

ფილოსოფიის ინსტიტუტი

ჰაჰა გოგობერიძევილი

რელიგიის პრობლემები
უცხნეარულ - ტექნიკური
რევოლუციის პირობებში



„მეცნიერება“
თბილისი
1989

საყოველთაოდ აღიარებულია, რომ ე. წ. მეცნიერულ-ტექნიკურმა რევოლუციამ ცხოვრების ყველა კუთხე-კუთხულში შეაღწია და თავისი ავი თუ კეთილი კვალი დატოვა იქ. რა თქმა უნდა, ვერ გადაურჩებოდნენ მისგან ხელყოფას რელიგიებიც. XIX საუკუნის ისტორიული გამოცდილებით მეცნიერულ-ტექნიკურ პროგრესს რომ ტრადიციული „დანიშნულებით“ ემუშავა, დღეისათვის რელიგიების სახსენებელი სულ უნდა გამკრალიყო, მაგრამ მომხდარა კი პირიქით: დასაბამი მიეცა თურმე ახალ რელიგიურ აღმადგენას, რომელზეც თეოლოგები დღეს დიდ იმედს ამყარებენ. მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის წყალობით მოახლოებულმა თერმობირთვული კატასტროფის შესაძლებლობამ მთელი ძალით უნდა წარმოაჩინოს თურმე ქრისტიანული რელიგიის „მხსნელი ფუნქცია“. საქმე ისეა წარმოდგენილი, რომ თითქოს მართლაც ისტორიის ამ მომენტის დადგომას ელოდა ქრისტიანობა, რომ თავისი კეშმარიტი დანიშნულება გაეხსნა. ცხადია, ასეთ ვითარებაში მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციით წამოკრილ ყველა პრობლემაზე კომპეტენტური პასუხის პრეტენზიაც სახეზეა თანამედროვე ლეთისმეტყველებთან.

წარმოიქმნება თანმიმდევრულად განიხილოს მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციით წამოკრილ პრობლემებზე თანამედროვე ქრისტიან ლეთისმეტყველთა პასუხები და აჩვენოს მათი ადგილი საკატობრიო ხსნისთვის კეშმარიტად მოწოდებული თეორიის გვერდით.

წიგნი განკუთვნილია სპეციალისტებისა და რელიგიის ფილოსოფიის საკითხებით დაინტერესებულმა კითხველთათვის.

რედაქტორი ფილოსოფიის მეცნიერებათა კანდიდატი ა. ბაქრაძე

რეცენზენტები: ფილოსოფიის მეცნიერებათა კანდიდატები — დ. დან და ო. გაბიძაშვილი

წ ი ნ ა ტ ქ მ ა

საბჭოთა კავშირის კომუნისტური პარტიის XXVII ყრილობაზე სკკპ ცენტრალური კომიტეტის პოლიტიკურ მოხსენებაში დღევანდელი მსოფლიო ასე ლაკონიურადაა დახასიათებული: „ეს არის ურთულესი ალტერნატივების, წუხილისა და იმედების მსოფლიო. ჩვენს დედამიწისეულ სახლს წინათ არასდროს განუცდია ასეთი პოლიტიკური და ფიზიკური დაძაბულობა“ [9. 9].

ჩვენი დროის, თუ „ჩვენი დღევანდელი მსოფლიოს“ ეს განსაკუთრებულობა ხშირად ახსნილია მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციისათვის დამახასიათებელი გარდაუვალი შედეგებით. ამავე ყრილობაზე გაიხსენეს კ. მარქსის წინასწარმეტყველება: მეცნიერულ-ტექნიკურ პროგრესს „რალაც საბედისწერო თილისმის მეოხებით“ შეუძლია კაცობრიობა მიიყვანოს იქამდე, როდესაც „მატერიალურ ძალებს სულიერი სიცოცხლე ენიჭებათ, ხოლო თავის ინტელექტუალურ მხარეს მოცილებული ადამიანის სიცოცხლე მატერიალური ძალის დონემდეა დაჩლუნგებული“ [9. 12]. ამასთან დაკავშირებით ისიც აღინიშნა, რომ, მართალია, სოციალიზმს გააჩნია ყველა საშუალება საიმისოდ, რათა თანამედროვე მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის ყველა მონაპოვარი ჩააყენოს ადამიანთა საზსახურში, მაგრამ არ ეიქნებოდიტ სწორი გვევარაუდა — თითქოს ეს რევოლუცია არავითარ პრობლემებს არ უქმნიდეს სოციალისტურ საზოგადოებას. ამ რევოლუციას მართლაც ახლავს რიგი პრობლემებისა, რომლებიც გლობალურ ხასიათს ატარებს და პასუხს ჩვენგანაც მოელის.

წინამდებარე ნაშრომში ვცადეთ ერთი ასპექტით შეგვეხედა მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციისათვის. ამ რევოლუციამ ჩვენი ცხოვრების თითქმის ყველა სფეროში დააყენა პრობლემები, რაზედაც პასუხისგაუცემლობა ფაქტიურად ნიშნავს დღეს რტორიის, კაცობრიობის უმეგზუროდ, ე. ი. უპერსპექტივოდ დატოვებას. ამ პრობლემებს თავისებურად შეხედეს დღეს ღვთისმეტყველებმაც და იპოვეს თავისე-

ბური პასუხებიც ტრადიციული რელიგიური მოძღვრებების ძირფესვიანად გადამუშავებებს საფასურად. მოკლედ, მეცნიერულ-ტექნიკურმა რევოლუციამ ბევრი საფიქრალი და საზრუნავი გაუჩინა რელიგიებსაც და მარქსისტული ფილოსოფიის პოზიციიდან კაცობრიობის ბედზე ამ უახლეს „თეოლოგიურ ზრუნვას“ აუცილებლად სჭირდება შეფასება. ეს არაა ადვილი „საქმე“: დღეს დასავლეთის ფილოსოფია და თეოლოგია ისეა ურთიერთშერწყმული, რომ ხშირად ძნელდება დაადგინო თეოლოგიაა ფილოსოფიის გავლენაში მოქცეული, თუ პირიქით. ვფიქრობთ, მკითხველი ამ ნაშრომში ნაწილობრივ მაინც იპოვის პასუხს წამოჭრილ პრობლემებზე.

თავი I

რელიგია და კულტურა თანამედროვე ღვთისმეტყველური თვალთახედვით

საყოველთაოდ აღიარებული ფაქტია დღეს, რომ მიმდინარე სამეცნიერო-ტექნიკურმა რევოლუციამ ერთიანად დაასვა თავი: ი დალი როგორც მატერიალური წარმოების პროცესს, ისე საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა სფეროს და მათ შორის სულიერ კულტურასაც. ეს გარემოება თავისთავად გასაგებს ხდის იმ ფაქტსაც, რომ ყველა პრობლემა, რომელიც კი დაკავშირებულია საერთოდ სოციალური პროგრესის შესაძლებლობებთან, კაცობრიობის ბედთან, დაკავშირებული აღმოჩნდა სამეცნიერო-ტექნიკური რევოლუციის მასშტაბებსა და დიაპაზონთან. თუ ამ რევოლუციას „ფრთების შეკვეცა არ მოეღის“ (და ესეც საყოველთაოდ აღიარებულია), მაშინ კაცობრიობა „ყველა ღირებულების გადაფასების“ ახალი ფაქტის წინაშე დგება და იდეოლოგიური ბრძოლის გამწვავებაც სახეზეა. ასეთ ვითარებაში სწორად რომ შეფასდეს პერსპექტივა თვით მიმდინარე სამეცნიერო-ტექნიკური რევოლუციისა, ერთი მხრივ, ხოლო საკაცობრიო კულტურის ბედისა, მეორე მხრივ, კვლავაც ისტორიულად უტყუარ გარემოებებზე უნდა იქნას მინიშნებული. რომლებიც საიმედო საწყისებად გამოდგებიან პრობლემურ ვითარებებში გააარკვევად. ვფიქრობთ, ასეთ უტყუარ გარემოებათა რიცხვს მიეკუთვნებიან: 1. ის, რაც დღეს სამეცნიერო-ტექნიკურ რევოლუციად იწოდება, კანონიერი მემკვიდრეა ახალი დროის იმ „განმანათლებლური ტენდენციისა“, რომელმაც აქცენტი გადაიტანა ადამიანთა მიერ სამყაროს მეცნიერული ათვისების შეუზღუდველ შესაძლებლობებზე; 2. ასეთმა ტენდენციამ ახალ დროშივე დააფიქსირა „ღმერთის სიკვდილის“ ფაქტი და ეს მოხდა არა ერთ რომელიმე ფილოსოფიურ მიმდინარეობაში, არამედ თითქმის ყველასთან: მატერიალისტთან და იდეალისტთან, რაციონალისტთან თუ ირაციონალისტთან. „ძველ ღმერთებს“ ყველამ ექვის თვალთ შეხედა. ეს იყო ხანა „ადამიანური უნარების“ დიდი რწმენისა. რომელსაც არ შეიძლება არ მოჰყოლოდა „ძველ ღირებულებათა გადაფასება:

3. ყველა გზა ამ დროს იქითკენ მიდიოდა, რომ ან საერთოდ აღამიანს, ან მის რომელიმე უნარს და შემონაქმედს უნდა დაეჭირა ღმერთის ადგილი. ეს მართლაც ასე მოხდა და ღირებულებათა „ახალი სკალები“ იქმნებოდა იმის მიხედვით, თუ ვინ რით ცვლიდა „ძველ ღმერთს“;

4. მარქსიზმიც ამ დროს პირმშოა და, ერთი გარკვეული აზრით, აღნიშნულ ტენდენციას სწორი თეორიული გაგრძელებით აგვირგვინებს; კერძოდ, კლასიკური გერმანული ფილოსოფიის მაგალითზე მარქსიზმი ადასტურებს იმ ვითარებას, რომ ღმერთის აღამიანამდე ჩამოსაქვეითებლად თითქმის ყველაფერი გაკეთებულია თეორიულად, მაგრამ მთავარი მანიც უთქმელი დარჩენილა: რა აიძულებდა აღამიანებს საუკუნეების მანძილზე „უკუღმართი ცნობიერების“ ტყვეობაში ყოფილიყვნენ. ვიდრე ამ კითხვაზე არ არსებობდა პასუხი, „ძველ ღირებულებათა გადაფასება“ თავისთავად ვერ იქნებოდა კარგი გარანტია „ქეშმარიტ ღირებულებითა“ დადგენისათვის. მარქსიზმმა აქაც თქვა თავის სიტყვა ისე, რომ ზოგადი ტენდენციისათვის არ უღალატია — პირიქით, მან პირველმა მეცნიერულად დაასაბუთა აღამიანის შემეცნებით შესაძლებლობათა ზღვარუდებლობა. მთავარია მოიხსნას ისტორიული „ვეტო“, რომელიც კრძალავს „უკუღმართი ცნობიერების“ ტყვეობიდან გამოსვლას. ვიდრე ეს „ვეტო“ არ მოხსნილა, თვით კლასიკური გერმანული ფილოსოფიის სახითაც კი ცნობიერება კვლავ „უკუღმართის“ დონეზე რჩება და, ამდენად, არა აღამიანის არსებისეულია, არანამდვილია;

5. ვიდრე განაგრძობს არსებობას დღეისათვისაც „უკუღმართი ცნობიერების“ მკვებავი სოციალური ძირები, რაოდენ სწორადაც არ უნდა იქნას დანახული სამეცნიერო-ტექნიკური რევოლუციით გამოწვეული „საზოგადოებრივი ტივილები“, ხსნის მაძიებელი ცნობიერება ყოველთვის გზასაცდენილი აღმოჩნდება, თუ არ შეიცვალა რაკურსი, თუ ყურადღება არ გაამახვილა სწორედ სოციალურ ძირებზე, უფრო მეტი — თუ არ იზრუნა მის შეცვლაზე;

6. უდავოა ისიც, რომ მარქსიზმი თავისი იდეოლოგიით და პრაქტიკით დღევანდელ მსოფლიოში გარკვეულ როლს თამაშობს, მაგრამ ისიც ფაქტია, რომ არსებობს განსხვავებული სოციალური სისტემა — კაპიტალიზმი და მისი იდეოლოგია, რომელიც კაცობრიობის მომავალს თავიებურად სახავს და წარმოადგენს. ამ იდეოლოგიასაც ახლავს პრეტენზია „გადააფასოს ძველი ღირებულებანი“, მიანიშნოს კაცობრიული კულტურის ახალ პარამეტრებზე. არცთუ უკანასკნელ სიტყვას ამბობენ ამ მიმართულებით დღეს საკუთრივ რელიგიები, განსაკუთრებით კი რელიგიების ფილოსოფიური დამკველები.

ვფიქრობთ, ყველა ამ დებულების გათვალისწინება სწორ ამოსავალ საწყისს მოამზადებს იმისათვის, რომ სწორად შეფასდეს რელიგიების მიმართება კულტურასთან საერთოდ.

და კიდევ რამდენიმე გარემოებაზე მითითება, რომლითაც სათანადო ფონი მომზადდება პრობლემის სწორად გადაწყვეტისათვის:

1. მარქსისტულ-ლენინური ათეიზმიც, ისე როგორც საერთოდ მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფია, პრინციპულად განსხვავდება ყველა სხვა არსებული თუ შესაძლო ათეისტური მოძღვრებისაგან. ეს პირველ რიგში ვლინდება საკუთრივ რელიგიების შეფასებაშიც და მათი დაძლევის დასაბუთებაში. მარქსიზმისათვის რელიგიების თეორიული დაძლევა არ ნიშნავს მათი ისტორიის უარყოფას. რელიგიებს აქვთ ისტორია და მათი ნამდვილი დაძლევაც საბოლოო ჯამში ისევ ისტორიის საქმეა. ვიდრე ჩინი ისტორიაში არსებობენ, ფაქტია, რომ მათ ადამიანები პატივსაცემენ, აფასებენ. თუ რატომ, ამაზე პასუხმა ბევრი რამ უნდა გახადოს გასაგები: ის, რომ ა დ ა მ ი ა ნ უ რ ი წარმოშობისაა ყველა რელიგიის შინაარსი, ინახავდა რელიგიებს საუკუნეების განმავლობაში [1. 594].

2. მართალია რელიგიამ გამოაცალა ადამიანსა და ბუნებას მთელი მისი სიმდიდრე — შინაარსი და მოაქცია იგი მიღმურ ღმერთ-ფანტომში, მაგრამ ვინაიდან მანვე ჩაუნერგა ადამიანს ღრმა რწმენა ამ ფანტომისა, შემდეგში ადამიანი „შემოვლითი გზით“ მაინც აღწევს, მოიპოვებს რაღაც თავისი შინაარსის ნაწილს. სწორედ შუასაუკუნეების ძლიერი რწმენა აძლევდა ამ ეპოქას, უთუოდ, მნიშვნელოვან ენერჯიას. რომელიც გარედან კი არ იყო ნახესხები, არამედ შეიგრძნობოდა საკუთრივ ადამიანურ ენერჯიად, თუმცა არაცნობიერად [1. 590].

3. აკრიტიკებდა რა თომას კარლეილს, ფრ. ენგელსი აღნიშნავდა, რომ ახალი რელიგიებისა და კულტის ძებნა საერთოდ უაზრობაა, თუკი ვინმე იცნობს ქრისტიანობას. ქრისტიანობას შემდეგ უკვე შეუძლებელია რაიმე რელიგია. შეუძლებელია თვით პანთეიზმიც! იგიც ქრისტიანობიდან გამომდინარეობს [1. 592]. ქრისტიანობა რელიგიებში სამაგალითოდაა აღიარებული.

4. მართალია, მარქსიზმმა თავის დროზე გამოაშკარაა მცდარობა ისეთი თვალსაზრისებისა, რომლებიც კაცობრიობის ისტორიისა და კულტურის ახსნას ცდილობდნენ რელიგიური შეხედულებებიდან ამოსვლით, მაგრამ მანვე დაგვიტოვა დებულება, რომლის გათვალისწინებაც დღეს რელიგიური ფენომენის კულტურასთან მიმართების დადგენაში გაათვალისწინებელია. კერძოდ, საქმე ეხება ისეთი „იდეოლოგიური სფეროების“ შეფასებას, რომლებიც „ქრიან პაერში“. — რელიგიასა და ფილოსოფიას. მათში არის რაღაც წინაისტორიული

შინაარსები, რომელსაც აღმოაჩენს და შემდეგ ინახავს ისტორიული პერიოდი. ჰეთ შინაარსებს ჩვენ დღეს უაზრობებს ვუწოდებთო, გვასწავლის მარქსიზმი, მაგრამ პედანტობად უნდა მივიჩნიოთ ყოველი ცდა, რომელიც კი მონინდომებს მოუნახოს ამ „უაზრობებს“ ეკონომიკური მიზეზი. შეიძლება კი ხშირად ვიმსჯელოთ პირიქით — ეს „უაზრობები“ პირობად და მიზეზადაც კი მივიჩნიოთ ეკონომიკური ჩამორჩენილობისა. მეცნიერებათა ისტორია არის ამ უაზრობების თანდათანობით მოცილების, ან მათი ახალი, მაგრამ უფრო მცირე „უაზრობებით“ შეცვლის ისტორია [5. 419].

როგორადაც არ უნდა ესმოდეთ რელიგიები ან კულტურა. შეიძლება შევთანხმდეთ იმაში, რომ მათ ურთიერთკავშირს არავენ უარყოფს. მოიცავენ თუ არა ძინი ერთმანეთს, ან ხომ არ გადაკვეთენ, შეიძლება ერთურთს გამორიცხავენ კიდევ — ეს მტკიცებები მსოფლმხედველობრივ თვალსაზრისებზეა დამოკიდებული. მთავარი ისაა, რომ კავშირი მათ შორის აღიარებულია. ერთი თვალსაზრისით ყოველივე ადამიანური თავის საბოლოო გამართლებას (და დასაბამსაც) ღვთიურში პოულობს. საბუთად კაცობრიული კულტურის გრანდებს იმოწმებენ; მაგ., აინშტაინი ბუნებრივად მივიდაო იმ დასკვნამდე, რომ ყველაფერი შეფარდებითზე არ დაიყვანებოდა და საბოლოო ჯამში საჭიროა აბსოლუტური; მისივე აზრით, ყველა დიდი მეცნიერისათვის მეცნიერების გზა ყოფილა გზა რელიგიისაკენ.

ინგლისელ ფიზიკოსს პაიერსაც მიაჩნდა თურმე, რომ რაც უფრო ღრმად ვეცნობით ფაქტებს რაციონალურად, მით უფრო ვცილდებით უპასუხოთ დიდ კითხვას — „რატომ“. მასზე პასუხი მხოლოდ რელიგიაშია მოცემული; თვით დიდ ფ. ბეკონს „წამოცდენია“, რომ „მცირე ცოდნანი ღმერთისაგან გვაშორებენ, დიდნი კი გვაახლოებენო“; ემილ ზოლას ბრიყველ თავისმოტყუებად მიაჩნდა თურმე იმა: მტკიცება, რომ ბედნიერების გასამეფებელ პირობად პურით ყველას უზრუნველყოფა იქნებოდა — ბედნიერების ნამდვილი თავმდები უზენაესთან შეთანწყობილი უმაღლესი სულიერი სიმდიდრეაო (სვეტლოვი). ამ სიის გაგრძელება შეიძლება და მიმართავენ კიდევ მას თანაპედროვე ღვთისმსახურნი, მაგრამ საბუთდება კი ამით რელიგიის პრეტენზია იყოს ყველა ღირებულების წყაროც და შემნახველიც? მიუხედავად იმისა, რომ ჩვენს დროში უკვე მითითებული ერთი ტრადიციის წყალობით რელიგიების ავტორიტეტი საგრძნობლად შეილახა, და ეს აღიარებულია თვით უკიდურეს ღვთისმეტყველურ წრეებში, „ღმერთს“ გულშემატკივარნი ჯერაც არ გამოლევია. ამ გულშემატკივართა შორის ზოგჯერ იმათაც ვხვდებით, ვინც თავს მარქსისტად და კომუნისტად. აცხადებს. სვეტლოვის მსგავსი საბუთები ხომ ძალაშია, ვეთა-

ვაზობენ უამრავ ახალ არგუმენტებსაც, რათა კაცობრიული კულტურის მხსნელად კვლავ რელიგიები წარმოადგინონ. უფრო მეტიც, ცდილობენ რელიგიებში ამოიკითხონ თავიდანვე „სულიერი კულტურის“ ბიძგის მიმცემის, მფარველისა და მხსნელის ფუნქციები. ეს საბუთები და არგუმენტები საჭიროებენ შეფასებას მარქსისტული პოზიციებიდან; ამავე დროს, აუცილებელია რელიგიის მიმართ თვით მარქსისტული პოზიციის მკვეთრად წარმოჩენა. შევეხებით ზოგიერთ ავტორს და მათ მიერ წარმოდგენილი საქმის ვითარებას კულტურა რელიგიის ურთიერთმიმართების საკითხში.

ნ. ბერდიაევი იწყებს იმით, რომ თუ მართებულია გამოთქმა — „თავისუფლების ხარისხი პირდაპირ პროპორციულია კულტურის სიდიდესთან“ (ჩეხი ბრუეეკი), მაშინ თავისუფლების აზრის გახსნით უნდა დაიწყოს ყველაფერი; თავისუფლება გახდება აზრის მიმცემი საერთოდ ცხოვრებისა და კერძოდ კულტურისაც. საკუთრივ თავისუფლების აზრი კი არსად ისე არაა კარგად წარმოჩენილი, როგორც რელიგიაში, კერძოდ კი ქრისტიანულში. ღმერთს ადამიანი არ შეუქმნია კეთილ ავტომატად, რომელსაც აღარაფერი ექნებოდა გასაკეთებელი. ცდებიან იპოვიან, ვინაა არ ესმით ადამის ცოდვის ალგორითლობა; ადამის ცოდვა — ეს ადამიანთა ცოდვაა საერთოდ და „ჩადენილია იმისათვის“, რომ დასაბამი მიეცეს საკუთრივ ადამიანურ ინიციატივებს. თუ ყველაფერი რიგზე იქნებოდა, ადამიანს „ინიციატივის“ გამოჩენაც არ დაჭირდებოდა. თავისუფლების ღრმა აზრიც იმაშია, რომ ღმერთმა ადამიანი მუდმივი არჩევანის წინაშე დააყენა — იზრუნოს, ან არ იზრუნოს თავისი სრულყოფისათვის. აქედან და მხოლოდ აქედან ხდება გასაგები თვით ისტორიაც. ამიტომ ისტორიის ნაძვლევი საზრიანობის აღიარებაც ქრისტიანობა ეკუთვნისო: იმის გამო, რომ ადამიანი მუდმივი არჩევანის წინაშე იმყოფება, შესაძლებელია ადამიანთა წარმატებულობა და ჩავარდნები კულტურაშიც. ისტორია დაძუხტულია „ცოდვითა გამრავლები“ შესაძლებლობით, ცოდვა ადამიანისა ერთჯერადი როდია, ეს კი ხდება ისე. რომ ინდივიდები ხშირად „მოტყუებულნი რჩებიან“, არ ესმით ისტორიის შედეგები [15, 4].

ქრისტიანობა არაებობს ისტორიაში, იგი იღებს ისტორიას ისე, როგორც ის არის, მაგრამ თვით ისტორიაში არ ხდება მისი ობიექტივიზაცია. საქმე იმაშია, რომ ქრისტიანობისათვის ყოველი ცალკეული ადამიანური სული უფრო მნიშვნელოვანია და ღირებულია, ვიდრე მთელი ისტორია თავისი იმპერებით, ომებით, აყვავებული ცივილიზაციებით თუ რევოლუციებით. ამ ფონზე მოჩანს ისტორია, როგორც „დანაშაული“, დამაბრკოლებელი თავისუფლებისა. ამდენადაა აუცილებელი «суд над историей» [15, 13].

ბერდიაევი იმპაც იტყვის, რომ ვინაიდან თავისუფლება მარადიული საწყისია ადამიანური სულისა, ანუ სული თვით იგივე თავისუფლებაა. ქრისტიანობაა ერთადერთი სწორი მოძღვრება, რომელიც ადგენს ადამიანს ამ ვითარებაში ო რ გ ა ნ ი ზ ე ბ უ ლ ა დ, გასაგებს ხდის ა უ ც ი ლ ე ბ ე ლ ს ა ც თავისუფლების გვერდით. როდესაც ქრისტიანობაში ამ მოპენტს დაივიწყებენ (და ეს მართლაც მომხდარა), თვით ქრისტიანობას უწყეს ისტორიის მიერ გასაპართლება (ესეც ისტორიული ფაქტია). ისტორიისაგან „ნასამართლევი“ ქრისტიანობის ადგილზე უნდა აღდგეს, გაიხსნას ნამდვილი, ახალი ქრისტიანული სული, რომელზეც აღმოჩნდება დამოკიდებული შემდეგ სამყაროსა და კაცობრიობის ბედი [15. 31, 60, 81].

ბერდიაევის როგორც ამოსავალი დებულება, ასევე დასკვნებიც რომ საეკვოა, ამას ჯერ სადავოდ ნუ გაეხდით; საკითხის პოზიტიური დალაგების დროს კვლავ დაეუბრუნდებით მისი მსჯელობის ზოგიერთ პუნქტს და შევეცდებით ვაჩვენოთ ამ კონკრეტულ მაგალითზე საერთოდ იდეალიზმისათვის დამახასიათებელი ცნობილი ნაკლი — ერთი რეალური, მაგრამ ნაწილობრივი ვითარებიდან „მთელი სინამდვილის დანახვა“, ნაწილის მთელად დასახვა. ახლა კვლავ ზოგი რამ საინტენსო, ჩვენთვის საჭირო მიმართულებით, ბერდიაევის კონცეფციაში.

ბერდიაევის არ მოსწონს საერთოდ „განმანათლებლური ტრადიცია“, რომლის კულმინაციასაც იგი მარქსიზმში ხედავს. არ მოსწონს კერძოდ ის, რომ აქ, თითქოს ყურადღება გამახვილებულია ადამიანთა სულიერ სიმდიდრეზე, კულტურაზე, მაგრამ იგი გაგებულაა ეფემერულად, მეორადად, არანამდვილად. ეს კი ხდება თურმე იმის გამო. რომ ამ ტრადიციით წარმოდგენილი ისტორიის ფილოსოფიაში საკუთრივ ისტორია და მისი შემმეცნებელი ფაქტიურად გათიშული არიან. წარმოებს ყველასა და ყველაფრის კრიტიკა „ზეისტორიული“ — ერთადერთი ჰუმანიტების პოზიციიდან. ასეთ დროს ან ისტორიულია გაგებული აბსტრაქტულად, ან თვით შემფასებელია აბსტრაქტი. ისტორიაში რომ არაფერი არაა აბსტრაქტული, ეს თავისთავად გასაგები რამაა: უფრო მეტიც, აბსტრაქტულობა სწორედ ისტორიულის საპირისპიროა, მაგრამ აბსტრაქტულად არ უნდა წარმოდგეს თვით შემეცნება ისტორიისა. საქმე ისაა, რომ შემეცნებელი თვით უნდა იყოს (და ნამდვილადაც არის!) ისტორიის ორგანული ნაწილი, მისი თანამონაწილე და გულშემატკივარი; ივიწყებს ამას თუ არ ივიწყებს, შემეცნებელი მაინც ისტორიის თანამონაწილეა, მაგრამ ერთ შემთხვევაში (როდესაც შემეცნებელი „დაინტერესებულად“, აბსტრაქტულად უყურებს ისტორიას) იგი ამახინჯებს მას, სხვა დროს შეუძლია სწორად ჩაწვდეს ისტორიის საზრისს. კერძოდ, თუ გვინდაო სწორად მივწვდეთ ისტორიას, იგი ჯერ უნდა განიცადო როგორც ძალიან

„სიღრმისეულად შენი“, საკუთარი ისტორია და საკუთარი ბედი. ისტორია ადამიანში და ადამიანი ისტორიაში — აი, აქედან ხდება შესაძლებელი ისტორიის ონტოლოგიური და არა ფენომენალური დაფუძნება [14. 19, 24].

ამ საწყისიდან ამოსვლით სურს ბერდიევეს გაააგები გახადოს საკაცობრიო კულტურის ბედი. თუ ისტორიის სწორად წარმოსაჩენად უფრო საინჟეროა ის, ვინც თვით განიცდის ისტორიას საკუთარ ბედად, მაშინ გაცილებით მეტ ნდობას იმსახურებენ ე. წ. ისტორიული გადმოცემები, ვიდრე მეტაფიზიკური განსჯანი ისტორიის ფილოსოფიის დღევანდელი მკვლევარისა. ისტორიული გადმოცემები, როგორც „ისტორიული მეხსიერება“ ყველაზე კარგად მეტყველებს საკაცობრიო კულტურის ბედზე. ამ გადმოცემებით კი დასტურდება, რომ ქვეშარბიტად „შენახული ისტორია“ — ეს არის მარადიულობის ზეიმი წარმავალზე, ქვეშარბიტი ცხოვრების გამარჯვება სიკვდილზე, ესაა ადამიანის მიბრუნება და ჩახედვინება უფრო მდიდარი და ფართო სინამდვილისაკენ, ვიდრე მისი ყოველდღიური ცხოვრებაა. ეს სინამდვილე ადამიანის სულიერი ცხოვრებაა, რომელსაც უღრმესად ახასიათებს შემოქმედებითი მოძრაობა და ტრაგიკული ბედი. მაგრამ აღმოჩნდა, რომ ეს პრინციპი თავისი ბუნებით ღვთაებრივია, მიმტერიულ-ტრაგიკულია. არსად ეს ტრაგიზმი ისე არ დასტურდება, როგორც „ღვთაებრივი ცხოვრების ცენტრში“ — ქრისტეში. მხოლოდ ასეთი მითოლოგიური წვდომა და შეხვედრა „ღვთაებრივი ბედისა“ მის ღრმა მკავებდაში ადამიანურ ბედთან და ადამიანურ ცხოვრებასთან იძლევა საკუთრივ „ღვთიური ცხოვრების საიდუმლოს“ გასაღებს, და ამდენად, ისტორიის მეტაფიზიკის გასაღებსაც; ღმერთი და კაცი — ეს დრამაა თავისუფლებისა და სიყვარულისა, თავისუფალი სიყვარულის. ღმერთი და მისი სხვა — ადამიანი, მათ შორის შუამავალი ღვთის შვილი ქრისტე — ამ დაპირისპირებაში ისტორიულად დგინდება ადამიანიც სრულყოფილად, ღმერთის დაბადება კაცში და კაცისა — ღმერთში — ეს დრამაა თვითმოძრაობაში. ღმერთის თვითმოძრაობაზე, სიყვარულზე პასუხად გაჩნდაო სრულყოფილი ადამიანი — ქრისტე; ისტორია არის არამარტო ღვთიური გამოცხადების ისტორია, არამედ შემხვედრი — საპასუხო გამოცხადებაც ადამიანისა. ეს ორი ურთიერთგამოცხადება თავისუფლების საიდუმლოებაა, ხოლო თავისუფლება კი — ისტორიის ყველაზე დიდი საიდუმლოება. აქ ბერდიევეი გაიხსენებს ისტორიაში ცნობილ ერთ არგუმენტს: — ხომ არ აკლდაო რაიმე ღმერთს. თორემ რა სჯიდა მას შემოქმედად ამოქმედებულყო? თუ არ მივაქცევთ ყურადღებას ბერდიევეის ამოწავალი პრინციპის სიყალბეს, ამ არგუმენტზე ზოგადი პასუხი საერთოდ დამაკმაყოფილებელია — სწორედ სრულყოფილებააო თავმდება შემოქმედების დასაწყისისა; შემოქმედება

შეუძლიაო მხოლოდ სრულყოფილს. მართალია, იგი არც ადამიანს ივიწყებს, მაგრამ შემოქმედის პირველხაზებს, აი მინც ლეთაბრივში ხედავს და ქრისტეს მიიხნევს ისტორიულსა და მეტაფიზიკურის გათიშულობის დამძლეად და მომხანელად. აქედან კეთდება დასკვნა: ქრისტიანობით ეზიარა კაცობრიობა ნამდვილ თავიანთფლებას, რომელსაც შედეგად შეიძლება მოჰყვეს ნამდვილი სიკეთე. მანამდე, ვაქვით, ბერძნებთან სიკეთე გონივრული აუცილებლობის შედეგი იყო. ქრისტიანობა ბუნებით მკამბოხეა, ის ვერ ურიგდება ბედისწერას. ისტორიულად ისე მოხდა, რომ „პირველი ცოდვის“ შემდეგ ადამიანი მთლიანად ჩაეფლო ბუნების ჭაობში. აქედან იგი მხოლოდ ქრისტიანობამ ამოიყვანა, უჩვენა რა მას თავისი სიდიადე, დააყენა საკუთარ ფეხზე და აზიარა თავის უფლებებს, გაახსენა, რომ ის ლეთისშვილია.

ამის შემდეგ ბერდიევი ცდილობს ქრისტიანული ფენომენით გასაგები გახადოს კაცობრიული კულტურის მთელი პროგრესი. მოხდა წინსვლა ბუნებისმეტყველურ მეცნიერებაში და „პოზიტიურ ტექნიკაში“ — ისევ მადლობელი ქრისტიანობის უნდა ვიყოთ, თურმე. რაკი ადამიანი გამოსტაცა ბუნებას, ქრისტიანობამ ამით ადამიანს სხვა თვალთ დანახა ბუნება, გაათავისუფლა დემონურისაგან იმით, რომ მოახდენინა ბუნების სრული მექანიზაცია; ამით ექლევა თითქოს დასაბამი ბუნებისმეტყველური ცოდნის გაღრმავებას.

მავე, თუ ისტორიამ შემოგვიანა დიდი სახალხო და კულტურული გავრთიანებები, ეს კვლავ ქრისტიანობის წყალობით, ვინაიდან იგი იყო ერთადერთი ჭეშმარიტი მტერი პარტიკულარიზმისა. ვამაყობთ რენესანსული კულტურით? — კეთილი, მაგრამ ისიც ხომ ქრისტიანულმა შუასაუკუნეებმა შეამზადეს და აი, თურმე, როგორ: შუასაუკუნეობრივი ასკეტიზმი, ზოგს რომ დაცივნის საგნად მიაჩნია, მიმართული იყო ადამიანის სულიერი ძალების კონცენტრაციისაკენ, გაუფლანგველობისაკენ. ამ კონცენტრაციის შედეგად გამოიკვეთა რაინდისა და ბერის სახით თავისუფალი პიროვნება. სწორედ ანეთ პიროვნებებში კონცენტრირებული სულიერი ენერგია გაშლილა თურმე ახალი დროის კულტურად, რომელიც კაცობრიობისათვის დღესაც სანიშნუშოდია მიჩნეული. თუ არა „ქალწულივით ხელუხლები“, ძალაშემონახული და დისციპლინირებული ასკეტიური სკოლა, არ მიიღწეოდაო ანეთი კულტურის დონე. ახალი დროის ისტორიიდან გამომავალი ადამიანი კი ტოვებს უაღრესად გადაღლილს, ყველა სულიერი ძალისაგან დაკლილის შთაბეჭდილებას. მას მშველელად და მხსნელად კვლავ აღორძინებული ქრისტიანული სული უნდა მოველინოს [14. 66, 72, 150]

მოკლედ, ბერდიევის თვალსაზრისი შეიძლება ასე გადმოვიცხს: კულტურა მხოლოდ შემოქმედების შედეგია, შემოქმედება, თავის

მხრივ, სათავეს თავისუფლებაში იღებს, ამ უკანასკნელს კი ისტორიაში აჰყვადრებს ქრისტიანობა, ე. ი. კაცობრიული კულტურა მთლიანად ქრისტიანობითაა დავალებული. აქ რომ ტყუილ-მართალი ეფექტურადაა ერთმანეთში გადახლართული, ცხადია; მის შეფასებამდე კიდევ რამდენიმე თვალსაზრისს გავეცნოთ, რომელიც ასე თუ ისე მხარს უბამს ამგვარ მოსაზრებას და დღესაც გარკვეულ წრეებში გავლენიანად ითვლება.

უკვე მივუთითეთ იმაზე, რომ მე-20 საუკუნის დამდეგისათვის თითქმის საყოველთაოდ აღინიშნა რელიგიური სულის კრიზისი ერთ-სა და იმავე მიზეზებზე მინიშნებით — მეცნიერული აზრის არნახული პროგრესი, კრიტიციზმი ფილოსოფიაში და სოციალიზმი [ჯემსა, ნიკუმე, ბულგაკოვი და სხვ. იხ. 9. 8]. ზოგი ამ კრიზისიდან გაშოსავალს განახლებულ რელიგიურობაში ეძებს, ზოგსაც შესაძლებლად მიაჩნია მოექცნოს შეხების წერტილები ძველ რელიგიურ მოძღვრებებსა და უახლეს მეცნიერულ თუ სოციალურ ძვრებს; ცდილობენ საქმე ისეც წარმოადგინონ, რომ კრიზისული ვითარება მოჩვენებითი წინააღმდეგობის შედეგად გაიზარონ. ვთქვათ, სწორად გაგებული ქრისტიანობაში ნამდვილად ყოველთვის მხარში ედგა თურმე ყოველგვარ პროგრესს: უფრო მეტიც, თუ ამ პროგრესს პერიოდულად სკეპსისის სენი დარევედა ხელს, მხსნელად ისევ რელიგიური სული ევლინებოდა. დღევანდელი კრიზისის განსაკუთრებულობა ხომ ყველას მიერ ინაა გაცნობიერებული, რომ მისგან კაცობრიობის გამოყვანა ადამის მოდგმისა და მისი კულტურის საბოლოოდ გადარჩენასთანაა გაიგივებული. აქ იქცევის სწორედ ყურადღებას გახშირებული ცდები ეძიონ მხსნელი რელიგიებში. როდესაც ასეთი ცდებით გამოდიან ორთოდოქსი ქრისტიანები და თეოლოგები, ყველაფერი გასაგები არხით მიედინება და მარქსისტული პოზიციიდან მათი შეფასებისათვის სათანადო არსენალიც შოგვეპოვება. მაგალითად, ამერიკელი პროტესტანტი თეოლოგი კოქსი ასე მსჯელობს; უდავოა, რომ მრევლის დიდი ნაწილი დღეს ჩამოცილდა ეკლესიის გავლენას, მიმდინარეობს თითქმის სრული სეკულარიზაცია და ამის მიზეზი უნდა ვეძებოთ „ტექნოპოლისის“ გაბატონებაში. ახალმა ადამიანმა ჩამოიცილა ყველა „ძველი სიმბოლო და მითი“ ისე, რომ არ შეუწყვეტია ღმერთზე ლაპარაკი, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ ეს ლაპარაკი „ამჟვეყნიური ენით“ ლაპარაკია. ტექნოპოლისი არც ანტიკრელიკალურია და არც ანტირელიგიური; იგი რწმენის მომთმენი და პლურალისტია, პრაგმატიკი და ათეისტია. რელიგია ერთისათვის ჰობია, ზოგისათვის — ნაციონალიზმისა და ეთნიკურობის ნიშანი, სხვათათვის — ესთეტიკური სიამოვნებაა, ხოლო მცირეთათვის — პირადი და საზოგადო ღირებულება —

შეხედულებათა სისტემა. სეკულარიზებულ ღმერთს სურს ადამიანები უფრო დაინტერესდნენ თავიანთი თანაჰომეებით. ეს თავისებური ათეიზაციაა, მაგრამ ისეთი, რომელიც მიმართულია ძველი — პატრიარქალური, სასოფლო-სამეურნეო, ინდუსტრიალური და მეცნიერებამდელი ღმერთის წინააღმდეგ. მომავალი ასეთი ღმერთისათვის ახალ სახელს დაადგენსო [23. 224, 232].

რელიგიის მოდერნიზაციისათვის ერთ-ერთ პირობად ააახლებენ ინტერნაციონალიზაციასაც. ეთიკოსებსა და ფილოსოფოსებთან ერთად თეოლოგები ამის გამო დასაველეთის კულტურას საყვედურობენ სხვა ხალხებისა და კულტურების — განსაკუთრებით აღმოსავლეთის — იგნორირებას. საჭიროაო ერთი განსაზღვრება რელიგიურისა ისე, რომ იგი გულგრილი არ დარჩეს არცერთი ხალხისა თუ კულტურის რელიგიური გამოცდილების მიმართ. ინტერნაციონალიზაცია შეუბრუნებადი ისტორიული პროცესია და რელიგიებმაც უნდა გაუწიონ მას ანგარიში. გვთავაზობენ რელიგიის ასეთ განსაზღვრებას: რელიგია წარმოადგენს ადამიანის დარწმუნებულობას ისეთი ძირითადი ღირებულებებს არსებობაში, რომელშიც იგი პოულობს თავის არსობრივ სისრულეს (საქებობას) როგორც ინდივიდუალური და როგორც საზოგადოებრივი ადამიანი; მისთვის ყველა სხვა ღირებულება წარმოადგენს მისდამი დაქვემდებარებულს.

ამისმაგვარი შეხედულებანი რელიგიის როლსა და ადგილზე უფრო ადრეც გამოთქმულა რუსეთში და სათანადოდაც შეფასებულა [8. 230, 33. 18, 116]. მათი წყარო, გარდა თვით ქრისტიანობისა, უნდა მივიანიშნოთ რელიგიების ღირებულებითად წარმომდგენ თეორიებში (მაგ., გეფდინგთან). აქ რელიგიები გაგებული არიან არა მარტო როგორც საკუთრივი ღირებულებების მატარებელი, არამედ როგორც ყველა ღირებულების სათავე და შემნახველი. როგორც კი ადამიანებმა „კულტურულად აიდგეს ფეხი“, საჭირო გახდა ამ მონაპოვრის დაცვა და იგი რელიგიებმა იკისრეს. უფრო მეტსაც იტყვიან: თუ კულტურული მოღვაწეობის უღრმეს შინაარსად (სპეციფიკურ მახასიათებლად) სამართლიანად მიიჩნევენ გაუცხოების ახალი ფორმებისაგან თავის დაღწევას, მაშინ ამ მიმართულებითაც ერთი პირველი სიტყვა რელიგიებს ეკუთვნის თურმე — „მოიწიაჟამი, რათა იდიდოს ძე კაცისა“ [12. იოანე, 12, 19].

ჩვენ კიდევ შევებებით რამდენიმე ქრისტიანი ისტორიკოსისა და თეოლოგის უახლეს ვერსიებს ქრისტიანობის ისტორიასთან და საერთოდ საკაცობრიო კულტურასთან მიმართებით ნათელსაყოფად, მაგრამ ამჯერად ერთი ვითარება კვლავ იქცევს ყურადღებას: როდესაც დღევანდელი „ქრიზისული სიტუაციის“ პირობებში გახშირდა ე. წ. ახლებური რელიგიური მესიანიზმი, მან მფარველის ხელი გაუწოდეს

ისეთმა ადამიანებმაც, ვისაც ჯერ კიდევ უარი არ უთქვამთ მარქსისტობაზე; გამოდიან მასების სახელით, „სოციალისტური პროგრამებით“ და მოკავშირეს კი ქრისტიანობაში ეძებენ. 1975 წელს ამერიკის შეერთებულ შტატებში გამოსცეს როჟე გაროდის ერთი განმარტებული წიგნი („The Alternative Future“), ავტორი გადმოსცემს თანამედროვე კაცობრიობისათვის დამახასიათებელ მტკივნეულ პრობლემებს და თანდათანობით „გვაახლოებს“ თავის სანუკვარ „აღმოჩენასთან“ — მარქსისტმა დღეს ხელიხელჩაკიდებულმა უნდა იაროსა ჰეშმარიტ ქრისტიანთან. აი, როგორ წარიმართება ეს მსჯელობა: მომავალი როდიო ისე „გამზადებული“, როგორც, ვთქვათ, ამერიკა კოლუმბის წინ — მიდი მხოლოდ და დაგხვდება! მომავალი მრავალშესაძლებლობიანია და ამიტომ საჭიროა აუცილებელი გარდაქმნები. სტრუქტურალურმა კაპიტალიზმმა ვერ გაამართლა და მას უარი უთხრეს არა მარტო კომუნისტებმა. მაგრამ შესაძლებლობათა ძიების გზაზე ვერ გაუმართლებია ვერც სტალინურ ტექნობიუროკრატიზმს. არც მეცნიერება-ტექნოლოგია გამოდგა ადამიანთა განმათავისუფლებლად და ამიტომაც სხვა შესაძლებლობების ძიება აქტუალური. ერთი „ტრაფარეტის“ მოცილებასაც ვეთავაზობს გაროდი: ძველი ეკონომიკური კრიზისი ფაქტიურად იყო და გასაგებიც, მაგრამ ახალი კრიზისი აღარაფრით აღარ ჰგავს მას. იგი უფრო მეტია და წარმოდგება ცივილიზაციის „იმ მოდელის“ კრიზისად, რომელიც თავის თავში მოიცავს ცხოვრების ყველა ასპექტს [22, 30, 35, 48]. ჩვენი დროის რევოლუციების ძირითადი საკითხი აღარ იქნება მხოლოდ საზოგადოების სტრუქტურის გარდაქმნა; ეს რევოლუციები მოითხოვენ ადამიანის გარდაქმნას, რაც პირველ რიგში მისი ცნობიერების გარდაქმნაში უნდა გამოიხატოს. სწორედ აქ გაამყდვენებს გაროდი ერთ თავის საიდუმლოს: არაა სწორი „ბრმად“ ვამტკიცოთ — რელიგია ხალხის ოპიუმიაო; არც პოზიტივისტური ათეიზმი ყოფილა ეფექტური საშუალება ცნობიერების გარდაქმნისათვის (აქ თურმე სჭარბობს განმანათლებლური ტრადიცია), მაშ, საჭირო ყოფილა ახალ „შესაძლებლობათა ძიება“ და პირველი საყვედურიც მარქსიზმის მისამართით ამჟამად დაკავშირებითაა გამოთქმული: მარქსიზმი აღმოცენებულა თურმე, როგორც სამი ერის კულტურის სინთეზი; რა დააშავესო ჩინეთმა და მუსულმანურმა სამყარომ, ცხოვრების გაგების აფრიკულმა თვალსაზრისებმა, ლათინური ამერიკის რელიგიურმა და კულტურულმა ერთობამ? ანატოლ ფრანსმა ოქტომბრის რევოლუციას ხომ „იმედების დაწყისი“ უწოდა, საჭიროა ახალ შესაძლებლობათა ძიებით „იმედების გამართლება“ და ახალ შესაძლებლობათა მაძიებელი პირველ მოწმედ მოსკოველი პატრიარქის ბარავოის განცხადებას იმოწმებს — ქრისტიანობა თავისი ბუნე-

ბით მუდამ რევოლუციური იყო. მხოლოდ ეკლესია ვერ ახერხებდა ვერაპოდეს ყოფილიყო ამ სახით რევოლუციური [22. 85]. თვით გაროდი ეკლესიის კონსერვატიზმის მიზეზად ასახელებს „ბერძნული ფილოსოფიის დუალიზმს“ და „რომაულ წყობა — ორგანიზაციას“ რევოლუციის ნამდვილი ფუნდამენტური ცნება კი ბიბლიურიაო; რწქენა წარმოადგენს აქტს სამყაროს გარდაქმნის თანამონაწილეობისა და ეს იპიტომ, რომ სამყარო არაა მზამზარეული მოცულობა, იგი უწყვეტი ქნადობაა: ჩვენ მოწოდებული ვართ ვიწრომით და ვიბრძოლოთ მისი გარდაქმნისათვის, მაგრამ თვით ჩვენც როდი ვართ განსაზღვრული ბუნებით ერთხელ და სამუდამოდ, ჩვენ ვახდენთ ისტორიაში (ისტორიის საშუალებით) გადაწყვეტა — არჩევანს, ექმნით ახალ შესაძლებლობებს შეუძლებელთან კონფრონტაციის გზით (მიუნცერი, ლუთერი, კირკეგორი — „შესაძლებლობის წყურვილი“).

