

ექლვნება სოფლის მოკლვარს

დეკანოზი ვასილი ზენკოვსკი

**აღზრდის პრობლემები ქრისტიანული
ანთროპოლოგიის შუქვე**



**საქალაქო გამოცემალოვა
„ახალი ივერონი“**

თბილისი

2012

საეკლესიო ბიბლიოთეკა

XVI

დეკანოზი ვასილი ზენკოვსკი

აღზრდის პრობლემები ქრისტიანული
ანთროპოლოგიის შუაშე

რუსულიდან თარგმნა

ნათია ორმოცაძემ

რედაქტორი: მარია ბაგვა

რეცენზენტ-კონსულტანტი: ღვთისმეტყველების კანდიდატი,
დეკანოზი **მაქსიმე ჭანტურია**

*წიგნის მთლიანი ან ნაწილობრივი გადაბეჭდვა და რაიმე სახით
კვლავ გამოცემა გამომცემლობის ნებართვის გარეშე აკრძალულია*

© “ახალი ივერონი”

ISBN 987-9940-900-0-16

წ ი ნ ა ს ი ტ ყ ვ ა ო ბ ა

ჩვენ ვცხოვრობთ ეპოქაში, რომელიც ხასიათდება პედაგოგიკაში მიმდინარე დიდი და დაძაბული შემოქმედებით, მგზნებარე და გაბედული პედაგოგიური ძიებებით; თუმცა ეს ძიებანი, ეს შემოქმედება უკიდურესად კინდება ჩვენს დროში არსებული პედაგოგიური აზრის ორი თავისებურებით. ერთი მხრივ, პედაგოგიკაში სულ უფრო ზეიმობს ახლომხედველი პედაგოგიური ემპირიზმი, რომელიც ამა თუ იმ ჩანაფიქრს უშუალო გამოცდილებას მიანდობს და არ ცდილობს უფრო ღრმა ანალიზსა და თეორიულ გააზრებას იმისა, რაც წარმოიშვება უშუალო ინტუიციით და თავის გამართლებას პრაქტიკაში ჰპოვებს. მსგავსი წამოწყებებისას პედაგოგიური აზრი ხშირად ჩერდება ამგვარ „გამართლებებზე“ და არ ზრუნავს, რათა შეინარჩუნოს გამოცდილება თუ ინტუიციით მიგნების საფუძველზე შექმნილი ის უძვირფასესი მარგალიტი, რომელიც მასშია დაუნჯებული. პედაგოგიური ემპირიზმის ზეობისას არა მხოლოდ ვერ ვამჩნევთ ამ მასალის დაფარულ მხარეს, არამედ ხშირად ვერც კი ვიგებთ მის არსს, რომელიც ცხადი ხდება მხოლოდ პედაგოგიკის სისტემაში. გამოცდილებისა და ცხოველი ინტუიციის საფუძველზე მიღებული მითითებებით შემოქმედების გარეშე, ანუ იმის გააზრების გარეშე, რომ ეს „არსი“ ერთიან მთლიან სისტემაში უნდა გაცხადდეს, – პედაგოგიური შემოქმედების უძვირფასესი მონაპოვარიც კი კარგავს ყველაზე მნიშვნელოვანსა და არსებითს, რაც მასში ძევს.

თუმცა თანამედროვე პედაგოგიკის თეორიული მხარის განვითარების უსუსურობის ერთადერთი მიზეზი არ არის მისი ემპირიზმისკენ სწრაფვა – აქ თავს იჩენს სხვა ნიშანიც: პედაგოგიური აზრის შებოჭილობა თანამედროვე მეცნიერული და ფილოსოფიური თეორიებით. ჩემი აზრით, თანამედროვე პედაგოგიური აზრის უსუსურობისა და დაბნეულობის მიზეზი არის ის, რომ იგი ექვემდებარება ნატურალიზმის პრინციპებს, მაშინ, როცა პედაგოგიური შემოქმედების ჯეროვანი გააზრება შესაძლებელია მხოლოდ რელიგიურ ნიადაგზე, კერძოდ – ქრისტიანული ანთროპოლოგიის სისტემაში. პედაგოგიური შთაგონების რელიგიური ბუნება ვერ თავსდება ჩვენი დროის ფილოსოფიური იდეების ჩარჩოებში და ეს ქმნის იმ შინაგან ჩიხს, რომელშიცაა მომწყვდეული თანამედროვე პედაგოგიკა. აუცილებელია ქრისტიანული ანთროპოლოგიისკენ მობრუნება, რომ მისი ძირითადი ცნებების შუქზე გავიაზროთ პედაგოგიური გამოცდილების შინაარსი, რომელიც მრავალი წლის შემოქმედებითი კვლევაძიების შედეგია. იმ ბორკილების მოსაცილებლად, რომლებიც ზღუდავენ პედაგოგიურ აზრს, საჭიროა პედაგოგიური ნატურალიზმის სისტემური, გაბედული დაძლევა. ერთი მხრივ, საოცარი კონტრასტი გაბედულებასა და პედაგოგიურ კვლევაძიებათა ნათელი ხედვისა და, მეორე მხრივ, იმ ზოგადი იდეების სუსტად განვითარება, რომლებიც უნდა იქნას გამოყენებული მთლიანი, ორგანული სისტემის შესაკავშირებლად, – დაბეჯითებით აყენებს პედაგოგიური პრინციპების ახალი კვლევისა და დასაბუთების საკითხს.

პედაგოგიკის კვლევის გამოცდილება ქრისტიანული ანთროპოლოგიის მონაცემებზე დაყრდნობით დღეისთვის უმეტესწილად აქვს კათოლიკურ პედაგოგიკას, რომელიც ძალიან მდიდარი და, ხშირ შემთხვევაში, სიღრმისეულია. თუმცა ეს გამოცდილება უკავშირდება სწავლებათა იმ თავისებურებებს, რომელსაც ადამიანის შესწავლისას იყენებს კათოლიკური დოგმატიკა. მართლმადიდებლური ცნობიერებისათვის დამახასიათებელია ადამიანის შესახებ სწავლებისადმი სრულიად განსხვავებული მიდგომა –

მართლმადიდებლური ცნობიერება სულ სხვაგვარად იგებს ქრისტიანული ანთროპოლოგიის ძირითად იდეებს და სხვაგვარად განმარტავს მათ. თუმცა წინამდებარე წიგნის მიზანი სულაც არ გახლავთ ქრისტიანული ანთროპოლოგიის მართლმადიდებლური განმარტების შედარება იმ განმარტებასთან, რომელსაც გვთავაზობს კათოლიციზმის, იგივე პროტესტანტიზმის დოგმატური სისტემა. ამ წიგნში მსურს ჩამოვაყალიბო პედაგოგიური სისტემის ძირითადი ცნებები მართლმადიდებლური თვალსაზრისით. და მხოლოდ ხანდახან მივუთითებ იმ პუნქტებზე, რომლებიც ეთანხმებიან ან ეწინააღმდეგებიან კათოლიკური, იგივე პროტესტანტული პედაგოგიკის იდეებს – ამ წიგნში შეხვდებით მართლმადიდებლური ანთროპოლოგიისა და პედაგოგიკის პრინციპების კათოლიკურ პრინციპებთან სისტემურ შეპირისპირებას.

გ. გ. ზენკოვსკი
პარიზი. 12 თებერვალი, 1934 წ.

შ ე ს ა ვ ა ლ ი

პედაგოგიკის რელიგიური დასაბუთების საკითხი

1. წინამდებარე წიგნი ეძღვნება ქრისტიანული ანთროპოლოგიის შეუქმნად განხილულ პედაგოგიკის ძირითად პრობლემებს, ადამიანის შესახებ ქრისტიანულ სწავლებას. ნაშრომს აქვს პრეტენზია იმისა, რომ მკითხველს დაანახოს ბავშვის სულიერი სამყაროსადმი იმ მიდგომების ზედაპირულობა და უკმარისობა, რომელიც თანამედროვე პედაგოგიკის ძირითად მიმართულებას განსაზღვრავდა, ამასთანავე, მიზნად ისახავს, თვალსაჩინო გახადოს ის საშუალებები, რასაც გვაძლევს ქრისტიანული ანთროპოლოგია ბავშვებთან მუშაობისა და მათზე აღმზრდე-

