

**რწმენა, გონება და უნივერსიტეტი – გახსენება და ფიქრი\***

**გერმანულიდან თარგმნა ვაჟა ვარდიქემ\*\***

თქვენო უსამღვდელოესობავ, ბრწყინვალეზავ და აღმატებულეზავ,  
ძვირფასო ქალბატონებო და ბატონებო!

ეს ჩემთვის განსაკუთრებული მომენტია, კიდევ ერთხელ ვიყო უნივერსიტეტში და ლექციის წაკითხვის უფლება მქონდეს. ჩემი ფიქრები უბრუნდება იმ წლებს, როდესაც ფრაისინგის უმაღლეს სკოლაში მუშაობის შემდეგ აკადემიური საქმიანობა ბონის უნივერსიტეტში დავიწყე. ეს იყო 1959 წელი, ჯერ კიდევ ძველი ჩვეული უნივერსიტეტების დრო. თითოეული კათედრისათვის არ იყო არც ასისტენტი და არც დამხმარე პერსონალი, თუმცა არსებობდა სტუდენტებთან მეტი უშუალო კავშირი და პროფესორებს შორის უფრო მეტი ურთიერთობა. საპროფესოროში ლექციების დაწყებამდე და დაწყების შემდეგ ვხვდებოდით ერთმანეთს. ურთიერთობა ისტორიკოსებთან, ფილოსოფოსებთან, ფილოლოგებთან და რა თქმა უნდა, თეოლოგებს შორის, იყო უფრო ცოცხალი. ყოველ სემესტრში იყო ე.წ. *Dies academicus*, რომლის დროსაც ყველა ფაკულტეტის პროფესორი წარსდგებოდა სტუდენტების წინაშე და ამგვარად ქმნიდა *Universitas* განცდას – სადაც, თქვენო ბრწყინვალეზავ, როგორც უკვე მიახიშნეთ – ყველა სპეციალიზაციის ერთმანეთისათვის მიუწვდომლობის მიუხედავად, იქმნებოდა ერთი მთლიანის გამოცდილება, რომელშიც გონება სხვადასხვა განზომილებაში წარმოდგებოდა და მაინც, მისი გამოყენება საერთო პასუხიმგებლობით იყო გაზიარებული. უნივერსიტეტი ამაყობდა თეოლოგიის თავისი ორი ფაკულტეტით. ნათელი იყო, რომ ისიც, მას შემდეგ, რაც რწმენის გონივრულობაზე სვამდა კითხვას, იმ საქმეს აკეთებდა, რომელიც მთლიან *Universitas scientiarum* ეკუთვნის, თუნდაც მაშინაც, როდესაც ყველა არ იზიარებს რწმენას, რომლის გონებასთან კავშირის ჩვენებას თეოლოგები ცდილობენ. გონების ეს შინაგანი ერთიანობა არ დარღვეულა მაშინაც კი, როდესაც ჩვენმა ერთ-ერთმა კოლეგამ გააჟღერა უნივერსიტეტში თითქოსდა უცნაური რამ: ორი ფაკულტეტი დაკავებულია იმით, რაც არ არსებობს – კერძოდ, ღმერთით. მთელ უნივერსიტეტში ასეთი რადიკალური სკეფსისის არსებობა იმის მიმართ, რომ აუცილებელი და გონივრულია ღმერთის შესახებ კითხვა დაისვას და ეს ქრისტიანულ გადმოცემასთან კავშირში წარმოჩნდეს, გასაკვირი არ იყო.

ყოველივე ეს მაშინ კვლავ გამახსენდა, როდესაც ვკითხულობდი პროფესორ თეოდორ ხოურის მიერ გამოცემულ დიალოგს, რომელსაც აწარმოებდა ბიზანტიის

\* თარგმანი შესრულებულია 2006 წლის 12 სექტემბერს რეგენსბურგის უნივერსიტეტში წაკითხული ლექციის ოფიციალური ტექსტიდან: *Glaube, Vernunft und Universität – Erinnerungen und Reflexionen*.

\*\* სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტის რექტორი, პროფესორი.

განსწავლული კეისარი მანუელ მეორე პალეოლოგოსი 1391 წელს ანკარაში, ზამთრის ბანაკში, ერთ-ერთ განსწავლულ სპარსთან ქრისტიანობისა და ისლამის შესახებ<sup>1</sup>. სავარაუდოდ, კეისარის ეს დიალოგი შედგა 1394 და 1402 წლებს შორის კონსტანტინოპოლის ალყის დროს; მიიჩნევა, რომ მისი საუბარი უფრო დაწვრილებით არის წარმოდგენილი, ვიდრე სპარსი მოკამათის<sup>2</sup>. დიალოგი მოიცავს ბიბლიისა და ყურანის რწმენის პასაჟებს და განსაკუთრებით ღმერთისა და ადამიანის შესახებ წარმოდგენებს, ისევე, როგორც გარდაუვლად „სამი კანონის“ თუ „ცხოვრებისეული წესის“ – ძველი აღთქმის, ახალი აღთქმისა და ყურანის – ურთიერთმიმართებას. ახლა ამ ლექციაზე არ მსურს ამის განხილვა, არამედ შევეხები მხოლოდ დიალოგის მთლიანი მოცულობისათვის უმნიშვნელო ერთ მომენტს, რომელიც რწმენისა და გონების ურთიერთკავშირის საკითხისათვის მომხიბვლელია და ჩემი ლექციის ამოსავალ წერტილად გამომადგება.