გაროდის მცდარად მიაჩნია თვალსაზრისი, რომ თითქოს ფილოსოფიური მატერიალიზმი და ათეიზმი აფუძნებდნენ რევოლუციურ მოქმედებას. მართალია ადამიანმა შექმნა შრომა — ქმედება (და პირიქით), ასევე მისი ჰაპირისპირო გაუცხოებაც, მაგრამ ამას ვერ უთავსდება თავისუფლების განსაზღვრება, როგორც შეცნობილი აუცილებლობაა. ნამდვილად თავისუფლება ისტორიულ შესაძლებლობათა თავისუფალი გამონახვაა არა მარტო თეორეტიკოსებისა და ლიდერების მხრიდან, არამედ მასების მიერაც. მთელი ამ მსჯელობის დასკვნა კი ანე გამოიყურება: ვისაც არ უნდა დაინახოს საერთო მარქსიზმსა და ქრისტიანობას შორის, იგი ან ინკვიზიტორულ კლერიკალიზმს, ან სტალინურ დესპოტიზმს მისდევსო [22—50]. არ შეძლება არ გავიხსენოთ აქ ჯ. დიუის კონცეფცია კულტურაზე, თავისუფლებაზე და რელიგიაზე, რომლითაც მან, ვფიქრობთ, დაასწრო გაროდის და რომელიც შედარებით უფრო „კორექტულიცაა“. დიუი ფიქრობდა, რომ კულტურა იმ პირობათა კომპლექსია, რომლებიც ართულებენ საფუძვლებს, რაზეც მიმართული არიან და თანაარსებობენ ადამიანები. აქედან მომდინარეობს საზოგადოებრივად საჭირობოროტო კითხვა: რა სახის კულტურაა იმდენად თავისუფალი თავის თავში, რომ შესწევს ძალა დაუდოს სათავე პოლიტიკურ თავისუფლებას როგორც თავის თანამგზავრსა და შედეგს. ტოტალიტარულ სახელმწიფოებში, მაგალითად, სახელმწიფოსა და რელიგიას შორის პრინციპული დაპირისპირებააო — ან ერთი უნდა ბატონობდეს მასების გრძობებზე, ან მეორე. აბსოლუტური, დიქტატურული სახელმწიფო აშკარად აცხადებს პრეტენზიას თავის მფლობელობაში ჰყავდეს ადამიანთა შინაგანი სამყაროც. დიუიც მოითხოვს სახელმწიფოსა და რელიგიების მიერ ურთიერთმოთმენას (როგორც გაროდი), მაგრამ მასთან ამის მაგარანტირე-

ბელი უნდა იყოს ის „დიდი კულტურა“, რომელიც ნამდვილ პოლიტიკურ თავისუფლებას უზრუნველყოფს. გაროდისთან კი ურთიერთობების სათავეა თავისუფლების „ბიბლიური ტიპი“. თუ იგი სწორად იქნება გაგებული, მთლიანად იპოვის ადგილს მარქსიზმში. ადამიანთა კმნის თავის თავს და თავისუფლებას თავის სამყაროში, სწორედ რომ თვითონ კმნის და მზად არ პოულობს — ეს თანაბრად ქრისტიანულიცაა და მარქსისტულიცო. ტრანსცენდენტი ქრისტიანობაშიც და მარქსიზმშიც მუდამ „კონფლიქტშია“ იმანენტურთან და განეკუთვნება არა არსებობის წესრიგს, არამედ ქმნადობისას. არასწორად გაგებული მარქსიზმი მიდის პოზიტიურ ათეიზმამდე, რომლისთვისაც არსებობს არა მარტო უღმერთო სამყარო, არამედ სამყაროც უადამიანოდ. თუ ადამიანებს ვმფარველობთ, მაშინ პოზიტივისტური ათეიზმის ადგილზე უნდა დავამკვიდროთო ნამდვილი ათეიზმი — ღმერთი კარგავს აზრს ადამიანების გარეშე, ვინაიდან მას მხოლოდ ჩვენში ვპოვებთ; არა აბსტრაქტული, წმინდა ტრანსცენდენტური ღმერთი, არამედ ღმერთი ადამიანებისათვის. ამდაგვარი ღმერთი თურმე პირველად ქრისტიანობამ დააფიქსირა და ამდენად მიაჩნია აუცილებლად გაროდის მუდმივი მიბრუნება „ბიბლიური საუნჯისაკენ“ [22. 89, 90, 95].

ამ მოკლე ისტორიული ექსკურსიდანაც ნათლად ჩანს „შეხვედრის პუნქტები“ სხვადასხვა პოზიციებიდან მოაზროვნე ბერდიაევსა, კოქსსა, დიუისა და გაროდის თვალსაზრისებს შორის. ჭერჯერობით რეაგირების გარეშე დავტოვოთ ამ „შეხვედრების“ მიზეზები. შეიძლება ისიც აღმოჩნდეს, რომ ქრისტიანობას მართლაც გააჩნდა რალაც „ანდამატი“, რომელიც მხოლოდ ამ რაკურსით დანახული ბადებს მსგავს თეორიებს. ჩვენ ხომ თავიდანვე უდავო დებულებად წარვიძღვნეთ მტკიცება, რომ რელიგიებს, განსაკუთრებით კი ქრისტიანობას, „უკვალოდ“ არ უშრომიათ. მათი ნაკვალევი ისტორიაში, ხალხთა კულტურებში დღესაც ხშირად გვახსენებს თავს, მხოლოდ საჭიროა მისი სალი გონებით დანახვა და შეფასება.

ახლა კვლავ დღევანდელი ქრისტიანული თვალთ დანახული ადამიანთა ისტორიის შესახებ.

ექსისტენციალისტებთან დაახლოებული მარბურგელი პროფესორი რუდოლფ ბულტმანი პირდაპირ აყენებს კითხვას — რა შეიძლება იყოს ისტორიის „გული“, მისი „სუბიექტი“. ისტორიის საზრისის მადიებელმა უნდა აღიაროს, რომ ადამიანი თვით დგას ისტორიაში, თუმცა მან წინასწარ კარგად იცის, რომ თვით ადამიანებს არასოდეს არ ძალუბთ მოცემული ჰქონდეთ ისტორიის საბოლოო მიზანი და ამავდროს არასოდეს არ შეუძლიათ განუდგენ ისტორიას. ადამიანური მოქმედება „გზაში ყოფნა“, რომელსაც შეგნებული აქვს „წინ“ და „უკან“; აწმყო წარსულსაც გულისხმობს და მომავალსაც ზსჯ, რომ

მიზანი უშუალოდ მოცემული არასოდეს არაა. ადამიანთა ნამდვილი ცხოვრება ისეთი, რომელიც სასურველიცაა და მოვალეობაც, რაიმე სასურველის ცხოვრებად რეალიზაციას წინ უსწრებს მოვალეობა როგორც ინტენცია [38, 98, 100]. აკრიტიკებს კროჩესა და კოლინვუდს, რომელთაც ისტორია გაგებული აქვთ გონის ისტორიად. ყველა ისტორიული მოვლენის რელატიურობა გაგებული უნდა იქნას როგორც პოზიტიური საწყისის მქონე. თვით ისტორიის ხედვაც ისტორიკოსის მიერ ისტორიული მოვლენა [გავიხსენოთ ბერდიაევი 14. 72]. კი, შეიძლებაო დაეთანხმო კროჩესაც და კოლინვუდს, რომ ისტორიის შემეცნება თვითშემეცნებაა, მაგრამ ხომ უნდა ჩავდვათ რალაც აზრი „თვით“-ის ცნებაში. თუ „თვით“-ის ქვეშ ვიგულისხმებთ „მე“-ს, მაშინ კროჩე — კოლინვუდის თვითშემეცნება არ ემთხვევა „მე“-ს ასპარეზს. მე — პიროვნულობა, მართალია — ისტორიულია, მაგრამ ამავე დროს მუდმივი შესაძლებლობაა, რომელიც უნდა განხორციელდეს, „ჩემი“ თვითგაგება პერსონალურობისა დამოკიდებულია ჩემს გადაწყვეტილებაზე, რომელიც უმეტესწილად გაკეთებულია რეფლექსის გარეშე, ქვეცნობიერად. „მე“ ყოველთვის მზარდი, მუდმივად ქმნადი და მუდმივად აღმავალი არსებაა. აქედან დასკვნა: ისტორია მოძრაობს პიროვნებათა პიროვნული თვითგაგებით, იმ პიროვნებებშია, ვინც მოქმედებს ისტორიაში. ასეთი თვითგაგება გამოხატულებას პოულობს გამოთქმაში — მსოფლმხედველობა (Worldview, დილთაისთან — Weltanschauung) და რელიგიაში [38, 104].

მსოფლგაგებისა და რელიგიების გარეშე ადამიანებს არ შეუძლიათ არსებობა; მაგალითად, ერთია ბერძნებთან თვითგაგების ტრაგედია ევრიპიდესეული მონაცემებით, მეორეა გნოსტიკური მსოფლგაგება და სულ სხვაა მათ საპირისპიროდ აღმოცენებული ქრისტიანობა. მთავარი ისაა, რომ რელიგიები და მსოფლგაგებები ყოველთვის თვითგაგების უწყვეტი შესაძლებლობებია, ორგანულად ერწყმიან ცხოვრებას და თუმცა არ პასუხობენ სპეციალურ ისტორიულ პრობლემებს, მაინც გამოხატავენ პერსონალურობას, პერსონალურ თვითგაგებას, რამდენადაც მათ შეუძლიათ სპეციალური ისტორიული სიტუაციების სტიმულირება. აქედან ცხადია, რომ ისტორიას არ შეიძლება გააჩნდეს ერთი მუდმივი საზრისი, ერთი პირდაპირი მიმართულება; იგი მიმდინარეობს დაქვევების, მონანიების და გულგატეხილობის გზით; არის შეცდომები, აღრევები და დაბნეულობანი. თვითგაგება, რომელიც მსოფლგაგებაშია მოცემული, უფრო დაბნეულობაა, ვიდრე შეცდომა. ამიტომ ამ გაგებით პერსონალური განზომილება სწორად ვერ იქნება წარმოდგენილი, მაგრამ ეჭვი არ შეიძლებაო შევიტანოთ იმაში, რომ ადამიანთა ისტორიულობის რადიკალური გაგება ყველაზე საღად გამო-

ვლენილია ქრისტიანობაში — ძველი აღთქმით შემზადების გზით (რომ არაფერი ვთქვათ ახალ წელთაღრიცხვაზე, რომელიც ქრისტეს დაბადებიდან იღებს სათავეს, ქრისტიანობის გამოძახილი აღბეჭდილია, თურმე, ახალი დროის ექსისტენციალიზმსა და მარქსიზმში — [38, 106]. ქრისტიანულად ვინც გაიგო თავისი ისტორიულობა, მან თავისი თავი გაიგო როგორც მომავალმა, ან უკეთ — ვინც ნამდვილად გაიგო თავისი თავი როგორც *everfuture-une*, მან იმის ცოდნაც შეიძინა, რომ მისი არსებითი „თავის თავადობა“ შეიძლება გამოხატავდეს მხოლოდ მომავლით დაჭილდოებულობას“ [38. 107]. ქრისტიანობით ადამიანმა ისიც ისწავლა, რომ თითქოს მას მართლა შეუძლია მოიპოვოს თავისუფლება თავისთვის, მაგრამ საკუთარი ნებით და ძალით მას სანქციას მაინც ვერ აძლევს. ადამიანი ერთგული უნდა დარჩეს „ძველი ადამიანის“, მან უნდა მიიღოს მისი თავისუფლება როგორც „საჩუქარი“. ქრისტიანობა ღვთიური კეთილი ნების რეკლამირებას კი არ ეწევა, არამედ არწმუნებს ადამიანებს, რომ ესაა ნება, რომელიც მოაქცევს მათ თავისუფლებად თავისთვის. თვით ქრისტეს პიროვნება — ახალი ადამიანის გამოჩენაა. ქრისტეშია მიგნებული ის ფაქტი, რომ პიროვნება ისტორიაში და კეთილმორწმუნე ცხოვრობენ მხოლოდ მომავლით. ქრისტიანობით იქნის ისტორია ქემშარიტ საზრისს, ქრისტიანობა ამართლებს თავისუფლებას ადამიანისათვის, თავისუფალ ბრძოლას ადამიანურობის დამკვიდრებისათვის [38. 105].

ამსტერდამის უნივერსიტეტში პროფესორი ჰერ დუუვორდი ისტორიის გაგებისას ასეთ კრიტერიუმს წარმოაყენებს: „კულტურულობა“ ერთადერთი ფორმა, რომლითაც ისტორია უნდა გამოვყოთ ყველა სხვა შესაძლო ასპექტებისაგან (ბუნებრივ — ფიზიკურ — ქიმიურ და ბიოლოგიურ), მაგრამ კულტურულობა ყოველთვის როდი ესმით სწორად. შეცდომები ადამიანთა კულტურული ცხოვრების გაგებაში შედეგია იმისა, რომ აბსოლუტურის მნიშვნელობითაა გაგებული ის, რაც თავისი ბუნებით რელატიურია; წარმავალი და ეფემერული — ისტორიის საზრისადაა გამოცხადებული. ქრისტეს მოსვლით ასეთ ისტორიას და ისტორიის ასეთ გაგებას ბოლო ედება. გაჩნდა მომავლის იმედი კაცობრიობის ნამდვილი ხსნისა, ადამიანთა ნამდვილი კულტურული განვითარების დაჩქარებისა [38. 263, 264].

ვინმე ელიოტი იმავე კრებულში თავისთვის დაადგენს, რომ კულტურის ფენომენი უფრო ცნებით-გაგებითაა, ვიდრე რელიგია, მაგრამ რაც ითქმის კულტურის განვითარების შესახებ, ითქმის რელიგიურზეც და პირიქით. პირველი კულტურები (ხალხების) სწორედ რომ რელიგიაში იყო განსახიერებული. ადამიანის და მისი ისტორიის (კულტურითურთ) პირველი ჩამოცილება ბუნებისაგან დათარიღებულია

მოსეთი. მართალია აქ ბუნება ჯერ კიდევ „ღვთისმეირადა“ გამოცხადებული, მაგრამ იგი უკვე ისტორიისათვის სჭირდება ღმერთს და არა პირიქით. ებრაულ თქმულებებში ბუნებაზე ლაპარაკია მხოლოდ ღმერთის ისტორიაში მოქმედებასთან კავშირში [38. 296]. მთავარი მაინც ბიბლიაში შექმნა-შემოქმედების ცნებაა. პირველ ალექსანდრეში მოხმარებული კრეაციის ცნებაც კი შეიძლება გავიაზროთ შემოქმედებად, თუ იესო ნაზარეტელის ისტორიას მთელი სამყაროს შექმნის გასაღებად მივიჩნევთ. მართლაც, ძველ ალექსანდრეში ბუნებრივი ტერმინებით აღწერილი შექმნა თანდათან ადგილს უთმობს ისტორიას, ხოლო ქრისტეს გამოცხადებით სათავე ედება ნამდვილ ქმნას — ისტორიას, ღმერთის ქვეყნარბი სახით გამოცხადებას ადამიანში. ესაა შექმნა-შემოქმედების კულმინაცია; ქრისტეა შემოქმედების ნამდვილი განსახიერება. მასშია საღად მოცემული მთელი ისტორია — იშრომა, ეწამა, მოკვდა და აღსდგა კიდევ. ქრისტე ისტორიის თავშიცაა, როგორც ახალი ადამიანი, და მის ბოლოშიც: რგი მთელი ისტორიული პროცესის წინაშელოლიცაა, და მიზანიც. ქრისტე აღარ პირდება კაცობრიობას ედემის ბაღის აღდგენას ადამის ტომისათვის; ადამი სხვა იყო, ისტორიის მიზანია არა ადამისდროინდელი თავისუფლების დაბრუნება, არამედ წამების გზით უკვდავების ზიარება, ქრისტეს აღდგომა [38. 298, 301]. ამდენად, ელიოტის აზრით, ისტორიაში ყველა ადამიანური მოვლენა იყრის თავს როგორც წარსულის, ისე აწმყოსა და მომავლისა, მხოლოდ ამ მოვლენათა ერთობლიობის წარმართვის ღვთიური მიზანი — ისევ ქრისტეა. ამ კონტექსტში ქრისტიანობა ითავსებს მეცნიერულ და ტექნოლოგიურ პროგრესსაც კი [38. 306, 319].

დასაწყისში თითქმის პოსტულატის სახით წამოვაცუნეთ ენგელსის ერთი მოსაზრება, რომელიც მან კარლეილთან კამათში წამოაყენა, კერძოდ ის, რომ ქრისტიანობის შემდეგ აღარ შეიძლებაო რაიმე ახალ რელიგიაზე ლაპარაკი. აქ ისიცაა ნაგულისხმევი, რომ ქრისტიანობით ამოიწურა რელიგიურობა, რელიგიურად სათქმელი ბოლომდე ნათქვამია ქრისტიანობაში. ენგელსის ამ დებულებაში ეჭვის შეტანა არ შეიძლება, მაგრამ, როგორც ვნახეთ, მარქსიზმი საყვედურს მაინც ვერ გადაუტრია — როცე გაროდმე აუცილებლად ჩათვალა „სხვა კულტურებისა და რელიგიების“ გათვალისწინება. ასეთი საყვედურები ისმის დღეს არა მხოლოდ მარქსიზმის მისამართით და საინტერესო ისიცაა, რომ საყვედურებს არა მხოლოდ აზიელები გამოთქვამენ — აღმოსავლური რელიგიების გამოცდილების გათვალისწინებას ევროპელებიც მოითხოვენ (ფ. მარაინი, ჯ. მილენი და სხვები). შევეხებით ზოგიერთ მათ მოსაზრებას: მილენი მიიჩნევს, რომ ისე როგორც თავის დროზე განდიზმმა მოახდინა თავისებური სინთეზი ევანგელისტური ეთიკისა

(ტოლსტოი, რასკინი, ბერდიაევი) უპანიშადებთან და სხვა ინდუსურ ნაწერებთან, დროა დასავლეთმაც ანგარიში გაუწიოს ინდუიზმსა და ბუდიზმს, განსაკუთრებით მათ პედაგოგიურ თუ ეთიკურ დანაშრე-
ვებს. აქ დასავლური კულტურა ბევრ სასარგებლოს იპოვის [25. 12].

წინასიტყვაობის ავტორი წიგნისა „Deeth and Easter thought“

პ. რადჯუ წერს: გავრცელებულია გამოთქმა, რომ დასავლეთში უკეთ იციან როგორ იცხოვრონ, ხოლო აღმოსავლეთში — როგორ მოკვდნენ. მას მიაჩნია, რომ ამ გამონათქვამში სწორ ვითარებაზეა მინიშნებული. მართლაც, აღმოსავლური რელიგიები თავისი ფილოსოფიური დამუხ-
ტულობით „სიკვდილის ხელოვნების“ რელიგიებია. რაც უფრო ეფემე-
რულია მოვლენა (თოვლი, ყვავილობა და სხვა) მით უფრო მშვენიერია იმიტომ, რომ იგი ასწავლის ადამიანს — როგორ თავისუფლად უნდა შეხვდეს სიკვდილს. სიკვდილი არც ისე ტრაგიკულია. რადჯუ უსაყვე-
დურებს ლორდ მაკკოლეის იმის გამო, რომ მას გაუკიცხავს სოკრატე აზროვნების აღმოსავლური წყობისათვის, სიკვდილთან გულგრილი დამოკიდებულებისათვის [37, 3].

მართალია არსებობს ქრისტიანობის მრავალი ინტერპრეტაცია, მაგრამ ქრისტიანობის მარქსისტული გაგებიდან გამომდინარე აქვე შე-
გვიძლია აღვნიშნოთ, რომ ვერც მილენი და ვერც რადჯუ ვერაფერა გვთავაზობენ ისეთს, რომელიც „გადაწონიდა“ ქრისტიანობას. უადგი-
ლოა სოკრატეს მაგალითიც; სოკრატე ხომ თვით ევროპაში ქრისტეს პირველ სახედ მიიჩნიეს და ეს არა იმიტომ, რომ იგი სიკვდილს გულ-
გრილად შეხვდა. ასე ხომ ქრისტეც ეცვა ჯვარს „საკუთარი ნებით“.

საქმე იმაშია, რომ ამ სიკვდილით სხვა რამეს უნდა მიეცეს აზრ, კერძოდ „დიდ სიცოცხლეს“ და თუ ანე გავიგებთ სოკრატულ ნაბიჯს და ქრისტეს ჯვარცმას, მაშინ მათი ისტორიული როლი უფრო დიდა მჭაშტაბის აღმოჩნდება, ვიდრე იაპონური თუ ინდური ეფემერული „ქრობა“.

ესეც ნაგულისხმეია, ალბათ, ქრისტიანობის მარქსისტულ შე-
ფასებაში, მაგრამ რაც არ უნდა მალლა მდგომად მოვიაზროთ ქრის-
ტიანობა ყველა სხვა რელიგიასთან შედარებით, ეს მაინც ვერ უზრუნ-
ველყოფს მისთვის „კაცობრიული კულტურის მწვერვალის“ პოზი-
ციას ისტორიის მიუკერძოებლად მკვლევარის თვალში.

რელიგიის პრობლემა სოციალურიზმულ საზოგადოებაში

მას შემდეგ, რაც ადამიანმა „ენა აიღვა“ და კულტურის შემოქმედის სახელი დაიკვიდრა, ხშირად მის მირვე რეფლექსიის საგნად ქცეულა საკუთარი ყოფიერების აზრის გარკვევა, საკაცობრიო მომავლას ბედს განსჯა. იმის კვალობაზე, რომ ვითარდებოდა კაცობრიული ცივილიზაცია და კულტურა, იხვეწებოდა რეფლექსიის ობიექტიც და პრობლემაზე პასუხებიც. ჩვენს დრომდე უკვე მოასწრეს არაუბითად ამოწურათ პასუხთა შესაძლებლობა: 1. ერთნი კაცობრიობის მომავალს „ვარდისფრად“ ხატავდნენ და ცხოვრება-ისტორიას აზრი ამით ეძლეოდა — ყველაფერი კარგი წინაა და ღირს ამისათვის იცხოვრო და იბრძოლო. ასეთი ოპტიმიზმი ყოველთვის გულუბრყვილო როდი იყო — მას ხშირად საკმაოდ დამაჯერებლადაც ასაბუთებდნენ; 2. მეორეთა მიხედვით ადამიანთა ცივილიზაციები (და კულტურები) ციკლური ბუნებისანი არიან, გარკვეული პერიოდული კატასტროფების შემდეგ კვლავ იმეორებენ ერთიმეორეს და ვინ იცის მერამდენედ. რაღაც საბუთები ამ თეორიის წარმომადგენლებსაც მოუპოვებთ, მაგრამ შედეგი მაინც უკიდურესი პესიმიზმია — თუ პროგრესს არა აქვს ადგილი ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით. მაშინ აზრი ეკარგება კულტურა — ცივილიზაციების განმეორების შესაძლებლობას. თუ განმეორება მაინც აუცილებლად ჩანს, მაშინ მას უნდა მოიძებნოს რაიმე გამართლება. თუ ამას ვერ ახერხებენ, მაშინ პესიმიზმი გარდუვალია: 3. მესამენი იმისაც ამბობენ: რატომ უნდა გვაშინებდესო სკეპსისი? თუ იგი ჩვენი ხვედრია, უნდა მივიღოთ კიდევ და ვირწმუნოთო. დასაბამიდან დღემდე საკაცობრიო ცივილიზაცია და კულტურას თან დაჰყვა სიმპტომები, რომელიც მათ გარდაუვალ დალუპვაზე მიანიშნებს. ვინც ბოლომდე თვალნათლივ გაიაზრებს იმ გარდუვალობას, მისთვის ისე მომაკვდინებელი აღარ იქნება ჩვენი ისტორიის უაზროდ გამოცხადება; 4. საბედნიეროდ ისტორიას არ გამოლევია ის გულშემატკივრები და გამგებნიც, ვინც ისტორია გაიაზრა, როგორც ჭეშმარიტი პროგრესი თანამგზავრი კოლიზიების მი-

უხედავად. ადამიანთა შემართება საბოლოოდ ძლევს ყოველგვარ „ძნელბედობას“ და პერსპექტივაც ნათელია — კაცობრიობის უკეთესი მომავალი. ასეთ თვალსაზრისს ოპტიმალური დასაბუთება მხოლოდ მარქსიზმ-ლენინიზმმა მოუძებნა.

და მაინც კაცობრიული კულტურის ბედ-იღბალი ისეთი ინტენსიური განსჯის საგანი არასოდეს ყოფილა, როგორც ჩვენ დროში. სხვადასხვა გარემოებებმა თითქოს მხოლოდ დღეს „შეაგდეს სასწორზე“ კაცობრიობის ბედი, მხოლოდ დღეისათვის მომწიფდაო ჰუმანიტად ყოფნა — არყოფნის საკითხი, რის შედეგადაც სოციალურად იმრავლა თეორიებმა, სადაც ისტორიის „მატირალიცა“ და „მხსნელიც“ ერთიმეორეშია ხშირად არეული.

დავიწყით თუნდაც იქიდან, რომ ახალი დროის განმანათლებლურმა ტრადიციამ ჰეგელთან ასეთი შეჯამება ჰპოვა — გამოცხადდა გონების ყოვლისშემძლეობა, რომლის წინაშეც ტრადიციული კერპები თუ ღმერთები უძლურნი აღმოჩნდნენ; თეორიულად „ღმერთის სიკვდილი“ ამით დაჩრულდა. ჰეგელმა უსაყვედურა თეოლოგებს აგნოსტიციზმის გამო. ჰეგელისათვის აგნოსტიციზმი უკვე სკეპტიციზმია, ამაში მას თეოლოგები მაშინ არ დაეთანხმენ, ვინაიდან მათთვის კვლავ ძალაში იყო „პირველი ჰუმანიტეტის ძალა, რომელიც მხოლოდ რწმენით ეხსნებოდა ადამიანს. დროთა მსვლელობამ შემდგომ დაადასტურა, რომ განმანათლებლური ტრადიციის გაგრძელება მეცნიერებამ და ტექნიკამ იკისრეს და შედეგად მივიღეთ რელიგია — მეცნიერების კონფრონტაციის უკიდურესი დაძაბულობა. ჩვენი დროისათვის „ღმერთის სიკვდილი“ თეორიული აუცილებლობიდან პრაქტიკულ შედეგად იქცა: არა მხოლოდ ფილოსოფოსთა წრეებში, თვით რელიგიის მსუვეურნიც სხვადასხვა კონგრესებზე თუ ყრილობებზე ადასტურებენ შრეველის კატასტროფულ კლებას. თუკი ვინმე შემორჩა ეკლესიას ჯერ კიდევ, ისიც ფორმალურად იხდის ვალს, საქმით კი მთლიანად საერო მოღვაწეობითაა დაკავებული. ადამიანთა გულები დაიპყრო მეცნიერებისა და ტექნიკის არნახულმა მიღწევებმა, მეცნიერებამ და ტექნიკამ ჯერ შეაიწროეს, ხოლო შემდეგ მთლიანად გამოდევნეს ღმერთი „ადამიანური ყოფის“ სფეროდან. ასეთი ვითარებაა დღეს გამოცხადებული საგანგაშოდ. „მოუთოკავი“ მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესი მიაქანებს კაცობრიობას უფსკრულისაკენ, ხსნა კი თვით მის ფარგლებში არ ჩანს. აქედან იწყება ხსნის შესაძლო გზების ძიება და თუ იგი ვერ მოიხაზა, კატასტროფა გარდუვალად ცხადდება. საგულისხმოა, რომ თეოლოგთა და რელიგიის მსახურთა უმრავლესობა მაინც „პოულობს“ რაღაც გამოსავალს ამ შექმნილი ვითარებიდან. ჩვენთვის ამგვარი „ხსნა“ გაუგებარიცა და შეუძლებელიცაა, მაგრამ უკიდურესი სკეპსისის პირობებში, როდესაც საკაცობრიო კულტურის მონა-

პოვარს დაღუპვით ემუქრებიან, ამგვარი ოპტიმიზმიც პოლიტიკურად მხარდასაჭერია.

პოლიტიკა პოლიტიკად, მაგრამ რელიგიის ნამდვილი ადგილი და მისი ბედი დღევანდელი სოციალურ თუ კულტურულ კონფრონტაციის პირობებში მაინც დასადგენ-გაქარკვევია მარქსისტული პოზიციებიდან. ეს მით უმეტეს, თუ შესაძლო „სახსნელ“ ორბიტაში მოქცეულია სოციალისტური სამყაროც, რომელიც, თითქოს, თანამედროვე ცივილიზაციისა და კულტურის ყველა მანკიერ დაღს ატარებს. ასეთ ვითარებაში საჭიროა ყველაფერს გაეწიოს ანგარიში. არის პრობლემათა ერთი რიგი, რომელიც თანმხლებია სამეცნიერო-ტექნიკურ რევოლუციისა და ატარებს გლობალურ ხასიათს. ეს პრობლემები მწვავედ დგას სოციალისტური საზოგადოების პირობებშიც.

დღევანდელ პირობებში ფილოსოფოსთა და თეოლოგთა შორის (ჩვენ სინამდვილეშიც) წარმატებით „მუშაობს“ ერთი ტერმინი, რომელიც საზოგადოების სეკულარიზაციად, ან უბრალოდ სეკულარიზაციად იწოდება. ბევრი რამ ჩვენ მიერ ზემოთ მინიშნებული კრიზისული ვითარებიდან უკავშირდება ამ ცნებას. ხშირად, საერთოდ შეიძლება „გამოტოვონ“ მეცნიერულ-ტექნიკური“ რევოლუცია და თანამედროვე კრიზისი რელიგიებში სეკულარიზაციით დაიწყონ. ზოგჯერ „საჩოთიროდ“ სახსენებელი თანამედროვე კულტურა სეკულარულ კულტურადაც იწოდება. ერთი ლიტყვით, უმეტეს თეოლოგთა ხელში (ფილოსოფოსებთანაც) ეს ცნება „სალანძღავ“ ცნებადაა ქცეული. მას ბევრი რამ ბრალდება. მხოლოდ იშვიათ შემთხვევაში თუ გამოუჩნდება მას ქომაგი თეოლოგთა შორის და ისიც იმ პირობით, რომ რელიგიამ თვით უნდა იკისროს დროებით სეკულარიზაცია, რათა ბოლოს საერო კულტურა კვლავ შემოაბრუნოს წმინდა ღირებულებებისაკენ.

რა იგულისხმებოდა და იგულისხმება სეკულარიზაციაში? უნდა ითქვას, რომ ამ ტერმინს არსებითი ცვლილება არ განუცდია. მასში ნაგულისხმევი შინაარსი დღესაც იმავე სახით მოიაზრება. ის კია მხოლოდ, რომ სეკულარიზაციის პროცესი ხანგრძლივი პერიოდით თარიღდება, ტერმინი მოცულობრივად იზრდება და დღეს თითქმის დასრულებული სახით წარმოიდგინება. სეკულარიზაცია ზოგადად ასე განისაზღვრება: რაიმეს გადასვლა სასულიერო, საეკლესიო გამგებლობიდან საერო, სამოქალაქო გამგებლობაში. ეს „რაიმე“ კი სხვადასხვა დროს, კაცობრიობის ისტორიის სხვადასხვა მონაკვეთში სხვადასხვა სახელს ატარებს. პრინციპულად სწორ ამოსავლად უნდა მივიჩნიოთ დებულება, რომელიც კაცობრიობის ისტორიისათვის ადგენს გარკვეულ პერიოდს, როდესაც საზოგადოების საქმიანობის თითქმის ყველა უბანი რელიგიის გამგებლობაში იმყოფებოდა, თუ შეიძლება

ითქვას, რელიგიურად წარმართებოდა. ამ დებულების სისწორეს ადგენენ არქეოლოგები, ეთნოგრაფები, ენათმეცნიერები და ისტორიკოსები; ბევრ დამადასტურებელ მასალას გვაწვდიან ანტიკური ხანის აითები, ეპიური ნაწარმოებები. კაცობრიობის ისტორიის ის მონაკვეთი, როდესაც ადამიანებმა „მეცნიერულად აიღვეს ენა“, გაფილოსოფოსდნენ და მიაგნეს ერთ ღმერთს, ხომ საყოველთაოდ ცნობილია. ამ გარემოებამ კი შეიძლება შეგვეაქვოს მეორე ამოსავალი დებულების კორექტულობაში — მხოლოდ რენესანსიდან იწყებოთ სეკულარიზაცია. იმ სეკულარიზაციას, რომელსაც ამდენი რამ ედება ბრალად, მართლაც დასაბამი რენესანსის ეპოქამ დაუდო და უმაღლეს დონეზე განმანათლებლობამ მოუქმენა გავრძელება, მაგრამ ვფიქრობთ, სეკულარიზაციის პროცესი რენესანსამდე იყო დაწყებული და მისი ძირები თვით წარმართობის ხანაშიც შეიძლება ვეძებოთ. ეს სხვათა შორის, თორემ ჩვენი საქმისათვის დღეს ამას უბრალოდ არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს.

ვიდრე უშუალოდ განვიხილავდეთ სეკულარიზაციის პროცესს და მისი შედეგების თანამედროვე ინტერპრეტაციებს, ერთი ამოსავალი დებულებაც უნდა მივიჩნიოთ ჭეშმარიტად. საქმე ეხება სეკულარიზაციის რეგიონალურ გავრცელებას. თეოლოგიც და ფილოსოფოსებიც თითქმის შეთანხმებული არიან იმაში, რომ სეკულარიზაციას და მის შედეგებს განიცდიან მხოლოდ მეცნიერულ-ტექნიკურად განვითარებული ქვეყნები; ასეთ ქვეყნებად კი, ზოგიერთი გამოკვლევის გარეშე, წარმოდგენილი არიან ქრისტიანობის ქვეყნები. უფრო ზუსტად, სეკულარიზაციის პრობლემა დღეს ძირითადად გააზრებულია ქრისტიანობის პრობლემად. შეიძლება ეს დებულება არ იყოს ბოლომდე ჭეშმარიტად გამართული, მაგრამ ის გარემოება, რომ სეკულარიზაციამ დღეს თითქმის „ტრაგიკულ მდგომარეობამდე“ მიიყვანა დასავლეთი, ხოლო საკუთრივ ეს პროცესი ისე გარდუვალი ჩანს, რომ სულ მალე მისი „მსხვერპლი“ შეიქმნება განვითარებადი ქვეყნებიც, ამოსავლად მაინც ამ დებულების ვარჯისიანობაზე ლაპარაკობს ყოველ შემთხვევაში, ქრისტიანული სარწმუნოების არეალი დღეს ამ პრობლემის დაყენებისა და განხილვისათვის მეტ მასალას იძლევა.

ჰარვარდის უნივერსიტეტში სოციოლოგიის ცნობილი პროფესორი (პოსტინდუსტრიალიზმის კონცეფციის ავტორი) დანიელ ბელი ასე აყენებს საკითხს: რელიგიის უფლებამოსილება იმაში მდგომარეობდა, რომ იგი უსწრებდა რა წინ ყოველგვარ იდეოლოგიას თუ სეკულარულ რწმენებს, წარმოადგენდა საშუალებას იმისათვის, რომ თავი მოეყარა ყოველივე „წმინდის საზრისს“ მქონეთათვის ერთ ადგილსამყოფელში. დიურკჰეიმიც იმ აზრისა იყო, რომ

რელიგია სწორედ ასეთი „საზოგადოებრივი ცნობიერებაა“. ჩვენ დროში კი, როცა თითქმის ყველა აღიარებს რელიგიის ავტორიტეტის დაცემას, ამ გარემოების ახსნას ეძიებენ ადამიანზე ზებუნებრივის გავლენის დაკარგვაში. ნამდვილად კი მიზეზი უფრო რეალური და ხელშესახებია. რელიგიას თავიდანვე ახასიათებდა ამქვეყნიური სინამდვილის ორად გაყოფის ტრადიცია. იყო ყოველ საგანში, დროში თუ პიროვნებაში რაღაც წმინდა (სულიერი) და რაღაც პროფანული. რელიგიის დაცემა უნდა აღიწეროს ასეთ ტერმინებში: მოხდა ისე, რომ უკიდურესად შეიზღუდა საკრალური სფერო, მოდუნდა ადამიანთა შორის მგრძნობიარე და აფექტური კავშირები, ე. ი. მოკვდა ღმერთი, ანუ დაირღვა სოციალური კავშირები და მოკვდა თვით საზოგადოებაც. სეკულარიზაციის წყალობით რელიგია თანდათან იქცა პიროვნულ საქმედ [24. 154].

ბელი შემდეგ განაგრძობს: დასავლეთში რელიგიას (ქრისტიანულს — ვ. გ.) ორი ფუნქცია ჰქონდა: 1. ბრძოლა დემონურთან და 2. წარსულთან კავშირი. კულტურამ, როცა ის შეერწყა რელიგიას (იგულისხმება ქრისტიანული კულტურა, ყოველ შემთხვევაში სეკულარიზაციამდე). დაგმო აწმყო წარსულის პოზიციიდან და მათ ერთიანობას უშეებდა მხოლოდ ტრადიციების საფუძველზე. ამის საფუძველზე რელიგიამ ფაქტურად მოიკცა მთელი დასავლური კულტურა [24, 157]. განმანათლებლობამ და სეკულარიზაციამ ორიენტაციაში იმგვარი ძირეული ცვლილება მოახდინეს XIX საუკუნის შუა წლებში, რომ ფაქტურად დასავლურმა კულტურამ აქედან იბრუნა პირი დემონურისაკენ. ახალმა კვლევა-ძიებებმა (მეცნიერულმა თუ ესთეტიკურმა) შიკვლიეს დემონურის სფეროში გარკვეული სახის შემოქმედებით შესაძლებლობებს, რაც ბოლოს მოდერნიზმის ფენომენით გამოიხატა. დემონურთან კულტურის ამ შეხვედრამ წარმოშვა შემდეგ „ესთეტიკის ავტონომიის“ მოთხოვნაც. ყველაფერი შეიძლება იყოს გამოკვლეული, ყოველივე შეიძლება მოგვეცეს გამოცდილებაში, აქედან კი უარის თქმა წარსულზე, თანმიმდევრობის გაწყვეტა. მოდერნიზმმა, როგორც კულტურულმა მოძრაობამ, დაამსხვრია რელიგიის უფლებები და გადახარა ცენტრი საკრალურიდან პროფანული-საკენ. წინათ რელიგია. როგორც იდეა ან ინსტიტუტი მთლიანად განსაზღვრავდა საზოგადოების ცხოვრებას, თანამედროვე პირობებში კი იგი უკიდურესობამდე შეიზღუდა, ხოლო მისი ფუნდამენტური ცნება — „გამოცხადება“, მოხსნილია რაციონალიზმით, „დემითილოგიზებულია“ ისტორიაში. ეს პროცესი ორგვარად აღიწერება: 1. რელიგიის დაცემა ინდუსტრიალიზაციის დონეზე ნიშნავს სეკულარიზაციას, ე. ი. ადამიანთა ერთობისათვის რელიგიის ავტორიტეტის და

როლის დაცემას: 2. კულტურის დონეზე კი ეს ნიშნავს უწმინდესი საწყისების მნიშვნელობის დაპირების ხარჯზე კულტურის პროფანიზაციას. ადამიანის გონებაში საკრალური და პროფანული ყოველთვის განირჩეოდა [24. 158], მაგრამ დღევანდელ მოდერნიზტულ კულტურაში აღარაფერია წმიდა, საკრალური. არ არსებობსო დღეს ტაბუ, რომლის დარღვევაც არ შეიძლებოდა (იქვე). ამ მდგომარეობაში დარჩენა კი კაცობრიობას, დიდი ხნით არ შეუძლია, ან საყოველთაო კატასტროფა, ან ახალი რეფორმაციის მოლოდინი. ბელი შესაძლებლად მიიჩნევს ასეთ რეფორმაციას, ანუ როგორც ის იტყვის „ძის მიერ მამასთან უშუალო მიმართების ძიებას“ ეკლესიის უშამდგომლობის გარეშე, რაც ახალი რელიგიის დაბადების მათუწყებელი იქნებაო. თვით ბელი არ იძლევა რაიმეგვარი რელიგიის რეკომენდაციას, იგი უბრალოდ ადასტურებს, რომ თუ ძველმა ვერ „გაუძლო“ ინდუსტრიალიზაციას და მოექცა ჩიხში სეკულარიზაციის შედეგად, გარდუვალად უნდა იჩინოს თავი ახალმა. ამას ლაპარაკობს სოციოლოგი კაცობრიობის ინტერესებიდან გამომდინარე.

...და მართლაც დაიწყო ახალი რელიგიური მედიტაციები, ხდება ან უკვე არსებულს მოდერნიზაცია, ან იქმნება სრულიად ახალი სექტები, უფრო ხშირად კი წერენ რელიგიის ახალ დანიშნულებაზე.

ერთ თავისებურ „ხსნაზე“ მოძღვრებას გეთავაზობს სტრასბურგის უნივერსიტეტის პროფესორი (ამჟამად მუშაობს აშშ-ს სირაკუზის უნივერსიტეტში) გაბრიელ ვაჰნიანი, ავტორი ე. წ. „უტოპიური თეოლოგიისა“. მისი მთავარი თემა ასეთია: სეკულარიზაციის პროცესი არაა სახიფათო ჰეგმონიკი რელიგიური რწმენისათვის. ეს პროცესი ემუქრება მხოლოდ ისეთ თეოლოგიურ მოძღვრებებს და სამონასტრო ორგანიზაციებს, რომლებმაც ვერ გაიგეს ადამიანის ნამდვილი ბუნება და ხასიათი, ვერ გაიგეს თანამედროვე ცივილიზაციის ბუნებაც, რომელიც მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციით შემზადდა. დღევანდელ ადამიანს აღარ ემუქრება „ძველებური შექირვებანი“ — ვთქვათ, შიმშილი და სიცივე. ძველ თეოლოგიაში კი ადამიანთა აშკვარ მდგომარეობაზე იყო დასმული აქცენტი. როდესაც თანამედროვე ადამიანს მაქსიმალურად მიუახლოვდა მატერიალურ კეთილდღეობას, ამგვარი თეოლოგიური მოძღვრებები უკვე არადაამაჯერებლად გამოიყურება. უნდა მივხვდეთ მხოლოდ ერთ რაჟეს: დღევანდელი მატერიალური სიუხვე თავისთავად „ძველ პრობლემას“ არ ქრის. თეოლოგიამ ამიტომ რადიკალურად უნდა შეიცვალოს რაკურსი — კვლავ დგება პრობლემა იმის შესახებ, რომ მიუხედავად „სიუხვე — კეთილდღეობისა“ ადამიანის „მიწიერი თვითრეალიზაცია“ პრინციპულად შეუძლებელია. უნდა აღდგეს ისევ იმედი — სასუფეველის მოპოვება ესქატო-

ლოგიური პერსპექტივით. ეს კი მოითხოვს თეოლოგიაში მოძველებულ დებულებათა გადასინჯვას. ჭერ ერთი, ამბობს ვაჰანიანი, უნდა ვალიაოთ გადაჭრით, რომ ტექნიკური რევოლუცია კი არ უარყოფს ადამიანს, არამედ ამზადებს ახალ ნიადაგს რწმენის გაცხოველები-სათვის, ეკლესიის გარდასაქმნელად და შესატყვისი „უტოპიური თეოლოგიის“ შესაქმნელად. რელიგიები ახალი კულტურის პირობებში კი არ კვდებიან, პირიქით, რელიგიური იმპრიტი, რომელიც ყოველგვარ ცივილიზაციას ახასიათებდა, გადაიზრდება უბრალოდ მითიდან ტექნიკაში, ანუ იცვლის „დემონიზაციას“. სწორედ ასეთი ტექნიკური სამყარო რელიგია იქნეს უტოპიის ხასიათს [28. 3].

ქრისტიანობა თავის დროზე ნამდვილად იყო კულტურული რევოლუცია, მაგრამ ახლა მომწიფდა ვითარება ახალი რევოლუციისათვის, რომელიც ასევე კულტურული იქნება. უნდა კარდინალურად გარდაიქმნას ეკლესია. ეს გარდაქმნა დაეყრდნობა ასეთ წინამძღვრებს: „ხსნა არ არსებობს ამ ქვეყნის გარეთ, მაგრამ იგი არ არსებობს, არც ამ ქვეყნის შიგნით, ვინაიდან ეს ქვეყანა ამოუძირკველად ცოდვილია და ბოლოვადი. აქედან: უნდა ვალიაოთ ღმერთის ჩვენთან თანადგომა, რის შედეგადაც გაგრძელდება პროცესი როგორც სამყაროს, ისე თვით ადამიანის ქმნადობისა. ეს „ღვთიური სამუშაო“ კი უნდა მიმდინარებოდეს განსაკუთრებულ, არასაერო ფარგლებში. ეს იქმნება სხვა სამყარო, რომელიც დაადგენს ჩვენი სამყაროს ესქატოლოგიურ საზღვრებს. ღმერთი თავისთავად სქოლასტიკური პრობლემაა და საკმაოდ სახელგატეხილიც. დღეისათვის მთავარია ვიცოდეთ, რას წარმოადგენს იგი ადამიანებისათვის. ჭრჭერობით ასეთი ღმერთი ადამიანებს გაეცხადა ქრისტეს სახით, რომელსაც კი არ დავუხსნივართ, არამედ გვიჩვენა გზა ხსნისა.

