშმარიტებისაგან იყო აგებული; რომ ის არასოდეს იყო ჩაკეტილი, არამედ გამჭვირვალე იმ მზერისათვის, რომელიც განწმენდილი გულიდან მოემართება; რომ ის არასოდეს იყო უცხო, არამედ - ღვთის საკუთრება, რომელმაც ის ადამიანებს გადასცა მათ პასუხისმგებლობაში.

ამით იცვლება ადამიანის ქცევა მასთან მიმართებით. ბერძნულ მითოსში არსებობს ერთი ფიგურა, რომელსაც თანამედროვე ადამიანი ხალისით განიხილავს თავისი დამოკიდებულების გამოსატყავად სამყაროს მიმართ: პრომეთე. გოეთე მას აღმერთებდა ახალგაზრდა გოეთე; მოხუცს შეიძლება, ეს აღარ გაეკეთებინა. ეს პრომეთე ახალი დროისათვის ითვლება გამოხატულებად ბილწი და იმავე დროს ღიღებული ნებისა, რომელმაც ღმერთს სამყარო ხელიდან გამოსტაცა და მასში საკუთარი მბრძანებლობა დაამკვიდრა: მას ღელამიწაზე მოაქვს ცეცხლი, რომელიც ზენაარს ეკუთვნის. შემდეგ წარმოუდგენელი სიჯიუტით ითმენს საშინელ სასჯელს, რომელიც ეჭვიანმა ღვთაებამ მოუვლინა. ბერძნული

ღვთისმოსაობის მცოდნე ამბობს, რომ ანტიკურობა პრომეთეში სხვას არაფერს ხედავდა, გარდა ბოროტმოქმედისა; პირქუშ-პერო-იკული მას მხოლოდ ახალმა დრომ შესძინა. განდიდებულ პრო-მეთეს იმავე გოეთემ ძმა გაუჩინა: ფაუსტი. აგრეთვე ამ ფიგურა-მაც თავისი თავდაპირველი აზრი დაკარგა. შუა საუკუნეებისათვის ფაუსტი იყო მაგი, რომელიც ღვთის მიერ დამკვიდრებული წმინ-და წესრიგის წინააღმდეგ ჯანყდება და იღუპება. „ფაუსტური“ ფაუსტი ახალი დროის ქმნილებაა ისევე, როგორც „პრომეთე-სეული“ პრომეთე. და დღეს, ახალი დროის დასასრულს, სულ მრავლდება მათი რიცხვი, ვინც ხედავს, თუ რა პრობლემატურია მისი ფიგურა.

გამოცხადება ყოველივე ამას თავიდან იშორებს. მის წმინდა სიფხიზლეში, დიდებულში, ვიდრე ყოველგვარი გადაჭარბებაა, არ არსებობს არც „პრომეთესეული“, არც „ფაუსტური“. მის ნათელ-ში აზროვნება მორჩილია და იმავე დროს საიმედო. შეშეცნება არ არის შეუქის მოფენა თავის თავში ბნელის, არამედ შესვლაა იმ სინათლეში, რომელიც, არსებითად, ღვთისაგან სუფევს სამყარო-ში. შეშეცნება არ არის თავისთავში ჩაკეტილის გაღება, არამედ წარმოადგენს გზას იმ თავისუფლებაში, რაც ქმნილებას გააჩნია, სანამ ის წესრიგში იმყოფება. შეშეცნება არ არის ჭიდილი მუნჯ, უცხო ბუნებასთან, არამედ არის მომღვენო აღსრულება ღვთის მიერ გაწეული შეშეცნებისა.