პროფესორ ხოურის მიერ გამოცემული დიალოგის მეშვიდე პასაჟში (διάλειξις – დაპირისპირებანი) კეისარი ჯიჰადის საკითხს ეხება. კეისარმა ნათლად იცოდა, რომ მე-2 სურაში (256) წერია: რწმენის საკითხებში არავითარი იძულება – ეს არის ერთ-ერთი ადრეული პერიოდის სურა, როგორც ამას მცოდნენი გვეუბნებიან, როდესაც მუჰამედს ჯერ კიდევ ძალაუფლება არ ჰქონდა და საშიშროების წინაშე იდგა. თუმცა კეისარმა იცოდა წმინდა ომის შესახებ ყურანში არსებული გვიანდელი ადგილებიც. მნიგნობრებისა თუ ურწმუნოების აზრთა მოხმობის გარეშე, კეისარი განსაცვიფრებლად უხეში ფორმით მიმართავს თავის მოწინააღმდეგეს რელიგიისა და ძალადობის ურთიერთკავშირის შესახებ კითხვით: იგი ამბობს: „მიჩვენე მუჰამედმა რა თქვა ახალი, და ვერ ნახავ იმაზე ცუდსა და არაჰუმანურს, რაც მას დაენეროს, რომ რწმენა მახვილით განავრცო<sup>3</sup>. მას შემდეგ რაც ასე შეუტია, კეისარი დაწვრილებით ასაბუთებს, თუ რატომ არის უაზრობა რწმენის ძალადობით განვრცობა. ეს ღმერთის და სულის არსს ეწინააღმდეგება. „ღმერთს არ მოსწონს სისხლი“, ამბობს იგი და „ღმერთის წინააღმდეგ წასვლაა უგუნურად (σὺν λόγῳ) მოქცევა“. რწმენა სულის

<sup>1</sup> დიალოგის მთლიანი 26 რაუნდიდან თეოდორ ხოურიმ გამოსცა მე-7 (διάλειξις – ხოური თარგმნის როგორც „კამათს“) თავისი შენიშვნებითა და ფართო შესავალით ტექსტის წარმოშობის, ხელნაწერის გადმოცემისა და დიალოგის სტრუქტურის შესახებ, ისევე, როგორც არარედაქტირებული ნაწილის "Controverses" მოკლე შინაარსით. ბერძნულ ტექსტს ახლავს ფრანგული თარგმანიც: Manuel II Paléologue, Entretiens avec un Musulman. 7<sup>e</sup> Controverse. Sources chrétiennes Nr. 115, Paris 1966. ამასობაში კარლ ფირსტელმაც გამოსცა კომენტირებული ბერძნულ-გერმანული ტექსტი შემდეგ გამოცემაში: Corpus Islamico-Christianum (Series Graeca. Schriftleitung A.Th. Houry – R. Gleis). Manuel II. Palaiologus, Dialoge mit einem Muslim. 3 Bde. Würzburg - Altenberge 1993 – 1996. უკვე 1966 წელს ე. ტრაპაძემ გამოსცა ბერძნული ტექსტი. მე ციტირებას ვახდენ ხოურის მიხედვით.

<sup>2</sup> შეად., დიალოგის წარმოშობისა და ჩანაწერის შესახებ ხოურისთან გვ. 22-29. დაწვრილებით იხ., ფირსტელისა და ტრაპაძის გამოცემები.

<sup>3</sup> Controverse VII 2c. ხოური გვ. 142-143; Förstel Bd. I, VII. Dialog 1.5 გვ. 240/241. ეს ციტატა მუსლიმურ სამყაროში სამწუხაროდ გაგებულ იქნა როგორც ჩემი საკუთარი პოზიცია და გასაგები მიზეზის გამო გამოიწვია უკმაყოფილება. იმედი მაქვს, რომ ჩემი მკითხველი მაშინვე ამოიცნობს, რომ ეს წინადადება არ გამოხატავს ჩემს დამოკიდებულებას ყურანისადმი, რომლის მიმართაც მე ჩემს მოწინებას ვგრძნობ, მოწინებას, რომელიც დიდი რელიგიის წმინდა წიგნს მართებს. კეისარ მანუელ მეორეს ციტირებისას მე მხოლოდ ის მაინტერესებდა, რომ რწმენასა და გონებას შორის კავშირი მეჩვენებინა. ამ პუნქტში ვეთანხმები მე მანუელს ისე, რომ მის პოლემიკას არ ვიზიარებ.