ამის შემდეგ ვაჰანიანი შეგვახსენებს, რომ „ღმერთის სიკვდილი“, რომელმაც ამდენი მითქმა-მოთქმა გამოიწვია ფილოსოფოსთა და თეოლოგთა წრეებში, ჩვენი დროის კულტურული მოვლენაა და მან ბევრი რამ გვაწავლა, გვასწავლა სახელდობრ ის, რომ თურმე ღმერთის ტრანსცენდენტულობა სამყაროს გარეთ დგომას როდი ნიშნავდა (ეს ბევრს ასე ეგონათ). ნამდვილად ამაში უნდა ეგულისხმათ მისი (ღმერთის) „განკაცება“. ღმერთი არ უნდა გავაძეოთ ამ სამყაროდან. როცა ვლაპარაკობთ, რომ ღმერთი განაგებს სამყაროს, ამაში არ უნდა ვიგულისხმოთ სხვა რაღაც სამყარო; ეს იგივე ჩვენი სამყაროა, მხოლოდ ღმერთსთვის „მისი სხვა“. ეს „სხვა“ ამავე დროს, არაა არც ბუნება და არც ისტორია. ვინც „ხანაში“ გულისხმობს მეტაფიზიკურად გაგებულ მომავალ სასუფეველს (დროში მომავალს), იგი ცდება. ეს შეცდომა კი იმ აკეთიზმის შედეგია, რომლის მიხედვითაც გაჭირვებულ ცხოვრებას შეცვლის სიუხვე და სიმდიდრე. ღვთის

სასუფეველი კი უნდა მოიაზრებოდეს დროის გარეშე, „ისტორიის დასრულები“ შემდეგ, ე. ი. როგორც სხვა სამყარო [28, 18].

შეცდომა, რომელიც მოსდიოდათ თვით თეოლოგებმაც კი, ხშირად მომდინარეობდა რელიგიისა და იდეოლოგიის აღრევიდან. არის მათ შორის რაღაც საერთო, მაგრამ იდეოლოგია (ყოველგვარი, — ვ. გ.) თავისი არსებით ფუტუროლოგიურ-აპოკალიპტიურია და ორიენტირებულია დროულ მომავალზე. რელიგიის უპირატესობა იდეოლოგიაზე იმაშია, რომ იგი ესქატოლოგიურია და ორიენტირებულია არა დროულად შესაძლო „სამოთხეზე“, არამედ სასუფეველზე. ეს კი სრულიად „ახალი ყოფიერება“ და იგი არ გამოიყვანება არც ბუნებიდან და არც ისტორიიდან. იდეოლოგია სწორედ ამ უკანასკნელთ ეფუძნება. იდეოლოგიური პროგრამები (იგულისხმება უკლასო საზოგადოების შექმნის იდეოლოგიაც — ვ. გ.) თუ როგორღაც „ხედავენ მომავალს“, ეს მომავალი მაინც ამქვეყნიური „სხვა მდგომარეობა“, რელიგიურ უტოპიას კი ამოძრავებს პრინციპულად სხვა სამყარო, „ახალი ყოფიერება“, რომელიც არავითარ შემთხვევაში არ მიიღება ბუნებიდან თუ საზოგადოებიდან. აქ იჩენს თავს ერთი სიძნელე; ადამიანის და კაცობრიობის გარეშე არ არსებობს არც მეცნიერება და არც ტექნიკა, მაგრამ ადამიანის გარეშე არ არსებობს არც უტოპია. სიძნელეს თავს დაეაღწევთ იმით, რომ უტოპიაც უნდა წარმოდგეს სპეციალურ-ადამიანურ ტექნოლოგიად, მაგრამ ამ უტოპიას პირობად დარჩება კვლავ ღვთაებრივის სრულიად „სხვა“ ხასიათი პროფანულთან შედარებით; ათეიზმი ამგვარ განსხვავებას მოხსნის და ამით გვაბრუნებსო წარმართობისაკენ, სადაც ღმერთს აქვს „სახე“. ეს კი შეუძლებელია, ვინაიდან ღმერთი აბსოლუტურად „სხვაა“, ვიდრე რომელიმე ამქვეყნიური სახე. ათეიზმთან ერთად თანამედროვე ცივილიზაციამ დაკარგა „წმინდის გრძობა“ იმ უბრალო მიზეზით, რომ „წმინდა“ აქციეს ჩვეულებრივ კულტურულ მოვლენად სხვა მოვლენების გვერდით, ე. ი. მან დაკარგა თავისი განსაკუთრებულობა („სხვაობა“), იქცა პროფანულად. ხსნა კვლავ უტოპიაშია (რელიგიაში), შეგახსენებს ვაჰანანი და მის უპირატესობას იმაშიც ხედავს, რომ მას არ გავყავართ ამ ქვეყნიდან, არამედ გვაეალებს აქვე „ჩაეუშვათ ღუზა“. იგი არ უქმნის ადამიანს ილუზიას, რომ წარმოსახვითი მომავლით „ჩაყლაპოს რეალური“. ეს რელიგია — უტოპია იმასაც შეახსენებს დღევანდელ ადამიანს, რომ ტექნიკას და ადამიანის ყოველგვარ შემოქმედებით საქმიანობას შეუძლია „იმუშაოს“ „მხსნელი უტოპიის“ სასარგებლოდ; კერძოდ სეკულარიზაციის პირობებშიც დგინდება, რომ ადამიანი არაა მხოლოდ ბუნებრივი მოვლენა — მოქმედი ავტომატი. ტექნიკას შეუძლია აჩვენოს ადამიანური თავისუფლება, რომელიც ჯერ კიდევ არ დათრგუნვილა ისტორიული აუცილებ-

ლობით. ახლის ქმნა ადამიანურ შემოქმედებაში ღვთიური მოვლენაა და წარმოადგენს საკაცობრიო პროგრესის სიმპტომს. ახლის ქმნა პრინციპულად ესქატოლოგიური ხასიათისაა, მხოლოდ თვით ესქატოლოგია თუ იქნება სწორად გაგებული. მცდარია ესქატოლოგიის გაგება, რომელიც მავას, ძესა და სულიწმინდას დროულ მონაცვლეობაში გაიაზრებს. ეს ესქატოლოგიის ისტორიზაციაა და მას მიყვავართ აპოკალიპტურ ფიქციამდე — ისტორიის დასასრული („ესქატონი“) აღიქმება როგორც დროული აუცილებლობა, ხოლო რწმენა დაიყვანება მომავლისაკენ სწრაფვაზე. ქეშმარიტი სული ქრისტიანობისა კი იმაშია, რომ ქრისტეს მოსვლა გაგებული იქნეს არა როგორც მისი დაბრუნება დროებითი გადასახლებიდან, არამედ როგორც ღვთიური სიტყვის განსახიერება. ასეთი ღმერთი ჩვენი თანამედროვე ხდება. აქედან გამომდინარეობს მეორე დასკვნაც: „ისტორიის დასასრულიც“ (ესქატონი) დროულ მოვლენად კი არ უნდა იქნეს აღქმული, არამედ როგორც თვისობრივი საზღვარი, რომლის გადალახვითაც ადამიანი ეზიარება „ღვთიურ განკაცებას“. მართალია, ეს ყველაფერი ხდება არა ბუნებასა და საზოგადოებაში, მაგრამ ისინი შეიძლება იქცნენ „ახალი ყოფიერების“ არენად. ბულტმანის საპირისპიროდ, რომელსაც ესქატოლოგია წარმოუდგენია დესეკულარიზაციად, ვაჰანიანი მას დეისტორიზაციად გაიაზრებს. ახალი ადამიანი ესქატონის ადამიანია, რომელიც ისტორიული (შეაცრად დეტერმინიზებული, — ვ. გ.) ადამიანის ფარგლებს სცილდება. უტოპია ალადგენს და აცოცხლებს ესქატოლოგიას, რითაც უჩვენებს ადამიანს ქეშმარიტ გზას ღმერთისაკენ, რომელსაც ჩვენს დროში წართმეული აქვს აბსოლუტის სტატუსი [28, 74]. უტოპიის გზაზე შემდგარი ადამიანი აგრძელებს ღმერთის საქმეს — შემოქმედებით პროცესს, რითაც ამკვიდრებს კიდევ „ესქატონისა“ და „ნოეუმის“ პოლარულობას. უტოპიური ესქატოლოგია პროექტია, რომელიც ხორციელდება იმის წყალობით, რომ „ღმერთი ყოველთა შინა ყოველ არს“, ხოლო ყოველი ადამიანი შეიცავს „ახალი ადამიანის“ შესაძლებლობას. ბოლოს ვაჰანიანი განიხილავს უტოპიის სამ შესაძლო და ისტორიულად არსებულ [28, 79] ფორმას, რომელთა შორისაც უპირატესობას ტექნოლოგიურ, ანუ ესქატოლოგიურ უტოპიას ანიჭებს. პირველი უტოპია იწოდება მითოლოგიურ უტოპიად, რომლის დროსაც ადამიანი მთლიანად ბუნების დამოკიდებულებაშია, მითაა განსაზღვრული (სხვანაირად — „ოქროს ხანა“). მეორე უტოპიის შემთხვევაში („იდეოლოგიური უტოპია“) ადამიანი ისტორიითაა დაქვემდებარებული — იგი სხვაგვარად იწოდება აპოკალიპტურ, ფუტუროლოგიურ უტოპიად. უმაღლესი ფორმა უტოპიის, როგორც აღვნიშნეთ, ტექნოლოგიური უტოპია ყოფილა: იგი ეყრდნობა უმაღლეს ტექნიკას და ორიენტირებულია ესქატოლოგიაზე.

საქმე შემდეგშია: თუ ადამიანი ახდენდა მითის ინტერიორიზაციას, ტექნიკამ მოახდინა ადამიანის ექსტერიორიზაცია, რითაც მას ეხსნება ის, რაც ადამიანის ფარგლებს გარეთაა და რაც არაადეკვატურ უტოპიას დროში დაცილებულად მიაჩნია. ნამდვილ რელიგიურ მოქცევასაც ხომ ის უნდა, რომ ჩვენი ქვეყნის ფარგლების დაუტოვებლად აზიაროს ადამიანი ადამიანურს. სწორედ აქ უნდა ველოდოთ ნამდვილ კულტურულ რევოლუციას. ტექნიკოსი ადამიანი ქმნის ისეთ ახალს, რომელსაც პროტოტიპი არ გააჩნია. ამით ტექნიკა წარმოადგენს პარადიგმასაც და საშუალებასაც ადამიანს“ ახალ ადამიანთან“ ტრანსცენდირებისათვის. სწორად გაგებული და ათვისებული ტექნიკა წარმოადგენს შუამავალს ადამიანსა და ადამიანურს შორის, ეხმარება ადამიანს დაძლიოს სოტეროლოგიური ინდივიდუალიზმი.

ეს ვერ გაიგო თურმე კონსერვატულმა ეკლესიამ და იგი კვლავაც ცდილობს დაეინებით უპირატესობა მიანიჭოს „სულიერ სიმდიდრეს“ მატერიალური დაუქმყოფილებლობის პირობებშიც. ნამდვილად და სწორად გაგებული მატერიალური სიუხვისადმი ტენდენცია (რომელიც ახალმა ტექნიკამ დაამკვიდრა), წარმოადგენს რელიგიურობის ახალ პირობებზე მინიშნებას, .ომ პირობებზე, რომლებიც უკავშირდებიან არა ასკეტიზმს, არამედ „ადამიანურობას“ და ჰუმანიზაციას ადამიანი — ლეთიური ქმნილება — თვით აგრძელებს შემოქმედებას. ყველაზე დიდი საიდუმლო ამ დროს მისთვის შეიძლება იყოს ის, თუ „რა არის ახალი თვითშექმნის იდეაში“, მაგრამ ჩვენ ყოველთვის ერთი ფაქტის წინაშე ვდგევართ: ადამიანი მხოლოდ მანამდეა ადამიანი, ვიდრე იგი მუდმივად ახალ ადამიანად წარმოდგება (28, 137). ტექნიკა ასეთ ადამიანს კი არ გამორიცხავს, არამედ პირიქით, ელიმინირებას ახდენს მისი (ადამიანის) ინდივიდუალისტური გაგებისას, რომელიც უნდა შეიცვალოს კომუნალისტურით. მომავლის ეკლესია, ეს ისტორიის დასასრულის კომუნალური ფორმააო — დასკვნის ვაჰანიანი [28, 141].

ჩერ თავი შევიკავოთ ამ მოძღვრების შეფასებისაგან. თავიდანვე შეიძლება ის შევნიშნოთ მხოლოდ, რომ აქ არც იმდენი სიახლეა მიგნებული რელიგიის მარადსაყოფად, როგორც ეს ვაჰანიანს ეჩვენება.

გავეცნოთ კიდევ რამდენიმე მოსაზრებას სეკულარიზებული საზოგადოების პირობებშიც რელიგიების კვლავდატოვების აუცილებლობაზე.

დასავლეთ გერმანელი თეოლოგი იურგენ მოლტმანი („იმედის თეოლოგიის“ ავტორი) თანამედროვე კრიზისის განიხილავს სპეციალურ ქრისტოლოგიურ კრიზისად და უკავშირებს მას ისეთი „იდოლების მსხვერვეს, როგორიცაა კლასი, რასა და პროგრესი“. ამ კრი-

"ზისული ვითარებიდან გამოსასვლელად არ შეიძლებაო ველოდეთ
 სხვა რაიმე რევოლუციას, თუ არა რევოლუციას საკუთრივ „ღმერთის
 გაგებაში“. თავისი თეორიის სახელწოდება მოლტმანს ნასესხები
 აქვს ერნესტ ბლოხის წიგნიდან („Atheismus in Christentum“).
 მან არა მარტო სახელწოდება ისესხა ამ წიგნიდან („იმედის თეო-
 ლოგია“), არამედ ბევრ რამეში დაეთანხმა კიდევ ბლოხს. ბლო-
 ხის კვალდაკვალ იგი მიიჩნევს, რომ ცალკეული მესიანური და
 რელიგიური უტოპიები ყი არ უნდა დავიყვანოთ რეალურ, საერო-
 სოციალ-პოლიტიკურ უტოპიებამდე, არამედ უნდა მოხდეს ყველა
 ცალკეულ უტოპიათა ინტეგრაცია ერთ ტოტალურ უტოპიად — „იმე-
 დის უტოპიად“ [19, 78]. მაგრამ მოლტმანსაც ისე გამოუდის, რომ
 სხვადასხვა უტოპიების ინტეგრაცია, ფაქტიურად, უნდა განხორციელ-
 დეს ქრისტიანობის საფუძველზე. რას ნიშნავს ეს? ეს იმას ნიშნავს,
 რომ ყველა მესიანისტურ წაოწყებასთან შედარებით ქრისტიანობაა
 ისეთი, რომელსაც ერთადერთს სწორად ესმის ადამიანი და მისი ადგი-
 ლი ისტორიაში. იუდაიზმი ვერ იძლევა ნამდვილ იმედს იმიტომ, რომ
 მას არ სჯერა გამოსხნის, გამოწყიდვის, რის გამოც არ სწამს მესიის,
 კერძოდ ქრისტეს ისტორიულობა. ამგვარ (იუდაურ) მესიანიზმს მიე-
 ყავართო ტოტალურ პესიმიზმამდე და საკაცობრიო კატასტროფის
 აღიარებამდე. ქრისტიანული მესიანიზმის უპირატესობა მასთან (არა
 მარტო მასთან) შედარებით იმაშია, რომ ქრისტიანმა მორწმუნემ ფაქ-
 ტიურად ისტორიის დასასრული ქრისტეს მოსვლით დაათარიდა. ამი-
 ტომ ქრისტიანები იმ იმედით კი არ ცხოვრობენ, რომ მეორედ მო-
 სვლის შემდეგ დაიმკვიდრებენ სასუფეველს, არა, ისინი პირველი მოს-
 ვლის შემდეგ უკვე ცხოვრობენო ღვთიურ სასუფეველში. ერთი შე-
 ხედვით ეს თითქოს პარადოქსალურია, მაგრამ მისი ღრმა აზრიც ამა-
 შია. თუ კონცეპტუალურად კარგად გადავიზრებთ ამ ვითარებას, ყვე-
 ლაფერი „თავის ადგილზე დალაგდება“. დღევანდელი ღმერთი „გაუ-
 ცხოვრებული სამყაროს“ ღმერთია და საჭიროებს რადიკალურ გარდა-
 ქმნას, რის შედეგადაც მასზე იქნება დამოკიდებული „საიმედო მომავ-
 ალი“. ხანა შეიძლება, მხოლოდ საჭიროა კარგად გავიზროთ აღრინ-
 დელი ქრისტიანობის ჩანაფიქრი. დღევანდელი ეკლესია ვერ იქნე-
 ბა თავის თავიდან გასაგები, თუ ვერ გავიგეთ ქრისტეს ფიგურის მესი-
 ანური ხასიათი [30, 33]. თუ ეს სწორად გავიგეთ, შემდეგ ეკლესია-
 საც შუამავალის როლი დაეკისრება ორ საპირისპირო მხარეს შორის —
 რეალურ ადამიანურ ისტორიასა და ზეისტორიულ ესქატოლოგიურ.
 განზომილებას შორის, ცოდვასა და სიწმინდეს შორის. ქრისტიანის
 მოვალეობა ღმერთის წინაშე ტოლფასია მისი მოვალეობისა მომავ-
 ლის წინაშე, ვინაიდან ღმერთი არსებობს მხოლოდ „მომავლის მო-

დუსში“. ღმერთის მიერ დაპირებული მომავალი ესაა მოსვლა, რომელიც აწმყოშია ჩაქსოვილი ანტიციპაციის სახით. სხვაგვარად ადამიანის მზაობა — ღიაობა მომავლისათვის გაუგებარი იქნებოდა; ეს მზაობა დაუცილებელია ქრისტეს მესიანურ ბუნებასთან; მის გარეშე არ შეიძლება განხორციელდეს რაიმე იმედი ნათელი, სამართლიანი ზვალინდელი დღის შესახებ, უმისოდ ცარიელ სიტყვებად გამოიყურებაო სოციალ-რევოლუციონერთა ყველა დაპირება. ტექნიკური ცივილიზაციის დაწოლის საპირისპიროდ ეკლესია უნდა წამოდგას „ნოეს კიდობნად“ სოციალურად გაუცხოებული ხალხისათვის, ადამიანის „სულიერ მეურნეობაში“ ჩარეული მეცნიერებისა და ტექნიკის დესტრუქციული ძალების წინააღმდეგ ბლანსად.

„იმედის თეოლოგია“, მისივე დაპირებით, იმედის მომცემი უნდა გამხდარიყო თანამედროვე კრიზაიდან კაცობრიობის გამოსაყვანად, მაგრამ ამ თეოლოგიამ „საკუთარ წრეშივე“ დაიმსახურა ზოგიერთი სამართლიანი გაკიცხვა. მაგ., ჰენკეს მიიჩნია, რომ დროის ის გაგება, რომელიც მოლტმანსა აქვს მოცემული, სრულიად გამორიცხავსო ადამიანის თავისუფლებას — სეკულარული საზოგადოება, სეკულარული ისტორია, რომელთა ნამდვილ სუბიექტს წარმოადგენს ადამიანი, არსებობენ მხოლოდ იმ ნიშნით, რომ ისინი ღმერთისაგან დაცილებული არიან, როგორც ცოდვის შედეგი. „გამოსყიდული“ ადამიანი კი მოჩანს „წმინდა გადმოცემათა“ უბრალო ფუნქციად. ასეთ შემთხვევაში ეს თეოლოგია უფრო პოლიტიკურ თეორიას ჩამოგავს, ტოტალიტარული მსოფლმხედველობის ნაირსახეობას, რომლისგანაც ხსნას არ უნდა ველოდეთ.

მოლტმანისეულ პოზიციაზე დგას მიუხეხელი თეოლოგი პანენბერგიც. იგი პირველ დიდ შეცდომად მიიჩნევს ახალი დროის მოაზროვნეებთან ანთროპოცენტრიზმის გაბატონებას. ის ნამდვილი ტრადიცია, რომლითაც ადრე ისტორიის საერო ფილოსოფიაც გამოირჩეოდა, ისტორიის აპოკალიპტურ ხედვას ეყრდნობოდა და მომდინარეობდა ბიბლიიდან. ახალი დროიდან მოყოლებული დღემდე ტრადიციამ მთლიანად იცვალა სახე, ღმერთის ადგილი ადამიანს მიაკუთვნეს, „ღვთიური სახლი“ სახელოსნოს დააქსგავსეს. ადამიანი ნაცვლად მიკროკოსმოსისა, საკუთრივ კოსმოსად იქცა. ამაში პანენბერგი თვით ბიბლიასაც ადებს ბრალს: იქ ხომ „შექმნაში“ დიდი როლი განეკუთვნა ადამიანს, აღიარებულ იქნა „ღმერთის მსგავსი“ არსებად და ამით იმთავითვე მალა დადგა ყველა არსებაზე. აქედან დაიწყო პროცესი სამყაროს „გაღმერთებისა“ და სამყარო ადამიანურ საწყისზე დაყრდნობილი აღმოჩნდა. ყველაფერი, რაც დღეს ხდება, წარმოადგენს სინამდვილის, როგორც ისტორიის ბიბლიური გაგების სეკულარიზაციას, ეგაა მხოლოდ, რომ ღმერთს ჩაენაცვლა ადამიანი. აპოკალიპ-

სურად დაპროგრამებული აღმოჩნდა ყოველივე — ქრისტიანული იმპერიების წარმოშობაც, საეკლესიო განხეთქილებაც, სეკულარიზაცია და თვით კაპიტალიზმის განვითარებაც (32, 101). გაუგებარია პანენბერგისათვის მხოლოდ ერთი რამ — რატომ ჰგონია ადამიანს, რომ ის იქცა თავისი ბედის ბატონ-პატრონად და რომ თითქოს მას ერთს შეუძლია გარდაქმნას სამყარო რევოლუციურად? თანაც ადამიანის ეს პოზიცია მის მიერვე აღიქმება როგორც „ბიბლიური გეგმის“ საწინააღმდეგოდ. ასეთი ე. წ. „წინააღმდეგობა“ ადამიანებისა ნაკლებ-მნიშვნელოვანია, ვინაიდან ამისდა მიუხედავად „ღვთიური გეგმა“ ისტორიაში ესქატოლოგიურად მაინც ხორციელდება, ისტორია მიისწრაფის თავისი დასასრულსაყენ, ისე, რომ ამაში თვით ადამიანთა ანტიბიბლიური პროტესტებიც კი თავის დადებით როლს თამაშობენ.

აქედან გასაგები ხდება, რომ პანენბერგიც, მოლტმანის მხარდამხმარ, თითქოს აღიარებს ერთიან ისტორიულ პროცესს და არ ეთანხმება ზოგიერთ თეოლოგს, რომელებიც უპირისპირებენ ერთიმეორეს „პროფანულს“ და წმინდა ანტიისტორიულს (ანუ პრეისტორიულს). იგი იმასაც ამბობს, რომ ჩვენ არ მოგვეპოვება წარსულის ხდომილებათა შესახებ რაიმე ცოდნა, რომელსაც ისტორიის ფარგლებს გარეთ გავყავდეთო. თუ ჩვენ გვწამს „აღმდგარი ღმერთი“, ამას ძალა მაშინ ექნებაო მხოლოდ, თუ ქრისტეს აღდგომა მართლაც ისტორიულ ფაქტს წარმოადგენს [32, 98]. „პროფანული“ ისტორიიდან უნდა გამოიყოს წმინდა სტრუქტურული ასპექტის მქონე ისტორია, რომელიც სპეციალური მეცნიერული ინსტრუმენტალიებით სარგებლობს და ძირფესვიანად განსხვავდება „მსოფლმხედველობრივი“ ისტორიისაგან. პირველი სწორედ რომ მსოფლმხედველობრივად ნეიტრალურია და ამიტომ წარმატებით შეიძლება გამოყენებულ იქნეს „წმინდა ნაწერების“ ჰერმენევტიკული წაკითხვისათვის. მაგრამ ამ ისტორიაში ხომ მხოლოდ ისეთი მოვლენები აღიწერებიან და ფასდებიან, რომელთა ურთიერთშედარება შეიძლება და რომელთაც ერთიმეორეზე გავლენა აქვთ. თუ მას ქრისტეს აღდგომის ამბავს მივუყენებთ, აღმოჩნდება, რომ ამ მოვლენას მსგავსი და პარალელი არ გააჩნია და ამდენად, იგი უნდა გამოცხადდესო არა-ისტორიულ ფაქტად. მიუხედავად ამისა, პანენბერგი ფიქრობს, რომ ამით სახარების ფაქტები ნაკლებ რეალურნი როდი ხდებიან. ქრისტეს აღდგომა რეალურზე ურეალურესი ისტორიული ფაქტიაო. განსხვავება ისაა, რომ რეალურ ფაქტად ყოფნა ყოველთვის როდი ნიშნავს, რომ მას ისტორიის ჩვეულებრივი მეთოდებით ვიმეცნებთ. აღდგომა, რომელიც პირველია, არ შეიძლება იყოს მეორე, მის უნიკალობას სხვაგვარი გაგება ჰჭირდება და შემდეგ ისიც ისტორიაში მოექცევა.

რადგან ყველაფერი წინასწარ დაპროგრამებულია, ამიტომ არც სეკულარიზაცია უნდა წარმოვიდგინოთ რაღაც საშიშროებად, რომელიც თითქოს კატასტროფას მოასწავებდეს. ბიბლიური მესიანიზმის ისეთი უკიდურესად სეკულარიზებული ფორმა, როგორც ისტორიული მატერიალიზმია, ამბობს პანენბერგი, ნამდვილად მხოლოდ რიგითი ქრისტიანული ერესია (რომელმაც რატომღაც ანტიქრისტიანული მიმართულება მიიღო) და მალე მისი სეკულარიზებული წარმოდგენა მომავალზე გამოჩნდება ილუზორულად, რის შედეგაც ხელახლა დადგება დღის წესრიგში ჰუმანიტარული ქრისტიანობის მიგნება [31. 133].

ფაქტი ერთია, რომ შექმნილ კრიზისულ ვითარებაში (კრიზისული არა მხოლოდ რელიგიისათვის) პანენბერგიც ცდილობს ფეხი აუწყოს თანამედროვეობას, „ღმერთის თვალში“ გაამართლოს გარკვეულად ყოველი, რაც კი ხდებოდა და ჩათვალს ეს დიდი „ბიბლიოჩანაფიქრის“ ერთ რიგით ეტაპად. ამ ფონზე თითქოს საგანგაშო მართლაც არაფერია: ესქატოლოგიურად მოსახდენი ხდება, რაღა უნდა იყოს ამის შემდეგ თავსატეხი? ხსნაც ხომ ამ გზაზე ძეგს — ასეთი შეიქლება იყოს „იმედის თეოლოგიის“ საბოლოო იმედიც. თუ რა იმედია ეს, ამის შესახებ ქვემოთ გვექნება მსჯელობა. ახლა კი კვლავ ზოგიერთ სხვა მოსაზრებებსაც გავეცნოთ, რომლებიც „რელიგიების ხსნით“ ეძიებენ კაცობრიობის ხსნას.

გავიხსენოთ კვლავ ზოგიერთი „საგანგაშო ცნობა“ რელიგიის ბანაკიდან.

სეკულარიზაციის პროცესი, რომელიც რენესანსითა და განმანათლებლობით დაიწყო, გააგრძელაო საფრანგეთის ბურჟუაზიული რევოლუციით მოხდენილმა დექრისტიანიზაციამ“. ამის შემდეგ ქრისტიანობის ავტორიტეტი კატასტროფულად განაგრძობდა დაცემას. კათოლიკე ინტელექტუალი, ფრანგი კარდინალ-იეზუიტი ჟან დანიელე ჩივის, რომ დღეს ჩვენ მოწმენი ვართო მძიმე კრიზისისა, რომელსაც ეკლესია განიცდის. ეს იგრძნობა განსაკუთრებით დასავლეთში, სადაც საგრძნობლად შეიმჩნევა სულიერი კარიერისადმი აშკარა უპატივცემულობა.

პაპი პავლე VI 1966 წელს საშობაო წერილში აღნიშნავდა, რომ თანამედროვე ცივილიზაციამ დაამკვიდრაო ანთროპოცენტრიზმი, აღამიანები თანამედროვე წარმართულ კერპებს უფრო პატივსა სცემენ, ვიდრე საკრარულ ჰუმანიტეტებს. ახალგაზრდობა კარგავს, ან უკვე დაკარგა სულიერი ცხოვრება. წერენ იმასაც, რომ სეკულარიზებულ საზოგადოებაში — განვითარებულ სახელმწიფოებში — შეიმჩნევაო რელიგიური ცხოვრების ერთგვარი გამოცოცხლება, მაგრამ ამის სა-

იღუმლოება თურმე შემდეგშია: რელიგიები იძულებული შეიქმნენ ფეხაწყობილი ევლოთ გაბატონებულ კულტურასთან (თვით რელიგიებმა გადახარეს სასწორი პროფანაციისაკენ). ეს უკვე იმას ნიშნავს, რომ მომხდარა დესაკრალიზაცია. ამის შემდეგ მტკიცება იმისა, რომ უკიდურესად სეკულარიზებული და რაციონალიზებული საზოგადოებანი მაინც ვერ აიცილებენ რელიგიურობასო, ნაკლებ დამაჯერებლად გამოიყურება.

ამერიკელი პროტესტანტი თეოლოგი გ. კოქსი ასე აგვიწერს საქმი ვითარებას: ახალ პირობებში (ჩვენ დროს — ვ. გ.) ორთოდოქსალური რელიგია და თეოლოგია ახლებურად ორიენტირებული გამხდარა. ამდაგვარად ორიენტირებული რელიგია დესაკრალიზებულია და ჩამოქვეითებული „მიწიერ ადამიანამდე“. ეს უკვე თვით რელიგიის სეკულარიზაციას მოასწავებს (დერიტუალიზაცია, დემისტიფიკაცია, დესაკრალიზაცია). ამ მდგომარეობას კოქსი ხსნის ტექნოპოლისის გაჩენით, ეს უკანასკნელი კი ნიშნავს „ადამიანის ერის“ დადგომას. ტექნოპოლისის პირობებში შეიძლება უკვე „ღმერთის“ გარეშე ცხოვრება. ღმერთი აღარაა არც მალა და არც წინ. იგი ადამიანის გვერდით დგას, ასეთ ღმერთს კი „სურს“ ადამიანებმა იფიქრონ არა მასზე, არამედ თავის უშუალო მოყვასზე (23—232). ამის უშუალო მიზეზად მითითებულია ურბანიზაცია. ურბანიზაციამ მოწყვიტა ადამიანი ბუნებას; ქალაქში მაცხოვრებელი ურთიერთობაშია მხოლოდ ისევ ადამიანურ ქმნილებებთან და დროთა ვითარებაში მისი თვალთა ხედვიდან ქრებიან სხვა შესაძლო საგნები — არაადამიანური მოღვაწეობის შედეგები. ამდენად, განდიდება მხოლოდ ადამიანისა! რაკი ყველაფერი ურბანიზებული პიროვნების გარშემო ადამიანურია, მაშ ყოველივე ადამიანური შემოქმედების შედეგად ცხადდება. ასეთ ქალაქს ახასიათებს ავტონომიზაცია, რაციონალიზაცია და ინტერნაციონალიზაცია, რაც ასევე ხელს უწყობს რელიგიის კრიზისს, მისი მოდიფიკაციისათვის ახალ-ახალ წამოწყებებს. თანამედროვე ინტერნაციონალიზებული და სეკულარიზებული ქალაქი აყალიბებს რელიგიისა და ეკლესიისაგან სრულიად დამოუკიდებლად მასობრივ ცნობიერებას, იდეოლოგიას, მორალურ-ფსიქოლოგიურ ატმოსფეროს, ახალ ღირებულებით ორიენტაციებსა და ცხოვრების წესს. ახალი იდეოლოგიის თუ ღირებულებათა შექმნის პროცესი მარტივი როდია. ახლის ქმნა ასე ადვილი რომ იყოს, ამდენ ხანს არც გასტანდა ქრისტიანული ტრადიციების კრიზისი. ვინაიდან „ახლის შექმნა“ რთული პროცესია, ამიტომ მიმართავენ ზოლმე ისევ საკაცობრიო ისტორიულ მემკვიდრეობას — შეიძლება მსოფლიოს რომელიმე რეგიონში უკვე იყო მიგნებული „სამკურნალო საშუალება“. „ხსნის“ ერთი მიმართულება სწორედ აქეთაა ღონახული. 1973 წელს ბულგარეთში გამართულ ფილოსოფიურ კონ-

გრესზე იაპონელმა ფილოსოფოსმა ხირაშიტა კინიჩიმ შეახსენა დამსწრეთ, რომ რელიგიებს შეუძლიათ გადაურჩნენ მეცნიერებისა და ტექნიკის საუკუნეს, თუ ისინი თავიანთ თეისტურ პროპაგანდას მეცვლიანო არსებული დოგმებისა და მოძღვრებების ღრმა ფილოსოფიური ახსნა-ანალიზით; ამდაგვარად ჰუმანიზებული რელიგიები უკვე საყოველთაო მნიშვნელობას შეიძენენ. კინიჩის შეხსენების გარეშეც დასავლეთის ახალგაზრდობამ უკვე მიაქცია ყურადღება ძენ-ბუდიზმს და მისი ვულგარიზებული ფორმით შეცვალა ძველი ქრისტიანული ტრადიციები. კინიჩი კი გვთავაზობს ნამდვილ ძენ-ბუდიზმს, რომლის ფილოსოფიური დაფუძნებაც ეკუთვნისო კიტარო ნისიდას (იაპონელი ფილოსოფოსი — 1870 — 1945). მან „ძენის“ საფუძველზე გამოაცხადა არარას „ანტიინტელექტუალური“ კონცეფცია, როგორც ჰეგელისა და სპინოზისა, რომელიც მხოლოდ ინტუიციით მიიწვდომება. ამ ფილოსოფიაში თითქოს დაძლეულია სუბიექტ-ობიექტის, აბსოლუტურისა და შეფარდებითის ის დუალიზმი, რომლითაც ცნობილია ბევრი სხვა რელიგია და დასავლეთის ფილოსოფია. ბუდიზმში არაა ღმერთისა და სამყაროს დუალიზმი, რის გამოც ადამიანს მხოლოდ ასეთი რელიგია თუ შესატყვისებაო დღევანდელ დღეს — საყოველთაო განათლების, მეცნიერებისა და ტექნიკის საუკუნეს. აღმოსავლური „განთავისუფლებას რელიგია“ დასავლური კულტურის ხსნის ერთ შესაძლო ვარიანტადაა დასახული. მასზე დიდ იმედებს ამყარებენ თვით დასავლეთშიც. ვატკანის II ყრილობის მასალებში შეიძლება ასეთი აზრის ამოკითხვაც: დღევანდელი პირობები საკაცობრიო ცხოვრებაში ბევრა შესაძლებლობითაა წარმოდგენილი. აქ შეიძლება მძლავრმა კვლავ იმძლავროს და ზუსტი ისევე სუსტად დარჩეს, ძმობაც შეიძლება მიღწეულ იქნეს და საყოველთაო კაცობრივობაც დამკვიდრდეს. ტენდენცია კი ისეა მიმართული, რომ ბოროტებას მეტი შესაძლებლობები გააჩნია. სეკულარიზაციის შედეგი — „პრაქტიკული მატერიალიზმი“ და ათეიზმი საქმის ვითარებას უფრო დაძაბულს ხდის, „კატასტროფას აახლოებენო“. რომ აღარაფერი ვთქვათ ძველ „წმინდა ღირებულებათა“ შელახვაზე (გადაფასების საბაბით — ვ. გ.), თვით მოსალოდნელი ბირთვული კატასტროფაც ამ უკანასკნელთ ბრალდება ამიტომაა საჭირო უფრო ღრმად და ახლებურად დაისვას „ღმერთის საკითხი“.

იგუბიტური ჟურნალის რედაქტორი ვაიდელი და თანამშრომელი თეოლოგი ბრუნერი ძალიან ბევრს ლაპარაკობენ თანამედროვე ტექნიკისა და ადამიანის ურთიერთობაზე. ტექნიკას არ გააჩნია არც „შეზარალების“, არც თანაგრძნობის უნარები, რის შედეგადაც მას უმეტეს წილად ზიანი უფრო მოაქვს ადამიანისათვის. ყველაზე დიდი ზიან-

ნი, რომელიც კი მოაქვს ტექნიკურ პროგრესს იმაში გამოიხატება, რომ ადამიანებმა გააღმერთეს რა „მანქანა“, ამით თვით დაემსგავსნენ მანქანებს (ისე. როგორც წინათ ადამიანები „ემსგავსებოდნენ ღმერთებს“), დაკარგეს თანაგრძნობის, სიბრალულისა და მოყვასთან თანადგომის უნარი, ადამიანი მოექცა „არაადამიანურ გარემოში“. „მომხარებრებთმა საზოგადოებამ“ „დაანგრია სული“. ხსნის გზად დასახულია არა როგორიმე სოციალური რევოლუცია თუ რეფორმა, არამედ ისევე „ეთიკურ-რელიგიური“ განახლება.

ეთიკურ-რელიგიური განახლების ერთი ვარიანტი შემოგვთავაზეს ამერიკელმა თეოლოგებმა კრებულში „Exploring religious meaning“, რომელიც ერთდროულად გამოქვეყნდა შეერთებულ შტატებში. კანადასა და ინგლისში, ინდოეთსა და ავსტრალიაში 1973 წელს. უნდა შეიქმნასო უნივერსალური, ამორფული რელიგია იმის ნაცვლად, რაც დღემდე გააჩნდა კაცობრიობას. დღემდე კი მსოფლიო „აქრელებული“ იყო უამრავი რელიგიური მოძღვრებით. თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ დასავლეთი (იგულისხმება ქრისტიანული — ვ. გ.) ბატონკაცურად უყურებდა ყოველთვის აღმოსავლეთს, უნდა ვალიაროთ, რომ მან „ბევრი დაკარგა“. დადგა დრო ანგარიში გაეწიოს სხვა კონფესიონალურ-ინსტიტუციონალურ სისტემებსაც, განსაკუთრებით კი — აღმწაველეთისას. თუ ეს მოხერხდა, მაშინ რელიგია მიიღებს ისეთ სახეს, რომელზე საკუთრების უფლება აღარ ექნება რომელიმე ეროვნულ თუ სოციალურ ჯგუფს, კულტურას თუ კონფესიას. ეს უნივერსალური რელიგია კი ასეთ განსაზღვრებაში მოექცევა: „რელიგია წარმოადგენს ადამიანის ყოველმხრივ დარწმუნებას იმ ძირითადი ღირებულების არსებობაში, რომელშიც იგი პპოვებს თავის არსობრივ სიარულეს როგორც ინდივიდი და როგორც საზოგადოებრივი ადამიანი. ასეთი ინდივიდისათვის ყველა სხვა ღირებულებანი დაქვემდებარებული აღმოჩნდება ამ ძირითადისადმი“ [41. 365].

ერთ თავისებურ თეორიას გვთავაზობს ამერიკელი ფილოსოფოსი და თეოლოგი ტილიხი. თავისებურსო ვამბობთ, თორემ არაებითად მისი თეორიაც „იმედის თეოლოგიას“ ჩამოგავს. ტილიხი დიალექტიკასაც იშველიებს იმისათვის, რომ როგორმე გადაარჩინოს რელიგია სეკულარიზებულ საზოგადოებაში. დიალექტიკურიად, ამბობს ტილიხი, ავტონომიისა და თეონომიის ურთიერთობა; ავტონომია და თეონომია გააზრებულია ორ კულტურად, რომლებიც ერთიმეორეს უნდა ავსებდნენ. ავტონომიურია კულტურა, რომელიც „ლოგოსს“ ეფუძნება, „ლოგოსით“ იქმნება, ლოგოსი ფუნქციონირებს როგორც თეორიაში, ისე პრაქტიკულ სფეროში და ეყრდნობა „თავისუფლებასა და შემოქმედებით ძალეს“.

რა ძალებია ეს? ეს თეონომიის სამყაროა. რომელიც აზრის მიმცემია ლოგოსური კულტურისათვის, ავტონომიისათვის. თეონომია, ანუ იგივე რელიგიური ცნობიერების სფერო, არაა დამოუკიდებელი, იგი იმისათვისაა მოწოდებული, რომ საერთოდ აზრი მიეცეს ჩვენს რაციონალურ მოღვაწეობას. უამისოდ ავტონომიური კულტურა წარმოგიდგება „სულიერი სუბსტანციის პროგრესულ კარგვად“. თუ დღევანდელი საზოგადოების ავტონომიური კულტურა უკიდურესად დაქვეითებულია, ამის მიზეზი თეონომიის დაკარგვა კი არაა, არამედ უკიდურესად გაზრდილი პეტერონომია, რომელიც სწორედ ავტონომიის საპირისპიროდ მოქმედებს, სპობს თავისუფლებას და შემოქმედებით ძალებს; თუ გვინდა გადავარჩინოთ ავტონომიური კულტურა, აქ ისევ თეონომია უნდა მოვიშველიოთ. თეონომიის საქმეში ჩარევა არაა ისტორიულად ერთგვრადი მოვლენა, იგი ყოველთვის იჩენდა თავს, როცა კი სექტაციზმი მოქარბდებოდა საზოგადოებაში. ისტორიული კოლიზიებისა და კონფლიქტებიდან საზოგადოების გამოსაყვანად ყოველთვის დგებოდა მომენტი („კაიროსი“), რომელიც ზადებდა თეონომიას. თეონომიით ავტონომიური კულტურა კვლავ ფეხზე დგებოდა და ვითარდებოდა. დღეს სწორედ თეონომიის აღორძინებით უნდა დაიწყოს კულტურის გადარჩენა. საკუთრივ თეონომიური ქვეშარტების სრული ხორცმესხმა ისტორიაში არ ხდება. ერთხელ და სამუდამოდ ჩვენი დროის კატასტროფული ვითარებიდან უნდა შევიგნოთ, რომ ვერავითარი ცხოვრება და ვერავითარი პერიოდი (თვით თეონომიის აღორძინებითურთ) ვერ დაძლევენ ჩვენ ბოლოვადობას, ცოფვასა და ტრაგედიას.

არის რელიგიის მოდერნიზაციის ერთი თეორიაც, რომელიც იმით ამბობს სასოწარკვეთილებაში ჩაეარდნილ „მოძღვართ“, რომ მეცნიერების წინსვლას პირდაპირ უკავშირებს მოსალოდნელ რელიგიურ აღორძინებას. ეს საკმაოდ ცნობილი თეორიაა, რომელიც არ გამოირჩევა არც სიახლით და არც დახვეწილი არგუმენტაციით; მით უმეტეს, რომ მისი ე. წ. არგუმენტაცია ისტორიულად უკვე დაძლეულია. საქმე ასეა წარმოდგენილი: ყოველი მეცნიერული აღმოჩენა რაღაც „საიდუმლოს“ გახსნა-მიგნებაა. ასეთი აღმოჩენები კი (მიზეზიდან ახალი მიზეზის მიკვლევა და ა. შ. — ვ. გ.) ქმნიან უწყვეტ ჭაჭვს ღმერთისაკენ მიმავალ გზაზე, მიზეზთა მიზეზისაკენ. მცარე „საიდუმლოებათა“ ზიარებამ ბოლოს უნდა მიგვიყვანოს ყველაზე დიდ საიდუმლოებად — ღმერთამდე. აქედან დასკვნა: რა საჭიროა ავდენი განგაში? სექულარიზებული საზოგადოება კვლავ აღმოჩნდება ახალი რელიგიის საჭიროების წინაშე; მაშინ კი უკვე არსებული რელიგიებიდან ყველანი იტყვიან თავთავის სიტყვას. მთავარია, რომ საზოგადოება რელიგიის გარეშე არ დარჩება.

ასე გამოიყურება რელიგია სეკულარიზებულ ქვეყნებში დასავლეთის ზოგიერთი თეოლოგისა და სოციოლოგის თვალთახედვით. როგორც უკვე ითქვა, სურათი ხშირად უკიდურესობამდე გამუქებულია, მაგრამ „რელიგიური ოპტიმიზმი“ მაინც კარბობს და „ხსნის“ გარკვეული გზებიცაა თითქოს ნაჩვენები. გავიმეორებ კვლავ იმასაც, რომ ხსნის ამდაგვარი გზები ჩვენთვის მიუღებელია, მაგრამ უკიდურესად დაძაბულ ვითარებაში, როცა ბირთვული კატასტროფის რეალურ საფრთხეს ქმნიან, რელიგიის მესვეურთა ასეთი ოპტიმიზმიც მშვიდობის საქმეს ემსახურება და მხარდასაჭერია. დასავლეთის ქვეყნებში ბევრგან კომუნისტური პარტიები მხარს უჭერენ რელიგიური პარტიების მშვიდობისმოყვარე პოლიტიკას, რომელიც თეორიულად გარკვეულ თეოლოგიურ მოძღვრებებს ეფუძნება.