ლობითი ზემოქმედების თვალსაზრისით. ჩვენს დროში ჯერ კიდევ ძლიერია „დამოუკიდებელი“, „ავტონომიური“ პედაგოგიკის იდეა; აღმზრდელობით პრობლემებთან რელიგიური მიდგომა კი დასაშვებია ბავშვებთან რელიგიური მუშაობის განსაკუთრებულ საკითხებში. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, დღეისათვის ჯერ კიდევ ძლიერია აზრი იმის შესახებ, რომ პედაგოგიკა, როგორც სისტემა, არსებობს რელიგიური წანამძღვრებისგან დამოუკიდებლად. ეს უკავშირდება, უახლესი პედაგოგიკის საკითხებს – იმას, რასაც ჩვენ ვუწოდებთ პედაგოგიურ ნატურალიზმს. თუკი რელიგიური აღზრდის საკითხში ბევრი მზად არის დაუშვას ქრისტიანული სწავლება¹, სწავლება პიროვნების აღზრდისა და განვითარების შესახებ აგებულია რელიგიური იდეებისგან სრულიად დამოუკიდებლად, მთლიანად ეყრდნობა მეცნიერების მონაპოვარსა და გამოცდილებას. პედაგოგებმა კარგად იციან, რომ მოზარდის ცხოვრებასა და მისი პიროვნების განვითარებაში ბევრი საკითხი „საიდუმლოებითაა“ მოცული. ისინი გრძნობენ ამ საიდუმლოს და თავის დამშვიდების მიზნით ყველაფერს თანამედროვე ფსიქოლოგიის არასრულფასოვნებას, ბავშვებთან სწორი მიდგომისა და მათი ხელმძღვანელობის არცოდნას ასახელებენ. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, მათი შეხედულების მიხედვით, ბავშვის პიროვნებაში ისეთი „საიდუმლო“ არაფერია, რაც გასცდებოდა ნატურალიზმის საზღვრებს, დაგვაყენებდა პირისპირ უზენაეს ძალებთან და მოითხოვდა რელიგიურ გაშუქებას. სწორედ იმის მიუხედავად, რომ ზოგადად, პიროვნებისა და, მით უფრო, ბავშვის ცხოვრება რელიგიურ განათლებას საჭიროებს და ის ზედმეტი თავდაჯერებულობა, რომლითაც ჩვეულებრივ ცდილობენ ახსნან სულის ცხოვრება ღმერთისგან დამოუკიდებლად – არის პედაგოგიური ნატურალიზმის უმთავრესი ცოდვა. ქრისტიანული ანთროპოლო-

¹ სხვათა შორის, გვეყავს ბევრი პედაგოგი, რომელიც ბავშვის რელიგიური აღზრდის საკითხებშიც კი უარს ამბობს ეკლესიაზე და მის უფლებაზე, რომ მანვე განსაზღვროს ბავშვის ცხოვრების გზა. რუსულ ლიტერატურაში ამ აზრის თავგამოდებული დამკველი გახლდათ ვენცუღი. იხ. ჩემი ნარკვევი „XX საუკუნის რუსული პედაგოგიკა“.

გის იდვის მოხმობა სულიერი ცხოვრების გასაგებად და მისი ძიებების შინაგანი დიალექტიკა, საჭიროა არა მხოლოდ რელიგიური ან მორალურ² აღზრდისათვის, არამედ მთლიანად პედაგოგიკისათვის. თუ დავეთანხმებით იმ აზრს, რომ ადამიანში ყველაფერი „პიროვნულია“³, ანუ ყველაფერი მის სულიერ ცენტრს, მის სულიერ სამყაროს უკავშირდება, ეს იმას ნიშნავს, რომ ქრისტიანული ანთროპოლოგიის იდეები ან სრულად უნდა უარყოთ, ან უნდა დაფუძავშიროთ ყველა სულიერ პროცესს. შეუძლებელია ადამიანის შესახებ რელიგიური სწავლების ნაწილობრივი ან შეზღუდული გამოყენება – აქ მტკიცედ უნდა გადავწყვიტოთ, მისაღებია თუ მიუღებელი სულისადმი რელიგიური მიდგომა. მიგვაჩნია რომ, პედაგოგიური კრიზისის ძირითადი მიზეზი სწორედ ის არის, რომ პედაგოგიური აზრი დაშორდა ქრისტიანულ ანთროპოლოგიას, და კულტურის სხვა სფეროების მსგავსად, პედაგოგიკაც დაადგა რწმენისა და ეკლესიისგან დაშორების, სეკულარიზაციის გზას. პედაგოგიური ნატურალიზმის დაძლევა, საერთოდ, ქრისტიანული მსოფლმხედველობის მქონე პედაგოგიკის დასაბუთება, ქრისტიანული ანთროპოლოგიის იდვის გატარება პედაგოგიკის ძირითადი პრობლემების გასაშუქებლად – არის ის ძირითადი ამოცანები, რომლის ამოხსნაც აღზრდის სფეროში ნაყოფიერი მუშაობის საწინდარი გახდება.

2. კულტურის სხვადასხვა სფეროების სეკულარიზაციის საერთო პროცესი და მათი ჩამოშორება რწმენისა და ეკლესიისგან პირველად ევროპაში დაიწყო. პედაგოგიკაში მან გაცილებით გვიან შეაღწია. თუმცა XVIII საუკუნეში, განსაკუთრებით კი XIX საუკუნეში, „ავტონომიურობის“ იდეა წარმატებით განვითარდა პედაგოგიკაშიც. ამის მიზეზი იყო ფსიქოლოგიის განვითარება, რომელმაც გამოაცოცხლა პედაგოგიური აზრი. ეს „ავტო-

² ის, რომ შეუძლებელია მორალური აღზრდა ადამიანის რელიგიურობის გარეშე კარგად დაგვანახა Fr. Foerster-მა თავის წიგნში “Religion und Charakterbildung” (Lurijh u. Leipzig, 1925).

³ ეს თეზისი ძალიან ნათლად და დამაჯერებლად გააშუქა ვ. შტერნმა პერსონალიზმის სისტემაში. იხ. მისი წიგნი “Die menschliche Personlichkeit”. Leipzig, 1923.

ნომიურობა“ თავს იჩენდა მხოლოდ რელიგიასთან მიმართებაში, ფილოსოფიაზე დამოკიდებულება კი პირიქით, თავდაპირველად უფრო ძლიერად იყო გამოხატული. თუმცა XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან პედაგოგიკაში შეიმჩნევა ფილოსოფიისგან თავის დაღწევის, გამოცალკეების ტენდენცია, ის უკვე ცდილობს შემოიფარგლოს ბავშვის შესახებ მეცნიერებით („პედაგოგიკით“). პედაგოგიკის ფილოსოფიისგან ჩამოშორების ტენდენციამ განიცადა სრული ფიასკო და XX საუკუნეში მწვავედ დადგა პედაგოგიკაში მსოფლმხედველობის საკითხი. პედაგოგიკასა და ერთიან მსოფლმხედველობას შორის კავშირის აღდგენის სწორედ ამ მოთხოვნილებამ, ერთმანეთთან მჭიდროდ დააკავშირა პედაგოგიკა და ფილოსოფია, კერძოდ, „ფასეულობათა ფილოსოფია“ (ე.წ. Wertphilosophie), რამაც ხელი შეუწყო პედაგოგიური იდეალიზმის სისტემის ჩამოყალიბებას (ნაწილობრივ Willmann-ის,⁴ Kerscheneiner-ის თან; რუსულ ლიტერატურაში კი ს.ი. გესენთან). თუმცა პედაგოგიური იდეალიზმის ამ მიმდინარეობას, რომელიც აღადგენს კავშირს პედაგოგიკასა და ფილოსოფიას შორის, არ შეეძლო პედაგოგიური აზრის მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილება. მას სინამდვილეში სჭირდებოდა არა ფილოსოფიური, არამედ რელიგიური დასაბუთება, ანუ არა მხოლოდ ფილოსოფიური სისტემის, არამედ ცხოვრების ყველა სფეროს შეკავშირება. პედაგოგიკის მსოფლმხედველობითი ძიებანი თავისი არსით მიდიოდა უფრო შორს, ვიდრე სუფთა ფილოსოფიური სინთეზი. ის აყენებდა რელიგიური წესრიგის პრობლემასაც. ეს ძალიან ნათლად გამოიხატა პედაგოგიური უტოპიზმის აღორძინებაში. XVII – XVIII საუკუნეებში უტოპიზმის თავისებურება იყო ის, რომ იგი ცდილობდა „ადამიანის ახალი ჯიშის“ გამოყვანას და ვითარდებოდა ინდივიდუალურად. უახლესი პედაგოგიური უტოპიზმი კი თავის ოცნებებს სოციალური გარდაქმნის უტოპიას უკავშირებს. ეს არის ლევ ტოლსტოისა და მისი მიმდევრების

⁴ Willmann-ი XIX საუკუნეში იყო ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი წარმომადგენელი მათ შორის, ვინც ცდილობდა პედაგოგიკის რელიგიური (კათოლიკური კუთხით) დასაბუთებას, თუმცა სწავლებას ფასეულობათა შესახებ დიდი ადგილი უკავია მის სისტემაში.