ნაყოფია და არა ხორცის. ვისაც სხვა ადამიანის რწმენამდე მიყვანა სურს, საჭიროებს კარგი საუბრისა და სწორი აზროვნების უნარს, არა ძალადობასა და დამუქრებას... გონიერი სული რომ დაარწმუნო, საჭიროა არა ხელები, არა დარტყმის იარაღები, რომებლითაც ვინმეს სასიკვიდლოდ დაემუქრები...“<sup>4</sup>

აქ ძალადობით მოქცევის საწინააღმდეგოდ გადამწყვეტი არგუმენტი შემდეგნაირად ჟღერს: უგუნურად მოქცევა ღმერთის არსს ეწინააღმდეგება<sup>5</sup>. გამომცემელი თეოდორ ხოური აქ შემდეგ კომენტარს აკეთებს: კეისრისათვის, ბერძნულ ფილოსოფიაში განსწავლული ბიზანტიელისათვის, ეს წინადადება მკაფიოა. მუსლიმი სწავლულისთვის კი ღმერთი აბსოლუტურად ტრანსცენდენტურია. მისი ნება არაა რომელიმე ჩვენეულ კატეგორიასთან დაკავშირებული და ასევე, გონიერულობასთან.<sup>6</sup> ხოური მოიხმობს ცნობილი ფრანგი ისლამოლოგის რ. არნოს ციტატას, რომელიც მიაწინებს იმაზე, რასაც იბნ ჰაზმი იქამდე განმარტავს, – ღმერთი თავისივე სიტყვითაც კი არ არის შეზღუდული და რომ მას არაფერი ავალდებულებს, ჩვენ ჭეშმარიტება განგვიცხადოს. მას ეს რომ სურდეს, ადამიანი კერპებს სცემდა თავყვანს<sup>7</sup>.

ამ ადგილას, ღმერთის გაგებასა და რელიგიის რეალიზებაში იყოფა გზები, რომელიც მკაფიო გამონწვევად გვიდგას. ბერძნულად უნდა გვწამდეს, რომ უგუნური ქმედება ღმერთის არსის წინააღმდეგობაა, თუ ეს თავისთავად არსებობს? ვფიქრობ, რომ სრული თანხმობაა, რაც ბერძნულად მოიაზრება და რაც ბიბლიაში ღმერთის რწმენის შესახებ ნათელია. დაბადების წიგნის პირველი სტროფები, წმინდა წერილის სახეცვლილი პირველი სიტყვები იოანემ გახსნა თავისი სახარების პროლოგის შემდეგი სიტყვებით: თავდაპირველად იყო სიტყვა. სწორედ ეს სიტყვაა, რომელიც კეისარმა გამოიყენა: ღმერთი მოქმედებს სიტყვით (σὺν λόγῳ), ლოგოსით. ლოგოსი არის გონება და სიტყვა იმავდროულად – გონება, რომელიც შემოქმედია და ძალუძს გაზიარება, მაგრამ სწორედ როგორც გონებას. ამით იოანემ მოგვცა ღმერთის გაგების ბიბლიური ბოლო სიტყვა, რომელშიც ბიბლიური რწმენის ძალისხმევითა და ბუნდოვანი გზებით ყოველივე თავის მიზანს და სრულ სინთეზს ნახულობს. პავლე მოციქულის ხილვა, რომელსაც აზიისკენ მიმავალი გზა დაეკეტა და რომელმაც მაკედონელი კაცის ვედრება იხილა: „მოდით მაკედონიაში და დაგვეხმარე“ (მოც. 16,6-10), ეს ხილვა შეიძლება გაგებულ იქნეს როგორც ბიბლიური რწმენისა და ბერძნული ძიების შინაგანი აუცილებლობით ურთიერთშეხვედრის შერწყმა.

ფაქტობრივად, ეს ურთიერთშეხვედრა უკვე კარგა ხანია მიმდინარეობდა. აღმოდებული მაყვლოვანის ღმერთის იდუმალი სახელი, რომელიც მას სხვა კერპებიდან გამოარჩევს და უბრალოდ „მე ვარ“ – ყოფიერებად გამოხატავს, მითის უარყოფაა, რომელიც სოკრატეს მიერ მის დაძლევისა და გადალახვის მცდელობასთან

<sup>4</sup> Controverse VII 3b - c; bei Khoury S. 144/145; Förstel Bd. I, VII. Dialog 1.6 S. 240 – 243.

<sup>5</sup> მხოლოდ ამ აზრის გამო მოვიხმე მე ეს დიალოგი.

<sup>6</sup> Khoury, a.a.O. S. 144 Anm. 1.

<sup>7</sup> R. Arnaldez, Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue. Paris 1956 S. 13; cf Khoury S. 144. ის, რომ შუა საუკუნეებში მსგავსი პოზიციები არსებობდა, ამ მოხსენების შემდგომ მსვლელობაში იქნება ნაჩვენები.