ჩვენ ამჟამად განხილულ მოძღვრებათა შესაფასებლად ორ მომენტს გამოვყოფთ და მასზე გავამახვილებთ ყურადღებას. პირველი საკითხის ზოგადად დაყენებას შეეხება: ეერძოდ, რომელ საზოგადოებაზეა ლაპარაკი, როცა სეკულარიზაციაზე მიდგება საქმე. ჩვენ მიერ განხილულ ავტორთა პოზიცია ასეთია: სეკულარიზაცია საერთო მოვლენაა, იგი ჭერ მხოლოდ მსოფლიოს ერთ რეგიონს მოიცავს გამოკვეთილად, მაგრამ ტენდენციით მთელი მსოფლიო სეკულარიზებადია. უკეთ, საკითხი გლობალურადაა დაყენებული და „რელიგიის კრიზისული ტკივილები“ საერთო ტკივილადაა წარმოდგენილი. აქ კი არ შეიძლება ერთი კორექტივი არ შევიტანოთ წარმოდგენილ თეორიებში. სეკულარიზაცია სოციალისტურ ქვეყნებში და სეკულარიზაცია დასავლეთის კაპიტალისტურ ქვეყნებში ერთნაირი პარამეტრებით არ უნდა გაიზომოს. მართალი არიან იმაში, რომ დასავლეთში სეკულარიზაციის პროცესი აღორძინებით დაიწყო და მან ბუნებრივად მოგვიყვანა დღემდე. ეს პროცესი დღესაც, თუ შეიძლება ითქვას, სტიქიურად მიმდინარეობს: შეიძლება ძალიანაც ბევრს არ აწყობდეს „რელიგიების დაქვეითება“, მაგრამ პროცესი ბუნებრივად შეუბრუნებადია. სულ სხვა ხასიათს ატარებს სეკულარიზაცია სოციალისტურ ქვეყნებში. აქ ოფიციალურად, სახელმწიფოებრივ დონეზე, შეგნებულად მოხდა რელიგიების ჩამოცილება სახელმწიფო საქმეებიდან და აღზრდის სფეროებიდან. რელიგიებს აღარავინ არაფერს ეკითხება, რელიგიები „დაჩინენ უსაქმოდ“. ესაა, თუ შეიძლება ითქვას, ბოლომდე კუშმარტად სეკულარიზებული საზოგადოება, რომლისთვისაც არ არსებობს ისეთი „თავსატეხი კრიზისები“, როგორიც დასავლეთშია. დასავლეთში რელიგიის კრიზისი საზოგადოებრივი კრიზისის რანგში ყავთ აყვანილი და გარკვეული აზრით სწორადაც. მართლაც, როდესაც რელიგიის ავტორიტეტი ეცემა, მისი ადგილი უნდა

დაიკიროს სხვა რაიმემ — არ შეიძლება ადამიანი დატოვებული იქნეს „უპატრონოდ“, ინტიმურ ღირებულებათა გარეშე. თუ რელიგიას ჭეშმარიტი შემცვლელი ვერ მოუძებნეს (ეს სურათიც სწორადაა წარმოდგენილი განხილულ თეორიებში — ვ. გ.), მაშინაა სწორედ რომ რელიგიის კრიზისი საერთო საზოგადოებრივ კრიზისად აღიქმება. სოციალისტური საზოგადოების პირობებში „რელიგიის კრიზისზე“ ლაპარაკი პირობითია, აქ ხომ იმთავითვე „დაგვემილია“ რელიგიის სახელმწიფო საქმეებში და პირუქუ ჩარევის შეუძლებლობა, თუ რელიგია ჩვენს პირობებში მაინც ატარებს საერთო კრიზისის გარკვეულ ნიშნებს (ესეც დადასტურებული ფაქტია), იგი საზოგადოებრივად გადამდები არ შეიძლება იყოს უბრალოდ იმის გამო, რომ რელიგია თავიდანვე საზოგადოებრივად ნეიტრალიზებულია. ამდენად, დასავლეთის სეკულარიზებული საზოგადოების რელიგიის კრიზისის თანახმად ყველა მოვლენა შეიძლება არ იყოს დამახასიათებელი სოციალისტურად სეკულარიზებული საზოგადოებისათვის. აი, ეს არაა გათვალისწინებული ჩვენ მიერ განხილულ დასავლურ თეორიებში, რის გამოც ისინი სათანადო კრიტიკას იმსახურებენ. კერძოდ, როდესაც „ხსნის გზებია“ დაძებნილი, რატომღაც ამ გზებში ადგილი არა აქვს დათმობილი სოციალური ხნის შესაძლებლობას, რომლის მაგალითსაც სოციალისტური ქვეყნები იძლევიან. ასეთი ხანა ორიოდ ფრაზით უტოპიადაა გამოცხადებული, რომლის შემცვლელად „ტექნოლოგიურ უტოპიას“ გვთავაზობენ. საქმე ისეა წარმოდგენილი, რომ თითქოს პრობლემას „პრაქტიკული მხარე“ არ გააჩნდეს. მხოლოდ თეორიის ფარგლებში დარჩენა კი ვერაფერ იმედს მოსცემს „რეალური სენით“ შეპყრობილ საზოგადოებას; ამიტომაცაა ალბათ, რომ „ხსნის თეორიები“ მომრავლდნენ, რეალური ხსნის სიმპტომები კი დასავლური საზოგადოებისათვის ჭერ კიდევ არ ჩანს.

ყურადღების ღირსია უთუოდ საკითხის მეორე მხარე — რამდენადაა შესაძლებელი გლობალურად განვიხილოთ სეკულარიზებული საზოგადოებისათვის დამახასიათებელი ზოგიერთი მოვლენა. რომელიც განიხილება „კულტურულ დაქვეითებად“, ღირებულებით დეზორიენტაციად. თუ რა შედეგები გამოიღო სრულმა სეკულარიზაციამ კაპიტალისტური საზოგადოების პირობებში, ამაზე თვით თეოლოგები მეტყველებენ შეუნიღბავად და ეს ჩვენთვისაც გასაგებია. ვაწყდებით თუ არა რაიმე მსგავს თანმხლებ მოვლენებს სოციალისტურად სეკულარიზებულ საზოგადოებაში — აი, რას უნდა ვაეცადო პასუხი. ამავე დროს არ უნდა ავურიოთ ერთიმეორეში საერთოდ ტექნიკური ცივილიზაციის მიერ გამოწვეული მავნე მოვლენები, რომლე-

ბიც საყოველთაოა მართლაც და საკაცობრიო ზრუნვის საქმეა. ასეთ-
 თა რიგს გასეკუთვნება ეკოლოგიური პრობლემები, დემოგრაფიული
 სამოქალაქო საზოგადოებამ იმ საქმეებს, რომელიც ადრე ან მხოლოდ
 „აფეთქებანი“ და სხვა. საკითხავია ის, თუ როგორ გაართვა თავი
 რელიგიის კომპეტენციაში იმყოფებოდა. ანდა რელიგია მას სახელ-
 მწიფოსთან თანამშრომლობაში განაგებდა. აქაც საქმის ორი მხარე
 უნდა გაირჩეს: 1. როდესაც სეკულარიზაციის პროცესი ბუნებრივ-
 ისტორიული გზით წარიმართებოდა, და 2. როდესაც სეკულარიზა-
 ცია რევოლუციური დეკრეტებით განხორციელდა. ამჯერად ჩვენი
 ინტერესის საგანს საქმის მეორე მხარე წარმოადგენს, მაგრამ ორი-
 ოდე სიტყვით არ შეიძლება არ აღინიშნოს ისიც, თუ როგორ აისახა
 რუსეთის იმპერიის სინამდვილეში „განმანათლებლური სეკულარი-
 ზაცია“ და რა შედეგი იქნა დაფიქსირებული. ამ მიმართულებით სა-
 თქმელი ყველაზე საღად ისევ დოსტოევსკიმ თქვა: როდესაც ღმერთის
 ავტორიტეტი მასობრივი მასშტაბით შეილახა იმ ზომამდე, რომ ფაქ-
 ტურად „ღმერთი მოკლეს“, ისტორიის რომელიღაც მონაკვეთში
 „ყველაფერი ნებადართული“ აღმოჩნდა. ამ მდგომარეობაში კაცობ-
 რიობის დატოვება აღიქმება დიდ ტრაგიკულობად. ნუთუ მართლა
 ყველაფერი ნებადართულია? ნუთუ მართლა ღმერთისაგან თავის
 დახანა საზოგადოებრივ ანარქიას მოასწავებს? ეს კითხვები აწვა-
 ლებდნენ დოსტოევსკის, ამ კითხვებმა ბევრი დააფიქრა მეცხრამეტე
 საუკუნეშივე, ამ კითხვებს დაუბრუნდნენ დღეს დასავლეთის კულტუ-
 რის მესვეურნი. ეცხოვრება თუ არა კაცობრიობას უღმერთოდ —
 იყრის თავს ყველა კითხვა. მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიის
 პოზიციებიდან ამ კითხვაზე პასუხი საყოველთაოდ ცნობილია —
 სოციალური უთანასწორობის საბოლოო ლიკვიდაციით ადამიანები თავს
 დააღწევენ თავიანთი გაუცხოების უმაღლეს ფორმასაც — გაუცხო-
 ებას ღმერთში. ადამიანები იქნებიან თავიანთ საქმეთა ბატონ-პატრონი,
 საზოგადოებას აღარ დასჭირდება „სხვამ“ იზრუნოს მის წევრებზე.
 ასეთი საზოგადოება ბოლომდე სეკულარიზებულია და ეს „საჩოთირო“
 და კრიზისული სიტუაციების მომასწავებელი კი არ იქნება, არამედ
 იგი ადამიანთა თავისუფლების გზაზე უკანასკნელი „დრაკონის“ მო-
 ცილებად უნდა წარმოდგეს. აქ იჩენს გარკვეული სიძნელეები თავს,
 რომელიც თეორიულად უკვე მინიშნებული ჰქონდათ მარქსიზმ-ლენი-
 ნიზმის კლასიკოსებს. ისე, როგორც სოციალურ უთანასწორობათა,
 ლიკვიდაციის პროცესი, „ღმერთის ადამიანად ჩამოქვეითებაც“ არაა
 მარტივი მოვლენა, რომელსაც მხოლოდ თეორიული გააზრება შეე-
 ლის. ეს ხანგრძლივი ისტორიული გარდაქმნების შედეგი უნდა იყოს,
 სადაც სწორი თეორიული წინამძღვრები გარანტიას უნდა ქმნიდნენ
 იმისათვის, რომ „ნაბან წყალს ბავშვიც არ გადაყვეს“. ეს რომ ნამ-

დვილად ასეა, ამის გაკვეთილს ისევ ჩვენი სოციალისტური გარდაქმნე-
ბიც იძლევა. სოციალისტური გარდაქმნების და „კულტურული რევო-
ლუციის“ დროშით ბევრი ისტორიულად ღირებული, კაცობრიულად
მნიშვნელოვანი მოვლენა შეილახა, „შეურაცხყოფილი იქნა“. როდე-
საც „საქმენი ღმრთისანი“ არაკომპეტენტური ადამიანების ხელში
აღმოჩნდა, ამით თვით საზოგადოება დაზარალდა. ყოველივე რაც
მანამდე ღმერთის და რელიგიის სახელს უკავშირდებოდა, განადგურე-
ბის პირას იქნა მიყვანილი, არადა ხომ ცნობილია, რომ თუ რაიმე
ღირებული მაინც კეთდებოდა ისტორიაში, იგი ღმერთისა და რელი-
გიის სასწიკის დაღს ატარებდა. ნავარაუდევია კი იყო, რომ ღირე-
ბულებათა დესაკრილიზაციას არ უნდა მიეყვანეთ კულტურის პრო-
ფანაციამდე. თუ რაიმე ღირებული ღმერთის სახელით შექმნილა, იგი
კი არ უნდა განადგურებულიყო, არამედ უნდა ახსნილიყო როგორც
იდეალური და ჩამდგარიყო ადამიანის სამსახურში. ცუდად გაგებულ-
მა სეკულარიზაციამ კი სავალალო შედეგებამდე მიგვიყვანა — სა-
ფრთხე შეექმნა საკაცობრიო კულტურის ისეთ ნიმუშებს, რომელიც
საუკუნეების მანძილზე ადამიანთა ნამდვილი გენიის მიერ იყო შექმნი-
ლი. საჭირო შეიქნა შეხსენება, რომ ეს ნამდვილად განძია („რა მხნე,
რა მდიდარი!“), ეს ხალხის ხელოვნებაა, რომელსაც „ჩვენი საუკუნეც
უნდა იცავდეს უახლესი“. დაგვიკირდა იმის გახსენებაც, რომ მართ-
ლაც არის წმიდათა წმიდა ღირებულებათა საგანძური, რომლის შე-
გდება სასწორზე „არშინისა და ჩოთქის გვერდით“ ყოვლად დაუშვებე-
ლია, რომ არ შეიძლება „ქვეყანა ვაქციოთ დუქნად“.

საზოგადოებრივად საშეშია ისეთი ვითარებაც, როდესაც გაუცხო-
ებიდან ჭერ კიდევ დაუბრუნებელი ადამიანი, სათანადო ყოფიერე-
ბისათვის ცნობიერად შეუმზადებელი ადამიანი ნორმალურად მიიჩ-
ნევს წმინდა ღირებულებებზე ლაპარაკს მხოლოდ ხელოვნ-
ებებსა და ფილოსოფიაში: „აქ შეიძლება დასტებე ამაღ-
ლებულით, მაგრამ ეს შენ არ გეხება“ — საქმე სულ სხვა რაიმეს მოით-
ხოვს. ვთქვათ, როდესაც მხატვრულად აგვიწერენ იმ ადამიანის სუ-
ლიერ ტრაგედიას, რომელიც მიდის შორეულ გადასახლებაში და თან
მიაქვს თავისი ქვეყნის ერთი მუჭა მიწა სიკვდილის დროს უკანას-
კნელ იმედად, ეს შეიძლება „ამაღლებული“ იყოს, მაგრამ პროფა-
ნული ცნობიერება „სალი აზრის“ პოზიციებიდან მაინც დასცინის
ამ ვითარებას. ასეთი პროფანი ალბათ გვერდითაც ბევრი ელგა იმ
ადამიანებს, ვინც შორეული გადასახლების სიმწარე გულის უღრმეს
კუნჭულში განიცადეს. „რა მოხდა, დიდი ამბავი, ვითომ ეგ ერთი
მუჭა მიწა უშველის განწირულს?“ — ასე მსჯელობდა მაშინაც პრო-
ფანი და ის თითქოს, მართალიც იყო. ესაა მწარე სიმართლე, რომლის
იქითაც თუ არ გაიხედე, შეიძლება დაკარგო სამშობლოს გრძნობა,

რომელსაც ბუნებრივად მოსდევს სხვა ადამიანურ ღირებულებათა დე-
ვალვაცია. მართლაც, სულ ერთი არაა სიკვდილის შემდეგ რა მიწა
დაგეყრება? თუ სულ ერთია, მაშინ სულ ერთი აღმოჩნდება ისიც, თუ
სად ხარ და სად იცხოვრებ; ამას ბუნებრივად მოსდევს — „სად უკეთ
მეცხოვრება“ და ... მივიღეთ ის, რაც ასე არაწმინდად მოჩანდა ჩვენს
წინაპართა თვალში. თავისი ნებით „მეგობარ-ნათესავთ მოკლე-
ბული“ ადამიანი უკვე მზადაა იმისათვის, რომ „დაგმოს“ ახალი გარე-
მოც“ — მისთვის ამ მხრივ მყარი და ღირებული არავინ და არაფერი
არ ყოფილა. როდესაც ასეთი ცნობიერება მასობრივი ხდება, ესაა სა-
ზოგადოებრივად საშიში, სიმპტომი ადამიანურ ღირსებათა და-
კარგვისა.

არანაკლებ დამაფიქრებელია ისეთი ვითარებაც, როდესაც სე-
კულარიზებული ხელოვნება თუ ფილოსოფია თვითონ დაიჭერს ისეთ
პოზიციას, რომ საკმარისად მიიჩნევს „ღირებულებისა და ამაღლე-
ბულის“ სათავსოდ თავისი თავის გამოცხადებას: მთავარია საერთოდ
არ დაიკარგოსო საკრალური. ასეთი პოზიცია არანაკლებ ილუზო-
რულად გამოიყურება რელიგიასთან შედარებით, თუ „შენარჩუნებუ-
ლი ღირებულებანი“ ან უკვე არსებულ კორელატს არ გულისხმობენ,
ან სარეალიზაციო დანიშნულება არ გააჩნიათ. უფრო მეტიც: ამგვარად
ორიენტირებულ ხელოვნებასა და ფილოსოფიას, რომელიც გნებავთ,
რელიგიაზე მეტი ზიანი შეუძლიათ მოუტანონ საზოადოებას. ჭეშმე-
რიტად ადამიანურ ღირებულებათა შექმნა და შენახვა საერთო ადა-
მიანური მოვალეობაცაა და საყოველთაო კეთილდღეობის საწინდა-
რიც.

ისტორიის საზრისის ბაზება „იმედის თეოლოგიაში“ და მისი კრიტიკა

თანამედროვე სამეცნიერო-ტექნიკურმა რევოლუციამ გლობალური მასშტაბით ბევრი პრაქტიკული და თეორიული ამოცანის წინაშე დააყენა კაცობრიობა. ამ ამოცანათა თავისებურად გადაჭრისათვის იღვწის ყველა, ვისაც კი კაცობრიობის ბედი აწუხებს. წარმოქრილ პრობლემებზე პასუხთა სიმრავლეც დამაფიქრებელია; კაცობრიობის ხსნის რეცეპტურაში სუფევს სიჭრელე, პრინციპული შეუთანხმებლობა, რაც, თავის მხრივ, აპირობებს „ახალი ძაშველი“ თეორიების აღმოცენებას. ხსნის ძიებაში ხდება ძველი თეორიების გადაფასებაც, ისტორიის არსენალიდან „გამომდგარ ღირებულებათა“ მოშველიებაც, და რაც მთავარია, ახალი საშუალებების მიკვლევაც, ვინაიდან ნაგულისხმევია, რომ ძველმა თეორიებმა ან უვარგისობის გამო ვერ იმუშავეს, ან სწორად ვერ იყვნენ ათვისებული მემკვიდრეების მიერ, თორემ სხვა შემთხვევაში კაცობრიობა ასეთი კატასტროფული სიტუაციის წინაშე არ აღმოჩნდებოდა.

კაცობრიობის ხსნის მაძიებელთა შორის უკანასკნელი პრეტენზიით როდი გამოდიან დღეს რელიგიის მსახურნიც. უფრო მეტიც, თანამედროვე თეოლოგთა საერთო აღიარებით კატასტროფის პირას მიყვანილ კაცობრიობას ნამდვილ მხანელად შეიძლება კვლავ ჭეშმარიტი რელიგია მოეველინოს, ვინაიდან მის ფუნქციაში თითქოს თავიდანვე შემოდიოდა მხოლოდ ადამიანურ ღირებულებათა შენახვა და ხსნა. თუ რატომ აღმოჩნდა კაცობრიობა ასეთ განწირულ ვითარებაში, ამაზე პასუხსაც თეოლოგიები ისევე „წმინდა ნაწერებში“ პოულობენ და ახალი ინტერპრეტაციით გვთავაზობენ. ყურადღებას მხოლოდ ის გარემოება იქცევს, რომ ეს ინტერპრეტაციებიც ისე უხვადაა წარმოდგენილი, რომ ხშირად ძნელდება მიაკვლიო ერთ წყაროს, საიდანაც ისინი სათავეს იღებენ: მოდერნიზაცია ზოგჯერ სხვათა თვალში „პირველი პრინციპების“ ლალატად მოჩანს და ეს იწვევს თვით თეოლოგთა შორის გაუთავებელ დავას. დავობენ ერთმანეთში არა მხოლოდ სხვადასხვა სარწმუნოების მიმდევარნი და მქადაგებელნი,

ვდავებიან ერთიმეორეს პროტესტანტები და კათოლიკები; თვით პროტესტანტებს შორისაც ხომ გაუთავებელი კამათია იმის თაობაზე, თუ როგორ უნდა იქნას გაგებულნი „ღმერთის მუშაობა“ ქრისტეს სახით ისტორიაში. ყოველ შემთხვევაში დღეს დასავლეთში კალვინისტურ თუ ლუთერიანულ საწყისებზე რამდენიმე ახლებური თეოლოგიური მოძღვრებაა აღმოცენებული და ყველა მათგანს პრეტენზია აქვს (უკვე მერამდენედ!) სიმართლე თქვას ბიბლიურ ტექსტებზე დაყრდნობით ადამიანური ყოფის ქეშმარიტი აზრის შესახებ. ჩვენს ამოცანას ამჟერად წარმოადგენს ვაჩვენოთ. ე. წ. „იხედის თეოლოგიის“ მონაპოვართა მიხედვით როგორაა გააზრებული ადამიანის ადგილი ისტორიაში, კაცობრიული პერსპექტივა და შევადგათ იგი მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიის პოზიციიდან. ამ სახით ეს ახალი თეოლოგია დასავლეთ გერმანიაში შეიქმნა და ჰყავს თავისი ავტორები, თუმცა მას თავისი მიმდევრები გაუჩნდა ამერიკის კონტინენტზეც. ისიც უნდა ითქვას, რომ იგი გარკვეულ ნათესაობას ამჟღავნებდა უკვე არსებულ ახალ თეოლოგიურ წამოწყებებთან როგორც ევროპაში, ასევე ამერიკის შერთებულ შტატებში.

ვიდრე საკვლევ თეორიას შევეხებოდეთ, უნდა მივანიშნოთ სამ გარემოებაზე, რომელიც ფაქტიურად ყველა თეოლოგის მიერ თითქმის ერთნაირადაა გააზრებული და შეფასებული. განსხვავებულ პასუხთა ძიება მხოლოდ ამის შემდეგ იწყება. 1. აღიარებულია, რომ ადამიანური ყოფის დღევანდელი კრიზისი თავის კულმინაციურ გამოხატულებას მხოლოდ ქრისტიანიზმებზე სამყაროში პოულობს. აქ დასტურდება თითქოს „ბიბლიურად“ დაპროგრამებული ადამიანის მოდგმის ბედის გაშლა ისტორიაში და ასევე ნავარაუდები ხსნის პერსპექტივაც. ამ „ბედს“ ვერ ასცდება ადამის მოდგმა ვერსად, თუმცა რელიეფურად და დემონსტრაციულად დღეს იგი მხოლოდ ქრისტიანულ სამყაროშია განხორციელებული. ამიტომაც, ხსნისმაძიებლობა იუდაურ-ქრისტიანული წყაროებით იფარგლება და აქვე ეძიებს საბოლოო პასუხს სანუკვარ კითხვაზე; 2. ისიც საყოველთაოდაა მიჩნეული, რომ ანგარიშგასაწევი სადღეისოდ დიდი მიღწევები მეცნიერებისა და ტექნიკის სფეროში, სოციოლოგიასა თუ ფილოსოფიაში. თუ ქეშმარიტება ერთია, მაშინ ისიც უნდა ვაღიაროთ, რომ მის მისაღწევად არსებობს მრავალი გზა და ამის უგულვებელყოფა არავის ეპატიება. მართალია, დღესაც ხშირად გვეჩვენება უკიდურესად დაპირისპირებულ მდგომარეობაში მყოფად რელიგიური და მეცნიერული კონტექსტები, მაგრამ უნდა დაიძლიოს ეს მოჩვენებითი კონტრონტაციულობა. მეცნიერებამ, ფილოსოფიამ და თეოლოგიამ ერთი მიმართულებით უნდა იმუშაონ — იპოვონ და გაიგონ ის შესაძლო უმაღლ-

ლესი კრიტიკიუმში კმაყოფილებისა. რომელიც შეიძლება მოგვანი-
ქოს ცხოვრებამ ამ ქვეყანაზე [34 81]. ერთპირად სეკულარიზებულ
საზოგადოებაში რელიგიამ როგორღაც თვითონაც უნდა განიცადოს
სეკულარიზაცია, შეითვისოს მეცნიერული მიღწევებიც და დაადატუ-
როს კიდევ მათი უფლებამოსილება; 3. ამის გათვალისწინებით ერთ
რამეშიც მიღწეულია „შეთანხმება“ თეოლოგთა შორის: ცხოვრება
განუზომლად წინ წავიდა, ადამიანებმა დიდი პრაქტიკული და თეორი-
ული გამოცდილება შეიძინეს. ამ ჟონზე ხშირად არადამაჯერებლად
მოჩანს რელიგიური დოგმატიკა, თუკი მას ისევ კლასიკური მანერით
წავიკითხავთ და გავეცნობით. სწორედ ამგვარი „კითხვით“ შეელახა
ავტორიტეტი რელიგიას. ბიბლიური ნაწერები კი თვითონვე მიგვა-
ნიშნებენ იმაზე, რომ მათ სხვაგვარად კითხვა შეჰფერით. სწო-
რად წაკითხვის შემთხვევაში ტრადიციულად დანახული ღმერთი „სა-
ხეს იცვლის“, ის ჩვენი ცხოვრების მონაწილე ხდება, ამართლებს
თავის თავს ჩვენით, ხოლო ჩვენ აზრს ვიძენთ მისით. ბიბლიაში
თავის დროზე სწორად მიგნებულ ღმერთს ჩვენს დროში ხელახალი
მიგნება სჭირდება. ძველი აღთქმა (ახალიც!) - „ცხოვრების კომპლასად“
კვლავაც გამოდგება, თუ მორწმუნე ადამიანი მას პერმენენტურად
მიუღებდა. თვით ადამიანიც შეიძლება გაგებულ იქნას მხოლოდ
ღმერთთან მიმართებაში ისევე, როგორც არ შეიძლება არსებობდეს
რაიმე თეოლოგიური წარმოდგენა ღმერთზე ადამიანთან მისი მიმარ-
თების გარეშე. ნამდვილი ისტორია იწყება იქ და მაშინ, როდესაც
„ადამიანი მიდის ღმერთთან“ და ამდენად, თავის თავთან, ხოლო მთავ-
რდება მაშინ, როცა სცილდება ღმერთს, და ამდენად, თავის თავსაც.

ყურადსაღებია ერთი გარემოებაც: თეოლოგთა პოზიციას — ან-
გარიში რომ უნდა გაეწიოს მეცნიერებისა და ტექნიკის თანამედ-
როვე მიღწევებს — კარგ ამინდს უქმნიან ხოლმე თვით დადებითი
მეცნიერების წარმომადგენლებიც. ტეიარ დე შარდენის მაგალითი ამ
მხრივ სანიმუშოცაა. მეცნიერების საქმეში კარგად ჩახედული, მრავალ
აღმოჩენათა ავტორი თავგამოდებით ამტკიცებს, რომ ადამიანთა
ცხოვრების ყველა სფეროში პროგრესის მიზნით გაწეული შრომა
აგრძელებსო „სამყაროს შექმნის პროცესს“. ამით იგი ჩვენს მიწიერ
მოღვაწეობას მიაწერს „თეოლოგიურ ღირებულებას“. იგი მოითხოვს
დიდი პროგრამის თვალთ შევხედოთ მეცნიერებასაც და შემოქ-
მედებით საქმიანობას, რის შედეგადაც გარდუვალად წარმოჩნდება
მათი საკრალიზაციაც.

უფრო შეფარულად წარმოდგენს საქმის ვითარებას ლიტონის
ბონპოფერი. მსოფლიო უკვე ისე მომწიფებულაო, რომ ყოველ ნა-
ბიჯზე აღარ საჭიროებს „ღვთაებრივ ქომავს“. ადამიანებმა ბევრი რამ
ისწავლეს და ძალა შესწევთ „დამოუკიდებლად“ გაართვან თავი ბევრ

მნიშვნელოვან კითხვას ღმერთის „მომუშავე ჰიპოთეზის“ გარეშე. აქ იგულისხმება, რომ ადამიანი „შემზადებულია“ იაროს ამ გზით ისე, რომ გზის ყოველი მონაკვეთი ემსახურებოდეს „დიდ მიზანს“ [17. 97. 73].

ყოველივე ამ გარემოებათა გათვალისწინებით აღმოცენდა მრავალი მიმდინარეობა ქრისტიან თეოლოგთა შორის დასავლეთში. ზოგმა ახალ თეოლოგიურ „მიგნებას“ „რევოლუციის თეოლოგია“ უწოდა (რენტდროფი, ზოგთან (მაგ., ზელლე) ტრადიციული ქრისტოლოგია გადაკეთდა „პოლიტიკის თეოლოგიად“, ბარტისათვის მისაღებია მხოლოდ დაალექტიკური თეოლოგია“, გ. ვაჰანიანთან ქრისტიანობის ქეშმარიტი ათვისება და გაგრძელება „უტოპიის თეოლოგიის“ სახელს უფრო იფერებს. გაცილებით მეტს გვპირდება „იმედის თეოლოგია (მოლტმანი, კოტენი, პანენბერგი და სხვ). მათთან ყველაზე უკეთ ვიდრე სხვასთან, თითქოს, დაფიქსირებულია ვითარება, რომ თანამედროვე კრიზისი თეოლოგიაში უმეტეს წილად გაგებულია როგორც წმინდა „ქრისტოლოგიური“ ბუნების მქონე კრიზისი. ამ კრიზისს აქვს, რა თქმა უნდა, საერთო ხასიათის სოციალურად შემამზადებელი მიზეზებიც. მაგრამ მთავარი მიანიც ერთია: კრიზისი მოამზადა ძირითადად თანამედროვეთა მიერ ჩვენი მხსნელის მიერ ნაჩვენები გზისა და გაკვეთილის დავიწყებამ, განსაკუთრებით კი სიყვარულის ქრისტიანული მცნების დავიწყებამ. ამ ცნების დავიწყებით გზა გაეხსნა თანამედროვე სამყაროში გასაბატონებლად ათასგვარ უსამართლობას და ძალმომრეობას, ზეიმობს უძლეველობას ბოროტი. ასეთ პირობებშია საჭირო სწორედ რევოლუცია ღმერთის გაგებაში; ვერავითარი სხვა რევოლუცია ერთხელ გამრუდებული გზიდან ვერ გადაახვევინებს კაცობრიობას [29. 96].

იმის შემდეგ, რაც ახალ დროში „დაამსხვრიეს ძველი იდოლები“, კაცობრიობას კვლავ თავს მოახვიეს ახალი „კერპები“. თანამედროვე პირობებში იმსხვრევაო ეს ახალი კერპებიც („კლასის, „რასის“ და „პროგრესის“) და ამას ემთხვევა ქრისტოლოგიური კრიზისიც. „გასაგნებული ადამიანი“ ცვლის ძველ ღმერთს ახლით — „მოქმედებისა და წარმატების (მოგების“) ღმერთით. ასეთი ადამიანი ხდება აპათიური. მას უკვე აღარ აინტერესებს გარემომცველი სამყარო, სხვა ადამიანები და ასე განსაჯეთ, თურმე თავისი თავიც.

ასეთი მდგომარეობიდან თავისდალწევა აუცილებელია (ეს არაა ნამდვილი ადამიანური მდგომარეობა, ასეთი ადამიანი დაცილებულია „ადამიანობას“). გამოსავალი, მოლტმანის აზრით, შეიძლება ვიპოვოთ ქრისტიანულ მცნებათა ღრმა, ქეშმარიტ ათვისებასა და გაცნობიერებაში. თეოლოგია, რომელიც ამ საქმეს მოჰკიდებს ხელს, უნდა იყოს „ღია“. მას უნდა შეეძლოს თავისუფალი დიალოგი არამართო სხვა-

დასხვა „აღსარების მქონე ადამიანებთან“, არამედ ფილოსოფოსებთან და ისტორიკოსებთან, ისტორიოგრაფებთან და სოციოლოგებთან. ყოველივე დადებითი მონაპოვარი კაცობრიულ კულტურაში უკეთ უნდა გვახედებდეს ქრისტოლოგიურ პრობლემებში, რომლებიც აქამდე ვერ იყვნენ სათანადოდ ათვისებული და გააზრებული. ისტორიამ დღემდე გარკვეულად დადებითი როლი ითამაშა იმისათვის, რომ კარვალ შევეშადებინეთ ჩვენი „მხსნელის მოსვლის“, მისი თავგადანახდომის სწორი შეფასებისათვის. დამდგარა დრო, როცა „მხსნელმა“ მთლიანად უნდა შეგვახსენოს და გავვიმეღავნოს თავისი მოსვლის სიდიადე. ხსნის „დიდ ჩანაფიქრებს“ დღეს უნდა შეეხსასო ხორცი. ამას გვიპირებდა სწორედ „იმედის თეოლოგია“. სხვა მრავალ პრობლემათა შორის ეს თეოლოგია არსებითად თავს დაატრიალებს ადამიანის, პიროვნების „გადარჩენის“ პრობლემას ისტორიულ თუ საზოგადოებრივ გარემოცვაში.

საინტერესოა ისიც, რომ სახელწოდება ამ ახალი თეოლოგიისათვის მოლტმანმა საანახევროდ იხესხა ერნსტ ბლოხის მოძღვრებიდან, როპელიც მას განვითარებული აქვს წიგნში „ათეიზმი ქრისტიანობაში“. ბლოხი თავის ახალ წამოწყებას უწოდებს „იმედის ფილოსოფიას“, მოლტმანმა კი მასში ათეიზმის მაგივრად სამართლიანად შენიშნა „თეოლოგიის შესაძლებლობა“ და ამდაგვარად, მივიღეთ „იმედის თეოლოგია“. „იმედის ფილოსოფია“, რომელიც სიტყვით სოციალიზმისა და ათეიზმის სახელით გამოდის, მოლტმანმა მოაქცია ერთ „მესიანისტურ დაფაზე“ იუდაიზმისა და ქრისტიანობის გვერდით. მხოლოდ ამით შორის დიალოგმა უნდა დაადგინოსო — ვინ ისახავს კეშმარტ მესიანისტურ მიზნებს. პრეტენზია სამრევსთან თითქმის ერთნაირადაა წარმოდგენილი, უნდა შემოწმდეს — რომელმა გაართვა სწორად თავი ამოცანას, რომელი იძლევა ხსნის „ნამდვილ იმედს“. პირველ რიგში თეოლოგიის მოწონებას ბლოხთან იმსახურებს ცდა — შეიქმნას „უშუალო უტოპია“, რომლის უპირატესობა მის ტოტალურობაში იქნება. ამგვარ უტოპიას არ უნდა ჰქონდეს პრეტენზია განხორციელდეს როგორც გნებავთ იდეალურ საზოგადოებაში, თვით კომუნისმის ჩათვლითაც. არსებობსო ასეთი უტოპიებიც — საერო ხასიათის სოციალ-პოლიტიკური, — მაგრამ ბლოხის მიზანი უფრო დიდი ყოფილა: რელიგიურ-მესიანისტურ იმედის ჰიმბოლიკა არ უნდა იქნას არც დაყვანილი ამგვარ უტოპიაზე, და არც, მით უმეტეს, ახსნილი მათგან, ყველაზე საუცხოო გამოსავალი ბლოხთან მიგნებულია თითქოს იმით, რომ იგი უშვებს ამ ცალკეულ უტოპიათა ინტეგრაციის შესაძლებლობას ერთ „ტოტალურ უტოპიად“. ასეთი უტოპიის ავტორი მოლტმანის მიერ სახელდებულია მეტაფიზიკოსად, მეტაფიზიკოსად, მეტასოციალისტად და მეტამორწმუნედ. გოცებას იწვევს

მხოლოდ ის, თუ როგორ ათავსებს ბლოხი ყოველივე ამასთან. ათეისტობას. აქ კი თეოლოგი ბევრად უფრო თანმიმდევრულია, როდესაც ბლოხის ათეიზმს არ მიიჩნევს ათეიზმად. ეს ათეიზმი მოჩვენებითია. ამგვარი ათეიზმის კრიტიკას მოლტმანი ასე წარმართავს: ესქატოლოგიური მესიანელობის აუტენტურ ფორმას ნამდვილად მხოლოდ ქრისტიანობა წარმოადგენს, ხოლო მესიანობის შინაარსი გამოხატულია ღმერთისა და „სასუფეველის“ სიმბოლიკაში“; ამ ზიმბოლოებშია რევოლუციაც და რაღაც ასზე მეტიც. ამ ფონზე კი მესიანისმი და ათეიზმი შეუთავსებელია. ბლოხს ჰგონია, რომ ათეიზმი მიღწეულია იმით, თუ ვიტყვი: „ტოტალური უტოპიის“, იმედის გარეშე რელიგია მხოლოდ „ბრმა რწმენაა“; ღმერთის ატრიბუტების აბსოლუტიზაციას მხოლოდ ზიანი მოაქვს რელიგიისათვის. აქ მართალია გაკრიტიკებულია რელიგიის ერთი მხარე, კერძოდ მისი „ფუნქცია“, მაგრამ ხელუხლებლად დატოვებული რელიგიის არსება — ბირთვი. ბლოხის ათეისტობა შეიძლება მხოლოდ იმან დაიჯეროს, ვინც ვერ გაერკვევა ამ მოძღვარების მესიანისტურ მიმართულებაში. ესაა მესიანისტური მოძღვრება, მხოლოდ იუდაისტური ყაიდისა, რომელიც ეთიშება ქრისტიანულს. ფაქტიურად იმის გამო, რომ იუდაიზმი უარყოფს „ცოდვის გამოსყიდვის“ შესაძლებლობას, ამით სპობს კიდევ ნამდვილ იმედს, „სასუფეველის მოლოდინს“. მესიის ისტორიულობის, კერძოდ ქრისტეს მიუღებლობა უბიძგებს იუდაიზმს ტოტალური პესიმიზმისა და მსოფლიო კატასტროფის მოლოდინისაკენ. ჭულ სხვა ხასიათისაა ქრისტიანული მესიანისმი. ქრისტიანთათვის ისტორიის დასასრული („ესქატონი“) ფაქტიურად დაიწყო მესიის (ქრისტეს) მოსვლით. სახარების კითხვით ქრისტიანები „ყოველდღე“ განიცდიან ამ მოსვლას და ცხოვრობენ არა უბრალოდ — მეორედ მოსვლის იმედით, ან ზასუფეველის ამქვეყნად დამკვიდრების მოლოდინით, არამედ ცხოვრობენ თვით ამ „სასუფეველში“ მესიის მოსვლას დღიდან. ისტორიის ამგვარი ხედვა თითქოს პარადოქსალურად მოჩანს, მაგრამ საჭიროა თავიდან მისი კონცეპტუალური ათვისება — გადააზრება. ისტორიის ქრისტიანული ხედვით ახლებურად გაშიფვრას ეძღვნება სწორედ „იმედის თეოლოგია“. დღევანდელი საზოგადოების ცნობიერებაში დამკვიდრებული ღმერთი მთელი თავისი ფუნქციებით „იმედის თეოლოგიას“ არ მიაჩნია ჰუმბარტი მესიანური იდეის გამოხატულებად. იგი აღმოცენებულია „გაუცხოებული სამყაროს“ ცხოვრების წილში და დამძიმებულია ამ სამყაროს „ცოდვებით“. საჭიროა ამ ღმერთის რადიკალურად ახლებური გააზრება, ღმერთისათვის ნამდვილი ადგილის მიჩენა ჩვენს ცხოვრებაში, რომელმაც მკურნალის როლიც უნდა ითამაშოს „გაუცხოებული სამყაროდან“ თავის დასაღწევად. ასე და ამგვარად ე. ბლოხის „იმედის ფილოსოფიამ“

მისცა ბიძგი „იმედის თეოლოგიის“ აღმოცენებას, თეოლოგიისა, რომელიც „გრანდიოზულ ისტორიულ კონცეფციად“ მოგვევლინა. ამასთან, ეს კონცეფცია იწოდება ისტორიული პროცესის ესქატოლოგიურ კონცეფციად, რომელსაც არაფერი აქვს საერთო მსოფლიო ისტორიის თეორიასთან, იგი არც ადამიანური ექსისტენციის „განახივონებას“ წარმოადგენს (როგორც ეს ბულტმანს ეგონა). იგი უბრალოდ წარმოადგენს იმ ისტორიული საზრისის ნათელყოფას, სწორ განხილვას, რაც იგულისხმება „ღმერთით ბოძებულ“ მომავალში, აღთქმულ მომავალში, რომლისთვისაც იტანჯა და ეწამა მხსნელი. ასეთად გაგებული ისტორიის უშუქზე ქრისტიანული რწმენა იძენს თავისი ძალისა და სიღრმის მტკიცე შეგნებას.

„იმედის თეოლოგიის“ ავტორი შემთხვევით როდი იწყებს თურმე დიალოგით და შეპასუხებით „იმედის ფილოსოფიის“ წარმომადგენელთან; მისთვის „სოციალისტურ მესიანიზმში“ საერთოდ შეიძლება ჭეშმარიტი თეოლოგიისათვის მისაღები ღირებული ელემენტები მოიძებნოს. ასეთად მიიჩნევს იგი პრაქტიკის მარქსისტულ გაგებასაც. თეოლოგიის ენაზე ამ ცნებით (პრაქტიკით) რწმენა უნდა წარმოდგეს არა როგორც რაღაც „კერეტითი“, პასიური, არამედ როგორც ისტორიის გარდაქმნელი საწყისი. რწმენით არა მარტო უნდა ავხსნათ, არამედ კიდევ გარდავექმნათო სამყარო. ამ დიდ საქმეში იგი უნდა ხელმძღვანელობდეს მომავლის წინაშე თავისი პასუხისმგებლობის გაცნობიერებით. აქ დაისმის კარდინალური პრობლემა „იმედის თეოლოგიაში“ — რა უნდა გვესმოდეს მომავლის ცნების შინაარსად? „მომავალი“ სხვადასხვაგვარად განიმარტება ყოველდღიურ სიტყვა — ხმარებაში, მაგრამ ამთგან მოლტმანი გამოყოფს პრინციპულად მომავლის ორ შესაძლო დახასიათებას. ერთ შემთხვევაში „მომავალი“ გაგებულია როგორც მოსალოდნელი მოახდენი, რომელიც სათავეს იღებს ან უკვე მომხდარში, ან მიმდინარე „ხლომილებაში“ (აწმყოში). ეს უბრალო ექსტრაპოლიაციაა. სულ სხვაა მომავალი, როგორც „მოვლინება“ (პარუსია), რომელიც არ გამომდინარეობს არც წარსულიდან და არც აწმყოდან. ამ აზრით მომავალი შეიძლება გაგებულ იქნას მხოლოდ ანტიციპაციის გზით, აღთქმით. მომავლის ეს ორი გაგება ერთმანეთს არ ემთხვევა, მაგრამ ისტორიული მოქმედების პრაქტიკაში უნდა მოხდეს მათი შეთანაწყობა, რამდენადაც დიდი მიზნისათვის მომავლის გაცნობიერების ეს ორი საშუალება აღმოცენდება გზაშესაყარზე იმისა, რაც ვიცით, იმასთან, რისი ი მ ე დ ი ც გ ვ ა ქ ვ ს, შესაძლებლისა სასურველთან [33, 134]. ექსტრაპოლიაციაც და ანტიციპაციაც უნდა იქნან გამოყენებული ქრისტიანული ესქატოლოგიური თვალსაზრისის ჩამოსაყალიბებლად. აქ უნდა მოხდეს სრული

გააზრება იმისა, თუ რა მიმართება შეიძლება არსებობდეს „ქრისტეს მოსვლასა“ და მეორედ მოსვლის შედეგად ისტორიის საბოლოო დასრულებას შორის. თუ გავითვალისწინებთ, რომ კონკრეტული ისტორია აპოკალიპტურად ჩაფიქრებული იყო უკვე „ძველი აღთქმით“, მაშინ „ქრისტეს ისტორია“ უნდა მივიჩნიოთ ისტორიის საერთო დასასრულის ღვთიური მცნების პარადიგმად. ესქატონის ანტიციპაციაც იძლევა შესაძლებლობას ექსტრაპოლირებისა, რომ ისტორიას მართლაც აქვს ბოლო. მთელი საკაცობრიო პრაქტიკა ესქატონის სასარგებლოდ ლაპარაკობს, თუმცა მათი დამთხვევა არასოდეს არ მოხდება.

გამოდის, რომ „იმედის თეოლოგია“ ეს „მომავლის თეოლოგიაა“, იმ მომავლისა, რომელიც აპოკალიპტურად დაპროგრამებული იყო ძველი აღთქმით და ფაქტიურად განხორციელდა ქრისტეს მოსვლით. მომავლის ამ გაგებით მომზადებული ქრისტიანული ანთროპოლოგია — ერთადერთი ჭეშმარიტი ანთროპოლოგიაა მოლტმანის აზრით. ადამიანის ნამდვილი ადამიანობა, ჭეშმარიტი ბუნება დღემდე არ იყო გახსნილი და გაგებული „მომავლის დაფარულობის“ გამო, აპიტომ მოჩანდა ადამიანი ყოველთვის პრობლემად, „ღია ქრილობად“. მოლტმანი გვპირდება ამ პრობლემის გადაჭრასაც და ქრილობის მკურნალობასაც მომავლის აპოკალიპტური ხედვის საშუალებით. საინტერესოა ამ მხრივ ეკლესიის როლის დადგენა მოლტმანთან. ეკლესია არ შეიძლება გაგებული იქნას თავის თავიდან, ქრისტეს მესიანისტური ფიგურის გაგების გარეშე. ეკლესიას, როგორც ინატიტუტს, აზრი აქვს მხოლოდ როგორც გამაშუალებელ რგოლს რეალური ადამიანური ისტორიისა არაისტორიულ-ესქატოლოგიურ განზომილებასთან, ცოდვისა უცოდველობასთან. ეკლესიას მუდამ უნდა ახსოვდეს, რომ „ქრისტეს ისტორიას“ გავყავართ კონკრეტულ — ისტორიული კონტექსტის გარეთ საყოველთაო აპოკალიპტურ თვალსაწიერზე. ეკლესია უნდა სუნთქავდეს ქრისტეს ანარეკლი შუქით. ეს ანარეკლი ყოველთვის უნდა შეგვახსენებდეს, რომ ქრისტეს მიწიერი ცხოვრების მონაკვეთი წარმოადგენს მთელი კაცობრიობის მომავლის „ესქატოლოგიურ ანტიციპაციას“. ამიტომ ქრისტიანის პასუხისმგებლობა ღმერთის წინაშე უდრის მისსავე პასუხისმგებლობას მომავლის წინაშე, ვინაიდან ღმერთი ამიერიდან არსებობს ესქატოლოგიური მომავლის მოდუსში, ანუ ღმერთის „ნამცნევი მომავალი“ ესაა „მოვლინება“, რომელიც დღესვე სახეზეა როგორც ანტიციპაცია. ეს არ ნიშნავს მოლტმანის მიხედვით იმას, რომ ისტორიიდან სულ გამორიცხული იყოს წარსულის მნიშვნელობა. ღვთიური ბატონობს არა მარტო აწმყოსა და მომავალზე, იგი მეუფეა წარსულისაც, მხოლოდ წარსულსაც უნდა შევხედოთ ორი განზომილებით. არის წარსული ისტო-

რისი და არის ესქატოლოგიური. წარსული ისტორიულად მართლაც წარმავალია. გარდასულია, მაგრამ ესქატოლოგიურად — იგი მუდამ ცოცხალია. არის ის, რაც აღსასრულებელია, რაც „გამოსასყიდი“ და რასაც უნდა დავეუფლოთ. უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, წარსული როგორც „ღვთიური ნების მორჩილი“ ტოვებს კვლავ საზრუნავს და არ წარმოადგენს მხოლოდ მოგონებას (როგორც ეს შელლერს ჰგონიაო). ადამიანთა „ხელით ნაკეთები“ წარსული კი მართლაც გარდასულია და მხოლოდ მას შეიძლება შეეხო მოგონებით. ადამიანი ისტორიულია აპოკალიპტური ხედვის პორიზონტში, მაგრამ ესქატოლოგიურ დროსთანაც წილნაყარია მხსნელის საშუალებით. ამ ერთი პარადოქსის დაძლევისაც გვპირდება „იმედის თეოლოგია“.