უტოპია⁵. თავიანთ კვლევა-ძიებებში ამას ეთანხმება ზოგიერთი გერმანელი პედაგოგიც, განსაკუთრებით აღსანიშნავია ამერიკელი პედაგოგის კოს (G. Coe) უტოპია⁶. ძლიერად აისახა ეს ტენდენცია საბჭოთა პედაგოგიკაშიც, სადაც ყველა საქმე, სასკოლო თუ სკოლისგარეშე, უკავშირდებოდა ინტეგრალური კომუნიზმის უტოპიას და კაცობრიობის საბოლოო ბედს. საბჭოთა პედაგოგიკის სწორედ ამ ნიშანმა, მისი მსოფლმხედველობის მთლიანობამ, მისმა ერთობ სექტანტურმა მიდრეკილებამ⁷ გააღვინა იქონია დასავლეთ ევროპისა და ამერიკის პედაგოგიურ აზრზე. საბჭოთა პედაგოგიკა გაუღენთილია უტოპიზმით - „სკოლების კვდომის“ თავისებური თეორიის ჩათვლით, რომელიც ლოგიკურად გამომდინარეობდა საბჭოთა ფილოსოფიური წინაპირობებიდან. საბჭოთა პოლიტიკის გარკვეულ რეალიზმთან⁸ დაბრუნების შემდეგ ეს თეორია შეირაცხა „საშიშად“, და მაინც, მის შედეგებზე ძალიან საინტერესოდ აისახა საბჭოური პედაგოგიკის დიალექტიკა.

პედაგოგიკის ავტონომიურობა ისტორიულად იყო დაკავშირებული „განათლების“ ფილოსოფიასთან, რომელიც ასე ტიპურია XVIII და ნაწილობრივ XIX საუკუნისთვის, - რომლის მიხედვითაც, შესაძლებელია ცხოვრების რაციონალური გარდაქმნა გონების საფუძველზე და ამ გარდაქმნის სადავეები მთლიანად ადამიანის ხელთაა. ავტონომიურობა პედაგოგიკაში ბუნებრივად ენათესავებოდა პედაგოგიკურ ნატურალიზმს, ანუ პიროვნების განვითარების საქმეში უარყოფდა სუპერნატურალური საწყისების მოქმედებას, - თუმცა, ამავე დროს, მკაფიოდ და დაჟინებით სვამდა ბავშვის შემოქმედებითი განვითარების საკითხს. ფსიქოლოგიური ცოდნის ზრდის შესაბამისად, განსაკუთრებით საბავშვო ფსიქოლოგიის ცოდნის გადრმაგებასთან ერთად, პედაგოგიკურ ცნობიერებაში სულ უფრო აქტუალური ხდებოდა

⁵ იხ. ჩემი ნარკვევი „XX საუკუნის რუსული პედაგოგიკა“ („რუსული სამეცნ. ინსტ. ჩანაწერები ბელგრადში“. გამ. 9. 1933 წ.).

⁶ G. Coe. „Social Theory of religious Education“. New-York, 1923.

⁷ იხ. „XX საუკუნის რუსული პედაგოგიკა“.

⁸ იხ. „XX საუკუნის რუსული პედაგოგიკა“.

საკითხი – ბავშვის სულიერ სამყაროზე შემოქმედებითი გავლენის შესაძლებლობისა მისთვის ცხოვრების განსაზღვრული პირობების შექმნის გზით. პედაგოგიკური ანარქიზმი, რომელიც ბავშვის ცხოვრებაში სრულ ჩაურევლობას მოითხოვდა, სრულიად უსაფუძვლო გამოდგა; უკანასკნელი ათწლეულების მთელი პედაგოგიური შემოქმედება მიმართული იყო იმ ფაქტორების გამოკვლევისკენ, რომელიც მეტ-ნაკლებად ხელსაყრელი იქნებოდა პიროვნების ჩამოყალიბებისთვის. თუმცა სულ უფრო ნათელი ხდება, რომ ადამიანის პიროვნება არ ვითარდება დამოუკიდებლად, არ ამოდის ოდენ „საკუთარი თავიდან“, მასში ჩადებული შემოქმედებითი, ამაღლებული ძალების წყალობით იგი უკავშირდება ზეინდივიდუალურ და ზეემპირიულ ღირებულებათა სამყაროს. ასე მომზადდა ნიადაგი პედაგოგიური იდეალიზმისათვის, რომელიც ადამიანში არსებულ უმაღლეს ძალებს ტრანსცენდენტულ ძალებთან დააკავშირებდა, თუმცა სწორედ ამგვარად ჩნდებოდა სივრცე, რათა რელიგიურად დასაბუთებულიყო ბავშვის სულიერ სამყაროსთან პედაგოგიური მიდგომის საკითხები. ტრანსცენდენტალიზმი, რომელიც აღიარებს პიროვნების შეკავშირებას ღირებულებათა ინდივიდუალურ სფეროსთან, არ ნიშნავს რელიგიური პრობლემების უარყოფას, არამედ რელიგიური რეალიზმისგან თავშეკავებას გულისხმობს. რა თქმა უნდა, შესაძლებელია ამ „თავშეკავების“ პოზიციის⁹ დაცვა, თუმცა, არსობრივად, იქ, სადაც პიროვნებაში იხსნება ზეპიროვნული და ზეინდივიდუალური, აუცილებლად ვაწყდებით რელიგიურ პრობლემას. პედაგოგიკა, რომელმაც შეიგრძნო პიროვნების განვითარებაში ის იდუმალი სიღრმეები, რომლის წვდომის ძალებიც პიროვნების განკარგულებაში არ მოიაზრება, მჭიდროდ მიუახლოვდა პედაგოგიკური პრობლემების რელიგიური აღზრდის აუცილებლობას¹⁰.

⁹ ჩემი შეხედულება, ტრანსცენდენტალიზმის ნიადაგზე დაფუძნების შეუძლებლობისა და რელიგიური რეალიზმის რელსებზე გადასვლის აუცილებლობის შესახებ იხ. სტატიაში “Philosophie d. religiösen Erfahrung” (Rus Gedanke, 1930, H.V.).

¹⁰ პედაგოგიკური საკითხების რელიგიურ ჭრილში განხილვის თვალსაზრისით აღსანიშნავია ორი თანამედროვე გამოჩენილი პედაგოგის

3. პედაგოგიკაში რელიგიური მიმართულების მიზანია ღიად და პირდაპირ აღიაროს ეს ფაქტი და სისტემურად შეაკავშიროს პედაგოგიკური აზროვნება რელიგიურ სფეროსთან. მას არ სურს პედაგოგიური აზრის ან პრაქტიკის უარყოფა – სასკოლო საქმეში ექსპერიმენტისა და ძიებების ფასდაუდებელი მნიშვნელობის უარყოფა, უკანა პლანზე გადაწევა ყველა იმ მონაპოვრისა, რომლითაც დღემდე ხელმძღვანელობს პედაგოგიკა ფილოსოფიური თუ სხვადასხვა სამეცნიერო დისციპლინებით. მისი სურვილია, ღიად აღიაროს პედაგოგიური აზრის კავშირი რელიგიური იდეების სისტემასთან, შეიმეცნოს და გააანალიზოს ეს კავშირი. ის სულ არ ცდილობს, რომ თავს მოგვახვიოს მისთვის რომელიმე ავტორიტეტული დებულება. სეკულარიზაციის პერიოდს, როგორც სხვა სფეროებში, ისევე პედაგოგიკაში, ჰქონდა დადებითი მხარე – მან სააშკარაოზე გამოიტანა იმანენტური კანონზომიერება, რომელიც ნიშანდობლივი იყო კულტურის სხვადასხვა სფეროსთვის, მათ შორის, პედაგოგიკისთვისაც. პედაგოგიური აზრის განვითარებისთვის მან ის როლი შეასრულა, რომ ნათელი მოჰფინა შინაგან დიალექტიკას. შეუძლებელია უარყოფთ ან დავივიწყოთ XIX საუკუნის პედაგოგიკის ეს მონაპოვარი, თუმცა ამან თვალები არ უნდა დაგვიბრმავოს და უნდა შევძლოთ იმის დანახვაც, რომ ის საერთო მიზნები, რომლისკენაც პედაგოგს სურს მიმართოს ბავშვის სულიერი სამყარო, მის მიერ „გამოგონილი“ არ უნდა იყოს; არ უნდა იქცეს მისი შთაგონებისა და თვითნებობის წყაროდ. არც ბავშვს, ჯერ კიდევ ღარიბი ცნობიერებით, და არც პედაგოგს, თავისი მსოფლმჭვრეტელობით, არ შესწევთ ძალა იმ საკითხების გადასაჭრელად, რომელიც აღზრდის წინაშე დგება. როგორც ბავშვის, ასევე პედაგოგის სუბიექტივიზმი თანაბრად მერყევია და არ არის საკმარისი. აუცილებელია დავეყრდნოთ ობიექტურ სფეროს და იმ ღირებულებებს, რომლებიც პიროვნებაზე მალდდება და მნიშვნელოვანს ხდის მას. პიროვნება არ შეიძლება იყოს აბსოლუტი-

ა. ფერიერისა და ფ. ფერსტერის მოსაზრებები. იხ. A. Ferriere “Le progres spirituel”. Geneve, 1927. Fr. W. Foerster “Religion und Charakterbildung”. Zurich und Leipzig, 1925.