შინაგან ანალოგიაშია.<sup>8</sup> მაყვლოვანთან დაწყებული პროცესი ძველ აღთქმაში თავის შინაგან სიმნიფეს გადასახლების დროს ნახულობს, როდესაც უმინოდ და უკულტოდ დარჩენილი ისრაელი მიწისა და ცის ღმერთს აღიარებს და მას მაყვლოვანის სიტყვის განმრცობი მარტივი ფორმულით გამოხატავს: „მე ვარ“. ღმერთის ამ ახალ ამოცნობას თან ახლავს ერთგვარი სახის განმანათლებლობა, რომელიც ადამიანთა ხელნაკეთ კერპთა გაკილვაში მკაფიო გამოხატულებას ჰპოვებს (შეად. ფს.115). ამგვარად, ელინ დამპყრობლებთან მკაცრი დაპირისპირების მიუხედავად, რომელიც ბერძნულ კულტსა და ცხოვრების წესთან მორგებას მოითხოვდა, ბიბლიური რწმენა ელინურ ეპოქაში შინაგანად შეხებაში მოდის ბერძნული აზროვნების საუკეთესო მომენტთან, როგორც ეს განსაკუთრებით გვიანდელ სიბრძნისეულ ლიტერატურაში განხორციელდა. დღეს ვიცით, რომ ალექსანდრიაში შექმნილი ძველი აღთქმის თარგმანი – სეპტუაგინტა – უფრო მეტია, ვიდრე უბრალოდ ებრაული ტექსტის გადმოცემა, კერძოდ, იგია თვითმყოფადი ტექსტის მოწმობა და გამოცხადების ისტორიის მნიშვნელოვანი ნაბიჯი, რომელშიც შეხვედრა ისე მოხდა, რომ ქრისტიანობის წარმოშობამ და გავრცელებამ გადამწყვეტი მნიშვნელობა შეიძინა<sup>9</sup>. არსობრივად, აქ რწმენა და გონება, ნამდვილი განმანათლებლობა და რელიგია ხვდებიან ერთმანეთს. მანუელ მეორის ქრისტიანული რწმენის გულიდან და ამავდროულად, რწმენასთან შერწყმული ბერძნულის არსიდან გამომდინარე, შეეძლო ეთქვა: არ იმოქმედო „ლოგოსით“, ნიშნავს ღმერთის არსებას შეენიანა-აღმდეგო.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ გვიანდელ შუა საუკუნეებში გამოიკვეთა ის თეოლოგიური ტენდენცია, რომელიც ბერძნულისა და ქრისტიანულის სინთეზს არღვევს. ავგუსტინესეული და აქვინელისეული ინტელექტუალიზმის საწინააღმდეგოდ დუნს შკოტთან იწყება ვოლუნტარისტული პოზიციები, რომლებიც საბოლოოდ იმის თქმის საშუალებას იძლევა, რომ ჩვენ ღმერთისგან ვიცით მხოლოდ მისი *Voluntas ordinata*. ამის გარეთ არსებობს ღმერთის თავისუფლება, რომლის მიღმა მას შეუძლია გააკეთოს იმის საწინააღმდეგო, რაც აქამდე შეეძლო გაეკეთებინა და უკვე გაუკეთებია. აქ იკვეთება ის პოზიცია, რომელიც ჰაზმის პოზიციას და თვითნება ღმერთის სურათს უახლოვდება, რაც ჭეშმარიტებასა და სიკეთესთან არაა დაკავშირებული. ღმერთის ტრანსცენდენცია და განსხვავებულობა ისე იქნა აღმატებული, რომ ჩვენი გონება, ჩვენი გრძნობები ჭეშმარიტებისა და სიკეთისათვის აღარ წარმოადგენს ღმერთის ნამდვილ სარკეს, მისი უსაზღვრო შესაძლებლობების უკან ჩვენთვის სამუდამოდ იმალება მისი გადანყვეტილებები. ამის საპირისპიროდ კი, საეკლესიო რწმენა მუდამ აღიარებდა, რომ ღმერთსა და ჩვენს შორის, მის მარადიულ შემოქმედ სულსა და ჩვენს შექმნილ გონებას შორის, ნამდვილი ანალოგია არსებობს, რომელშიც მართალია – როგორც ამას ლატერანის მეოთხე

<sup>8</sup> მაყვლოვანის ირგვლივ არსებული დისკუსიის შესახებ იხ., ჩემი ნიგნი „შესავალი ქრისტიანობაში“ (ვაჟა ვარდიძის თარგმანი, თბილისი 2010, 135-142). ვფიქრობ, რომ იქ წარმოჩენილი ტექსტი კიდევ მრავალი დისკუსიის მიუხედავად, მაინც საგნობრივია.

