

როგანო გუარდინი

კელობინა ღუ
ბემოცხეღუბა

თბილისი 2008

რედაქტორი:
ემზარ კვიციანი
ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი

გერმანულიდან თარგმნა
ვიქტორ რცხილაძემ

შინაარსი:

მთარგმნელის წინასიტყვაობა	4
მითი და გამოცხადების ჭეშმარიტება	7
იოანე ნათლისმცემელი და იესო	29
ქალაქ ნაინის ბჭესთან	47
ეკლესია და ღოგმა გზა თავისუფლებისაკენ	59
რელიგიური გამოცდილების ფენომენი	76
რელიგია და გამოცხადება	95
ვიზიონერული ელემენტი ღვთაებრივ კომედიაში	305

მთარგმნელის წინასიტყვაობა

XX საუკუნის დიდი მოაზროვნე და ღვთისმეტყველი, რომანო გუარდინი, თითქმის უცნობია ქართველი მკითხველისათვის. რუსულ ენაზე თარგმნილ მის ერთ წერილს თუ არ ჩავთვლით, რომელმაც ჩვენთან გავრცელება ჰპოვა, ქართულ ენაზე, რამდენადაც ვიცი, გუარდინის თხზულებათაგან არაფერი თარგმნილა. არც რუსი მკითხველია ამ მხრივ დიდად „წინ წასული“. საკმარისია კაცმა დახედოს რუსულ „მართლმადიდებლურ ენციკლოპედიაში“ გუარდინისადმი მიძღვნილ სტატიას, რომ ამაში დარწმუნდება.

ამ დროს დასავლეთში გამოიცა გუარდინის თხზულებათა კარგა მოზრდილი 41 ტომი, შეიძლება ითქვას ზღვა მასალა და რას არ იზილავთ აქ: თეოლოგიას, ფილოლოგიას, წერილებს ზელოვნებასა და ლიტერატურაზე, ცალკეული ტომები ეძღვნება დანტესა და ბასკალს, მიორიკესა და ჰიოლდერლინს, რილკესა და დოსტოევსკის. მოცემულია კირკეგორის დღიურების ძალზე ფაქიზი ანალიზი და პლატონის ცენტრალური დიალოგების გარჩევა („ევტიფრონი“, „კრიტონი“, „აპოლოგია“, „ფედონი“).

რომანო მიქელე ანტონიო მარია გუარდინი დაიბადა 1885 წლის 17 თებერვალს ვერონაში. გუარდინი თავის დაბადების ადგილს დიდ სიმბოლურ მნიშვნელობას ანიჭებდა, რადგან ვერონა მდებარეობს იმ გზაზე რომელიც იტალიას ჩრდილოეთთან აკავშირებს და საბოლოოდ გერმანიასთან. რომანოს მშობლებს ოთხი ვაჟიშვილი ეყოლათ, რომელთაგან უფროსი რომანო იყო. 1888 წელს, როდესაც რომანო ერთი წლის გახლდათ, ოჯახი გადადის გერმანიაში

საცხოვრებლად, ქალაქ მაინცში. იქ ამთავრებს ჩვენი ავტორი გიმნაზიას და თეოლოგიის შესწავლას აგრძელებს ფრაიბურგსა და ტიუბინგენში. 1910 წელს იგი მღვდლად ეკურთხება. რომანო, ერთადერთი გუარდინის ოჯახიდან, 1911 წელს დებულობს გერმანიის მოქალაქეობას, მაგრამ ამასთანავე რჩება იტალიის ერთგული. მის ოჯახში სასაუბრო ენა იტალიური იყო. პირველი მსოფლიო ომის დროს ოჯახი იტალიაში ბრუნდება, მაგრამ რომანო გუარდინი გერმანიაში რჩება და გერმანიის ჯარში ხანიტრად მუშაობს.

ომის დამთავრების შემდგომ იგი უკვე ცნობილი ავტორი ხდება და ბერლინის უნივერსიტეტში მას უხსნიან კათედრას „რელიგიის ფილოსოფიისა და კათოლიკური მსოფლმხედველობისათვის“, სადაც მოღვაწეობს 1923-1939 წლებში. აქ, ამ წლების მანძილზე, მას უპირისპირდება პროტესტანტული გარემოცვის სულისკვეთება, ზოლო ნაციონალ-სოციალისტები ხელაფ აუქმებენ მის კათედრას არსებულ იდეოლოგიასთან დაპირისპირების გამო. იგი თავშესაფარს პოულობს თავის მეგობართან, მღვდელ იოზეფ ვაიგესთან მოლხჰაუზენში.

1945-48 წლებში, თავის უფლებებში აღმდგარი გუარდინი ტიუბინგენში აგრძელებს მოღვაწეობას, ზოლო 1948-63 წლებში მას ამჯერად მიუნხენში აძლევენ კათედრას „რელიგიის ფილოსოფიისა და ქრისტიანული მსოფლმხედველობისათვის“. მისი შემცვლელი ამ კათედრაზე, მომავალში იქნება კარლ რანერი.

რომანო გუარდინი გარდაიცვალა 1968 წლის 1 ოქტომბერს მიუნხენში. სიკვდილის წინ, 13 წლის მანძილზე, მას ტანჯავდა ე.წ. Trigeminiუს- ნევრალგია, რომელიც იწყება მძაფრი ტკივილებით, ყოველგვარი ფიზიოლოგიური მიზეზების დადგენის გარეშე და ასევე უცებ ქრება (ეს აღწერა თავად გუარდინიმ თავის დღიურში - 11.9.59 - იოანე ნათლისმცემლის თავის კვეთის დღეს).

თავის ბრწყინვალე წერილში „მელანქოლიის აზრის შესახებ“, რომლითაც თვითონაც იყო ზოლმე შებყრობილი, გუარდინი წერს: „როდესაც მისი აზრის შესახებ გკითხულობთ, ამით უკვე ნათქვამია, რომ აქ საკმე ეხება არა ფსიქოლოგიურ ან ფსიქიატრიულ, არამედ ხულიერ პრობლემას“. გუარდინის აზრით, ადამიანის სტრუქტურაში ძეგს ტრავმა, რომელიც გამოწვეულია სამოთხის დაკარგვის გამო. ადამიანი არის არხება, რომელიც გრძნობს, რომ მან დაკარგა პირველწყარო თავისი მდგომარეობისა. ამ ტრავმის, სამოთხის დაკარგვის, სამუდამო დაკარგვის უმკვეთრესი გამოვლინებაა - მელანქოლია. გუარდინი მას ჯვარზე მედიტაციას უბირისპირებს.

ბევრ სანუგეშოს ჰპოვებს უბედური საქართველოც შვილი, ქართველი მკითხველი, გუარდინის ნაწერებში.

ჩვენ შეგნებულად ვთარგმნეთ რამდენიმე თხზულება სხვადასხვა - თეოლოგიის, რელიგიის, ფილოსოფიის და ლიტერატურის - სფეროდან.

ყველა შენიშვნა, სადაც საგანგებოდ არ არის მითითებული, რომ ის მთარგმნელისაა, ავტორისა გაზღავთ.

3. IX. 2008

მითი და გაგონებადების

ჭეშმარიტება

[1950]



წინასწარი შენიშვნა

სიტყვა „მითი“ მოდურ სიტყვად იქცა; იგი სხვადასხვაგვარი აზრით გამოიყენება. პოზიტივისტი ისტორიკოსისათვის მითები წარმოადგენენ ცნებების ნაცვლად ხატებით მომუშავე ფილოსოფიური აზროვნების წინა ფორმას; ფსიქოლოგებისათვის ისინი არიან არაცნობიერი, სულიერ ცხოვრებაზე ზეგაელენის მქონე სურათები; პოეტებისთვის - სიმბოლური ფორმები და ასე შემდეგ, დღევანდელ დღემდე ჩვეად ქცეულ მის გამოყენებამდე, რომელიც სიტყვა „მითური“ რალაც გაურკვეველ-იდუმალებით აღსავსეს აღნიშნავს.

ეს ქაოსური გამოყენება ჩვენ არ უნდა გვაშოთებდეს, თუკი მითთან დაკავშირებით რალაც უმნიშვნელოსთან გვექნებოდა საქმე. მაგრამ რაც უფრო დიდ ხანს ვართ მისით დაკავებულნი, მით უფრო მკაფიოდ ჩანს, თუ რა დიდი მნიშვნელობა გააჩნია მას რელიგიის გაგებისათვის, საერთოდ - სულიერი ცხოვრებისათვის.

ამიტომ ვცდებით მის შესახებ უფრო ზუსტი ცნება მოვიპოვოთ, რათა შემდეგ კითხვა დავსვათ იმის თაობაზე, რაც გვაინტერესებს: როგორ დამოკიდებულებაში იმყოფება მითი ქრისტიანულ ჭეშმარიტებასთან?

პრიმიტიული ადამიანის ფსიქოლოგია

I

მითური რელიგიურობის გასაგებად უნდა გავითვალისწინოთ პრიმიტიულ ხალხთა ცნობიერების მდგომარეობა.

ახალი დროის ჩვენი ცნობიერების მდგომარეობა იმით არის დამახასიათებელი, რომ მულმივად ბუნებისა და საზოგადოების კავშირიდან გავდივართ და მისგან დისტანცირებას ვახდენთ. იქიდან ვეწევიტ ჩვენს წინაშე მყოფზე დაკვირვებას, მის გამოკვლევასა და შეფასებას. ჩვენ გადაწყვეტილებას ვიღებთ მოქმედების შესაძლებლობათა შორის არჩევანზე და ვახორციელებთ არჩეულს, ამასთანავე, მივღვეთ გარკვეულ მეთოდს და ვაკვირდებით მის შედეგებს.

პრიმიტიულ ადამიანთან ეს სხვაგვარადაა. იგი მთლიანად ბუნებასთან კავშირში ცხოვრობს, რომელიც ძვეს მისი რიტმების მონაცვლეობაში, როგორც, მაგალითად, დღისა და ღამის ცვლებადობაში, ასევე გაზაფხულის, ზაფხულის, შემოდგომისა და ზამთრის ან ასევე სიცოცხლისეული ფაზების სხვადასხვაობაში. ასევე რჩება იგი სავსებით ტომისა და თემის ცხოვრებასთან დაკავშირებული, რაც გამოიხატება მის წესებსა და ჩვევებში, კულტსა და ომში, ნადირობასა და შრომაში.

პრიმიტიული ადამიანის ინსტინქტი უშუალოდ პასუხობს გარე სამყაროს საგნებსა და ხდომილებებს. მისი ინტუიცია წვდება როგორც სახიფათოს, ასევე სასარგებლოს, რომელიც მომდინარეობს მისი სიცოცხლისათვის განსხვავებულ აუცილებლობათაგან. იგი ცოცხლობს საგნებში და საგნები ცოცხლობენ მასში.

თავის თავთან დამოკიდებულება ასევე ატარებს უშუალოების ხასიათს. ჩვენ, დღევანდელნი, საკუთარ თავს ვაკვირდებით, გამოვცდით, კონტროლს ვუწვეთ; პრიმიტიული ადამიანი უბრალოდ ცოცხლობს. იგი მისდევს თავის ინსტინქტებს და რადგანაც ისინი

საესებით მიმართულნი არიან ბუნებისა და საზოგადოების კავშირზე, ისინი არ ცდებიან. ეთნოლოგები ამბობენ, რომ პრიმიტიული ადამიანი ახდენს ისეთ შთაბეჭდილებას, რომ იგი არ წარმოადგენს მოცემული ადამიანის ინდივიდუალობას, რომელიც აქ ცხოვრობს, არამედ „სიცოცხლე“ ცხოვრობს მასში; ადამიანი არ ცხოვრობს, არამედ იგი განიცდის სიცოცხლეს.

შესაბამისად არის ცალკეულ აქტებთან კავშირშიც. იგი თვითონ კი არ ფიქრობს, არამედ მასში იფიქრება, სიტუაციისა და მიხედვით. და ეს იმ ხნის მანძილზე, სანამ სიტუაცია გრძელდება; შემდეგ იგი წყდება. ლოგიკური მდინარება, რომელსაც ჩვენ შევეჩვიეთ, საჭიროებს კრიტიკასა და წინამძღოლობას; ეს აკლია პრიმიტიულ ადამიანს. აზრი ამოტივტივდება და კვლავ იძირება. აგრეთვე თანმიმდევრული, დიდი ხნის მანძილზე თანგამყოლი ნება არ არსებობს. ადამიანს კი არ სურს, არამედ სურვილს სურს მასში. იმპულსები მოდის სიტუაციიდან, გარემოცვის ფსიქოლოგიური მდგომარეობიდან. ისინი მას მოიცავენ, აიტაცებენ და კვლავ ტოვებენ; ასე რომ, ყოველივეს არაპიროვნული, ბუნებრივ-კოლექტიური ხასიათი გააჩნია (სწორედ ამაში ძვეს საფუძველი იმისა, თუ რატომ თამაშობს ასეთ დიდ როლს პრიმიტიულ ადამიანთან რიტმი მთელ თავის ფორმებში: მუსიკალური და საცეკვაო ან, გრძნობა სიტუაციების კვლავდაბრუნებისა).

||

წესი, რომლის მიხედვითაც ჩვენ ვცხოვრობთ, უპირატესად განპირობებულია ზეცნობიერებით. მასში გვესმის ყველა ის გაგება, გადაწყვეტილება, მოქმედება, მდგომარეობა რომელთა შესახებაც უშუალოდ ვიცით, ან, ფიქრის მეშვეობით მათი აღმოჩენა ძალგვიძს. მაგრამ ფსიქოლოგია გვეუბნება, რომ ჩვენს მთლიან ყოფიერებაში მოიპოვება კიდევ სხვა შრეები, რომლებიც ჩვენს განმგებლობას ასე პირდაპირ არ ემორჩილებიან.

პირველ რიგში - ქვეცნობიერი. ამით ნაგულისხმევია ის განცდები, რომლებიც ერთ დროს გაცნობიერებულნი იყვნენ და შემდეგ

განდევნილ იქნენ ცნობიერებიდან. ეს მოხდა არა უბრალო დაე-
წყებით; რადგან უბრალოდ დაეწყებულის გახსენება შეიძლება
ფიქრით, დასვენებით, ცნობიერების შინაარსთა გადაჯგუფებით. აქ
კი საქმე ეხება განსაკუთრებულ დაეწყებას: გარკვეული მოტივე-
ბი უპირისპირდებიან იმას, რომ კონკრეტული ხლომილებები
გავიხსენოთ. ბავშვი განიცდის რაღაცას, რაც მას სულით ხორ-
ცამდე შეძრავს და ამას ვერ ინელებს. მას სურს, რომ მომხდარი
არ მომხდარიყო. მაგრამ ამის მიღწევა შეუძლებელია; მაშინ იგი
მას სულის სიღრმეში განდევნის და იქ ატყვევებს. იგი კვლავ
რომ დაუვბრუნოთ ცნობიერებას, საჭიროა განსაკუთრებული ტექ-
ნიკა, რომელიც კვლავ აღადგენს იმ გზას რომელი გზითაც ხლო-
მილება განიდევნა, განდევნის მოტივებს გამოაუღენს და ჩაძირულს
კვლავ დღის სინათლეზე ამოიყვანს.

უფრო ღრმად ძვეს საკუთრივ შეუცნობელი. აქ იგულისხმება
სულიერი ელემენტები, რომლებიც მომდინარეობენ არა ინდივიდუ-
ალურ განცდათაგან, არამედ საერთო ადამიანური მოდგმის გამოც-
დილებიდან და რომლებიც სულის ძირითად შემადგენლობას წარ-
მოადგენენ. ისინი გამოხატულებას პოულობენ სურათებსა და სიმ-
ბოლურ ფორმებში და ზეგაუღენას ახდენენ მთელ ცნობიერ
სიცოცხლეზე.

ეს სიღრმისეული სფეროები ცნობიერებისაგან განცალკევე-
ბულნი არიან. ისინი წარმოადგენენ ადამიანური პიროვნების ნაგე-
ბობაში სარდაფებს, რომლებიც იმყოფება განათებული საცხოვრე-
ბელი ბინების ქვემოთ. ეს სარდაფები ჩაკეტილია, მაგრამ დგება
ხოლომე მომენტები, როდესაც მათი გამყოფი ჭერი გამჭვირვალე
ხდება.

ამას, პირველ ყოვლისა, განეკუთვნება ბავშვის განცდისეული
ფორმა. მასთან არავითარ როლს არ თამაშობს კრიტიკული შემო-
წმება და მეთოდური ნებისეული დაძაბვა; იგი უბრალოდ ცხოვ-
რობს. მასში უფრო ადვილად გადადის ცნობიერი და შეუცნობელი
ერთიმეორეში. მის აზრებს ქვემოდან გამუდმებით ეუფლება ზატე-
ბი და იმპულსები. ამიტომ არის ბავშვის სულიერ ცხოვრებაში

ბერი რამ დაუკავშირებელი და გამოუთვლელი, რომელიც მოზრდილისათვის ასე გაუგებარია.

ცნობიერისა და შეუცნობელის დაშორიშორება მოზრდილთან შეიძლება შესუსტდეს. უკვე გასაგები გახდა, რომ სიზმარი სრულიადაც არ წარმოადგენს იმ უაზრო თამაშს, როგორადაც მას მიიჩნევდა ცნობიერების ფსიქოლოგია. იგი იმყოფება გამტარის მდგომარეობაში, რომელშიც არა-ცნობიერს, მეტ-ნაკლებად, ღიად და მკაფიოდ შეუძლია შეღწევა. ამიტომაც არის სიზმარი უმნიშვნელოვანესი საწყისი წერტილი სულის არაცნობიერ შინაარსთა გამოსაკვლევად.

გარკვეული შეზღუდვების გათვალისწინებით მხატვრული აღზნებაც ამ სფეროს განეკუთვნება. მხატვრის განწყობა უფრო მოძრაა, ვიდრე მიზანდასახული ადამიანისა. შთაგონების ჟამს იგი სავსებით იმყოფება განსაკუთრებულ მგრძობიარე მდგომარეობაში, პირველ ყოვლისა, გარე სამყაროს მიმართ, ასე რომ, მას საგნებსა და ხდომილებებში უფრო მეტის დანახვა ძალუძს, ვიდრე „საქმის კაცს“. მაგრამ, ასევეა შინაგანის მიმართ: სულის შინაგანი სიღრმეებიდან მომძლავრებულ ხატებს მასთან აქვთ ის ძალა, რომელიც ბავშვის ფანტაზიებისა და სიზმრისეული ფორმების მონათესავეა, მაგრამ ამავე დროს გააჩნიათ სიცხადე და თანმიმდევრულობა.

ამათ გარდა კიდევ მეოთხე მდგომარეობაზე უნდა მივუთითოთ: სულიერ დარღვევებზე. ავადმყოფურ მოვლენებს, რომლებიც ისტერიიდან და ნევროზიდან მომდინარეობენ, სიზმრების მსგავსი მნიშვნელობა გააჩნიათ. შეიძლება ითქვას, ისინი არიან განსხვავებული სიზმრისეული ხატები, რომელთა აზრი შესაბამის მეთოდთა მეშვეობით გამჟღავნდება.

ამგვარად ცხადი ხდება, რომ პრიმიტიულ ადამიანთა ფსიქოლოგია დასახელებულ მდგომარეობათა მსგავსია. გარე სამყაროს კვლევა, ისევე, როგორც საკუთარი თავისა, შეგნებული მოწესრიგება, ისევე, როგორც თანმიმდევრული განვითარება, მასთან ძალზე მცირე როლს თამაშობს. ადამიანის შინაგანი მხარე იმყოფება გამტარობის მდგომარეობაში არა-ცნობიერის მიმართ.

ქვეცნობიერი პრიმიტიულ ადამიანთან, როგორც ჩანს, სავსებით არ არსებობს, რადგან პრიმიტიული ადამიანი ცხოვრობს მიდრეკილებებითა და ინსტინქტებით და, მაშასადამე, არაფერს განდევნის (აქედანაა ის შთაბეჭდილება, რომ იგი არის ბუნებრივი, მოუტეხელი, უმანკო და ასე შემდეგ. საკუთრივ ამოცანა იქნებოდა იმისი ჩვენება, თუ რამდენად მატყუარაა ასეთი შთაბეჭდილება ასევე, თუ რამდენად მატყუარაა იგი ბავშვთან კავშირში, რომლის მიმართ ჩვევად იქცა მსგავსი გამოთქმები). ქვეცნობიერზე უფრო მძლავრია შეუცნობელი. ინდივიდუუმი ისე ღრმად არის ჩაძირული ბუნების ხდომილებაში და თავისი ტომის ცხოვრებაში, რომ თავდაპირველი სიმბოლოები, რომლებშიც სულის ფსკერი გამოხატულებას პოულობს, მძლავრად არიან განვითარებულნი და ადვილად შეუძლიათ ზედაპირზე ამოსვლა. ისინი პოულობენ აღიარებას და სხვადასხვაგვარი გზებით, კულტისა და ხალხური ჩვევის, პოეზიისა და ხელოვნების მეშვეობით გამოიხატებიან.

III

ადრეული ადამიანი რელიგიურად განსაკუთრებით მგრძნობიარეა. მაგრამ ეს მგრძნობელობა სულიერი ბუნებისა არ გახლავთ, არამედ მიმართულია უშუალოდ გარემომცველ სინამდვილეზე.

პრიმიტიულის გრძნობები არ არის დასუსტებული არც ხანგრძლივი გონებრივი სამუშაოთი და არც კულტურული გაცვეთის შედეგად. ფორმები, მოძრაობები, ჟესტები უძლიერესად განიცდებიან. ვარსკვლავებს, ატმოსფერულ პროცესებს, ზღვასა და მთას, მცენარეებსა და ცხოველებს ისეთი გამომხატველობითი ძალა გააჩნიათ, რაც ჩვენთვის უცნობია. ზოგჯერ გასაგები ხდება, თუ რას უნდა ნიშნავდეს სამყაროს ფორმებისა და ხდომილებების თავდაპირველი სიცხოველით შეგრძნება: მაგალითად, ხანგრძლივი ავადმყოფობის შემდეგ, როდესაც გრძნობები დასვენებულია და ამავე დროს უფრო გაფაქიზებული, ბუნებაში გასეირნების დროს ხის მშვენიერება როგორ აღგვაფრთოვანებს. ასევე შეუძლია ხელოვნ-

ნურად გამოწვეულ აღზნებას გაგვაგებინოს, თუ რა გამომხატველი ძალა გააჩნიათ საგნებს ადრეული ადამიანის ცხოვრებაში, მაგალითად, მესკალინით თრობის დროს. რაც გვიანდელი ადამიანისათვის გამონაკლისია, ის ადრეულისათვის წესია. მასთან საგნის ფორმები ძალებს წარმოადგენენ.

როდესაც რელიგიურის შესახებ არის საუბარი, ამით იგულისხმება არა ქრისტიანული გამოცდილება და ქმედება, არამედ ბუნებრივი მგრძობიარობა, რომელიც ყველა ხალხს და ყველა დროს ყოფიერების იდუმალებისათვის გააჩნიათ.

ადრეულ ადამიანთან საქმე ისე არ არის, რომ იგი სინამდვილეს ჯერ ემპირიულად განიცდის და იპყრობს და შემდეგ რელიგიურ ელემენტს მიაკუთვნებს მას, როგორც მეტაფიზიკურ უკანა პლანს; არამედ იდუმალება, ღვთაებრივი, მისთვის უპირველესი და სინამდვილეა, რომელიც საგნებსა და მოვლენებში კონდენსირებას განიცდის, მისთვის არსებობს მხოლოდ ერთადერთი სინამდვილე, რომელიც ერთდროულად არის ემპირიული და ღვთაებრივი. ყოველი საგანი არის ისეთი, რომ მასზე რელიგიური შთაბეჭდილების მქონეა. საპირისპიროდ, რელიგიური წარმოადგენს იმას, რაც ხელშესახებ ზემოქმედებას ახდენს. ასე რომ, ყოველივე არსებული მძლავრად განიცდება, როგორც იდუმალებით აღსავსე. განსაკუთრებით ის საგნები, რომლებიც თავიანთი ფორმით თვალშისაცემია - მაგალითად, უცნაური ხეები, კლდენი, წყაროები - ყველანი რელიგიური მნიშვნელობით აღსავსენი არიან. იგივე მნიშვნელობა გააჩნიათ მოვლენებს, რომელნიც ყოფიერებისათვის გარდამწყვეტნი გახლავთ. ჩასახვა, შობა, სიკვდილი; ზრდა, შიმშილი, ომი; დამწერლობა, მუსიკა, ცეკვა რელიგიურად შემპვრელი პროცესებია.

ამას ემატება ის, რომ თვით შეუცნობელი რელიგიურად ქმედითაა. განცდები, როგორც შინაგანიდან ამოსული ძალა, როგორებიცაა უეცარი ნეტარება ან შიში, გაფრთხილება ან წინასწარმეტყველება, ჩვენში კრიტიკის მეშვეობით შესუსტებულია, სულიერი ტექნიკების წყალობით გაუვნებელყოფილია. პრიმიტიულ ადამიანთან კი ისინი ძალზე ძლიერია და მათ წინ ვერაფერი ელობებათ.

მან უწყის საშინელების განცდა, რომელიც მას ყოველგვარი ჩარჩობიდან ამოაგდებს; შინაგანი ჩაღრმავებისა და ჭვრეტის განცდებით მისთვის აშკარა ხდება საგნისა და ხდომილების არსი.

აგრეთვე პარაფსიქოლოგიური სახის გამოცდილებები, როგორებიცაა შორეულ მანძილებზე ხილვა, მომავლის წინასწარგანჭვრეტა, შორს მყოფზე ზეგავლენა, პრიმიტიული ადამიანის ცხოვრებიდან ბუნებრივად გამომდინარეობს და მის ქცევას განსაზღვრავს.

მითის აღმოცენება

I

ყოველივე ამას შედეგად მოაქვს ის, რომ ადრეულ ადამიანთან ბუნება გარედან და საკუთარი სიცოცხლე შიგნიდან უკეთ თუ ვიტყვი: დაუცილებელი, გარეშე და შინაგანის მომცველი ყოფიერება სურათებად მკვრივდება, რომლებიც ერთდროულად რელიგიური და ამქვეყნიურია.

სინამდვილე ადრეულ ადამიანს წარმოუდგება როგორც თვალუწვდენელი მრავალფეროვნება ძალთა ფორმებისა და მათი ზემოქმედებისა. ამ მრავალფეროვნებას იგი ძირითადი მოტივების მიხედვით აჯგუფებს, რომლებიც მას ეხმარებიან მოვლენათა ხლართებისაგან თავის დაღწევაში. ესენი გახლავთ მითები.

მაგრამ რადგან იგი ვერ ანსხვავებს შინაგანსა და გარეს, ფანტაზიასა და რეალობას, სიტყვასა და საგანს, მისთვის მითები არა მხოლოდ წარმოდგენებია სინამდვილეზე, არამედ თავად სინამდვილეს გამოსახვენ, - ისევე, როგორც სიტყვები, რომლებითაც იგი მითებს წარმოსთქვამს, არა მხოლოდ საშუალებაა, რათა მითები გამოხატული იყოს, არამედ თავად წარმოადგენენ მითებს.

ამგვარად, თუკი ადრეული ადამიანი მითს წარმოსთქვამს, მღერის, კულტში აღასრულებს, ეს მისთვის ნიშნავს რაღაც სხვას, ვი-

დრე ჩვენ რომ გაგვეკეთებინა მსგავსი რამ. ჩვენთვის ისინი იქნებოდნენ მნიშვნელობით აღსავსე წარმოდგენები, რომლებიც შესაბამისი სიტყვებითაა გამოხატული; სიმბოლოები, რომლებიც სინამდვილის აღმნიშვნელნი არიან. ადრეული ადამიანისათვის კი ისინი თავად სინამდვილეს წარმოადგენენ. თუკი იგი მითებს განიცდის, თავად სამყაროს განიცდის, სამყაროს ბურუსის გარეშეს, მითის წყალობით საცხოვრებლად ვარგისს, - ისევე, როგორც მითების თქმა სამყაროს მუდმივად ხელახლად აწესრიგებს, ხდის დაცულს და თავად წარმომთქმელს მასში ადგილს უჩენს

ერთი მაგალითი: თუკი მზე ამოდის, ყველაფერი აღსაქმელია, მგობრულია, დაცული. დგება ღამე და მაშინ საპირისპირო ხდება: საგნები მტრულად გამოიყურებიან, სახიფათოდ, საშიშრად. ორი მდგომარეობა, რომლებშიც საგნები იმყოფებიან და, ასევე, ორი მდგომარეობა, რომლებშიც ადამიანი ცხოვრობს. ყოფიერების ორი სფერო, რომელსაც იგი სათითაოდ განეკუთვნება და რომელთაგან თითოეულს მასზე ძალმოსილება გააჩნია.

ეს ორი ძალისეული ფორმა ერთუროს ებრძვის. როგორც კი ერთი ძლიერდება, მეორე სუსტდება; როგორც კი ერთი იძირება, მეორეზე ამოდის.

ეს ყოველივე სურათებში გამოიხატება: მზე წარმოადგენს მშვენიერ, გმირულ არსებას, რომლის გამოსხივების ძალის წყალობით ყოველივე ცოცხლობს; წყვდიადი ამის საპირისპიროდ ურჩხულად გვეკლინება მგლად ან გველემჰაპად, რომელსაც ყველასთვის დაღუპვა მოაქვს. ორივე ებრძვის ერთმანეთს. ყოველ დილას მზის გმირი ძლევს ურჩხულს და მაღლდება გასხივონებით. როგორც კი შუადღის ჟამი გადაილახება, ძლიერდება მხეცი წყვდიადისა და საბოლოოდ ძლევს მზის არსებას. დღისა და ღამის რიტმი ამ ბრძოლის მცირე ფორმას წარმოადგენს. უფრო დიდი და საშინელი არის წლიური რიტმი: ზამთრის მიქცევის შემდეგ მზის მსვლელობის რკალი სულ უფრო მაღლდება, რათა, მას შემდეგ, რაც ზაფხულის ზენიტს გაივლის, კვლავ ქვევით დაექანოს და უძალი გახდეს.

ეს სურათები არ წარმოადგენენ იგავებს, რათა მათი მეშვეობით რაიმე გასაგები გახდეს. საქმე არც იმდაგვარადაა, რომ, რაზედაც აქ საუბარია, საბუნებისმეტყველო ენით უნდა თქმულიყო და რადგან ამისი გაგება არ არსებობს, ცნებებისა და კანონების ადგილს სურათები იკავებენ. პირიქით, აქ საუბარია განცდის თავდაპირველ ფორმაზე, რომელშიაც რეალობა განიცხვრიტება, უშუალოდ, ერთდროულად საგნობრივად და რელიგიურად. ბრძოლა მზის არსებასა და წყვდიადის მხეცს შორის არის ის, რაც ყოველდღე და ყოველ წელიწადს ხდება. მასში ზორციელდება თავად ყოფიერება.

მზის ძალა იმდენად მძლავრობს ადრეული ადამიანის რელიგიურ მგრძობელობაზე, რომ იგი მას თაყვანს სცემს; წყვდიადის მხეცის მიმართ იგი იმასვე სჩადის, ოღონდ საპირისპირო აზრით, და მის მიმართ შელოცვებს წარმოსთქვამს. და ეს ბრძოლა რელიგიური ჟინით განიცდება, რადგან საკითხი ყოველთვის ეხება იმას, გაგრძელება თუ არა ყოფიერება, ხელშეუხები დარჩება ადამიანი და მისი ქმნილება, თუ არა. ეს მით უფრო ძლიერ განიცდება, რადგან ადრეულ ადამიანს არავითარი საბუნებისმეტყველო გაგება არ გააჩნია; ასე რომ, იგი დარწმუნებული არ არის, ამოვა თუ არა მზე მისი ჩასვლის შემდგომ ან ზამთრის მოქცევის მერე კვლავ გაძლიერდება იგი თუ არა. შესაძლებელია, რომ მან ერთდროს თავისი ძალა დაკარგოს, წყვდიადმა საბოლოოდ გაიმარჯვოს შიში, რომელიც გამოხატულია მითში მზის განადგურებისა სამყაროსეული მგლის მიერ. მაგრამ გახსენებას იმის თაობაზე, რომ აქამდე მზე ყოველ დილას ამოდიოდა და ზამთრის მერე კვლავ ძლიერდებოდა, არ გააჩნია ისეთი დამარწმუნებელი ძალა, როგორც ამას ჩვენთვის აქვს, მით უმეტეს, რომ ადრეული ადამიანის ცნობიერება არ გამოირჩევა უწყვეტი მდინარებით და იგი ყოველთვის მოცემულ წამში ითქვიფება.

რაც აქ იქნა წარმოდგენილი, არის რელიგიის ისტორიაში კვლავ და კვლავ აღმოცენებული მითი სინათლისა და წყვდიადის შესახებ. იგი წარმოქმნის ფორმას, თუ როგორ ზორციელდება ყოფიერება. ადამიანის გარეთ სინათლისა და წყვდიადის რიტმებში,

მაგრამ ასევე შინაგანში; რადგან ადამიანის სიცოცხლე წარმოადგენს რიტმების ჯაჭვს, რომელიც შედგება სიცოცხლის საწყისიდან, მისი ამაღლებიდან, ზენიტზე ყოფნიდან და კვლავ დაშვებიდან და დაქანებიდან.

II

ამდაგვარი მითები მრავლადაა: სამყაროს აღმოცენებისა პირველი საწყისიდან; ცისა და მიწის ურთიერთდამოკიდებულებისა, რომლიდანაც ყოველთვის იშვება სიცოცხლე; ცეცხლის აღმოჩენისა და მიწის დამუშავების დასაწყისისა, დამწერლობისა და პირველ კანონთა მოპოვების შესახებ.

თავიანთ უშუალო გამოხატულებას ისინი კულტში პოულობენ. მათ ჰიმნებში გალობენ და წმიდა ქმედებებში სიმბოლურ-დრამატულად ასრულებენ.

მაგრამ ამას ახალი დროის საზომით არ უნდა შევხედოთ. მითის გამოცხადება არ ნიშნავს მის პოეტურ გამოხატულებას და არც მეცნიერულ დარიგებას, არამედ სინამდვილეს. სიტყვა, მითური წარმოდგენა და საგნობრივი ყოფიერება ერთიანობას წარმოადგენენ. თუკი ჰიმნში მითი აღმოცენდება, მაშინ ღვთაება, რომლის მიმართ იგალობება - სახეზეა. მაგრამ ახლა ეს ღვთაება სამყაროს ძალას წარმოადგენს ვთქვათ სინათლეს ან სამყაროს ერთ სფეროს - მაგალითად, ღღეს. მაშინ სამყაროს ეს ელემენტიც სახეზეა და მასთან ერთად სიცოცხლის ის სინამდვილე, რომელიც ადამიანში მის გარეთ არსებულ ხდომილებას შეესაბამება, - ცხოვრება სინათლეში, სინარული, წარმატება, ყოველივე ეს ნიშნავს: მითის გალობაში სახეზეა გარკვეული თვალსაზრისით გაშუქებული და დალაგებული, ყოფიერების სისავსე. და ამას რელიგიურ-მაგიური მნიშვნელობა გააჩნია: მისი შედეგია, რომ სამყარო თავის მსვლელობას აგრძელებს. ქაოსი დამორჩილებულია. სიცოცხლის შესაძლებლობა დაცულია. სამყარო, რომელიც თავისი არსებობის მანძილზე დამანგრეველ ძალთა მიერ მუდმივად ზიანდება, კვლავ და კვლავ იკურნება.

იგივე შეიძლება ითქვას სიმბოლურ-დრამატული საკულტო ქმედებების შესახებაც. მსხვერპლს, კურთხევას, მისტირიულ პროცესებს შედეგად მოაქვთ ის, რომ სამყარო და ადამიანი არსებობას აგრძელებენ. დამანგრეველ ძალთა უკუგდებისას ისინი მუდმივად მის სიმრთელეს აღადგენენ.

ჩვენთვის ძნელი წარმოსადგენია ის ერთიანობა, რომელსაც პირველყოფილი ადამიანისათვის მითში წარმოქმნიან სულიერ-შინაგანი, გარე-საგნობრივი და ადგილობრივი რეალობები.

დროთა განმავლობაში მითი იცვლება. თავიდან მას გააჩნია ველური, საშინელი ხასიათი. შემდეგ იგი რბილდება, უფრო ადამიანური ხდება. პოეზია და სახვითი ხელოვნება აფორმებენ მას ხელოვნებისეული მასშტაბებით. აზროვნებას იგი გადაჰყავს ფილოსოფიაში. ასე ჰკარგავს ის თანდათანობით ავტორიტეტს. იგი გადაიქცევა თქმულებად, ზღაპრად, ცრურწმენად, - ან ხდება განათლების შემადგენელი ნაწილი.

მაგრამ რაღაც ადამიანში ინარჩუნებს მას, როგორც უწინ, ისევე ამჟამად ამხსნელ და მომწესრიგებელ ძალად. ეს „რაღაც“ გახლავთ შეუცნობელი. ფსიქოლოგიამ დაამტკიცა, რომ მითური მოტივები თანამედროვე ადამიანში კვლავ ქმედითია. ასე შეადგენენ ზშირად მითური ფიგურები სიზმრის ძირითად ელემენტებს. ისინი უკავშირდებიან აღნიშნული ადამიანის ცხოვრებას - ისევე, როგორც რელიგიის ისტორიაში დაუკავშირდნენ სხვადასხვა ხალხთა ცხოვრებას და ამის მეშვეობით შეხება აქვთ პიროვნულ ბელთან.

საკულტო-პოეტურად გაფორმებულ მითში ამ ფიგურებს გააჩნდათ ამოცანა, რომ ადამიანისათვის ყოფიერება გასაგები გაეხადათ და მოეწესრიგებინათ. ამავე დროს, შესაბამისი ზემოქმედება ჰქონდათ მათ ინდივიდუალური ცხოვრების სიღრმეზე. გამოკვლევა სახეობისა, როგორც ეს ზემოქმედება ხორციელდებოდა, მნიშვნელოვანი მიმანიშნებელია შესაბამისი ადამიანის მდგომარეობაზე. შეიძლება ითქვას: სიზმარი გამოხატავს ინდივიდუუმის მითს, ასევე, საპირისპიროდ, მითები წარმოადგენენ ხალხის ან კაცობრიობის სიზმრებს.

მითი და გამოცხადება

I

საკითხს, თუ რა მნიშვნელობა გააჩნია მითს ადამიანის ყოფიერებისათვის, ამ განაზრებებში ჯერ კიდევ სრულად არ გაეცა პასუხი. მას თან დასდევს თავისებური ორაზროვნება, რომლის გადალახვა შესაძლებელია მხოლოდ მას შემდეგ, თუკი დამკვირვებელი მის ზემოთ მოიპოვებს ადგილსამყოფელს, მაგრამ ეს ხდება მხოლოდ გამოცხადების მეშვეობით.

ავიღოთ მაგალითად მითი მხსნელის შესახებ, რომელიც რელიგიის ისტორიაში სხვადასხვა ფორმებით გვხვდება.

სინათლის მითთან კავშირში იგი არის მზე. წყვედიადი არის უბედურება; ამიტომ მზის ამოსვლა ადამიანისათვის განიცდებოდა, როგორც ხსნა და აქედან აიხსნება სიხარული, რაც მას ეუფლებოდა დღის დასაწყისში. მზის გაძლიერება ზამთრის ღამის შემდეგ იმეორებს ამ ხსნას უფრო დიდი ფორმით; გავიხსენოთ მზის მოქცევის დღესასწაული, დიდი ზეიმი.

სიკვდილი თუკი უბედურებაა, მაშინ ხსნა სიცოცხლისათვის კვლავ აღდგომაა. მაგრამ სიკვდილი და სიცოცხლე ადრეული ადამიანის მიერ გაიგებოდა არა ინდივიდუალისტურად, არამედ ოჯახთან კავშირში. გარდაცვლილის კვლავ გაცოცხლება მდგომარეობს შვილის ან შვილიშვილის დაბადებაში. ბავშვი არის მხსნელი.

სხვა უბედურებაა სიცოცხლის გამყინვარება ზამთარში. მცენარეები რომ ხელახლა იყრიან კვირტებს და აყვავილებას იწყებენ, განაყოფიერების იმპულსი, როგორც ცხოველთა სამყაროში და ასევე ადამიანებში რომ ძლიერდება, წარმოადგენს ახალ სიცოცხლეს. გაზაფხულის ღვთაება არის მხსნელი ღმერთი.

შესაძლებელია სხვა რამეც დასახელდეს. ასკლეპიოსი, ოლიმპზე აყვანილი ექიმი, ავადმყოფობისაგან იხსნის ადამიანს. კულტურის ღვთაებები ათავისუფლებენ შევიწროების, უმეტრების, უმწეობისა და სხვა შეზღუდვებისაგან.

სიცოცხლე ხორციელდება შესაბამის პერსონებში. ყოველი ინდივიდუალური პერსონა სიცოცხლეს ამოწურავს და თავისი თავიდან აღარ ძალუძს მისი განახლება. მაშასადამე, განახლება სხვა მხრიდან უნდა მოვიდეს და ეს არის ხსნა. სხვაგვარად თუ ვიტყვით: ცხოვრება მიმდინარეობს რიტმებში. ყოველი რიტმი მთავრდება; მაგრამ მას მოჰყვება ახალი; მას მოაქვს შესაძლებლობა ხელახალი დასაწყისისა და ამით მხსნელია იმ უბედურებისაგან, რაც წინამავალთა დაბერებაში ძვეს.

ეს ფაქტი ხდება რელიგიური, როგორც განცდა ღვთაებრივი არსების მბრძანებლობისა. იგი გამოხატულია სხვადასხვა მხსნელ მითში (მხოლოდ რამდენიმე რომ დავასახელოთ მითრას, დიონისეს, ოზირისისა და ჰორუსის მითებში) და შესაბამის კულტებში საზეიმოდ აღივლინება.

ნამდვილად ხდება აქ ხსნა? რა თქმა უნდა, მაგრამ მხოლოდ რელატიურად. მზე, რომელიც დილას ამოდის, საღამოს კვლავ უნდა ჩაესვენოს. სიცოცხლე, რომელიც გაზაფხულზე გამყინვარებიდან თავისუფლდება, შემდგომში შემოდგომის მერე მიემართება ზამთრის სიკვდილში. ბავშვი, რომელიც მამამისს სიკვდილის მოვლინებისაგან იხსნის, თვით დაიწყებს დაბერებას.

ეს არის ხსნები ერთ რიტმში, რომელშიც გაჭირვება, განთავისუფლება, ხელახალი გაჭირვება და კვლავ ახალი განთავისუფლება ერთიმეორეს მიჰყვება.

წარმოადგენენ ესენი რელიგიურ ხსნას? ამაზე ჯერჯერობით კვლავ დადებითად უნდა ვუპასუხოთ. მითრას, დიონისესა და ოზირისის კულტის გამოცდილებანი უდავოდ რელიგიური ხასიათისაა. ისინი მორწმუნეს იღუმალების შიშით, ღვთაებრივი იმედის გრძობითა და ახალი დასაწყისის შეგნებით აღავსებენ. მაგრამ რას წარმოადგენს ეს დასაწყისი? რა არის ეს იღუმალება? რა სახისაა ეს რელიგიურობა?

პირველ ყოვლისა, პასუხი შემდეგნაირად უღერს: ეს გახლავთ „ბუნებრივი“ რელიგიურობა, და ამით იგულისხმება ის, რაც ჯერ კიდევ არასრულყოფილია, მაგრამ ნათელი და კეთილია. წინასაფეხური გამოცხადებისა. არის ეს ის?

აქ აშკარაა მითის ორაზროვნება: ხსნა, რომელზედაც იგი მეტყველებს, მორწმუნეს იხსნის სამყაროს შიდა რელიგიური გაჭირებისაგან და ანიჭებს მას სამყაროს შიდა რელიგიურ თავისუფლებას; რამდენადაც მითი ამას აკეთებს, იგი სამყაროსაგან ქმნის ყოფიერების მთლიანობას და საბოლოოდ აჯაჭვავს მორწმუნეს ამ კოსმოსს.

II

თუკი დღევანდელ დღეს ამ აზრებს ანვითარებ, პასუხად გაისმის ტიპური რეაქცია: ეს არის ქრისტიანული ამპარტავნობა. ამის მეშვეობით ქრისტიანობა სპობს სამყაროსეულ მშვენიერებას, სიბრძნეს და ღვთისმოსაობას.

მაგრამ ეს რეაქცია მომდინარეობს თავად მითის სულისაგან და გვიჩვენებს, რომ მისი ფენომენი შეუძლებელია გაგებულ იქნეს თავად მისგანვე. მითი სრულად რომ გავიგოთ, საჭირო ხდება გამოცხადება. მხოლოდ რწმენაში ხსნილ ადამიანს ძალუძს ჯეროვანი მიაგოს მითს.

თუკი მითისაგან წმ. წერილთან მივალთ, ძირეულ გამოფხიზლებას განვიცდით. წმ. წერილის პირველსავე ტაეპში მითი ისპობა. იქ ვკითხულობთ: „თავდაპირველად ღმერთმა შექმნა ცა და მიწა. მიწა იყო უსახო და უდაბური, ბნელი იღო უფსკრულზე და სული ღვთისა იძვროდა თავდაპირველი წიაღების ზემოთ“. სამყაროს გაჩენის მითურ მოძღვრებებში თავდაპირველად გვევლინება ღვთაებრივი არსება, რომლის გარდაქმნათა მეშვეობით აღმოცენდება სამყარო, - ან ქაოსის რომელიმე ფორმიდან ღმერთი სამყაროს ძერწავს. მაგრამ ეს ნიშნავს: სამყარო არსებობს მარადიულად და შექმნა წარმოადგენს პროცესს, რომელიც სამყაროს შიგნით მიმდინარეობს. რაც იქ ხდება, მაშასადამე, არ წარმოადგენს ნამდვილ შექმნას, არამედ არის ემანაცია ან ფორმირება. ვინც ამ წარმოდგენებით ცხოვრობს, იგი ვერ მიაღწევს ნამდვილ საწყისს. მისი თანმიმდევრული ფორმა არის ციკლური, რომლის მიხედვითაც სამყაროს დასაწყისი არის მისი წინამორბედი სამყა-

როს დასასრული, ასე რომ კვლავ მითური რიტმი გვეკვლინება: სამყაროს აღმოცენება, მისი ზენიტზე ყოფნა, შემდეგ დაქანება და დაღუპვა, ხელახალი აღმოცენება და ასე შემდეგ. დაბადება ამის საპირისპიროდ ამბობს: ღმერთმა სამყარო ჭეშმარიტად შექმნა, საესებით და სრულად; ქაოსი გვეკვლინება თავად შექმნაში, ე.ი. ისიც ღმერთმა შექმნა. ღმერთმა სამყარო არა თავისი არსებიდან გამოიყვანა, რადგან მასსა და სამყაროს შორის ძვეს აბსოლუტური განსხვავება. ამგვარად არსებობს წმინდა დასაწყისი. სამყარო, რომელიც „ჯერ“¹ არ არსებობდა, გაჩნდა სუვერენული ღვთის სიტყვის მეშვეობით.

მითის ატმოსფერო ერთბაშად გაქრა. ღმერთი, რომელზედაც აქ საუბარი იყო, არ განეკუთვნება სამყაროს. მას იგი არავითარ შემთხვევაში არ სჭირდება. აბსოლუტური თვალსაზრისიდან გამოზღინარე, არაფერი მოხდებოდა, სამყარო რომ არ არსებულებო: საკმარისია ღვთის არსებობა. ამგვარად, რატომ არის სამყარო? რადგან ღმერთმა ისურვა, რომ ის ყოფილიყო. აქ სახეზეა წმინდა თავისუფლება.

ამით შეიქმნა ატმოსფერო, რომელშიც გამოცხადება აღსრულდება, და რომელშიც ადამიანი ცოცხლობს, რომელსაც მისი სწამს.

ამის საპირისპიროდ რას ვეამცნობს მითი? არსებობს მხოლოდ სამყარო. ის არის ყოველივე. იგი მეტია, ვიდრე - ღმერთი. ღმერთი განეკუთვნება მას. იგი არის მისი იღუმალება, მისი სიღრმე, მისი სიმაღლე, მისი ბოლო ძვირფასეულება, - მაგრამ ნამდვილად არსებული არის იგი, სამყარო. თავისუფლება არსებობს მხოლოდ მასში, და არა მისგან. ხსნა მხოლოდ მასში ძვეს, და არა მის ზემოთ. და რელიგია არის მისადმი რწმენა, მისადმი თავდადება, სიცოცხლე მასში.

1. სიტყვაში ძვეს რაღაც შეუსრულებადი, რადგან ჩვენ არ შეგვიძლია წმინდა დასაწყისის გააზრება; მაგრამ ჩვენ ვაცნობიერებთ, რომ ეს განაცხადი უნდა გაკეთდეს.

და როგორ აღმოცენდება ეს მითი? ამაზე პასუხს იძლევა ძველი აღთქმა, რომელიც ისეთივე მოკლეა, როგორც - რადიკალური: ცოდვისაგან. ეს პასუხი განათლებულთან უხერხულობას იწვევს, - ისევე, როგორც გამოცხადების სხვა ზოგიერთი გამოთქმა. მითმა ბერი რამ უწყის ცხოვრების შესახებ; იგი შეიცავს ღრმა სიბრძნეს; იგი ხშირად ძალზე ლამაზია. იგი აგრეთვე ძალზე შეერწყო მთელი ჩვენი სულიერი განათლების საფუძვლებს. ამიტომ რაღაც ჯანყება ჩვენში გამოცხადების იმ გამოთქმის საპირისპიროდ. მაგრამ სწორედ ამ ჯანყის სიმკვეთრემ ყურადღება უნდა გაგვიმახვილოს: იგი გვამცნობს, რომ აქ რაღაც ჭრილობას ეხებიან. სულიერი ტრავმა მოჩანს აქ. ოდესმე ზუსტად შეგვიმოწმებია სიტყვები, რომლებითაც გველი აცდუნებს? თუკი ამას გავაკეთებთ, მაშინ გაოცებულნი დავადგენთ: ეს მითის ენაა! იგი ძალზე უეცრად ჟღერს. მანამდე გვესმოდა ჭეშმარიტების წმინდა ენა. ღმერთი უკრძალავს ადამიანს კეთილისა და ბოროტის შემცნობელი ხის ნაყოფის ჭამას. მორჩილების მეშვეობით მან მისი არსებობის საფუძვლები უნდა აღიაროს: რომ ღმერთი ჭეშმარიტად და მართოდ ღმერთია, ბატონი მისი ყოფიერებისა; ამის საპირისპიროდ ადამიანი მხოლოდ ადამიანია, ღვთის ქმნილება. ამისაგან მაცდუნებელი ჭეშმარიტად „ღიაბოლოს“, ღმერთზე ცილისმწამებელი ქმნის რაღაც მისტიკურს: ღმერთი თქვენ ხისაგან ჭამას გიკრძალავთ იმიტომ, რომ ჭამის მეშვეობით მისი თანასწორი გახდებით. რადიკალურად თუ ვიტყვი: რადგან მას შიში გააჩნია. შიში რის წინაშე? მას შესაძლოა ის დაემართოს, რაც მითში ღმერთების ერთ მოდგმას დაემართა იმათგან, ვინც მათი მოძღვენოა: ტახტიდან ჩამოგდება. მაგრამ რატომ არის შესაძლებელი ღმერთების ტახტიდან ჩამოგდება? რატომ არის შესაძლებელი, რომ ისინი ტიტანებისა და დემონების ღონეზე დაეშენენ და ამის საპირისპიროდ არსებები, რომლებიც ჯერ კიდევ არ არიან ღმერთები, ღმერთებად იქცნენ? რადგან მითის ძირითადი მოძღვრების თანახმად ყველა არსება ღმერთები, ნახევრად ღმერთები, ადამიანები, ცხოველები, მცენარეები, ქვები ერთი და იმავე სა-

ფუძვლიდან მომდინარეობენ. რადგან სამყაროს საფუძველში ყველა ერთია.¹ და კვლავ გვევლინება რიტმის კანონი: ერთი იძირება, სხვა მალღდება, რათა თავის დროზე კვლავ ჩაიძიროს. ასე ამბობს სატანა. მაგრამ ადამიანები მაცდუნებლის ენას რომ ითმენენ, ცოდვის დასაწყისს წარმოადგენს.

აქ აღმოცენდება მითი. იგი არის მოწმობა საიმისოდ, რომ ადამიანი ღმერთს, რომელმაც იგი შექმნა, ჩამოშორდა და სამყაროსთან გაერთიანდა; რომ იგი შეეცადა ღმერთი ექცია სამყაროს ელემენტად და ისეთი მთლიანობა აღემართა, რომელიც ყოველივეს მოიცავს, რომელშიც ყველაფერი ხდება, რიტმები აგრძელებენ სელას, ფიგურები იცვლებიან და ყოველთვის ერთიმეორისაგან აღმოცენდებიან. ეს არის მისი რწმენის შინაარსი და მისი ღვთისმოსაობის საგანი. იგი არის ღმერთი, - უფრო სწორედ: იგი არის ღმერთზე უმეტესი. ღმერთი არის მხოლოდ „რადაც“ სამყაროში.

ამ პუნქტში მრავალგზის ხორციელდება ჩვენი დროის შეხვედრა მითთან, რომელსაც ვაკვირდებით ლიტერატურის, ხელოვნებისა და ფილოსოფიის მრავალ ქმნილებაში.

მითი შეიცავს თავდაპირველ სიცრუეს; სატანის სიცრუეს, რომელსაც ცოცხალი ღმერთისაგან განდგომის გამართლება სურს. ამ დეფინიციით, კიდევ ერთხელ ვიტყვი, არაფერია უარყოფილი, რაც მითს პოზიტიური გააჩნია: ადამიანის ელემენტარული გამოცდილებები ყოფიერების შესახებ; დიდი ჭეშმარიტებები, წარუვალ სურათებში გამოხატული. მაგრამ ადამიანი, რომელიც ამ გამოცდილებებს იძენს და ამ ჭეშმარიტებებს გამოთქვამს, არ წარმოადგენს, როგორც საყოველთაო შეხედულება სავსებით თავისთავად ცხადად მიიჩნევს, ბუნებრივ ადამიანს. „ბუნებრივი ადამიანი“ არ არსებობს. არსებობენ მხოლოდ დაცემული და ხსნილი ადამიანები. მაგრამ სწორედ დაცემულია, რომელიც მითში საუბრობს. და

1. იხილეთ ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით დამახასიათებელი გარდაქმნის მითები (ოვიდოსის მეტამორფოზები).

იგი გვამცნობს არა ყოფიერების აბსოლუტურ ჭეშმარიტებას, რომელიც მორჩილებისა და თაყვანისცემისაკენ წაგვიყვანდა, არამედ რელატიურს და ბოროტად იყენებს მას თავისი დაუმორჩილებლობის გასამართლებლად.

გამოცხადება ნიღაბს ხდის მითს და ამით ათავისუფლებს იგი მისი ჭეშმარიტების ბირთვის გაღმერთების სიცრუისაგან. გამოცხადება ადამიანს ანიჭებს შესაძლებლობას, მითის ნამდვილი შინაარსი დაინახოს ისე, რომ მისი მეშვეობით არ იყოს სამყაროთი მონუსხული.

დაეუბრუნდეთ ხსნის მომნიჭებლის მითს. გამოცხადება ამბობს: „არსებობს მხსნელი და მისი მეშვეობით მოტანილი განთავისუფლება. მაგრამ ეს არ არის განთავისუფლება სამყაროს შიგნით, რომელსაც ყოველთვის მოჰყვება კვლავ მიჯაჭვულობა, არამედ უბრალოდ განთავისუფლება ცოდვისა და სიბრმავისაგან და, აგრეთვე, სწორედ იმ მომნუსხველობისაგან, რომელიც მითს მოაქვს; განთავისუფლება იმისაგან, რასაც იოანეს სახარების პროლოგი „ბნელს“ უწოდებს; ეს ნიშნავს - იმ მღვთმარეობისაგან, რომელიც ადამიანებმა სამყაროს მოუტანეს, როდესაც ისინი გველის ცდუნებას დათანხმდნენ. მაგრამ, რადგან მითი რელიგიური გამოცდილებებითა და აზრებით აღსავსეა, ხოლო ეს რელიგიური მომენტები ღვთის წინააღმდეგ წარიმართება, რათა სამყარო მის წინააღმდეგ აამხედრონ, შეიძლება, აგრეთვე ითქვას, რომ ხსნა ათავისუფლებს უშუალო რელიგიურობისაგან. ადამიანს თვალები ეხილება; იგი ხედავს, თუ ვინ არის ღმერთი, რას წარმოადგენს სამყარო, თავად იგი ვინ არის, და უკვე უწყის, თუ რა არის ჭეშმარიტი ღვთისმოსაობა. (აქედან შეგვიძლია იმის გაგება, თუ რატომ დადო ანტიკურობამ ქრისტიანებს ბრალი ასებია-ში, უღმერთობაში. მითის შეხედულებით, ქრისტიანი მართლაც უღმერთოა, მაგრამ მითის ეს ღვთისმოსაობა მიმართულია ცოცხალი ღმერთის წინააღმდეგ).

III

მას შემდეგ, რაც გამოცხადებამ ეს პირველი და ძირითადი რამ გააკეთა, მეორეზე გადადის: იგი გვიჩვენებს, თუ როგორ შეიძლება

მითში ჩადებული ჭეშმარიტებების მორწმუნემდე მიტანა, რადგან ეს ჭეშმარიტებები ღვთისაგან მომდინარეობენ.

გამოცხადება ამბობს: ქრისტე გვიხსნის; მაგრამ არა შიდასამყაროსეული სიკვდილისგან და მოგვანიჭებს არა შიდასამყაროსეულ სიცოცხლეს, გვიხსნის არა სამყაროში არსებული უბედურებისაგან და მოგვცემს მასშივე არსებულ ბედნიერებას, არამედ იგი გვიხსნის ცოდვისაგან და წაგვმართავს ცოცხალი ღმერთის თავისუფლებისაკენ.¹ ბედნიერების ამ ორ ფორმას ისე მრავალმხრივი ანალოგები გააჩნიათ ერთიმეორეს მიმართ, რომ ტარდება მცდელობა - როგორც ამას აგრეთვე შედარებითი რელიგიათმცოდნეობა აკეთებს ისინი ერთ რიგში მოაქციონ. გამოცხადება გვასწავლის განსხვავებას; მაგრამ იგი ამაზე არ ჩერდება.

მითრას რელიგია „Sol invictus“, როგორც წყველადზე გამარჯვებულს, როგორც სინათლისაკენ მხსნელს, თაყვანს სცემს. მეოთხე საუკუნის ეკლესია გვამცნობს: სინათლე სულიერი ცხოვრების ნამდვილი სიმბოლოა. მზე ნამდვილი ნიშანია ხსნისა. რაც დღიდან დღემდე და წლიდან წლამდის სამყაროს პროცესში ხდება, ნამდვილი სურათია ბედნიერებისა. მაგრამ ის თავის მიღმა მიანიშნებს, სამყაროს მიღმა ნამდვილ სინათლეზე, ნამდვილ მზეზე, ნამდვილ ბედნიერებაზე. ასე იყენებს იგი მზის მსგელელობის სიმბოლიკას ქრისტიანული ხსნის ინტერპრეტირებისათვის: მითრა კი არ არის „მზე“, არამედ ქრისტე: „Christus Sol“.

1. აქ ძალაუნებურად გვასხენდება ნიკოლაი ლოსკის კრიტიკა ბუდიზმისა. იგი წერს: „ლევანდის თანახმად, ცხოვრებისადმი გულგატეხილობა გოტამოს სულში გამოწვეულია სიბერის, ავადმყოფობისა და სიკვდილის ხილვით, ე.ი. ფიზიკური ბოროტებისა, და არა ზნეობრივ ბოროტებაზე დაკვირვებით. ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, თითქოს, შეეშინდა რა სხეულებრივი სიკვდილის, გოტამო-ბუდა ხსნას ეძებს აბსოლუტურ სიკვდილში, ყოფიერების სავსებით მოსპობაში. ლევანდა გასაღებს იძლევა ბუდიზმის აზროვნების ფსიქოლოგიისათვის და, მაშასადამე, მისი შეცდომების წყაროს გაგებისათვის. ძირითადი ბოროტება არის ზნეობრივი ბოროტება...“ და ა.შ. იხ. ნ. ლოსკი, მგრძობელობითი, ინტელექტუალური და მისტიკური ინტუიცია, მ. 1995 წ., გვ. 264 (მთარგმნელის შენიშვნა).

წლისა და დღის შზის ხდომილება იმის განმარტებისათვის გამოიყენება, რასაც ქრისტე აკეთებს და რომლის შედეგა კულტისეული განდიდება საეკლესიო წლისა. ახალი შზის დაბადების დღე, 25 დეკემბერი, უფრო ზუსტად თუ ვიტყვით: დღე, რომელზედაც ნათლად მოსჩანს, რომ იგი საბოლოოდ არ არის დასუსტებული, არამედ ახალი ძალით არის აღმდგარი, მეოთხე საუკუნეში ქრისტეს დაბადების დღედ ცხადდება და შობის დღესასწაულით იზეიმება. სინათლისა და სიბნელის ძველ რიტმებში, როგორც ისინი გვევლინებიან დღე-ღამისა და წლის მსვლელობისას, ქრისტეს ცხოვრების ხდომილებებია მოთავსებული და მისი მსვლელობა მითურ რიტმს კი აღარ წარმოადგენს, რომელიც სამყაროზე მიგვაჯაჭვებს, არამედ მხსნელად გვევლინება; ამ ხდომილებებში მორწმუნე ადამიანი ქრისტეს ცხოვრებას თავის თავში ახორციელებს და სამარადისოდ თავისუფლდება.

გამოცხადების მითთან დამოკიდებულების შესახებ შესაძლებელია მრავალი რამ ითქვას. ამით, აგრეთვე ის შთაბეჭდილება გადაილახებოდა, რომელიც შესაძლოა ამ განაზრებებმა გამოიწვიეს, რომ მითი მხოლოდ ნეგატიურად არის დანახული. მაგრამ აქ საქმე ეხებოდა მათ შორის მხოლოდ მკაფიო განსხვავების დადგენას, ხოლო გამოყოფილი სივრცის ნაკლებობა მეტზე გავრცელების საშუალებას აღარ გვაძლევს.

იქნა ნათქვამი

და იქნა

[1950]





24 ივნისს ეკლესია ზეიმობს იოანე ნათლისმცემლის დაბადების დღის ხსენებას. ეს არ არის ისტორიული თარიღი. არ შეიძლება თქვა: დღეს, ამა და ამ წელს, გალილეის მთიან მხარეს იშვა იოანე, ზაქარიასა და ელისაბედის ძე, არამედ დღე არის სიმბოლო. ეკლესიამ დაბადების დღის ზეიმი ამ დღეს გადაწყვიტა, რადგან მისი ხასიათი ნათლისმცემლის მისიასთან ჰარმონიაში იმყოფება.

ეს ისევეა, როგორც სხვა ხსენების დღე წლიური რკალის საპირისპირო პოლუსზე, 24 დეკემბერს, იესოს დაბადების დღის ზეიმზე. აგრეთვე ესეც არ არის ისტორიული თარიღი, არამედ სიმბოლურ სახეს ატარებს და ეკლესიის მიერ იმიტომ არის არჩეული, რადგან მისი ხასიათი იმ მოვლენის შესაბამისია, რაც ამ დღეს იზეიმება. ორივე დღე დგება უშუალოდ მზის მიქცევის მერე; მაგრამ იოანეს დღე ზაფხულს, ხოლო შობის დამე ზამთარს მიჰყვება.

რას უნდა ნიშნავდეს ეს ორივე სახეობისათვის, თუკი შესაძლებელია მათი ასე მოხსენიება?

ქალაქელმა, რომელიც ბუნებასთან ერთად არ ცხოვრობს, როგორც წესი, არაფერი უწყის ზაფხულის მზის მიქცევის შესახებ; ამის საპირისპიროდ, სოფლის მცხოვრებს იგი უშუალოდ ეხება

ყოველ შემთხვევაში, ასე იყო სულ ახლო წარსულში. მზის მიქცევასთან დაკავშირებული ადამიანების დაუოკებელ სიხარულს გამოხატავენ ცხადია, ისეთს, რომელშიც ფარული გრძნობა იძვრის. მზის სრბოლის რკალმა თავის უკიდურეს სიმაღლეს მიაღწია. დიდი მნათობის სინათლე და სითბო მაქსიმალურია. იწყება ზაფხული და ყველაფერი სიმწიფეს განიცდის. ადამიანს მძლავრად ეუფლება სიხარული. მაგრამ ზეიმის დღეს იგი იწყება არა 21, არამედ 24 ივნისს - უმაღლესი წერტილი სინამდვილეში უკვე გადალახულია. დიდი რკალი იწყებს დაწევას და მთელ ამ სისავსეში უკვე მოსჩანს დასასრული. ზენიტზე ყოფნისას სიცოცხლე წინასწარ გრძნობს სიკვდილს... ამ დღეს ეკლესია იხსენებს

მას, ვინც თავის თავზე თქვა: „ის უნდა იზარდოს, მე კი დაეკინდე“ (იოანე 3,30). იგი არის მწვერვალის ძველი აღთქმისა; უკანასკნელი წინასწარმეტყველი, რომელმაც არ უნდა თქვას: „ერთ დროს იგი მოვა“, „იგი მალე იქნება აქ“, არამედ: „ის არის აქ!“ ამით თავის დასასრულს პოულობს ძველი აღთქმა. მისი წინასწარმეტყველობის დრო ჩავლილია.

სხვაგვარადაა ზამთრის მიქცევა. 25 დეკემბერს მზემ თავისი ყველაზე დაბალი ადგილსამყოფელი უკვე გადალახა. მისი სრბოლის რკალმა ამაღლება დაიწყო და სიბნელისა და სიცივის განცდიდან ხალხს ეუფლება იმედი მომავალი სიცოცხლისა. ამ დღეს ეკლესიამ იმისი ხსენების დღე დაადგინა, რომელსაც დიდ შაბათს ესალმება, როგორც „დილის მნათობს, რომელმაც ჩასვლა არ იცის“. მას ეკუთვნის მომავალი დროთა დასასრულამდე და მათ მიღმა სამარადისოდ.

ამგვარად, ორივე დღე არის დიდი ძალის მქონე სიმბოლოები. სიმბოლურია ასევე დამოკიდებულება, რომელშიც ისინი იმყოფებიან: ისინი დგანან საეკლესიო წელიწადში ერთმანეთის საპირისპიროდ როგორც პოლუსები და წარმოქმნიან მკაფიო ერთიანობას; ამავე დროს, ისინი ერთურთისაგან შორეული მანძილით არიან დაშორებული, რის შესაძლებლობასაც კი რკალი იძლევა.

ჩვენ კიდევ დავინახავეთ, თუ რა ღრმა მნიშვნელობის მქონეა დამოკიდებულება, რომელშიც ორივე დღე ერთმანეთის მიმართ იმყოფება; რა ბევრს გვაუწყებს იგი იმ დამოკიდებულებაზე, რაც ღმერთის სულმა უფალსა და მის წინამორბედს შორის დაადგინა.

||

საკითხავია, ვინ იყო კაცი, რომლის დაბადება ამდაგვარი გზით იზეიმება?

მისი მშობლები უბრალო ხალხი გახლდათ. ისინი განმარტოებით ცხოვრობდნენ და წრფელი რწმენით მესიის მოსვლას ელოდებოდნენ. მათ უკვე ხანშიშესულთ, შვილები არ ჰყავდათ. ამგვარად, მათ ყველა იმედი გადაეწურათ. ძველი აღთქმისეული შეხე-

დულება ოჯახზე კი მოითხოვდა, რომ იგი უნდა გაგრძელებულიყო, თუკი მესია მოვიდოდა; ამიტომ, უშვილობა განიცდებოდა დიდ უბედურებად, სასჯელად და სირცხვილად იხილე ლუკა 1,25 რადგან იგი აცლიდა ოჯახს მის ადგილს იმ ჟამის დიდებულებაში.

მაგრამ ღმერთი შველის მათ გაჭირვებას; ლუკას სახარება მოგვითხრობს, თუ ტადარში ზაქარია ანგელოზისაგან აღთქმას როგორ ღებულობს (1,8-23). შემდეგ იხადება ბავშვი და მისი სიცოცხლე წარმართება ანგელოზის სიტყვის მიხედვით: „და იქნება შენი სიხარული და სიხალისე, და მრავალნი გაიხარებენ მისი შობით. ვინაიდან დიდი იქნება უფლის წინაშე, ღვინოსა და სიკერას არ დალევს, და სულით წმილით აღივსება დედის საშობივე. და მრავალ ძეს ისრაელისას მოაქცევს უფლის მათი ღმერთის მიმართ. და უწინამძღვრებს მას ელიას სულითა და ძალით, რათა მოაქციოს მამების გული შვილების მიმართ, ხოლო ურჩნი - მართალთა გონიერების მიმართ, და, ამრიგად, განუმზადოს უფალს მზადყოფი ზალზი“ (ლუკა 1,14-17).

როგორც კი წამოიზრდება, მიდის „უდაბნოში“, ქვიან მხარეს, იორდანეს დასავლეთით. იქ იგი ცხოვრობს, წინასწარმეტყველთა გადმოცემის შესაბამისად, მკაცრი მეუდაბნოისა და ასკეტის ცხოვრებით და სრულად შეერწყმის ღვთის სუფევას.

შემდეგ ლუკა მახარობელი საზეიმოდ იუწყება დიდ მოვლენათა თაობაზე: „ტიბერიუს კეისრის მმართველობის მეოთხთემეტე წელს, როცა პონტიუს პილატე იუდეის მთავარი იყო, ჰეროდე - გალილეის მეოთხედმთავარი, ფილიპე, მისი ძმა, - იტურეისა და ტრაქონიტის მხარის მეოთხედმთავარი, ხოლო ლისანია აბილენეს მეოთხედმთავარი, და როცა მღვდელმთავრები იყვნენ ანა და კაიაფა, გაისმა სიტყვა ღმერთისა იოანეს, ზაქარიას ძის მიმართ უდაბნოში. და მოიარა იორდანეს მთელი შემოგარენი, და ქადაგებდა ნათლის ცემას სინანულისას ცოდვათა მისატყვებლად“ (ლუკა 3,1-3).

მათესაგან კი ვგებულობთ: „ხოლო იმ დღეებში მოვიდა იოანე ნათლისმცემელი იუდეის უდაბნოში საქადაგებლად და ამბობდა:

მოინანიეთ, ვინაიდან მოახლოვდა ცათა სასუფეველი“: (მათე 3,1 და ა.შ.) ყველა მიიჩქარის მისკენ და ისიც მზადყოფნით ნათლავს მათ, მდინარეში. ხალხი ეკითხება მას, თუ რა უნდა გააკეთონ და იოანეც ასწავლის მათ უბრალო სამართლიანობას, მათი მღვდმარეობის შესაბამისს (ლუკა 3, 10-14).

მაგრამ მესიის ხატი, რომელსაც ის თავის თავში ატარებს და ქადაგებს, არის ხატი მოსამართლისა, მოუსყიდველისა და საშინელისა, ღვთის რისხვის აღმსრულებელისა. „და ეუბნებოდა მის მამართ ნათლის ღებად მიმავალ ხალხს: იქედნეს ნაშიერნო, ვინ გასწავლათ გაექეციტო მომავალ რისხვას? [თქვენ ეს არ ძალგიძთ, თუ შინაგანად არ გარდაიქმნებით] მაშინ, გამოიღეთ ნაყოფი, ღირსი სინანულისა; და ნუ ეტყვით თქვენსავე თავს: მამად გვივისო აბრაამი; რადგანაც გეუბნებით თქვენ: ღმერთს ხელეწიფება თვით ამ ქვათაგანაც აღუდგინოს ძენი აბრაამს. ვინაიდან აწ უკვე ცული ხეების ფესვთანა დევს. ყოველი ხე, რომელიც არ გამოიღებს კეთილ ნაყოფს, მოიჭრება და ცეცხლს მიეცემა“: (ლუკა 3, 7-9).

იოანე ღრმად არის დარწმუნებული, რომ ეს განკითხვის დღე დადგება. იგი დაუნდობელი იქნება. იგი „გაწმენდს თავის კალოს“ და მესიანისტურ სამეფოს დაამკვიდრებს.

შთაბეჭდილება მისი პიროვნებისაგან უზარმაზარი უნდა ყოფილიყო. სიმკაცრე მისი ცხოვრებისა, ღრმა სერიოზულობა მისი არსებისა და სულიერი ძალა, რომელიც უკანასკნელ წინასწარმეტყველს თან დაჰყვება, მის სიტყვებს შემადრწუნებელ სიძლიერეს ანიჭებს.

ამიტომ გასაგებია, როცა ვარაუდები ვრცელდება, თუ ვინ არის იგი. თვით უმაღლესი საბჭო იერუსალიმისა აგზავნის მასთან მაცნეს, რათა თავისი ავტორიტეტის წყალობით ჰკითხოს მას: „ვინა ხარ შენ? და აღიარა, როდი უარყო; დიახ, აღიარა: მე არა ვარ ქრისტე. და ჰკითხეს მას: მაშ ვინ? ელია ხარ? და თქვა: არა ვარ. წინასწარმეტყველი ხარ? და მიუგო: არა. და უთხრეს მას: მაინც ვინა ხარ? რათა პასუხი გავცეთ ჩვენს წარმომგზავნელთ: რას იტყვი შენზე? და თქვა: მე ვარ ხმა უდაბნოში მლაღადებლისა: გაამზადეთ გზა უფლისა, როგორც თქვა ესაია წინასწარმეტყველმა.“

(იოანე 1, 19-23). შემდეგ უწყება: „მიუგო იოანემ და უთხრა მათ: მე ნათელს ვცემ წყლით; მაგრამ თქვენს შორის დგას ის, ვისაც არ იცნობთ. ის არის ჩემს შემდეგ მომავალი, რომელიც ჩემზე უწინარეს იყო და მე იმის ღირსიც არა ვარ, რომ შევეუხსნა ხამლის საკერელი“ (იოანე 1, 26 და ა.შ.).

მათეს სახარებაში იგი ხაზს მძიმართავს: „მე წყლით ვნათლავთ, რომ მოინანიოთ, ხოლო ჩემს შემდეგ მომავალი ჩემზე უბლიერესია, ვისი ხამლის ტარებისაც არა ვარ ღირსი; და ის მოგნათლავთ სულით წმიდითა და ცეცხლით“ (მათე, 3, 11).

მაშასადამე, კვლავ უწყება განკითხვის შესახებ; რადგან სული წმიდით მესია რწმენისადმი განმზადებულთ მონათლავს, ხოლო რისხვის ცეცხლით კი მათ, ვინც სახარებას უპირისპირდება. და მყის ამის მერე: „მას ხელთ უპყრია თავისი არნადი და გაწმენდს თავის კალოს [ე.ი. მასზე მდებარე მარცვალს], და შეინახავს [განწმენდილ] ხორბალს ბელელში, ხოლო ბზეს მისცემს უშრეტ ცეცხლს.“ (მათე 3, 12). მესია ქვეყანაზე დგება, როგორც გლეხი თავის კალოზე. იგი მდებარეობს ამაღლებულზე, სადაც ქარი უბერავს, და არნადის მეშვეობით იგი აბნევს დალეწილ მარცვლებს მისი ქროლვის ჯვარედინად. მარცვლები მიზანს აღწევენ; ხოლო ბზეს ქარი ცალკე მიხვეტავს და იგი დაიწვება.

ერთ დღეს იესო მივიდა იქ: „მაშინ მოვიდა იესო გალილით იორდანეს პირას, იოანესთან, რათა მონათლულიყო მისგან. იოანე კი არ უშვებდა და ეუბნებოდა: მე მმართებს შენგან მონათვლა და შენ მოდიხარ ჩემთან? ხოლო იესომ მიუგო და უთხრა: დე, ასე იყოს ახლა, რადგან ჩვენ გემართებს აღვასრულოთ ყოველი სიმართლე. მაშინლა მიუშვა იგი.“ (მათე 3, 13-15). იოანემ ჯერ არ იცის, თუ უცხო ვინ არის; მაგრამ მასში წინასწარმეტყველის სული გრძნობს იქ მყოფს. იესოს სურს, ყველასთან ერთად რიგში ჩადგეს და ითხოვს ნათლისღებას, რომელიც მომავლისაკენ მიმართებას გამოხატავს; მაშინ იოანე მისი ნების შესაბამისად იქცევა.

მაგრამ აქ ხდება მესიანისტური დადასტურება: „და როცა მოინათლა იესო, მაშინვე ამოვიდა წყლიდან, და, აჰა, გაეხსნენ მას ცანი-

და იხილა სული ღმრთისა, დაბლა რომ ეშვებოდა მტრედივით და გადმოდიოდა მასზე. და გაისმა ხმა ზევით, რომელმაც თქვა: ეს არის ძე ჩემი საყვარელი, რომელშიაც კეთილად გამოიჩინა მე“ (მათე 3, 16-17).

იოანე მომხდარს ესწრება და მისგან ღებულობს საბოლოო დადასტურებას. მოგვიანებით იგი თავის მიმდევრებს ეტყვის: „ვიხილე სული, მტრედივით გადმომავალი ზევით, და დავანებული მასზე. მე არ ვიცნობდი მას; მაგრამ ჩემმა მომავლინებელმა წყლით ნათლის ცემად, მითხრა: ვისზედაც იხილავ სულს გადმომავალს, და დავანებულს მასზე, სწორედ იგია სულით წმიდით ნათლისმცემელი. და მე ვიხილე და ვიმოწმე, რომ ეს არის ძე ღმრთისა“. (იოანე 1, 32-34).

III

და აქ ხდება რაღაც იშვიათი, რომელიც ჩვენ, თუკი ამას სწორად ვიგებთ, მოვლენათა შინაგან კავშირში ღრმად ჩახედვის შესაძლებლობას გვაძლევს.

იოანე არის წინასწარმეტყველი და მან უმაღლესი ამოცანა შეასრულა, რომელიც კი მისნაირს შესაძლოა, დაუსახონ; ვინაიდან, რას წარმოადგენს წინასწარმეტყველი? ამბობენ, რომ იგი არის ის, ვინც მომავალს გვაუწყებს. მაგრამ ეს აღწერილობა მთლიანი არ არის. სრული კი გვაძლავს: იგი არის ადამიანი, რომელიც, სული-საგან ნათელმოსილი, ისტორიას განმარტავს, რომელსაც ღმერთი წარმართავს. არა საყოველთაო ხდომილებას, რომელსაც ღმერთი, როგორც სამყაროს შემოქმედი და მბრძანებელი, წარმართავს, არამედ განსაკუთრებულ შემთხვევას, ხსნის გადაწყვეტილებით განსაზღვრულს, იგი აბრაამიდან იწყება და, საყოველთაო ისტორიის შუაში და მისი გარდაკვეთით იესოსაკენ მიეშურება, რომ შემდგომ, ხსნიდან გამომდინარე, ყველა საგანთა ბოლოს ღვთის სასუფეველის განხორციელებას მიაღწიოს. ამ ისტორიაზეა წინასწარმეტყველი მიმართული, იგი უნდა განმარტოს მან. და, შესაბამისად, მისი უძნელესი ნაწილი, სახელდობრ, აწმყო. წარსულის გაგება უფრო

ადვილია, რადგან იგი დასრულდა; მომავალი შესაძლებლობას იძლევა ვარაუდებისას, მაგრამ სიღრმისეულად ჯერ კიდევ არ გვეხება. აწმყო კი არის ის, რაც ახლა ხდება, აქ, ჩვენს გარშემო, სადაც უნდა ვიცხოვროთ და ვიმოქმედოთ. მისი განმარტება სიკვდილ-სიცოცხლისეულად რთულია. განსაკუთრებულად რთულია განმარტება ისტორიის იმ აწმყოსი, რომელიც თავის თავში უკვე იღუმალებას წარმოადგენს. მაგრამ, სწორედ ეს არის ამოცანა წინასწარმეტყველისა. მან უნდა თქვას: ამჟამად ღმერთი აკეთებს ამას... ეს ხდომილება მაუწყებელია შემდეგისა... აქ ძნელია შემეცნება და უფრო ძნელი საუბარი, რადგან ადამიანებს სურთ ისტორიის გაგება, გამომდინარე საკუთარი აზრიდან, და ქმედების მოწესრიგება საკუთარი შეხედულებებით. სწორედ წინასწარმეტყველთა ბედისწერა გვიჩვენებს, რომ მათი განმარტება ერთხელაც არ იყო მიღებული. თითქმის ყოველთვის უამი გამოუყენებელი რჩებოდა და ხშირად წინასწარმეტყველს თავისი სიტყვა თავისივე სისხლით უნდა დაემტკიცებინა.

ეს ამოცანა იოანეში უმაღლეს წერტილს აღწევს. მას უნდა ეთქვა: „ის იქ - არის მესია!“ სიტყვა, ისეთი იღუმალებით აღვსილი და ისე ძნელი დასაჯერებელი, როგორც მანამდე არცერთი: იგი იქ, გარეშე ძლიერი ოჯახისა, გარეშე მოსალოდნელი მესიანისტური სასწაულებით დადასტურებისა, ყოველივე იმის გარეშე, რასაც ღროის შეხედულება მესიისგან მოითხოვს, - და მიუხედავად ამისა, იგი არის ის!

იოანემ ამოცანა შეასრულა, ახლა მისი მისია დამთავრებულია. რაღა უნდა გაეკეთებინა მას? მას შეეძლო აეხსნა: მე დავალბა შევასრულე და ამის შემდეგ შემიძლია გაეგრძედე, რადგან სიტყვა ახლა ეკუთვნის უმაღლესს. შემდეგ, შესაძლოა, იგი თავის სიმართლეს დაბრუნებოდა და იქ თავისი სიცოცხლე დაემთავრებინა... მაგრამ მას შეეძლო აგრეთვე - და რა ახლოსაა ეს სიმართლესთან ახალ მოსულის მიმდევრად ქცეულიყო. მას შეეძლო იესოს მიმდევრებში აღმოჩენილიყო, და რა სასწაულებრივი იქნებოდა ეს: იოანე, როგორც ერთ-ერთი მოწაფე, შესაძლოა მოციქული! მაშინ იგი იმ სიღვიძლედ გაიზრდებოდა, რომელსაც შესაძლებელია, ადამიანურად თუ ეიტყვიტ,

ყველა სხვისათვის გადაეჭარბებინა. მაგრამ არცერთი არ ხდება. იესო არ ლებულობს მას თავის მიმდევართა წრეში თავს იჩენს ის თავისებური სიშორე, რომელზედაც ზემოთ გვექონდა საუბარი. იოანე არ წყვეტს თავის ძველ საქმიანობას, იგი კვლავ განაგრძობს ხალხის გაფრთხილებას და მოუწოდებს მათ სინანულის ნათლისღებისაკენ.

მაგრამ იესო თავის საკუთარ ქმედებებს ჯერ არ იწყებს. იგი იკრებს თავის გარშემო მიმდევრებს, ნაწილობრივ მათ, ვინც თავიდან იოანესთან იყვნენ. ამასობაში კანაში ქორწილის დროს ახდენს სასწაულს; შემდეგ იგი მიემართება იერუსალიმში, სადაც ტაძრიდან განდევნის ვაჭრებს (იოანე 2,13 და ა.შ.). ნამდვილ „სახარებას“ იგი ჯერ არ წარმოსთქვამს.

არ არის ყველაფერი ეს უცნაური? ეს უცნაური არის მხოლოდ მაშინ, თუკი წინასწარაკვიატებული წარმოდგენებიდან ამოვალთ, თუ როგორ უნდა წარმართულიყვნენ საგნები, და ავიწყდებოდათ, რომ იოანეს წარმართავს სული. მაგრამ სული „ქრის, როგორც მას სურს“. იგი წინასწარმეტყველს უხმობს, როდესაც მას სურს, უეცრივ, ისე, რომ ადამიანებისაგან რაიმე მასშტაბი ალბათობისა ან შესაბამისობისა არ არსებობს. ჩვენ არაფრის გაკეთება აღარ ძალგვიძს, გარდა იმის აღიარებისა, რომ სულის სურვილია, იოანემ გააგრძელოს იმისი კეთება, რასაც იგი მანამდე იქმოდა.

იესო კი თავის მხრივ იქმს, რასაც „მისი ჟამი“, ე.ი. მამის ნება მოითხოვს მისგან. ასე მიემართება ორივე გზა ერთიმეორეს გვერდით, გზა მესიისა და მისი წინამორბედისა.

მაგრამ შემდეგ ხდება რაღაც, რასაც ჩვენ გუმანით ვხვდებით: რომ იოანეს სულმა უკარნახა, რადგან მას იოანეს სიცოცხლე საბოლოო გადაწყვეტილებამდე მიჰყავს, ისევე, როგორც იესოს ქმედებები მისი დასაწყისისაკენ. ქვეყნად უსიამოვნო რამ ხდება. ჰეროდემ, ოთხიდან ერთ-ერთმა მოჩვენებითმა პატარა მბრძანებელმა პალესტინისა, თავის ძმას ცოლი წაართვა და მასთან ცხოვრობს. ყოველთვის გააჩნდათ უნდობლობა წინასწარმეტყველებს ისრაელის მეფეთა მიმართ. ხალხს ღვთის ნების შესაბამისად უნდა ეცხოვრა უშუალოდ მისი მითითებითა და წინამძღოლობით;

მათთვის მეფეთა მარტოდენ არსებობა ნიშანია განდგომისა, ხოლო მეფეთა მმართველობა და ცხოვრების წესი ამ შეხედულებას ხშირად ამართლებდა. ამგვარად, იოანე გამოდის ჰეროდეს წინაშე და ახლის მას: „ამის უფლება შენ არა გაქვს!“ მაგრამ მეფე პასუხობს, როგორც ძლიერნი ამა ქვეყნისანი ხშირად სჩადიან, როდესაც მათ უსამართლობაში ამხელენ: იგი ამაში ხელავს მისი უდიდებულესობის შეურაცხყოფას და ბრძანებს გამფრთხილებელი ჯურღმულში შთააგდონ (მათე 6,18; ლუკა 3,19 და ა.შ.).

რისი მოლოდინი უნდა გვქონოდა ამის მერე? ჩვენი აზრით, რა უნდა გაეკეთებინა იესოს, როდესაც მისი გზის გამკაფველი ასეთ საშიშროებას განიცდის? ცხადია, უნდა გამოსარჩლებოდა მას იმ გზით, რომელიც, ღვთაებრივ-ძალმოსილს, შესაბამისად მიაჩნდა! ხოლო ჰეროდე, მისი ყოველგვარი ზნედაცემულობის მიუხედავად, ძალუმი სიტყვის მიმართ ყრუ რომ არ დარჩებოდა, ამას გვიჩვენებს მთელი ის გარემოება, თუ იოანეს მიმართ იგი როგორ იქცევა: „რადგანაც ჰეროდეს ეშინოდა იოანესი, ვინაიდან იცოდა, რომ მართალი და წმიდა კაცია, და უფრთხილდებოდა; ბევრ რამეს აკეთებდა მისი რჩევით, და სიამოვნებით უსმენდა მას“. (მარკოზი, 6, 20).¹

მაგრამ არაფერი ამდაგვარი არ ხდება, არამედ წერია: „ხოლო როდესაც გაიგო იესომ, იოანე შეუპყრიათო, გალილეას გაემართა“. (მათე, 4,12). ამგვარად, იგი ნათლისმცემელს ანდობს მისსავე ხელს.

1. ეს ის ჰეროდეა, რომელიც - კვლავ იშვიათი გადაჯაჭვულობა - არც თუ დიდი ხნის შემდეგ, თავად იესოს გასამართლების დროს ასეთსავე მერყევ პოზიციაზე დარჩება: „და როდესაც გაიგო (პილატემ), ჰეროდეს სამფლობელოდან არისო, გაუგზავნა იგი ჰეროდეს, რომელიც იმ დღეებში თავადაც იერუსალიმში იყო. ხოლო ჰეროდემ ძალიან გაიხარა იესოს დანახვისას, ვინაიდან დიდი ხანია ეწადა მისი ხილვა, რადგანაც ბევრი რამ სმენოდა მასზე, და იმედი ჰქონდა, ეგებ რაიმე სასწაული მიჩვენოსო. ბევრი რამ გამოჰკითხა მას, მაგრამ იესომ არაფერი მიუგო. მღვდელმთავრები და მწიგნობრები კი იღვინენ და თავგამოდებით ბრალს სდებდნენ მას. ხოლო ჰეროდემ თავისი მეომრებითურთ შეურაცხყო იესო და მასხრად აიგდო იგი, და შემოსა ბრწყინვალე სამოსით, და უკანვე გაუგზავნა პილატეს“. (ლუკა, 23, 7-11).

კვლავ ეს სიშორე! ჩვენ არ ძალგვიძს იესოს მოტივებში შეღწევა, არამედ შევეცდებით მხოლოდ იმის ახსნას, რაც ჩვენს თვალწინაა. როგორც ჩანს, ძველი აღთქმის დამასრულებელს იგი ანდობს საკუთარი ბედისწერის დასრულებასაც, რომელიც იმ დასასრულთანაა დაკავშირებული.

მაშინ, როდესაც თავად იგი, სანამ იოანე ხალხს მოძღვრავდა და ნათლავდა, თავისი საკუთარი უწყებით ჯერ არ იყო გამოსული, ახლა იწყებს იგი ქადაგებას; იმავე სიტყვებით, როგორც მის წინამორბედი, მაგრამ როგორი განსხვავებული უფლებამოსილებით: „ხოლო იოანეს შეპყრობის შემდეგ მოვიდა იესო გალილეაში, ქადაგებდა სახარებას ღმერთის სასუფეველისას და ამბობდა: გასრულდა დრო და მოახლოვდა ღმერთის სასუფეველი: მოინანიეთ და იწამეთ სახარება.“ (მარკოზი 1, 14-15).

ამგვარად, იოანე დილეგშია. ანტიკური პრაქტიკა საპყრობილესი მკაცრი იყო - თუმცა, იგი იმ ცივ შემზარობას ვერ გაუტოლდებოდა, რაც ჩვენ განვიცადეთ.¹ ვითარება იოანესათვის გარეგნულად ასატანი იყო, რისი დამადასტურებელი ის ფაქტია, რომ ჰეროდე მას ხშირად იბარებდა თავისთან სასაუბროდ; და ასევე ის, რომ პატიმარს თავის მიმდევრებთან ურთიერთობა შეეძლო (მათე, 11, 2).

მაგრამ დრო შიგნიდან იყო შემაშფოთებელი. ჩვენ ამას ვასკენით იმ მოვლენიდან, რომლის თაობაზეც მათე მოგვითხრობს: „ხოლო იოანემ შეიტყო საპყრობილეში ქრისტეს საქმენი, და გამოგზავნა თავისი ორი მოწაფე, რათა ეკითხათ მისთვის: შენა ხარ მომავალი, თუ სხვა ვინმეს უნდა ველოდეთ? ხოლო იესომ მიუგო მათ: მიდით და უთხარით იოანეს, რასაც ისმენთ და ხედავთ: ბრძანი ხედავენ, კოჭლნი დადიან, კეთროვანნი იწმინდებიან და ყრუნი ისმენენ; მკვდარნი აღდგებიან და გლახაკნი სახარებით ხარობენ. ნეტარ არს, ვინც არ შემცდარა ჩემში“ (11, 2-6).

რას ნიშნავს ეს?

2. იგულისხმება ფაშიზმის დრო გერმანიაში. მთარგმნ. შენიშენა.

პირველ ყოვლისა, გაცუბით ვიკითხავთ: იოანემ ხომ იცის. ვინ არის იესო; მან დაადასტურა მისი მესიობა. როგორ შეუძლია მაშინ მას ამდაგვარი კითხვის დასმა? ზოგიერთი ეგზეგეტიები იმასაც ამბობენ, რომ იოანემ ეს კითხვა დასვა მხოლოდ თავისი მოწაფეების გამო; მან კი თავად იცოდა პასუხი ამ კითხვაზე. მაგრამ ეს განმარტება ამოდის მხოლოდ წინასწარმეტყველებაზე მცდარი წარმოდგენიდან. საჭიროა მხოლოდ წინასწარმეტყველთა ცხოვრების აღწერილობის წაკითხვა, რომლის შესაძლებლობასაც ძველი აღთქმა იძლევა მაგალითად, ვეებერთელა თავები ელიაზე მეფეთა წიგნებში (1 მეფ., 17; 2 მეფ., 2) რომ დავინახოთ, თუ სინამდვილეში როგორაა საქმე. წინასწარმეტყველური განათება მოდის, როდესაც მას სურს; მაშინ, წინასწარმეტყველი, მისით არის მოცული და ამიტომ სხვა ადამიანთა მდგომარეობაზე ამაღლებულია. შემდგომ უკან იხვევს წმიდა ძალა და იგი იმათზე უღარიბესი ხდება, რომლებიც ყოველდღიურ ცხოვრებაში სახლში სხედან. ასევე იოანეც ყოველთვის არ იყო წინასწარმეტყველური განათებით მოცული. შესაძლოა, თვით ის ვარაუდიც დასაშვები იყოს, რომ იმ დღიდან, როდესაც იგი საპყრობილეში მოხვდა და თავისი წინასწარმეტყველური მოღვაწეობა შეწყვიტა, არსებობა შეწყვიტა აგრეთვე შინაგანი სინათლის გამოსხივებამაც და დაიწყო ჟამი განცდისა.

ამას გარდა: თუკი წინასწარმეტყველმა, გასხივოსნებით მოცულმა, რაიმე შეიმეცნა, ამით არ არის ნათქვამი, რომ იგი ამას შედგომაც შეიმეცნებს. შესაბამისად, დაინახავს შედეგებს, რომლებიც მისგან გამომდინარეობენ. ახალ აღთქმაში საამისოდ თითქმის შემადრწუნებელი საბუთი გაგვაჩნია. როდესაც იესო უკანასკნელად მიემართება იერუსალიმისაკენ, ფილიპე კესარიის მხარეს მისულმა, თავის მოწაფეებს ჰკითხა: „რას ამბობს ხალხი, ვინ ვგონივართ მე, ძე კაცისა?“; ისინი მოახსენებენ მას სხვადასხვა მოარულ ხმებზე, ხოლო იესომ უკვე მათ მიმართა: „თქვენ თვითონ ვინდა ვგონივართ მე?“ აქ პეტრე იძლევა საზეიმო დადასტურებას: „შენა ხარ ქრისტე, ძე ცოცხალი ღმრთისა“. იესომ უპასუხა: „ნეტარი

ხარ შენ, სიმონ, იონას ძეო, რადგან ხორცმა და სისხლმა კი არ გაგიცხადა ეს, არამედ მამამ ჩემმა ზეციერმა“. აქ ხდება მესიის შეცნობა და აღიარება, რომელიც შესაძლოა მხოლოდ წინასწარმეტყველური სულიდან გამოძინარე. ამის მერე იესო ლაპარაკობს მის მომავალ წამებაზე; აქ ისევ პეტრე ჩაერევა, გაიხშობს მას ცალკე და ეუბნება: „შორს შენგან, უფალო; ღმერთმა ნუ ქნას ეგ!“ ამგვარად, მას სურს იესოს უკარნახოს, თუ როგორ უნდა მოიქცეს და იესო ბრძანებს მას: „გამშორდი, სატანა! ჩემი საცთური ხარ! რადგან ღმერთისას კი არ ფიქრობ, არამედ კაცისას.“ (მათე 16, 13-23). როგორი უკუგდებაა, თან ისე უეცრად, მას მერე, რაც მან პეტრე აქო მის მიერ თავისი საზეიმო აღიარების გამო. „სატანას“ უწოდებს იგი მას; მას, რომელიც ცდილობს, იესო მამის მორჩილებას გამოგლიჯოს და მასვე დაუპირისპიროს - იმას, რაც ერთ დროს უდაბნოში ეშმაკმა გააკეთა. ეს კი ნიშნავს, რომ პეტრე უკვე არა წინასწარმეტყველივით სული წმიდასაგან, არამედ ადამიანური, საკუთარი სულიდან მეტყველებს და რასაც იგი ამბობს, ეწინააღმდეგება იმას, რაც მან მანამდე თქვა. ჩვენ ვხედავთ, რა მცირეაა წინასწარმეტყველი დაცული.

კიდევ ერთი რამ ემატება ამას: ზემოთ ვიხილეთ, თუ ნათლისმცემლისათვის მესიის ხატი როგორი ხასიათის იყო. იგი გახლდათ მძლავრი, მკაცრი და გვამცნობდა, რომ მესია დაუნდობელ გასამართლებას მოაწყობდა და მომავალს გზას გაუკაფავდა. იესომ სინამდვილეში ეს მართლაც აღასრულა და ევანგელური გადაწყვეტილება რწმენასა და საცდურს, არჩევანსა და უარყოფას შორის გამოხატავს მის ალტერნატივას. მან ნამდვილად „დააშორა ხორბალს ბზე“; მაგრამ იოანეს ჰქონდა გარკვეული წარმოდგენა, როგორ უნდა მომხდარიყო ეს, სახელდობრ, გარეგნულად ხილული სისხლის სამართლის სასამართლოს მსგავსად, დაახლოებით ისე, როგორც მბრძანებელი თავისი აჯანყებული ხელქვეითების მიმართ აღასრულებს სამართალს „ცულითა“ და „ცეცხლით“. და უცებ იოანეს „ესმის დილეგში იესოს საქმეთა შესახებ“, და ეს საქმენი მხოლოდ გულმოწყალებანია. მისი მეშვეობით

„კოჭლნი დადიან“, „ბრმანი ხელავენ“, „კეთროვანნი იწმინდებიან“, „მკედარნი აღდგებიან“ და აქამდე მიტოვებულნი „გლახაკნი სახარებით ხარობენ“. არც მოჭრისა და დაწვის შესახებ არაფერი ისმის; პირიქით, იგი ამბობს, რომ დამრტყმელს მეორე ლოყაც უნდა მიუშვირო დასარტყმელად, ნაცვლად იმისა, რომ სიძულვილმა ჩაგითრიოს (მათე 5, 39); და მცნება, რომელიც ყველა სხვა მცნებას შეიცავს, არის მცნება სიყვარულისა (მათე 22, 34-40). იესოს ქცევა ამგვარად სრულიად სხვა არის, ვიდრე იოანე ელის მესიისაგან; აქედან გასაგებია, რომ მას კითხვა ეუფლება, არის კი იგი საერთოდ მესია? თუკი ჩვენი ვარაუდი მართალია, რომ იოანე საპყრობილეში წინასწარმეტყველის ნათელმოსილებით აღარ ცხოვრობს, არამედ იმყოფება ისეთსავე მდგომარეობაში, როგორც თითოეული ჩვენთაგანი, მიგდებული ადამიანური სიბრმავისა და უძალობის ამარად, რათა თავი გაჭირვებაში გამოსცადოს, მაშინ კვლავ გასაგებია, თუკი მის გულში ეჭვი ისადგურებს.

იგი ავზაუნის მაცნეებს იესოსთან, რათა თავისი უფლებიდან გამომდინარე, ჰკითხონ თუკი აქ „უფლებებზე“ შეიძლება საუბარი, - რომელიც მას გააჩნია, როგორც წინამორბედს და მქადაგებელს. და იესო პასუხობს მას სიტყვებით ესაიას წიგნიდან: „მიდით და უთხარით იოანეს, რასაც ისმენთ და ხელაეთ: ბრმანი ხელავენ, კოჭლნი დადიან, კეთროვანნი იწმინდებიან და ყრუნი ისმენენ; მკედარნი აღდგებიან და გლახაკნი სახარებით ხარობენ“ (მათე 11, 4 და ა.შ.). მაგრამ ეს ნიშნავს: წინასწარმეტყველება აღსრულდა: მე ვარ ჭეშმარიტად მესია. და შემდეგ მნიშვნელობით აღსავსე წინადადება: „ნეტარ არს, ვინც არ შემცდარა ჩემში“.

„შეცდომა“ ნიშნავს, რომ ადამიანი, რომელსაც გააჩნია თავისთავად სწორი აზრები და მოტივები, მაგრამ რომლებიც ზედაპირულნი არიან, გადამწყვეტ სინამდვილეს ფარავს. რომ იგი საკუთარი აზროვნებიდან და გრძნობიდან ამოსული ქმნის მასშტაბს, რომლის მიხედვითაც ღვთის სიტყვას განსჯის და ამით მას უკუაგდებს.

ამგვარად, იესო აფრთხილებს; და ეს გაფრთხილება იოანესადმი არის მიმართული. იგი მას ეუბნება, რომ იესო და მისი მესი-

ის არსი არის იმდაგვარი, რომ მის მიმართ შესაძლებელია შეცდომის დაშვება, და იგი მოუწოდებს: ფრთხილად იყავი, რომ ეს არ ჩაიღინო! მაგრამ რა იქნებოდა, თუკი იოანე შეცდომას დაუშვებდა? ალბათ ასე, რომ იგი გაიფიქრებდა: მე ვარ წინასწარმეტყველი ღვთისა. მე ვარ „ხმა მლაღადებელი უდაბნოსა შინა“, გამოგზავნილი, „რათა ღვთის წინაშე ვიდოდე და მისი გზის გამამზადებელი ვიყო“. მე უნდა შევიცნო და დავადასტურო; მაშასადამე, უნდა ვიცოდე, თუ როგორი არის მესია. მაგრამ ეს არ არის იმდაგვარი, როგორიც მე იგი ვიცი ამგვარად, იგი ის არ არის.

ეს იქნებოდა შეცდომა. იგი მის მისიას მოსპობდა და მას დაღუპვას მოუტანდა.

მაგრამ სიტუაციის აზრი კიდევ უფრო ღრმად არის დამარბული. ჩვენ ვივარაუდებთ, რომ იოანემ თავისი კითხვა იესოსადმი არა წინასწარმეტყველური სულიდან დასვა, არამედ როგორც შეძრწუნებულმა, განცდილმა ადამიანმა. ამგვარად, როგორ უნდა დაძლიოს მან შეცდომა? იმ სიტუაციიდან, რომლის დროსაც შეცდომა საერთოდ არის შესაძლებელი. წინასწარმეტყველური გასხვოსნების წამს ეს არ ხდება, რადგან იქ მბრძანებლობს ღვთის სინათლე. შესაძლებელია იგი მხოლოდ ადამიანისათვის, რომელიც თავისი ყოველდღიური ცნობიერების ბინდბუნდში იმყოფება რომლის დროსაც მადლი დაფარული სახით უფრო ძლიერი შეიძლება იყოს, ვიდრე ოდესმე. და რითი შეიძლება აქ შეცდომის გადალახვა? რწმენისადმი მორჩილების გზით.

იორდანთან იოანეს არ სჭირდებოდა რწმენა. იქ იგი იყო წინასწარმეტყველი. იქ იგი იდგა, ასე ვთქვათ, ღმერთის მზარეზე და ქადაგებდა: „ასე ამბობს უფალი“. ამჟამად მოთხოვნა მიმართულია თავად მისკენ. ახლა იგი აღარ გახლავთ მარტოხელა მოწოდებულის, არამედ ერთ-ერთი მრავალთაგანი. ამგვარად, მას მხოლოდ იმის გაკეთება შეუძლია, რაც უნდა გააკეთოს ღვთის გამოცხადებიდან ყველა მოწოდებულმა: რწმენა. ვისი რწმენა? იმისი, იქ რომ ამბობს, იესოსი, და რომელიც მას მიმართავს, როგორც ყოველ ადამიანს. თვით წინასწარმეტყველების, აქ ესაიას სიტყვების წინაშე,

იგი ღვას როგორც ყველა: როგორც სიტყვებისა, რომლებიც მესიაზე მიუთითებენ და რომლებიც განეკუთვნება იესოს, ასე რომ, ძალაშია: ისინი ამბობენ მასზე და „სხვაზე არაუისზე“.

როგორი მოტრიალება! ის, რომელზედაც იგი ამას წინათ ქადაგებდა, რომ აღამიანებმა იგი უნდა იწამონ ახლა ღვას თავად მის წინაშე და ამბობს: „ამჟამად შენი რიგია რწმენის!“ რა მკაცრად მოსწანს ის მანძილი, რომელზედაც ზემოთ იყო საუბარი. როგორ აღიმართება საპირისპირო, მომთხოვნად და გადაწყვეტილების მომტანად!

და ჩვენ ვიცით, რომ იოანემ ირწმუნა და რწმენაში აღესრულა. ეს რომ მას არ გაეკეთებინა, მაშინ აღრეული ქრისტიანობის სურათი, რომელიც ახალი აღთქმის წერილებიდან გვეცხადება, სხვაგვარი იქნებოდა. განსაკუთრებით იოანეს სახარებიდან ვგებულობთ, რომ არსებობდნენ ნათლისმცემლის მოწაფეები, რომლებიც ქრისტეს ეკლესიას არ შეუერთდნენ, შესაძლებელია, თვით ისეთი შეხედულებაც კი ჰქონდათ, რომ ნამდვილი მესია მათი მოძღვარი იყო. იოანეს რომ არ ერწმუნა, მაშინ იგი, მისი უდრეკი ხასიათის შესაბამისად, ქრისტეს წინააღმდეგ იღებოდა, და ის ჯგუფი ძალზე არსებით მნიშვნელობას მოიპოვებდა.

მას შემდეგ, რაც იოანეს მაცნეები წავიდნენ, იესო მიუბრუნდა ირგვლივ მყოფთ და იკითხა: „რისთვის დადიოდით უდაბნოში?... ჭემმარიტად გეუბნებით თქვენ: დედისაგან შობილი არეინ აღმდგარა იოანე ნათლისმცემელზე უმეტესი, ხოლო ცათა სასუფეველში უმცირესიც მასზე უმეტესია“. (მათე 11, 7.11). ამგვარად, იოანე არის „უმეტესი დედისაგან შობილთა შორის“, და გავაგრძელებდით: ძველ აღთქმაში. იგი მთლიანად განეკუთვნება მას. მთელი თავისი წინასწარმეტყველური არსებობით იგი მასშია მოქცეული. როგორც წინასწარმეტყველი, იგი ღვას ახალი აღთქმის კარებთან, მაგრამ არ ძალუძს შიგ შეღწევა. ამიტომაც არ ხდება იგი ქრისტეს მოწაფე. აქა ძვეს ზღვარი იმ დანიშნულებისა, რომელიც ღვთის გადაწყვეტილებიდან მომდინარეობს; და აქედან არის იგი უფრო „მცირე“, ვიდრე უმცირესი, რომელიც ქრისტეს სასუფეველს განეკუთვნება.

მაგრამ ახლა ხდება რაღაც ახალი: იოანემ უნდა ირწმუნოს, როგორც ყველამ. ამის მეშვეობით იგი შედის ამ სასუფეველში, როგორც მორწმუნე სხვა დანარჩენთა შორის; და ამის შემდგომ თუ რამდენად „დიდია“ იგი, ეს მხოლოდ ღმერთმა უწყის.

ამით სიშორე აღკვეთილია. აგრეთვე იოანეც ეკუთვნის ერთი მწყემსის ფარას.

ქალაქ ნაიბის გვირაბი

[1958]





ფიქრები ლუკას 7,11-17-ზე

მსურს, მეგობრებს და კეთილ ნაცნობებს შობის დღესასწაულის წყალობა ვუსურვო. ეს უნდა გამოიხატოს რამდენიმე განაზრებით, რომელიც კვლავ და კვლავ მეუფლება ახალი აღთქმის გარკვეულ ტექსტთან დაკავშირებით. თუმცა, იგი არაფერს შეიცავს, რაც უშუალოდ უკავშირდება მაცხოვრის დაბადებას, მაგრამ მე მეჩვენება, რომ ეს ტექსტი, ასე ვთქვათ, მასთან იატაკქვეშეთით არის დაკავშირებული. სახელდობრ, საუბარია იდუმალებით აღსავსე შემთხვევაზე ქალაქ ნაინის კარიბჭესთან, სადაც იესო შეხვდება პროცესიას, რომელსაც ქერივის ვაჟის ცხედარი დასაკრძალად მიაქვს. შესაძლოა, ეს აზრები სხვებისთვისაც რაიმე მნიშვნელობის მქონე იყოს. ამიტომაც მსურს ისინი აქ წარმოვაჩინო.

ამ შემთხვევის შესახებ მოგვითხრობს მხოლოდ ლუკა, ის მახარობელი, რომელსაც ძალზე ცოცხალი გრძნობა გააჩნია ყოველგვარი ადამიანურის მიმართ. იგი იყო ექიმი; ამას გვაუწყებს პავლე, მისი მოძღვარი, კოლოსელთა მიმართ წერილში (4,14). ლუკას საკუთარი საზარება ამას ამჟღავნებს მცირე ნაკვთთა შემკვობით, და იგი გახლავთ აგრეთვე ის, რომელიც დაწვრილებით გვიამბობს იესოს ბავშვობაზე. მაგრამ ტექსტი, რომელზედაც აქ საუბარია, შემდეგნაირად უღერს:

„და მოხდა ისე, რომ ამის შემდეგ იესო წავიდა ქალაქში, რომელსაც ჰქვია ნაინი, და თან ახლდნენ მისი მოწაფეები და დიდძალი ხალხი. და როცა ქალაქის ბჭეს მიუახლოვდა, აჰა, გამოასვენეს მკვდარი, დედისერთა ჭაბუკი, ხოლო დედამისი ქერივი იყო, და დიდძალი ხალხი მოაცილებდა ქალაქიდან. ქალი რომ დაინახა, უფალს შეებრალა იგი, და უთხრა მას: ნუ სტირი. მივიდა და შეეხო კუბოს; ხოლო ისინი, ვისაც კუბო მოჰქონდათ, შედგნენ; და თქვა: ჭაბუკო, შენ გეუბნები, აღდეგ! მკვდარი წამოჯდა და ალაპარაკდა; და მისცა იგი დედამისს. ყველანი შიშმა

მოიცვა, აღიღებდნენ ღმერთს და ამბობდნენ: „დიდი წინასწარმეტყველი წარმოსდგა ჩვენს შორის“, და: „მოიხილა ღმერთმა [წყალობით] თავისი ხალხი“

და მოელო ეს ამბავი მთელს იუდეას, და მთელს არემარეს“.

თავდაპირველად რამდენიმე მცირე განმარტება. საუბარია პატარა „ქალაქზე“, როგორებიც იყო პალესტინაში შემოღობილი ადგილები. დღეს ნაინი ღარიბი სოფელია, კაპერნაუმიდან დაახლოებით რვა კილომეტრით დაშორებული. იესო მოდის გზით, შესაძლოა ბოლოს დასახელებული ადგილიდან, სადაც მას მუდმივი საცხოვრებელი გააჩნდა, თუკი ამის თქმის უფლებას მისი ჩვეული ცხოვრების წესი მოგვცემს. იგი მიემართება პატარა ქალაქისაკენ და ამ ქალაქის კარიბჭიდან გამოდის პროცესია, რომელიც ცხედარს მოასვენებს. ეს მსველელობა რომ „ხალხმრავალია“, იმას არ ნიშნავს, რომ გარდაცვლილი კეთილშობილი წოდებისაა. ძველი აღთქმისეული მორწმუნისათვის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი მოვალეობა გახლდათ ცხედრის დაკრძალვა, ან მისადმი საბოლოო პატივის მიგება.