ამის გაგებით აზროვნებისა და კვლევის ამოცანა არ იცვლე-ბა. ექსპერიმენტი რჩება იმაღ, რასაც ის წარმოადგენს, სინამდვი-ლის მეთოდური დალაგება მათი მკაფიო შესწავლის მიზნით. თე-ორიული დამუშავება ინარჩუნებს მთელ მის სიზუსტეს, ვალდე-ბულია, კრიტიკის ყველა პუნქტზე პასუხი აგოს. როგორც უწინ, წყაროები უნდა გადამოწმდეს და სინამდვილის მთელი ქსოვილი მიზეზ-შედეგობრიობის მხრივ უნდა განიჭვრიტოს. რწმენა არ ათავისუფლებს კვლევას პასუხისმგებლობისა და გარჯისაგან. პი-

რიკით, პასუხისმგებლობა იზრდება და ასევე იზრდება გარჯა; რადგან თუკი ჭეშმარიტება ღვთისაგან მომდინარეობს, მაშინ ჭეშმარიტების წინაშე დანაშაული ღვთის წინაშე დანაშაულს ნიშნავს.

მაგრამ, ქცევა იძენს ღრმა მოწიწებას. თუკი შემეცნება ნიშნავს ღვთის აზრების შემდგომ გააზრებას, მაშინ ძალაში არ არის არავითარი ავტონომია, არამედ მორჩილებაა ღვთის უმაღლესობისადმი. ამ ქცევამ არაფერი უწყის სკეფსისის შესახებ. არასდროს ამბობს იგი, რომ ჭეშმარიტება ილუზიაა და შემეცნება უცხოთი ჩხირკედლეობა. არსებული არის ღვთის ქმნილება და ამიტომ მის უღრმესში ნაცნობია. რასაკვირველია, ეს აღემატება ჩვენს ძალებს, რასაკვირველია, კვლევა წარმოადგენს უსასრულობაში სვლას, მაგრამ გზა მიემართება ყოველთვის ნაცნობის გავლით. და მიღრეკილება კვლევისადმი, ნება შემეცნებისადმი, ჭეშმარიტებით აღფრთოვანება, საბოლოოდ მომდინარეობს იმ სულის ძალმოსილებიდან, რომელზედაც დაბადება ამბობს, რომ იგი „დაქტროდა თავდაპირველ ნიაღვარზე“, მზადყოფი, პირველი, თავად ღვთისაგან შექმნილი ქაოსი, საგანთა სისავსედ და ზღომილებებად რომ დაელაგებინა, „სამყარო“ რომ აღმოეცენებინა.

V

ჩვენი დრო გამოირჩევა უცნაური წინააღმდეგობრივობით. უზომოდ ქედმაღალი და კვლავ თავდაუჯერებელი და სასოწარკვეთილი. მაგრამ ორივე არის სისუსტე. ეს რომ ასეა, მოსჩანს ძალმომრეობაზე, რომელიც ყველგან ზდება. ძალმომრეობა უღრმესი უსუსურებაა, დაბნეულობა, სასოწარკვეთა. თუკი ადამიანი გამოსავალს ვერ პოულობს, იგი ძალმომრეობას ახორციელებს: საგნებზე, რამდენადაც იგი მათ ბოროტად იყენებს; პრობლემებზე, რამდენადაც იგი, ნაცვლად გადაწყვეტილების მოძებნისა, ლოზუნ-

გებს წამოაყენებს; ადამიანებზე, რამდენადაც იგი მათ აიძულებს, ნაცვლად მათი დარწმუნებისა.

საბოლოოდ, არსებობს მხოლოდ ერთი წყარო ნამდვილი ძალისა, ესაა ჭეშმარიტება - ის ჭეშმარიტება, რომელსაც ადამიანი თავად არ ქმნის, არამედ მოწიწებით ღმერთის ქმნილებისაგან ღებულობს.

ვიქტორ რზჩილაძე



VIKTOR RZCHILADZE
DEUTSCHE DENKER DES 20. JAHRHUNDERTS UBER
DAS DASEIN GOTTES

წიგნის გარეკანზე მოთავსებულია გერმანელი მხატვრის
ბასპარ ღავიდ შრიდრიხის
სურათი „ჰვარცმა მთებში“
1808 წ.

კომპიუტერული უზრუნველყოფა:

(ელნარ გორელაშვილი)
საინჟინრო ტექნიკური