<sup>9</sup> შეად., A. Schenker, *L'écriture sainte subsiste en plusieurs formes canoniques simultanées*, in: *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede. Città del Vaticano 2001 S. 178 – 186.*

კრება 1215 წელს ამბობს – არამსგავსება უსასრულოდ დიდია, ვიდრე მსგავსება, თუმცა, ასევე, ანალოგია და მისი ენა გამქრალი არაა. ღმერთი არ იქნება მეტად ღვთიური, რაც მეტად მას წმინდა და ბუნდოვან ვოლუნტარიზმში მოვაქცევთ, არამედ ნამდვილი ღვთიური ღმერთი არის ის ღმერთი, რომელიც როგორც ლოგოსი გვეცხადება და სიყვარულით ჩვენთვის მოქმედებს. ნამდვილად, სიყვარული, როგორც ამას პავლე ამბობს, აღემატება შემეცნებას და ძალუძს მეტის აღქმა, ვიდრე წმინდად აზროვნებას (შდრ. ეფ.3,19), მაგრამ იგი მაინც რჩება ღმერთი-ლოგოსის სიყვარულად, ამიტომაც, კიდევ ერთხელ ისევ პავლეს რომ მოვუხმოთ, λογική λατρεία – ქრისტიანული ღვთისმსახურება თანხმობაშია ღმერთის მარადიულ სიტყვასა და ჩვენს გონებასთან (შეად. რომ. 12,1).<sup>10</sup>

ეს მინიშნებული ურთიერთკავშირი, რომელიც ბიბლიურ რწმენასა და ბერძნულ ფილოსოფიურ ძიებას შორის ხორციელდება, არა მხოლოდ რელიგიის ისტორიული, არამედ საკაცობრიო თვასაზრისითაც არის მნიშვნელოვანი პროცესი, რომელიც ჩვენ დღესაც გვეხება. როდესაც ეს შეხვედრა ხილულია, აღარაა გასაკვირი, რომ ქრისტიანობამ, მიუხედავად მისი წარმომავლობისა და აღმოსავლეთში განვრცობისა, თავისი საბოლოო ისტორიულად გადამწყვეტი სახე ევროპაში ნახა. შეგვიძლია საპირისპიროდაც ვთქვათ: ამ შეხვედრამ, რომელსაც რომაული მემკვიდრეობა დაემატა, შექმნა ევროპა და რჩება იმის საფუძვლად, რასაც სამართლიანად ევროპა შეგვიძლია ვუნოდოთ.

ის თეზა, რომ კრიტიკულად გასუფთავებული ბერძნული მემკვიდრეობა ქრისტიანულ რწმენას ეკუთვნის, ქრისტიანობის დეელენიზაციის მოთხოვნის საპირისპიროდ დგას, რომელმაც ახალი დროიდან მოყოლებული მზარდად დაიპყრო თეოლოგიური დისკურსი. უკეთ თუ შევხედავთ, დავინახავთ დეელენიზაციის პროგრამის სამ ტალღას, რომლებიც, მართალია, ერთმანეთთან დაკავშირებულია, თუმცა თავიანთ დასაბუთებასა და მიზნებში ერთმანეთისაგან მკაფიოდ განსხვავებულია.<sup>11</sup>

დეელენიზაცია თავდაპირველად ჩანს მე-16 საუკუნის რეფორმაციის მოთხოვნებთან კავშირში. სასკოლო თეოლოგიური ტრადიციის ფონზე რეფორმატორები თავს მოიაზრებდნენ რწმენის მთლიანად ფილოსოფიით განსაზღვრული სისტემატიზების საპირისპიროდ, ასე რომ ვთქვათ, რწმენის, არა მისგან მომდინარე უცხო აზროვნებით განსაზღვრის წინააღმდეგ. ასეთ ვითარებაში რწმენა წარმოჩინდება არა ისტორიულ ცოცხალ სიტყვად, არამედ ფილოსოფიურ სისტემაში დამკვიდრებულად. *Sola Scriptura* კი ამის საპირისპიროდ ეძებს რწმენის პირველად სუფთა სახეს, ისე, როგორც ეს თავდაპირველად ბიბლიურ სიტყვაშია. მეტაფიზიკა ვლინდება იმ წინარე მოცემულობად, რომლისგანაც უნდა მოხდეს გათავისფულება, რათა რწმენამ ისევ თავისთვის შეძლოს ყოფნა. რეფორმატორებისთვის წარმოუდგენელი რადიკალობით კანტმა განსაზღვრა პროგრამა, რომლის თანახმადაც, გონება

<sup>10</sup> დაწვრილებით ამის შესახებ ვნერ ჩემს წიგნში: „Der Geist der Liturgie. Eine Einführung.“ Freiburg 2000 S. 38 – 42.

<sup>11</sup> მრავალფეროვანი ლიტერატურიდან დეელენიზაციის ირგვლივ მსურს გამოვეყ: A. Grillmeier, Hellenisierung – Judaisierung des Christentums als Deutepinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas, in: ders., Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven. Freiburg 1975 S. 423 – 488.

გვერდზე უნდა გაინიოს, რათა ადგილი რწმენას დაუთმოს. მან რწმენა მთლიანად პრაქტიკული გონების ჩარჩოში მოაქცია და მას მთლიანი რეალობისადმი წვდომის უნარი ჩამოართვა.