ლუკას სურს, ამ შემთხვევის ადამიანური ზასიათი ჩვენთან ახლოს მოიტანოს; ამიტომ ამბობს იგი, რომ გარდაცვლილი დედისერთა იყო და თავად დედა ქერივი. მაშასადამე, ეაჭივშილი იყო მისი ერთადერთი საყრდენი, სამეურნეო და სოციალური გაგებით, და ამას გარდა, შესაძლებელია იგი ერთადერთი ადამიანი იყო, რომელიც მას კიდევ უყვარდა. ახლა მან ისიც დაკარგა და როდესაც სასაფლაოდან დაბრუნდება, მარტოდმარტო იქნება დაცარიელებულ სახლში.

იესო ხედავს ქალის ტანჯვას და „თანაგრძნობით ევსება გული“. სახარება ადვილად არ საუბრობს გრძნობებზე; აქ სწორედ ერთ-ერთი ის ადგილია, სადაც ეს ხდება. ამგვარად, იგი ეუბნება ქერივს: „ნუ სტირი!“ თუ ეს სიტყვა დაცინვა არ არის, მაშინ მასში დიდი იმედია დასადგურებული. იესო მიდის კუბოსთან, ეხება მას, კუბოს წამლებნი ჩერდებიან; ისინი გრძნობენ, რომ ვიღაც მშველელი არის ახლოს. ეგზეგეტიკები იმაზე ამახვილებენ ყურად-

ლებას, რომ უკვე ეს შეხება მნიშვნელობით აღსავსეა, რადგან, კანონის თანახმად, ყოველს, რომელიც ეხებოდა იყო გარდაცვლილს ან იმასთან, რაც გარდაცვლილს ეკუთვნოდა, უწმინდურება ეცხებოდა. მაგრამ „რადგან ძე კაცისა შაბათის უფალიც არის“ (მათე 12, 8), იესო აგრეთვე ლევიტურ გამწმენდ რიტუალებზეც მაღლა დგას. შემდეგ იგი მოუხმობს გარდაცვლილს და ეს ფაქტი ნამდვილად იმსახურებს იმას, რომ ამ მოხმობის ძალმოსილებას ჩავუკვირდეთ. ღმერთმა სიტყვით შექმნა სამყარო; თავისი სიტყვის ძალით ძე ღვთისა უხმობს განშორებულ სულს უკანვე და განაახლებს მის ამქვეყნიურ სიცოცხლეს.

ირველივე მყოფნი შეძრწუნებულნი არიან: „შიში“ ეუფლებათ მათ; ძველი აღთქმისეული ღვთისაგან მოვლენილი „ძრწოლა, რომელიც ადამიანს მოიცავს, თუკი იგი ხედავს, რომ სამყაროს მბრძანებელი გამოცხადდა. ისინი შეიცნობენ ღვთისაგან მოვლენილს და გაიძახიან: „დიდი წინასწარმეტყველი წარმოსდგა ჩვენს შორის!“ ამ წინასწარმეტყველში ღმერთმა „მოიხილა [წყალობით] ხალხი“.

შემთხვევა აღსავსეა წმიდა მშვენიერებითა და გულითადი სიღრმით. ნუგეში გვეფინება იმის გამო, რომ ადამიანურ მწუხარებას ასეთი მოკრძალებული ყოვლისშემძლეობით ეშველა. მაგრამ ყოველივე ეს დამაფიქრებელია და ამის შესახებ მსურს ვისაუბრო.

როდესაც ამ მოვლენას ყურადღებას აქცევენ, ეს, როგორც წესი, ხდება დედის მხრიდან, დედის გათვალისწინებით, რომ იგი მიტოვებული და სასოწარკვეთილი იყო, და რომელსაც ყოველივე კვლავ ეწყალობა. პირველ ყოვლისა, ეს არის ნიშანი, რომლის მეშვეობითაც მესია თავის თავს ადასტურებს, იხილე მათე 11,5 და ესაია 35,5 და ა.შ. ამის გარდა, ეს ნიშანი იმედით აღსავსეა ჩვენთვის. იგი მეტყველებს იმაზე, რომ ყოველგვარ ადამიანურ გასაჭირს ღმერთი ხედავს და რომ ოლიმპზე მყოფი ის ჩაურევლობას კი არ აპირებს ტანჯული მოკვდავის ცხოვრებაში, არამედ გული მისი სავსეა თანაგრძნობით... მაგრამ განა ასევე არ უნდა ვიკითხოთ, თუ რა პირი უჩანს ყოველივე ამას, თუკი შვილის კუთხიდან განვიხილავთ მას? თუ დედა რასა გრძნობს, ამას განმარტება არ

სჭირდება, იგი ბედნიერია მაგრამ როგორ გუნებაზეა ახალგაზრდა ადამიანი?

ამდგვარი განსჯისას, პირველ ყოვლისა, აღიძვრის კითხვა არის კი ყოველივე ეს საერთოდ შესაძლებელი? პასუხი ამ კითხვისა დამოკიდებულია იმაზე, თუ რად მიაჩნიათ იესო: დიდ რელიგიურ ადამიანად, თუ ღვთის ძედ, რომელსაც ნება ჰქონდა თავის თავზე ეთქვა: „მომეცა მე მთელი ხელმწიფება ცაზედაც და მიწაზედაც“ (მათე 28, 18). მაგრამ ახლა ამას აქ თავი დაეანებოთ და სასწაული ვაღიაროთ. და თუკი მკითხველს ეს არ შეუძლია, რადგან თანამედროვე საბუნებისმეტყველო აზროვნება მას ამ აღიარებისაკენ გზას უხერგავს, მაშინ მომხდარში იგი დაინახავს სურათს მორმწუნე ყოფიერების მისტერიისას.

ამგვარად, როგორ იყო ეს? ახალგაზრდა ადამიანის სულმა ხომ ნაბიჯი გადადგა სხვა სფეროში! იგი ღვთის წინაშე იდგა; მან ის გამოცდა გაიარა, როგორადაც არ უნდა გავიაზროთ ეს, რომელსაც ინდივიდუალურ სამსჯავროს ვუწოდებთ და ასევე ამ სამსჯავროს გადაწყვეტილება გაიგო, რომელიც მარადიულ ყოფიერებას განსაზღვრავს. მან იცხოვრა იღუმალებით აღსავსე სიშორეში, რომელსაც ჩვენ ძალაუნებურად სხეულის დატოვებასთან კავშირში ვიაზრებთ თუმცა კი იმწამსვე ვკითხულობთ, როგორი სიცოცხლე უნდა ჰქონდეს სულს, იგი ხომ ადამიანის სულია, თავისი სხეულის გარეშე. ყოველ შემთხვევაში, მან ის მდგომარეობა განიცადა, რომელსაც „საიქიოს“ ვუწოდებთ და კვლავ ბრუნდება, უფლის სიტყვით მოხმობილი, მიწიერ ყოფიერებაში.

სიყალბე იქნებოდა, სულის ეს დაბრუნება ისე გამოგვეხატა, როგორც ამას ანტიკური ადამიანი გააკეთებდა: სული დაბრუნდა სიკვდილის წყვილიდან კვლავ მზის სინათლეზე. ქრისტიანულად განსწავლულთათვის ჰადესი არ არსებობს. ამგვარად ვთქვათ: იგი დაბრუნდა საიქიოს სიშორიდან კვლავ მიწის სივიწროვეში, ღვთის გადაწყვეტილებით განსჯილი ყოფიერებიდან ისტორიის ხლართებსა და არეულობებში, მაგრამ როგორ გაიგნებს გზას ახალგაზრდა ადამიანი მასში? ახალგაზრდა ადამიანი

თავის თავში ატარებს იმ გადაწყვეტილების სიმძიმეს; კვლავ როგორ იცხოვრებს იგი ამ გადაწყვეტილების სიმძიმესთან ერთად? როგორ უნდა დაბრუნდეს სახლში და განაახლოს ახალგაზრდა ადამიანმა კვლავ თავისი დილით შეწყვეტილი ყოფიერება, რომელსაც დედა ასეთი ბედნიერებით ღებულობს და რომლის ირგვლივ ხალხის აღელვებული ხმები გაისმის? უნდა გაიაზროს ის ბოლომდე, რასაც გარდაცვალებამდე ფიქრობდა? წინ წასწიოს საქმე, რომელსაც ავადმყოფობის გამო თავი დაანება? ნუთუ ის, რაც მისთვის მანამდე მნიშვნელოვანი იყო, კვლავ ასეთად დარჩება? ნუთუ იგი კვლავ მიწიერით გაიხარებს, ნუთუ იგი ოდესმე კვლავ სიცილს შეძლებს?

ეს არის ის აზრები, რომელიც უნდა დაგეუფლოთ, თუკი გრძნობთ, რა იდუმალებით აღსავსეა ადამიანის არსება, როგორსაც კი მას ბიურგერული და სამეცნიერო ყოველდღიურობის მოჩვენებითი გაგების გარეშე განიხილავთ.

მეგობარმა, რომელსაც ეს აზრები გაუზიარე, მიპასუხა: ახალგაზრდა ადამიანმა ყველაფერი, რაც მის ბოლო ამოსუნთქვასა და მის ხელახალ მიწიერ ცხოვრებაში ძვეს, დაივიწყა. როდესაც იგი კვლავ ამქვეყნიურ ჭიშკარში შემოვიდა, საიქიო, და რაც მას იქ შეემთხვა, უკან დარჩა. მან გაიღვიძა ღრმა დაივიწყებიდან.

ეს შესაძლოა არსებითად სინამდვილეს შეესაბამებოდეს. ამაღვარი სახის გამოცდილებებს, როგორც ჩანს, მიწიერ აზროვნებასა და გრძნობებში ნამდვილად არ შეუძლიათ შეღწევა. ვფიქრობ, არ შეიძლება ყველაფერი გაქრეს. სულის სიღრმეს შეეხნენ. სიღრმისეული კავშირი დამყარდა. წინათგრძნობამ გაიღვიძა. ყოველივე ამისაგან მისმა სიცოცხლემ სიღრმისეული ხედვა შეიძინა, რაც ადამიანურმა ყოფიერებამ საერთოდ არ იცის. ახალგაზრდა ადამიანი მას შერე ძალზე ჩუმად იყო. ყველა მოვლენას მისთვის, ასე ვთქვათ, ერთი განზომილებით მეტი გააჩნდა, ვიდრე სხვებისთვის. იგი ყოფიერების განსხვავებულ სიტუაციებში სხვადასხვათა იდგა, მაგრამ ეს სიტუაციები მისთვის სხვაგვარად მეტყველებდნენ, ვიდრე საერთოდ ამ სიტუაციებს ახასიათებთ.

ჩვენ ვიცით საცდურების შესახებ, რომელთაც შეუძლიათ შეუცნობელიდან ამოსვლა ხომ არ იყო ეს ახალგაზრდა ადამიანი იმ სიღრმისაგან ხელფეხშეკრული? ხომ არ არსებობდა საშიშროება, რომ იგი მელანქოლიური გახდებოდა?

ასე ვეკითხებოდი ჩემ თავს; მაგრამ შემდგომ დაისადგურა გასაოცრად მხსნელმა აზრმა: რა იყო ის პირველი, რაც ახალ მიწიერ ცხოვრებაში გახელილმა თვალებმა იხილეს? ეს იყო იესოს პირისახე; უფლის მზერა. პირველი წამი თავისი ახალი სიცოცხლისა ამ თვალი-თვალში გაყრით იყო აღვსილი... და პირველი ხმა, რომელიც მან ისმინა, ეს იყო იესოს ხმა; ხმა უფლისა, რომელმაც თავისი ძალმოსილებით იგი უკანვე გამოიხმო. აგრეთვე ეს ხმაც ჩაიბეჭდა ამ წამში. თუკი შეიძლება მისი აღნიშვნა, როგორც ახალი დაბადებისა მიწიერ ყოფიერებაში, მაშინ ამ დაბადებამ ფორმირება განიცადა წმიდა პირისახის ხატით და იესოს ხმის ბგერით რას არ მიეცემდით საიმისოდ, ის რომ გვესმინა! ამის წაშლა უკვე შეუძლებელი იყო. ამიერიდან იგი ზემოქმედებდა ყველაფერზე, რაც კი ახალგაზრდა ადამიანის ცხოვრებაში ხდებოდა.

საოცარია ამაზე ფიქრი. იგი უფრო გაღრმავდება, რაც უფრო დიდხანს დაეყოფთ მასში...

შესაძლოა მკითხველმა იკითხო: რაში მეხება ყოველივე ეს მე? აქ მოთხრობილია ისეთი არსებობის შესახებ, რომელთანაც ჩემის შედარება არ შეიძლება!

მაგრამ როგორ არის ეს? ჩვენი არსებობა განა სრულიად ამჟამინდელშია, რომ ქალაქ ნაინის ბჭესთან მომხდარ მოვლენას ჩვენთვის არაფრის თქმა შეეძლოს? ჩვენში ნუთუ არაფერი აღიძვრის, როდესაც მის შესახებ გვესმის? იუწყება თუ არა ახალი აღთქმა აგრეთვე ჩვენთან კავშირში სიკვდილისა და აღდგომის შესახებ? და არა მხოლოდ დაპირებაზე სიკვდილის მიღმა, რომელიც „საბოლოო მოვლენებში“ უნდა აღსრულდეს, არამედ ისე, რომ ის, რაც იქ ხდება, რაღაცას ცხადყოფს და სრულყოფს, რაც ამჟამად იმყოფება უკვე ქმნალობაში?

სწორედ პაველ განსაზღვრავს აქედან ხსნილი ადამიანის ყოფიერებას. იგი ამბობს: არსებობს მოვლენა, რომელშიაც ყოველი ხსნილი კვდება, რათა კვლავ აღდგეს. ეთქვათ უფრო ზუსტად: ძველი სიცოცხლე იწყებს კვდომას, ახალი კი იშვება და ამის შემდგომ იზრდება. ეს მოვლენა არის ნათლისღება. მას ორგვარი აზრი გააჩნია, რომელიც უკვე წყლის სიმბოლოს ნათელს ჰყენს, რადგან წყალი არის სამარე და კალთა; მასში კვდება სიცოცხლე და მისგან აღმოცენდება იგი. ნათლისღებაში დაიწყო სიკვდილის იდუმალება, რომელიც იქიდან მოყოლებული მთელ სიცოცხლეზე ვრცელდება (რომ., 5,8). განუწყვეტლივ, ამბობს პაველ, რაღაც კვდება ქრისტიანის ყოფიერებაში. მუდმივად იშლება ძველი, „ხორციელი“ ადამიანი, როგორც იგი უწოდებს მას. ამით ის გულისხმობს არა სხეულებრიობას, არამედ სულსა და სხეულს მთლიან ადამიანს თავის დაუხსნელ ყოფიერებაში, რა ფორმაც მიიღო მან პირველცოდვის მერე. იგი კვდება ყოველივე იმის მეშვეობით, რასაც მორწმუნე ფიქრობს, იგებს და აკეთებს. მაგრამ იმავე ხდომილებით ნათლისღებისას რაღაც იბადება: ახალი, „სულიერი ადამიანი“. ეს სიტყვაც მკდარად არ უნდა გავიგოთ. იგი გულისხმობს არა სულს, სხეულისაგან განსხვავებით, არამედ ახალ, ღვთისაგან ქმნადს, ახალ ადამიანს.

ამგვარად არის მორწმუნის ყოფიერება სიკვდილისა და სიცოცხლის ურთიერთ გადაჯაჭვა; ჭკნობა ძველისა და ახლის გაფურჩქვნა.

ნათლობის საშუალებით მისმა სიცოცხლემ ერთი განზომილებით მეტი შეიძინა. ამით არის მისი ყოფიერება უფრო დიდი რასაკვირველია, უფრო მძიმეც, როგორც მხოლოდ მიწიერი. რადგან ახლა ზოგი რამ აკრძალულია, რაც საერთოდ შესაძლებლად ჩანდა; ზოგი რამ გაუფასურებულია, რასაც ჩვეულებრივ დიდი მნიშვნელობა გააჩნია. აგრეთვე ახალი განზომილება ყოველთვის არ არის უცებ ნათელი. ბუნებრივი და სულიერი დაბადება, როგორც მათგან აღმოცენებული პიროვნებები, განმსჭვალავენ ერთიმეორეს ისე მჭიდროდ, რომ ახალი ძველისაგან დაფარული ხდება

ზოგჯერ უხილავობამდისა და დავიწყებამდის. მიუხედავად ამისა, წმიდა სიღრმე იმყოფება და მოქმედებს აქ, და იმის მიხედვით, რისი მიხედვითაც მორწმუნე ცხოვრობს, როგორც უნდა იცხოვროს, წმ. სიღრმე უფრო მძლავრი და მკაფიო ხდება.

მაგრამ ყოველივე მიედინება ადრინდელი, მარადიული მდგომარეობისაკენ, და მისგან ღებულობს მიწიერი ცხოვრების დროის ზღვარი, სიკვდილი, განსხვავებულ ხასიათს. იგი ინარჩუნებს თავის სიმძიმეს, მაგრამ წყვეტს მხოლოდ იმ დასასრულად ყოფნას, როგორადაც იგი მოსჩანს მარტოდენ მიწიერიდან. მოძრაობა, რომელიც ნათლობისას იღვიძებს, მიემართება მის მიღმა და რაღაცისაკენ, რომელიც სავსებით და მთლიანად სიცოცხლე იქნება, თავისუფალი ყველაფრისაგან, რასაც სიკვდილი შეიძლება ეწოდოს.

რომაელთა მიმართ ეპისტოლეს მეორე თავში პავლე საუბრობს იმედზე და ამბობს, რომ იგი მიმართულია რაღაცისაკენ, რაც ჯერ კიდევ არ არის. იგი არ არის დაცულობა მიწიერი გაგებით, რომელიც ეყრდნობა გამოთვლას, არამედ უეჭველობაა, რომელიც აღთქმის სიტყვას, „სახარებას“ ემყარება და რომელსაც ატარებს სიღრმე ქრისტიანული ცხოვრების მოძრაობისა. იგი მომავლისაკენ მიეშურება. მაგრამ ისე სავსებით „ადამიანურია“ ეს ცნობიერება მომავლის შესახებ, რომ პავლე იმედს, მაგალითად, პლატონივით, კი არ განსაზღვრავს, რომ იგი არის უეჭველობა სულის უკვდავებისა და სიკვდილის შემდგომ ამალღების მარადიულ-სულიერ ყოფიერებაში, არამედ იგი მას განსაზღვრავს როგორც მტკიცე იმედს, რომ იქნება ახალი ადამიანი, გაგებული, როგორც ზღვრული ფასეულობა ამ ადამიანურობისა, თავისი ხსნილი სხეულით.

იქ, სახელდობრ, წერია: „ვინაიდან ქმნილების სურვილი სასოებით მოელის ღმრთის ძეთა გამოცხადებას, იმიტომ, რომ ქმნილება დაემორჩილა ამოუებას, მაგრამ არა ნებსით, არამედ, მის მიერ, ვინც ამოუებას დაუმორჩილა იგი, იმის იმედით, რომ თვით ქმნილებაც განთავისუფლდებოდა ზრწნილების მონობისაგან, ღმრთის შვილთა დიდების თავისუფლებისათვის. რადგანაც ვიცით, რომ მთელი ქმნილება ერთობლივად გმინავს და წვალობს აქამდე. და

არა მარტო ის, არამედ ჩვენც, სულის პირველი ნაყოფის მქონენი, თვითონ ჩვენც ვვმინავთ ჩვენსავე თავში, და მოველით ღმრთის ძეებად შერაცხვას, და გამოხსნას ჩვენი სხეულის. ვინაიდან ჩვენ ხსნილნი ვართ სასოებით; ხოლო ხილული სასოება არ არის სასოება: ვინაიდან რა სასოება უნდა გვქონდეს იმის მიმართ, რასაც ხედავ? ხოლო იმის მიმართ მსასოევარნი, რასაც ვერ ვხედავთ, მოთმინებით მოველით მას“ (8, 19-25).

ასე რომ, აშკარა ხდება - ის, რაც ქალაქ ნაინის ბჭესთან მოხდა, ყველა ჩვენთაგანს ეხება. ასევე აშკარაა, თუ რატომ შეგვძრავს იგი ასე ღრმად: რადგან ის ხატია ჩვენი საკუთარი ყოფიერებისათვის, აღთქმის მისტერიის ფორმაა. ასევე გულისხმობს ამას სახარება. რადგან ნაინის შემთხვევა განიხილება მისგან არა როგორც ცალკეული სასწაული, არამედ გარდაცვლილის ორ სხვა მოხმობასთან ერთად: სინაგოგის წინამძღვარ იაეიროსის ქალიშვილისა (მარკოზი 5, 22 და ა.შ.), და ბეთანიაში ლაზარესი (იოანე 11, 1 და ა.შ.) - როგორც ივავის სახე ნათლობისა, რომელშიც რაღაც ხდება, რაც ამქვეყნად სინამდვილეს წარმოადგენს, მაგრამ მარადიული სიცოცხლისაკენ მიემართება.

მაგრამ ეს მარადიული სიცოცხლე აღთქმული გვაქვს არა როგორც ყოფიერება მარტოდენ სულიერი მშენისა სულიერ ღმერთთან, არამედ - როგორც აღსრულება ადამიანისა და მისი სულიერ-სხეულებრივი არსებისა იმ ღმერთში, რომელმაც იგი შექმნა, მსგავსად თავისი ხატისა. თვით ღმერთი არ უნდა გავიაზროთ სპირიტუალისტურად. რასაკვირველია, „იგი არის სული“ და სულში უნდა იყოს გაგებული, როგორც იესო ასე დაჟინებით ეუბნება სამარიელ ქალს (იოანე, 4, 24). მაგრამ „სულში“ იგულისხმება სული წმიდა, რომელიც ჩვენს სულს ისევე აღემატება, როგორც სხეულს. ჩვენ ვართ ღვთის მსგავსნი; მაგრამ ჩვენ მსგავსნი ვართ, როგორც ადამიანები. მაშასადამე, იგი წარმოადგენს ჩვენს თავდაპირველ ხატს; და როგორც ადამიანს მასში საწყისი გააჩნია, ასევე პპოვებს მასში იგი თავის აღსრულებას.

ამ ყველაფერში ჩვენ ვრწმუნდებით ზეიმის იმ იდუმალების მეშვეობით, რომელსაც ეს პატარა წერილი ეხება, სახელდობრ შობას. ეს ზეიმია იმ მოვლენისა, რომელშიაც ღმერთი კაცად იქცა, რათა ჩვენ, ადამიანებმა, მასში ჩვენი აღსრულება ვპოვოთ.

**ეკლესია და დოგმა - გზა
თავისუფლებასაკენ**

[1958]





თუკი გადავხედავ თეორიული განსწავლის ორმოცდაათ წელზე მეტს და ამ დროის პიროვნულ ურთიერთობებს, მეჩვენება, რომ ევანგელისტურ ქრისტიანს ძალზე ცოცხალი დამოკიდებულება გააჩნია წმიდა წერილთან, მაგრამ საესეებით განუსაზღვრელი იმასთან, რასაც „ეკლესია“ ეწოდება. რამდენჯერაც ეკლესიაზე მისი საუბარი მომისმენია, ერთხელაც კი ვერ მივიღე ნათელი წარმოდგენა იმის თაობაზე, თუ რას გულისხმობდა იგი.

საუკუნის პირველ პერიოდში ეს დრო მახსენდება ძალზე კარგად, რადგან მაშინ ვსწავლობდი ევანგელისტური მხარე სიტყვას „ეკლესია“, შეძლებისდაგვარად, საერთოდ გაურბოდა. ვითარება შეიცვალა, განსაკუთრებით იმ წლებში, როდესაც მიმდინარეობდა არსებობისათვის ბრძოლა ნაციონალ-სოციალიზმის წინააღმდეგ. მაშინ სიტყვამ შეიძინა ახალი ინტენსივობა; იგი მებრძოლ სიტყვად იქცა სახელმწიფოს ძალმომრეობის წინააღმდეგ, რომელიც პრეტენზიას აცხადებდა, ერთადერთი საზოგადოებრივი ფორმა ყოფილიყო მასში მაცხოვრებელი ადამიანებისათვის. მას დაუპირისპირეს „უფლება ეკლესიაზე“. აქ ვიგრძენი ცოცხალი ერთიანობა. მაგრამ თუკი შემდეგ საერთოდ მიფიქრია მრავალრიცხოვან ჯგუფებზე და რწმენის განსხვავებულ წარმოდგენებზე ევანგელისტური ქრისტიანობის წიაღში, კვლავ და კვლავ შებადებოდა კითხვა, თუ საკუთრივ რას წარმოადგენს ეს „ეკლესია“. ასე აღმოცენდა გრძნობა იმისა, როგორც უკვე ითქვა, რომ ევანგელისტურ ქრისტიანს იმასთან, რასაც ეკლესია ეწოდება, არ გააჩნია არავითარი თავდაპირველი დამოკიდებულება.

აქ, ბუნებრივია, შეიძლება, ვცდებოდე და ამის გამო შესაძლოა დისკუსიის დაწყება. მაგრამ ნება მომეცით, ღიად ვაღიარო, რელიგიურ საგნებზე წამოჭრილ დისკუსიაზე ღიად აზრის არ გახლავართ. სხვა საქმეა საუბრები პატარა წრეში, კიდევ უკეთესი - ორ პიროვნებას შორის, როდესაც ზუსტად შეგიძლია გადაამოწმო, თუ რას გულისხმობს სიტყვა და გამოასწორო, თუკი შეცდომაა დაშვებული, მაგრამ არა დისკუსიები მრავალთა წინ და მრავალთა შორის. ასე

რომ, სხვა რამ მოვიფიქრე: გადავწყვიტე, თქვენთვის მეთქვა, თუ თავად ჩემთვის ეკლესიას რა მნიშვნელობა გააჩნია. როგორ დამკვიდრდა ჩემი საკუთარი დამოკიდებულება მასთან მიმართებაში და რა ადგილი უკავია მას ჩემს რელიგიურ ცხოვრებაში.

თუმცა, ნება მომეცით, შეგახსენოთ, ჩემი სახით თქვენ საქმე გაქვთ თეოლოგთან, რომელიც მიჩვეულია, საგნებს კრიტიკულ აზროვნებაში ობიექტივირება გაუკეთოს; ამგვარად, არ უნდა გეშინოდეთ, რომ თქვენ ძალზე პიროვნულთ შეგაწუსებენ. მეორე მხრივ, დარწმუნებული უნდა იყოთ, თქვენ არა მარტო თეორიულს მოისმენთ, არამედ აზრებს, რომელთა მიღმა გამოცდილებაა. ნათქვამიდან შემდეგ თავისთავად სავსებით მკაფიო გახდება, თუ რატომ მჭვრნება ევანგელისტური წარმოდგენა ეკლესიაზე გაუგებარი, შესაბამისად არასაკმარისი.

II

ახალგაზრდა ადამიანი, რომელიც მეცნიერულ ცხოვრებას იწყებს განსაკუთრებით თუკი იგი, როგორც ჩემს შემთხვევაში, თავდაპირველად არა თეოლოგიას, არამედ სხვა რამეს სწავლობდა - ბუნებრივია, ამოწმებს თავის თვალსაზრისს რწმენისადმი. იგი გამოივლის მის კრიზისებს და სვამს კითხვას: შეუძლია თუ არა ირწმუნოს ის, რასაც შინ, სკოლაში და ქადაგებისას ეუბნებიან; შეუძლია, ან, უნდა ირწმუნოს იგი თუ არა ჭეშმარიტების მასშტაბის გამოყენებით. კითხულობს, როგორი საყრდენი იქნება იგი მისი არსებობისათვის, მისი ცხოვრებისა და სამუშაოს წარმართვისათვის. შესაძლოა, დასაწყისში პატიოსნების მოტივით, მასთან ურთიერთობის შეწყვეტაც კი გადაწყვიტოს, მაგრამ შემდგომ კვლავ იჩენს თავს სურვილი რელიგიურობაში ადგილის მოპოვებისა და ახალი ზრუნვა ქრისტიანული ჭეშმარიტებისათვის.

ახლა ამისგან, რასაც ვამბობ, გთხოვთ, არ ამოიკითხოთ საყოველთაო თეორია იმის შესახებ, როგორ უნდა წარიმართოს გზა რწმენისაკენ; არც ის, როგორ უნდა წარიმართოს ის, ჩვეულები-სამებრ, კათოლიკური მხრიდან, არამედ როგორ წარიმართა იგი

ჩემ მაგალითზე დაყრდნობით გარკვეულ შემთხვევებში. მაგრამ რადგან თქვენთვის ბიოგრაფიის მოყოლა არა მსურს, სისტემატიზირებას ვუკეთებ სხვადასხვა მოძრაობასა და პროცესს ერთ საბოლოო, მათ საფუძველში მდებარე სულიერ კავშირთან მიმართებით.

ერთი სიტყვა ახალი აღთქმიდან თავისი დაწინებით ყოველთვის მიზიდავდა, რომელიც მითითებისა და მართვის აღმნიშვნელია. იგი არის მათესთან (10, 39) და იუწყება: „ვისაც თავისი სიცოცხლის პონა“, ე.ი. გადარჩენა „სურს, დაჰკარგავს მას; და ვინც ჩემი გულისათვის დაჰკარგავს თავის სულს, მოიპოვებს მას“. ტექსტი თავდაპირველად მეტყველებდა მისტერიაზე; მაგრამ როგორც ეს ხდება, თუკი ამლაგვარი სიტყვა სულის სიღრმეში ისადგურებს, მან მიიღო ჩემთვის განსაკუთრებით დიდი მნიშვნელობა; და ორაზროვნებიდან, რომელიც ბერძნულ სიტყვას „ფსიქე“ გააჩნია და რომელიც გულისხმობს როგორც „სიცოცხლეს“, ასევე - „სულს“, გვეუწყა: „ვინც თავის სულს იჭერს, იგი მას დაჰკარგავს; მაგრამ ვინც მას გასცემს, მოიპოვებს მას“.

სიტყვა გვაუწყებს რელიგიური ცხოვრების ძირითადი საიდუმლოს შესახებ, რომლის მიხედვითაც ადამიანი თავის საკუთარ ძესთან მხოლოდ მაშინ მიდის, თუკი იგი თავის თავს, რაც ნიშნავს, თავის უშუალო „მეს“ სცილდება; და საკუთარ თავს მხოლოდ მაშინ მოიპოვებს, როდესაც თავს გასცემს. ამგვარად, წამოიჭრება დიდი კითხვა: სად ხდება ეს მოპოვება და გაცემა? ვის ძალუძს ისე მიხმოს და სული ჩემი ისე მომთხოვოს, როგორც ეს ნამდვილად ხდება? რომ ფარულადაც აღარ ძალმიძღეს ჩემ თავთან დარჩენა და ჩემი თავის ფლობა?

პირველი პასუხი გვაუწყებდა: ეს ძალუძს მხოლოდ ღმერთს.

მაგრამ ვინ იყო ღმერთი? როგორ უნდა გვეფიქრა მასზე, რომ იგი სწორედ გაგვეაზრა? და, გთხოვთ, არ დაივიწყოთ, რომ იმ დროზე გესაუბრებით, რომელიც პირველ მსოფლიო ომს წინ უძღოდა და რომელშიც ინტელექტუალური მომენტი უფრო დიდ როლს თამაშობდა, ვიდრე - ღღეს. ეს კი, როგორც მეჩვენება, სრუ-

ლიად არ იყო საზარალო რწმენის სიცხადისა და პასუხისმგებლობისათვის.

იმ დროს ძალზე დაკავებული ვიყავი აზროვნების სტრუქტურის პრობლემით - რამდენად განაპირობებს შემეცნების გზის სახეობასა და შემეცნების გარჯის შედეგების ფსიქოლოგიური განწყობები. რელიგიურ საკითხთან დაკავშირებით ცხადი გახდა რაღაც შემაფოთებელი. თუკი ვინმე საკუთარი „გამოცდილებიდან“ და საკუთარი მასშტაბების მიხედვით ღმერთზე საუბრობდა, აღმოჩნდებოდა, რომ რასაც ის „ღმერთს“ უწოდებდა, საეჭვო მსგავსებას ამჟღავნებდა მის პიროვნულ არსებასთან. ერთი მასში ხედავდა ყოველი მოვლენის პირველ მიზეზს, მეორე წმინდა ყოფიერებას; მესამე სიკეთის იდეას; კიდევ სხვა სამყაროს საფუძველთა საფუძველს ან სიცოცხლის ილუმინაციას, ან ხალხის სულს, ან ისტორიის მმართველობას და ასე შემდეგ, იმისდა მიხედვით, ღვთის სინამდვილის რომელ მხარესთან ამჟღავნებდა მოპასუხის მიდრეკილება სულიერ ნათესაობას და ამით ცოცხალ მთლიანობას კარგავდა. მსგავსება ზოგჯერ ისე დიდი იყო, რომ ღმერთი, რომელსაც სხვადასხვა ადამიანები აღიარებდნენ, პირდაპირ საკუთარი ბუნების იდეალურ სურათს წარმოადგენდა და ღვთის ამ ხატიდან, ვინც ამას იზიარებდა, ადამიანის მიდრეკილების ამოკითხვა შეიძლებოდა.¹

გზა ჭეშმარიტებისაკენ, ამგვარად, არ შეიძლება ყოფილიყო საკუთარი გამოცდილებითა და აზროვნებით, როგორც ამას მაშინ ხალისით ამბობდნენ, „ღმერთის ძებნა“. რადგან, თუკი მაძიებელი ღმერთს ამდაგვარი გზით იაზრებდა და მას უკავშირდებოდა, მაშინ

1. აქ ფილოსოფიის ისტორიის მცოდნე მკითხველი ადვილად შენიშნავს გუარდინის ამ მსჯელობის მსგავსებას ფოიერბახის აზროვნებასთან („ღვთის ცნება წარმოადგენს, სხვას არაფერს, თუ არა, ადამიანის პროექციას... ამგვარად, ბიბლიური „ღმერთმა შექმნა ადამიანი“ მსგავსად თავისი ხატისა“ შეიკვალა საპირისპიროთი: ადამიანმა შექმნა ღმერთი თავისი ხატის მსგავსად“). მაგრამ აქედან ფოიერბახი ღვთის არსებობის ტოტალური უარყოფისაკენ მიდის, ხოლო გუარდინი - ქრისტიკოსთან. მთარგმნელის შენიშვნა.

სინამდვილეში იგი თავისივე თავთან რჩებოდა და ხელში თავისივე თავი ეჭირა - მხოლოდ უფრო დახვეწილი და ღრმად დამაკავშირებელი გზით, ვიდრე პირდაპირ რომ ეთქვა: არა მსურს არაკითარი ღმერთის შესახებ ცოდნა; ჩემი თავი სრულიად საკმარისია ჩემთვის.

მაშასადამე, ჭეშმარიტად, ვინ იყო ღმერთი? როგორ უნდა გაგვეაზრა იგი სწორად, რომ მასთან ნამდვილად მივსულიყავით, მისგან დავალება მიგველო და მასთანვე გვეპოვა თავისუფლება?

აშკარად, აქ რაღაც აკლდა, აქ აკლდა ინსტანცია, რომელიც გარანტიას მოგვცემდა, რომ თუკი „ღმერთს“ ვიტყოდით, მაშინ, ჭეშმარიტად, „მეს“ არ ვიგულისხმებდით. მაგრამ სად იყო იგი?

ამის საპასუხოდ წარმოსდგა ქრისტეს პიროვნება. რაც უფრო ნათლად იყო მზერა მისკენ მიპყრობილი, მით უფრო ცხადი გახდა, რომ მისი პრეტენზია, ცოცხალი ღმერთის მაუწყებელი ყოფილიყო, გამართლებული გახლდათ. იგი ისეთ სიახლოვეს იმყოფებოდა ნამდვილ ღმერთთან, რომ ღმერთმა იგი ისეთი უნარით აღჭურვა, რომ თავისი (ღმერთის) აზრების შესახებ უფრო მეტი უნდა სცოდნოდა, ვიდრე - ნებისმიერ სხვას. იგი ღმერთთან ისეთ თანხმობანებაში ცხოვრობდა, რომ შესაძლებელს ხდიდა, რასაც იგი ამბობდა, თავად ღმერთის მეტყველებად ჩაეთვალო.

ასე წარმოჩნდა შუამავალისა და მხსნელის ძირითადი ქრისტიანული ჭეშმარიტება. ცხადი გახდა, როგორი ერთმნიშვნელოვანი იყო პავლესა და იოანესათვის „ღმერთზე საუბარი“, „ქრისტესგან ღმერთზე საუბრისა“. სიტყვის აზრი ნათელი გახდა, რომელსაც ქრისტე იოანეს სახარებაში წარმოთქვამს: „მე ვარ... ჭეშმარიტება...“ (14, 6).

მაგრამ იმ ძირითად გამოცდილებასთან კავშირში, რომელზედაც დასაწყისში ვისაუბრეთ, ეს ნიშნავდა: ღმერთის არსებობა, რომელსაც ძალუძს, ადამიანის სული გამოითხოვოს და მას იგი ხელახლა დაუბრუნოს, გარანტირებული ვერ იქნებოდა, თუ მის არსებობას დაადასტურებდა მხოლოდ სუბიექტური გამოცდილება და ავტონომიური აზროვნება. ღვთის რეალობისა და სუვერენო-

ბის დადასტურება ხდება ქრისტეს სიტყვისა და არსების მეშვეობით. როგორც იგი თავად ამბობს: „არავინ იცის... ვინ არის მამა, გარდა ძისა და იმისა, ვისთვისაც ძე ინებებს გამოცხადებას“ (ლუკა 10, 22). და იოანესეული ხორცშესხმით: „ვინც მე მიხილა, მამა მიხილა“ (იოანე 14,9).

და ქრისტე იყო არა მხოლოდ ის, ვინც ნამდვილი ღმერთის მარტოდენ შემტენების გარანტიას იძლეოდა. იგი იყო აგრეთვე ის, ვისი მეშვეობითაც ღვთისაკენ ცოცხალი მსველელობის განხორციელება შეიძლებოდა, ვისაც კი სწადდა მისი მიღწევა, რომლის შესახებაც იგი კვლავ მთელი სიმკვეთრით ამბობს იოანესთან: „მე ვარ გზა... ვერავინ მივა მამასთან, თუ არა ჩემს მიერ“ (იოანე 14, 6).

ყოველივე ეს ნიშნავს: „თავისუფლად მისვლადი“ ღმერთი არ არსებობს, ავტონომიური ღვთის ძიების, განცდისა და გააზრების პრეტენზიის წინაშე იგი არის „უცნობი“, რომელიც „მიუწვდომელ ნათელში მყოფია, რომელიც არ უხილავს არცერთ კაცთაგანს, და ვერც შესძლებს მის ხილვას“ (1 ტიმ. 6, 16). მასთან ადამიანი მიდის მხოლოდ ქრისტეს მიბაძვის გზით. იგი უჩვენებს მიმართულებას და ადამიანს არიგებს, თუ როგორ უნდა მოიქცეს.

მაგრამ მოძრაობამ მიზანს ჯერ არ მიაღწია. განსწავლამ შემადლებინა დამეწყო ქრისტეს ცხოვრების კვლევა და საუბრები იმ წარმოდგენებზე, რომლებიც ქრისტეზე არსებობდა. ცხადი გახდა, თუ რა მრავალფეროვანი იყო მასზე შექმნილი სურათი. მაგრამ არა მხოლოდ იმ აზრით, როგორც განსხვავდება მოზაიკური ქრისტეს სურათი გოთურიდან, ან რომანული ბაროკოსაგან, - განსხვავება, მაშასადამე, სხვადასხვა დროისმიერი განპირობებულობისაგან, მაგრამ რომლის დროსაც არსებითი მუდამ იგივე რჩებოდა: ადამიანად ქცეული ცოცხალი ძე ღვთისა. მაგრამ ეს განსხვავებები უკვე იყო ისეთი, რომლებიც მის არსს უტევდნენ.

კვლავ და კვლავ იკარგებოდა დედააზრი იმისა, რასაც პაველე და იოანე ასეთი დაჟინებით ქადაგებდნენ: მარადიული ძე ღვთისა, რომელიც დროში ადამიანად იქცა და ასეთად რჩება, მჯდომარე მარჯვენით მამისა. ხან იგი გვეჩვენებოდა როგორც მითი ვარსკვ-

ლაგზე, და ხან - როგორც მარტოოდენ ადამიანი; როგორც ბრძენი, მსგავსი სოკრატესი ან როგორც ელინისტური მისტიკოსი; სულთა მეგობარი და სოციალური რეფორმატორი; რელიგიური გენიოსი და სულიერი რევოლუციონერი; მოვლენილი წინასწარმეტყველთა რიგიდან და კვლავ როგორც გერმანული ცხოვრების მქადაგებელი; ფსიქოპატი, შიზოფრენი, მეგალომანი და ასე შემდეგ და ასე შემდეგ. დაჟინებითი განხილვა გვიჩვენებდა კვლავ შემამოფოთებელ მსგავსებას ქრისტეს განსხვავებული სურათებისას მასთან, ვინც ისინი შექმნა. ხშირად იყო ისე, თითქოს ეს ქრისტეს ფიგურები წარმოადგენდნენ იმათ იდეალიზებულ ავტოპორტრეტს, ვინც მათ იაზრებდა.

როგორ შეიძლებოდა ამდაგვარი სურათებისა და მათი აღმოცენების მაყურებელი დაყრდნობოდა სიტყვას, რომლის მიხედვითაც „არავინ იცის ვინ არის მამა, გარდა ძისა“, და „ვერავინ მივა მამასთან, თუ არა მისი მეშვეობით?“ რაც ნიშნავს: სად იმყოფებოდა ინსტანცია, რომელიც თავად ქრისტეზე იქნებოდა გარანტიის მიმცემი?

III

ეს ინსტანცია გამოცდილების მიხედვით, რომელზედაც ვსაუბრობ, იყო ეკლესია.

იესომ იცოდა, რომ ის და მისი ქადაგება გადამწყვეტია. ამიტომ სურს მას, ეს მისეული ქადაგება გავრცელდეს, „ყველა ხალხებთან“ და „იონის დასასრულამდე“ (მათ 28, 19 და ა.შ.). მაგრამ გამოთქმებში, რომლებითაც იგი ქადაგების ამ გავრცელებაზე საუბრობს, წიგნის ცნება არ ჩანს. ის, რასაკვირველია, კვლავ და კვლავ საუბრობს ღვთის დაწერილ სიტყვაზე; მაგრამ ამით მუდმივ ძველი აღთქმა იგულისხმება. ამის საპირისპიროდ შუამავლობა, რომელმაც მისი ქადაგება უნდა განავრცოს, არის ცოცხალი ქადაგება, სახელდობრ მათ მიერ, ვინც მან აირჩია (გამოცხადება 1, 2). თუ როგორ განახორციელებდნენ ისინი ამ ქადაგებას, მათზე იყო მინდობილი: ნათქვამი თუ დაწერილი სიტყვით, გამახ-

სენებელი მოქმედებით, დამადასტურებელი ქმედებით და სამაგალი-
თო ყოფიერებით: კავშირი, რომელიც სული წმიდის მოფენისას
სულის სისავსეს იღებს და შემდეგ სვლას აგრძელებს ყველა
საგანთა დასასრულამდე.

ეს კავშირი არის ეკლესია.

ქრისტე თავდება ცოცხალი ღმერთის სინამდვილისა; მაგრამ
თვით ქრისტეს ხატის თავდებობა ხდება ეკლესიის მიერ, უფრო
ზუსტად, მასში მეტყველი სული წმიდას მიერ. მათზე ამბობს
იესო: „თქვენი მსმენელი მე მისმენს, და თქვენი უარყოფელი მე
უარყოფს; ხოლო ვინც მე უარყოფს, უარყოფს ჩემს მომავლი-
ნებელს“ (ლუკა 10, 16). ეკლესიის მეტყველებისას იგი მეტყვე-
ლებს; მის მეტყველებაში მამა მეტყველებს. რაც შეეხება წე-
რილს, იგი თავად არის ცოცხალი ელემენტი ეკლესიისა: მისგან
ამოზრდილი; პირველი საუკუნის განმავლობაში დასრულებული;
საუკუნის მიჯნაზე სწორედ ამ ეკლესიის მიერ მოქმედ კანონად
შეჯამებული. ქრისტეს ეკლესიის მიერ თითოეული ადამიანის მი-
მართ მუდმივად ვრცელდება მოწოდება, რათა საკუთარი სული
ღათმონ, რომ იგი, განახლებული და ნამდვილი, კვლავ მოპოვებულ
იქნას. და ეს მოთხოვნა არის ისეთი, რომ იგი ადამიანის ავტო-
ნომიური ნებით არ განიცდის ფორმირებას, იგი მეტყველებს იმ
სინამდვილიდან, რომელიც მისი ნება-სურვილის მიღმა იმყოფება.
თუკი ადამიანი უწყებას ცუდად გებულობს, ეკლესია მას ასწო-
რებს. თუკი იგი ქრისტეს საკუთარი სურვილის მიხედვით იაზ-
რებს, ეკლესია იცავს მაცხოვრის ხატს. თუკი ადამიანი ქრისტეს
ხატიდან წაშლის იმას, რაც მას აღიზიანებს, ეკლესია ხაზს უსვამს
ამას. ამ გამუდმებით შეხვედრებში კონკრეტულ, ამავე დროს ცოც-
ხალ ეკლესიასთან იზრდება ქრისტეს პიროვნება კვლავ და კვლავ,
მისი დაუზიანებელი სუვერენობით და მოწმობს ღმერთზე, როგო-
რიც არის ის.

IV

ყოველივე ეს ნიშნავს გამოცდილებას რომ დაეუბრუნდეთ,
რომლის შესახებაც გესაუბრეთ: - ნაბიჯმა, რომელმაც ნამდვილად

რწმენის თავისუფლებაში ქრისტეს სრულ რეალობამდე და მისი მეშვეობით ცოცხალი ღმერთის სუვერენობასთან მიგვიყვანა, არის რწმენა ეკლესიაში ქრისტე მეტყველებს ისე, რომ „ვისაც ის ესმის, თავად მისი ესმის“ (ლუკა 10, 16).

ეს წინადადება უცნაურად ჟღერდა იმ დროს, რომლისთვისაც, თავისთავად ცხადი გახდა - თუ ვინმე ეკლესიას აღიარებდა, დაკარგავდა სახარების თავისუფლებას. მაგრამ უკვე ორმოცდაათ წელზე მეტია, რაც შევიმეცნე, თუ რა არის ეკლესია, და ოცდათხუთმეტ წელზე მეტია, რაც საღვთისმეტყველო პრობლემებზე ვმუშაობ, როგორც აკადემიური ლექტორი, და არასოდეს შემპარვია ეჭვი, რომ ეკლესია ნამდვილად აღმზრდელია ქრისტიანული თავისუფლებისა. ბუნებრივია, ეს თავისუფლება სულ სხვა რამეს გულისხმობს, ვიდრე - ფსიქოლოგიური: შესაძლებლობა, აირჩიო ის, რაც სიმპათიურია, ან რასაც გულისხმობს ფილოსოფიური ავტონომია: იმსჯელო ისე, რაც საკუთარი მასშტაბების მიხედვით სწორად გეჩვენება. იგი გულისხმობს, რომ რწმენისადმი მზადმყოფი ფსიქოლოგიური, სოციოლოგიური, ისტორიული და ნებისმიერი წინაპირობების მიერთებისაგან თავისუფლდება სრული რეალობისაკენ თავად ქრისტეში განცხადებული ღვთისაკენ და ვფიქრობ, ამდაგვარ მოწმობას გააჩნია პრეტენზია იმისა, რათა იგი სერიოზულად იყოს მიღებული. ძვირფასო ქალბატონებო და ბატონებო! ზემონათქვამი, ბუნებრივია, წარმოადგენს წინაპირობას, რომ საერთოდ ითქვას: მსმენელნი გამომსვლელში აღიარებენ ქრისტიანულ სერიოზულობას.

ნაბიჯი ეკლესიაში არის ჭეშმარიტი რწმენის ნაბიჯი და ეკლესიაში ღვთისმად ჭეშმარიტი რწმენის ურთიერთობა. ამგვარად შეიცავენ ეს ნაბიჯები სრულ გადაღახვას და მის საფრთხეებს მაგრამ უფრო ზუსტად ამის შესახებ ჩვენ ჯერ კიდევ უნდა ვისაუბროთ.

V

იმის გასაგებად, თუ რას წარმოადგენს ეკლესია, მე დამეხმარა ერთი ავტორი, რომლის სახელის გაგონება ამ კავშირში მოულოდნელი იქნება. საუბარია დიდ ევანგელისტურ მოაზროვნეზე

სიორენ კირკეგორზე. ნება მომეცით, მოგახსენოთ, თუ როგორ მოხდა ეს.

კირკეგორმა დაწერა ღირსშესანიშნავი წიგნი სათაურით: „ფილოსოფიური ნამცეცები“ და მისი კომენტარი: „უკანასკნელი არამეცნიერული ბოლოსიტყვა ფილოსოფიური ნამცეცებისადმი“. „ნამცეცები“ ქრისტოფ შრემპფის თარგმანში მოიცავს ას გვერდს; კომენტარი თითქმის, ექვსასს. ეს ნაწარმოები იყენებს ერთი შეხედვით უცნაურ თეზას. სახელდობრ, იგი ამბობს: ქრისტიანი, ნამდვილი გაგებით, შეიძლება, გახდეს მხოლოდ იმავდროულობაში სიტყვა ზუსტი მნიშვნელობით ნახმარი და არა როგორც ფსიქოლოგიური განმარტება, ისტორიულ ერთდროულობაში იესო ქრისტესთან. რადგან მხოლოდ მაშინ გაივლის რწმენისადმი გადაწყვეტილება იმ ნაყოფიერ რისკს, რომელიც მასთან უნდა იყოს დაკავშირებული, თუკი ეს გადაწყვეტილება ჭეშმარიტია, მხოლოდ იგი შეიძლება ნამდვილად გახდეს ქრისტიანი, ვინც იმავე დროს და იმავე ქვეყანაში, სადაც ქრისტე ცხოვრობს, მას პირადად შეხვდება.

ეს შეხვედრა კი, კირკეგორის მიხედვით, შემდეგნაირად მიმდინარეობს: გზაზე მოდის კაცი. რაღაც მიზეზის გამო გაიმართება საუბარი და ამ საუბრის მსვლელობისას იგი ამბობს, რომ ის არის ძე ღვთისა და მოითხოვს მსმენელმა მისი ირწმუნოს, რადგან ამაზეა მსმენელის სიმართლე დამოკიდებული. მაგრამ ეს მტკიცება ჟღერს არა მხოლოდ უცნაურად, არამედ იგი აღიზიანებს და აღაშფოთებს მსმენელს ყოველ შემთხვევაში, მასში სიცილს აღძრავს: შენ გუშინ დაიბადე და ხვალ მოკვდები; ცხოვრობ ამ ქვეყანაში; ატარებ სამოსელს, რომელიც აქა და აქ შეკერეს; ჭამ პურს, რომელიც ამა და ამ სახლში არის გამომცხვარი და შენ გსურს ძე ღვთისა იყო? (შდრ., იოანე 8, 57). მაგრამ უცნაურია ის, - კირკეგორი ამ სიტუაციას მისი თავხედური მოთხოვნით „აბსოლუტურ პარადოქსს“ უწოდებს რომ ეს მტკიცება სიმართლეა, რადგან ეს მამაკაცი ჭეშმარიტად ძე არის ღვთისა; ეს, გარკვეულწილად სხვა მხრიდან, მარადისობიდან არის ნათქვამი. მაგრამ როგორ უნდა დარწმუნდეს ის, ვისაც მიმართავენ, რომელიც ღვას

დროში, მაშასადამე, დაბურული სიტუაციის წინაშე, რომ მოსაუბრე არის ძე ღვთისა, რასაც ის თავისი თავის მიმართ ამტკიცებს? როგორ უნდა ირწმუნოს მან, როგორ უნდა მიიღოს ეს უნიკალური რწმენა, რადგან ამ რწმენაზეა დამოკიდებული მისი მარადიული სიმართლე? არგაგონილი გადაწყვეტილება! თუკი იგი სწორად გადაწყდება, მაშინ მსმენელი ამ კაცის მეშვეობით მიიღებს შეხებას მხსნელ ღმერთთან. მაგრამ თუკი ეს გადაწყვეტილება ყალბი იქნება? თუკი შემხვედრი მხოლოდ ადამიანია, როგორც სხვები? შესაძლოა, იგი მხოლოდ ამა თუ იმ უნართაა დაჯილდოებული? შესაძლოა, იგი ერთი იმთგანია, ვინც რელიგიური შეპყრობილობით ცხოვრობს? მაშინ, მისგან მოწოდებული, არა მხოლოდ უბრალოდ შეცდა, არამედ მან ამოყო თავი აბსოლუტურ უაზრობაში. მან თავისი თავი, როგორც კირკევორი ამბობს, საშინელი გზით სასაცილო გახადა სასაცილო მარადიული მასშტაბების წინაშე.

შესაძლებელია ყველა იმ სავარაუდო მიზეზთა ჩამოთვლა, რომელთა გამო მან რწმენის რისკი უნდა გასწიოს: რომ ამ კაცის სიტყვებიდან, რომელსაც იესო ჰქვია და ნაზარეთიდან მოდის, გასაოცარი სიბრძნე გვეუფლება; რომ იგი განსაცვიფრებელ ნიშნებს აღასრულებს; რომ მისი არსება წმიდა სიწმინდის შთაბეჭდილებას ახდენს; რომ მის გარშემო იღუმალებით აღსავსე სიახლოვე იგრძნობა და ასე შემდეგ. მაგრამ წარმოადგენენ კი ესენი „მტკიცებულებებს“, რომლებიც გადადგმული ნაბიჯის ხიფათს აუქმებენ და რომელიც გამოიხატება სიტყვაში: მწამს, რომ ხარ ღვთის ძე, და შენში მწამს მამა? არა, ამბობს კირკევორი, რადგან რაც არ უნდა განსაცვიფრებელი მოხდეს ჩემს წინაშე- იგი ყოველთვის ადამიანურია, მოქცეული სივრცეში, დროსა და ადამიანურობაში, ამიტომ სასრულოა და საკამათო. „ჰოს“ ყოველ საფუძველს შეიძლება ასეთივე „არა“ დაუპირისპირდეს. ყველაფერი, რაც გამოცდილებით გვეძლევა, აბსოლუტურ სიდიდესთან ყოველგვარი ურთიერთობის მიღმა იმყოფება. ამიტომ არის რწმენაში გადადგმული ნაბიჯი რაღაც შემზარავი, სახელდობრ, რისკი „აბსოლუტუ-

რი პარადოქსისა“: გადაწყვეტილება, აწმყო-სასრულის საფუძველზე დაყრდნობით ველოდოთ მარადიულ აბსოლუტურს; ნდობა, რომ ეს გადაწყვეტილება სრულ თანხმონებაში გვაძოვებს შეუცნობელიდან მომდინარე ღვთის მიზნებთან და ხსნას მოგვანიჭებს. ყველა ალბათობა მეტყველებს იმაზე, რომ მსმენელი ამ ახირებულ მოთხოვნას უარყოფს, იგი მასში წყენასა და უკმაყოფილებას გამოიწვევს... იქ შეღწევა, ამბობს კირკეგორი, არის რწმენა, მაგრამ როგორაა საქმე მასთან, ვინც გვიან მოდის? წლების, საუკუნეების შემდეგ, როდესაც ამ იესოს სიცოცხლე დასრულდა? მას შემდეგ, რაც უთვალავმა ადამიანმა ნაბიჯი გადადგა რწმენაში და საკუთარი სიცოცხლის ფასად დაადასტურა, რომ მას ხსნისაკენ მივყავართ? მას შემდეგ, რაც ჭკვიანმა, მნიშვნელოვანმა, ყოველგვარი ნდობით აღჭურვილმა ღირსეულმა ადამიანებმა იფიქრეს იესო ნაზარეტელზე, მისი ინტერპრეტაცია მოახდინეს და მისი მოძღვრების სიღრმე ნათელყვეს? ამაზე დათანხმება, ამბობს კირკეგორი, არ ნიშნავს ნამდვილ რწმენას, რადგან გამოცდა ერთდროულობისა არ იქნებოდა გამოვლილი.

მაშ გვიან გაჩენილთათვის შეუძლებელი იქნებოდა რწმენა? არა, პასუხობს კირკეგორი, მაგრამ იგი გვიან მომსვლელის სიტუაციას უნდა გამოეყოს. მან უნდა ჩამოიცილოს ის, რაც გვიანდელმა დრომ იაზრა და გამოსცადა, და დარჩეს ერთდროულობაში. ეს არის რთული; და კირკეგორი არ ერიდება, საამისოდ მკაცრი, ყოველგვარი გრძნობით გამთბარის და ყოველგვარი ენთუზიაზმის მომსპობი სიტყვის გამოყენებას: „დასწავლა ქრისტიანობაში“. ეს დასწავლა შემდგომ მოსულმა უნდა განახორციელოს; მხოლოდ მაშინ შედის იგი რწმენის გადაწყვეტილების არსებით სიტუაციაში.

VI

ამ აზრებმა დიდი ხნის მანძილზე საზრუნავი გამიჩინა, რადგან მათგან მეტყველებდა ღრმა, ქრისტიანული სერიოზულობა. მაგრამ შედეგი ამ განმარტებებისა იყო ის, რომ ეს „დასწავლა ქრისტი-

ანობაში“ შეუძლებელია, რადგან ვერ ავცდებით იმ ფაქტს, რომ იესო ქრისტეს შემდეგ ვცხოვრობთ. კირკეგორის აზრი გახლავთ, მისი სიტყვებით თუ ვიტყვით, „სასოწარკვეთილი“ აზრი, რომელიც მან გაიაზრა ბრძოლის დროს რაციონალისტური, მორალისტური, ჩვეულებრიობაში დაქანებული ქრისტიანობის წინააღმდეგ. და მიუხედავად ამისა, ამ აზრში იყო რაღაც ჭეშმარიტი. რწმენის სერიოზულობას ნამდვილად მოიპოვებთ მხოლოდ ერთდროულობაში გამოცხადების მაუწყებელთან. მაგრამ სად?

თავისი უშუალო ისტორიული სინამდვილის აზრით, იესო ნაზარეტელი არ შეიძლება იყოს ჩემი თანადროული, მაგრამ ეს ძალუძთ მის მაუწყებლებს; მაუწყებლობის უმაღლესი გამოხატულება კი არის ეკლესია. ეკლესიისთვის, რომელიც ყველა დროს გაივლის, ყველა დრო იმყოფება თანასწორობაში. რელიგიის მასწავლებელი, რომელიც ქრისტეზე და მის ქადაგებაზე მესაუბრება; მღვდელი, რომელიც სიტყვას ქადაგებს და ნათლობას აღასრულებს; ექსარისტის ზეიმი, რომლის დროსაც მრევლი საკურთხეველის გარშემო იკრიბება; ეპისკოპოსი და მისგან ნაკურთხი რწმენის მოძღვრები - ყოველივე ეს არის ეკლესია. მისი მეშვეობით მოდის ჩემთან უწყება. ეკლესიას განეკუთვნება აგრეთვე მორწმუნე ოჯახი, რომლის ატმოსფეროში ქრისტიანულ სულსა და ენას ვღებულობ; მას განეკუთვნება მრევლის წევრები, რომელთა შუამიც საკურთხეველთან ვიმყოფები; ასევე განეკუთვნება მას სხვები, ყველგან - მსოფლიოში, რომელთაც ერთი აღმსარებლობა გააჩნიათ. ყველა ისინი, მოძღვარნი და ცოცხალნი, ჩემთვის ნამდვილად თანადროულნი არიან. და თანადროულობის მთელი კაცობრიობა, როგორც კარგი, ასევე საეჭვო, მეტყველებს ამ უწყებაში, და ითხოვს რწმენით პასუხისმგებლობაში მიღებას, ქრისტიანულ „ჩვენში“ თავის სამყოფელს.

ყოველივე ამაში დგას ქრისტე და მომმართავს. იგი მესაუბრება არა როგორც იზოლირებული პიროვნება, არამედ როგორც ეკლესია. მაგრამ რამდენად არათანაზომიერია ეკლესია ქრისტესთან, რომელიც მასში მეტყველებს! როგორ არის ეკლესია სავე ყველა სახის ადამიანურობით; ყოველდღიური, ბანალური, თვით

ცული ადამიანურობით. რამდენი რამ არ გამყარდა მოძღვრებებში, მითითებებში, წესებსა და წყობაში. რამდენი რამ არ მიეკრო ისტორიის ხანგრძლივი მსვლელობისას; როგორ ამძიმებს მას პასუხისმგებლობა ყოველივე იმისათვის, რაც მისი სახელით ითქმება ან არ ითქმება, კეთდება ან არ კეთდება!

ამგვარად, აღიძვრის ელემენტარული კითხვა: ეს არის ის მოწმობა, რომელზე დაყრდნობითაც უნდა ვიწამო? ეს არის ის ფორმა, რომლიდანაც სული წმიდა მოგემართავს, რომელიც სული წმიდის მოფენის დროს ისტორიაში შემოვიდა, და ჩვენ, როგორც იესო დაგვიპირდა, „წაგვიძღვება ყოველი ჭეშმარიტებისაკენ“? (იოანე 16, 13). მთელი სიმკაცრე იმისა, რასაც კირკეგორმა აბსოლუტური პარადოქსი უწოდა, თავზე გვატყდება. მაგრამ ამაზე გადის რწმენის გზა, რადგან მისგან ვიგებ ქრისტეს შესახებ. დაშვება იმისა, რომ შესაძლებელია ქრისტეს პირდაპირი გაგება, არის ილუზია, რადგან უკვე წიგნი ახალი აღთქმისა, რომელზედაც შეიძლება გვევარაუდა, რომ ვინც მას კითხულობს, თავად მას ქრისტეს წინაშე მიიყვანს - დიახ, თავად ეს წიგნი ახალი აღთქმისა სინამდვილეში არის „ეკლესია“. და საიმიხოდ, თუ რა უზარმაზარი პრობლემები იყრის აქ თავს, მოწმობს ყოველივე ის, რასაც ახალი აღთქმის მეცნიერება ეწოდება - ისევე, როგორც ადამიანები, რომლებიც ამბობენ, რომ ამ ტექსტებში ისინი ვერ ხედავენ ღვთის მაიძულებელ სიტყვას. და მიუხედავად ამისა აქ ღმერთი მეტყველებს.

ამგვარად, პირველი ნაბიჯი არ იყო გაქცევა სიმყუდროვეში, როგორც ამას ბანალური პოლემიკა გულისხმობს; გადაბარება საკუთარი პასუხისმგებლობისა მღვდელზე, ეპისკოპოსსა და პატრიარქზე. ცალკეულ შემთხვევებში ამას, შეიძლება, ადგილი ჰქონდეს; რასაკვირველია ზუსტად ასევე ცალკეულის სურვილი, თვითონ რომ მიიღოს გადაწყვეტილება, სუბიექტივისტური თვითნებობა შეიძლება იყოს. ჭეშმარიტი ვითარება კი მდგომარეობს იმაში, რომ იესოს შესახებ მხოლოდ ეკლესიის მეშვეობით ვგებულობთ; რომ რწმენის გადაწყვეტილება ეკლესიის წინაშე ხორციელდება, რადგან მხოლოდ მას შევყავართ ერთდროულობის სიტუაციაში.

დიახ, ეს გადაწყვეტილება ყოველთვის ხელახლა უნდა განხორციელდეს. პირველი გადაწყვეტილების შემდეგ ჩვენ კვლავ და კვლავ განვიცდით ძალზე ადამიანურის ზემოქმედებას ეკლესიაში, კვლავ და კვლავ აღმოცენდება საწინააღმდეგო აზრი და არა მარტო სხვათაგან, არამედ საკუთარი შეგრძნებიდან - რომ ის, რაც ჩემს წინაშეა, არ შეიძლება, იყოს ეკლესია, იესოს გაგებით. და გამუდმებით უნდა მოხდეს ხელახალი გადაწყვეტილება: ეს ის არის; მე მწამს.

ამის შემდეგ კვლავ ხელახლა განვიცდით დამარწმუნებელ, ყოვლისმომცველ, განმათავისუფლებელ ზემოქმედებას, რომელიც მისგან მომდინარეობს.

ამგვარად იქცა ეკლესია იმად, მოხსენება ბოლომდე რომ მივიყვანო, რასაც პოლემიკოსები მასში არათუ ვერ ხედავენ, არამედ საპირისპიროდ აუკულმართებენ ეკლესია იქცა თავად ქრისტეს მიერ ნასურვებ გარანტიად იმისათვის, რომ მან თავისი თავისუფლებიდან ჩემთან მოსვლა შესძლოს. ეს განვიცადე და ამისი თქმა მსურდა თქვენთვის. ამით აგრეთვე პასუხი გავეცი კითხვას, რომელიც ღამისევს: რა უნდა იგრძნოს ოროთლოქსმა ქრისტიანმა, რა გზითაც არ უნდა იყოს ეს, რომელმაც ეს ნაბიჯი გადადგა და ყოველთვის ხელახლა გადადგამს, თუკი ეკლესიის ცნება საერთოდ გაქრება და მის ადგილს ცალკეული, შესაბამისად, საზოგადოება დაიკაუებს; ანდა ეკლესიაზე საუბარი გაგრძელდება, მაგრამ მისი ცნება სიცხადესა და სიმკაცრეს დაკარგავს.

რელიგიური გამორჩეულების

ფენომენი

[1960]



წინასწარი შენიშვნა

ჩემი მიზანია, რელიგიური ფენომენის შესახებ ვისაუბრო. მაგრამ, ნება მომეცით, პირველ ყოვლისა, წინასწარი შენიშვნები გავაკეთო.

სახელწოდება „ფენომენი“ მისი თავდაპირველი მნიშვნელობით უნდა გამოვიყენოთ: „ის, რაც გვეცხადება“. იგი, ამგვარად, არ გულისხმობს, როგორც, მაგალითად, ეს გერმანულ იდეალიზმშია „მოჩვენებითს“, რომელიც სულიერ-ჭეშმარიტის საპირისპიროა, არამედ - ყოფიერების თვითდამოწმებას იმის ხედვაში, რომელიც მას უძეხერს - უფრო ზუსტად თუ ვიტყვი: „ფენომენი“ გულისხმობს ამ თვითდამოწმების სინამდვილეს, არსს შესაბამისი ყოფიერებისას.

სწორედ ასეთი ფენომენით უნდა ვიყოთ აქ დაკავებული, სახელდობრ, რელიგიური გამოცდილებით, ასევე იმით, რაც მისი მეშვეობით განიცდება.

მაგრამ იმწამსვე უნდა შემოვიფარგლო: „რელიგიურში“ გაგებულ უნდა იქნეს საყოველთაო, ბუნებრივი ადამიანის არსებისა და, შესაბამისად, სამყაროსადმი კუთვნილი რელიგიურობა და არა ბიბლიურ გამოცხადებაზე დაფუძნებული ზებუნებრივი.

იქ აღმოჩენილი მომენტები ამ უკანასკნელშიც მოიპოვება, მაგრამ მასში ისინი ექვემდებარებიან მძაფრ კრიტიკას, რომელზე საუბარიც აქ არ შეიძლება. მეორე მხრივ, თავისთავად გასაგებია, გამოკვლევა ბუნებრივ-რელიგიური ფენომენებისა აგრეთვე იმ მეცნიერებისათვის, რომელიც დაკავებულია გამოცხადებით, მამსახლადამე თეოლოგიისათვის, მრავალმხრივი მნიშვნელობის გახლავთ.

რაც აქ უნდა იყოს წარმოდგენილი, ფილოსოფიური ინტერესით არის ნაკარნახევი. მან უნდა გვიჩვენოს, თუ რას ეხება რელიგიის ფილოსოფია, როგორც კი იგი არა სპეკულატიური გზით მოპოვებული ცნებებისაგან, როგორიცაა უმაღლესი არსება, არამედ სპეციფიკური გამოცდილებიდან გამოდის.

ადამიანის სულიერი ცხოვრება განსაზღვრულია სხვადასხვაგვარი ძირითადი გამოცდილებებით. თეორიულად მათი გაგება მით უფრო ადვილია, რაც უფრო მათი ხასიათი რაციონალურს უახლოვდება, ამიტომ, უპირველეს ადგილზე იმყოფება ის, რომელიც

შემეცნების ღირებულებაზე, როგორც ასეთზე, ე.ი. ჭეშმარიტებაზე არის მიმართული. შემდეგ მოდის უთიკური გამოცდილება, რომლის საგანი ზნეობრივი კანონია, შესაბამისად, მისგან გამოძვეული კალდებულება. ამის მერე კი ესთეტიკური, რომელიც იკვლევს ფორმისა და გამომსახველობის ვარგისიანობას. ბოლო ადგილს, როგორც ჩანს, რელიგიურობა იკავებს, რადგან იგი უფრო გვიან გახდა საგანი ფილოსოფიური კვლევისა. დიდი ხნის მანძილზე მას აკუთვნებდნენ ჭეშმარიტების ინტელექტუალურ შემეცნებას ან თაყვანისცემის ზნეობრივ განცდას ან სამყაროს ჰარმონიის გრძობას. მხოლოდ უილიამ ჯექსის, რუდოლფ ოტოს, მაქს შელერის, კარლ კერენის, მირჩა ელიადეს და სხვათა გამოკვლევებმა ცხადყვეს უფლება და სურვილი ნამდვილი და დამოუკიდებელი ფილოსოფიისა. აქ საუბარი უნდა იყოს იმ სპეციფიკურ გამოცდილებაზე, რომელსაც ეყრდნობა ამგვარი ფილოსოფია.

ამ მიზანს, რასაკვირველია, თავისი წინაპირობა ახლავს თან: არ შეიძლება ამდაგვარი გამოცდილების ნებისმიერად შესრულება, არამედ საამისოდ საჭიროა შესაბამისი მონაცემები. ამით არავითარი სუბიექტივისტური, არამედ თავისთავად ცხადი რამ არის ნათქვამი. ესთეტიკური გამოცდილებისა და იმის შესახებ, რასაც მისი მეშვეობით ვლბებულობთ, შემიძლია საუბარი მხოლოდ მაშინ, თუკი თავად გამაჩნია ჭეშმარიტი დამოკიდებულება ხელოვნების ქმნილებასთან. ამავე დროს, მხოლოდ მაშინ გამიგებს თანამოსაუბრე, თუკი ისიც იქნება შეძრული ხელოვნების ქმნილების სპეციფიკური ხასიათით. ასევე ხდება ჩვენს შემთხვევაშიც. რამე აზრიანის თქმა რომ შემეძლოს რელიგიურ გამოცდილებაზე, მაშინ როგორც მე, ასევე მსმენელს, რელიგიური დამოკიდებულებების ალღო უნდა გაგვაჩნდეს.

საგანი არის დიდი და მოითხოვს ფაქიზ ანალიზს. ამგვარად, საჭიროდ აღარ ვთვლი განსაკუთრებით ხაზგასმას იმისას, რომ მოხსენებას პირველ მითითებაზე მეტის თქმა არ ძალუძს. ნება მომეცით, დამატებისათვის ის საბუშაო დავასახელო, რომელიც გამოვაქვეყნე სათაურით „რელიგია და გამოცხადება“ და რომლის პირველმა ტომმა 1958 წელს იხილა დღის სინათლე.

ფენომენის აღწერა

I

ახლა შევეცდები, რამდენიმე დამახასიათებელი გარემოება გაჩვენოთ ჩვეულებრივი ადამიანის ცხოვრებიდან, საიდანაც გარკვეული სიმარტივითა და სიცხადით შეუძლია მოგვევლინოს რელიგიური გამოცდილება.¹

დავუშვათ, ღამეა. ცა არის ნათელი და ღრმა; ვარსკვლავები ძალუმაღ ანათებენ. რას ხედავს დამკვირვებელი ამ ცაზე? შესაძლებელია, იგი ხედავს ასტრონომიულ ფაქტებს, როგორცაა სიშორე და სინათლის სიძლიერე. ან შესაძლოა, ახსენდება, რა დატრიალდა ამ ცის ქვეშ ისტორიის მანძილზე, ან ლირიკული განწყობილება ეუფლება, რომელიც, შესაძლოა, ლექსში გამოიხატოს და ა.შ. დავუშვათ, ამ გაგებით ყველა განცდილი დასახელდა, მაგრამ ამით განა ყველა შესაძლებლობა ამოიწურა?

არა, რადგან დამკვირვებელს შეუძლია, რაღაც სხვაც შეიგრძნოს; რაღაც, რაც ცნებებში, რომლებითაც სამყაროსეული შინაარსები გამოიხატება, არ თავსდება. იგი განსხვავებულია ყველასაგან, რაც უკვე მკაფიოდ გამომდინარეობს იქედან, თუ რა დიდი გარჯაა საჭირო, მისთვის შესაბამისი დახასიათების მოსაპოვებლად. დამკვირვებელი იტყვის: იგი არის საზეიმო, იღუმალეობით აღსავსე, არის მარადიული, არის - და აქ იგი ეხება სინამდვილეს „წმიდა“. მოწმობას ამ გამოცდილებისას მსოფლიო ლიტერატურა შეიცავს დიდზე დიდი რაოდენობით აგრეთვე ფილოსოფიური ლიტერატურა; მხოლოდ ის სიტყვები გავიხსენოთ, რომლითაც პლატონი თავის „ნადიმში“ ეროსზე საუბრობს, ანდა კანტი ზნეობრივი კანონის განცდას როგორ უკავშირებს ვარსკვლავებით მოჭვდილი ცით აღფრთოვანებას.

რასაც განმცდელი გულისხმობს, არის - რელიგიური. იგი შეიგრძნობს მას ღამეულ ცაზე, მაგრამ იცის, რომ ეს არც ასტრონო-

1. ამისათვის იხ. გერარდ ფლ. ლეუვი, რელიგიის ფენომენოლოგია, მე-2 გამოცემა, 1956.

მიული, არც ეთიკური, არც ესთეტიკური ცნებებით არ გამოიხატება. სამყაროსეული სინამდვილე: „ღამეული ცა“ გვახსენებს მას; მაგრამ თავად იგი არის „სხვა“, ვიდრე ეს სინამდვილე. რუდოლფ ოტო მას უწოდებს „წმიდას“ ან „ნუმინოზურს“, ღვთაებრივს.

თუმცა, სხვაგვარი, იდუმალი, სამყაროსეულიდან ვერ დასახელებადი, განმცდელს იმწამსვე ეცნობა. იგი მასში ეხება ცოცხალ „ცენტრს“, და ამ შეხებაზე ადამიანი მას პასუხობს, შეიძლება თითქმის ითქვას, რომ ადამიანი მას ელოდა. ნოეტური პრობლემა ეხება ჭეშმარიტების სურვილს; ეთიკური კონფლიქტი - სინდისს; ნუმინოზური აღიქმება რელიგიური ამთვისებლობით.

გამოცდილებამ ობიექტივაცია განიცადა სხვადასხვაგვარ ასტრალურ რელიგიებში, ვარსკვლავურ მითებში, და, თანამედროვეობამდე ასტროლოგიაში. რასაც ეს კულტურული წარმონაქმნი თავის სიღრმეში ატარებს, არ გახლავთ ჯერ კიდევ წინამეცნიერულ ფორმებში არსებული რაციონალური ელემენტები სამყაროს ახსნისა და ცხოვრების წესისა, არამედ - ინტენსიური სახის რელიგიური შთაბეჭდილებები.

ანალოგიური გამოცდილების რეალიზება შეიძლება ისტორიულ ცხოვრებასთან კავშირში. ტრაგიკული სიტუაცია, მაგალითად, შემეცნების სურვილისათვის იქცევა თეორიულ პრობლემად. სინდისი მასში გრძნობს ეთიკური შეცდომის ფაქტს, ესთეტიკური გრძნობა მას განიცდის, როგორც დრამის კულმინაციას. დამკვირვებელს შეუძლია, აგრეთვე, აზრად მოუვიდეს, რომ იდუმალებით აღსავსე ბედისწერა ტრიალებს აქ, ღვთაებრივი მრისხანება განაგებს, ხდება სამაგიეროს გადახდა.

კვლავ ჩნდება ამქვეყნიურ მასალაზე ამჯერად ისტორიულზე რაღაცა, რაც თავად ამქვეყნიური არ არის, განსხვავებული ყოველგვარი ამქვეყნიურისაგან რელიგიური. ეს გამოცდილება განხორციელდა კულტურის ყველა სფეროში. აგრეთვე, მანაც განიცადა ობიექტივირება და გვევლინება ისტორიულ მითებში, მაგალითად მითებში დაარსებისა, მოვლინებისა, დაღუპვისა, აგრეთვე თეორეტიზირებულ, ისტორიულ-თეოლოგიურ ან ფილოსოფიურ ცნებებში, როგორცაა ბედისწერა, ხსნა, სამსჯავრო.

ადამიანურ ქმნილებასაც შეუძლია რელიგიური გამოცდილების გაღვიძება, ისე ძლიერად და რეგულარულად, რომ იგი ცხოვრების მტკიცე ფაქტორად იქცევა. ამას პირველ რიგში განეკუთვნება საკულტო ნაგებობა: ტაძარი ან ეკლესია. შენობის ფორმა, ხასიათი და პროპორციები თაღის, კედლისა და სვეტებისა, სინათლის სახეობა და სხვა აღძრავენ გრძნობას: აქ არის, აქ ცოცხლობს წმიდა გრძნობა, რომელიც იქ შემსვლელს აიძულებს, უნებურად თავდაჭერილი იყოს, გაჩუმდეს ან ხმადაბლა ილაპარაკოს, მოკრძალების გამოხატულება აღასრულოს და ა.შ.

აგრეთვე, ადამიანის პირისახიდან შეიძლება, წმიდა მოგვევლინოს, იღუმალებით აღსავსე და, ამავე დროს, ღრმად ნაცნობი. გავიხსენოთ აზიური სკულპტურები, რომლებიც მედიტაციაში მყოფ იოგას განასახიერებენ; ასევე შუა საუკუნეების წმინდანთა ფიგურები, ისევე როგორც რომანული ქრისტეს ხატები ან მემლინგის მადონები. ადამიანის პირისახის პროპორციებში, კონცენტრაციისა და მედიტაციის ფსიქოლოგიურ გამომეტყველებაში რაღაც ცხადდება, რაც ანატომიაზე და ფსიქოლოგიაზე მეტია. ადამიანის სურათი ემსახურება ნუმინოზურის წარმოდგენას, ასე რომ, მგრძნობიარე დამკვირვებელი თვით განეწყობა რელიგიურად.

შეიძლება იგივე შთაბეჭდილება ცოცხალმა ადამიანმა მოახდინოს, რომელიც კონცენტრირებულია და თავდავიწყებით ლოცულობს. ამის ხილვის მერე ძალზე მგრძნობიარე ვხდებით და ამიტომ არის, რომ ზოგიერთ ფოტოსურათს არა მხოლოდ უტაქტოდ, არამედ, როგორღაც, წმიდათაწმიდის შეურაცხყოფად აღვიქვამთ.

საბოლოოდ, ნუმინოზურის გამოცდილებას შეიძლება ადგილი ჰქონდეს ყოველგვარი ხელშესახები საწყისის გარეშე. ამის შთაბეჭდავ მაგალითს წარმოადგენს, მაგ., ჩვენი დროის პიროვნების ცხოვრება, რომლის ჩანაწერები P. August Povlein-ის მიერ გამოცა სახელწოდებით „Journal Spirituel de Lucie Christine“¹

1. გერმანული თარგმანი გუარდინისა: Lucie Christine, სულიერი დღიურები (4 გამოცემა) 1955.

შემდეგ, რელიგიურ გამოცდილებაში მყოფი მის ირგვლივ არსებულ სივრცეში, ან მის გვერდით, ან თავად მასში განიცდის რაღაცას, შეიგრძნობს რაღაც ძალას, არსებას, რომლის ცნებისეულ განსაზღვრებას იგი ვერასდროს შეძლებს, თუმცა კი მისი ძალა და ზემოქმედება ძრწოლის მოგვრამდე აშკარაა.

ყველა ეს გამოცდილება წარმოგვიდგენს რაღაცას, რაც განსხვავებულია უშუალო ემპირიული სინამდვილისაგან. მაგრამ, ამავე დროს, სინამდვილეს წარმოადგენს, თუმცა, ის არც გრძნობაა, არც - ფანტაზია და არც ცნება. ვინც ამ გამოცდილებას იძენს, იცის, რომ იგი არის რაღაც განსაზღვრული, მაშასადამე, ისეთივე დამოუკიდებელი მისი ნება-სურვილისაგან, როგორც სამყაროს მოცემულობებისაგან. იგი ყოველივე სხვათაგან გამორჩეულია და მისი სხვაში აღრევა შეუძლებელია; ის ისე ზუსტადაა დახასიათებული, რომ გამოცდილების ოდნავი გამოვლინებისას ადამიანი კვლავ შეიცნობს მას.

ამ რაღაცას ღირებულების ხასიათი გააჩნია. ღირებულება სხვა სახეობის, ვიდრე უშუალო ყოფიერების ღირებულებებია, მაგრამ უმაღლესი ხარისხის. განმცდელისათვის ნათელია, რომ ეს ღირებულება მას ეხება, რომ იგი ეხება მისი არსებობის საზრისს. მას გააჩნია ხსნის მნიშვნელობა.

||

შემდეგი და, ხშირად, აქტუალიზებული საბაბი რელიგიური გამოცდილებისა არის საგანთა სიმბოლური ხასიათი. ყოველი საგანი აღმნიშვნელია თავისი თავის; პრაქტიკისა და მეცნიერების მეშვეობით დგინდება მისი არსი. მაგრამ გარკვეულ შემთხვევებში მგრძნობიარე ადამიანი შეიგრძნობს მასში რაღაცას, რაც მეტია, ვიდრე კონკრეტული ფიგურა. მთელი თავისი რელატიურობის მიუხედავად, იგი გამომხატველია რაღაც მარადიულ-საყოველთაოდ მიღებულისა. აქ ჩანს რელიგიური ფესვი იმისა, რასაც მეტაფიზიკა ჰქვია; იხილე მაგ., პლატონის წარმოდგენა იდეაზე. მისი ინტენსივობის გაზრდა უფრო მეტად შეიძლება.

განმცდელი, მაგალითად, იცნობს დიდებულად გაზრდილ ხეს, რომელიც ჩუმ მიდამოში დგას. იგი მას ყოველთვის მნიშვნელოვნად ეჩვენებოდა მეცნიერულ-ბოტანიკურ ან ესთეტიკურ მოსაზრებათა გამო. ერთ მშვენიერ დღეს იგი ახედავს ხეს და გაოცებული რჩება, რადგან მასში შეიგრძნობს ჩუმ თანდასწრებას. გავიხსენოთ, პლატონის დიალოგში „ფედროსი“ რა ემართება ჭადარს, რომლის ქვეშაც სოკრატე თავის მოწაფესთან ერთად ზის.

ეს გამოცდილება კულტურის ადრეულ ეპოქებში ძალზე ინტენსიური იყო. ამას გვიჩვენებს მათი ხელოვნების ფორმათა სამყარო. ყოველ საგანს, ყოველ შემთხვევას, ჩვენი დღევანდელი გამოცდილების საპირისპიროდ, ერთი განზომილებით მეტი გააჩნდა (მანა, თეონი). აგრეთვე მისგანაც წარმოსდგა მითი; ჩვენს შემთხვევაში, ანუ მითში სიცოცხლის ხეზე, ბოტანიკური საგანი ნიშნად გვევლინება თავდაპირველი სიძლიერისა ზრდადი და ნაყოფის მომტანი სიცოცხლისათვის. მსგავსი სახის გამომცდილებები უნდა წარმოადგენდნენ იმას, რომლიდანაც აბსტრაქტული ხელოვნება იღებს სათავეს - ეთქვათ ფრთხილად: ისინი, რომლებიც ჭეშმარიტნი არიან, როგორც მაგ., პაულ კლეე.

სხვა საწყისი წერტილები შესაძლო რელიგიური გამოცდილებისა გახლავთ ადამიანთა თაობების პროცესები: დაბადება, მომწიფების ჟამი, ჩასახვა, სიკვდილი. მათში ხორციელდება უკვე თავისთავად ზერაციონალური ხასიათი სიცოცხლისა სახელობრ, ისე, რომ ნუმინოზური ძალა გამოხატულებას პოულობს. დაბადება მოსჩანს, როგორც - მოვლინება იდუმალებიდან; სიკვდილი, როგორც მასში დაბრუნება; სქესობრივი გაერთიანება, როგორც მწვერვალი სიცოცხლის ძალისა.

ამ გამოცდილებებმა კვლავ და კვლავ ახალი განმარტება ჰპოვეს მითში სიცოცხლის წარმოქმნისა და მისი გაქრობისა, ნაყოფიერებისა და მისი რიტმების შესახებ. ასეთივე მდიდარია მისი პრაქტიკულ-რელიგიური მორთულობა კულტში. რაციონალურობის განვითარებასთან ერთად ეს განცდები თანდათან გაფერმკრთალდა, მათ დაკარგეს ბედის განმკარგავი ძალა. მაგრამ ისინი დიდ-

ხანს იყვნენ საკმაოდ ძლიერნი, რათა პოეზიისათვის, ჩვეულებათათვის, და არ დაგვაიწყდეს, ცრურწმენისათვის თავიანთი სიღრმე მიენიჭებინათ.

ეს განცდები იმყოფებიან შეუცნობელში ისე ძლიერ, რომ სიზმარსა და ნეეროზში აღწევენ და, როგორც მოცემული მოტივები, - ცხოვრების მსვლელობაზე ზემოქმედებენ, - ყოველივე ამას გვიჩვენებს სიღრმისეული ფსიქოლოგია.

განსაკუთრებით მნიშვნელოვნად, როგორც საწყისი წერტილი რელიგიური გამოცდილებისა, მეჩვენება ყოველივე ის, რასაც მსურს ვუწოდო ყოფიერების არა-თავისთავად - ცხადობა.

საშუალო, საზოგადოების ჩვეულებრიობაში მცხოვრები ადამიანისათვის, ფაქტი მისი არსებობისა წარმოადგენს უბრალო მოცემულობას, რაც მას ძლიერ მხოლოდ მაშინ აღეღებს, როდესაც იგი ემპირიულად კითხვის ნიშნის ქვეშ დგება. ღრმად შემგრძნობი ამას სხვაგვარად განიცდის. გავიხსენოთ, მაგალითად, ის პრობლემატიკა, რომელიც დღევანდელი ფილოსოფიის დიდ ნაწილს განსაზღვრავს. ჰაიდეგერს, იასპერსს, სარტრს, კამიუსა და გაბრიელ მარსელს შორის არსებობს დიდი განსხვავებები, მაგრამ ერთი რამ აქვთ საერთო: შეძრულობა იმ ფაქტის გამო, რომ საერთოდ არის რაღაც, ნაცვლად იმისა, რომ იყოს არაფერი. ფაქტი, რომ იგი თავად არის, თუმცა, მას ასევე არყოფნა შეეძლო, რომ იგი არის ასეთი, თუმცა მას სხვაგვარად შეეძლო ყოფნა. ყოფიერების მისეული განცდა შეიცავს ელემენტებს, რომელთა უარყოფა ისევე ნაკლებად შეიძლება, როგორც მათი ნამდვილად გაგება: უადგილობა, გაურკვეველობა, საშიშროება, ძრწოლა, ზიზღი და სხვა. მათ ადამიანისათვის მოაქვთ ძნელად გასააზრებელი პარადოქსული ფაქტი, კერძოდ მისთვის ფუძემდებლური, მისი ყოფიერება, სავსებით და სრულად არ არის თავისთავად ცხადი. სწორედ აქედანღა დებულობს ჩვენი დროის ფილოსოფია იმ ძველვარე ხასიათს, რომელიც განსხვავდება წარსულში საგნებზე მშვიდი დაკვირვებისაგან.

ეს განცდები შეიძლება, პათოლოგიურ ელემენტებს დაუკავშირდეს; ვიხსენებ ფენომენებს: „მეს“ დაკარგვა (დეპერსონალიზა-

ცია), რეალობის დაკარგვა (დერეალიზაცია), გრძნობათა დაკარგვა და კვლავ მათი მოზღვევება (მანიაკალურ-დეპრესიული მდგომარეობები). მაგრამ მათ შეუძლიათ გასდნენ ბაზისი რელიგიური გამოცდილებებისათვის: იყვნენ სასრულნი და მაინც არსებობის აზრის მატარებელნი; იყვნენ სასიკვდილოდ განწირულნი და პროტესტს აცხადებდნენ სიკვდილის წინააღმდეგ; იყვნენ გარშემორტყმულნი როგორც დამღუპველ ძალთა მიერ, ასევე წყალობის ძალთა მიერ.

და ბოლოს, რაც ყოველ არსებულს განსაზღვრავს ახდენს მის „დეფინირებას“, - არის მისი ონტოლოგიური ზღვარი; უმაღლესი გამოხატულება მისი განსაზღვრებებისა, რომლებიც გვაუწყებენ, თუ რას წარმოადგენს იგი; მაგრამ აგრეთვე სწორედ ამიტომ, თუ რა არ არის იგი.

ეს ზღვარი მიუთითებს „შიგნით“ და ამბობს: ყოფიერება აღნიშნული არსებულისა მოიცავს ამა და ამ მომენტებს. მაგრამ იგი მიუთითებს აგრეთვე „გარეთ“ და ამბობს: იმით, რომ არსებული ამა და ამ მომენტებს მის კუთვნილად განიხილავს, განსხვავდება იგი იმისაგან, რაც მას არ ეკუთვნის. ამით ეს სხვა მასზე ზეწოლას ანხორციელებს. ამ სხვის სხვაგვარად ყოფნით არსებული თავის ყოფიერების ზღვრებში მტკიცდება. მაგრამ სწორედ ამით ერყვეა საფუძველი მის თავდაცულობას. უცხო მას ემუქრება, რადგან ძალუძს მტრობაში გადავიდეს, განსხვავების „არა“ არსებულის მოსპობით დაასრულოს.

ზღვარი აღმართულია, პირველ ყოვლისა, სხვა არსებულის, სამყაროს ყოფიერების მეზობელთა წინაშე. მაგრამ, ამავე დროს, მას გააჩნია სიმბოლურ-გამოცხადებითი ხასიათი: მასში, რელატიურ ზღვარში, შეაღწევს აბსოლუტური, რომელიც საგანთა და ადამიანთა უმაღლეს ერთობლიობას, როგორც „სამყაროს“, ანუ, როგორც „სასრულს“, აღწერს და სწორედ ამის მეშვეობით სასრულთან მოჰყავს უბრალოდ სხვა.

აქ იმყოფება, როგორც მეჩვენება, ყოვლისმომცველი და ურადიკალურესი რელიგიური გამოცდილების ადგილი, რომელშიც

განიცდება სრულიად სხვა, ანუ ღმერთი, როგორც ზღვარი, და სწორედ ამის გამო, როგორც საკუთარი ყოფიერების საფუძველი, როგორც სინამდვილე და ავტორიტეტი.

ექსისტენციალიზმის „არარა“ მისი აჩრდილია.

რელიგიური გამოცდილების მაბარბელი

I

ნათქვამთან დაკავშირებით აღიძვრის კითხვა, თუ რომელი ორგანოა რელიგიური აქტის და ამდენად რელიგიური გამოცდილების მატარებელი. ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა ძნელია, ხშირად იმის გამო, რომ პასუხს სცემდნენ დაუღვევრად და თვით ყალბი გზის გამოყენებით.

შემეცნების გამოცდილება ძვეს ამთვისებლობებისა და ქმედებების კავშირზე, რომელსაც მიუყვართ გრძნობის ორგანოდან, წარმოდგენის გავლით, მსჯელობისა და ცნებისაკენ... ეთიკური ძვეს იმ კავშირზე, რომელიც სინდისიდან, როგორც ზნეობრივი ნორმებისადმი მგრძობიარედან, თავისუფალი გადაწყვეტილებით აღწევს ქმედებას და ა.შ. შეიძლება ამდაგვარი გზით ორგანოს დასახელება, რომელიც წარმოადგენს ამთვისებლობისა და ქმედებათა კავშირს, რომელიც მატარებელი იქნებოდა რელიგიური გამოცდილებისა? ეფიქრობ, რომ არა.

ყოველდღიურ მეტყველებას ჩვეულებად აქვს, რელიგიური ქცევა დაუკავშიროს „გრძნობას“, „გულს“, „სულს“. მაგრამ უფრო ახლო შემოწმება გვიჩვენებს - ეს ცნებები უბრალოდ გამოუსადეგარნი არიან. პირველ ყოვლისა, ისინი არ არიან განსაზღვრულნი და ადვილად განქარდებიან. წინაპირობების გამოკვლევისას, რომლებიდანაც ისინი აღმოცენდნენ, წააწყდებით თვით იმ განზრახვას, რომ ეს ნამდვილ დეფინიციამდე არ მივიყვანოთ, რათა ნაგულისხ-

მევი იღუმალებით აღსავსე გაურკვევლობაში დავტოვით. მათში ქმედითა ანტიინტელექტუალური იმპულსი, რომელიც რელიგიურ ქცევას, როგორც თვალსაჩინოს, ცოცხლად შეიგრძნობს და მისი დაცვა სურს რაციონალურობისაგან. სურვილი რელიგიურობის ავტონომიისა თავს იცავს ობიექტური ნორმირებისაგან და თავშესაფარს ეძებს სუბიექტურში და ა.შ.

ის, რაც რელიგიური ქცევის მატარებელია, როგორც ჩანს, საერთოდ არ არის არავითარი სპეციფიკური „ორგანო“, არავითარი განსაკუთრებული ამთვისებლობისა და ქმედებათა კავშირი, არამედ ადამიანი - თავის ტოტალურობაში. ყველა განსაკუთრებული აქტის ფორმებს - შემეცნებას, სურვილს, შექმნას, შეგრძნებას - თავისი როლი გააჩნიათ რელიგიურ ქცევაში; ამათ მიღმა არის სწორედ ის ცოცხალი მთლიანობა, რაც რელიგიურ ქცევას და მაშასადამე, აგრეთვე გამოცდილებას აღასრულებს.

ნებისმიერი სპირიტუალიზმის საპირისპიროდ ხაზგასმით უნდა აღვნიშნოთ, ეს ქცევა არ ემყარება მხოლოდ სულს, არამედ რელიგიურ აქტში მონაწილეობს ასევე ადამიანის სხეულებრიობა.

ის, რაც აქტს ამახინჯებს, არ არის, როგორც დუალიზმი ფიქრობს, გრძნობისმიერი, არამედ მოუწესრიგებელი გრძნობადობაა. (ისევე, როგორც წესრიგიდან ამოვარდნილ სულიერ მომენტს, მაგ., რაციონალიზმს, რელიგიური ქცევის დამახინჯება შეუძლია). როგორც კულტის უნივერსალური ფენომენი გვიჩვენებს, ადამიანის მთელი სხეულებრიობა მონაწილეობს რელიგიურ აქტში, ისევე, როგორც აზრისა და საბაბის შესაბამისად, მასში მონაწილეობს სამყაროს საგანთა სისავსე.

მაგრამ თუკი შეგვეპასუხებიან, რომ რელიგიურის სრულყოფა, მისი გაწმენდა და განვითარება, მიზნად ისახავს გრძნობისმიერის გამოთიშვას, აქ, როგორც ჩანს, ხედვის გამრუდებასთან გვაქვს საქმე, რადგან რაც მართლაც უკან იხვევს, არის არა გრძნობისმიერი, არამედ - შემთხვევითი, გაფანტული, დამამძიმებელი. პროცესი არ წარმოადგენს სხეულებრიობის ჩამოშორებას, არამედ გაწმენდას, კონცენტრაციას, ჩაღრმავებას, რომელიც მთლიან ადამიანს მოიცავს.

დახმარება განსამარტავი საკითხის გაგებისათვის, როგორც ჩანს, იმ ცნებებიდან მოდის, რომლებიც მისტიკური გამოცდილების თეორიაში გამოიყენება. ისინი ქმნიან ორ ჯგუფს, რომლებიც აღნიშნავენ განსხვავებულ მოდიფიკაციებს ერთი და იმავე ძირითადი სინამდვილისას.

პირველი ჯგუფი შედგება შემდეგი ცნებებისაგან: „acies mentis“ (თხემი სულისა), „fine pointe de l'esprit“ (სულის უმაღლესი მწვერვალი), და, აქ რომ ჩავრთოთ, „Nous“-ი (უმაღლესი გონება, უფრო უკეთ: უმაღლესი გამგები). მეორე ჯგუფს წარმოადგენს შემდეგი ცნებები: „სულის ფსკერი“, „scintilla animae“ (სულის ნაპერწკალი) და, ახლა ურფო ზუსტად დეფინირებული, „გული“, როგორც იგი განსაკუთრებით „theologia cordis“ ტრადიციაშია ნაგულისხმევი. რასაც ეს ცნებები გულისხმობს, წარმოადგენს უმაღლესი რელიგიური გამოცდილების მატარებლებს, ამ გამოცდილების ხასიათის მიხედვით დიფერენცირებულს და მიმართულს ორივე არსებითი „ადგილისაკენ“, სადაც ღვთაებრივი თავის თავს ავლენს.

დასახელებული ცნებები, აშკარაა, არ ეხებიან განსაკუთრებულ ორგანოებს, არამედ საბოლოო კულმინაციებს, შესაბამისად, გააზრებას ადამიანის მთელი არსებისას. ამავე დროს, მათში, როგორც ითქვა, მიმართულებები იკვეთება, სახელდობრ, „პოლუსებისაკენ“, არა გარეშეთა, არამედ არსებობის (ექსისტენციის) სამყაროსი. ესენი გახლავთ „ზევით“, გამოხატული ღირებულების მიხედვით, უმაღლესობა და, არა „ქვემოთ“, არამედ „შიგნით“, სიღრმითი.

შესაძლებელია, დავუშვათ, რომ რელიგიური გამოცდილების ეს უმაღლესი ფორმები მარტივთა მიმართ კონტინუუმის დამოკიდებულებაში იმყოფებიან და რაღაცას აგრეთვე მათ სტრუქტურაზე იუწყებიან.

ამგვარად, რელიგიური ქცევის მატარებელი იქნებოდა მთლიანი ადამიანი, რამდენადაც იგი საკუთარი თავის გამომვლენ ნუმინოზურს გაეხსნებოდა. შესაძლებელია კიდევ უფრო მეტის თქმა.

რელიგიურ გამოცდილებას, თუ მას ანთროპოლოგიური კუთხით განვიხილავთ, გააჩნია სინამდვილის პერცეპციის მსგავსი სტრუქტურა, უფრო ზუსტად თუ ვიტყვით, კონკრეტული არსებულისა, როგორც ასეთის. სინამდვილე ხისა, მაგალითად, ჩემ წინ აღმართულია. ის წარმოგვიდგება ასე და ამგვარად და ყველა სხვისაგან განსხვავებულია, ჩემ მიერ აღიქმება არა ცალკეული ორგანოთი, არამედ მთელი ჩემი ყოფიერებით. ცალკეული აქტები, როგორებიცაა შემეცნება, შეფასება და ა.შ., ჩართულნი არიან, მაგრამ ისინი მომდინარეებენ ჩემი შინაგანი ცხოველუნარიანობიდან და ერთიანობიდან; იქიდან, რომ მე, როგორც მთლიანობა, ამ მთლიანობას ვეგებები, მის საპირისპიროდ ჩემ თავს ვამტკიცებ, ვცდილობ ვიყო მის მიმართ სამართლიანი და ა.შ.

ეს ყოველივე უფრო ცხადი ხდება, თუკი გავითვალისწინებ ადამიანებთან შეხვედრის სხვადასხვა ფორმებს. რაც უფრო წმინდად და სრულად ხორციელდება ეს, მით უფრო ჩემი მთლიანი შინაგანი ადამიანური არსება აღიქვამს და პასუხობს შემხვედრის თვითდამკვიდრებასა და პრეტენზიას. ჭეშმარიტი რელიგიური გამოცდილება წარმოადგენს იმ ზომით, რა ზომითაც იგი იწმინდება და სრულყოფილი ხდება, უბრალოდ შეხვედრას, სახელდობრ ღვთაებრივთან. მასში არსებული ხვდება არსებულს; მოწოდება პასუხს; მოთხოვნა მოთხოვნას და ა.შ.

შეიძლება, აქ იმალება მიზეზი იმისა, თუ რატომ მივედით ნამდვილ რელიგიის ფილოსოფიასთან ასე გვიან. შესაძლებელია ეს წარმატებით დაგვირგვინდეს იმ კითხვების მეშვეობით, რომლებიც ითვალისწინებენ ადამიანის არსებობას, როგორც ასეთს, გზას, თუ როგორ არის იგი აქ, როგორც ადამიანი.

რელიგიური გამოცდილების ფილოსოფიური მნიშვნელობა

I

რელიგიური გამოცდილება შეიძლება აღიძრას გარე სამყაროს განსხვავებული რეალობებიდან, ისევე, როგორც საკუთარი ცხოვრების ფენომენებიდან და აქედან ღებულობს იგი მისი კონკრეტული შინაარსის შესაბამის მრავალფეროვნებას. ნუმინოზური ყოველთვის არის „სხვა“, მაგრამ სხვა შესაბამისად „ამისაგან“: ამ ვარსკვლავებით მოჭედილი ცისგან, ამ ხისგან, ამ ისტორიული მოვლენისაგან, არსებულის ამ ზღერისაგან და ა.შ. იგი არის „მიმართებითი სხვა“. ღვთაებრივზე განსხვავებული წარმოდგენები ამ მრავალფეროვნებიდან მომდინარეობენ.

არსებულის სფერო, რომლისკენაც ნუმინოზური მიმართულია, შესაძლებელია, იყოს განსხვავებული სიდიდის: ცალკეული ადამიანი, ტომი, ხალხი, კაცობრიობა. მას ძალუძს აგრეთვე ყოველი არსებული იგულისხმოს; მაშინ მას გააჩნია ერთდროულად უმაღლესი სიმართლივით ხასიათი და შინაარსის სისავსე, და სწორედ ამიტომ იგი უბრალოდ ვერ გამოსათქმელია.

აგრეთვე საშუალებები, თუ როგორ ავლენს თავის თავს გამოცდილებაში შეღწეული ნუმინოზური, შეიცავენ დიდ განსხვავებებს. დიდმნიშვნელოვანი წიგნი რუდოლფ ოტოსი „წმიდაზე“, აღწერს რამდენიმე დამახასიათებელ თვისებას, რომელთა წინ წამოწევა შეიძლება.

პირველ ყოვლისა, მას განეკუთვნება ნუმინოზურის შეუცნობლობა, რომელიც გამოცდილებაში მყოფს ისეთი შეგნებით აღაქვს, რომ არა მხოლოდ მისი პიროვნული შემეცნების ძალა არის გამოუსადეგარი, არამედ განცდილი თავისი არსით ყოველგვარ გაგებას აღემატება... ამას მჭიდროდ ეხება გამოცდილება შიშისმოგვრელისა, შემზარავისა, შემადრწუნებლისა, რომელიც ადამიანში ისეთ გრძნობას აღძრავს, რომ ღვთაებრივი გადალახავს მისი არსებობის სიმტკიცესა და ენერგიას... მეორე მხრივ, რელიგიური გამოც-

დილება შეიცავს მომენტს აზრით აღსავსისას, უძვირფასესისას, მიმზიდველისას, რომელიც მოთხოვნილებას აღძრავს მასზე მეტის ცოდნისას, მასში მონაწილეობის მიღებისას... რელიგიურ გამოცდილებაში ნუმინოზური თავს ავლენს როგორც ამაღლებული, წმიდა, მიუკარებელი და ადამიანის შეგნებაში ამკვიდრებს იმ აზრს, რომ თვით ადამიანი არის უბადრუკი, შებღალული, დამნაშავე, და ეს ისე ძლიერ, რომ მას თითქოს მისი განადგურება სურს. სხვა მხრივ განმცდელმა უწყის: ნუმინოზურში ძვეს საბოლოო გადამწყვეტი აზრი მისი ყოფიერებისა, მისი სიმრთელისა...

დანარჩენი განსხვავებები განეკუთვნებიან ფსიქოლოგიის სფეროს, მაშასადამე, თავად განცდის, როგორც ასეთის, პროცესს. როგორც ყოველ ადამიანურ აქტში, ასევე რელიგიურშიც ჩნდება განსხვავებული ხარისხი პირვანდულობისა. ისინი იერარქიულად ლაგდებიან: სათავეში არის რელიგიური გენიის გამოცდილება, შემდეგ ჩვეულებრივი მცხოვრების გამოცდილება და კიდევ უფრო ქვემოთ - ძნელად ამთვისებლის გონებაჩლუნგობა. ამას უკავშირდება ინტენსივობის განსხვავებული ხარისხი. მისი უმაღლესი საფეხური თავს ავლენს იქ, სადაც კი იგი მთლიან ადამიანს მოიცავს ისე ძლიერ, რომ იგი სხვა დანარჩენს ადგილს არ უტოვებს; ამისი მაგალითია მოქცევის დიდი განცდები, რომელშიც რელიგიური ღირებულება ყველა დანარჩენს აუფასურებს. აქედან მოყოლებული, იგი კვლავ ქვემოთ ეშვება ჩვეულებრივი ადამიანის განცდებად და ბოლოს რჩება სიცივე გულგრილისა.

ამას დაუკავშირდება კითხვა: არსებობს თუ არა აბსოლუტურად უგრძობი ადამიანი; მაშასადამე, უნარი, რომელიც რელიგიურისათვის სრულიად არ არსებობს. საკითხი ჯერ თეორიულად არის საინტერესო; მაგრამ იგი ღებულობს აშკარად პრაქტიკულ, თვით პოლიტიკურ მნიშვნელობას, როდესაც კომუნიზმი თავისი პროგრამის მთავარ პუნქტად აყენებს მოთხოვნას, რომ რელიგიური ელემენტი ყოფიერებიდან უნდა აღმოიფხვრას და ისეთი ადამიანის სახეობა გამოიზარდოს, რომელიც მხოლოდ და მხოლოდ სამყაროს ემპირიული სინამდვილისადმი იქნება მიმართული.

მრავალფეროვნება რელიგიური გამოცდილებისა არის დიდი განსაკუთრებით, თუკი ფაქტს გავითვალისწინებთ, რომ ნუმინოზურს ძალუძს სიცოცხლის ყველა სფეროს დაუკავშირდეს. მაგრამ ყოველთვის ამკარა ხდება, რომ რელიგიურ გამოცდილებაში საქმე გვაქვს უპირველეს ღირებულებასთან; მაშასადამე, იგი ადამიანისათვის, როგორც ასეთისათვის, მნიშვნელოვანია და აზრით აღსაესე.

მაგრამ ეს ღირებულება არ იმყოფება ერთ რიგში, როგორც სპეციალური, სხვა ღირებულებებთან ერთად ნოეტურ, ესთეტიკურ, იურიდიულ - არამედ მოიცავს ადამიანურ ყოფიერებას, როგორც მთლიანობას. ესეც უშუალოდ გამოცდილებაში ხდება ცხადი. იგი ადამიანს ისე კი არ ეხება, რომ ადამიანმა მისი შინაარსი სხვათა გვერდით საინტერესოდ და მნიშვნელოვნად ჩათვალოს, არამედ, როგორც უკვე ითქვა, იგი მთელ მის არსებობას განმსჭვალავს და მოუწოდებს. ადამიანმა უწყის, თუ რა მეტყველებს აქ; ნუმინოზური მის სიღრმეში აღწევს: იგი ეხება მის სიმრთელეს.

ამ ფაქტმა შეიძლება ადამიანის ცნობიერებაში კვლავ უკან დაიხიოს: მას შეუძლია მისი დავიწყება, მისი უარყოფა, მისი წაშლა. როგორც კი გამოცდილება ხელახლა ეხება, იგი კვლავ თავის ყოფიერების სინდისშია შეძრული და იცის: საქმე ეხება მისთვის გადამწყვეტს.

ამან შეიძლება, ისეთი დაუინებითი ხასიათი მიიღოს, რომ იგი ესეც უკვე ითქვა რადიკალურ ან-ან-ს აღწევს და ადამიანი იძულებული ხდება „ყოველივე“ მიატოვოს, რათა ამ ერთს ემსახუროს. თუკი ადამიანი ამას არ გააკეთებს, ეუფლება ისეთი შეგნება, რომ მთელი თავისი ცხოვრების გადამწყვეტი მომენტი წარუმატებლად დამთავრდა.

II

რაც რელიგიურ გამოცდილებაში გვეძლევა, არის ისევე, როგორც თავად ეს გამოცდილება - თავდაპირველი ფენომენი. მას ამ ფენომენის ყველა ასპექტი გააჩნია: იგი არის „არსება“, თვი-

სობრივად განსაზღვრული საგანი; იგი არის „ღირებულება“, განიცდება როგორც უშუალოდ ყოფიერების აზრის განმსაზღვრელად; იგი არის სინამდვილე განმცდელს ეხლება საკუთარი ყოფიერებით.

ძალზე მნიშვნელოვანია ამასთან დაკავშირებით აგრეთვე ის ფაქტი, რომ ნამდვილი რელიგიური გამოცდილება საკუთარი ინიციატივით აღიძვრის და მისი მოპოვება იძულებით არ შეიძლება. სხვადასხვაგვარი ვარჯიშებითა და გარჯით, რომელთა რეკომენდაციებს იძლევა განათლების მოძღვრება რელიგიებისა და რელიგიური საზოგადოებებისა, განმარტავენ, რომ შეიძლება ამ განცდისათვის მომზადება და, მას შემდეგ, რაც ეს მოხდება, მისი მოვლა, განვითარება და დასკვნების გამოტანა; მაგრამ არასოდეს შეიძლება ამ გამოცდილებების გამოწვევა.

არ შეიძლება რელიგიური მოცემულობის სხვაზე დაყვანა. იგი შეიძლება, შემეცნების ობიექტად გავიხადოთ, მაგრამ თავად მისი დაყვანა შემეცნების ღირებულებაზე, ჭეშმარიტებაზე, არ შეიძლება დაახლოებით ისე, რომ იგი ნიშნავდეს ამაღლებასა და ბედნიერებას, რომელსაც მოპოვებული შემეცნება იძლევა. ეს ძალაშია აგრეთვე ეთიკურის, ესთეტიკურის, სოციოლოგიურის და ა.შ. მიმართ. პირიქით, ნუმინოზური ეძალება განმცდელს, როგორც რაღაც საკუთარი და თავდაპირველი.