ბევრი ტერმინი „იმედის თეოლოგიის“ კონტექსტში მოითხოვს ახსნა — გაშიფრვას და ამას ჩვენი შრომის ერთ მონაკვეთს დავეთმობთ, ხოლო ამჟერად მინიშნებული პარადოქსის დასაძლევად მოლტმანთან გამოყენებულია მოსაზრება, რომ ესქატონის კვალზე შემდგარი ადამიანი, ანუ იგივე ქრისტიანი, უკვე „პროტესტის ადამიანია“, რაც იმას ნიშნავს, რომ იგი ებრძვის თავის ისტორიას, უკეთ, ისტორიულ წარსულს თავის თავში. ესაა ქრისტიანულ — ანთროპოლოგიურად ადამიანის დადგენის გზა. როგორ მიიღწევა ისტორიულის დაძლევა ადამიანში, ან რას ნიშნავს ჩვენი თვალთახედვით ამგვარი დაძლევა, ამის შესახებ ქვემოთ. თვით მოლტმანი ამ ვითარების ასახსნელად იშველიებს სამების ქრისტიანული დოგმატის ესქატოლოგიურ განმარტებას. ქრისტეს ეამიერი ცხოვრება და ჭვარცმა გოლგოთაზე ინტერპრეტირებულია როგორც „ღმერთის ისტორია“. ხოლო ამით მოხსნილია ყოველგვარი ადამიანური ისტორია, რომელიც ამის შემდეგ ერწყმის „ღვთიურ ისტორიას“. მამისა და ძის ერთიანობა მოჩანს ისტორიული განზომილების დაძლევაში: ძე — მხსნელის მიერ ისტორიული დროის ნაწილობრივი დაძლევა გაგრძელებას გულისხმობს მამა — ღმერთის მიერ მომავლისათვის დროის ტოტალურად უკუგდებაში. ამდენად, კაცობრიობის „ლიაობა მომავლისათვის“ მოუცილებადია ქრისტეს მესიანისტური არსებისაგან. მის გარეშე ყოველგვარი დაპირება ნათელი მომავლისა, უზრუნველი ხვალისდელი დღისა ადამიანისათვის მხოლოდ ცარიელ სიტყვებად დარჩებაო.

თავისებურად აგრძელებს იურგენ მოლტმანის საქმეს პანენბერგი. თვითონ მოლტმანმა მოასწრო შენიშვნა, რომ პანენბერგს ისტორიული პროცესის ესქატოლოგიური კონცეფცია თითქმის დაყავსო მსოფლიო ისტორიის თეორიამდე, მაგრამ ნამდვილად პანენბერგი არ ღალატობს „იმედის თეოლოგიის“ მთავარ ჩანაფიქრს. მოლტმანის ექვი იმან დაბადა, რომ პანენბერგმა თავიდანვე ენერგიულად გაა-

კრიტიკა „ღიალექტიკური თეოლოგიის“ წარმომადგენლები და უსაყვედურა მათ „ღვთიური გამოცხადების“ ისტორიასთან უკიდურესად დაპირისპირების გამო, რის შედეგადაც მოხდა თეოლოგიის სრული ჩამოცილება „ისტორიის საქმეებისაგან“ და ეს საქმეები მთლიანად გადავიდა ცალკეულ მეცნიერებათა გაშვებლობაში. პირველად „ღვთიური სიტყვის“ ისტორიზაცია ბულტმანს მოუხდენია, მაგრამ მასთან ერთმანეთში არეულა ისტორია და ინდივიდუალური არსებობის ისტორიულობა. ქების ღირსად საქმის სწორად წარმართვაში პანენბერგი სწორედ მოლტმანს მიიჩნევს და მას მიჰყვება „ექსტოლოგიურ ასპარეზზე“.

ცხადია, იტყვის პანენბერგიც, რომ ქრისტიანობის ბედი მოუცილებელია ისტორიის აპოკალიპტური ხედვისაგან. ამ ხედვის შედეგად ცნობილია — ისტორიის დასასრული, როგორც თავიდანვე ბიბლიურად ჩანაფიქრი მიზანი. ამ მხრივ ძველი და ახალი აღთქმა ერთი მიმართულებით მუშაობენ.

პანენბერგი მეტსაც იტყვის — ბიბლიური პროგრამით წარმართებოდაო თვით ისტორიის ფილოსოფიის საქმანობა, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ ცალკეულ ანთროპოცენტრისტულ შეხედულებებს, სადაც ადამიანი თავისი ისტორიით მთლიანად ჩამოცილებულია „ბიბლიურ ჩანაფიქრს“. პანენბერგი იმასაც შენიშნავს, საქმე რომ მხოლოდ ანთროპოცენტრისტულ მოძღვრებებს შეეხებოდეს, მათთან ბრძოლა თითქოს შედარებით ადვილია, მაგრამ ეპოქის უბედურება თურმე ისაა, რომ კაცობრიობა ამჟღავნებს დღეს „ანთროპოლოგიურად ორიენტირებას“; ჩვენ თვალწინ ადამიანმა „დაიწუნა“ თავისი მიკროკოსმიური ხასიათი და გადააქცია სამყარო თავის სახელოვნოდ. სამყარო „გაულმერთოვდა“ და დაემორჩილა ადამიანს. ამგვარი შემობრუნების ერთ მიზეზს პანენბერგი ბიბლიური ღმერთის „სიუხვეში“ ხედავს; მან მიანდო ადამიანს, მოეგლო ყველა სხვა არსებათათვის, რის შედეგადაც „ადამიანის მოუთოკავმა ნებაში“ იგი სამყაროზე გაბატონების პრეტენზიამდე მიიყვანა. აქ გაახსენდება უცბად პანენბერგს, რომ ხომ არ შეილახა ამით ყოველისშემძლე ღვთიური ნება? ადამიან — ღმერთის ასეთი კონფრონტაცია ხომ არაა მართლაც კანონიერი“ გახლეჩა“ ისტორიისა? პასუხი თითქოს ადვილადაა ნაპოვნი: ყოველივე, რაც გადახდა ადამიანს, წინასწარმეტყველთა ხედვაში აპოკალიპტურად დაპროგრამებული იყო — ქრისტიანული იმპერიები, ეკლესიათა განხეთქილებანი, საზოგადოების სეკულარიზაცია, კაპიტალიზმი და სხვა ბიბლიურად უკვე ნაგარაუდებია. საჭიროა თურმე მხოლოდ (პაიდეგერის კვალდაკვალ) შევახსენოთ ადამიანებს, რომ მათ იგოძნონ „მუღმივი საყრდენის“ დაკარგვის საშიშროება, არ დაიჭრონ „თვითუძლეველობა“. სულ ერ-

თია, რაც არ უნდა მოიმოქმედონ ადამიანებმა (ესეც ხომ წინასწარ „დაპროგრამებულია!) „ღმერთის ჩანაფიქრის“ წინააღმდეგ, ისინი ამითვე ხელს უწყობენ ესქატოლოგიურ გეგმის განხორციელებას — ისტორიის სვლას დასასრულისაკენ [32. 101]. ამიტომ, ისტორიულ მეთოდებს თეოლოგთათვისაც დახვეწა სჭირდება. ბევრი რამ ისტორიასაც დაეჭერება თურმე. ყველაფერს რომ თავი დავანებოთ, თვით „აღდგომის რწმენა“ იმაზე უკეთეს საფუძველს ვერ იპოვოს, ვიდრე ისტორიულ ფაქტად იმის დადასტურება, რომ ქრისტე ნამდვილად აღდგა. ისტორიულ მეცნიერებას აქვს სტრუქტურული აპექტი, აქ გამოიყვანება მსოფლმხედველობრივად ნეიტრალური „ინსტრუმენტალიები“, რომლებიც წარმატებით შეიძლება გამოყენებულ იქნან „წმინდა წერილების“ ჰერმენევტიკული წაკითხვისათვის. ცნობილია, მაგალითად, რომ ისტორიული მეთოდი მიეყენება მხოლოდ ისეთ ხდომილებებს, რომლებიც პრინციპულად ერთიმეორესთან შედარებითნი არიან. ამ მეთოდის უშუალო გამოყენება ისეთი მოვლენიანადმი, როგორცაა სახარებით წარმოდგენილი ქრისტეს ქამიერი მოვლინება ჩვენთან, მისი სვლა გოლგოთისაკენ და ბოლოს აღდგომა, შეუძლებელი ხდება თითქოს იმიტომ, რომ ამ მოვლენას პარალელი არ მოეძებნება. მაგრამ ამით ეს მოვლენა, იტყვის პანენბერგი, ნაკლებად რეალური და ისტორიული. როდია; იგი ფაქტიური თვისების მოვლენაა, ისტორიულია, თუმცა ჩვეულებრივ ისტორიული მეთოდისათვის მიუწევდომელი იმიტომ, რომ იგი პირველია, არავის იმეორებს ისეთს, რომელთანაც შეიძლებოდეს მისი შედარება და, ამდენად, ისტორიაში მოქცევა. ამიტომაც საჭირო ჰერმენევტიკული მეთოდის მოხმარება ისტორიული მეთოდის დანამატად. იგი მართალია პირველია, მაგრამ ისეთი, რომელიც ესქატოლოგიურად გულსხმობს „დიდ მომავალს“. ვისაც შესწევს უნარი ჰერმენევტიკულად ეზიაროს ამ მომავალს, მის შედეგ ისტორიული მეთოდის გამოყენებით შეუძლია დაადგინოს პირველი, უნიკალური ფაქტის ისტორიულობა. პარალელურად პანენბერგი თვით. ისტორიკოსებს სთავაზობს ქრისტიანული ესქატოლოგიით მომსახურებას. ამ მეთოდმა უნდა შესძინოს აზრი თვით ისტორიასაც და ისტორიულ კვლევა-ძიებას, მიანიშნებს რა აპოკალიპტიკურ მომავალზე. უამისოდ თითქოს ადამის მოდგმის ცოცხალი ისტორია უიმედობის ისტორიაა, ხოლო ისტორიული კვლევა-ძიება სკეპტიციზმის მარწუხებში ექცევა. ერთი კერძო შემთხვევა (ქრისტეს აღდგომა) ამთლიანებს ყოველივეს „დაუმთავრებელ ისტორიაში“, ამთავრებს ისტორიას იმ აზრით, რომ ისტორიის დროულ უსასრულობაში ადგენს ისეთ რამეს, რაც გარდუვალია, რაც „ჯერ არს“, ამდენად, ნამდვილ ისტორიას, ამ სიტყვის უფართო-

სი მნიშვნელობით წარმოადგენს ქრისტიანული ესქატოლოგია, ხოლო სამოქალაქო ისტორია აზრს იძენს მასთან მიმართებაში, როგორც ვხედავთ თვითურაყოფისაკენ ახალ აპოკალიპსისში. „იმედის თეოლოგიის“ ეს წარმომადგენელიც ბოლოს უყურადღებოდ არ ტოვებს არც ე. წ. სოციალისტურ მესიანიზმს. მარქსის ისტორიული მატერიალიზმი მონათლულია „ბიბლიური მესიანიზმის სეკულარიზებულ“ ფორმად, ერთ-ერთ ქრისტიანულ ერესად. თუმცა რატომღაც იგი თავიდანვე მონათლესო ანტიქრისტიანულ მიმართულებად. სოციალისტურ მესიანიზმში მომავლის სეკულარიზებული წარმოდგენა თურმე საბოლოოდ ილუზირებული აღმოჩნდება და კვლავ იჩენს თავს მოთხოვნა — მიკვლევულ იქნას ჭეშმარიტი ქრისტიანული მომავალი. ასეთი რამ კი, როგორც ვნახეთ, დადგენილია თურმე „იმედის თეოლოგიაში“ [31, 133].

ვიდრე კრიტიკულად შევეხებოდეთ „იმედის თეოლოგიის“ ნოვატორულ მონაპოვარს“, საინტერესოა ითქვას ზოგი რამ ერთ დასაგლეთეგრძანელ თეოლოგზე, რომლის მოძღვრებაც ბევრ ნათესაობას ამკლავნებს „იმედის თეოლოგიასთან“. ეს თეოლოგია დღეს აღიარებული ანტიკომუნისტი ტილიკე. მისი მიხედვით სინამდვილეს გააჩნია ორი განზომილება — ვერტიკალური და ჰორიზონტალური. პირველი განზომილების მოვლენებს განეკუთვნება სასწაული, სამყაროს შექმნა არაჩაისაგან და საერთოდ ყოველივე რელიგიური მეორე განზომილება მოიცავს მთელ ისტორიას სათანადო ტრადიციებითა და შემკვიდრობით. ამავე სიბრტყეშია მოქცეული ეკლესიის საქმიანობაც. ეს მეორე სინამდვილე, ანუ სინამდვილის მეორე განზომილება დღევანდელი ტერმინოლოგიით დახასიათებულია როგორც „გამოთვლილი სამყარო“. თანამედროვე ინდუსტრიალურ საზოგადოებაში. ტილიკეს აზრით, ისეთი კატეგორიაც კი, როგორცაა „სული“, განეკუთვნება „ჰორიზონტალურ გამოთვლით“ სფეროს. ვერტიკალური განზომილებიდან მომდინარე კითხვები — „რატომ ვარსებობ?, რა აზრი აქვს საერთოდ ყოველივეს არსებობას? და სხვა, დავიწყებული აღმოჩნდა. ჰორიზონტალური ველის ცალმხრივმა გაფართოებამ წარმოშვა იდეოლოგიაც, რომელმაც დააკანონა ახალი „კერპთაყვანისშეცმლობა“, თვით შეიძინა „ღვთაებრივი ნიშნები“ და მოახდინა ადამიანის დეპერსონალიზაცია. იდეოლოგიური აზროვნება პრინციპულად გამორიცხავსო პიროვნულს. ამ მდგომარეობიდან გამოსავალს ტილიკე მხოლოდ ერთადერთს ხედავს — დაუბრუნდეს ვერტიკალურ განზომილებას თავისი ძალა და მნიშვნელობა ჰორიზონტალურის შეცვლის ხარჯზე ისე, რომ არ მოხდეს ჰორიზონტალურის ისეთივე გამორიცხვა. როგორც ეს მოხდა ვერტიკალურის მიმართ. ქრისტიანი მორწმუნე მუდამ უნდა იმყოფებოდეს ორი „მარადიულობის“ მიჯ-

ნაზე — არსებულისა და ჭერარსისეულის“, ინდიკატისა და იპერატივის მიჯნაზე. მათ შორის გათიშულობა, რომელიც ასე ტრაგიკულად აღიქმება დღეს, ნამდვილად დაძლევადია ბიბლიურ ცნებათა განხორციელების გზით. საჭიროა მხოლოდ მორწმუნის „ქერპენეცტიკული მომზადება“, რათა ბიბლიური დარიგებანი არ იქნან ათვისებული როგორც მზამზარეული რეცეპტები „საქმეთა საწარმოებლად“ [34. 64].

როგორც დასაწყისში აღვნიშნეთ, თეოლოგთა შორის დღეს ერთ-ხმადაა აღიარებული, რომ რელიგიების კრიზისი ბევრადაა შეპირობებული თანამედროვე სამეცნიერო-ტექნიკური რევოლუციით. რომელმაც არსებითად შეუცვალა ორიენტაცია მრევლს, მოაქცია იგი „მომხმარებლური საზოგადოების“ ორბიტაში. ამით დავიწყებთ ეცემა საკრალური ღირებულებანი, გამარჯვებას ზეიმობს პროფანიზებული კულტურა. ეს გარემოება კი შეფასებულია როგორც მოახლოებული კატასტროფის პროლოგი. თეოლოგები თვალს არ ხუჭავენ იმის წინაშეც, რომ სეკულარიზებულ საზოგადოებაში ამ კატასტროფიდან თავდაღწევის მიზნით მრავალი თეორია აღმოცენდა, რომელიც ხსნის გზებს ისევე ამ საზოგადოებაში ეძებს და ისევე სეკულარიზებულ საშუალებით. ერთ-ერთ ასეთ თეორიად გავებულა მარქსისტული მოძღვრებაც და შეფასებულია როგორც ხსნის გზაზე არადანიშნულებისამებრ მომუშავედ. ისიც ითქვა, რომ აღნიშნული კრიზისი განხილულია სპეციფიკურ-ქრისტოლოგიურ კრიზისად და მისგან თავის დაღწევა ისევე ქრისტოლოგიის ფარგლებში უნდა მოხდეს. თუ ამას დავუჯერებთ, შემდეგ იმასაც გვპირდებიან, რომ ახალი ქრისტოლოგიური მიგნებები კაცობრიობის კატასტროფისაგან ხსნის პირობასაც შეიცავენ და სასუფეველის გარანტიასაც.

დავაზუსტოთ ზოგიერთი გამოთქმა „იმედის თეოლოგიიდან“ და შემდეგ შევაფასოთ ხსნის კრიტიკულ-მესიანიტური გზის ვარგასიანობა. უნდა შეფასდეს იმ პრეტენზიის ხარისხიც, რომლითაც თანამედროვე ესქატოლოგიური მესიანიზმი უპირისპირდება ე. წ. სოციალისტურ მესიანიზმს. ეს მით უმეტეს, თუ სოციალიზმი დღეს აღარ წარმოადგენს მხოლოდ „ხსნის მომუშავე პიპოთუზას“; არსებობს რეალური სოციალიზმი და მას უნდა გაეწიოს პირველ რიგში ანგარიში.

რას ნიშნავს „ესქატონი“ და რატომ დასტურდება ქრისტეს მოსვლით ისტორიის დასასრული; რას უნდა ნიშნავდეს ამ შემთხვევაში ისტორია? ისტორიაში აქ ნაგულისხმევია ბიბლიურად ღვთის მიერ დასჯილი ადამიანის მოდგმის საქმიანობა ქრისტეს მოსვლამდე. ეს ისტორიაა ცოდვათა გამრავლების ისტორია. პირველ სასჯელს (ედემის ბაღიდან გამოძევებას) ღმერთმა შეორე უმკაცრესი

სასჯელიც მოაყოლა — წყალღრვნა. გადარჩენილი ადამის (ნოეს) ნაშვილები კვლავ ძველებური წესით განაგრძობენ ცხოვრებას, ქმნიან „ცოდვის ისტორიას“. მოსეს საშუალებით ღმერთი კვლავ შეახსენებს ადამიანებს, რომ მათი „ისტორიული ქცევა“ არ შეესაბამება პირველ ღვთაებრივ ჩანაფიქრს, მოძღვრავთ მათ ახალი მცნებებით ზნეობრივი სრულყოფისათვის, აღუქვამთ მესიის მოვლინებას. ქრისტე-მხსნელის მოვლინება აპოკალიპტიურად დაპროგრამებული იყო ძველი აღთქმით, მაგრამ როგორც ჩანს „ქრისტეს ისტორიიდან“, ის უკვე აღარ ყოფილა დაპროგრამებული, რომ ქრისტე „ისტორიის ყველა ცოდვითა“ გამომსყიდველი იქნებოდა. ქრისტიანობა სწორედ ცოდვითა შესაძლო გამოსყიდვითა და მონანიებით დაუპირისპირდა იუდაიზმს. სხვაგვარად ძნელი ასახსნელია ჯერ თვით ჯვარცმის პროცესი, ხოლო შემდეგ საუკუნეებში დღემდე გაგრძელებული დავა ქრისტიანებსა და იუდეველებს შორის. სწორედ ეს გარემოება აქვთ მხედველობაში თანამედროვე ქრისტიან ესქატოლოგებს, როდესაც ქრისტეს მოსვლით ათარიღებენ ისტორიის დასასრულს. ეს დასასრული არ უდრის დროში დაუბოლოებელი ისტორიის დაბოლოებას. იგი, უფრო ზუსტად „ცოდვილი ისტორიის“ აღსასრულია, რომლითაც იწყება გაღვთიურებული ადამიანის ყოფიერება — სასუფეველი. აქი მოლტმანი გვარწმუნებს თავგამოდებით, რომ ჭეშმარიტი ქრისტიანისათვის „ღვთიური სასუფეველი“ უკვე ქრისტეს მოსვლით იქნა მიღწეული და იგი უსასრულო დროში მომავლის რომელიმე მონაკვეთით არ განისაზღვრება. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, „ქრისტეს ისტორია“ ადგენს ადამიანს ჭეშმარიტად, ე. ი. ადამიანს მისი შესაფერი ბუნებით. ამიტომ, მომავლის ცნებაც ქრისტოლოგიაში არ ემთხვევაო მიმდინარე, ისტორიული დროის რომელიმე განზომილებას (თუნდაც ისტორიულ მომავალს). აქ ნაგულისხმევია თურმე ის, რომ ესქატონით განხორციელებული სიახლე თვითაა აღთქმული მომავალი, მასზე უკეთეს ვერ გვეტყვის ისტორია, დროში როგორ უსასრულოდ გაშლილადაც არ უნდა წარმოვიდგინოთ იგი. თანამედროვეობას დაუვიწყებია ეს იმიტომ, რომ „ცოდვის ისტორია“ კვლავ გრძელდება. ქრისტეს მოსვლით ნაჩვენებია იქნა მხოლოდ „ხანის გზა“, ნ ა მ დ ვ ი ლ ი მ ო მ ა ვ ა ლ ი: „ცოდვის ისტორია“ ამით კი არ აკრძალულა, იგი კვლავაც უსასრულო დროში გრძელდება, მხოლოდ ეს მომავალი უნდა იყოს თავიანთი მეგზური, რომელიც ჭერარსული (ვერტიკალური) განზომილებით წარმართავს მას. იმედის ცნება „იმედის თეოლოგიაში“ სწორედ ამგვარ მომავალზე მიუთითებს. ის, რომ ქრისტეს მიწიერი ისტორია საკაცობრივ მომავლის ესქატოლოგიური ანტიპატიაცააო — ამ გარემოებას გამოთქვამს.

ჯერ ერთ გარემოებას მივაპყროთ ყურადღება — ესქატოლოგიური თვალსაზრისით ღმერთის „ზრუნვას“ ადამიანზე. ეს ზრუნვა, როგორც უკვე ითქვა, ფაქტიურად გამოიხატება ღმერთის პერიოდულ ჩარევებში — შემოაბრუნოს ადამიანი „ვერტიკალური განზომილებისაკენ“, ჭერაჩსულისაკენ. ყოველივე ეს აპოკალიპტურად დაპროგრამებული იყო ბიბლიაში და შემდეგ ისტორიულად თითქოს მართლაც დასტურდება. ყოველგვარ თეოლოგიაში, და მათ შორის „იმედის თეოლოგიაშიც“, აქცენტი გაკეთებულია „რეალური ისტორიის“ უვარგისობაზე და ღირებულად მიჩნეულია ამ ისტორიის დასასრული. აქვს თუ არა მნიშვნელობა აპოკალიპტურად იმ სასჯელს, რაც ღმერთმა გამოუტანა ადამიანის მოდგმას? ამაზე, რატომღაც თეოლოგია თავს არ იწუხებს. ღმერთმა ხომ მიუშვა ადამიანი „თავის ნებაზე“ და „დიწყველა“ — ამიერიდან თვითონვე ეზრუნა თავის თავზე. ამით დაიწყო ბიბლიურად ისტორია. ეს ისტორია ადამიანის მიერ თვითდადგენის ისტორიაა. სხვანაირად რომ ეთქვათ, ეს ისტორია დასაბამს იღებს „პირველი განსეთქილებიდან“, რომელიც შემდეგ საუკუნეების მანძილზე აწვალებს საზოგადოებას. დავუშვათ, რომ ბიბლიური მთავარი ჩანაფიქრი ამ მდგომარეობიდან ხსნას ითვალისწინებს. ნუთუ ბიბლიურად არ უნდა ჰქონდეს რაიმე მნიშვნელობა საკუთრივ „ცოდვათა ისტორიას“? საკმარისია განა იმის თქმა, რომ იგი ცუდია და ამიტომ მოსააცილებელი? ან სადაა იმის გარანტია, რომ ღვთიურ სასჯელს ადამიანი როდისმე დაუსხლტება? ამ მხრივ ქრისტეს ერთი მაგალითიც არ ჩანს საკმარისად. გამოსყიდულ ცოდვათა ადგილზე ისტორია კვლავაც ამრავლებს „ცოდვებს“; ადამის მოდგმა, რაც დრო გადის, მით უფრო „მეტი მადით“ ეწაფება „აკრძალულ ხელს“. უფრო მეტიც, თვითდადგენის გზაზე ადამიანებს მფარველად თვით ადამიანებიც რომ მოვევლინენ (ჰუმანიტები), მათგანაც დამოძღვრილი კაცობრიობა თავის რეალურ მომავალს „ღვთიური სასჯელის“ მარადიულ მოხდაში ხედავს — თვითონვე იყოს თავისი ბედის ბატონ-პატრონი.

მართალია, თეოლოგებთან ლოგიკურ დონეზე კამათი გაძნელებულია, მაგრამ რადგან ბიბლიურ აპოკალიპსაზე ლაპარაკობენ, ამ ვითარების აპოკალიპტურ მნიშვნელობაზეც უნდა თქმულიყო რაიმე. სხვაგვარად საზოგადოება, მისი ისტორია ღვთის „გასართობ პოლიგონად“ გამოიყურება: იქნება მუდამ „ცოდვილი საზოგადოება“ და მასში ადამიანი ასევე მარადიული ალტერნატივის წინაშე — შესცოდოს და მოინანიოს (აკი წარმოიშვა კიდევ ერთი სექტა ქრისტიანობაში, რომლის საპროგრამო დევიზი აწეოდა — რომ არ შეგეძლოს, მაინც უნდა შესცოდო, რათა აზრი მიეცეს მონანიება — გამოსყიდვას, ვინაიდან ქრისტიანობაში მთავარია გამოსყიდვა). ბიბლიის ავტორთა აპოკალიპტურ ხედვას რომ თავი დავანებოთ, როგორც

ისტორიული დოკუმენტი და წყარო ბიბლია შეიცავს სწორ მითითებას იმაზე, რომ საზოგადოება (აღამიანს ისტორიაში) მართლაც დაემართა „რადაც უბედურება“, მოხდა საზოგადოების იმდაგვარი გათიშვა, რომ თავი იჩინა ძალმომრეობამ, აღამიანთა შორის ურთიერთდაუნდობლობამ, მორალურმა აღვირასხმულობამ იმ ზომამდე, რომ ამ ისტორიის ერთ მონაკვეთში კანონდაც კი გამოცხადდა — „აღამიანი აღამიანისათვის მგელიაო“ და არცთუ უსაფუძვლოდ. ეს გარემოება ბიბლიურად ჩათვლილია არანორმალურად და ლაპარაკი „ხსნაზე“ პირველ რიგში ამ მდგომარეობიდან თავდაღწევას უნდა გულისხმობდეს. ქრისტეს მიწიერი ისტორია მასზე მინიშნებადაა გაგებული — თითქოს მოხერხდა საყოველთაო ცოდვათა გამოსყიდვა.

შევხედოთ ბიბლიის ამ ნაწილს მარქსისტული პოზიციიდან. მარქსი ახასიათებს რა რომის იმპერიის სოციალ-პოლიტიკურ ვითარებას იმ დროისათვის, როდესაც ქრისტიანობამ მძიმე ბრძოლებში გაიმარჯვა (გაიმარჯვა დამაჯერებლად მაშინდელ ყველა ფილოსოფიურ თუ რელიგიურ მოძრაობაზე), ასეთ დასკვნას აკეთებს: რომის იმპერიის ყველა კუთხე და კუნჭული, მთელი საზოგადოება განურჩევლად მოიცვა საყოველთაო აპათიამ; მოხდა საზოგადოებისა სრული დემორალიზაცია და აქედან გამოსავალი თითქოს არც ჩანდა. სხვადასხვა მესიანისტურმა მოძრაობებმა ქრისტიანობასთან შეჯობებაში მარცხი განიცადეს იმერტომ, რომ მხოლოდ ქრისტიანობას აღმოაჩნდა „ტიპიურად რელიგიური“, დახვეწილი პროგრამა. იგი პირდებოდა დახსნას ყოველგვარი ცოდვისაგან და ამავდროს ყველას განურჩევლად თუ გავითვალისწინებთ მარქსის იმ დებულებებს, რომ 1. რელიგია აღამიანის არსება წარმოადგენს ფანტასტიურ სინამდვილეს, ვინაიდან ნამდვილი არსება აღამიანს ჭერ არ მოუპოვებია და 2. რელიგიური გაუცხოება ესაა „გაუცხოება მის შინაგან სამყაროში“, ცნობიერების სფეროში, მაშინ იმდროინდელ „მძიმე ცოდვათა“ პირობებში ამაზე უკეთესს პროგრამას აღამიანი ვერც ინატრებდა [1, 414]. სხვა საკითხად დარჩა დღემდე ერთი რამ — იყო კი ეს დაპირება „რეალურად ხსნის“ დაპირება? თანამედროვე დონეზეც თეოლოგებთან ხსნის მხოლოდ პირვანდელი ქრისტიანული ვარიანტია მიჩნეული ხსნის ერთადერთ სწორ შესაძლო ვარიანტად. კი მარქსი ქრისტიანობის პირველ სახეს სოციალიზმსაც კი ადარებს და ასაბუთებს იმას, რომ ამგვარ სოციალიზმს რეალურ-სოციალიზმად განხორციელება მაშინ არ ეწერა (ისტორიულად მოუმწიფებელი სოციალ-ეკონომიკური პირობების გამო). მაგრამ როგორი პირვანდელი სახეც არ უნდა დაუბრუნონ დღეს ქრისტიანობას (ამას ხშირად ახერხებენ პროტესტანტი თეოლოგები). იგი რეალურა

სოციალიზმის საპირისპიროდ რჩება მაინც, ვინაიდან მისთვის უცხოდ გამოიყურება „ეკონომიკური გაუცხოება“. საზოგადოებას რომ დასჩემდა „განხეთქილება“, გათიშულობა, ადამიანთა ურთიერთდაპირისპირებულობა, მარქსიზმთან ეს გარემოება შეფასებულია როგორც ისტორიულად „ნორმალური ვითარება“, რომელიც შრომის დანაწილების გარკვეულ ეტაპს შეესატყვისება. ნორმალურია იგი იმდენად, რამდენადაც ისტორიულად გარდუვალი პირობების შედეგია. სხვა საკითხია აქსიოლოგიურად დანახული ეს ვითარება მარქსიზმთან; რა თქმა უნდა, ცუდია, როდესაც საუკუნეების მანძილზე ადამიანთა უმეტესობას ჩაგრავდა უმცირესობა. ცუდია და არასამართლიანი, როდესაც მწარმოებლური შრომის პროდუქტებს ძირითადად განაგებს და ითვისებს არამწარმოებლური ჯგუფი თუ კლასი. ძალიან მძიმე და ცუდ მდგომარეობაში იმყოფებოდა „ადამის მოდგმა“ რომის იმპერიაში იმ დროს, როდესაც „მხსნელი“ მოევლინა ქრისტეს სახით. ეს ფაქტია, მაგრამ მარქსიზმი ამით როდი კმაყოფილდება. მარქსიზმი „წყევლა — კრულვით“ როდი იხსენიებს ამ „ცოდვილ ისტორიას“. ეს, თუ შეიძლება ითქვას, ისტორიულად გარდუვალი სენია, რომლის მკურნალიც თვით ისტორიამვე უნდა შვას. ადამიანის თვითღადგენის, მისი არსების რეალიზაციის გზაზე ეს მოპენტი ისტორიული წინამორბედეა და ამდენად, მნიშვნელადიც. იგი ასევე ისტორიულად დაძლევადია, მაგრამ არა ესქატოლოგიური ქრისტოლოგიით, არამედ ადამიანის გარდამქმნელ-რევოლუციური ბრძოლის გზით, ამავე ქვეყნად რეალური საყოველთაო თავისუფლების დამკვიდრების გზით.

აქვე უნდა გაიხსნას კემზარიტი შინაარსი ე. წ. პროტესტისაც, რომელიც „იმედის თეოლოგიაში“ ქრისტიანობის არსებით ნიშნადაა წარმოდგენილი. მართალია, რომ ქრისტიანობა უცხადებს პროტესტს „ცოდვილთა ისტორიას“, აფიქსირებს თეორიულად ამ ისტორიის არანამდვილობას, მაგრამ ამის იქით იგი აღარ მიდის. ეს პროტესტი იმავე ნაკლის მატარებელია, რომელიც ასე რელიეფურად ახასიათებს „ხსნის“ ქრისტიანულ გაგებას. პროტესტის ძალა და მნიშვნელობა განიზომება „საპროტესტო გარემოში“, ამ გარემოს დატოვებით იძენს იგი აზრს ისევე, როგორც ხსნა — „ღვთიური სასუფეველი“ მიიღწევა თურმე რწმენით ამავე „ცოდვილ სამყაროში“. „იმედის თეოლოგიის“ ძირითადი დებულებების ჩამოყალიბების შემდეგ მოლტმანი ხომ პირდაპირ მიდის ამ დასკვნამდე: ტექნიკური ცივილიზაციის დაწოლის საპირისპიროდ ეკლესია უნდა წარმოდგეს „ნოეს კიდობნად“ სოციალურად გაუცხოებულ ხალხისათვის; იგი უნდა ადგენდეს ბალანსს ადამიანის „სულიერ მეურნეობაში“ ჩართული მეცნიერებისა და ტექნიკის დესტრუქტიული ძალების წინააღმდეგ. ან კიდევ — ქრისტიანული თემები უნდა გადაიქცნენ „პატარა კუნ-

ძულად“, სადაც ადამიანს შეუძლია თავი შეაფაროს და განუდგეს მწარმოებლურად ორიენტირებული საზოგადოების ნორმებსა და მოთხოვნებს. ესეც ხომ პროტესტია, რომელიც ბევრად არ გამოირჩევა. შუასაუკუნეობრივი ასკეტიზმისაგან. არშეიძლება შეუფასებლობა ამგვარი პროტესტისაც, მაგრამ პროტესტი, რომელიც გაუბრუნებს „ცოდვილ ისტორიას“ და კი არ იბრძვის მის მოსააცილებლად, არაა ნამდვილი პროტესტი. ამ ფონზე ამჟღავნებს „იმედის თეოლოგია“ თავის ნაკლს ე. წ. „სოციალისტურ მესიანიზმთან“ მიძარბებაში, რომლის მიხედვით „ცოდვის ისტორიის“ დაძლევა იწყება მხოლოდ თავისუფლების სამყაროს ისტორია. ხოლო საკუთრივ ეს დაძლევა რთული რევოლუციური გარდაქმნის შედეგად მიიღწევა.

„იმედის თეოლოგიამ“ თვით თეოლოგთა წრეშივე დაიმსახურა საქმიანი შენიშვნები. სწორია შენიშვნა, რომელიც ამ მოძღვრების ფატალისტურ ხანიათზე მიუთითებს. დროის მოლტმანისეულ გაგებაში ადამიანი, როგორც ისტორიის სუბიექტი, „ფუნქციონალიზებულია“ და წარმოადგენს „სათამაშოს“ განგების ხელში. სეკულარიზებულ ისტორიაში პიროვნება განიხილება, როგორც „ღვთისგან განმდვარი“, ხოლო თუ „გამოსყიდვა“ მოხერხდა, ამის შემდეგაც არ დგინდება იგი თავისუფლად, ვინაიდან იგი მაინც საშუალებად მოჩანს აპოკალიპტიურად დაპროგრამებული ისტორიის განხორციელებაში. ცოდვის სათავე „იმედის თეოლოგიის“ მიხედვით საზოგადოებაა, ხოლო მისი ყოველი წევრი — ნაზიარები მის ცოდვას. ქრისტეს ეტალონის შემოტანით საზოგადოება რეალურად ვერ თავისუფლდება „ცოდვისაგან“, ხოლო „ხსნის იმედის“ შემოტანა ახალი ქრისტოლოგიური მოსაზრებით კვლავ „ფანტასტიური არსების“ შემოტანად და ჩანაცვლებად მოჩანს ჭერ კიდევ განუხორციელებელი „ადამიანური არსების“ ადგილზე. ამგვარ იმედს თავისი ნამდვილი სახელი „უტოპიის თეოლოგებმა“ უწოდეს.

ქრისტიანული ეკუმენიზმი და ეკოლოგიის პრობლემა

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

თანამედროვე მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის შედეგები ჯერ კიდევ არ ეხილა მსოფლიოს, როდესაც XIX საუკუნის დასასრულის ზოგიერთმა მოაზროვნემ თითქმის იწინაწარმეტყველა მოახლოებული კატასტროფა; ყოველ შემთხვევაში, გარკვევით ითქვა, რომ კაცობრიობას ძველი ზნეობრივი ნორმებით და რწმენით აღარ ეცხოვრებოდა. დამდგარა უამი ყველა ღირებულებათა სრული გადაფასებისა. ვერც განმანათლებლური ოპტიმიზმი, ვერც ძველი რელიგიები განახლებისათვის ვერ იტყვიანო გადამწყვეტ სიტყვას, მათ თავისი სათქმელი უკვე თქვეს და სწორედ ამით მოაქციეს კაცობრიობა ჩიამში. ცხოვრების აზრის მაძიებელმა გონებამ ვერ იპოვა პასუხი მათში და ვიდრე პასუხი ვერ უპოვნია, აღწერილი ვითარება ფასდება სწორედ „კატასტროფიულად“: ნუთუ ამაოდ დამვრა ადამიანი ამ ხნის მანძილზე? რა გარანტიაა, არსებობს კი საერთოდ პასუხი? ძველის წინააღმდეგ ამბოხება გასაგებია, მაგრამ თუ პასუხების შესაძლებ-

ლობა იატორიულად ამოიწურა, ეს ხომ საშინელი კატასტროფის დაფიქსირებაც იქნება. აი, ასეთ ვითარებასთანაა დაკავშირებული მრავალი მიმდინარეობის გამოჩენა ფილოსოფიასა და თეოლოგიაში, სადაც ცდილობენ ან ახლებურად გადაქრან ისტორიის საზრისიანობის საკითხი თვით ისტორიიდან სასარგებლოდ, ანდა „უმეგზურად“ მიატოვონ კაცობრიობა დღევანდლობის ლაბირინთში.

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

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

საინტერესოა ერთი გარემოება: ახალი და უახლესი დროის ფილოსოფოსებმა რელიგიების ღმერთი ფაქტიურად „გაამქვეყნიურეს“, ჩამოაქვეითეს და ადამიანში „დაასახლეს“. გამოირკვა, რომ ღმერთს კი არ შეუქმნია ადამიანი მსგავსად თვისა, არამედ პირიქით — ადამიანი ყოფილა პირველსაზე ღმერთისა. ამ გარემოებას მოჰყვა ის, რომ პირდაპირ დაისვა კითხვა — ჩვენ ხომ არ უნდა დავიკავოთ ღმერთის ადგილი? ამ კითხვასაც სრულიად არაორაზროვნად გაეცა პასუხი. ყოველივე ეს ისე მაღალ დონეზე ითქვა ფილოსოფიასა და ხელოვნებაში, რომ არ შეიძლებოდა მას ანგარიში არ გაწეოდა. ნუთუ ამასაც გაუწიეს რელიგიებმა ანგარიში? დიახ, ესეც გათვალისწინებულია რელიგიების მიერ და იმგვარადაც, რომ ბრალი თვით ფილოსოფოსებს და ხელოვნების ხალხს ედებათ „დაგვიანებით გაგებაში“. რელიგიებში თითქოს ყველაფერი საჭირო თავის დროზე თქმულა, ეგ არის, რომ ცდუნებას აყოლილ ადამიანებს ყურად არ უღიათ ეს გაფრთხილებანი, უმრავლებიათ ცოდვები, რომელთაც კაცობრიობა ამ დღეში ჩაუგდია. თავისუფლების მაძიებელი გონება „ემშას“ კლანკებში აღმოჩნდა. აქედან კი კეთდება დასკვნა, რომ თავისუფლების იმ გაგება, რომელსაც ათეისტური განმანათლებლობა ეყრდნობა, არ ყოფილა სწორი, ამგვარად ორიენტირებული კაცობრიობა ჩიხში მოექცა. თავისუფლება საჭიროა კაცობრიობისათვის, მაგრამ არა ისეთი, როგორც განმანათლებლებს ეჩმოდათ. თავისუფლების ქეშმარიტ გაგებასაც ისევე რელიგიები გვთავაზობენ.

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

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

ქრისტიანულ ეკუმენისტურ მოძრაობას საკმაო ხნის ისტორია აქვს. მიზანი მისი — თავდაპირველი ქრისტიანული ერთობის, ერთიანობის მიღწევაა, იმ ერთობისა, რომელიც ბევრ ისტორიკოსს და თეოლოგს დღესაც სანიმუშოდ მიაჩნია. Eric Voegelin-ი თავისი ლუთერომიანი გამოკვლევის („Order and History“) მეოთხე ტომს უძღვნის ე. წ. ეკუმენისტურ ხანას და ყურადღებას აჩერებს დიდ რელიგიურ „ერთობათა“ წარმოშობაზე. აქაც იგი ქრისტიანულ ეკუმენურობას გამოყოფს და ახაიათებს მას სრულიადაც „არაპრაგმატისტულ“ ერთობად. საქმე ისაა, რომ ქრისტიანობამდე, შემდეგაც ისტორია იცნობს „გაერთიანებებს“, მაგრამ ისინი ყოველთვის ატარებდნენ ვილაციის ნების აღსრულების დასს, პრაგმატულად იყვნენ ხალხები „ერთობაში“ მოყვანილი (ყველა იმპერია ასეთი ბუნებისაა); ამ იმპერიათა წყალობით ნამდვილი ერთობა კი არაჰოდეს განხორციელებულა. ისტორიაში ადამიანები თანამონაწილეობენ ღვთიური ნების განხორციელებაში ესქატოლოგიური მიმართულებით და ამგვარი თანამონაწილეობის შედეგად უნდა წარმოდგეს ჭეშმარიტი ერთობა. იგი პირველად ქრისტიანობაშიაო მიღწეული (დამოწმებულია მათე — “ და იქადაგოს სახარება ესე სასუფეველისა ყოველსა სოფელსა საწა-

მებლად ყოველთა წარმართთა, და მაშინ მოიწიოს აღსასრული“ — [24. 14], და პავლე რომაელთა მიმართ — „რომელი იგი მოიწია თქვენდა, ვითარცა ყოველსა შინა სოფელსა და არს ნაყოფიერ და აღორძინებულ, ვითარცა — ეგე თქვენს შორის“... (1. 6.). ხაზი ესმის კვლავ ამ ერთობის არაპრაგმატულ, არაიმპერიალურ ხასიათს (ქრისტე ეშმაქს: არა პურითა ხოლო ცხოვნდების კაცი... — ლუკა (4—5). (3ს, 134). „პურისათვის“, ყოველდღიური წვრილმანი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებისათვის ზრუნვას ადამიანთა დიდი ერთობები არ შეუქმნია. დიდი ერთობების ჩამოყალიბებას განაპირობებდაო შედარებით ამაღლებული მოთხოვნილებების გაჩენა, ხოლო „ქრისტიანული ერთობის“ პირობად (რომელიც ფაქტიურად ადამის მოდგმის ერთობაზეა ორიენტირებული) გამოდის ადამიანი — სახე ღმრთისა, განხორციელებული ქრისტეში. ქრისტე თვითაა ერთობა და გარანტია საყოველთაო სასუფეველისა.

ნუ გამოვედავებით ჯერ ნურც ერიკ ფოგელის და ნურც სხვა მისი ყაიდის ისტორიკოსებს, დაბეჯითებით რომ ამტკიცებენ საკაცობრიო ისტორიის ესქატოლოგიურად მიმართულობას. მათ მიერ დაფიქსირებული „ერთობის“ ოდენ ნამდვილობაში; ისტორიული ფაქტისაა, რომ რეალურად ვერც ქრისტიანობამ მიაღწია მტკიცე ერთობას, მასაც დაემართა პარტიკულარიზმის სენი და ამის შედეგად იჩინა თავი ჩვენი საუკუნის დამდეგს ახალმა ე. წ. ეკუმენისტურმა მოძრაობამ. აგერ უკვე სამი მეოთხედი საუკუნეა თავგამოდებით ეძებენ საერთო ენას მართლმადიდებლები და კათოლიკები, გრიგორიანელები და პროტესტანტები, სხვადასხვა აქტების წარმოადგენლები. ბჭობა — კამათი კვლავაც გრძელდება. გვიპირდებიან, რომ „ერთობის მიღწევი“ ბევრ სოციალურ უსამართლობასაც მოელება ბოლო. ჯერჯერობით კი ვერც ერთიანობა იქნა მიღწეული, ვერც რომელიმე სოციალური პრობლემა მათ მიერ გადაჭრილი. გამოვეყოფთ მხოლოდ ერთ დიდ პრეტენზიას, რომლითაც მოძრაობაა დღეს წარმოადგენილი — ესაა პრეტენზია მოენახოს გასაღები და გადაწყვეტაც თანამედროვე მსოფლიოს ეკოლოგიურ კრიზისს. პირველი ქრისტიანული ერთობის აღდგენით, ბიბლიური ჩანაფიქრის სწორი წაკითხვით გვაიმედებენ თავიდან აგვაცილონ ეკოლოგიური კრიზისის საშინელებანი. ეს რომ მხოლოდ იმას ნიშნავდეს, რომ დიდი „ქრისტიანული თემიც“ ცდილობს თავისი წვლილი შეიტანოს, სხვათა შორის, კრიზისის დაძლევაში, მაშინ ეს გარემოება სპეციალური რეფლექსიის საგანი შეიძლება არც გამხდარიყო. მართლაც, დღეს ბევრი ზრუნავს ეკოკრიზისული ვითარებიდან კაცობრიობის გამოყვანისათვის და აქ თავისი სიტყვა შეიძლება ეკლესიამაც თქვას, მაგრამ პრეტენზია სხვა ხასიათისაა: კაცობრიობა აცდა სწორ გზას თურმე სწორედ ბიბ-

ლიური გაფრთხილებების გაუთვალისწინებლობის გამო და ამდენად.. სწორ გზაზე დასაბრუნებლად კვლავ ბიბლია უნდა ჩაეროს საქმეში. ამის გამო კი მათ ეკაპათებთან დასავლეთშიც, თუმცა „ხმის შემაწევარი“ ფილოსოფიებიც არ გამოლევიან იმავე დასავლეთში.

როგორ დგას დღეისათვის ეკოლოგიური პრობლემატიკა მსოფლიოში, არსებობს თუ არა საერთოდ კრიზისის შეფასებაში ერთიანი პოზიცია. რა და რა თვალსაზრისებია ყურადსაღები კრიზისის დაქლევის მიმართულებით — ყოველივე ამის ფონზე შეიძლება შეფასდეს ქრისტიან — ეკუმენისტთა წამოწყების ავტორიანობაც. მხოლოდ ამის შემდეგ პრობლემის მარქსისტულმა გადაწყვეტამ საბოლოო სინათლე უნდა შეიტანოს საკაცობრიო კეშმარიტი მომავლის გარკვევაში.