მე-19 და მე-20 საუკუნის ლიბერალურმა თეოლოგიამ დეელინიზაციის პროგრამის მეორე ტალღა მოიტანა, რომლის გამორჩეული წარმომადგენელი რუდოლფ შარნაკია. როდესაც მე ვსწავლობდი, ისევე როგორც ჩემი აკადემიური საქმიანობის ადრეულ წლებში, ამ პროგრამამ კათოლიკური თეოლოგიის ყურადღებაც მიიპყრო. ამის ამოსავალი წერტილი პასკალის მიერ გაკეთებული სხვაობა იყო ფილოსოფოსთა ღმერთსა და აბრაამის, ისააკისა და იაკობის ღმერთს შორის. 1959 წლის ჩემ საინაგურაციო ბონის ლექციაზე ეს საკითხი განვიხილე<sup>12</sup> და ახლა არ მსურს მისი აქ მოტანა. თუმცა ძალიან მოკლედ მაინც შევეცდები დეელინიზაციის პირველი ტალღის მეორე ტალღასთან შედარებით განსხვავების წარმოჩენას. შარნაკის მთავარი აზრია უბრალო ადამიან იესოს პიროვნებასთან და მის უწყებასთან დაბრუნება, რომელიც ყველანაირი სახის თეოლოგიზებასა და აგრეთვე, ელენიზირებას წინ უსწრებს: იესოს მარტივი უწყება კაცობრიობის რელიგიური განვითარების უმაღლეს წერტილია. იგი გამოემშვიდობა კულტს მორალის სასარგებლოდ. საბოლოოდ, იგი ადამიანისადმი კეთილგანწყობილი მორალური უწყების მამაა. აქ შარნაკისთვის მნიშვნელოვანია, რომ ქრისტიანობა თანამედროვე გონებასთან სრულ თანხმობაში წარმოაჩინოს და ეს იმით განახორციელოს, რომ რწმენა ქრისტეს ღვთიურობისა და ღმერთის სამპიროვნულობისადმი გამოათავისუფლოს ყალბი ფილოსოფიური და თეოლოგიური ელემენტებისაგან. ამდენად, ახალი აღთქმის ისტორიულ-კრიტიკული ანალიზი, როგორც ამას იგი ხედავდა, თეოლოგიას მოაქცევს კვლავ უნივერსიტეტის ახალ სამყაროში: თეოლოგია შარნაკისათვის არსობრივად ისტორიული და შესაბამისად, მკაცრად მეცნიერული დისციპლინა. რასაც ის კრიტიკულად იესოს შესახებ წარმოაჩენს, არის, ასე რომ ვთქვათ, პრაქტიკული გონების გამოხატულება და უნივერსიტეტის მთლიანობისთვის მისაღები. ამას ფონად უდევს გონების ახალდროისეული თვითშეზღუდვა, როგორც ეს კანტის კლასიკურ გამოხატულებაშია, ამასობაში კი ეს საბუნებისმეტყველო აზროვნების მიერ კიდევ უფრო რადიკალიზებულ იქნა. მოკლედ რომ ვთქვათ, გონების ეს მოდერნული გაგება ეხება ტექნოლოგიური წარმატებით დამონმებულ (კარტეზიანისეულ) პლატონიზმისა და ემპირიზმის სინთეზს. ერთი მხრივ, მატერიის მათემატიკური სტრუქტურა, თავისი შინაგანი რაციონალური წანამძღვრებით, გაგებული და გამოყენებული უნდა იქნეს თავისი ქმედების ფორმით: ეს ფუნდამენტური წინაპირობა, ასე რომ ვთქვათ, საბუნებისმეტყველო აზროვნებაში პლატონური ელემენტია. მეორე მხრივ, საუბარია ჩვენი მიზნებისათვის ბუნების ფუნქციონალიზებაზე, სადაც ექსპერიმენტული დამონმებისა თუ უარყოფის შესაძლებლობება მკაფიო სიცხადეს იძლევა. ისეთი პოზიტივისტური მოაზროვნე, როგორიც ჯეიმს მონოა, პლატონისტად ჩაითვალა.

<sup>12</sup> ახლად გამოცემული და კომენტირებული: Heino Sonnemans (Hrsg.): Joseph Ratzinger – Benedikt XVI., *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis.* Johannes-Verlag Leutesdorf, 2. ergänzte Auflage 2005.

ჩვენი საკითხისათვის აქ ორი მნიშვნელოვანი ორიენტირია. მხოლოდ მათემატიკისა და ემპირიულობის ურთიერთკავშირით მოტანილი სიცხადის ეს ფორმა მეცნიერულობაზე საუბრის უფლებას იძლევა. რაც მეცნიერებას სურს იყოს, უნდა დაექვემდებაროს ამ მასშტაბს. ასე ცდილობდნენ მეცნიერების კანონს დაახლოვებოდნენ ადამიანის საკითხებთან დაკავშირებული მეცნიერებები, როგორც ისტორია, ფსიქოლოგია, სოციოლოგია და ფილოსოფიაა. მაგრამ ჩვენი ანალიზისათვის, აგრეთვე, აქ მნიშვნელოვანია მეორე საკითხი, რომ ამ დროს გამოყენებული მეთოდი, როგორც ასეთი, გამორიცხავს კითხვას ღმერთის შესახებ და მას როგორც არამეცნიერულს ან წინარემეცნიერულ კითხვად მიიჩნევს. ამით კი ხდება მეცნიერებისა და გონიერების რადიუსის შემცირება, რაც კითხვის ნიშნის ქვეშ უნდა დაგეს.