ყოველივე ამისაგან გამომდინარეობს, რომ ნუმინოზური საგანია საკუთარი აზრობრივი კვლევისა და მასზე მუშაობა აფუძნებს ავტონომიურ ფილოსოფიურ დარგს, სახელდობრ - რელიგიის ფილოსოფიას. ასევე, მისი უნივერსალური მნიშვნელობის გათვალისწინებით, მას შეუძლია, გახდეს ისტორიული, ფსიქოლოგიური, სოციოლოგიური და ესთეტიკური დაკვირვების საგანი. მაგრამ ნება მომეცით, შევასწავლოთ, ეს რეფერატი შემოისაზღვრა მხოლოდ ფენომენის მონახაზით. რაც შეეხება ფილოსოფიურ კვლევას, მას შემდგომი ლექციები მიეძღვნება. ასევე მიეძღვნება იგი შემდეგ საკითხებს: რა დამოკიდებულებაში იმყოფება საყოველთაო რელიგიური გამოცდილება თეოლოგიური საკითხის დასმასთან; რა

მნიშვნელობა გააჩნია მას თეოლოგიის ძირითადი ფაქტების გამოცხადებისა და რწმენისათვის; როგორი კრიტიკაა მოსალოდნელი გამოცხადებიდან დასახელებული გამოცდილების მიმართ ყოველივე ეს ძვეს ამ მოხსენების ჩარჩოებს მიღმა.

ჩელოპიან და გავრისაძე

გაიანი 1990 (1958)



შინაარსი

წინასწარი შენიშვნა	97
შესავალი	99

ნაწილი პირველი უხუალო რელიგია

თავი პირველი რელიგიური გამოცდილება	104
---	------------

წინასწარი შენიშვნა	104
წმიდას გამოცდილება	106
საგნების სიმბოლური ხასიათი	113
საგანთა პირვანდელობა	118
თაობათა ცვლის პროცესები და მათი წესრიგები	124
სამყაროს არა-თავისთავად ცხადობა	131
სასრულობის გამოცდილება	155
რეზიუმე	164
რელიგიური გამოცდილების ექსისტენციალურობა	170
საეჭვოობა რელიგიური გამოცდილებისა	178

თავი მეორე რელიგიური გამოცდილების გაფორმება	192
--	------------

წინასწარი შენიშვნა	192
მითური რელიგიურობა	193
სულიერი პასუხისმგებლობის რელიგიურობა	207
გაერთიანება შერწყმის რელიგიურობა	213
შერევის რელიგიურობა	217
რელიგიურის ნეგატიური დამუშავება	221

თავი მესამე რელიგია და თეორია	229
--	------------

წინასწარი შენიშვნა	229
რელიგიური გამოცდილება და თეორიული შემეცნება	229
ღვთის ცნება	265
ღვთის ხატები	274
ღმერთთან თავდაპირველი შეხვედრის გახსენება	285
მზადყოფნა	290
ბოლოსიტყვაობა	293
გადავადლოთ თვალი ისტორიას	301

წინასწარი შენიშვნა

წინამდებარე სამუშაო შექმნილია იმ ლექციებიდან, რომლებსაც ავტორი კითხულობდა ბერლინის, ტიუბინგენისა და მიუნხენის უნივერსიტეტებში. მიუხედავად იმისა, რომ იგი ბევრჯერ იქნა გააზრებული და გაფართოებული, სახელმძღვანელოდ მაინც ვერ ჩამოყალიბდა, არამედ შეინარჩუნა ლექციების თავდაპირველი ხასიათი. ჩვენი სურვილია იგი სწორედ ასე იყოს მიღებული.

ამ ლექციების მიზანს თან ახლავს ერთი ნაკლი, რომელიც წიგნის ზოგიერთ მკითხველს თვალში ეცემა: ავტორი არ ასახელებს არავითარ ლიტერატურას, უბრალოდ იმითომ, რომ მას იგი არ გამოუყენებია. უფრო ზუსტად თუ ვიტყვით: არა იმდაგვარად გამოუყენებია, როგორც ამას მეცნიერი აკეთებს, როდესაც იგი თავისი სპეციალური სფეროსთვის წინამდებარე ნაწერებს ამუშავებს და მათი შედეგების მიმართ თავის პოზიციას აფიქსირებს.

რასაკვირველია, ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ავტორი არაეის წინაშე თავს დავალებულად არ გრძნობს; ბუნებრივია, იგი ამას აცხადებს მრავალ გვერდზე და - დიდი მადლიერებით. მიუხედავად ამისა, მის წყაროებს არ წარმოადგენდა მოყვანილი ლიტერატურა. პირიქით, პირველ ყოვლისა, ეს იყო თავად ფენომენტთან ურთიერთობა, რამდენადაც მას შეეძლო მათზე დაკვირვება საკუთარი გამოცდილების ან სხვათა მეშვეობის წყალობით; ამას გარდა, ავტორი გახლდათ თეოლოგი, რომელიც, თითქმის, ორმოცდაათი წლის მანძილზე დაკავებული იყო როგორც სულიერი მოძღვარი

ამ სიტყვის უფართოესი გაგებით კქონდა ცოცხალი ურთიერთობა, შესაძლებლობა გააჩნდა უამრავ ნდობით აღჭურვილ საუბრებში ამდაგვარ გამოცდილებებს გასცნობოდა და მათი გაგება ესწავლა... მეორე წყაროდ ავტორი ასახელებს ყოველივე იმის ნაკადს, რაც მისკენ მოედინებოდა ხანგრძლივი განსწავლისა და შემეცნების შედეგად. მაგრამ ეს, ასე ვთქვათ, არის ანონიმური; მის შესაძლებლობას აღემატება იმის თქმა, ესა თუ ის აზრი საიდან მოვიდა და როგორ დაეუფლა მას. მაგრამ ასევე იმ ცალკეული ფაქტებისა და აზრებისათვის, რომლებიც ამ წიგნში თავს იჩენენ,

მათი განმხილველი თხზულებების მოტანა, მხოლოდ იმის გამო, რომ შენიშენებში „ლიტერატურა“ დაქვესახლებინა, იქნებოდა, თუმცა, ადვილი, მაგრამ ფრიად უხერხული. თითოეული ცოცხლობს დიდ ურთიერთდამოკიდებულებაში; ეს ფაქტი ისევე თავისთავად ცხადია, როგორც ის, რომ იგი საუბრობს საყოველთაო ისტორიის ენით.

ამ მეთოდის გამართლებაა ის, რაც წიგნს სურს: მან მკითხველი სპეციალური მეცნიერული გაგებით ფაქტებსა და თეორიებზე კი არ უნდა დამოძღვროს, არამედ ფენომენის წინაშე მიიყვანოს, მათი ურთიერთდამოკიდებულებები აჩვენოს და დაეხმაროს მკითხველს მის გაგებაში. თუკი იგი დამატებითი ინფორმაციის მიღებას ისურვებს, მაშინ მის განკარგულებაშია მრავალმხრივი საშუალებები: სხვადასხვაგვარი სახელმძღვანელოები ისტორიის, ფსიქოლოგიისა და რელიგიის ფენომენოლოგიისა, ასევე ისტორიული და სისტემატური თეოლოგიისა.

მუნხენი, შემოდგომა 1958

შესავალი

1

თავისი სათაურის შესაბამისად, წიგნში საუბარია „რელიგია-სა“ და „გამოცხადებაზე“. ამ დასახელებიდან პირველი გულისხმობს ღვთაებრივთან ურთიერთობის იმ საყოველთაო-ადამიანურ ფენომენს, რომლის კვლევაც შეადგენს კულტურის მეცნიერების ერთ ნაწილს; მეორე გულისხმობს ღვთის იმ გამოცხადებას, რომელზედაც მეტყველებს წმიდა წერილი ძველი და ახალი აღთქმისა და პასუხს, რის უნარსაც იგი მსმენელს ანიჭებს. მაგრამ ფენომენის ეს ორივე სფერო თავიდანვე მათ ორმხრივ დამოკიდებულებაში უნდა იქნეს დანახული.

გამოკვლევა შეიძლება აგრეთვე სხვაგვარად ჩატარებულიყო. არსებობს, როგორც ითქვა, რელიგიის მეცნიერება, რომელიც ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ერთ ნაწილს წარმოადგენს. იგი აკვირდება, როგორც შედარებითი კვლევა, რელიგიური ცხოვრების ფორმებს, რომლებიც არსებობს სხვადასხვა ხალხებში. როგორც ისტორია, იგი არკვევს ცალკეულ რელიგიათა განვითარებას და მათ შორის არსებულ კავშირებს. როგორც ფსიქოლოგია, ის აანალიზებს აქტებს, რომლებიც რელიგიური ცხოვრების მატარებელნი არიან და მათ ურთიერთობას სხვა ფსიქოლოგიურ პროცესებთან და ასე შემდეგ.

მეორე მხრივ, არსებობს ფართოდ განვითარებული კვლევა, რომელიც მიმართულია ბიბლიურ გამოცხადებაზე; თეოლოგია. იგი არკვევს, როგორც ისტორია, გამოცხადების მოვლენას და მის განხორციელებას დროთა განმავლობაში; როგორც სისტემატური თეოლოგია იგი გამოყოფს მის შინაარსთა აზრობრივ კავშირს; როგორც ლიტურგიკა იგი არკვევს გამოცხადების მეშვეობით დაფუძნებულ კულტს, მის ტექსტებს, სიმბოლოებს, ქცევებს.

კვლევის ორივე ჯგუფს საკმაო სიმტკიცით შეუძლიათ ერთიმეორეზე უარის თქმა ისე ძლიერ, რომ, როგორც ზღვრული შემთხვევა, რელიგიის მეცნიერებისათვის გამოცხადება წარმოადგენს

სხვა არაფერს, თუ არა რელიგიური ცხოვრების გამოვლინების ფორმას სხვა დანარჩენთა შორის; მეორე მხარესაა თეოლოგია, რომელიც იფარგლება გამოცხადების ფაქტითა და მისი შინაარსით და ხალხთა რელიგიურ ცხოვრებას, რომელიც ამ გამოცხადებით არ არის განსაზღვრული, მარტოოდენ შეცდომად განიხილავს.

წინამდებარე სამუშაოს სურს, ორივე სფერო მათ ურთიერთ-კავშირში დაინახოს. იგი ამოდის იქედან, რომ არსებობს გამოცხადება, როგორც ნამდვილი უწყება ღვთაებრივი ჭეშმარიტებისა, მაშასადამე, რელიგიურ ცხოვრებაზე არ შეიძლება, ილაპარაკო, მასთან შეუხებლად სავსებით იმის მიუხედავად, რომ ცნებები, რომლებითაც რელიგიური გამოიხატება, ჩვენთვის, ევროპელებისათვის, უდიდეს ნაწილად გამოცხადების განცდისა და აზროვნების სფეროდან მომდინარეობენ. ეს ცნებები აგრეთვე მასთანაც, რომელიც გამოცხადებას არ ცნობს, ამ გამოცხადებიდანვე არიან განსაზღვრულნი. ამიტომ იმყოფება ის, რაც შემდგომში საყოველთაო რელიგიურ ფენომენზე ითქმება, ყოველთვის გამოცხადების შუქში.

მაგრამ ურთიერთობა კიდევ უფრო მჭიდროა. ბუნებრივი რელიგიური ფენომენების რთული გაგება, მხოლოდ მათი საკუთარი თავიდან, არ შეიძლება. ამ ფენომენების სრული აზრი ცხადდება მხოლოდ იმასთან კავშირში, რასაც გამოცხადება გვიჩვენებს, როგორც ხსნის ისტორია. ყოველი ბუნებრივი რელიგიური ფენომენი იმყოფება წინასაშობაო პერიოდში; ეს ნიშნავს: იგი ელოდება იმ შეფასებასა და სრულყოფას, რომელიც, შეიძლება, მხოლოდ გამოცხადებამ მიანიჭოს. ეს უკანასკნელი თუ არ იქნება მიღებული, მაშინ ბუნებრივი რელიგიური ფენომენი ჩაიკეტება თავის საკუთარ წინააღმდეგობასა და უნაყოფობაში უფრო მეტიც თუკი იგი საერთოდ არ იქნება გამჭრალი რაციონალიზმისა და ტექნიციზმის მიერ.

მაგრამ, მეორე მხრივ, არსებობდა რელიგიური ცხოვრება, სანამ გამოცხადება მოხდებოდა. იგი ბევრ სფეროში კვლავ აგრძელებდა არსებობას მას შემდეგაც, რაც გამოცხადება უკვე მოხდა

აგრძელებდა არსებობას მის გვერდით, რადგან არ იყო წინა პირობები გამოცხადების გაცნობისა; ან, აგრძელებდა არსებობას მის წინააღმდეგ, როდესაც ეს წინა პირობები მოცემული იყო. ამგვარად, ბუნებრივი რელიგიურობის ფენომენები არ წარმოადგენენ გამოცხადების მარტოღონ პრელუდიას, არამედ მათ გააჩნიათ მნიშვნელობა თავიანთ თავშივე, რადგან მათში გამოხატულებას პოულობენ ბუნებრივ-სულიერი ძალები როგორც ინდივიდუალური, ასევე კოლექტიური სახეობისა. ძველი ქრისტიანული ცნება ეკლესიის შესახებ, როგორც „haeres gentium“,* ნამდვილად გამოთქვამს აგრეთვე იმ აზრს, რომ ბიბლიის გარეშე რელიგიურმა ცხოვრებამ სხვადასხვა ხალხებში და დროთა მსვლელობისას შექმნა ისეთი სიმდიდრე გამოცდილებებისა, ისეთი განძი სულიერი წვდომისა და ისეთი სისავსე განმარტებითი სიმბოლოებისა, რომელიც გამოცდილებაზე მოძღვრებამ, თუმცა კი, საგულდაგულო განსხვავებით, მაგრამ ასევე მზადყოფნითა და მადლიერებით უნდა მიიღოს.

2

ჩემი განზრახვიდან გამომდინარე, წინამდებარე მოსაზრებები პირდაპირ უკავშირდება ვრცელ, საუნივერსიტეტო ამოცანით განპირობებულ სამუშაოს, რასაც „ქრისტიანული მსოფლმხედველობა“ ჰქვია.

ამ სიტყვას წარმოთქვამენ მხოლოდ ყოყმანით, რადგან იგი სხვადასხვა გზით და ბოროტად იყო გამოყენებული; მაგრამ მას გააჩნია ნამდვილი და ქრისტიანული ცნობიერების მთლიანობაში შეუცვლელი აზრი. სახელდობრ, მან უნდა აღნიშნოს შეხვედრა, რომელიც გამოცხადებისადმი რწმენასა და სამყაროს შესახებ უშუალო ცოდნას შორის ხდება. სხვაგვარად თუ ვიტყვით: მსოფლმხედველობა არის სურათი სამყაროს შესახებ, თუკი მისი დანახვა ხდება გამოცხადებიდან; იგი არის იმ განმარტებათა

* თაობათა მემკვიდრე. (მთარგ. შენიშვნა).

კავშირი, რომელსაც სამყაროს უშუალო პრობლემები გამოცხადებოდნენ ლებულობს ამავე დროს მასში უმაღლეს გამოხატულებას პოულობენ ის პასუხები, რომლებსაც გამოცხადება იძლევა იძულებით სამყაროს კითხვების გამო.

შეცდომა იქნებოდა, გვეფიქრა, რომ ამის მიღწევა შესაძლებელია მხოლოდ თეოლოგიის მეშვეობით; ერთ მაგალითს შეუძლია ამისი ნათელყოფა. თეოლოგიას შეუძლია იმისი თქმა, თუ რას წარმოადგენს საერთოდ „სამყარო“ რწმენიდან დანახული, და რას სამყაროსთან დამოკიდებულება; აღნიშნოს მისგან მომდინარე საშიშროება და ამ საშიშროებას როგორი წინააღმდეგობა უნდა გაეწიოს. მაგრამ სამყაროს გამოცდილების კონკრეტული შინაარსების შესახებ მან თავისი თავიდან არაფერი უწყის. მას არ შეეძლებოდა რაიმე აზრის გამოთქმა, თუ რას წარმოადგენს პოეზია; აზრის გამოთქმა მის ფენომენზე მასში არსებული პრობლემებით, მისთვის ძალის მქონე ღირებულებებსა და მასშტაბებზე, პირიქით, ეს მას შეეძლებოდა მხოლოდ სამყაროს გამოცდილებიდან. საუბრობს რა პოეზიაზე, ეს აღარ არის უბრალოდ მოძღვრება რწმენაზე, არამედ არის ქრისტიანული მოძღვრება მსოფლმხედველობაზე. უფრო ნაკლებად შეეძლებოდა თეოლოგიას, საკუთარი თავიდან რაიმე ეთქვა ჰიოლდერლინის ქმნილების მნიშვნელობაზე, რადგან ამის შესახებ მის კომპეტენციის არსებულ წყაროებში არაფერი მოიპოვება. ეს შეეძლებოდა მას მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკი სამყაროს გამოცდილებაში მყოფი მორწმუნე ჰიოლდერლინის პოეზიას გაეცნობოდა. იგი წარუდგენდა ამ პოეზიას თეოლოგიას და ჰკითხავდა მას პოეზიის იდუმალებით აღსავსე ფენომენზე და მის ავტორზე.

ამგვარად, რაც ამ წიგნში განიხილება, წარმოადგენს ქრისტიანული მსოფლმხედველობის მოძღვრების მხოლოდ ერთ ნაწილს. იგი ცდილობს რელიგიური ცხოვრების მთლიანობა განიხილოს, მაგრამ იმგვარად, რომ იგი თავიდანვე იმყოფება გამოცხადების მსჯავრის ქვეშ სხვა მხრივ, ეს უკანასკნელი რელიგიური ცხოვრების მთლიანობას აკვირდება კომპეტენტური წყაროების მეშვე-

ობით, მაგრამ ისე, რომ იგი შეხებაში მოდის ბუნებრივი რელიგიურობის ფენომენებთან.

ამასთან დაკავშირებულია კიდევ შემდგომი. უნდა აღვნიშნო, რომ აქ არ ვიღვწით აბსტრაქტული დეფინიციების მოპოვებისათვის. რაზედაც საბოლოოდ ჩვენი მზერა არის მიმართული, არის არა „რელიგია“, არამედ რელიგიურად მაცხოვრებელი ადამიანი; ეს მზერა მიჰყრობილია არა „აბსოლუტური არსების“ ცნებაზე, არამედ იმ საკითხზე, თუ როგორ ხედება ადამიანი ღმერთს, როგორ განსაზღვრავს ღმერთი მის სიცოცხლეს და ასე შემდეგ.

თითოეული საკითხის მიღმა იმყოფება, ამგვარად, ყოფიერების მთლიანობა. თუ ეს გამოკვლევები თავის მიზანს მიაღწევენ, დასასრულს მკითხველს ექნება სურათი, ვთქვათ უფრო მოკრძალებულად, მკითხველს თვალწინ ექნება მონახაზი, თუ რას გულისხმობენ სიტყვები: „ადამიანი არსებობს რელიგიურად“, ან: „ადამიანი არსებობს გამოცხადების სფეროში“. ეს არის უფრო ნაკლები, ვიდრე თეორია, რადგან მას დეფინიციათა სიზუსტე და მტკიცებულებები აკლია, რასაც თეორია იძლევა - და მასზე უფრო მეტი, რადგან იგი, მისი შესაძლებლობის შესაბამისად, იმ „სურათს“ ხატავს, რომელშიც მკითხველი თავის თავს უმაღლვე აღმოაჩენს, ვიდრე თეორიული სისტემის ცნებათა სტრუქტურაში.

უზუალო რელიგია

თავი პირველი რელიგიური გამოცდილება

წინასწარი შენიშვნა

ჩვენ ვუბრუნდებით რელიგიურ ფენომენს. ამ მოსაზრებებში სიტყვა „ფენომენს“ ხშირად შევხვდებით. იგი სხვადასხვა აზრით იხმარება; ამიტომ საჭიროებს ზუსტ განსაზღვრებას. სახელდობრ, მას ვიღებთ თავდაპირველი მნიშვნელობით: იძისათვის, რაც „phenetai“, რაც გვეჩვენება.

ამით პირველ ყოვლისა, ნათქვამია, რომ იქ რაც „გვეჩვენება“, თვალსაჩინო და თავის თავში გასაგები ხდება; თავისი თავის წარმომდგენი, მაშასადამე, არ გახლავთ ფანტომი, არამედ არსებულის ცხადყოფაა. იგი „თავისი თავიდან“ გამოდის და ამგვარად, მისი მაყურებლისაგან დამოკიდებულია. ყველა ცდა ეს ობიექტურობა გაუქმებული იყოს, მიზანს ვერ აღწევს ცნობიერების უშუალო პროტესტის გამო. თუ რამდენად შორს აღწევს იგი, თუ რამდენად შეაღწევს ხილვა თავად ხილულში, ეს მეორე საკითხია.

ამ ცნებით შემდგომ ნაგულისხმევია, რომ ამ არსებულს „სურათის“ ხასიათი გააჩნია. მისი თვისობრიობა ცალკეულთა გვერდი-გვერდ მყოფთა რიგს კი არ წარმოქმნის, არამედ - მთლიანობას; სტრუქტურას, რომელშიც ყოველი ელემენტი ყოველი სხვა ელემენტითაა განპირობებული. ამგვარად, ფენომენების აღქმის პირველი, ყოველი შემდგომის მატარებელი და უფრო და უფრო ჩაღრმავებული აქტი არის ხილვა და მზერა. ჩემი მზერა ხედავს არსებას და, სახელდობრ, ისე, რომ ეს არსება თავის თავს ადასტურებს. არსება არის „ცხადი“, შემყურე: იგი შემყურებს და მხოლოდ მისი მზერა შემადგლებინებს ხედავს, იგი იწვევს ჩემს ხედავს. თავისი თვისობრიობით, იმით, რომ იგი არის, რაც არის,

ეხება ჩემი თვალის მგრძობელობას. თავისი მგრძობელობის ძალის მნიშვნელობით განსაზღვრავს ჩემს შეგრძნებას, თავს მახვევს მას. ამ თვითგამოცხადების ხედვისას ვხდები მიმღები; გრძობის ამ მბრძანებლობის წინაშე მორჩილი.

მაგრამ ამით საბოლოოდ ნათქვამია ხედვის პროცესი არ არის მექანიკური; არ წარმოადგენს მხოლოდ არეკვლას და ფოტოგრაფირებას. იგი, პირიქით, იმის აღმნიშვნელია, რომ არსების მოვლენა და ამ მოვლენის აღქმა, მზერის მოპყრობა და მზერის მიპყრობა, თანხმოვნებაში უნდა მოვიდნენ, საიდანაც მიიღება მოძღვრება შემეცნების კონკრეტულ პირობებზე, მის ეთიკასა და განათლებაზე, რაზედაც აქ მეტის თქმა აღარ შეიძლება.

რელიგიური არის ელემენტარული. იგი განეკუთვნება ჩვენი ყოფიერების ძირითად სინამდვილეს; მაგრამ არ არის მარტივი. მარტივი არის ის, რომლის განსაზღვრა შეიძლება ყოფიერების ერთადერთი ელემენტით, ხდომილების ერთადერთი საფუძვლით, ქვეყნის ერთადერთი მიმართულებით. მაგრამ არაერთი სინამდვილე მარტივი არ არის; იგი ყოველთვის კომპლექსს წარმოადგენს და, განსაკუთრებით მაშინ, თუკი საქმე ეხება ცოცხალს, პირველ ყოვლისა, ადამიანს. თუკი რელიგიურს ვიკვლევთ, უნდა ველოდოთ უმაღლესად მრავალნაირს, შრეების სიმდიდრეს, დაძაბულობით აღსავსეს. ყოველი დეფინიცია, რომელსაც სურვილი ექნებოდა მისი რაღაც საბოლოო - მარტივით განსაზღვრისა, იქნებოდა არასაკმარისი, ყალბი.

ამიტომ გამოვალთ განსხვავებული თვალსაზრისებიდან და ელემენტს ელემენტზე დავურთავთ, რომ ფენომენი შემოვხაზოთ და საბოლოოდ მოვიპოვოთ მთლიანობის ხედავ.

წმილას გამოცდილება

1

რას აღმოაჩენს ყურადღებიანი და მგრძნობიარე დამკვირვებელი, თუკი იგი შეხვედრისა და დაკვირვების განსხვავებული გზებით მის ირგვლივ მყოფი სინამდვილის წინაშე წარსდგება?

დაუშვათ, ლამეა. დამკვირვებელი უშუალოდ მღუმარე ქვეყანას. მის ზემოთ აღმართულა და განფენილა სივრცე. ყოველი მხრიდან მას დასციმციმებენ ვარსკვლავები, როგორც ცალკეულნი, ასევე თანაურსკვლავდნი. შესაძლოა, ისეთი ნათლით არის ცა მოფენილი, რომ იგი შეიგრძნობს სამყაროს ნამდვილი სხეულების არსებობას, მაშინ, როდესაც ჩვენბური კლიმატის პირობებში იგი უმრავლეს შემთხვევებში მანათობელი წერტილებისა და ლაქების შთაბეჭდილებას ეზიარება. რას „ხედავს“ იგი შემდგომ? შესაძლოა, იაზრებს ასტრონომიულ საგნებს; მათ სიდიდეებსა და დაშორებებს, სიჩქარეებსა და სისტემებს. ან ეს ხედავს აღძრავს გრძნობას და იგი იტყვის: ამ ვარსკვლავების ქვეშ მიმდინარეობდა მსოფლიო მნიშვნელობის ომები; ისინი დანათოდნენ შუა საუკუნეების იმპერატორებს; ისინი ციმციმებდნენ ცაზე, როდესაც ავეუსტუსი მბრძანებლობდა და როდესაც ეკვიპტელები თავიანთ პირამიდებს აგებდნენ; ისინი ანათებდნენ მაშინაც, როდესაც ადამიანი არ არსებობდა; და როდესაც ჩვენი თანამედროვე ისტორიის სიტუაცია შეწყვეტს არსებობას, ისინი კვლავ განაგრძობენ თავიანთ სრბოლას. შესაძლოა, დამკვირვებელი შეიგრძნობს მშვენიერებას, რომელიც იქ მბრძანებლობს, და რომელიმე ამის გამოხატველი აღფრთოვნებითი სიტყვა გაიღვებს მის თავში. შესაძლოა, ამ მღუმარე ძალმოსილებათა წინაშე იგი წარმოსთქვაშს სახელს იმ ადამიანისას, რომელიც მისთვის ძვირფასია... ამ გზით კიდევ რამდენიმეს ჩამოთვლა შეიძლებოდა - მაგრამ ამით განა ყველაფერი ამოიწურება, რასაც ცნობიერებაში მოსვლა ძალუძს?

რასაკვირველია არა. ამ მანათობელ სურათთა წინაშე მგრძნობიარე ადამიანს შეიძლება, რაღაც გამოეცხადოს, რასაც

დასახელებული ცნებები ვერ მოიცავენ. სიჩუმესა და სიშორეში შეიძლება რაღაც წამოიშაროს, რაც განსხვავებულია. ყოველივე იმისაგან, რისი თქმაც შეიძლება საგნებზე. ეს განმცდელში სიჩუმეს იწვევს. მაგრამ თუკი მან უნდა ილაპარაკოს, სიტყვებს უნდა დაუწყოს ძებნა, და უკვე ეს ძებნა ამჟღავნებს, რომ საქმე ეხება რაღაც განსაკუთრებულს. იგი ჩამოთვლის: ეს არის საზეიმო, იდუმალებით აღსავსე, მარადიული, არის და აქ იგი ეხება სინამდვილეს წმიდა. სიშორიდან, ვარსკვლავების ციმციმსა და სიჩუმიდან, განსაკუთრებით ამაღლელებლად გვევლინება „წმიდა“.

მაგრამ სიტყვა უნდა იყოს სერიოზულად ნაგულისხმევი. ყოფიერების საგნებზე ამის გარეშე არ შეიძლება საუბარი, რომ ცნობიერებაში არ გაიფიქროს აზრმა სიტყვები, რომლებიც ამისთვის საჭიროა, ყველგან განადგურებულია. „წმიდათი“, მაშასადამე, ვგულისხმობთ იმას, რომელსაც ნორმალურ ადამიანში გრძნობა პასუხობს - ქედი უნდა მოიხაროს, მოიხაროს ისე, როგორსაც ის შეძლებდა არაამქვეყნიურის წინაშე. ეს არის რაღაც იდუმალებით აღსავსე და მაინც გარკვეული, უცხო - მაგრამ მაინც ღრმად ნაცნობი. იგი აშკარა ხდება ვარსკვლავთა ნათებაზე, ცის სიფართოვეზე, მაგრამ იგი მაინც სხვაა, ვიდრე სამყაროს სხეული და სივრცე; იგი გამოდის სამყაროს ყოფიერებიდან და მაინც გვევლინება სულ სხვა „ადგილსამყოფელიდან“, ვიდრე სამყაროა. მას აგრეთვე უწოდეს, სიტყვის განსაკუთრებული ხაზგასმით, ყოველივე ნაცნობის საპირისპიროდ „სხვა“, ან „არაამქვეყნიური“, ან, საბოლოოდ „ნუმიროზური“, „ღვთაებრივი“! მაგრამ ეს ძვეს ცალმხრივ ირაციონალურ აღქმაზე, რომელიც გასაგებია, როგორც რაციონალურის საპირისპირო, თუმცაკი, რელიგიურს იგი ტოვებს აზროვნების

1. ამით ჩვენ ვხმარობთ ცნებებს, რომელიც რელიგიურ ოტომ დანერგა თავის წიგნში - „წმიდა; ირაციონალურის შესახებ ღვთაებრივის იდეაში და მისი დამოკიდებულება რაციონალურთან“, 1917 (და შემდგომი გამოცემები). ამ წიგნმა რელიგიური ფუნდამენტი უსუსტად შემოიფარა ხელვის არეში და იგი განასხვავა ეთიკურისგან, ნეტურისა და ესთეტიკურისგან.

სფეროსა და ჭეშმარიტებასთან დამოკიდებულების გარეშე. ასევე ეს რელიგიური, სრულიად არასაჭიროებისამებრ, ძალით არის მოქცეული კანტისეულ აპრიორიზმში. საბოლოოდ მას აკლია რელიგიურის ფორმათა საიმედო განსხვავება ჭეშმარიტსა და არაჭეშმარიტს, ღირებულებით სავსესა და ნაკლებ ღირებულს შორის.

წმიდას გამოცდილება რაიმე შემთხვევიდან შეიძლება მოხდეს. მაგალითად, შეიძლება უბრალოდ განვიცადოთ უბედურება, როგორც ზიანი ან საშინელება; ამას ადამიანში პასუხობს ნაღველი ან შიში. მაგრამ ასევე შეიძლება, ადამიანს დაეუფლოს გრძნობა: აქ რაღაცამ გაგვაფრთხილა; და არა ისე, როგორც ეს სხეულეზრივ დასუსტებას მოაქვს, რათა ძალები არ დაეძაბოთ, არამედ გაფრთხილება მოდის ყოფიერების იღუმალებიდან, სიმაღლიდან, მისი შუაგულიდან. ან, ადამიანი გრძნობს სამაგიეროს გადახდას: ეს მოგეზლო ამისათვის. და ესეც, არა როგორც მარტივი შედეგი, როგორც სიღარიბე მოჰყვება ხოლმე მფლანგველობას, სიმარტოვე სიამაყესა და სიყვარულის არქონას, არამედ როგორც „სამსჯავრო“, როგორც „რისხვა“ მბრძანებელი ძალისა. ასევე შესაძლებელია, ადამიანი განმსჭვალოს ბედისწერის გრძნობამ. და კვლავ, არა როგორც შედეგი გონიერი გეგმისა, არამედ როგორც მბრძანებლობა ინსტანციისა, რომელიც ყოველი ადამიანური ინიციატივის მიერ მიულწვევლია და მადლიერებას იწვევს. როგორც ჩანს, საგნები იხსნება და გამჭვირვალენი ხდება. მაგრამ ეს გამჭვირვალობა რაღაც უფრო სხვა არის, ვიდრე ფიზიკური განათება ან რაციონალური გაგება; აქ გამყოფი ქრება, საფარი იხსნება, ყოფიერება და აზრი, გარეშე და შინაგანი, ცალკეული საგანი და დამოკიდებულება ერთიანდება, და საკითხავი აღარაფერი რჩება.

ყოველთვის არის ისე, რომ ყოფიერების მატერიაში, ცალკეული სიცოცხლის ხდომილებასა და ისტორიაში რაღაც ცხადდება, რაც მასში მბრძანებლობს. იგი იქ ჩადებულ აზრს ააშკარავებს, თავად კი, იღუმალებით აღსავსე სხვაგვარია, ვიდრე ეს ხდომილება და მისგან მოცილებულია.

იგივე შთაბეჭდილება შინაგანი სამყაროდან შეიძლება მოგვევლინოს. მაგალითად, ადამიანი იმყოფება ზნეობრივ კონფლიქტში

და გრძნობს ვალდებულების უცილობლობას. თუ რას წარმოადგენს ეს უკანასკნელი, შეუძლია სხვადასხვა გზით გამოხატოს. მას შეუძლია, თქვას - ასე არის სწორი და კარგი. მაგრამ შესაძლოა, ისე მოხდეს, რომ მან ამ ზნეობრივ უცილობლობასა და მომთხოვნელობაში რაღაც სხვა აღიქვას მარადიული ძალა, უმაღლესობა. ეს იქნებოდა კელავ წმიდა. გაეიხსენოთ ის მღელვარება, რომელიც პლატონის სიტყვებიდან გამოსჭვივის, როდესაც იგი სიკეთეზე საუბრობს, ან კანტის აღფრთოვანება, როცა იგი საუბრობს ადამიანის ზემოთ ვარსკვლავებით მოჭვდილ ცაზე და ადამიანის შიგნით არსებულ მორალურ კანონზე.

ზოგიერთი შემთხვევის დროს ადამიანის სახეზე შეიძლება რაღაც იყოს აღბეჭდილი, რომელიც ერთდროულად შიშსა და მონატრებას აღძრავს; რაღაც შორეთისკენ მიქცეული, სხვაგან ჩაბირული, ისე, რომ მისი შემხედვარე უკან იხევს, მაგრამ, მეორე მხრივ, დამკვირვებელს სურს მასში მონაწილეობის მიღება და მისკენ მიილტვის. რომელიმე ადამიანის არსებიდან შეიძლება, რაღაც იდუმალებით აღსავსე მეტყველებდეს, რომელიც, შესაძლოა, მასზე პიროვნულად სავსებითაც არ იყოს დამოკიდებული და არც მის მიღწევებთან ესაქმებოდეს რამე. იგი გვახსენებს რაღაცას, რაც სხვაგვარია, ვიდრე სამყარო. იგი გვებება, გვაბედნიერებს, შეგებრავს, და საგნები, რომლებიც სულ ახლახანს მნიშვნელოვანნი იყვნენ, გვეჩვენებიან ფერმკრთალად და უბადრუკად. აგრეთვე ესეც არის წმიდა სხვა.

ამ გრძნობას შეუძლია, მოგვევლინოს ყოველგვარი გასაგები საწყისი მიზეზის გარეშე: როგორც უეტარი გაცნობიერება აუხსნეული, უცხო, მაგრამ ამასთანავე უშინაგანესის, სულის გამჭოლი თანდასწრებისა; როგორც სიოს მობერვა, გამკვირვება, ძალის თვითგამოცხადება, შემოერთება არსებისა. უწყებებისაგან ვგებულობთ, რომ ეს გრძნობა სავსებით უეტრად და წამლეკი ძალით ეუფლება ადამიანს: ახლა, აქ, ამ ოთახში არის „ეს“; შესაძლებელია თვით: არის „იგი“.

შეგრძნება „სხვისი“, არამიწიერის, წმიდასი, ნუმინოზურის, ყოველივე ეს გახლავთ: რელიგიური გამოცდილება. უმრავლეს შემთხვევებში ეს გამოცდილება თავს ავლენს ყოფიერების სინამდვილეზე; გარკვეულ ადამიანებზე, საგნებზე, შემთხვევებზე. მაგრამ ყოველთვის იმდაგვარად, რომ განსხვავებულია იმისაგან, რაზედაც იგი თავს ავლენს, უცხოა, შეუცნობელი, და მაინც უშინაგანესად ნაცნობი. იგი არის უმაღლესი, საშინელი, მაღლით აღსავსე, ნეტარი. ის განიშორებს და მიიზიდავს, არის მოცილებული და მიუწვდომელი, მაგრამ, ამავე დროს ახლო, უფრო ახლო, ვიდრე ოდესმე. არავითარი კანონი არ აწესებს, თუ როგორი უნდა იყოს იგი და როგორ გამოვლინდეს მაგრამ ყოველთვის არის ეს - თავად - იგი.

შინაგანიდან მას პასუხობს რაღაც სხვა, ვიდრე ამას შეძლებდა მისგან რაიმე განსხვავებული მოწოდება. მოპასუხე გრძნობა განსხვავდება სხვა გრძნობებისაგან იმდაგვარადვე, როგორც მისი საგანი უშუალო სამყაროს სხვა საგნებისგან. ადამიანი მონაწილეობს მასში თავისი უშინაგანესით და უმაღლესით. განსაკუთრებული გზით მონაწილეობს; რაღაც მასში მყოფით, რომელიც იმავე სახეობისაა, როგორც ის, რაც აქ თავის თავს ავლენს. ისეთი მოთხოვნილებით, რომელიც მხოლოდ ამ წმიდა აღსრულებაში მოიპოვება; ის აღსრულება, რომელსაც სიტყვა „ნეტარებით“ აღნიშნავთ. იგი განსხვავდება ყველა დანარჩენ აღსრულებათაგან: იმათგან, რომლებიც იძლევიან საკვებს, ან ქონებას, ან სოციალურ დაფასებას, ან სიყვარულს, ან შემეცნებას, ან მშვენიერებას. მარტოოდენ ეს არის ყოფიერების საბოლოო აზრის გადამწყვეტი აღსრულება, რომელიც მხოლოდ რელიგიურ ღირებულებაში შეიძლება ვპოვოთ - თავისთავადობა გამოხატვისა, რომელიც გვიჩვენებს, რომ საქმე ეხება თავდაპირველ ფენომენს.

თუ რა არის რელიგიური გამოცდილების სუბიექტური მატარებელი ძნელი სათქმელია. ფერები და ფორმები თვალის მეშვეობით აღიქმება, ბგერები - ყურის, სურნელება - ყნოსვის უნარით. ამაღავარი გზით შეუძლებელია რაიმე ორგანოს გამოყოფა რელიგიურისათვის. ხალისით ლაპარაკობენ „გუმანზე“, „გრძნობაზე“,

„გულისხმაზე“, „გულზე“, „სულზე“ და ამდაგვარებზე. ეს სიტყვები განუსაზღვრელია. აშკარაა, ისინი გულისხმობენ ადამიანის არსებასთან, როგორც მთლიანობასთან შეხებას. გულისხმობენ ამთვისებლობას სხვა სახეობისთვისებისას, ვიდრე ეს გახლავთ საყოველთაო ყოფიერების ფიზიკური, ფსიქიკური, ან სპირიტუალურითვისები. ან ირჩევენ გამოთქმებს, რომლებიც ცდილობენ ძებნილის უფრო არსებითად განსაზღვრას, როგორცაა „სულის ნაპერწკალი“, „სულის ფსკერი“, „სულის წვეტი“ ან „სულის ფხა“. მაშინ საქმე ეხება უშინაგანეს სიღრმეს ან უკიდურეს სიმაღლეს; ორივე შემთხვევაში მარტოოდენ ადამიანის კუთვნილსა და თავდაპირველს. ეს აღნიშნები უფრო ზუსტია, ვიდრე - ზემოთ დასახელებულნი, მაგრამ გულისხმობენ ისეთი უჩვეულო სახის გამოცდილებებს, რომლებიც, ყოველ შემთხვევაში, ზშირად არ ხდება. გულმოდგინე ანალიზი, როგორც ჩანს, უფრო მეტად დაგვარწმუნებდა ადამიანის მთლიანობის ამთვისებლობის უნარში, ვიდრე მისი განსაკუთრებული „ორგანოსი“. საბოლოოდ შეიძლებოდა იმის თქმა, რომ რაც აქ თავს იჩენს, არის „ზღვარი“, ცოცხალი ადამიანისა და სადაც ეს ზღვარი მოიშლება, ამ ზღვრის „მეორე მხარეს“ აღმოჩნდება არა მეზობელი სამყაროსეულ სივრცეში, იქნება ეს ადამიანი თუ საგანი, არამედ საეხებით სხვა.

რელიგიური გამოცდილების სიძლიერე შესაძლოა, ძალზე განსხვავებული იყოს, დაწყებული შემძვერელი ძალით, რომელიც მთელ ცხოვრებას თავდაყირა აყენებს და დამთავრებული წამიერი ქროლვით. იგი შეიძლება განსხვავებული სიწმინდის იყოს თავისი თავისებურების მკაფიო გამოხატვით, ან ამქვეყნიურ გრძნობებში ისტორიულ, ესთეტიკურ ან ეროტიკულ შეგრძნებებში შერევით. ადამიანს ეს გამოცდილება შეიძლება, თავისი საწყისებიდან გააჩნდეს; მაგრამ აგრეთვე ისე, რომ იგი სხვაში ღებულობს მონაწილეობას, მიუხედავად იმისა, თუ ეს სხვა პიროვნულად თანდამსწრებია, თუ მასზე წიგნში იუწყებიან და ასე შემდეგ.

რელიგიურ გამოცდილებას ადამიანი სხვადასხვანაირად შეიძლება მოექცეს. მას შეუძლია მისი დაცვა, მოვლა და განვითარება.

მაშინ გამოცდილება იზრდება, როგორც ყოველი ცოცხალი; ხდება უფრო ძლიერი და მდიდარი; ღრმავდება თავის აზრში, ნათელი ხდება თავისი აზრობრივი მნიშვნელობით. ადამიანს შეუძლია იგრძნოს მისი მოთხოვნები და შეძლებისდაგვარად შეასრულოს. მაშინ გამოცდილება ხდება უფრო წმინდა, დიდსულოვანი, სერიოზული მის ზნეობრივ ხასიათში. ადამიანს შეუძლია ამ გამოცდილებაში ისტორია გამოიაროს, და თუკი იგი მას სწორად ექცევა, მისგან მთელი მისი ყოფიერება განისაზღვრება.

მაგრამ ადამიანს შეუძლია, ეს გამოცდილება არაფრად ჩააგდოს, მის მიმართ უყურადღებო, დაბნეული, ინერტული იყოს, მაშინ ეს გამოცდილება კარგავს სიღრმესა და ძალას, და ბოლოს ქრება. შეიძლება ადამიანს მისი ემინოდეს, თავს არიდებდეს, დაბრკოლება შეუქმნას, დაასუსტოს. მას შეუძლია იგი განსჯის სამსჯავროს გადასცეს, მისგან ფილოსოფია შექმნას, იგი სკეპტიკურად გადაწყვიტოს. მას შეუძლია იგი ესთეტიკურად გამოიყენოს და ფანტაზიის არასაკვალდებულო სფეროში გადაისროლოს. მას შეუძლია გამოცდილებასთან როლი შეასრულოს, ან იგი სიამოვნებისათვის გამოიყენოს და ასე შემდეგ. სინამდვილე ყველა შემთხვევაში დაკარგულია - დაკარგულია რაღაც იმ აღსრულებიდან, რასაც „ნეტარება“ ჰქვია.

წმიდას ყოველ შეხებაში ძვეს მოთხოვნა. იგი არ გულისხმობს, რომ განმცდელს შეუძლია მისი ნახვა და საინტერესოდ მიჩნევა, არამედ ითხოვს, იგი სერიოზულად იყოს მიღებული; ადამიანმა უნდა გადალახოს ის, რაც ცხოვრებაში ეწინააღმდეგება, და ეს სიცოცხლე გაწმინდოს; მან მასთან ერთად უნდა გაბედოს, მის მხარეს უნდა გადავიდეს. თუ ადამიანი ამ მოწოდებას არ გაჰყვება, მაშინ შეიძლება, ეს გამოცდილება დაკარგოს და მხოლოდ გრძნობა დარჩეს, რომ იგი გაღარიბდა რაც შემდგომ მისგან სკეპსისისა და მტრობის საბაბად იქცევა.

ადამიანს შეუძლია, თვით იმასაც კი შეეცადოს, რომ წმიდა და წმიდას გამოცდილება საერთოდ მოსპოს. სავსებით ამას, ცხადია, ვერ მიაღწევს, რადგან საქმე ეხება ადამიანის არსებობის ძირითად ელემენტს; მაგრამ მაინც საგულისხმოა, თუ რამდენის განადგურე-

ბა ძალუძს ადამიანს, თუკი მას ეს სერიოზულად სურს და ყველა საშუალებას ხმარობს - გაეიხსენოთ მეთოდები ათეისტური ბიოლოგიზმისა და მატერიალიზმისა ტოტალიტარული სახელმწიფოს სამსახურში.

ჯერჯერობით ამ მოპოვებული შედეგებით დაეკმაყოფილდეთ.

საგნების სიმბოლური ხასიათი

1

რას ვხედავ, თუკი შევყურებ საგანს, მაგალითად, ჩემს წინაშე მდგარ ხეს? აქ, არავითარ შემთხვევაში, არ ვგულისხმობ, თუ რას ვფიქრობ ჩემი განსჯით მის წინ და მის შესახებ, არამედ: რას ვხედავ მასზე ჩემი თვალებით?

პირველი პასუხი მეტყველებს: ვხედავ მის ფიგურას; მის მთლიანობას, შედგენილს ფორმების, ფერებისა და მოძრაობებისაგან. მაგრამ რას წარმოადგენს ეს? პასუხობენ: სხეულს. მხოლოდ სხეულს? დიახ, რადგან თვალს ძალუძს მხოლოდ სხეულებრიობის დანახვა. მაგრამ ეს ჭეშმარიტია? „ფორმა“ მხოლოდ სხეულია? წარმოადგენს ზომათა ურთიერთობა, ორგანოთა ფუნქცია, მშვენიერება მხოლოდ სხეულებრივის? რასაკვირველია, არა, მაგრამ ასევე, და არსებითად - სულიერს. მაგრამ სულიერის დანახვა ხომ შეუძლებელია? მართო სულიერის თავისთავად დანახვა შეუძლებელია, მაგრამ როგორც სხეულებრიობის განსაზღვრელისა - დიახ, საქმე თვით იმდაგვარადაა, რომ შესაძლებელია მხოლოდ სულიერად განსაზღვრულის „დანახვა“. როგორც აზრობრივად განსაზღვრული მოცემულობის აღქმა, მაშინ, რაღაცაჯერ მართოდენ სხეულებრივის აღქმა საერთოდ შეუძლებელია „მისეული“ მატერია, თუნდაც იგი რაიმეს წარმოადგენდეს. მაგრამ ვერ მიაღწევდა აზრობრივად განპირობებულ მოცემულობას. თვალთ არ წარმოადგენს მექანიკურ აპარატს, რომლის შედეგებსაც შეიძლომ

განსჯა ურთავს ცნებისეულ განმარტებას, არამედ მისი აქტი აღიქვამს სულიერად განსაზღვრულ სხეულებრიობას, მატერიაში გამოცხადებულ სულს.¹ სპირიტუალიზმი და მატერიალიზმი წარმოადგენს ორ მხარეს ერთი და იმავე შეცდომისას, სახელობრ, იმას, რომელსაც ადამიანის გაგება არ სურს, როგორც - სულიერ-სხეულებრივი ერთობლიობისა.

მე ვესაუბრები ადამიანს და ვაცნობ მას საქმის ვითარებას. იგი ჯერ კიდევ ვერ ხვდება; მაგრამ იძაბება, თანამშრომლობს და უცერად ეუფლება გაგება. რას ვხედავ, როდესაც ამ პროცესის დროს ვუმზერ მას? ნაკვთთა ცვლილებებს, კანისა და კუნთების მოძრაობებს, რომელთა მიღმა, საკუთარი გამოცდილების გახსენებით, გაგების სულიერ ხდომილებას ვუშვებ? აგრეთვე ესეც იქნებოდა სპირიტუალიზმი, ან მატერიალიზმი, იმ თვალსაზრისის შესაბამისად, რომლიდანაც აწარმოებენ განსჯას. სინამდვილეში ამ გაგებას მოსაუბრის სახეზე ვერც ვხსნი და ვერც გამოვიცნობ, არამედ ვხედავ მას.

მაგრამ გაგება, შეგვეპასუხებიან, არის აქტი სულიერი მშენისა და მას ვერ ხედავენ! რასაკვირველია, სულიერმშენი მარტო თავისთავად არ ჩანს, მაგრამ იგი მოჩანს სახის გამომეტყველებასა და მიმიკაზე. იგი ამ გამომეტყველების უკან კი არ იმყოფება, არამედ მასში. მიმიკა არის გამოხატულება; ეს უკანასკნელი შუალედური რგოლით ახორციელებს თანდასწრებას იმისას, რისი გამოჩენაც თავისთავად შეუძლებელია. ადამიანის პირისახე არის მშენის გამოჩენა, ხილულად გამხდარი სული. ჩვენი თვალი არ წარმოადგენს მხოლოდ ფიზიოლოგიურ ორგანოს, არამედ არის კავშირი, რომელიც ვრცელდება უჯრედებისა და ოპტიკური მოწყობილობებიდან აზრის ამთვისებლობამდე. რასაც ანატომი თვალზე იკვლევს, არის მხოლოდ მექანიზმი. შესაბამისად, ხედავ წარმოადგენს. მრავალშრიან აქტს, რომელიც მოიცავს ფიზიკურ და ქიმიურ პროცესებს, შეგრძნებებს, სურათის შთაბეჭდილებებს და ასე

1. აქ ავტორი ძალზე უახლოვდება ინტუიტივიზმის ფილოსოფიურ მოძღვრებას. [მთარგმნ. შენიშვნა].

შემდეგ გამოძეტყველების მომენტების, მათი სულიერ-მშენებელი შინაარსების გაგებად, რომლებიც მათში ცხადდება.

ამგვარად, თუკი ადამიანური თვალი სამყაროზეა მიმართული, მაშინ, პირველ ყოვლისა, იგი ხედავს ოპტიკურად დასანახს, ყოველივე იმასთან ერთად, რაც მასში მოსჩანს გამოხატულების განსხვავებული პროცესების მეშვეობით. მაგრამ ეს ჯერ კიდევ არ არის მთლიანობა. მას შემდეგ, რაც ყველა კითხვაზე პასუხი გაცემულია, როგორც ისინი სხვადასხვა მეცნიერებებმა განავითარა, ხედვა სამყაროსი ჯერ კიდევ არ არის ამოწურული. ბუნებრივი თვალი კიდევ უფრო მეტს ხედავს.

ხეს, მაგალითად, გააჩნია ესა და ეს გარკვეული ბოტანიკური თვისებები, სამეურნეო მნიშვნელობა, მხატვრული სილამაზე და ასე შემდეგ. როდესაც ყოველივე ითქმება, რაც ამ მიმართულებით შეიძლება ითქვას, რჩება კიდევ რაღაც: იგი ახდენს შთაბეჭდილებას, გულისხმობს მეტს, ვიდრე თავისი ემპირიული არსებობის მიხედვით არის; ასევე, მოიცავს დამკვირვებელს და დამკვირვებელი თავისებური მოძრაობით, უშუალო, არსებულის გავლით, მის ზემოთ სხვა სივრცეში, სხვა აზრობრივ დამოკიდებულებებში შეჰყავს. ხე არის წარმავალი, მაგრამ მიუთითებს წარუვალზე. იგი არის არასრულყოფილი, ნამსხვრევი, მაგრამ ყოველივე იმით, რასაც წარმოადგენს, ეხება რაღაც სიმრთელეს და სრულყოფილებას. იგი არის არასაკმაო, გრძნობათა მოთხოვნილებას შეუსრულებელს ტოვებს, მაგრამ მეტყველებს რაღაცაზე, რაც ღრმად და საბოლოოდ აკმაყოფილებს, ის არის ბედის ანაბარად მიგდებული, მაგრამ ზურგს უკან ჰყავს მარადიულად უსაფრთხო, რომელსაც თავად ძალუძს თავშესაფრის მიცემა. ამ მარადიულს იგი უბრალოდ თავად არ წარმოადგენს; მაგრამ იგი შედგება მისგან და მისკენ არის მიმართული.

ყოველივე ამას განვიცდი. მისგან ვარ გაოგნებული. გაოგნებული არა რომელიმე სუბიექტური მოსაზრებიდან, გაურკვეველი წინათგრძნობიდან, პოეტური განმარტებიდან, არამედ - რაღაც სერიოზულიდან. ეს არის საგნის ნამდვილი აღქმა; ძველად გამოსახატავი, რთულ

პირობებთან დაკავშირებული, მაგრამ ისევე ობიექტურად „მომცემი“ როგორც ის, რომლისგანაც სხვა ადამიანის სულიერ გაგებას მოვიპოვებ მისი მიმოქისა და სახის მღელვარების მეშვეობით.

ყოველი საგანი თავის თავს ადასტურებს როგორც სინამდვილეს და არსებითს; მაგრამ, ამავე დროს, გვაგრძობინებენ, რომ ისინი არ წარმოადგენენ საბოლოო მიჯნას, პირიქით, რომ ისინი წარმოადგენენ გამტარ ადგილებს, რომლებიდანაც გვევლინება ჭეშმარიტად საბოლოო და რეალური. მამასადაძე, ისინი არიან გამოხატვის ფორმები, რომლებიც ამ უკანასკნელს ავლენენ. ეს ნიშნავს: ყველა საგანს გააჩნია სიმბოლური ხასიათი. თვალი მათში ხედავს დამახასიათებელ მოძრაობას: რაღაც მათ ზურგს უკან, ან მათ ზემოდან გვევლინება მათი გავლით, მოიცავს სულს და მიჰყავს იგი მათივე გავლით უკან, იქით, საიდანაც თავად მოვიდა. საგნები გულისხმობენ თავის თავს და თავის თავზე უფრო მეტს. ისინი წარმოადგენენ თავდაპირველ - არსებულს და ამავე დროს სიმბოლოს.

2

ეს უკანასკნელ - რეალური, რომელიც საგნის ზურგს უკან ან მის ზემოთ იმყოფება; რომელიც საგნის მეშვეობით გამოიხატება და მისივე მეშვეობით გვესწრება, მაგრამ, აგრეთვე, საგნითვე იფარება და საგნის მეშვეობითვე გვერთმევა; რომელიც ყოველი საგანის მსგავსია და მაინც სხვაგვარია, ვიდრე ისინი, რომელიც ყველა საგანთა მეშვეობით განიმარტება და კვლავ უცნობი, გარემოებისა და მიხედვით გაყალბებული ხდება; რომელიც ყოველ საგანს გადამწყვეტ აზრის სიღრმეს ანიჭებს და მაინც მასში არ ითქვიფება როგორც ჩანს, საბოლოო აზრით, იმას ემთხვევა, რასაც ზემოთ „წმიდა“ ვუწოდეთ.

თავისთავად დასაშვებია, რომ მასში დავინახოთ მეტაფიზიკური, არსების ფორმა, მარადიული სურათი, რომელიც ამგვარადვე მოვლენის ზურგს უკან ან მის ზემოთ იმყოფება, მის აზრს განსაზღვრავს, მაგრამ მას ყველა ადგილზე გადალახავს; ამართლებს და, ამავე დროს, ასამართლებს; აზრობრივი ძალა, რომელშიც სული

საგანთან ერთად შემოდის, რომელშიც საგანი მისთვის იხსნება და იგი საგნისთვის ხდება გასაგები. ეს იქნებოდა, მარტო იგი რომ დასახელდეს, პლატონის ფილოსოფიური გამოცდილება, საიდანაც მომდინარეობს მისი მოძღვრება იდეაზე. მაგრამ ამით საქმე შეეხებოდა მხოლოდ მეტაფიზიკას. რასაც ჩვენი მოსაზრება გულისხმობს, ძვეს იმის მიღმა, რაც იდეას გააჩნია მხედველობაში.

ეს არის ის, რომლის სიმბოლოს თვით იდეა წარმოადგენს როგორც ამას პლატონი ფაქტობრივად გულისხმობს, როდესაც ამბობს, რომ ის არის, შესაბამისად, მარადიული აზრის ფორმა, რომელზედაც ცალკეული გამოსაცდელი საგანი მიუთითებს და რომელიც იგულისხმება გამგები გონების მიერ; მაგრამ თითოეული იდეის ზემოთ და საერთოდ, ყველა იდეათა ზემოთ დგას „agathon“, რაც „სიკეთეს“, პლატონისთვის ღვთაებრივს ნიშნავს. იდეები წარმოადგენენ და მათგან ყოველი განსაკუთრებული გზით

მის გამოხატულებას ან წინათგრძნობას. მხოლოდ ეს ღვთაებრივი სიკეთე წარმოადგენს უკანასკნელ რეალურს, რომელიც ყველა რეალობებში მეტყველებს, მაგრამ ასევე თავს იჩენს შემთხვევით სხეულებრივის ყოველ ელემენტში.

მსგავსია გამოცდილება და განმარტება პირველი დიდი ქრისტიანი პლატონიკოსისა, ავეუსტინესი. მისთვისაც საგნები და გამოცდილების ხდომილებანი, ყოფიერების გათვალისწინებით, კითხვის ნიშნის ქვეშ დგება. ხოლო შემეცნების მხრივ, დახურულ სფეროს წარმოადგენენ. საგნის უკან ან მის ზემოთ იმყოფება მისი „regula aeterna“, მისი მარადიული პირველსახე. იგი ასხივებს თავისი აზრობრივი ძალით „lux mentis“ მის შემყურე სულს და აკყავს იგი საგანთან ერთად იმ სიციხადეში, რომელსაც „ჭეშმარიტება“ ჰქვია. იდეები, თავის მხრივ, ღვთის შემოქმედებით აზრებს წარმოადგენენ და ყველა ერთად, პირველსაწყისურად, ლოგოსში არიან გაერთიანებულნი; ამგვარად წარმოადგენს მათი აზრობრივი გამოსხივება ღვთაებრივ თვითღამოწმებას. პლატონთან მხოლოდ მინიშნებული, ავეუსტინესთან იოანესეული ლოგოსის მოძღვრების შუქში იგი სრულ განვითარებას პოულობს.

ეს გამოცდილება და მისი ამხსნელი თეორია დასავლური სულიერი ისტორიის მსვლელობისას კვლავ და კვლავ იჩენს თავს. ისინი ადვილად გადადიან ფანტასტიკის სფეროში და მაშინ, საგანთა ემპირისტული გრძნობა, ისევე, როგორც რაციონალური აზროვნების გზა, სამართლიანად ეწვევიან მის კრიტიკას. მაგრამ ამით ძირითადი საწყისი გაუქმებული არ არის, რომელიც სინამდვილის გამოცდილების უპირველეს მდგომარეობას განეკუთვნება. ჯერჯერობით კვლავ დაეკმაყოფილდეთ მიღწეული შედეგით.

საგანთა პირვანდობა

1

რაც აქამდე „ნუმინოზურის“ გამოცდილებაზე ითქვა, მომდინარეობს ჩვენი უშუალო ჭვრეტისა და შეგრძნების მეშვეობით. რომ შევადაროთ „ნუმინოზურის“ ეს გამოცდილება ადრეული ისტორიული ეპოქების გამოცდილებას, იმწამსვე შევამჩნევთ, რომ მან ახალი დროის ისტორიის მსვლელობისას თავისებური „შეთხელება“ განიცადა და სწორედ ამიტომ ხდება ქვეყნის სეკულარიზაცია.

ამასთანავე, გამოიყოფა ფიზიკურ-რაციონალური სინამდვილის შრე და განიხილება ყოველივეს მთლიანობად, ყოველ შემთხვევაში, როგორც სამყაროს სინამდვილის სერიოზული რეალობა. რელიგიური არ ქრება; მაგრამ ისიც გამოიყოფა, როგორც სპეციფიკურ-რელიგიური, რომელიც განსაკუთრებულ გრძნობებში, ქცევებში და ქმედებებში („რელიგიის“), განიცდება და მოვლილი ხდება. რელიგიურის ამ გამოყოფის შედეგად, უშუალო რეალობები კარგავენ სიღრმესა და გავლენას. სოციოლოგიური მოწყობილობები, მაგალითად, ოჯახი, საზოგადოება, სახელმწიფო; ეკონომიკური მასშტაბები, მაგალითად, ზომა, წონა, ფული, მიწის საკუთრება, სახნავის ზღვარი; უნარ-ჩვევები და ხელოვნება, ანუ მოღვაწეობა ექიმისა ან პოეტისა, განეკუთვნებიან თავდაპირველად რელიგიურის

სფეროს, დიდხანს ინარჩუნებენ განსაკუთრებულ ღირსებას, მაგრამ საბოლოოდ იქცევიან სავსებით საეროდ. მათი ვარგისიანობა ახლა განისაზღვრება მხოლოდ რაციონალურ-კეთილგონიერით და მარტოღენ-ეთიკურით.

მაგრამ ამით იწყება კრიზისი, რომელიც უფრო ღრმავდება და გამოიხატება იმაში, რომ ნორმა და წესრიგი სულ უფრო და უფრო კითხვის ნიშნის ქვეშ დგება, სანამ არ წამოიჭრება საკითხი, თუ როგორ უნდა დასაბუთდეს ისინი მათი კანონიერებისა და ვარგისიანობის მხრივ. მეორე მხრივ, რელიგიური სულ უფრო „შინაგანი“ ხდება, ღარიბი ამქვეყნიური შინაარსით, ამიტომაც ერთფეროვანი და გრძნობასუსტი ასევე სულ უფრო ნაკლებ შემძლე იმისა, ყოფიერების კონკრეტულ შინაარსებთან შეხებაში მოვიდეს და მათი ფორმირება მოახდინოს.

უკვე ის, რაც საგანთა სიმბოლურ ხასიათზე ითქვა, შემდგომში აღარ შეიგრძნობა. საგნები მოსჩანან უმეტეს შემთხვევებში როგორც მოცემულობები, რომლებიც იმით ამოიწურებიან, რაც უშუალოდ ფიზიკურად აღიქმება და უახლოესი რაციონალური აზრით გასაგები შეიძლება გახდეს. ყოველ შემთხვევაში, საგანს გააჩნია კიდევ ესთეტიკური იდუმალება, მაგრამ ის უშუალო ცხოვრებისეულ კავშირებს არ სცილდება.

შეუადაროთ ამით სახეობა, რათა განსხვავება რაც შეიძლება უფრო მკვეთრად წამოვწიოთ, თუ როგორ განიცდიდა საგანს ანტიკური ადამიანი, როგორ განიცდის მას ჯერ კიდევ პრიმიტიული ადამიანი და გარკვეულ ხარისხამდე - ბავშვი.¹ ჩვენ ეთქვით: ახალ დროში რელიგიური ურთიერთობა იხრება იქით, რომ საგ-

1. არსებითი დახმარების აღმოჩენა აქ პიოლდერლინის პოეზიას შეუძლია, რომელიც, არ ხდება რა ატავისტური, პირიქით, წმინდა და ღიმილი, ანტიკური გამოცდილების ფორმას ახორციელებს. ბუნებრივია, არა ისე, რომ იგი უბრალოდ ანტიკურ, ჩვენ დროში დაბნეულ ადამიანს წარმოადგენდეს. ის დგას ახალ დროში, გააჩნია თავისი რაციონალური, ესთეტიკური და ადამიანური კულტურა. მაგრამ ამ ულემენტებიდან მიიღება განცდის ისეთი ფორმა, რომელსაც ბევრი ბურჟუაზიის მონათესავედ ჩათვლიდა.

ნებს მოსწყდეს და განვითარდეს სულის შიდა სივრცეში, მარტოოდენ აზრებში, გრძობათა განცდებში, ეთიკურ და პიროვნულ გამოცდილებებში. ამ შემთხვევას განსაკუთრებით იქა აქვს ადგილი, სადაც ნაკლებობაა კულტის სამყაროსი, ლიტურგიისა. ამით შეწყვეტილია რელიგიური განმსჭვალვა დროსი და მისი რიტმებისა, სივრცისა და მისი ადგილებისა, კონკრეტული საგნებისა და მოქმედებებისა და წარმოიქმნება მხოლოდ სიტყვაზე ორიენტირებული შინაგანი ცხოვრება. აქედან ჩნდება უქვეყნო, უსაგნო, მოჩვენებითად „წმინდა“, სინამდვილეში კი ძალზე პრობლემატური რელიგიურობა. ამის საპირისპიროდ, ანტიკურ ადამიანთან რელიგიური გამოცდილება განვითარებას პოულობს სამყაროს საგნებსა და სიცოცხლის ხდომილებებში.

ეს არ გულისხმობს, რომ ანტიკურ ადამიანთან, შესაბამისად, პრიმიტივთან და ბავშვთან დაძაბულობა მოხსნილია, ერთი მხრივ, „სხვასა“, ნუმინოზურსა და მეორე მხრივ ნაცნობს, ემპირიულს შორის; მაგრამ ეს დაძაბულობა თავის თავს თვითონ ახორციელებს სამყაროსა და ცხოვრების სინამდვილეზე. საგანი შეიძლება, ასევე, მარტოოდენ ემპირიულად გამოვცადოთ; მაგრამ მაშინ ის არანამდვილი იქნება. ზოლო თუკი მასზე ან მისგან იღუმალებით მოცული გამოანათებს, გახდება იგი სრული, გამოაშკარავდება მისი აზრი, იმატებს მისი არსის ძალა. საპირისპიროდ: ღვთაებრივი, „theion“, არის იღუმალებით მოსილი, მოსული სხვა მხრიდან, რომელიც, შესაბამისი სიტუაციის მიხედვით, საზეიმოდ განაწყობს, აღაფრთოვანებს, შიშით მოიცავს; მაგრამ იგი განვითარებას პოულობს საგანზე, ხდომილებაზე, ამქვეყნიურ ადამიანურ სინამდვილეზე. მაგალითად, ხე წარმოადგენს, ხილულ, თავისი ბოტანიკური თვისებებით განსაზღვრულ, სხვადასხვა მიზნებისათვის გამოსაყენებელ ბუნების საგანს. იგი შეიძლება მხოლოდ ემპირიულად მივიღოთ ფხიზლად და გამოთვლით. მაგრამ მაშინ ის არ იქნება ნამდვილი ხე, არამედ რაღაც შეზღუდული, არასრულყოფილი, მაგრამ საკმარისია რაიმე საბაბი, და ზდება შეხება. მაშინ ხე, იღუმალებით მოსილი, უეცრივ აღიმართება აქ. როდესაც ეს მოხდება,

იგი გაურკვეველობაში არ გაბუნდოვანდება; იგი არ გახდება ფანტასტიკური, როგორც ამას ადგილი ექნებოდა ახალი დროის ადამიანთან, არამედ იგი ინარჩუნებს თავის ყველა განსაზღვრებას. მაგრამ მათში „სხვა იქნებოდა თანდასწრებული“; ჩნდება ღვთაებრივი. სწორედ ამის მეშვეობით ხდება ის საერთოდ მხოლოდ თვითონ; საერთოდ მხოლოდ მთლიანი ხე. მას გააჩნია არა მარტო საერო, არამედ სრული სინამდვილე. როგორც ასეთს, მას აქვს ძალაუფლება, რომელსაც ძალუძს ადამიანზე ზემოქმედება და განიცდის ინტენსივობის შესაბამისად, შიშითა და გაცეცებით იპყრობს, ეუფლება და იმორჩილებს.

ეს ხდება განსაკუთრებით მაშინ, თუკი - Walter f. Otto-მ თავის ანალიზში ჰომერულ რელიგიურობაზე ეს კლასიკურად გადმოსცა¹

საგანი თავის ოპტიმუმს უახლოვდება, სავსებით მწიფე და ნათელი ხდება; მაშინ არის იგი „ღვთაებრივი“. ან თუკი რომელიმე პროცესი კრიზისში შედის და გადაწყვეტილება ახლოვდება; მაშინ ტროას წინ გამართულ ბრძოლაში უეცრად ათენა დიომიდეს გვერდით დაუდგება და მისი ქმედება ღვთაებრივი ხდება. სინამდვილე ამისაგან არ ხდება ნაკლებ სერიოზული, ღრმა, ზუსტი, არამედ პირიქით - მხოლოდ ახლა ხდება იგი სრული და გამოცდილების დამაარსებელი. ამგვარად, ღვთაებრივი სახეზეა, ხელშესახებია, დასანახია; არა საზოგადოდ, არამედ აქ, ამჟამად, ამ ხდომილებაში. აქედან უკვე გასაგები ხდება ახალი დროის ადამიანისათვის ჰომეროსთან გასაკვირი ხმარება სიტყვისა „ღვთაებრივი“. იგი შეიძლება, ყველაფერს შეეხოს: ადამიანს, ბრძნულ გამოთქმას, ხელოვნებას, სანდლებს. ხშირად საქმე ეხება მხოლოდ უცვლელ ზედსართავ სახელს; მაგრამ ძალდაუტანებელი ხმარება მიუთითებს მის საფუძველში მდებარე სერიოზულზე, სადაც მოცემული საგანი, იმის მეშვეობით, რომ იგი „სხვისგან“ ამოდის, მთლიანად „თვითონ“ ხდება; მაგრამ იდუმალებითმოსილი სხვა თავისთავს საგანში განსაზღვრავს.

1. საბერძნეთის ღმერთები, 1929.

ამ პროცესში საგანი მოიპოვებს რელიგიურ მნიშვნელობასა და ძალას. მას შეუძლია, ისე გაიზარდოს, რომ ადამიანი დაიმორჩილოს; ადამიანი ემონება მის სურვილსა და საშინელებას. მაშინ იშვებიან „ღმერთები“. სიტყვა არ გულისხმობს ეს აქვე რომ გავარკვიოთ - მრავლობითს იმისას, რასაც ქრისტიანული სიტყვა „ღმერთი“ აღნიშნავს. მისი ნამდვილი აზრი მხოლოდ მითის ანალიზის დროს გახდება ცხადი.

2

ახალ დროში რელიგიური გამოცდილება ვითარდება სხვა მიმართულებით. შუა საუკუნეების დასასრულიდან, როგორც უკვე ითქვა, იგი ხდება სულ უფრო და უფრო „შინაგანი“. იგი შორდება სამყაროს საგნებს, ცხოვრების კონკრეტულ ხდომილებებს და მათ ნაცვლად ხორციელდება სიტყვებში, აზრებში, სულიერ განცდებში - განსაკუთრებით იქ, სადაც კულტის ელემენტი იკარგება და მის მოჩვენებით საგნობრიობას უპირისპირდება ასევე მოჩვენებითი, მარტოოდენ სიტყვის „წმინდა“ სულიერება, ან ზნეობრივი, ან, ყოველ შემთხვევაში, მუსიკალური ქმედება.

ამაში დაინახეს წინსვლა უმაღლესი რელიგიურობისაკენ. მაგრამ ამკარა ხდება, რომ ეს განვითარება თავის თავში დიდ საშიშროებებს შეიცავს. რასაკვირველია, განცდის იმ ფორმაში, რომელიც ანტიკურობაში ბატონობს და რომელიც ჯერ კიდევ შუა საუკუნეებზე ახდენს ზეგავლენას, და ქრისტიანული თვალსაზრისით ძვეს საშიშროება წარმართობისა; მაშასადამე, იმის საშიშროება, ამქვეყნიურ საგნების ბატონობის ქვეშ მოქცეულებმა, ამქვეყნიურობას რელიგიურადაც რომ დავემორჩილოთ.¹ მაგრამ ახალი

1: უკვე ამის გაგება დღევანდელი ადამიანისათვის არ არის ადვილი. ჩვენ უნდა გვეფიქრა, რომ ამქვეყნიურისადმი მორჩილება შეიძლება მხოლოდ რელიგიის უარყოფით, ან ამქვეყნიურისგან დისტანცირება შესაძლებელია მხოლოდ რელიგიის მოპოვებით. სინამდვილეში „ღმერთები“, ქრისტიანული თვალსაზრისით, წარმოადგენენ ამქვეყნიურის და მისი აზრის სფეროებისადმი რელიგიური მორჩილების გამოხატულებას.

დროის გამოცდილების ფორმაში ძვეს ამ საშიშროების საპირი-სპირო პოლუსი: რელიგიური განცდა ამქვეყნიურს თავისი თავიდან აძევებს და უამქვეყნიურ-უძღური ხდება; რელიგიური აქტი ცხოვრების გვერდით მიედინება, შესაძლოა, მას ხელსაც უშლის, და საბოლოოდ რელიგიურის უარყოფა, ათეიზმი, განიცდება როგორც განთავისუფლება.

სამყაროს სინამდვილეში რელიგიური ვალენტობის აღწერილ შეთხელებას გააჩნია შედეგები მთელი ყოფიერებისათვის. ზემოთ იყო ნათქვამი, რომ საგნებმა, პროცესებმა, წყობილებებმა სამყაროში და ადამიანურ ცხოვრებაში მხოლოდ რელიგიურიდან მოიპოვეს მთელი თავიანთი სინამდვილე. არსებულს, რაც არ უნდა იყოს ის, მხოლოდ ნუმინოზური ელემენტი ქრისტიანული აზრით თუ ვიტყვით ფაქტი, რომ ის ღმერთის მიერაა გააზრებული, შექმნილი და განმსჭვალული აძლევს სისრულეს, ანიჭებს აზრის მთლიან მოცულობას და სინამდვილის სიმკვრივეს. შესაბამისად, გამოცდილება, რომელსაც ადამიანი არსებულისაგან იძენს, ადამიანის უნარითვე ხდება განსაზღვრული, თუ რამდენად შეუძლია მას არსებულის რელიგიური ვალენტობის შეგრძნება. რაც უფრო ინტენსიურია ეს შეგრძნება, მით უფრო მძლავრი ხდება განმცდელისათვის არსებულის აზრი და სინამდვილე, მით უფრო სავსე - სამყაროს სფეროები, მით უფრო სერიოზული - მისი დამოკიდებულება ყოფიერებასთან.

თუკი საქმე ამგვარადაა, მაშინ რელიგიური ვალენტობის შეთხელებამ ადამიანის დამოკიდებულებას სამყაროსთან, სხვა ადამიანებთან, საკუთარ ცხოვრებასთან ზიანი უნდა მოუტანოს. ფაქტობრივად, დასახელებული შეთხელების წინსვლასთან ერთად ქვეითდება ასევე ყოფიერების აზრი. ყოველივე ხდება ნაკლებმნიშვნელოვანი. ყოველი გრძნობისმიერი ფორმა კარგავს შთაბეჭდილების ძალას. წესრიგი და ნორმები კარგავენ უნარს - სინდისზე ზემოქმედებისას. ხდება უშუალო გრძნობის გაცივება, რომელსაც დერეალიზაციამდე შეუძლია სვლა.

ამ კავშირებში გარკვევა გვეხმარება კრიზისების უფრო ზუსტ გაგებაში, რომლებიც ჩნდება დღევანდელი ადამიანის სამყაროსთან

დამოკიდებულებაში: მის ურთიერთობებში სხვა ადამიანებთან, საგნებთან, ქმნილებებთან, სახელმწიფოსა და კანონთან და ასე შემდეგ. კრიზისები წარმოიქმნება, პირველ ყოვლისა, შესაბამისი სტრუქტურული ან ფუნქციონალური სახეობის სიძნელებიდან. მაგრამ ისინი განსაკუთრებით რთული იმის მეშვეობით ხდებიან, თვით უიმედო სახესღებულობენ იმის გამო, რომ ამხსნები, დამაკავშირებელი, აზრისა და ყოფიერების უზრუნველყოფი ძირითადი ელემენტი, რელიგიური, ქრება.

თაობათა ცვლის პროცესები და მათი წესრიგები

1

ზემოთ საუბარი იყო საგნებზე, რომლებიდანაც შეიძლება აღიძვრას რელიგიური გამოცდილება. ამათ გარდა საამისოდ განსაკუთრებით მნიშვნელოვან საბაბს იძლევა ადამიანთა თაობების ცვლის პროცესები; ისევე როგორც მათგან გამომავალი პერსონაჟები და წესრიგები. ამას, პირველ ყოვლისა, განეკუთვნება თავად ადამიანის უშუალო ვიტალური და სიყვარულის ძალა; სქესთა ლტოლვა ერთმანეთისადმი და მიდრეკილება ნაყოფიერებისადმი, როგორც ამას ადგილი აქვს ეროსის განცდებში, ჩასახვისა და შობის პროცესებში მეორე მხრივ, მათ ანტივალენტობას ისინი პოულობენ სიკვდილის შემთხვევაში, რომლის მიმართებას ეროსთან ყოველთვის გრძნობდნენ.

ამ იმპულსთა ძალა, მათი გამოუთვლელი და ბედის გამომძერწი ძალმოსილება, მნიშვნელობა, რომელიც მათ გააჩნიათ გვარისა და ხალხის შემდგომი არსებობისათვის - ყოველივე ეს უშუალოდ შეგრძნობილი იქნა, როგორც იღუმალებითმოცული. მის სფეროში შესრულდა თავდაპირველი რელიგიური გამოცდილებები.

ამგვარად, მათ ასევე განსაკუთრებული როლი ითამაშეს რელიგიის ისტორიაში. 'მათგან და მათ ირგვლივ აღმოცენდა დიდი მითები და

მთელი სამყარო რელიგიური ჩვევებისა, სიმბოლოებისა და წესებისა. მათი რელიგიური მნიშვნელობა იგრძნობა აგრეთვე აწმყოშიც; მაგრამ ისინი სულ უფრო სწრაფად და სრულად წყვეტენ არსებობას.

ამ იმპულსთა მიერ განსაზღვრული დიდი კავშირიდან წინ წამოიწევა ისეთი პერსონაჟები, რომლებშიაც ეს ძალები კონდენსირებას განიცდიან; მაშის, როგორც ჩამსახველის, მფარველის, მომწესრიგებლის; როგორც იარაღის მატარებლის და ავტორიტეტის მქონის. მის საპირისპიროდ დედის, როგორც ორსულობის, ღამბაღებლის, მკვებავის, მომფრთხილებლის. ორივეს მიერ აშენებული და მათი მფარველი სახლი, მისი ცენტრალური ადგილით კერით. პოპულარობა გრძელდება კოსმიურში, როდესაც ზეცა განიხილება მამობრივ უპირველეს ძალად, ხოლო მიწა „დიდ დედად“ (ჩვენებური „დედამიწა“, ვ.რ.), რომელთა შეკავშირებიდან აღმოცენდება სიცოცხლე თავისი წესებით, წელიწადის დროთა ცვლილებებით. სრული სიახლე გამოცხადებისა იმაშიც ჩანს, რომ როგორც თავად ღმერთი, ასევე მისი დამოკიდებულება სამყაროსთან სქესობრივისადმი ყოველგვარი სერიოზული მიმართებისაგან თავისუფალია, მიუხედავად ყოველგვარი მეზობლობისა წარმართული ნაყოფიერების კულტებთან. წარმოდგენები საპატარძლო-საქორწინო დამოკიდებულებებზე ღმერთსა და ადამიანს შორის, რომელიც თავს იჩენს როგორც წერილში, ასევე მისტიკური გამოცდილებისას, ამას არ ეწინააღმდეგება, რადგან მათ გააჩნიათ სავსებით სიმბოლურ-სულიერი ხასიათი. როგორც კი თავს იჩენენ გრძნობადი მომენტები, ისინი მანიშნებელნი არიან გადაგვარებისა. რელიგიური სიყვარულის კავშირის ინტენსივობის დროს ამდაგვარი გზიდან გადაცდენის საშიროება რომ ყოველთვის არსებობს, ცხადზე უცხადესია.

შემდგომი პერსონაჟი, რომლიდანაც შეიძლება აღიძრას რელიგიური გამოცდილება, არის ბავშვი. მისგან იწყება ახალი სიცოცხლე; ამავე დროს, მშობლები მასში გრძნობენ საკუთარი სიცოცხლის გაგრძელებას. მისი მეშვეობით გრძელდება ოჯახი, შესაბამისად გვარი. ამით გარანტირებულია შთამომავლობა და კოლექ-

ტივი. ასევე არ შეიძლება ბავშვის მოვლინება იძულებით მოხდეს, არამედ იგი წარმოადგენს საჩუქარს თავდაპირველი სფეროდან.

საბოლოოდ არ უნდა დავივიწყოთ ის პერსონაჟი, უმწიკლო ადამიანი, რომელში ვიტალურ ძალას ჯერ კიდევ ყველა შესაძლებლობა წინ აქვს, მაგრამ ან პიროვნულ ანდა კულტის მიერ განსაზღვრულ გადაწყვეტილებას თავის თავში კეტავს მას გამოვლენის საშუალებას არ აძლევს.

ყველა ამ ძალას, პროცესს და პერსონაჟს, თავიანთ ბედის გამომძიერწ და სიცოცხლის მომწესრიგებელ ძალებში გააჩნიათ იღუმალების ხასიათი. მისი შენახვა და გაფრთხილება წარმოადგენს ღვთისმოსაობის უპირველეს ფორმას, რომელიც სიცოცხლეს ინახავს; მისი დაზიანება არის მკრეხელობა, რომელიც ყოველივეს საფრთხეში აგდებს.

2

ნათქვამი ძალაშია ენერჯიათა და სტრუქტურათა მიმართაც, რომლებიც საზოგადოების შენებას განსაზღვრავენ. მასში იფურჩქნება სიცოცხლე; შესწევს უნარი, უცხო მუქარის წინაშე თავი დაიცვას, მაგრამ ასევე თავად გადავიდეს შეტევაზე და დაპყრობაზე. იგი პოულობს თავის წესრიგს კანონსა და ზნე-ჩვეულებაში; მმართველობის, სამართლის, ბრძოლის წარმართვის ფუნქციებში და ასე შემდეგ. განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა მეფე; რელიგიათა ისტორია გვიჩვენებს, რომ მისი პიროვნება ერთ-ერთ ძირიად ფორმას წარმოადგენს „მხსნელის“ წარმოდგენის შესაქმნელად.

სოციალური წყობილებები განიცდებიან ვარჯისიანად და სავალდებულოდ: მათ გააჩნიათ უმაღლესობა. ამ უმაღლესობის მიმართ აღიძვრება რელიგიური მოწიწება; ის თვით წარმოადგენს რელიგიურ ფენომენს, როგორც ეს გამოიხატება მითებში კომუნის ღვთაებრივი დაფუძნების, კანონთა გაჩენის, მეფის წარმოშობის შესახებ. ეს რელიგიური ელემენტი წარმოქმნის სანქციას, ადრეული სოციალური წყობის მოძრავ ძალაუფლებას და დიდხანს რჩება აგრეთვე ქმედითად მათ ისტორიულ ცვლილებებში. გასუ-

ლი საუკუნის ბოლომდე, წარმოდგენა ღვთაებრივ მადლზე იძლეოდა ნამდვილ გარანტიას მონარქიისათვის. მაგრამ აგრეთვე სხვადასხვაგვარი დემოკრატიები, პირველ ყოვლისა, ამერიკული, ეყრდნობიან რელიგიურ მომენტებს, თავიანთი ვარგისიანობა რომ დაასაბუთონ როგორც ეს დამახასიათებელია, როდესაც გადამწყვეტი აქტი სოციალურ-ზნეობრივი ვალდებულებისა, სახელდობრ, ფიცი, მხოლოდ რელიგიურიდან ხორციელდება. უღრმესი საფუძველი ახალი დროის სოციალური და პოლიტიკური კრიზისებისა მდგომარეობს იმაში, რომ შინაგანი ვალდებულება სულ უფრო სუსტი ხდება, რადგან რელიგიური მომენტი მისგან გამქრალია.

სხვა ადგილი რელიგიური გამოცდილებისა ძვეს სოციალურის საპირისპირო სფეროში, სახელდობრ, ინდივიდუალობის თვითგანცდაში. ამ დროს შეიძინევა, რომ ინდივიდუალობა თავისი თავიდან იქმნება, და მეორე მხრივ, ქმედების მრავალფეროვნება მის შუაგულს უკავშირდება. იგი გრძნობს შინაგან სიღრმეს, რომლის დეფინირება შეუძლებელია, მაგრამ თავის თავს მთელი სიცოცხლის მანძილზე წარმოაჩენს და ბედის შემქმნელია. მას ესმის სინდისის ხმა, რომელიც გარემოცვის მოთხოვნილებების, ასევე საკუთარი მიდრეკილებების იმპულსთა წინააღმდეგ ზღუდეს აღმართავს. იგი გებულობს სულიერი პროდუქტიულობის პროცესებს, ხელოვნებისეულ ინსპირაციებს, პარაფსიქოლოგიურ გამოვლენებს და ასე შემდეგ. ყოველივე ეს, რაც მოიცავს დაბადების შეუცნობლობას, რომელიც ინდივიდუუმს ყოფიერებაში ამკვიდრებს, და სიკვდილს, რომელსაც იგი მიუწვდომელში გადაჰყავს, წარმოადგენს საბაბს რელიგიური განცვიფრებისა და ნუმინოზური შეძვრისათვის. საამისო საბაბია აგრეთვე პიროვნება, როგორც ასეთი; ფაქტი, რომ ცალკეული ადამიანი თავის თავში დგას, თავის თავს ფლობს და სიმრავლის მიუხედავად, თავს ერთადერთად, შეუცვლელად და გაუნადგურებლად მიიჩნევს; რომ მას გააჩნია თავისუფლება, საწყისი ძალა და პასუხისმგებლობა, თავად არის იღუმალე-ბითმოსილი და ქმედობს სიცოცხლის ყველა ხდომილებაში.

ამ ფაქტებიდან აღიძრა ძალზე ინტენსიური რელიგიური გამოცდილებანი. მათგან მომდინარეობს რელიგიური წარმოდგენები იმ სფეროზე, რომლიდანაც დაბადებული მოდის და, სადაც გარდაცვლილი მიდის; რელიგიური წარმოდგენები შინაგანი სიღრმის კავშირზე ტრანსცენდენტურთან და ბედთან; სინდისზე, როგორც ღვთაებრივის ხმაზე და სამსჯავროზე როგორც ანგარიშგებაზე მორჩილებისა და დაუმორჩილებლობისათვის... აგრეთვე ამ გამოცდილებების შესახებ უნდა ითქვას, რომ ისინი ღრთა განმავლობაში სულ უფრო ქრებიან და ამის მეშვეობით სიცოცხლე ფერმკრთალდება. პიროვნული ინდივიდუალობა კარგავს თავის საკუთარ მნიშვნელობას და ხდება ეკონომიკურ-ტექნიკური კავშირებისა და სახელმწიფო ძალაუფლების განკარგულებაში მყოფი. ეს ხდება იმიტომ, რომ ადამიანი ამ საშიშროებას შესაბამის წინააღმდეგობას არ უწევს, რადგან, როგორც ჩანს, რელიგიური გამოცდილება მის მიერ განიცდება შემაწუხებელ სიმძიმედ და ამ სიმძიმის მოშორება მას განთავისუფლების გრძნობას აღუძრავს.

კვლავ საპირისპირო პოლუსზე რომ გადავიდეთ: ადგილი რელიგიური გამოცდილებისა არის უნივერსუმის განცდა, რომელიც ინდივიდუალური ყოფიერების წინაშე აღმართულა. უნივერსუმი წარმოადგენს სივრცის სიდიდეს, ღროის განუზომლობას და კოსმიური პროცესების ძლიერებას; კაცობრიობის თვალუწვდენლობას და მისი ისტორიის ძალმოსილებას ერთი სიტყვით, საყოველთაო ყოფიერებას, რომელიც ინდივიდუალურ არსებობას უპირისპირდება. მისგან შეიძლება ელემენტარული ძალით რელიგიური გამოცდილებები აღიძრას: დიდი გრძნობები უნივერსუმის - იდუმალებისა, როგორც ეს გამოიხატება ირგვლივ მყოფი სამყაროთი და ისტორიის საბედისწერო მსვლელობით.

ამ გამოცდილებებიდან აღმოცენდება ღრმააზროვანი მითები; ისევე, როგორც პანთეისტური სამყაროს სურათები, ისტორიის კონსტრუქციები და უტოპიები. მაგრამ ისინი თანდათანობით სულ უფრო სუსტდებიან და ყოფიერება ხდება საერო. უნივერსუმი გადაიქცევა მეცნიერულად გამოკვლეულ და ტექნიკურად გამოყენე-

ბულ ბუნების ძალთა კავშირად; ისტორიის იღუმალეებით აღსავეს შემთხვევები თავიანთი ძაღლითა და ბეღით ხღება საფუძველი პო-ლიტიკური გამოთველებისა.

3

ყველა ამ ადგილზე, იქნება ეს შინაგანი სიღრმე, უნივერსუმი, სინდისი და ა.შ. რელიგიური გამოცდილებები განზორციელდა უძლიერესად, მთელი ყოფიერების განმსაზღვრელი ინტენსივობით. ახალ დროში ისინი რომ ქრებიან ამ პროცესის მნიშვნელობამ უნდა მოგვიტევოს განმეორებები - ყველა ეს პროცესი, პერსონაჟი, მიმართება, წესრიგი სულ უფრო და უფრო რომ განიხილება რა-ციონალურისა და მიზნობრივის პოზიციიდან, წარმოადგენს უღრ-მეს მიზეზს შემაშფოთებელი ყოფიერების კრიზისისას, რომელშიც ჩვენ ვდგავართ. განმანათლებლობა ზეიმობდა იმის გამო, რომ ადა-მიანი თავს აღწევს პირველად რელიგიურ გრძნობებს და მისგან გამოძდინარე შევიწროვებას და ყოველივეს დაძღვევა ძალუმს გო-ნებით, საკუთარი ინიციატივით და მიზნობრივი დაგვემით; მაგრამ ეს სიხარული გამოაშკარავდა, როგორც ტრაგიკული ირონია. რასაც თავისუფლებისაკენ უნდა წავეყვანეთ, სინამდვილეში აფერმ-კრთალებს ყოფიერების სუბსტანციას, აბნევს თავისით მოქმედ წესრიგის ძალებს, აქრობს მისი გრძნობის უშუალო სიცხადეს, ადამიანს ქმნის უუნაროდ, თავის თავში იღვეს და თავის ყოფიე-რებას შინაგანად აფორმებდეს და აყენებს მას ძაღლის განკარგუ-ლებაში.

ტოტალიტარიზმის პოლიტიკური სისტემა ამ პროცესების გარეშე შეუძლებელი იქნებოდა. ცუდად ესმით მისი არსი, როდესაც მას ერთ რიგში აყენებენ ძველ მონარქიასთან, თუნდაც, მის აბსოლუტისტურ ფორმასთან. მისი წინაპარი ტირანიაა, რომელიც ყოველთვის ბოროტქმედებად განიცდებოდა. მაგრამ ბოროტმოქმე-დების გრძნობა, თვით რელიგიური რეაქციაც, ქრება და ტოტალი-ტარული სისტემა სულ უფრო და უფრო განიცდება, როგორც ყოფიერების მდგომარეობის მეშვეობით მოცემული ფორმა წყობი-

ლებისა.¹ ეს სისტემა, თავის მხრივ, აკეთებს ყველაფერს, რათა ყოველგვარი რელიგიური გრძნობა მოსპოს. გამოვა თუ არა საშინელი წრიდან თავის დაღწევა, არსებითად წარმოადგენს ჩვენი მომავლის ისტორიულ პრობლემას.

აქ უნდა დაუპირისპირდეთ ერთ აბსურდულ განმარტებას, ახალი დროის ფუნქციონალიზმს. ის გვევლინება მრავალგვარ ფორმაში: როგორც ბიოლოგიზმი, ფსიქოლოგიზმი, ისტორიზმი და ეს ყველაფერი, საბოლოოდ, თავს იყრის ტოტალიტარულ მატერი-ალიზმში. ჩვენ პრობლემასთან დაკავშირებით, მისი ძირითადი თე-ზა შემდეგნაირად უღერს: რელიგიური მომენტი იღვიძებს არა მხოლოდ ამ ძალებისა და წყობილებათა განცდიდან, არამედ იგი წარმოადგენს თავად მათ კავშირს. მასში პროეცირებას განიცდის

თავისთავად წმინდა ემპირიული ამ წყობილებათა აზრი ტრანსცენდენტურში. საბოლოო ფორმულაზე დაყვანით: ღმერთი სხვა არაფერია, თუ არა ფაქტი, რომ ოჯახის, სამართლის, სახელმ-წიფოს წყობა საჭიროებს საბოლოო სანქციას. მაგრამ ეს გრძელ-დება მხოლოდ იმდენ ხანს, სანამ ადამიანი არ მიაღწევს თავისი არსების სრულ გაცნობიერებას და ფაქტის შემეცნებას, რომ ეს სანქცია თავად ამ წყობათა აუცილებლობაში მდგომარეობს, და იგი არ საჭიროებს ტრანსცენდენტურზე მიმართვას. თუკი ეს მო-ხდება, მაშინ რელიგიური გაქრება. სინამდვილეში ადამიანი ხელ-ში უყარდება იმ წყობილებებს, შესაბამისად, მათ გაერთიანებას სა-ხელმწიფოში, რადგან არაეითარი ინსტანცია აღარ არსებობს, რომელზედაც მას შეეძლებოდა დაყრდნობა და მისდამი აპელირება.

ხედვის შეცდომა და მცდარი განმარტება აქ ერთად მოქმე-დებს. ისინი ამბობენ: პროცესის მოჩვენებითი სულიერი აზრი სი-ნამდვილეში სხვა არაფერია, თუ არა მის სტრუქტურა, შესაბა-

1. მაგრამ უნდა მივუთითოთ, რომ არსებობს აგრეთვე „დემოკრატიუ-ლი“ ტოტალიტარიზმი; სახელდობრ, იქ, სადაც ბიუროკრატია ბატონობს, პუბლიცისტიკა აზროვნების უნიფიცირებას ახდენს, რეკლამა მოტივაციებში იჭრება და კერძო სფერო სულ უფრო წყვეტს არსებობას.

მისად, თავად ფუნქცია. მაგრამ დღეს გაგება თუკი სიცოცხლისეულად გადამწყვეტია, მაშინ ეს არის ის, რომელსაც ესარჩლება ედმუნდ ჰუსერლი, მაქს შელერი და მათი მოწაფეები: რომ სულიერი არსი რაიმე პროცესისა რალაც სხვა არის, ვიდრე მექანიზმი მისი განხორციელებისა. ექსისტენციალური აზრი სიყვარულის დამოკიდებულებისა არასოდეს არის იდენტური ფიზიოლოგიური ან ფსიქოლოგიური პროცესებისა, რომელშიც იგი გვევლინება, ადამიანის აზრებში აკიაფებული ჭეშმარიტება არასოდეს არის იდენტური ტვინის სტრუქტურებისა, რომლებზედაც მისი შესრულებაა დაფუძნებული. ხელოვნების ქმნილების არსის სისავსე მისი აღმოცენებისას არასოდეს არის იდენტური ფსიქოფიზიკური პროცესებისა. სახელმწიფოს უმაღლესობა არასოდეს არის იდენტური მისი შენებისა და სიცოცხლის მოთხოვნილებებისა. ამგვარად, ასევე რელიგიური გამოცდილება და მასში დანახული ნუმინოზური რეალობა არასოდეს არის შედეგის იდენტური, რომლის მეშვეობით იგი ზემოთ დასახელებულ სიცოცხლის წყობილებებს გარანტიას აძლევს. პირიქით, ყველაფერი დამოკიდებულია იმის შემეცნებაზე რომ რელიგიურის აზრი, ნუმინოზურის რეალობა ვთქვათ ეს მკაფიო სიტყვებით, - ღმერთის სინამდვილე და უმაღლესობა რალაც სხვა არის, ვიდრე - ყველა შედეგი, რომლის მოტანა მას ადამიანურ ყოფიერებასთან კავშირში შეუძლია და შეუძლია მხოლოდ იმიტომ, რომ იგი რალაც სხვას წარმოადგენს.

სამაყროს არა-თავისთავად ცხადობა

1

შემდგომი მნიშვნელოვანი საწყისი ადგილი რელიგიური გამოცდილებისათვის, არის განცდა ყოფიერების არა-თავისთავად ცხადობისა. სიტყვის მნიშვნელობა ღიფერენცირებას განიცდის მრავალ-

ვალი მიმართულებით. მას შეუძლია, იგულისხმოს, რომ ყოფიერება არის უცნაური, პრობლემატური, შემაშფოთებელი, საშინელი, თვით შემზარავი; შეუძლებელია იმის გაგება, თუ რატომ უნდა იყვნენ საგნები ისეთები, როგორებიც ისინი არიან, შეუძლებელია თვით იმის გაგებაც, თუ საერთოდ, რატომ უნდა იყვნენ, ნაცვლად იმისა, რომ არ არსებოდნენ და ასე შემდეგ. მაგრამ ყოველივე ეს ნიშნავს: ყოფიერების გაგება თავად მისგან შეუძლებელია.

ამ გამოცდილებას უშუალო რელიგიური მნიშვნელობა გააჩნია იმდენად ძლიერი, რომ ირელიგიური ადამიანი შეიძლება იმას ვუწოდოთ, ვისთვისაც ყოფიერება თავისთავად ცხადია.

ამ არა-თავისთავად ცხადობის უმარტივესი ფორმაა გამოცდილება საშიშროებისა. წარმოვიდგინოთ ეს უკანასკნელი მის მრავალსახეობაში. აქ ჯერ არიან ისინი, რომელიც ბუნებრივი მიზეზებიდან აღმოცენდებიან: ელემენტარული კატასტროფები, სახიფათო ცხოველები, ავადმყოფობები და ასე შემდეგ. ისტორიის წინსვლის შესაბამისად, ადამიანი სულ უფრო უკეთ იცავს მათგან თავს, მაგრამ საბოლოო გამარჯვებას ვერ აღწევს. ამას ემატება საშიშროებები, მიღებული ადამიანის ადამიანთან დამოკიდებულების შედეგად, როგორებიცაა გაუგებრობა, შური, მტრობა მის ყველა ფორმაში; სოციალური დაპირისპირებანი, პოლიტიკური დაძაბულობები ხალხებს შორის, ომები, რევოლუციები და ასე შემდეგ.

კულტურის წინსვლის განმავლობაში ბუნებიდან მოვლენილი საშიშროებები, სოციალური და ეკონომიკური არეულობით გამოწვეული საფრთხენი გარკვეულ ზომამდე დაძლეული ხდებიან, მაგრამ თავად განვითარებული კულტურიდან, როგორც ასეთიდან, ადამიანს ემუქრება ახალი სახეობის განსაცდელი. ასეთი მნიშვნელობა ენიჭება, მაგალითად, ბუნებისაგან თავის დაცვას, რის შედეგადაც ადამიანი ბუნებას შორდება და არაბუნებრივი ხდება; როდესაც ტექნიკა ადამიანის ბატონი ხდება და მის არსებობას თავის თავში მოიცავს; როდესაც სახელმწიფო თავის თავს თვითმიზნად განიხილავს და ადამიანს საშუალებად და მასალად იყენებს.

ამას ემატება სულიერი ცხოვრების დაზიანება. ის წარმოადგენს უსასრულოდ დიფერენცირებულ მთლიანობას, რომელსაც მრავალგვაროვანი ძალები ატარებენ, ურთულესი სახეობის იმპულსები აღმოაცენებენ, ფაქიზი და უფაქიზესი რეგულირების შედეგად მოწესრიგებულნი ხდებიან. იგი სრულდება მოძრაობაში შიგნიდან გარეთ, ისევე, როგორც გარედან შიგნით; ეს სულიერი ცხოვრება ხორციელდება ზრდაში, აღქმაში, უწყებაში, ქმნილებაში. იგი თავს იყრის ცენტრის გარშემო, რომელიც სხვადასხვაგვარ პროცესებს ერთ ფორმას ანიჭებს. ეს ფორმა მუდმივ ქმნალობაშია და მუშაობს განუზომელი შინაგანი პოტენციიდან, ისე, რომ ჯიანბატი-სტა ვიკოსთან ერთად იმის თქმა შეიძლება, რომ რასაც ადამიანი წარმოადგენს, თავად მისთვის ნათელი ხდება თავისი მოქმედებებისა და ქმნილებებისაგან. ეს მთლიანობა ბიოლოგიურად და ფსიქოლოგიურად ცოცხალია: ქმნადი, შემგობები, ბედისწერის განმცდელი. ის პიროვნულადაც ცოცხალია: მიმართული ჭეშმარიტებაზე, სიკეთეზე, საზრისზე. ყოველივე ზემოთქმული, ამასთანავე, ამბობს, რომ ის ექვემდებარება სხვადასხვა სახის დაზიანებას. სულ უფრო მეტად განვითარებული ფსიქოპათოლოგიის მეცნიერება გვიჩვენებს მათ მრავალგვარობასა და მნიშვნელობას.

შემდგომ არის იღუმალებით აღსავსე მიდრეკილება თავისუფლებისაკენ, ლოგიკურად ისევე დამაბნეველი, როგორც უბრალო განცდისათვის ცხადი. ეს ნიშნავს - ადამიანს თავისი თავი განსაკუთრებული გზით ხელში უჭირავს; რომ იგი თავის საკუთარ ქმედებას ფლობს, თუ როგორ სურს მას მოქმედება და რომ მას ეს ასე სურს. აქედან მომდინარეობს საბედისწერო უნარი ყალბად მოქმედების შესაძლებლობისა. და ეს არა მხოლოდ იმიტომ, რომ ინსტინქტი მწყობრიდან გამოდის, რაც ცხოველსაც შეიძლება დაემართოს და რაც იმის აღმნიშვნელი იქნებოდა, რომ მოცემული ინდივიდუუმი სიცოცხლის უნარიანი აღარ არის, არამედ ყალბად მოქმედების შესაძლებლობის უნარი მას ეძლევა პრინციპულად. შესაძლებლობა ყალბად ქცევისა, ისევე მოცემულია ადამიანის არსთან ერთად, როგორც სწორად ქცევისა, რადგან ის არ მომდი-

ნარეობს ბუნების კავშირიდან, რაც მის ქმედებას ბუნების ფუნქციად გახდიდა და ამით გარანტირებული იქნებოდა, არამედ იგი განსაზღვრულია სულის მიერ და ამიტომ ძალუძს ყოველწამს საგნებთან და ადამიანებთან ყალბ დამოკიდებულებაში შესვლა. მაგრამ გამოცდილება და ისტორია გვიჩვენებს, თუ როგორ ხორციელდება ეს შესაძლებლობა მუდმივად და უძნელესი შედეგებით.

ასევე მომდინარეობს აგრეთვე უღრმესი საშიშროება სხეულეზრივი სიცოცხლისა არა თავად მისგან, არამედ სულიერი მშვივნისგან. ეს საშიშროება ძვეს იმ ზემოქმედებაში, რაც მასზე გააჩნია ყალბი სურვილის შედეგს, გავიხსენოთ, მაგალითად, ჯანმრთელობის დაზიანებები ცხოვრების არასწორი წარმართვით, გადაძაბვით, გადაჭარბებული სიამოვნებით გამოწვეული. ამათ გარდა, ამას იწვევს, აგრეთვე, შეუცნობელის ზემოქმედება. თუ რამდენად ძლიერია იგი, ნათელი გახდება, თუკი გავითვალისწინებთ, რომ თვითნებური პროცესები ადამიანში ცნობიერიდან, ხოლო უნებური - მაგალითად, მთელი ვეგეტაციური სიცოცხლე - შეუცნობლიდან იმართება.

2

მთელი ეს დაზიანებები შეიძენენ მათ ნამდვილ სიმკვეთრეს, თუკი იმ უწესრიგობას გავითვალისწინებთ, რომელსაც ვამჩნევთ ყველგან სიცოცხლისეულ კავშირებში, მაგრამ ამ უწესრიგობაზე მსჯელობისას ჩნდება პრინციპული განსხვავება. ერთი შეხედულება მასში ხედავს დაზიანებებს, რომლებიც „ჯერ კიდევ“ არსებობენ, არასაკმარისობას სრულყოფილების გზაზე. თუკი ადამიანი გონიერულად და საკმაოდ დიდხანს ყოფიერებაზე იმუშავებს, უწესრიგობა გაქრება. ასეთია ოპტიმიზმი მთელ მის ფორმებში. რაც შეეხება რეალისტურ შეხედულებას, მან უწყის, რომ აქ საქმე ეხება არა პერიფერიულ, არამედ ცენტრალურ უწესრიგობას. თუკი იგი ერთ ადგილას დაიძლევა, თავს იჩენს სხვა ადგილზე. ეს უწესრიგობა თავად სახეობაში ჩანს, თუ როგორ არის ის მოწყობილი. ამგვარად უწესრიგო წარმოსდგება, როგორც ძალა, რომლის

დაძლევა ადამიანს საბოლოოდ არ ძალუძს. ამასთან დაკავშირებით ცნება „ქაოსი“ ღებულობს განსაკუთრებულ მნიშვნელობას. მითში მას ყველგან ვპოულობთ: ურჩხულის ფორმებში, რომელიც მძვინვარებს და ანადგურებს; სამყაროსეულ მგელში, რომელიც ყლაპავს მზეს; მონსტრებში, რომლებიც ადამიანს ტანჯავენ. მითიური გმირის მიღწევა, მაგალითად გილგამეშის, პერაკლეს, ზიგფრიდის, ძვეს იმაში, რომ იგი ქაოსის ძალებს იმორჩილებს.

მაგრამ ქაოსის სურათები აღმოცენდება არა მხოლოდ კაცობრიობის სულიდან, არამედ ცალკეული ადამიანიდანაც: პირველ ყოვლისა, სიზმრებში და ნახევრად ბუნდოვან მღვდმარეობაში, რომლებიც საკუთარ ექსისტენციას სულ სხვა კუთხიდან აჩვენებენ, ვიდრე დღის ნათელი ცნობიერება; ან ნევროზულ იმპულსებში ჩნდება ეს ქაოსი, მაგალითად, გრძნობაში, რომ თავი უნდა გადაიგდო უფსკრულში; ან იმის შეგრძნებაში, რომ რაღაც უსახელო გდევნის; ან რაღაც შეუძლებელი რომ უნდა გააკეთო და ასე შეძლეგ. როგორც მწვავე რღვევა, ქაოსური მომენტი თავს იჩენს გამონათულ ავადმყოფობებში, ფსიქოზებში. ამასთანავე უნდა გავიაზროთ, რომ ყოველ ავადმყოფობას აზრი გააჩნია, და მასში ხორციელდება არა მარტო რღვევა, არამედ რაღაც ცხადდება, რაც ჯანმრთელობის მეშვეობით დაფარული იყო.

ყოველივე ამისგან, ყოფიერების გრძნობას საფუძვლად უღვეს შიში. იგი ჩნდება მრავალგვარ ფორმაში: როგორც შიში პრიმიტიული ადამიანისა რაციონალურად ჯერ კიდევ გაუგებრის, აქედან, შემზარავი ბუნების წინაშე; იგი ინდივიდუალურად კვლავ და კვლავ თავს იჩენს ბავშვის შიშში, რომელიც დღის მფარველ კალთას მოშორებული უცხო სამყაროში იმყოფება; როგორც შიში კულტურული ადამიანისა გაუგებრის, მტრულის, ვერაგის წინაშე, რომელიც თავად კულტურაში იგრძნობა; შიში ბედისწერის წინაშე, რომელიც საკუთარი ქმნილებიდან აღმოცენდება; შიში სული-სა, რომელიც გრძნობს, რომ მას ადვილად აწყენინებენ და არ იცის, თავი როგორ დაიცვას გარესამყაროსაგან ეს ყველაფერი გრძელდება დევნის მანიის ნევროზულ ფორმებამდე, დემონთა წინა-

შე შიშამდე და ასე შემდეგ. მაგრამ ამ შიშებს, რომლებსაც ყველას სახელი ეძებნება, ქვენა მდინარებით უერთდება უსახელო, რომელიც სულის საფუძველში ძევს: უბრალოდ შიში, შიში ყოფიერების გამო და ყოფიერების წინაშე.

ყოველივე აქედან ცნობიერებაში მკვიდრდება აზრი, რომ ყოფიერება არ არის თავისთავად ცხადი, ნათლად განსაჭვრეტი, დაცული.

3

გავითვალისწინოთ ის ფენომენი, რომელსაც სიცოცხლისეული ფორმა გვსურს ვუწოდოთ: დამახასიათებელ კავშირს, რომელშიც გაერთიანებულია სხვადასხვაგვარი ძალები, პროცესები, პიროვნული ცხოვრების საგნები. განა თავისთავად ცხადია, რომ ეს ელემენტები მოცემულნი და წესის მიხედვით დაკავშირებულნი არიან?

ავიღოთ, როგორც ნათელი მაგალითი, გარე სინამდვილე. თავად მისგან იგი არ არის ჩემსკენ მომართული. იგი, ჩემს მიმართ, ინდივიდუალურად არსებულისა, გულგრილია; უფრო სწორად თუ ვიტყვით, საგნებს გააჩნიათ საკუთარი აზრის ცენტრი. მაგალითად, ბუნების მასალები არ არიან ისე აწყობილნი, რომ მათგან ჩემი ხელსაწყოები გავაკეთო, არამედ შედიან შესაბამისი საგნის სტრუქტურაში. ხე იმისათვის არ იმყოფება აქ, რომ იგი დაეწვა და გავთბე, არამედ მას გააჩნია თავისი საკუთარი მიზნები. ცხოველი ვითარდება არა იმისთვის, რომ იგი საკვებად გამოვიყენო, არამედ იგი ცხოვრობს საკუთარი ცხოვრებით. სხვა ადამიანები არსებობენ არა იმისთვის, რომ ჩემს გარე სამყაროში რაიმე ფუნქციას ასრულებდნენ, არამედ თითოეულს გააჩნია თავისი საკუთარი ცენტრი და საკუთარ ყოფიერებას იშენებს.

ახლა ვიმყოფებით საგნების წინაშე ცოცხალი და მომქმედი: ვაკეთებ არჩევანს მათ შორის, ვიყენებ, ვამუშავებ, განვალაგებ მათ ჩემს სიცოცხლისეულ სფეროში. ისინი უნდა დავიცვა, რადგან ჩემს ირგვლივ არსებული ყოფიერების კავშირები მუდმივ ერევიან ჩემსაში, მართმევენ მის ელემენტებს. სიცოცხლისეული ინიციატივის დასუსტების ჟამს, როდესაც მგრძნობიარე ვხდები საეჭვოს მიმართ

ჩემს ყოფიერებაში, ჩემს ყოფიერებას ჩემზე ისეთი შთაბეჭდილების მოხდენა შეუძლია, რომ, თითქოს, მშრალი ქვიშით რაღაც ფორმას ვაშენებ, რომლიდანაც მარცვლები გამუდმებით ცვივა. ამ დაშლის საწინააღმდეგოდ და ფორმის შესანარჩუნებლად, საჭიროა ცნობიერის, და უფრო მეტად ქვეცნობიერის დაძაბვა მიღწევა, რომლის სიდიდე ჯანმრთელს, ჩვეულებისამებრ, აზრადაც არ მოსდის.