ზირებულის, ის არ ვითარდება თავისთავად, ის მდიდრდება სამყაროს ღირებულებებთან ურთიერთობით, ცოცხალი სოციალური გამოცდილებით, ღმერთთან კავშირით. თუმცა კი პიროვნება მუდამ თავისებურია, მხოლოდითა და განუმეორებელი და ამ განსაკუთრებულობის საფუძველი პიროვნების სიღრმეში, მის დაუმლელ მეტაფიზიკურ ბირთვში“ ძვეს, ჩვენი პიროვნება მაინც ფორმირდება და საკუთარ თავს პოულობს მარტოდენ ცოცხალ და ქმედით ურთიერთობებში ადამიანებთან, ღირებულებათა სამყაროსთან, უფალთან. პიროვნება არც მეტაფიზიკურად, არც ეთიკურად არ არის თავის თავში ჩაკეტილი – ის არის სამყაროს ნაწილი, ემორჩილება მის კანონებს, დაკავშირებულია სამყაროს ზემდგომ უზენაეს ძალასთან. ამიტომ შეუძლებელია ვალიაროთ პიროვნების იდეა პედაგოგიკის უმაღლეს და უკანასკნელ პრინციპად¹¹, თუმცა პიროვნების განვითარება – აღზრდის უმნიშვნელოვანესი ამოცანაა. მისი არსი, მიზანი და პირობები უნდა განიხილებოდეს მხოლოდ ერთიანი მსოფლმხედველობის სისტემაში. სწორედ პედაგოგიკის „ავტონომიურობის“ გამო (თუ ამ სიტყვას არ გამოვიყენებთ პედაგოგიკის იმ მოკრძალებული უფლების აღსანიშნავად, რომელიც მოიაზრება, როგორც კრიტიკიუმი აღზრდის სხვადასხვა საშუალების შესაფასებლად) ის არ საჭიროებს დაცვას. პედაგოგიკას ფესვები უნდა ჰქონდეს გადგმული ერთიან მსოფლმხედველობაში, უნდა აშუქებდეს თავის პრობლემებს იმ პრინციპებით, რომელსაც მას აძლევს ანთროპოლოგია, ფილოსოფია და რელიგია.

4. თუ ჩვენს საუბარს მეტ სერიოზულობას შევძენთ და არ ვითამაშებთ სიტყვებით პედაგოგიკის შესახებ დასაბუთებული მსჯელობისას, მას შეიძლება გაეუთანაბროთ მხოლოდ და მხოლოდ სამი მსოფლმხედველობა: ნატურალიზმი, ტრანსცენდენტალიზმი და სუპერნატურალიზმი. ნატურალიზმი, როგორც

¹¹ ორაზროვნად უნდა ჩაითვალოს თანამედროვე ეთიკის ის მტკიცებულება, რომელიც პიროვნებაში ხედავს „თვითმიზანს“: ეს ეწინააღმდეგება პიროვნების მთელ ცხოვრებას. მხოლოდ აბსოლუტური პიროვნება - ღმერთი - შეიძლება იყოს „თვითმიზანი“; ადამიანს კი, როგორც ქმნილ არსებას, არ შეუძლია აბსოლუტთან კავშირის გარეშე ცხოვრება.

უარყოფა ყველა აბსოლუტური საწყისისა, აუცილებლად აღიარებს „ბუნების“ ღვთიურ თვისებებს (მარადიულობას, ამოუწურავ შესაძლებლობებს, ყოველადღლიერებას, კანონზომიერებას და ა.შ.) და ამ თვალსაზრისით ფილოსოფიურად მას ვერ მივიღებთ, ვინაიდან „ბუნების“ ცნებაში ის აერთიანებს ერთმანეთთან შორს მდგარ კატეგორიებს – წარმავალსა და მარადიულს, პირობითსა და უპირობოს, ქმნილსა და აბსოლუტურს. აქედან მომდინარეობს ფილოსოფიური ნატურალიზმის მიდრეკილება პანთეიზმისკენ, ბუნების სიღრმეში ღვთაებრივი ძალის მისტიკური ხედვისკენ, რელიგიური იმანენტიზმისკენ. როგორც მსოფლმხედველობა, ნატურალიზმი ავითარებს ურთიერთგამომრიცხავ აზრებს და მისი შენარჩუნება შესაძლებელია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მას შევხედავთ ზედაპირულად. რაც შეეხება მის მნიშვნელობას, მას არ შეუძლია დაასაბუთოს და გაიაზროს ის, რასაც ემყარება პედაგოგიკა – ჩვენს რწმენას ბავშვისადმი. ნატურალისტური შეხედულების თანახმად, ადამიანში შეგვიძლია გვწამდეს სხვადასხვა ძალის, მათი სწორად განვითარების შემთხვევაში, უნდა დავეყრდნოთ მის „ხასიათს“, მაღალ ინტელექტს, და არა სხვადასხვა სულიერ ფუნქციებს – და ამით ყველაფერი უნდა დასრულდეს, ვინაიდან თვითონ პიროვნებაც არის ევოლუციის „პროდუქტი“. ფერიერი ცდილობდა ბავშვში, ადამიანში რწმენის გადარჩენას იმით, რომ შემოიტანა თავის სისტემაში ძალიან მნიშვნელოვანი ცნება *elan vital spirituel*; მისთვის ადამიანი არ იყო ბუნების სუფთა ქმნილება (*Le progres spirituel*, P. 446), სადაც იმოქმედებდა *loi divine* (P. 346). ეს გვაძლევს ბავშვის სულიერი რწმენისთვის გარკვეულ საფუძველს, აღმოაჩენს მასში შემოქმედებით ძალებს - ფერიერის სისტემა არის ნამდვილი ნატურალისტური, ტყუილად კი არ აღმოაჩენს ის ადამიანში *une mistere* (P. 346). მეტ-ნაკლები ძალით ეს წინააღმდეგობანი თავს იჩენენ საბჭოთა პედაგოგიკაშიც, რომლისთვისაც უცხოა ყოველგვარი პანთეისტური მისტიციზმი, მისთვის ადამიანი მთლიანად ბუნების სისტემის წევრია და, ამავე დროს, ცდილობს აღზარდოს მასში გმირული ნებისყოფა, რომელსაც შეეძლება სამყაროს შეცვლა და ბუნების „შეუვალი“ კანონების გადალახვა. მიუხედავად იმისა,

რომ ის ცდილობს მიზნად დაისახოს პედაგოგიკის გმირული ამოცანების დაძლევა, ძლიერი სულიერი ძალისხმევის აღზრდა (რომელიც აუცილებელია სამყაროს რევოლუციური ცვლილებებისთვის), ამავე დროს, საბჭოთა ფილოსოფია აღიარებს მატერიალიზმსა და ვიწრო ნატურალიზმს¹².

5. ფილოსოფიური ნატურალიზმის შეცდომების დაძლევა შესაძლებელია ტრანსცენდენტალიზმისთვის, რომელიც ბუნების წესრიგიდან არ გამორიცხავს უმთავრეს პრინციპებს და, რომლის მიხედვითაც ადამიანის სულს შეუძლია ბუნებაზე, მის კანონზომიერებებზე ამაღლება. თავის მხრივ, ტრანსცენდენტალიზმი ერთობ დასაფასებელია პედაგოგიური შემეცნებისთვის, ვინაიდან ის ეხმარება მას, ადასტურებს აღზრდის მთავარი განზრახვის სიმართლეს: ეს განზრახვა გაჯერებულია თავისუფლების რწმენით, იმის აღიარებით, რომ იდეალის საშუალებით შესაძლებელია ცხოვრების ბუნებრივი სვლის ფერისცვალება. ტრანსცენდენტალიზმისთვის პიროვნება ბოლომდე არ ექვემდებარება მიზეზობრიობის კანონს¹³, რომელიც არის ოდენ შემეცნების კატეგორია; პიროვნებაში არის საწყისი, რომელიც არსებობს მიზეზობრიობისგან დამოუკიდებლად, რისი საშუალებითაც შესაძლებელი ხდება პიროვნების „საკუთარ თავზე“ ამაღლება, ანუ მისი ბუნებრივი განვითარების დაძლევა, მისი გასხივოსნება უმაღლესი საწყისით.

ტრანსცენდენტალიზმი პედაგოგიკის დასაბუთებისას გამოდის სამყაროს ღირებულებათა უმნიშვნელოვანესი სწავლებიდან¹⁴. ასეთი ძალიან ღრმა და არსობრივი სწავლება არა მხოლოდ ათავისუფლებს პედაგოგიურ ცნობიერებას ნატურალიზმის შეზღუდულობისგან და მოუხმობს პიროვნებას ფერისცვალებისკენ, არამედ ის მეტ სივრცეს იძლევა პედაგოგიური შთა-

¹² საბჭოური ფილოსოფიის სისტემის ერთგვარ სპირიტუალიზმს, რომელიც ადამიანს ბუნების კანონების წინააღმდეგ ამხედრებს, შესანიშნავად აღწერს Devaud: “La pedagogie scolaire en Russie Sovietique” Paris, 1932.

¹³ ამ პოზიციის მხარდამჭერია მიუნსტერბერგი (Grundriss d. Psychologie), რომელიც ნეოფიქტეანობას ემხრობა. იხ. ჩემი წიგნი „ფსიქიკური მიზეზობრიობის პრობლემა“. გვ. 196-201.