შემდგომში ამ საკითხს კიდევ დავუბრუნდები. ამასობაში უნდა დადგინდეს, რომ თეოლოგიის როგორც მეცნიერების, ასეთი განსაზღვრებიდან რჩება მხოლოდ მცირე რამ საცოდავი ფრაგმენტი. მაგრამ ჩვენ უნდა ვთქვათ მეტი: თუკი ეს მთლიანი მეცნიერებაა, მაშინ მოხდება მთლიანი ადამიანის რედუქცია. ადამიანის არსობრივ კითხვას ჩვენი წარმომავლობისა და საბოლოო ბედის შესახებ, რელიგიისა და ეთიკის კითხვას ადგილი აღარ აქვს მეცნიერებულობისა და გონების ასე გაგებულ სივრცეში და იგი მთლიანად სუბიექტურ წარმოდგენებში უნდა გადალაგდეს. სუბიექტურად უნდა გადაწყდეს, თუ რა არის რელიგიურად მისაღები და სუბიექტური „სინდისი“ იქნება ეთიკურობის საბოლოო ინსტანცია. ასე კი, ეთიკა და რელიგია კარგავენ საზოგადოების მყარობებელ თავიანთ ძალას და აღმოჩნდებიან სრულ თვითნებობაში. ეს მდგომარეობა კი კაცობრიობისათვის საშიშია: ამას ვხედავთ რელიგიისა და გონების საშიშ პათოლოგიებში, რომლებიც აუცილებად იქ იჩენენ თავს, სადაც გონება ისეა დავინროებული, რომ რელიგიისა და ეთიკის კითხვები მას აღარ ეკუთვნის. რაც ევოლუციის, ფსიქოლოგიისა თუ სოციოლოგიის წესთა ეთიკური მცდელობებიდან რჩება, აღარაა საკმარისი.

სანამ საბოლოო დასკვნამდე მივიდოდე, რომლისკენაც ვისწრაფი, დეელინიზების მესამე ტალღას უნდა შევეხო, რომელიც ახლა ვითარდება. მრავალ კულტურათა შეხვედრის ფონზე დღეს თამამად ითქმის, რომ ბერძნულთან სინთეზი, რომელიც ძველ ეკლესიაში განხორციელდა, ქრისტიანულის პირველი ინკულტურაციაა, რომელსაც სხვა კულტურები არ უნდა მიეხდეს. მისი უფლება უნდა იყოს ამ ინკულტურისა და ცივილიზაციის მიღმა დაბრუნება ახალატექმისეულ მარტივ უწყებასთან, რათა მას ახალი ინკულტურაციისათვის დამატებითი სივრცეები გაეხსნას. ეს აზრი არ არის უბრალოდ მცდარი, თუმცა უხეშია და უზუსტო, რადგან ახალი ალთქმა ბერძნულად დაინერა და საკუთარ თავში ბერძნულ სულთან შეხებას ატარებს, რომელიც ძველი ალთქმის წინმსწრებ განვითარებაში მომნიჭდა. მართალია, ძველი ალთქმის განვითარების პროცესში სხვადასხვა ფენა არსებობს, რომლებიც ყველა კულტურას არ ერწყმიან. თუმცა უმთავრესი მომენტი, რომელიც რწმენის გონების ძიებასთან კავშირს ეხება, თვით ამ რწმენას ეკუთვნის და მისი შესაბამისი განვითარებაცაა.

ამით მივადექი დასკვნას. თანამედროვე გონების მიერ ზოგად შტრიხებში მოცემული თვითკრიტიკა არ გამორიცხავს იმის გაგებას, რომ განმანათლებლობის