აქედან აღმოცენდება გრძნობა სიცოცხლისეული დაძაბულობისა, რომელიც წლებთან ერთად იზრდება. უარესი გრძნობა, რომელსაც ძალუძს სასოწარკვეთამდე მიყვანა, გვეუფლება სულით დაცემის, ავადმყოფობის, საძუშაო და შემოქმედებითი კრიზისების დროს. მასში აღმოცენდება გრძნობა, რომელსაც ქაოსი ეუწოდეთ: გამუდმებითი საშიშროება რღვევისა, ჩაძირვისა, გონების დაკარგვისა.

სიცოცხლის ეს დაზიანება და მისი მიღწევისა განსაკუთრებით მაშინ არის თვალშისაცემი, თუკი საქმე ეხება სიცოცხლისეულ დიდ სტრუქტურებს და ძვირფას ქმნილებებს. შევეცადოთ რამდენადმე გავარკვიოთ, თუ ყოველივე ერთმანეთს როგორ უნდა დამთხვეოდა, რომ ჰომეროსისა და დანტეს შედეერთა შექმნა შესაძლებელი გამხდარიყო. წინაპირობა საამისოდ ძალზე მრავალრიცხოვანი იყო; მაგრამ შანსი მათი ურთიერთპოვნისა და თავშეყრისა - ძალზე მცირე; ალბათობა მათი განადგურებისა იყო ისე დამთრგუნველი, რომ განხორციელება „ილიადასი“ და „ღვთაებრივი კომედიისა“ მოსჩანს, როგორც შეუცნობელი წყალობა.

ამის საპირისპირო სურათი მიიღება მაშინ, თუკი რამე, გულდასმით მომზადებული, წარუმატებლობას განიცდის „შემთხვევის“ შედეგად, ანუ აღნიშნული ქმნილების აზრისთვის უცხო მოსვლის შედეგად; თუკი კარგად და ჭეშმარიტად ნაგულისხმევი გაუგებრობას ემსხვერპლა, ან დიდი ქმნილებების შემოქმედებითი შესაძლებლობები ან ისტორიული ქმედებები შედეგს ვერ აღწევენ. ამდგვარი მოვლენები იმ აზრს აღძრავენ, რომ ნამდვილად შეუძლებელია იმის გაგება, თუ ადამიანური ყოფიერება საერთოდ როგორ არის შესაძლებელი.

ეს ფაქტები მიუთითებენ უკანასკნელზე: ადამიანი თავის საკუთარ ყოფიერებაში არ არის გარანტირებული. თავისთავად ცხადი არ არის, რომ იგი არის; რომ იგი ეს არის; რომ მას, როგორც მას, სიცოცხლე და შემოქმედება ძალუძს.

ტყუილუბრალოდ კი არ მეორდება გამუდმებით ხალხთა ფანტაზიებში მოტივი ჯადოსნობისა, რომელიც ადამიანს იცავს. ადამიანი არ არის არსებითად დაცული; და, თუნდაც, იგი განსაკუთრებული კეთილგანწყობით უფრო მეტს წარმოადგენდეს, ვიდრე სხვები, მაშინ მის სიცოცხლისეულ აგებულებაში მაინც გამონახებოდა მომაკვდინებელი ადგილი, საიდანაც განადგურებას შეეძლებოდა შეღწევა გავიხსენოთ აქილევსის ან ზიგფრიდის პერსონაჟები. საშიშროების ქვეშ ყოფნა ძირითადი განსაზღვრებაა ჩვენი ყოფიერებისა. იგი თავის ხატოვან გამოსახვას პოულობს მითიურ პერსონაჟებში, როგორიცაა სისასტიკის ღვთაება; ღმერთების შურში ადამიანის სიცოცხლისადმი, თუკი იგი წარმატებულად მიმდინარეობს; ფატუმის შეუცნობლობაში და ბედნიერების უაზრო თამაშში.

4

აქ სათავეს იღებს ღრმა რელიგიური გამოცდილება: ადამიანი გრძნობს, რომ ყოფიერების განმსჭვალავი უწესრიგობა - პარადოქსულად თუ ვიტყვიot - თავად არ არის „წესრიგში“. ეს არ არის „ნორმალური უწესრიგობა“, იმ სახეობისა, როგორიცაა ოთახი, რომელშიც სამუშაოები ტარდება; ან საწარმო, რომელიც გადაკეთებას განიცდის; ან სიცოცხლის ფაზა, რომელიც წინამავლის დაშლისაგან აღმოცენდება. ასეთი უწესრიგობები გასაგები და დასაძლევია; მაგრამ აქ არის უფრო მეტი და სხვაგვარი. აქ არის უწესრიგობა, რომლის შესახებ ვერ გებულობენ, თუ რატომ არის იგი; პრინციპში, ვერც იმას, თუ როგორი უნდა იყოს იგი.

ამგვარად, რელიგიური ცნობიერების ისტორიაში კვლავ და კვლავ თავს იჩენს აზრი, რომ ეს უწესრიგობა საიდუმლოს წარმოადგენს. იგი მოემართება სულ სხვა სათავიდან, ვიდრე უშუალო სინამდვილიდან, რომელთანაც საქმე გვაქვს მისი დაგეგმვითა

და ორგანიზებით. ჩვენი დროის ცნობიერებაში დამკვირვებელი აღმოაჩენს იმის შეგრძნებას, რომ რაც ამ დროში ხდება, ეს არ არის მხოლოდ ეკონომიკური კრიზისები და პოლიტიკური გადაადგილებები. საშინელი ნგრევები, რომლებიც მოხდა, ცივი არაადამიანურობა, რომელიც იქნა ჩადენილი, გვაიძულებს, მიუხედავად ყოველგვარი განმანათლებლობისა, ამ საქმის მოთავედ სხვა დავინახოთ. საუბარი თუ იქნება აქ საბედისწერო კატასტროფებზე, ან დემონურ ძალებზე, ან ღვთაებრივ გამოცდებზე, ეს უკვე საქმეა უფრო ახლო განმარტებისა. ყოველ შემთხვევაში, შეიგრძნობა რელიგიური მომენტი, რომელიც დანაშაულთან არის დაკავშირებული.

ეს გამოიხატება იმ მოსაზრებებში, რომ ისტორიული მდგომარეობა წარმოადგენს მისი წინმავალი კარგის დაცემის ფორმას. ასე გვიამბობენ მითები და თქმულებები, რომ ოდესღაც საგნები იყვნენ წესრიგში; მაგრამ შემდგომ მოხდა რაღაც, რამაც სამყარო უწესრიგო გახადა, რადგან უწესრიგობა, მიუხედავად ყველა ძალისა და მიღწევისა, საბოლოოდ გაუგებარია და დაუმორჩილებელი. ეს მითები გამოცხადების შუქში წარმოადგენენ, მეტად ან ნაკლებად, ფერმკრთალ და გაბნეულ განხილვებს პირველცოდვისას, რომლის შესახებაც გვაუწყებენ დაბადების პირველი თავები.

საპირისპიროდ, და პოზიტიურად თუ ვიტყვით: ადამიანს, ამ დაზიანებულ ყოფიერებაში არსებობა არ შეუძლია, თუკი რაღაც არ ეხმარება მას. აგრეთვე ესეც არის ძირითადი გამოცდილება, რომელიც მოიპოვება ყველა ხალხებში და ყველა დროში: ადამიანი ძლევს თავისი ყოფიერების დაზიანებას არა საკუთარი შესაძლებლობით, არამედ იგი იმყოფება მფარველობის ქვეშ. მას საკუთარი თავი ხელთ არ უპყრია, არამედ იგი უპყრია სხვას. იგი საკუთარ თავს კი არ წარმართავს, არამედ წარიმართება. იგი საკუთარ გზას კი არ იკვლევს, არამედ ეს გზა მის ფეხქვეშ აღმოცენდება. იგი არსებობს იმ ფორმით, რომელზედაც ითქმება „მიუხედავად“; მაგრამ საბოლოოდ ეს ხდება არა საკუთარი ძალით, არამედ დახმარების, „წყალობის“ შედეგად.

ამას განეკუთვნება ყოველივე ის, რასაც, პოზიტიური აზრით, „ბედნიერებას“ უწოდებენ: სიცოცხლე, ქმედება, იღბლიანი ქმნილება, საკუთრების გამრავლება, უბედურების აცილება, თუმცა, ყოველივე ამისათვის, პრინციპში, არაფრის გაკეთება შეიძლება. ამ ბედნიერებას გააჩნია განსხვავებული ხარისხი ინტენსივობისა და პიროვნული სიახლოვისა. ამბობენ: ვილაცას „ბედნიერების მომტანი ხელი აქვს“; იგი „სუფთად გამოდის“ სიტუაციიდან; საგნები მისთვის „კარგად აეწყო“; მის ქმედებას „მაღლი“ გააჩნია; იგი ცხოვრობს „კეთილი ვარსკვლავის ქვეშ“ - ფენომენები, რომელთა ანალიზს, პირველ ყოვლისა, ფსიქოლოგიური მონაცემების გაგებასთან მიეყვართ; შემდგომ შეიძლება, რალაციის გამოცდილების შესაძლებლობად იქცნენ, რაც არ განეკუთვნება უშუალო ყოფიერების კავშირს, რადგან იგი, როგორც მთლიანობა, საშიშროების ქვეშ იმყოფება. პირიქით, ისინი მომდინარეობენ შესაბამის „ამჟამად და აქ“ ვითარებაში სხვა სამყოფელიდან, „ზემოდან“, ან „შიგნიდან“, რაც ნიშნავს ნუმიწოზურიდან.

ამ ინსტანციას ადამიანი ენდობა; მაგრამ თავად ეს ნდობა არ ემყარება „ამქვეყნიურს“. იგი მას ენდობა არა იმიტომ, რომ გუშინ საქმე კარგად მიდიოდა, ან რომ იგი დღეს თავს ძლიერად გრძობს, ან სიტუაცია რომ ხელსაყრელია, არამედ, იგი მას ენდობა უბრალოდ, წარმატებასა და წარუმატებლობაში. ერთ დღეს ნდობას თუკი ვერ შეძლებს, მას აღარ შეეძლება ცხოვრების გაგრძელება; იგი ჰპოვებს თავის აღსასრულს. ამ ინიციატივასთან დამოკიდებულებას გააჩნია აგრეთვე ნეგატიური ფორმა: შიში, ძრწოლა, თვით შემზარაობა. ადამიანი იმყოფება ზრუნვაში, მას რომ არ მიუახლოვდეს, არ გააღიზიანოს ან შეურაცხყოს.

ამას განეკუთვნება ყველა ის საყოველთაო ისტორიით დადასტურებული გამოცდილება, რომლებიც დაკავშირებულია ბედისწერის ცნობიერებასთან. ისინი შეიძლება იყვნენ დიდი ბუნებისა და მოწიწებისა, და სიმამაცის ეთოსში გამოიხატებოდნენ; გავიხსენოთ ბერძნული ტრაგედია, ან სტოიციზმის მოძღვრება ბედისწერაზე. ისინი შეიძლება სწორ გზას აცდნენ და იმ ცდებზე აისა-

ხონ, რომლებიც ცდილობენ იმ ძალასთან დაახლოებას, მის დამორჩილებას ან მოტყუებას, როგორც მაგიასა და ცრურწმენაში.

რაციონალიზმი ყოველივე ამაში ხედავს იმ ფაქტის გამოხატულებას, რომ ადამიანი თავისი თავის ბატონი ჯერ არ გამხდარა; საგნები საკმარისად არა აქვს შეცნობილი და ათვისებული. როგორც კი ეს მოხდება, ეს გრძნობებიც გაქრება. ადამიანი ყოფიერებისათვის სრულ პასუხისმგებლობას აიღებს თავის ხელში და ყველა ძალას, რომლებიც აქამდე რაღაც ირეალურზე იყო გაფლანგული, ჭეშმარიტ ამოცანებს დაუმორჩილებს.

ამდგვარიც რომ თამაშობს თავის როლს, ესეც სახეზეა. რაციონალური შექცევა და ტექნიკური ათვისება ბევრ საშიშროებას აქრობს; მაგრამ ნამდვილი საშიშროება რჩება, იგი თვით დაცვის მომენტებში აღწევს; გავიხსენოთ კრიზისი, რომელიც დღეს თვით კულტურისადმი ნლობაში იგრძნობა და ერთ ცნებას - მის გარდა ასევე ქცევას კითხვის ნიშნის ქვეშ აყენებს, რომელიც აქამდე ხელშეუხებლად ჩანდა საყოველთაო პროგრესს. კაცობრიობის აღნიშნულ განცდებში, რომლებიც რომელიმე ფორმით ყოველი ცალკეულის სიცოცხლეში მეორდება, საქმე ეხება ჭეშმარიტად „მომცემ“ გამოცდილებას; ყოფიერების სტრუქტურულიდან მეტყველ გახშიანებას. ამაში ელინდება ამ ყოფიერების ძირითადი ხასიათი: არსებითი არა-თავისთავად-ცხადობა. ამისი შეგრძნება ისევე გვეკუთვნის, როგორც შეგრძნება საკუთარი სხეულისა ან საგნებისა ჩვენს ირგვლივ; და მიმართება იმ „სხვაზე“ ისევე განეკუთვნება ჩვენი სინამდვილის ტოტალურობას, როგორც გრძნობები, რომლებიც გვაკავშირებს მეზობელ ადამიანებთან.

მაგრამ თუკი წამოყენებულია მოთხოვნა, რომ ადამიანმა უნდა გადაღახოს გრძნობები „სხვისგან“ მომდინარე ქცევისა, დაცვისა და მმართველობისა და თავის თავს დაეყრდნოს, როგორც ამას აკეთებენ ფოიერბახი, ნიცშე, მარქსი, ჰარტმანი, ფრანგული ექსისტენციალიზმი და ასე შემდეგ, მაშინ მისგან, შესაძლოა, აღმოცენდეს უსამინელესი საფრთხე, რომელიც კი ადამიანს დაშუქრება: დაკარგვა ექსისტენციალური ბაზისისა, და ამით აბსოლუტური ზედაძებულო-

ბისა და, როგორც ამის შედეგი, თავის გადაცემა კოლექტიური ძალისათვის, სახელმწიფოსათვის. ეს უკანასკნელი ისურვებს იმ „სხვის“ როლის აღებას, რომელზედაც ვსაუბრობდით. თუ როგორ გამოიყურება ეს შემდგომ კონკრეტულად, უკვე გამოჩნდა.

5

სხვა გამოხატულება ყოფიერების არა-თავისთავად-ცხადობისა არის მისი უცნობობა. ეს მტკიცებულება, თითქოს, უპირისპირდება იმ ფაქტს, რომ მასა ცნობილისა უზარმაზარად არის გაზრდილი, და მეთოდები ცოდნის შემდგომი მოპოვებისათვის სულ უფრო სრულყოფილი ხდება. მიუხედავად ამისა, ზემონათქვამი მართლდება, როგორც კი სიტყვაში გვესმის ნამდვილი, ჩვენი არსებობის აზრის შესაბამისი ცოდნა.

პრიმიტიული ადამიანი იმყოფება გაუგებარი სამყაროს შთაბეჭდილების ქვეშ. მას აკლია საიმედო მეთოდები კვლევისა, ექსპერიმენტი და თეორია, და ამით - შესაძლებლობა ტექნიკური ფლობისა სამაგიეროდ, მას გააჩნია სინამდვილის ინტუიციურ-ხატოვანი შემეცნება და უნარი, უშუალოდ მისკენ მოძრაობდეს და მას იყენებდეს, რაც ჩვენთვის ხშირად გაუგებარია. მიუხედავად ამისა, ამ მდგომარეობიდან იზრდება შიში, რომელიც მრავალ სიმპტომებში, მაგალითად, ასე ძლიერ განვითარებულ დემონთა წინაშე შიშში იჩენს თავს და მისგან თავდასაცავად ხსნას მაგიურ ქმედებებში ეძებს. ეს შიში იმყოფება ჩვენს შეუცნობელში და ბავშვში გამუდმებით ახლიდან იღვიძებს.

მეცნიერული შემეცნების წყალობით მრავალი რამ გამჭვირვალე ხდება: ფაქტები, კავშირები, კანონები. ეს ჩვენი რაციონალური მოთხოვნილების დაკმაყოფილებისათვის, ისევე, როგორც სინამდვილის ტექნიკური დაძლევისათვის, ძალზე მნიშვნელოვანია - მაგრამ ხდება კი ამით ნამდვილი ცოდნის მოთხოვნილების დაკმაყოფილება?

ერთი მაგალითი მრავალთათვის: ჩვენ ვხვდებით სხვადასხვაგვარ ბუნების ენერგიებს. მეცნიერება იკვლევს მათ და აღმოაჩენს,

რომ ისინი საბოლოოდ დასაყვანია ელექტრულ მოცემულობებზე და ადგენს მთელ ამ კავშირისათვის კანონებს. მაგრამ რჩება კითხვა: რას წარმოადგენს საერთოდ ენერგია? რას წარმოადგენენ მასზე აღმოჩენილი ქცევის საშუალებები თავიანთ არსში? ამაზე მეცნიერება არავითარ პასუხს არ იძლევა. ამგვარად, ჩვენ ვიცით, ენერჯიის რომელი ფორმები არსებობს, როგორ იქცევიან ისინი მოცემული წინაპირობების გათვალისწინებით და როგორ უნდა იქნეს ისინი გამოყენებული; ჩვენ ვღებულობთ ფენომენს ჩვენს თვალწინ და ვხედავთ მას, თუ როგორ განსხვავდება სხვებისგან მაგრამ თუ „რა“ არის იგი საბოლოოდ, არ ვიცით.

უფრო ბუნდოვანი ხდება საკითხი, რომელიც იმის გამო კი არ დაისმის, რას წარმოადგენს ენერგია, როგორც ასეთი, არამედ მიმართულია იქით, რა არის ენერგია, თუკი იგი, როგორც ძალა, გამოსაყენებლად ადამიანის განკარგულებაში გადადის და ამ გამოყენებაში თავის ყოფიერებას აღასრულებს. ამ ფორმით იგი იქცევა ძირითად საკითხად ჩვენი ეპოქისა; ამიტომაც ის შემამოთხველი, რადგან მას ჩვენთვის უშუალო და უმნიშვნელოვანესი შედეგები გააჩნია: როგორ მოიქცევა ადამიანი ნამდვილი და არა ის, რომელზედაც პროგრესის ფანტაზიორები ლაპარაკობენ თუკი მას ამდგვარი ძალა ექნება? რა იქნება მისგან, თუკი იგი გამოდგებით იზრდება? შეუძლია მას ძალის ყოველი ზომის ადამიანურად განკარგვა, რომ იგი მის არსებობაში აზრით აღსავსე ჩაერთოს, თუ არსებობს ზღვრები? და „რას“ წარმოადგენს ყოველივე ეს არსება - ადამიანი, რომელიც - როგორც ამას ჯერ კიდევ დავინახავთ - თავისი თავისთვის უცნობია, და ქმედებებისათვის იყენებს უცნობს, „კულტურის“ სახელწოდებით, რომლის აზრი, პრინციპში, კვლავ იდუმალებით მოცულზე მიგვიითითებს?

და მაინც, საბოლოო ჯერ არ არის ნათქვამი, რადგან კითხვა წმინდა ობიექტურად არის დასმული. მისი ნამდვილი არსი მხოლოდ მაშინ ჩნდება, თუკი იგი შემდეგნაირად ისმის: რას წარმოადგენს ენერგია, თუკი „მე“ ვფლობ მას შესაბამისად ის, ვინც კითხვას სვამს? თუკი იგი „ჩემს“ თავისუფლებაზე მონდობილი?

თუკი მისი გამოყენებით წყდება აზრი ჩემი არსებობისა?¹ კითხვები შეიძლება დაისვას სინამდვილის განსხვავებული პუნქტების მიმართ; საბოლოოდ ისინი ერთიანდებიან საყოველთაო კითხვაში: რას წარმოადგენს ერთიანობა ყველა ენერჯისა, სუბსტანციისა, დამოკიდებულებისა და წყობილებისა, რომელსაც „ბუნებას“ ვუწოდებთ? რას წარმოადგენს ბუნებასთან დამოკიდებულების ყველა ფორმის, მისი გამოყენებისა და გაფორმების უმაღლესი გამოხატულება, რომელსაც „კულტურასა“ და „ისტორიას“ ვუწოდებთ? რა არის ის ერთიანობა სამყაროსა და „მესი“, რომელსაც „არსებობას“ ვუწოდებთ?

ყოველთვის თავს იჩენს ერთი რამ: როგორც კი ყველა პასუხი გაცემულია, რომლის გაცემაც მეცნიერებას შეუძლია, ნარჩენის სახით რჩება კითხვა: მაგრამ „რა“ არის ეს? რას ნიშნავს ეს? რას ნიშნავს იგი ჩემთვის? რა მნიშვნელობა გამაჩნია მე მასთან მიმართებაში? ამაზე პასუხი არ არსებობს, როგორც კი სიტყვას მისი მკაცრი მნიშვნელობით განვიხილავთ.

და რა არის ადამიანი? კვლავ მნიშვნელოვანია, თუ ადამიანის შესახებ მეცნიერულ მოძღვრებას თავისი მრავალგვარი მეთოდებით რა გამოაქვს დღის სინათლეზე: ქიმიას, ბიოლოგიას, ფსიქოლოგიას, სოციოლოგიას, ისტორიას და ასე შემდეგ. მაგრამ რაც უფრო დიდხანს ვიქნებით ამით დაკავებულნი, გამოიკვეთება შემამოფოთებელი გრძობა: პასუხი უშუალო კითხვაზე სულ უფრო და უფრო განუსაზღვრელი ხდება! ამის გამო, შესაძლოა, ის თვალსაზრისი გაგვეზიარებინა, რომ ამ უშუალო კითხვასთან დაკავშირებით ადრეულ დროში შეუდარებლად მეტი იცოდნენ ადამიანებზე, მიუხედავად იმისა, რომ რაციოს შემწეობით დღეს მათზე და

1. ყველა ეს კითხვა იმ სახეობისაა, როგორსაც ბავშვი სვამს და ამით მოზრდილს დიდ უზერხელობაში აგდებს. ბავშვი ამაზე პასუხს ვერღებულობს, რადგან მოზრდილი მას რაციონალური და ტექნიკური მხრივ გებულობს, რის შედეგად ბავშვი იმედგაცრუებული რჩება და კითხვას აღარ იმეორებს. აქედან ნათელი ხდება ის მნიშვნელობა, რომელიც გააჩნიათ ზღაპრებს და თამაშს მისი ცერემონიებით.

პრიმიტიულ ხალხებზე მეტი ვიცი, რომლებიც მხოლოდ ხატებით ფლობდნენ ცოდნას.

მაგრამ ადამიანი - ეს თავად არის კითხვის დასმელი, და თავადვე მისთვის უახლოესად მოცემული, გარკვეული აზრით - მარტოდმარტო მოცემული. ამგვარად, საკუთარი თავის გარშემო ადამიანმა, საბოლოოდ, არაფერი იცის. თავისი საკუთარი დამოკიდებულება სამყაროსთან მას არ ესმის, არ იცის სათავე, საიდანაც მოვიდა; მიზანი, რომლისკენაც მიემართება; გზა, რომელზედაც იგი გამუდმებით მიდის; შინაგანი სიღრმე, რომელზედაც იგი ცოცხლობს; სიმაღლე, რომლიდანაც იგი მოცულია; ყოფიერება, რომელსაც იგი წარმოადგენს. რას ნიშნავს - იყო „ეს“? რატომ ვარ მე „ეს“ და არა „სხვა“? რატომ ვარ ასეთი და არა სხვაგვარი? რატომ ვარ მე საერთოდ, ნაცვლად იმისა, რომ არ ვარსებობდე?

შთაბეჭდილება, რომელიც ამ მხრივ რაიმე არსებულიდან გამაჩნია, ვითარდება, თუკი ხელისშემშლელი წინ არაფერი უდგას, სხვადასხვაგვარ ფაზებში. პირველი: საგანი ჩემს წინ არის წიფელი, ბოტანიკურად განსაზღვრული, ესთეტიკურად დაფასებული, კომერციულად, ამა და ამ აზრით, გამოსაყენებელი. მეორე: რა უცნაურია ის, იქ რომ დგას! სახელი ჩამოცილებულია, გარკვეულობა გამქრალი. საგანი ხდება უცხო ის, რაც იქ მიწაში ჩადგმულია, სიმაღლეში აღმართულა, სივრცეში ყველა მხრივ გაშლილა, ყველგან იშვიათი წარმონაქმნით დახუნძლულა, მჭიდროდ მიმაგრებულია ადგილზე და მაინც აღსავესა მოძრაობით. მესამე ფაზა: ის ხდება შიშის მომგვრელი. მასთან არ შეიძლება ურთიერთობა, არ შეიძლება მისი გამოყენება, დაუშვებელია მასთან ერთად ყოფნა. ის საეჭვოა, შემაშინებელია, მუქარით აღსავესა. იგი ჩემსკენ მოემართება.

უფრო შემაშფოთებელი ხდება პროცესი საკუთარ თავთან. პირველ ყოვლისა: „მე“, სიტყვა უზრუნველობით ნათქვამი, სახელწოდებული მხოლოდ ჩემი სახელით, ჩართული საზოგადოებაში, აღნიშნული სხვადასხვაგვარი დამოკიდებულებებით, მოღვაწეობებით, ამოცანებით... შემდეგ შერყევა, განცვიფრება: ნაცნობობა ქრება. როგორი ვარ სინამდვილეში? რატომ ვარ ასეთი? ვინ ვარ მე?

ვცდილობ, საკუთარ თავში ჩავიძირო და ჩემი შინაგანი სიღრმის ფსკერი გაეზომო. ვცდილობ, ჩემთვის განკუთვნილი სიტყვით, ჩემი სახელით, საკუთარი თავი მოვიძიო, მაგრამ არაფერი გამოდის. ყველაფერი მისხლტება... საბოლოოდ: ჩემი თავი ჩემთვისვე საეჭვო ხდება. იგი ხდება შიშის მომგვრელი, თვით მუქარით აღსავსე. პათოლოგიურ მდგომარეობებში დეპერსონალიზაციისა, სინამდვილისგან გამიჯვნისა, ცნობიერების გახლეჩისა ზემოთ აღწერილი უმკვეთრესად იჭრება გრძნობაში.

აქამდე საუბარი იყო მეცნიერებაზე. სიტყვა გულისხმობს კვლევის განსხვავებულ ფორმებს, რომლებიც სინამდვილის შესაბამის სფეროებზე წარიმართება: ფიზიკა, ბიოლოგია, ფსიქოლოგია და ასე შემდეგ. მაგრამ როგორაა საქმე იმ კითხვათა კავშირთან, რომელსაც ფილოსოფიას ვუწოდებთ? იგი განა პირდაპირ არ არის მიმართული იმაზე, რის შესახებაც აქ ვამტკიცებდით, რომ შეუცნობი რჩება? ეს ჭეშმარიტად ასეა, რადგან ფილოსოფია საკითხს სვამს საგანთა არსის შესახებ. მაშასადამე, მაგალითად, არა იმის შესახებ, რასაც ფიზიკა იკვლევს, სახელდობრ, ბუნების სხვადასხვაგვარ ენერგიებს და მათი გამოვლენის ფორმებს, არამედ იმის შესახებ, თუ რას წარმოადგენს საერთოდ „ენერგია“ განსხვავებით სხეულებრივობიდან; საკითხს სვამს არა სიცოცხლის გამოვლენის ფორმებისა და ქცევის თავისებურების შესახებ, როგორც ბოტანიკა და ზოოლოგია, არამედ იმაზე, თუ რას წარმოადგენს საერთოდ სიცოცხლე, განსხვავებით არაცოცხალისაგან. ამიტომ იგი ყველგან ესწრაფვის ყოფიერების ძირითადი ფენომენების გამომუშავებას და მათი თავისებურების გაგებას. შემდგომ იგი კითხულობს საგანთა შორის კავშირების შესახებ და დაჰყავს ისინი ასევე ძირითად ფენომენებზე. ამგვარად, იგი კითხულობს, მაგალითად, არა მექანიკის ან თერმოდინამიკის კანონთა შესახებ, არამედ იმაზე, თუ რას წარმოადგენს საერთოდ „კანონი“, განსხვავებით, ვთქვათ, თავისუფლებისაგან. იგი ისწრაფვის კონკრეტულად მოვლენილი, თავის თვალუწვდენელ მრავალგვარობაში, მის ძირითად ფორმებზე დაიყვანოს, რათა საბოლოოდ უმაღლესი პრობლემებისაკენ გზა

გაიკაფოს — იმისკენ, თუ საერთოდ რა მნიშვნელობა გააჩნია „ყოფიერებას“, „ღირებულებას“, „აზრს“. ამით კითხვას იმისკენ წარმართავენ, რასაც ვგულისხმობთ; მაგრამ მიაღწევენ მას?

თუკი მე, ფილოსოფოსობის შედეგად, შემეცნებას ცოცხალი არსის შესახებ ბოლო სათქმელამდე მივიყვან ამით ჩემი სწრაფვა ცოდნისკენ დაკმაყოფილებული იქნება? რაციონალისტური ინტელექტისათვის დიახაც! და მას კიდევაც უკვირს, თუ ასეთი შემეცნების მეტი კიდევ რაღა უნდა ვისურვოთ. მაგრამ ცოცხალი ადამიანისათვის ეს საკმარისი არ არის. რასაც იგი ითხოვს, გახლავთ აზრის ნათლად ხილვა მის საკუთარ სიღრმეში; აღნიშნული არსებულის მთლიანობის მოცვა და ამოწურვა; ურთიერთგანმსჭვალვა არსის ჭეშმარიტებისა და საკუთარი სულისა; სიმშვიდე სრულყოფილი დარწმუნებისა. მაგრამ ეს არ მიიღწევა ფილოსოფიის კითხვების მეშვეობით.

ყოველთვის რჩება უკმარისობა, სიშორე და გაუცხოება; შესაძლებლობა დაბნევისა. მოზრდილი კვლავ განიცდის იმას, რაც ბავშვს ემართება, თუკი იგი რაიმე მოვლენის მიმართ კითხულობს, რა არის ის, და ამ დროს მას ცნებებით პასუხობენ. ბავშვი დაუკმაყოფილებელი რჩება. იგი, თითქმის, დაკმაყოფილებას განიცდის, თუკი მას ზღაპარს მოუყვებიან, სურათს უჩვენებენ. მაშინ მყარდება კონტაქტი; საგნის არსი ეჩვენება და ეხება ბავშვის გახსნილ შინაგან სამყაროს. მაგრამ უფრო ზუსტად თუ დაუუკვირდებით, მედიუმში, რომელშიც ეს ხდება, წარმოადგენს იღუმალებას, რაც ნიშნავს რელიგიურს.

მაგრამ ასევე ვხედავთ, რომ ის მოაზროვნე, რომლიდანაც დასავლეთის ნამდვილი ფილოსოფია იწყება, პლატონი, მოზრდილის დონეზე პრინციპში იმასვე იმეორებს, რასაც ბავშვი აკეთებს. პირველ ყოვლისა, კონკრეტულის მრავალფეროვნება მას დაჰყავს არსის ხატებზე, იდეებზე და გვიჩვენებს, როგორ აკმაყოფილებენ ისინი ფილოსოფიური ინტელექტის კითხვას. მაგრამ შემდგომ იგი კითხულობს, როგორ ხდება, რომ იდეა საერთოდ იდეას წარმოადგენს? საიდან გააჩნია მას შინაგანი აუცილებლობის ხასიათი და თავისი დამარწმუნებელი ძალა? პასუხი გვაუწყებს: რადგან მათ

უკან „agathon“, „სიკეთე“ დგას და მათ გაანათებს, იგი პირობა იძისა, რომ იღეამ საერთოდ შეძლოს ყოფნა. მაგრამ „agathon“ პლატონის სახელწოდება გახლავთ ღმერთისთვის. ამით საბოლოოდ შეეყვართ შემეცნების უკმარისობას, რომლის დაკმაყოფილება რაციონალური გზით შეუძლებელია იღუმალებაში.¹

არსებობა საბოლოო ჯამში არის ცხოვრება საკუთარი თავის უცნობისა სრულიად უცხოთა შორის. ამაზეც შეიძლება, აინთოს რელიგიური გამოცდილება: უცხოობა ხდება საიდუმლო. ეს რაღაც უფრო სხვა არის, ვიდრე ჯერ კიდევ არგანჭკვრეტილი, ანუ პრობლემა. პოზიტივიზმი მათ აიგივებს და ამტკიცებს, რომ შემეცნების წინსვლასთან ერთად ყველა საიდუმლო გაქრება; დარჩება მხოლოდ პრობლემები და ცოდნა, და ადამიანი იქნება ბედნიერი. მაგრამ ეს არა მხოლოდ სიყალბეა, არამედ თავის თავში შეიცავს უდიდეს ხიფათს, რადგან იღუმალება ძირითადი თვისებაა ყოფიერებისა, რომელსაც ადამიანი საჭიროებს. და, სახელდობრ, მას გააჩნია რელიგიური ხასიათი. ეს ნიშანია იძისა, რომ ყველა არსებული „სხვადან“ მოდის და მისკენვე მიემართება. რაღაცა ჩვენში მყოფი სუნთქავს იღუმალებაში, იკვებება მისგან. ამ „რაღაცის“ გამოცდილებას განეკუთვნება მიხვედრა, რომ უცნობობა, რომელიც ყოველივეს მოიცავს, წარმოადგენს არა მხოლოდ არა-ნაცნობობას, არამედ, რომ იგი უმაღლეს ნაცნობობაშია გაუქმებული, რომ ყველა არსებულს ცოდნა მოიცავს. ამ გამოცდილებას განეკუთვნება მიხვედრა იმ ცოდნაზე, რომელიც სამყაროზე უფრო მძლავრია.²

1. ამიტომ არის, რომ მოზრდილი მისთვის სასურველ დარწმუნებას ყველაზე მეტად ჰოულობს სიმბოლოს, შესაბამისად, კულტის, მისი სხვადასხვაგვარი პროცესების მეშვეობით.

2. ყოფიერების პოზიტივისტური გრძნობისათვის საქმე შემდეგნაირადაა: სინამდვილე არის „მხოლოდ“ სინამდვილე, გარეგანი და შინაგანი. ადამიანურ ვონს აკყავს იგი ცნობიერებაში და ამის მეშვეობით მას „ნათელს ჰფენს“. მაგრამ აღწერილი გამოცდილება გვაუწყებს: ის ნათლით მოფენა, რომელიც ჩემი აზროვნებით ხდება, არ არის პირველი, არამედ - მეორე. საგნები მათი წარმოშობისთანავე ნათელში იმყოფებიან. მხოლოდ ამ თავდაპირველ-ცოდნაშია შესაძლებელი მათი აგრეთვე ჩემს მიერ შეცნობა.

მიხვედრა ასეთი ცოდნის შესახებ მეუბნება, რომ მასში მონაწილეობის მიღება შემიძლია; და ამ მონაწილეობაში ის არსებითი უცნობობა, რომელზედაც საუბარი იყო, ცვლილებას განიცდის. მასში უცნობობა გაქრება. საგნებში გავერკვევი და მათ ნამდვილობას განვჭვრეტ. ამას შეიძლება განსაკუთრებული შემთხვევის დასახელებით ნათელი მოვფინოთ. არსებობს გარკვეული ხასიათის კითხვები, რომლებზედაც პასუხის გაცემა შეუძლებელია. საუბარია იმ კითხვებზე, რომლებშიც სიტყვა „რატომ“ და „მე“ გვხვდება: რატომ მემართება მე, რაც მემართება? რატომ არ გამაჩნია, რაც სხვებს გააჩნიათ? რატომ ვარ ასეთი, როგორიც ვარ? რატომ ვარ საერთოდ? ეს უბრალოდ არსებობის კითხვებია. მათში გამოიხატება ის უცხოობა, რომელშიც ვიმყოფები ჩემი თავის მიმართ; ჩემი თავისა და ჩემი ბელისწერის მიმართ; სამყაროს მიმართ, რამდენადაც მასში ვიმყოფები. როგორც კი რელიგიური შეხება მოხდება; როგორც კი მიხვედრა დაისადგურებს, რომ ყოველი არსებული თავის საილუმოსთან ერთად საბოლოო ცოდნაშია აყვანილი, პასუხი გაეცემა ხსენებულ კითხვებს. უფრო ზუსტად თუ ვიტყვით: ნათელი გახდება მიმართულება, სადაც პასუხი მოიპოვება. მაგრამ ეს მოხდება არა გამოთქმების მეშვეობით, არამედ გაშინაურებით; იმის მეშვეობით, რასაც რელიგიური ენა „მშვილობას“ უწოდებს. მასში შეპკითხველი თანხმობაში მოდის საკუთარ თავთან და ყოფიერებასთან.

6

შემდგომი ფორმა ყოფიერების არა-თავისთავად-ცხადობისა მდგომარეობს იმაში, რომ იგი არ არის აუცილებელი. ყოფიერების შიგნით ყველგან არსებობს აუცილებლობები. ფიზიკალური: თუკი ეს ენერგიები მოქმედებენ, ეს შედეგი უნდა მივიღოთ; ფსიქოლოგიური: თუკი ადამიანი ამდაგვარად იქცევა, ამისაგან გარკვეული პაბიტუსი უნდა განვითარდეს; სოციოლოგიური: თუკი სასიცოცხლო პირობები ამდაგვარი გზით იცვლება, სოციალური ჯგუფების ურთიერთდამოკიდებულება ასე და ამნაირად უნდა გადაადგილდეს და ასე შემდეგ. მაგრამ ამ აუცილებლობებით განი-

საზღვრება მთელი ყოფიერება? ამოიწურება სამყარო აუცილებლობის ფორმათა სტრუქტურით?

არსებობს ცდა, იგი ასე რომ დაეინახოთ: თეორია სამყაროს ფორმულისა, რომლიდანაც შეიძლება გამოიყვანო სამყაროს მთელი მოცემულობები, თვისებები, ფორმები, პროცესები და ასე შემდეგ. ყურადღება რომ არ მივაქციოთ მისი პრაქტიკული განხორციელების საკითხს არის განა სამყარო იმდაგვარი, რომ მისი არსის გამოხატვა ასეთი ჰიპოთეზების მეშვეობით შეიძლება? მე გამუდმებით განვიცდი, რომ იგი არ არის იმდაგვარი, და, სახელდობრ, განვიცდი ამას თავისუფლების გამოცდილებაში როგორც ჩემი, ისევე სხვების. თავისუფალია ის ქმედება, რომელიც არ უნდა მოხდეს, მაგრამ ხდება, რადგან ის ისურვეს; და ის ისურვეს საბოლოოდ და ყველა მოტივაციათა განმსჭვალვით - რადგანაც ისურვეს. ეს თავისუფლება არსებობს სამყაროში, და ის განსაზღვრავს ყველგან ისტორიის მსვლელობას, რომელიც ასევე, გარკვეული აზრით, საერთოდ და ნამდვილად „სამყაროს“ წარმოადგენს.

მაგრამ როგორაა საქმე თავად იმ აუცილებლობებთან? როგორც მათემატიკა გვეუბნება, ისინი დაფუძნებულნი არიან იმაზე, რომ განსაზღვრული აქსიომათა სისტემა ძალაშია. მაგრამ ეს სისტემა რომ ნაცვლად სხვებისა რეალურია, საამისოდ არავითარი საფუძველი არ არსებობს. სამყარო, როგორც მთლიანობა, მაშასადამე, არ უნდა იყოს ამდაგვარი, როგორიც ის არის. მისი გამოყვანა არ შეიძლება, არამედ იგი უნდა მიიღო.

ვიკითხოთ უფრო რადიკალურად: აუცილებელი არის, რომ სამყარო საერთოდ არსებობდეს? ელემენტარული გრძნობა გეკარნახობს: არა. ის შეიძლება ასევე არ ყოფილიყო. კვლავ არსებობს დიდი მცდელობა, სამყარო ისე დაეინახოთ და მასთან დამოკიდებულება ისე გავაფორმოთ, რომ იგი თითქოს აუცილებელია. ეს გამოიხატება ახალი დროის ბუნების ცნებაში. ანტიკურობამ ეს არ იცოდა; არც შუა საუკუნეებმა. მხოლოდ რენესანსში იჩენს იგი თავს, ჩვენთვის ნაცნობი მნიშვნელობით, განდევნის შუა საუკუნეების წარმოდგენას სამყაროზე, როგორც ქმნილებაზე და გამოცხა-

დებაზე, და ცვლის მას ნივთიერებათა და ენერჯიათა ერთობლიობით, მოწესრიგებულს რაციონალურად აღსაქმელ კანონთა კავშირით. ამის მიღმა იმალება მსოფლმხედველობრივი მოტივი, სახელდობრ, სურვილი - რწმენა სუვერენული ღმერთისადმი რომ შეარყიონ. აბსოლუტურობის ხასიათი გადატანილი ხდება სამყაროზე, და როგორც ასეთი, იგი წარმოადგენს „ბუნებას“. მაშასადამე, ამას გააჩნია საბოლოობის ხასიათი. იგი არის აუცილებელი და ამიტომ თავისი თავიდან გასაგები. ყველაფერი მისგან მომდინარეობს, ყოველივე ხდება მასში, და ყოველივე უბრუნდება მას. ამიტომ არის ის სწორი, კეთილი, მშვენიერი, აზრით აღსავსე, „ბუნებრივი“. სული საბოლოო ჯამში ასევე ბუნებაა; იგი მასში მეორე ელემენტია, პირველის, მატერიალურის გვერდით.

დღეს ეს წარმოდგენა შერყეულია. ძველი, მეტად ან ნაკლებად თავად რელიგიური ნდობა ბუნებისადმი ქრება. ეს პროცესი თავის მკვეთრ გამოხატულებას პოულობს ექსისტენციალური აზროვნების მიმდინარეობაში. მასში ბუნებას ხედავენ როგორც უცხოს, უადგილოს, უ-აზროს. ის არ არის აუცილებელი, არამედ წარმოადგენს მხოლოდ ფაქტს, შესაბამისად იმდაგვარად შექმნილს, როგორადაც მას პიროვნება აფორმებს. ასე, რომ საბოლოოდ არ არსებობს არავითარი აუცილებლობა, არამედ მხოლოდ თავისუფლება, უფრო სწორედ, თვითნებობა... ეს წარმოდგენა უცნაური გზით ემხთვევა ტოტალიტალურად შედგენილ არსებობის ნებას. იგი ეფუძნება იმ ძირითად დაშვებას, რომ არაფერი უნდა იყოს, როგორც არის, არამედ ყოველივე იმად უნდა შეიქმნას, როგორც ეს გვსურს; რომ მიზნები ნებისმიერი მიმართულებით შეიძლება დაისახოს, და საქმე მხოლოდ იმას ეხება, რომ ეს მიზნები ერთიანად უნდა ვისურვოთ, ვიპოვოთ საშუალება მის განსახორციელებლად და იგი მოურიდებლად გამოვიყენოთ.

ეს დაკვირვებები ჩვენთვის ააშკარაებენ ყოფიერების იმ ხასიათს, რომელიც პოზიტივისტურმა ახალმა დრომ უკვე აღარ დაინახა: არა აუცილებლობა. ადამიანი რომ ასე ან ისე მოქმედებს აუცილებლობით, ეს არ უნდა იყოს; მას შეუძლია იმოქმე-

დოს, როგორც მას სურს. იმ ზომით, რაც ჩვენთვის თანდათანობით ხდება ცხადი, სამყაროც პოტენციურია და შეიძლება ადამიანის მიერ თავისი მიზნების შესაბამისად იყოს გაფორმებული. არა მხოლოდ ეს: სამყარო, როგორც მთლიანობა, არ უნდა იყოს ისეთი, როგორც ის არის; ის შეიძლება ასევე სხვაგვარი ყოფილიყო. თვით ისიც არ არის აუცილებელი, რომ იგი საერთოდ არსებობს, მას შეეძლო აგრეთვე არყოფნა. გრძნობა, რომ ის არის შემთხვევითი, იჩენს თავს; ამის ნიშნებს ვპოულობთ ფილოსოფიასა და ლიტერატურაში, პოლიტიკურ გამოვლინებაში, სიცოცხლისა და სოციალურ გრძნობაში.

განსაკუთრებით ძლიერად გვეკლინება შემთხვევითობის ეს ფაქტი ინდივიდუალური ყოფიერებიდან. რადგან: უნდა წარმართულიყო ჩემი ცხოვრება ისე, როგორც წარმართა? თუკი ერთ წამს სხვაგვარად მოვიქცეოდი, ყოველივეს ასევე სხვაგვარად მოვაწყობდი. მაგრამ, უნდა მოვიქცეულიყავი ასე, როგორც მოვიქეცი? დიდი სიფრთხილით განვაგრძოთ ფიქრი ამავე მიმართულებით: მას შემდეგ, რაც ეს მოვიმოქმედე, მთელი ჩემი ცხოვრება შესაბამისად წარმართა; ამგვარად დაისახება პერსპექტივა იმ მოქმედებაზე, რომელსაც შეუძლია ის გრძნობა მომანიჭოს, რომ სხვაგვარად არ შეიძლება ყოფილიყო. მაგრამ ეს ხდება მხოლოდ შემდგომ, რადგან ნამოქმედარმა ჩემი ცხოვრების სტრუქტურაში ადგილი დაიკავა და, რასაც, ამგვარად, ორმხრივი დადასტურება მოჰყვა. ეს ხდება შემდგომ კიდევ იმიტომ, რადგან ჩემს თვითშეგრძნებას არ სურს დაუშვას, რომ ნამოქმედარს გააჩნია არასაიმედოობა შემთხვევითობისა. მაგრამ საქმე სხვაგვარადაა, როგორც კი აღმოვჩნდები მოქმედების დაწყების წინ, მისი შედეგი ჯერ არ იკავებს ადგილს ჩემს სტრუქტურაში და ამგვარად, მოჩანს მხოლოდ როგორც შესაძლებელი. აქ ვუწყო: ჩემშია ძალა დაწყებისა, „ინიციატივისა“, რომელიც ქმედებას საკუთარი გადაწყვეტილებიდან აღმოაცენებს. მთელი ჩემი ცხოვრების მანძილზე ჯაჭვივით არის გადაბმული ამდაგვარი ქმედებები, რომლებიც მომდინარეობენ ჩემი თავისუფლებიდან, ან რომლებთანაც შესაძლებლობა მაინც არსებობს, რომ მათ შეეძ-

ლებოდათ ამდაგვარად აღმოცენება. ამით ყველგან გაუქმებულია აუცილებლობა და მის ადგილს იკავებს ფაქტი.

ყოველივე ეს ნიშნავს: ყოფიერებას მთლიანობაში არ გააჩნია აუცილებლობის ხასიათი, არამედ - ფაქტის. მაშასადამე, ის ხასიათი, რომელიც თავისუფლებასთან არის დაკავშირებული.

აქ აღიძვრის შესაძლებლობა სპეციფიკური რელიგიური განცდისა: სახელდობრ მიხედვრა, რომ არსებობს ინიციატივის წერტილი, საიდანაც საერთოდ გამომდინარეობს სამყაროს ფაქტი, საიდანაც იგი „კეთდება“. გამოვხატოთ ეს ამდაგვარად: გაცნობიერება იმისა, რომ სამყარო „ისურვეს“ პარალელურია ფრაზისა, რომ არსებულს „ცოდნა“ მოიცავს. ეს განეკუთვნება რელიგიური სიცოცხლის არსს, რომ იგი მხოლოდ არსებული ყოფიერების გამოცდილებიდან, რომელმაც თავის შესახებ არაფერი უწყის, წინსვლას განაგრძნობს ცნობიერებისაკენ, რომელშიც მას ცოდნას უქვემდებარებენ. მაგრამ ასევე არსებულის გამოცდილებიდან, რომელსაც თავისი თავის სურვილი არ ძალუძს, წინსვლას განაგრძნობს იმ ნებისაკენ, რომელსაც ეს სურს. დაღლილი გრძნობა სამყაროს დაუსრულებელს ტოვებს; სკეპტიკური დაუსრულებლობას არაფრად მიიჩნევს. დღეს, როგორც ჩანს, გრძნობის ისეთი სახეობა იჩენს თავს, რომელიც სკეპტიკურ აზრს განსაკუთრებული სიჯიუტით ამკვიდრებს, პირდაპირ დაუსრულებლობაში ხედავს ნამდვილ ადამიანურობას, მაგრამ ბოლო დასახელებული ქცევანი თავად ხასიათდებიან დაცემულობით და ამით ადასტურებენ, მთვან განსხვავებით, ჭეშმარიტ დასრულებულობას, რომელიც ყოფიერების შხიდველია.

ამ გამოცდილებიდან მომდინარეობს ყველაფერი ის, რაც ბედისწერის განცდასთანაა დაკავშირებული, ნეგატიური ფორმით ეს გამოხატულია როგორც შიში, რომელიც მომდინარეობს ყველა მოაზრებადი ცალკეული საფრთხის მიღმა მყოფი უსახელო საფრთხისაგან და რომლის დაძლევა დამოკიდებული არ არის პიროვნულ მამაცობაზე. გამუდმებითი მზადყოფნა საფრთხის წინაშე, არა ამა თუ იმ შიდა სამყაროსეულისაზე, არამედ სულ სხვა ადგილი-

დან მომდინარე მუქარაზე. ცნობიერება განწირულობისა. პოზიტიური ფორმით, ეს გამოიხატება, როგორც ნღობა ყველა მტკიცებულებათა მიღმა, არსებითი მადლიერება, რომელიც მიმართულია არა ამა თუ იმ ბელნიერ ვითარებათა დამთხვევაზე, არამედ საერთოდ ყოფიერებაზე. ეს გამოიხატება, როგორც გაცნობიერება იმისა, რომ ყოველივე ნაჩუქარია, და მზადყოფნა საიმისოდ, რომ ეს, საკუთარი ყოფიერების ჩათვლით, მივიღოთ როგორც საბოძვარი. იგი გამოიხატება როგორც ცოდნა, რომ ყოველივე წარიმართება, და მზადყოფნა, ამ წარმართვას შეეგუოს. შეიძლება ასევე ითქვას: მზადყოფნა, რომ დაემორჩილოს; სიტყვა გულისხმობს პრინციპულ პოზიციას და უპირისპირდება იმას, ვინც ამ მორჩილების გამო აღშფოთებულია ან კიდევ, უფრო უარესი - რომელიც ვერ ხედავს, რომ შეიძლება დამორჩილება.

არსებობს კიდევ სხვა სახეობები, როგორ შეიძლება გაცნობიერება ყოფიერების არა-თავისთავად-ცხადობისა, მაგრამ ნათქვამიც საკმარისია. ჩვენ ვისაუბრეთ გაგების შესახებ, რომ ყოფიერება არ არის დაცული, არამედ, როგორც სამყაროს კავშირის ცალკეული ელემენტი, ასევე მისი მთლიანობა, საფრთხეშია ჩაგდებული. ვისაუბრეთ იმ გაგებაზე, რომ ყოფიერების განჭვრეტა შეუძლებელია, და, მიუხედავად ყველანაირი გაგებისა, იგი უცნობი რჩება. და ბოლოს იმ გაგებაზე, რომ ყოფიერება არ არის აუცილებელი, არამედ მისი არსებობა მხოლოდ ფაქტობრივია; რომ ის ყველგან თავისუფლებისაგან არის განმსჭვალული და როგორც მთლიანობა სბოლოო თავისუფლებაშია დაფუძნებული. ყველა ამ ადგილზე შეიძლება რელიგიური გამოცდილება აღინთოს.

ამით არ არის ნათქვამი, რომ ეს უკანასკნელი გინდა თუ არა უნდა მოხდეს. ეს თუ მოხდება, დამოკიდებულია ინდივიდუალურ, სოციოლოგიურ, ისტორიულ პირობებზე. ასევე არ არის ნათქვამი, თუ ეს გამოცდილება რა შინაარსის მქონეა და მივყავართ თუ არა მას აღმშენებლობით ან დამანგრეველ, სწორ ან არასწორ შედეგამდე. არც ის არის ნათქვამი, თუ გამოცდილება აზრობრივად როგორ განიმარტება და რა პრაქტიკული შედეგები გამომდინარეო-

ბენ მისგან. მხოლოდ და მხოლოდ აღინიშნება სპეციფიკური შესაძლებლობა, კვლავ და კვლავ როგორ შეუძლია შესრულდეს, ისტორიულ და ცალკეულ ცხოვრებაში, რელიგიური გამოცდილება.

სასრულობის გამოცდილება

1

რელიგიური გამოცდილებების დასახელებულ რიგს ბოლოს უნდა დაემატოს სასრულობის გამოცდილება. მასზე მოკლედ თქმა ადვილი არ არის; ამიტომ ვთხოვ მკითხველს, შემდგომი განიხილოს მხოლოდ როგორც სტიმულირება.

საგნები, რომლებთანაც საქმე გვაქვს, სასრულნი რომ არიან, გამუდმებით ვიგებთ: ხის ნაჭერი, ყვავილი, საცხოვრებელი ფართობი - ყველა ესენი თავიანთი შემადგენლობით, ზემოქმედებით და ხანგრძლივობით შემოსაზღვრულნი არიან. იგივე ძალაშია საგანთა კავშირების მიმართ: ქალაქი, როგორც არქიტექტონიკურ-სოციოლოგიური მთლიანობა, ქვეყნის მცენარეულობა, ხალხის ისტორია, დედამიწა, როგორც სამყაროს სხეული. დაბოლოს იგივე ძალაშია საყოველთაო მოცემულობის მიმართ: სამყარო, ყოფიერება. იგივე სასრულობის გამოცდილებას განვიცდით ჩვენი საკუთარი არსებობის მიმართ: სხეულებრივი ორგანიზაცია, საბუშაო მიღწევის ზღვარი, ძალა თვითდამკვიდრებისა და გამტანობისა, სიცოცხლის ხანგრძლივობა. აგრეთვე ჩვენს გამოცდილებაში არსებული, ხმარებაში მყოფი ფორმები სასრულნი არიან. ლოგიკური აქსიომა, მათემატიკური ფორმულა, საბუნებისმეტყველო კანონი თავიანთი ვარგისიანობის მხრივ უცილობელნი არიან, მაგრამ თავიანთ საგანში შემოსაზღვრულნი გახლავთ. ყოველთვის საქმე ეხება აქსიომას, ფორმულას, კანონს, რომლებიც სხვებისაგან განსხვავდებიან.

ვერსად ვაღწევთ რეალურ-უსასრულოს. აგრეთვე რასაც უსასრულობის მათემატიკური ცნება გულისხმობს, არ წარმოადგენს რეალურ უსასრულობას. იგი იმის აღმნიშვნელი იქნებოდა, რომ

შესაბამის მოცემულობას ზღვართან საერთოდ არაფერი ესაქმება, და მხოლოდ უცილობელ პოზიტიურობას წარმოადგენს. მაგრამ ეს შეესაბამება მარტოდენ აბსოლუტურ არსებას, ღმერთს; მაშინ, როდესაც მათემატიკური უსასრულობა ნიშნავს მხოლოდ ზღვრის დადების შეუძლებლობას, მაშასადამე, განუსაზღვრელ სრბოლას. გამოცდილება სასრულობისა თან ახლავს ყველა სხვა დანარჩენ გამოცდილებას, რა სახეობისაც არ უნდა იყოს იგი. ეს ხდება ისე გამუდმებით და გამონაკლისის გარეშე, რომ იგი, როგორც წესი, განსაკუთრებით აღარ აღიქმება, არამედ ყოფიერების საყოველთაო ხასიათში შედის. ეს გამოცდილება უმეტეს შემთხვევაში დაჟინებით გვეძალება მხოლოდ გაჭირვების მომენტში; მაგალითად, რომელიმე ამოცანის წინაშე უძალობის ჟამს, რომელიც დაუძლეველია, ან რაიმე დანაკარგის დროს, რომლის ანაზღაურება შეუძლებელია.

განსაკუთრებულ ხასიათს ღებულობს სასრულობის გამოცდილება სიკვდილის შემთხვევაში, რადგანაც იგი ჩვენი უშუალო არსებობის დასასრულის აღმნიშვნელია. „სიცოცხლე“ არის ჩამოყალიბებული (ფორმამიციებული) ყოფიერება; მაგრამ სიცოცხლის საბოლოო ფორმას ვაცნობიერებთ მხოლოდ სიკვდილთან მიმართებაში. ეს უკანასკნელი იწყება სიცოცხლის პირველივე აქტიდან და გამუდმებით თან ახლავს მას, რათა საბოლოოდ კვდომის დამამთავრებელ პროცესში აღსრულდეს. ჭეშმარიტად უსასრულო სიცოცხლე იქნებოდა არა გამუდმებითი სვლა სიცოცხლის ზღომილებისა, ან მისი მარადიული სიყმაწვილე, ან მისი უსაზღვრო გაშლა-გაფართოება, არამედ მადლი ერთობისა უბრალოდ ცოცხალ ღმერთთან.

სიკვდილი ღებულობს თავის განსაკუთრებულ ხასიათს იმით, რომ იგი ჩვენ გვეძლევა, იძულებით თავსმოხვეულია; იგი არის სიკვდილის ძალაუფლება იხილე მოძღვრება გამოცხადებისა, როგორც იგი გამოხატულებას პოულობს მოთხრობაში პირველ-ცოდვის შესახებ, ფსალმუნთა განცდაში, პავლეს წერილების ცნობიერებაში. იგი ჩვენ არ გვინდა, მაგრამ იგი - და მასში ჩვენი სას-

რულობა უნდა გადავიტანოთ. ამ გამონათქვამს, როგორც ჩანს, უპირისპირდება ფენომენი სიკვდილისადმი მიდრეკილებისა, როგორც იგი სიღრმისეულმა ფსიქოლოგიამ შეუცნობელში აღმოაჩინა. მისი მიხედვით სიცოცხლის ძირითადი ნება დიფერენცირებას განიცდის ორ კომპონენტში თვითდამკვიდრებასა და თვითმოსპობაში. სინამდვილეში სიკვდილისადმი ლტოლვა ნიშნავს სიკვდილის ძალაუფლების ზემოქმედებას, რამდენადაც მან თავად შეაღწია ცოცხალის ძირითად ნებაში.

ორივე ლტოლვას გააჩნიათ თავისებური მიდრეკილება არაჭეშმარიტი უსასრულოსადმი, მუდმივ-გაფართოებისადმი, და სახელდობრ იქ, სადაც იგი სექსუალურს ჩაერთვის. ეს ცხადი ზდება დიონისურის განცდაში, როდესაც განმცდელი გრძობს, რომ იმორჩილებს საყოველთაო სიცოცხლეს და თავის სიკვდილს შეიგრძნობს, როგორც ამ საყოველთაო სიცოცხლეში გათქვეფას. ამაში ცხადდება ღრმა ორაზროვნება, მოჩვენებითი ხასიათი უსასრულობის გრძნობისა, რომელიც ამიტომ მოყირჭებითა და ზიზღით მთავრდება.

სიცოცხლის სასრულობის გამოცდილებას, რომელიც სრულდება სიკვდილის განცდაში, უპირისპირდება შობა. ეს რომ თავად განიცდება და შეუცნობელში აღიბეჭდება, ამას, როგორც ჩანს, სიღრმისეული ფსიქოლოგია ამტკიცებს; მაგრამ ცნობიერება, რომ დაბადებული ხარ, მთელი ცხოვრების მანძილზე თან დაგყვება. შობაშიც ძვეს მომენტი ზემძლავრობისა, და სახელდობრ იმაში, რომ აღამიანი საკუთარი ინიციატივის გარეშე, ან, საკუთარი თანხმობის გარეშე იშვება. მაგრამ ეს რომ ზდება გარკვეულ სიტუაციაში, იგი რომ ღებულობს გარკვეულ ინდივიდუალობას და მიდრეკილებას, ყოველივე ეს დამახასიათებელი განისაზღვრება ბედით. ამგვარად, შობა წარმოადგენს როგორც საბოძვარს, ასევე მოვალეობის დაკისრებას.

აგრეთვე აქაც თავს იჩენს ცდა სასრულობისაგან თავის დაღწევისა. პირველ ყოვლისა, კვლავგანსხეულების იდეით, რაც ნიშნავს განუსაზღვრელი წარსულიდან მომდინარე შობათა რიგს. მეორე ცდა სასრულობისაგან თავის დაღწევისა არის წარმოდგენა, რომ

შობა ხორციელდება დედისა და მამის მიღმა უსასრულობიდან: სიცოცხლის მდინარებისაგან, რომელიც მასში პოულობს დაგვირგვინებას; სამყაროს კავშირებიდან, რომელიც მასში განიცდის კონკრეტიზირებას. ორივე შემთხვევაში, შობის რეალურობა, როგორც ინდივიდუალური საწყისისა, იკარგება არაჭეშმარიტ-უსასრულობაში.

2

სასრულობის გამოცდილებას ადამიანის რელიგიური თვითგაგებისათვის გააჩნია ძალზე მნიშვნელოვანი ისტორია, რომელზედაც აქ მხოლოდ შეიძლება მივანიშნოთ. ანტიკურობის სამყაროს სურათი ნათლად არის შემოსაზღვრული. მისი სიცოცხლის გრძობისათვის მკაფიოდ შემოსაზღვრული უფრო მეტია, ვიდრე მუდმივ-შორს-მსვლელობა იხილე ფუნდამენტური წარმოდგენები კოსმოსზე, პოლისზე, სოფროსინეზე. ეს დამახასიათებელი თვისება დროდადრო ირღვევა საპირისპირო ფენომენებით, როგორც, მაგალითად, სოკრატეს მოვლენამდე არსებული აზრებით სამყაროს ციკლის არსებობის შესახებ, პლატონური კვლავგანსხეულებით, დიონისური განცდის წრით, მაგრამ ნება ზომისადმი მაინც გაბატონებული რჩება. შუა საუკუნეების გამოცდილება განიხილავს სამყაროს, ისტორიას და სიცოცხლეს მკაფიო სასრულობაში. მასში გავლენას ინარჩუნებს ანტიკური სამყაროს სურათი; მაგრამ ასევე და, პირველ ყოვლისა, ბიბლიური ცნობიერება, რომლის მიხედვითაც მარტოოდენ და ჭეშმარიტად ღმერთია უსასრულო, ხოლო სამყარო მის მიერაა შექმნილი და ამიტომ საწყისი გააჩნია, სამსჯავროს ექვემდებარება და ამით თავის დასასრულს ჰპოვებს. დროში მომხდარი თავის აღსრულებას იმაში ჰპოვებს, რაც ყველა საზომთა საპირისპიროდ მიღმურია, როგორც ახალი ცა და ახალი მიწა.

ახალი დროის წარმოდგენებში სამყაროს სივრცე და სამყაროს დრო უსასრულოდ ფართოვდება. იგი ადამიანის ისტორიას განიხილავს სულ უფრო შორი საწყისებიდან მომდინარეს; თვით იმის მიღმა, მილიარდი წლების მანძილზე განვითარებული სიცოცხლი-

სა ასევე, იგი ჭერეტს უსასრულო მომავალს და მის მითიზირებას ახდენს შეუწყვეტელი პროგრესის ცნებაში. ღვთის შემოქმედებითობა და მბრძანებლობა ცნობიერებიდან ქრება. იგი, როგორც უპირველესი მიზეზი და იღუმალეა სამყაროში შემოიყვანება და ამიტომ სამყაროს შეუძლია თავისი თავი განიხილოს თავის თავშივე დაფუძნებულად. შესაბამისი ხდება ახალი დროის პიროვნების განცდაში, როდესაც ადამიანური სული აბსოლუტურს, ადამიანური შემოქმედება საერთოდ შემოქმედებას, ადამიანური ისტორია ღვთაებრივს უთანაბრდება.

ახალი დროის დასასრულს კვლავ ხდება ცვლილება. დედამიწის სფერო იკეტება. პოლიტიკური ქმედებების რეზერვები ქრება, ისე, რომ გამუდმებით განიცდის შესაძლებლის ზღვარს. ფიზიკა და ასტრონომია ამტკიცებენ ადრეული შეხედულებისათვის წარმოუდგენელ ფაქტს სივრცისეული შემოსაზღვრულობისას, ისევე, როგორც სამყაროს აღმოცენების დროისმიერ საწყისს. რიცხვები, რომლებითაც მუშაობენ ფიზიკა და ასტრონომია, თუმცა უზარმაზარია, როგორც მაკრო, ისე მიკრო სამყაროში; და მაშინ როცა გაცილებით მცირე სიდიდეებისას ახალ დროს იმწამსვე უსასრულობის გრძნობა ეუფლებოდა, ღღეს მიუხედავად ყველა სიდიდისა, მკვიდრდება გრძნობა სასრულობისა. სამყაროსთან ჩვენი ურთიერთობის საფუძველს აყალიბებს ნება ამ სამყაროს გაფორმებისა. განსხვავებით ახალი დროის ენთუზიასტური სამყაროს გრძნობისაგან, იგი არის რაციონალური და საქმიანი. ლტოლვა უსასრულობისაკენ ქრება, და ყალიბდება ცნობიერება, რომ სასრული საკმარისია იმისათვის, მასზე დამოუკიდებლად რომ იარსებო.

ახალი დროის ადამიანი სამყაროს უსასრულობის მეშვეობით თავს დაცულად გრძნობდა; როგორც ეს ჩვენ დროს ესმის, სამყარო, როგორც ცალკეულად, ასევე მთლიანობაში არის სასრული. იგი არ „განისვენებს“, არამედ დაკიდებულია, ფრინავს, მოსროლილია. იგი არ „ვითარდება“, არამედ „ფეთქდება“. ამიტომ იგი კი არ იფარავს, არამედ წარიტაცებს. აქედან აღწევს სიცოცხლის ყველა სფეროში და შემოქმედებაში გრძნობა საშიშროებისა. უძ-

ლიერეს გამოხატულებას საამისოდ ქმნის ახალი დროის ცნება არარასი. ამით ის არის ნაგულისხმევი, რაც სასრულობის ზღვრის მიღმა „სხვა მხარეს“ ძევს; რომელშიც სასრულობა ჩადგმულია, ჩადგებულია. იგი განიცდება როგორც ძალა: იგი იჭრება სასრულში, სვამს მას კითხვის ნიშნის ქვეშ, იმუქრება მისი დაშლით.

აქედან მომდინარეობს, ერთი მხრივ, გრძნობა ყოფიერების თავისებური ღირებულებისა. მასში მეტყველებს არა ღიონისიზმი უზღვრობისა, არამედ, პირიქით, ინტენსიურობა იმისი, რაც მხოლოდ სასრულია, მაგრამ ჩვენ, როგორც ერთადერთი, გვეძლევა; იგი წარმატალია, მაგრამ მთელ ჩვენს ყოფიერებას შეადგენს. შესაძლო არის სასრულის ცივ მღელვარებაზე საუბარი, რომელიც თავისი თავით რისკავს. მაგრამ აქედან მომდინარეობს აგრეთვე ყველგან საგრძნობი შიში. ზედაპირზე იგი წარმოადგენს გრძნობას აქტუალური მუქარის, პოლიტიკური, სოციალური, ეკონომიკური საშიშროებისას; მაგრამ მის ქვემოთ ესაა უღრმესი შეშფოთება, შეძლებს თუ არა მხოლოდ სასრული, დაკიდებული, იქით-მსრბოლი ყოფიერება თავისი თავის დამკვიდრებას არარას წინაშე. წარსულში ახალ დრომაც განიცადა შიში; ადამიანი, რომელიც მოვიდა შუა საუკუნეების შემოსაზღვრული წესრიგისა და ფორმამიცემული კოსმოსიდან, თავს შთანთქმულად გრძნობდა უსასრულო სივრცეების, დროთა და მასებისაგან. ამჟამად განმსჭვალავი შიში მომდინარეობს ყოფიერების გამოცდილებიდან, რომელიც თავს აღარ გრძნობს უსასრულობისაგან დაცულად, არამედ შიშველ სასრულობაზე დასმულად, რომელიც მაინც, მიუხედავად ზომათა წარმოდგენელი სიდიდისა, როგორც ასეთი არსებითად „მცირე“, ონტოლოგიურად „სუსტია“ და თავის შინაგანში, გაბედულების მიუხედავად, შეუძლებლად გრძნობს ატაროს ყოფიერების აზრი.

3

აგრეთვე აქაც შესაძლებელია რელიგიური გამოცდილება, სახელდობრ ზღვრისა. მაშინ როდესაც ახალი დროის სამყაროს განცდაში ფაქტი ყოველი საგნისა და ხდომილების შემოსაზღვ-

რულობისა შთანთქმული იყო უსასრულო კოსმოსის მიერ, ახლა ეს გრძნობა ქრება და ყოველი მოცემულობის მიმართ ცნობიერებაში აღიძვრის ზღვრის ცნება მაგრამ ამით აგრეთვე შესაძლებლობა, გაეივოთ ის, თუ რა არსებობს „მის მეორე მხარეს“.

ნაგულისხმევს უფრო კარგად გაეივებთ, თუკი ზატოვანი წარმოდგენიდან ამოვალთ, მაგრამ ამასთანავე მასში გამოსახულ მეტაფიზიკურ მომენტს გავეითვალისწინებთ. სახეზეა საგანი. მას ყოველმხრივ გააჩნია „ზღვარი“: იგი ვრცელდება ამა და ამ სიშორეზე, დროში გრძელდება ამა და ამ მანძილზე, გააჩნია ეს და მხოლოდ ეს თვისებები, ეს განსაზღვრული ზომა ენერგიისა, ეს ხარისხი და ეს აზრი. „ზღვარი“ გამოხატულებაა იმისი, რასაც იგი არ წარმოადგენს; იმ საშუალებისა, თუ ამ გარკვეული მიმართულებით როგორ უახლოვდება იგი დასასრულს. ამგვარად, იგი არის უარყოფა და ამით აგრეთვე გამოხატულება იმისა, რაც იგი არის, გამოხატულება საშუალებისა, თუ როგორ არის იგი პოზიტიურად: იგი არის კონტური, ფორმა. რის წინაშეა საგანი შემოსაზღვრული? რის მიმართ განიცდის იგი თავის დასასრულს? პირველ ყოვლისა, იმის მიმართ, რაც მეზობლადაა: მის გვერდით მყოფ საგნის მიმართ, სხვა პროცესის მიმართ. და მაინც, ამ რელატიურ ზღვარში, ყოფიერებაში მეზობლისაკენ, იჭრება სხვა, აბსოლუტური. რაც ნიშნავს უბრალოდ სასრულობას: ყოფიერების ცალკეულ ფორმაზე მისი გაფორმება საერთოდ; ყოველ განსაკუთრებულ ზომაზე განსაზღვრულობა სამყაროს მთლიანობისა.

მაგრამ რა იმყოფება ამ აბსოლუტური ზღვრის „მეორე მხარეს“? პასუხი, რომელმაც ჩვენი დროის ცნობიერება ასე ღრმად შეარყია, იუწყება: არარა. თვით „მომსპობი არარა“; არარა, როგორც მუქარა ყოფიერების მიმართ. მაგრამ არის ეს პასუხი ჭეშმარიტი? მასში ასახულია იმ ძალაუფლების ზემოქმედება, რომელზედაც წინა მოსაზრებებში იყო საუბარი: სიკვდილის. გამოცხადება გვაუწყებს, რომ სიკვდილი, ხსნის აბსოლუტური სიცოცხლის - ძალაუფლების მიერ იძლევა; მაგრამ როგორც კი ადამიანი ამას რწმენით არ აღიქვამს და არ დარწმუნდება, მისი ექსისტენციის გრძნობაში სიკვ-

დილის მუქარა ისე ძალუმი ხდება, რომ იგი აღძრავს იმის მოჩვენებითობას, რომ მისი ყოფიერების ზღვარზე, რომელიც მისი ყოფიერების - ფორმის იდენტურია, დგას არარა; იგი არის არარა-საგან განსაზღვრული; არსებობას აგრძელებს არარას მიმართულებით. მაგრამ ეს არ წარმოადგენს ჭეშმარიტებას, რადგან „მეორე მხარეს“ დგას თავდაპირველი, მომცველი და მფარველი, განმსაზღვრელი და მომწესრიგებელი: ნუმინოზური. იგი არის სხვა, ვიდრე „ეს მხარე“, სამყარო; მაგრამ იმდაგვარი გზით სხვა, რომელიც ჯერ კიდევ უნდა განისაზღვროს, და რომელიც იმ სიტყვითაა მინიშნებული, რაც საუბარმა მოიტანა: როგორც „თავდაპირველი“ საკუთრივ მთლიანობის, ისევე ყოველი ცალკეული ყოფიერების მიმართ; მისგან განსხვავებული და ამავე დროს მისი ამესები.

აქედან დანახული რადიკალური არარას ცნება გვეკლინება როგორც სასოწარკვეილების პასუხი. იგი რაღაცას ნეგატიურში ისვრის, ახდენს მის მითიზირებას, ღებონიზირებას, რაც შეიძლება განგვეცადა აგრეთვე პოზიტიურად, როგორც მომცველი და დასაყრდენი, მომწესრიგებელი და წარმმართველი. არათუ შეიძლება, არამედ უნდა განგვეცადა; რადგან გამოცხადების შუქში

მაგრამ გარკვეული მიხედვით უკვე სიცოცხლის უშინაგანესი სინდისის წინაშე - სიკვდილის ძალაუფლების ის დაწოლა, რომელიც არარას გრძნობას იწვევს, თავს ააშკარავენს როგორც ტყუილი და საცდური, რომელსაც პიროვნება უნდა შეეწინააღმდეგოს, და ექსისტენციალისტთა მიერ აღწერილი შიში თავს ამჟღავნებს როგორც იმ სასრულობის განცდა, რომელსაც თავი სხვისაგან არ მოაქვს; და არც, პასუხის გაცემისას, თავი არ გადაუცია სხვისთვის, ღვთაებრივისთვის. არარა არის ადგილი, რომელიც ღვთაებრივის უარყოფისას ცარიელდება: იქ რჩება მხოლოდ „აჩრდილი ღვთისა“; მაგრამ ის შიში ძრწოლაა ამ აჩრდილის წინაშე.

შიშველი სასრულობა არ არსებობს. მისი ცნება არის ცნება სასოწარკვეთისა, და, მასზე უწინ, აღშოთებისა. რაც არსებობს, არის მოცული, ნატარები, როგორც გარედან, ასევე შიგნიდან დაცული მაგრამ რაც ამას აკეთებს, რაც მოიცავს, ატარებს, წარმართავს, არის

ღვთაებრივი. ეს გამოცდილება, როგორც ჩანს, თავის მნიშვნელობის მიხედვით ძალას იკრეფს. შესაძლოა იგი ჩვენი დროის უძლიერესი რელიგიური განცდის ფორმად განვითარდეს. იგი შობს არა სასოწარკვეთას, არამედ ნდობას; არა შიშს, არამედ სიძამაცეს.

4

მაგრამ შესაძლებელია კიდევ მეტი ითქვას. როგორც ჩანს, სამყაროს გამცდილებას არა მხოლოდ სასრულის მომცველობისა და მისი მატარებლობის აღქმა ძალუძს, არამედ იმ ფაქტისაც, რომ იგი შექმნილია.

ახალი დროის უსასრულობის გამოცდილებამ, მისმა კოსმიურ-მა დიონისიზმმა, არსებული გაიაზრა როგორც „ბუნება“; როგორც ის, რომელსაც, აღებულს როგორც მთლიანობას, მიზეზი არ გააჩნია. მისი მიხედვით მიზეზობრივი კავშირები არსებობენ მხოლოდ ბუნების შიგნით, ერთი პროცესიდან მეორე პროცესამდე, მაგრამ არა მთლიანობისთვის. მას, სამყაროს, არ გააჩნია მიზეზი, არამედ განისვენებს თავის თავში. ემოციურ გამოხატულობას იგი პოულობს გრძნობაში მისი ყოფლისმომცველობისა და თავის თავში განსვენებული დიდებულებისა; ფილოსოფიურ გამოხატულობას იგი ნახულობს კანტის თეზაში, რომლის მიხედვითაც არავითარ აზრს არ ძალუძს სამყაროს მიღმა გაყვანა, რადგან თავად სამყარო შედეგია ამ აზრისა; რელიგიური გამოხატულება გახლავთ იდეალისტური ღვთისმოსაობა, რომელიც სამყაროში აბსოლუტის თვითრეალიზებას ეთაყვანება. ეს წარმოდგენები შედეგია ყალბი განჭვრეტისა, მაგრამ მათი განხილვა შეიძლება აგრეთვე საიმისოდ, რომ სამყაროს გააჩნია არა მარტო სასრულობის ხასიათი, არამედ, დამატებით ის, რომ იგი შექმნილია. სამყარო არ არის „ბუნება“, უბრალოდ მოცემული, არამედ „ქმნილება“; და ეს ქმნილებისეული ხასიათი შეიგრძნობა, განიცდება, განიჭვრიტება.

უჩვეულოდ გაფორმებული კრისტალი არასოდეს მიბიძგებს იმ აზრისაკენ, რომ მისი დაყვანა შესაძლებელია რაიმე სხვაზე, და არა ბუნების მიზეზზე; მისი ფორმა როგორც ასეთი, ბუნებრივი ფორმა,

ამელაენებს ამას. ამის საპირისპიროდ ყოველ ხელსაწყოს, თუნდაც იგი არასოდეს მქონდეს ნანახი, შევიძველებ როგორც შედეგს ადამიანის ქმედებისას; როგორც არა „აღმოცენებულს“, არამედ „გაკეთებულს“; როგორც კულტურის ნაყოფს. იგი დამოკიდებულია ადამიანზე; და არა როგორც ბუნებრივ არსებაზე, როგორც, მაგალითად, ბუდეა ჩიტზე დამოკიდებული, რომელსაც იგი აუცილებლობით აკეთებს, არამედ როგორც ისეთ არსებაზე, რომელიც იძველებს, თუ რა არის, და შეცნობილი შესაძლებლობების საფუძველზე თავის ქმედებას გვემავს. ეს სხვაობა ყოფიერების საშუალებაში რომ დავადგინო, არ მჭირდება „ფაქტი“, არამედ „ვხედავ“ მას. იგი თავის თავს ადასტურებს დგომის, მოქცევის და ფუნქციონირების სახეობით.

სამყაროსთან, როგორც მთლიანობასთან, საქმე შესაბამისადაა. ქმნილება არ წარმოადგენს რაღაცას, რომ მისი არსებობა თითოეული საგნიდან ამოსულმა დავასკვნა, არამედ იგი არის სახე, იყოს აქ, რომელიც თავისივე თავის მეშვეობით, შემოსაზღვრულობის, როგორც ასეთის მეშვეობით, თავს გვამცნობს. მე ვხედავ შექმნილს; მაგრამ ამით აგრეთვე ვხედავ დამოკიდებულებას შემქმნელთან. სამყარო თავის თავს ადასტურებს, როგორც მის მიღმა რაღაცაზე დამოკიდებულზე. იგი არსებასთან, რომელიც თავს აცხადებს, იმყოფება ხარისხობრივ დამოკიდებულებაში. იგი არის არა „ბუნება“, თავის თავში მდგომი თავის-თავად ცხადობა, არამედ „ქმნილება“, ქმნილება რელიგიური, წმიდა ძალისა. და ეს რადიკალური აზრით: როგორც „შექმნილობა“, ჭეშმარიტ ყოფიერებას გადაცემული და მაინც წმიდა საკუთრება.

რეზიუმე

1

ზემოთ ყოველგვარი პრეტენზიის გარეშე სრულყოფილებაზე აღწერილ იქნა სხვადასხვა საწყისი წერტილები რელიგიური გამოცდილებისა; ასპექტები რელიგიური სინამდვილისა, რომლე-

ბიც თავიანთ თავს ცხადყოფენ; დამოკიდებულებები, რომლებიც აშკარა ხდებიან მათსა და ადამიანის უშუალო ყოფიერებასა და საგნებს შორის.

თავდაპირველად საუბარი იყო ყოველივე „საეროდან“ ამოსულ შეგრძნებაზე „სხვის“, ნუმინოზურის, წმიდასი. მასში ცხადი გახდა ნამდვილი ხარისხი, რაც გააჩნია რელიგიურ სინამდვილეს და არავითარ სხვას; იმდენად განსაკუთრებულია ეს ხარისხი, რომ მისთვის არ მოიძებნება ცნება უშუალო ყოფიერების შემადგენლობიდან და არც კომპლექტენტური ღირებულების მასშტაბი - მაგრამ იგი თავის თავში ისე ნათელი და განსაზღვრულია, რომ ყოველი, მასთან მცირე შეხვედრისას, მას კვლავ შეიცნობს.

შემდგომ საუბარი იყო იმ ხასიათზე, რომლის მეშვეობითაც საგნები თავის მიღმა მიანიშნებენ; უფრო მეტს გამოხატავენ, ვიდრე ისინი უშუალოდ არიან: თავიანთი სიმბოლურობით. მას გააჩნია, პირველ ყოვლისა, მეტაფიზიკური შრე, რამდენადაც არასრულყოფილი და წარმავალი ემპირიული საგანი თავისი არსისა და აზრის სრულყოფილ და მარადიულ ხატზე მიუთითებს: იდეაზე. მაგრამ იგი თავისი მხრიდან თავს ადასტურებს, როგორც საბოლოო სინამდვილის გამოხატულებას, იმისას, რასაც პლატონი „agathon“-ს, სიკეთეს უწოდებს, და რომელიც იდენტურია წმიდასი, რომელზედაც ზემოთ გვექონდა საუბარი.

ამის შემდგომ განხილულ იქნა თავისებური საშუალება, თუ როგორ ხედავს საგნებს პრიმიტიული ადამიანი მაგრამ ასევე დიდი კულტურის მქონე ანტიკური ადამიანი; სახელდობრ ისე, რომ ისინი თავის არსების სინამდვილეს და მის რეალობას მხოლოდ მაშინ მოიპოვებენ, თუკი ეს უკანასკნელნი წმიდა ღვთაებრივის იდუმალებიდან, „theion“-იდან მოგვევლინებიან. საპირისპიროდ, საგანთან ამ ურთიერთობისას, თავის მხრივ, წმიდა-ღვთაებრივი იხსნება და ცხადი ხდება.

შემდგომ განხილულ იქნა ფაქტის სხვადასხვაგვარი ფორმები, რომ ემპირიული სამყარო არა-თავისთავად-ცხადია. მათგან უფრო ახლოს სამი იყო განხილული: რომ ყოფიერება არ არის დაცული,

არამედ დაზიანებულია და საფრთხეში იმყოფება; რომ იგი თავისი თავიდან საბოლოოდ გაუგებარია და უცნობი; და ბოლოს, რომ იგი არ არის აუცილებელი, არამედ მხოლოდ ფაქტობრივია. ყველა ესენი წარმოადგენენ საწყის ადგილებს, რომლებზედაც შეიძლება განვიცადოთ წმიდა-ღვთაებრივი. მათში გამოხატული ყოფიერების პრობლემატიკა მხოლოდ ამდაგვარ გამოცდილებაში ჰპოვებს თავის სიმშვიდეს - ისევე, როგორც რელიგიური სინამდვილე, შესაბამისად, ამ პრობლემატიკიდან ღებულობს განსაკუთრებულ გაშუქებას.

საბოლოოდ იმ ფაქტის შესახებ იყო საუბარი, რომელიც მთელ ჩვენ ყოფიერებას ატარებს: სასრულობა, როგორც ასეთი, ზღვარი და არარა. როგორც აღმოჩნდა, მათზე „რელიგიური“ დამახასიათებელი გზით შეიძლება გამოვცადოთ. ყველა ამ ფენომენს გააჩნია „გამოცხადების“ ხასიათი, სიტყვა აღებული საყოველთაო მნიშვნელობით. მათში გვევლინება რაღაც, რაც თავდაპირველად და უბარლოდ არ არის მოცემული, არამედ როგორც მის მიღმა არსებული, ფარული, ნამდვილი; მისი მეშვეობით ის მოცემულობაში გვეძლევა.

მანერა, თუ როგორ ხვდება ჭეშმარიტად რელიგიური ადამიანი სამყაროს, აღძრავს კითხვას, რომელიც ფენომენს ახალ ხასიათს ანიჭებს. სწორია ეს წყობა „პირველისა“ და „მეორესი“, თუ იგი წარმოიშობა თანამედროვე რაციონალიზებული ცნობიერების სინამდვილისადმი გაუცხოების შედეგად? სინამდვილეში თვითგამოხატვადი ხომ არ არის, რომელშიც ის, რომლის საშუალებითაც იგი გამოიხატება, საერთოდ ახლალა ხდება ცხადი და ხილვადი?

ეს რომ ასეა, შესაძლოა ერთი ანალოგიით განვმარტოთ, რომელიც ჩვენთვის, ადამიანებისათვის, არსებითია, რადგან ის ჩვენს არსშია მოცემული. თუკი მე სხვის პირისახეს ვაკვირდები, ვხედავ მასში მის გრძნობას, განწყობილებას, სულს. იმ პირველი ფორმულირების მიხედვით სული, თავის თავში შინაგანი და უხილველი, პირისახის ფორმებში, მოძრაობებში, პროპორციებში ხილული გახდებოდა. პირველად დანახულთან, სხეულებრივ ქმნილებასთან, სული როგორც მეორე ხილვადობას მიაღწევდა, და ამ ურთიერთობას დაერქმოდა „პირისახე“. მაგრამ ეს იქნებ პირიქითაა? იქნებ

სინამდვილეში სხვის გარეშე ხილვადობას, მის ადამიანურ სახეს საერთოდ მხოლოდ მის გრძობაში ვხედავ, მის სიხარულში, ან მის მრისხანებაში, ან მის სიკეთეში? რასაკვირველია იმ პირობით, რომ პირისახეში ნაგულისხმევეა ადამიანური და არა მხოლოდ ანატომიურ-მატერიალური ფენომენი. ამიტომ სახე, რომელიც იქნებოდა სავსებით დაცლილი გრძობათაგან, მაშასადამე, არა მხოლოდ წყნარი, თავმოყრილი, თავდაჭერილი, არამედ გარეშე ყოველგვარი შინაგანის გამოხატულებიდან, შეიგრძნობოდა როგორც რაღაც არა-ადამიანური. იგი უკვე აღარ იქნებოდა სახე, არამედ - ნილაბი.

ამ ანალოგიის შესაბამისად დასაფიქრებელი იქნებოდა, ჩვენი ახალი დროის წარმოდგენა, რომლის მიხედვითაც მხოლოდ - ემპირიული, საერო სინამდვილეა პირველად - მოცემული და რომლიდანაც ჩვენ შემდგომ აღმოჩენის რამენაირი აქტით, განჭვრეტით, გრძნობისმიერი წინსვლით ვაღწევთ ნუმინოზურს - ხომ არ ნიშნავს ყოველივე ეს სინამდვილეში გვიანდელს, რომელიც შესაძლებელი გახდა სამყაროს დაცარიელების და მისი აღმქმელი აქტის გალატაკების გამო? თუკი ჩვენ, იმ ანალოგიის მიხედვით, სამყაროს, როგორც სახეს განვიხილავთ, რომლიდანაც ღვთაებრივი გვიმზერს, მაშინ ღვთაებრივის ეს მოგებება სინამდვილეში იქნებოდა არა მეორე, არამედ - პირველი. წმიდა საიდუმლოს აღქმა იქნებოდა არა რაღაც, რომლისკენაც სამყაროს უშუალო გამოცდილების მეშვეობით მივიღტვით, არამედ სამყაროს დავინახავდით საერთოდ მხოლოდ ამ „იდუმალებაში“. როგორც კი ახალი დროის ემპირიზმის ამ მოტრიალებას დავუშვებთ - ამ ჭეშმარიტ „კოპერნიკულ მობრუნებას“ - მაშინ ვიწყებთ იმის შემჩნევას, რომ კაცობრიობის რელიგიური ტექსტები სწორედ ამ გზით უყურებენ სამყაროს. სწორედ ამ გზით უყურებს მას მთელი ძველი და აგრეთვე ახალი აღთქმა. და არა იმიტომ, რომ მათ „დამოძღვრა“ სურდათ, არამედ იმიტომ, რომ მათში გამოხატულებას პოულობს ელემენტარული ფაქტი ადამიანური არსების გაუტეხელობისა. სამყარო, როგორც იგი ესმის ახალი დროის ცნობიერებას, საერთოდ არ არსებობს; იგი არის ხელოვნური შედეგი გალატაკებული ადამიანური აქტის.

დავაკვირდეთ იმას უფრო ახლოს, რაც გამოცდილების სხვადასხვა ადგილებში იჩენს თავს და დავინახაეთ, რომ ის შესაბამისად განსაკუთრებული გზით ყოველთვის იგივეს გულისხმობს. აზრობრივი გზები გამოცდილების ყველა იმ შინაარსებისა მიილტვიან ერთი და იმავესაკენ. რაც მათში თავს იჩენს, წარმოადგენს სხვადასხვა ასპექტს იგივე რეალობისა: წმიდასი.

ის არის სხვაგვარი, ვიდრე ყველაფერი, რასაც გვაუწყებს „საერო“ ყოფიერებისა და ღირებულების გამოცდილება. მას თუმცა შეუძლია სხვადასხვა საერო შინაარსებში ისევე როგორც მათ მთლიანობაზე, „სამყაროზე“ მოგვევლინოს, მაგრამ ყოველთვის ისე, რომ იგი მათგან მკაფიოდ გამოიყოფა, როგორც მათგან ვერ ასახსნელი და ვერც უშუალოდ დასახელებადი, როგორც რაღაც „არასამყაროსეული“, „არა-მიწიერი“. ეს გახლავთ ნეგატიური განსაზღვრება; მაგრამ თავის თავში იგი სრულიადაც არ არის ნეგატიური, არამედ სავსებით და უმაღლესი ხარისხით პოზიტიურია. ნეგაციის მეშვეობით იგი აუწყებს შესაბამის სამყაროსეულ-ყოფიერებას, რომელზედაც იგი ჩნდება, ისევე, როგორც საერთოდ სამყაროს: „ეს მე არა ვარ“ მაგრამ ეს იმ შემთხვევაში, რამდენადაც იგი თავს ამჟღავნებს როგორც თავის თავში განსაზღვრულს, როგორც ეს თვითონს. იგი არის ნამდვილი, ძლიერი, არსებითი, აზრითა და ღირებულებით აღსავსე. მისი ღირებულების აზრი განსაკუთრებული დამაჯერებლობისაა. მასზეა დამოკიდებული იმდენად მნიშვნელოვანი რამ, რომ მას გამომცდელი შეჭყავს კონფლიქტში ყველა სხვა დანარჩენ ღირებულებებთან და თავს იჩენს მათ შორის როგორც უძლიერესი. მისი მოთხოვნა უშუალოდ ისმინება. მას შეიძლება შეეწინააღმდეგო, მაგრამ მისი ამოშლა შეუძლებელია.

ის მიწიერის მიმართ უცხოა; ჩნდება, გვეხება, გვიხმობს. მას გააჩნია თავისებური ჩამომშორებელი ძალა. იგი ცვლის ყოფიერების სიმძიმეთა დამოკიდებულებას. იგი უმსუბუქებს მას ტვირთს, გაჭირვებას უქარწყლებს, ალუთქვამს მას განთავისუფლებას. და

არა ისე, რომ იგი ამას ან იმას ცვლიდეს, არამედ აბსოლუტურად, რამდენადაც იგი მთლიანობას გარდაქმნის და აკეთებს, რომ „ყველაფერი კარგი ხდება“, „საუკეთესოსკენ მიდის“. ამავე დროს იგი გვაშოთებს; არყევს არსებულ კავშირებს, კითხვის ნიშნის ქვეშ აყენებს საერო მნიშვნელობის ღირებულებებს, აუქმებს მიწიერ სიმყუდროვეს და აღვიძებს სხვა მხარის მონატრებას.

მაგრამ არა სიცარიელისაკენ და გაუვლელისაკენ, რადგან მისი მოცემულობა შეიცავს მიმართულებას. იგი მოდის სხვა მხრიდან, და მისი წარმოშობა საგრძნობია, როგორც ჰიოლდერლინი ამბობს, იგია „შორეთიდან ახლო“.¹ იგი უკანვე ბრუნდება იქით და თან მიჰყავს მზადყოფი გამოცდილებისათვის. ამგვარად მასში მკაფიოდ ჩანს მიზანი; ამავე დროს აგრეთვე გზაც, რადგან მას გააჩნია შინაგანი ლოგიკა, თანმიმდევრობა განხორციელებისა. მასში შინაგანს ძალუძს ძებნა და პოვნა, მოქმედება და მიზანთან მისვლა.

მაგრამ ყოველთვის „გადალახვის“ გზით, განპირობებული რადიკალური განსხვავებით ყოველივე „ამქვეყნიურიდან“; როგორც ჩამოშორება უშუალოდ მოცემულისა და ნახტომი სხვაში. ამგვარად სვლას, ძებნას, ქმედებას გააჩნიათ რისკის ხასიათი და მიმართული არიან უცნობისაკენ. მიუხედავად ამისა იმ რალაციისაგან თავად გაღვიძებულმა და თავისი არსების მეშვეობით გარანტირებულმა დარწმუნებამ, უწყის იმის თაობაზე, რომ არსებობს მიზანი და გზა; რომ შესაძლებელია სვლა, სვლის გაგრძელება და მიღწევა.

რელიგიური გამოცდილება, ყველაფერი იმის ჩათვლით, რაც მისგან გამომდინარეობს, ხდება გარკვეული ორგანოს მიერ, უფრო უკეთესად თუ ვიტყვით, მთლიანობის გარკვეული მგრძნობიარობის მიერ ტარებული, რომელიც სხვადასხვა ადამიანებთან სხვადასხვაგვარად არის განვითარებული. იგი არსებობს, უმეტეს შემთხვევაში მხოლოდ საშუალო სიმბლავრისა და დროდადრო თითქმის მთლიანად ქრება. მაგრამ ზოგჯერ იგი გვევლინება დიდი სიმბლავრით და

სიწმინდით, და რელიგიურ გენიოსში, რელიგიურ გზისგამკაფველში, რელიგიურ ეტალონსა და დამაარსებელში, აღწევს არაჩვეულებრივ სიმაღლეს. მისი აქტი შესაძლებელია თავდაპირველი და შემოქმედებითი იყოს; მაგრამ აგრეთვე ისე, რომ იგი სხვებს, დამეგობრებულებსა და სანიშნოში ადამიანებს თან წარიტაცებს.

რელიგიური გამოცდილება თავისი შინაარსებით წარმოქმნის ყოფიერების ძირითად ფაქტორს. იგი მონაწილეობას ლებულობს მთლიან ადამიანურ ყოფიერებაში. ამით შესაძლებელია, მიუხედავად მისი პრინციპული შეუცნობლობისა, ცალკეულთა შორის მასზე შეთანხმება, რომლიდანაც საერთო ღირებულებები და წესები გამოძვინარეობენ. როგორი მრავალფეროვანიც არ უნდა იყოს რელიგიური გამოცდილებები სხვადასხვა ხალხებისა და დროთა

უფრო ახლო განხილვისას ისინი გვიჩვენებენ ერთსა და იმავე საბოლოო ფორმებს, რომელთა საფუძველზეც ძირითადი რელიგიური ენა შესაძლებელი ხდება. და თუნდაც მათი ნაგულისხმევი გამოუთქმელი რჩება, ურთიერთთანხმობის შემთხვევაში იგივე ნაგულისხმევი ხდება საერთო.

რელიგიური გამოცდილების ქსისტანციალურობა

I

ნუმინოზურს, რომელიც რელიგიურ გამოცდილებაში თავს ავლენს, გააჩნია თავისებური ორმაგი ხასიათი. ერთი მხრივ იგი განსაკუთრებული გზით სპონტანურია. მისი თვითგამოცხადება არ შეიძლება ჩვენგან იძულების წესით მოხდეს. შესაძლოა მისთვის მოემზადო, დაბნეულობა გადაძლიო, ინსტინქტური ლტოლვები ჩამოიშორო, დამაბრკოლებელი დაძაბულობები განდევნო და ასე შემდეგ. შესაძლოა ზნეობრივად განიწმინდო, მშვინივიერ-სულიერად თავი მოიყარო, სიცოცხლის ეკონომიას რელიგიურზე გაუკეთო

ორიენტირება და ასე შემდეგ. მიუხედავად ამისა რელიგიურის თვითგამოცხადება ინარჩუნებს ინიციატივის თავისუფლებას, რომელიც ადამიანურ ჩარევას თავს არიდებს. ყოველთვის გააჩნია მას ის ხასიათი, რომ იგი, როგორც მზა ემპირიული საგანი კი არ განისვენებს, არამედ გვევლინება მიუწვდომელიდან; აგრეთვე არც ისე, როგორც რომელიმე ბიოლოგიური ინსტინქტი, გარკვეული რეგულარობით რომ გვეძალება, არამედ ყოველგვარი დასახელებადი საფუძველთა და წესების გარეშე იჩენს იგი თავს, გვეხება, ერთი სიტყვით: თავისთავს „აცხადებს“.

მეორე მხრივ, ნუმინოზური გამოცდილებაში მყოფს ეხება, და სახელდობრ არსებითად. იგი განმცდელის წინაშე კი არა დგას, როგორც რაღაც ნებისმიერი, რომელიც იქნებოდა, მაგრამ ასევე, არ შეეძლებოდა ყოფნა, ისე, რომ ამის მეშვეობით არსებითს არ დაკარგავდა, არამედ იგი პასუხობს გარემოებების მიხედვით შინაგანი სიღრმის შეუცნობელ მოთხოვნილებას და მიიღება პიროვნულ-საკუთრივში. ეს არ არის ნაგულისხმევი ფსიქოლოგიურად. წმიდა არ წარმოიშვება რელიგიური მოთხოვნილების მეშვეობით. იგი არ წარმოქმნის სულიერი მოთხოვნილებებისა ან ურთიერთობების პროექციას ობიექტურში. ყოველი ჭეშმარიტი რელიგიური გამოცდილება შეიცავს, პირიქით, მტკიცე რწმენას, რომ ის, რაც მას ევლინება, თავის თავში რეალობაა და აზრით აღსავე და რას შეუძლია საბოლოო ჯამში დაეყრდნოს შემეცნება, თუ არა ჩვენი ცნობიერების სიცხადეს?

რელიგიურ სინამდვილეს და მის ღირებულებას უმაღლესი ხარისხი გააჩნიათ. მისი მეშვეობით ადამიანი პოულობს აღსრულებას, რომლის მოცემა არავითარ სხვა სინამდვილეს, არავითარ სხვა ღირებულებას არ შეუძლია. რელიგიურს გააჩნია სინამდვილისა და საბოლოობის ხასიათი ისე ძლიერ, რომ ამის მეშვეობით ყველა სხვა დანარჩენისათვის ძალაუფლების ჩამორთმევა ძალუძს. და არა მხოლოდ იმ გზით, რომ რელიგიური ღირებულება სხვათა საპირისპიროდ მაღალია, არამედ იგი თავს ადასტურებს როგორც აბსოლუტი და სხვებს ააშკარავებს, როგორც რელა-

ტიურთ. აქედან აღმოცენდებიან კრიზისები, რომლებიც შესაბამისი პიროვნებების სიცოცხლის მთელ სტრუქტურებს არყვევენ, თვით მათი გადატრიალება ძალუბთ.

განსაკუთრებით დამახასიათებელია ამასთანავე, რომ წმიდა თავის თავს არ განმარტავს რელიგიურ გამოცდილებაში, არც თავის პრეტენზიას ამართლებს რაიმეთი, არამედ იგი თავად თავისი თავის მეშვეობითაა ცხადი. ამას აკეთებს რამდენადმე ყოველი ჭეშმარიტი ღირებულება. ჭეშმარიტება თავის აზრს არ ამტკიცებს, არამედ თავის თავს აცხადებს და სწორედ ამით ღისკუსიის მალლა იმყოფება. ზნეობრივ-კარგს შესაბამის სიტუაციაში შეიძლება დაჭირდეს ინტერპრეტაცია; თავად იგი, საკუთარი აზრიდან გამომდინარე, თავს ამტკიცებს ვარგისიანად. მაგრამ რელიგიურ ღირებულებას ემატება კიდევ რაღაც: თუმცა იგი სხვაგვარია, ვიდრე ყველაფერი, რაც „სამყაროს“ შეადგენს, იგი თავისივე თავის მეშვეობით იმწამსვე, არსებითად, კარგი ნაცნობი ხდება. თუმცა იგი იღუმალდება, სწორედ მისი იღუმალების ხასიათში შინაგანი მას სწრაფადვე შეიცნობს. გამოცდილებაში მყოფს უფრო ღრმა განაზრებისას ეუფლება შთაბეჭდილება, რომ გამოცდილების „ცენტრი“ საერთოდ იღვიძებს მხოლოდ შეხებისას, ვიდრე შემხებისადმი დაქვემდებარებისას.

ეს განუმეორებელი მნიშვნელობა არა მხოლოდ სამყაროს პროცესისათვის ან ადამიანური სიცოცხლისათვის, არამედ შესაბამისად გამოცდილებაში მყოფისთვის მის უსაკუთრეს ყოფიერებაში არის წმიდა. ეს ნიშნავს, რომ პიროვნება და სიცოცხლე მასში თავიანთ აზრს პოულობენ. და არა მხოლოდ რელატიური გზით, რომელიც დამოკიდებულია მონაცემებზე, როგორც ხელოვნებისადმი მიდრეკილზე თავის შემოქმედებაში; არც ბედისწერის ჩარევის გზით, როგორც პიროვნულ შეხებაში მყოფებზე შესაბამისი სიყვარულის ურთიერთობისას, არამედ აბსოლუტური გზით. წმიდა ნიშნავს, რომ გამოცდილებაში მყოფის ყოფიერება თავისი თავის დამადასტურებელ ნუმინოზურ სინამდვილესთან ურთიერთობის მეშვეობით, საბოლოო გზით, სწორედ სრულდება

და წესრიგდება; რომ მისი მეშვეობით კითხვები რატომ, რისთვის და რისკენ, საბოლოო პასუხს ღებულობენ.

წმიდას გამოცდილება ამგვარად თავისებურ დაძაბულობას ააშკარავებს. იგი არის სხვაგვარი, ვიდრე ყოველგვარი სამყაროსეულ-ნაცნობი, იდუმალებითმოსილი და უცხო, მაგრამ ამავე დროს ღრმა, არსისეულად ნაცნობი; იგი შემოდის დაძაბულობაში, ხშირად წინააღმდეგობაში ქვეყნის სტიმულებთან და ღირებულებებთან, მეორე მხრივ, მისი მეშვეობით, სიცოცხლე და სამყარო მოიპოვებენ თავიანთ ნამდვილ აზრს. იგი რომ აქ იყოს, თავისი თავი დაამოწმოს, თავის თავთან კავშირი და მონაწილეობის მიღება შეგვაძლებინოს, ამისი მოთხოვნა ან იძულება გამოცდილებაში მყოფს არ ძალუძს; მაგრამ მან უწყის, რომ მისგან მისი საბოლოო საზრისის აღსრულება, სწორედ მისი „ხსნა“ („das Heil“) არის დამოკიდებული. ეს ორმხრივობა რელიგიურთან დამოკიდებულებას განსაკუთრებულ ხასიათს ანიჭებს: იგი არის ექსისტენციალური, სიტყვის უღრმესი მნიშვნელობით.

2

მაგრამ აღნიშნული ექსისტენციალურობის ხასიათი კიდევ უფრო მეტს ნიშნავს. რელიგიურ გამოცდილებაში ნუმინოზური არ არის მხოლოდ „აქ“; მას გააჩნია არა მხოლოდ მკაფიო და გადამწყვეტი აზრი, არამედ აგრეთვე მიმართულებაც. იგი გულისხმობს რაიმეს; იგი გულისხმობს ვინმეს, შესაბამისად მას, რომელიც გამოცდილებას ამყარებს. რა თქმა უნდა არა ყოველთვის პირდაპირ. არსებობს აგრეთვე ერთი ფორმა, შეიძლება ითქვას, წმიდას პირშექცეული თვითდამოწმება, რომელიც გამოცდილებაში მყოფს, როგორც ჩანს, ყურადღებას არ აქცევს: ოლიმპიური. აქ რელიგიური სინამდვილე ჩნდება მხოლოდ როგორც თავის თავში განსვენებული და გულგრილი ადამიანის მიმართ; იმდენად გულგრილი, რომ მისი განწყობა გულგრილობისადმი, სისასტიკეში შეიძლება გადავიდეს. იგი მოემართება უცნობიდან და კვლავ უბრუნდება მას, გამოცდილებაში მყოფიდან შორს, როგორც ჩანს, ისე, რომ

მის ექსისტენცთან შეხებაში არ იმყოფება. მიუხედავად ამისა აქაც არსებობს ურთიერთობა, რადგან ნეგატიურობა ვერ იქნება, თუკი ის უბრალოდ არის. ამდგვარი ყოველგვარ თვითგამოცხადებას შეუძლებელს გახდიდა; მასში საერთოდ არაფერი იქნებოდა „მოცემული“. სინამდვილეში ადგილი აქვს თვითგამოცხადებას, რომელიც თვით წმიდას ხასიათს ატარებს: აბსოლუტური ამაღლებულება. აგრეთვე ისიც ეხება ადამიანს და მის ცნობიერებაში ამკვიდრებს იმას, რომლის რელიგიური აზრი შეცნობისა და აღიარებისაგან არის დამოკიდებული: თვითდაკმაყოფილება მოწიწებით განმსჭვალულ სიშორეში.

სხვათა შორის და როგორც წესი, რელიგიური სინამდვილის თვითგამოცხადებას გააჩნია პირდაპირი მიმართება ადამიანზე. იგი მის მიერ ნაგულისხმევია. იგი მას მიმართავს, უხმობს. მისგან წარედგინება ადამიანს მოთხოვნა: იგი უნდა გაიხსნას, ღეთაებრივი აღიაროს, მას თავის სიცოცხლეში ადგილი დაუშკვიდროს. იგი მოზიდულია ან გატყორცნილია; მას რაიმეს აღუთქვამენ ან უარს ეუბნებიან.

რელიგიური სინამდვილე ცნობიერებაში მკვიდრდება როგორც რაიმე არსებული, არსებითი, აზრობრივი. იგი ეხება ადამიანში უცხოველეს ადგილს, მისი პიროვნული ყოფიერების უმგრძნობიარეს შუაგულს. ასე აღვიძებს იგი აგრეთვე ზუსტად დახასიათებულ და მისდამი განკუთვნილ აფექტებს: გარკვეული სახის შიშს, მოწიწებას, ძრწოლას, სურვილს, სიყვარულს, გულმოდგინებას, ნეტარებას, უსაფრთხოებას და ასე შემდეგ.

იგი ეხება აგრეთვე ნორმის შემგრძნობ შუაგულს, „სინდისს“ ამ ღროს ყურადსაღებია, რომ სიტყვამ გერმანულ ენაში, სხვებისაგან განსხვავებით, ცალმხრივი მორალური მნიშვნელობა შეიძინა. ჩვენ იგი გვესმის აქ მისი ფართო მნიშვნელობით, როგორც ორგანო საყოველთაოდ მიღებულისა. რელიგიური ეხება ამ სინდისს. იგი მოითხოვს მისგან არა ძალის მეშვეობით, არამედ გამოძინარე აზრისა და სამართლისაგან. ადამიანმა უნდა ივალდებულოს რაღაც; რაღაცის გაკეთება ან არ გაკეთება; თავისი ცხოვრება

გარკვეული გზით უნდა გააფორმოს. სიმართლე ამ მოთხოვნისა მან არ შეიძლება უგულვებელჰყოს, რადგან ის უცხადესია. მას შეუძლია იგი მხოლოდ უარყოს, მას არ დაემორჩილოს, გვერდი აუაროს.

რელიგიური სინამდვილე შესაძლებელს ხდის მონაწილეობას. არა მხოლოდ იმ აზრით, როგორც ყოველი ღირებულება, როდესაც ის ხორციელდება, მონაწილეობის მიღებას შესაძლებელს ხდის შემშეცნებელი, მაგალითად, იმით, რომ როდესაც ის ჭეშმარიტებას ამბობს, ჭეშმარიტებაში თავის წილს მოიპოვებს - არამედ უშუალო რეალური გზით. რელიგიურ გამოცდილებაში გამომსვლელი შესაძლებლობას იძლევა მასთან ურთიერთობისას. ეს ურთიერთობა უზრუნველყოფს აღსრულებას, რომელიც შეიძლება ისე ინტენსიური გახდეს, რომ იგი ადამიანის გაუცხოებას იწვევს საზოგადოების ამქვეყნიური ფორმების მიმართ. რელიგიური სინამდვილე გვევლინება აგრეთვე წარმმართველად. თუკი გამოცდილებაში მყოფი ამ გამოცდილებაში მოვლინებულის მითითებას მიჰყვება, იგი მივა ქმედებამდე, და, შესაბამისად, ერთი ქმედებიდან დანარჩენ ქმედებამდე. ასე წარმოიქმნება კავშირი მოქმედებებისა, ქმნადობის ფაზებისა და თვით გაშლისა. როგორც კი გამოცდილება მიღებულია, მოქმედებს იგი როგორც ხვედრი: იგი ქმნის სიტუაციებს, საბაბს იძლევა შეხვედრებისთვის, იწვევს წინააღმდეგობებს, გაუცხოებებს, ბედისწერებს.

ყოველივე ეს ნიშნავს: რელიგიური გამოცდილება ქმნის „გზას“. იგი მარტოდენ კი არ აჩვენებს „გზას“, როგორც არსებული ლოგიკა შესაძლო შინაგანი მოძრაობისა; მას მარტოდენ ამ „გზასთან“ კი არ მიჰყავს და მასზე უფრო შორს, როგორც საგანთა ბუნებაში მოცემული გზა მოქმედებისა და ხდომილებისა, არამედ იგი წარმოშობს მას, ყოველი შეხებულის მიმართ ხელახლა, მისი პიროვნული ყოფიერების ერთადერთობიდან და მისი განსაკუთრებული ცხოვრების სიტუაციიდან. იგი ქმნის „ისტორიას“; შესაბამისად, გამოცდილებაში მყოფის რელიგიურ ისტორიას მის პიროვნულ ერთადერთობაში. ლოგიკა ამ ისტორიისა არის

თავისებური სახეობის; სხვაგვარი, ვიდრე ამქვეყნიური, იმდენად სხვაგვარი, როგორც ღირებულება, რომელსაც იგი ემსახურება, სხვაგვარია, ვიდრე „ნორმალური“ ღირებულებები. იგი შეიძლება ამათი გათვალისწინებით გაუგებარი იყოს; შესაძლოა „სულელურად“ გამოჩნდეს; შესაძლოა კონფლიქტებში გაგვხვიოს და, გარედან დანახული, შესაძლოა დალუპავადე მიგვიყვანოს.