ჯერ საკუთრივ „ეკოლოგიის“ შესახებ. სიტყვა — ხმარებაში ეს ტერმინი ავსტრიელმა მეცნიერმა — ბიოლოგმა ერნესტ ჰეკელმა შემოიტანა და აღნიშნა მით ზოგადი მეცნიერება, რომელიც ორგანიზმ — გარემოს ურთიერთმიმართებას სწავლობს. გარემოს ცნებაში ცოცხალი ორგანიზმებისათვის თავიდანვე მოაზრებული იყო როგორც არაორგანული, ისე ორგანული ბუნება, ე. ი. ყოველი ორგანიზმისათვის არსებობს აუცილებელ პირობად მიჩნეული იყო არაორგანულ ბუნებასთან ერთად სხვა ცოცხალი ორგანიზმების არსებობა. საყოველთაო ბიოკანონზომიერების პირობებში — ბრძოლა არსებობისათვის — ერთი შეხედვით თითქოს პარადოქსად მოჩანს ასეთი მტკიცება: თუკი არ ეყოლებოდა კონკურენტი სხვა ორგანიზმების სახით, განა უფრო გარანტირებული არ უნდა ყოფილიყო ცალკეული ორგანიზმის არსებობა? მას ხომ არსებობის შესანარჩუნებლად „ბრძოლა“ ჰქონდა სხვასთან! ბ ი ო ლ ო გ ე ბ მ ა დროულად შენიშნეს, რომ არსებობისათვის ბრძოლა თუ კანონია, უნდა არსებობდეს „ბრძოლის ველიც“, ორგანიზმთა სიმრავლეც; სხვაგვარად საერთოდ დაეკარგებოდა აზრი სიცოცხლეს. ამიტომ, „სიცოცხლის“ არსებობისათვის გარდაუვალად აუცილებელია „ცოცხალი გარემოც“. ეს ელემენტარულ კეშმარიტებად იქნა თავიდანვე მიღებული, მაგრამ ფაქტის კეშმარიტება ერთია, ახსნა კი — ხოლმე ძნელი. XIX საუკუნის ცნობილი მეცნიერი კარლ ლინეი იძულებული გახდა აშკვარი წონასწორობის ახსნელად „შემქმნელი — კონტრუქტორი“ — ღმერთი დაესახლებინა. დიდი გოეთეც კი იმას ამტკიცებდა, რომ ყველა ქმნილებათა ცვალებადობა „ღვთიური წესრიგით“ წარიმართებაო. ჩვენთვის აქ საინტერესო ისაა, რომ ეკოლოგიური მეცნიერების გარიყრაჟზევე თავი იჩინა სიძნელებმა, რომელთა გადასაწყვეტად რელიგიებს მოუხმეს. თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ ეკოლოგიურმა მეცნიერებამ დღეისათვის საკმაოდ „იბარტყა“ — აღარ ამოიწურება იგი მხოლოდ

ცოცხალი ორგანიზმების ორგანულ და არაორგანულ გარემოსთან ურთიერთმიმართების გარკვევით, ცხადია, სიძნელეებმაც იმატეს და საქმეში რელიგიების ჩასარევადაც დამატებითი საბაზი გაჩნდა ასე, რომ ეკოლოგიურ კრიზისს მეცნიერული სიძნელეებიც ახლავს და ვიდრე მათ არ „მოველება“ მეცნიერულადვე, „მამამფარველის“ იმედად კაცობრიობის დატოვება შემთხვევით ვითარებად არ შეიძლება ჩაითვალოს.

რა მდგომარეობა გვაქვს დღეს ამ მხრივ? როგორია საერთოდ საკითხის დაყენება და რა პასუხებია ჩვენს განკარგულებაში. შეეხებით ზოგიერთ ისეთ მოსაზრებას და პასუხს, რომლებიც როგორღაც ანგარიშგასაწევია, მიმნიშნებელია, თუმცა ამომწურავად და საბოლოოდ პრობლემას ვერ წყვეტენ.

პირველი, რაც საყოველთაოდ აღიზნებულია, ისაა, რომ ეკოლოგიური პრობლემების სიმძაფრე იგრძნეს მაშინ, როდესაც თვით ადამიანის სიცოცხლეს შეექმნა საფრთხე. კი, ბევრს ლაპარაკობენ მანამდეც ცხოველური და მცენარეული გარემოს დაცვაზე, სხვა ბუნებრივ სიმდიდრეთა შენარჩუნებაზე, მაგრამ ზღვარულდელი ტექნიკური დინამიკის წინაშე ადამიანები უძლური აღმოჩნდნენ, ხელჰყვეს თავისი მაცოცხლებელი გარე — გარემო, რითაც ექვის ქვეშ დააყენეს საკუთარი სიცოცხლეც. ეს ყველაფერი თურმე ისეთი „ბუნებრივი გზით“ მიმდინარეობდა, რომ ადამიანები დროდადრო ამყობდნენ კიდევ „ბუნებაზე გაბატონებით“, ყველაფერი კეთდებოდა თითქოს ადამიანისათვის, მისი შრომის შესამსუბუქებლად, მის საკეთილდღეოდ; მივიღეთ კი არასასურველი შედეგი, რომელიც გვიან იქნა დაფიქსირებული. სხვა საკითხია — ეშველებოდა თუ არა საქმეს, ეს ვითარება რომ ადრე გაეცნობიერებინათ, ან შეიძლებოდა კი მისი ადრე გაეცნობიერება? მარქსიზმს ამის შესახებ საკმაოდ გარკვეული პასუხი მოეპოვება და ამის შესახებ ითქმის სათანადო ადგილზე. საქმე ისაა, რომ ქრისტიანულ რელიგიასაც (განსაკუთრებით!) გააჩნია თურმე ერთადერთი სწორი პასუხი, რომლის შინაარსიც თვით ქრისტიანობის მიერ (ნაწილობრივ იუდაიზმში) სავალალო შეცდომის შესაძლებლობის აღრვევ გაეცნობიერებაში მდგომარეობს. თუმცა მოსახდენი მაინც მომხდარა. ამ კონტექსტში თვით ქრისტიანობაც იძულებულია აღიაროს, რომ გაფრთხილებამ საქმეს ვერ უშველა. ამიტომ პრობლემის გადასაჭრელად აქცენტი გადატანილია სხვა ასპექტზე; იყო, მართალია, ადრეული ბიბლიური გაფრთხილება, მაგრამ ადამის მოდგმის მიერ ჩადენილი ცოდვის, დაშვებული შეცდომის გამოსასწორებლად ისეთი ხელსაყრელი პირობები, როგორიც დღეს, არასოდეს ყოფილა — ვიმყოფებით უკიდურეს ზღურბლზე, რომლის შემდეგაც „ცოდვათა გამრავლება“ ყოვლად დაუშვებელია, თუ საერთოდ არ გვინდა

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

მაინც რა მოხდა ისეთი, რამაც კაცობრიობა კატასტროფის საზღვრებთან მიიყვანა? ნუთუ კაცობრიობის ხანგრძლივი ისტორიის რომელიმე მონაკვეთზე მაინც „გამრუდებული გზის“ მინიშნული სიმპტომები ვერაინ შეამჩნია? როგორც უკვე ითქვა — მომხდარა საზოგადოების სრული ტექნოლოგიზაცია, ხოლო ეს უქანასკნელი გაგებულია როგორც თავიდანვე მიმდინარე გარკვეული პროცესების კულმინაცია. ამ ეტაპზე გამოჩნდა თურმე ცხადად ისტორიის ნაკლიც — არადანიშნულებისამებრ მისი „მუშაობა“. ისტორიული დეზორიენტაციის სიმპტომებზეც იქნა მინიშნებული სხვადასხვა დროს. პირველი „საგანგაშო სიგნალები“ ბიბლიაშია ამოკითხული. ჭერ კიდევ „თავდაპირველი ცოდვის“ შემდეგ არაერთხელ გაუფრთხილებიათ ადამის მოდგმა, რომ „სიბრძნე ამა სოფლისა სიცოფე არს ღმრთის მიმართ“. ღმერთს თავიდანვე კეთილად მოუწყვია სამყარო, შეუქმნია თვით ადამიანიც „ხატად ღმერთისა“, მაგრამ დამოუცილებელ გზაზე შემდგარ ადამიანს „თავისი სიბრძნით“ დაურღვევია პირვანდელი პარმონია. საჭირო გამხდარა კვლავ ღვთიური ჩარევა, შესხენება იმისა, რომ ჩვენ მხოლოდ „მცირე — რაიმე ვიცი და მცირედ — რაიმეს ვწინასწარმეტყველებთ, ხოლო რაჟამს „მოიწიოს სრულ-

ლი იგი (ხაზი ჩემია), მაშინ მცირედითა იგი განქარვდეს“ (პაულე კორინთელთა მიმართ [1, 13—4—10]. ჩვენი ვალია ს ი ყ ვ ა რ უ ლ ი (ხაზი ჩემია), ღმრთისა და მის მიერ შექმნილი კეთილი სამყაროსადმი რაპეთუ იგია ერთი, რომელსაც არა ჰშურან, რომელიც „არა მალლოინ, არა განლანის“. იგი არ დაიკარგება — სრულაც „წინსწარმეტყველებანი და შემეცნებანი“ კიდევ რომ „განქარდნენ“. ეს „ბიბლიური სიგნალები“ ასეა დღეს გაშიფრული: საქმეში ჩახედულ ხალხს თავიდანვე შეუმჩნევიათ დესტრუქციული ძალების ჩარევა ადამიანთა ისტორიაში. სიყვარულის ძალით შექმნილი პირვანდელი ერთიანობა საფრთხის წინაშე დამდგარა. მთავარ დესტრუქციულ ძალად („ეშმად“) დასახელებულია სწორედ „სიბრძნე ამა სოფლისა“; ამ სიბრძნის წყალობითაა, რომ ადამიანები „მალლოინ“ და „განლანის“, ჯერ ბუნებაზე მალლა დააყენეს თავიანთი თავი, „იმძლავრეს მასზე“, შემდეგ კი თვით „შემქმნელს“ გაეჭიბრნენ ყოველს შემძლეობაში. მთელი შუასაუკუნეებმა ისტორია, ღმრთისმეტყველთა თვალთ დანახული, წარმოდგენილია თავდაპირველი გაფრთხილების დაყენებულ გაქორებად — დავსჯერდეთ „მცირე — რამეს ცოდნას მცირედ — რაიმედ წინასწარმეტყველებათ“ და ნუ შევიჭრებითო „ღვთის სამკვიდროში“. როგორ გავიგოთ თვით ეს გაფრთხილება; დავუშვათ ადამიანებმა არ „იღეს ყურად“ ეს გაფრთხილება, მაშინ რას უნდა ველოდეთ? ხომ ფაქტია, რომ ქრისტეს მოსვლით, მის მიერ ჩატარებული „ცოდვისაგან განმწმენდი სამუშაოც“ ვერ შეაფასეს ადამიანებმა სათანადოდ და ცოდვანი კიდევ აწმირეს? დღევანდელ ღვთისმეტყველებს არ სურთ საქმე „უარესისაგან შეაბრუნონ“, არ სურთ ღვთის სახელით დაემუქრონ კაცობრიობას ახალი არნახული ცოდვებისათვის. ბიბლიური გაფრთხილება უნდა გავიგოთ როგორც მუდმივი ზრუნვა ადამიანებზე, ვიდრე ისინი არ შეიცვლიან ორიენტაციას, არ ჩახვდებიან თავიანთ ნამდვილ დანიშნულებას; საამისოდ კიდევია დატოვებული არჩევანის შესაძლებლობა. დღევანდელ კრიზისულ ვითარებაში მოახლოებული კატასტროფა უნდათ განახლების მოახლოებად წარმოადგინონ.

ეს ყოველივე რელიგიების შესვეურებთან. თვით იმ ადამიანთა შორის, ვინც სიამაყით შეუდგა დამოუკიდებელ გზას, იწამა საკუთარი შესაძლებლობების ზღვარუდებლობა, მოიხიბლა საკუთარი შემოქმედების პროდუქტებით, ნუთუ არ აღმოჩნდა ვინმე, რომ ეგრძნო ამ გზით სიარულის მომაკვდინებლობა? ისტორიამ ამ მხრივაც ბევრი გაცვეთილი დაგვიტოვა. რენესანსის ხანაში თვით ქრისტიანობას დაძდეს ბრალი იმაში, ადამიანი ბუნებიდან განმდგარი რომ აღმოჩნდა. ბერდიევეს თუ დავუჭერებთ, ადამიანს ადამიანად რომ ეგრძნო თავი,

საქირო იყო მისი „ბუნების წუმპედან“ ამოყვანა, საკუთარი ღირსეზის შეგნება, საკუთარ ფეხზე დადგომა და ეს არავის ისეთი სიზუსტით არ გაუკეთებია, როგორც ქრისტიანობას, მაგრამ თავისი სიმალლით თვალმოპირილმა ადამიანმა ჯერ ბუნება დაივიწყა, ხოლო შემდეგ ღმერთიც. ისიც დააფიქსირეს ადრევე, რომ ადამიანებმა თვით ადამიანების წინააღმდეგ აღმართეს ხელი. იწყეს ერთიმეორეზე აღმალღება. აქედან მოთხოვნა — დაბრუნება „უცოდველ“ პირველქმნილ ერთიანობასთან — რენესანსის ერთი მთავარი ნიშანთაგანია. შემდეგ განმანათლებლობა, ახალი დროის ფილოსოფიური და მეცნიერული „ბუმი“ კვლავ აღიქვს კაცობრიულ დეზორიენტაციად და ამის გამო სათანადო პროტესტიც გამოითქვა. ამ მხრივ ევროპული (და არა მხოლოდ ევროპული!) რომანტიზმის მაგალითიც იკმარებდა. აქ ხომ რაციონალიზმი აღქმულია ჰუმანურობის საპირისპიროდ მოქმედ ძალად და მოწოდებაც შესატყვისია: დაბრუნება სინამდვილისადმი დამოკიდებულების პირველყოფილი ფორმებისაკენ, აზროვნების არქეტაული წესისაკენ — განსაკუთრებით მითისაკენ. გერმანული რომანტიზმის გავლენით დამწყები — ჰეგელიც კი „გერმანული იდეალიზმის პისტემას“ ასე გაიაზრებს: უპირველესად ყოვლისა ეთიკა, შემდეგ ფიზიკა, მაგრამ არა ისეთი „უაუღლგულო ფიზიკა“, რომელიც მის დროს ჰყვოდა, არამედ „სამყაროს მორალური არსების“ შემსწავლელი მეცნიერება, რომელსაც საქმე უნდა ჰქონდეს თავისუფლებასთან. საერთოდ თავისუფლების იდეა სადაც არ იმუშავებს, ჰეგელს აზრით, ისეთ სინამდვილეზე უნდა ვთქვათ უარი. ადამიანის შექმნილიც რომ იყოს იგი. ამ დროის ჰეგელმაც შეამჩნია რაღაც დესტრუქტიული ძალების არსებობა ისტორიაში, რომელმაც წარმოშვეს თავისუფლების იდეის საპირისპირო ინსტიტუტები — სახელმწიფო, კონსტრუქცია, მთავრობა და კანონმდებლობა, თანმიმდევრული ბრძოლა გამოუცხადა მათ და კაცობრიული კულტურის მწვერვალად აღიარა ესთეტიკური ფილოსოფია, ანუ სხვაგვარად მითოლოგიური ფილოსოფია. მხოლოდ ამგვარი ფილოსოფია აღადგენს ერთიანობას არა მარტო ბუნებასთან, არამედ დანარჩენ ადამიანებთანაც, რომლებიც „დამშლელი ძალების“ წყალობით ჩამოცილებული იყვნენ საკაცობრიო დიდ საქმეებს (იხ. Гегель, Работы разных лет, Т. I, стр. 211—13). ჰეგელი თავისი იდეური ევოლუციის ამ საფუძველზეც იდეალისტი იყო და გასაგებია მისი ორიენტაცია — ხსნას ისევე ფილოსოფიაში ებებს, მაგრამ არა „მეცნიერულ ფილოსოფიაში“. ასევე გასაგებია მისივე მოგვიანო პოზიცია, რითაც იგი უკვე მეცნიერულ ფილოსოფიას უცხადებს ნდობას. შეიძლება ითქვას, რომ ორივე მომენტში ჰეგელი ეპოქის მოთ-

ხოვნათა შესატყვისად მოქმედებს. რომანტიკულმა ორიენტაციამ ვერ გამოიღო სათანადო ნაყოფი. იმძლავრა რაციონალიზმის ტალღამ და იგიც მას შეუერთდა ისე, რომ როგორც მას ეგონა, საბოლოოდ დააკანონა კიდევ, მთავარი ამ შემთხვევაში ისაა, რომ მასთანაც ნაგრძნობია მომავალი საკაცობრიო სატკივარი და იდეალიზმის ფარგლებში ხსნიან გზებიც მიანიშნა. შემდგომმა ხანამ ამ გზების არასრულფასოვნებაც გაამჟღავნა.

უახლეს და თანამედროვე ფილოსოფოსებთანაც სწორადაა გარკვეული მოსაზრებით, შეფასებული საერთო და კერძოდ ეკოლოგიური კრიზისი. ეკოლოგიური პრობლემები მართლაც გლობალური ხასიათისაა, მაგრამ იგი ყველგან კატასტროფიულ ვითარებად როდი განიცდება, ან მისი თავიდან აცილებსათვის ყველგან როდია საჭირო ყველა ღირებულებათა ძირფესვიანი გადაფასება. როგორც „სიცოცხლის ფილოსოფიაში“, ისე ექსისტენციალიზმთან საყოველთაო ეკოლოგიური კრიზისიც მცდარი ღირებულებითი ორიენტაციის გამოხატულებაა მიჩნეული და მის დასაძლევად უნდა ვიზრუნოთ ძირეულად ახალი ღირებულებითი ორიენტაციის მისაკვლევად, გამოსამუშავებლად და დასადგენად. მეცნიერულ-ტექნიკური ფეტიშიზმი მომხმარებლურად, პრაგმატულად განაწყობს ადამიანებს და აქვით ადამიანებთანაგან უნდა ველოდეთ როგორც ბუნების, ისე თვით ადამიანთა ხარბ ექსპლოატაციას. კაცობრიობის დატოვება ასეთ ვითარებაში სწორადაა შეფასებული საყოველთაო კატასტროფის მოახლოებად.

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

ახლა კი საკუთრივ მათ შესახებ, ვინც რელიგიებისაგან დამოუკიდებლად, ან ლეთისმეტყველებთან თანამშრომლობით ცდილობენ ჭერ რეალურად დაახასიათონ შექმნილი კატასტროფული მდგომარეობა, ხოლო შემდეგ მიუთითონ მისგან გამოსავალზე. პირველ რიგში ამ მხრივ ყურადსაღებია ცნობილი სპეციალისტის, ბიოლოგიის პროფესორის (ავსტრალია, სიდნეი) ჩარლზ ბერჩის მოსაზრებანი, რომელიც მას გამოთქმული აქვს შრომაში, *Faith and Science in an Unjust World* (მასაჩუსეტსის ტექნოლოგიური უნივერსიტეტი, Cambridge, USA. 1979) და ეკლესიათა მსოფლიო საბჭოს მეხუთე ანსამბლეაზე ქ. ნაირობაში 1975 წ. გაკეთებულ მოხსენებაში („შესაქმე, ტექნიკა და ადამიანის ბედი“). ბერჩი ბიოლოგია და კარგად ესმის ყოველი ცოცხალი ორგანიზმისათვის საარსებო პირობების აუცილებლობა. და აი, ეს სპეციალისტი ქ. ნაირობაში წარმოთქმულ სიტყვას ასე იწვევს: ჩვენ უახლოეს ხანში აღარ გვექნება საკმელო, რომ მოვიკლათ შიმშილი, არ გვექნება სათბობი, რომ გავთბეთ და არც ჰაერი, რომ ვისუნთქოთ. ძნელია, დავრჩეთ ისევე მეცნიერების იმედად, რომელიც შეძლებს შეგვაგუოს ასეთ გარემოს. ეს შეუძლებელია და თუ სხვა გზას ვერ მივაგენით, ადამიანებსაც მოელისო ბრონტოზაერების ბედი. ჩვენი ცხოვრების დღევანდელ (აწვევ ადრინდელ) წესში არის რაღაც ძირეულად მცდარი, არასწორი მომენტი, რომელიც დალუპვით გვემუქრება. უნდა მივაკვლიოთ მას და შეძლებისდაგვარად მოვიცილოთ. ამაში ხედავს გამოსავალს ბერჩი. რა არასწორ მომენტს დაადგენს იგი, ესაა თურმე დღეისათვის დომინანტური მეცნიერულ-ტექნიკური მსოფლმხედველობა, რომელიც თავის ცალმხრივობაში ერთნაირად დამანგრეველად მუშაობს როგორც ბუნების, ისე ადამიანისა და ღმერთის მიმართ; უკეთ, იგი დეჰუმანიზებული მსოფლმხედველობაა და ცხადია დაცლილია ეთიკური საზრუნავისაგან. საღად მოაზროვნე ეს მეცნიერი დღევანდელ მსოფლიოს ადარებს დასაღუპად გამზადებულ „ტიტანიკს“, რომლის მგზავრებიც კვლავ განაგრძობენ ფაუსტურ მსჯელობას — „ჭერ ვიმგზავროთ, შემდეგ გადავიხდით“ სამწუხაროდ, მგზავრობა დიდხანს არ გაგრძელდება და დგება გადახდის დრო, რომელიც ძვირი დაგვიჯდება. აისბერგი, რომელიც მას ემუქრება — ჭერჭერობით ყველასათვის მხოლოდ ნახევრად — წყალზე მოთ მოჩანს. უფრო დამანგრეველი ძალისაა აისბერგის უხილავი ნაწილი — საზოგადოებრივი, პოლიტიკური და ეკონომიური სტრუქტურები, ჩვენი გონების შეშფოთება ცხოვრების აზრის გამო. კატასტროფას მხოლოდ კურსის შეცვლით ავიცილებთ; ისინი კი, ვისაც მოეთხოვებათ კურსის შეცვლა, უდარდელად განაგრძობენ გემზანზე ცეკვას და აზრადაც არ მოსდით ილონონ რაიმე, ავიწყდებათ, რომ

გემს ერთნაირად ემუქრება აისბერგის არა მხოლოდ ხილული ნაწილი; მის კატასტროფაში თვით ვლებულობთ მონაწილეობას.

აი ზოგიერთი რეკომენდაცია, რომლითაც ბერჩი წარსდგება ეკლესიათა მსოფლიო საბჭოს მეხუთე ანსამბლეაზე: 1) დასაღუბად გამზადებული გემი — მთელი კაცობრიობაა, მხოლოდ ერთი ნაწილი მისი პირველი კლასის კაიუტებით მგზავრობს, ხოლო სხვანი მესამეთი, რის გამოც ერთ ნაწილს ჰგონია, რომ კატასტროფა მას არ ეხება. უნდა შთავაგონოთ ყველას ერთნაირად. რომ თუ გემის ერთი ბოლო ჩაიძირა, ჩაიძირება მთელი გემიც, ზოგს ჰგონია, რომ შეიძლება კაცობრიობა ვიხსნათ ერთი უბედურებისაგან სხვა უბედურებათა გაძლიერების ხარჯზე: უნდა გაიგოს ყველამ, რომ ხსნის გზა ერთია. ვთქვათ. ეკოლოგიური ხსნის გზის ძიება სრულიადაც არ გამოირიყავს ამოცანას — ვიხსნათ ხალხები სილატაკისაგან. დღევანდელობის თავისებურება სწორედ იმაშია, რომ ვისაც სურს ჭეშმარიტად შეუერთდეს ზრუნვას, ვთქვათ, ომის თავიდან აცილებისათვის, მან ასევე ჭეშმარიტად უნდა იზრუნოს ყველა სადღეისო საჭირობოტო საკითხზე. ეს ძნელია, მაგრამ სხვა გამოსავალიც არაა. 2) დიდი უსამართლობააო ის ვითარება, როცა ზოგიერთმა ერმა რაღაც ისტორიულ გარემოებათა გამო დაისაკუთრა დიდი ტერიტორიები დიდი ენერგორესურსებითურთ. მსოფლიო ენერგორესურსები ყველას თანაბრად უნდა ეკუთვნოდეს და მხოლოდ მაშინ მოხდება მისი მუყაითი და მიზანდასახული ხარჯვა. საჭიროა ამისათვის ცალკეულმა ერებმა თავისი ნებით უარი თქვან ე. წ. მათ საკუთრებაზე. სამართლიანობა განაახლებსო პლანეტას, უსამართლობა კი აუარესებს ეკოლოგიურ გარემოს. 3) უნდა დავრწმუნდეთ იმაშიც, რომ დღევანდელი მეცნიერულ-ტექნიკური მსოფლმხედველობა არამც თუ სანიმუშო ეკოლოგიური მოდელია, არამედ იგი პრინციპულად ანტიბუნებრივი და ანტიპუმანურია. არაა სწორი არც მატერიალიზმი და არც იდეალიზმი, ასევე არც დუალიზმი. მხოლოდ დღევანდელი ეკოსოფლმხედველობა ადგენს სისწორეს: სუბიექტი არსებობს სამყაროს ყველა არსებათა შორის. ყოველი „ქმნილი“ თავის არსებობას ამართლებს ამ კონტექსტში. ამდენად, ეკოლოგიური პრობლემა ფართო მასშტაბის ჰუმანურობის პრობლემაა და უპირისპირდება დასავლეთ ევროპაში აქამდე არსებულ ანტროპოცენტრისტულ ეთიკას. აქედან გამომდინარე, ეკოლოგიური მსოფლმხედველობა არ შეიძლება იყოს დოგმატური, იგი მუდამ ღია სისტემაა. 4) რადიკალურად უნდა შეიცვალოსო დღევანდელი საზოგადოების ტექნიკისტური სულისკვეთება და ეს უნდა მოხდეს ადამიანთა გულებსა და გონებაში ბუნებასთან მიმართების ძირფესვიანი შეცვლით, „მეტაფიზიკური უქმარისობის“, ვაკუუმის შევსებით. იმრწმებს დავითის ფსალმუნს

[103—104]. სადაც ღმერთი ყოველივე ქმნილს ანიჭებს თავისთავად ღირებულებას. ყოველივე ქმნილი „თვითმიზნურიცაა“ და ამავე დროს „სხვასთან ნათესაობრივიც“. ეს საკრამენტული ქვეშაობა ბევრად სწობიან ბუნების გაგების მეცნიერულ — მექანიცისტურ მოდელს“; 5) დღეს ისე. როგორც არასოდეს, საჭიროა მეცნიერებისა და რელიგიების თანაბარპარტნიორობა იმ პირობით მხოლოდ, რომ ერთმან და მეორემაც ქვეშაობად დაადგინონ თავიანთი დანიშნულება. მხოლოდ ასეთ შემთხვევაში არ შეილახება არც ბუნების, არც ადამიანისა და არც ღმერთის ინტერესები, მანამდე კი თვით ქრისტიანობას უნდა ესაყვედუროს: იგი დამსგავსებია ლობადო ნარჩენებით მოწამლულ მიჩიგანის ტბას, რომელიც კვენსით გადაქანცული ელოდება ხსნას [35, 179]. განვითარებული ქვეყნების ეკლესია თითქმის შერწყმია ტექნოლოგიურ კულტურას და ჩუმად მისდევს მის მსოფლმხედველობას, მაგრამ „უკუეთუ საყვირმან უჩინოდ ხმა გამოსცეს, ვინმე გაემზადოს ბრძოლად?“ (პავლე კორინთელთა მიმართ [1—14, 8]). თუ ვინმეს არ ეპატიება, ეკლესიას არ ეპატიება პირველ რიგში „გზიდან აცდენა“, რეი ხომ ყოველთვის „სულთა სწორი მეგზურის“ როლში გამოდიოდა სხვა დიდ გარდაქმნათა გვერდით, ქრისტიანობამაც უნდა იპოვოს „ისტორიულად დაკარგული“ თავისი ადგილი [35, 62—73].

ბევრი რამე რ. ბერჩთან სწორადაა მინიშნებული. უდაოდ სწორია იგი, როდესაც „აისბერგის უხილავი ნაწილის“ — საზოგადოებრივი, პოლიტიკური და ეკონომიკური სტრუქტურების ძირეულ გადახალისებაზე ლაპარაკობს. ზოგადად სწორია-იმის მტკიცება, რომ სოციალური უსამართლობა ბევრწილად აპირობებს ეკოლოგიურ კრიზისს. მართალია ბერჩი იმაშიც, რომ რელიგიებმა (განსაკუთრებით ქრისტიანულმა!) ფეხი აუწყეს საზოგადოების ტექნოლოგიურ ორიენტაციას და თვით განიცადეს გარკვეულა სეკულარიზაცია. არის სიმართლე დებულებაშიც, რომელიც კაცობრიობის სამომავლო ზრუნვისადმი კომპლექსურ მიდგომას მოითხოვს; მართლაც, არ შეიძლება იბრძოდნ ბირთვული ომის თავიდან ასაცილებლად და ამავე დროს არ ზრუნავდნ ხალხის კეთილდღეობის ამაღლებაზე, ებრძოდნ ჩვენი საარსებო გარემოს გაბინძურებას და არ ფიქრობდნ ტექნოლოგიური პროცესების გაუმჯობესებაზე, ამ ბრძოლის მაღალი ჰუმანური იდეალებით უზრუნველყოფაზე. ნურც იმაში დავადანაშაულებთ მეცნიერს, როდესაც იგი დიდ მოთხოვნებს უყენებს თანამედროვე ქრისტიანულ სამყაროს. თუ მსოფლიო მართლაც განსაცდელის წინაშე იმყოფება და თუ ისიც ფაქტია, რომ ქრისტიანულ რელიგიას დღეინათვისაც შემორჩა საკმაო მრევლი, მაშინ უნდა ვალიაოთ ერთი: კაცობრიობის მომავლისათვის ყველანი პასუხისმგებელნი ვართ და

მას ვერც რელიგიები აიციდნენ. შექმნილი ვითარებისადმი საღად ან-
გარიშის გაწევა ყველას მოეთხოვება ერთნაირად, საამისოდ გარკვე-
ული „მსხვერპლის გაღება“ რომ დაგვეჭირდეს. ერთადერთი, რაც
შეიძლება ესაყვედუროს ამ საერთოდ პროგრესულად განწყობილ
მეცნიერს ისაა, რომ სოციალური სამართლიანობის მისაღწევად ვერ
მიანიშნა მაინც რაიმე საიმედო გზაზე, თუ არ ჩაუთვლით მას ამ გზა-
ზე შედგომად პირვანდელი „ბიბლიური პარმონიის“ ეტალონად დასა-
ხავს. ესეც რომ იყოს, ხომ ფაქტია ამ ე. წ. პარმონიის დარღვევა-
ადამიანთა შედგომა „მცდარ გზაზე“: თუ ამ პარმონიის ხელახალ მიღ-
წევას იდეალად დაუქაზავთ, არ უნდა დაგვეიწყუდეს ვუთხრათ ადა-
მიანებს რაღაც ისეთი (ან შევიახარალოთ ადამიანები რაიმე სიახლით),
რომელიც გამორიცხავს შეცდომის (თუ შეცოდების) განმეორებას. ან
უკეთ, შევიტანოთ ცხოვრების წესში ისეთი კორექტივი, რომელიც
ისტორიას პრინციპულად სიახლის გზაზე შეაყენებს. თორემ თეორი-
ული თუ მორალური დამრიგებლები ადამიანებს არასოდეს გამოლე-
ვიათ. ბერჩიც „კეთილი ნების დემონსტრაციას“ ახდენს, ავლენს
საკუთარ ოპტიმისტურ მრწამსს, მაგრამ ეს საკმარისი არაა. თვით
მისივე მოთხოვნა — რადიკალურად უნდა შეიცვალოს დღევანდელ-
მა საზოგადოებამ ორიენტაცია — დარჩება ისევ მოთხოვნის დონეზე,
თუ საზოგადოებას მხოლოდ „რეკომენდაციების“ იმედად დაეტო-
ვებთ. რადიკალური თუ პრინციპული ცვლილებები თავისით არ „მო-
დიან“, მათ განსახორციელებლად ადამიანთა ასევე პრინციპული
ინიციატივაა საჭირო. კი, ამჟათვის მათი შემზადებაა აუცილებელი.
შთაგონება უკეთესი მომავლის შესაძლებლობისა, და ეს საქმის კარ-
გი და დიდი ნაწილიცაა, მაგრამ „თვით საქმე“ მხოლოდ წინ გვიდევს,
„გასაკეთებელია“, ამ მიმართულებით სკოდავს დღეს არა მხოლოდ
რ. ბერჩი და ეს იმიტომ, რომ „აისბერგის უხილავი ნაწილის“ შესა-
ხებ ყველაფერს ბოლომდე ვერ, ან არ ამბობენ. ეს შეიძლება თვით
ობიექტის სირთულითაც იყოს გამოწვეული და ასეთ შემთხვევაში
მეცნიერის კეთილსინდისიერებაში ეჭვი არ უნდა შევიტანოთ, მაგ-
რამ როდესაც განზრახ „თვალს ხუჭავენ“ „აისბერგის“ თვით ყველაზე
ხილული ნაწილის დასანახადაც, მაშინაა სწორედ რომ „აისბერგი“
სიდიდემეტი მატულობს და მეტი ძალით გვემუქრება.

შეეხებებით კიდევ ზოგიერთ ქრისტიანულად განწყობილ ეკოლო-
გისტთა მოაზრებას. ფრანგი ეკოლოგისტი ლეგი გვარწმუნებს, რომ
„გამოყენებითი ეკოლოგიის“ განვითარებაში დამდგარა ხანა, როცა
ეკოლოგიამ ძირითადად უნდა შეიცვალოს მიმართულება. სრულიად
არააო საკმარისი ყურადღების გამახვილება ადამიანური გარემოცვის
ფიზიკურ ელემენტთა ხარისხის გაუმჯობესებაზე. უფრო მეტი ზრუნ-

ვის საგანი უნდა გახდეს საკუთრივ ადამიანური არსებობის პირობების, გარემოს გაჯანსაღება. ლეგი „კუმანურ ეკოლოგიას“ აფუძნებს და წამოაყენებს საამისოდ სამ პირობას: 1) გაბინძურებული გარემოსა და ადამიანთა ჯანმრთელობის ურთიერთმიმართებით კვლევა; 2) ცხოვრების წესა და ადამიანთა ჯანმრთელობას შორის დამოკიდებულების გარკვევა, 3) შრომის პირობების გასაუმჯობესებლად ზრუნვა. მთავარი ამათ შორის მაინც ისაა, ლეგის აზრით, რომ ადამიანები გამოირჩევიან ინდივიდუალური ნიშან-თვისებებით და საზოგადოება უნდა ზრუნავდეს ყოველი მათგანისათვის შესატყვისი გარემოს შესაქმნელად — სად ვის უკეთ ეცხოვრება. ავადმყოფობა არა მხოლოდ ექიმების საქმეა; არქიტექტორები, ინჟინრები, ხელოვნების ხალხი და პოლიტიკოსები არანაკლებ პა-უხისმგებელნი არიან ადამიანთა ჯანმრთელობის წინაშე, ვინაიდან „ადამიანურ გარემოს“ სწორედ ისინი ქმნიან [10, 36].

ყურადღებას იმსახურებს ასევე კალიფორნიის უნივერსიტეტის პროფესორს, კონტრკულტურის თეორეტიკოსის თეოდორ როზაკის მოსაზრებაც. მისი აზრით, პიროვნებად ადამიანი აღიქვამს საკუთარ თავს მაშინ, როდესაც სოციალური სისტემიდან მომდინარე ჩაგვრას განიცდის, როდესაც მასში იღვიძებს გრძნობა მათ წინააღმდეგ, ვინც მას იყენებს საშუალებად თავისი ინტერესების სარეალიზაციოდ, ახდენენ მის მანიპულირებას. პიროვნულობის გრძნობის გაღრმავებას თან სდევსო ეკოლოგიური პასუხისმგებლობის გრძნობის ზრდა. ის, რაც დაემართა ბუნებას (მეცნიერებამ იგი აქცია საკუთარი „ძალაუფლებისა და მანიპულაციის ობიექტად“) ემუქრება ადამიანსაც. ბუნებაზე ამდღებით ადამიანმა თითქმის სულ დაკარგა ბუნებრივი თავის თავში. ადამიანის გადარჩენა შეიძლება კეშმარიტ — ადამიანური მასშტაბების მიგნებით და დამკვიდრებით, ამით დაირღვევა ჩვენი ყოფის არსებული სისტემა — გიგანტიზმი, ამით გადარჩებაო პლანეტაც (40, 38). მსგავს თვალსაზრისს ავითარებს გერპარდ ლიდკეც (დასაუღეთ გერმანია). ეკოლოგიური კრიზისი უკიდურესი სეპარაციის შედეგია, რომელსაც მიაღწია ადამიანმა ბუნებასთან ურთიერთობებში. ადამიანური ქმნილებანი ისე დაუპირისპირდა არაადამიანურს, რომ თითქმის ნულამდე იქნა დაყვანილი ამ უკანასკნელთა. „ეთიკური ღირებულება“; არ ილეს ყურად ადამიანთა მთელმა თაობებმა პავლე მოციქულის შეგონება: „უწყით, რამეთუ ყოველი დაბადებული ჩვეენ — თანა თანაკუნესის, თანაელმის მოაქანმდე“ (პავლე რომელთადმი — [8, 22]. კონფლიქტი და ასიმეტრიულობა ბუნებასთან მოჩვენებითია, ნამდვილად კი (ეკოლოგიური ეთიკით) ბუნება ადამიანის პარტნიორია. იგივე პავლედან ცხადად ჩანსო, რომ:

არაადამიანურ ქმნილებათათვისაც გარანტირებულია „ექსტალოგიური თავისუფლება“ [40, 79].

ლენინგრადის თეოლოგიური აკადემიის პროფესორი (ეკლესიის ისტორიის); ეკუმენისტთა მსოფლიო საბჭოს წევრი ვიტალი ბოროვოი ამტკიცებს, რომ ეკოლოგიური კრიზისის პირობებში ყურადღება უნდა გავამახვილოთ პარალელურად მიმდინარე ადამიანთა შორის კულტურულ-იდეოლოგიურ, სულიერ კრიზისზეც. ჩვენმა ეპოქამ, მართალია, ბევრი იდოლა მოიცილა, მაგრამ შექმნა ახალი იდოლები, რომელთა რწმენამ ბევრი ადამიანი ჩამოაცილა ღმერთის რწმენას. ფაქტიურად დღეისათვის აბსოლუტური ათეიზმი გამორიცხულია; საქმე ეხება იმას, თუ რას ვიწამებთ — ღმერთს, თუ ტექნოლოგიურ ენერჯიას, მანქანებსა და მეცნიერებას. როგორადაც არ უნდა გავიაზროთ ეს კრიზისი — ქრისტიანულად, არაქრისტიანულად თუ ანტიქრისტიანულად. იგი საყოველთაო მოვლენაა და მას გვერდს ვერც ქრისტიანობა აუვლის; იგიც თანამონაწილე და თანაპასუხისმგებელია ამ ვითარებაში [40, 81].

ახლა კი საკუთრივ ქრისტიან ეკუმენისტთა მიერ შინაშენებულ მიზეზთა შესახებ, რომელიც განაპირობებს თითქოს ეკოლოგიურ კრიზისს. ბიბლიურად თითქმის ყველაფერი რიგზე ყოფილა — ბაჭირო იყო მხოლოდ ადამიანთა მიერ „გაფრთხილებათა ყურადღება“. თავის დროზე ადამიანებმა იგი ვერ ილეს ყურად, დღეს კი დაგვიანებით ბევრი მიხვდა შეცდომის სათავეებს, მაგრამ გამოსწორებისათვის ყველა როდია მზად. „ცოდვათა სიმრავლე“ მძიმე ტვირთად განიცდება და მის დასაძლევად აღსარებაც არაა საკმარისი და მანც, ყველაფერი აღსარებით უნდა დაიწყოს, იმის გაცნობიერებით, რომ თურმე დღემდე გამრუდებული გზით გვივლია. ერთ ნიმუშად „პროცესის ღვთისმეტყველების“ შემქმნელს — უაიტხედს ჰაახელებენ. დიდი მეცნიერული გზა მას დაუსრულებია მტკიცებით — „ღმერთი ყოველი ქმნილების თავში და ყოველ ქმნილთან“. ამგვარი მტკიცება ფილოსოფიის ისტორიისათვის უცხო არ არის, მაგრამ მის ღირებულებას ზრდის სწორედ ის გარემოება, რომ იგი ქვეშაირტებად დააფიქსირეს მაშინ და მის შემდეგ, რაც მეცნიერულ-ტექნოლოგიური მსოფლმხედველობით შეიარაღებულმა კაცობრიობამ ერთხელ იგი უკუაგლო: ბუნებასთან პარიტეტის აღდგენა ამ მსოფლმხედველობით აღარ ხერხდება — ადამიანს აღარ სურს უარი თქვას თავის აღმატებულობაზე. ერთადერთი გამოსავალს ხედავენ კვლავ ისეთი ინსტანციისავენ მიბრუნებაში, რომლის თვალშიც ერთ სიბრტყეზე განლაგდებიან „უზომოდ განდიდებული ადამიანური ქმნილებანი“ და „პირველქმნილი“ ბუნება. ადამიანებს ვერც აძიერიდან წავართმევთ უნარს და მიზანსწრაფვას — იყენენ შემოქმედნი, მაგრამ ეს შემოქმედება უნდა აგრძელებდეს!

დღეს ღვთიური შემოქმედების ერთიან პროცესს, არ უნდა უპირისპირდებოდეს „პირველქმნილს“. ამის მიხედვრით უნდა დაიწყოთო ეკოლოგიური საფრთხის თავიდან აცილება.

ქრისტიანი ეკოლოგებისათვის ამოსავალი, რა თქმა უნდა, სამყაროს ღვთიური შემოქმედების ბიბლიური ამბავია. იქმნა ყოველივე ღმერთის მიერ და ბოლოს იქნა „ხატად ღმერთისა“ თვით ადამიანი. ბიბლიიდან ცხადია, რომ ღმერთმა ადამიანს გარკვეული უპირატესობა მიანიჭა — ყოველივეს „მთავრობდეს“ და ეუფლებოდეს“, რაც კი იქნა. ბოლოს ღმერთმა „დაასხა, სამოთხე ედემისა აღმოსავალით და დადვა მუნ კაცი იგი“, რომელიც შექმნა „საშვებელისა საქმედ მისა და დაცვად“. ამ სამოთხეში ყველაფერია ადამიანისათვის. აეკრძალათ მხოლოდ ჭამა ნაყოფისაგან ხისა „ცნობადისა კეთილისა და ბოროტისა“. აი, ეს იდილიური ვითარება დაარღვიეს სამოთხის პირველმა მოსახლეებმა და თურმე აქედან იწყება „დიდი ცოდვების ისტორია, რომლის ერთ მონაკვეთშიც „ეკოლოგიური კრიზისიც“ მომაკვდინებლად მოგვევლინა. მომაკვდინებელი სახით ის დღეს წარმოსდგა. თორემ პირველი ცოდვიდანვე იგი თანდათან მზადდებოდა. ხომ არ ვივარაუდოთ, ასეთ ვითარებაში, რომ ღმერთმა თვით შეამზადა ადამიანი ცოდვათათვის? ჯერ იგი „ხატად თვისა“ შექმნა, ხოლო შემდეგ მთელი მის მიერ ქმნილი სამყაროს „მთავრობა“ და „დაცვა“ დააკისრა, ე. ი. თავისი საქმის გაგრძელება მიანდო. აქედან ხომ ერთი ნაბიჯი იქამდე, ადამიანმა თავი თვისი ღმერთს გაუტოლოს! პირველი ცოდვა ამ მიმართულებით ადამიანის პირველადი მცდელობაა „ღმერთთან გატოლებასა“, ხოლო მთელი დანარჩენი ისტორია დღემდე გაგებულია ერთ „დიდ ცოდვად“. ღმერთის მიერ ქმნილი სამყაროს მიმართ ადამიანებმა „მფარველისა და მცველის“ ფუნქცია გაბატონებითა და იარცვით შეცვალეს, იგრძნეს რა თავი ბუნების ბატონ-პატრონად (მეცნიერებმა და ტექნიკის წყალობით), იერიში შემდეგ თვით ღმერთზე მიიტანეს და, როგორც თვითონ ეგონათ, იგი მოკლეს კიდევ. ახალი აღთქმის საშუალებით ჩვენ მოწმენი ვხდებით თითქოს ისტორიული ფაქტისა — ღმერთი მართლა მოკლეს ადამიანებმა. მაგრამ ეს ხომ აპოკალიპტიურად დაპროგრამებული იყო თავიდანვე: ქრისტე ხომ თვითვე აცხადებდა, რომ მისთვის გარდუვალაა ჯვარცმაც და აღდგომაც. მაშ, რაღაში ედებათ ბრალი ადამიანებს, ნუთუ იმაში, რომ „სოფელსა შინა იყო, სოფელი მის, მიერ შეიქმნა და სოფელმა იგი ვერ იცნა“? [იოანე, 1—3]. დიახ, ეს ედებათ ბრალად ადამიანებს; მით უმეტეს ეს ბრალდება უნდა წაეყენოთ იმ თაობებს ადამის მოდგმისა, რომელთაც კარგად უწყიან ქრისტეს ჯვარცმისა და აღდგომის ამბავი, მაგრამ მაინც აგრძელებენ „ღმერთის

მკვლელობის“ ისტორიას, რომელიც თავის კულმინაციას ჩვენს საუკუნეში აღწევს.