უკან უნდა დავბრუნდეთ და მოდერნის გამოცდილებას დავემშვიდობოთ. თანამედროვეობის განვითარების სიდიადე დაკნინების გარეშე უნდა იქნეს აღიარებული: ყველა ჩვენგანი მადლიერნი ვართ იმ დიდი შესაძლებლობებისათვის, რომლებიც მოგვეცა. მეცნიერულობის ეთოსი – თქვენო აღმატებულება, თქვენ მიანიშნეთ ამაზე, არის ჭეშმატიტებისადმი მორჩილების ნება და ამდენად, იმ მთავარი განწყობის გამოხატულება, რომელიც ქრისტიანობის უმთავრეს გადწყვეტილებას ეკუთვნის. არა უკუგდება, არა ნეგატიური კრიტიკა იგულისხმება, არამედ ეს ეხება ჩვენი გონების გაგების გაფართოებასა და გამოყენებას. რამეთუ მრავალი შესაძლებლობის მიუხედავად, არსებობს საშიშროებანიც, რომლებიც ამ შესაძლებლობებს აღემატება და კითხვებსაც აჩენს, თუ როგორ დაიძლევა ისინი. ამას შევძლებთ მხოლოდ მაშინ, როდესაც რწმენას და გონს ახლებურად დავაკავშირებთ ერთმანეთთან; როდესაც გონების თვითშეზღუდვას გადავლახავთ ექსპერიმენტში ფალსიფიცირების წინაშე და გონებას ახალ სივრცეს გავუხსნით. ამ აზრით, თეოლოგია, არა მხოლოდ როგორც ისტორიული და აკადემიური დისციპლინა, არამედ როგორც ნამდვილი თეოლოგია, როგორც კითხვა რწმენის გონივრულობის შესახებ, მიუკუთვნება უნივერსიტეტს და შემდგომში თავისი დიალოგით, – მეცნიერებებს.

სწორედ ასე შევძლებთ გვქონდეს უნარი კულტურებსა და რელიგიებს შორის ნამდვილი დიალოგისა, რასაც ჩვენ ასე ვსაჭიროებთ. დასავლეთის სამყაროში გაბატონებულია აზრი, რომ მხოლოდ პოზიტივისტური გონი და ფილოსოფიისადმი კუთვნილი ფორმებია უნივერსალური. მაგრამ სამყაროს ღრმად რელიგიური კულტურების მიერ ღვთიურის გამიჯვნა გონების უნივერსალურობიდან დანახულია როგორც შინაგანი სიცხადის დარღვევა. გონება, რომელიც ღვთიურის მიმართ ყრუა და რელიგიებს სუბკულტურულ სივრცეში დევნის, კულტურებთან დიალოგის უუნაროა. აქ, როგორც უკვე შევეცადე მეჩვენებინა, თანამედროვე მეცნიერული გონი თავისი შინაგანი პლატონური ელემენტებით ატარებს კითხვას, რომელიც თავისი თავისა და მისი მეთოდური შესაძლებლობების მიღმა მიანიშნებს. თანამედროვე მეცნიერულმა გონმა მარტივად უნდა აღიაროს მატერიის რაციონალური კულტურა და ჩვენ სულსა და ბუნების მამოძრავებელ რაციონალურ სტრუქტურას შორის არსებული ურთიერთშეჯერება, რომელზეც გადის მისი მეთოდური გზა. მაგრამ კითხვა, თუ რატომ არის ეს ასე, კვლავაც დგას და მეცნიერებათა მიერ გადაცემულ უნდა იქნეს აზროვნების სხვა საფეხურისა და სივრცისთვის – ფილოსოფიისა და თეოლოგიისათვის. ფილოსოფიისათვის და სხვა სახით თეოლოგიისათვის დიდი გამოცდილებისა და კაცობრიობის რელიგიური ტრადიციის, განსაკუთრებით კი ქრისტიანულის, სმენა შემეცნების წყაროა, რომლის უარყოფა ჩვენი პასუხებისა და სმენის დაუშვებელი შევიწროება იქნებოდა. მახსენდება სოკრატეს სიტყვა ფედონისადმი. წინმსწრებ საუბრებში მრავალმა ფილოსოფიურმა აზრმა იჩინა თავი და ახლა სოკრატე ამბობს: გასაგები იქნებოდა, ვინმეს ამდენ სიყალბეზე ბრახის გამო მთელი დარჩენილი ცხოვრება შესჯავრებოდა და ყოფიერებაზე ამდენი საუბრისა შერცხვენოდა. მაგრამ ასეთი ფორმით იგი დაკარგავდა არსებობის ჭეშმარიტებას



და დიდ ზიანს მიიყენებდა.<sup>13</sup> დასავლეთი დიდი ხანია საკუთარი ფუნდამენტური კითხვებისაგან გაქცევის გამო დგას ამ მუქარის წინაშე და ამიტომ მას შეიძლება დიდი ზიანი მიაღგეს. მეტი გამბედაობა გონიერებისადმი, არა მისი სიდიდის უარყოფა – ესაა პროგრამა, რომლითაც დღეს ბიბლიური რწმენის ერთგული თეოლოგია თანამედროვეობასთან დისკუსიაში შედის. „უგუნურად, ლოგოსის გარეშე მოქმედება ეწინააღმდეგება ღმერთის არსს“, ასე მიმართა მანუელ მეორემ ღმერთის შესახებ საკუთარი ხედვიდან გამომდინარე თავის სპარს პარტნიორს. ლოგოსის სიდიადეში, გონების ამ სივრცეში ვეპატიჟებით ჩვენ პარტნიორებს კულტურათა დიალოგში. მისი მუდამ ხელახლა აღმოჩენა უნივერსიტეტების დიდი ამოცანაა.

---

<sup>13</sup> 90 c – d. Vgl. zu diesem Text R. Guardini, Der Tod des Sokrates. Mainz – Paderborn 1987, 218 – 221.