რელიგიური გამოცდილება საბურველს აცლის „სამყაროს“, სიტყვა გაგებული როგორც ობიექტურად, ასევე სუბიექტურად. საბურველს აცლის კავშირს საგნებისას და ხდომილებებისას, ურთიერთობებს ადამიანებისა და საგნებისას, მოქმედებებისა და ქმნილებებისას, განცდებისა და მდგომარეობებისას - ამგვარად, მთელი „ყოფიერება“.

ყოველივე ეს ცხადია ისე, რომ ყოველ ადგილზე თავს იჩენს სხვაში გადასვლის, გარისკვის ფენომენი. რელიგიურ ცხოვრებაში გამუდმებით წარმოებს პროცესი, რომელშიაც ჩვეული სინამდვილის კავშირი დათმობილია და ნაბიჯი სხვაში არის გადადგმული, პირველი დაკავებული ექსისტენციალური მიდამო დატოვებულია და სხვისი დაკავება ხდება, და ყოველთვის გააჩნია მას რისკის ხასიათი.

ამ გადასვლას შეუძლია სხვადასხვა ფორმების მიღება, აგრეთვე ისეთის, რომლებიც მთელ ადამიანს მოიცავენ. მაშინ ადგილი აქვს აქტებს და პროცესებს, რომლებსაც რელიგიის ისტორია და ფსიქოლოგია გამოხატავს ცნებებით: მოქცევა; უარის თქმა თავისი თავის განკარგვაზე, ოჯახზე, საკუთრებაზე, ამქვეყნიურის დატოვება, დაქვემდებარება რელიგიური მმართველობისადმი; საპირისპირო ქმნადობა, კვლავდაბადება და ასე შემდეგ.

3

ყოველივე ამისაგან გამომდინარეობს აგრეთვე, რომ რელიგიურის გამოცდილება და მისი აზრის განსხეულება წინა პირობებს აყენებს.

ამას უკვე ადგილი აქვს რელიგიურის პირველივე აღქმისას. ამით, პირველ რიგში, არაფერი განსაკუთრებული არ არის ნათქვამი, რადგან საგანთა ყოველი სფეროს მოცვა დაკავშირებულია ექ-

სისტენციალურ წინა პირობებთან. მისი რეალიზაციისათვის არ არის საკმარისი, რომ სახეზე იყვნენ ერთი მხრივ საგანი, მეორე მხრივ ორგანო, არამედ მოითხოვება შესაბამისი თავდაჭერილობა, რომლიდანაც ობიექტური საგანი საერთოდ ნამდვილ-მოცემული ხდება, აქტი მას მოერგება, და ცოცხალი ურთიერთობის ერთობლიობა აღმოცენდება. ამას განეკუთვნება ყველაფერი, რასაც ყურადღება ეწოდება, ღიაობა საგნის სპეციფიკურისათვის, მზადყოფნა, მისი მნიშვნელობის მიდამოში შესვლისა და ასე შემდეგ.

ყოველივე ეს ძალაშია აგრეთვე რელიგიური გამოცდილები-სათვის და მასში და მისგან აღმოცენებულ შემეცნებისათვის. ამგვარად, სავსებით არის შესაძლებელი, რომ ადამიანი გრძელი ცხოვრებით ცხოვრობს, ჭკვიანი და მუყაითია, მრავალმხრივი და კარგი დამოკიდებულებები გააჩნია სხვებთან, მდიდრულ ქმნილებას აშენებს, მაგრამ რელიგიურ სინამდვილეს ვერ ხედავს, რადგან მას შინაგანში მისი დანახვა არ სურს. ან იგი მას სხვაგვარ განმარტებას აძლევს: ესთეტიკურს, ეთიკურს, პოლიტიკურს; ან იგი მას მრუდედ უყურებს, როგორც უცნაურს, შემაშფოთებელს, სიცოცხლის დამაბრკოლებელს, მტრულს...

მაგრამ რელიგიური გამოცდილება არა მხოლოდ აღქმაა, რომ თავისი განვითარება და აზრის სისავსე შემეცნებაში ჰპოვოს, არამედ იგი შეხვედრაა ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობით. მასში მთლიანი ადამიანი მიდის სინამდვილესთან; შემეცნების, შეფასების, გრძნობის, ქცევის და ყოფიერების მეშვეობით. ამგვარად ამ გამოცდილების წინსვლა დამოკიდებულია გამოცდილებაში მყოფის ქცევაზე: ეკიდება იგი ამ გამოცდილებას მოწინებით, თუ არა: მიაგებს მას კუთვნილ დროს, იღვწის მის გარშემო, თუ თავის ანაბარად ტოვებს; ასრულებს თუ არა მოთხოვნილებებს, რომელსაც იგი აყენებს, გამოაქვს მათგან დასკვნები, თუ მას განიხილავს მხოლოდ წამიერების წარმაველ საქმედ, რომელსაც არავითარი სერიოზული, სიცოცხლის განმსაზღვრელი მნიშვნელობა ენიჭება.

შესაბამისად მისი ქცევისა, თუ რამდენად იზრდება, ვითარდება იგი, ასევე გამოცდილებაც მოიპოვებს სერიოზულობას, სიღრმეს,

სიმდიდრეს, ან არადა იგი ფერმკრთალდება, ხდება შემთხვევითი, საეხებით ქრება. აქედან დანახული რელიგიურის თეორიული და კრიტიკული განხილვა ძალზე განსხვავებული კომპეტენტურობით გამოიჩნევა. ვისაც გააჩნია ჭეშმარიტი რელიგიური გამოცდილება, სწრაფადვე აღგენს მის სიდიდეს. თეორიას, ისევე, როგორც კრიტიკას, შეუძლიათ დიდი მონღომებით გაისარჯნონ მეცნიერებაში და მაინც, სინამდვილეში, უსაგნო, თვით სულელური იყვნენ.

საეჭოვო რელიგიური გამოცდილება

1

რელიგიური გამოცდილების ფენომენი სწორედ მაშინ დაინახება, თუკი აგრეთვე გათვალისწინებული იქნება მისი საეჭვო მხარეც. მაგრამ არსებობს ამდაგვარი? წარმოადგენს თუ არა რელიგიური გამოცდილება და მასზე პირდაპირ ან არაპირდაპირ დაფუძნებული რელიგიური ცხოვრება აბსოლუტურად არსებითს და ღირებულებით აღსავსეს? მაგრამ თუკი მასში არსებობს საეჭვოობა - რა ურთიერთობაში იმყოფება ის დასახელებული გამოცდილების აზრობრივ შინაარსთან? რა მნიშვნელობა გააჩნია მას მისი შეფასებისას?

რიგი ფაქტებისა პირდაპირ მიუთითებენ ამ კითხვის გადაუდებლობაზე. ზოგიერთი ეს საეჭვოობა განეკუთვნება ინდივიდუალურ ცხოვრებას და შედგება სულიერი ცხოვრების რელიგიურად განსაზღვრული ავადმყოფობებისგან. პირველ ყოვლისა, რელიგიური აქტი თავად შეიძლება იყოს ზიანის მომტანი, როგორც მაგალითად ფენომენებში დეპრესიისა, რელიგიური შიშისა, გრძნობებში დაკარგულობისა, დემონური არსებების მიერ გამოწვეული მუქარისა და ასე შემდეგ. ან შეიძლება დარღვეულ იქნას პროპორციები სპეციფიკურად რელიგიურ ინტერესებს, აქტებს, მდგომარეობებსა

და სიცოცხლის სხვა დანარჩენ სფეროებს შორის; მაგალითად, მაშინ, როდესაც რელიგიური ცხოვრება ყალბი გზით ყველა დანარჩენს ფარავს, აკლია გონისმიერი კრიტიკა, რის გამოც ყოფიერების მთლიანობა ხდება ყრუ, დამახინჯებული, ფანტასტიკური. ერთი მხრივ, ასეთ ექსტრემალურ შემთხვევებსა და მეორე მხრივ, ჯანმრთელ ეკონომიას შორის იმყოფება მრავალი საფეხური და ზიანებისა: მსჯელობის, გრძნობის, ფანტაზიის, სხვა ადამიანებთან დამოკიდებულების, პროფესიის, ინსტინქტური ცხოვრების. ანალოგიური მოვლენები თავს იჩენენ ზეინდივიდუალურ სფეროში: ავადმყოფური მდგომარეობები მოელ ოჯახებში, სოციალურ ჯგუფებში, ქვეყნებში, მოსახლეობის ნაწილში; როგორც კოლექტიური შიში, დევნის მანია, ფანატიკური მოძრაობები და ასე შემდეგ.

სხვა რიგს აქ განკუთვნილი მოვლენებისას გვიჩვენებს თავად რელიგიათა ისტორია. მეცნიერებას თუ არ სურს ნიადაგი გამოეცალოს, მაშინ ის საჭიროებს მასშტაბებს, რომელთა მიხედვითაც იგი რელიგიურ მოვლენათა ხარისხს გაზომავს: გამოცდილების სიწმინდეს, სასიცოცხლო მსჯელობის უტყუარობას, პიროვნების სწორ შეფასებას, სიცოცხლის განვითარებისა და მისი მოწესრიგების ძალას. აქედან დანახული რელიგიის ზოგიერთი ფორმები უნდა შეფასდნენ როგორც მწირი, განუვითარებელი, გადაგვარებულნი ან, როგორც ყოველთვის, დაბალი ღირებულებისანი, შესაბამისად, დაზიანებულნი. ასეთი მსჯელობები, ბუნებრივია, წინასწარ ვარაუდობენ უფრო ზედმიწევნით ცოდნას ხალხური და ისტორიული პირობებისას და, სხვათა შორის, კრიტიკულ წინდახედულებას; მაგრამ მან არ უნდა მიგვიყვანოს რელატივიზმთან და მსჯელობის უარყოფასთან.

პრინიპულად თუ ვიტყვით: რელიგიური გამოცდილება და მასთან დაკავშირებული აქტები და სიცოცხლის ფორმები წარმოადგენენ კონკრეტულ პროცესებს, რომლებიც ექვემდებარებიან, როგორც აგრეთვე სხვა დანარჩენნი, ფიზიკურ და ფსიქიკურ ზეგავლენათა ხელისშემწყობ ან დამაზიანებელ სახეობას. ისინი ხორციელდებიან მთელი სულიერ-სხეულებრივი სიცოცხლის კავ-

შირში, როგორც ინდივიდუალურში, ასევე საზოგადოებრივში; ისინი ზემოქმედებენ მათ სხვადასხვაგვარ სფეროებზე და მათი მხრიდანაც ღებულობენ ზეგავლენას. ამგვარად, ყოველი ეჭვი, რომელიც თავს იჩენს როგორც ინდივიდუალურ, ასევე საზოგადოებრივ სფეროში, ძალაშია აგრეთვე შესაბამისი ცალკეულის, ასევე ჯგუფის რელიგიური ცხოვრებისათვის.

რელიგიურს შეუძლია ასევე დაუკავშირდეს არაჭეშმარიტს, უწმინდურსა და ბოროტს. ადამიანის ბუნებაში თუკი არსებობს სიკეთე, იგი უნდა გამოვლინდეს, ასევე - ცუდიც. რელიგიური წარმოდგენს ცენტრალურ სიცოცხლისუნარიანობას, რომლის მეშვეობით ყველა მოტივი, ძალა, აზრი, როგორც პოზიტიური, ასევე ნეგატიური, განსაკუთრებულ ინტენსივობას განიცდის. შესაძლოა, თვით ისიც უნდა ითქვას, რომ პოზიტიური, ასევე ნეგატიური, მხოლოდ მის სფეროში აღწევენ თავიანთ საბოლოო გაძლიერებას. ყოველდღიური დაკვირვება, ისევე, როგორც ისტორიული კვლევა, საამისოდ იძლევიან შთამბეჭდავ მტკიცებულებებს.

ყოველივე ამისაგან წამოიჭრება კითხვა, შესაძლებელია თუ არა გამოცდილება განვიხილოთ საიმედოდ, როდესაც იგი ასეთი შესაძლებლობების მიერ საფრთხეშია ჩადებული? საკითხი მით უფრო გადაუდებელი ხდება, თუკი გავიცნობიერებთ, რომ რელიგიურ ქცევაზე უნდა იყოს დამოკიდებული ხსნა. გარკვეულ ისტორიულ სიტუაციებში მაგალითად, რელიგიურის მიმართ ძალზე ინტენსიურებში და ამიტომაც, იმ ეჭვებით ძალზე დატვირთულ დროებებში - მას შეუძლია რადიკალურ უარყოფასთან მიგვიყვანოს. გავიხსენოთ იმ პიროვნებათა სექსისი, რომლებიც იმ ოჯახებში იშენენ, სადაც ადგილი ჰქონდა გადაჭარბებულ და ვიწრო რელიგიურობას, ან განმანათლებლობა, ან გარკვეული ფორმები აღმოსავლური ათეიზმისა. რელიგიურობა აქ განიცდება როგორც დაზიანება, როგორც რაღაც მტანჯველი და უსუფთაო, რომელიც ჩამოცილებული უნდა იყოს, თუკი სიცოცხლე თავისუფალი და ძლიერი უნდა გახდეს.

მაგრამ როგორადაც დახლართული არ უნდა იყოს კონკრეტული საქმის ვითარება, და რა გადაუდებელიც არ უნდა იყოს პრო-

ბლემა - მისი გადაწყვეტა პრინციპულად მარტივია: ის საეჭვოობა მართო რელიგიურს კი არ დასდევს თან, არამედ ადამიანის ყველა სასიცოცხლო უნარს; მხოლოდ იქ განიცდება იგი განსაკუთრებით შემაშფოთებლად. არ არსებობს არავითარი ღირებულება, რა მალა მდგომიც არ უნდა იყოს ის, რომ იგი მასში არ იყოს ჩათრეული - გავიხსენოთ ჭეშმარიტების ძებნის ყველა განწყობა, ბოროტად გამოყენება მეცნიერებისა, ხელოვნებისა, პოლიტიკური ღირებულებებისა, შველის სურვილისა. უნდა დავინახოთ ადამიანური ყოფიერება, როგორც არის იგი და საკმაოდ პატიოსანი ვიყოთ, რომ ამ ეჭვებს იქ კი არ მოუყაროთ თავი, სადაც, რაიმე მიზეზის გამო, მათი იქ ყოფნა გეინდოდა. ამდაგვარი ქმედება წარმოადგენს დემაგოგიის არსს. ღირებულებათა ვარგისიანობა და უფლება მათი განმახორციელებელი აქტებისა დამოკიდებულია არა იმაზე, ეს უკანასკნელი დამახინჯებული იქნება თუ ბოროტად გამოყენებული, არამედ მხოლოდ იმაზე, თუ რას ნიშნავენ ისინი თავიანთ აზრობრივ ცენტრში.

2

განსაკუთრებული პრობლემა აღმოცენდება იმ სიახლოვიდან, რომელშიაც რელიგიური ცხოვრება სქესობრივის მიმართ იმყოფება. მისი იმპულსები ბუნების სფეროში, ისევე როგორც ადამიანურ ცხოვრებაში ისე ძლიერია და მოქმედებენ ისე საყოველთაოდ, რომ იგი თავს ამჟღავნებს, როგორც ძირითადი ძალა უშუალო ყოფიერებისა. ასე რომ, სხვაგვარად არც შეიძლება იყოს, რომ ორივე სფეროს ელემენტები ერთიმეორეზე არ ზემოქმედებდნენ.

რელიგიის ისტორია გვიჩვენებს, რომ სქესობრივიდან გამომდინარე რელიგიური გადაგვარებები ფაქტობრივად ხდებოდა და შემდგომაც ხდება. ნაყოფიერების რელიგიებმა მათი ორგანისტული კულტებით კაცობრიობის ცხოვრების დიდი ნაწილი ჩამოაყალიბეს და პრიმიტიულ კულტურებში შემდგომაც აყალიბებენ. უფრო დახვეწილი ფორმით კავშირები და შენარევები გვხვდება მაღალ განვითარებულ კულტურებშიც; ისინი ზოგჯერ ქმნიან მომენტებს

ნორმალური ინდივიდუალური განვითარებისა. ამგვარად, რელიგიური მომენტი შეიძლება სქესობრივისათვის მოგვევლინოს, შესაბამისად, იგი დაფაროს. მაგალითად, განვითარების წლებში, სანამ სიცოცხლის მიდრეკილება უფრო ზუსტად განისაზღვრება, აღმოცენდება ბუნდოვანი და გადაჭარბებული რელიგიურობა, რომელიც სინამდვილეში შესამოსელს წარმოადგენს აღრეული ეროსისას. აგრეთვე მიდრეკილებიდან აღმოცენებული მონატრება, აგრეთვე გრძნობა ბუნებასთან გაერთიანებისა ან ყოველივეს მომცველობისა, ისევე, როგორც გრძნობა სიმარტოვისა, შევიწროვებისა და ვიტალური სიდუხჭირისა, ადვილად გადადიან რელიგიურ გრძნობებში. თუ რა დიდ როლს თამაშობს ეროტიკული მომენტი რელიგიურ ხელოვნებაში, ამას გვიჩვენებს მისი ისტორიის მხოლოდ ზედაპირული გადახედვა. ხშირი ფენომენია რელიგიური სენტიმენტალობა, რაც ნიშნავს ისეთ ქცევას, რომელშიც გრძნობა ძირითადი წარმართველია, ნაზი და თავმომაბეზრებელია; ბუნდოვანება, რომელიც წარმოიქმნება დაუმორჩილებელი ეროტიკული გრძნობებისაგან. საბოლოოდ, ნეეროზულ დარღვევებს და სულით ავადმყოფობებს შეუძლიათ რელიგიური ქცევის პათოლოგიური ფორმები გამოიწვიონ და ასე შემდეგ.

ყოველივე ამას იმ დასკვნამდე შეუძლია მიგვიყვანოს, რომ რელიგიური წარმოადგენს მიდრეკილების მხოლოდ გვერდით მოვლენას, ატმოსფეროს, რომლითაც ეს უკანასკნელი თავს მოიცავს; აზრობრივი სიღრმე, რომლის მეშვეობით იგი მეტაფიზიკურ ღირსებას მოიპოვებს ყველა ყველაფერში როგორც ბუნდოვანი თამაში, რომლითაც უშუალო სიცოცხლე თავის თავს ამკვიდრებს და თავის მიზნებს ახორციელებს.

ეს ფენომენები არ უნდა იყვნენ განხილულნი სპირიტუალური რიგორიზმით. რელიგიური ქცევა არ წარმოადგენს იზოლირებულ სული-მშენივნისეულ ქცევას, არამედ ადამიანისას; ამიტომაც შედის მასში მთელი მისი სულიერი, ემოციური და ფიზიკური, გაფორმებული და გაუფორმებელი, ჯანსაღი და არაჯანსაღი სიცოცხლისუნარიანობა. ეს, პირველ ყოვლისა, არის ფაქტი, რომელსაც უნდა

შეეხედოთ და უნდა გავიგოთ მშვიდი რეალიზმით. მაგრამ გასაგები ხდება აგრეთვე, რომ აქედან გამომდინარეობენ ურთულესი პრობლემები ცალკეულის, ასევე ჯგუფების, როგორც საყოველთაო, ასევე სპეციფიკური რელიგიური აღზრდისა.

რაც მოვალეობის შესრულების ფენომენს შეეხება, მასში საქმე ეხება გადასვლებს, რომლებიც ინდივიდუალური განვითარების ეკონომიაში არიან დაფუძნებულნი. ამ უკანასკნელის ჯანმრთელობას განეკუთვნება, რომ სქესობრივმა ძალებმა ჯერ თავის შესახებ ნათლად არაფერი უწყიან, რათა განმტკიცდეს ზნეობრივი ხასიათი და შესაძლო გახდეს სოციალურ ურთიერთობათა ფორმირება. აქ რელიგიური გრძნობები მოქმედებენ დამფარველად, ამით ემსახურებიან პიროვნულ თვითგამოყოფას და პიროვნული ზრდის პროცესში თავისით სცილდებიან მას.

მაგრამ, მეორე მხრივ, დაფარულად მომქმედ ეროტიკულ იმპულსს დახმარების აღმოჩენა შეუძლია იმით, რომ ადამიანმა ჭეშმარიტ ამოცანებში ნახტომი გააკეთოს. გარკვეული რელიგიური რისკი შესაძლოა იმ აღფრთოვანებით გაადვილდეს, რომელშიაც მოქმედია ეს ელემენტი. თავისთავად გასაგებია, რომ ამასთანავე წამოიჭრება უმნიშვნელოვანესი პრობლემები განსხვავებისა და წარმართვისა, პირველ ყოვლისა, იქით მიმართულნი, რათა დამოკიდებულება შესაბამისი რელიგიური ამოცანისა ემოციურის სფეროდან გადავიდეს სულიერ გაგებაში და პიროვნულ თვალსაზრისში.

არსებითში ღრმად აღწევს ფენომენი, რომელიც ახალ ფსიქოლოგიაში დიდ როლს თამაშობს, სახელდობრ სუბლიმაცია. ამდგვარ რამეს მაშინა აქვს ადგილი, თუკი კარგად მოფიქრებული გადაწყვეტილებით უარს ამბობენ სქესობრივი აქტის შესრულებაზე, ან გააჩნიათ იმის გაგება, რომ ასეთი რამ შინაგანი ან გარეშე მიზეზის გამო შეუძლებელია ასეთი გადაწყვეტილება საწინდარი მდიდარი რელიგიური ცხოვრებისა. ენერგიები, რომლებიც სქესობრივისაკენ, საერთო ცხოვრებისა და ნაყოფიერებისაკენ არიან მიმართულნი, შემდგომ აიყვანებიან რელიგიურის დონეზე,

წარმართებიან მის ღირებულებებზე და შესაბამის ტრანსფორმირებას განიცდიან. ეს არის ის ფენომენი, რომელიც, სიტუაციის მიხედვით გარდაქმნილი, ყოველ სერიოზულად წარმართულ ზნეობრივ ცხოვრებაში მოიპოვება - ისეთ ყოველდღიურ პროცესებში, როგორცაა ის, რომ ზნეობრივი თავისუფლება იზრდება, თუკი ნება მიდრეკილებას იმორჩილებს; ან რომ დანაკარგი მიდრეკილების უშუალო შესრულებისა გადამუშავდება, და დასვენებული ენერგიები უფრო მაღალი მიზნისაკენ წარმართებიან.

აქედან შეიძლება აღმოცენდეს შეხედულება, რომ არ არსებობს არც თავდაპირველი რელიგიური ღირებულება და არც ამდაგვარი აქტი, არამედ მხოლოდ ვიტალური ენერგია. მისი აზრშესაბამისი შესრულება იქნებოდა სქესობრივი ცხოვრების შესაბამის მიმართებებში. თუკი ესენი შეუძლებელნი გახდებოდნენ, მაშინ იგი თავის ფორმას შეიცვლიდა და როგორც სულიერ-კულტურული მიღწევა არაპირდაპირ მივიდოდა თავის მიზანთან. მაშინ, აგრეთვე, რელიგიური ქცევა სხვა არაფერი იქნებოდა, თუ არა სუროგატ-შესრულება უსაგნოდ გამხდარი მიდრეკილების ძალისა. მაგრამ ამოცანა ჭეშმარიტი ადამიანურობისა იქნებოდა ის, რომ გაენადგურებინა „რელიგიური ილუზია“ და სიცოცხლის ენერგია მის აზრშესაბამის გზაზე დაეყენებინა... აზრთა ეს მსვლელობა ბოროტად იყენებს თავისთავად სწორ შემეცნებას, რადგან ზოგიერთი რელიგიური განცდა და მიღწევები ფაქტობრივად წარმოადგენენ სხვას არაფერს, თუ არა სუროგატ-ცდებს. მაგრამ ისინი ქმნიან გადაგვარების შემთხვევას და სწორედ ამით წინასწარ ვარაუდობენ ჭეშმარიტ დამოკიდებულებას. ადამიანი წარმოადგენს მთლიანობას და თავისი ყოფიერების „უსულიერეს“ სფეროებში მუშაობს ამ მთლიანობის ენერგიებით. ამგვარად, რელიგიური ცხოვრებაც მიდრეკილებათა მარაგიდან იკვებება, იმიტომ, რომ იგი სუბლიმაციის პროცესის მეშვეობით უმაღლესი სფეროების აქტებში გარდაიქმნება. მაგრამ აქედან თუ დაასკენიან იმას, რომ თავად რელიგიური ღირებულება სხვა არა არის რა, თუ არა შენიღბული მიდრეკილების-საგანი და რელიგიური აქტი მხოლოდ დაფარული

ლტოლვა ამ მიდრეკილების აღსასრულებლად, მაშინ ერთმანეთში ურევენ ფენომენის აზრს იმ ძალებთან, რომელთაც იგი იყენებს. მცენარე მიწისაგან ღებულობს საკვებს, მაგრამ იგი არც „მიწაა“ და არც მისი „სუბლიმაცია“, არამედ სწორედ ეს მცენარე. რელიგიური ღირებულება ინარჩუნებს საკუთარ აზრს, თუნდაც მისი განხორციელება მიდრეკილების ძალებს იყენებდეს. ნამდვილი დამოკიდებულება სწორედ პირიქითაა. სუბლიმაცია, მაშასადამე, ვიტალური ენერგიების გარდაქმნა რელიგიურ განცდასა და აღსრულებაში, შესაძლებელია მხოლოდ მაშინ, თუკი რელიგიური ღირებულება თავის თავშია დაფუძნებული და მასზე მიმართული აქტი თავდაპირველი, პიროვნული სახეობისაა. უფრო ზუსტად თუ ვიტყვით: თუკი რელიგიური მოხმობა ადამიანს აღწევს და მას მოუწოდებს, მისი სიცოცხლე ახალ მიზანს დაუქვემდებაროს.

3

რელიგიური ცხოვრება საყოველთაოშია ჩართული და იქიდან ევლინება მას გარკვეული კრიზისები. ადრეული კულტურის საფეხურებზე მყოფი ადამიანი სამყაროს განიცდის, როგორც რაღაც გაუგებარ-იდუმალებით აღსავსეს და ზემძლავრს, რომელიც უმეტესად ატარებს შიშის ხასიათს დემონურის და მოჩვენებების, სიკვდილის ძალთა, სისხლის, ბედისწერის წინაშე და ასე შემდეგ. აგრეთვე აქედანაც აღიბერის ყალბი წარმოდგენა: რელიგიური ქცევა არის შედეგი იმ ზეწოლისა, რომელსაც ჯერ კიდევ ინტელექტუალურად არ განჭვრეტილი და ტექნიკურად არ დაძლეული სამყარო ახდენს სულზე და ამავე დროს ეს ქცევა წარმოადგენს საშუალებას, ამ ზემძლავრობისაგან თავი დაიცვას შესაბამისი ზომების მიღებით. ისინი თავდაპირველად იყვნენ იმავე სახეობისა, როგორც მათი გამომწვევი გამოცდილება: დემონთა მოგერიება, მაგია, ჯადოსნობა და ასე შემდეგ. კულტურის წინსვლასთან ერთად სამყაროს შთაბეჭდილება და საპასუხო ქცევა ღებულობენ სულ უფრო რაციონალურ ხასიათს, რათა თანდათანობით გადავიდნენ სავსებით მეცნიერულ შემეცნებაზე, ტექნიკურ დაძლევაზე,

საზოგადოებრივ წესრიგზე, ეთიკურ და სოციალურ აღზრდაზე.

კვლავ შეესაბამება სიმართლეს, რომ რელიგიური გამოცდილებებისა და ქცევის ხასიათი ფაქტობრივად კულტურის შესაბამისი საფეხურით განისაზღვრება; რომ შემეცნების წინსვლასა და ბუნების დაძლევისთან ერთად შიშის მომენტი სულ უფრო ქრება, დამოკიდებულება ხდება უფრო სულიერი და თავისუფალი. ამავე დროს, ამ პროცესის წინსვლის შედეგად შეიძლება აღმოცენდნენ რაციონალისტური და სკეპტიკური აზროვნების ფორმები, რომლებშიაც რელიგიური საერთოდ იშლება. ეს უკანასკნელი აღმნიშვნელი იქნებოდა არა დაბალი საფეხურის უფრო მაღალით შეცვლისა, არამედ ადამიანურ სუბსტანციაზე დანაკარგისა. კულტურული განვითარება რელიგიურ გამოცდილებასა და ქცევას მათი გაფურჩქვნის შესაძლებლობებს ანიჭებს; მაგრამ შუაგული, წმიდასთან ურთიერთობა, ეყრდნობა ღირებულებებსა და აზრებს, რომლებიც თავად მათში არიან დაფუძნებულნი.

განმარტებული პრობლემა კვლავ ბრუნდება შემდეგი ფორმულირებით. რელიგიური გამოცდილება, როგორც ჩანს, უფრო ინტენსიურია, რამდენადაც მორიდებულია კრიტიკული განსჯა და რამდენადაც სუსტია ტექნიკური პოზიცია ბუნების წინაშე. აქედან პოზიტივიზმი აკეთებს დასკვნას, რომ რელიგიური გამოცდილება, სიმბოლოთა წარმოქმნა, განმარტება და სიბრძნე, წარმოადგენენ რაციონალური და ბუნების ტექნიკური დაუფლების წინა ფორმებს. ისინი იმ ზომით გახდებიან არასაჭირონი, რამდენადაც მათ ფუნქციებს შეასრულებენ მეცნიერება, ტექნიკა, სოციალური განათლება.

უკვე ითქვა, რომ რელიგიური ქცევის მდგომარეობა საზოგადო ცხოვრებაში ფაქტობრივად იცვლება ისტორიული განვითარების წინსვლის შედეგად. იგი გადასცემს რიგ ფუნქციებს სხვადასხვაგვარ კულტურულ საქმიანობებს; ამავე დროს თვითონ ხდება უფრო სპირიტუალური და თავს იყრის უფრო და უფრო უშუალო პიროვნულ-ეთიკურ სფეროში. მაგრამ მისი არსის შუაგული რჩება, და მოიპოვებს შანსს, თავი განავითაროს სულ უფრო მაღალ და წმინდა ფორმებში. ამასთანავე, რელიგიური გამოცდილების

უმუალობა და ინტენსივობა კლებულობს. სამყაროს სურათი წინსვლასთან ერთად კარგავს რელიგიურ განზომილებას; იგი ხდება უფრო საერო. რელიგიური მიმართება სულ უფრო და უფრო - და გაჭირვებით სულიერი გაგებისა და პიროვნული გადაწყვეტილებით უნდა აიგოს, და სულ უფრო ძნელი ხდება, მასში სამყაროს ცოცხლად შეყვანა. ამით რელიგიური ქცევა კარგავს თავის უეჭველობას. იგი სულ უფრო და უფრო იქცევა ამოცანად, ისეთ ამოცანად, რომლის მოთხოვნილებები გამუდმებით იზრდება. აქედან აღმოცენდება კითხვა, ზომ არ შეიძლება ეს პროცესი ისე შორს გაგრძელდეს, რომ რელიგიური ქცევა საერთოდ გაქრეს ან ნარჩენ ფორმებზე უკან დაიხიოს. გავიხსენოთ ჩატარებული მცდელობები ათეისტურ-ტოტალიტარულ ქვეყნებში, დიდი ხნით და სულ უფრო მიზანდასახული მეთოდებით, და მაშინ ეს კითხვა ძალზე გადაუდებელი გახდება.

პირველ ყოვლისა, გასათვალისწინებელია, რომ ადამიანის ინდივიდუალურ-სოციალური ცხოვრების შემადგენლობა შეიცავს შესაძლებლობებს, რომელთა გამოთვლა შეუძლებელია. ამგვარად, ეს კიდევ საკითხავია, თუ ისტორიის მსვლელობისას რომელ რელიგიურ განცდისა და მოქმედების ფორმებს ძალუბთ გამოსვლა. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, პასუხი მარტოდენ ფსიქოლოგიური და კულტურულ-თეორიული წინაპირობებიდან შეუძლებელი იქნება. იგი, პირიქით, იმაზე იქნება დამოკიდებული, არის თუ არა და რამდენად ღრმად მოპასუხე იმაში დარწმუნებული, რომ ღმერთი ცოცხლობს და, მიუხედავად ყველა საპირისპირო შეხედულებისა, რჩება ისტორიის ბატონ-პატრონად თუ იგი ძირს დაქანებული კულტურული მოძრაობის მსხვერპლი გახდება და რელიგიას განიხილავს ამ კულტურის ფუნქციად.

4

ყოველივე ამისაგან, პირველ ყოვლისა, გამოდინარეობს ფაქტი, რომ რელიგიური ფენომენი ძალზე რთულია და მთელი პრობლემურობით ადამიანის ყოფიერების მთელი საეჭვოობით არის

გაჯერებული. მაგრამ მის მიმართ არ იქნებიან მართალნი, თუკი მას გამოიყენებენ რელიგიურის, როგორც ასეთის, შეპასუხებად, არამედ იგი ადამიანის მთლიანი სიტუაციიდან უნდა იყოს გაგებული. პირველ ყოვლისა, თავი უნდა დაეიზღვიოთ შეცდომისაგან, რომ დამოკიდებული არ გაეხადოთ ფენომენის აზრი იმ გზისაგან, როგორც იგი ხორციელდება, ან სულაც გადაგვარების მოვლენებისაგან, რომლებიც ამასთანავე თავს იჩენენ.

მაგრამ პრაქტიკულად ეთიკურად, ისევე როგორც პედაგოგიურად ნათქვამიდან გამომდინარეობს იგივე ამოცანა, რომელიც ყოველი გამოცდილების პრობლემატიკიდან მიიღება, სახელდობრ მისი გაწმენდისა. რელიგიური გამოცდილება სავსებით არ წარმოადგენს იმას, რაც მასში დაინახა ახალი დროის რწმენამ, რომ განცდა აბსოლუტურად საიმედო და მტკიცებითი საფუძველია რელიგიური ყოფიერებისა; პირიქით, რელიგიური გამოცდილება არის ძალზე კომპლექსური, მრავალმხრივ ჩახლართული, თვით არაწმინდა უხეში მასალა, რომელიც უნდა გამოსცადო და მოაწესრიგო.

უნდა შეიქმნას კრიტიკა, რომელიც ჭეშმარიტს არაჭეშმარიტისგან და არსებითს შემთხვევითისაგან განასხვავებს. აზრობრივი აღქმა უნდა გახდეს მკაფიო, მატარებელი ძალები უნდა განვითარდნენ, რაც მას არ განეკუთვნება, უნდა გამოიყოს ამოცანა, რომლის წინაშე ნათელი ხდება მნიშვნელობა დიდი რელიგიური პიროვნებებისა და ტრადიციებისა.

მაგრამ საკითხი ამით არ არის ამოწურული, მის ნამდვილ სიმძიმეზე ჯერ სიტყვა არ დაძრულა. ეს მოხდება მხოლოდ მაშინ, თუკი გავითვალისწინებთ, რომ რელიგიურზე, ადამიანის საბოლოო საზრისი, მისი ხსნა უნდა იყოს დამოკიდებული. ძალუძს კი გამოცდილებას, როგორიც არის რელიგიური (რომელიც სრულდება, როგორც ამას საშუალო დონეზე აკეთებენ), საამისოდ საერთოდ საიმედო საფუძვლის შექმნა?

ის, რაც რელიგიურად გვეხება, მართო ამის გამო, რომ ამ განსაკუთრებული გზით გვეხება, ამიტომ არის უკვე სწორი? თუკი

- მხოლოდ განსაკუთრებით დამახასიათებელი მაგალითი რომ მოვიყვანოთ რუდოლფ ოტოს, რომელმაც ყურადღება ასე ხაზგასმით გაამახვილა რელიგიურ ფენომენზე, ამაში საფეხურების აღმართვა შეუძლია, რომელიც იწყება მოჩვენებიდან და ღემონებზე გავლით მიემართება ღმერთებისაკენ, და ამათგან წმიდა წერილის ღმერთამდე,¹ მაშინ არსებობს ყველა საბაბი უნდობლობისა. „რელიგიური“ მრავალი მნიშვნელობის შემცველი უნდა იყოს, თუკი ასეთი რიგების შექმნა შეიძლება. ხალხთა წარმოდგენების სამყარო გვიჩვენებს არეულ, არა მხოლოდ მორფოლოგიურს, არამედ აგრეთვე მოვლენათა აზრობრივ მრავალფეროვნებას; ცალკეულთა ქცევას გააჩნია ისე მრავალგვაროვანი, ზოგჯერ არადირებული, ცუდი, თვით სულმდაბალი ხასიათი, რომ საკითხი რელიგიური გამოცდილების საიმედოობისა ძირშივე ირყევა. რასაკვირველია, ასეთი შეფასება, როგორც ახლახან გამოთქმული, არცთუ იშვიათად, როგორც ასეთი, უარყოფილია. ამასთან კავშირში ამბობენ, რომ სწორედ ამაში ძვეს ნამდვილი ღვთისმოსაობა, რომ მიიღო მთელი ყოფიერება, როგორიც ის არის; რომ ჩვენი უშუალო გრძნობისათვის მასში კეთილ და მაღალ ელემენტებს ისევე უნდა მივანიჭოთ ღვთაებრიობა, როგორც ბოროტებსა და მდაბალთ. მაგრამ ეს მოჩვენებითად ასე ფართო შეხედულება სინამდვილეში წარმოადგენს ესთეტიზმს და ძალზე დამაჯერებელ ვარაუდს აღძრავს, რომ ის, ვინც ამ ესთეტიზმს აღიარებს, რელიგიურით არასოდეს ყოფილა ნამდვილი გაგებით სერიოზულად დაკავებული.

მამასადამე, რა არის ეს, რასაც „რელიგიური“ ეხება? რა ცხადდება ამ შეხებაში? არსებობს სწორი და კეთილის გვერდით ასევე ყალბი და ბოროტი ხერხი შეხებისა? და შესაბამისად, მასში გამოცხადებული კეთილის გვერდით, აგრეთვე ყალბი და ბოროტი შემხები? რას წარმოადგენენ „ღმერთები“? სავსებით ისეთი, როგორც კალი, ქალღმერთი სისასტიკისა; მექსიკური მზის ღმერთი,

1 „Das Heilige“ (21-22. Avfl. 1932) s. 14. ff.

რომელიც საშინელ ადამიანურ მსხვერპლშეწირვებს ითხოვს; ნაყოფიერების ქალღმერთი, რომლის მსახურებისას ადგილი აქვს საკულტო პროსტიტუციას; აფროდიტე, რომელიც არსებობს აგრეთვე როგორც „Vulgivaga“;¹ ჰერმესი, როგორც ღმერთი ორაზროვნებისა და სიცრუისა? რას ნიშნავს ეს, თუკი მითები და თქმულებები ღმერთების მიმართ მოწიწების გარდა აგრეთვე იმ აუცილებლობას ასწავლიან, რომ მათგან თავი უნდა დაიცვან? რას ნიშნავს ირონია და დაცინვა მათი მისამართით? და რას აგრეთვე „გამოცდილებებიდან“ მომდინარე სკეპსისი? რას ნიშნავს ათეიზმი, რომლიდანაც ნაკლებდირებული ფორმები არსებობს, რომლებიც გამომდინარეობენ რელიგიური გავლენებისა და დაცემულობისაგან, მაგრამ არსებობენ აგრეთვე სერიოზული, მაღალ ზნეობრიობასთან დაკავშირებულნი?

ვიკითხოთ უფრო მკვეთრად: ის ხასიათი, რომელშიც ნუმინოზური თავის თავს ადასტურებს, როგორც არა-მიწიერი და არა-ამქვეყნიური, თავის თავში ნათელია? რა გზითაა იგი „სხვა“, ვიდრე ქვეყანა? აბსოლუტურად თუ რელატიურად? მასთან, როგორც მთლიანობასთან, თუ მხოლოდ მასში, მის ნაწილთან, თუ მის დამოკიდებულებასთან? როგორი გზითაა იგი „შორი“? ისე, რომ იგი მთელი ქვეყნიდან გამოყოფილი და მიუვალა, თუ არის როგორც სხვა გვერდი იმავე სამყაროსი, რომელსაც შეუძლია აგრეთვე „ახლო“ ყოფნა? ვაითუ, ის, რაც რელიგიურ გამოცდილებაში არის აღქმული, თავად მხოლოდ „სამყაროს“ სხვა გვერდს წარმოადგენს? მისი იდუმალების სფეროსი და განშორების ადგილისა; მისი „უშინაგანესი შინაგანისა“ ან მისი „უმალღესი სიმალღისა“; მისი „წყაროსი“ ან მისი „მიზნისა“? და რომ ყოფილიყო აგრეთვე ისე, რომ ყოველივე ამას და უშუალო სამყაროს, „ამქვეყნიურს“ შორის, შესაბამისი ზღვარი გავლენებულიყო, რომლის მიღმა

1 ლათინურია: „მოხეტიალე“. ამ სიტყვას დამამკირებელი მიზნით ხმარობდნენ როგორც ზედმეტ სახელს ძველი რომაული სიყვარულის ქალღმერთ ვენერას (იგივე აფროდიტე) მიმართ. მთარგ. შენიშვნა.

შეუძლებელი იქნებოდა პირდაპირ გადასვლა, არამედ საჭირო უნდა გამხდარიყო „გადართვა“, „გადაბიჯების“ შესრულება?¹

მაგრამ, ნამდვილად განსხვავებული სახეობები რომ არსებობს „სხვაგვარად“ და „შორს ყოფნისა“, შეიძლება ერთი მაგალითით დამტკიცდეს - თუკი, სახელდობრ, რელიგიურ გამოცდილებას, რომელიც ნავარაუდებია მითურად განსაზღვრული სინათლის თაყვანისცემით, შევეუდარებთ იმას, რასაც ავგუსტინე ღვთაებრივი სინათლის შესახებ გვაუწყებს: „და [ამგვარად] ჩავონებული, იქიდან ჩემსკენ რომ დავბრუნებულიყავი, შევედი შენი წინამძღოლობით ჩემს უშინაგანესში; მაგრამ ეს შევძელ მე, რადგან შენ გახდი ჩემი დამხმარე. მე შევედი, და როგორღაც ჩემი სულის თვალთ ვიხილე, სწორედ ამ ჩემი სულის თვალის ზემოთ, ჩემი გონების ზემოთ, უცვლელი სინათლე. იგი არ იყო ეს ჩვეულებრივი და ყოველი ხორციელისათვის დასანახი სინათლე; აგრეთვე იგი არ იყო, ასე რომ ვთქვათ, იმავე სახეობის შიგნით უფრო ღიდი; დაახლოებით ისე, რომ იგი მეტად და კიდევ უფრო ნათლად, ვიდრე ის, ანათებდეს და ყოველივე თავისი სიდიდით ალექსოს. ასეთი არ იყო ის [სინათლე], არამედ რაღაც სხვა, ძალზე სხვა, ვიდრე ყოველივე ეს. და იმდაგვარი გზით კი არ იყო იგი ჩემი გონების ზემოთ, როგორც ზეთი წყლის ზემოთ, ან როგორც ცა მიწის ზემოთ, არამედ იგი იყო უფრო მაღალი იმით, რომ მან მე შემქმნა, და მე უფრო დაბალი იმით, რომ მე მისგან შექმნილი ვიყავ. ვინც უწყის ჭეშმარიტება, მან უწყის ეს, და ვინც ეს უწყის, მან უწყის მარადიულობა. ო, მარადიულო ჭეშმარიტებავ და ჭეშმარიტო სიყვარულო, და საყვარელო მარადისობავ! შენა ხარ ღმერთი ჩემი; შენს მიმართ ვოხრავ მე დღისით და ღამით.“² პირველ „სხვაგვარობა“-ს ამკარად შეუძლია სამყაროს და ყოფიერების ელემენტს დაუ-

1. *მოლიანად ამ საკითხისათვის: Guardini, Holderlin, Weltbild und Frommigkeit* (1939) s. 189 ff.

2. *Bekentnisse* 7, 16,16; dazu Guardini, *Die Bekehrung des heiligen Augustinus* (135).

კავშირდეს, მაშინ როდესაც მეორე მკვეთრად გამოიყოფა და ბოროტთან, ორაზროვანთან, მომსაობთან არაფერი ესაქმება. აქედან ღებულობს სიტყვა „წმიდა“ ძალზე განსხვავებულ მნიშვნელობებს; და ჩვენ ვაღივებულად ვთვლით თავს განვაცხადოთ, რომ მხოლოდ გამოცდილების მეორე ფორმაში მოვლენილი „წმიდა“ იმსახურებს ამ დასახელებას; მხოლოდ მისი სიმადლეა ნამდვილი დიდებულე-ბა; მხოლოდ ხსნაში, რომელსაც ის იძლევა, აღესრულება რელი-გიური არსებობა.

ეს მოსაზრებები საბურველს ხდიან აბსოლუტურად გადამწყვე-ტი სახეობის საეჭვობას. იგი ჩაბუდებულია ფესვებში; და მხო-ლოდ მისგან ხდება ადრე განმარტებული ნამდვილად სახიფათო. ამგვარად საჭიროა კრიტიკიუმი: განსხვავების მამსტაბები, შინაგანი მოძრაობის მიმართულების წერტილები, წესები განწმენდისა და აღზრდისა და ასე შემდეგ. არსებობენ კი ამდაგვარები? და შეიძ-ლება მათი მიღწევა, გამომდინარე უშუალო გამოცდილებიდან?

მაგრამ უწინარეს ამისა, ჯერ სხვა საკითხი უნდა დაისვას, რადგან რელიგიური ფენომენი მთელი თავისი მოცულობით ჯერ არ გამოჩენილა.

თავი მეორე **რელიგიური გამოცდილების გაფორმება** წინასწარი შენიშვნა

რელიგიური გამოცდილება მარტო თავისთვის - არის მუნჯი. იგი იძირება თავის თავში; ხდება უნაყოფო; სიცოცხლეს ზიანსაც აყენებს. პირველ ყოვლისა, იმის გამო, რადგან საეჭვოებები, რომლებიც მასში ძალას იმარჩუნებენ და რომელთა შესახებაც წინა თავის ბოლოს იყო საუბარი, არავითარ კრიტიკას და კორექტურას არ პოულობენ; მაგრამ აგრეთვე იმიტაც, რადგან მხოლოდ თავის თავში ჩაძირული რელიგი-ური გამოცდილება, რომელსაც არ გააჩნია დამოკიდებულება ყოფიე-რების სინამდვილესთან, საშიშროებას განიცდის ავად გახდომისა.

იგი უნდა დამუშავდეს. მაშინ იგი ურთიერთობაში მოდის სამყაროს შემადგენლობასთან: სინამდვილის საგნებთან და პროცესებთან, ისტორიის ხდომილებებთან, ადამიანის სიცოცხლესთან მის სხვადასხვაგვარ ფორმებში და მოღვაწეობებში. არ არსებობს სამყაროს გარეშე, ისტორიის გარეშე რელიგიურობა, რომელიც მარტოდენ მინაგანში იმობრავება. ამაღვარი ქმნის ზღვრულ შემთხვევას; წესის მიხედვით კი იგი სხვაგვარია. მასში იგი მოიცავს საგნებისა და ადამიანების სამყაროს და თავის მხრივ იგი მათგანაც ხდება მოცული. რელიგიური გამოცდილება ურთიერთობას ამყარებს აგრეთვე სხვადასხვაგვარ სულიერ სეკროებთან: განსჯის საკითხებთან და მის გამოკვლევასთან, ზნეობრივი ცხოვრების გადაწყვეტილებებთან, კულტურული მოღვაწეობის აქტებთან და გაფორმებებთან, სხვადასხვაგვარ ადამიანურ დამოკიდებულებებთან. თუ ეს არ ხდება, მაშინ რელიგიური ცხოვრება რჩება ყრუდ, სულიერებისაგან დაკლილად და უნაყოფოდ.

კითხვა, თუ როგორ ხდებოდა ეს დამუშავება და შემდგომ როგორ ხდება, ამაზე პასუხს სცემს რელიგიათა ისტორია. ჩვენ არ შეგვიძლია მისი გადმოცემა ამასთან კავშირში, მაგრამ გესურს მისი მრავალფეროვნებიდან რაჟოდენიმე ძირითადი ფორმა გამოვყოთ, რომლებიც, ჩვენი თვალსაზრისიდან გამომდინარე, განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი არიან.

მითიური რელიგიურობა

1

პირველი ფორმა რელიგიური ცხოვრებისა, რომელიც ისტორიიდან გვევლინება, და ჩვენ მკაფიოდ გვაფორმებს და მდიდარი ღირებულებებით აღგვაესებს, არის მითური. სიტყვა და ცნება მრავალმხრივ გამოიყენება, ამიტომ, პირველ ყოვლისა, ნათელი უნდა მოუფინოთ, თუ როგორ გამოიყენება იგი აქ. იმით, რომ ნამდვილ მითურ რელიგიურობაზე შეგვეძლოს საუბარი, საჭიროა ცნობიერების გარკვეული მდგომარეობა იყოს მოცემული. ჩვენ ვცდილობთ მას მიუჯახლოვდეთ, იმით, რომ მას ჩვენსას შევუდარებთ.

ჩვენი ცნობიერების მდგომარეობა იმით არის დამახასიათებელი, რომ გამუდმებით გავდივართ საგნების საყოველთაო კავშირიდან, ბუნებიდან, საზოგადოებიდან და დროის ხდომილებიდან. ჩვენ ვიღებთ დისტანციას, ვაკვირდებით, ვაანალიზებთ, განვსჯით. ჩვენ ვირჩევთ, ვისახავთ მიზნებს და ვაწესრიგებთ ჩვენს ქმედებას, რათა მათ მივალწიოთ. ამასთანავე მივსდევთ გარკვეულ მეთოდს, ვაიძულებთ თავს მოწესრიგებული სამუშაოსათვის, ვაკონტროლებთ მის შედეგებს და ასე შემდეგ. ადრეული ადამიანი სხვაგვარად იქცევა. პირველი ამოსავალი წერტილი მასთანაც იგივეა, რადგან ადამიანის არსება ცხოველურ არსებათა საპირისპიროდ თავისი სულით განისაზღვრება. ეს უკანასკნელი მას ათავსებს ერთი მხრივ ბუნების კავშირში, მაგრამ ამავე დროს მას იგი გაჰყავს ამ კავშირიდან; ეს ორივე ისე ხდება, რომ შესაბამისად დამოკიდებულების ერთი მხარე მეორისაგან განისაზღვრება. ორივე ერთად აფუძნებენ ცხოველის ქვეისტორიულობისა და ანგელოზთა ზეისტორიულობის საპირისპიროდ - არსებითს, ამიტომ ყოველთვის მოცემულსა და არასოდეს გასაუქმებელ ადამიანის ისტორიულობას. ერთ-ერთი თვალსაზრისი, რომლის მიხედვითაც ისტორიული აღსრულების მსვლელობისას ფაზები იყოფიან, არის ის, თუ რამდენად შორს შეძლებს ადამიანი ბუნებიდან გამოსვლის რეალიზებას, რისი წყალობითაც იმწამსვე მასთან კვლავ-მისვლა არის განსაზღვრული.

თავისი არსებობის რიტმით ადრეული ადამიანი ღრმად არის ჩაძირული ბუნების კავშირში, მის საყოველთაო ხდომილებასა და მის მიქცევა-მოქცევაში: წელიწადში მისი ფაზებით, დღესა და ღამეში, ამინდის მსვლელობებში, ვეგეტაციურობასა და ვიტალურობაში. ასევე საზოგადოების კავშირებში: ტომში და მის დანაყოფებში, გვარსა და ოჯახში. ყოველივე ეს ხდება კრიტიკული შემოწმების გარეშე, უბრალოდ იგი არის აქ, ცოცხლობს და გამოხატულებას პოულობს არსშესაბამის ფორმებში, ჩვეულებებში, ადამ-წესებში, სიმბოლოებში, შესაბამისი დამოკიდებულება გააჩნია მას საგნებთან. იგი მათ განმსჭვალავს არა რაციონალურად, არა-

მედ უშუალოდ ცოცხლობს მათთან. ინსტინქტის, ინტუიციის, სულიერ-ორგანული შეგძრნობის ძალზე დიფერენცირებულ უნართა მეშვეობით იგი ღებულობს მათ თავის სულიერ-სხეულებრივი სიცოცხლის სტრუქტურაში და თავის მხრივ შედის მათ კავშირში. იგი მათგან ღებულობს შთაბეჭდილებას და გამოთქვამს მას ფორმებში, რომლებიც უშუალოდ განცდისაგან მომდინარეობენ და მასშივე გადაჰყავთ.

აგრეთვე დამოკიდებულებას საკუთარ თავთან ასეთივე ხასიათი გააჩნია. არ არსებობს განაზრება საკუთარ ქცევაზე; შეგნებული შემოწმება და წარმართვა კრიტიკულ თვალსაზრისთა მიხედვით წარმოადგენენ, ყოველ შემთხვევაში, არა აუცილებელ მომენტს. იგი ცოცხლობს უშუალოდ. შესაძლოა თვით ასე ითქვას: იგი კი არ ცოცხლობს, არამედ არსებობს. მასში ცოცხლობს; მასში ფიქრობს, შესაბამისად, წამიდან წამში, ლოგიკურად წარმართული კონტინუუმის გარეშე; მასში სურს, რაც ჩვენი გრძნობისათვის გამოუთვლელია. სტიმულები მოქმედებისათვის გამომდინარეობენ სიტუაციიდან, გარემოდან, საზოგადოების ფორმებიდან; ისინი წარიტაკებენ და ატარებენ მას, ასე რომ, ყოველივეს გააჩნია არაპიროვნული, ანონიმური, ყოველ შემთხვევაში, გამოკვეთილად კოლექტიური ხასიათი.

ჩვენი ცხოვრების წარმართვა და ქცევა უმეტესწილად ზეცნობიერით განისაზღვრება. ეს გახლავთ ის მომენტები, გაგებები, პოზიციები, გადაწყვეტილებები, მოქმედებები, რომელთა შესახებაც უშუალოდ ვუწყით, ან მათ აზროვნებით აღმოვაჩინთ, შესაბამისად, გახსენებით მათი მეხსიერებიდან გამოხმობა ძალგვიძს. მათი გაბატონებული მდგომარეობა ჩვენს სიცოცხლეს ხდის ნათელს, მოწესრიგებულს და პასუხსაგებს რასაკვირველია, აგრეთვე, გადაჭარბებულად ნათელს, დაძაბულს, მიკერძოებულს, ინსტინქტურისაგან ქმედითი საყრდენისა და წარმართვის გარეშეს.

მაგრამ ფსიქოლოგია გვეუბნება, რომ ჩვენს მთლიან ყოფიერებაში სხვა შრეებიც არსებობს, რომელთა დადგენა და გამოკვლევა უეცრად შეუძლებელია. პირველ ყოვლისა, ქვეცნობიერის შრე. ამით ის განცდები იგულისხმება, რომელნიც ერთ დროს გაცნო-

ბიერებული იყვნენ, მაგრამ შემდგომ განდევნილ იქნენ. არა მხოლოდ ნაკლები ყურადღების ან ფსიქიკური გაცვეთის შედეგად იყვნენ ისინი დავიწყებულნი, არამედ ფარულად მომქმედი მოტივების მეშვეობით მათ ჩრდილში ამყოფებენ. ისინი ზედაპირზე კვლავ რომ ამოვიყვანოთ, ამას სჭირდება განსაკუთრებული ტექნიკა - ის, რომელიც განდევნის გზას ალაღვენს, მოტივებს მიაგნებს, მათ ძალას აართმევს და ამგვარად, ჩაძირულს, კვლავ ზემოთ ამოიყვანს. ამ შრის ქვემოთ იმყოფება კიდევ უღრმესი შრე: ნამდვილი გაგებით შეუცნობელი. ამით იგულისხმება სულიერი სტრუქტურები და იმპულსები, რომლებიც სულის ძირითად შემადგენლობას განეკუთვნებიან. ისინი ცალკეული პიროვნებისა და ყველა დანარჩენი პიროვნებებისათვის საერთო არიან და წარმოადგენენ გარკვეული სახის პირველმიზეზს, რომლიდანაც ყველა ადამიანი ცოცხლობს. არავითარი თანდაყოლილი შინაარსები, მაგრამ თავდაპირველი მზადყოფნა შინაარსთა წარმოქმნისა, რომელთა გააქტიურებას სამყაროს სინამდვილესთან შეხვედრის მინიმუმი ყოფნის. აქედან აღმოცენდებიან ხატები, სიმბოლური გამონათქვამები და ასე შემდეგ, რომლებიც თავის მხრიდან ცნობიერ სიცოცხლეზე ზემოქმედებენ.

ორივე სფერო ცნობიერებისაგან გაყოფილია; მაგრამ არსებობს მდგომარეობები, რომლებშიაც მათი შინაარსები უფრო ადვილად შეძლებენ ურთიერთგანმსჭვალვას და მნიშვნელობის მოპოვებას. ამას, პირველ რიგში, განეკუთვნება ბავშვის განცდისეული ფორმა. მასში აღწერილი გამკვრივება უფრო თხელია, სუსტი; არაცნობიერი და ცნობიერი უშუალოდ გადადიან ერთი-მეორეში. ამიტომაც არაკრიტიკულ-ფანტასტური, აღრევა სინამდვილისა და არარეალურისა, რომელიც მოზრდილს ბავშვში ასე გაუგებრად მიაჩნია; სხვა მხრივ თავისებური ღიაობა, რომლის მეშვეობით ბავშვს გენიალობასთან მიახლოებულნი დამოკიდებულება გააჩნია ყოფიერებასთან. ეს გაყოფა სუსტდება აგრეთვე მოზრდილთანაც, და სახელდობრ სიზმარში. ეს წარმოადგენს დაძაბულობის მოხსნის, გამტარობის მდგომარეობას, რომელშიც ქვეცნობიერის, ისევე როგორც შეუცნობელის შინაარსებს, მეტად ან ნაკლებად შენიღ-

ბულთ, მეტი ან ნაკლები სიძლიერით ძალუძთ განმსჭვალვა. სიზმრისეული მდგომარეობის გარკვეულ ანალოგიას წარმოადგენს მხატვრისეული აღზნება. აგრეთვე მასშიც შეიძლება შინაგანი სიღრმის უფრო ადვილად განმსჭვალვა. დაბოლოს, დიდი მნიშვნელობა გააჩნიათ სულიერ დარღვევებს, რადგან მათგან გამოწვეულ სიმპტომებს მსგავსი მნიშვნელობა გააჩნიათ, როგორც სიზმრებს.

ამგვარად ირკვევა, რომ ადრეული ადამიანის ფსიქოლოგიას მსგავსება გააჩნია ბავშვის, შესაბამისად, სიზმარში მყოფის ფსიქოლოგიასთან, რადგანაც კრიტიკის აქტები, გარემოს, ისევე როგორც საკუთარი თავის შემოწმება, ცნობიერი მოწესრიგება და ასე შემდეგ ასე მცირე როლს თამაშობენ, სული იმყოფება შეუცნობელის უფრო დიდი გამტარობის მდგომარეობაში. შინაგან ხატებს ძალუძთ უფრო ნაკლები დაბრკოლებით მოვლინება, მათი შეცნობა და გამოხატვა უფრო ადვილად ხდება. ამის საპირისპიროდ, ბუნებისა და საყოველთაო სიცოცხლის გარეშე პროცესების საკუთარ ცხოვრებაში შეყვანა ხდება უფრო უშუალოდ. მათში მოქმედი ძირითადი ფორმები ადვილად ერწყმიან შინაგან ხატებს. აქედან აღმოცენდება დიდი მგრძობიარობა ყოველივე იმისათვის, რასაც ბუნების ფორმა ჰქვია. გრძობები არც აზროვნებით და არც კულტურული გაცვეთის შედეგად არ არიან დასუსტებულნი; ისინი არიან ძალზე ღიფერენციურებულნი და შემწინების უნარის მქონენი. ყოველი ფორმა ქვის, ხის, გამომეტყველების - ძალზე ცოცხლად განიცდება. შთაბეჭდილების ძალა საგნების, ვარსკვლავების, ატმოსფერული პროცესების, სინათლის, ზღვის, ისეთი ინტენსივობისაა, რომელიც გრძობადაბლაგვებულნი და თვითდაჯერებული კულტურული ადამიანისათვის უცნობია.

ადრეული ადამიანი, როგორც დღეს ამას ჯერ კიდევ ცოცხალი პრიმიტიული ხალხების, ასევე აგრეთვე ისტორიული გადმონაშთების კვლევა გვიჩვენებს, რელიგიურად განსაკუთრებით ნიჭიერია. რაც ჩვენი გამოკვლევის პირველ თავში ნუმინოზურის გამოცდილებაზე, საგანთა სიმბოლურ ხასიათზე, მათ რელიგიურ ნამდვილობაზე ვილაპარაკეთ, მოიპოვება მასში ისეთი ინტენსივობითა და ღიფერენციურებით, რომლებიც მთელ სიცოცხლეს განსაზ-

ღვრავენ. საქმე იმდაგვარად როდია, რომ იგი კონკრეტული სინამდვილის შესახებ გებულობს და შემდგომ მას რელიგიურ სიცოცხლეს, როგორც უკანა კლანს ან როგორც შინაგან სიღრმეს მიაკუთვნებს, არამედ რელიგიური წარმოდგენს ძირითად ელემენტს, რომლიდანაც ამოდიან საგნები და მოვლენები, და რომელიც მათში მკვრივდება, გამოიხატება და გამოვლინდება. ყოველი არსებული შეიგრძნობა როგორც ცოცხალი, იდუმალებითმოსილი და მძლავრი. ყოველი საგანი თავის თვალშისაცემი ფორმის მეშვეობით პირდაპირ წარმოდგენს რელიგიურად მნიშვნელობით აღსავსეს; ყოველი მოვლენა, რომელშიც ყოფიერება კულმინაციას განიცდის შობა, ჩასახვა, სიკვდილი, შიმშილი, ომი, ზრდა და ასე შემდეგ იმწამსვე ხდება იდუმალებისმიერი სინამდვილე.

ამას ემატება, რომ შეუცნობელი ამგვარადვე ნუმინოზურად ქმედითია. რაც რაციონალიზებულ ადამიანთან მხოლოდ სუსტად და იშვიათად ხდება: შინაგანიდან მოვლინებული რელიგიური აღელვება ან ავსება, ბედისწერის აზრით მოცვა, გრძნობა გაფრთხილებისა და მოწოდებისა, სწორი და ყალბი ჟამისა - ადრეულ ადამიანთან ძალზე ინტენსიურია. იგი განიცდის შიშისა და ძრწოლის მდგომარეობებს, რომლებიც მას უღრმესად აძრწუნებენ; მდგომარეობებს ექსტაზისას, რომლებიც მას თავისი თავიდან აღამაღლებენ. მას გააჩნია გამოცდილებები შეცნობისა და ჭკერეტიისა, რომლებიც მას რაიმე საგნის ან ხლომილების არსს დიდებულად უჩვენებენ.

2

ყოველივე ეს იწვევს იმას, რომ ადრეულ ადამიანს სინამდვილე როგორც გარეთ, ისევე შიგნით ვთქვათ - უფრო უკეთესად: დაუყოფელი ყოფიერება რელიგიურად აღსავსე ფორმებით უმკვრივდება, რომლებიც მას აწესრიგებენ, განმარტავენ და წარმართავენ.

ერთი მაგალითი: როდესაც მზე ამოდის, ყველაფერი ხდება აღსაქმელი, მეგობრული, დაცული; მოდის ღამე, და ყველაფერი პირიქით ხდება, საგნები ხდებიან განუსაზღვრელნი, არაკეთილგანწყობილნი, სახიფათონი. მაშასადამე არსებობს ორი გზა, როგო-

რადაც საგნები არიან აქ და ადამიანი ცხოვრობს მათში; ორი ექსისტენციალური სფერო, რომელთაც ძალა გააჩნიათ და ურთიერთმიმართ ბრძოლაში იმყოფებიან. როგორც კი ერთი ძლიერდება, მეორე სუსტდება; როგორც კი ეს იმარჯვებს, მეორე კარგავს თავის ძალაუფლებას. ყოფიერების ორივე ფორმაში გაბატონებული სამყაროს იღუმალება გამოიხატება სურათებში: მზე გვევლინება როგორც მშვენიერი, გმირული არსება, რომლის გამოსხივების შედეგად ყოველივე ცოცხლობს; წყვილი არსი ურჩხული, მგელი, გველეშაპი, რომელიც ყოველივეს დაღუპვას ცდილობს. ორივე ებრძვის ერთმანეთს. ყოველ დილას მზის გმირი ძღვეს ურჩხულს და აღიმართება დიდებულებით; როგორც კი შუადღის ჟამი გადაილახება, წყვილის მხეცი კვლავ ძლიერდება და საბოლოოდ შთანთქავს მზის არსებას. დღისა და ღამის რიტმი წარმოადგენს მცირე ფორმას ამ ბრძოლისას; დიდი არის წლიური რიტმი, რომელშიც ზამთრის მზის მოქცევა მზის სრბოლის რკალზე მატულობს, რათა შემდგომ, მას მერე რაც იგი ზაფხულის სიმაღლეს გაივლის, კვლავ რომ დაეშვას და მოჩვენებითად თავის დასასრულისაკენ წარემართოს.

ეს სურათები არ წარმოადგენენ ალეგორიას, პოეტურ ან დიდაქტიკურ შედარებებს, რომელთა შემწეობით რადაც უნდა იყოს ნაჩვენები, რაც სინამდვილეში სხვაგვარად, ბუნებისმეტყველურად უნდა თქმულიყო, არამედ მათში ხდომილება უშუალოდ არის განჭვრეტილი და განცდილი. ბრძოლა მზის არსებასა და ურჩხულს შორის უშუალოდ წარმოადგენს იმას, რაც ყოველ დღე და ყოველ წელიწადს ხდება და უფრო ძლიერად განიცდება, რადგან ადრეული ადამიანი მეცნიერული გაგების უქონლობის გამო არ არის დარწმუნებული, რომ მზე დილას კვლავ ამოვა, შესაბამისად, ზამთრის მოქცევიდან რომ მისი სრბოლა კვლავ ზენიტს მიაშურებს. შესაძლებელია ისე მოხდეს, რომ იგი ერთხელაც აღარ ამოვა, თავის ძალას სულ დაკარგავს, წყვილი საბოლოოდ გაიმარჯვებს, რაც ნიშნავს: ურჩხული შთანთქავს მზეს და სამყარო იღუპება. მაგრამ ფაქტი, რომ როგორც ცალკეულის, ისე

საყოველთაო მეხსიერებაში მზე დილას ყოველთვის ამოდის და ზამთრის მოქცევის მერე კვლავ ძლიერდებოდა, არ ასახულებს არაერთარ უეჭველობას ჩენი გაგებით. საკმარისია სულის შერყევა, რომ იგი კითხვის ნიშნის ქვეშ დადგეს. ამდაგვარი განცდისაგან აღმოცენდება რელიგიის ისტორიაში კვლავ და კვლავ მოვლენილი მითი სინათლისა და წყვიადის შესახებ.

სხვა მაგალითი: ადამიანის ზემოთ გადაჭიმულა ცა. ის არის ნათელი, მაღალი, ყოველივეზე გადაფარული. მას გააჩნია რაღაც ძლიერი, მეფური, მბრძანებლური. მასში იგრძნობა წესრიგის ძალნი: დღისით ისინი თავს იჩენენ მზის სრბოლაში, ღამით ვარსკვლავთა მოძრაობაში. მისგან მოდის სინათლე, სითბო, წვიმა, ზურგის ქარი, მაგრამ ასევე გრივალნი, ელვა, გვალვა ყოველივე ეს მიუწვდომელი სათავიდან, ისე, რომ მისი არც იბულებით გამოხმობა შეიძლება, და არც თუკი ის ბატონობს, დამორჩილება. მის საპირისპიროდ არის მიწა. იგი ვრცელდება სიღრმეში; ბნელი, მძიმე, დამხუთველი. გამოქვაბულები წარმოდგენას იძლევიან მის არსზე. მაშინ, როდესაც ცას რაღაც უცვლელ-მბრძანებლური ახასიათებს, მიწა განიცდის ღრმა ცვლილებებს შესაბამისად წელიწადის დროთა: ზამთარში ახდენს შთაბეჭდილებას, რომ იგი მკვდარია; შემდეგ იხსნება ყველაფერი, სიცოცხლე იწყება, აღწევს სიმწიფეს, რომ კვლავ მოკვდეს.

მაშინ როდესაც ცა აქტიურად მოსჩანს, დედამიწა ახდენს პასიურის შთაბეჭდილებას. მასზე გაფურჩქნილი და დამჭკნარი სიცოცხლე იღვიძებს ცის, მზის, ქარის და ასე შემდეგ ზემოქმედების შედეგად. ასე უკავშირდება ცისა და მიწის წარმოდგენა მუდამ ახლად განცდილ დაძაბულობას მამრობით და მდედრობით ვიტალურობას შორის; სიცოცხლე თავისი რიტმებით გაიგება მათი შეკავშირებიდან, და აღმოცენდება მითი ცისა და მიწის შესახებ, „წმინდა ქორწინებაზე“, რომელიც წლების მსვლელობისას სიცოცხლეს კვლავ და კვლავ აღმოაცენებს.

ამასთანავე, მითური განცდის არსებითი მომენტი ჯერ მკაფიო არ გამხდარა; საუბარია საგნისა და ხდომილების ხატად გამკვრივებული ძალაუფლებისაგან ძლევაზე. რაციონალიზებული ადამიანი

სინამდვილის მიმართ ქმნის დისტანციას; წარმოებს კრიტიკა, ხორციელდება არჩევა და დაგეგმვა. ეს ხდება გონიერი მონაწილეობით; იგი არასახიფათოა. იგრძნობა ინტერესები, აღფრთოვანება, შიში, აღლევება; მაგრამ ადამიანი ინარჩუნებს თავის ღონეს და რჩება საკუთარი თავის ბატონად. ამის საპირისპიროდ, ადრეული ადამიანი მოვლენილისაგან იძლევა; და არა მხოლოდ ფიზიკურად, რადგან მას დამხმარე ტექნიკური საშუალებები არ გააჩნდა, არამედ სულიერად, მოვლენილის მნიშვნელობით აღსავსე ფორმის მეშვეობით, მისი სინამდვილის, როგორც ასეთის, ინტენსივობით.

მაგრამ რადგან სინამდვილის სიმძიმე და აზრობრივი ინტენსივობა, როგორც ზემოთ იქნა ეს გადმოცემული, რელიგიური არიან, იგი მათგან თავის რელიგიურ ცენტრში იძლევა. მხოლოდ აქ სრულდება მითური განცდა: ამთვისებელი ემონება სამყაროს შესაბამისი ფორმის რელიგიურ ძლიერებას. მასში იგი ემონება საერთოდ სამყაროს; სამყაროს ყოველი მოვლენის წინაშე სხვაგვარად, შესაბამისად მათი არსისა; მაგრამ გამოცდილების ბირთვი არის მუდამ ერთი და იგივე.¹

ამდაგვარი მითები მრავალი არსებობს. ისინი ეყრდნობიან ძირითად მოტივებს, რომლებიც ხატოვანი ლოგიკის მიხედვით ღვივდებიან, ერთმანეთს უკავშირდებიან, ერთმანეთს გადაკვეთავენ, გადაფარავენ, შეენაცვლებიან. შესაბამისად ხალხისა და ქვეყნის განსხვავებულობისა ისინი სხვადასხვაგვარ ხასიათს ღებულობენ, მოიპოვებენ განსხვავებულ ხარისხს ფორმისმიერი ორიგინალობისა, აზრობრივ სიცხადეს.

1. რაციონალურობა ათავისუფლებს ამ დამონებისაგან; მაგრამ ეს ხდება მხოლოდ რიცხობრივად, იმით, რომ იგი გამოცდილების ინტენსივობას ასუსტებს. ხარისხობრივი განთავისუფლება ხდება მხოლოდ გამოცხადების მეშვეობით და ეს იმ ზომით, რამდენადაც იგი რწმენით სრულდება. ეს ზემდგავრობა თავს კიდევ იჩენს თუ არა, რაწაშსაც გამოცხადება მიტოვებული იქნება, და შემდგომ რა ფორმას მიიღებს იგი, ეს ცალკე საკითხია - ძალზე მნიშვნელოვანი საკითხი, რომელიც ყოფიერების წინწასული დექრისტანინზაციის გამო ისტორიის საერთო პრობლემა ხდება.

თავიანთ უშუალო გამოხატულებას ისინი კულტში პოულობენ. მითების მოყოლა ან მითების - მღერა, როგორც გამოცხადება, ჰიმნი, მისტიერიის პროცესის თანხლება, უშუალო წარმოდგენა განეკუთვნება ამ ძირითად ელემენტებს. თუ რა მნიშვნელობა გააჩნია ამასთანავე მითის-მთქმელ სიტყვას, მხოლოდ მაშინ გამოჩნდება ეს ნათლად, თუკი კვლავ ცხადი გახდება ადრეული გამოცდილების ხერხის განსხვავება ჩვენს რაციონალიზებულთან შედარებით. ამ უკანასკნელისათვის მითი წარმოადგენს სინამდვილის ინტელექტუალურ-ესთეტიურ ინტერპრეტაციას და როგორც ასეთი ინტერპრეტირებულისაგან განსხვავებულს. მითი, როგორც შემადგენელი ნაწილი შესაბამისი ტრადიციისა, განსხვავებულია მისი წარმოდგენისაგან შესაბამის საკულტო პროცესში. ადრეული ადამიანი, ამის საპირისპიროდ, ამდაგვარ განსხვავებას არ აკეთებს. მისთვის მითი წარმოადგენს სინამდვილეს, თვით ძირითად სინამდვილეს, ყოფიერების ნამდვილობას. ვინც მასში მოძრაობს, მოძრაობს სამყაროს რეალობაში - და ასევე პირიქით: სამყარო მისგან განისაზღვრება, გარანტირებულია, თვით დაფუძნებულია, მაგრამ რაც საკულტო სიტყვას შეეხება, იგი მისი შინაარსის იდენტურია, და ამიტომაც ნამდვილი. მოყოლასა და ჰიმნის სიმღერაში სრულდება მითი; მაგრამ მითში თვით სამყარო იმყოფება რეალურად აქ.

მითები კულტში უკავშირდებიან აგრეთვე სიმბოლურ საგნებს, მოქმედებებს, პროცესებს. ამ დაკავშირებისათვის კვლავ რაღაც არის მნიშვნელოვანი: იდენტიფიკაცია. ასე, მაგალითად, გარკვეული ცხოველი, როგორც „ტოტემი“, არის მფარველი და ამავე დროს თავად ტომის არსი, იგი ტაბუს მეშვეობით თავის განსხვავებულ ფორმებში დაცულია. თუკი მას აზიანებენ, მაგალითად, ცხოველს ტაბუს წესების საწინააღმდეგოდ თუ მოკლავენ, მაშინ ტომი განიცდის ზიანს. მაგრამ თუკი ცხოველის შეწირვა მოხდება ამ წესების მიხედვით, მაშინ ტომის ღვთაება იკვებება ხალხის სუბსტანციით; მეორე მხრივ, მსხვერპლშეწირვის ტრაპეზის დროს, ხალხი - ღვთაების სუბსტანციით. უფრო ზუსტი შემოწმება გვიჩვენებს მომენტებს, რომლებიდანაც გამომდინარეობს, რომ თავად ცხოველი არის ღვთაება, რომელიც ცხადი

ხდება ლეთაების, ტომის, ტოტემ-ცხოველის იდენტიფიკაციიდან, რომელიც აქტუალიზაციას განიცდის მსხვერპლშეწირვის მეშვეობით.

მითები წარმოადგენენ რელიგიურად გაშუქებულ და გაფორმებულ სამყაროს სინამდვილეს. და პირუკუ, ისინი არიან რელიგიური გამოცდილება, რომელიც აღინთება სამყაროს საგნებზე და პროცესებზე, რომელთა მეშვეობით იგი იხსნება და სამყაროს შინაარსით ივსება. მაშასადამე, ისინი წარმოადგენენ იმ საშუალებებს, თუ როგორ ურთიერთობაშია ადამიანი თავის რელიგიურ გამოცდილებასთან, როგორ აფორმებს, გამოთქვამს, სიმბოლურ ფორმებსა და მოქმედებებში გადაჰყავს; და პირუკუ წარმოადგენენ საშუალებებს, თუ რელიგიური იმპულსებიდან და ამდაგვარი ძალებიდან იგი სამყაროსთან როგორ ურთიერთობაშია, როგორ აფორმებს, თავს როგორ ართმევს ცხოვრებას.

სიღრმისეული ფსიქოლოგია გვიჩვენებს, რომ მითური მოტივები ასევე იმყოფებიან შეუცნობელში. მათ ფუნქციებზე შინაგან სამყაროში ანალოგიური შეიძლება ითქვას, ასევე გარეგნულზე, რადგან ადამიანი თავად არის აღსავსე რელიგიური ვალენტობით. მას ძალუძს თავის თავთან ურთიერთობისას გააჩნდეს რელიგიური გამოცდილება, თავისი ქმედებებით, ამოცანებით, ბედით; და ასევე თავისი სასიცოცხლო პროცესებით, სუნთქვით, ვიტალურობით, სიკვდილით, უბრალო ყოფიერებითაც. ეს გამოცდილება ასევე უნდა დანაწევრდეს სიტყვებში, ქცევებში, აქტებში უნდა დაიყოს, რომ არ მოხდეს შინაგანი დამუნჯება და თავის-თავში ჩაძირვა. საამისოდ მითური მოტივები საკუთარ შეუცნობელში დამხმარედ ჩანან. იმავე მიმართულებისკენ მიუთითებს სიზმარი, რომელიც მითის ელემენტებს იყენებს, რათა ადამიანს საკუთარი ყოფიერება გაუშუქოს და დაუყოს; რადგან ანალიზი თავისი განმარტებიდან მოიპოვებს მნიშვნელოვან მითითებებს ადამიანის მდგომარეობაზე, და გზაზე, თუ როგორ ძალუძს მას თავისი ექსისტენციალური სირთულეებიდან თავის დაღწევა. შესაძლებელია ითქვას, რომ მითი არის ხალხის სიზმარი, შესაბამისად კაცობრიობისა, ისევე, როგორც სიზმარი წარმოქმნის ცალკეულის მითს.

მითის განმარტებისას ჩვენ გამოველით პრიმიტიული ცნობიერებიდან, რადგან იგი მასში უძლიერესად და უცხადესად არის გამოხატული. მაგრამ შემდეგ იგი განიცდის გარდაქმნას. ერთი პროცესის მეშვეობით, რომელსაც ჯერ კიდევ ახლოს უნდა გავეცნოთ, იგი ხდება ფორმით უფრო ნათელი, მოწესრიგებული კავშირებში და უახლოვდება ცნებისეულს. თავდაპირველი გზა მისი განვითარებისა ირაციონალურობა წარმოქმნისა და ასოცირებისა, შემთხვევითობა, გამოთქმათა წინააღმდეგობრივობაც ნათელს იძენს ლოგიკურად გააზრებულ წესრიგში. გონებრივი კრიტიკა ამოწმებს მის შინაარსებს და საკითხს სვამს მათი ეთიკური და ფილოსოფიური სისწორის შესახებ. მასში თავად რელიგიური გამოცდილება გარდაიქმნება, მისი პირველი სიმკვეთრისა და მონუსხველობის საპირისპიროდ იგი აღწევს ღონეს და ექვემდებარება რელიგიური სინდისის განაჩენს. ამ პროცესში სუსტდება აგრეთვე საკულტო იდენტურობა, რომელზედაც საუბარი იყო: მითი აღარ „არის“ უბრალოდ შესაბამისი სამყაროს ზღომილება, არამედ მას „ნიშნავს“; საკულტო მოქმედება აღარ „არის“ მითი, არამედ მას „წარმოადგენს“.

ამასთანავე, მითი თანდათანობით კარგავს თავის მნიშვნელობას ნამდვილ რელიგიურ სფეროში და ეშვება სხვაში, არა უშუალოდ რელიგიურში. თავდაპირველად თქმულებაში, რომელშიც თავისთავად უდროო მითურ მოტივებს ისტორიული პიროვნებები ან მოვლენები უკავშირდება; მაგალითად, მზის ღვთაება უკავშირდება რომელიმე ამქვეყნიურ გმირს, რომელიც ეკუთვნის ბურგუნდიელთა ისტორიის სფეროს, საიდანაც აღმოცენდება ზიგფრიდი ნიბელუნგთა თქმულებიდან. ამ გზაზე იცვლება მითის ხასიათი: იგი ხდება ადამიანური და მოიპოვებს ეთოსს. ჭეშმარიტ მითური პერსონაჟის მიმართ არ შეიძლება ნამდვილ ეთოსზე საუბარი. იგი განისაზღვრება უბრალო აუცილებლობით; არის, როგორც არის და მოქმედებს, როგორც უნდა იმოქმედოს. თქმულებაში ეს აუცილებლობა მოიპოვებს ისტორიულ ხასიათს და იქცევა გმირული არსებო-

ბის ტრაგიკულ ეთოსად. ამით პერსონაჟში იღვიძებს აგრეთვე ფსიქოლოგია. წმინდა მითურ პერსონაჟს არ გააჩნია ფსიქოლოგია, რადგან მას არა აქვს შინაგანი ცხოვრება. იგი არის მარტოედენ იმ სამყაროს სფეროთი, რომელსაც განეკუთვნება, დახასიათებული ძალა. თქმულებაში კი იღვიძებს მისი სული; აღმოცენდება პიროვნული თანამონაწილეობა, სიხარული, მწუხარება, დანაშაული. აგრეთვე ესეც ჰეროიკული არსებობის დონეზე, მაშასადამე, იმაზე, რომელზედაც აფექტებს რაღაც ელემენტარული გააჩნიათ, გადაწყვეტილებები არ ექვემდებარებიან შეცვლას, დაძაბულობები გამოუვალი მდგომარეობისაკენ მიექანებიან. ეს არის ატმოსფერო, სადაც ტრაგედია, დიდი გაგებით, ადგილს იმკვიდრებს.

შემდგომი დაახლოება ადამიანურთან ხდება ნამდვილ ზღაპარში. მასში ყველგან მოიპოვება მითური მოტივები, მაგრამ უკავშირდებიან ყოველდღიურობას. ისინი ტრიალებენ ბედნიერების საკითხის გარშემო; ასევე გაჭირვების, სივიწროვის, არასაკმარისობის დაძლევაზე; სიცოცხლის ჟინის აღსრულებაზე. განსაკუთრებული ზეგავლენა გააჩნია ამასთანავე ქრისტიანობას მისი ცნებებით სამართლიანობისა, მაღლის, ხსნისა და განგებისა; ახალი კეთილშობილებით, რომელსაც მასში ღარიბნი და დამცირებულნი მოიპოვებენ. ამით კვლავ იცვლება ეთოსი. მისი ძირითადი შეგონება შემდეგნაირად უღერს: კეთილი და ღეთისმოსავი ადამიანი არის ამავე ღროს ბედნიერი, ლამაზი და მდიდარი.

მითურ მოტივებს კვლავ შეუძლიათ განაგრძონ დაქანება, და მაშინ აღმოცენდებიან უთვალავი ფორმები ჩვეულებებისა და ცრურწმენებისა, სადაც იგი ვერსაცნობში გადადის.

ნათქვამიდან თავისთავად გამომდინარეობს საკითხი მითის კრიტიკის თაობაზე. როგორც კი რელატივისტურ თვალსაზრისს არ იზიარებენ, რომლის მიხედვითაც მოვლენა იმის გამო, რომ იგი სიცოცხლის საფუძვლიდან მომდინარეობს, და ამიტომ გამართლებულია, უნდა ვიკითხოთ, რომელი ღირებულებები ან არაღირებულებები ჩნდებიან მასში. ეს კვლავ წინასწარ გულისხმობს მასშტაბს, რომელზედაც მათი გაზომვა შეიძლება. ამდაგვარი, პირველ

ყოლისა, თავად მითში ძეგს, და სახელდობრ მის პრეტენზიაში, რომ განმარტოს სამყარო და ადამიანის ყოფიერება. ამას მივყავართ, პირველ რიგში, კითხვასთან, თუ რამდენად წვდება იგი ნაგულისხმევ საგანთა არსს; თუ როგორ ურთიერთობას ამყარებს იგი ადამიანურთან; რომელი სტილით აკეთებს იგი ამას, როგორი პოეტური ხარისხით და ასე შემდეგ. ამას უკავშირდება ფილოსოფიურ-ეთიკური კრიტიკა; მაშასადამე, საკითხი ჭეშმარიტებისა და სიკეთის შესახებ. იგი დასმული იყო ადრეული ფილოსოფიის მიერ, რაც სოკრატესათვის საბედისწერო აღმოჩნდა. ეს კითხვა არა მხოლოდ სამართლიანია, არამედ იმისთვის რომელიც ამას გრძნობს, სავალდებულოც მიუხედავად ყველაფრისა, რასაც მის წინააღმდეგ ესთეტიკური მისტიციზმი და ისტორიული რელატივიზმი აცხადებენ. ამის თაობაზე კიდევ გვექნება საუბარი.

ნამდვილი კრიტიკა შესაძლებელია მხოლოდ იმ თვალსაზრისიდან, რომელიც დაცემულობას, რომელზედაც საუბარი იყო, გადალახავს. ეს თავს იჩენს მხოლოდ ნამდვილი გამოცხადების სივრცეში. მისგან მომდინარე კრიტიკა სრულდება იმდაგვარად, რომ გამოცხადებული ღმერთის, - ადამიანის და სამყაროს ცნების მასშტაბზე მითის შინაარსი განისჯება. ამის მიღმა კი განისჯება იმ კითხვით, თუ საერთოდ რომელი ცნობიერებაა ეს, რომელიც მითში გამოიხატება. პასუხი შემდეგნაირი იქნება: ეს ცნობიერება, როგორც ყოველთვის იყო მიღებული, არ იქნება პირველი, თავდაპირველ-ბუნებრივი, არამედ მეორე, ისტორიული; ის, რომლის უკან ჩაღვნილი პირველყოფილია. აგრეთვე ამაზედაც უფრო მეტად მოგვიანებით.

სულიერი პასუხისმგებლობის რელიგიურობა

1

ახლახან დახასიათებული მითური რელიგიურობის გარდაქმნაში გავითვალისწინოთ ერთი განსაკუთრებული მომენტი: მნიშვნელობა, რომელსაც იძენს სამყაროს გამგები, ანუ ფილოსოფიური აზრი მითის საპირისპიროდ. ჩვენ დავინახეთ, რომ იგი გამუდმებით მოძრაობამია. პირველ ყოვლისა, იმანენტური განვითარების აზრით: სხვადასხვაგვარი ფორმები და პროცესები განავითარებენ მის შინაარსს, ამყარებენ ერთმანეთთან ურთიერთობას, განმსჭვალავენ ერთიმეორეს, შეისრუტავენ ერთმანეთს და ასე შემდეგ. მაგრამ დროთა განმავლობაში მიმდინარეობს კიდევ ერთი ცვლილება, რომელიც მითურ ხასიათზე, როგორც ასეთზე, ზეგავლენას ახდენს და იგი დაშლისაკენ მიჰყავს: ადამიანი სულ უფრო ძლიერ გადალახავს ბუნებასთან უშუალო თანაცხოვრების დამოკიდებულებას; ხდება მის მიმართ უფრო მეტად დამოუკიდებელი და სამყაროსთან და ყოფიერებასთან თანდათანობით ამყარებს უფრო მეტად რეალისტურ ურთიერთობას. დამკვირვებელი, შემმოწმებელი და მომუშავე გონება ძლიერდება, ლოგიკური კითხვა არსისა და მიზეზის შესახებ იღვიძებს, აზროვნება ხდება კრიტიკული და მეთოდური. ამით სიზმრეული მდგომარეობა, რომელზედაც საუბარი გვქონდა, ნათლით იმოსება; შეუცნობელი განდევნილია, და წარმოიქმნებიან ცნობიერების მდგომარეობები, რომლებიც ჩვენთვის ნაცნობს უახლოვდებიან.

ეს პროცესი ზეგავლენას ახდენს, ბუნების თანახმად, თავად მითურ წარმოდგენებზე, თვით მითურ აზროვნების წესზე საერთოდ. და ფეხს იკიდებს ძალზე განსხვავებულ ადგილებში.

პირველ ყოვლისა, იგი ფეხს იკიდებს ამ წარმოდგენების თავდაპირველ ბუნების შესაბამის ხასიათში, როგორც კრიტიკა მისი ველურობისა და თვითნებობისა. ესენი განისაზღვრებიან თავდაპირველი სამყაროს ზემძლავრობით და გამუდმებითი ბრძოლის

აუცილებლობით, ინსტინქტების ელემენტარული ძალით და შეუცნობელის შიშის მდგომარეობით, რომელთა წინააღმდეგ გონება ჯერ არ იძლევა საკმარის დახმარებას. აქ იწყება სამუშაო დაშორებისა და ზნეობრივობისა, რომელიც იმ ხასიათს სულ უფრო და უფრო არბილებს და ადამიანურს ამსგავსებს. გონება გადალახავს ადრეული წარმოდგენების უწესო, ორგანულ-ასოციაციურ სწრაფ გამრავლებას და შემოაქვს მათში რაციონალური წესრიგი იმით, რომ კითხულობს, თუ რა მიმართებაში იმყოფებიან განსხვავებული ღვთაებები ერთიმეორესთან; როგორ ურთიერთკავშირში არიან მონაყოლი შემთხვევები; რა დამოკიდებულებაში არიან ერთი ქვეყნის მითები მეორესთან და ასე შემდეგ.

ამავე მიმართულებით მივყავართ იმ დიდ გადატრიალებას, რომელიც ჩნდება ბერძნულ მითოლოგიაში, მაგრამ ასევე ტიპური არის მთლიანი მითური აზროვნებისათვის, თუკი იგი საამისოდ საჭირო ტალანტებს და ხელსაყრელ ისტორიულ პირობებს პოულობს. პირველად ჩნდება უპირატესობა ექსისტენციალური „ქვედა“ სფეროსი, სახელდობრ, მიწის და ღამისა, ნაყოფიერებისა, სისხლისა და სიკვდილისა, ბრმა ბედისწერისა და სამაგიეროს გადამხდელი შურისძიებისა. გარდაცვლილებს გააჩნიათ დიდი ძალაუფლება; ღმერთები წარმოადგენენ სიღრმის ღვთაებებს და მათთან დამოკიდებულება შიშით განისაზღვრება. კულტი ისწრაფვის მათ შემორიგებას; მაგია მათი ძალის განდევნას, ან მათზე ზეგავლენის მოპოვებას. მაგრამ შემდგომ იჭრება სიმალლის სფერო. სინათლე უფრო ძლიერი ხდება, ვიდრე წყვდიადი, წესრიგი უფრო ძლიერი, ვიდრე ქაოსი, სული უფრო ძლიერი, ვიდრე სისხლი და ინსტინქტი. სიმძიმის ცენტრი გადაადგილდება მიწიდან ცაზე, შესაბამისად, ცასა და მიწას შორის მდებარე ადამიანურ სარტყელში. ამასთანავე, თავად ღვთაებრივი ფორმები ვითარდებიან ადამიანურისაკენ. მაშინ, როდესაც ადრეულ ხანაში არაორგანული და ცხოველური ფორმები დიდ როლს თამაშობენ, წინა პლანზე გამოდის ადამიანური პერსონაჟი; ეს არის გადამწყვეტი წინსვლა, რამდენადაც ბუნების მუნჯი ძალების ადგილს სულიერი იკავებს.

ყოველივე ამის მეშვეობით ხდება დიდი გათავისუფლება. სიბნელე და შიში სუსტდება; სინათლე, წესრიგი და სამართალი ძლიერდება. ისინი ხდებიან ღვთაებრივი ძალები და მოიპოვებენ დიდ პერსონაჟებში ზევსი, აპოლონი, ათენა - ბრწყინვალე გამოხატულებას. ამ მომენტების შემოჭრა არის ის, რამაც განაპირობა ჰომეროსის ეპოსებისადმი მათი რელიგიური ბრწყინვალეების მინიჭება და რამაც გაზადა ისინი ელინიზმის წმიდა წიგნად. მაგრამ ამ გზაზე იცვლება აგრეთვე მითური, როგორც ასეთი. იგი კარგავს ხასიათს, რომელიც მომდინარეობს მისი უშუალო კონტაქტიდან სამყაროს ძალებთან და შეუცნობელის ბატონობიდან და ხდება გასულიერებული. მითებში იჭრება აზრობრივი ლოგიკა. ისინი გარდაიქმნებიან სიბრძნის პერსონაჟებად, რომლებიც სწორედ მოქცევას ასწავლიან; ხდებიან ნიმუში კეთილშობილებისა და ადამიანური ღირსებისა, რომლებიც გამაღვიძებელ და გამფორმებელ ზეგავლენას ახდენენ ადამიანზე; იქცევიან პოეზიად, რომელშიც გამოსახული დიდებულება უკავშირდება თავად გამოსახვის მშვენიერებას და გააჩნია ზნეობრივი და ამამაღლებელი ზეგავლენა. პროცესი ხდება განსაკუთრებით ნათელი, თუკი გადავხედავთ გზას, რომელიც გაიარა საბერძნეთის რელიგიურმა პოეზიამ და ხელოვნებამ უმაღლესი აყვავების მეხუთე ბერძნულ საუკუნემდე.

2

ამ გარდაქმნისას, პირველ ყოვლისა, ხდება ერთი რამ: არაკონტროლირებადი და დაუოკებელი გამოთქმები მითების შემქმნელი ძალისა ექვემდებარებიან კრიტიკას იმის მეშვეობით, რომ განიმსჭვალებიან სწორის განცდითა და ცნებით. ადამიანი უპირისპირებს მას, რაც ბუნებიდან, როგორც საკუთარი მიდრეკილებიდან გამომდინარე ხდება და იქმნება, იმას რაც უნდა მოხდეს და უნდა იყოს: სრულყოფილს. იგი თავის თავში მოქმედია; ამიტომაც შესწევს უნარი, ადამიანს მომთხოვნად მიუახლოვდეს. პირველ ყოვლისა, ღმერთების სამყაროს მბრძანებლები ხდებიან დიდი ყოფიერების პერსონაჟები; ბერძნულ მითში ზევსი, აპოლონი, ათენა, ჰერა,

აფროდიტე, დიონისე. მათგან განიცდის აგრეთვე ადამიანური ცხოვრება ჩამოყალიბებას ადამიანურ-კულტურული ღირებულებების მხრივ: მბრძანებლური უმაღლესობა, წესრიგი, სამართალი და სამართლიანობა, სულის სიძლიერე და ასე შემდეგ.

იმავე მიმართულებით მოქმედებს ფილოსოფიური აზროვნება. იგი კითხულობს: საიდან მოდის ყველაფერი? სად ძვეს ყოფიერების „arche“?¹ და არა მხოლოდ დროულ-გენეტიკური აზრით, როგორც ის, რაც პირველად იყო და შემდეგ მის მომდევნოს ადგილი დაუთმო, არამედ აგრეთვე არსებით-კონსტრუქციული აზრით, როგორც თავდაპირველი სფერო, რომელიც შესაბამისი მოცემულის ქვემოთ ან მის უკან ძვეს. აქედან აღმოცენდებიან ცნებები, რომლებიც მითურსა და ფილოსოფიურს შორის იმყოფებიან, როგორც იონიელი ბუნების ფილოსოფოსთა: წყლის, ცეცხლის, განუზომელ-დენადისა. განაზრება შემდგომ კითხულობს: რა არის საბოლოო ნამდვილი, ის, რასაც ვაღწევთ, თუკი აზრი ყველა შემთხვევითს ჩამოიშორებს? აქედან გამოიშვება წარმოდგენა იმაზე, რაც ცვლილებაში მუდმივ ბრუნდება, ან შეუცვლელი რჩება, ან სულიერად მოუსპობია. ორივე მოსაზრება ზემოქმედებს საშუალებაზე, თუ როგორ გაიაზრება ღვთაებრივი. აღმოცენდება იდეა, სახელდობრ წმიდა, ყოველი შეზღუდვა ჩამოცილებული ყოფიერებისა, რომელიც აგრეთვე უმაღლეს რელიგიურ პოლიმორფიზმს გადალახავს და რომლის წინაშე თვით ღიდი ღმერთები სიმბოლოებად ფერმკრთალდებიან.

ამ კითხვებთან დაკავშირებით განვითარდება ფილოსოფიური კრიტიკა ღმერთის მოარულ წარმოდგენების მიმართ. იგი იწყება სოკრატეს წინა ფილოსოფოსებთან; შემდეგ გრძელდება ცივი სკეპ-

1. arche - ბერძნულია, რაც ნიშნავს: 1) საწყისს, 2) მბრძანებლობას, 3) მიზეზს, პრინციპს, საფუძველს. ამ ტერმინის პირველ ნათელ და დაწვრილებით განმარტებას იძლევა არისტოტელე თავის „მეტაფიზიკაში“ (1013ა, 17 და ა.შ.): „საყოველთაო ნიშანი პრინციპისა („არხესი“) ყველა მნიშვნელობებში არის, რომ იგი პირველია, რომლიდანაც რაღაც არის, იქმნება ან შეიმეცნება“. მთარგმნ. შენიშენა.

სისით სოფისტებთან, ფილოსოფიური პასუხისმგებლობით სოკრატესთან, პლატონთან, არისტოტელესთან, ძლიერი პოზიტიური გაშლით სტოასა და ნეოპლატონიზმში. იგი არ კითხულობს: რას ამბობს გადმოცემა ღმერთებზე, არამედ: რას გვაუწყებს ჭეშმარიტება მათზე? როგორ უნდა გავიაზროთ ღვთაებრივი, თუკი აზრი მის არსს უნდა შეესაბამებოდეს?

ამ გზაზე ხდება ღმერთების სხვადასხვა ფორმების შესუსტება. მათი საერთო იკეეთება. უფრო ნაკლებ მნიშვნელოვანები განაღებს უმაღლესების ქვეშე. ცხადი ხდება გადამკვეთი ცნებები, რომლებიც წინათგრძობენ ღვთაების მრავალფეროვნებას, როგორც ერთიანობას, მაგალითად სამართალი, წესრიგი, შურისძიება, სამყაროს წარმართვა, ბედისწერა. სანამ, საბოლოოდ, ფილოსოფიური პასუხისმგებლობის დიდ მატარებელთა გონებაში ღმერთებზე წარმოდგენების უკან არ გაიფლავებს აზრი ღვთაებაზე თავისთავად, ერთზე, საბოლოოზე, უმაღლეს ღვთაებრიობაზე.

ასე წარმოიქმნება ფილოსოფიური რელიგიურობა. პარმენიდესთან ეს არის წარმოდგენა წმინდა ყოფიერებაზე; სოკრატე პლატონთან - სიკეთეზე; არისტოტელესთან - უმაღლეს მამოძრავებელზე, რომელსაც ყოველივეს ამოძრავებს, მაგრამ თავად არავითარ ცვლილებას განიცდის; სტოიკოსებთან ეს არის ნოუსი, საყოველთაო გონება, შესაბამისად, ლოგოსი, ენაში გამოხატული უმაღლესი აზრობრივი ფორმა; ნეოპლატონიკოსებთან იგი წარმოადგენს უმაღლესი ერთის ცნებას. პარკელ წყაროს და ყოველივეს საბოლოო მიზანს და ასე შეძლევს ინდოელებთან ვედური ტრადიციიდან წარმოიქმნება ატმანის ცნება, რომელიც განისვენებს წარმოდგენაზე როგორც ინდიკა-უალურ, ასევე სამყაროსეულ სუნთქვაზე, რომელშიაც ჰაერი, სიცოცხლე და სული ერთმანეთს უახლოვდება. იგი ხდება ნაძვილ არსებულად, რომლისკენაც ილტვის ყველა რელიგიური მოძრაობა. აბსოლუტისაკენ ანალოგიური მსვლელობა სრულდება სიტყვიდან და აღწევს სამყაროს აზრისა და სამყაროს სულის ცნებას ბრაჰმანს. ბუდიზმში აღმოცენდება ჩვენთვის ასე ძნელად აღსაქმელი წარმოდგენა ნირ-

ვანაზე, რომელშიც არარა, როგორც შედეგი რადიკალური ხსნისა სამყაროს არაღირებულებისაგან, უახლოვდება საბოლოო აბსოლუტურ აზრს. ჩინურ რელიგიურობაში გაწმენდას განიცდის ცის ცნება და გარდაიქმნება ბუნების აუცილებლობად, ხოლო ყოფიერების წარმართვა ემთხვევა ტაოს იდეას.

პროცესი ყველგან ერთი და იგივეა. ხდება გამოხსნა რელიგიური სინამდვილისა უშუალო ფსიქიკურ-კოსმიური გაგების სფეროდან, როგორც ეს მითში ხორციელდება. ხდება იმის შეგნება, რომ ღვთაებრივი შეიძლება მხოლოდ იმ წარმოდგენებს დაუკავშირდეს, რომლებიც აბსოლუტის მასშტაბის წინაშე ღონეს ინარჩუნებენ. ასე იკავებს სიმრავლის ადგილს ერთი; განპირობებულ-შემთხვევითის ადგილს განუპირობებელ-აუცილებელი; ნაკლოვანის ადგილს სრულყოფილი; მატერიალურ-საგნობრივის ადგილს სულიერი.

აგრეთვე აქაც მოხდა რელიგიური გამოცდილების გაფორმება. მისმა შინაარსმა, აბსოლუტის ცნების ძალისხმევით, აზრობრივი ინტერპრეტაცია განიცადა უმაღლესი და ნამდვილი ღვთაებრიობის მიმართულებით. ამის მეშვეობით ჩამოცილებულ იქნენ რიგი შინაარსები განცდისა, რომლებმაც გამოხატულება ჰპოვეს მითურ წარმოდგენებში. ისინი გადაბარგდნენ არა-ლეგიტიმურში, მხოლოდ - მოსათმენში, ტრადიციისგან ჯერ კიდევ მიღებულში, თვით ცრურწმენაში. საპირისპიროდ, თავად იქიდან განიცდის რელიგიური გამოცდილება ჩამოყალიბებას. მოძღვრების, ნიმუშის, კულტის მეშვეობით იგი იმ მიზნისაკენ აღიზრდება, რათა მხოლოდ ან, პირველ ყოვლისა, უმაღლეს არსებასთან მოახდინოს თავისი თავის რეალიზება, როგორც ეს ხდება პლატონის, სტოას, პლოტინეს და აღმოსავლეთის დიდი რელიგიური კულტურების ღვთისმოსაობაში.

გაერთიანება-შინაგარე რელიგიურობა

1

რელიგიური გამოცდილების სხვა დამუშავებას წარმოადგენს ის, რომელიც ილტვის მისტიკური გაერთიანებისაკენ. ადრე ჩვენ ვნახეთ, რომ „სხვა“ ყოველ საგანზე, სამყაროს ყველა კავშირზე, ინდივიდუალური და საყოველთაო ბედისწერის მსველულობაზე შეიძლება იქნეს შეგრძნობილი. ასევე იყო ნათქვამი, რომ ეს გამოცდილება შეიძლება ისე გაძლიერდეს, რომ სამყაროს ყველა ღირებულება გააუფასუროს და მარტოდ-მარტო განსაზღვრავდეს ცნობიერებასა და სიცოცხლის წარმართვას. თუკი ეს უკანასკნელი მოხდება, მაშინ აღმოცენდება რელიგიის ის ფორმები, რომლებიც უშუალო მოცემულს, ამქვეყნიურს, როგორც არაღირებულს განიხილავენ და მისგან განცალკევებას ელტვიან.

ამის შემდგომ ყოველი სასრულ-აღწერილი მოჩანს, როგორც უწმინდურობა და ჯაჭვი. ასკეტიკის სხვადასხვა ფორმათა მეშვეობით ღეთისმოსავი ელტვის ინსტინქტთა ტყვეობისა და უშუალო საჭიროებისაგან განთავისუფლებას. იგი ეწინააღმდეგება საგანთა და მოღვაწეობათა მიზიდულობის ძალას, არღვევს სოციალურ კავშირებს, ეძებს განმარტობასა და სიჩუმეს. იგი უარს ამბობს აგრეთვე სულიერ დაკმაყოფილებებზე, თუკი ისინი კულტურის ღირებულებაზე არიან მიმართულნი. მაგრამ, პირველ ყოვლისა, იგი ლამობს ყველგან და ყველანაირად საკუთარი ნების გადალახვას, რადგან მასში ხედავს ღიდ დაბრკოლებას ღეთაებრივთან გაერთიანებისათვის.

ამის პარალელურად მიმდინარეობს კონტემპლაცია მის განსხვავებულ ფორმებში: ზრუნვა, რათა შინაგანი სულ უფრო მთლიანი და მარტივი გახდეს, რათა ჩვეულებრივ ცხოვრებაში გართობით, ინსტინქტთა დაკმაყოფილებით, სოციალური ურთიერთობებით და ასე შემდეგ დაკავებული მშენებერ-სულიერი ორგანოები გან-

ვითარდნენ და ცნობიერების მაღალ ფორმებს მიაღწიონ. რელიგიური გამოცდილება რომ გახდეს სულ უფრო მძლავრი, წმინდა და რანგით მაღალი; ზრუნვა, რათა მედიტაციის მეშვეობით ყოფიერების რელიგიური არსი გასაგები გახდეს, მის ჭეშმარიტებას საკუთარ ყოფიერებაში ადგილი დაუთმოს და ასე თანდათან ნუმინოზურ სფეროში გადავიდეს, ამას განეკუთვნება საკულტო ღონისძიებები კურთხევისა, გაწმენდისა და ტრანსფორმაციისა; მისტიკრიის სხვადასხვა სახის ქმედებები, რომლებსაც ძალუძთ განვითარება უხეში მაგიური ფორმებიდან სულ უფრო და უფრო სპირიტუალურისაკენ.

მიზანი მთელი ამ მცდელობისა მდგომარეობს იმაში, რათა რელიგიურად „სხვა“ იხილონ და მასში გაითქვიფონ. საფუძველი ამისა არის წარმოდგენა ყოვლის-ერთიანობაზე, რომელსაც ფესვები აქვს გადგმული რელიგიურ-სხვაში, ან იმაში მდგომარეობს, რომ მარტოდენ რელიგიური რეალობაა ძალაში მყოფი.

2

ეს რელიგიური დამოკიდებულება მისი გამოხატულების ფორმებით და ტექნიკებით განსაკუთრებით აზიაში არის ძლიერ განვითარებული. მაგრამ იგი ასევე თავს ავლენს დასავლეთის აბსოლუტის რელიგიურობაში, რომელზედაც საუბარი გვქონდა. არსებობს ფორმები ამ რელიგიურობისა, რომელშიაც აბსოლუტი სამყაროსთან ურთიერთობას არ აზიანებს, პირიქით, სამყაროს საგნებსა და ადამიანური სიცოცხლის შინაარსებს უმაღლეს ვარგისიანობას ანიჭებს. გავიხსენოთ, მაგალითად, ის ღვთისმოსაობა, რომელიც არისტოტელეს ფილოსოფიის უკან დგას. მასში აბსოლუტი წარმოადგენს პირველ მიზეზს, რომელიც სამყაროს მთელ ხდომილებას. განაპირობებს, ისევე, როგორც ლოგიკური საფუძველის ვარგისიანობას, რომელიც შესაძლებელს ხდის ჭეშმარიტების არსებობას. ამგვარად ძალუძს ყოფიერებას ფართოდ გაიშალოს და ღვთაებასთან რელიგიურ ურთიერთობაში თავისი საფუძველი და საბოლოო წესრიგი ჰპოვოს. მსგავსი დამოკიდებულებაა განმანათ-

ლებლობის დეიზში. აქ ღმერთი გვევლინება, როგორც სამყაროს შემოქმედი; ამიტომ აგრეთვე იმ ინსტანციად, რომელიც სამყაროს საგნების გონივრულობისა და ვარვისიანობისათვის გარანტიის მიმცემია. მაგრამ სამყარო გაიგება იმდაგვარად, რომ იგი ღმერთმა მის საკუთარ კანონზომიერებას მიანდო, შესაბამისად, ხელში გადასცა ადამიანს, რომელსაც თავისი გონისმიერი მონაცემებით უნარი გააჩნია, იგი დამოუკიდებლად აითვისოს. ღვთაებრივი ამგვარად წარმოადგენს მიმართების თუმცა ბოლო წერტილს, მაგრამ უშუალოდ არ ზემოქმედებს საგნებთან ურთიერთობისას.

მაგრამ შემდგომ ურთიერთობამ შეიძლება ასევე იმატოს უშუალობითა და ინტენსივობით და რელატივირება გაუკეთოს სამყაროს საგანთა ღირებულებას. მაგალითად, პლატონი ისე პირდაპირ და ძლიერ აჯაჭვავს ღვთისმოსაობას აბსოლუტს, რომ მის წინაშე საგნები ნამდვილობას კარგავენ. ამის პერე აბსოლუტურად - ნამდვილი არის „სიკეთე“, რაც ნიშნავს - ღვთაებრივი. იგი აფუძნებს იდეებს, რომლებიც, ამგვარად, უკვე ნაკლები ხარისხის სინამდვილეს წარმოადგენენ. საბოლოოდ კონკრეტული საგნები და ხლომილებები იდეებისაგან განისაზღვრებიან, მონაწილეობენ მათში და ამიტომ საშიშროება ელით, ნახევრად რეალობაში აღმოჩნდნენ. ამგვარად, გამუდმებით არსებობს შესაძლებლობა ხელში ჩაუვარდეთ საგანთა მიმართ სიბუღვილს და სხეულისადმი მტრობას, რომლებიც სამყაროს სინამდვილეს რელიგიურ-აზრითმოსილი სფეროსაგან განდევნიან. რაც პლატონს ხელს უშლის, რომ ამ საშიშროების მსხვერპლი გახდეს, არის მისი პედაგოგიური ნების ინტენსივობა, რომელიც მიმართულია სრულყოფილი ადამიანის შესაქმნელად და აგრეთვე სახელმწიფოს ამოცანებიც თავის განსახილველ სფეროში რომ შეაქვს. მასთან ჯერ კიდევ არ განხორციელებული შესაძლებლობა, რომ მეტაფიზიკურმა უპირატესობა მოიპოვოს, განხორციელებას პოულობს პლოტინესთან. იგი სხეულებრივს აცხადებს ნაკლებღირებულად, დაცლილს სამყაროს ძირითადი ღირებულებებისაგან. რელიგიური ურთიერთობა მიმართულია უშუალოდ აბსოლუტზე და ითხოვს საგნების ჩამოშორებას,

რათა სულმა შეძლოს კონკრეტული სიმრავლიდან დაბრუნება ღვთაებრივი სრულყოფილი უბრალოებისა და ერთიანობისაკენ.