გონების, შემოქმედებისა და გამუდმებული წინსვლისთვის. თუმცა ტრანსცენდენტალიზმი უბრალო „კატეგორიად“ აქცევს არა მხოლოდ მიზეზობრიობას, არამედ ამგვარ კატეგორიადვე გვისახავს იგი რელიგიას. მისთვისაც მოიპოვება ადგილი სულის სისტემაში, რაც ნიშნავს ყოველგვარი რელიგიური ცხოვრების ჩაკვლას, რაც მთლიანად ეფუძნება ღვთაების ტრანსცენდენტულობის ცნობიერებას. ამ ცნობიერების გარეშე შეუძლებელია ღვთის წინაშე ის მოკრძალება, რომელიც R. otto-ს¹⁵ სრულიად მართებული სწავლების მიხედვით, არის რელიგიის პირველფენომენი (ამას გამოხატავდა ბრძენი თავის სწავლებაში, როცა ამბობდა – „შიში ღვთისა - საწყისი სიბრძნისა“). გარდაუვალია ტრანსცენდენტალიზმის გადასვლა რელიგიურ იმანენტიაში. რელიგიაზე საუბრისას ის მეტისმეტად ადვილად გადადის უბრალო რიტორიკაში, საერთოდაც, უაზრობად მიიჩნევს და უმწეოდ რაცხავს მას. ამიტომ არის ტრანსცენდენტალიზმი თავისი არსით ურელიგიო ფილოსოფია, უფრო ზუსტად, არარელიგიურობის ფილოსოფია. ის არის პოზიტივიზმის უმაღლესი და უფაქიზესი ფორმა. თუმცა ის რწმენა შემქნელისა, სულის სიძლიერისა, რომელიც არის საფუძველი და გამართლება ყოველგვარი აღზრდისა, ტრანსცენდენტალიზმში იძენს ფართო საზღვრებს და სწორედ ამის გამო პედაგოგიკის შესახებ მსჯელობისას უმნიშვნელო და სუსტი ხდება მისი არგუმენტები. პიროვნება იმდენად არათავისთავადია, იმდენად აშკარაა მასზე დასმული ქმნილობის ბეჭედი (გარდა მისი ბუნების კანონებისადმი დაქვემდებარებისა), რომ მაშინაც კი, როცა ითავისებს სამყაროს ღირებულებებს, მას არ შეუძლია მათი განკარგვა. სულიერი ზრდის პროცესში სწორად აღზრდის მეშვეობით ისწავლება მორჩილება, რაც არ იძლევა ამ საიდუმლოს იმანენტურობამდე დაყვანის შესაძლებლობას. თუკი ნატურალიზმი არ განმარტავს ადამიანურ ძალებს, საკუთარ თავში მათ შემოქმედებითად გადალახვას,

¹⁴ ამ იდეების თავგამოდებული დამცველია Kerschensteiner. იხ. მისი ბოლო წიგნი “Theorie der Bildung” (Leipzig, 1926). ასევე ს.ი. ჰესენი - „პედაგოგიკის საფუძვლები“.

¹⁵ R.Otto. Das Heilige.

ტრანსცენდენტალიზმი არ განმარტავს საწინააღმდეგოს – ადამიანის უმაღლესი პრინციპებისადმი დაქვემდებარებას, რაც იძლევა პედაგოგიკის მხოლოდ რელიგიურ დასაბუთებას. ის ერთადერთია, ვინც გვიხსნის ადამიანურ ძალასაც, „მადლმოსილის“ აუცილებლობას, ანუ ღმერთისგან და არა უპიროვნო „ღირებულებებისგან“ მომდინარე დახმარებას. ნატურალიზმისა და ტრანსცენდენტალიზმის ამ ორმა შეცდომამ გაუხსნა გზა ადამიანის საიდუმლოს რელიგიურ განხილვას.

დავა ტრანსცენდენტალიზმსა და რელიგიურ რეალობას შორის (რომელიც ადასტურებს ტრანსცენდენტური ღვთაების რეალობას), დაიწყო უძველესი დროიდან და დღემდე არ დასრულებულა – ამის მიზეზია არა იმდენად ის, რომ ორივე პოზიცია ფილოსოფიურად თანაბრად შეიძლება იყოს დაშვებული, არამედ ის, რომ ეს დავა შეეხება ადამიანის თავისუფლებას. ადამიანს მიცემული აქვს ღმერთის აღიარების თუ უარყოფის თავისუფლება, – ვინაიდან (რელიგიასთან მიმართებაში) ტრანსცენდენტალიზმში იკვეთება ღმერთისგან დამალვის ტენდენცია, მასთან შეხვედრის თავიდან აცილების სურვილი, ამდენად, ტრანსცენდენტალიზმთან დავა არასოდეს დასრულდება. ღმერთმებრძოლეობა და რელიგიური ჭეშმარიტების უარყოფა, უღმერთოდ ყოფნის სურვილი ყოველთვის ისევეა შესაძლებელი, როგორც ბუნტი მათ შორის, ვინც აღიარებს ღმერთის არსებობას (ივანე კარამაზოვი). საბოლოოდ, ამა თუ იმ პოზიციის არჩევა აქ ხდება არა თეორიული მოსაზრებით, არამედ გულის კარნახით. მოგვიანებით დავინახავთ, რომ ჩვენი გული გაორებულია, ამიტომაც მზადდება ნიადაგი ჩვენი მომავალი შინაგანი ბრძოლისათვის... და მაინც, რელიგიური და არარელიგიური პედაგოგიკის ფორმალური შესაძლებლობისა და „მეთოდოლოგიური“ თანასწორობის აღიარება არ ნიშნავს მათ თანასწორ ღირებულებებს, მათ თანაბარ შესაძლებლობებს პედაგოგიკის პრობლემების დაყენებასა და გადაჭრაში, მათ თანაბარ ძალებს ამ პრობლემის ისე დასაძლევად, რომ დარჩნენ ბოლომდე ერთგულნი თავიანთი ამოსავალი პოზიციისა.

კრიტიკულ ანალიზს, რამდენადაც ის აქ არის შესაძლებელი, ევალება ამ ორიდან რომელიმე ერთი სისტემის ამოსავალი წერტი-

ლის ერთგულება და მასში შინაგანი მთლიანობის აღდგენა. და მაინც, შეუძლებელია თავისუფლების მომენტის ისე შესუსტება ან უკანა პლანზე გადაწევა, რომ მისთვის ადგილი აღარ დარჩეს, ვინაიდან ამ დავის სიმძიმის ცენტრი სულაც არ დევს ცხოვრებისა და სამყაროს რელიგიური ჭეშმარიტების ან მცდარობის საკითხში, არამედ იმაში, თუ რას ვემსახურებით ჩვენ ცხოვრებაში – ღმერთს, თუ მას, რასაც სურს უღმერთოდ ან სულაც მის წინააღმდეგ ცხოვრება. იმ მზაკვრულ პოზიციას, რომელიც არცთუ იშვიათად გვხვდება ამ ბოლო დროს, და როდესაც გვიმტკიცებენ, რომ ურელიგიო მსოფლმხედველობა სულაც არ ნიშნავს ანტირელიგიურ პოზიციას, – ცხადია, შეუძლია ზოგიერთი ადამიანის ცდუნება, სინამდვილეში აქ მზაკვრობის მეტი არაფერია. ურელიგიო პოზიცია ან სრულიად უარყოფს ღმერთის არსებობას და ასეთ შემთხვევაში ის აუცილებლად იწყებს რელიგიის „გადმონაშთებთან“ ბრძოლას; თუ არ უარყოფს ღმერთის არსებობას, რჩება ურელიგიო პოზიციად და უტოვებს ადამიანს იმის თავისუფლებას, რომ არ ემსახუროს ღმერთს. ანუ თავისი არსით ეს არის „ლოიალურობის“ ნიღაბს ამოფარებული ბუნტი. *Tertium non datur* სფერო და “ნეიტრალური” კულტურის მთელი იდეა (მეცნიერების, ხელოვნების, ტექნიკის და ა.შ.) ისე დაუნდობლადაა განდევნილი ცხოვრებისგან, რომ არც კი ღირს მასთან დავა. „ნეიტრალური“ კულტურის მოჩვენებითობა არ უარყოფს იმას, რომ არსებობს რელიგიური და არარელიგიური მსოფლმხედველობისთვის (თუნდაც არაერთნაირად გაგებულ) თანაბრად ძვირფასი საწყისები: კერძოდ, თავისუფლება. სადაც არ არის თავისუფლება და არის ფანატიზმი, ორივე პოზიციის აზრით, იქ ხდება კულტურის დამახინჯება. თანამედროვე „იდეოკრატიის“ ფანატიზმი (საბჭოთა იდეოკრატების მეთაურობით), ისევე მიუღებელია, როგორც ისტორიისგან ძალაგამოცლილი რელიგიური ფანატიზმი, რომელიც დღემდე გვხვდება სხვადასხვა სექტანტურ მიმდინარეობებში. მაგრამ თუ თავისუფლება ორივე კულტურისთვის ძვირფასია, მაშინ, რა თქმა უნდა, თავისუფლების არსი, მისი იმპერატივები რელიგიურ მსოფლმხედველობაში სულ სხვაგვარად იჩენენ თავს, ვიდრე არარელიგიურ სისტემებში.