ბიბლიური ღმერთი თავის მიერ შექმნილ ადამიანს ყოველ ნაბიჯზე „ემშაყუელ“ გამოცდას უწყობს; ადამიანი რატომღაც ხშირად „იქრება“ და ღმერთი ამას ყოველთვის ცოდვად ჩაუთვლის მას. თუ როგორ არ უნდა ჩაიჭრას „ემშასთან ბრძოლაში“ ადამიანი, ამის სანამუშოო მაგალითი ქრისტემ აჩვენა, მაგრამ ამის შემდეგაც ვერ იქნა და ადამიანმა თავი ვერ დააღწია ცდუნებას. რაშია საქმე? ნუთუ ამის შემდეგ მაინც არ უნდა ცდილიყვნენ ღვთისმსახურნი შეეცვალათ ადამიანთა ისტორიის ხედვის რაკურსი? დღევანდლობასთან (ტექნოლოგიურ მსოფლმხედველობასთან) ფეხაწყობით სიარული თვით ქრისტიანობას ჩაუთვალეს „ცოდვად“; ამიტომ რადიკალურ განახლებათა ძიებაში კვლავ „ქრისტეს ნიმუშია“ ძალაში, „რომელი იგი არს ხატი ღმერთისა უხილავისა, პირმშო ყოველთა დაბადებულთა, რამეთუ მის მიერ დაებადა ყოველივე ცათა შინა და ქვეყანასა ზედა, ხილულნი და არახილულნი, ანუ თუ საყდარნი, ანუ თუ უფლებანი, გინა თუ მთავრობანი, გინათუ ხელმწიფებანი; ყოველივე მის მიერ და მისა მიმართ დაებადა“ (პავლე, კოლასელთა მიმართ, [1, 15—16]. „ყოველივე მის მიერ შეიქმნა და თვითნიერ მისა არც ერთი რა იქნა, როდენი — რა იქნა“ [იოანე, 1—3]. „ხოლო რომელი — იგი წინასწარ გააჩნია, მათცა უწოდა; და რომელთა — იგი უწოდა, იგიცა განამართლა; და რომელიც — იგი განამართლა, იგინიცა აღიდა“ (პავლე, რომელთა მიმართ, 8—30). აი, ამ სინამდვილის ხელყოფა ეკრძალებოდა თურმე ადამიანს. რატომ? ნუთუ იმიტომ, რომ „ყოველი ქმნილი“ ადამიანის გვერდით მართლაც თანაბრადღირებულია? დღეს ბევრი ღმერთისმეტყველი ამას ასეც თარგმნის, მაგრამ დედა-აზრი აკრძალვისა, ვფიქრობთ, სხვა ვითარებას ამქლავნებს. გავიხსენოთ ადგილი „დაბადებიდან“; ადამსა და ევას აეკრძალათ ჭამა ნაყოფისა ხისაგან „ცნობადისა კეთილისა და ბოროტისა“, „რათა არა მოჰყვდნენ“. გველმა, რომელმაც აცდუნა ევა, ერთი „საიდუმლოც“ გაუმჟღავნა მას: ამა ხილისა ჭამით... „არა სიკუდილით მოჰკუდეთ“ — „რამეთუ უწყოდა ღმერთმან, ვითარმედ: რომელსა დღესა სჭამოთ მისგანი, განგებენენ თქვეუნი თვალნი და იყვნეთ, ვითარცა ღმერთნი...“ [11, 4—5]. მაშ, სიკვდილი ამ შემთხვევაში ბიბლიურად ნიშნავს არა ფაქტიურ სიკვდილს. ადამიანისათვის სიკვდილის მაუწყებელია ღმერთთან გაჭიბვების მცდარ გზაზე შედგომა, „ამა სოფლისა სიბრძნით“ ღმერთთან დაპირისპირება. დღევანდლობის ენაზე გადატანილი ეს ვითარება ნაცნობ სურათს აღგვს; ადამიანთა მეცნიერულ-ტექნიკურმა ორიენტაციამ მოაქცია კაცობრიობა ჩიხში, მოაახლოვა საყოველთაო „კატასტროფა“. ეს კი ისეთი სურათია, რომლის ნამდვილო-

ბაზე დღეს არა მხოლოდ ღვთისმეტყველები ლაპარაკობენ. თავის მართლებას, რომ ქრისტიანობამ თავიდანვე სწორი გაფრთხილება მისცა თითქოს კაცობრიობას, ვერაფერი ნუგეშის მომცემია, კიდევ რომ ვაღიაროთ ამ გაფრთხილების ქეშმარიტება. თუ „ცოდვის ისტორია“ მაინც გრძელდება და წამლავს საკაცობრიო ატმოსფეროს, მას მკურნალობა სჭირდება. აქ იყრის თავს ბევრი სიძნელე; საჭიროა ორიენტაციის შეცვლა, კერძოდ ტექნოლოგიურ მსოფლმხედველობაზე უარის თქმა, ქეშმარიტი მასშტაბის დადგენა. ამ მიმართულებით მეცნიერებას და ტექნიკას ვერ უმუშავნია; პირიქით, ამ გზით მავალი ადამიანები თურმე კარგავენ ქეშმარიტ ადამიანურ ძალებს და ექცევიან „სატანის ტყვეობაში“, ხოლო ამის დაფიქსირება, როგორც ითქვა, ქრისტიანებს დღეს არ ეთვლებათ დამსახურებად. თუ ქრისტიანობა კვლავ თვლის თავს მოწოდებულად იყოს „შემწედ ადამიანთა“, მან უნდა მიიღოს მონაწილეობა რევოლუციაში, რომელიც ძირითადად შეცვლის მიმართებას ადამიანებისა მიწიერ არსებებთან და ერთმანეთს შორის, ასევე გაუღოსო კარი უფრო „ფართო ეკუმენობას“. რომელიც არაქრისტიანულ სამყაროსაც მოაქცევს ამ რევოლუციისაკენ. ასეთი აზრისანი არიან დასავლეთის პროგრესულად მოაზროვნე მეცნიერები, რომელთაც ქეშმარიტად აწუხებთ კაცობრიობის მომავალი. ამაში მათ არ შეიძლება არ დავეთანხმოთ, მაგრამ როგორც უკვე აღვნიშნეთ, საკითხს მეორე მხარეც აქვს, რომელიც მათთვისაც შეუძნეველი რჩება: რაც არ უნდა კეთილი ნებით იყვნენ შემართული, ვერც ქრისტიანი ეკუმენისტები, ვერც სპეციალისტი ეკოლოგები „ეკოლოგიური კრიზისის“ დღევანდელ პრობლემას დადებითად ვერ წყვეტენ.

პირველად უნდა დაზუსტდეს საკითხი — როდის იგრძნო ადამიანმა ეკოლოგიური საფრთხე. ფაქტია, და ამას ყველა აღნიშნავს, რომ „ეკოლოგიური კრიზისი“ ისტორიულად მომზადდა თანდათანობით და, თუ შეიძლება ითქვას, შეუძნეველად. კრიზისად კი იგი მხოლოდ დღეს აღიქვა კაცობრიობამ. განა რა მოხდა ასეთი შემთხვევითი? ხომ ცნობილია ისიც, რომ ჰუმანიტური იდეები კაცობრიობას არასოდეს შემოღევია, განსაკუთრებით კი ვლადიმერ ე. წ. რენესანსულ ჰუმანიზმზე, რომელმაც თავისებური დასაბამი მისცა „ადამიანური საწყისის“ ახალ აღზევებას, ადამიანურის ამაღლებას. ისიც ხომ ფაქტია, რომ აქედან მოყოლებული ისტორიული პერსპექტივა ოპტიმისტურად მოჩანს და ამას ადასტურებს ყველა კულტურულ განზომილებათა მანაკლე არნახული მასშტაბები. ნუთუ ამდროინდელი ჰუმანიზმიც სცოდავდა რამეში? ნუთუ ჰუმანიზმი არ იყო წარმოდგენილი შესაფერისი დოზით, რომ თავიდან აეცილებინა ჩვენთვის

დღევანდელი კრიზისი, არის თეორიები, სადაც მტკიცდება სწორედ ამგვარი ჰუმანიზმის შეზღუდულობა. „ღმერთის ჩამოცლებით“ ხელფეხგახსნილი ადამიანი ყოველივეს დაუპირისპირდა „მოქმადობის პოზიციით“, ყოველივე არსებულს შეხედა როგორც საშუალებას მის განსაღიღებლად. ასე გადაღებული ადამიანის პოზიცია მონათლესო ჰუმანიზმად და აქედან იწყება კიდევ ახალი დეზორიენტაცია. როდესაც „ეკოლოგიურმა კრიზისმა“ შეაწუხა, ადამიანი მხოლოდ მაშინ ჩახვდა თავისი ჰუმანიზმის შეზღუდულობას: თურმე ჰუმანიზმობა არა მხოლოდ უშუალო მოყვასზე ზრუნვით იზომება, არამედ მოიცავს უფრო დიდ საზრუნავსაც — ყოველივე არსებულის არსებობაზე პასუხისმგებლობასაც. „ადამიანური სიმძლავრე“ ხელს არ უნდა გვიშლიდეს ვცნოთ ღირებულება ყოველივე არსებობისა, რომელიც გვიქმნის ბუნებრივ საარსებო გარემოს.

ამის საწინააღმდეგო მარქსიზმს შეიძლება არაფერი ჰქონდეს, რომ კვლავ თავს არ გვახსენებდეს ერთი გარემოება: რამ შეუწყო ხელი ადამიანთა ამგვარ დეზორიენტაციას. ჯერ ისტორიულად ისიც ხომ მოხდა, რომ ჰუმანიზმი აღმოცენდა როგორც ზრუნვა საკუთრივ ადამიანებზე. რატომ დასჭირდა ადამიანს „თავისი მოვალეობის“ შეხსენება, აბა სხვა რა საზრუნავი უნდა ჰქონოდა მას? აქ თქვა თავისი სიტყვა მარქსიზმმა. მართლა დაემართა ისტორიას რაღაც „უსამართლობა“, მაგრამ იგი არა მხოლოდ ეთიკურ ტერმინებით აღსაწერი ვითარებაა. თქმა იმისა, რომ იგი ცუდია, ბოროტებაა, ჯერ კიდევ არაფერს ნიშნავს. თვით შეფასების ამ დონეზე დატოვებაც შეუძლოა: ცუდია, ბოროტებაა, მაგრამ შეიძლებოდა კი მისი თავიდან აცილება? შეიძლება ეს ე. წ. ცუდი, არასამართლიანი ეტაპი ისტორიისა ისეთი ორგანული კომპონენტია მისი, რომ ამზადებს ადამიანს ახალი სიმძლავრებისათვის: მარქსი კი არ ლანძღავს ისტორიას ამ უსამართლობის გამო, იგი მეცნიერულად დაადგენს, რომ კერძო საკუთრების ინსტიტუტის გაჩენით დასაბამი მიეცა ადამიანური ძალების გაუცხოებას, რამაც ჯერ ადამიანი აქცია „ადამიანისათვის მგლად“, ხოლო შემდეგ ადამიანი ბუნებასაც ასევე მგლად „მოველინა, ვისაც არ სურს ადამიანის დატოვება ამ დონეზე, მან უნდა იბრძოლოს ამ „უსამართლო და არაჰუმანიური სინამდვილის“ მკვებავი ძირების — კერძო საკუთრების წინააღმდეგ. მოგვიანებით მარქსი „ცოდვილი ისტორიის“, „უსამართლო საზოგადოების“ მისამართით ბევრ საქმეარ სიტყვასაც იტყვის. ეს ეხება განსაკუთრებით ისტორიაში კაპიტალიზმის ფაზას, რომელმაც რეალურად წარმოაჩინა კაცობრიობის მხსნელი ძალა პროლეტარიატის სახით. ამგვარი ძალა მხოლოდ „კერძო-მესაკუთრული ინსტიტუტის“ არსებობის უმალლეს დონეზე შეიძლებოდა წარმოჩენილიყო [9, 51]. ამ კონტექსტში შეიძლება დამაჯერებლადაც გამო-

იყურებოდეს ჩვენ მიერ უკვე ნახსენები კალიფორნიელი პროფესორის როზაქის მტკიცება — პიროვნებად ადამიანი პირველად მაშინ აღიქვამს თავს, როდესაც სოციალური სისტემიდან მომდინარე ჩაგვრას განიცდისო. დიახ, შეიძლება აქედან იწყება მართლაც პიროვნების და საერთოდ ადამიანის ფორმირება. ე. წ. ბიბლიური „ცოდვის ისტორია“ ხომ ადამიანს ადამიანად მაშინ ადგენს, როდესაც „მტერს გაუჩენს“ ღმერთის სახით, მანამდე კი იგი იყო სამოთხეში „საშვებელისა საქმედ მისა“. მარქსიზმი კერძო საკუთრების ლიკვიდაციის გზით გვიპირდება ყოველგვარი გაუცხოების თავიდან მოცილებას და ამდენად, ადამიანური ძალების სრულ გამოვლენას. მანამ კი ყოველგვარი კრიზისები, მათ შორის ეკოლოგიურიც — ძირითადად სოციალური უთანასწორობის თანმხლები მოვლენებია. მარქსის ერთი ცნობილი თეზისი — გარემოც საჭიროებსო თვით აღზრდას — ნათლად მიგვანიშნებს იმაზე, რომ საკუთრივ ადამიანური გარემოს — სოციოგარემოს პროფილაქტიკა საწინდარი უნდა გახდეს ბუნებრივი გარემოს სასურველ კალაპოტში ჩასაყენებლად. ამ რთულ რეკოლუციურ გზაზე თვით რელიგიურობის სწორი შეფასებაც „ადამიანური გარემოს აღზრდაში“ ერთ ხელშემწყობ პირობად უნდა ჩაითვალოს .

რელიგიების „ბედი“ მეცნიერულ-ბიქნიკური რევოლუციის
პირობებში

მარქსისტულ-ლენინურ ფილოსოფიაში გარკვევით და კატეგორიულად დადგენილია რელიგიების სამომავლო პერსპექტივა: ვინაიდან რელიგიები გაგებულია სინამდვილეს ფანტასტიკურ ასახვად, რაც თვით „გაუკუღმართებული“ სოციალური სინამდვილითაა ნაკარნახევი, სათანადო სოციალური პროგრესის შედეგად ცნობიერებამაც უნდა მიაკვლიოს თავის ნამდვილ დანიშნულებას და აღარ მოიტყუოს თავი ფიქტიური სახეებითა და წარმოდგენებით. მაგრამ სოციალური პროგრესი საერთოდ თავის გარკვეულ პირობად მეცნიერულ-ტექნიკურ პროგრესს გულისხმობს. ამდენად, მომავალში მეცნიერებისა და ტექნიკის განვითარების, სოციალურ უსამართლობათა აღკვეთის კვალობაზე რელიგიები შეწყვეტენ თავის ფუნქციობას. ასე შეიძლება ზოგადად დავაფიქსიროთ მარქსისტული ფილოსოფიის მიერ გამოტანილი განაჩენი რელიგიების მისამართით.

ეს ზოგადად, ფაქტიურად კი არაა დადგენილი, თუ როდის უნდა ვივარაუდოთ ასეთი ვითარების დადგომა. მიმდინარეობს მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუცია მსოფლიო მასშტაბით; ამ პროცესის შეჩერება არც ვინმეს უტოია და არცაა ნავარაუდები. ასევე ფართო მასშტაბით განხორციელდა სოციალური გარდაქმნები, რითაც „გაუკუღმართებულმა“ სინამდვილემ სასიკეთოდ იცვალა სახე. მიუხედავად ამისა, რელიგიები კვლავ განაგრძობენ არსებობას, კონსტიტუციურად გარანტირებულ არსებობას. ერთი მხრივ, მეცნიერებისა და ტექნიკის არნახულმა მიღწევებმა, მეორე მხრივ, უღრმესმა სოციალურმა ძვრებმა და გამიზნულმა ათეისტურმა პროპაგანდამ ძირეულად შეარყია რელიგიების ავტორიტეტი, მაგრამ მათ ფაქტიურ არსებობას არაფერ არ ემუქრება და გარკვეულად სახელმწიფო კანონიც კი იცავს მათ. ასეთ ვითარებაშია სწორედ ჰაჭირო გაირკვეს მათი არსებობის თეორიული თუ პრაქტიკული სტატუსი, გაირკვეს ჰავარაუდო წყაროები, რომლის გამოც საზოგადოებრივი ორგანიზმი ითმენს, და გარკვეული დროითაც მოითმენს, ერთი შეხედვით შეუთავსებელ იდეოლო-

გიურ ფიქციას. ეს მით უმეტეს, თუ ვივარაუდებთ იმ გარემოებასაც, რომ რელიგიების „ათვალისწინება“ არაა მხოლოდ სოციალისტური ცხოვრების წესიდან მომდინარე „კაპრიზი“. ქვეყნებში, სადაც კი წარმატებით იმკიან მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის შედეგება, რელიგიებს ძველი ცხოვრებით აღარ ეცხოვრებათ.

ვიდრე ჩანაფიქრი კუთხით შევხებოდეთ დაყენებულ პრობლემას, ვფიქრობთ რამოდენიმე გარემოების გათვალისწინება გამოგადგება პრობლემის უკეთ ნათელსაყოფადაც და მისი გადაჭრის გზების სწორ მიმნიშნებლადაც.

1. უთუოდ სწორი გამოდგა ისტორიული ტრადიცია ფილოსოფიაშიც და საკუთრივ თეოლოგიაშიც, რომლის მიხედვითაც ნაუვარაუდები იყო რელიგიების ავტორიტეტის დაცემა მეცნიერული შემეცნებას დიაპაზონის გაფართოების კვლობაზე. „ამა სოფლის სიბრძნით“ გატაცება ვერავითარი შეზღუდვებით ვერ აღიკვეთა და დღეისათვის ამ სიბრძნის ფანტასტიკური შედეგებით კატასტროფულად დაეცა რელიგიების ავტორიტეტი მრევლის თვალში; და ეს შეიმჩნევა გლობალური მასშტაბით.

2. იაიცი ფაქტია, რომ სამეცნიერო-ტექნიკურმა რევოლუციამ კაცობრიობა ურთულესი პრობლემების წინაშე დააყენა: ა) თავი იჩინა ეკოლოგიურმა სიძნელებმა, რომლის გადაჭრაც ადამიანთა სასიცოცხლო ინტერესებს ემთხვევა; ბ) დადგა ტრადიციულ ღირებულებათა გადაფასების ისეთი ფაზა, საიდანაც გამოსავალს ორიენტაციის რადიკალურ შეცვლაში ხედავენ; ვ) ორი განსხვავებული სისტემის არსებობის პირობებში თერმო-ბირთვული ომის საფრთხე სრულიად არაორაზროვნად აყენებს „ადამის მოდგმის“ ყოფნა — არყოფნის საკითხს.

3. ამგვარად დაფიქსირებულ საკაცობრიო ვითარებას პრინციპულად ორი საპირისპირო თვალსაზრისი მიესადაგება: ა) თუ მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესი გარდუვალა და ამდენად თუ მას მიიწინებულებული შედეგები მოყვება, მათგან თავისდალწვევის არავითარი პერსპექტივა არ ჩანს. აქედან კი — უკიდურესი პესიმიზმი, საყოველთაო კატასტროფის მოლოდინი მხოლოდ. ასეთი თვალსაზრისის მქადაგებლნი ფაქტიურად არსებობენ, მას იზიარებენ ზოგიერთნიც თეოლოგთა წრეებში; ბ) მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესი რომ გარდუვალა. ამან სასიკეთოთ უნდა იმუშაოს ისტორიაში. იგი მოწოდებულია სწორედ მხსნელად და არა დამლუპველად. თეოლოგთა ერთი ნაწილიც უერთდება ამ თვალსაზრისს და ხსნის დიად გზაზე მეცნიერულ მიღწევებსაც აპოკალიპსურად დაპროგრამებულ დადებით მომენტად გაიაზრებს.

4. მოახლოებული კატასტროფის საშიშროებამ ერთობლივი საზრუნავი გაუჩინა თითქოს ფილოსოფოსებს, თეოლოგებს, პოლიტიკოსებსა და მეცნიერებსაც კი. ასეთ ვითარებაში და ამ ფონზე უნდა დადგინდეს ზრუნვის კეშმარიტი ობიექტიც და კეშმარიტი მზრუნველიც. ამის გარკვევაში არაუკანასკნელი სიტყვის თქმის უფლებას ისტორიას ანიჭებენ, ისტორიაში კი განაჯუთრებულად გამოყოფენ ბიბლიურ მოძღვრებას.

ყოველგვამ გარემოებათა გათვალისწინებით და შესაძლო ზუსტი გააზრებით უნდა გაირკვეს რელიგიების თავსობადობის საკითხიც თანამედროვე მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის გარდუვალ შედეგებთან. ერთია რელიგიის მესვეურთა დაყენებითი მტკიცება იმის შესახებ, რომ თითქოს სწორედ ახლა, ამ მომენტისთვისაა სარეალიზაციოდ მოწოდებული ყველა დიდი რელიგიური ჩანაფიქრი. სულ სხვაა, თუ რა შედეგებს უნდა მოველოდეთ ამ ე. წ. რეალიზაციისაგან. წინდაწინ დადებით ფაქტად შეიძლება ის დავაფიქსიროთ, რომ დღევანდელ არასტაბილურ და კრიზისულ პირობებში ბევრი რელიგიური მოაზროვნე თუ მოღვაწე დიდ ჰუმანურ ინიციატივათა თანამდგომად და აქტიურ მხარდამჭერად გვევლინება. ვთქვათ, რომ საჭიროა ეკოლოგიური კრიზისისაგან თავის დასაღწევად ერთობლივი ზრუნვა, ან რომ მსოფლიოს ლატაკი რეგიონებისათვის დამხმარე ხელის გასაწვდენად თანაბრად უნდა დაირაზმონ მოწინავე ქვეყნები, რომ უნდა აღმოიფხვრას თერმობირთვული ომის საშიშროება — ამ გადაუდებელი სადღეობო პრობლემების დადებითად გადაჭრისათვის აქტიურად იბრძვის ბევრი თეოლოგი თუ საეკლესიო მოღვაწეც.

ჩვენს მიზანს ასეთ ვითარებაში წარმოადგენს პრინციპული შეფასება იმ მსოფლმხედველობრივი პოზიციისა, რომელსაც რამოდენადმე შელაშაზებულნი სახით, მაგრამ მაინც იცავენ დღეს თეოლოგია.

დავიწყოთ ჩვენ მიერ მინიშნებული (1) გარემოებით. ცნობილია, რომ რელიგიურ დოგმატებში ცხადზე უცხადესად დამობილია გატაცება „ამა სოფლისა სიბრძნით“ იმის საბაბით, რომ ეს სიბრძნე თითქოს ფაქტიურად იწვევს ადამიანთა ჩამოცილებას კეშმარიტი ადამიანური მიზნებისაგან, უბიძგებს მათ გადალახული, დაძლეული ცხოველური საფეხურისაკენ. ეს სიბრძნე ხშირად „ეშმაკისეულადაცაა“ შეფასებული. რა უნდა იგულისხმებოდეს ამ სიბრძნეში? ბიბლიურად ეს სიბრძნე უდრის „სიცოფეს ღვთის მიმართ“. უფრო ზუსტად, ეს სიბრძნე უპირისპირდება ღვთიურის რწმენას (ღვთიურისადმი სიყვარულს). თუ ღვთიურის რწმენის, ღვთიურისადმი სიყვარულის შინაარსი გაგებულა კეშმარიტ ადამიანურ პოზიციად, ცხადია „ამა სოფლისა სიბრძნე“ ყოველთვის კონფრონტაციას შექმნის მასთან. ასეთ შემთხვევაში თვით „ღვთიურია“ გასაშიფრი. ღვთიური

უფრო მაღალია, არაეფემერული და მარადიულია, უკვდავების დამფუძნებელია და, ამდენად, ადამიანთათვის მეტად ღირებული. „ამასოფლისა სიბრძნე“ წარმავალი, გარდამავალია „განქარებადია“ და ამდენად ნაკლებღირებული. აქედან ბიბლიური დასკვნაც: ქეშმარიტი სიყვარულის ობიექტი უნდა იყოს მეტადღირებული, ვიდრე ნაკლებღირებული. ისაა სწორ კვალზე შემდგარი, ვინც მაღალღირებულზეა დამიზნებული. შეიძლება მეტყველებდე კაცურად, ანგელოსის ენაზეც კი, მაგრამ თუ სიყვარული არ გაგაჩნია, ემსგავსები რვალს. „რომელი ოხრან, გინა წინწილანს, რომელნი ხმობედ“. უფრო მეტიც — შეიძლება ფლობდე წინასწარმეტყველურ საიდუმლობებსაც. „ყოველივე მეცნიერებას“ (ესეც, „ამას სოფლისა სიბრძნეს“ ნიშნავს!), მაგრამ უსიყვარულოდ „არავე — რამე“ ვიქნებით; ვინაიდან „სიყვარული არასადა დაეარდების“, ყოველივე სხვანი კი „განქარდენ“. დააზუსტებს „ამა სოფლისა სიბრძნეს“ ისიც, რომ თურმე „მცირე — რა მე ვიციით და მცირედ — რა მე ვწინასწარმეტყველებთ... ხოლო რაჟამს მოიწიოს ს რ უ ლ ი ი გ ი (ხაზგასმა ჩემია), მაშინ მცირედიც იგი განქარვდეს“ [12. 421]. აქედან მომდინარეობს ბიბლიური ზეწოდებაც — „შეუდექით სიყვარულს“. ამ კონტექსტში, როგორც ითქვა, სიყვარული „ღვთიურის სიყვარულია“, რომლის დემონსტრაცია ჯერა მოხდენილი: როდესაც ვმეტყველებთ, „ვეტყვით კაცთა“, რომ არ გამოგვივიდეს „ვითარცა ჰაერსა მეტყველი“, უნდა მოვუხმობდეთ „გონებას“, ვინაიდან „რომელნი იტყვიან ენითა, თავსა თვისა აღაშენოს, ხოლო რომელი წინასწარმეტყველებდეს (გონით ხმობდეს — ვ. გ.), კრებულსა აღაშენებს“. ამიტომ „ლოცვაა ს უ ლ ი თ ა“ უნდა ახლდეს „ლოცვაც გონებითა“. ენით ლოცვის შემთხვევაში მხოლოდ „სული ილოცავს“, ხოლო გონება უნაყოფო არს“. გასაგებია აქედან ქადაგებაც: „ძმანო, ნუ ყრმა იქმნებით გონებითა, არამედ ბოროტისათვის ყრმა იყვენით, ხოლო გონებით სრული იყვენით“ [12. 422]. „გონებით ყრმად ყოფნა“. ნიშნავს სიყვარულის ნამდვილი ობიექტიდან მოცილებას, მის ვერ დანახვას. ე. ი. ბოროტების გზაზე შედგომას. მაშ, გონებით ვეზიარებით მხოლოდ სიყვარულს, ეს კი ნიშნავს „კრებულსა აღაშენებდე“ და არა თავსა თვისსა. გამოდის, რომ „მცირედ-მცოდნეობით“, ანუ „ამა სოფლისა სიბრძნით“ ადამიანი იმკის „თვისცა აღსაშენებელ“ მოსავალს, ხოლო გონით მხმობელნი კი იღვწიან მოყვასისათვის.

თუ ეს ნამდვილად ასეა, შერისხვა „სიბრძნისა ამ სოფლისაი“, დამაჯერებლად გამოიყურება. არის კი ნამდვილად ასე?

არაორაზროვნად დგინდება, რომ ეს სიბრძნე თავისი შინაარსით უტოლდება, ემთხვევა ყოველივეს, რაც: კაცობრიობამ მეცნიერე-

ბისა და ტექნიკის სახით დღემდე მოიმოქმედა. უფრო მეტიც, ამ სიბრძნეს ერწყმის გარკვეულად ფილოსოფოსთა და ხელოვანთა დიდო მემკვიდრეობაც. ვიცით ისიც, რომ ფილოსოფოსები და ხელოვნების ხალხი უფრო ვერ დათმეს რელიგიებმა და ერთ პერიოდში საკუთარ სამსახურშიც კი ჩააყენეს, მაგრამ ვერ მოხერხდა მეცნიერული პროგრესის შეჩერებაც. გასულ საუკუნეშივე მეცნიერების, ხელოვნებისა და ფილოსოფიის მანამდე არნახულმა განვითარებამ იმ ზომამდე მიაღწია, რომ ბევრმა საღად მოაზროვნემ იგი „ღმერთის სიკვდილის“ მომასწავებლად გაიაზრა. ჩვენ სწორად შევაფასეთ რელიგიის შესვეურთა თავიდანვე გამოკვეთილი პოზიცია: „ამას სოფლისა სიბრძნე“ ემუქრებაო ღვთაებრივს. ამ პოზიციის შემდეგ მეცნიერებისა და ფილოსოფიის ხალხი შეუერთდა იმ განსხვავებით მხოლოდ, რომ მათთან მეცნიერული ელემენტის ზრდა-განვითარებას ადამის ვოდგმა ქეშმარტი თავისუფლებს გზაზე უნდა დაეყენებინა, გამოეხსნა იგი ფიქტიურის ტყვეობისაგან. ნაგულისხმევი იყო ისიც, რომ მეცნიერულ პროგრესს უნდა მოყოლოდა ყოველივე ადამიანურის სრულყოფა — პირველ რიგში, რა თქმა უნდა, ზნეობრივი სრულყოფა. უფრო გარკვევით: ფილოსოფოსებმა და მეცნიერებმა ადამიანს. მიანიჭეს ავტონომია, მიანდეს საკუთარი ბედის ლეითგამგებლობა და ამით ფაქტიურად შეუცვალეს ტრადიციული ორიენტაცია. ამ შედეგს ფილოსოფიაში პრინციპულად ორი განსხვავებული ინტერპრეტაცია მიეცა. ერთ შემთხვევაში ორიენტაციის შეცვლა გაგებულ იქნა როგორც „ღმერთის შეცვლა ადამიანით“; „ღმერთმა ვერ იმუშავა“ დანიშნულებისამებრ და მას არც შეეძლო ამგვარად ემუშავნა, ვინაიდან თავიდანვე თითქოს უკანონოდ დაიმკვიდრა ორიენტირის ადგილი. ღმერთის „შეცვლა“ ამ შემთხვევაში მის მოცილებას ნიშნავდა და ორიენტაციის პრინციპულ შეცვლასაც. სხვა ინტერპრეტაციის მიხედვით რელიგიური ჩანაფიქრი პრინციპულად ადამიანთა სწორ ორიენტაციას ემსახურებოდა, მაგრამ „ამასოფლისა სიბრძნესთან“ კონფრონტაციით მისი რეალიზაცია ვერ მოხერხდა. მხოლოდ მეცნიერულ პროგრესს შესწევს ძალა აკეთოს „ღვთისმიერი საქმეები“ ქვეყნად. ამ ბოლო ინტერპრეტაცია გასრულად შეუერთდნენ დღეს ის თეოლოგებიც, ვინც მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესი აღიარეს ღვთიურ საქმეთა სარეალიზაციო პროცესის მოუცილებელ ელემენტად, თუმცა თვით თეოლოგები არ მიიჩნევენ ამ გარემოებას პრინციპულ დათმობად. თუ შემობრუნებად. „ილოცვიდე არა მხოლოდ სიტყვითა“, ან რომ „არა მხოლოდ პურითა“ გვეცხოვრების, თავიდანვე ითვალისწინებდა სამკვეყნო საქმეთა აუცილებლობასაც, მაგრამ არ მიიჩნევდა მას ადამიანური ყოფის ფუნდამენტურ ნიშან-თვისებად. ადამიანი

იწყება მხოლოდ ამის შემდეგ. თუ აღიარებულია დღევანდელ სამეცნიერო-ტექნიკური რევოლუციის კანონიერება, ეს მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ის უკიდურესად ძაბავს ვითარებას, რომელმაც უნდა წარმოაჩინოს (ან შეგვახსენოს) კემპარიტადამიანური.

უკვე მივანიშნეთ იმაზეც, რომ ე. წ. დაძაბული ვითარება რიგ ფილოსოფოსებთან შეფასებულია კრიზისად, რომელიც მომზადდა ისტორიულად სციენტრალურად (გარკვეული აზრით — მეტაფიზიკურად) ორიენტირებული კაცობრიობის საქმიანობით. ამ კრიზისიდან გამოსავალს კი მხოლოდ ორიენტაციის პრინციპულ შეცვლაში ხედავენ. ფილოსოფოსთა ასეთი პოზიცია ფაქტიურად უნისონშია თეოლოგების ძირეულ პოზიციასთან, თუმცა, როგორ საოცრებადაც არ უნდა მოგვეჩვენოს, თეოლოგები მეტ შემწყნარებლობას იჩენენ მეცნიერების მიმართ.

შეპირისპირებათა ასეთ კონტექსტში უნდა ვიკითხოთ: აქვთ კი რაიმე საბუთი, ან საბაზი, ან თუნდაც საფუძველი რელიგიის მესვეურთ და ზოგიერთ ფილოსოფოსს — ასე ექვის თვლით და ათვალისწინებით უყურონ მეცნიერებასა და მის ისტორიულ მონაპოვრებს? გარკვევით უნდა ითქვას, რომ ფაქტიური ისტორიული ვითარება ასეთი ექვისათვის მართლაც იძლევა საკმაო საბაზს და ეს მარქსისტულ-ლენინურ მოძღვრებაშიც დადგენილი და სწორად შეფასებულია. მართლაც მომხდარა ისტორიულად ერთი შეხედვით პარადოქსული ამბავი — ის, რაც მოწოდებული იყო ადამიანთა ცხოვრების პირობების გასაუმჯობესებლად და უმძიმესი შრომის პირობების შესამსუბუქებლად, თვითონ გამხდარა პირობა მასების საყოველთაო შეჭირვებისა, ქცეულა უფრო მძიმე ტვირთად, გამოუღია თითქოს სპირისპირო შედეგი. ლაპარაკია სწორედ მეცნიერულ-ტექნიკურ პროგრესზე.

ჩვენთვის ცნობილი კაცობრიობის ისტორია თავისი ძირითადი სახით დღემდე წარმოდგენილია კლასობრივი საზოგადოების ისტორიად. ყველა ღირებული მიღწევა ცივილიზაციის და კულტურის სფეროში ამ ისტორიის ფარგლებში ეტევა. აქ კი დადგენილია, რომ მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესის კვალობაზე იხვეწებოდა და მწვავედებოდა ადამიანის მიერ ადამიანთა ჩაგვრის ფორმები, რამაც თავის კულმინაციას კაპიტალიზმის პირობებში მიაღწია. თუ ეს პროცესი მართლაც ესე წარიმართებოდა (და ამას მარქსიზმიც ადასტურებს), ცხადია დროთა ვითარებაში ერთგვარი ტრადიციის სახე უნდა მიეღო განმეორებად ვითარებას — ცივილიზაციის წინსვლით, გარკვეული უკანდახევა ხდებოდა ადამიანთა თავისუფლების გზიდან, არადა პროცესი ცივილიზაციის წინსვლისა შეუფერხებელი აღმოჩნდა. ამის გამო იყო ალბათ, რომ პერიოდულად ადამის მოდგმას

ჰუმანური მზრუნველი მოველინებოდა ხოლმე (მონოთეისტური რელიგიებიც ამ კატეგორიის მზრუნველებად ჩაეხან თავიანთ თავს!), ხოლო ისტორიის ბოლო მონაკვეთში გახშირებული ჰუმანიტური მოძღვრებები თუ მთელი მოძრაობანი უნდა მივიჩნიოთ რეაქციად იმ გარემოებებზე, რომ გართულდა „ხსნის ობიექტი“, დაგროვდა მეტი საზრუნავი. დღეისათვის კი საყოველთაოდ აღიარებულია, რომ კაცობრიობის ამ კრიზისულ სიტუაციაში დატოვება შეუძლებელია, საჭიროა პრინციპული განახლება. აქ მართებს მარქსიზმს თქვას თავისი გადამწყვეტი სიტყვა: დაებრალთ კი მეცნიერულ ტექნიკურ ცივილიზაციას კაცობრიობის დღევანდელი შექცევება? გარეგნულად, ისტორიის ზერელე თვალისგადავლენით ეს თითქოს მართლაც ასე ჩანს. ნამდვილად კი ამ მოვლენას მარქსიზმი ასეთ ახსნას მოუნახავს: წარმოების იარაღებზე და საშუალებებზე კერძო საკუთრების გაჩენით დასაბამი მიეცა საზოგადოებას ანტაგონისტურ კლასებად გათიშვას. ასეთ საზოგადოებაში კი თავს იჩენს ე. წ. გაუცხოება. ამ ცნების ღრმა აზრი იმაში მდგომარეობს, რომ დროთა ვითარებაში ადამიანები (რალაცის გასა) თავიანთი შრომის თუ შემოქმედების პროდუქტებს „ველარ ცნობენ“ თავისად, უყურებენ მათ როგორც სხვას, უცხოს, გარედან მოვლინებულ ძალას. ჭერ ამგვარი გაუცხოება საკუთრივ შრომის პროცესს დაემართა. ის, რამაც შექმნა ადამიანი. თვით ადამიანმავე შეიძულა როგორც არა — მისი, გარედან თავსმოხვეული. შემდეგ იგი ფიზიკურა შრომის პროდუქტებს გადაწვდა, ბოლოს კი თვით ადამიანი გაუცხოვდა „ღმერთში“, როგორც ამას მარქსიზმი გვასწავლის. რამ გამოიწვია ეს? ამაზე მოკლედ მარქსიზმი ასე პასუხობს: მხოლოდ კერძო საკუთრებაზე დამყარებული საზოგადოება ბადებს ამგვარ გაუცხოებას. კლასობრივი ანტაგონიზმი ასეთ საზოგადოებაში ვერ ქმნის რეალურ პირობებს იმისათვის, რომ ადამიანმა თავისი ნამდვილი არსება — ბუნება დაადგინოს და გამოავლინოს. თვით საზოგადოება და მისი ურთიერთობანია „უკუღმართად“ მოწყობილი, რაც ასევე უკუღმართად წარმართავდა ამ საზოგადოების წევრთა ცნობიერებას. ასეთი ცნობიერება ხედავს სწორედ მეცნიერული და ტექნიკური პროგრესის პროდუქტებში თავის მტერს და არაპოყვარეს. ასეთი ცნობიერების პატრონზე მოქმედებს სწორედ ცივილიზაცია დამთრგუნველად. ცხადია, საზოგადოებრივ უკუღმართ ურთიერთობათა გასწორება (ანუ ანტაგონიზმის ლიკვიდაცია) შეუუცვლის რაკურსს ცნობიერებასაც და ადამიანური შრომა-შემოქმედების ყველა პროდუქტი დანრწმუნლებსამებრ იმუშავენს ისტორიაში, რაც დღევანდელის მსგავს კრიზისებსა და კოლიზიებს გამოიციხავს. მანამდე კი, როგორც აღვნიშნეთ, ადამის მოდგმის ხანგრძლივმა ყოფამ „გაუ-

კულმარტებულ“ საზოგადოებრივ ურთიერთობებში შექმნა გარკვეული ტრადიცია შრომის პროდუქტებისადმი ქედის მოხრისა. ეს ისტორიული სენი თავს ზოგჯერ სოციალისტურ საზოგადოებაშიც შეგვახსენებს. ამ სენის თანხმლება სწორედ ვითარება, როდესაც მეცნიერება-ტექნიკის შედეგებს თვითმიზნურად უყურებენ, ადამიანური ყოფის თითქმის ბოლოვად მიზნად გაიაზრებენ. სისტემატურად ასეთი ხედვითი ტენდენციაა რომ. სწორად ადამიანებს ავიწყება. თავის უპირველეს მოვალეობას და დანიშნულებას. ერთიცაა საგულისხმო: მეცნიერებისა და ტექნიკის ხარჯზე განებივრებული (დენოზორინტირებული) ადამიანი ითვისებს მონურ ფაიქიკას, ამქლავნებს გონებრივ სიზანტეს და იხანის თავიდან ყოველგვარ პასუხსმგებლობას. ყოველივე ეს გადაიზარდება ჯერ საზოგადოებრივ ინდიფერენტულობაში, უკიდურეს შემთხვევაში კი გარეშემყოფთადმი სიძულვილში. ჩვენი ზნეობა და კანონი კი კიცხავს ასეთ ადამიანებს, სჯის კიდევ მათ. მაგრამ ამ სენს ღრმა ისტორიული ფესვები აქვს და მისი მკურნალობაც ხანგრძლივ პერიოდს გულისხმობს. ალბათ ამ ვითარებასაც ეყრდნობიან რელიგიის მესვეურნი, როდესაც ხსნის ძველი არსენალის ეფექტურობაზე ლაპარაკობენ. მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესი თავის დღევანდელ უკიდურესობაში ბოლო გაკვეთილად უნდა გამოდგეს, რათა ადამიანმა მიაგნოს თავის ნამდვილ მოწოდებას. ისტორია ესქატოლოგიური თვალთახედვით საჭიროებს თურმე რეალურ ისტორიას ფონად თავისი ქეშმარიტების წარმოსაჩინებლად და ამდენად რეალურ ისტორიასაც აქვს თავისი აპოკალიპსური კულმინაცია. ასეთად კი დღევანდელიობაა მიჩნეული.

უთუოდ ანგარიშგასაწევია (2) გარემოებაც. მართლაც პირველი რიგის ამოცანად დგას დღევანდელი კაცობრიობის წინაშე ეკოლოგიურ სიძნელებებთან ბრძოლა. ადამიანთა ბედის შესახებ განსჯის ყველა ინსტანციაში თითქმის შეთანხმებული არიან, რომ ამ სიძნელებებს სათავე სწორედ მეცნიერულ-ტექნიკურმა პროგრესმა დაუდო. დაირღვა ბალანსი ადამიანის საარსებო ბუნებრივ გარემოში, რაც საფრთხის წინაშე აყენებს სამყაროს უმაღლესი და უმშვენიერესი არსებების თვით ბიოლოგიურ არსებობას. სერიოზული შეშფოთება ამის გამო დაგვიანებული ჩანს, დაგვიანებული არა იმ გაგებით, რომ თითქოს საქმეს აღარ ეშვება. საჭირო იყო თავიდანვე მეცნიერების და ტექნიკის ყოველ დიდ მიღწევასთან ერთად გათვალისწინებულყო ყოველგვარი მოსალოდნელი შედეგიც, მაგრამ მომხმარებლურად ორიენტირებული საზოგადოება ამას არაფრად დაგიდევდა, ვრძრე თვალში საცემი სიციხადით არ იჩინა თავი ბიოკატასტროფის მოახლოებაში.

ემველება კი საქმეს დღეისათვის? მართლაც ისე ხომ არ დავაგვიანეთ, რომ მიმდინარე პროცესის შეზღუდვა ან შეჩერება ველარ შეეძლოთ? საბედნიეროდ, თვით თეოლოგთა წრეებშიც ოპტიმისტურად არიან განწყობილი ამ მიმართულებით და, ამდენად, მათ საყვედური არ ეთქმით. სხვა საკითხია, თუ რამდენად ვარგისი გამოდგება ხსნის მათ მიერ მითითებული გზები. ამის შესახებ უნდა ითქვას გარკვევით; ამჯერად კი შევეხოთ მარქსისტული თეოლოგიით წარმოდგენილი ვითარების შეფასებას. მარქსიზმი აღიარებს, რომ ისტორიულად მართლაც ისე წარიმართებოდა მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესი, რომ უმეტეს წილად ვერ ხერხდებოდა ტექნიკურ სიახლეთა დანერგვით გამოწვეული მოსალოდნელი შედეგების გათვალისწინება ბუნებრივ თუ სოციალურ გარემოში; ყოველი ტექნიკური სიახლის უშუალო „ჩანაფიქრი“ იყო მართლაც შრომის პირობების გაუმჯობესება და ნაკლები ენერჯის ხარჯვით მეტი პროდუქციის შექმნა. ამას ახლდა თავისებური „მომხმარებლური ხიბლი“, რომელიც მაცდურად იწვევდა ახალ და ახალ ტექნიკურ სიახლეთა დანერგვას. ისიც ცნობილია, რომ ეს სიახლეები პერიოდულად გამოაჩენდნენ ბუნებრივად თუ სოციალურად არასასურველ „კლანჭებს“, რაც ხშირად გამხდარა ხალხის მღელვარების მიზეზი. საზოგადოება, სადაც ამგვარად წარიმართებოდა მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესი, მარქსიზმში იწოდება არაგეგმურ, არაგეგმაზომიერად განვითარებულ საზოგადოებად. აქ ჭარბობს სტატიკური, ბუნებრივი მომენტი, თუმცა ვერც იმას ვიტყვით, რომ იგი მოკლებული იყო ჰუმანურ ელემენტს — ყოველივე კეთდებოდა თითქოს ადამიანისათვის, მის საკეთილდღეოდ. კლასობრივ საზოგადოებაში ამგვარი ჰუმანიზმი მართლაც რომ „თითქოს ჰუმანიზმია“ და მეტი არაფერი. ქეშმარიტ ჰუმანიზმს მარქსიზმი გვიპირდება და მასში ჩვენთვის საინტერესო მიმართულებითაც ნათქვამია გადაწყვეტი სიტყვა: მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესი ყოველთვის უნდა შეფასდეს როგორც საშუალება, რომელიც ხელს უწყობს და ამკვიდრებს ადამიანს თავის უფლად, უქმნის პირობებს ადამიანს ადამიანურ შესაძლებლობათა გამოვლენისათვის. ასეთი პროგრესი რეგულირებადია მხოლოდ ეკონომიურად და პოლიტიკურად თავისუფალ საზოგადოებაში და იგი არასოდეს არ მიგვიყვანს გამოუვალ ეკოლოგიურ კრიზისამდე. ცხადია, თუ სოციალიზმის პირობებშიც ვაწყდებით ეკოლოგიურ სიძნელეს, მას მართალია ვადგენთ მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესის თანმხლებ მოვლენად, მაგრამ ჯანსაღი სოციალური ორგანიზმის წყალობით იგი დაძლევადად და ვანკურნებადად მიგვაჩნია.

უფრო შემაშფოთებელია თერმო-ბირთვული ომის საფრთხე. ჯერ მეცნიერებმა, ხოლო შემდეგ უმაღლეს დონეზე შეხვედრის დროს პოლიტიკურმა მოღვაწეებმაც არაერთხელ დაადასტურეს, რომ ამგვარი ომის შემთხვევაში აღარ იქნება ვინმე გამარჯვებული: ეს ომი გამოიციხავს ვინმესათვის ხელსაყრელ კონიუნქტურას. გლობალური მასშტაბით ამ საკითხის გარშემო დავამ ისეთი ხასიათი მიიღო, რომ დღეისათვის ჩვენ პლანეტის ყოველ შეგნებულ მაცხოვრებელს უნდა გააჩნდეს (და გააჩნია, ალბათ) თავისი პასუხი კითხვაზე — რას უნდა ველოდეთ უახლოეს მომავალში, კარგია. თუ უმეტესობის პასუხი ოპტიმისტურია, მაგრამ თუ ეს პასუხი მხოლოდ სურვილს ემყარება — „კუდი ომი, ვინაიდან იგი ყველას დაღუპვით გვემუქრება, რის გამოც იგი არ უნდა მოხდეს“ — არაა საკმარისი ომების თავიდან აშაცილებლად, თუმცა აუცილებელი კი არის მშვიდობისათვის ბრძოლის ასპარეზზე. ხ ა ლ ხ ს ა რ უ ნ დ ა ო მ ი, მაგრამ თუ ეს ნდობა აღმოცენებულია გაურკვეველი წყაროდან მომდინარე შიშით, მშვიდობის საქმეს ამით შეიძლება ზიანიც მივაყენოთ. თუ ისე ფართო მასშტაბით მოქმედებს ტექნიკისტური მსოფლმხედველობა — სულსკვეთება, რომ გარდუვალად აღიქმება მეცნიერულ-ტექნიკურ სიახლეთა მოზღვაების პრიმატი (რაც უდრის ჩვენს უძღურებას — შეეუცვალოთ მიმართულება მაინც ამ პროცესს), მაშინ ვრჩებით კვლავ გაურკვეველი, უტხო ძალის წინაშე. და აზრი ეკარგება მასთან ბრძოლასაც თუნდაც იმიტომ, რომ არ გვეცოდინება, რას ვებრძვით. მასებში გარკვეული შიშის მკვებავ წყაროდ შეიძლება ისიც ჩავთვალოთ, რომ ხალხის თვალში „ომების საქმე“ ფაქტიურად პოლიტიკოსების ხელშია, ხოლო ისინი კი, მიუხედავად „კეთილი ნებისა“. მაინც ვერ რიგდებიან. რა უშლით ხელს? ხომ გვაქვს სახეზე, მათი „კეთილი ნებაც“, გვაქვს ხალხის უტყუარი ნდობაც მშვიდობისა. მაშ კიდევ ყოფილა რაღაც ძალა (გამოუცნობი), რომელიც მალა დვას პოლიტიკოსთა „კეთილ ნებაზეც“ და ხალხის სურვილზე. ამ დონეზე დატოვებული მასის ცნობიერებისათვის ზედგამოჭრილია სწორედ განახლებული რელიგიური მსოფლმხედველობა — მისთვის ხომ ეს ე. წ. გამოუცნობი „ძლიერი ძალა“ ეშმაკისეულად იყო სახელდებული, მაგრამ მასზე მალა მდგომი, ყოვლისშემძლე ინსტანციით იგი ითრგუნებოდა და კვლავაც დაითრგუნებოდა. მაშ, ეკოლოგიურ კრიზისებსაც და საომარ კატასტროფასაც თავიდან ავიცილებთ, თუ „უფრო მაღალზე“ ვიქნებით ორიენტირებული, არ დავრჩებით თანამედროვე ტექნოკრატიისა და სოციუმის ტყვეობაში. აი, აქეთი შეიძლება იყოს ხსნისათვის ერთი შესაძლო გამოსავლის ჩე-

ნება, დაფიქსირებული თანაქედროვე რელიგიური მსოფლმხედველობის დონეზე.