ეს ტენდენცია სრულ გამოვლინებას აღწევს, როგორც ითქვა, ღიდ აღმოსავლურ სისტემებში. მათში ურთიერთმოქმედებენ განსხვავებული მოტივები. პირველ ყოვლისა მონისტური, რომლის მიხედვითაც ყოფიერება გაიგება როგორც ერთიანობა, რომლის შიგნითაც მატერიალურსა და სულიერს, სამყაროსეულსა და ღვთაებრივს შორის არ არსებობს პრინციპულ-ხანიერი განსხვავება. მეორე მოტივი განლაკთ აბსოლუტისტური, რომლის მიხედვითაც მთელი აზრობრივი აქცენტი ღვთაებრივში ძვეს; ამის საპირისპიროდ სასრული მოსჩანს როგორც არაღირებული, თვით არარეალურიც. მესამე მოტივი არის მისტიკური: რელიგიური ორგანო არაჩვეულებრივად მგრძნობიარეა და ძლიერი და რეალიზებას უკეთებს რელიგიური გამოცდილების ყველა შესაძლებლობას. ეს ფორმალურად იქცევა ვნებად და ძალას აცლის სასრულზე მიმართულ ყველა ქმედებას. ბოლო მოტივი არის ასკეტური: რწმენა იმისა, რომ შესაძლებელია განწმენდით, თავშეკავებით, კონცენტრირებით და მედიტაციით სასრულის ჩამოშორება და მთლიანად აბსოლუტისაკენ მიქცევა. თვით საკუთარი პიროვნება შესაძლოა დაიძლიოს, ისე, რომ ადამიანის არსის ბირთვი აბსოლუტში გაითქვიფოს, შესაბამისად, რომ აბსოლუტმა მასში ღია და განსაკუთრებულ მბრძანებლობას მიაღწიოს.

პრინციპი მისი ინტენსივობითა და მიზანმიმართულებით ძალზე შთაბეჭდავი ნეგატიური ფორმით, გადმოცემულია ბუდიზმის მიერ. იგი აღმოცენდება, როგორც რეაქცია, ბრაჰმანული ტრადიციის პოზიტიური აბსოლუტიზმის წინააღმდეგ. ბუდა რელიგიურ ფანტაზიაში და სპეკულაციისადმი მიდრეკილებაში შეიმეცნებს თვითდამკვიდრების განსაკუთრებით საბედისწერო ფორმას; ასევე შეკყავს მას თავად ღვთაებრივი ყოფიერების არაღირებულებასა და განსაცდელში. ყველაფერი ტანჯვაა, მოჩვენებაა, უაზრობაა უმაღლესი ღვთაება, ისევე, როგორც უმაღლესი ღემონი, ყოველივე იმასთან ერთად, რაც მიწიერი არსებებით მათ შორის ძვეს.

აქ გამოხატულებას პოულობს აბსოლუტურობის ნება არა იმაში, რომ ღვთაებრივი, როგორც მარტო არსებული, გამოვიძუშავოთ და ყველაფერი მასში გაეთქვიფოთ, არამედ აქ წამოყენებულია რადიკალური წინააღმდეგობრიობა: ყოველივეს მიმართ, რაც არის, ამბობენ: უკეთესი იქნებოდა არ ყოფილიყო. და განვითარებას პოულობს შემზარავი აზრი, რომ ადამიანს ძალუძს ძირითადი ძალის, რომელსაც ეყრდნობა მოჩვენებითი სამყარო, სახელდობრ, სიცოცხლის „წყურვილის“ გაქრობა; ასევე გაქრობა საკუთარი ყოფიერებისა და ამის მეშვეობით, მისთვისაც გაქრობა ყოველივე არსებულისა აბსოლუტის ჩათვლით. საბოლოო შედეგი შეძლეგნაირად ჟღერს: „მეტი აღარაფერი არის“.

უფრო ზუსტი დაკვირვება იმის შეცნობის შესაძლებლობას იძლევა, რომ ეს ტოტალური არარა სინამდვილეში ნულს არ წარმოადგენს, პირიქით, იგი განსახიერებაა აზრისა, მაგრამ რომელიც გამოიხატება არაფრის გამომრიცხველი უარყოფით. ესაა გამოცდილებისა და ნების შინაარსი, რომელიც დასავლეთელისათვის, მისი ინტენსიური გრძნობით სამყაროს სინამდვილისადმი, ასევე ისტორიისადმი და პიროვნების გადამწყვეტი ხასიათისადმი, ნაკლებხელმისაწვდომი იქნებოდა.

შერევის რელიგიურობა

1

კიდევ უნდა დასახელდეს ბოლო ფორმა რელიგიური გამოცდილების დამუშავებისა, რომელიც ისევეა პრობლემატური, როგორც ფართოდ გავრცელებული, სახელდობრ, რელიგიურობა შერევისა.

ფორმა, რომლითაც იგი დასავლეთში გვხვდება, წარმოადგენს ანტიკურ სინკრეტიზმს. სიტყვა გულისხმობს „ერთად ჩაყრას“ განსხვავებული რელიგიური წარმოდგენებისას და მოტივებისას,

როგორც ეს ხდება რომის იმპერიაში, განსაკუთრებით მცირე აზიაში. სხვადასხვა ხალხების მითოლოგიური რელიგიები დროთა განმავლობაში სუსტდებიან. მათი წარმოდგენები იწყებენ გადაადგილებას. პოლიტიკური ერთიანობა იმპერიისა და მიმოსვლის გაადვილება ერთმანეთს ახვედრებს მასში დამკვიდრებულ შეხედულებებს. შინაგან მსგავსებებს, როგორც ეს საყოველთაო ფორმით, განსაკუთრებით მონათესავე რელიგიებს შორის არსებობს, შედეგად მოაქვთ ის, რომ ხატები და ცნებები ერთიმეორეში გადადიან. სიმბოლური გაგების ტექნიკა ასევე ამსგავსებს სხვადასხვა სახეობის ელემენტებს ერთმანეთს. ამას ემატება საყოველთაოდ ქმედითი ატმოსფერო შინაგანი მღელვარებისა, მიხვედრისა, მოლოდინისა, რომელიც განსაკუთრებით თავს იყრის „მხსნელის“ და მის მიერ მოტანილი ხსნის ცნების ირგვლივ და სხვადასხვა რელიგიურ ტენდენციებს მას უკავშირებს. გვიანდელი ეპოქების სკეპსისი რომ არ დაევიწყოთ, რომელიც ყველაფრის რელატივიზებას ახდენს, ასევე, თავისთავად განცალკევებით მყოფ წარმოდგენებს უფრო ადვილად შეეძლება შერწყმა. ყოველივე ამისაგან აღმოცენდება სამყარო რელიგიური აზრებისა და სტიმულებისა, რომელიც გამუდმებით განიცდის გარდაქმნას, მაგრამ ყველგან მოქმედებს ძალზე ინტენსიურად.

მსგავსი მოვლენები ჩნდება ინდურ სინკრეტიზმში: ინდუიზმში. აგრეთვე აქაც სხვადასხვაგვარი წარმოდგენები და იმპულსები, კულტურის ფორმები და ცხოვრების წესები ერთიმეორეში გადადიან: ელემენტები ვედური, ბუდისტური და ხალხური რელიგიისა მეორე მხრივ, აგრეთვე მაჰმადიანური და ქრისტიანული. პერსონაჟები, როგორებიც არიან რამაკრიშნა, ვივეკანანდა, ან, თავისი პოლიტიკური მოღვაწეობით სახელგანთქმული განდი, განეკუთვნებიან ამ წარმოდგენათა წრეს და აკყავთ იგი ძალიან მაღალ საფეხურზე სულიერი, ზნეობრივი და რელიგიური კულტურისა.

შერევის რელიგიურობას ზეგავლენა გააჩნია აგრეთვე ბიბლიურად განსაზღვრულ სფეროების შიგნით: ელინიზმის სამყაროში, როგორც წმ. წერილის ნეოპლატონურ-სიმბოლური ახსნა; შუა

საუკუნეებში, როგორც არაბულ-ბერძნული აზრთა მიმდინარეობა, რომელიც აგრეთვე ქრისტიანულ აზროვნებაზეც ზეგავლენას ახდენს; მეთვრამეტე საუკუნეში, როგორც ხასიდიზმი.

განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება გნოზისს. იგი ჩნდება იხილე პავლე იოანესეული პოლემიკა უკვე პირველ საუკუნეში და გრძელდება მთელ ქრისტიანულ ძველ სამყაროში; შუა საუკუნეებში იგი მოიპოვებს პოლიტიკურ მნიშვნელობას და კატართა და ალბიგოელთა მოძრაობაში სერიოზულ საშიშროებას უქმნის ქრისტიანობას. ახალ დროში იგი კვლავ იჭრება, გავიხსენოთ, მაგალითად, იაკობ ბიომე, ალქიმისტები, ფარული საზოგადოებები როზენკროიცერებისა და ილუმინატებისა, რათა დღეს, როგორც ანთროპოსოფიამ, მნიშვნელოვანი ზეგავლენა მოიპოვოს. ამასთან კავშირში არც იმ შერევის დავიწყება გემართებს, რომელიც სიმბოლოს ცნების საფუძველზე სიღრმისეულ ფსიქოლოგიაში ხდება.

ამ შერევის პროცესის მეშვეობით წმიდა ისტორიის ფაქტები მეტაფიზიკურ-სიმბოლურში განზავდება, ისე, რომ რწმენითი დადასტურება არასავალდებულო ხდება. გამოთქმათა შორის არსებული წინააღმდეგობები განიხილებიან როგორც დიალექტიკური დაპირისპირებანი და ზემდგომ ერთიანობაში პოულობენ გადაწყვეტას. ამგვარად, შესაძლებელი ხდება ყველა რელიგიური თვალსაზრისის ათვისება, ისე, რომ არსად არ მიიღწევა სერიოზულად ჭეშმარიტი განსხვავება და გადაწყვეტილება.

2

შერევის რელიგიურობა აღმოცენდება აგრეთვე შუა საუკუნეების რწმენის ერთიანობის რღვევის შედეგად. რეფორმაციიდან წამოსული იმპულსის შედეგად წარმოიქმნება სხვადასხვაგვარი პოლიტიკურ-რეგიონალურად განსაზღვრული აღმსარებლობები, ისევე, როგორც თავისუფლად მცხოვრები სექტები სუბიექტური და ცვალებადი შეხედულებებით, და ორივე პროცესი ასუსტებს ნამდვილი ქრისტიანული ჭეშმარიტების ცნობიერებას. ამას ემა-

ტება რელიგიური ზეგავლენები, რომლებიც ანტიკურობის მიღებიდან მომდინარეობენ. ისინი მეთექვსმეტე და მეჩვიდმეტე საუკუნეებში ძალზე ინტენსიური ხდებიან და გრძნობას აჩლუნგებენ ნამძვილ-ქრისტიანულისათვის. ახლად აღმოცენებული ბუნების მეცნიერებისა და ისტორიის შეხედულებებმა წარმოშვეს ის რაციონალისტური მიმართება, რომელსაც ჩვენ განმანათლებლობას ვუწოდებთ. რენესანსში შემოჭრილი სკეპსისი, რომელსაც უნარი არ შესწევს არც გამოკვეთილი რწმენისა, არც მკაფიო უარყოფისა, ტრადიციულ რელიგიურ წარმოდგენებს განიხილავს ან მხოლოდ ისტორიული, ან ესთეტიკური, ანდა მარტოღონ კონვენციური გზით. ტექნიკის განვითარება და სწრაფი, მისი მეშვეობით შესაძლებელი მატება მოსახლეობისა, საბოლოოდ იწვევენ სოციოლოგიურ კრიზისებს, რომელშიც ქრისტიანობა განიცდება, როგორც რელიგია გარკვეული შრეებისა და კითხვის ნიშნის ქვემდგება.

ყოველივე ამისაგან აღმოცენდება ევროპული განათლებულობის რელიგია, რომელიც გრძელდება რაციონალისტური დეიზმიდან მარტოღონ კონვენციამდე. განსაკუთრებული მნიშვნელობა მისი აღმოცენებისათვის გააჩნია გერმანულ კლასიციზმს, რომელშიც ანტიკური, ქრისტიანული, ფილოსოფიურ-იდეალისტური, პოლიტიკურ-სამამულო, თანამედროვე-სამეცნიერო მოტივები ერთმანეთში გადადიან. ამ რელიგიურობამ ღიღი ზეგავლენა იქონია წინ წამოწეულ ბურჟუაზიაზე და ოფიციალურ სამყაროზე, უნივერსიტეტზე, უმაღლეს სკოლაზე და ბიუროკრატიაზე. მათ შეხედულებებს განეკუთვნება საერთო ძირითადი ხასიათი განუსაზღვრელობისა და არასავალდებულოებისა.

იგი ცოცხლობს უმეტესად იმის მეშვეობით, რომ მის აზრებში ორი ათასი წლის მანძილზე მომდინარე ქრისტიანულ აღზრდა-დამოკიდებულებებში, შეფასებებში, მოტივაციებში კვლავ აგრძელებს თავის ქმედებას: რთული პროცესი სეკულარიზაციისა, რომელშიაც ქრისტიანული ცნებები საყოველთაო-ეთიკურში ან სოციოლოგიურში განზავდებიან. განსაკუთრებით ცხადად იქ, სადაც

ცნობიერი სიცოცხლე აშკარა ბრძოლას იწყებს ქრისტიანობის წინააღმდეგ, მაგრამ ამასთანავე, არაპირდაპირ და შეუცნობლად, მისი მოტანილი საზრდოდან იკვებება.

რელიგიურის ნებაიური დამუშავება

1

ახლახან აღწერილ პროცესში ყველგან ქმედითი იყო ნეგატიური ელემენტი: კრიტიკა. ამ კრიტიკას თავდაპირველად პოზიტიური აზრი გააჩნდა. ის ამბობდა, თუ ღვთაებრივის სხვადასხვაგვარ წარმოდგენებში რა უნდა ყოფილიყო უარყოფილი, რადგანაც იგი ზნეობრივს, გონიერს, ადამიანურს მაგრამ, პირველ ყოვლისა, ღვთაებრივ-არსებითს და აბსოლუტურს ეწინააღმდეგებოდა, როგორც ეს თავად გამოცდილებიდან და ასევე მისი აზრობრივი დამუშავებიდან მიიღებოდა. მაგრამ ამ საქმიანი კრიტიკის გარდა არსებობს სხვა, რომელიც რელიგიურს, როგორც ასეთს, თავს ესხმის. იგი უარყოფს არა მხოლოდ ამა თუ იმ აზრს ღვთაებრივის შესახებ, რადგან იგი არაგონიერი და უზნეოა, არამედ თავად რელიგიურს აცხადებს როგორც რაღაც არაგონიერულს და ადამიანის ღირსების საწინააღმდეგოს.

ამდაგვარი კრიტიკა ამოსავალ წერტილებში საკმარისად მოიპოვება; მათზე საუბარი იყო თავში რელიგიურის საეჭვოობის შესახებ. მას შეუძლია შერევებზე მითითება, რომელსაც რელიგიური არსებით უცხოსთან აკეთებს. მას შეუძლია იმის ჩვენება, თუ რა ადვილად ღებულობენ თავის თავში ნაკლებ ღირებულ და დამანგრეველ ელემენტებს მისი წარმოდგენები და მოქმედებები, კულტი და ცხოვრებისეული პრაქტიკა. მას შეუძლია დადგენა, თუ რამდენი სიჯიუტე და ძალმომრეობა, რამდენი ეგოიზმი, სისასტიკე, მბრძანებლობის მანია გამოიხატა რელიგიურად და კვლავ და კვლავ გამოიხატება; რამდენია რელიგიურის ბოროტად გამოყენე-

ბის შემთხვევები ცალკეულის, სოციალური ჯგუფების და სახელმწიფოს მხრიდან; რამდენი უბელურება იწენიეს ადამიანებმა რელიგიურის სახელით ჩაგვრისა და ომების შედეგად და ასე შემდეგ. ყოველივე ამისაგან იმ დასკვნის გამოტანა შეიძლება, რომ შესაბამისად ისტორიულად მოცემული რელიგია ან საერთოდ რელიგია წარმოადგენს რაღაც არაღირებულს და მავნეს, რომლის მოშორება აუცილებელია.

უფრო ზუსტი გამოკვლევა გვიჩვენებს, რომ ღიად გამოთქმულ და შესაბამისად განსამარტავ შეპასუხებების მიღმა ხშირად სხვა, უფრო ღრმა იმპულსებია ქმედითი. პირველ რიგში, ისტორიული სახეობის: მაგალითად, ოპოზიცია იმ კავშირის წინააღმდეგ, რომელსაც გაბატონებული რელიგია ამყარებს პოლიტიკურ ძალაუფლებასთან, სახელმწიფოსთან ან მმართველ სოციალურ შრეებთან. დაფუძნებული რელიგია ყოველთვის იხრება არსებული წესწყობილების შენარჩუნებისათვის; ვინც ამ წყობილებას ყალბად მიიჩნევს, ადვილად შედის მასთან კონფლიქტში. მსგავსი დაპირისპირება შეიძლება წარიმართოს რელიგიის წინააღმდეგ, თუკი იგი მიიჩნევა ნამდვილ ან მოჩვენებით საყრდენად შეძლებული შრეებისა; გავიხსენოთ ძალზე აქტუალური ფორმა, რომელიც ამ მტრობამ კპოვა მარქსიზმში, შესაბამისად, კომუნიზმში, რომელიც რელიგიაში ხედავს კაპიტალიზმის „იდეოლოგიურ ზეჯანაშენს“.

ანალოგიური მოვლენები ხშირად თავს იჩენს ინდივიდუალურ ცხოვრებაში. დამოკიდებულება ახალგაზრდა თაობისა უფროს თაობასთან ამბივალენტურია. უმცროსი ეყრდნობა უფროსს, გრძნობს მისგან თავდაცულობას, ხედავს თავისი საჭიროებების მათგან დაკმაყოფილებას, მათ იგი თავყვანს სცემს და მზად არის მათგან დაიმოდვროს და წარიმართოს. მაგრამ მან უნდა განასხვავოს თავისი სხვად ყოფნა მათი ტრადიციის პრეტენზიის საწინააღმდეგოდ, თავის საკუთარ მოქმედებისა და განვითარების ნებას ადგილი უნდა დაუთმოს. აქედან წარმოიქმნება კონფლიქტები, სიძულვილის გრძნობები, ფარული წყენა; განსაკუთრებით ძლიერ, ბოროტულადაც, თუკი ძველი ტრადიციის წარმომადგენლები თავიანთ ძალა-

უფლებას რელიგიურ წარმოდგენებზე აფუძნებენ. მაშინ ახალგაზრდის გრძნობაში რელიგია ადვილად მოსჩანს როგორც მტერი პიროვნული თავისუფლებისა და თვითგანვითარებისა. ყოველივე ამისაგან შეიძლება მოხდეს რელიგიურობის, როგორც ასეთის, უარყოფა.

კიდევ უფრო ღრმად ძეკს მოტივები, თუკი, როგორც ეს ახალი დროის მსვლელობისას მოხდა, ტენდენცია კულტურული განვითარებისა ადამიანის ავტონომიისაკენ მიემართება: დამოუკიდებლობა პიროვნებისა და მისი ადგილი ყოფიერებაში, თავისთავადობა მისი მეცნიერული, მხატვრული, პოლიტიკური, პედაგოგიური მოღვაწეობისა. მაშინ მოსჩანს რელიგია, პირველ ყოვლისა, მყარ ფორმებში გამოხატული და კონკრეტული ავტორიტეტებით წარმოდგენილი, როგორც დასარყდენი ყოველივე იმისა, რაც ავტონომიას უპირისპირდება - როგორც მოწინააღმდეგე ღირებულებით აღსავსე ყოფიერებისა, და ამიტომაც მის წინააღმდეგ, როგორც თეორიული, ასევე პრაქტიკული ბრძოლა შეიძლება შეგძნობილ იქნას როგორც პირდაპირ სინდისის საქმედ. ეს ბრძოლა იწყება შუა საუკუნეების დასასრულიდან მოყოლებული და გრძელდება აღმოცენებულ ახალ დროში, ჯერ როგორც ოპოზიცია გაბატონებულ რელიგიურობაში უწესრიგობათა წინააღმდეგ და გამოიხატება განახლების მოძრაობებში. მაგრამ შემდეგ, სულ უფრო და უფრო, იგი თავდასხმას აწყობს საერთოდ რელიგიურის წინააღმდეგ, როგორც ეს ხდება რენესანსის ათეიზმში და საფრანგეთის რევოლუციაში. საბოლოოდ, იგი ჩაედინება პოზიტივიზმის ფორმულირებებში, რომ რელიგიური ხელს უშლის კაცობრიობას, რათა მან მიაღწიოს თავის თავისუფლებასა და თავის საქმეს; ანდა ნიცშეს ფორმულირებაში: ადამიანმა, თუკი მას ნამდვილად ადამიანად გახდომა სურს, ღმერთი უნდა ჩამოიცილოს.

მაგრამ ბრძოლა შეიძლება აგრეთვე საპირისპირო აზრმიმართულებით წარიმართოს. მაშინ სახელმწიფო რელიგიას განიხილავს, რომელიც კვლავ მყარ ფორმებშია გამოხატული და წარიმართება ავტორიტეტული ინსტანციების მიერ, როგორც დაბრკო-

ლებას თავისი მიზნების მისაღწევად. სახელმწიფოს სურს სრული პოლიტიკური, ეკონომიკური, სოციოლოგიური, პედაგოგიური, კულტურული ბატონობა ხალხზე; ამიტომ ცდილობს იგი რელიგიური სტრუქტურებისა და მათი ინიციატივების ჩამოშორებას. ტოტალიტარულ სახელმწიფოში ეს ბრძოლა აღწევს უკიდურესი ინტენსივობის ფორმას. იგი რელიგიაში შეიცნობს უძლიერეს, საბოლოოდ, პიროვნების ერთადერთ დასაყრდენს მისი ძალდატანებითი ძალაუფლების წინააღმდეგ; ამიტომ ცდილობს იგი ჯერ მის გარეგნულად მოსპობას, შევიწროვებისა და დევნის მეშვეობით, მაგრამ შემდეგ აგრეთვე შინაგანად ცალკეულის სულიერ ცხოვრებაში. თუ რა მჭიდროდ არის დაკავშირებული ავტონომიურობა და ტოტალიტარიზმი ერთმანეთთან, მათი ფსიქოლოგიური და ისტორიული განვითარების თანმიმდევრობაში, ეს ჯერ კიდევ საკმარისად არ არის დანახული; არა იშვიათად თვით ისეთი შთაბეჭდილება გრჩება, ხომ ხდება ამის, მეტად ან ნაკლებად, შეგნებული ვერშემჩნევა.

2

რელიგიურის კრიტიკა, როგორც უკვე ითქვა, შეიძლება წარმართოს დაფუძნებული რელიგიის წინააღმდეგ, თუკი იგი რელიგიური ცხოვრების დაბალ დონეს და დამყაყებულობას ქმნის; ამ დროს ეს კრიტიკა ისე მკვეთრი შეიძლება გახდეს ან ისე მაღალი თვალსაზრისიდან მომდინარეობდეს, რომ საზოგადოება მასში, პირველ ყოვლისა, „არას“ შეიგრძნობს გავიხსენოთ, მაგალითად, ისეთი პიროვნებები, როგორიც იყვნენ ტუტ-ენზ-ამუნი, ბუდა, სოკრატე ან აგრეთვე ადრეული ქრისტიანობა. მათი კრიტიკა უმეტესობისათვის გაუგებარი რჩებოდა; მით უფრო, რომ გაბატონებული რელიგიურობის წარმომადგენლები თვითონვე ცდილობდნენ, იგი გაუგებარი დარჩენილიყო. ამგვარად, კრიტიკოსები განიხილებოდნენ რელიგიურის საერთოდ უარმყოფელებად, ურწმუნოებად, არადეთისმოსავენად, თვით მკრეხელებად. დროთა განმავლობაში, ჯერ პატარა ჯგუფებში, შემდეგ სულ უფრო მოზრდილებში, კრიტიკის ნამდვილი მოტივები შეცნობილ იქნა და მათი ავტორები

წარმოდგენენ რეფორმატორებად, რომელთაც რელიგიურობა უფრო მაღალ დონეზე აიყვანეს.

რადიკალური ხდება კრიტიკა როგორც ათეიზმი. კრიტიკა მასში განვითარებას პოულობს როგორც სრული უარყოფა. მაგრამ მასში მოსჩანს სხვადასხვა ხარისხის სერიოზულობაც და თანმიმდევრობაც. არსებობს ათეიზმი, რომელიც მომდინარეობს სარგებელზე, სიამოვნებაზე და ძალაუფლებაზე მიმართული მენტალურობიდან. იგი ჩნდება განსაკუთრებით, როგორც რელიგიური სულით დაცემა და დაბნეულობა დიდი კატასტროფების შემდეგ; როგორც სიჩლუნგე და გაველურება ხანგრძლივად მიმდინარე გაჭირვებისა და ჩაგერის ეპოქაში - გავიხსენოთ სოფისტიკა პელოპონესის ომის შემდეგ, ურწმუნოების ხანა ოცდაათწლიან ომში, სკეპსისი ჩვენს აწმყოში. მეორე მხრივ, იგი ჩნდება აგრეთვე კულტურული განვითარების უმაღლეს წერტილებზე, როგორც მოყირჭება და გულგრილობა; ამდგავარია რელიგიური სიცივე რენესანსისა, რადიკალური - მეთვრამეტე საუკუნის განმანათლებლობისა, ინტერესის ნაკლებობა მეცხრამეტე საუკუნის მეოცეში გადასვლის ჟამს. მაგრამ არსებობს აგრეთვე ათეიზმი, რომელიც თავად რელიგიური მოტივებიდან გამომდინარეობს: მაგალითად, ღრმა ტანჯვის გამო დამახინჯებულ, დამყაყებულ, შინაგანად მცდარი რელიგიური მდგომარეობებიდან. იგი უარყოფს ღმერთს, მაგრამ გულისხმობს ღვთის ყალბ წარმოდგენას, რომელშიც ყალბი რელიგიური ქცევა გამოიხატება შეადარე როგორც კარგი მაგალითი ინჟინერი კირილოვი დოსტოევსკის „დემონებში“. შესაძლოა აგრეთვე ზოგიერთი რამ ნიცშეს ათეიზმშიც ასე უნდა გავიგოთ; რადგან მისი წარმოდგენები გამოცხადების ღმერთზე იმდენად ყალბია და მისი პოლემიკა ქრისტიანობის წინააღმდეგ იმდენად უღირსი, რომ გამორიცხვა არ შეიძლება მისი ფსიქოლოგიიდან რელიგიურობის მიმართ ტანჯვის მოტივისა, რაც შესაძლოა მას შეხვედროდა ოჯახსა და გარემოცვაში.

დაბოლოს, არსებობს ცივი ათეიზმი. ის მომდინარეობს ნებისაგან, ისეთ ძალაუფლებას მიაღწიოს, რომელიც არ იქნებოდა ცალ-

კეული პიროვნების არავითარი შინაგანი კავშირით შეზღუდული; რომელსაც სურს დაუბრკოლებლად სამყაროს შექმნისათვის თავისუფალი იყოს, რომელიც სუვერენულად განაგებდა ადამიანებსა და საგნებს. ეს შეხედულება ღვთებრივს განიხილავს აბსოლუტურად როგორც დაბრკოლებას. იგი იქცა ამაზე უკვე მიუთითეთ ბოლო ათწლეულებში, როგორც კომუნიზმი, მსოფლიო ძალად, და მომავლის ისტორიული გადაწყვეტილებები, უმეტესწილად, მისი გათვალისწინებით იქნებიან მიღებული.

3

მაგრამ არ ვიქნებით სამართლიანი ათეიზმის მიმართ, რომელიც ძალზე კომპლექსურ ფენომენს წარმოადგენს, თუ კიდევ ერთ საკითხს არ წამოვჭერთ: სახელდობრ იმას, რომ მას მხოლოდ ნეგატიური, თუ, აგრეთვე, პოზიტიური ფუნქცია გააჩნია. მაგრამ მანამდე კიდევ რამდენიმე მომენტი უნდა გავიაზროთ, რომელთაც დამაბნეველად შეუძლიათ იმოქმედონ.

პირველ ყოვლისა, ეს არის ნაკლებ კეთილშობილური მოტივი არაპირდაპირი მონაწილეობისა უარყოფაში, რომელსაც პირდაპირი გზით ვერ ბედავენ. აქ გაცნობიერებული ნება ღვთის რწმენას ძალაში ტოვებს; მაგრამ ამასთანავე შეუცნობელი ან ნახევრად შეცნობილი ტენდენცია უარყოფისა ქმედითია და გამოიხატება მხოლოდ სიმპათიაში იმათთაღმი, რომლებიც ამ უარყოფას გამოთქვამენ. ასეთად განწყობილი მიდრეკილია, უარყოფაში პოზიტიური ღირებულებები დაინახოს, რასაც სინამდვილეში ის არ შეიცავს. ამას ემატება განათლებულის ხედვის მანერა, რომელიც ცხოვრობს ინტენსიური კულტურის მიერ შექმნილ იშვიათ ატმოსფეროში, ცხოვრებასთან ნამდვილი კავშირი არ გააჩნია და ამიტომაც ვერ ხედავს, თუ რა შედეგი მოაქვს აზრს, თუკი იგი გადადის თეორიულიდან პრაქტიკულში, ინდივიდუალური ყოფიერებიდან საზოგადოებაში, ერთი სოციალური შრიდან მეორეში და ასე შემდეგ. განსაკუთრებით შთაბეჭდავ მაგალითს საამისოდ წარმოადგენს თანამედროვე ლიბერალიზმი და მისი სიბრმავე მისივე

პრინციპების შედეგებისათვის; პირველ ყოვლისა, მისი უუნარობა, დაინახოს, რომ მის მიერ მოთხოვნილმა ავტონომიამ თავის ისტორიულ თანმიმდევრობაში ტოტალიტარიზმი აღმოაცენა. საბოლოოდ, გათვალისწინებული უნდა იქნას ერთი ექსტრავაგანტური და მის მოტივებში ძალზე ბუნდოვანი სახეობა დიდსულოვნების ნეგატიურის მიმართ; მზადყოფნა, რომ იგი განიხილონ, როგორც ტრაგიკული ფენომენი. ერთი ისტორიულად ქმედითი მაგალითი აზრთა ამდაგვარი წყობისათვის იყო რომანტიკული შეფასება ბოროტებისა: როგორც პირქუშის, ბილწის, გმირულ-დაცემულის. ეს და მსგავსი მომენტები უნდა იქნან დანახული და გამოყოფილნი, თუკი დასმულ კითხვას სწორედ უნდა გაეცეს პასუხი.

გარკვეულ ინდივიდუალურ და სოციალურ სიტუაციებში ფაქტობრივად შეიძლება ათეიზმის პოზიტიურ ზემოქმედებაზე საუბარი. ასე, მაგალითად, თუკი ადამიანი დაბნეულ, თვით შინაგანად არაწმინდა რელიგიურ ატმოსფეროში გაიზარდა, მის წინააღმდეგ აჯანყდა და რადგანაც მას გარჩევა არ ძალუძს, რადიკალური უარყოფით გადაწყვეიტა სამზეოზე გასვლა. ყოველ შემთხვევაში, იგი არ უნდა დარჩეს ამ უარყოფაში, არამედ თეორიულადაც და პრაქტიკულად შემდგომისათვის უნდა იზრუნოს. მაშინ იგი მხოლოდ უარყოფის მიღმა პოზიტიურსაც ჰპოვებს. მსგავსი შეიძლება ითქვას, თუკი გარემოცვის რელიგიურობა, რომელშიც იგი გაიზარდა, ისე ვიწრო იყო, რომ მას ცხოვრებისათვის სირთულეები შეუქმნა. აგრეთვე აქაც ყოველგვარი რელიგიურობის უარყოფას, პირველ ყოვლისა, განთავისუფლების მნიშვნელობა ექნება. რასაკვირველია, აქაც, პირველ რიგში, ნეგატიურმა თავისუფლებამ პოზიტიურისაკენ გზა უნდა განაგრძოს და მზად უნდა იყოს ჭეშმარიტების მისაღებად. მაშინ „ათეიზმი“ იქცევა მარტოოდენ გასავლელ სტადიად.

მას ძალუძს აგრეთვე პოზიტიურად იმითაც იმოქმედოს, რომ იგი, როგორც ისტორიული ფაქტორი, რელიგიურობას დახშულობიდან აღვიძებს; ყალბ თავისთავად-ცხადობას ჩამოიშორებს და პრობლემებისათვის მზერას ამახვილებს. იმით, რომ მას შეგნე-

ბამდე მიჰყავს, რომ ყოველი ჭეშმარიტი რელიგიური არსებობა გადაწყვეტილებას ეფუძნება და სწორედ ამიტომ რისკს წარმოადგენს, მას შეუძლია კითხვების უფრო მაღალ დონემდე აყვანა.

საბოლოოდ შესაძლებელია აგრეთვე იმ ათეიზმის თავისებურ პრობლემაზე მითითება, რომელსაც თავად, რელიგიურობის ფორმანდა ეწოდოს. ამის უზარმაზარ მაგალითს წარმოადგენს ბუდიზმი - და ამით, სახელდობრ, ვგულისხმობთ, თუკი ამ მოსაზრებებში მასზეა საუბარი, თავდაპირველ, სამხრეთულს, როგორც იგი გამოხატულებას პოულობს პალი-კანონის ტექსტებში. მთელი თავისი სიმკაცრით იგი იყო ყოველთვის მცირედთა საქმე. იგი შესაძლებელია მხოლოდ მცირედთა საქმე იყოს, რომლებიც „სამყაროს“ მიაკუთვნებენ ღვთაებრივის ყველა ფორმას, ყველა ღმერთს, თვით უმაღლეს ბრაჰმას; მაგრამ ყოველივე ეს არა რომელიმე სამყაროს დაძლევის სასარგებლოდ, არამედ პირიქით, თვითდამკვიდრების ყოველი ნება რომ მოსპონ და ასევე ყველა არსებული. აქ რელიგიური, როგორც ასეთი, მოიპოვებს გამომხატველობის ნეგატიურ ფორმას, და ცნობიერება იმყოფება დასავლეთელისათვის მიუღწევად გაურკვევლობაში.

ეს დამოკიდებულება, როგორც ითქვა, თავად დიდი ხარისხით რელიგიური, გამოიხატება წმინდა არათი ყველა გამოსატქმელთა მიმართ. ეს იქნებოდა საქმე ზუსტი გააზრებისა და, პირველ ყოვლისა, ხანგრძლივი ისტორიული გამოცდილებისა, რომ დაგვეჩინა, შესაძლოა თუ არა გააჩნდეს ამ რადიკალურ, მაგრამ თავად რელიგიურ „ათეიზმს“ პოზიტიური შედეგი ღვთის რწმენისათვის; ეს კითხვა იმ მრავალი კითხვებისაგან წარმოსდგება, რომელსაც უკავშირებენ აზიური სულის შესვლას სამყაროს ცხოვრებაში, განსაკუთრებით ევროპულ-ამერიკულში. ამასთანავე უნდა მიგვეთითებინა იმ მნიშვნელობაზე, რომელიც არას, უფრო ზუსტად რელიგიურ არას, რელიგიური ჰოს გამომუშავებისათვის გააჩნია. მაგრამ აქ ამაზე მეტად ვეღარ გავრცელდებით.

თავი მესამე

რელიგია და თეორია

წინასწარი შენიშვნა

მეორე თავში ჩვენ მოკლედ მიმოვიხილეთ ის ფორმები, რომლებშიაც რელიგიურმა გამოცდილებამ ისტორიული გამოხატულება ჰპოვა. ახლა შევეცდებით - ასევე მოკლედ პასუხი გავცეთ კითხვას, თუ ეს გამოცდილება ცნებებში როგორ უნდა აღვიქვათ და როგორ გავაფორმოთ; ეს ნიშნავს: არსებობს თუ არა რელიგიურის თეორია და როგორ უნდა გამოიყურებოდეს იგი.

ამგვარად აღმოცენებული კითხვათა კომპლექსი არის ძალზე დიდი. მისგან ჩვენ ერთადერთ პრობლემას გამოვარჩევთ, სახელდობრ, შემეცნებისას და ვიკითხავთ: ვართ თუ არა უფლებამოსილი, უშუალო რელიგიური განცდა რომ განვიხილოთ, როგორც ღვთაებრივი სინამდვილის გამოცდილება? რომელ თეორიულ შეხედულებას ძალუძს მიაღწიოს გონების მუშაობამ სამყაროს დაკვირვებისა და რელიგიური გამოცდილების საფუძველზე?

რელიგიური გამოცდილება და თეორიული შეხედულება

1

რელიგიურ გამოცდილებას ყოველთვის უპირისპირებდნენ გონებას. მთელ ახალ დროს გასდევს მტკიცება იმისა, რომ იგი არის არსებითად ირაციონალური. წინადადება იქნებოდა მართალი, თუკი მას მხოლოდ იმისი თქმის სურვილი ექნებოდა, რომ ეს გამოცდილება, როგორც ასეთი, წინდაწინვე ატარებს არა აზრობრივ ხასიათს, არამედ სწორედ „გამოცდილებისას“, რაც ნიშნავს სინამდვი-

ლესთან შეხლას, შეხებას, შერჩეებას და მისგან შერყევას. ეს იქნებოდა ისევე მართალი, როგორც, აგრეთვე, ის გამოთქმა, რომ სინათლის დანახვა არის ირაციონალური.

მაგრამ წინადადება გულისხმობს მეტს, და სახელდობრ იმას, რომ რელიგიურ გამოცდილებას ცნებისეულ აზროვნებასთან საერთოდ არაფერი ესაქმება. ცნებები ეწინააღმდეგებიან მის არსს. როგორც კი მათი ამდაგვარებში მოქცევა სურთ, მათ ანადგურებენ. კიდევ უფრო მკვეთრად ჩამოვყალიბოთ: რელიგიურ გამოცდილებას არაფერი ესაქმება ჭეშმარიტებასთან, თუკი „ჭეშმარიტება“ ნიშნავს გამოთქმულის ობიექტურ სინამდვილეს. რელიგიური ღირებულება, პირიქით, არის ავტონომიური და თავის თავში ჩაკეტილი; ეს ნიშნავს, რომ იგი შესაძლებელია მხოლოდ თავის თავად განვიხილოთ, და არა სხვა ღირებულების მასშტაბით, ამ შემთხვევაში ჭეშმარიტების. ამის მიხედვით, მაშასადამე, არ შეიძლება კითხვა: არის ეს რელიგიური წარმოდგენა ჭეშმარიტი, არამედ მხოლოდ: არის იგი ნამდვილი, მანუგეშებელი, ცოცხალი? შესაძლო რელიგიური გამოცდილების რანგთა რომელ საფეხურზე იმყოფება იგი საერთოდ? ცხოვრებაში როგორ ვლინდება იგი?

ეს არის მსგავსი შეხედულება, როგორც ის, რომლის მიხედვითაც ეთიკური მხოლოდ თავის თავში, როგორც წმინდა ვალდებულება, როგორც მარტოდენ მოვალეობა შეიძლება იყოს განხილული, მაგრამ ყოფიერების ჭეშმარიტებასთან მას არაფერი ესაქმება. ანდა როგორც ის, რომლის მიხედვითაც პოეზია მხოლოდ ესთეტიკურად უნდა მივიღოთ და არ უნდა ვიკითხოთ მისი გამოთქმების ჭეშმარიტების შესახებ და არც ზნეობრივ ხარისხზე მისი პოზიციისა. მაგრამ ამით ყოფიერების ერთიანობა, როგორც ობიექტური კულტურა და როგორც პიროვნული ექსისტენცია ნადგურდება. ამას გარდა აგრეთვე თვით ფენომენი ცუდად ესმით. რადგან რელიგიურ გამოცდილებას აზრი გააჩნია. ვინც მის რეალიზებას ახდენს, ამბობს არა მხოლოდ: ვარ შეძრული, თავს ვგრძნობ დახსნილად არამედ აგრეთვე: აქ არის სინამდვილე, ეს განსაკუთრებული სინამდვილე; იგი ნიშნავს ამას და ამას; ითხოვს

ამას და ამას; გეპირდება ამას და ამას. ესენი გახლავთ გამოთქმები არსებულის შესახებ; მაგრამ ყოველი გამოთქმა ამტკიცებს ჭეშმარიტებას და სწორედ ამით განიხილება იგი მისი მასშტაბით.

ის თვალსაზრისი გულისხმობს ახალი დროის შეხედულებას, რომლის მიხედვითაც ყოფიერება ერთიანად ავტონომიურ ღირებულებათა და აქტების სფეროებად იშლება, რომლებიც შემდგომ, როგორღაც ჩამოყალიბებული იდეალური ან პრაგმატული კონსტრუქციის მეშვეობით საეჭვო ერთიანობაში არიან თავმოყრილნი. ეს შეხედულება არის ყალბი და მისი გავლენა გახდა აშკარა, რადგან მან სამყაროს სურათი, პიროვნებისა და კულტურისა ერთმანეთისაგან გახლიჩა. სინამდვილეში ცალკეული პრობლემატიკის მიუხედავად ყოფიერების მთლიანობა წარმოადგენს ჭეშმარიტ ერთიანობას. მისი ყოველი სფეროდან შესაძლებელია მეორეში გადასვლა.¹ ამიტომ ყოველი სფეროს შესაბამისი გამოცდილების მიმართ საჭიროა და უნდა დაისვას კითხვა ჭეშმარიტების შესახებ და სახელდობრ კეთილსინდისიერად და სრულად. ამის საპირისპიროდ არ არსებობს არავითარი შენიშვნა. ზნეობრივი ცხოვრება, რომელიც ჭეშმარიტებას არ დაექვემდებარებოდა, იქნებოდა მოჩვენებითი, ისევე როგორც მხატვრული შემოქმედება ან პოლიტიკური ფორმირება. იგივე ძალაშია რელიგიისათვის.

შესაძლებელია იმის დანახვაც, რომ ეს თეზა რადიკალური ირაციონალურობისა, უფრო სწორედ, რელიგიური გამოცდილების ანტი-ირაციონალურობისა ნაკარნახევეა გარკვეული მოტივებით. მაშასადამე, რომ იგი გამომდინარეობს არა ნამდვილი გაგებიდან, არამედ განზრახვებიდან. მაგრამ ეს განზრახვები მიმართულია, შემაჯამებლად თუ ვიტყვით, ქრისტიანული თეოლოგიის

1. გუარდინის ეს აზრი ძალზე გვეაონებს ნიკოლაი ლოსკის „სამყარო, როგორც ორგანული მთლიანობა“ (1917). მთარგმნ. შენიშენ.

წინააღმდეგ.¹ მათ სურთ სიერცის შექმნა, რომელშიაც რელიგიური ცხოვრება თეორიული შემოწმებისა და მითითების გარეშე იქნებოდა და თავისი თავის განვითარება შეეძლებოდა, როგორც მხოლოდ რაღაც სუბიექტურს, წმინდა ინდივიდუალური საჭიროებისა და მიხედვით. მაგრამ ეს არ არის მართალი, რომ რელიგიური გამოცდილება არ ითმენს არაერთარ თეორიულ გამოკვლევას. პირიქით, მას გააჩნია გარკვეული შინაარსი, და ეს შინაარსი შესაძლებელია აზრობრივად აღქმული და სიტყვებში იყოს გამოთქმული. სხვა საკითხია, თუ ეს რომელი აზრობრივი საშუალებებით მოხდება, სახელდობრ, შესაბამისი მეთოდის მიხედვით; მაგრამ საჩვენებელი იქნება, რომ მათი პონა შესაძლებელია. შემდეგ საჩვენებელი იქნება, რომ ამ გზით საეჭვოებანი, რომლებიც ძვეს რელიგიურ გამოცდილებაში, გამომზეურებულნი ხდებიან, კრიტიკას ექვემდებარებიან და ჯერ კიდევ დასადგენი ზომით დაძლეული შეიძლება იქნენ.

შემდგომმა გადმოცემამ უნდა აღნიშნოს უმნიშვნელოვანესი აზრობრივი გზები, რომლებზედაც გონება რელიგიური გამოცდილების მეშვეობით წარიმართება აზრობრივი გზები, რომლებიც თავისი მხრიდან ამ გამოცდილების აზრს განმარტავენ, კრიტიკას უქვემდებარებენ, მის ჭეშმარიტების შინაარსს ცნებისეულად გამოხატავენ.

2

ჩვენ თავს, როგორც ნამდვილი არსებისას, აღმოვაჩინთ სინამდვილეთა შორის: გარკვეულ ლანდშაფტში; მცენარეთა და ცხო-

1. ისტორიულად დასაწყისში იყო თავდასხმა, რომელიც განაზორციელა რეფორმატორულმა თეოლოგიამ კათოლიკურ-შუა საუკუნეებრივის წინააღმდეგ. იგი ვერდნობოდა იმ თეზას, რომ ადამიანი ცოდვისაგან იმდენად გაუფუჭებულია, რომ მას სამყაროდან არავითარი შეშუცნება არ შეუძლია ჭეშმარიტი ღმერთისა. ამ პირველი თეზიდან ახალი დროის მსვლელობისას ზემოთ აღწერილი მეორე განვითარდა. „ბუნებრივი თეოლოგიის“ უარყოფა გახდა უარყოფა რელიგიურის ყოველგვარი თეორიული აღქმისა ჭეშმარიტების გაგებით. მისი ადგილი დაიკავა განცდამ, ფსიქოლოგიამ და ისტორიამ.

ველთა გარემოში; სოციოლოგიურ და ისტორიულ კავშირებში; ასტრონომიულ სისტემებში მზისა და ირმის ნახტომისა, საბოლოოდ მასში, როგორც ჩანს, ჯერ კიდევ ერთიანობად ვერ აღსაქმელ სამყაროს მთლიანობაში. ერთ-ერთი ძირითადი კითხვა, რომელსაც აზროვნება აღძრავს ყოველი მოცემულის წინაშე - იქნება ეს საგანი, პროცესი, მდგომარეობა, დამოკიდებულება უღერს შემდეგნაირად: რატომ არის ეს ასე, როგორც ეს არის? როგორც აღმოცენდა იგი? როგორც კი ეს კითხვა ბუნების და ისტორიის კავშირებში აღიძვრის, შესაბამისი საგნიდან მას იგი მიჰყავს სხვა საგნისაკენ, მიზეზობრივ რიგში მის წინმავალისაკენ; ამისაგან კვლავ სხვისაკენ და ასე შემდეგ. დაბოლოს იძულებული ვხდებით, იგი მთლიანობაზე მივმართოთ, რადგან ეს კითხვა მუდამ მისკენ იყო მიმართული: საიდან წარმოიშვა სამყარო და მე მასში? საიდან გაეჩნდი მე, და სამყარო, ისეთი, როგორც ის მე მეხება?

პასუხს მივეყვართ ამ სამყაროს ერთი ფაზიდან მეორესაკენ. იგი აფუძნებს შესაბამისად მოცემულს წინმავალში: ისტორიის ფაქტებში, ბიოლოგიურ ორგანიზაციაში, დედამიწის წარმონაქმნში, ასტრონომიულ სისტემებში და ასე შემდეგ. მას შემდეგ, რაც მიზეზთა ძებნა ამდაგვარი გზით გარკვეულ წერტილამდე გრძელდება, აუცილებლად წამოიჭრება კითხვა: პირველად რა იყო? პირველად არსებული და მოქმედი? და საიდან მოვიდა იგი? ეს არის პრობლემა, რომლითაც, როგორც ჩანს, შემეცნების ისტორია იწყება: პრობლემა arche-სი.

ამაზე იყო რამდენიმე პასუხი გაცემული, რომლებიც კითხვას, როგორც ასეთს, უსაგნოდ აცხადებენ. ერთ-ერთი მათგანი ასე უღერს: პირველი საწყისი, პირველი მიზეზი საერთოდ არ არსებობს. მიზეზ-შედეგთა ჯაჭვი უსასრულობიდან მოდის და უსასრულობაში მიდის, რადგან მთლიანობა, სამყარო, უსასრულოა.

მეორე: მიზეზობრიობის კავშირი უბრალოდ უკან კი არ ვრცელდება, ასე ვთქვათ, სწორი ხაზივით, არამედ იგი უნდა ვავი-აზროთ როგორც სივრცე, რომელიც უსასრულობაში სწორხაზოვნად არ ფართოვდება, არამედ თავის თავში იღუნება და სფეროდ

გარდაიქმნება. მიზეზობრიობის ჯგუფი, თავის თავში, ასევე გადაჭიმულია წარსულში. ყოველი მიზეზი, თავის მხრივ, წარმოადგენს შედეგს, და მოჩვენებითად პირველი მიზეზი სინამდვილეში წარმოადგენს შედეგს მოჩვენებითად ბოლო მიზეზისას. რაც არსებობს, მაშასადამე, წარმოადგენს არა უსასრულო სწორ ხაზს, არამედ წრეს. ან უსასრულო რიცხვს წრეებისას, სფეროს, სახელობრ, მთლიანობას, რომელიც თავის თავს ადარებს; ერთობას, რომელშიც აგრეთვე თავად შემკითხველიც შედის.

მესამე: კითხვა მიზეზის შესახებ განეკუთვნება თავად სამყაროს. იგი აღმოცენდება აზროვნების სტრუქტურიდან; რადგან იგი არის გააზრება ნამდვილი არსებისა, რომელიც, თავის მხრივ, სამყაროს მთლიანობის ერთ ნაწილს წარმოადგენს. უფრო მკვეთრად თუ ჩამოვაყალიბებთ: რასაც „სამყაროს“ ვუწოდებთ, იგი უკვე შედეგია აზროვნებისა. თავისთავად არსებული უცნობია. მხოლოდ ჩვენთვის მოცემული სამყარო აღმოცენდება მაშინ, როდესაც ჩვენი აზროვნება ცნობიერებაში აღმოჩენილ გრძნობათა ორგანოების მიერ მოწოდებულ შეგრძნებათა მასას მოაწესრიგებს. ამ წესრიგს განეკუთვნება აგრეთვე კაუზალობა, რომლის მიხედვითაც ყველა არსებულს თავისი ყოფიერების საკმაო საფუძველი გააჩნია. ამგვარად, იგი არასოდეს მოიცავს სამყაროს, როგორც მთლიანობას, რადგან საამისოდ მას უნდა ჰქონოდა საყრდენი წერტილი ადამიანური აზროვნების ველის გარეთ; მაგრამ ასეთი არ არსებობს. ასე რომ, კითხვას მიზეზის შესახებ ყოველთვის მივეყვართ მხოლოდ სამყაროს შიგნით.

ყოველივე ამაზე შემდეგი უნდა განვაცხადოთ: დასახელებული პასუხები ფარავენ ელემენტარულ შთაბეჭდილებას, რომელსაც არსებული ჩვენზე ახდენს: რომ იგი ნამდვილად არის, მაგრამ თავის თავს ვერ ამართლებს; კითხველს იწვევს, მაგრამ არ ძალუძს მათზე პასუხის გაცემა საკუთარი შემადგენლობიდან; მაშასადამე, არ გააჩნია უნარი, თავი დააფუძნოს არსსა და სინამდვილეში. ეს შთაბეჭდილება განეკუთვნება ჩვენი ყოფიერების არსისეულ გამოცდილებას. თუ მას პატიოსნად დავუშვებთ და შევამოწმებთ, მაშინ იგი ცხადყოფს, რომ კითხვა არსებულის რატომ და საიდან

შესახებ გამართლებულია, თვით აუცილებელიც არის, თუკი აგრეთვე პრობლემები, რომლებიც მათი სამყაროსეული ხასიათიდან აღიძვრის, კიდევ უფრო რთულდება.

კითხვა პირველი საწყისისა და მისი მიზეზის შესახებ - არსებობს; მაშასადამე, იგი, შესაბამისად შემკითხველის მონაცემებისა, სამართლიანად უნდა მივიჩნიოთ. თუკი იგი რომელიმე გზით ჩამოშორებული იქნება, მაშინ იგი უკანონო გზით მოახდენს გავლენას: უაზრობის გრძნობაში, ცრურწმენის ღონისძიებებში, საბოლოოდ, პოლიტიკური დოქტრინების წინაშე კაპიტულაციაში.

დღეს სულ უფრო ძლიერდება იმის გაგება, რომ არა მხოლოდ ღრმად, არამედ არსებითადაც თავად შემეცნებელი შედის შეცნობილში. შემეცნების ობიექტი და შემეცნების სუბიექტი ერთად არიან მოცემულნი და კონსტიტუირებას უკეთებენ ერთურთს. მაგრამ ორივესაგან არცერთი არ ქრება თავად შემეცნების ურთიერთობაში. პირიქით, თითოეული გადალახავს მას, და, სახელდობრ, არსებითად; ისე, რომ ეს გადალახვა შემეცნების ურთიერთობაში, როგორც ასეთში, ძალაშია, და თვით მას შესაძლებელს ხდის. მის საბოლოო ბაზისს წარმოადგენს საპირისპირო: შესაცნობელ, შემეცნებისაკენ მომწოდებელ არსებულს და შეცნობისაკენ მოხმობილ, შემეცნების მაძიებელ მეს.

ამგვარად, ასევე შესაძლებელია, რომ მოვიცვათ ყოფიერება, როგორც მთლიანობა და მისი მიზეზის შესახებ ვიკითხოთ, თუკი თავად საბოლოო მიზეზი ამ შესაძლებლობისათვის, გამოცხადების მეშვეობით, გვეკლინება როგორც ფაქტი; რომ სული მთელ სამყაროში იმყოფება და მისგან გამომავალი სამყაროს აზრის შესახებ კითხულობს, მაგრამ მის მთლიანობაში არ შედის. მასში არის რაღაც, რასაც სამყაროს მიღმური შეუძლია გაიაზროს, რადგან იგი თავისი არსით სამყაროს სცილდება. თეზას, რომ ადამიანი მთლიანად შედის სამყაროში, ის ვარაუდი უდევს საფუძველად, რომ არსებობს მხოლოდ სამყარო, მაგრამ არ არსებობს სამყაროს საპირისპიროდ სუვერენული ღმერთი. მაგრამ დასახელებული თეზა არ არის ნამდვილი, ფენომენზე ამოკითხული შემეცნება, არამედ

იგი საფუძველს უყრის სწორედ ზემოთნახსენებ ვარაუდს; მაშასადამე უღრმესი გამოხატულებაა პოზიციისა, ნებისა.

ფენომენებს თუ დავაკვირდებით ისე, როგორც სასურველი იქნებოდა მათზე დაკვირება, მაშინ ცხადი გახდებოდა, რომ ადამიანი სხვაგვარად იქცევა - და ეს არა როგორც გამოხატულება მისი სურვილისა, არამედ არსებითად ვიდრე იგი უნდა მოქცეულიყო, თუკი იგი სამყაროში შედის მთლიანად, მას გააჩნია ჭეშმარიტად არქიმედეს საყრდენი წერტილი, რომლიდანაც მას ძალუძს მთლიანობას დაუსვას კითხვა, და, სახელდობრ, ეს წერტილი ძვეს ღმერთთან მის დამოკიდებულებაში. ადამიანი დგას უშუალოდ ღმერთთან, თავად რომელიც არავითარი გზით არ განეკუთვნება სამყაროს. ეს ღმერთი უხმობს ადამიანს, და, სახელდობრ, უკვე ონტოლოგიურად, ყოველგვარ გამოცდილებამდე და აზროვნებამდე, ისეთნაირად, როგორადაც ეს უკანასკნელია სახეზე. ადამიანი ღვთის მოხმობის მეშვეობით დაფუძნებულია აზრსა და ყოფიერებაში; იგი არსებობს, როგორც ამ მოხმობიდან შექმნილი, ამგვარად ძალუძს მას თავისი თავისუფლებით ამ მოხმობაში დაიკავოს ადგილი და აქედან თავისი აზროვნებით სამყარო გამოკითხოს.

ეს რომ ასეა, არ საჭიროებს „დამტკიცებას“, არამედ შესაძლებელია მისი „დანახვა“. ეს გახლავთ „თავდაპირველი ფენომენი“, სწორედ ადამიანის ყოფიერების თავისებურება, და თუკი ადამიანი მის წინაშე საკუთარი ნებით თავს არ ჩაიკეტავს, იგი შეეგებება საკუთარ თავში მხედველს. მთელი თავისებურება, როგორადაც ადამიანი არის აქ და არის სამყაროში; როგორადაც მისი ცხოვრება მიმდინარეობს და მისი ცნობიერება თავად მისგან აიგება, ყოველივე ამას საფუძველად უღვეს ელემენტარული ფაქტი, რომ იგი სამყაროს სხვადასხვაგვარ მიმართებებში, მაგრამ ამასთანავე, როგორც პიროვნება, უშუალოდ პიროვნული ღმერთის წინაშე დგას და ამიტომაც გააჩნია უნარი, სამყაროს თავისუფლებაში მიუდგეს. რასაკვირველია, თავად ეს მიმართება უკანვე ჩაიძირა სამყაროში. ცნობიერება ღმერთის შესახებ დაიფანტა და დაფანტულის შეკრებას დაბრკოლება შეექმნა. თვით ინტერესიც კი არსებობს,

არ გახადოს ცნობიერება ნათელი: ნება, რომ ღმერთს გვერდი აუქციოს. მაგრამ ღმერთი, მიუხედავად ამისა, ონტოლოგიურად არის აქ და აკეთებს, რომ ყველა ფილოსოფიური უარყოფანი კარტეზიანულ მყვინთავზე დაწოლას დაემსგავსოს: როგორც კი ეს დაწოლა სუსტდება, მყვინთავი კვლავ ამოყოფს თავს. საბოლოო სიცხადე ამ გამოუცნობ საქმის ვითარებაში შეაქვს მხოლოდ გამოცხადებას თავისი მოძღვრებით პირველცოდებაზე და მისგან მომდინარე დაბნეულობაზე.

საკითხს, თუ როგორ ხდება სამყაროს გადალახვა აგრეთვე ლოგიკურად სწორი გზით, აქ ჩვენ არ შევხვებით. იგი უფრო რთულია, ვიდრე მეტწილად ეს მიაჩნიათ. მაგრამ ის კი არის ცხადი, რომ ეს უნდა მოხდეს, რადგან სამყარო სასრულია და ნებას არ იძლევა, რომ იგი განვიხილოთ, როგორც თავის თავში დაფუძნებული. სასრულობა და დამოუკიდებლობა წინააღმდეგობრიობას წარმოადგენს. მისი საბოლოო რატომ და საიდან, მაშასადამე, ისეთ მოცემულობაში უნდა იმყოფებოდნენ, რომელიც თავად სამყარო არ გახლავთ. ეს მოცემულობა იმყოფება იქ, რაზედაც მიუთითებენ ადრე განმარტებული ნუმინოზურის გამოცდილება, სინამდვილეზე მიმნიშნებელი საგანთა სიმბოლური სტრუქტურა, ზღვარის ფენომენი და ასე შემდეგ. იქ ერთმანეთს ემთხვევა რელიგიური გამოცდილების ხაზი და თეორიული საკითხისა. რასაც რელიგიური გამოცდილება აღიქვამს როგორც ნამდვილს, მთლიან სავესეს, უკანასკნელს და ხსნის მომნიჭებელს, ეს იგივეა, რაც აზროვნებას ესმის, როგორც პირველი მიზეზი, თავისი თავის და ყველა დანარჩენის დამფუძნებელი, ერთი სიტყვით, როგორც აბსოლუტი.

შემდგომ, დაწვრილებითი შემოწმებისას აღმოჩნდება, რომ გამოცდილება და თეორია მჭიდროდ უკავშირდებიან ერთურთს. აქ ჩვენ ისინი ნათლად წარმოდგენის გამო ცალ-ცალკე ავიღეთ. სინამდვილეში ყოველი გამოცდილება იმწამსვე აღძრავს თეორიულ საკითხს: რა არის ეს? რატომ არის იგი ასე? როგორ მიმართებაშია იგი სხვასთან? მისი მეშვეობით გამოცდილება ნაწილდება, წესრიგდება, შემოწმდება, შეფასდება და შეითვისება. პირუკუ

თეორიული გაგება იმწამსვე, და უფრო მეტად, რამდენადაც იგი მკაფიო ხდება, ზემოქმედებს თავად გამოცდილებაზე: მის მზერას უფრო ნათელს ხდის, ამახვილებს უშუალო თვითგამოყოფას ყოველი არაღირებულისა და დამანგრეველის წინააღმდეგ და ასე შემდეგ. ყოველივე ამაში ხდება განმარტება: ის იღუმალებითმოსილი, რომელსაც რელიგიური გამოცდილება აღიქვამს, აზროვნების ცნებისეული დამუშავების შემდეგ გაშუქებულია და სახელწოდებული. კითხვა: რატომ და საიდან ღებულობს შინაარსობრივ მიმართებას და პასუხი თავის ცოცხალ შინაარსს. მაგრამ სწორედ ამაში ძვეს მასშტაბი რელიგიური გამოცდილების კრიტიკისათვის: იგი ყველგან ყალბია, სადაც მისი შინაარსი აბსოლუტური შემოქმედების ჭეშმარიტ ცნებას ეწინააღმდეგება, მაგალითად, როცა შემოქმედს სამყაროს აჯაჭვავს, ან მას სამყაროში ჩაითრევს.

3

წარმოდგენილმა საკითხმა თავის პასუხთან ერთად „უკუსვლა“ განახორციელა; შედეგიდან მიზეზამდე უკუსვლის გზაზე კვლევა საკითხისა „რატომ“ და „საიდან“. მაგრამ არსებობს პირიქითი მიმართულება, გზა „წინსვლისა“: ამ გზაზე საძიებელი მიზნის საკითხთა კვლევისა „რისთვის“ და „საით“.

აყვავებული ხე ლამაზია და აზრით აღსავსე. მაგრამ ეს აყვავება თავისი აზრის მიხედვით ძვეს არა თავად მასში, არამედ მიმართულია ნაყოფზე, რომელიც მისგან გამოვა, უფრო ზუსტად თუ ვიტყვით, უნდა გამოვიდეს, ამასთანავე სიტყვა „უნდა“ არა ეთიკურად, არამედ როგორც ხლომილების ტენდენციად, როგორც საყოველთაო მიდრეკილების დამფუძნებელ მიზანდასახულებად გაიგება. აგრეთვე ნაყოფიც თავის მიღმა მიმართული, სახელდობრ თესლის გავრცელებაზე და ახალი მცენარეს აღმოცენებაზე, რომელმაც ასევე უნდა იყვავილოს, ნაყოფი მოისხას და ასე შემდეგ. ყოველ ცოცხალ ფორმას და პროცესს, მაშასადამე, თავის თავში გააჩნიათ რელატიური აზრი, მაგრამ მას გადალახავენ სხვისაქენ: ისინი არიან მიზანდასახულნი, ტელეოლოგიურად დაარსებულნი.

ზუსტი მოსაზრებით, არა მხოლოდ ცოცხალი, არამედ დროში მდგომი ყოველი ყოფიერების ფორმა გვიანდელთან იმყოფება მიმართებაში. თუკი ქიმიური პროცესის მეშვეობით წარმოიქმნება სითბო, მაშინ ეს სითბო, როგორც შესაძლებლობა, წინმავე პროცესში ძვეს; შესაძლებლობა აქტუალიზაციას განიცდის შესაბამისი, ამ შედეგის გამოწვევი მიზეზის მეშვეობით. თავის მხრივ გათბობა სხვა პროცესებთან ერთად ქმნის კვლავ ქმედით ფორმას, რომელიც წინაპირობას ქმნის მისგან გამომავალი ახალი პროცესისათვის და ასე შემდეგ. ეს მიზეზობრიობის ჯაჭვი მოდის უმცირეს ნაწილთა ხლომილებიდან სამყაროს მთლიანობის აღმოცენებამდე. პიპოთეტური თავდაპირველი წერტილიდან ამგვარად მომდინარეობს კოსმიური ქმნადობის პროცესი, შესაბამისად მოცემული რეალური, თავის ჯერ კიდევ არარეალურ, შესაძლებელი ფაზისაკენ.

ახალი დროის აზროვნების მანერა აქ წამოაყენებს შეპასუხებას: აზრთა მსვლელობა ერთმანეთში ურევს წინასწარ მოცემული მიზეზების ქმედითობის თანმიმდევრობას ხლომილების მომავალზე მიმართებაში, რაც ნიშნავს, მას „კაუზალობა“ ესმის, როგორც „ტელეოლოგია“. მაგრამ ახალი დრო უარყოფს ტელეოლოგიას, რადგან იგი ეწინააღმდეგება მის ნებას ავტონომიური სამყაროსათვის. რადგან მომავალზე განწყობა გულისხმობს მომწესრიგებელ სულს, მაშინ როდესაც მათი აზრთაწყობა სხვას არაფერს აღიარებს, გარდა მიზეზობრივად წინამავალის მეშვეობით გვიანდელის მიღებას.

მაგრამ ამ შეხედულებას კაუზალობის გაგება შეუძლია მხოლოდ როგორც რაოდენობრივი ქმედებისა, როგორც გამოსვლა ქმედებათა სიდიდეებისა მიზეზთა სიდიდეებისაგან, რადგან თვისობრივად განსაზღვრულ ფორმებს არასოდეს ძალუძთ ენერგიის დაუგეგმავი ქმედებიდან აღმოცენება. პირველ ყოვლისა, შეუძლებელია, სიცოცხლის ამდაგვარად გაგება. არასოდეს შეიძლება ისეთი პროცესების გაგება წმინდა ქიმიურ-ფიზიკური წინაპირობებიდან, როგორიცაა აღმოცენება, ზრდა, აყვავება, ნაყოფის მოსხმა და აქედან გამომავალი ახალი აღმოცენება და ასე შემდეგ განსაზღვრულ მტენარეთა და ცხოველთა არსებებისა, რადგან საამისოდ მათ ყო-

ველგვარი ლოგიკური შუა წევრი აკლიათ. მაგრამ როგორც კი იტყვიან, რომ გარკვეულ ქიმიურ-ფიზიკური წინაპირობების ხელშეწყობით, ძვეს სიცოცხლის აღმოცენება, მაშინ ამის მეშვეობით პრობლემა მხოლოდ უკან გადაიწევს. რადგან თუ ამ მოცემულობებმა ეს გარკვეული ცოცხალი არსებები უნდა აღმოაცენონ, მაშინ ამით ნათქვამია, რომ მათში არის ჩადებული წინასწარი მიმართება ამ თვისებრივ შედეგზე და ამით კვლავ აღმოიჩნდება ტელეოლოგიასთან... მაგრამ აგრეთვე მსვლელობა, დაშვებული თავდაპირველი მოცემულობისა, რომელიც ჯერ სრულიად არასტრუქტურებულია, არის ზომის, ადგილის და დროის გარეშე, და ამის შემდგომ მომდინარე ფორმების შექმნა კოსმოსის მშენებლობამდე, როგორც იგი დღეს გაგვიჩნია, მხოლოდ თანმიმდევრული მიზეზობრიობიდან ვერ აიხსნება. რადგან ეს მსვლელობა ნიშნავს ფორმების აღმოცენებას; მაგრამ გაფორმება უფრო მეტია, ვიდრე მექანიკური შედეგი. ამდაგვარიდან შესაძლებელი იქნებოდა მხოლოდ უფორმო სახეობის რაოდენობრივი წარმონაქმნების, გროვების აღმოცენება. თვით არც ეს; რადგან მათემატიკურად აღქმული წესები, რომელსაც ბუნების კანონებს ვუწოდებთ, თვითონ უფრო მეტს და სხვას წარმოადგენენ, ვიდრე მხოლოდ რაოდენობრივს ისინი უკვე ფორმებია.

სხვა სიტყვებით: არცერთი პროცესის, და თუნდაც იყოს იგი უმარტივესი, გაგება არ შეიძლება მხოლოდ მექანიკურ-თანმიმდევრული მიზეზობრიობის აზრით. ყოველთვის შეიცავს იგი წინასწარი პროექტის ელემენტს, ერთი ნაწილობრივი პროცესის განმსაზღვრელ საყოველთაო გეგმას. მაგრამ ეს თავის განხორციელებაში მიზანმიმართულია. ეს არ აუქმებს მიზეზობრიობის ცნებას, რადგან კაუზალობა სწორედ ეს არის: წესრიგი, რომლის მიხედვითაც მოცემული მდგომარეობა სხვაზე მიმართებაში იცვლება. მხოლოდ ამოსავალი მდგომარეობიდან განსაზღვრული კაუზალობა საერთოდ არ არსებობს. მისი ცნება ნიშნავს სრული ფენომენის გადარჩებას, რომელიც იმყოფება ექსისტენციალური წინასწარგადაწყვეტილების ზეგავლენის ქვეშ.

ასევე აღძრავს კითხვას არსებულის განხორციელების მოძრაობა: საით მიემართება იგი? რა არის საბოლოო მიზანი ამისი და ყოველი ქმნადობისა? სადა ძვეს მისი აღსრულება, რომელიც ამით აღმნიშვნელი იქნებოდა მისი საბოლოო დასასრულისა?

ამაზე პასუხს იძლევიან იგივე კრიტიკული შექასუებანი, მხოლოდ ისინი სხვა მიმართულებით ილტვიან: არ არსებობს საბოლოო მიზანი და დასასრული, არამედ მხოლოდ უსასრულო ჯაჭვი მარადიული შემდგომისა. ქმნადობის პროცესის ხაზი არ არის სწორი, არამედ წრე; ამ პროცესების საყოველთაოა წარმოადგენს სფეროს თავის თავში მსრბოლი მთლიანობისა, რომელშიაც მოჩვენებითი ფინალური მიმართება საწყისი მიმართების მხოლოდ სხვა ასპექტს წარმოადგენს. მოვლენა „რისთვის“ და „საით“ მიხედვით რომ მოვაწესრიგოთ, აღმნიშვნელი იქნებოდა ლოგიკური მეთოდის ერთი ფორმისა, რომელსაც აზრი მხოლოდ თავად აზროვნებაში, როგორც საერთოდ სამყაროს ყოფიერების ერთ ნაწილს გააჩნია, მაგრამ რომლის მიღმა მას არ გაჰყავს არც პირველი გეგმის და არც საბოლოო მიზნის გაგებით.

მაგრამ კვლავ რაღაცის დაფარვა ხდება (და იგივე მიზეზის გამო, როგორც აკრძალვა მიზეზთა სათავის შესახებ კითხვისა): რომ ყოფიერება შთაბეჭდილებას ახდენს, რომ იგი ყველგან შეიცავს აზრს, მაგრამ ეს არ ყოფნის იმას, რათა თავისი თავი აქ ქმნადობის მოძრაობის აზრი გაამართლოს. ყოფიერების აზრის შიშშილი თავად მისი თავიდან ვერ დაკმაყოფილდება; არც მაშინ, თუკი დაკვირვება უფრო დიდი მოცულობის კავშირებს მოუხმობს. ეს არ მოხდება არც მაშინ, თუნდაც თავად ყოფიერების მთლიანობა გამოცდილებას დაექვემდებაროს. გამუდმებითი ქმნადობა და თავის მიღმა მიმართება შესაბამისად მოცემულისა შემდგომ მდგომარეობებზე, საბოლოოდ რაღაცის მიმართ უნდა იყოს მოწესრიგებული, რაც სამყაროს მიღმა ძვეს.

ხელმეორედ ხდება ორმხრივი შუქის მოფენა, რაც პასუხობს კითხვას საბოლოო რისთვის და საით, ღვას იქ, საითაც მიანიშნებს ნუმინოზურის გამოცდილება თავისი სხვადასხვაგვარი ფორმებით.

ღვთაებრივი ხდება გაშუქებული და სახელწოდებული, იმით, რომ იგი მიზნისდამსახველ ინსტანციად, საბოლოოდ, თავად როგორც მიზანი გვეკვლინება. მოძრაობა მიზნისაკენ სარწმუნო ხდება და წარიმართება, იმით, რომ იგი რელიგიურ შთაბეჭდილებაზეა მიმართული. მაგრამ ამოცანა მდგომარეობს იმაში, ღვთაებრივი ისე გავიაზროთ, რომ იგი ნამდვილად იყოს მიზანდამსახველი და არსებული მიზანი. მეორე მხრივ ისე, რომ ღვთაებრივის სწორად ჩამოყალიბებული ცნება ქმნის მასშტაბს, რომელზედაც შეიძლება რელიგიური გამოცდილების შემოწმება.

კითხვათა ორივე მიმართულების ერთიანობის მეშვეობით რელიგიურ ცნობიერებაში მუდმივ კვლავდაბრუნებადი აზრი ვითარდება, რომ ღვთაებრივი „საწყისი“ და „დასასრული“, შედეგი და მიზანი, ყოველი ხდომილება წარმოადგენს გზას მისგან და მისკენ. რასაკვირველია, ისინი თავიანთ ნამდვილ აუცილებლობას მაშინ ღებულობენ, თუკი ისინი არა მხოლოდ „გარე სამყაროზე“, არამედ აგრეთვე თავად შემკითხველზე არიან მიმართულნი. მისი საკუთარი საიდან და საით არის ის, რის შესახებაც იგი კითხულობს. თანამონაწილე ყოფიერება იმისი, ვინც საკითხს აყენებს; აუცილებლობა ცოდნისა არსებობის აზრის შესახებ კვლავ და კვლავ ჩაედინება კითხვაში საგნების შესახებ. იგი ყოველთვის „მისი“ სამყაროა, თუნდაც საქმე ეხებოდეს ფრიად უცხოზე მსჯელობას; თვით მაშინაც, თუკი ეს მიკუთვნება, როგორც ასეთი, ცნობიერებას არ აღწევს. ამგვარად, ღვთაებრივია ის, საიდანაც იგი მოდის და საითაც მიდის.

4

საკითხი ყოფიერების დასაბუთებისა შესაძლებელია წარიმართოს „უკან“ და „წინ“; მაგრამ შესაძლოა აგრეთვე „ზევით“. მაგალითად, ყურადღებას ვაქცევ ჩემთვის უცნობ მოვლენას. ვაკვირდები, ვიკვლევ, ვცდილობ გავებას. ჯერ მეწინააღმდეგება იგი; თანდათანობით იგი იხსნება და გამოდის რაღაც, რომელსაც განსაკუთრებული ხასიათი გააჩნია: არსის ჭეშმარიტება. საგანი „არის“, ეს ჭეშმარიტება „ძალაშია“. საგანი იქმნება და ქრება, ჭეშ-

მარიტება გრძელდება, უფრო სწორედ ჭეშმარიტება ზედროულია. საგანი ფრაგმენტარული და არასაკმარისია, არსის ჭეშმარიტება მთლიანია და სრულყოფილი. როგორც კი იგი ნამდვილად დანახული და გააზრებული ჩემს წინაშე დგას, მე ვუწყი, რომ იგი მის ვარგისიანობაში იმაზე არ არის დამოკიდებული, საგანი წესრიგშია თუ არა, დასრულებულია თუ დაუმთავრებელია, და თვით საერთოდ არის იგი აქ, თუ არა. აგრეთვე ვუწყი, რომ იგი, როგორც ჭეშმარიტება, იმაზე არ არის დამოკიდებული, რომ მე მას სწორად თუ ყალბად, სრულყოფილად თუ ფრაგმენტარულად, თვით საერთოდ ვიაზრებ მას, თუ არა. იგი უცილობლად ძალაში მყოფია, თავის თავში და მის გარეთ, და ძალაში მყოფი იქნება, თვით ამ სახეობის საგნები რომც არ ყოფილიყვნენ, რომ არ ყოფილიყო ადამიანი, რომელიც მას გაიაზრებდა. სად „დგას“ ეს ჭეშმარიტება?

სხვა სიტყვებით: მე განვიციდი ჩემში ელემენტარულ მიდრეკილებას, რათა არსებული განემსჭვალო განსაკუთრებული, არავითარ სხვიდან არ მომდინარე საშუალებით რასაც შემეცნებისაკენ მიდრეკილებას ვუწოდებ. თუკი უცხო პროცესის წინაშე ვიმყოფები, მას ვგრძნობ ჩაკეტილად, ბუნდოვნად, გაუმჭვირვალედ. ახლა ვიწყებ მასზე განსაკუთრებულ საბუშაოს. მე მას კითხვით მივმართავ: რა ხდება აქ? როგორ, რატომ, რასთან კავშირში და ასე შემდეგ. იმ ზომით, რამდენადაც ჩემს კითხვას წარმატება ექნება, პროცესი ხდება თავისებური, სახელდობრ, სულიერი გზით ღია, ნათელი, გამჭვირვალე. მთლიანობა წარმოადგენს თავდაპირველ ფენომენს, და შეუძლებელია მისი შემდგომი დაშლა. ამ ქმედებას მე ვუწოდებ „შემეცნებას“; მის აზრს - „ჭეშმარიტებას“. გამჭვირვალედ გახდომა არ წარმოადგენს თავად საგნის ფუნქციას, რადგან მას გააჩნია ხასიათი, რაც საგნის შესაძლებლობას აღემატება: ძალაში ყოფნა, უცილობლობა, აბსოლუტურობა, მაგრამ იმავე ხასიათის წყალობით იგი აღემატება აგრეთვე ჩემი აზროვნების შესაძლებლობას, როგორც კონკრეტულ-ნამდვილი აქტისას. იგი წამოაყენებს პირობას, რომელიც არც საგანში და არც თავად აქტში არ არის მიცემული. სად ძევს ეს პირობა?

კრიტიკა ამბობს: კითხვას არ გააჩნია ნამდვილი საგანი. იგი გვევლინება მეტაფიზიკის ილუზიიდან; ზუსტად თუ ვიტყვით, გარკვეული სახის მეტაფიზიკიდან, პლატონურიდან, რადგან იგი გადმოსერის რაღაცას - რაც მხოლოდ სუბიექტურ-შინაგანია, შესაბამისად, მხოლოდ ლოგიკურ-ინტენციონალურია საგნობრივსა და რეალურში. რაც ნამდვილად არსებობს, არის მხოლოდ კონკრეტული საგანი და კონკრეტული ადამიანი ეს იმ შემთხვევაში, თუ კრიტიკა უფრო შორს არ მიდის და ამბობს: რაც ნამდვილად არსებობს, არის მხოლოდ ურთიერთკავშირი „შემეცნებელი სუბიექტი - ნაგულისხმევი X“. გონება საგნებს ერთმანეთს ადარებს და მათზე ადგენს განსხვავებებსა და იგივეობებს. იგივეობებს იგი თავს უყრის აბსტრაქტულ სქემებში, რომელთა მეშვეობით იძენს უნარს, აზრობრივად საქმე ჰქონდეს შესაბამის საგანთა ჯგუფთან და გამონათქვამები გააკეთოს, რომლებიც ძალაშია ყველა საგანთა მიმართ, რომლებიც ამ ჯგუფს განეკუთვნება; საგანთა ერთი ჯგუფი მეორეს შეუდაროს და ამის მეშვეობით კიდევ უფრო საყოველთაო სქემები წარმოქმნას და ასე, წინსვლით, აღმოაცენოს ყველა საგანთა წესრიგი. მაგრამ ყოველივე ამას გააჩნია მხოლოდ ლოგიკური ხასიათი, მაშინ, როდესაც, ახლახან დასახელებული პასუხი პლატონური მეტაფიზიკისა მისგან რაღაც არსებულს, ნამდვილს ქმნის.

ამაზე უნდა შევეპასუხოთ: შემეცნების თეორიას მყარი ნიადაგი თუ უნდა გააჩნდეს, მაშინ იგი იმას უნდა დაეყრდნოს, რაც მისთვის მოცემულია, სახელდობრ, შემეცნების პროცესის აზრს, როგორც იგი ჩნდება ცნობიერებაში. სხვა ბაზისი მასზე მსჯელობისა არ არსებობს. ყოველი, ნებისმიერი ფორმით გამოხატული დაეჭვება ამ აზრის მიმართ კითხვის ნიშნის ქვეშ აქცევს თავად აზროვნების შესაძლებლობას. მაგრამ დასახელებული აზრი მდგომარეობს უცილობლად იმაში, რომ შემეცნებაში აღწევს რაღაც მოცემულობა, რომელიც სუბიექტის ყოფიერებისა და ნებისაგან დამოუკიდებელია. მისი ძალაში ყოფნად მოსვლა ჭეშმარიტებას წარმოადგენს. თუ იგი და მისი დამოკიდებულება კონკრეტულთან

როგორ უნდა გავიაზროთ, ეს სხვა საკითხია. არისტოტელეს პასუხი განსხვავდება პლატონისაგან; თანამედროვე ფენომენოლოგიური შემეცნების მოძღვრება რეალიზმისაგან. მაგრამ ყოველთვის ჭეშმარიტებას წარმოადგენს იმ ფაქტის გააზრება, რომ ნამდვილად შეცნობილი, როგორც ასეთი, სუბიექტურობას დაცილებულია და ძალაში მყოფია. სადაც ეს ცნობიერება უარყოფილია და შემეცნების პროცესი განიხილება, როგორც მარტოოდენ თამაში თავის თავში ჩაკეტილი ლოგიკური ფუნქციებისა და გაშუქების გრძნობებისა, საერთოდ „შემეცნებაზე“ აღარ შეიძლება საუბარი.

ამგვარად რჩება კითხვა: საიდან მომდინარეობს ეს ძალაში მყოფობა? არა თავად შესაბამისი არსებულისაგან. სამყაროს საგნები იმდაგვარნი არიან, რომ ისინი შემეცნებელ სულს ცნობიერებაში როგორც ჭეშმარიტება შეიძლება გამოეცხადნონ; მაგრამ ამის შესაძლებლობა დაფუძნებულია არა მათში, როგორც ასეთებში, რადგან ჭეშმარიტება მათ მიმართ იმყოფება ნორმატიულ დამოკიდებულებაში, წარმოქმნის მასშტაბს მათი ღირებულებისას. ის შესაძლებლობა დაფუძნებულია აგრეთვე არა სუბიექტში, რადგან ნამდვილი შემეცნება გებულობს, რომ იგი იმყოფება მორჩილების დამოკიდებულებაში, და არა განმსაზღვრელის. მაშასადამე, მას სხვაგან უნდა ჰქონდეს ფესვი მოკიდებული, და ამით მოაზროვნის წინაშე იხსნება ახალი მიმართულება: არც „უკან“ და არც „წინ“, არამედ „ზევით“; იმ „სიერცეში“, რომელსაც ამაღლების განცდა, ან უმაღლესობის წინაშე მოწიწება გულისხმობს, და რომელიც პლატონმა „სულიერი“ ან „გონისმიერი ადგილის“ ცნობით აღნიშნა.

ის, სადაც საგანთა ჭეშმარიტება ფესვამდგარია, ძევს იქ, საითაც ნუმინოზურის გამოცდილება მიანიშნებს. თავისთავად იგი არის სხვა: „ადგილის“ გათვალისწინებით, მაშასადამე, „იქით“. მაგრამ ეს იქით შეიძლება მივალწოთ „აქეთ“ არსებული სხვადასხვა მიმართულებით წარმართული მოძრაობით: უკან, როგორც საწყისი, უფრო სწორედ ის, რაც ამ საწყისის წინ ძევს; წინ, როგორც მიზანი, უფრო სწორედ ის, რაც ამ მიზნის მიღმა იმყოფ-

ფება და როგორც ის, რაც იქ ძევს, სადაც ნორმა, მბრძანებელის გაგებით დაბრძანებულა, სახელდობრ ზევით, უფრო სწორად, ყოველგვარ დასახელებად სიმაღლეზე მალლა.

ამგვარად, ნუმინოზური განიმარტება, როგორც ჭეშმარიტების უკანასკნელი საფუძველი; მაგრამ საკითხი ჭეშმარიტების წარმოშობის შესახებ ღვთაებრივი გამოცდილებით განიმსჭვალება და წარიმართება.

5

ამ საკითხთან მჭიდროდ არის დაკავშირებული მეორე საკითხი, რომელიც ზნეობრივი ცხოვრებიდან ამოდის. ჩემი ინიციატივა, ჩემი უნარი რომ ვიმოქმედო, აღიძვრება და მიმართულებას იძენს სხვადასხვა სახეობის მოტივებით. მათ შორის არის ტკობის მოტივი: შენ თუ ეს სიამოვნება გსურს, იმ საგანს უნდა დაეუფლო. ან სარგებელისა: შენ თუ ამ უპირატესობის მიღწევა გსურს, ის საშუალება უნდა გამოიყენო. მაგრამ არსებობს აგრეთვე სხვა სახეობის მოტივები. მათი მოთხოვნა არ ჟღერს: შენ თუ ეს გსურს, ის უნდა გააკეთო, არამედ: ეს შენ უნდა გააკეთო, სულერთია, მას შენთვის სიამოვნება თუ ტკივილი მოაქვს; იგი შენ გრგებს თუ გავნებს. ეს მოტივირება არ არის განპირობებული, არამედ აბსოლუტურია. იგი სხვაზე არ არის დამოკიდებული, არამედ თავად თავის თავში ღვას. იგი არ უჩვენებს შესაძლებლობებს, არც ურჩევს მათ, არამედ ბოჭავს. და, სახელდობრ, ბოჭავს იქ, სადაც მხოლოდ მისი მეშვეობით შეიძლება შეიბოჭოს, კერძოდ - თავისუფლებაში; და იმ საშუალებით, რითაც მხოლოდ თავისუფლება შეიძლება შეიბოჭოს აზრის მეშვეობით; ეს ნიშნავს: იგი ავალდებულებს. იგი არის ზნეობრივი მოთხოვნა საიდან აღმოცენდება ეს?

რაციონალისტური პასუხი გვამცნობს: იგი აღმოცენდება სულიერი ცხოვრების აუცილებლობებიდან; სულიერი ცნობიერების სტრუქტურებიდან; ადამიანური საზოგადოების საჭიროებებიდან და ასე შემდეგ. ეს მრავალი მიმართებით სწორია, მაგრამ ამბობს არა ყველაფერს და არა გადამწყვეტს. როგორც კი ჩემი სინდისი მოთ-

ზონას ზუსტად გაიგებს, მან უწყის, რომ იგი განმსჭვალავს ყველა ფსიქოლოგიურ, სოციალურ, კულტურულ კავშირებს და საკუთარი აზრი გააჩნია: ზნეობრივი ძალაში მყოფობისა, სიკეთისა. ეს ავალდებულებს თავის თავის გამო. ცხოვრების აზრის სხვადასხვაგვარი კავშირებიდან ვალდებულება უფრო ახლო განისაზღვრება და სწორედ ამით აგრეთვე დასტურდება; მაგრამ თავის თავში და როგორც ასეთი იგი ადამიანს სუვერენულად უახლოვდება და მოთხოვნას უყენებს.

სიკეთე შეიძლება ორი გზით განისაზღვროს. ერთი ამბობს: სიკეთე არის შესაბამისად საგანთა ჭეშმარიტებიდან მომდინარე მართებული, რაც მე, როგორც შინაარსი ჩემი პასუხისმგებლობის სამყაროს მიმართ მავალდებულებს. მეორე: სიკეთე არის თავდაპირველი ფენომენი, რომელიც თავის თავს თავისი თავიდანვე აღასტურებს და დეფინირებას უკეთებს, თავისი თავის ინტერპრეტაციას ახდენს შესაბამისი მოცემული სიტუაციიდან. მაგრამ პასუხები არ არიან საბოლოო, არამედ მიეყვართ კითხვასთან: საიდან შეიძლება პასუხისმგებლობა სამყაროსათვის? სადა ძვეს ნორმატიულობა სიკეთისა? აგრეთვე ამ კითხვასაც მიეყვართ „ზევით“: როგორც აზრით, ასევე ძალაუფლებით აბსოლუტურ ინსტანციასთან, რომელიც იქ დგას, სადაც დგას ნუმინოზური, და საბოლოოდ მისი იდენტიურია.

ორივე ერთმანეთთან მჭიდროდ დაკავშირებული საკითხი ჭეშმარიტებისა და სიკეთის საბოლოო საფუძვლის შესახებ მხოლოდ მაშინ მოიპოვებენ თავიანთ ნამდვილ ენერგიას, როგორც კი მათ არა ობიექტივისტურად, არამედ ექსისტენციურად, არა „ადამიანების“ მიმართ, არამედ საკუთარი თავის მიმართ ესვამ. მაშინ ვკითხულობ ერთისა და ერთადერთის აზრის შესახებ, რამდენადაც ეს მე მეხება. რასაკვირველია, იგი ყველასათვის ძალაშია, მაგრამ რომელშიც რამდენადაც ეს მე მეხება, არავის მიერ არ შეიძლება განვიდგენო ან ვინმე შემენაცვლოს. რომელშიაც საბოლოოდ გვერდით არავინ გამაჩნია, არამედ არსებითად მარტოდმარტო ვარ. რომელსაც ის გადააწყვეტი მნიშვნელობა ახასიათებს,

რომლებიც გამოიხატებიან სიტყვებით „ბედნიერება“ და „უბედურება“.

სად ძვეს ჩემი ყოფიერების აზრთა-აზრი? სად იმყოფება ჩემი ჭეშმარიტების სამშობლო? სად „ღვას“ აზრობრივი ფორმა, რომლის შუქშიც თავად მე ღია და გამჭვირვალე ეხდები? საიდან მეუფლება ზნეობრივი მოთხოვნა? საიდან არის ის ძალაში მყოფი, რომელიც აბსოლუტურად მბოჭავს, და რომელზედაც ჩემი არსებობის ბედი და უბედობა წყდება? ძალაში მყოფობა, რომელსაც საერთო არაფერი აქვს სუბიექტურობასთან ან ეგოიზმთან, არამედ გამოხატავს ფაქტს, რომ მე პიროვნება ვარ და როგორც ასეთი ერთადერთი; რომ მე სამყარო მეძლევა მხოლოდ როგორც საპირისპირო პოლუსი ამ ჩემი პიროვნულობისა; ამიტომ ყოველ ყოფიერებას და ხდომილებას მხოლოდ მასთან ერთად გააჩნია თავისი აზრი? ამგვარად არის აბსოლუტი, ღვთაებრივი, რომელსაც ამ კითხვების გზით ვაღწევ, არა მხოლოდ ობიექტურ-საყოველთაო სიდიდე, არამედ იგი პიროვნულად მეხება; ის არის საბოლოო, რომლიდანაც და რომლისკენაც შევდგები. როგორც კი ეს ცხადი ხდება, შეიძლება კრიტიკის შეპასუებებმა შეიძინონ თავისებური ხასიათი საშიშროებისა და მტრობისა, და შეიძლება იმის შეგნება დამეუფლოს, რომ მათთან უღრმესი აზრით ჩემი სიცოცხლისათვის უნდა ვიბრძოლო.

6

დაბოლოს, კიდევ ერთი კითხვათა წყვილი, რომელთა მიმართულება ასევე „ზევით“ მიემართება - ან „მიღმა“, იმის მიხედვით, სადაც ეგულებათ „ადგილი“ განსახილველისა. პირველი ასე უღერს: ჩემი არსება ითხოვს აღსრულებას. ამას შემიძლია სხვადასხვანაირად ვუწოდო: გამლა, ღირებულებით-გაუღენთა, სრულყოფა, ბედნიერება. ყველა შემთხვევაში ცნებები გულისხმობენ რაღაცას, რისკენაც ჩემი აზრის მომთხოვნი შინაგანი სამყარო მიემართება. იგი არ მერგება წილად როგორც უცხო გარედან, არამედ ჩემი არსება იქით არის მიმართული და წინდაწინვე ღებულობს მას მომთხოვნად, მე არ შემიძლია მასზე უარის თქმა, რადგან აზრი ჩემი

ყოფიერებისა მასზეა დამოკიდებული. მაგრამ, მეორე მხრივ, არავითარ სასრულს არ გააჩნია აზრთა სისავსე და საბოლოობა, რომლებიც ამ მოთხოვნის დაკმაყოფილებას შეძლებდნენ. უკანასკნელს გააჩნია აბსოლუტური ხასიათი. ამგვარად, მისგან ნაგულისხმევი რაღაცა ღირებულებით, ისევე როგორც ძალაუფლებით, ძვირფასეულობით, ისევე როგორც სისავსით აბსოლუტური უნდა იყოს. სად არის ის, რაც ასეთნაირად განმსაზღვრავს და მიზიდავს?

ამაზე შესაძლოა შეპასუხება: უთანხმოებანი, წინააღმდეგობები, აუსრულებლობები გვევლინებიან მხოლოდ მაშინ, თუკი დაკვირვების მოცულობას ძალზე ვიწროდ იღებ. რაც უფრო ფართოდ განიხილავ ყოველივეს, მით უფრო მეტად გაქრება ნაკლოვანებები. თუ იმას მიაღწევ, რომ ყოველივე მზერით მოიცვა და გრძნობით აღიქვა, მაშინ დაინახავ ან, ყოველ შემთხვევაში, მიხვდები მაინც ჰარმონიის არსებობას. ან: რის შესახებაც შენ კითხულობ, არის თავად საგანთა კავშირი. შენი ყოფიერება არის ნაწილი საყოველთაოებისა; მიდრეკილება შენში გამოხატულებაა მთლიანი კაცობრიობის მიდრეკილებისა; მისი უსასრულობა გამოხატულებაა სამყაროს მოძრაობისა, რომელსაც არც დასაწყისი აქვს და არ დასასრული, და რომელიც აგრეთვე შენ შეგიცავს. როგორც კი შენ ისეთი ქედმაღალი იქნები, რომ მოინდომებ მის მიღმა ძებნას, იზოლირებას გაუკეთებ შენ თავს სამყაროსაგან; მის მიმართ თვით წინააღმდეგობაში შეხვალ და აღმოცენდება მშფოთვარება. მაგრამ იმ ზომით, რაც შენ შეიმეცნებ ყოფიერების კავშირის საყოველთაო ერთიანობას და მასში შეხვალ, გაფართოვდება შენი სიცოცხლე შენს ვიწრო ინდივიდუალობის მიღმა. შენ გაქვს წილი სამყაროში, ხლები აღსავსე და მშვიდი... მაგრამ აგრეთვე პირუკუ: არ არსებობს ნამდვილი აღსრულება. ყოფიერება თავისი არსის მიხედვით ტრაგიკულია. შენ არ უნდა იკითხო, თუ რა გსურს, არამედ თუ რა მოგეცა, და სხვა მხრივ უარი უნდა თქვა და გაძლო. ამით იქნები ღიდი... კიდევ ერთხელ სხვანაირად: ის წადილი არის სიცოცხლის ცბიერება, რათა გათამაშოს. საბოლოოდ შენ მხოლოდ უნდა გიხმარონ; მაგრამ საჭიროა ილუზია, რომელიც შენ დამყოლს გაგხდის, რათა

ითანამშრომლო. მაშასადამე, თუკი სიცოცხლე გსურს, იხტიბარი არ უნდა გაიტეხო ან დასკვნა გამოიტანო და წახვიდე... ურადიკალურესი პასუხი: ყოფიერებას საერთოდ არა აქვს აზრი. დაეუშვათ, რომ მას ეს აქვს; თავისათვის აზრის მოთხოვნა, წარმოადგენს ილუზიას ჯერ კიდევ არასრულწლოვანისა და არ განთავისუფლებულისა. ვინც ეს არის, მან უწყის, რომ ყოფიერება მხოლოდ ის არის, რასაც მისი ნება მისგან გამოძერწავს... ყოველი ამ შეპასუხებიდან მივიღებდით იმას, რომ ადამიანური სურვილიდან აზრის მიმართ ვერავითარ დასკვნას ვერ გავაკეთებდით.

მაგრამ ყველა ესენი წარმოადგენენ მარტოოდენ მტკიცებულებებს. უკვე წინააღმდეგობრიობა სხვადასხვაგვარ პასუხთა გვიჩვენებს მათ არაჭეშმარიტებას. აგრეთვე არ ჩანს, რომ ვინმემ ისინი თავისი უშინაგანესით, სიწრფელითა და თავის თავთან არ დაპირისპირებით აღიაროს. მას ეს შეუძლია გააკეთოს ერთუზიაზმში მყოფმა, ძალის დიდი მოზღვევების გრძნობის წამებში; ან პათოლოგიურ მდგომარეობებში, მანიაკური ეეფორიის საფუძველზე, შესაბამისად, მისი ანტივალენტობის, დეპრესიული სასოწარკვეთილებისას; ან ესთეტიკურად, თავისი პიროვნების მონაწილეობის გარეშე; ან ნებისეულად, სტოიკური თვითდიქტატის ფორმით. მაგრამ მისი უშინაგანესი ცნობიერება სხვაზე მეტყველებს. ლტოლვა აღსრულებისათვის წარმოადგენს ნამდვილ მითითებას, რომელსაც ყოფიერება იძლევა, და სახელდობრ, ყველაზე მაცოცხლებელ ადგილზე გულში.

როგორც კი ადამიანის სიცოცხლისადმი - მოთხოვნილება და ღირებულებისადმი შიშშილი თავის თავს სწორად გებულობენ, მათთვის ცხადი ხდება, რომ მათ უშუალო ყოფიერებაში არ ძალუძთ განხორციელება. ეს უკანასკნელი არც უსასრულოა და არც აბსოლუტი; მაგრამ სწორედ აბსოლუტი უნდა იყოს სურვილის მიზანი. ამით არ იგულისხმება არავითარი ფანტასტიკა უზღვრობისა; არავითარი ნაკლებობა მზადყოფნისა, პატიოსნად მოცემულით რომ დავკმაყოფილდეთ; პირიქით, გადალახვა სასრულისა, რომელიც ადამიანის განსაზღვრებას განეკუთვნება. იგი

არის, როგორც ამბობს პასკალი, ის შეუცვლელი არსება, რომელიც „უსასრულოდ თავის თავს გადალაზავს“, და აღნიშნული მოთხოვნილება არის სიმპტომი, რომელსაც ეს ფაქტი გვიჩვენებს, ისეთივე რეალური და შემეცნების-დამფუძნებელი, როგორც რომელიმე ბუნებრივი სიმპტომი ემპირიული ფაქტებისათვის. ეს იმპულსი და მისი მიმართულება რომ უარვეყოთ, იქნება არა შესაბამისი, არამედ ხელოვნური კრიტიკა. იგი ტოვებს სინამდვილეს და ღალატობს ადამიანურს.

ტრანსცენზია, რომლისკენაც ამ აზროვნების ხაზს მივყავართ, გადალაზავს არა მხოლოდ ობიექტურად მოცემულს, არამედ აგრეთვე სუბიექტურ ძალას მისი ათვისებისა. თუკი ნამდვილი აღსრულება უნდა დამყარდეს, მაშინ აბსოლუტურმა შინაარსმა იმავდროულად აბსოლუტური ძალა უნდა მოგვცეს, რათა მოხდეს მისი დასაკუთრება. ამგვარად, ამ აზრობრივ ხაზსაც იქით მივყავართ, საითაც რელიგიური გამოცდილება და საგანთა სიმბოლური ხასიათი მიგვანიშნებენ. თვით რელიგიური გამოცდილებისათვის არსებითია, უშუალოდ გაიგოს, რომ მხოლოდ მასში გამოცდილს ძალუძს საბოლოო აზრომოთხოვნილების შესრულება.

ახლანან განვითარებულის მონათესავე კითხვა შემდეგნაირად უღერს: მე, რომელიც პიროვნება ვარ, უნდა ნამდვილად ვიყო პიროვნება; ჩემი ამოცანისა და პასუხისმგებლობის შეგნებას მივალწიო; შესაძლებლობები ჩემი არსებისა სიცოცხლის რისკში განვახორციელო; გავიგო ჩემი ბედისწერა, მივიღო და მასში თავისუფალი გავხდე. მაგრამ ეს არ ძალმიძს მარტო ჩემგან, არამედ ჩემი მეს სიცხადე იღვიძებს მხოლოდ სხვასთან შეხვედრისას. მე ვცოცხლობ მთლიანად მხოლოდ როგორც თავად-მე, თუკი ჩემთვის მითითებულ შენთან მივალ. ეს შენ, პირველ რიგში, არის ადამიანი, რომლისგანაც თავს ვივალდებულებ ან რომელიც მიყვარს. მაგრამ მოთხოვნა პიროვნული შეერთებისა გამჭოლ გადის მასში და მის მიღმა. ჩემი ნამდვილი შენ უნდა იყოს აბსოლუტური, და უმნიშვნელოვანესი დახმარება საყვარელი ადამიანისა იქნება ის, მისკენ რომ მიმითითოს. სად არის იგი?

აგრეთვე აზრთა ამ მსვლელობის წინააღმდეგ აღიძვრება შექასუ-
ხებები: ნაცვლად იმისა მისთვის განკუთვნილ ადამიანთან ერთად
რისკი გასწიოს და მას ბოლომდე უერთგულოს, გული ხდება ნდო-
მით აღსავეს, აჰყავს მოთხოვნილება უსასრულობამდის, და სწორედ
ამით საბოლოო არასავალდებულოში... ან: გული აღუვსებელია, და
ნაცვლად იმისა, რომ პატიოსნებით და თვითღმრთობით მიწიერ
ბედისწერას დაემორჩილოს, იგი თავისი გაჭირვებიდან ქმნის პრო-
ბლემატურ სიკეთეს და თხზავს მიღმურ ერზაცს და ასე შემდეგ.

მაგრამ ეს ასე არაა. ამდაგვარებს შეიძლება ადგილი ჰქონდეთ,
რადგან ადამიანი წარმოადგენს მთლიანობას და მის სიცოცხლეში
ყველა ყველაფერში მიმოდის. მაგრამ უღრმესად აქ საქმე გვაქვს
არა რაღაც სუბიექტურ-ნებისმიერთან, არამედ რაღაც არსებითთან.
აქ ინდივიდუალური საჭიროებიდან კი არ ხდება მოთხოვნილი
„შენის“ კონსტრუირება, არამედ პიროვნება გებულობს თავის თავს
იმაღ, რაც არსებითად გაწესებულია სხვაზე: მისი მე - ყოფნა წარ-
მოადგენს ონტოლოგიურ ძირითად ფაქტს. მაგრამ ასევე ფუნ-
დამენტალურია აგრეთვე სხვა ფაქტი, რომ მე ყოფნა წარმოად-
გენს კორელაციურ-ფენომენს შესაბამის „შენთან“. ამგვარად, სავსე-
ბით საკმარისია სასრულობის ხდომილებაში შემხვედრი „შენ“ საი-
მისოდ, რათა მთვლემარე „მე“ აქტუალურისაკენ გააღვიძოს, მაგრამ
არ არის საკმარისი, რათა მე-ყოფიერების ონტოლოგიური განსაზღვ-
რულობა დააფუძნოს. ეს არის ადამიანის არსის, რაც ნიშნავს, მისი
ქმნილებისეული ხასიათის იდენტური და მიმართულია ყველა შესაძ-
ლო სამყაროსშიდა შეხვედრის მიღმა. აბსოლუტური „შენის“ რეა-
ლობა, მაშასადამე, მოაზრებულია „მესთან“ მიმართებაში არა უკანონო-
დ, რომელიმე საჭიროების საფუძველზე, არამედ იგი ხდება თავად
იმ შინაგანი მიმართებით გარანტირებული - ისე, როგორც სინათლე
ხდება თვალის ორგანიზაციით გარანტირებული, რომელიც არ იქნე-
ბოდა, თუკი სინათლე არ იარსებებდა. პიროვნების ანალიზი გვიჩვენ-
ებს, რომ ამ უკანასკნელს მხოლოდ აბსოლუტურ პიროვნებაზე
მიმართებით, მისგან მოხმობით და მასზე პასუხით ძალუძს არსებო-
ბა; მაგრამ ეს ძვეს იქ, სადაც ნუმინოზურია.

აზრთა მსვლელობებიდან, რომლებიც რელიგიურ გამოცდილებას ცნებისეულად განმარტავენ, შესაძლო იყო სხვებიც დაგვესახელებინა. მათგან გვსურს ერთი გამოვყოთ, რომელშიც სხვადასხვაგვარი მოტივები ერთმანეთში გადადიან. მისი ფორმულირება წარმოადგენს ერთგვარ სიძნელეს, რადგან გამოცდილებები, რომლებიც ამ დროს უნდა აღვიქვათ, უფაქიზესი სახეობის არიან. მაგრამ როგორც ჩანს ისინი რელიგიურ ქცევაში განსაკუთრებით შინაგანი ურთიერთობის და მიმართვის აქტებში არსებით როლს თამაშობენ; ამგვარად, შევეცდებით მის ფორმულირებას, და, სახელდობრ, შემდეგნაირი ვზით.

რასაც „ბუნება“ ჰქვია, შედგება საგნებისა და პროცესების, ნივთიერებათა და ენერგიების, ურთიერთობათა და კანონებისაგან. ეს მოცემულობები არიან უპიროვნო; ისინი შეიძლება აღინიშნონ, მაგრამ დასახელებით ვერ დავასახელებთ. ფაქტის წინაშე გამოცდილი გრძნობს თავისებურ უხერხულობას: მან არ იცის, თუ მათ მიმართ ექსისტენციალურად როგორ უნდა მოიქცეს. როგორც ჩანს, არსებობს ორი შესაძლებლობა.

პირველის მიხედვით იგი გაბედულად აყენებს საგნებს „ეს“ დამოკიდებულებაში; მაშასადამე, ის არსებული, რომელიც არ სახელდება და მხოლოდ აღინიშნება. მას იმ პატივისცემაზე, რომელიც სახელით გამოითქმება, არავითარი პრეტენზია გააჩნია. მას არ ერგება არც ღირსება და არც საკუთარი მიზანდასახულება; პირიქით, არა აზრსაწინააღმდეგოდ, იგი შეიძლება გამოყენებულ იქნას საშუალებად მიზნებისათვის. ეს შეიძლება იმ უყურადღებობამდე გაგრძელდეს, რომელიც ტექნიკურ დამოკიდებულებას ახასიათებს, სანამ მას თავისი ეთოსი ჯერ არ უპოვნია, არამედ თავს მხოლოდ მიზნობრივ-ურთიერთობისათვის გრძნობს დაეალებულად. შედეგი არის მხოლოდ ბარბაროსობა, რომლის დანახვა ისტორიულად ტექნიკური განვითარების პირველ ფაზაში შეიძლება

მაგრამ ასევე ცალკეულის ცხოვრებაში იჩენს თავს, როგორც კი იგი იმის შეგნებას კარგავს, რომ საგნებს გააჩნიათ ქმნილებისეუ-

ლი ხასიათი. უ-სახელო საგნისადმი ამ უყურადღებობას თავისი ანტივალენტობა გააჩნია: სახელდობრ, გრძნობა უცხოობისა, თვით შემზარავობისა, როგორც ეს ფსიქოპათოლოგიურ მდგომაროებებში იჭრება და თანამედროვე ლიტერატურის და სახვით ხელოვნების ზოგიერთ ქმნილებებში აშკარა ხდება.

სხვა შესაძლებლობა არის ანიმიზტური ან მითური. მასში ადამიანი პერსონიფიცირებას უკეთებს საგნებს და ბუნების ძალებს. მათ იგი უყურებს როგორც არსებებს ან ნახვევარარსებებს, რომელთაც ინიციატივა გააჩნიათ და ითხოვენ თაყვანისცემას. წინწასულ რაციონალურობასთან ერთად ქრება ეს დამოკიდებულება საყოველთაო ცხოვრებიდან. მაგრამ იგი კვლავ მოიპოვება ბავშვის ფსიქოლოგიაში, ხელოვნებაში, სიზმარში და ნევროზის სიმპტომებში.

ქცევის ეს ორივე ფორმა მოქმედებას წყვეტს იმ სიძნელის წინაშე, რომელიც ბუნების ყოფიერების ხასიათიდან იზრდება. მაგრამ აქ შეიძლება ის გამოცდილება ჩაერთოს, რომელშიაც რელიგიური ადამიანი გებულობს, რომ საგნებში და ბუნების პროცესებში შეიძლება ღმერთს მიმართო. იგი არის ყოველი საგნიდან და ბუნების ყოველი ხდომილებიდან დასახელებადი - შესაბამისად იმ გზით, რომელსაც ეს საგანი გვიჩვენებს. გამოცდილება, პირველ ყოვლისა, გამოხატულებას პოულობს რელიგიურ პოეზიაში; გავიხსენოთ ფსალმუნი, რომლებშიაც საგნები ინტენსიურობას განიცდიან, რომლებიდანაც ღმერთი, მაგრამ ასევე პირუკუ, ადამიანი ღმერთს ესაუბრება. აქ ადამიანი განიცდის მას, როგორც „საერთოდ - დასახელებადს“. ვინც ღვთისმოსაობაში უბრალოდ „შენს“ ამბობს, ამით იგი მას ასახელებს. ასევე ასახელებს მას ის, ვინც ამბობს: „შენ, რომელიც ამ საგანს არსსა და ყოფიერებას ანიჭებ“. ამგვარად არ გახლავთ მართლოდენ უაზრობა, არამედ ნიშანია დავიწყებული ჭეშმარიტებისა, თუკი ადამიანი განცვიფრებისა ან მღელვარების წამებში ამბობს: „ღმერთო, როგორი ლამაზია!“ ან: „ღმერთო, რა საშინელია!“

აგრეთვე აქაც ერთად მიდიან რაციონალური მოთხოვნა (რომ სამყაროზე უნდა გავწიოთ პასუხისმგებლობა, რადგან თავად იგი

ამის შემძლე არ არის) და რელიგიური გამოცდილება (ღვთაებრივი დასწრება ყველა საგანში) და ინტერპრეტირებას უკეთებენ ერთმანეთს.

ამ აზრთა მსვლელობის მონათესავეა - ისე ღრმად მონათესავე, რომ ხშირად იგი მას ერწყმის, შემდეგი: ადამიანი საგნებთან საქმიანობს. იგი მათ შეიმეცნებს; მათი მეშვეობით იგი აღწევს წარმატებას ან განიცდის საშიშროებას; ხდის მათ შინაარსად პროფესიული ან შემოქმედებითი საშუაოსი. მათ იგი მიჰყავთ სხვადასხვაგვარ განცდასთან და იქცევიან მისთვის საბედისწერო მასალად. მაგრამ ყველაფერში იგრძნობა კითხვა: როგორ არიან ეს საგნები აქ? რა უფლებით? ვისი პასუხისმგებლობით? აშკარაა, რომ ისინი არ არსებობენ საკუთარი უფლებით. ისინი პასუხისმგებელნი არ არიან საკუთარ თავზე. მაშინ ისინი მხოლოდ ფაქტიურად, როგორც „შემთხვევითობები“ არიან აქ? ახალმა დრომ ამ კითხვას ბუნების ცნებით უპასუხა. მისი მიხედვით იგია, რომელიც აღნიშნულ მოვლენას აღმოაცენებს, აწესრიგებს და თავდებად უდგება. მაგრამ ესენი მოჩვენებითი ცნებებია, რადგან „ბუნებას“ ამდგვარი რამეები არ ძალუძს. მის წინაშე, როგორც მთლიანობის, აღიძვრის იგივე კითხვა, როგორც ცალკეული საგნის წინაშე.