6. საჭიროა იმის ღიად აღიარება, რომ პედაგოგიკის რელიგიურად დასაბუთებას არ ეთანხმება თანამედროვე პედაგოგების უმრავლესობა, ხშირ შემთხვევაში ისინიც კი, ვინც თვითონ არის რელიგიური. ერთი მხრივ, ეს უკავშირდება შუა საუკუნეების დასასრულის ევროპის კულტურული ცნობიერების საერთო რეაქციას; პედაგოგებში ეს რეაქცია, რომელიც მიმართული იყო ავტორიტარული სისტემის წინააღმდეგ, დღემდე მკვეთრად გამოიხატება, რაც არის იმის მიზეზი, რომ თანამედროვე პედაგოგებს ეშინიათ „მსოფლმხედველობითი“ მითითებების, ეს კი, თავის მხრივ, თავისუფალ აზრზე ძალადობისთვის უხსნის გზას ფანატიზმს. მეორე მხრივ კი, პედაგოგებს აქვთ თავიანთი განსაკუთრებული მოტივი, რომ თავისუფლების პრინციპში დაინახონ რაღაც წმინდა და ძვირფასი: ისინი აღიარებენ, რომ მათი პირველი მოწოდებაა, ბავშვის თავისუფლების დაცვა, მათი ინდივიდუალობის გახსნის თავისუფლება. ეს არის ბავშვისთვის იმ უფლების მინიჭება, რომ მან „იპოვნოს საკუთარი თავი“, ბავშვის პიროვნების მიმართ ყოველგვარი ძალადობის ზიზღი პედაგოგებში აღძრავს თავისუფლების პრინციპის დაცვასთან დაკავშირებულ განსაკუთრებულ მონდომებას.

ბავშვის განვითარებაში მისივე თავისუფლების დაცვა სულაც არ ეწინააღმდეგება პედაგოგიკის რელიგიურ დასაბუთებას, პირიქით, ის სწორედ მასში იძენს მისთვის შესაფერის აზრს. უკვე დროა, თავისუფლების გაგებისას აღარ დავეყრდნოთ შუა საუკუნეების ავტორიტარულ სისტემას – დღეისათვის კათოლიციზმიც კი შორს არის თავისუფლების ისეთი გაგებისგან, როგორც შუასაუკუნეებში იყო. საკმარისია ხელში ავიღოთ ნებისმიერი თანამედროვე კათოლიკური სახელმძღვანელო, რათა დავრწმუნდეთ იმაში, რომ თავისუფლების პრინციპი აღიარებული და პატივდებულია არანაკლებ, ვიდრე ეს პედაგოგიკის რომელიმე ურელიგიო სისტემის მიერაა პატივდებული¹⁶. როცა

¹⁶ იხ. მაგ. Bopp “Die erzieherischen Eigenwerte d. kathol. Kirche”. 1928, (S. 155-166) ან J. Dermine “L’education chretienne de la personnalite”. Bruxelles, 1932. იხ. ასევე ძალიან საინტერესო წიგნი Pfligler “Die padagogische Situation”. Wien, 1932, ასევე Lippert “Der katholische Mensch” (1923). კათოლიკურ პედაგოგიკა-

რუსი პედაგოგები ეწინააღმდეგებიან პედაგოგიკის რელიგიურ დასაბუთებას და ამაში ხედავენ ამ „ძღვევამოსილი ეპოქის“ გარყვნილებას – ეს მხოლოდ გაუგებრობაა და სხვა არაფერი. სკოლის პოლიტიკურ იარაღად ქცევა სულაც არ უკავშირდება აღზრდის პრობლემებისადმი რელიგიურ მიდგომას. დღეისათვის სკოლის დამონება, რაც ახასიათებდა „ძღვევამოსილების ეპოქას“ სხვადასხვა იდეოკრატიული სისტემების მიერ, ყოველივეს აღემატება, - საკმარისია იმის მითითება, რაც ხდებოდა საბჭოთა სკოლებში. ასეთსავე გაუგებრობას აქვს ადგილი იმათ ცნობიერებაში, ვისაც ეშინია სკოლისა და ეკლესიის სიახლოვის და ფიქრობს, რომ არ შეიძლება სკოლის სასულიერო მოღვაწეთა ხელში ჩაგდება, რომელთა კრიტიკითაც არასოდეს იღლებოდნენ და იღლებიან. ჩვენ არაფერში გვაძლევს ხელს სასულიერო პირთა დაცვა, თუმცა ისინი არც საჭიროებენ ამას, უბრალოდ აუცილებელია აქ ერთი არსობრივი უზუსტობის თავიდან აცილება. პედაგოგიკის რელიგიური დასაბუთება უფრო აკავშირებს სკოლას ეკლესიასთან, თუმცა, არ აყენებს მას ადმინისტრაციულად მის მორჩილებაში (იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ ეკლესიის ცნება არასოდეს იგივეა დასის, კრებულის ცნებასთან). პედაგოგიკის რელიგიური დასაბუთება სულაც არ გულისხმობს „ძღვევამოსილების ეპოქაში“ დაბრუნებას, (რომელმაც პოლიტიკური მოტივით დაამახინჯა რაჩინსკის შესანიშნავი იდეები). უკვე დროა, რომ ყოველივე აქედან გამომდინარე, უარი ვთქვათ ძველ ცრურწმენებზე, რომელთა საფუძველშიც იღო პოლიტიკური ფაქტორები და რომლებსაც დღეისათვის დაკარგული აქვთ ყოველგვარი მნიშვნელობა. პედაგოგიკის რელიგიური დასაბუთება სულაც არ ნიშნავს „დაბრუნებას“ სასკოლო საქმის რომელიმე ადრინდელ სისტემასთან. ამ მიმართულებით არაფერია სადავო, ვინაიდან თვითონ ცხოვრება გვასწავლის ამგვარ საგნებზე სხვაგვარ დამოკიდებულებას. თუ გამოვრიცხავთ ამ ზედაპირულ და

ში სწავლება ავტორიტეტის შესახებ ძალიან შორს დგას ავტორიტეტისა და თავისუფლების ურთიერთობის მართლმადიდებლური გაგებისგან (იხ. ამის შესახებ ჩვენი ნაშრომის მეორე ნაწილში), თუმცა ახალი კათოლიციზმი იზიარებს თავისუფლების ცნების მართლმადიდებლურ პრინციპს.

ინერციით ჯერ კიდევ მოქმედ ეჭვებს, - პედაგოგების უნდობლობაში „პედაგოგიკის რელიგიური დასაბუთების“ მიმართ მაინც არის ღრმა „შინაგანი სეკულარიზმი“, რომელსაც სურს სკოლისა და პედაგოგიკის სრული „ავტონომია“.

7. აქ ყველაფრის მიზეზი არ არის ისტორიული უზუსტობა და შუასაუკუნეების ეკლესიის სახელით თავისუფლების ფესქვეშ გათელვის ის რეაქცია, რომელიც ყველა სახის სეკულარიზაციის მთავარი მიზეზი იყო. ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ იმის შესახებ, რომ არა მხოლოდ პედაგოგიკისთვის, არამედ კულტურის ნებისმიერი სფეროსთვისაც, არ შეიძლება ჩავთვალოთ სეკულარიზება მხოლოდ უარყოფით მოვლენად, მხოლოდ რეაქციად შუასაუკუნეების მოწინავე აზრის წინააღმდეგ. რათა გავიგოთ (და არა მხოლოდ განვსაჯოთ) სეკულარიზაციის გამოვლინებანი, საზგასმით უნდა აღვნიშნოთ იმ დადებითი შემოქმედებითი პათოსის შესახებ, რომელიც სულს ჩაუდგამს თანამედროვე კულტურულ პროცესებს. სეკულარიზაციის ეს შემოქმედებითი და ნაყოფიერი ფესვები გადგმულია ადამიანისადმი რწმენაში, მისი შემოქმედებითი ძალისადმი რწმენაში, პროგრესისკენ სწრაფვაში, ისტორიის, როგორც პროგრესის გზისა და ძალისადმი რწმენაში. თავისთავად, ეს რწმენა არათუ არ უპირისპირდება ქრისტიანობას, არამედ გარკვეული დამატებების საშუალებით ის წარმოადგენს ქრისტიანობის ბირთვს, რომელიც დაფუძნებულია ღვთის განხორციელებასა და გარდაცვალებით ადამიანის ცხოვებაზე მაცხოვრის სიკედილითა და აღდგომით. ქრისტიანობა არა მარტო აღამაღლებს ადამიანს ბუნებაზე, არა მარტო ეხმარება მას მისი სამეუფეო მნიშვნელობის შემეცნებაში, არამედ განდმრთობის თვალსაზრისით აფართოებს მის მეუფებას კოსმოსის საზღვრებს მიღმაც, ვინაიდან ადამიანს მიცემული აქვს „ღვთის შვილებად ყოფნის მეუფება“ (იოან. 1,12). ქრისტიანობა არის არა მხოლოდ კაცობრიობის გადარჩენა, არამედ გარკვეული გამოცხადება ადამიანის, მისი მომავალი ბედის, ეკლესიის შესახებ, რომელიც ამავდროულად არის ქრისტეს სხეული, სხეული ღმერთკაცისა, „შეურწყმელი და განუყოფელი“ ერთიანობა ღვთაებრივი და კაცობრივი საწყისისა. ქრისტიანობამ მეტი იცის