კვლავ უნდა ითქვას ამის გამო, რომ მშვიდობისათვის ბრძოლის პროცესში ასეთმა პოზიციამაც შეიძლება დადებითად იმუშაოს და მუშაობს კიდევ; იგი გმობს ეკოლოგიურ კრიზისებსაც, ომის გარდუვალობასაც, აცხადებს რა მათ „ემშაქისეულ“ ქმედებათა შედეგად. ღელს უწყობს მასების ოპტიმისტურად განწყობას. თვით ამ ფაქტში ცული არაფერია. გასარკვევი და დასადგენია მხოლოდ „ემშაქისეული ქმედების“ ბუნება და ადამიანური ორიენტაციის რადიკალურად შეცვლის მოთხოვნა. ჩვეულებრივ სიტუაციათხმარებაში, დიდ დასაბუთებათა გამოტოვებით, ჩვენც შეგვიძლია ვუწოდოთ „ემშაქის მახინა“ ძალას, რომელიც კაცობრიობას ახალი ომისაკენ უბიძგებს და ნათქვამი ყველასათვის გასაგები გავხადოთ. ასევე, ადამიანური ორიენტაციის რადიკალურად შეცვლის მოთხოვნა ჩვენს დროში არავის რადიკალურად არ დაუყენებია, როგორც მარქსიზმ-ლენინიზმს. მთავარია გაიარევეს ამ ცნებებში წარმოდგენილი შინაარსები რელიგიურ და მარქსისტულ მსოფლმხედველობათა დონეზე, რომ დადგინდეს შემდეგ ცნებათა რომელი შინაარსები შეიძლება ჩაითვალოს საქმის ვითარების ადეკვატურად. ამის შესახებ სათანადო ადგილზე ითქმის, ახლა კი კვლავ ვიკითხოთ — შეიძლება თუ არა მივანიშნოთ რაიმე საბაბ-საფუძველზე, რომელიც გარკვეულად აპირობებს ხსნის რელიგიური გზების ძიებას.

აქაც გარკვევით უნდა ითქვას, რომ ამდაგვარი საბაბ-საფუძველი გამოკვეთილად არსებობს დღევანდელი ბურჟუაზიული საზოგადოების ცხოვრების წესში, მაგრამ მისი მეტ-ნაკლები დონით არსებობა ჩვენს პირობებშიც შეიმჩნევა. მარქსიზმი რელიგიის აღმოცენებისა და არსებობის ერთ-ერთ პირობად ხომ იმას მიიჩნევს, რომ ადამიანი ხშირად უძლურია ბუნებისა და საზოგადოების გამოუცნობი ძალების წინაშე. ასეთ დროს ეძებს იგი გარეშე დახმარებას და მფარველად და პოულობს კიდევ მათ ღმერთში. მარქსიზმი ამგვარი თავისმოტყუების გამო კი არ დასცილნის ისტორიას; როდესაც ნამდვილი ხსნა არსაიდან ჩანდა, ასეთი მხსნელის მიგნება გარკვეულად აუცილებელიც იყო და ამან თავისებური დადებითი როლიც შეასრულა ისტორიაში. ჩვენ თავის ადგილზე არაერთხელ აღვნიშნეთ: თანამედროვე ბურჟუაზიულ საზოგადოებაში დაფიქსირებული ერთგვარი რელიგიური ბუნების იმითაცაა განპირობებული, რომ მეცნიერების სადღეისო მიღწევები, რაც იმდენითაც მასამ თავის დროზე ზურგი შეაქცია „ღმერთებს“, ვერ ამართლებენ დიდ იმედებს, ვერ იძლევიან გარანტირებულ მომავლის ხედვის საშუალებას; პირიქით, იგი თვით მოველინა გამოუცნობ

ძალად, რომელიც კატასტროფისაკენ უფრო ეწევა, ვიდრე ხსნისაკენ. ასევე. ილუზორული აღმოჩნდა სოციალური ხსნის ბურჟუაზიული დაპირებებიც. რაც ხშირად აღიქმება, როგორც სოციალური ხსნის პრინციპული შეუძლებლობა. ასეთ პირობებში და ასეთ დონეზე ხალხის დატოვება ნიშნავს ახლებური შიშის გაჩენასაც ისევე ბუნების და საზოგადოების ახალი გამოუცნობი ძალების წარმოჩენით. როდესაც მხსნელ ძალას საკუთარი მოქმედების არეში ვერ ხედავენ, საჭირო ხდება კვლავ ერთხელ დაწუნებული ღმერთისაკენ მიბრუნება; ზოგჯერ ასეთი ღმერთიც „მუშაობს“ იმედშერყეულთათვის, მაგრამ უფრო ხშირად ხდება მისი გადახალისება იმ ვარაუდით და იმის გამო, რომ ტრადიციულის დაწუნების ისტორიული პროცესი გაგებული და შეფასებულია სამართლიან ვითარებად. უნდა ვივარაუდოთ, რომ ბურჟუაზიული საზოგადოების ასეთი მდგომარეობა არ გაგრძელდება დიდხანს და ხსნის ერთადერთი სწორი გზა საყოველთაო აღიარებას კპოვებს.

რაც შეეხება სოციალისტური საზოგადოების პირობებში რელიგიების არსებობის ფაქტს, ამაზეც გარკვევით უნდა ითქვას. ფაქტია, რომ საზოგადოების ე. წ. სეკულარიზაციის პროცესი სოციალიზმის პირობებში გეგმაზომიერად წარიმართა და წინდაწინ ნავარაუდევო იყო მოსალოდნელი შედეგებიც. ამ პროცესში თავისი გადამწყვეტი სიტყვა უნდა ეთქვა მეცნიერულ-ტექნიკურ პროგრესს, მეცნიერებისა და ტექნიკის სიახლეთა დანერგვას, მეცნიერული ცოდნის ფართო პროპაგანდას მასებში. მეცნიერულ-ათეისტური პროპაგანდაც ამ მიმართულებით იყო თითქოს გამიზნული. სკკპ საქმიანობა თავის სტრატეგიულ ნაწილშიც გულისხმობს „გაათავისუფლოს მომავლის ადამიანი ყოველგვარი რელიგიურობისაგან“.

ხერხდება კი დღეისათვის სეკულარიზაციის ყველა მოსალოდნელი შედეგის გათვალისწინება?

სოციალიზმის მშენებლობის ხანგრძლივი გამოცდილებით ვიცით, რომ ყოველთვის არ ხერხდებოდა ამ პროცესების იმდაგვარი მართვა, რომ მუდამ სასურველი შედეგებისათვის მიგვეღწია; ხშირად თავს იჩენდნენ სწორედ არასასურველი, გაუთვალისწინებელი შედეგები და საჭირო ხდებოდა მათი ხელახალი გადაფასება, გამორიცხვა კორექციის შეტანა მართვის მეთოდებში. იმასაც თუ გავითვალისწინებთ, რომ პარტია პერიოდულად ამხილებდა და კვლავაც ამხელს თვით პოლიტიკურ მმართველობაში დაშვებულ შეცდომებს, რომელიც ძვირად უჯდებოდა საზოგადოებას, უნდა ვაღიაროთ ისიც, რომ ამას არ შეიძლება გარკვეული ზემოქმედება არ მოჰყოლოდა მოსახლეობის ერთი ნაწილის ფსიქიკაზე. რელიგიური ტრადიციების

ტყვეობაში მყოფი ადამიანებისათვის მითითებული გარემოება დამატებით საბაბს იძლევა იმისათვის, რომ შიშით უყუროს მისთვის „გამოუცნობ ძალებს“, გამორიცხოს მისი გავების შესაძლებლობა და ეძებოს მხსნელ-მოკავშირე გარეთ. მარქსიზმ-ლენინიზმი მეცნიერულად ადგენს ასეთ ისტორიულ კანონზომიერებას; მეცნიერულ-ტექნიკურ პროგრესს თან უნად სდევდეს ჰუმანიზაციის პროცესიც. ეს იმას ნიშნავს, რომ ამ პროგრესის კვალობაზე თვით ადამიანი, უნდა იმყოფებოდეს „აბსოლუტურ მოძრაობასა და ქმნადობაში“, თვითვე ქმნიდეს რეალურ საფუძველს თავისი არსების დასადგენად და გამოსაჩენად [1. 476, 8. 37]. კერძო საკუთრებაზე დამყარებული წარმოებითი ურთიერთობანი ამუხრუჭებენ ამ პროცესს, უფრო მეტიც — აქცევენ ადამიანს ბუნებისა და საზოგადოების „გამოუცნობი ძალების“ მონად, პასიურ იარაღად ამ ძალების ხელში, ასეთ პირობებში ადამიანი ყოველმხრივ დამოკიდებულ იათითქოს სტიქიურად მიმდინარე ბუნებრივ თუ ისტორიულ მოვლენებზე. მხოლოდ კომუნისტური რევოლუცია გარდაქმნის დამოკიდებულებას ადამიანის შეგნებულ კონტროლად და ბატონობდა ძალებზე, რომელიც ფაქტიურად თვით ადამიანის მიერ იყენენ გამოწვეული და განიცდებოდნენ კი როგორც აბსოლუტურად გარეგნულნი და მათზე გაბატონებულნი (2—36). აქედან ცხადია, რომ ჩვენ პირობებშიც საზოგადოებრივ ურთიერთობათა სრულყოფა (ვუწოდოთ მას ჰუმანიზაცია) თანდათანობით გამორიცხავს ყოველგვარ საბაბს „გამოუცნობი ძალების“ ბრმა რწმენისათვის. ეს პროცესი კი ხანგრძლივია და, ამდენად რელიგიების მიმართაც კონსტიტუციური ტოლერანტობა გემაართებს.

არ შეიძლება ანგარიში არ გაეწიოს ერთ გარემოებასაც. ჩვენთვის დადგენილია სოციალისტურ (კომუნისტური) გარდაქმნათა აუცილებლობა გლობალური მასშტაბით. ისიც კარგად გვაქვს შეგნებული, რომ სოციალიზმი (კომუნიზმი) გამორიცხავს თანმიმდევრულად ადამიანთა ისტორიიდან ომებს, რასაც ლოგიკურად ეფუძნება ძველი საგარეო-პოლიტიკური ურთიერთობისათვის წამყვანი პრინციპი — განსხვავებულ სოციალურ სისტემათა მშვიდობიანი თანაარსებობის შესახებ. ისტორიის გამოცდილებამ კი გვიჩვენა, რომ მიუხედავად ამ პრინციპიდან გამომდინარე დაეინებითი შეგონებისა, კაცობრიობას თავს მოახვიეს მსოფლიო ომი და ახლაც კვლავ ახალი ომის გაჩაღებისათვის ქმნიან ყველა წინაპირობას. სწორი მეცნიერული მსოფლმხედველობით შეუიარაღებელი ადამიანისათვის ამგვარ სიტუაციებში მართლაც არის თითქოს რაღაც გამოუცნობი, იღუმალი ძალა, რომელიც ფატალურად მიაქანებს კაცობრიობას უაზრო დამლუპველი ომებისაკენ. აღარაფერს ვაშობთ იმის შესა-

ხვდ, რომ სიტუაციის ასეთ შეფასებაში ამ ადამიანებს შეიძლება ეხმარებოდეს უკვე არსებული რელიგიური მსოფლმხედველობაც. თვით სიტუაცია იძლევა საბაბს მისი ამდაგვარი ინტერპრეტაციისათვის და აძლენად, ტოვებს რელიგიურობისათვის ადგილს. მეცნიერულ-ათეისტური პროპაგანდისათვის ესეც გასათვალისწინებელია: საერთაშორისო ურთიერთობათა გაჯანსაღებისათვის დაუცხრომელი ზრუნვა უკვე გარკვეულად ნიშნავს ჩვენი ადამიანების რწმენის მაღალი იდეალებით შთაგონებასაც.

მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციით შექმნილ სიძნელეებს, თუ კრიზისულ ვითარებას, როგორც მას ხშირად ბურჟუაზიულ წრეებში უწოდებენ, როგორც ითქვა, საინტერპრეტაციოდ პრინციპულად ორი საპირისპირო თვალსაზრისი მიესადაგება (გარემოება 3). ერთი თვალსაზრისი, რომელიც ჰაბედნიეროდ არც ისე პოპულარულია მსოფლიოში. ქადაგებს უკიდურეს პესიმიზმსა და კატასტროფის გარდუვალობას. არ ჩანს რაიმე ძალა, რომელიც მოთოკავს მეცნიერებისა და ტექნიკის დაუოკებელ წინსვლას და ამ უკანასკნელს კი არ შეიძლება არ მოჰყვეს საკაცობრიო კატასტროფა. ამ თვალსაზრისის მომხრეები საბუთად მოიტანენ ისტორიის „მდიდარ“ გამოცდილებას. ჯერ ერთი ბიბლიამ გააფრთხილა ადამიანები — გამრავლებულ ცოდვათათვის ერთხელ უკვე დაისაჯნენ ისინი წყალღვრინით. თუ სრული კატასტროფა მაშინ ვერ შედგა, ისევ ღმერთს ვუმაღლოდეთ — ვერ გასწირა ბოლომდე თავის მსგავსად შექმნილი არსება. შემდეგ კი ადამიანებმა მაინც არ „დაიშალეს თავისი“ და კვლავ ამრავლეს ცოდვები (ეჭიბრებოდნენ ღმერთს „ყოვლისმცოდნეობაში“). საპირო შეიქმნა ღმერთის ხელახლა ჩარევა და ეს აღინიშნა ქრისტეს მოვლინებით. ისევ ეპატია ადამის მოდგმას უამრავი ცოდვა იმ პირობით, თუ აწი მაინც შეუდგებოდა „ჰეშმარიტ გზას“. და მაინც არ დაიშალა თავისი ადამიანმა. იმანაც კი, ვინც ყველაზე კარგად გაიგო ქრისტეს მოსვლის ფაქტი, ვერ დასძლია ცდუნება ღმერთთან გაჭიბრებისა თუ გატოლებისა. ეტყობა, ადამიანი ამ გზას ვერ დააგდებს და რა წამს უფრო „განეხვეუნენ თვალნი“ სიბრძნისა, უფრო მოეჩვენება ღმერთთან ტოლობა. ეს კი „მოკუედილება“ ბიბლიურ ენაზე. ყოველი ცოდვის ჩამდენი „ჰკვდება“, მაგრამ „არა სიკუდილით“, რომელსაც ჩვენ ვიცნობთ, იგი კვდება როგორც ადამიანი. თუ ცოდვათა ისტორია აულაგმავია, მაშინ ისტორიის დასასრულს ვერ გავეჭვევით. ერთი ასეთი ისტორია აპოკალიპსურად დასრულდა. ქრისტეს მოსვლით, მაგრამ რაკი კვლავ გრძელდება ცოდვათა ისტორია, უნდა ვივარაუდოთ აღსასრულიც; აღარა აქვს მნიშვნელობა, თუ როგორი იქნება ეს აღსასრული: ერთი შესაძლებლობა აღსა-

სრულისა ბიბლიური „მოკუდინება“ — დაცლა ყოველგვარი ადამიანურისაგან, დაცემა და დაქვეითება „პირუტყვის დონემდე“. მეორე გაგებით აღსასრული ფაქტიური აღსასრულის — კაცობრიობის სიკვდილი ჩვეულებრივი ამქვეყნიური გაგებით.

ამ თვალსაზრისმა ბუჩუქაზ-ული ფილოსოფიიდან ადვილად გაეონა ხელოვნებაშიც, მაგრამ ვერ გაუძლეს ცდუნებას თეოლოგებმაც. თანამედროვე დებორიენტირებული მორწმუნის ფაქტოლოგიას კარგად მოარგეს ირაციონალიტური ფილოსოფიის „მონაპოვრები“ — მე თავს ვერ გავართმევ სიძნელეებს. მე მაწუხებს ქვეცნობიერი შიში, ჩემ ხმას ვერავინ გაიგონებს... რა დამიცავს მე იმისაგან, რომ არ ვიქცე სათამაშო ტყინად ზემძლავრი ძალების ხელში... ალაპარაკებს ასეთ მორწმუნეს ვ. კრუშე.

ვიმეორებ, ასეთი უკიდურესი პეიმიზმი საბედნიეროდ ნაკლებ პოპულარულია კრიზისის კლასიკურ ქვეყნებშიც კი, თუმცა ეს გარემოება უბიძგებს რელიგიის დღევანდელ მსახურთ იზრუნონ ტრადიციული თუ ახალი არსენალებიდან „იმედის აღსადგენად“ თვით უკიდურესად იმედგადაწყვეტილებშიც.

უფრო საღად მსჭელობენ ის ფილოსოფოსები, მეცნიერები და თეოლოგები, ვინც მეცნიერულ-ტექნიკურ რევოლუციას ადამის მოდგმის სამსახურში აყენებენ, გაიზარებენ მას გარდუვალ მოვლენად დიდი ხსნის გზაზე. ერთი შეხედვით მარქსიზმიც შეიძლება ამ თვალსაზრისში მოვაქციოთ — იგიც ხომ აღიარებს მეცნიერულ — ტექნიკური პროგრესის შეუჩერებლობას და მისგან მომდინარე სასიკეთო შედეგებს ადამიანისათვის; მაგრამ ეს მხოლოდ მართლაც ერთი შეხედვით გარკვეულ პოლიტიკურ ასპარეზზე მარქსიზმი ჰუმანური მოსაზრებით კოალიციაშიც შეიძლება აღმოჩნდეს მინიშნებულ თვალსაზრისთან, მაგრამ პრინციპულად იგი მას უპირისპირდება და მოვალეა გაამჟღავნოს მათი სიყალბე.

სათანადო ადგილას თავის დროზე ჩვენ დავახასიათეთ ამ თვალსაზრისის ტიპური წარმომადგენლები ფილოსოფოსთა, თეოლოგთა და მეცნიერთა მხრიდან, ვაჩვენეთ მათი ჰუმანური შემართებაც და უსაფუძვლობაც თეორიულ პლანში. მათ თეორიულ მოსაზრებებს კვლავაც შევეხებით კაცობრიობის ბედისათვის ერთობლივი ზრუნვის კონტექსტში. ამჯერად მხოლოდ სანიმუშოდ წარმოვადგენთ „ოპტიმისტ თეოლოგთა მანუგეშებელ თვალსაზრისს“.

პროტესტანტი თეოლოგი გერმანიის დემოკრატიული რესპუბლიკიდან იაკობი სალი თვალთ უყურებს მომავალს და ამბობს, რომ კაცობრიობა მიისწრაფისო ურელიგიო საუკუნისაკენ. ეს საუკუნე Homo religiosus-ის ადგილზე დასჯენს შემეცნების წყალობით სეკუ-

ლარიზებული და რაციონალიზებული სამყაროს ადამიანს, რომელიც იქნება Homo technicus-ი. თუ არაფერი შეცვლის რელიგიურობას. ანუ ტექნიკის ადამიანი თუ არ შეითავსებს როგორღაც მორწმუნე ადამიანს, მხოლოდ ტექნიკის ადამიანი ისტორიას ინერციით წაიყვანს ფაქტიური აღსასრულისაკენ. იაკობს აქვს იმედი ახლებურად რელიგიურობის დამკვიდრებასა და მისი წყალობით მომავლისაკენ ოპტიმისტური ხედვისა.

ბირთვულ პრობლემებს ჩვენ გადავკრითო მხოლოდ მაშინ, როდესაც ახლებურად და ღრმად დავაყენებთ ღმერთის საკითხს — ფიქრობს გერმანელი თეოლოგი ბრუნერიც. ტექნიკა სტიქიაა, რომელიც, თუ თავის ნებაზე მივუშვიტ, კატა-ტროფამდე მიგვიყვანს. მისი მოთოკვა მხოლოდ რელიგიით შეიძლება.

ამ თეოლოგებთან ნათლად ჩანს, რომ მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუცია შეფასებულია დამლუპველ მოვლენად, მაგრამ გაზიარებულია მისი გარდუვალობაც; იგი უნდა მოითოკოს მხოლოდ და ამ ფუნქციას რელიგიას უტოვებენ. მათი შეშფოთება გასაგებია: რევოლუცია დამლუპველია კაცობრიობისათვის იმით, რომ იგი ჭერ უწმინდეს სფეროებს ავიწროებს და დევნის ადამიანებში (იგულისხმება რელიგიები), ხოლო შემდეგ ადამიანთა თვით ფიზიკურ არსებობასაც ეშუქრება. ძნელია, მაგრამ საჭიროა ჭერ შერყეული რწმენის (ღმერთის) დაბრუნება, რომ შემდეგ აზრი მიეცეს საერთოდ არსებობისათვის ბრძოლასაც. უაზრობაა იბრძოდე აზრდაკარგული სიცოცხლისათვის. ცხადია ასეთ კონტექსტში ერთადერთ მხსნელად მართლაც რელიგიები ჩანან. თუ ცხოვრებას აზრს რელიგიები აძლევენ (და მხოლოდ რელიგიები), კაცობრიობას მართლაც დადგომია ჟამი აღსასრულისა, ვინაიდან ტრადიციულად რელიგიური საქმიანობა, მისი შინაარსი თითქოს ნულამდეა დაყვანილი. უნდა მთელი სიცხადით დავაფიქსიროთ. რომ არც ადრე და, არც მით უმეტეს დღეს, ადამიანები მხოლოდ რელიგიის იმედით არ ცხოვრობენ. უფრო მეტიც, ცხოვრების (თუ სიცოცხლის) აზრის მიმცემ გარემოებათა შორის, ისიც უკეთეს შემთხვევაში, რელიგიებიც ერთ-ერთ საშუალებად შეიძლება იქნან გააზრებული.

აქ უნდა დაზუსტდეს სწორედ ადამიანის ბედზე ზრუნვისა და მზრუნველობის ცნებები. ადამიანის ბედით ყველა თანაბრად შეშფოთებულია — თეოლოგია და ფილოსოფოსიც, მეცნიერიცა და პოლიტიკოსიც; ყველას აქვს პრეტენზია მხსნელის ხელი გაუწოდოს „უფსკრულის პირას მისულ“ უმაღლეს ქმნილებას ქმნილებათა შორის“, რომლისათვის ტექნიკისტურ მსოფლგაგებას მომავლისათვის მხოლოდ ერთი, ცნობიერად გააზრებული მიმართულება დაუტო-

ვებია თითქოს — მთელი ცივილიზაციისა და კულტურის ჩასვენება. ამგვარად დახატულ ვითარებაში მართლაც ბევრი რამაა დასაზუსტებელი: ზოგი რამ სწორადაა მინიშნებული, ბევრი რამ ვაზვიადებულია, ზოგიც პოზიციის შეზღუდულობითაა გამუქებული. ვითარება საკმაოდ რთულია, მაგრამ არც ისე, რომ სწორი პასუხისათვის არ ტოვებდეს ადგილს. პირველ რიგში, შექმნილ ვითარებას უნდა გაეწიოს აუცილებლად ანგარიში. შემდეგ კი გულსახმიერად შეფასდეს ყველა არსებული „მზრუნველი თვალსაზრისი“. ამ ფონზე შეიძლება გამოიკვეთოს სწორი პასუხიც, რომელსაც მარქსისტული მოძღვრება თავის მსოფლმხედველობრივ არსენალში პოულობს.

ჯერ საკუთრივ იმის შესახებ, თუ კრიზისული ვითარებებიდან რა შეიძლება იწოდებოდეს გლობალურად და რა რეგიონალურად. უკვე ითქვა იმის შესახებ, რომ ეკოლოგიური პრობლემები ასე ფართო მასშტაბით აღმოცენებული ყველგან, ერთნაირად კატასტროფულ ვითარებად არ აღიქმება ყველასათვის. მართალია ეს პრობლემები მეცნიერებისა და ტექნიკის უზომოდ განვითარების შედეგია, მაგრამ თუ შეიძლება ამ პროცესის გეგმაზომიერი მართვა. „ეკოლოგიური საფრთხეც“ დაძლევადა, არ განიცდება კატასტროფის მათუწყებლად. ასევე ითქმის ენერგეტიკულ კრიზისზეც. საზოგადოება, რომელიც ენერგორესურსების წინასწარ დაგეგმილ მოპირინგობით ხარჯვას ეწევა, განუზღვრელი ვადით აძლევს ადამიანებს მშენებლის გარანტიას. ყოველივე ეს ითქმის იმ ქვეყნების მიმართ, სადაც სოციალურ უსამართლობათა აღკვეცა განხორციელდა. სადაც კი კვლავ არსებობს „მომხმარებლური სულისკვეთების“ პრიმატი, სადაც ადამიანის ქეშმარიტი ღირსება გათელილია, ეკოლოგიური და ენერგეტიკული კრიზისები მართლაც მოახლოებულ კატასტროფად განიცდება და არცთუ უსაფუძვლოდ.

ერთადერთი, რაზეც შეიძლება ვილაპარაკოთ გლობალური მასშტაბით, ესაა თერმო-ბირთვული ომის საფრთხე, რომელიც ერთნაირი ძალით ემუქრება ყველას — ასეთი ომის შემთხვევაში აღარ იქნებაო გამარჯვებული. აქაც ბევრი რამაა გასათვალისწინებელი და დასაზუსტებელი. საკითხი ჯერ-ჯერობით ამ ფორმულირებას არ გასცილებია — „თუ გაჩაღდება ასეთი ომი“... საკითხის ამგვარად დაყენებაში უკვე ნათლად გამოსჭვივის გარკვეული იმედიც — შეიძლება არც გაჩაღდეს! რატომ უნდა ვიყოთ მაინცდამაინც „უარესისაკენ“ მიდრეკილნი? რატომ უნდა ვთვლიდეთ ამ „უარესს“ მეტი შესაძლებლობის მქონედ? ასე, რომ თვით საკითხის სწორად დაყენება არ იძლევა საფუძველს მხოლოდ გლობალური შიშისთვის. მაგრამ არსებობს ალტერნატივა და, ამდენად, მისი „უარესი“ კომპონენტის შესა-

მღებლობაც. ამან გაუჩინა სწორედ კაცობრიობას ერთი დიდი, ალბათ პირველი რიგის საზრუნავი. საზრუნავი ბევრია, მაგრამ, როგორც დღევანდელი ვითარებიდან ვიცით, არაფერია უფრო მნიშვნელოვანი, ვიდრე ზრუნვა საყოველთაო მშვიდობისათვის. მშვიდობისათვის ბრძოლა როდი გამოირიცხავს ბევრ სხვა საზრუნავებსაც, პირიქით — მშვიდობის გარანტიის პირობებში შეიძლება მხოლოდ სწორი მიმართულებით წარმართოს ადამიანზე ყოველგვარი ზრუნვა: ამის საყოველთაო შეგნებაა საჭირო და მას უნდა ემსახურებოდეს ჩვენი სამშვიდობო პოლიტიკაც.

პირველ რიგში პოლიტიკოსთა საბრძოლო ასპარეზს შევხედოთ. იდეოლოგიათა და სოციალურ წყობათა დღევანდელი კონფრონტაციის პირობებში დასავლეთის ბურჟუაზიულ პოლიტიკოსთა წრებში (და არა მხოლოდ პოლიტიკოსთა...) მოსალოდნელი ბირთვული ომის საფრთხეს სოციალისტური ბანაკიდან მომდინარედ მიიჩნევენ — თითქოს სოციალიზმი გამოირიცხავდეს თანმიმდევრულად მშვიდობიან თანაარსებობას თავისი უძირითადესი პრინციპით — მხოლოდ სოციალიზმი ემუქრებაო თავისი არსებობით კაპიტალიზმის არსებობას. არის ამაში რაღაც სწორ ვითარებაზე მინიშნებული, მაგრამ მხოლოდ ერთი შეხედვით.

როდესაც მარქსიზმი აღმოცენდა, მან ქვეყანას მთელი პირდაპირობით აუწყა: პროლეტარიატია ერთადერთი კლასი, რომელსაც შესწევს ძალა თავისი განთავისუფლებით გაათავისუფლოს საერთოდ „უკუღმართად მოწყობილი“ საზოგადოება. თავისუფლების (თუ განთავისუფლების) კონტექსტში ერთ მნიშვნელოვან კომპონენტად იგულისხმებოდა „ომებისაგან განთავისუფლებაც“. მხოლოდ სოციალიზმი (კომუნიზმი) გამოირიცხავს თანმიმდევრულად ყოველგვარი ომების შესაძლებლობას, ომებისა, რომელიც ასე გარდუვალად მოჩანდნენ მთელი ისტორიის მანძილზე. რა თქმა უნდა, სოციალიზმი ვერ აგებს პასუხს ყველა იმ დიდ ომზე, რომელიც კი აღრიცხულა კაცობრიობის ისტორიაში. შეიძლება დასავლეთში ვინმე ხედავს სოციალიზმის ხელსაც მეორე მათფლიო ომის გაჩაღებაში, მაგრამ არცერთ კვლამეყოფელს არ მოუვა აზრად დააბრალოს სოციალიზმს თუნდაც პირველი მათფლიო ომის გაჩაღება ცხადია, სოციალიზმი აქ არაფერ შუაშია. ომების მიზეზს მარქსიზმმა გარკვეულად მიაკვლია და ვიდრე ეს მიზეზები განაგრძობენ არსებობას, იარსებებს ომების საფრთხეც. სოციალიზმი ებრძვის სწორედ ამ მიზეზებს და ამ გზით გამოირიცხავს ომების შესაძლებლობას. კერძო საკუთრებაზე დაყარებული საზოგადოებაა რომ ატარებს მუდამ საომარ მუხტს; მოგების ყინით შეპყრობილმა საზოგადოებამ არ იციის საზღვრები, იგი ჭერ ინდივიდებიდან ამო-

ქაჩავს მაქსიმუმს, შემდეგ მან უნდა ხელკოს ხალხები, ერები, მთელი სახელმწიფოები. ამას მოითხოვს „რადიკალის მოგების“ საპროგრამო პირობები. არა აქვს არავითარი გამართლება ფაშისმს გარდა იმისა, რომ იგი კაპიტალიზმის ერთი შესაძლო თანხლები მოვლენაა, მაგრამ დაადანაშაულო მხოლოდ გერმანია ან იაპონია მეორე მსოფლიო ომის გაჩაღებაში — ნიშნავს თვალი დახუჭო სხვათა იმპერიალისტურ ზრახვებზე. სწორედ იმპერიალისტურ ზრახვათა კონფრონტაციამ შექმნა საომარი სიტუაცია, რომლის ომად რეალიზაციაში შეიძლება მეტ-ნაკლებად სხვა ქვეყნების ბრალზეც ვილაპარაკოთ.

ფაქტია ისიც, რომ დღეისათვის ქვეყნებსა და ხალხებს შორის ყოველგვარ ურთიერთობებში დიდი კორექტივი შეიტანა სოციალიზმის ბანაკის არსებობამ. ეს კორექტივი შეეხო არა მარტო ურთიერთობას სოციალისტური ქვეყნებისა კაპიტალისტურ ქვეყნებთან; თავიანთი ურთიერთობის გარკვეულ კორექციას ახდენენ კაპიტალისტური ქვეყნებიც, რაც ერთი მხრივ, დადებითად შეიძლება შეფასდეს! და დამსახურებულ ჩაეთვალოს სოციალიზმის ბანაკს და მაინც თუ შესაძლებელია საომარი ალტერნატივის მოხსნა „უარესი“ მხარის სასარგებლოდ, ამის მიზეზად და წყაროდ კვლავ და კვლავ იმპერიალისტური მუხტი უნდა ვიგულოთ. ამის გამო საყოველთაო შემოფოთებაც გასაგებია და ხსნის მაძიებელთა მომრავლებაც.

რა შეიძლება თქვან ამ მიმართულებით მეცნიერების ხალხმა. რა თქმა უნდა, დიდია მეცნიერთა პასუხისმგებლობა კაცობრიობის წინაშე და იგი მრავალბლანიანი შეფასების საგნად იქცა განსაკუთრებით ხიროსმა — ნაგასაკის ტრაგედიის შემდეგ. ბევრი საყვედური ითქვა მეცნიერთა მიმართულებით, ბევრმა ცოდვები მოიხანია კლდე, ზოგი თავის მართლებასაც მოპყვა. ერთი კი ცხადია: არაებობს სახელმწიფოები და მოქალაქეებს ავალდებულებენ ისინი წარმართონ თავიანთი საქმიანობა სწორედ სახელმწიფოს ინტერესების სასარგებლოდ. ასეთი „მძიმე“ ვალი აწევთ მეცნიერებს და ეს გარემოება ხშირად გამოყენებულია თავის გასამართლებლად. ჩვენც ნუ შევუდგებით მათ გასამართლებას — ქეშმარიტ მეცნიერს უფრო დიდი და მძიმე ვალი აწევს და დღეს ამით უნდა შეფასდეს ყველა მათგანის საქმიანობა. უდავოდ საინტერესოა ამ მხრივ ერთი ფაქტი. ჯერ კიდევ ადრე — ბირთვული ომის საშიშროების გარეყრამზე სწორედ მეცნიერებმა იკისრეს ინიციატივა (რასელი, ეინშტეინი) მანუფესტით მიემართათ დიდ სახელმწიფო მეთაურებისათვის, სადაც მათ დააფიქსირეს პირველად მოქალაქეული შედეგი — არავენ არ იქნებოთ გამარჯვებულნი. ამ მანიფესტში ისიც ხაზგამსულია, რომ მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესის შეჩერება ყოვლად შეუძლებელია და ამიტომ

ყველამ ერთობლივად უნდა ვიზრუნოთ გამოსავალზე. მათ მიერ მი-
თითებული გამოსავალი კეთილი ნების ადამიანთა კეთილი სურვი-
ლების ფარგლებში რჩება მხოლოდ: მეცნიერებისა და ტექნიკის გან-
ვითარებამ იმ ზღურბლთან მიგვიყვანა თურმე, რომ მის შედეგებს
აზროვნების ძველი წესით, ძველი ცნებებითა და წარმოდგენებით
ველარ მოვუვლით, საჭიროა რადიკალური შემობრუნება თვით აზ-
როვნების წესში, უარის თქმა ტრადიციულად მომუშავე ცნებებზე,
აკვიტებულ უპირატესობებზე. ამ მანიფესტიდან მოჩანს მეცნიერთა
ერთგვარი „სიამაყეც“ — მხოლოდ მეცნიერებამ (და
ვთქვათ, არა სოციალურმა ძვრებმა) მოგვიყვანა ზღურბლთან,
საიდანაც უნდა გამოირიცხოს ომების შესაძლებლობა. მაშ, მხსნელი
ისევ მეცნიერულ-ტექნიკურ რევოლუციამია დანახული.

გარკვეულად უერთდება ამ თვალსაზრისს თეოლოგთა ერთი ნა-
წილიც (მოლტმანი, ტილიკე, ვაპანიანი, პანენბერგი და სხვები). მათი
აზრით. ბიბლიური დაპირისპირება „ამა სოფლისა სიბრძნისადმი“ არ
ნიშნავდა ამ უკანასკნელის ფაქტიურ, ყოველდღიურ უარყოფასა და
გამორიცხვას: პირიქით, იგი ბიბლიურად აუცილებლად დაპროგრამე-
ბულიცაა იმ რთულ გზაზე, რომელმაც ბოლოს და ბოლოს უნდა
წარმოიჩინოს ქეშმარიტი ადამიანი. მხოლოდ უკიდურესად განვი-
თარებული მეცნიერებისა და ტექნიკის წყალობით ადამიანი აღმო-
ჩნდება საზღვართან, სადაც შეიძლება გავგოს მან თავისი ნამდვილი
დანიშნულება. მანამდე კი თვით რელიგიამაც უნდა განიცადოს სე-
კულარიზაცია; როდესაც ადამიანი მიაკვლევს თავის ნამდვილ დანი-
შნულებას, ის საღად შეხედავს მთელ წინა ისტორიას და დანახავს,
რომ ამ მიმართულებით მხოლოდ ქრისტიანობას უმუშავნია „ადამის
მოდგმის“ სასარგებლოდ. ეს იქნება განახლებაცა და დიდი იშედის
აღორძინებაც. მაშ, ხსნა მიკვლეულია, მაგრამ მიკვლეულია მხოლოდ
დიდ მეცნიერულ-ტექნიკურ მიღწევათა ფონზე და მისი წყალობით.

ნუ დავეუარავთ დამსახურებას ნურავის — ვთქვათ, რომ ყველა
ზრუნავს „ადამის მოდგმის“ შენარჩუნებისათვის, ყველა თავისებუ-
რად ცდილობს გაიაზროს ამის შესაძლებლობა. მაინც დასაზუსტე-
ბელია ზრუნვის ობიექტი. ერთ შემთხვევაში ვთქვათ ზრუნვის ობი-
ექტია ადამიანი, რომელსაც ჯერ ვერ ვერ მოუსწრია ადამიანობა
და უკვე განადგურებით ემუქრებიან. მეორე შემთხვევაში საზრუნავია
დეზორიენტირებული ადამიანი (იგულისხმება, რომ რაღაც გარე-
მოებებმა იგი სწორი ორიენტაციიდან ჩამოაცილა), სხვა შემთხვევაში
ზრუნვა ნიშნავს ადამიანის ბიომოთხოვნილებათა რაც შეიძლება გა-
რანტირებულ დაკმაყოფილებას. აქ წინააღმდეგობაში ვერავის დავი-
ქვართ; მართლაც, ყველა ამ მიმართულებით. საზრუნავია ადამიანი;

საქიროა ადამიანი ვიხილოთ ყველა მისი სიდიდით, გამოხსნილი გაუცხოების ტყვეობიდან და, რა თქმა უნდა, ბიომატერიალურად გარანტირებულიც. სადავო შეიძლება იყოს „შრომის დანაწილება“ მხსნელ თეორეტიკოსთა შორის. თეოლოგები, მაგალითად, ფიქრობენ, რომ დღევანდელ ადამიანზე მატერიალური ზრუნვა ზედმეტია, არაა საჭირო; მის მატერიალურ უზრუნველყოფაზე ზომაზე მეტადაც იზრუნაცხოვრებამ, ტექნოლოგიამ. საზრუნავი არის. სწორედ ამ მიმართულებით შორს შეტოპილი ადამიანის შემობრუნება „ღმერთისაკენ“, ანუ თავისი ჭეშმარიტი დანიშნულებისაკენ. ესაა მთავარი საზრუნავი და აქედან გამომდინარე — ზრუნვაც თერმო-ბირთვული საფრთხის თავიდან აცილებაზე.

უნდა ვთქვათ გარკვევით, რომ მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის პირობებში აღნიშნული სიძნელეები კვლავაც ტოვებენ ადგილს „რელიგიური „ჰიპოთეზების“ სამუშაოდ და ამდენად, რელიგიების არსებობისათვის. მარქსიზმ-ლენინიზმი, თავის მხრივ, ადამიანზე ზრუნვის რთულ კომპლექსში ერთ სერიოზულ საზრუნავად მიიჩნევს ადამიანის გამოხსნას რელიგიური გაუცხოებიდანაც.

ПРОБЛЕМЫ РЕЛИГИИ В УСЛОВИЯХ НАУЧНО-ТЕХНИЧЕСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ

Резюме

В монографии поставлены некоторые проблемы, связанные с современным состоянием религии и теологии, дан анализ этих проблем у самих теологов, оценивается с марксистско-ленинских позиций правомерность достигнутых теологами результатов. В частности, большое внимание уделено вопросам связи религии и культуры в современном богословском понимании, проблеме религии в секуляризованном обществе, пониманию смысла истории в «теологии надежды», христианскому экуменизму в трактовке экологической проблемы и общей проблеме судьбы религии в условиях научно-технической революции.

Нельзя спорить с теологами в оценке современного состояния человечества. Действительно накопилась уйма глобальных проблем, от решения которых во многом зависит будущее человечества. Не вызывает сомнения и то обстоятельство, что эти проблемы в основном являются последствием научно-технической революции. Главное, какова перспектива решения этих проблем. Теологи примирились и с фактом, что нет смысла «приостановить» научно-техническую революцию, она разовьется и впредь. В такой ситуации истинную озабоченность судьбой человечества будто обнаруживает современная христианская теология, гарантирующая подлинное спасение обновлением христианской религии.

Автор приходит к выводу, что забота о человеке сегодня носит многоплановый, сложный характер. Этой заботой в определенном смысле заняты и теологи; надо отдать им должное, но в общем комплексе забот марксизм-ленинизм отводит немаловажную роль заботе избавления человека от самого религиозного отчуждения.

მითითებული ლიტერატურა

1. К. Маркс, Ф. Энгельс, соч., т. 1.
2. К. Маркс, Ф. Энгельс, соч., т. 3.
3. К. Маркс, Ф. Энгельс, соч., т. 19.
4. К. Маркс, Ф. Энгельс, соч., т. 24.
5. К. Маркс, Ф. Энгельс, соч., т. 37.
6. К. Маркс, Ф. Энгельс, соч., т. 42.
7. В. И. Ленин, соч., т. 24.
8. В. И. Ленин, соч., т. 48.
9. კ. მარქსი, ბიოგრაფია, თბილისი, 1984.
10. საბჭოთა კავშირის კომუნისტური პარტიის XXVI ყრილობის მასალები, თბილისი, 1986.
11. მცხეთური ხელნაწერები, ტ. 1. „მეცნიერება“, 1981.
12. ახალი აღთქმა, საკათალიკოსო საბჭოს გამოცემა, 1963.
13. С. Булгаков. О особой религиозной призванности нашего времени. Прага, 1923.
14. Н. Бердяев. Смысл истории, Берлин, 1923.
15. Н. Бердяев. Судьба человека в современном мире, Париж, 1934.
16. Д. Дьюи. Свобода и культура, Лондон, 1968.
17. Зарубежные марксисты о религии и церкви. М., 1975.
18. Крянев Ю. В. Христианский экуменизм. М., 1980.
19. Вопросы философии и психологии, кн. II (112), 1912.
20. Концепции истории в современном религиозном сознании, М., 1980.
21. Современная буржуазная философия и религия. М., 1977.
22. Garaudy R. The Alternative Future, N. Y., 1975.
23. Cox H. The Secular City, N. Y., 1969.
24. Bell D. Toward the Great Instauration: Religion and Culture in a Post—Industrial Age, London, 1976.
25. Millen R. J. Religious Ferment in Asian.
26. Cooper P. The Idea of God, Hague, 1974.
27. Couthen K. Science, Secularisation and God, N. Y., 1969.
28. Vahanian G. God and Utopia: the Church in a Technological Civilisation, N. Y., 1977.
29. Moltmann J. Das experiment Hoffnung, munchen, 1974.
30. Moltmann J. Kirche in der Kraft Geistes, München, 1975.
31. Pannenberg W. Was ist der Mensch? Göttingen, 1976.
32. Pannenberg W. Glaube und Wirklichkeit, München, 1975.

33. Kasper E., Moltmann J. Jesus—ja, Kirche—nein? Zürich, 1973.
34. Thilicke H. Theologische Ethik, Tübingen, 1965.
35. Birch Ch. Faith and Science in an Unjust World, Cambridge-1979.
36. Voegelin E. Order and History, Louisiana State University Press, 1974.
37. Death and Eastern Thought, N. Y., 1974.
38. God, History and Historians, Oxford, 1977.
39. Eco-Logos, vol. XXII, no. 4.
40. Religious Studies, vol. 17. 1981.
41. Exploring Religious Meaning. N. Y., 1973.

შ ი ნ ა რ ს ი

წინათქმა 3

თ ა ვ ი I

რელიგია და კულტურა თანამედროვე ლთისმეტყველური თვალთახედვით 5

თ ა ვ ი II

რელიგიის პრობლემა სეკულარიზებულ საზოგადოებაში . . . 22

თ ა ვ ი III

ისტორიის საზრისის გაგება „იმედის თეოლოგიაში და მისი კრიტიკა“ . . . 45

თ ა ვ ი IV

ქრისტიანული ეკუმენიზმი და ეკოლოგიის პრობლემა . . . 63

თ ა ვ ი V

რელიგიების „ბედი“ მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის პირობებში . . . 85

Проблемы религии в условиях научно-технической революции . . . 106

მითითებული ლიტერატურა 107

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
სარედაქციო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

სბ 4034

გამომცემლობის რედაქტორი ელ. ფ ა რ ქ ა ს ა ძ ე
მხატვრული რედაქტორი გ. ლ ო შ ი ძ ე
ტექნიკური რედაქტორი ნ. ბ ო კ ე რ ი ა
კორექტორი ც. დ ე ე დ ა რ ი ა ნ ი
გამომწვევი ელ. შ ა ი ს უ რ ა ძ ე

გადაეცა წარმოებას 17.1.89; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 22.6.89;
ქაღალდის ზომა 60X90¹/₁₆; ქაღალდი № 1; ბეჭდვა მაღალი;
გარნიტურა ვენური; პირობითი საბეჭდო თაბახი 7 0;
პირ. საღ. გატ. 7.25; სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 5.85;
ტირაჟი 1000; შეკვეთა № 290;

ფასი 1 მან. 20 კაპ.

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

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

ВАЖА ГЕОРГИЕВИЧ ГОГОБЕРИШВИЛИ

ПРОБЛЕМЫ РЕЛИГИИ В УСЛОВИЯХ
НАУЧНО-ТЕХНИЧЕСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ

(на грузинском языке):

თბილისი
„მაცნიერება“
1989

ჯამომცემლობა „მეცნიერება“ უახლოეს ხანში გამოცემის უმელოვ წიგნებს:

1. ავალიანი, ს., ცოდნისა და ღირებულების ბუნება;
2. ავტორთა კრებული, ათეიზმის ფილოსოფიური პრობლემები.