ამ კითხვას ასევე შეუძლია რელიგიურ გამოცდილებასთან მიგვიყვანოს. მასში ადამიანი გაიგებს, რომ ღმერთია ის, ვინც სამყაროზე პასუხისმგებელია. იგი თავმდება იმისა, რომ იგი არის; რომ იგი არის ასეთი, როგორც არის, და რომ იგი, როგორც ასეთი, კეთილია. ასევე შეიძლება მას ეკითხოთ, რატომ არის ხლომილება ასეთი ან სხვაგვარი და ისე, როგორც ის ხდება, რატომ არის აზრითაღსავე. კითხვა ჩნდება მძიმე ბედისწერის მოძალეობაში ან განსაკუთრებული ხვედრის განცდაში. იგი შეიძლება ნამდვილი პასუხის გარეშე დარჩეს და რაციონალური მოსაზრებებით დაკმაყოფილდეს. ეს რომ ხშირად ასე ხდება არის საფუძველი იმისა, თუ რატომ გვეჩვენება ყოფიერება გაუგებრად, თვით მტრულად. მაგრამ მან შეიძლება აგრეთვე ისეთი პასუხი მიიღოს, რომელიც გვაგებინებს, რომ საგნისა და ხლომილების უკან ისეთი

ინსტანცია იმყოფება, რომელიც მათ განაგებს და ატარებს. ძველ აღთქმაში არის მთელი წიგნი, რომელიც ამ კითხვას გამოხატულებას აძლევს, წიგნი იობისა: მეგობართა გონებას, ბედისაგან გასრესილის კითხვებზე პასუხი არ გააჩნია; ამდაგვარი მიიღება მხოლოდ, როდესაც ბედისწერის გადაწყვეტილებების უკან ღვთის წმიდა სინამდვილე აღიმართება.

გამოცხადებიდან უწყებულ ღვთის სამსჯავროს ცალკეულზე და მის სიცოცხლეზე, ასევე ისტორიაზე, გავიგებთ სწორად, თუკი მასში დავინახაუთ ადგილს, სადაც ადამიანი კითხვას, თუ რატომ დაემართა მას ის, რაც დაემართა, სამართლიანად დასვამს და პასუხს მიიღებს. მაშინ ღმერთი - თუკი ნებადართულია ასე საუბარი - ადამიანს გააგებინებს, თუ რატომ შექმნა მან სამყარო ასე, როგორც იგი არის, და რატომ ატარა ისინი გზაზე, რომელზედაც ისინი ვიდოდნენ.

შესაძლოა ამ აზრისა ვიყოთ, კითხვის ეს ფორმები ღვთის შესახებ, ისევე როგორც მის მიმართ გამოცდილების საფუძველზე მოპოვებული პასუხები, უკვე შედიან იმათში, რომლებიც ადრე განვიხილეთ: ასე, მაგალითად, იმ აზრში, რომ ღმერთი არის პიროვნება, რომელმაც ადამიანი შექმნა ექსისტენციალურ საუბარში თავის თავთან. ეს იქნებოდა მართალი, მაგრამ მაინც მხოლოდ აბსტრაქტული გაგებით. სინამდვილეში დასახელებული კითხვები ისე, როგორც ისინი აქ არიან ფორმულირებულნი, განსაკუთრებულ როლს თამაშობენ რელიგიურ ცხოვრებაში. მათი მეშვეობით საგანთა არანამდვილობაში ადამიანი ეძებს სინამდვილეს; მათ მართოდენ ფაქტობრიობაში გამართლებას.

8

ზემოთ წარმოდგენილი საშუალებები, რათა რელიგიურ გამოცდილებას რაციონალური გამოხატულება მისცენ, ყველანი ამოდიან ერთი და იმავე ფაქტიდან: რომ ადამიანი და სამყარო სასრულნი არიან; ამიტომაც არ ძალუძთ, მათი აზრი, ისევე როგორც მათი სინამდვილე თავად მათგან დაასაბუთონ.

ახალი დრო დიდად ეცადა, ეს შეუძლებლობა რომ გადაელა-
ხა და ეჩვენებინა, რომ სასრულობა სავსებით უნარიანია თავისი
თავის ტარებისა. გრძნობის თავისებური მოტრიალებით. მას
სურდა სწორედ ამ სასრულობაში არა მხოლოდ საკმარისი, არა-
მედ აზრსავე ბაზისის პონა მისი არსებობისათვის. ფრიდრიხ
ნიცშეს აზროვნება, მაგალითად, დაგვირგვინებს პოულობს იმ
თეზაში, რომ თუკი ადამიანი ამ სასრულობას ერთადერთ სინამდ-
ვილედ აღიარებს და თავის სიცოცხლეს მისკენ გარისკავს, მაშინ
იგი გაიღება და ნამდვილ ზეკაცს აღმოაცენებს, რომელსაც უნარი
შესწევს ნამდვილი, სრულყოფილი სამყაროს შექმნისა. მაგრამ ეს
თეზა როგორც აზრი არაჭეშმარიტია და როგორც ქმედება შეუძ-
ლებელი. ადამიანის არსებობა არ შეიძლება ეფუძნებოდეს მხო-
ლოდ სასრულ-შემთხვევითს. მისი სიცოცხლის ეკონომია საჭი-
როებს აბსოლუტურის ელემენტს როგორც ნორმას, ღირებულებას
და გარანტიას. თუ იგი გაქრება, მაშინ ეს ცხოვრება გახდება
მოუსვენარი, არასაიმედო, ვალდებულების გარეშე, და ადამიანი,
როგორც საბოლოო ერზაცს, ძალას, სახელმწიფოებრივ ტოტალი-
ტარიზმს ხელში ჩაუვარდება.

კითხვაზე, თუ ცალკეული აზრთა-მსვლელობები კონკრეტულ
რელიგიურ ცხოვრებაში თავიანთ ვარგისიანობას როგორ ადასტუ-
რებენ, უნდა ითქვას, რომ აქ საქმე გვაქვს სულიერ არჩევითობას-
თან, რომლის მიხედვითაც სხვადასხვაგვარი დამახასიათებელი
სტრუქტურები შესაბამისად ამას თუ იმას განსაკუთრებით დამა-
ჯერებლად შეიგრძნობენ. მაგრამ ზოგადად არ იქნება ერთი აზრ-
თამსვლელობა, რომელიც დამაჯერებლობას ატარებს, არამედ შესა-
ბამისად მრავალი მონაწილეობს მასში. ასე პოულობს ლოგიკუ-
რად „უკან“ მიმართული კითხვა წარმოშობის შესახებ თავად თა-
ვის ექოს, რაც ნიშნავს „წინ“ მიმართულ კითხვას მიზნის თაო-
ბაზე. კითხვა ჭეშმარიტების ძალაში ყოფნის საფუძველის შესახებ
მხოლოდ მეთოდურად არის დაცილებული მსგავსი კითხვისაგან
სიკეთის პასუხისმგებლობის საფუძველის თაობაზე; სინამდვილეში
ისინი ერთად გამოდიან. ალბათ, თვით ისიც უნდა ითქვას, რომ ყო-

ველთვის აზრთამსვლელობების მთლიანი კავშირია, რომელიც რელიგიურ გამოცდილებას განმარტავს.

მაგრამ რაც ამ აზრთამსვლელობათა დამარმწუნებელ-ძალას შეეხება, იგი აქ საჭიროებს განსხვავებას სახელდობრ, კითხვა: არიან ისინი ობიექტურად, როგორც ლოგიკური აზრთამომდრობა სწორი? უნდა განვასხვავოთ მეორე კითხვისაგან: ცოცხლად გვარწმუნებენ ისინი თუ არა და რა გარემოებებში? რაც ნიშნავს, რომ ადამიანი, რომელიც მათ აღასრულებს, შეჰყავთ თუ არა მათ იგი ღმერთთან ჭეშმარიტ რელიგიურ დამოკიდებულებაში.

პირველის მიმართ უნდა ითქვას: თუკი არავითარი ფილოსოფიური წინასწარმეტყველებები ჯებირად არ აღიმართებიან; მეორე მხრივ, სულიერი მდგომარეობა თუ არ არის დაღლილი, სკეპტიკური ან რელატივისტური, მაშინ აზრთამსვლელობას თანმხმადეკრულად მიჰყავს ყოფიერების სასრულობის შემეცნებიდან იმ გაგებამდე, რომ უნდა არსებობდეს აბსოლუტი, რომელიც ამ ყოფიერებას აფუძნებს.

უფრო ძნელად საპასუხოა მეორე კითხვა: სახელდობრ, მიჰყავს თუ არა აზრთამსვლელობას ადამიანი ღმერთთან ისე, რომ დასასრულს არა მხოლოდ ლოგიკურად დასათანხმებელი მსჯელობა, არამედ რელიგიური რწმენაა. რწმენა, რომლიდანაც რელიგიური არსებობა შეიძლება ამოიზარდოს, რომელიც აისახება თაყვანისცემასა, ნდობასა და მორჩილებაში, შინაგანი ურთიერთობის აქტებში, ლოცვაში, კულტში. მეცხრამეტე საუკუნის მეორე ნახევარში და მეოცის დასაწყისში მიმდინარე ძალზე ცხოველი დისკუსია ღვთის არსებობის მტკიცებების მნიშვნელობაზე, როგორც კრიტიკოსთა, ისე დამცველთა მხრიდან იმით იყო ნაკლულევეანი, რომ ორივე საკითხს ხშირად ერთმანეთში ურევდნენ. სავსებით შესაძლებელია, რომ ვინმეს ლოგიკური აზრთამსვლელობა ესმოდეს, მის წინააღმდეგ არავითარი შეპასუხება აღარ გამოთქვას, იგი თვით დამაჯერებლად მიაჩნდეს, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, შედეგს ყურადღება აღარ მიაქციოს და რელიგიურ ურთიერთობამდე არ მივიდეს. თუ აზრთა მსვლელობას არა მხოლოდ ლოგიკური სიცხადე, არამედ პიროვნული დარწმუნების ძალაც უნდა გააჩნდეს, მაშინ გარდა

ყოფიერების სასრულობაში გარკვევისა უნდა მოცემული იყოს ჭეშმარიტი რელიგიური გამოცდილება, რომელსაც მოაზროვნე ყოფიერების რელიგიური სინამდვილის რომელიმე ადგილას ცოცხლად განჭვრეტს. მაგრამ ამით სრულიადაც არ არის ნათქვამი, რომ ღვთისაკენ წამყვანი აზრთამსვლელობა მხოლოდ იმისთვის არის ძალაში, ვისაც უკვე მისი სწამს, არამედ რომ მათ, როგორც ყოველ აზრთამსვლელობას, შესაბამისი ფაქტების გამოცდილება განეკუთვნება; „მოცემული“, რომლიდანაც იწყება აზრთა რიგი, და რომლიდანაც იგი თავისი მიმართულებით წარიმართება.

გამოცდილების მეშვეობით აღქმული საქმის ვითარება აქ თავისებური ხასიათისაა. პირველ ყოვლისა, იგი იმ ფაქტში მდგომარეობს, რომ სამყაროს გაგება არ შეიძლება თავად მისგან, პირიქით, ის სხვაზე მიუთითებს, რომლიდანაც იგი თავის დასრულებულ აზრს ღებულობს. სხვაგვარი გამოთქმით: ფაქტში, რომ სამყარო ნაწილობრივი მომენტია და აღმქმელს მოუწოდებს, ის იპოვოს, მხოლოდ რის გამოც იგი აზრის სისავსეს იძენს, მაგრამ ეს მოწოდება რომ დაკმაყოფილდეს, საჭირო ხდება სხვაგვარი წამოწყება ვიდრე იქ, სადაც სამყაროს შიგნით ფორმის ერთი ფრაგმენტისათვის დანარჩენი იძებნება, რადგან „სამყაროს“ აქვს მიდრეკილება, გრძობას, როგორც „მთლიანობა“ თავს მოეხეოს. მაშასადამე, საჭირო ხდება სტიმული და დახმარება, რათა სამყარო დაინახოთ, როგორც ფრაგმენტული და მისი მთლიანობის ძებნაში, გადალაზვა შეეძლოს. სწორედ ამას აღწევს ნუმინოზურ-სხვის გამოცდილება. იგი ნათელიყოფს, რა სახეობის უნდა იყოს ის, რაც იძებნება, რა გზით უნდა ვპოვოთ ის, და ასე შეძლეგ.¹ მხოლოდ რელიგიური გამოცდილება უწყობს ხელს, რათა „მტკიცებულება“ ამუშავდეს და მიმართულება დაინახოს, რომლისკენაც უნდა წარიმართოს.

1. ბუნებრივია, უფრო რთული გახდება პრობლემა, თუკი, როგორც ზემოთ იქნა ნაჩვენები, აღიბერება ეჭვი, რომ ეს სხვა ნამდვილად „სხვას“ წარმოადგენს? რომ იგი კვლავ „სამყარო“ ზომ არ არის, ამგვარად, უუნარო, მოსაძებნი ნამდვილ-მთლიანობა აღადგინოს? ეს სიძნელე განეკუთვნება იმას, რაც ზემოთ რელიგიური გამოცდილების საეჭვობაზე ითქვა.

რაც ზემოთ ითქვა მნიშვნელობაზე, რომელიც რელიგიურ გამოცდილებას გააჩნია ღმერთზე მიმართული აზრთამსვლელობათა დამარწმუნებელი ძალისათვის, ჩვენს აწმყოში იქცა გადაუდებელ საჭიროებად. სახელდობრ, იმის უარყოფა არ შეიძლება, რომ თანამედროვე ადამიანის გრძნობისუნარიანობა იკლებს. თუმცა იგი სულ უფრო მრავალრიცხოვან საგნებს აღიქვამს და ეწვევა მათ გადაშეშვებას; სულ უფრო მეტ ადამიანებს ხვდება და მათთან ურთიერთობას ამყარებს. ამგვარად მოედინება სულ უფრო გაზრდილი სამყაროს მასალა მის ცხოვრებაში, ისევე, როგორც იგი სულ უფრო სრულყოფილ დამოკიდებულებას აღწევს სამყაროსთან, როგორც მთლიანობასთან. მაგრამ საშუალება რითაც იგი ყოველივე ამას განიცდის, კარგავს ინტენსივობას; მისი რეალობის შეგრძნება თხელდება; მისი გრძნობა არსებათა ფორმების აზრობრივი ძალისათვის სუსტდება. ამით არ იგულისხმება, რომ იგი, იმათ მიმართ, რომლებსაც ხვდება, ნაკლებ „ინტერესს“ იჩენს; პირიქით, დაინტერესებულობა ქმნის არსებით ხასიათს მისი ურთიერთობისას სამყაროსთან. მაგრამ პირუკუ დამოკიდებულებაში იმყოფება ნამდვილი სულიერ-მშენივნიერი მონაწილეობა საგნის მიმართ. რაც უფრო მიდის მასთან, რაც უფრო ინტერესდება იგი, მით უფრო ნაკლებად დებულობს მას სერიოზულად, მით უფრო ჩქარა ივიწყებს მას.

გრძნობის გაცივება იწვევს უნარის კლებას, რითაც შეიგრძნობა ღირებულებები და მათი იერარქიები, როგორც ასეთნი. ეს, პირველ ყოვლისა, ეხება ექსისტენციალურ ღირებულებებს; ყოფიერების აზრს მის მრავალგვარობაში; უმაღლესობას და სავალდებულო ნორმას; ყოველივე იმას, რაც პიროვნების ერთადერთობას და ხელშეუხებლობას, რაც თავისუფლებას, ღირსებას და სიმორცხვეს ეხება. ვისაც სურვილი აქვს დანახვისა და აწმყოში ჩაიხვადეს, მან უწყის, რომ ამისაგან გამოცდილება გამუდმებით კარგავს ძალასა და სიცხადეს. სუსტდება აგრეთვე მზერა საგნების სიმბოლური ხასიათის აღმოჩენისათვის; ფენომენის შრეების მნიშვნელობისათვის; იმ მინიშნებებისათვის რომელთაც უშუალო ემპირიულის მიღმა გავყავართ.

ჩვენი საკითხისათვის მნიშვნელოვანია, პირველ ყოვლისა, ზემოთ ხშირად ნახსენები ფაქტი, რომ ყოფიერებაში აგრეთვე გრძნობა ნუმინოზური ელემენტისათვის სულ უფრო ჩლუნგდება. მაგრამ შევამოწმებთ თუ არა ღირებულებათა ზემოქმედების საშუალებებს საერთოდ, მაშინ გამოჩნდება, რომ უნარი საგნებისა და ხლომილებებისა შემხვედრ ადამიანზე შთაბეჭდილება მოახდინონ, საბოლოოდ სწორედ აქ არის დაფუძნებული. რასაც იგი განცვიფრებაში, სერიოზულად აღქმაში, აღტაცებაში მოჰყავს, არის ეს ელემენტი. რაც უფრო უკან დავიხვეთ ისტორიაში, მით უფრო მცირდება მასა ნანახი და ნახმარი საგნებისა, მაგრამ უფრო ინტენსიურია შთაბეჭდილება, რომელსაც ისინი ახდენენ - და ეს იმიტომ, რომ მათი ნუმინოზური ვალენტობა იზრდება. გამოცდილება ამ ვალენტობისა არის ის, რაც ადრეულ აზრებს სამყაროს შესახებ მათ აზრობრივ სიღრმეს ანიჭებს; იგი არის აგრეთვე, რომელიც თავს იჩენს ენის ფსკერზე, სიტყვების ფესვებში და თუ გამოთქმა არ იქნება ძალზე ძლიერი - მათ წმიდად ხდის. მაგრამ მათი ინტენსივობა გამუდმებით იკლებს. შთაბეჭდილება, რომლებსაც საგნები ახდენენ, ხდება სულ უფრო „საერო“, შეთხელებულნი სინამდვილის მიმართ და ღარიბნი მნიშვნელობის მხრივ. ადამიანმა სულ უფრო მეტი უწყის ბუნებაზე და ისტორიაზე, მაგრამ იმავე ზომით კარგავს ცოცხალ კონტაქტს არსებულთან. მისი ენა საქმიანად თუმცა უფრო ზუსტი ხდება, მაგრამ ამასთანავე უფრო აბსტრაქტული და მწირი სამყაროს შინაარსით. იგი კარგავს კავშირს წმიდა ფესვებთან და იქცევა მიზნობრივად განსაზღვრულ გაგებინების საშუალებად.

მიზეზი ამ პროცესისათვის, პირველ ყოვლისა, არიან ადამიანურ ცხოვრებაში ძალამოპოვებული დიდი რიცხვები: რაც უფრო ხშირად მყარდება გამოცდილება და რაც უფრო ხშირად გამოითქმება, მით უფრო ზედაპირული ხდება მისი შინაარსი და მით უფრო ზერელე განცდა. რაც უფრო ხშირად იცვლებიან შთაბეჭდილებები, მით უფრო ზედაპირულნი უნდა დარჩნენ ისინი. იმავე მიმართულებით მოქმედებს რაციონალიზება და მექანიზირება. ისინი

ნი ყველაფერს აქცევენ სქემაში და სერიაში, აჩქარებენ სიცოცხლის პროცესების მდინარებას და ამცირებენ შესაძლებლობას, რათა ხდომილებამ მარტოოდენ დაფიქსირების გარდა ნამდვილ გამოცდილებას მიაღწიოს. გრძნობის სიძლიერე და სიღრმე პირუკუ დამოკიდებულებაშია იმ მასასთან, რაც მოცემულობაში გვეძლევა და იმ სინაღვილესთან, როგორც ეს ხდება. დღეს სულ უფრო მნიშვნელოვანად გამხდარი „მასა“ სხვას არაფერს წარმოადგენს, თუ არა მრავალრიცხოვან გრძნობით ლატაკ და ამიტომ სხვა ადამიანების, და ასევე საგნების მიმართ უკონტაქტო ინდივიდუუმებს ისევე, როგორც მასობრივი კულტურა წარმოადგენს მრავალრიცხოვან საგნებსა და მოწყობილობებს, რომლებიც შინაგანი თანამონაწილეობით კი არ აღმოცენდებიან, არამედ გამოთვლით და მანქანურად არიან დამზადებულნი.

დამოკიდებულება, რასაკვირველია, საპირისპიროც არის. თუკი ყველაფერი შეცნობილი, დაუფლებული, პროდუცირებული და ორგანიზებული უნდა გახდეს, რაც წარმოადგენს აღმაავალი კულტურული საქმიანობის საგანს, მაშინ მისი ღრმად განცდა სავსებით არ იქნება შესაძლებელი. სულიერის შეთხელება და გაცივება წარმოადგენს პირდაპირ წინაპირობას საიმისოდ, რომ ასე დიდი მიღწევები შესაძლებელი გახდეს. ასევე, თავს გვეხვევა აზრი, რომ გაცივების მატების შეშვეობით სიცოცხლე ემზადება კატასტროფებისათვის, რომლებიც ამდაგვარი განვითარების მსვლელობისას უნდა აღმოცენდნენ. აქ მყარდება გაცვლითი დამოკიდებულება, რომელშიაც შესაბამისად ერთი ელემენტი მეორეს იწვევს და ითხოვს.

ყოველივე ამას მიეყვართ კითხვასთან, თუ ასეთი ფსიქოლოგიური პირობების დროს რა თვალსაზრისი უნდა ვიქონიოთ იმათ მიმართ, რომლებზედაც ჩვენი პიროვნული არსებობა განისვენებს: ნამდვილი ურთიერთობა პიროვნებასა და პიროვნებას შორის, სავალდებულო დადასტურება სახელმწიფოს უმაღლესობისა, შეგნება ადამიანის ხელშეუხებლობის შესახებ და ასე შემდეგ. ჩვენი კონტექსტისათვის: სამყაროში, სადაც სულ უფრო სუსტი ხდება

ნუმინოზური გამოცდილება, ღვთის მიმართ როგორ უნდა გაიღვიძოს ნამდვილმა მოთხოვნებამ, ჩამოყალიბდეს რელიგიური რწმენა, როგორ არის შესაძლებელი მასთან ცოცხალი ურთიერთობის განვითარება? საკითხი, მისი გადაუდებელობის მხრივ, ჯერ კიდევ არ არის დანახული. როგორც წესი, მსჯელობენ მორალის პოზიციიდან და საუბრობენ ურწმუნობაზე და სეკულარიზაციაზე; ან რაციონალისტურად, და საუბრობენ სწავლების ნაკლულე-ვანობაზე, მაშინ, როდესაც, მიზეზები გაცილებით ელემენტარული-ბი არიან.

მაგრამ გამოცხადება გემოძვრავს, რომ ადამიანმა ხსნისაკენ გზა ყოველთვის, მაშასადამე, აგრეთვე დღესაც შეუძლია ჰპოვოს. ზოგჯერ გამოთქმული მოსაზრება, რომ აწმყო ცხოვრობს ობიექტურად ღვთისაგან მიტოვებულობაში, რომ ღმერთმა მას ზურგი აქცია, შესაძლოა ჰიოლდერლინის მისტიკას შეეფერებოდეს; მორწმუნე ადამიანისათვის ეს აკრძალულია. ჩვენი კითხვა შეიძლება მხოლოდ ასე უღერდეს: როგორი უნდა იყოს ღვთისშემეცნება, რომელიც დღეს არის შესაძლებელი? უფრო მკვეთრად: როგორია ღვთის ის შემეცნება და მისი დადასტურება, რომელიც ჩვენ დროს ევალება და მხოლოდ მისგან არის მისი რეალიზება შესაძლებელი? როგორ ძალუძს დღეს მაცხოვრებელ ადამიანს ნამდვილ რელიგიურ გამოცდილებას მიაღწიოს? და როგორ უნდა გაიკვალონ შესაძლო გამოცდილებიდან აზროვნების საშუალებებმა ღვთისაკენ გზა? როგორც ჩანს, ეს კითხვები თითქოს ჯერ კიდევ არარეალისტურად, მაგრამ არც საკმარისი გაბედულებით არიან აღქმულნი.

შესაძლებელია აგრეთვე, რომ აზროვნების მსვლელობა იყოს ნათელი, რელიგიური გამოცდილება მოპოვებული, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ნაბიჯი არ გადაიდგას პიროვნულ რწმენაში, არ განხორციელდეს დაკავშირება ჭეშმარიტ ღმერთთან და ეს ყოველივე იმის გამო, რადგან შინაგანი დაბრკოლებები ხერგავენ გზას. ასე მაგალითად, შესაძლოა მოაზროვნესათვის ცხადი გახდეს, თუკი იგი ამ ნაბიჯს გადადგამს, მან გარკვეული ეთიკური მოთხოვნები უნდა შეასრულოს. თუკი ეს მას არ სურს, მაშინ ყველაფერი ცაში

გამოკიდებული რჩება თუკი შინაგანი წინააღმდეგობა დროთა განმავლობაში უკვე მოპოვებულ გაგებას თავად არ გააბუნდოვანებს და მთლიანი სიტუაცია ნეგატიურისაკენ არ მიტრიალდება. ღაბრკოლებები შეიძლება ასევე ფსიქოლოგიური სახეობისა იყვნენ; მაგალითად ისე, რომ ინდივიდუალური განვითარების მსვლელობიდან, ადამიანური გამოცდილებებიდან, საპირისპიროდ მოქმედი კონვენციებიდან ქმედითი ხდება შიში, ანდა მკვირვდება სულიერი უარყოფა, რომელსაც იგი გვერდს ვერ უვლის. ყოველივე ეს კიდევ ერთხელ გვაიძულებს, ხაზი გავუსვათ განსხვავებას, რომელიც არსებობს, ერთი მხრივ, ინტელექტუალურ გაგებასა და, მეორე მხრივ, ცოცხალი რწმენის აღმოცენებას შორის. მეორე მომენტს პრობლემაში ყოველივე ის შეაქვს, რაც შეადგენს პიროვნულ სტრუქტურას, ადამიანთაშორის დამოკიდებულებებს და ასე შემდეგ.

სხვა მხრივ აზრთა ლოგიკური მსვლელობა შეიძლება იყოს ისე ნათელი, შეგნება მისი სისწორისა ისე ცხადი, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ყოველთვის რჩება საბოლოო აზრობრივ „მაშასადამესა“ და პიროვნულ გადაწყვეტილებას შორის უფსკრული. ეს უკანასკნელი ყოველთვის შეიცავს რისკის ელემენტს, რომელიც არავითარი ლოგიკით არ გაუქმდება. მან უნდა გადალასოს ანტინომია, რომელიც მდგომარეობს სასრულსა და აბსოლუტს შორის. ეს, ერთი მხრივ, ნიშნავს ადამიანის გაწესებას ღმერთზე და მისდამი შინაგან მოთხოვნილებას; ყოველივე იმას, რასაც ავგუსტინე გულისხმობს, როდესაც იგი გულის მოუსვენრობაზე ლაპარაკობს, რომელსაც ღმერთისაკენ მივყავართ მეორე მხრივ, ვერ გასაუქმებელი განსხვავება ღმერთსა და სასრულ არსებას შორის. განსხვავება, რომელსაც ამის გარდა გაქცევისა და წინააღმდეგობის ყველა ფორმად გამკვირვება ძალუძს, რომელიც გამოცხადების შუქში მკაფიო ხდება, როგორც სიბრმავე და გულის აჯანყება. მოქცევის საბოლოო აღსრულება ამიტომ ნიშნავს გადაწყვეტილების მიღებას, რისკს, თვით „ნახტომს“.

1

გამოცდილებისა და გონების მუშაობის ერთმანეთში გადასვლიდან, რაზედაც ზევით გვქონდა საუბარი, აღმოცენდება მიხვედრა, ვარაუდი, დარწმუნება რაღაც უკანასკნელის, უმაღლესის შესახებ სამყაროს მიღმა. იგი ქმნის მათ „საიდან“ და „საით“; შესაძლო გაგებას ადამიანისათვის; ამოსავალ წერტილს მისდამი ზნობრივი მოთხოვნისა; მიზანს მისი სრულყოფის მოთხოვნისა; მის საბოლოო „შენ“ და საბოლოო მიმართვის ობიექტს ცნებები, რომლებიც განმარტავენ იმას, რასაც გამოცდილება აღიქვამს, როგორც წმიდა-სხვას, ისევე, როგორც ეს ცნებები ამ გამოცდილებიდან ღებულობენ სიცოცხლეს და შინაგან გარანტიას. ეს მიღებული არის „მეტე“, ვიდრე სამყარო, „სხვაგვარი“, ვიდრე იგი, მის „ზემოთ“, მის „შიგნით“. მაგრამ ეს არა მხოლოდ რაოდენობრივი ხარისხის მიხედვით, როგორც დიდი პატარასთან; აგრეთვე არც წყობის მიხედვით, როგორც მიზეზი შედეგთან; და განმეორებით არა მხოლოდ მეტაფიზიკური რანგის მიხედვით, როგორც პიროვნული საგნობრივთან არამედ ისე, როგორც წმიდა განსხვავდება სამყაროსეულისაგან; როგორც გამომხობელი, განმათავისუფლებელი, რელიგიურად აღსაქმელი და გარდამქმნელი იმისაგან, რაც სამყაროში აჯაჭვებს; როგორც განმსჯელი იმისაგან, ვისაც პასუხისმგებლობის ვალი აწევს. მაგრამ, მეორე მხრივ, ეს უკანასკნელი კვლავ მაინც სამყაროს მონათესავეა, რადგან იგი განაპირობებს მის სინამდვილეს, ასაბუთებს მის აზრობრივ შინაარსს, შეიცავს პასუხს მის კითხვებზე, აძლევს მის აზრობრივ მოძრაობას მიზანს, არის სინამდვილე მის არანამდვილობასთან. ამიტომაცაა შესაძლებელი, რომ იგი კვლავ სამყაროსაგან დასახელდეს.

ამგვარად ნაპოვნი განსაზღვრება წარმოადგენს ღვთის ცნების შუაგულს. იგი სასრული ყოფიერების პრობლემას წყვეტს ამ ყოფიერების დაყვანის მეშვეობით საკმაო საფუძველზე; მაგრამ რე-

ლიგიური გამოცდილება ამ საფუძველს აძლევს მის სპეციფიკურ შინაარსს და აზრთამოძრაობას მის უეჭველობას. მეორე მხრივ, ძირითადი შინაარსი ყოველი რელიგიური გამოცდილებისა დასახელებული აზრთა მსვლელობის მეშვეობით ხდება ლოგიკურად განმარტებული და სამყაროსთან ურთიერთობაში ჩაყენებული.

ღვთის ცნება აქედან დაწყებული კიდევ უფრო ფართოდ აიგება. აბსოლუტი წარმოადგენს იმ ინსტანციას, რომელიც სხვადასხვაგვარ ასპექტებსა და სფეროებს აფუძნებს და სწორედ ამის მეშვეობით თავისი არსის სისავსეს ააშქარავებს. იგი არის აბსოლუტი, რამდენადაც არსისა და სინამდვილის მიხედვით ყოველ არსებულს ქმნის, ინარჩუნებს და მის აზრში ამართლებს; ყოველ ქმნალობას და ხდომილებას მიზნისაკენ წარმართავს და მათ იქ ღებულობს; ჭეშმარიტებისა და სიკეთის ვარგისიანობას აფუძნებს და ხდომილებას მათკენ მიმართავს; წარმოადგენს აბსოლუტურ „მეს“ და ადამიანურ სასრულ „მეს“ „შენად“ წარუდგება.

მეორე მხრივ, იგი არის არსით წმიდა და ყოველივეს საპირისპიროდ, რასაც „სამყარო“ ჰქვია, არის „სხვა“, შემზღვეველი პირობა, იღუმალებითმოსილი. აგრეთვე ეს წმიდა განისაზღვრება შესაბამისად ყოფიერების სფეროზე, სადაც მყარდება რელიგიური გამოცდილება, ისევე, როგორც, ამ სფეროდან გამოყოფით, გამოცდილება განსაზღვრავს წმიდას, რომელსაც გვანიჭებს. ამით აბსოლუტის ცნება ფართოვდება წმიდა თავდაპირველ-საფუძველამდე და მიზნამდე; წმიდა ჭეშმარიტებამდე და სიკეთემდე; წმიდა პიროვნებამდე, რომელიც მოწიწებას მოითხოვს და მეგობრობას გვთავაზობს; რომელიც არის მარტოოდენ ახლობელი, თანამონაწილეობის მომნიჭებელი და აღმსრულებელი.

შემდგომ განვითარებას განიცდის ღვთის ცნება რიგი გამოთქმების მეშვეობით, რომლებიც მიიღებიან კითხვისაგან, თუ რა უნდა განეკუთვნებოდეს აბსოლუტურ არსებას, რათა მან ყოველი სასრულის დაფუძნება შეძლოს, მაგალითად: ბატონობა თავის თავში და ყოველი ყოფიერების წინაშე; გამომგონებლობა და ყოველად ძლიერება, როგორც წინა პირობა შემოქმედებისა. ცოდნა და

სიბრძნე, როგორც ასეთი, მიზანდასახულებებისა; ჭეშმარიტების არსი და თავდაპირველი შემეცნება, რომლებიც ჭეშმარიტების ღირებულების ვარგისიანობას, ზნეობრივი პოზიტიურობა და სიწმინდე, რომლებიც სიკეთის ნორმის ვარგისიანობას აფუძნებენ; პიროვნების სისავსე და ადამიანთა მიმართ მიტკევის თავისუფლება, რათა იგი ყოველი სასრული პიროვნებისათვის იყოს ნამდვილი „შენ“; სიწმინდე ინტენციისა და პასუხისმგებლობის ძალა, რათა სამყაროს აზრისა და სამართლიანობისათვის პასუხისმგებლობა შეძლოს. მეორე მხრივ, ყველა ის ურთიერთობები და განვითარებები, რომლებშიც გამოხატულებას პოულობს წმიდა-ყოფიერების აზრობრივი სიმდიდრე. მასში გამოცდილებისათვის ცხადდება სპეციფიკურ-რელიგიურ ღირებულებათა სისავსე, როგორცაა ამდლებულობა და ხელშეუხებლობა, უწყების-ძალა და ნეტარების სიძლიერე, სიშორე და იდუმალება, სიახლოვე და სანდობა და ასე შემდეგ.

აზრს ღვთის შესახებ, როგორც მთლიანობას, კერავითარი განსაზღვრება ვერ მოიცავს. ამდაგვარი შესაძლებელია მისი ცნებისეული-ბირთვისათვის, სახელდობრ აბსოლუტურობა და სიწმიდე პირველი განსხვავებით სასრულისაგან, მეორე საეროსაგან. როგორც კი ეს ბირთვი ყოფიერებასთან ურთიერთობაში შედის, ელემენტს ელემენტზე გასცემს თავისი არსიდან მისი მიმართულებით.

სიდიდე ამდაგვარი გზით თავისი თავის დამადასტურებელ ელემენტთა წინდაწინვე ვერ შემოიფარგლება. შესაძლებელია ითქვას, რომ ეს აგრეთვე შეუძლებელია ამდენი დაგროვილი ცდების გამო; ზოლო სავსებით შეუძლებელი ხდება მაშინ, თუკი ამოსავალ ველად გამოცდილებისა და აზრთამსვლელობისათვის მათ კიდევ ისტორია ემატება. იდეალური შემთხვევა იქნებოდა, თუკი ბუნებრივი აზრი ღმერთზე და მისი შინაარსის სისავსე ყოფიერების მთლიანობაზე გავრცელდებოდა; მაგრამ ამის განხორციელება შეუძლებელია. თუ რამდენად უახლოვდება მისი შესაბამისი ფორმა მიზანს, დამოკიდებულია ამოსავალი ველის სიფართოვეზე, ფენომენის ხედვის სიმახვილესა და დიფერენცირების უნარზე, რელიგი-

ური ორგანოს თავდაპირველობასა და მგრძნობიარობაზე. მისი მეშვეობით ხდება შესაძლებელი დიდი მრავალფეროვნება ღმერთზე წარმოდგენისა განსაკუთრებული წინაპირობების შესაბამისად, რომლებშიაც ხალხი ან დრო, აგრეთვე ცალკეული ან ცხოვრებისეული ასაკი მას იაზრებს.

იგი რომ შესაბამისად განსხვავებულ ხასიათს ღებულობს, ეს, თავდაპირველად, თავისთავად ცხადია. წყნარი, მშვიდობიანი ბუნების მქონე განიცდის და იაზრებს ღმერთს სხვაგვარად, ვიდრე მგზნებარე და მებრძოლი ბუნებისა; რაციონალურად განწყობილი სხვაგვარად, ვიდრე ის, რომლის სიმძიმის ცენტრი გრძნობაში ძვეს. ღმერთზე წარმოდგენა მომთაბარე ხალხისა განსხვავდება ქალაქის მოსახლეობისაგან; ადრეული კულტურისა გვიანდელის, რაციონალიზებულ და ტექნიზირებულისაგან და ასე შემდეგ. ეს მრავალფეროვნება აგრეთვე აზრითაღსავესეა, რადგან ადამიანი ილტვის იმისაკენ, რათა თავისი პიროვნული სიცოცხლით ღვთაებრივში ჰპოვოს სამშობლო.

როგორც კი გამოცხადება სავალდებულო ნორმას არ იძლევა, რის გამოც გამოცდილება, ისევე როგორც აზროვნება, თავისუფლად არიან მიშვებულნი, ისტორიულ და ფსიქოლოგიურ პირობებს ძალუძთ აგრეთვე ღვთისაზრის დაზიანება: მისი შეთხელება, ან გადაშეტება, ან დამახინჯება. ამასთან კავშირში შეიძლება პირდაპირ ღვთისაზრის პათოლოგიაზე ვისაუბროთ, და საკითხი ზღერის შესახებ ხდება გადაუდებელი, რომლებშიაც ეს ზეგავლენა თავს ესხმის ბირთვის, რაც ნიშნავს, რომ აბსოლუტურობასა და სიწმიდეს კითხვის ნიშნის ქვეშ აყენებს. ასე, მაგალითად, შეიძლება შემოიჭრან მომენტები, რომლებიც ზნეობრივ ნორმას ეწინააღმდეგებიან: როდესაც ღვთაება სასტიკად, ვერაგად, შურიანად ან სულაც მომსპობად წარმოიდგინება; როდესაც ღვთაება ცოცხალ სამყაროსთან ურთიერთობას ამყარებს, რომელიც მის ღირსებას კითხვის ნიშნის ქვეშ აყენებს და ასე შემდეგ.

თუ რამდენადაა შესაძლებელი ბუნებრივი რელიგიურობის კრიტიკა მარტო მისი თავიდან; რამდენად შეუძლია რელიგიური

ინტერნაციონალობის მხოლოდ გაწმენდას, ეთიკური სიცოცხლის გაღრმავებას, ღვთისაზრის რაციონალურ განმარტებას საამისო წინაპირობების შექმნა, ეს საკითხი ღიად უნდა დარჩეს. ყოველ შემთხვევაში, რელიგიის ისტორია გვიჩვენებს, რომ აგრეთვე უმაღლეს კულტურულ საფეხურზე მასში შევიდა ნეგატიური ელემენტები. ნამდვილი დამოუკიდებელი შემოწმება სპონტანური ღვთისაზრისა შესაძლებელია მხოლოდ გამოცხადებიდან.

2

კრიტიკა ბუნებრივი ღვთისაზრისა უფრო ღრმად ხორციელდება იმ კითხვის მეშვეობით, რომ საერთოდ შესაძლებელია თუ არა, ხატებითა და ცნებებით, რომლებიც მომდინარეობენ სასრულმიწიერის სივრციდან, აბსოლუტ-წმიდას მოცვა. მაგალითად, ერთი გამოთქმა ღვთის შესახებ გვამცნობს, რომ იგი არის ყოველადღიერი. მისი ელემენტები აღმოცენდებიან ბუნებრივი გამოცდილებებიდან, მაგალითად ისე, რომ დაუუშვათ გამომთქმელს ზეგავლენიანი პოსტი უკაივია, ქმედებათა გამოწვევა ძალუძს და ამასთანავე გებულობს, თუ რა არის ძალაუფლება. ახლა თუკი მან უნდა განსაზღვროს, ვინ არის იგი, რომელმაც არსებული შექმნა, ამას აკეთებს შემდეგი გამოთქმებით: ღმერთი არის ძლიერი; უფრო ძლიერი, ვიდრე ნებისმიერი სასრული არსება; იმდენად ძლიერი, რომ მას ყოველივე ძალუძს, თვით არარსებულის ყოფიერებაში მოხმობა, რაც ნიშნავს: ღმერთი არის ყოველადღიერი. ამის შემდეგ გამომთქმელმა შინაარსი თავისი ადამიანური ძალაუფლების გამოცდილებისა ყოველივე შეზღუდულებისაგან გაათავისუფლა და იგი იმ სიდიდეში ჩააყენა უფრო სწორედ თუ ვიტყვით, იგი იმდენად მაღლა დააყენა ყველა სიდიდეზე, რასაც აბსოლუტურობა მოითხოვს: ღმერთი არის აბსოლუტურად ძლიერი. მაგრამ შეიძლება სასრულიდან მოპოვებული ძლიერების ცნება საერთოდ გადატანილ იქნას აბსოლუტურ არსებაზე? არ არის ეს უაზრობა? რელიგიურად თუ ვიტყვით, მკრეხელობა?

იმწამსვე ხდება ნათელი, რომ გამომთქმელს სხვაგვარად მოქცევა არ ძალუძს. ამგვარად დგას იგი გადაწყვეტილების წინაშე, რომ ან აზრობრივი კეთილსინდისიერებიდან, ან რელიგიური მოწიწების გამო გაჩუმდეს; და არა მხოლოდ გარეგნულად, არამედ აგრეთვე შინაგანად გაჩუმდეს; არა მხოლოდ გარეშე სიტყვაზე, არამედ აგრეთვე შინაგანზე და ამით საერთოდ აზროვნებაზე თქვას უარი ან ისეთი ფორმა იპოვოს, რომ ნოეტურად აზრსაც და რელიგიურად ღირსეული გზით სასრული მოცემულობების გამოყენება შეძლოს აბსოლუტურზე გამოსათქმელად. სხვადასხვაგვარი ამოსავალი წერტილებიდან ითქვა, რომ ეს უკანასკნელი არ არის შესაძლებელი. ვინც ასე მსჯელობს, დასკვნები არ გამოაქვს. ისინი სრულიადაც არ ჩუმდებიან ღმერთზე, რადგან უარყოფაც გამოთქმას წარმოადგენს. წინადადება, რომ შეუძლებელია ღმერთს ვუწოდოთ ყოვლადძლიერი, რადგან ძლიერების ცნება მომდინარეობს ბუნებრივი გამოცდილებიდან, ყოველ სიტყვაში ხმარობს ამ უკანასკნელიდან მოპოვებულ ცნებებს საერთოდ თვით იმ გამოთქმამდის, რომ რაღაც არის შეუძლებელი; რადგან შესაძლებლობაზე და შეუძლებლობაზე ჩვენ ვუწყით აგრეთვე მხოლოდ სასრულის სფეროდან. მაგრამ ჩაყვებით თუ არა უარყოფას მის გამომწვევ მიზეზამდე, დასკვნა გამოგვაქვს, რომ მას უმეტესწილად თავად მისთვის შესაძლოა არ გაცნობიერებულს ფსიქოლოგიური მოტივი უღევს საფუძვლად. და, სახელდობრ, მიმართულია იგი ბიბლიური გამოცხადებისა და მისგან განსაზღვრული ბუნებრივი თეოლოგიის წინააღმდეგ.

გამოთქმა: „ღმერთი არის ყოვლადძლიერი“, პირველ ყოვლისა, იყენებს გამოცდილების შინაარსს „ძლიერებას“, მოპოვებულს იმისაგან, რომ გამომთქმელმა განიცადა, თუ უცხო ნება მისი საკუთარი ნების ენერგიულ გამოთქმას როგორ დაემორჩილა. ამას იმწამსვე ემატება გამოცდილების სხვა შინაარსი, რომ ეს ძლიერება შემოსაზღვრულია, რომელიც მოიპოვება იმისაგან, რომ საკუთარი ნება ყოველთვის მხოლოდ განსაზღვრულ წერტილამდეა ქმედითი. ამას საბოლოოდ ემატება ყოფიერების ელემენტი, რომე-

ლიც ძვეს სიტყვაში „არის“ და თავის შინაარსს ლებულობს როგორც სხვისი, ასევე საკუთარი სინამდვილიდან. გამოთქმა ყოვლადძლიერება დასახელებულ შინაარსებს ღმერთს უკავშირებს და მათ საფუძველად უდებს ძლიერების ცნებას; მასთან მიმართებაში შემოსაზღვრულობის ცნებას უარყოფს და სწორედ ამით ადასტურებს მის უსაზღვრობას; საბოლოოდ, ყოფიერების ცნების გამოყენებით, უსაზღვრობას, რაც ნიშნავს აბსოლუტურ ძლიერებას, ღმერთში ნამდვილ არსებულად აღიარებს. მაგრამ აზრთა მთელი მსვლელობა ეყრდნობა იმ ვარაუდს, რომ სამყაროს მისი არსის, ისევე როგორც მისი სინამდვილის საფუძველი ღმერთში გააჩნია; მაგრამ ეს დაფუძნება არანაირ მარტოდენ აბსტრაქტულ კაუზალობას, არამედ შინაარსობრივ პირველსახეობას გულისხმობს. პირველ შემთხვევაში ღმერთი მისი ქმნილების მიმართ იქნებოდა ხარისხობრივ შეუდარებლობაში; მეორეში კი პირიქით, შედარება შესაძლებელია: სასრული არსების ძლიერება მისი ძლიერების ანარეკლია; იგი იმყოფება ღმერთის ძლიერების მიმართ აბსოლუტური ძლიერების სასრულში გადმოყვანის დამოკიდებულებაში. ასე ხდება გამოთქმა შესაძლებელი, რომელსაც სასრული ძლიერება მის პირველსახესთან მიმართებით უკანვე აბსოლუტურში გადაყავს, რაც ნიშნავს, რომ კეთდება ანალოგია.

რასაკვირველია, ასე ხმარებულ ცნებებს რაღაც თავისებური ემართება. თუ რას ნიშნავს „ძლიერება“, რამდენადაც იგი აბსოლუტურობის აზრობრივ სფეროში იმყოფება, ეს არ ექვემდებარება უბრალო შემეცნებას. მის ცნებას ემართება ის, ერთი სურათი რომ წარმოვიდგინოთ, რაც ანთებულ სანთელს, რომელიც მზის მცხუნვარებაში მოხვდება; იგი დაიწვება და გაქრება. გამოძთქმელს ასე აერთმევა ხელიდან ცნება. იგი ქრება აბსოლუტში, ღმერთში; მაგრამ იმდაგვარი გზით, რომ აზრობრივი მიმართულება რჩება. ცნების ეს გაქრობა მისი აზრის მიმართულებით წარმოადგენს ნაყოფს სასრულიდან გამომავალი ყოველი გამოთქმისა ღმერთის შესახებ.

არ შეიძლება ითქვას, რომ ეს არის ცოტა. ეს, აზროვნების ფორმაში არის იგივე, რაც რელიგიური აქტის ფორმაში მსხვერ-

პლი: ღეთისადმი სასრულის თავგანწირვა, მაგრამ როგორც გზა თავისი თვითოვნისა მასში.

ამ მომენტს ანალოგიის პრინციპში ნაკლებად ექცევა ყურადღება, სინამდვილეში იგი წარმოადგენს მის უშინაგანეს ბირთვის და ბრძოლის საბოლოო საფუძველს, რომელიც მის გამო მიმდინარეობს. ანალოგიის უარყოფა სასრულ-ამრეკლავის და აბსოლუტ-პირველსახეს შორის თავდაპირველად მოჩანს, რელიგიურად დანახული, როგორც თავყვანისცემის აღვლინება ყველა შედარებაზე მაღლა მყოფი აბსოლუტის უმაღლესობისადმი; სინამდვილეში იგი გამოხატავს სასრულის ნებას, თავის თავში დარჩეს და თავისუფალი იყოს თავის ქმედებაში. იმით, რომ ღეთისაკენ გადალახვას შეუძლებლად აცხადებს, უარს ამბობს იგი მსხვერპლზე.

გადალახვის ხასიათი და მასში მომხდარი მსხვერპლშეწირვა კიდევ უფრო ნათელი ხდება, თუკი გავიხსენებთ, რომ სასრულიდან აღებული გამოთქმა არა მხოლოდ აბსოლუტ-არსებულს, არამედ აბსოლუტ-წმიდასაც ეხება. ამით იგი ერთმნიშვნელოვნად ხდება გადაძლახველი საეროდან რელიგიურში. მაგრამ რელიგიური მასში არის არა მხოლოდ საგანი აზროვნების აქტისა, არამედ აგრეთვე თავად ეს აქტი, როგორც ასეთი. შერყევა ნოეტური თვითგარანტიისა ხდება ყოველთვის მაშინ, თუკი საერთოდ რაღაც ითქმება ნუმინოზურზე. რასაც, მაგალითად, ცნება „ლამაზი“ საერო აზრით გულისხმობს, არის ცხადი: მაღალი ხარისხი, რაც იხილება ყვავილზე, ნაგებობაზე, ადამიანზე. მაგრამ რა ემართება ამ ცნებას, თუკი იგი რაღაც ნუმინოზურზე არის მიმართული? მაგალითად, ვარსკვლავებით მოჭვდილ ცაზე ნათელ ღამეს, ან ეკლესიის სივრცეზე, რომელიც ამ სახელს არქიტექტონიკურად იმსახურებს? მაშინ ცნება განიცდის თავისებურ ბედს: შერყევას, გარდაქმნას. ლამაზი რჩება ლამაზად; მაგრამ რაც ნუმინოზურში მისგან გამოდის, არცთუ ისე ნათელია. ცოცხალი გრძნობით აღჭურვილი შეიგრძნობს მას, და გულისხმობს სიტყვით: ვარსკვლავიანი ცა არის იღუმალებითაღსავსედ - ლამაზი, ეკლესიის სივრცე კი არის წმიდად-ლამაზი. ისევე, როგორც თავად აქტი სილამაზის პოვნისა, თუკი იგი მიმართულია ვარსკვლავიან

ცაზე ან ეკლესიის სიერცხეზე, განსხვავებულ ხასიათს ღებულობს, თუ იგი მიმართული იქნებოდა მდიდრულ ბაღზე ან კარგად აგებულ სახლზე. იგი, როგორც აქტი, თავის თავში ღებულობს თაყვანისცემის ელემენტს, რომელიც მეტია, ვიდრე მარტოღონ ნოეტური გაგება ან ესთეტიკური შეფასება.

და რამდენად უფრო ღრმად წვდება ეს კითხვები, რამდენად უფრო მძლავრად ხორციელდება აქტიისა და შინაარსის გარდაქმნა, თუკი ისინი აბსოლუტ-წმიდას ეხებიან! ჩვენ შეიძლება შეგძვე ცნების პირდაპირ განდგომილებაზე ვისაუბროთ, და აქედან გვესმის ის თავისებური ყოყმანი, რომელიც გამოთქმაში იგრძნობა, თუკი მას აკეთებს ნამდვილად რელიგიური ადამიანი - ისევე, როგორც პირუკუ, წმიდაზე საუბარი შეუსაბამო, გარკვეულ გარემოებებში თვით ყალბი ხდება, თუკი მასში თაყვანისცემის ელემენტი არ იმყოფება.

ფენომენი, რომელზედაც აქ საუბარია, შესაძლებელია ამგვარად ორი მხრიდან გაყალბდეს. პირველად ისე, რომ გამოთქმელი იღებს სამყაროსეულ ცნებას და იგი პირდაპირ გადააქვს აბსოლუტ-წმიდაზე. ეს უწყვეტობა წარმოადგენს მითური მდგომარეობის არსს. იგი ამბობს: მზე, რომლის სხივებს განვიცდი რელიგიურ შეხებაში, უფრო ზუსტად, მის სიღრმეს, მის სინამდვილეს, „არის“ ნუმენი. მეორე ფორმა გაყალბებისა არის მითურის საპირისპირო, სახელდობრ მტკიცება რადიკალური შეუსაბამობისა. იგი უარყოფს გადალახვის ყოველგვარ შესაძლებლობას, ამით გლევს სამყაროს ღმერთისგან, და კარგავს მხოლოდ მისგან მოსანიჭებელ გარანტიას სამყაროს აზრისათვის. ნათელია, რომ ორივე პოზიცია ორმხრივ ანტივალენტობას წარმოადგენენ. ჭეშმარიტია ის გამოთქმა, რომელიც ახორციელებს ლოგიკურ გადასვლას სასრულიდან აბსოლუტისაკენ, ისევე, როგორც რელიგიურ გადასვლას საეროდან წმიდასაკენ, მაგრამ ზღვრის შეგნებითა და ამასთან ერთად განსახორციელებელი თავგანწირვით. თავისებური ხასიათის მეშვეობით, რომელსაც ღებულობს სასრულის დამოკიდებულება აბსოლუტურთან, ისევე, როგორც საეროსი წმიდასთან, იქმნება ის ატმოსფერო, რომელშიაც ყოველი შესაბამისი რელიგიუ-

რი აზრის გამოთქმა ხდება. მოსჩანს ამოსავალი წერტილი და ცხადი ხდება მიმართება; ამგვარად, ნაბიჯი გადადგმული დადასტურებაში აზრით აღსავსეა. მეორე მხრივ, ეს ნაბიჯი ისე მტკიცედ გადაიდგება სხვაში როგორც აბსოლუტურში, ასევე წმიდამი რომ აზრის გამოთქმა კარგავს ხასიათს უეჭველობისას, თვით იძულებითობისას. რჩება გაურკვეველობა, რომელშიაც გადაწყვეტილება შესაძლებელია და მოითხოვება.

ლვთის ხატები

1

მას შემდეგ, რაც ღვთის ცნებაზე იყო საუბარი, უნდა გავიხსენოთ კიდევ ერთი ფენომენი, რომელიც თეორიული კვლევისას ადვილად რჩება დაუწიკებული, მაგრამ კონკრეტულ რელიგიურ ცხოვრებაში დიდი მნიშვნელობა გააჩნია, სახელდობრ - ღვთის ხატი. იგი თავს იჩენს კულტში, მის ქმედებებსა და სიმბოლოებში, ჩვევებსა და ხალხის სიბრძნეში, მხატვრობისა და პლასტიკურ ქმნილებებში, არქიტექტურასა და მუსიკაში. მრავალფეროვნება მისი გამოვლინებებისა თვალუწვდენია, და უნდა დაეკმაყოფილდეთ ამ მითითებით. რამდენადმე მეტი უნდა ითქვას მხოლოდ სიტყვის სფეროს შესახებ. მაგრამ თავდაპირველად ერთი შენიშვნა საერთოდ ხატზე.

ისტორიას თუ გადავხედავთ, მას რალაცის თქმა შეუძლია, რისი აღქმა და გამოხატვა ცნებრიულ აზროვნებასა და მეტყველებას არ ძალუძს. მაშინ სინამდვილეში საქმე ეხება ჩამოსაყალიბებელ ცნებას, რომელიც თანდათანობით თვალსაჩინოებას წყდება. გავიხსენოთ მაგალითად ის გზა, რაც გაიარა ბერძნულმა აზროვნებამ „პირველის“ ძებნაში: როგორ იყო ამ მიზნისთვის მოპოვებული ხატები წყლის, ჰაერის, ცეცხლის, და შემდეგ ესენი, ემპედოკლეს, პარმენიდეს, პლატონის, პლოტინეს და სხვათა მიერ გაწეული სამუშაოს მეშვეობით, როგორ გადავიდნენ სულიერ-აბსოლუტის ცნებებში.

აგრეთვე მას შემდეგ რაც ისტორიულად ცნება მოპოვებულია, მოსამზადებელი ხატი კვლავ ინარჩუნებს თავის მნიშვნელობას; რადგან პროცესი, რომელშიაც ადამიანი მისგან ცნებისაკენ მიემართება, არ გახლავთ მხოლოდ ისტორიულ-განუმეორებელი, არამედ განეკუთვნება საერთოდ მის არსებობას. ყოველი წინ მიიწვევს, რამენაირი გზით, ზღვის სიღრმის ხატისაგან, ან მგზნებარედ - მშფოთვარისაგან, ან მოძრავ-უფორმოსაგან ან ნებისმიერ სხვისაგან აბსოლუტის ცნებისაკენ. ამიტომ, რასაკვირველია, ადვილად თავს იჩენს დანაკარგი, რადგან ხატის ცნებაში ლოგიკური გადამუშავების შედეგად მცირდება უშუალო რელიგიური ვალენტობა - თუნდაც იმიტომ, რომ მოაზროვნე განეკუთვნება იმ ტიპს, რომლისთვისაც აზროვნება და განცდა მჭიდროდ არიან ერთმანეთთან დაკავშირებულნი და ამიტომ აზრი უშუალო რელიგიურ თვისებას შოიპოვებს, როგორც ამას ადგილი აქვს პლატონთან და პლოტინესთან, განსხვავებით არისტოტელესაგან.

რელიგიურად გამოღვიძებული ადამიანის ცხოვრებაში ხატი ინარჩუნებს თავის მნიშვნელობას მაშინაც, რაც მან ცნება მოიპოვა; და სახელდობრ იქ, სადაც საქმე ეხება ელემენტს, რომელიც არსებითად ფორმის მატარებელია. ხატის საკუთრივი მნიშვნელობა მდგომარეობს იმაში, რომ შესაბამისი ყოფიერების ფორმისეული მომენტი მასში მკვრივდება და მზის სინათლეზე გამოიყვანება. მასზე შესაძლებელი ხდება მართოდენ მზერამ ჭეშმარიტ ჭკრეტამდე მიადწიოს; ნაცვლად იმისა, რომ მხოლოდ გარეგანი ფაქტობრივი მდგომარეობა დააფიქსიროს, ხდება წმინდა ფორმაში მოკლინებული აზრის აღქმა და მასზე პასუხის გაცემა უშუალო გრძნობით, ისევე, როგორც შეუცნობელის სიღრმით.

აქ საქმე ეხება გამოთქმის ფორმის თავდაპირველ სახეობას, რომელსაც თავისი საკუთარი, ცნების მეშვეობით ვერ გამოსახატავი შემეცნებისა და სიცოცხლის ფუნქცია გააჩნია. იგი მდიდრულად გაფურჩქნილია საკულტო ენაში. როგორც კი ის იქიდან გაქრება, ენა კარგავს არა მხოლოდ მშვენიერებასა და ძალას, არამედ ზდება უუნარო თავისი ნამდვილი მიღწევისათვის, სახელ-

დობრ, მეტყველებითი განხორციელებისათვის ზეიმში, მისტერიის პროცესში, წინასწარმეტყველურ წარმოთქმაში, შელოცვაში. მაგრამ ხატი ცოცხლობს აგრეთვე ღმერთთან ურთიერთობის ენაში ლოცვისა და მედიტაციის მეშვეობით; რელიგიურ თვითგაგებასა და გაცვლაში. საბოლოოდ, რელიგიური პოეზია ხატს ხელახლა აღმოაცენებს. ამიტომ ნიშნავს ეს სავსებით აუნაზღაურებელ დანაკარგს, თუკი რაციონალიზმი და მორალიზმი მას ასუსტებენ და სპობენ. საზოგადოება და ცალკეული ამის მეშვეობით არ ხდებიან მომწიფებულნი და გონიერნი, არამედ მათი ცხოვრება ხდება გაღარიბებული; რადგან რელიგიურ გამოცდილებაში არსებობენ ელემენტები, რომელთა გამოსახვა მხოლოდ ხატებში და, პირიქით, მხოლოდ ხატთაგან შეიძლება აღიძრან.

შემდგომი გადმოცემა გააკეთებს რამდენიმე მითითებას ღვთის ხატების მრავალფეროვნებაზე და მათ დანაწილებაზე.

2

ამ ხატებს შორის, პირველ ყოვლისა, „მოქმედნი“ უნდა დასახელდნენ, ანუ ისეთები, რომლებიც იმყოფებიან არა განუვითარებელი ცნებების სრულყოფისათვის, არამედ რომლებსაც საკუთარი აზრი გააჩნიათ. ისინი ჯერ თავდაპირველი ფანტაზიიდან აღმოცენდებიან, შესაბამისად, მასვე მიმართავენ; მაგრამ მათი გამოყენების მსვლელობისას ისინი არ ქრებიან, არამედ მათში არსებულ ფორმას სულ უფრო ინტენსიურად, უბრალოდ, გამჭვირვალედ ავლენენ. ისინი მიბრუნდებიან სულიერი ჭკერეტის ძალისადმი და მას შეაგებებენ აზრს.

ამ ხატებზე შესაძლებელია აგრეთვე ცნებისეული გამოთქმების მიმართვა და მათ გაგებაში წვლილის შეტანა: მაშინ სრულდება ინტერპრეტაცია. თუკი მას თავისი ამოცანა სწორად ესმის, იგი ხატის ცნებაში გადაყვანას არასოდეს ეცდება, არამედ, პირიქით, შეეცდება მისი ფორმის-ძალის ინტენსივობას. თუ იგი ამას არ გააკეთებს, მაშინ იგი მის ადგილზე ამკვიდრებს არა უფრო ღიღს ან თუნდაც შესაბამისს, არამედ არსებითი მიჰყავს რღვევისაკენ

იგი, რომელიც „ჩნდება“, თვალს შუქს ჰყენს, გულს შეძრავს, უშინაგანეს სიცოცხლის ფსკერს ეხება, თავდაპირველ ფორმებს მათ სიღრმეში გონებას უქექმდებარებს. ასე გაისმის ცნობილ ჰიმნში: სული წმიდა არის „fons vivus“, ცოცხალი წყარო. თუკი ხატი აზრობრივი გამოთქმით შეიცვლებოდა, მაგ., სული არის უმდიდრესი, ნაყოფიერების მომცემი, გამაცოცხლებელი ან მისთანები, მაშინ ნაგულისხმევი დაიკარგებოდა. იმის წარმოსადგენად, თუ რა არის სული ღვთისა, საჭიროა, პირიქით, იმის მოხმობა, რასაც ადამიანი უყურებს და გრძნობს, როდესაც იგი ღვას წყაროსთან, რომელიც თვალუწვდენი სიღრმიდან ამოდის და ამოუწურავად მოედინება; ჯერ უხმოდ მოჩუხჩუხებს, შემდეგ ჩუმად რაკრაკებს, რომ საბოლოოდ ხმაურიან სისასვეში გადაიზარდოს; ეს არის ის, რომელიც დამატკობელ სასმელს ჩუქნის, სიბინძური-საგან გაწმენდს, მცენარეთა ზრდას ხელს უწყობს. მაშასადამე, ყოფიერების თავდაპირველი ელემენტი, რომელიც მაშინ გამოიხატება, თუკი ვიტყვი: სული ღვთისა არის ცოცხალი წყარო, უბრალოდ „წყარო“. იგი არ წარმოადგენს ილუსტრაციას პირველ-აბსოლუტის ცნებისა, არამედ არის თავდაპირველი გამოთქმა, როდესაც პლოტინე თავდაპირველ - ერთის ცნების გვერდით ათავსებს ხატს ყოველი ქმნადობის წყაროსი.

ნამდვილი ხატია, როდესაც ღმერთს ფსალმუნში „კლდეს“ უწოდებენ (28,1; 42, 10). აზროვნებას შეუძლია ამას ინტერპრეტაცია გაუკეთოს და თქვას: ეს გულისხმობს, რომ ღმერთი თავშესაფარს იძლევა, გვიცავს, არავითარ მტრულ ძალას არ ძალუძს შერყევა და ასე შემდეგ. მაგრამ ეს არ არის იგივე, რასაც ფსალმუნი შესძახებს: „შენ ჩემო კლდეო!“ რასაც სიტყვები გულისხმობენ, უნდა იხილო, შეიგრძნო, განიცადო, როგორც ცოცხალი თავშესაფარი ბჯლის ანაბრად მიტოვებულ ადამიანისა. ანდა ძველ აღთქმაში ღმერთი მიმართავს ხალხს: „მე თქვენ გატარეთ არწივის ფრთებზე“ (გამოსვლა 19,4; უფრო ფართოდ განვითარებული - მეორე სჯული 32,11). სიტყვებში მოსჩანს ხატი ღილი ფრინველისა, რომელიც პატარებს ფრენას ასწავლის; მათ ეხმარება, რათა ჰაერში საყრდენი იპოვნონ;

როდესაც ისინი იღლებიან, მათ ფრთებზე ისეამს და ატარებს. დედობრივ-მფარველი ხასიათის სიახლოვიდან კვლავ მოჩანს ფრინველის ფიგურა, როდესაც ფსალმუნი ამბობს: „შენი ფრთების ჩრდილქვეშ შევაფარებ თავს, ვიდრე გაჭირვება გადაივლიდეს“ (56,2). ან, კიდევ უფრო თბილად, ქრისტეს მიმართვა: „იერუსალემ, იერუსალემ, წინასწარმეტყველთა მკვლელო და შენდამი მოვლინებულთა ქვებით ჩამქოლველო! რამდენჯერ ვცადე შეშეკრიბა შენი შვილები, როგორც ფრინველი კრებს ბარტყებს თავის ფრთებქვეშ, და არ ისურვე“. (მათე 23, 37). ყველა ეს ხატი არ წარმოადგენს წინა საფეხურს აზრობრივი გამოთქმისათვის, რომ რწმენას მინდობილი ღმერთთან ჰპოვებს დაცვას. მათ არ ძალუძთ ამდაგვარ გამოთქმებს შენაცვლონ, რადგან მათ გააჩნიათ საკუთარი არსი, როგორც ხატებს, რომლებიც ცნებისეულად ვერ გამოსაითქმელს თვალწინ დაგვიყენებენ: განცდა, რომელიც ეუფლება კლდიდან გადმოსროლილს, მაგრამ ღმერთის მიერ ატაცებულს; საშიშროებისაგან მუქარის ქვეშ მყოფს, მაგრამ მისგან დაცულს. ამავე ჯგუფს განეკუთვნება „მტრედის“ ხატი სული წმიდისათვის; იდუმალებით აღსავსე, ადამიანთან ახლო მყოფი ფრინველისა, რომელიც სიმალლიდან დაეშვა (მათე 3,16); ანდა „მწვეარი“, რომლითაც ტომპსონი¹ ღმერთს წარმოადგენს, რომელიც ადამიანს ღვენის, სანამ იგი მას არ დაეწევა და სასიყვარულო თავგანწირვამდე არ მიიყვანს; ან „მზე“, რომლითაც მეთვრამეტე ფსალმუნი ღვთის დაუძლეველი ზეადსვლის თვით-გამოცხადებას გამოხატავს ასევე დიდებული ხატის ჩათვლით სამოდცამოთხე ფსალმუნში, სადაც ღმერთი მოჩანს, თუ როგორ დააბიჯებს იგი მინდორზე და „მის ფეხთა ნაფეხურთაგან ნაყოფიერება გადმოსჩქევს“.

წმიდა წერილიდან, კაცობრიობის რელიგიური ტექსტებიდან და სულიერი პოზიციიდან ჩვენ გვევლინება ამოუწურავი სისავსე

1. საუბარია ფრანციზ ტომპსონზე, ინგლისელ ლირიკოსსა და ესეისტზე (1859-1907) და მის მიერ შექმნილ ოდაზე „ცის მწვეარი“. მთარგ. შენიშენა.

ხატებისა ღმერთისთვის. მათ მოაქვთ ნებისმიერი ცნების მიერ მიულწეველი აზრობრივი მომენტი ფორმისა და მასში წმიდა-იდუმალებითმოსილი - მზერის წინაშე და გრძნობაში. რომ ყოველ სამყაროსეულ საგანს აუცილებლად ძალუძს ღვთის ხატად გახდომა, ამას გვიჩვენებს რილკეს „ჟამნი“, რომელშიაც ღმერთი გვევლინება როგორც ხე, რომელიც ყოველივედან ამოიზრდება; გვევლინება როგორც ოსტატი, რომელიც შექმნის წინსვლაში ყოფიერებას მულამ ახალ ელემენტს უმატებს და ასე შემდეგ. რასაკვირველია, აქაც აშკარა ხდება ხიფათი, რომ ფანტაზია წინამძღოლობას წარიტაცებს და ხატები იწყებენ სწრაფად გამრავლებას, თვით სახუმაროდ გახდომას.

განსაკუთრებით მნიშვნელობით აღსავსეა ამ კავშირში ფაქტი, რომ მეტყველების სიტყვები უბრუნდებიან შესაბამის ფესვებს. რომლებიც ხატისეული ბუნებისა არიან. მათში გამოხატულია ადრეული, ასე განსაკუთრებული შთაბეჭდილების უნარის მქონე ადამიანის შეხვედრა სამყაროსთან, მის საგნებთან, პროცესებთან და წყობილებებთან. ისინი იმყოფებიან განსხვავებული სიტყვების ქვეშ და ანიჭებენ მათ თავიანთ აზრობრივ ძალას. მაგრამ ადრეული გამოცდილებისათვის, როგორც ნაჩვენები იქნება, რელიგიური არის ელემენტი ყოველი რეალობისათვის. ასე რომ, არათუ შეიძლება ითქვას, რომ ყველა საგანი ღვთაების ხატი ხდება, არამედ თვით ისიც, რომ არ არსებობს ცნება, რომელიც თავის თავში არ ატარებდეს ხატისეულ, და ამით რელიგიურ ელემენტს. აქედან ღებულობს თვით უაბსტრაქტულესი გამოთქმა ფარულ ჩადინებას.

აქამდე განმარტებული ხატისეულობა მდგომარეობდა იმაში, რომ ღმერთზე ითქვა იმ საგნებით, რომლებიც თავიანთი უშუალო აზრით სინამდვილეს არ შეესაბამებიან: ღმერთი არ არის არც წყარო, არც კლდე, არც არწივი. მაგრამ როგორც კი ხატები აზრ-შესაბამისად შესრულდებიან, მათგან გამოძვინარეობს ღვთისსინამდვილე გარკვეულ ასპექტში და შესაძლებელი ხდება მისი დანახვა. შემდგომ არსებობს ხატები, რომლებშიაც ფორმა და ცნება ისე გაერთიანდა, რომ ისინი უშუალოდ ცნებისეულ მნიშვნე-

ნელობას იძენენ. ისინი ხდებიან შეუცვლელნი და გაუნადგურებელნი ისტორიის მსვლელობისას; მათ პირდაპირ შეუძლიათ აზროვნების კავშირებში შესვლა და გააჩნიათ მათში ცნებისეული უეჭველობა.

ამას განეკუთვნება ის ხატი, რომელიც შექმნა სულიერმა ტრადიციამ, სახელდობრ სინათლე, იგი არის სულისათვის; უფრო ზუსტად თუ ვიტყვი, სულისათვის, რამდენადაც ის ჭეშმარიტებაა: ჭეშმარიტება, რომელიც ძალაუფლებას იპოვებს, კანონიერებას დააწესებს, წესრიგს დაამყარებს. კიდევ ერთხელ უფრო ზუსტად: იგი არის წმიდა ჭეშმარიტებისათვის, რომელიც სიცოცხლეს აზრით კვებავს და სრულყოფილებისაკენ მიჰყავს. ხატი ჩნდება გაცნობიერებული სიძლიერით პლატონთან; ხდება სამყაროს წესრიგის ძირითადი პრინციპი გნოზისში და პლოტინეს ფილოსოფიაში. ქრისტე იძლევა მის ქრისტიანულ დეფინიციას, როდესაც ამბობს: „მე ვარ ნათელი ქვეყნისა“ (იოანე 8,12). იოანე ამას აღიქვამს და ამბობს: „ღმერთი არის ნათელი, და არ არის მასში არავითარი ბნელი“ (1იოანესი 1,5). ავეუსტინე წარმოდგენას აძლევს უფართოეს განვითარებას, ასე რომ, მას უნარი შესწევს დასავლური აზროვნება განსაზღვროს. ამდაგვარი მოსაზრებებით ხატი ხდება განმარტებული და ახსნილი, მაგრამ არა გაუქმებული, რადგან ღმერთი „მსგავსი“ კი არ არის ნათელის, არამედ იგი „არის“ ნათელი. იგი არის ეს საერთოდ და აბსოლუტურად; რადგან ვინც შეუზღუდავად ამბობს „სინათლე“, ასახელებს მას.

ამავე ჯგუფს განეკუთვნება ის ხატები, რომლებშიაც გამოხატულებას პოულობენ თავდაპირველი პიროვნული ურთიერთობები; ამგვარად ითქმება, რომ ღმერთი არის „მამა“, „ძე“, „საქმრო“. ბუნებრივია, ესენი არიან ხატები; ვინც მათ იყენებს, არა აქვს უფლება მათ ახლო დაუყენოს ადამიანური ფორმები მამის, ძის, მოსიყვარულესი. მაგრამ სიყალბე იქნებოდა, რომ ხატი შეგვეცვალა გამოთქმით: „ღმერთი ჰგავს მამას“, რადგან იგი „არის“ ეს; შიდაღვთაებრივ-სამების სიცოცხლეში, საიდანაც „სახელიდება ყოველი მამობა მიწაზეც და ცაშიც“ (ეფესელთა მიმართ 3,15), მაგრამ აგ-

რეთვე მის დამოკიდებულებაში ადამიანებთან, რომელშიაც იგი ახალ სიცოცხლეს წარმოშობს. მისგან და მასთან იმყოფება მარადიული ძე, ადამიანად ქცეული ქრისტეში, რომლის მთელი ცნობიერება იმით იყო აღსავსე, რომ იყო ძე. ღმერთზე, როგორც საქმროზე, რომელიც სიყვარულში უკავშირდება თავის ხალხს, ლაპარაკობს მთელი წინასწარმეტყველობა (ასე იერემია 3,8). პავლე წერილში ეფესელთა მიმართ პარალელს ავლებს ქორწინებასა და იმ კავშირს შორის, რომელიც არსებობს განდიდებულ ქრისტესი ეკლესიასთან (ეფესელთა მიმართ 5,21-35). აპოკალიფსისი საბოლოო აღსრულებას გამოხატავს „ქორწინების“ ხატით, რომელიც ქრისტესა და ფერცვლილ ქმნილებას შორის ხდება (გამოცხადება 21,1-9). ხოლო ქებათა ქება მისტიკის მიერ გაიგება როგორც ხატთა თანმიმდევრობა იმ იდუმალებისათვის, რაც ღმერთსა და მასზე სავსებით მინდობილ ადამიანს შორის ხდება.

ასევე ელემენტარული მნიშვნელობა გააჩნია „სუნთქვის“ ხატს, რომელიც ძველ და ახალ აღთქმაშიც ჩნდება და ქრისტეს მეშვეობით ავტორიტარულ სიმბოლოდ აიყვანება, როდესაც იგი თავისიანებს შეუბერავს და ეტყვის: „მიიღეთ სული წმიდა“ (იოანე 20, 22). ხატში ერთმანეთში ირევა მომენტები სუნთქვის, ქარის, სულის, შემოქმედი და აბსოლუტური სიწმიდის (იხილე სული წმიდის მოფენის მოვლენა, მოციქულთა საქმე 2, 1-4). ყოველივე ამის შესახებ შესაძლებელია აგრეთვე ცნებისეულად ლაპარაკი; ამას აკეთებს პნევმას თეოლოგია. მაგრამ რასაც ხატი გვაუწყებს, არის მეტი; რადგან ღმერთი არა მხოლოდ ჰგავს წმიდა სუნთქვას, არამედ იგი არის ნამდვილად სუნთქვა, რომელიც ყოველივეს ქმნის.

მსგავსია საბოლოოდ ის ხატები, რომლებიც დაკავშირებულნი არიან „ღვთის სასუფეველის“ ძირითად ცნებასთან, მის სამეფოსთან წოდებულ ხალხში; ადამიანებისა და სამყაროსი მის გარდამქმნელ ძალასთან ახალ აღთქმაში. გავიხსენოთ გამოთქმები: ღმერთი განისვენებს თავისი დიდების ტახტზე; მისი სამეფოს მიმართ შეხედულებაზე გადაწყვეტია ისტორია და ასე შემდეგ. აგრეთვე აქაც საქმე ეხება არა ცნებებს, არამედ ღვთის სინამდვილის ხატისეულ

გამოხატულებას, რომელიც მხოლოდ მის კონკრეტულობაში მოჩანს - მაგრამ ღმერთი, ეს არასოდეს უნდა დაგვაიწიფდეს, არის მთლიანად და საესებით „კონკრეტული“: თავად-იგი, უფალი.

მაგრამ პირველი ჯგუფიდან მეორეში გადავყავართ ხატებს, რომლებიც მისტიკაში იჩენენ თავს. მაგალითად, ღმერთი, სამპიროვნულობისადმი მიძღვნილ სიმღერაში (მე-13 საუკუნე) იწოდება „წერტილად“, და ნათქვამია, რომ იგი „დგას უძრავად“ - მაგრამ შემდგომ იმწამსვე გაისმის: „წერტილის მთა“ აღმართულია იდუმალებაში. მსგავსი ხატი მოჩანს ანგელოზთა ქოროს ხილვაში დანტეს სამოთხეში (28, 16-39). იქ წერტილი არის ვერალსაქმელად მცირე; გარშემორტყმული სულ უფრო მძლავრად გავრცელებული ანგელოზთა ქოროს სინათლის ცხრა წრით. მაგრამ იგი არის არა მხოლოდ ძლიერი, ვიდრე ისინი ყველა ერთად აღებული, არამედ არის მარტოოდენ ნამძვილი. აგრეთვე შეიძლება იმაზე მითითება, რომ ხატი პლოტინეს ღვთისწარმოდგენაში, როგორც ზე-ერთი და აბსოლუტ-უბრალო კვლავ ბრუნდება, და აქედან ზე-გავლენას ახდენს რელიგიური აზროვნების მთელ ისტორიაზე.

იგი გულისხმობს უსასრულოდ - მცირეს ვერ-გასაზომ ფორმაში; ამასთანავე, უსასრულოდ დიდს ყოვლისმომცველობის ფორმაში. სამპიროვნულობისადმი მიძღვნილ სიმღერაში წერტილის ხატი გადადის არარაში და ეს „არარა“, რასაკვირველია, არ აღნიშნავს მარტოოდენ ნეგაციას, არამედ დიალექტიკურ საპირისპირო მომენტს სამყაროსადმი, სახელდობრ, ვერავითარი შინა-არსობრივი განსაზღვრულობით სათქმელს: გამოხატულება მისტიკური რედუქციისა, რომელიც განსაზღვრულობათა სისავსეს საბოლოოდ უბრალოში ადნობს. აგრეთვე ეს ხატი ცნებასთან ისე ახლოა, რომ მისი განდევნა არ ძალუძს არანაირ მხოლოდ-ცნებას.

3

რელიგიური ხატის თემა არ არის ადვილად ამოსაწურავი. მისკენ ყოველი მხრიდან მიედინება მასალა, ისევე, როგორც მისი მხრიდან ყველა აზროვნება განიცდის ზეგავლენას. თუკი ხატებს,

როგორც ასეთებს, კარგი ზარისხი გააჩნიათ, მაშინ ისინი არ წარმოადგენენ ღვთისაზრის დაბინძურებას; ასევე არ წარმოადგენენ დიდაქტიკურ საშუალებებს, რომლებითაც ისინი მათ უნდა გავაცნოთ, რომელთაც არ გააჩნიათ ცნებისეული ძალა. ეს იქნებოდა რაციონალიზმი და გამოიწვევდა რელიგიური სიცოცხლის ამოშრობას, რადგან ცნება არსებითად არის აბსტრაქტული, არა თვალსაჩინო. იგი იზოლირებას უკეთებს ნიშნებს და შეჰყავს ისინი ლოგიკურ სტრუქტურაში - თუკი საერთოდ არ დაჰყავს ისინი თვით წმინდა რაოდენობებზე და რელაციებზე, რაც ნიშნავს, რომ გადაღის მათემატიკაში. მის საპირისპიროდ ზატს გააჩნია უმნიშვნელოვანესი ფუნქცია, რადგან ის არსებითად ადამიანურია.

„ზატი“ არის ერთიანობა აზრისა და ფორმისა; მაგრამ ასეთია თავად ადამიანი. არა მარტოდენ სული, და ამ გამოთქმას ადვილად მიეყავართ იმასთან, რომ იგი არის მარტოდენ ინტელექტი, არამედ, მისი სული არის სხეულით მორთული. ამიტომ არის, რომ გამოცხადება, რომელიც ყოველივეს მიმართ საბოლოო სიტყვას ამბობს, ადამიანის აღდგომას ამ გაგებით უკეთებს დეფინირებას და სამყაროც ამ გასხივოსნებაში იქნება ჩართული იხილე რომაელთა მიმართ 8,19-25 და აპოკალიფსისის დამამთავრებელი თავი. ყოველი აგრეთვე ქრისტიანული რელიგიურობა იქნება ყალბი, რომელიც სხეულთან და სამყაროსთან კავშირს დაკარგავს.

ეს კავშირი გამოხატულებასა და გარანტიას ღებულობს ზატში. რელიგიური ენა და წარმოდგენათა სამყარო, რომელიც ზატებს დაკარგავდა, იქნებოდა არა მხოლოდ უნაყოფო, არამედ ყალბი. იგი ცოცხალი ადამიანის ნაცვლად მის ადგილზე დასვა და ცნებას, საბოლოოდ მათემატიკასა და აპარატურას - საშიშროება, რომელიც დღეს მთელ ჩვენს ყოფიერებას ემუქრება, და მისი საპირისპირო მუქარაც, აღვირახსნილობა შიშველი გრძნობებისა.

რაც ზატების შესახებ ადამიანების მიმართებით ითქვა, ძალაშია აგრეთვე ღმერთისთვის. რასაკვირველია, ის არის სული, თვით აბსოლუტური სული; და ეს სულისეულობა ისე რადიკალურად მალა დგას ყოველ ქმნილებისეულზე, რომ მის წინაშე ადამიან-

ნის, ასევე ანგელოზის სული მოსჩანან, თითქმის როგორც მატერია. ეს არის ჭეშმარიტება; მაგრამ ღმერთი არასოდეს არის აბსტრაქცია, ცნება, რიცხვი, წინააღმდეგ შემთხვევაში ბიბლიურ ძირითად განსაზღვრებას, რომლის მიხედვითაც ადამიანი წარმოადგენს ღვთის ხატსა და მსგავსებას, არ ექნებოდა აზრი. და, სახელდობრ, ღმერთი არის ეს არა მხოლოდ თავის სულში, არამედ აგრეთვე თავის სხეულში; და არა მხოლოდ როგორც ცალკეული, არამედ აგრეთვე თავის ტოტალურობაში, როგორც კაცი და ქალი (შეადარე დაბადება 1,27). იოანე ამბობს, რომ ღმერთი არის „სიტყვა“, რომელშიაც ძველი აღთქმისეული ტრადიცია შექმნის სიტყვისა ბერძნულ იდეას ემთხვევა. ამ „ლოგოსში“ შექმნილია ყველაფერი, აგრეთვე სხეულებრივი (იოანე 1,3). რაც საბოლოოდ იმ მოვლენას ეხება, რომელიც ყველა გამოცხადებას ალაგსებს და რომლიდანაც ღმერთკაცი გვევლინება, რომელიც უბრალოდ არის „ხატი“, სახელდობრ განსხეულებული, ეს არ იქნებოდა შესაძლებელი, რომ მისი წინაპირობები თავად ღმერთში არ ყოფილიყო. თუკი ადამიანი ღმერთის ხატი და მსგავსია, მაშინ ღმერთი არა მხოლოდ მისი შემოქმედია, რომელიც თავად წმინდა შეუდარებლობაში გაქრებოდა, არამედ მისი პირველსახე.

მას შემდეგ რაც საგნებში ღვთაებრივი ლოგოსის ნათება იქნა აღმოჩენილი, ჩვენ არა მხოლოდ ნება გვაქვს, არამედ ვალდებულიც ვართ, რომ ისინი, ხატის ფორმაში, მას კვლავ მივართვათ. ამასთან, ბუნებრივია, საშიშროებანი არის დაკავშირებული. ამას ააშკარავებს მითი, რომელიც ხატში უკვე აღარ ხედავს ღვთის ანარეკლს, როგორც მასზე მითითებასა და მისკენ გასასვლელს, არამედ მას ღვთის იდენტურად განიხილავს, რომლიდანაც შემდგომ ღმერთები და მისტერიები აღმოცენდებიან, რომლებიც, თავის მხრივ, მაგიისა და ჯადოსნობის დონეზე დაეშვებიან. მაგრამ სწორედ ამით მითი ცხადყოფს, თუ სად იმყოფება ხატის ჭეშმარიტება.

ღმერთთან თავდაპირველი შეხვედრის გახსენება

1

ამ წიგნის მოსაზრებები კითხვას სვამენ არა რელიგიური ცნების, არამედ რელიგიური ყოფიერების შესახებ; მაშასადამე, იმის შესახებ, თუ როგორ არის ეს, თუკი ადამიანი რელიგიურად ცხოვრობს; როგორ იქცევა იგი რელიგიურ სინამდვილესთან ურთიერთობისას, როგორ მოქმედებს, როგორ ესმის თავისი თავი. ამ კავშირში ერთი მომენტია ქმედითი, რომელზედაც სიტყვა ჯერ არ დაგვიძრავს, სახელდობრ, გახსენება თავდაპირველი შეხვედრისა ღმერთთან სამოთხეში.

მითოსში, ისევე როგორც მის შთამომავლებში, თქმულებასა და ზღაპარში, მოსჩანს ერთი მოტივი, რომელიც გამოცხადების მეშვეობით ადამიანური ყოფიერების საწყისებიდან (დაბადება 1-3) თავის განმარტებასა და კლასიფიკაციას ღებულობს. მისი მიხედვით კაცობრიობის საწყის ზაზზე დგანან არა „ბუნებრივი“ ადამიანები ასევე „ბუნებრივი“ სამყაროთი, არამედ უშუალოდ ღმერთზე მიმართული ყოფიერების მთლიანობა: სამოთხე. ადამიანი, სახელდობრ, არ წარმოადგენს, როგორც ამას ცხოველთან აქვს ადგილი, თავისი თავიდან განვითარებულ და დასრულებულ ბუნებას, არამედ იგი არსებობს ფორმაში „აქედან“ და „იქით“, გასვლასა და დაბრუნებაში, შეხვედრასა და გადაწყვეტილებაში. და, სახელდობრ, ამ დამოკიდებულების სხვა „წერტილია“ ღმერთი. და მაინც ეს არ არის სწორად ნათქვამი, რადგან ადამიანი ღვთის წინაშე არ წარმოადგენს ავტონომიურ რეალობას, არამედ შედგება მხოლოდ მისგან; მაგრამ ეს ისე, რომ ღმერთმა იგი უბრალოდ კი არ „განახორციელა“, არამედ მას „მოუხმო“. ადამიანის შექმნას ჰქონდა ფორმა მე-შენ დამოკიდებულებაში დაფუძნებისა შემოქმედი ღვთისაკენ. ამგვარად ძალუძს მას მხოლოდ ამ მიმართებაში, როგორც ადამიანი, განხორციელდეს.

გამოცხადება გვაუწყებს, რომ ღმერთი ამ შექმნის-მოხმობაზე, როგორც ასეთზე, დაფუძნებული მიმართების მიღმა, ადამიანს

განსაკუთრებული, „ისტორიული“ გზით გამოეცხადა, მას მოუხმოდ და იგი ახალ კავშირში, ღმერთთან ერთიანობის მადლში მიიღო. მდგომარეობა, რომელშიაც ეს თავდაპირველი სიწმიდითა და სისავსით ვლინდება, არის სამოთხე. მაგრამ მდგომარეობა არის პიროვნული სახეობის; მან თავი უნდა დაამტკიცოს გადაწყვეტილებასა და დადასტურებაში. ამიტომ მან გამოცდა უნდა გაიაროს და ბიბლიური უწყება მოგვითხრობს, თუ როგორ ვერ დაძლია მან ეს გამოცდა. ადამიანები სცოდავენ და კარგავენ სამოთხეს. მაგრამ ყოფილისა და მომხდარის ზეგავლენა რჩება, რაზედაც გვექნება აქ საუბარი.

სიცოცხლის იმ ფორმის, ისევე, როგორც მისი მსხვერვეის შესახებ კაცობრიობა ინახავს მეხსიერებაში; იგი გამოხატულებას პოულობს მითებში პირველსაწყისზე და პირველცოდვაზე, რომ შემდგომ თქმულებებსა და ზღაპრებში გზა გააგრძელოს. მაგრამ იმ პირველ მოვლენებზე არსებობს კიდევ სხვა „გახსენება“, და, სახელდობრ, იგი ძვეს სულის ფსკერზე, ადამიანის არსის სიღრმეში. თუკი ბავშვი ადრეულ ასაკში შთაბეჭდილებას ღებულობს, რომელსაც იგი თავს ვერ ართმევს, იგი განდევნის მას თავისი ცნობიერებიდან. ის იძირება შეუცნობელში და სიცოცხლეს აგრძელებს, როგორც დაფარული დაზიანება, შესაბამისად, ნიშანი. ეს ზეგავლენას ახდენს როგორც შინაგანი განწყობილება მის ღია გრძობაზე; როგორც წინასწარმოცემული მდგომარეობა კეთილგანწყობისა ან თავიდან აცილებისა მის გაცნობიერებულ შეხედულებაზე ადამიანებსა და საგნებზე; როგორც ყველა გვიანდელი გამოცდილებების წინმავალი ტენდენცია მის ყოფიერების ხატზე. ასე ქმნის იგი ძალზე უშუალო ძალაუფლებას ვიდრე ყოველივე, რასაც შესაბამისი ადამიანი შემდგომ განიცდის და სწავლობს: ბედისწერის განსაზღვრებას ფარული და სწორედ ამიტომ ძალზე ქმედითი სახეობისას. სიცოცხლის ფსკერზე, ადამიანის არსისეულ გახსენებაში ძვეს შთაბეჭდილება სამოთხისა და მისი დაკარგვის თაობაზე. ის ჯერ კიდევ ჩვენშია, მაგრამ როგორც „ტრავმა“; როგორც უშინაგანეს სიცოცხლეზე მიყენებული და განუკურნებე-

ლი ჭრილობა მისი დაკარგვისა. მაგრამ ახლა ნეეროზული დავი-
წყების სურათი აღარ არის საკმარისი, საქმის ვითარება რომ აღვ-
წეროთ; რადგან თუკი ადამიანი მე-შენ-დამოკიდებულებაში ღვთი-
საკენ დაფუძნებულია და თავის თავს მხოლოდ მათ აღსრულებაში
განახორციელებს, მაშინ, მას მერე რაც მათი დაზიანება მოხდა, იგი,
ადამიანი, აღარ არის იგივე, როგორც უწინ. მას მერე მან თავისი
თავი დაკარგა რაც აგრეთვე ნიშნავს, რომ თავის შესახებ აღა-
რაფერი უწყის. მან აღარ იცის, თუ რა არის ის, რაც მან დაკარ-
გა, რადგან მან უკვე აღარ იცის, ვინ იყო იგი, როდესაც მას ეს
ჯერ კიდევ ჰქონდა. ამით ღებულობს ტრავმა სიღრმეს, რომელიც
საბოლოო ექსისტენციალურ შუაგულს წვდება. აქა ძევს დასაბა-
მი მელანქოლიისა. აქედან არსებობს ავადმყოფობა და სიკვდილი,
როგორც ისინი ღღეს არიან.

დაკარგული მდგომარეობის ბირთვი იყო ღმერთთან შეხვედრა
და მადლითიმიმართება მისკენ, რაც ადამიანის არსების სიწმინდი-
სა და სინორჩის გამო სულ სხვა რამის აღმნიშვნელი იყო, ვიდრე
ყოველივე, რასაც შემდგომ რელიგიურ გამოცდილებას ვუწოდებთ.
მეხსიერებაში მისი შინაარსი წაშლილია და აბურღული; იგი
განეკუთვნება დაკარგულ მდგომარეობას. მიუხედავად ამისა, იგი
წარუშლელად აქ არის და განუწყვეტლივ აგრძელებს ზემოქმე-
ლებას, როგორც მთლიანობაში, ისევე ცალკეულ პიროვნებაში. იგი
განსაზღვრავს საშუალებას, თუ როგორ აღმოაჩენს ადამიანი თავის
თავს საგნებში და საკუთარ თავში; თავის სამყაროსა და ბედის-
წერის გრძნობას. იგი განსაზღვრავს მის მსჯელობას ყოფიერების
აზრის, სამართლიანობისა და პასუხისმგებლობის თაობაზე. იგი
ამბიძებს, ჯერ კიდევ ყოველი ცალკეული ქმედების დაწყებამდე,
მის სიცოცხლისეულ სინდისს ძირითადი დანაშაულით, რომელიც
ყველა ინდივიდუალურ დანაშაულობათა ქვეშ ძევს, და მის სულში
ათავსებს ტანჯვას, რომელიც უფრო ღრმა არის, ვიდრე ყოველი
ცალკეული გამოცდილება.

იგი ანიჭებს ადამიანებს „შეუცნობელ ცოდნას“, რომელიც
შორს სცილდება მის გაცნობიერებულს; მისგან ქმნის გარკვეული

გზით განსწავლულს, რომლის წინაშეც ვერაფერს აწყობენ თვით დიდი განსჯითი სიძნელეები. იგი ხელს უწყობს, რომ ათეიზმი მხოლოდ ცუდი სინდისითაა შესაძლებელი. და თუნდაც თავად ცნობიერმა სიცოცხლემ ამ შეშფოთების შესახებ არაფერი უწყის, იგი მაინც მოქმედებს შეუცნობელში და გამოხატულებას პოულობს ძალმომრეობებში, აგრესიულ სულიერ მოვლენებში, შიშის გრძნობებში, რომლებიც მოჩვენებითად სულ სხვა მიზეზებიდან არიან გამოწვეულნი.

2

ეს გახსენება ძვეს არა მხოლოდ ცალკეულის სულის სიღრმეში და მითების და ზღაპრების მეხსიერების ფორმებში, არამედ იგი აგრეთვე პოულობს საყოველთაო მნიშვნელობის ობიექტურ გამოხატულებას, სახელდობრ ენაში. მეტყველების მეშვეობით ცალკეული უჩვენებს სხვას, თუ რას ფიქრობს და რა სურს მას. მაგრამ მანამდე არსებობს საშუალება შინაგანი მეტყველების მეშვეობით შესრულდეს მისი გარკვეული აზროვნება. მეტყველების მეშვეობით ცალკეული საბოლოოდ შედის ჭეშმარიტების სივრცეში და არსებობს მასში სხვებთან ერთად. მეტყველება, მამასადაძე, წარმოადგენს სულიერ-პიროვნული არსებობის ძირითად ფორმას. ეს ისე არ არის, რომ ადამიანი სულიერად ცოცხლობდეს და გარდა ამისა ენა ჰქონდეს, არამედ იგი ცოცხლობს ენაში; გარეგანში, ან, ყოველ შემთხვევაში, შინაგანში. ასე წვდება ენა მისი სიცოცხლის ფსკერს.

მაგრამ ენა ცალკეულებს არ შეუქმნიათ, არამედ არსებობდა მათ წინ. იგი არის აზრობრივი ფორმების კავშირი, რომელშიაც ცალკეული იბადება; ფორმა ადამიანური საყოველთაო ყოფიერებისა, რომელიც ადამიანს ძალაუფლებით ეგებება. ცალკეულს მასზე ბევრის არაფრის შეცვლა შეუძლია. თუკი იგი ძლიერია, იგი ენას უმატებს გამოხატვის რამდენიმე ახალ შესაძლებლობას, რამდენიმე ცვლილებას და სიტყვათა კავშირს; სხვა მხრივ ენა აღემატება მისი შესაძლებლობის ზღვრებს. იგი არის ის, რომე-

ლიც ცალკეულს წინასწარ ანიჭებს მეტყველების შესაძლებლობას; მის სულიერ მოძრაობებს გზას მიუთითებს და მათ წინასწარ აფორმებს. მაშასადამე, თუკი რაიმე, როგორც სიტყვა, ენაში მიიღება, ამას გააჩნია უსაზომო მნიშვნელობა.

ყველა ხალხის ენაში არსებობს განსაკუთრებული სახეობის სიტყვა: „ღმერთი“. აქ განსაკუთრებულ ვითარებასთან გვაქვს საქმე. როგორც წესი, სიტყვები გულისხმობენ საყოველთაო ხატებს, რომლებიც შემდეგ ცალკეულ საგანში ბრუნდებიან; მაგრამ ეს სიტყვა არ არის გამოხატულება რაღაც საყოველთაოსი, არამედ წარმოადგენს სახელს. სიტყვა „ადამიანი“, მაგალითად, გულისხმობს ძირითად ხატს, როგორც ის მოიპოვება ნამდვილ ადამიანებთან შეხვედრისაგან და მათზე ცალკეულ გამონათქვამებს საფუძვლად ედება; შესაძლებლობა, რომელიც ყოველ ადამიანს, როგორც ასეთს, წინასწარ ეძლევა. ამის საპირისპიროდ სიტყვა „ღმერთი“ გულისხმობს ერთადერთს. არა „უმაღლეს არსებას“, ან „აბსოლუტს“, ან სულაც რაღაცას, რომლიდანაც „ღმერთები“ მრავლობით ფორმას ქმნიან, არამედ „მას“. საყოველთაო ცნებები და ასევე აღნიშვნები, როგორც: ღვთაებრივი, ნუმინოზური, იდუმალებით მოსილი - არიან მხოლოდ გვიანდელი, აზროვნების მიერ შესრულებული გამოყოფები. თავდაპირველად სიტყვა „ღმერთი“, შესაბამისად, მისი უპირველესი ენობრივი ფორმა იყო სახელი, რომელიც ადამიანმა იმას უწოდა, რომელიც მას იმ დროს შეხვდა. უფრო სწორად თუ ვიტყვით: სახელი, რომელიც შემხვედრმა მას პირში ჩაუდო, რათა მას ამ სახელით მისთვის მიმართვა შეძლებოდა. სახელი არის აღსავსე არსების ძალით და სიწმიდის ექსტაზით, რომელიც შეხვედრისას იქ იგრძნობოდა ეს ადამიანს კარგად ესმის და პასუხობს: „შენ ღმერთო, შენ, რომელიც მიხმობ!“ ამ სახელში ის გახსენებაა შენახული, რაც იმ შეხვედრიდან განვითარდა და რაც დაუკავშირდა მას გადაწყვეტილებითა და განადგურებით. და თუკი იგი შემდგომ ასე ძლიერ დაეშვა სიბნელეში; თუკი სახელი კიდევ უფრო დაცარიელდა, რომელიც, როგორც ჩანს, ცნებას ან გაურკვეველ გრძნობას გამოხატავს, მის

ქვემოთ მანც იმყოფება სიღრმე, რომლიდანაც თავდაპირველი აზრის გახსენება მოილტვის.

ეს, სულის არსებითი და ენის ობიექტური გახსნებიდან მომდინარე ისტორია ზემოქმედებას ახდენს შესაბამის რელიგიურ გამოცდილებაზე, ხედვასა და აზროვნებაზე. იგი აცნობს ადამიანს ღმერთს; ბუნდოვნად დამოძღვრილი ნათელ ცოდნაში და მონაწილე სიღრმისეულად. მას შედეგად მოაქვს, რომ ღვთაებრივის ყოველი განსაკუთრებული, ახალი გაგება თავის თავში ატარებს კვლავ-შეცნობის ელემენტს.

ამიტომ, ყოველივე ზემოთქმულის მიხედვით სავარაუდოა, რომ რელიგიური ცნობიერების უადრესი ფორმა იყო უბრალო მონოთეიზმი და არა მითური, ან ანიმისტური და არც ამორფულინაზმისტური.

მზადყოფნა

1

წინაპირობების დაკავშირება, რომლიდანაც უშუალო ღვთის-შემეცნება გამომდინარეობს, ჯერ კიდევ არ არის დასრულებული. ზემოთ მრავალგზის შევეხეთ არა მხოლოდ მნიშვნელოვან, არამედ გადამწყვეტ მომენტს, და მიუხედავად ამისა იგი არასაკმარისად იქნა გასუქებული, სახელდობრ პიროვნული მზადყოფნა.

შემეცნება არ წარმოადგენს უბრალო არეკვლას და დაღვენას, რომელიც შემეცნებელს, სხვათა შორის, გულგრილს დატოვებდა, არამედ აღმნიშვნელია, რომ რაღაც „გარედან“ მის სასიცოცხლო სფეროში შედის. შემეცნება ქმნის ზეგავლენის პირველ საფეხურს, რომელსაც მოჰყვებიან უფრო ძლიერები - შეხების, მღელვარებისა და შეშფოთების, დახმარებისა და დაზიანების. თუ ეს ასეა, მაშინ იძულებითი თავდაცვის ინსტინქტი შეეცდება არასასურველისა და მტრულის უკვე შემეცნების სფეროდან ჩამოცილებას - თუკი იგი

იმისათვის არ ირჯება, რომ ისინი სწორედ ამ მიზნით უფრო ზუსტად შეიმეცნოს, რადგან მათგან თავი უნდა დაიცავს.

შემეცნების პროცესში, ამგვარად, ის ტენდენციები იჩენენ თავს, რომლებიც მას მიმართულებას აძლევენ. რაც უფრო მნიშვნელოვანია საგანი სიცოცხლისათვის, რომელსაც საქმე ეხება, მით უფრო ძლიერი ხდება ქმედება თვითდამკვიდრების მიდრეკილებისა. გამოცდილება გვიჩვენებს, რომ საგნის დიდ ხანს ძებნა ამაოა, თუმცა იგი ჩემს წინაშე მაგილაზე იმყოფება, რადგან, როგორც უფრო ზუსტი შემოწმება გვიცხადებს, რაღაცას ჩემში არ სურდა, რომ იგი იქ ყოფილიყო. რადგან მისი მოშორება არ ძალუძდა, მან, ყოველ შემთხვევაში, ის უჩინარი გახადა. ჩემს თვალწინ მცხოვრებ ადამიანს შემიძლია სავსებით ვერ გავუგო, რადგან ფარულ ნებას ასე სურს. ამ ნებას ათვალისწინებულის გაქრობა არ ძალუძს; მაშინ იგი იმას მაინც ახერხებს, რომ ამდაგვარი გზით ის თვალთაგან ჩამოიშოროს. რა ღრმად უნდა იყოს ამდაგვარი ზეგავლენებისაგან განმსჭვალული ღვთის შემეცნება, ამ აბსოლუტური ჭეშმარიტების და განმსჯელი სიწმიდისა.

იმის დანახვას, რომ ღმერთი არის, თავის შედეგები გააჩნია, რომლებიც უშინაგანესში შედიან - მაგრამ ეთანხმება მათ ეს უშინაგანესი? რაღაცა მასში არის „კეთილი ნების“ და ითხოვს ღმერთს; სხვა მასში ეწინააღმდეგება და უარყოფს მას. თვითგანდიდება სულის, გულის, მიდრეკილების ისურვებდნენ, რომ ღმერთი არ ყოფილიყო, ან ყოფილიყო იმ ფორმით, რომელიც მას უმოქმედოდ გახდიდა. ამ უკანასკნელ შემთხვევაში იწყება ქმედება, რომელიც გაძლიერებითა და შესუსტებით, პროპორციებისა და პერსპექტივების შეცვლით, განდევნის ტენდენციით, ჩვენს თვალწინ მდებარე საქმის ვითარებას ცვლის და ფარავს. ნიცშეს ერთი აზრი რომ გადავასხვაფეროთ: სინამდვილეზე მიპყრობილი მიუკერძოებელი მზერა გვეუბნება: ღმერთი არის, ადამიანის ნება ავტონომიისადმი პასუხობს: მას არ შეუძლია იყოს, რადგან სხვაგვარად მე არ შემიძლია გავხდე ის, რაღაც მსურს. და - მზერა სინამდვილეზე დათმობაზე მიდის.

უფრო ძლიერი, ყოველ შემთხვევაში, გამუდმებითი ზეგავლენის ძალა ახასიათებს არა ცნობიერ, არამედ შეუცნობელ შეხედულებას; ასე რომ, აქ ინტელექტუალური დამოძღვრით ან ცნობიერი ქცევის კორექტურით ცოტა რამ გაკეთდება. რჩება ამოცანა შინაგანი მოქცევისა. აქეთ მიუთითებენ ფრაზები პაველ მოციქულის ეპისტოლესი რომაელთა მიმართ, რომლებიც გვაუწყებენ: „რაც შეიძლება იცოდე ღმერთზე, ცხადია მათთვის, იმიტომ, რომ ღმერთმა გამოუცხადა მათ. რადგან ის, რაც უხილავია მასში, მარადიული ძალა და ღვთაებრიობა მისი, სამყაროს შექმნიდან მისსავე ქმნილებებში ცნაურდება და ხილული ხდება; ასე რომ, არ შეუძლიათ თავის მართლება, რაკი შეიცნეს ღმერთი, მაგრამ არ აღიღეს, როგორც ღმერთი, და არც მადლი შესწირეს, არამედ ამაონი იქმნენ თავიანთი ზრახვით, და დაბნელდა მათი უგონო გული [ასე რომ, მათ იგი მას შედგომ ვეღარ შეიცნეს]“ (1,19-21). რელიგიური გამოცდილების სიცხოველე და სიცხადე, როგორც აგრეთვე აზრობრივი აღქმის გარკვეულობა, საკმაო დიდად არის დამოკიდებული იმაზე, თუ რამდენად შორს გადალახავს ადამიანი საწინააღმდეგო შინაგან მიდრეკილებებს; რამდენად წრფელად არის იგი თანახმა, რომ ღმერთი არის, რომ იგი მის სიცოცხლეში შემოდის და ამ სიცოცხლეს განსაზღვრავს. აქედან შესაძლებელია ღმერთზე წარმოდგენა მის წმიდა ჭეშმარიტებაში გადავიდეს, მაგრამ აგრეთვე ფილოსოფიურში ან ესთეტიკურში განიღვენოს; იგი შეიძლება ყოველივეზე მალა დააყენონ, მაგრამ აგრეთვე სარგებელს დაუმორჩილონ, ან საშუალებად გამოიყენონ თვითგანდიდებისათვის; იგი შეიძლება განავითარონ, მაგრამ აგრეთვე დააზიანონ, ან რაღაცად დაამახინჯონ, რაც უარყოფას იმსახურებს.

იმაში, რასაც ადამიანი ღმერთზე ფიქრობს, იკითხება მისი საკუთარი ისტორია. თუკი ზუსტად შევამოწმებთ ყოფიერების გაგებაში ურთიერთ დამოკიდებულებას განსხვავებულ ელემენტებს შორის, მივალთ შედეგამდე დიდი სიცხადის მომფენი ძალისა: ხატი, რომელიც ადამიანს საკუთარ თავზე გააჩნია, საბოლოო ჯამში განისაზღვრება არა ქვე-

მოდან, მაშასადამე, მისი აღქმიდან საკუთარი ბუნებისა, არამედ ზემოდან, სახელდობრ მისი აზრიდან ღმერთზე. სხვანაირად თუ ჩამოვაცალიბებთ: მისი აზრი ღმერთზე წარმოადგენს პასუხს იმაზე, თუ როგორ სურს საკუთარი თავის, ადამიანის, გაგება. თუკი ერთი ამბობს: „ღმერთი არის“; მეორე ამბობს: „ის არ არის“; მესამე: „არ ვიცი, არის თუ არა“... თუ კი ერთი განმარტავს: „ღმერთი არის ცოცხალი, პიროვნული სული“; მეორე: „იგი არის ისტორიის საიდუმლოება“; მესამე: „იგი არის სამყაროს ბნელი საფუძველი“ - ამით ყოველი მათგანი რაღაცას ამბობს საკუთარ თავზე: მან ღმერთი ისურვა, თუ იგი უარყო, პატიოსნად იბრძოლა, თუ სინამდვილის მიმართ შეცდა, თავისი ქმნილებისეულობა დაადასტურა, თუ შემოქმედს აუფხანყდა.

როდესაც ვკითხულობთ, შესაძლებელია თუ არა ღვთის შეშეცნება სამყაროდან, პასუხი ძვეს არა მხოლოდ ინტელექტუალურ ხაზზე. მაგრამ ის, რაზედაც დისკუსია უმეტეს შემთხვევებში იფარგლება, სახელდობრ ღვთის არსებობის მტკიცებათა შეშეცნების თეორიულ პრობლემებზე, წარმოადგენს მხოლოდ მცირე ნაწილს მრავალფეროვანი კავშირიდან. მხოლოდ ამ მთლიანობიდან ხდება ნათელი, თუ როგორ მიმდინარეობს ღვთის თვითგამოცხადება ქმნილების მეშვეობით.

ამით აგრეთვე ნათქვამია, რომ კომპეტენტური განმარტება პრობლემისა დიდ ნაწილად ხდება არა თეორიულ, არამედ ბიოგრაფიულ სფეროში; რომ გარკვეული მიჯნიდან მოყოლებული, საქმე ეხება უკვე განმარტებას კი არა, არამედ თვითგამოცდას და გადაწყვეტილებას, რისკს და თვითაღმზრდელ პრაქტიკას.

ბოლოსიტყვაობა

1

წინამდებარე მოსაზრებები სახეობაზე, თუ როგორ ხდება რელიგიური გამოცდილების სულიერი გადაშუშავება - პირიქით თუ ვიტყვით, მოსაზრებები სახეობაზე, თუ როგორ ღებულობს კულ-

ტურული სამუშაო რელიგიურიდან სტიმულსა და მითითებას, იყო გამოძინარე გამოცდილებისა და შემეცნების დამოკიდებულების საკითხიდან. მაშასადამე, ერთი საკითხი ბევრი სხვა შესაძლებელი საკითხიდან; და ისიც იყო დასმული გარკვეული თვალსაზრისიდან, სახელდობრ, ღვთის ნამდვილი შემეცნებიდან.

თავის თავში იგი შემდგომ უნდა განვითარებულყო და უნდა გამოკვეთილიყო, თუ საერთოდ რელიგიურიდან როგორ ხდება ყოფიერების გაგება, რაც ნიშნავს, რომ აღმოცენდება მსოფლმხედველობა და სიბრძნისმეტყველება და ასე შემდეგ. მაგრამ ეს ძალზე შორს წაგვიყვანდა. მხოლოდ იმ კითხვებზე შეიძლება მივუთითოთ, თუ რელიგიური გამოცდილება როგორ გადამუშავდება ადამიანური სიცოცხლისა და ქმნილებების სხვა განსხვავებულ სფეროებში.

პირველ ყოვლისა, მოსაფიქრებელია, თუ როგორ წარმოსდგება ზნეობრივი ცხოვრება მის შუქში: რომელი ნორმები ხდება მისი მეშვეობით მკაფიო; როგორ გარანტიას აძლევს იგი ზნეობრივ წესრიგს; როგორ დახმარებას, მაგრამ ასევე, როგორ დარღვევებსა და დაბრკოლებებს პოულობს მისი მეშვეობით ეთიკური ქცევა და ასე შემდეგ. დიდი ხნის განმავლობაში ყოველგვარი ეთიკა უბრალოდ რელიგიური ბუნებისა იყო. ზნეობრივი ნორმები განიხილებოდა, როგორც ღვთაების მოთხოვნები. ჯერ კიდევ ფილოსოფიური აზროვნების მწვერვალებზე ინდოეთში, ბერძნულ ფილოსოფიაში ზნეობრივი მოთხოვნები საბოლოოდ რელიგიური წინასწარი პირობებიდან გაიგებოდა. ხანმოკლე სკეპტიკური ეპოქები, როგორებიც იყო სოფისტისა ან გვიანანტიკური სკეპტიციზმისა, უძალია აღმოჩნდნენ, ეს ტრადიცია ნამდვილად რომ შეეწყვიტათ.