ადამიანის შესახებ, მეტად სწამს, უფრო ღრმად ესმის მისი, ვიდრე ჩვენ მიერ ზემოთ მოტანილ განათლების ფილოსოფიის ფორმულას. თუმცა, უნდა ვაღიაროთ, რომ ქრისტიანულ ანთროპოლოგიაში, ისე, როგორც ის განვითარდა დასავლეთში (განსაკუთრებით პროტესტანტიზმში), სწავლებამ პირველქმნილი ცოდვის შესახებ, რომელიც ასე მნიშვნელოვანია ადამიანის „ამოცანის“, „საიდუმლოს“ გასაგებად, რიგ შემთხვევებში დაახლო ქრისტიანული გამოცხადების სისავსე ადამიანის შესახებ. პირველყოფილი ცოდვის სწავლების გარეშე, რა თქმა უნდა, შეუძლებელია ადამიანის გააზრება მისი შინაგანი ცხოვრების დინამიკაში¹⁷, თუმცა ამ სწავლებამ არ უნდა გადაფაროს სხვა, კიდევ უფრო მნიშვნელოვანი სწავლება - ადამიანზე, მასში ღვთის ხატების შესახებ. ქრისტიანული დასავლეთის დოგმატიკა არასოდეს ივიწყებდა ამას, თუმცა ცხოვრებისეულ და მორალურ თვითშეგნებაში ის მეტისმეტად დამძიმებულია პირველქმნილი ცოდვით. დასავლეთ ევროპის ისტორიის განსაკუთრებული დიალექტიკით, ადამიანისადმი რწმენა ნელ-ნელა აღდგა საერო კულტურაში, ფილოსოფიაში; ის აქ იქცა ურელიგიო კულტურის საყრდენად, თუმცადა, ის მაინც იყო მივიწყებულ ჭეშმარიტებასთან დაბრუნება, დაბრუნება ადამიანის შესახებ დავიწყებულ გამოცხადებასთან. სწორედ ეს რწმენა შთააგონებდა XVIII–XIX საუკუნის კულტურის მოღვაწეებს. ამ აზრმა თავის აპოგეას მიაღწია რუსოსთან, რომელმაც პირველმა შეიგრძნო ბავშვის სულიერი სამყაროს სიღამაზე და ამით შეგვახსენა ბავშვებისადმი ახალ-აღთქმისეული დამოკიდებულება. ეკლესიას მუდამ ახსოვდა მაცხოვრის სიტყვები ბავშვების შესახებ, მას არასოდეს უქცევია იგი ანთროპოლოგიის ცენტრად. ბავშვობის ასაკისადმი, მისი თავისებურებებისადმი და განსაკუთრებული ფსიქიური სტრუქტურისადმი ყურადღება ჩნდება მხოლოდ XVIII საუკუნეში, და ამ საკითხს ამომწურავი პასუხი გაეცა XIX საუკუნეში, როცა

¹⁷ ამის შესახებ ძალიან ბევრი ფასეული ფურცელი დაიწერა Fr. Foerster-ის მიერ წიგნში “Religion und Charakterbildung”. იხ. ასევე E. Kurz “Moderne Erziehungsziele und der Katholizismus” (1927) და Brunner-ის ეტიუდი “Die biblische Psychologie” (სტატიების კრებულში “Gott und Mensch” (1930).

დაიბადა განსაკუთრებული მეცნიერება ბავშვის სულიერი სამყაროს შესახებ. თუმცა, სწორედ XVIII საუკუნეს მიეწერება უზარმაზარი დამსახურება, რასაც ჰქვია ანთროპოლოგიის ახალ-დღეობის მსგავსი მოტივებთან დაბრუნება – აქ რუსოს სწავლებას ბავშვის სულიერი სამყაროს შესახებ უერთდება „მოლიანობის“ თეორია, რომელსაც თავის ესთეტიკურ თეორიებსა და ანთროპოლოგიაში ავითარებდა შილერი. მისმა იდეებმა ცოცხალი გამოხატულება ჰპოვა სწორედ რუსულ რელიგიურ-ფილოსოფიურ აზროვნებაში. რა თქმა უნდა, XVIII საუკუნე ცხოვრობდა არა მხოლოდ ადამიანისა და კაცობრიობის მიმართ სიყვარულით, არამედ ის უარყოფდა ყველაფერ სუპრანატურალურს. დადებითისა და ნეგატიურის აღრევით, გარკვეული ძირეული ორაზროვნებით გამოირჩევა ნატურალიზმი ანთროპოლოგიასა და პედაგოგიკაში, – და, სამწუხაროდ, ამ ორაზროვნებაში დევს მიზეზი იმისა, რომ პედაგოგიურ აზროვნებაში ნატურალიზმი ასეთი სიცოცხლისუნარიანი და გავლენიანი აღმოჩნდა.

8. პედაგოგიკის განვითარებას თან სდევდა იმ საკითხების პირველ რიგზე წამოწევა, რაც ამართლებს მის რწმენას ბავშვის სულიერი სამყაროსადმი. სწორედ ამ რწმენას ემყარება ბავშვის ცხოვრებაში პედაგოგიური ჩარევის მთელი არსი. მაგრამ პედაგოგიური ნატურალიზმის ორაზროვნებას, რომელიც ცოტა ხნის წინათ აღვნიშნეთ, რომელიც გვხვდება განსაკუთრებით რუსოსთან, ხოლო შემდეგ მის მიმდევრებთანაც, მივყავართ იქით, რომ ბავშვის სულიერი სამყაროს მიმართ რწმენამ უნდა მიგვიყვანოს პირველქმნილი ცოდვის დავიწყებამდე ან სულაც მის აღმოფხვრამდე. ამის ახსნა უნდა ვეძებოთ იმაში, თუ რატომ გამოეყო უახლეს კულტურაში აღზრდის თემა სულის ცხოვრების თემას. ამ გათიშვამ ორ თემას შორის, რომლებიც არსით ძალიან ახლოა ერთმანეთთან, საბედისწეროდ იმოქმედა პედაგოგიკის განვითარებაზე. ბავშვის აღზრდა განიხილებოდა გადარჩენის თემისგან დამოუკიდებლად, ბავშვის მომზადება ამ ცხოვრებისათვის განიხილებოდა მარადიული ცხოვრებისგან დამოუკიდებლად. თუკი კანტთან ჩვენ განსაკუთრებული სიძლიერით გვესმის ადამიანის ბუნების უკიდურესი ბოროტების

მოტივი (რუსოს საპირისპიროდ, რომელიც ავითარებს აზრს ადამიანის უკიდურესი სიკეთის შესახებ), მის ანთროპოლოგია-სა და პედაგოგიკაში ეს მოტივი საერთოდ არ ფიგურირებს. პედაგოგიკის თემამ თავისი არსით გვერდი აუარა ცხოვნების შესახებ ქრისტიანულ სწავლებას, – შესასაკუნეების კულტურული რეაქციის გარდა, ამის მიზეზი იყო ადამიანის შესახებ ქრისტიანული გამოცხადების ნაწილობრივი გადმოცემა და ამ ქრისტიანული სისტემის ნატურალისტურ სისტემაში გააზრება. სწორედ ის, რომ ადამიანის და ბავშვის რწმენა ფორმულირდებოდა ნატურალიზმის ტონებში (თუმცა ეს რწმენა თავისი წარმოშობით არის ქრისტიანული), ნათლად გვიხატავს იმ არეულობას, რომელშიაც იყო რელიგიური თუ ანტირელიგიური მოტივები კულტურული ცნობიერების ჩამოყალიბებისას. მხოლოდ დღეისათვის, როცა სწავლება ადამიანის შესახებ უბრუნდება იმ იდეებს, რომლებიც არის საფუძველი ქრისტიანული ანთროპოლოგიისა, უფრო ნათელი ხდება ქრისტიანობის იდეა, ძირითადი პედაგოგიური ინტუიციის ქრისტიანული არსი¹⁸. ამის გარეშე შეუძლებელია „დაბრუნება“, პედაგოგიური სინდისის შინაგანი „მიმართვა“ (რაც ძალიან მნიშვნელოვანია) პედაგოგიური შემოქმედებითობისა ქრისტიანობისაკენ. ის, რომ პედაგოგიური ცნობიერება თავის თავში ინახავს, როგორც ინტუიციებს, ასევე „კატეგორიულ იმპერატივებს“, არის ის იშვიათი რამ, რომელზე უარის თქმაც ანგრევს ბავშვის ცხოვრებაში „ჩარევის“ უფლებას, შიგნიდან ანგრევს პედაგოგიურ შთაგონებას. და ყველაფერი, რაც შინაგანად არ უკავშირდება ამ შთაგონებას, არ შეიძლება იყოს პედაგოგიური აზროვნების ორგანული ნაწილი. ამიტომაც პედაგოგიკის რელიგიური დასაბუთების საკითხი, უპირველეს ყოვლისა, არის შინაგანი ნათესაობის შეცნობის, შინაგანი და ორგანული სიახლოვის, პედაგოგიური ინტუიციებისა და რელიგიური სფეროს ერთიანობის საკითხი. თუმცა, ეს სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ პედაგოგიკისა და რელიგიური აზრების ერთმანეთში იდეური ურთიერთშეღწევის პრობლემა

¹⁸ იხ. ჩემი ეტიუდი „ადამიანში ღვთის ხატების შესახებ“. მართლმ. აზრი. II გამოცემა.