მხოლოდ ახალ დროში ფუნს იკიდებს ეთიკური პრობლემების აღქმა, რომელიც კავშირს რელიგიურთან პრინციპულად აუქმებს, რათა ეთიკური ღირებულებები და კავშირები გამოიყვანოს მხოლოდ შიდასამყაროსეულ ინდივიდუალური, შესაბამისად, სოციალური ცხოვრებიდან. თუ რამდენადაა ეს შესაძლებელი, განსაკუთრებით თუკი ხანგრძლივი ქრისტიანული აღზრდის შედეგები ფსი-

ქოლოგიური სტრუქტურებიდან განიღვენება და ეთიკური მოთხოვნები ადამიანზე, მხოლოდ შიდასამყაროსეულ-ემპირიული მოტივებით იქნება მიმართული, ეს საკითხი ღიად უნდა დარჩეს.

ცდა დაკავშირებულია აგრეთვე პოლიტიკურ იმპულსებთან; მაგალითად, განათლებულ აბსოლუტიზმში, რევოლუციური მოძრაობების პოზიტივიზმში და, უწინარეს ყოვლისა, მარქსისტულ კომუნისმში, რომელმაც რელიგიური ელემენტი ადამიანური ცხოვრებიდან სავსებით გააძევა და ამ ცხოვრების აგება სურს საერო მოტივებიდან გამომდინარეს. თუ რა შედეგების მომტანი იქნება ეს, ამას უნდა დაველოდოთ. ამასთანავე საფიქრებელია, რომ სულიერება რელიგიურად ისე ღრმად განწყობილი ხალხებისა, როგორებიც არიან რუსები და ჩინელები, შეიცავენ რეზერვებს, რომელთა გამოვლენა ჯერ არ შეიძლება შეფასდეს რომ სრულიად არაფერი ვთქვათ იმაზე, რომ ათეისტური ქცევის ვნებიანობა, თავად გადმოტრიალებულ რელიგიურობას ამხელს.

შემდგომი საკითხი იმ მიმართულებით დაისმებოდა, თუ რელიგიური გამოცდილება როგორ ვლინდება სოციალურ და პოლიტიკურ სფეროში. ყველა არსებითი სოციოლოგიური და პოლიტიკური ფენომენები, როგორიცაა დაფუძნება კოლექტივის (კომუნის), კონსტიტუციის და კანონის, მეფობის, ძირითადი ფორმები ეკონომიკური, საბრძოლო, კულტურული ქმედებისა თავდაპირველად რელიგიური ბუნების არიან.

ისინი შემდგომ ნელა ვითარდებიან მათი სპეციფიკური კულტურული გაგებით, მაგრამ ღიდ ხანს ინარჩუნებენ კავშირს თავდაპირველ სფეროსთან. მხოლოდ ახალი დრო ისწრაფვის მათ ჩამოშორებას, და წამოიჭრება კითხვა, თუ რამდენად და რა ხანგრძლივობითაა შესაძლებელი ჭეშმარიტი პოლიტიკურ-სოციალური წესრიგი რელიგიური ფუნდამენტის გარეშე.

განსაკუთრებით მდიდრულ გამოხატულებას პოულობს რელიგიური გამოცდილება სახვით ხელოვნებაში. კვლავ უნდა გავიხსენოთ, რომ მთელი სისავსე მხატვრული გაფორმებისა, რომელიც ჩვენი ისტორიიდან გვევლინება - არქიტექტურა, პლასტიკა, მხატვ-

რობა, ხელსაწყოების ხელოვნება, მუსიკა, დრამა, ცეკვა - დიდი ხნის მანძილზე პირდაპირ ან არაპირდაპირ რელიგიური ხასიათის მატარებელია. გადამწყვეტად საერო ხელოვნება მხოლოდ ახალი დროის დასაწყისიდან გამოიყოფა, რათა ნელა იმ უნიადაგო, არასავალდებულო ქმნილებად გადაიქცეს, რასაც დღეს „ხელოვნების ქმნილებას“ უწოდებენ.¹ თუ რა მოხდა აქ, მუზეუმში ყოველი ჩავლა გვიჩვენებს, რომელშიაც ისტორიული ან ესთეტიკური თვალსაზრისით განლაგებული ქმნილებებია შეტანილი, რომლებიც ერთ დროს მათი რელიგიური სფეროთი იყვნენ დანაწილებულნი და ახლა დაბნეულად მიმოფანტულნი არიან.

კიდევ უნდა დასახელდეს რელიგიური გამოცდილების გადამამუშავებელი თვალუწვდენი სფერო, რომელიც ნამდვილად ამ თავის დასაწყისისთვის უნდა ყოფილიყო განკუთვნილი და მხოლოდ ჩვენი მოსაზრებების სხვაზე წარმართვის გამო გვერდით იქნა გადადებული. ეს სფერო გახლავთ კულტი. მასში გამოხატულებას პოულობს რელიგიური გამოცდილება უშუალოდ და თავისი თავის გამო - უფრო სწორად თუ ვიტყვით: მასში რელიგიური სინამდვილე სახეზეა და შემოდის კოლექტივისა და ცალკეულის ცხოვრებაში. უთვალავი ფორმებით განმსჭვალავს იგი ადამიანურ სიცოცხლეს: წარმოდგენის ფორმებით, თაყვანისცემის, მითითების, თანამონაწილეობის; წმიდა პიროვნებებით, საგნებით, მოქმედებებით, სიმბოლოებით, წესებით და ასე შემდეგ.

ესენი არიან, პირველ ყოვლისა, რომლიდანაც ამოდის რელიგიური ცხოვრების სისტემატური, ასევე ისტორიული კვლევა. მაგრამ აქ მათზე მხოლოდ მითითება შეიძლება.

1 H. W. Janson-ის ავტორობით 1962 წელს გამოცემულ ინგლისურენოვან „ჩვენი მსოფლიოს ხელოვნების ისტორიაში“ განხილულია პიკასოს მიერ ველოსიპედის საჯდომისა და საჭისაგან კომბინირებული ქმნილება, რომელსაც ხელოვანმა „ხარის თავი“ (1943) უწოდა. წიგნის ავტორი ამ ნამუშევარში „გრაბობს გენიოსს“, რომლის გაკეთება „მხოლოდ მას შეეძლო“. ჩვენი მხრიდან დავებნთ: აქ შეიძლება მახვილგონიერებაზე საუბარი, მაგრამ - გენიალობაზე? მთარგმნ. შენიშე.

ყველა ეს ფენომენი შეკავშირდება მთლიანობად, რასაც რელიგიურ კულტურას ვუწოდებთ. ადამიანი, რომელიც გამუდმებით და სხვადასხვაგვარი გზით რელიგიურს ხვდება, თავს გრძნობს ღვთაებრივი სინამდვილიდან ხელშეხებულად, მოხმობილად, თანამონაწილეობაში ჩართულად, ცდილობს ეს გამოცდილება სიცოცხლისა და შემოქმედების ყველა ფორმის მეშვეობით გაარკვიოს, გამოხატოს და გამოავლინოს.

ადამიანური კულტურა თავდაპირველად იყო აბსოლუტურად რელიგიური ბუნების. მხოლოდ ძალზე გვიან ამ დიდი კავშირიდან გამოძევადა წმინდად საერო სახეობა. კულტურისა და მისი ისტორიის გავრცელებული აღქმა ამაში ხელავს რაღაც პოზიტიურს. უკვე ღოგმად იქცა, რომ ადამიანური ქმნილების გამოყოფა - მეცნიერების, ზნეობის, აღზრდის, სახელმწიფოს, ეკონომიკის, ხელოვნების რელიგიური კავშირიდან, როგორც კულტურის ქმნილებისათვის, ასევე ადამიანური პიროვნებისათვის წარმოადგენს წინსვლას უფრო მაღალი საქმიანი მიღწევისა და ადამიანური განვითარებისა. კულტურული შემოქმედება ახლა იმყოფება მხოლოდ კრიტიკული საქმიანობის თვალსაზრისის ქვეშ. შემოქმედი გონება დიდი კონცენტრაციითაა მიმართული საგანზე და მოაქვს უმაღლესი რანგის მიღწევას.

ამგვარად აღმოცენდება საკუთარი არსების მიმართ თავისუფალი, მხოლოდ საკუთარი მასშტაბებით დაკავებული ავტონომიური კულტურა. ასევე მასზე გაწესებული, მისი შემსრულებელი ადამიანი. აგრეთვე ისიც თავისუფლდება ყოველგვარი, არა საქმიდან მომდინარე კავშირებიდან; აფართოებს თავის მსჯელობას, განავითარებს თავის ინიციატივას და იზრდება ავტონომიურ შემოქმედად. ამ წარმოდგენისათვის ყოველი ობიექტური რელიგიური კავშირი არათავისუფლებას წარმოადგენს, რადგან იგი შემოქმედ პიროვნებას იმ ინსტანციაზე დამოკიდებულს ხდის, რომელიც არ განეკუთვნება შესაბამისი ქმნილების სფეროს. ქმნილება ექცევა აზრობრივად უცხო თვალსაზრისის ქვეშ და მისი შემსრულებელი ხდება არაჭეშმარიტი. მაგრამ გაბედული გააზრებით ამ შეხედუ-

ლებას მიყვარათ შედეგამდე, რომ აგრეთვე ყოველი სუბიექტურად აღმოცენებული რელიგიური კავშირი ავტონომიას კითხვის ნიშნის ქვეშ აყენებს. რადგან თუკი რელიგიური იმ ხასიათისაა, რაც ადრე იქნა განვითარებული, მაშინ ის, როგორც ასეთი, უშუალო-სამყაროსეულისათვის არის უცხო და მხოლოდ დამაბნეველად შეუძლია ზემოქმედება. პოზიტივიზმი ყველა თავისი ფორმით მიდის აგრეთვე დასკვნამდე, რომ რელიგიური, როგორც ცხოვრებიდან, ასევე ქმნილებიდან უნდა გაქრეს.

საპირისპიროდ აქედან აღმოცენდება რელიგიურობა, რომელიც კულტურული ცხოვრების სფეროებიდან, სულ უფრო და უფრო უკან იხევს, სამყაროს შინაარსებს თავისი თავიდან კარგავს, ხდება „შინაგანი“, მაგრამ ამით აგრეთვე ღარიბი და არა ქმედითუნარიანი.

ამ შეხედულებაში ზოგიერთი რამ რომ მართალია, ეს სახეზეა. როდესაც ხედავენ, თუ რელიგიურ მოცემულობებს როგორ ძალუძთ ადამიანის მსჯავრისა და შემოქმედების ძალის სხვა მიმართულებით გადატანა და შებოჭვა, ადგენენ, თუ რას უნდა ნიშნავდეს ავტონომიის თვალსაზრისი შესაბამისი შემოქმედების სფეროსი. რადგან ფაქტობრივად ახალი დროის კულტურული მიღწევა უზარმაზარ სიდიდედ გაიზარდა. მაგრამ სხვა საკითხია, თუ რა დაჯდა ეს მიღწევა. ამ წიგნში გამოთქმულმა მოსაზრებებმა გვიჩვენა, თუ რამდენად არსებითია რელიგიური ელემენტი ყოფიერების მთლიანობისათვის. ასე რომ, თავიდანვე ნათელია, რომ მისი გამოთიშვა არსებითი დანაკარგებით უნდა განხორციელდეს: შემოქმედებითი ფესვები ირყევა; ნიადაგი კარგავს სიმკვრივეს; სულიერება და სიღრმე ქრება; მთელი განზომილება იკარგება. მიმართვის სიზუსტე, გათავისუფლება დამპყრობი და შემოქმედი ძალებისა ხდება ქმნილებისა და სიცოცხლის გათხელების საფასურად, რომლებიც სულ უფრო ცხადად დაუკმაყოფილებლობის, სიცარიელის, უაზრობის გრძნობის სახით ცნობიერებას ეუფლებიან. სულ უფრო მეტი მოიპოვება სამყაროსეული მასალა დასამუშავებლად, სულ უფრო დიდი საბუშაო სრულდება; მაგრამ, ამავე დროს, საკითხი სულ უფრო მწვავედ დაისმის, ღირდა ეს ყველაფერი იმ

ფასად, თუკი საბოლოო შედეგი სამყაროსა და აზრისათვის ნეგატიური იქნებოდა.

აღამიანთან მიმართებაში იზრდება შემაშფოთებელი გრძნობა, რომ იგი კარგავს სპეციფიკურ წონას, იგი კარგავს პიროვნულ ღირებულებას. მაგრამ რაც თავისუფლებას შეეხება, სულ უფრო მკაფიოდ იჩენს თავს გამაოგნებელი ფაქტი: აღამიანი ემონება საკუთარ ქმნილებას. მან რელიგიური კავშირები ჩამოიშორა, რათა მიეღწია სრული მბრძანებლობისათვის შემოქმედებასა და სამყაროს განკარგვაში მაგრამ სწორედ ეს ქმნილება განიცდის განცალკევებას და აღამიანს თავის ფუნქციონერად აქცევს. პროცესი ღებულობს სოციოლოგიურ-პოლიტიკურ გამოხატულებას იმ საზოგადოებაში, შესაბამისად, იმ სახელმწიფოში, რომელიც ინდივიდუალურ ინიციატივას სულ უფრო თანმიდევრულად აქრობს და აღამიანს აქცევს მისი მიზნების მისაღწევ ხელსაწყოდ.

აქ სუფევს შინაგანი თანმიმდევრობა, რომელიც სინამდვილეში ჯერ არ არის გაცნობიერებული. დაჟინებით გვეუფლება აზრი, რომ ყოფიერების ის ელემენტი, რომელიც ახალი ღროის აღამიანმა პიროვნებისა და შემოქმედების თავისუფლებისათვის ჩამოიშორა, სინამდვილეში წინა პირობა იყო საიმისოდ, რომ იგი მართლაც თავისუფალი, თავისი თავის გამგებელი ყოფილიყო და ისეთი ქმნილებების შემძლე, რაც მას ჭეშმარიტი აზრის შეგნებას მიანიჭებდა.

ცხადი ხდება კიდევ სხვა შედეგი. კულტურული სფეროების ფაქტობრივი ავტონომიის პრინციპმა აღმოაცენა მუდმივ ზეალმავალი სიდიდის მიღწევათა კავშირები: ახალი ღროის მეცნიერება მისი სულ უფრო დანაწევრებული სფეროებით, სოციალური სტრუქტურა ასევე წინმავალი დაცალკევებით, ტექნიკა, მეურნეობა და ასე შემდეგ. მაღიფერენციურებული იმპულსი არის ისე დიდი, მოთხოვნა ცალკეული სამუშაოს სფეროსათვის ისე პრეტენზიული, რომ ერთიანობა სულ უფრო სუსტდება. მაგრამ ეს აბსოლუტურად არსებითია; და არა მხოლოდ ცალკეული სფეროების ურთიერთდამოკიდებულების გამო, არამედ თავად და როგორც

ასეთი. მასში დაგვირგვინებას პოულობს ქმნილება. იგი უნდა იყოს „სამყარო“, რომელშიაც ადამიანი არსებობს. თუკი ცალკეული სფეროები კავშირის გარეთ აღმოჩნდებიან და ერთმანეთს ხელსაც შეუშლიან, მაშინ მყარდება ობიექტურ ყოფიერებაში ის, რასაც ფსიქოლოგი ცალკეულის სულიერ ცხოვრებაში იცნობს როგორც პიროვნული ფორმის დაშლას, როგორც შიზოფრენიას. მაგრამ სწორედ ეს ხდება ახლა. ჩვენ ვცხოვრობთ სულ უფრო შორს მიმავალ ობიექტურ შიზოფრენიაში, რომელმაც თავად ადამიანზე უკუშემოქმედება უნდა მოახდინოს. ამგვარად ისმება კითხვა, თუ როგორ უნდა შექვევებოთ მას.

ერთიანობის შემქმნელი ძალა ახალი დროის დასაწყისამდე იყო რელიგიური. მისგან მოდიოდა გადამწყვეტი განმარტებები ცალკეული სიცოცხლისა და ქმნილებათა სფეროებისთვის. მასში საბოლოო ინტეგრირებას განიცდიდა ყოფიერების მრავალფეროვნება. რამდენადაც მან მნიშვნელობა დაკარგა, საჭირო გახდა ერთიანობის შემქმნელი ინსტანციის სხვაგან ძებნა. გარკვეული ხნის განმავლობაში იგი „კულტურაში“ აღმოაჩინეს; წარმოდგენაში, რომელშიც კვლავ დაბრუნდა „ბუნება“. მაშასადამე შეხედულება, რომ შინაგანი აუცილებლობით განხორციელებული საყოველთაო ფორმა ქმედითია. თუკი ადამიანი ოდესმე შესაბამისი ქმნილების სფეროს საქმიანი მოთხოვნის დაკმაყოფილებას შეეცდება, თავის თავად შეიქმნება მთლიანობა, სწორედ „კულტურა“. ეს რწმენა აღმოჩნდა ყალბი. ადამიანის შემოქმედება არ არის ანალოგიური ბუნების ძალთა ქმედებისა, რომლებიც თავისით და აუცილებლად მთლიანობას აღმოაცენებენ, არამედ ყველაფერში, რასაც ადამიანი აკეთებს, მოქმედებს თავისუფლება და შეუძლია საგნების სწორად, მაგრამ აგრეთვე ყალბად წარმართვა. ამიტომ საჭირო აღმოჩნდა სხვა მომწესრიგებელი ინსტანციის პოვნა და ეს თანდათანობით გახდა სახელმწიფო. დღეს წინწამოწეული წარმოდგენის მიხედვით მას ძალუძს ადამიანის ცხოვრებისა და შემოქმედების თვალუწვდენი მრავალფეროვნების ერთიანობად შეკავშირება. ავტონომია, რომელზედაც უწინ ცალკეული აცხადებ-

და პრეტენზიას, გადადის მასზე; იგი არის უფლებამოსილი და უნარის მქონე, რომ შექმნას სრულყოფილ სუვერენობაში ყოფიერების ერთიანობა.

წარმოიშვება წარმოდგენა ტოტალიტარულ სახელმწიფოზე, რომელიც სიცოცხლის ყველა ცალკეულ სფეროში ერევა, ადამიანებსა და მათ ქმნილებას განაგებს. რაც აქამდე მოხდა, ნებას გვაძლევს მსჯავრის გამოტანისა: წარმოების მიღწევა უზარმაზარია, მაგრამ ადამიანი ხდება უბრალო ხელსაწყო.

მომავალი ისტორიის აზრი იმის მიხედვით გადაწყდება, შეცნობილი იქნება თუ არა, რომ რელიგიური ელემენტი სინამდვილეში წარმოადგენს წინა პირობას ადამიანის თავისუფლებისა და მისი ქმნილების მისაღწევი ერთიანობისათვის. მაგრამ პრობლემები, რომლებიც აქედან გამომდინარეობენ, ამ მიმართულებითაა განსახილველი: როგორ შეიძლება ახალი დროის კრიტიკული საქმიანობა იმდაგვარად იყოს რელიგიურ ძირითად კავშირებში გაწესებული, რომ მან მასში თავისი აზრი შეინარჩუნოს და თავისი ამოცანა შეასრულოს? მაგრამ აქ ამაზე აღარ გავკვრცელდებით.

გადავახლოთ თვალი ისტორიას

ყოველივე ნათქვამიდან მივიღებთ სურათს იდუმალებითაღსავეს სინამდვილისა, რომლიდანაც ყველაფერი მომდინარეობს და ყველაფერი უბრუნდება მას; რომელიც ყველგან მბრძანებლობს და ყოველივეს აზრს ანიჭებს, რომელიც ადამიანის გულს აღძრავს და მას საბოლოო კავშირისაკენ მოუწოდებს. რაც სურათს კონკრეტულ ფორმას აძლევს, არის მისი ადამიანურ-ისტორიული ხასიათი. იმით, რომ ადამიანი ღვთაებრივს შეიმეცნებს, შეიმეცნებს მასზე საკუთარ თავს; იმით, რომ იგი მას განსაზღვრავს, განსაზღვრავს იგი საკუთარ თავს. ღვთის წარმოდგენის ისტორიაში იმავედროუ-

ლად ძვეს ისტორია თვითალქმისა, მაგრამ ამით აგრეთვე ადამიანის თვითფორმირების ისტორია. აქედან გამოძღინარეობს თვალუწვდენი მრავალფეროვნება.

ღვთაებრივის ზოგიერთი ხატი უშუალო შეხვედრისა და ხედვის მეშვეობით არის ჩამოყალიბებული; ეს არის პრიმიტიულ ხალხებში. სხვები არიან რელიგიური სწავლებით, მეთოდური ასკეტიზმითა და მედიტაციით მოპოვებულნი, როგორც ეს ხდება ევდურ და ბუდისტურ სამყაროში. კვლავ სხვები ეფუძნებიან აზრობრივ სამუშაოს და გააჩნიათ ფილოსოფიური ხასიათი, როგორც ეს ელინიზმშია. ღვთაებრივის გარკვეული ხატები აღმოცენდებიან ყოფიერების პირქუში გვერდიდან და გამოხატავენ უბნელესს და საშინელს, რასაც მუქარის ქვეშ მყოფი ადამიანი მასში განიცდის; ასეთია ღვთისწარმოდგენა წინა პომერული ელინიზმისა. სხვები, როგორც ოლიმპიელი ღვთის ფიგურები განსაზღვრულნი არიან სიმალლით, ნათელით, მკაფიო გამათავისუფლებელი ფორმით. არსებობენ ღვთაებაზე წარმოდგენები, რომლებიც ეძებენ ფორმების სიმრავლეს, როგორც ამას ადგილი აქვს ყველა ხალხთა პოლითეიზმში. სხვები ელტვიან ერთიანობას; ისინი განმსჭვალავენ გვიანდელ ეპოქებს, როგორიცაა ინდური ან გვიანბერძნული იდეები უმაღლეს ერთზე. რა თქმა უნდა, ორივე ფორმა ჩნდება აგრეთვე ერთდროულად ან გვიანდელი უბრუნდება ადრეულს. ერთი ხალხის ადრეული ხანა გვიჩვენებს სხვა ხედვისა და გაფორმების ტენდენციებს, ვიდრე მისი მომწიფების ჟამს ან გადაღლის დროს. ადამიანებს, რომლებიც ზღვასთან ცხოვრობენ, როგორც ასეთებს, გააჩნიათ ღვთაების სხვა ხატები, ვიდრე იმათ, ვინც მთებში ან ნაყოფიერ ველებზე ან უდაბნოში ცხოვრობს. კულტურათა განსხვავება თავიანთ უფლებებს წარადგენს: კეთილდღეობა და გაჭირვება, ჟამი ღიდი ხნის მშვიდობისა ან მძიმე ბრძოლებისა და შინაგანი გარდაქმნისა და ასე შემდეგ. რაც მუდმივ ადამიანში იმყოფება, გამოხატულებას პოულობს აგრეთვე ხატებში, რომელსაც იგი ღვთაებრივისაგან ქმნის. ყოველივე თავისუფალი და ნათელი, მაგრამ აგრეთვე ყოველივე ბნელი და შემავიწროვებელი; კარგი და კე-

თილშობილი, ისევე როგორც ბოროტი, მატყუარა, უწმინდური. არაფერი არ არის ადამიანში ისე საშინელი ან საძულველი, რომ ის აგრეთვე იმ წარმოდგენებში არ გამოსახულიყო, რითაც იგი ღვთაებრივის აღქმას ცდილობს.

ადამიანი ემსახურა ამ ღვთაებრივს და მისი ხატები თავისი მოწიწების ფორმებად აქცია. მაგრამ ისინი მან აგრეთვე თვითდამკვირდებისა და თვითგანდიდების საშუალებებად გამოიყენა, და მათ შური იძიეს იმით, რომ ადამიანი დააშინეს, დაამონეს, მის საკუთარ ბოროტებაში ჩაძირეს ისე ზუსტად, რომ რელიგიური ფორმების ცვლილებებზე შეიძლება ამოვიკითხოთ ადამიანის სულის შინაგანი ავადმყოფობების ისტორია. მაგრამ რაც შეეხება ყოველგვარი ღვთაებრივის უარყოფას, უახლესი ფაზა ისტორიისა მისი ნიშნის ქვეშ მიმდინარეობს, და საქმე ისაა, რომ ზომ არ იქნება ეს ნიშანი საბოლოო კატასტროფის აღმნიშვნელი.

შეუძლებელია რელიგიური გრძნობის, წარმოდგენის და აზროვნების მსვლელობის რაიმე მკაფიო კანონში მოქცევა. ასე, მაგალითად, არ შეიძლება ითქვას, რომ მასში წარმოებს განუწყვეტელი განვითარება დაბალიდან მაღლისაკენ, რადგან საქმეც ისაა, რომ ზომ არ იყო ადრეული წარმოდგენები უფრო სრულყოფილი და მხოლოდ შემდეგ დაიწყეს დეგრადირება. სხვა მხრივ შესაძლებელია, რომ დაწმენდილი და კეთილშობილი ფორმა რელიგიური შეგრძნობისა უცებ გადაიქცეს უხეშად და ქაოტურად. რელიგიურ მოძრაობათა მსვლელობა არის ჩახლართული. როგორც წესი განსხვავებული ხაზები ერთმანეთის გვერდით და ერთმანეთზე გადიან. მაგრამ კანონი მათი მოძრაობისა, როგორც ჩანს, ძირითადად არის ზე და ქვესვლა.

მაგრამ საბოლოო შთაბეჭდილება ეს არის ღრმა ამაოება. მაღალი დგას მდაბალის გვერდით, თავისუფალი დაშინებულთან, კეთილშობილი უნამუსოსთან. ამდაგვარი მსჯავრის გამოტანას არ უნდა შეეუშინდეთ; რადგან ეს არ არის კეთილი ნიშანი, თუკი ახალი დროის ისტორიზმი და ესთეტიციზმი ასეთი სიმშვიდით სულის ყველა უწმინდურობას, პიროვნების ყველა ღირსების

შელახვას, გრძნობათა ყველა აღვირაზსნილობას „სიცოცხლისადმი“ განკუთვნილად თვლის და გააზრებულად მიიჩნევს, რომ ისინი ღმერთებში და მითებში გამოიხატებიან. ვინც იმას აცნობიერებს, რომ აქ საქმე არ ეხება ესთეტიკურ სურათებს ან ინტელექტუალურად საინტერესო გარკვევას, არამედ ადამიანის ხსნას, მაშინ იგი გრძნობს პასუხისმგებლობას, რომელსაც თავის თავეზე იღებს, გამოდის განსხვავებისა და აპალის მქონე ნორმების დასაცავად; ასეთი ადამიანი ღღეს ადვილად აღმოჩნდება სივიწროვისა და მორალიზმის არასახარბიელო შუქში. მაგრამ ამით მისი ამოცანა ნაკლებად არ იქნება ჭეშმარიტი და გადაუდებელი. ეს ისე გამოიყურება, თითქოს აქ რაღაცას დაბნეულად ეძებენ, თითქმის პოულობენ, ნაპოვნს კვლავ ხელიდან უშვებენ, მცდარ გზაზე აღმოჩნდებიან, ხელახლა იწყებენ... კაცობრიობის რელიგიურ ისტორიაში დიდი სასოწარკვეთილება სუფევს; რა თქმა უნდა, აგრეთვე დიდი მონატრება და კვლავ გამუდმებითი მზერა მოლოდინისა.

პიროვნული ელემენტი

დვითაბსტრუქტივიზმი

[1946]





Divina Commedia მოგვითხრობს მგზავრობაზე, რომელიც მისმა შემქმნელმა პოეტმა თავისი ცხოვრების გადამწყვეტ ჟამს საიქიოს სფეროებში განახორციელა, და რომელმაც იგი სიცოცხლის ახალ საწყისთან მიიყვანა.

მოტივი არის ძველი. კლასიკურ ფორმაში მას ანვითარებს მეთერთმეტე სიმღერა ოდისეასი და მეექვსე - ენეიდასი. მრავალგზის ჩნდება იგი შუა საუკუნეების საიქიოს მოგზაურობებში და იგი ჟღერს კიდევ გოეთეს ფაუსტში, როდესაც მოუსვენარი მამაკაცი ტრაგედიის მეორე ნაწილში ჩადის დედებთან. ეს ნიშნავს, რომ გარდაცვლილებმა მეტი იციან სიცოცხლეზე, ვიდრე ცოცხლებმა, და ამიტომ ადამიანს გადამწყვეტ წამებში არ ძალუძს აუცილებელი მითითების საკუთარ თავში პოვნა, არამედ იგი მის მიღმა მყოფ სამყაროდან უნდა მოიპოვოს, ეს აზრი პოულობს მეცნიერულ დადასტურებას, როდესაც სიღრმისეული ფსიქოლოგია აცხადებს, რომ უშუალო სიცოცხლის სფერო, ცნობიერი ყოფიერება, გარკვეული კრიზისების დროს შეუძლებელია თავად მისგან იყოს გაგებული და დაძლეული, არამედ მხოლოდ ისე, რომ ადამიანი თავისი პიროვნული კოსმოსის ქვესკნელში უნდა ჩაეშვას და იქ თავისი კონფლიქტების ფესვები, წინასწარი პროექტი თავისი სიცოცხლის შესაძლებლობებისა შეიმეცნოს.

რასაც დანტე თავისი პოეზიის ასეულობით სიმღერაში აღწერს, წარმოადგენს ამგვარად საიქიოს და რასაც მოგზაური სამყაროს აზრსა და წესრიგზე, ისევე როგორც თავის საკუთარ ყოფიერებაზე შეიმეცნებს, უნდა იყოს სიბრძნე მოვლენილი მიღმურრიდან როგორ ხასიათდება ახლა ეს საიქიო? რა მდგომარეობაში იმყოფება იგი? როგორი სახეობის ხედვას, თანხლებას, განწყობას ელის პოეტი თავისი მსმენელისა ან მკითხველისაგან?

შეკითხვის აზრი უფრო მკაფიო გახდება მაშინ, თუკი მას სხვაზე დავამყარებთ, კერძოდ, თუ როგორ გრძნობდა ანტიკურობა საიქიოს. ეს არ გახლავთ ზედაპირულად მოტანილი ფაქტი, რადგან ანტიკურობას შუა საუკუნეებისათვის საერთოდ და განსაკუთ-

რებით დანტესათვის გააჩნდა უზარმაზარი მნიშვნელობა. უფრო სხვა, ვიდრე მას ჰქონდა რენესანსისათვის. ამ უკანასკნელისათვის ანტიკურობა წარმოადგენდა რევოლუციურ პრინციპს: თავისი სიცოცხლის გრძნობისა და საშუალების გამართლებას, რათა სამყაროს ძველი სურათი დაემსხვრია. დანტე კი, პირიქით, მასში ხედავდა რაღაცას მსგავსი საშუალებით მოცემულსა და აზრით აღსავსეს, როგორც ბუნებაში გარკვეული სახეობის მეორე ხარისხის ბუნებას. შემამოთებელი ანტიკურ ფიგურებში მას თითქმის არ ჰქონდა გაცნობიერებული, პირიქით, თავის კოსმოსში იგი მათ განლაგებდა ისეთივე ბუნებრივობით, როგორც მისი დროის გარემოში მყოფ ხეებსა და ცხოველებს, ან ადამიანებს.

ახლა კი დროა შესადარებლად ის ავტორი მოვიხმოთ, რომელსაც დანტე განიხილავდა უბრალოდ როგორც „პოეტს“, სახელდობრ ვერგილიუსი. იგი მოგვითხრობს უკვე დასახელებულ მეექვსე წიგნში, თუ ენოსი, სიბილას მითითებით, როგორ დაეშვა ქვესკნელში, რათა მამის, ანქისეს აჩრდილისაგან თავისი ბედისწერის მსვლელობა გაეგო. რასაც ჩვენთვის მნიშვნელობა აქვს, უფრო ცხადი გახდება, თუკი ანტიკურობის უფრო ადრეული ფორმის შეხედულებას მიეყვებით, სახელდობრ ოდისეას. მის მეთერთმეტე სიმღერაში ოდისეესი მოგვითხრობს, თუ როგორ ეწვია იგი ქვესკნელს, რათა იქ ნათელმხილველ ტერესიასაგან მოესმინა, უბოძებენ თუ არა მას სამშობლოში დაბრუნებას. აფრაახსნილი გადაეცემა იგი ოკეანოსს და მიაღება სხვა ნაპირს. ეს არის არსად-ქვეყანა, რადგან ოკეანოსი წარმოადგენს დედამიწის ზღვარს, ისე რომ, ადამიანებისათვის მას ნამდვილად არ გააჩნია „სხვა ნაპირი“. იქით გაღწევა, მამასადამე, არის „გადაბიჯება“ გაუცლელში. ოდისეესი მიაღება მას და ჩადის „ქვემოთ ჰადესის აშშორებულ სახლში“ (10, 512). იგი თავისი მახვილით ამოთხრის ორმოს, მიმოასხამს შესაწირ სასმელს მის ირგვლივ, უხმობს მიცვალებულებს და აღთქმას დებს, მათ, სამშობლოში მისი დაბრუნების შემდეგ, მიართვას მდიდრული შესაწირავი. შემდეგ იგი დაკლავს შავ ცხვარს და ასეთსავე ვერძს. ცხოველთა სისხლი ჩაედინება ორმოში.

„...აქ ამოვიდნენ სიღრმიდან
გარდაცვლილ მკვდართა სულები...
ხმაბლალი ყვირილით ყველა მზრიდან
ორმოს გარშემო ირეოდნენ დიდი გუნდებით.
მე შემიპყრო ფერმიხდილმა შეძრწუნებამ“. (II, 36-43).

მიცვალებულნი ილტვიან სისხლისაკენ, ოდისევსი მათ იგერიებს და პირველ რიგში ტერესიას აჩრდილს აძლევს მისი შესმის შესაძლებლობას. ნათელმხილველი მას უცხადებს, რაც მან უნდა იცოდეს, და ეუბნება, თუ როგორ უნდა ჰპოვოს გზა სამშობლოში დასაბრუნებლად.

სახე, თუ როგორ აღიწერება ქვესკნელის სფეროები და მათ-დაბი განკუთვნილი არსებები, ძალზე მნიშვნელოვანია. შედარებით მიწიერ ყოფიერებასთან ყოველივე ატარებს ნეგატიურ ხასიათს. სიკვდილი არის მისი მდგომარეობა. არავითარი ახალი არსებობის ფორმა, რომლისთვისაც შეიძლება გვეწოდებინა მოშორებული ან სულაც სრულყოფილი, არამედ უბრალოდ სიკვდილის ყოფიერება, რომელსაც მისი შემხვედრი საშინელების ფორმით განიცდის.

მაგრამ ამით ჯერ კიდევ ყველაფერი არ არის ნათქვამი. რელიგიის ისტორიის მიხედვით ჰომერული მიღმური სამყარო გამარჯვების გამოხატულებაა. მიწისქვეშა ღვთაებები დროის რელიგიურ გრძნობაში დაძლეულ იქნენ ოლიმპიელებით, ძალნი ბნელეთისა და სიღრმისა, სისხლისა და მუნჯი მიწისა სინათლის, სიმაღლისა და სულიერი წესრიგის მიერ. მაგრამ ეს ნიშნავს, რომ აგრეთვე მიცვალებულნიც დაძლეული არიან. წინა ეპოქებისათვის მკვდრები იყვნენ ნამდვილად მკვდრები, სიცოცხლის წინაშე ნეგატიურნი; მაგრამ ეს ნეგატიურობა აღსაქვს იყო ძალით. მკვდრები უფრო ძლიერნი იყვნენ, ვიდრე ცოცხლები - გაეხსენოთ ის ჩრდილოელი ბელადი, რომელიც თავის მტრებს უსაშინელეს შურისძიებას უცხადებს, იმით, რომ მათ ატყობინებს: იგი მოიკლავს თავს და შემდეგ, როგორც მიცვალებულს, მათ წინააღმდეგ ისეთი ძალაუფლება ექნება, რომელიც, როგორც ცოცხალს, მას არასოდეს ექნებოდა. ამის საპირისპიროდ ჰომერულ გამოცდილებაში ზევსმა,

ათენამ და აპოლონმა სიდიდით გადააჭარბეს მიწის და სისხლის სიღრმის ღვთაებებს და მათთან ერთად ძალაუფლება ჩამოართვეს მკვდრებს და ადამიანთა სიცოცხლის სფეროდან განდევნეს.

რაც ჰომეროსის ეპოსებს ამდაგვარი ბრწყინვალეობით ალავსებს, არის ეს გამარჯვება, რომელმაც წინა ეპოქების შემბოჰველი, ქვესენელიდან მომდინარე მონუსხვა გაფანტა. ახლა მკვდრები არიან მხოლოდ აჩრდილები, რომელთაც არც მეხსიერება და არც ცნობიერება გააჩნიათ; მიმქრალი სიზმრები სუბსტანციის გარეშე. თუმცა მათი შეცნობა შესაძლებელია; აქილევსის eidolon-ი არის მისი, განსხვავებით აგამემონისაგან. მაგრამ ეს არ არის ვინმე, ისტორიის მატარებელი, არამედ მისი მხოლოდ „ჩრდილი“. შებრწუნება, რომელსაც მკვდრები აღძრავენ, არ ეყრდნობა ბნელ ძლიერებას, არამედ მკვდრად ყოფნას, როგორც ასეთს, იგი ეყრდნობა სიცოცხლისა და სინათლის, სინამდვილისა და ძალის, ქმედებისა და ხდომილების ნეგაციას. ოდისევსს დიახაც სჭირდება დიდი სიმამაცე, მკვდართა სამეფოში რომ ჩაეშვას; მაგრამ მას არ სჭირდება სიღრმისეული მაცხოვრებლის მკვდართა ძლიერების დაძლევა, როგორც ეს დასჭირდებოდა წინა ეპოქების გმირს. მის მიერ ამოღებული მახვილი გამოხატავს იმ შემთხვევაში, თუ ეს სიმბოლოურად არ უნდა გავიგოთ მხოლოდ სიცოცხლისეული ნებისყოფის უდრეკობას; თვით მოძალებულ მკვდრებს იგი ადვილად იგერიებს სამსხვერპლო სისხლით ავსებული ორმოსაგან. ისინი სრულიად და სავსებით მკვდრები არიან და მოთაყვებულნი, ამიტომ, გახსენება და მეტყველება რომ შეეძლოთ, საჭიროებენ სისხლის, სიცოცხლის ძალის, შესმას. მიუხედავად ამისა, მათ სიცოცხლეზე უფრო მეტი რამ უწყიან, ვიდრე ცოცხლებმა, და მათთვის გადამწყვეტი მითითების მიცემა ძალუბთ.

პრინციპულად სხვა სახეობის არის გზა, საიდანაც დანტე საიქიოს სურათს ჭვრეტს.

მისი სფეროები, ისევე, როგორც მასში მყოფი არსებები სავსებით პოზიტიურნი არიან. ისინი არ წარმოადგენენ ჩრდილებს მარტოოდენ მიწის არსებითი სინამდვილისას, არამედ თავის თავში არიან სინამდვილე და აზრით აღსავსენი. ისინი ქმნიან საკუთარ

ყოფიერებას, რომელიც მიწიერთან ზუსტ მიმართებაში იმყოფება. ადამიანის სიცოცხლე მარტოოდენ-მკვდარში კი არ იკარგება, არამედ შენარჩუნებულია საყოველთაო ყოფიერებისათვის. თვით საიქიოში ნაბიჯის გადადგმით იგი აღწევს თავისი საბოლოო აზრის აღსრულებას. დედამიწა, როგორც სამყაროს სხეული, მცირეა საიქიოს თვალუწვდენ სივრცეთა წინაშე: როდესაც დანტე მეშვიდედან მერვე სფეროში ამალვებას აპირებს და უკან მოიხედავს, იგი უზარმაზარი დაშორებით, შორს, ქვემოთ, ხედავს დედამიწას, როგორც პატარა „ყვავილნარს“ (სამოთხე 22, 133-135. 151-153). მიუხედავად ამისა, ის სამყაროს შუაგულს წარმოადგენს. რასაც შესაბამისად მასზე ისტორიულად განხორციელებული აწმყო ადამიანებისა და ქმედებების სახით შეიცავს, არის მცირე მარადისობისა და იმათი თვალუწვდენი გუნდების წინაშე, რომელნიც უკვე, თავიანთი ბედისწერით, მასში არიან შესულნი; ამის მიუხედავად იგი არის ის ადგილი, სადაც გადაწყვეტილებები მიიღება მარადიულ ყოფიერებაზე. რაც მასზე, დროთა განმავლობაში, კარგი ან ცუდი რამ ხდება, საიქიოში გადადის; მაგრამ ამასთანავე ისტორია არ იძირება ზეარსებითში, არამედ მთელი მისი შემოსავალი შენარჩუნებულია და სამუდამოდ წარმოადგენს სრულყოფილი საყოველთაო ყოფიერების ნაწილს. თვით იმისი ნამდვილი ხასიათი და საბოლოო აზრი, რადაც ადამიანი იქცა თავისი პიროვნული გადაწყვეტილებების აღსრულებისას, საერთოდ გამოაშკარავდება მხოლოდ საიქიოში, ისევე, როგორც გმირი, თავის სრულ აღსრულებას მხოლოდ დაღუპვის წამს ღებულობს. რასაკვირველია, ეს არა მხოლოდ ქმედების შინაგანი თანმიმდევრობის საფუძველზე, არამედ ღეთის სამსჯავროს მეშვეობით. ეს ააშკარავებს და განსაზღვრავს ყველას იმად, რასაც ყოველი თავისი სურვილისა და არსის მიხედვით ღეთის წინაშე წარმოადგენს.

ასე პოულობს თავის აღსრულებას სააქაო საიქიოში. მაგრამ რაც მის სფეროებს შეეხება, მაშასადამე, ჯოჯოხეთის უზარმაზარ ძაბრს დედამიწის სიღრმეში, ისევე, როგორც სიმაღლეში მძლავრად აღმართულ განსაწმენდელ მთას მიუვალ მსოფლიო ზღვაში,

ცის სიერცის მბრუნავ სფეროებს და, საბოლოოდ, ყოველგვარ სიერცისეულობაზე მალლა მყოფ ემპირიუმს ასე ქმნიან ისინი, ასე ეთქვათ, იმის ლანდშაფტისეულ გამოხატულებას, რასაც მათში მყოფი სულები ექსისტენციალურად წარმოადგენენ.

და კიდევ ერთი განსხვავება. რასაც ჰომეროსი სულს, psyche-ს უწოდებს, ეს არ გახლავთ შინაგანი განსხვავებით გარე გამოვლენისაგან, ან გაუნადგურებელი განსხვავებით დასარღვევისაგან, ან სულიერი განსხვავებით სხეულისაგან, არამედ იგი წარმოადგენს მთლიან ადამიანს eidolon-ის ფორმაში, მეორად ფორმაში. ეს მეორადი ფორმა არის არსის გარეშე, ჩრდილი, სიზმარი: სინამდვილის ჩამოშორების ფორმა იმისი, რაც ოდესღაც იყო. ამის საპირისპიროდ არსებები დანტეს საიქიოში არიან „სულები“ სულიერპიროვნული სინამდვილის გაუნადგურებლობის აზრით. იგი რჩება, თუნდაც სხეული დაიშალოს. არა აბსტრაქტულად, ისე, რომ მან მომხდარი რამ ჩამოიშოროს, არამედ იგი ცოცხლობს და ინარჩუნებს თავის თავში მთელი სიცოცხლის ერთობას, ჩადენილი ქმედებების ერთიანობას. იგი არის მატარებელი ისტორიისა, როგორც საკუთარი, ასევე სხვებთან ერთად საყოველთაო ისტორიისა. ეს არის მასში დაგროვილი და ინდივიდუალურ ყოფიერებად ქცეული.

და კიდევ ერთი გენიალური ინტუიცია პოეტისა, რომელიც სხვასთან კავშირში კიდევ უფრო ზუსტად იქნება განსახილველი. თუ რაზე საუბრობს პოეტი, ისევე როგორც შუა საუკუნეები და საერთოდ ქრისტიანობა, ეს არ არის მხოლოდ სული, არამედ ადამიანი; ასე იმყოფება სიკვდილისაგან დახსნილი სული გარდამავალ მდგომარეობაში და ელოდება სხეულის აღდგომას. მხოლოდ მასში იქნება იგი ის, რაც ნამდვილად უნდა იყოს - მარადისობის ადამიანი. სანამ ეს სხეული აღმოცენდება, სული თვალსაჩინო არ ხდება და დანტეს ექნებოდა ამოცანა, თუკი მასზე საუბარს ისურვებდა, რაღაც არათვალსაჩინო აღეწერა, რაც, როგორც ნევმანის¹ „გერონ-

1 ჯონ ჰენრი ნევმანი (1801-1890), ინგლისელი კარდინალი (1879 წლიდან). მთარგმ. შენიშვნა.

ტიუსის სიზმარშია“, საქმე დაიყვანებოდა მარტოოდენ გრძნობებზე ან საუბრებზე. ასე ამბობს დანტე: იმ წაშს, რა ღროსაც სული საიქიოში შეაბიჯებს, იგი თავისთვის იქმნის ღროებით ფორმას, რომელიც მის ყოფიერებას თვალსაჩინოს ხდის. აქ კვლავ ბრუნდება ძველებური ჩრდილის-ცნება, მაგრამ სავსებით სხვა აზრით. ჰომეროსისათვის მას გააჩნია ადამიანის სინამდვილის ჩამოშორების ფორმა, რომელიც ნიშნავს თითქმის არარას; დანტესათვის იგი არის წინასწარი პროექტი ოდესმე კვლავ აღსადგომი სხეულისა, რომელიც არსის მიხედვით უკვე სულშია ჩადებული.

თავის მოგზაურობის ღროს საიქიოს სფეროებში დანტემ უნდა შეიმეცნოს, თუ რა არის სიკეთე და რა ბოროტება, რა არის წარუვალი და რა - წარმავალი, არსებითი და მოჩვენებითი: როგორ ხედავს იგი ამ საიქიოს? ფიგურები, რომლებსაც იგი გვიხატავს, აღსავსენი არიან თავისებურებით და ისტორიული მნიშვნელობით: როგორ შეგვაძლებინებს იგი დაეინახოთ, ვიგრძნოთ, თუ როგორი არიან ისინი მიწიერი ამჟამინდელობის მიღმა მარადისობასა და აბსოლუტურში?

ეს არის საკითხი, რომელსაც აქ საქმე ეხება.

II

რისი მოცემაც დანტეს სურს, არის არა გრძნობები, ან აზრები, არამედ რეალობები: სინამდვილე ადამიანისა და სამყაროსი. მაგრამ ეს ისე ნათლად, ისე დამახასიათებლად, ისე შეკუმშულად, როგორც კი შესაძლებელია. ასე გააჩნია მის გამოთქმას უძველესი შეკუმშულობა. თუმცა იცვლება მგზაურობის მსვლელობისას ნანახის ხასიათი. ჯოჯოხეთის სამყარო თავისი ლანდშაფტითა და სინათლით, მასში მცხოვრები არსებების ხასიათითა და ერთმანეთთან დამოკიდებულებით, მკვეთრად განსხვავდება განსაწმენდელისა და სამოთხისაგან, მაგრამ ყოველთვის რჩება დანტესეული შეკუმშულობა. ჯოჯოხეთში ეს ძალზე უშუალოდ იგრძნობა, მაგრამ ვინც სწორად კითხულობს, იგი იმავე სურვილს გრძნობს გამოკვეთილი ფორმისადმი განსაწმენდელსა და სამოთხეშიც.

მაგრამ თუ ეს ამდაგვარადაა, მაშინ როგორ ხორციელდება მკითხველისათვის „საიქიო“? იდუმალებით აღსავსე სხვაგვარი, რომლის მეშვეობით ტრანსცენდენტირება ხდება სიერცისა და დროის დაშორიშორებისა, ფიგურათა ჩაკეტილობისა და ინიციატივათა განსაკუთრებულობისა? ამ პრობლემაზე განმმართველთ ჩვევა აქვთ, რომ არ ილაპარაკონ, და მაინც ეს ღვთაებრივი კომედიის. გაგებისათვის უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე ზოგიერთი საკითხი ტექსტობრივი ან ისტორიული სახეობისა. როგორც წესი, ჩანს სავსებით ვერ ამჩნევენ, რომ აქ წინაპირობაა დანტესეული ხელოვნების ქმნილების რეალიზაციისათვის; ამიტომ მოგზაურობა, რომლის შესახებაც დანტე გვიყვება, და ლანდშაფტები, ფიგურები, შემთხვევები, რომელთაც იგი აღწერს, არიან ისე აღებულნი, თითქოს ისინი „აქ“ მიწაზე ხდებოდა, მაგრამ მხოლოდ უფრო უცნაურად, ფანტასტიკურად, ინტენსიურად. სინამდვილეში *Commedia*-ს სფეროები და ფიგურები ქმნიან საიქიოს, წარმოადგენენ, მაშასადამე, პრინციპულად სხვა სახეობას, ვიდრე მიწიერს და აგრეთვე ასეთად უნდა იყვნენ დანახულნი. მაშასადამე, რა გზით ქმნის პოეტი ამ თუ შეიძლება ასე თქმა სხვა აგრეგატულ მდგომარეობას?

ჯოჯოხეთის პირველი სიმღერა მოგვითხრობს, თუ როგორ სურს დანტეს მზით გასხივოსნებულ მთაზე ასვლა, სიცოცხლის აზრის სიმბოლოზე, მაგრამ სამი მონსტრის მეშვეობით - ლეოპარდის, ლომის და ძუ მგელის გამოსახულებანი ბოროტებისა, რომლებიც ყველგან და აგრეთვე თავად მასშიც საქმიანობენ - განდევნილ იქნა იგი ქვემოთ. ძუ მგელზე ნათქვამია, რომ „თავის სიგამხდრეში ყოველგვარი ნდომით არის დახუნძლული“ (I, 49-50).

მგელი ეკვეთება მას და იმწამსვე ყელს უნდა წვდომოდა, მაგრამ სინამდვილეში ეს არ ხდება. ზუსტად თუ წავიკითხავთ, მაშინ აგრეთვე მასზეც უნდა გამოვიყენოთ, რაც იმის წინ ლომზე ითქვა, რომ იგი „თითქოს შესახვედრად მოდიოდა“ (I, 46). მაგრამ სად ხდება ასე, რომ ძუ მგელი ისკუპებს და ვერ აღწევს მიზანს? რომ იგი საშინელი სახით აქ არის და მაინც მხოლოდ „თითქოს“ აქ არის? სიზმარში. იქ რაღაც სინამდვილეში არის და იმავდროუ-

ლად მოჩვენებითად; იქ რალაც ხდება და მაინც არაფერი სრულდება. და ყოველივე ამისაგან აღმოცენდება აფექტი, რომლის გამოწვევა არცერთ გარკვეულ პროცესს არ ძალუძს, არამედ იგი სწორედ ჰოსა და არას, ასე და სხვაგვარად ერთიანობაში ჩაქსოვილი გამოუთქმელისაგან გამომდინარეობს.

მექქვსე სიმღერა აღწერს ჯოჯოხეთის მესამე წრეს, სადაც მოქეიფენი ისჯებიან. ისინი წვანან ჭუჭყში, განუწყვეტელი ყინულოვანი წვიმის ქვეშ, გამოხატულება შინაგანი სიცარიელისა, ყოველგვარი მარტოოდენ გრძნობათა ტკობისა. მაგრამ უსაშინლეს ტანჯვას ისინი განიცდიან ცერბურისაგან, ჯოჯოხეთის ძალლისაგან, რომელიც თავს დასდგომია დასჯილებს, მათ თავისი სამი ზახიდან უყევს და თავისი ბრჭყალებით ფლეთს (6, 13-18). ახლა ეს წრე, რომელიც ჯოჯოხეთის ძაბრს გარშემო ევლება, უსაზომოდ დიდია, და მოქეიფენი მასზე წვანან გაფანტულად - როგორ ძალუძს ცერბერს, მისი ყფით, კენითა და ფლეთით მათი დასჯის ცენტრალურ აზრს გამოხატავდეს? მას შეუძლია იყოს დიდი, რამდენადაც კი შესაძლებელია, მაგრამ იგი ყოველთვის რჩება მცირე, შედარებით იმ ფართობთან, რომელზედაც იგი დასჯილთა „ზემოთ“ უნდა იდგეს. აქედან გამომდინარეობს, რომ ცერბერი ყველგან იმყოფება, წრის ყველა ადგილზე. უფრო ზუსტად თუ ვიტყვით, შესაბამისად იქ, სადაც არსებობენ; ჩვენს შემთხვევაში, სადაც დგას დანტე და საიდანაც უნდა იზირებოდეს. და კვლავ: სად ხდება ასე? რომ რალაც არის აქ და აგრეთვე იქ და სავსებით ყველგან? სიზმარში. აქ გაუქმებულია კანონები გამორიცხვისა, რომლებიც ამქვეყნიურ წესრიგს განსაზღვრავენ, - რომ ეს ადგილი არ არის სხვა ადგილი, და ეს ჟამი არ არის გარდასული ჟამი; რომ ეს ფიგურა ყველა სხვებისაგან განსხვავებულია და რასაც იგი აკეთებს, არ შეიძლება სხვისი ნამოქმედარი იყოს. ფარული ძალა მბრძანებლობს და მოვლენილ სურათებს საჭიროებს, რათა თავისი თავის გამოხატვა შეძლოს. მაგრამ სიზმარში მყოფი თანზმობაში იმყოფება იმასთან, რაც იქ შინაგანიდან მეტყველებს. იგი გაოცებულია გამოუცნობის თაობაზე, და მაინც უწყის, რომ ის წესრიგშია.

ასეთი ცალკეულობათა დასახელება ღვთაებრივ კომედიაში კიდევ შეიძლება. ისინი გვიჩვენებენ, რომ სინამდვილე, რომელზედაც არის საუბარი, სხვა მდგომარეობაში იმყოფება, ვიდრე ჩვენი.

მაგრამ არასაკმარისი იქნებოდა გვეთქვა, რომ ეს არის სიზმრისეული მდგომარეობა. სიზმრის ხანგრძლივობა არის ძალზე მცირე, მისი უშუალო კავშირი ძალზე აბურდული და მისი ფორმა ძალზე განუსაზღვრელი, რომ უზარმაზარი პოეზიის შინაარსის გადმოცემა სიზმრის ფორმით ყოფილიყო შესაძლებელი. მაგრამ არსებობს სხვა სახეობა განცდისა და ჭვრეტისა, რომელიც სიზმართან ინაწილებს სინამდვილის მასალაზე თავისუფალ მბრძანებლობას, მაგრამ რომელსაც უფრო დიდი აზრობრივი მნიშვნელობა გააჩნია, ვიდრე მას, სახელდობრ ვიზიონიზმი.

Vita Nuova-ს ბოლოს დანტე ამბობს: „ამ სონეტის შემდეგ მქონდა საოცარი ჩვენება, რომელშიაც საგნებს ვჭვრეტდი, რომელთაც მაიძულეს გადაწყვეტილება მიმეღო მეტი არაფერი მეთქვა ამ კურთხეულზე (ე.ი. ბეატრიჩეზე), სანამ არ შევძლებ მასზე მოყოლას ღირსეულად. და ამას რომ მივალწიო, ვირჯები, სანამ ძალმიძს, რის თაობაზეც ჭეშმარიტად იცის მან. ასე რომ, თუ მისი სურვილი იქნება, რომლიდანაც ცოცხლობს ყოველი, რომ ჩემი სიცოცხლე კიდევ რამდენიმე წელი გაგრძელდეს, მის შესახებ იმედი მაქვს ვთქვა ის, რაც ჯერ არ თქმულა არავისზე“ (V.N/ XLII).

ამ სიტყვებს ჩვეულებისამებრ ღებულობენ მარტოოდენ როგორც პოეტურ ფორმას, რომელსაც როგორღაც სიმბოლური გაგება უნდა. მაგრამ მე მჯერა, რომ მის უფრო ღრმა გაგებას მოვიპოვებთ, თუკი დაუშვებთ, რომ დანტეს ნამდვილად გააჩნდა ვიზიონერული განცდა, რომელშიაც სამყაროს არსი, ისტორიისა და საკუთარი პიროვნული ყოფიერების აზრი გამოეცხადა. და სახელდობრ იმ დროს, რომელიც მისთვის შინაგანი ცხოვრების მოტრიალების აღმნიშვნელი იყო, და ბეატრიჩეს პიროვნებასთან კავშირში, რომელიც გარდაცვლილი გახლდათ, მაგრამ მისთვის აგრეთვე შინაგანი დაკარგვის საფრთხის წინაშე იდგა: მაშინ, როდესაც მან „ამქვეყნიური ცხოვრების ნახევარი გაიარა“, „აღმოჩნდა უბნელეს ტყეში“ და „სწორი გზა

დაკარგა“ (ჯოჯოხეთი 1, 1-3). ეს განცდა დაკავშირებული იქნებოდა უძველეს მოტივთან, რომელზედაც დაწყებისთანავე გვქონდა საუბარი: რომ ცოცხალი გადამწყვეტ გაგებას თავისი სიცოცხლისათვის შეძლებდა მხოლოდ ამ სიცოცხლის მიღმა. მაგრამ ამის შემეცნება

და ამაში ძვეს დანტეს თავისებურება და სიდიდე - არა პიროვნული მობრუნებით ამოიწურა ან ავტობიოგრაფიული აღწერით გამოიხატა, არამედ გახდა სტიმული და შუაგული ისეთი სიდიდის ქმნილებისა, რასაც ღვთაებრივი კომედია წარმოადგენს.

როგორც არ უნდა იყოს ამ ჰიპოთეზასთან დაკავშირებული გარემოება, მკითხველმა, ყველა შემთხვევაში, ყველაფერი, რაც ამ პოეზიაში გვევლინება, უნდა გაიგოს, როგორც ვიზიონერულ ხედვაში გამოცხადებული. ყველგან არის ამქვეყნიური ფორმა; მაგრამ იგი იმყოფება ისეთ მდგომარეობაში, რომელიც უფრო ღრმა პროცესის განკარგულებაში გადადის, რათა ამ პროცესმა მასში გამოხატულება ჰპოვოს.

III

მთლიანობიდან ერთმა ნაწილმა უნდა გვიჩვენოს, თუ როგორ ქმედობს ეს ვიზიონერული ძალა, სახელდობრ მოთხრობა ზეციურ ვარდზე, რომელშიაც დანტეს მოგზაურობა ჩაედინება (სამოთხე 30, 38-126 და 31, 1-26).

პირველ ყოვლისა, ერთი სიტყვა თავად ამ მოგზაურობაზე. იგი მიემართება ჯერ უზარმაზარ ძაბრში ქვემოთ, რომელიც მიწის ზედაპირიდან მის შუაგულამდე აღწევს. მასში იმყოფება გადამწყვეტი ბოროტება, სამარადისოდ დაკარგულები. ვიწრო დერეფანი მიემართება მიწის სფეროს საპირისპირო მიმართულებით - მაღლა. დანტე და მისი მეგზური გზას იკვლევენ და აცოცდებიან მთაზე, რომელიც აღმართულა მიუვალ მსოფლიო ზღვაში, რომელიც ისევე ფართოდაა მაღალი, როგორც იყო ძაბრი ვრცელი და ღრმა. ამ მთაზე სულელები ინანიებენ იმ ბოროტებას, რომელიც მიუხედავად სულის სიღრმეში კეთილი განწყობისა, მაინც არის მათში დაბუდებული და მონანიების შემდგომ ზეცაში მაღლდებიან. ამ მთის სიმაღლიდან იწყება აგრეთვე დანტეს ამაღლება ცაში, იმათი ადგილსამყოფელისა კენ, რომელნიც სიკეთეში არიან სრულყოფილნი.

ეს სფეროები, პირველ ყოვლისა, წარმოადგენენ ობიექტურ-კოსმოსურ სინამდვილეს: ვეებერთელა ცარიელი სივრცე მიწაში; უზარმაზარი მთა მსოფლიო ოკეანეში; სფეროებად დაყოფილი სამყაროს სივრცე და მისი ვარსკვლავები. მაგრამ მათგან იწყება ის მომენტი, რასაც ჩვენთან ეხება საქმე: არ შეიძლება მათი მიღება მხოლოდ როგორც სამყაროს უშუალო ნაწილისა. ვინმეს შეუძლია მალაროში ჩაშვება, მაგრამ არა დანტეს ჯოჯოხეთის სფეროებში. მას შეეძლო ზღვაში გამგზავრება და რომელიმე კუნძულზე გადასვლა, მაგრამ არა განსაწმენდელი მთის ფუტეზე. და თუნდაც მას ფრენის საშუალება გააჩნდეს, რისი შემწეობითაც იგი სიმაღლეს დაიპყრობდა, იგი ვერასოდეს მიაღწევდა იმ სივრცეებს, სადაც ნეტარნი იმყოფებიან. მაგრამ ყველაფერი ეს არა იმის გამო, რომ ემპირიული სიძნელები ძალზე დიდი იქნებოდა, არამედ რადგან საქმე საიქიოს ეხება, სადაც კი იგი ფიზიკურად მივიდოდა, ყოველთვის იქნებოდა ის კოსმოსურ ადგილებში. მიწიერ ადამიანსა და იმ სფეროებს შორის, რომლებზედაც პოეზია მოგვითხრობს, დგას გადასვლა სიკვდილი. ეს სფეროები იმყოფებიან „სხვებში“. ცოცხალმა მათში რომ შეაღწიოს, იგი უნდა იყოს მოხმობილი; მაგრამ ნაბიჯი, რომლის მეშვეობით იგი მათ აღწევს, არის ვიზიონიზმი, ექსტაზი. ღვთაებრივი კომედიის უკვე პირველი ლანდშაფტი, რომელზედაც დანტე პირველი სიმღერის დასაწყისში მოგვითხრობს, ბნელი ტყე და სინათლით მოსილი მთა, აღარ არიან მხოლოდ ამქვეყნიურნი. ასევე ამბობს ის:

თუ როგორ შეველ იქ, თითქმის არ ძალმიძს გაღმოვცე,

ისე ვიყავი ძილისაგან გათანგული იმ ჟამს,

როდესაც ნამდვილი გზა დავკარგე (1, 10-12)² ეს არ არის ჩვეულებრივი ძილი, არამედ დასაწყისია წარტაცებისა. ღვთაებრივი კომედიის ყველა მონათხრობი და ლანდშაფტი, როგორი რეა-

2 რომანო გუარდინის მოპყავს პარალელები: იტალიური ორიგინალისა და გერმანული თარგმანისა. მკითხველს ვაწვდიოთ პროზაულ თარგმანს. მთარგმნ. შენიშენა

ლურ-კოსმოსურიც არ უნდა იყვნენ ისინი, უნდა დანახულნი იყვნენ იდუმალებითმოსილ არა-ამქვეყნიურში, ნუმინოზურ სხვაგვარობაში.³ მამასადამე, უკვე აქ უნდა გახდეს მკითხველი ვიზიონიზმის თანამონაწილე, თუკი მას სურს პროცესში შეღწევა.

მოდრაობა, რომლითაც დანტე თავის გზაზე წინ მიიწევს, სახეს იცვლის სფეროების შესაბამისად. ჯოჯოხეთში ეს არის ქვემოთ სვლა, უფრო სწორედ, მძიმე შეღწევა მის წინააღმდეგ აღმართულ სიღრმის ჩაკეტილობაში. განსაწმენდელში ეს არის ზემოთ ცოცვა, რომელიც თავიდან დამლელია, მაგრამ შემდგომ სულ უფრო ადვილი ხდება და ფრენის შესაძლებლობაზე იუწყება. განსაწმენდელი მთის მწვერვალიდან ეს არის ფრენა, უფრო უკეთესად ზევით მიღება, რომელიც სულ უფრო ხშირად წარტაცებულობის ხასიათს ატარებს. მაგრამ რაც წარიტაცებს, არის ღიმილი მისი გზამკვლევისა, ბეატრიჩესი, ნაზისა და მოუქანცველის, მადლის სიმბოლოსი. ოცდამეათე სიმღერა მოგვითხრობს, თუ დანტე უკიდურეს სფერომდე როგორ აღიტაცება და ემპირიუმში შეაბიჯებს.

3. მსგავსი ფენომენი მოიპოვება პოლედერლინთანაც. როდესაც იგი ამბობს, ცა არის მამა ეთერი და მიწა ღვთაებრივი ღელა, იგი ამით გულისხმობს ნამდვილ ცის სივრცეს და ნამდვილ მიწას, მაგრამ არა მათ მარტოაღენი ემპირიული უშუალოებით, არამედ რელიგიურად აღსავსეს. როგორ შეეძლო მას სხვანაირად ჰქონ „Germanien“-ში იმის თქმა, რომ ღმერთები „გატყუელნი“ არიან? „მიწა“ არის ორივე, ემპირიული და ნუმინოზური სინამდვილე; რაც ასე იწოდება, მხოლოდ მაშინ არის სრულყოფილი, როდესაც ორივე არის იქ. მაგრამ შესაძლებელია ისე მოხდეს, რომ აღამიანს მხოლოდ ემპირიული სურს; მაშინ მას სწამს, რომ უყურებს მიწას, და ხედავს მხოლოდ ქვიშასა და ქვას. შესაძლებელია თვით მიწის ნუმენი ემპირიულ რეალობას მოშორდეს, მაშინ აღმოცენდება ობიექტური ღვთისაგან მიტოვებულობა, რომელზედაც ჰქონი მეტყველებს. შესაბამისი ძალაშია, რასაკვირველია, სხვა წინა პირობებით, დანტეს საიქიოსთვის. იგი არის კოსმოსური სინამდვილე და იმედროულად მოუვალი საიქიო. თუკი ვინმე ფიზიკურად იქ მიაღწევდა, აღმოაჩენდა სხვას არაფერს, თუ არა გამოქვაბულს, ან მთას, ან დაუსახლებელ ჰაერის სფეროებს.

ასტრონომიული გაგებით თუ ვილაპარაკებთ, ეს არის ის, რაც სამყაროზე ძველ წარმოდგენას ცის უკიდურეს სფეროზე გააჩნდა, მაშასადამე, ცარიელი სამყაროს სივრცე. მაგრამ შუა საუკუნეების ფილოსოფია ცარიელ სივრცეს უარყოფს, როგორც შეუძლებელს, რადგან იგი სიცარიელეს არარას უთანაბრებს; ამგვარად არის ემპირიუმი სივრცე და მაინც არა-სივრცე, რაღაც და კვლავ არა-რაღაც. კოსმოლოგიური წარმოდგენა, ამგვარად, იმსხვერვეა და გადადის ფილოსოფიურში; უფრო ზუსტად თუ ვიტყვით, თავდაპირველ წარმოდგენაში, სახელდობრ აპორიაში, სავალდებულო წარმოდგენაში, თუ უკანასკნელის „მიღმა“ რა ძვეს. მაგრამ სინამდვილეში იგულისხმება რაღაც მესამე, რელიგიური, სახელდობრ ღმერთის „ადგილი“ მალა, ღვთაებრივ სიმაღლეში, რომელსაც მისი „ადგილი“ შინაგანში, სულის ფსკერზე უპირისპირდება.

ცის ამ სივრცეზე ამბობს ბეატრიჩე:

„ახლა ჩვენ უფართოესი სფეროდან (სამყაროსი) შევედით ცაში, რომელიც წმიდა ნათელია. სულიერი სინათლე, სიყვარულით აღსავსე; სიყვარული ჭეშმარიტი სიკეთისა, სიხარულით აღსავსე-სი; სიხარული, რომელიც ყველა სიტკბოებას აღემატება.“ (სამოთხე 30, 38-40).

უკვე ეს განსაზღვრება გვიჩვენებს სფეროს უჩვეულო ხასიათს. იგი არის აბსოლუტური ტრანსცენდენტურობა და ამდენად უკვე საერთოდ აღარავითარი „სივრცე“. ვთქვათ უფრო ზუსტად, ტრანსცენდენტირება სივრცისა, რომელიც განხორციელდა უფართოესი სივრცის ბაზისიდან, სახელდობრ, სამყაროს მოცულობიდან. იგი არის „წმიდა სინათლე“, უმაღლესი ნათება.

მაგრამ ისიც არის ერთდროულად ფიზიკური და მეტაფიზიკურიც; luce intellettuale, გონიერი სინათლე, უფრო ზუსტად, სულიერი სინათლე, ღვთაებრივ-პნევმატური ღირებულებისა და აზრის ძალის მქონე. ამიტომ არის „სიყვარული“ ღვთაებრივი თვითგამოცხადების ძალა, და „სიხარული“ აზრის აღსრულების განცდა. ცნებები ობიექტურზე და სუბიექტურზე, სფეროზე, მეტაფიზიკურ ვარგისიანობაზე და აქტზე, შესაბამისად, განცდის

შინაარსზე ერთმანეთში გადადიან, რათა „ადგილთა ზე ადგილი“ გამოზატონ, სადაც ღმერთი ცხოვრობს.

მაგრამ ამას უნდა დაერთოს განსაზღვრება, რომელიც მანამდე 27 სიმღერამ მოგვცა, სადაც უკიდურეს სფეროზე, კრისტალურ ცაზე, ნათქვამია:

„და ამ ცას არ გააჩნია სხვა სად, თუ არა ღმერთის სული“ (სამოთხე 27, 109-110).

აქ ფენომენი განიცდის ცვლილებას: ემპირიუმი უკვე აღარ არის ღვთის ადგილი, არამედ *La mente divina*, ღვთის ცნობიერება, თავად წარმოადგენს ადგილს, რომელშიაც კრისტალური სფერო და, მისგან მოცული, მთელი სამყარო იმყოფება.

პირდაპირ ნათელია, რომ აქ ნაგულისხმევის რეალიზაცია ჩვეულებრივი აზროვნების შესაძლებლობას, მაგრამ ასევე დიალექტიკურად წარმართულ შეხედულებას სცილდება. მეტის წვდომა საჭიროებს ექსტაზური გამოცდილების მქონე ვიზიონერული ხედვის წინა პირობას. ბუნებრივია, დანტეს არ შეუძლია მკითხველისაგან ამდგავარი რამ მოითხოვოს; მაგრამ მას შეუძლია ივარაუდოს, რომ მკითხველი ამ ლექსების კითხვისას შინაგანად იმ გამოუთქმელს შეეხება.

და ახლა იწყება ვიზიონერული პროცესი უმაღლესი ინტენსივობისა: *Divina Commedia*-ს ხლომილება შედგება მოგზაურობისაგან, მაგრამ ისეთი მოგზაურობისაგან, რომელიც ვიზიონერულ ხილვაში სრულდება ეს ხილვა, თავისი მხრიდან, არ წარმოადგენს მარტო ობიექტურ ხედვას, არამედ აღმნიშვნელია იმისა, რომ ადამიანი ნანახის აზრობრივი ძალისაგან მოიცილება, მის შეხედულებებს გაეხსნება, და მისი პიროვნება ნანახი საგნისაგან გარდაიქმნება. მაგრამ რასაც მხედველი უმზერს, იმყოფება მის ზემოთ, და არა მხოლოდ თანდათანობით, არამედ აბსოლუტურად, რადგან წარმოადგენს მარადიულ-სრულყოფილ სამყაროს. ამგვარად, მას არ ძალუძს ის თავისი ბუნებრივი ორგანოებით აღიქვას, არამედ საამისოდ ადამიანი განათლებული უნდა იქნას.

სინამდვილეში, რომელიც მას ვიზიონერულ ხილვაში ეცხადება, თავად უნდა მიანიჭოს მას ხედვის ძალა, რათა მისი დანახვა

შედლოს. ორგანო, გამოცხადებულ საგანზე გაწესებული, მისგან ჩამოყალიბებას განიცდის, და ღვთაებრივი კომედიის შინაგანი პროცესი არის განვითარება დანტეს თვალის. განსაკუთრებით სამოთხეში მეორდება წამები, როდესაც ეს თვალი მისი შემხვედრი ზეძალის გამო მწყობრიდან გამოდის და მისგანვე ენიჭება მას უფრო მაღალი ძალა. იმ ხედვის უნარით, რომელიც მას ბოლო სფერომ მიანიჭა, დანტე გადის ამ სფეროდან. უეცრად მძლავრად ეცემა მას ახალი საგანი ზემოდან:

„ისე გაბრწყინდა ჩემს ირგვლივ ცოცხალი სინათლე და თავისი ბრწყინვალეობით ისეთი საფარი აღმართა, რომ ველარაფერს ვუმზერდი“ (სამ. 30, 49-51).

უმაღლესი მხედველობის სიმძიმით „თვალი გაძარცულია თავისი უნარისაგან“. ბეატრიჩე მას ამცნობს, თუ რატომ ხდება ასე, და მისი სიტყვები - ინტერპრეტაცია იმ უმაღლესი სინამდვილის ანიჭებენ მას ახალ ძალას:

„თითქმის არ იყვნენ მოკლე სიტყვები ჩემში შესულნი, რომ მივხვდი, თუ როგორ ავმალღდი საკუთარ შესაძლებლობაზე. და აღვინთე ახალი ხედვის ძალით; და იგი იყო იმდაგვარი სახეობის, რომ არსად მოიპოვება ისეთი გამჭვირვალე სინათლე, რომ ჩემ თვალებს მისთვის ვერ გაეძლოთ“ (სამ. 30, 55-60).

ახლა ძალუძს მას მზერა და ხედავს:

„სინათლე, მდინარის ფორმით, ბრწყინავს ელვის ნათებათაგან, ორ ნაპირს შორის, შემკული გაზაფხულის საოცრებათაგან. ამ ნაკადიდან ამოხტებოდნენ ცოცხალი ნაპერწკლები და ეშვებოდნენ ორივე მხარეს ყვავილებში, ასე რომ, გვანდნენ ლალებს, ოქროთი მოცულებს. შემდგომ, თითქოს სურნელებათაგან მთვრალნი, ჩაიძირებოდნენ ხელახლა გასაოცარი მორევის სიღრმეში, და თუკი ერთი იძირებოდა, თავს ამოყოფდა მეორე“ (სამ. 30, 61-69).

სინათლის ნაკადი, მამასადამ, ე გაფორმებული როგორც მდინარე, შორიდან მომავალი და შორეთში მიმავალი. ნაპირები სავსეა ყვავილებით და მათსა და სინათლის ნაკადს შორის ფრინავს იდუმალებით აღსავსე - მანათობელი - აღწერილი როგორც ცოც-

ხალი ნაპერწკლები, როგორც ძვირფასი ქვები, მოგვიანებით როგორც ფუტკრები დიდი რიცხვით იქით და აქეთ. დანტე ვერ გებულობს და ბეატრიჩე აუწყებს:

„მდინარე და ტოპაზები, რომლებიც იძირებიან და ამოყვინთავენ, და ყვავილების ღიმილი ბალახებში - ყოველივე ეს არის მისი ნამდვილი არსების ჩრდილოვანი წინასწარ უწყება“ (სამ. 76-78).

დანტეს რომ არ ესმის, ეს მხოლოდ ნეგატიურად არ უნდა მივიღოთ. იგი პირიქით, ხილულს გრძნობს როგორც არა ნამდვილს და ხედება მის უკან ფარულის არსებობას, ასე რომ, ბეატრიჩეს სიტყვები მის საკუთარ განცდას განმარტავენ. უჩვეულოდ ცოცხალი ხდება პროცესი ვიზიონერული განცდის ფსიქოლოგიიდან. ეს სრულდება ზოგჯერ ისე, რომ პირველი სურათის გამოჩენისას მხილველი მას ჯერ ჩაკეტილად და გაუგებრად შეიგრძნობს, მაგრამ შემდეგ გრძნობს, რომ ის თავის თავში სხვას შეიცავს. მაშინ ვითარდება, შესაბამისად, სახეს იცვლის ეს პირველი სურათი და თავისი თავიდან გამოსცემს ნამდვილს, იმწამსვე ან სურათების რიგით.

ბეატრიჩე მოუწოდებს დანტეს: მან წყლის ნაკადიდან უნდა შესვას, და ის ემორჩილება, იმით, რომ თვალებს ნაკადში ასველებს. დანტეს არ ავიწყდება იმის თქმა, რომ მან აგრეთვე პირითაც შესვა, მაგრამ რაც სვამს, ეს არის მისი თვალები. ყველაფერი ზომ ხედვაშია კონცენტრირებული; იგი ამბობს კატეგორიულად:

„და როდესაც მისგან ჩემმა წამწამებმა სისველე შესვეს, დავინახე, რომ მდინარის სიგრძე სიმრგვალედ იქცა“ (სამ. 309 88-90).

მისი ხედვის ძალა ახალ საგანზე ხელახლა იწყებს ჩამოყალიბებას და ახლა გადაიშლება მანამდე დაფარული სინამდვილე. მდინარე თავს იყრის და იქცევა ვეებერთელა ტბად. მის ირგვლივ აღიმართება წარმონაქმნები, როგორც ვარდის უზარმაზარი ფურცლები, ერთი მეორის მიყოლებით სიმაღლეში აზიდულნი და თავის თავში ირეკლავენ სინათლის ნაკადს. ფურცლებზე არის დასაჯდომი ადგილები, სადაც განისვენებენ ნეტარნი. რაც ვიზიონერული ხილვის დასაწყისში ჩანდნენ, როგორც ყვავილები, ახლა

აშკარაა, როგორც უზარმაზარი რიცხვი ნათლითმოსილი მბრწყინავი არსებებისა:

„და როგორც ირეკლება ბორცვის ნაპირი წყალში, თითქოს იმისი დანახვა სურს, თუ რა ლამაზია იგი, როდესაც მდიდრულად მორთულია ბალახებითა და ყვავილებით.

ასე ვუძხვრდი, რაც ჩვენი [ადამიანური ყოფიერებიდან] იქ, ზევით, დაბრუნებული, უფრო მეტზე, ვიდრე ათას საფეხურზე [განისვენებენ], რომლებიც, იმ სინათლის გარშემო აღმართულნი [ტბაში] აირეკლებიან.

და თუკი უღრმესი საფეხური თავის თავში ასე ფართო სინათლეს მოიცავს მაშინ რა სიდიდისაა ვარდის ზომა მის უმაღლეს ფურცლებში? [და მაინც] არ დაიკარგა ჩემი მზერა მის სიშორესა და სიმაღლეში, არამედ მოიცვა მთელი ზომა და არსი იმ ნეტარებისა.

სიახლოვე და სიშორე იქ არაფერს უმატებს და არც არაფერს აკლებს. რადგან იქ, სადაც ღმერთი შუამავლობის გარეშე მბრძანებლობს, ბუნების კანონმა თავისი ძალა დაკარგა“ (სამ. 309 109-123).

ვარდი ძალზე ღიღია. Convivio-ში (IV 8,7) დანტე ამბობს, რომ მზის დიამეტრი შეადგენს 35750 მილს; მაგრამ ეს უკანასკნელი სინათლის ტბის ნაპირის „გაცილებით ფართო სარტყელით მოიცევა“ (30, 103-105). ასე აღმართებიან ფურცლები ყველა მხრივ სიფართოვეში და სიმაღლეში; ასე აღმოცენდება წარმოუდგენლად დიდი ქმნილება, რომელშიაც მზერა უნდა დაიკარგოს. მაგრამ დანტე ამბობს: იგი დგას სივრცისა და დროის მიღმა, წმინდა ამჟამინდელობაში; ამგვარად არ არსებობს მასში არავითარი დაშორება, არამედ ყველა ადგილზე ყველაფერი ერთი და იმავე გზით სახილველია. შესაძლებელია მისი ბოლო მისწრაფების თანახმად ვთქვათ: ვარდის ყველა ადგილზე მისი მთლიანი ფორმა და მისი შინაარსის მთელი სისავსე სახეზეა.

მაგრამ რაც მანამდე მოგვევლინა, როგორც მფრინავი ნაპერწკლები, ცოცხალი ძვირფასი ქვები, მოფუთფუთე ფუტკრები, ახლა ასევე მისი ნამდვილი სახით მკაფიო ხდება:

“ნათელი ვარდის ხატში მეჩვენა წმიდა გუნდი, რომელთანაც ქრისტე თავისი სისხლით დაქორწინდა.

მაგრამ მეორე, ფრთებით ატყორცნილი მის დიდებას უჭკრეტს და გალობს, რომელზედაც მისი სიყვარული აღინთება, და მისი სიკეთე, რომ მან იგი ასე ლამაზად შექმნა.

მსგავსად ფუტკრების გუნდისა, რომელიც ყვავილებში ეშვება, ხოლო სხვა შინ ბრუნდება, სადაც მათი გარჯა ტკობად გადაიქცევა.

ასე ჩაეშვება იგი ყვავილში, რომელიც მრავალი ფურცლის მშვენიერებას თავის გარშემო აღმართავს, და შემდგომ კვლავ მიბრუნდება იქით, სადაც მისი სიყვარული მარადიულად სუფევს.

ყველა მათი სახე იყო ცოცხალი აღის, მათი ფრთები - ოქროსი, და დანარჩენი ისე თეთრი, რომ ვერავითარი თოვლი [სიწმინდით] მას ვერ გადაამეტებს.

როგორც კი ისინი ყვავილში ჩაიძირნენ, რიგით რიგზე გადასცემდნენ მშვიდობას და მზურვალებას, რომელიც მათ მოიპოვეს, როდესაც მათმა ფრენამ ისინი სიმაღლეში წარიტაცა.

და ფრთოსანთა ასე დიდი რიცხვი სიმაღლესა და ყვავილს შორის რომ ნავარდობდა, არ უშლიდა არც მზერასა და არც ბრწყინვალებას.

რადგან სინათლე ღვთისა განმსჭვალავს სამყაროს შესაბამისად მისი ღირსებისა, ისე, რომ არაფერს შესწევს უნარი, მისი შეჩერებისა.

ამ ნამდვილ და სიხარულით აღსავსე სამეფოს, აღვსილს ძველი და ახალი ხალხით, თავისი მზერა და სიყვარული მიჰყრობილი ჰქონდა ერთადერთ მიზანზე“ (სამ. 31, 1-27).

ფუტკრები არიან ანგელოზები, რომლებიც ტბაში ყვინთავენ, რათა მისი სინათლის სისავსე ნეტარებს მიუტანონ და მათგან კვლავ სინათლის ფსკერს დაუბრუნდნენ გამოხატულება ყველა მზრივ ჩაქსოვილი სიყვარულისა და სიცოცხლის კავშირისა.

რას ნიშნავს ეს მთლიანობაში?

შევაჯამოთ: საქმე ეხება სიმბოლოს, რომელიც ჰარმონიულ წესრიგში გაერთიანებულ მრავალფეროვნებას გამოხატავს. ვარდი

შეიცავს ადამიანის ყოფიერებას მისი პიროვნებებითა და ქმედებებით, რომლებიც შევიდნენ მის მარადიულ ფორმაში. იგი არის ღმერთთან მისული და მასთან კავშირში აღსრულებული ქმნილება. მაგრამ ყვაილის ფორმა ნიშნავს, რომ აღსრულებული ყოფიერების ხასიათი არის მშვენიერება, წმიდა აყვავება ყოველგვარი მიღწევისა და სარგებლის მიღმა. ვარდის შიგნით მდებარე სინათლის ტბაზე დანტემ თქვა, მისი მთელი მოვლენა არის

„იმ სხივიდან შექმნილი, რომელიც უკანასკნელი სფეროს უკიდურესი კიდედან ანათებს“ (სამ. 30, 106-107).

ღვთაებრივი სინათლის სხივები, რომლებიც ემპირიუმიდან სამყაროში იჭრებიან და მასში ყველაფერს ქმნიან, რასაც ღირებულება და აზრი გააჩნია, კვლავ უკანვე ბრუნდებიან და ანათებენ უკანასკნელი სფეროს ზედაპირიდან, მაშასადამე, სამყაროს კიდედან.³ ეს ანარეკლი არის ტბა: ღვთაებრივი სინათლე და სიყვარულის ძალა, რომელმაც სამყაროში თავისი ქმნილება შეასრულა და ქმნილებათა სულიერი აქტების მეშვეობით, სამყაროს ქმნილების მოსავლით შინ ბრუნდება.

მაგრამ სად იმყოფება ვარდი? დანტე გადის სამყაროს სფეროსებური ფორმიდან და დგას სინათლის ტბასთან. მაგრამ წყარო ღვთის სხივებისა, ემპირიუმი, არ წარმოადგენს წერტილს, არამედ არის ზესივრცითი სივრცე სამყაროს გარშემო; მაშასადამე, მისი სხივები მასში იჭრებიან ყველა მხრიდან, როგორც მოსასხამი. აქედან გამომდინარეობს, რომ ვარდი სამყაროს ზედაპირზე ყველგან ყვავის, და ყოველი მას იქ იხილავს, სადაც მას შეეხება, მისი ღვთის ადგილზე. კვლავ უმაღლესი გაგებით ვიზიონერული მომენტი.

გარდაცვლილები, რომელთა გუნდები მასში იმყოფებიან, არიან იგივენი, რომელთაც დანტე ცის სფეროებში ზეალსელისას შეხვდა.

3. ამდგარი წარმოდგენებით დანტე დიდ ტრადიციას უკავშირდება. აზრი *lux intelligibilis* და *lumen mentis* განმსჭვალავს, ნეოპლატონიზმიდან და ავგუსტინიდან მოყოლებული, მთელ შუა საუკუნეებრივ სულიერ ცხოვრებას და მასში მოიპოვებს ვებერთულა მნიშვნელობას.

ისინი ქმნიან განსხვავებულ, ვარსკვლავთა ღირებულების ხასიათით დეფინირებულ არსებობის სივრცეებს, რომლებშიაც იმყოფებიან ნეტარნი მათი ცხოვრებისეული აზრის განსაკუთრებულების მიხედვით.⁴ მასში ეჩვენენ ისინი დანტეს და ამგვარად გახდა მისთვის შესაძლებელი სივრცისა და ღრრის მიყოლებით დანაწევრებული ხედვა. ახლა ხედება იგი მათ ღმერთთან ერთობის აბსოლუტურ ჩართულობაში, რომელიც ვარდში პოულობს გამოხატულებას. მაგრამ ოცდამესამე სიმღერა მოგვითხრობს თავისებურ ხდომილებაზე: ნეტართა ნავარდზე, თუ როგორ მიფრინავენ ისინი სფეროებიდან ემპირიუმში. ეს არ ნიშნავს, რომ ისინი გაემგზავრნენ, რათა იქ იყვნენ აქ ყოფნის ნაცვლად. ციური ფრენა გულისხმობს არა განუყოფელს, არამედ მუღმივ ხდომილებას. გარდაცვლილები არიან იქ და აქ ერთდროულად.

დანტე, რომლის თვალსა დასაშვანს ერთი სფეროდან მეორეს მიეპყრო და შესაბამისად უფრო მაღალი საგნიდან უფრო მაღალი მიღწევის ძალა მოიპოვა, გასცდა სამყაროს სფეროს და ემპირიუმის აბსოლუტურ ტრანსცენდენტურობაში შეაბიჯა. ბეატრიჩეს სიტყვების ქვეშ წარმოიქმნება ახალი მზერის ძალა, და იგი ხედავს ღვთაებრივ ნაკადს ყვაილებითა და მფრინავი ნაპერწკლებით. მაგრამ ეს არის ეიზონერული ხედვის მხოლოდ პირველი ფაზა, რომელიც ნამდვილს ჯერ თავის თავში მაღავს; მისი წინამძღოლის მოწოდებით ნაკადიდან სვამენ მისი თვალები, და ვარდი, რომელიც სამყაროს ზედაპირიდან ემპირიუმში ყვავის, ჩნდება იქ, სადაც იგი დგას. მან განიცადა შუა საუკუნეების ტერმინოლოგიით რომ ვილაპარაკოთ „გაწმენდა“ და „განათლება“; ახლა იგი „შეერთებისათვის“ მომზადებულია და ძალუძს ვარდის ხედვა, როგორც შექმნისა და ისტორიის ჩართულობა ღვთაებრივი სი-

4. ჯოჯოხეთი, განსაწმენდელი და სამოთხე აგებულია საფეხურისებურად, რომელიც ზუსტად გააზრებულ, შუა საუკუნეებრივი მეტაფიზიკისა და ეთიკის მიერ განსაზღვრულ ღირებულებისა და სიკეთის იერარქიას შეესაბამება.

ნათლის უბრალოებაში.⁵ იმავე სინათლეში იგი თავისი საკუთარი ცხოვრების აზრს ეუფლება და ძლევს იმ დაკარგულობას, რომელზედაც პოეტური ქმნილების დასაწყისი მოგვითხრობდა. დანტე შეიმეცნებს, თუ როგორ უნდა აიგოს ყოფიერება შემოქმედის ნების შესაბამისად და ღებულობს დავალებას, ამისი მოწმე გახდეს.

ღვთაებრივი კომედია ამოდის უკანასკნელი შემოქმედებითი სიღრმიდან, მაგრამ ამავე დროს არის ძალზე გაცნობიერებულად გაფორმებული, და სახელდობრ ისე, რომ მასში ყველაფერს შუა საუკუნეებრივი გაგებით finis-ზე, არსისეულ მიზანზე, რომელშიაც არსებული თავის აღსრულებას პოულობს, გეზი აქვს აღებული. იგი აღწერს სამყაროს წესრიგს, როგორ ჩაეყარა მას საფუძველი შექმნის მეშვეობით და ადამიანის მისწრაფებას დაექვემდებარა.⁶ ამასთანავე იგი მოგვითხრობს გზაზე, რომელიც დანტემ უნდა დაფაროს, რათა აბურდულობა, „თავისი ცხოვრების შუა გზაზე“ გადალახოს და უმაღლესის განსხეულება, ბეატრიჩე, კვლავ პპოვოს. ორივე კავშირი ჩაერთვის ზეციურ ვარდს; ასე ქმნის იგი მიღწეული finis-ის გამოხატულებას როგორც სამყაროს მაკროკოსმისათვის, ასევე ადამიანი დანტეს მიკროკოსმისათვის.

ახლა შეიძლება გვეკითხა, რომ პოეტი, რომელსაც ასეთი ცოცხალი გრძნობა გააჩნია ისტორიისა და სახელმწიფოს სინამდვილისათვის, რატომ ათავსებს ყვაილის ფორმაში იმ უკანასკნელს, რასაც იგი ყოფიერების წესრიგზე გამოთქვამს? ეს მით

5. ვიზიონერული გამოცდილება, რომელთა ჩვენება აგრეთვე რელიგიურ მოწმობებში შეიძლება; ასე, მაგალითად, წმიდა ბენედიქტე ნურსიელის ხილვაში, რომელზედაც გრეგორ დიდი მოგვითხრობს (დილოგები, II, 35).

6. წესრიგის ცნებაზე იხილეთ მშვენიერი ადგილი სამოთხის პირველ სიმღერაში:

„ყველა საგანს ურთიერთმიმართ გააჩნია წესრიგი, და ეს არის ფორმა, რომელიც სამყაროს ღვთის მსგავსად ხდის.

მასში ჭვრეტენ სულიერი ქმნილებები მარადიული ძალის ზატს, მიზანს, რომლის მიმართაც ხსენებული წესრიგი შეიქმნა“ (სამ. 1, 103-108).

უფრო უცნაურია, რადგან წმიდა წერილი სწორედ მის დასასრულს, სახელდობრ, დასკვნით ხილვაში აპოკალიფსისა, 21-22 სხვა ჩართულობის სიმბოლოს გეთავაზობს, რომელიც, ჩანს, ამ დიდ რეალობებს უფრო უკეთ შეესაბამება, კერძოდ ზეციურ ქალაქს.

შესაძლებელია, რომ დანტეს განზრახვით ვარდი უნდა იქნეს გაგებული აგრეთვე როგორც ეზოტერულ-პოლიტიკური სიმბოლო. ფაქტობრივად მრავალფეროვნებისა და ერთიანობის ხასიათი, გრადაცია და წესრიგი, რომელიც მას განეკუთვნება, მკაფიოდ გვახსენებს იერარქიის შუა საუკუნოებრივი სოციალური თეორიის ძირითად პრინციპს. მას შემდეგ, რაც სამ. 8,116-ში ითქვა, რომ უცუდესი, რაც ადამიანს ამქვეყნად შეიძლება შეემთხვეს, არის ის, რომ არ იყოს მოქალაქე თავისუფალი ქალაქ-სახელმწიფოსი, 24, 43-ე სიმღერა ნეტარების საბოლოო მდგომარეობას განმარტავს როგორც მოქალაქის უფლებას ზეციურ სამეფოში. ვარდის აღწერისას ეს იწოდება „ნამდვილ და სიხარულით აღსავსე ქალაქად“, „ძველი და ახალი ხალხით სავსეს“. ამგვარად ნებადართულია ვარაუდი, რომ სურათი წმიდა ქალაქისა, აპოკალიფსისის ახალი იერუსალემისა, თავის როლს ასრულებს ვარდში.

უფრო ახლო დაკვირვებისას ორივე ფორმაში ჩნდება აგრეთვე სტრუქტურების გარკვეული ნათესაობა. ორივე გამოძინარეობს თავისებური ორმაგი მიმართულებიდან. როგორც უკვე ითქვა, ვარდი იზრდება სამყაროდან და ვრცელდება მის გარეთ და ამავე დროს ზეციდან ქვემოთ; იგივე ხდება ციური ქალაქის შემთხვევაში. აგრეთვე ესეც მალღდება სამყაროდან ზეცისაკენ, რადგან იგი განსახიერებაა ახალი შექმნისა, რომელშიაც ძველი ხელახლა იშვება; მაგრამ ამავე დროს იგი არის მადლი, რომელიც გაბედული სურათით გამოიხატება, იგი „ღმრთისაგან ჩამომავალია ზეციით“ (გამოცხადება 21,10 და ა.შ.). ორივე ფორმა ძალზე მკვეთრია და მაინც წარმოდგენისა და აზრისათვის ვერ განსახორციელებელი. ასე გააჩნია ვარდს ნათლად შემოსაზღვრული ფორმა და ყვავის მაინც სამყაროს ზედაპირის ყველა ადგილზე, ნეტარნი ერთდროულად იმყოფებიან მასში და სფეროებში ეს ისეთივე

განუხორციელებელია, როგორც აპოკალიფსისში ითქმის, რომ ზეციური იერუსალემი არის ქალაქი გალავანით, კარიბჭეებით და ქუჩებით და მაინც გააჩნია „სიგრძე, სიგანე და სიმაღლე“ ერთი და იგივე ზომის, მამასადაბე, წარმოადგენს კუბს (21, 16); ან რომ იგი კრისტალური სიმაგრიით არის ნაგები და მაინც, იმავე დროს, „ღვთისაგან ეშვება“.

მაგრამ დანტემ არა ქალაქის, არამედ ვარდის სურათი აირჩია. ამ არჩევანისათვის არ მოიპოვება არავითარი ისტორიული საფუძველი, მაგრამ იგი მომდინარეობს პოეტის უშინაგანესი შეხედულებიდან. იგი ყოფიერებას მართლაც შეიგრძნობს ასე, რომ უკანასკნელი რამ მის წესრიგსა და ხასიათზე ზემიზნობრივი მშვენიერების კატეგორიით უნდა გამოთქვას. რასაც ბეატრიჩეს მოვლენა გამოხატავს: რომ სრულყოფილი ძლიერება არა მიღწევის სიღიღით, არამედ წმიდად ბოძებული, შეყვარებული ნეტარი ქალის ღიმილში ძევს, გრძელდება ვარდის მეშვეობით კოსმიურში.

IV

ყოველივე ამის შემდგომ მის სურათს დღევანდელი მკითხველისათვის ექნებოდა საინტერესო, მაგრამ მხოლოდ ისტორიულ-ესთეტიკური მნიშვნელობა. მაგრამ იგი ახდენს შთაბეჭდილებას, რომელიც უფრო სიღრმისეულს ვარაუდობს, და კომენტარი, რომელიც ფსიქოლოგმა კ.გ. იუნგმა რ. ვილჰელმის მიერ გადმოტანილ ჩინურ ტექსტს „ოქროს ყვავილის საიდუმლო“ უძღვნა, გასაღებია მისი გაგებისათვის.

იუნგი მასში განსაზღვრავს ადამიანური მისწრაფების ამოცანას, როგორც თვითგანუხორციელებას. ადამიანი უნდა გახდეს ის, რაც საერთოდ ჩადებულია მის ცნობიერ, ისევე როგორც არაცნობიერ ყოფიერებაში, მის ინდივიდუალობაში და ასევე მასში უმაღლეს წერტილს მიღწეულ კავშირებში გვარის, სიცოცხლის, სამყაროსი. მან უნდა ააგოს ინდივიდუალური კოსმოსი, უნივერსალურის საპირისპირო სურათი. ეს უნდა მოხდეს გადალახვების მეშვეობით; ამგვარად სჭირდება მას სურათი, რომელიც სულს

ანათებს, რადგან ის ყოფიერების მრავალფეროვნებას ნამდვილი წესრიგით შეიცავს. სულისა და რელიგიის ისტორიის მსვლელობისას ჩნდება აგრეთვე ზოგიერთი სურათი ასეთი სახეობისა; ფიგურები, რომლებიც დამკვირვებელ გონებას ყოფიერების მთლიანობას ხელვის არეში წარუდგენენ და ეხმარებიან, რათა მან საკუთარი არსი განახორციელოს. პირველ ყოვლისა, ეს განავითარა აღმოსავლეთმა თავის მანდალა-სურათებში; მაგრამ ისინი მოიპოვებიან აგრეთვე დასავლეთის სხვადასხვაგვარ ტრადიციებში, განსაკუთრებით შთამბეჭდავად როგორც ვიტრაჟის ვარდები გოტიკური კათედრალების ქორებში. მაგრამ შეუცნობელიდან ასეთი სახეობის ფიგურები ჩნდებიან აგრეთვე სპონტანურად, სიზმრებში და ნახევრად ფხიზელ ფანტაზიებში; ნიშანი საიმისოდ, რომ მათთან საქმე ეხება იმ ელემენტებს, რომლებიც საერთოდ განეკუთვნებიან სულიერ ცხოვრებას და გარკვეულ პირობებში ამკარა ხდებიან. ფორმალურად მომცველი სურათები, როგორც წესი, ეფუძნებიან წრეს,⁷ რომლის ხაზი ძალთა შემოფარგვლას გულისხმობს, მაშინ როდესაც შუა წერტილი აღმნიშვნელია შემოქმედებითი ცენტრის. წრეს ემატება კიდევ კვადრატი ან სამკუთხედი, რომლებსაც ასევე გარკვეული ფსიქოლოგიური მნიშვნელობა გააჩნიათ. ამ ფიგურების საფუძველზე განვითარებას პოულობს ცალკეული ფორმების დიდი მრავალფეროვნება, რომლებიც გამოხატავენ სიცოცხლის ძალთა და შესაძლებლობების სისავსეს, მაგრამ ამ ძირითად გეომეტრიულ სქემაში ჩნდებიან აგრეთვე კონკრეტული, საგნობრივი სამყაროდან გამოზღინარე ფიგურები, რომელთა შორისაც ჩვენი საკითხისათვის ორი არის მნიშვნელოვანი, სახელდობრ ყვავილი და ქალაქი: სტილიზება უმეტესად ზევით ხილული ყვავილისა და მონახაზი კანონზომიერად აგებული ქალაქისა. ამ კავშირიდან, როგორც ჩანს, ზეციური ვარდი ფსიქოლოგიურად უნდა იყოს გაგებული. იგი არის უკეთილშობილესი ყვავილ-

7. „მანდალა ნიშნავს წრეს, სპეციფიკურად მაგორ წრეს“, იქვე, გვ. 23.

თა შორის, მაგრამ რომლის ფორმაში, როგორც ზემოთ იქნა ნაჩვენები, ქალაქის ელემენტი იმზირება. იგი არის სინათლისაგან წარმოქმნილი⁸ და მის სიღრმეში ძვეს ტბა ღვთაებრივი სიცოცხლისა, რომელიც გამოხატულება მოქმედი ყოველივე ერთიანობისა ანგელოზთა მიერ მის სხვადასხვა ნაწილებში გაიტანება. ვარდი აღმნიშვნელია ყოფიერების მთლიანობისა მის მარადიულ სრულყოფაში, და დანტეს შეხედულება იქნებოდა ნამდვილად სწორად ინტერპრეტირებული, თუკი ვიტყვოდით, რომ მხოლოდ მისგან ხდება სამყარო გასაგები; მაგრამ ამავე დროს იგი არის სურათი ნიმუში და გზის მაჩვენებელი - რომლის მიხედვითაც მადლის ძალით ცალკეული ადამიანის მარადიული ფორმა უნდა განხორციელდეს. მისგან ეცხადება მას ობიექტურად, რასაც მისი უმინაგანესი თავისებურება ითხოვს.

როდესაც აღმოსავლელი ადამიანი მედიტაციისათვის მზადებას იწყებს, იგი იღებს თავის მანდალა-ნახატს და ღრმავდება მის დეტალებსა და კავშირებში; ამით მისი სული მიმღები ხდება ჭეშმარიტებისათვის. დასავლელ ადამიანზე იუნგი გვაუწყებს, რომ ისინი, არ იცნობენ რა თეორიულ კავშირებს, დასახელებული ფიგურების წამოწევით განიცდიან არსების გათავისუფლებასა და ერთიანობას. მაშასადამე, საქმე გვაქვს ფორმებთან, რომლებიც რაღაცას გვაუწყებენ გარე და იმავე დროს შინაგან სამყაროზე; ობიექტურ ნორმაზე და არსების თავისებურ მოთხოვნაზე, გამოცხადებაზე, მომთხოვნელობაზე და დაპირებაზე ერთდროულად.

არაფერი არ არის ისე ნათელი, რომ რაღაც ამდაგვარის აღქმა შეუძლებელია ყოველდღიური ცნობიერების აქტისთვის. დანტე არ ამბობს: გამაჩნია ადამიანური მოდგმის შინ დაბრუნების გამოძახებელი სიმბოლო სინათლის ფიგურისა, არამედ: ვიხილე ვარდი,

8. უფრო ზუსტად „ყვითელი“, „ოქროსფერი სინათლისაგან“ (სამ. 30, 124). ჩინური ტექსტი საუბრობს „ოქროს ყვავილზე“, და იუნგი მოგვითხრობს, რომ მის მიერ ჩატარებული ანალიზის შედეგად ყვავილი მოსმანს როგორც სინათლე და ოქრო: „ოქროს ყვავილი წარმოადგენს მანდალა-სიმბოლოს, რომელსაც ჩემს პაციენტებთან უკვე ხშირად შევხვედრივარ“ (გვ. 24).

რომელიც სინათლისაგან შედგებოდა, და რომელშიაც ნეტარებს თავიანთი ადგილი ჰქონდათ. იგი არ ამბობს: მისი წარმოდგენა შესაძლებელია სამყაროს ზედაპირის ამ თუ იმ ადგილზე, არამედ: იგი არის ყველგან. აგრეთვე არც იმას ამბობს: მასში სუფევს ისეთი ნათელი ატმოსფერო, რომ არსებული ყოველი წერტილიდან ყველა სხვათა დანახვა შეიძლება, არამედ: ვარდის ფიგურა სრულყოფილად არის გაფურჩქნილი, და მაინც ყველა ადგილზე მისი მთლიანობა იმყოფება. იგი არ ამბობს: ნეტარები ზოგჯერ ვარდში, ზოგჯერ სფეროებში იმყოფებიან, არამედ: ისინი არიან იქაც და აქაც, და ფრენა არის მდგომარე პროცესი, ასე ვთქვათ, ყოფიერების განზომილებას დამატებული ხდომილების განზომილება. ყოველივე ეს ჩვეულებრივი წარმოდგენისა ან მსჯელობის სტრუქტურისათვის არა ნაკლებად არის შეუთავსებელი, ვიდრე როდესაც აპოკალიფსისი ამბობს, ზეციერი იერუსალემი არის ისევე ფართო, როგორც ღრმა და მაღალი, და მაინც გააჩნია ქუჩები და მოედნები; ან რომ იგი ღვთისაგან ეშვება და მაინც მასში ცხოვრობენ ნეტარები, ან რომ ის არის ნამდვილი ქალაქი და სასძლოდ მორთული ქალი ერთდროულად. მიუხედავად ამისა მკითხველს არ მოეთხოვება, ცალკეული მომენტები ალგორითულად ახსნას, არამედ იგი უნდა მთლიანობას ხედავდეს. როგორ შეუძლია ეს მას?

შედარებითი ფსიქოლოგია გვიჩვენებს, რომ ეს აქტი სხვადასხვაობის იდენტიფიცირებული აღქმისა პრიმიტიულ ხალხთა მენტალურობას განაგებს; რომ იგი რაციონალური კულტურის განვითარებასთან ერთად ქრება, მაგრამ სიზმარში, რომელიც ჩვენი არსების ჩაძირულ შრეებს აქტუალიზაციას უკეთებს, დღესაც განაგრძობს თავის საქმიანობას. სიზმარში მყოფს საგნები დასაშვებად მიაჩნია, რომლებიც ყოველდღიური ცნობიერების მიერ გამორიცხულნი არიან. რაღაცას მასში შესაძლებელია გაოცება იპყრობს, მიუხედავად ამისა, იგი მათთან, რაც მას ეჩვენება, პოზიტიურ დამოკიდებულებაში იმყოფება; იგი არის, როგორც რ.მ. რილკე იტყოდა, „გაგებული“. უფრო მაღალ საფეხურზე და ახალ

კავშირში აქტი კვლავ შეიძლება დაუბრუნდეს ვიზიონერულ ხედვას. რაც მას ეჩვენება, არის გარკვეული მოცემულობის ფორმა, რომლის აღქმა სხვაგვარად შეუძლებელია, სახელდობრ, განეკუთვნება რელიგიურ გამოცხადებას და საყოველთაო ყოფიერებაში შეუცვლელი აზრი გააჩნია.

ზემოთ გამოითქვა მოსაზრება, ღვთაებრივი კომედიის შინაგანი განვითარების ისტორიაში ვიზიონერულ გამოცდილებებს გადამწყვეტი როლი უნდა ეთამაშათ.

ეს მოსაზრება წარმოადგენს ჰიპოთეზას, რომელსაც სხვა არავითარ მოწმობებზე დაყრდნობა არ ძალუძს, გარდა ახლახან მოტანილი დასკვნისა „ახალი ცხოვრებიდან“. ამგვარად, თავისი ალბათობა მან იმით უნდა დაამტკიცოს, რომ მან პოეტური ქმნილების ხასიათი უკეთ უნდა ახსნას, ვიდრე ეს მის გარეშე იქნებოდა შესაძლებელი, და რაც, ჩვენი შეხედულებით, სწორედაც რომ ასეა.

Commedia-ს სურს არა მხოლოდ გასაოცარი განცდები გვაუწყოს, არამედ აღწეროს ვიზიონერული ხილვა, რომელშიც მჭკვრეტელი საიქიოს გაივლის და ამასთანავე თვით გადამწყვეტ ცვლილებას განიცდის. ამ დროს ვიზიონერული მომენტი ქმნის არა მარტო ჩარჩოს, რომელსაც ასევე კარგად შეეძლო არყოფნა, არამედ თხრობისას ყველგან არის თანდართული. პოეტი ამბობს არა მხოლოდ: ვიხილე ესა და ეს, გავხდი შეძრული, განათლებული, გაბედნიერებული არამედ მიღმურის ხილვა განსაზღვრავს ხლომილების სახეობას და წარმოდგენილ საგანთა ხასიათს. ეს მით უფრო შთამბეჭდავია, რადგან ღვთაებრივი კომედია მთლიანად რეალობითაა გაჯერებული, შინაარსი მისი ფიგურების ძალზე მკვეთრია, და მისი ფორმა უდიდესად შეკუმშული.

პოეტის ეს განცდა თუ როგორ იქნა ჩამოყალიბებული: ჰქონდა თუ არა დანტეს გადამწყვეტი ვიზიონერული ხილვა, რომელიც შემდეგ პოეტურ-აზრობრივი დამუშავებით მრავალი წლის მნახილზე ძალზე სიცოცხლისუნარიანი აღმოჩნდა და ამით უზარმაზარი მასალა განმსჭვალა; თუ რამდენიმე ხილვა ჰქონდა მას შემოქმედებითი დროის მსვლელობისას; ან ჰქონდა თუ არა ადგი-

ლი არასრულ ვიზიონერულ ხედვას სიტყვის რელიგიურ-ფსიქოლოგიური გაგებით, არამედ მხოლოდ გარკვეული სახის ნახევრად ნათელმხილველურ ჭვრეტას, როგორც ეს უნდა მივიჩნიოთ ჰიოლდერლინის დიდ ჰიმნებთან მიმართებისას ძნელი სათქმელია. ამის თაობაზე შესაბამისად რომ რაიმე ითქვას, ძალზე დიდი მოცულობის გამოკვლევები იქნებოდა საჭირო, ვიდრე ეს მე შეეძელი. მეორე მხრივ, არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ დანტე თავად იყო ღრმა და მძლავრი რელიგიურობის მქონე ადამიანი და თანამედროვე ჰაინრიხ სუზოსი, მეხტილდ მაგდებურგელისა, კატარინა სიენელისა და სხვა პიროვნებებისა, იმ რელიგიურად უკიდურესად შემოქმედებითი ეპოქისა.

ვიზიონერულის ეს ელემენტი, რომელიც ყველაფერს თან ახლავს, არის ის, რაც ღვთაებრივ კომედიაში საიქიოს ატმოსფეროს ქმნის. ამგვარად, თუკი მკითხველს სურს იმის გაგება, თუ საქმე აქ რას ეხება, მან ეს რაიმენაირი გზით ავტორთან ერთად უნდა განახორციელოს. მას უნდა ახსოვდეს, რომ პოეტური ქმნილება დაკავშირებულია ამდაგვარი სახეობის გამოცდილებებთან. მან უნდა იგრძნოს მისი სურათების თავისებური აგრეგატული მდგომარეობა და გრძნობდეს გარდაქმნას, რამაც პიროვნებები და ლანდშაფტები ამქვეყნიური ჩვეულებრივობიდან ამოიყვანა, ისე, რომ ამასთანავე არ დაუკარგა მათ თავისებურება, პირიქით, ეს თავისებურება სრულყო.

რომანო გუარდინი

რელიგია და გამოსხალვება

* * *

კომპიუტერული უზრუნველყოფა
ილნარ გორელიშვილი
ნათელა ტალახაძე

* * *

ფ ა ს ი ს ა ხ ე ლ შ ე კ რ უ ლ ე ბ ო