თავისთავად არის ნაწილი პირველი თემისა (პედაგოგიური ინტუიციისა და რელიგიური შემეცნების თემისა), რომ რელიგიურ იდეალებთან მიმართებაში პედაგოგიური აზროვნების დიალექტიკას არ აქვს საკუთარი კანონზომიერებანი. თუმცა, ნებისმიერი იდეური სიახლოვე პედაგოგიური და რელიგიური აზრისა, თუ ის არ არის ინტუიტიური, განწირულია იმისათვის, რომ დარჩეს მხოლოდ გარეგნულ, ხელოვნურ და ამის გამო უნაყოფო აზრად.

9. პედაგოგიკურ ინტუიციასა და რელიგიურ შემეცნებას შორის შინაგანი სიახლოვისა და ორგანული კავშირის აღმოჩენა გულისხმობს პირადი რელიგიური ცხოვრებისა და ნამდვილი პედაგოგიური შთაგონების განვითარებას. სამწუხაროდ, სულიერი „მოკვდინებით“, რომელიც პირდაპირ კავშირშია კულტურული მონაპოვრისა და ეკლესიის ერთმანეთისგან გათიშვასთან, პედაგოგთა მთელი თაობები – ისინიც კი, ვინც მორწმუნე ადამიანებად რჩებოდნენ, – დაბეჯითებით მიჯნავდნენ ერთმანეთისგან თავიანთ პედაგოგიურ ინტუიციებსა და ცხოვრების რელიგიურ აღთქმას. სწორედ ამის საფუძველზე ეთანხმებოდნენ ისინი პედაგოგიკის „ავტონომიურობის“ იდეას, მათ ღრმად სჯეროდათ, რომ პედაგოგიური კატეგორიები და რელიგიური აზროვნება მკაცრად უნდა გამიჯნულიყო ერთმანეთისგან.

დღეს ჩვენ ნაკლებად ვიხიენთ სეკულარიზებული კულტურისადმი სექტანტურ ერთგულებას, ვინაიდან სულ უფრო ღრმად და ფართოდ იშლება ჩვენ თვალწინ ქრისტიანობის ძალა და სიმართლე, ჩნდება ახალი ნიადაგი რელიგიური დასაბუთებისა და გაშუქებისთვის. ეს თემა ჯერ ისევ ახალია, ამიტომაც მის განხილვას ჯერ კიდევ ბევრი ეკიდება შიშითა და სიფრთხილით, ეს მომდინარეობს ჩვენი ცნობიერებიდან და არის მთელი ცხოვრების არსი. საჭიროებს კი ეს აზრი განვრცობას, რომ იმ რელიგიური სისტემებიდან, რომლითაც ცოცხლობს თანამედროვე სამყარო, მხოლოდ ქრისტიანობას ხელეწიფება ნაყოფიერი გახადოს პედაგოგიური აზრი, მხოლოდ მას შეუძლია პედაგოგიკურ ინტუიციასთან შეხორცება? ყველაზე მაღალი ფორმა არაქრისტიანული რელიგიური ცნობიერებისა – არის ძველ-

აღთქმისეული იუდაიზმი, რომელიც (უძველეს დროში) თუმცა გრძნობდა ადამიანის საიდუმლოს¹⁹, მაინც მეტისმეტად იყო დამონებული კანონს, ცხოვრების შეფასებისას სარგებლობდა უტილიტარიზმით, წინასწარმეტყველთა გამოცხადებებში ის მაინც მიდიოდა იმ აზრამდე, რომ რელიგიური პრინციპით შესაძლებელია ცხოვრების გასხივოსნება. ძველ აღთქმას მიეცა მესიანისტური მოლოდინი, მას არ მისცემია გამოცხადება ღმერთ-კაცის შესახებ - რომელიც უმნიშვნელოვანესია პედაგოგიური აზრის გასაცნობიერებლად. სხვა რელიგიებს შორის ინდუიზმმა ბევრი მნიშვნელოვანი და არსობრივი რამ იცოდა ადამიანის შესახებ, რომელიც დღეისათვის რამდენადმე მოდიფიცირებული ფორმით გვხვდება თეოსოფიასა და ანთროპოსოფიაში. დღეისათვის ის ქრისტიანობის ერთადერთი სერიოზული მეტოქეა, რა თქმა უნდა, არა საღვთისმეტყველო ან მეტაფიზიკური კუთხით, არამედ ადამიანის შესახებ სწავლებით, მისი შინაგანი შემადგენლობის, მისი განვითარების დინამიკისა და ფაქტორების თვალსაზრისით. არ შეიძლება იმის უარყოფა, რომ თეოსოფიამ, განსაკუთრებით კი ანთროპოსოფიამ, ბევრი რამ შესძინა პედაგოგიურ აზროვნებას, გაამდიდრა პედაგოგიური შთაგონება; ისინი საკმაოდ მოქნილები და უფორმონი არიან (ისევე, როგორც ეკლექტიზმის ნებისმიერი ფორმა) და ამდენად „მოხერხებულად“ ერგებიან სხვა სწავლებებს. მათი ძირითადი „დეფექტი“ არის არა ის, რომ ისინი რელიგიები არ არიან, არამედ ისინი ნამდვილი რელიგიების ხარჯზე პარაზიტულად მცხოვრები ნახევრადრელიგიური სისტემები არიან. შედარებით მოგვიანებით პედაგოგიკის პრობლემების უფრო ფართოდ განხილვისთვის ჩვენ დეტალურად განვიხილავთ ამ თანამედროვე მიმდინარეობათა მნიშვნელობას, რომლის ერთ-ერთ თეზისს ჩვენ მოვიხმობთ ერთ-ერთი მომდევნო თავის დასასაბუთებლად. აქ შეიძლება დავამატოთ, რომ როგორც რელიგიურ-ფილოსოფიური, ასევე პედაგოგიური თვალსაზრისით მიუღებელია პედაგოგიური სისტემის დასაბუთება თეოსოფიის ან ანთროპოსოფიის

¹⁹ იხ. წიგნი სიბრძნისა იესო ძისა ზირაქისა და სიბრძნე სოლომონისა.

მეშვეობით. რელიგიური გონებისათვის მიუღებელია თეოსოფიისა და ანთროპოსოფიის რელიგიური იდეები; ისინი ვერ აკმაყოფილებენ პედაგოგიურ ძიებებს იმიტომ, რომ ღრმად იმპერსონალისტურები არიან.

10. როცა წინასწარ ვთანხმდებით იმაზე, რომ მხოლოდ ქრისტიანობას შეუძლია განმარტოს და გაისიგნოვანოს ის, რაც გვეძლევა უშუალოდ პედაგოგიური ინტუიციით, აქვე უნდა იყოს გათვალისწინებული ქრისტიანობის სხვადასხვა აღმსარებლობის არაერთგვაროვანი პოზიციაც. მიუხედავად იმისა, რომ სხვადასხვა ქრისტიანული აღმსარებლობების ერთმანეთთან უთანხმოება უმეტესად უკავშირდება სუფთა დოგმატურ საკითხებს, ისინი არ კმაყოფილდებიან მხოლოდ დოგმატიკის საკითხებით და აღწევენ ცხოვრების ყველა სფეროში. განსაკუთრებით აღსანიშნავია ადამიანის შესახებ სწავლებაში არსებული განსხვავებანი: კათოლიციზმისა და პროტესტანტიზმის ქრისტიანული ანთროპოლოგია ძირეულად განსხვავდება ადამიანის შესახებ მართლმადიდებლური სწავლებისგან. აქ აბსოლუტურად უადგილოა კრიტიკული ან პოლემიკური შედარება ადამიანის შესახებ სწავლებისა მართლმადიდებლური დასავლეთის ქრისტიანობის ანთროპოლოგიასთან. მოცემულ წიგნში მხოლოდ მართლმადიდებლური კუთხით ვუდგებით ადამიანის შესახებ სწავლებას, ბავშვის სულიერ სამყაროსთან პედაგოგიურ მუშაობას. მხოლოდ იმას აღვნიშნავთ, რომ მართლმადიდებლობა ამ საკითხებში ყველაზე ახლოს დგას სახარებასთან, ყველაზე ღრმად და ძირეულად გვასწავლის ადამიანის მიმართ ისეთ დამოკიდებულებას, როგორც გვასწავლა ქრისტემ²⁰. განხეთქილება ეკლესიაში, რომელმაც გახლიჩა ქრისტიანული სამყარო, ძალიან ღრმად აისახა ქრისტეს ეკლესიის ურთიერთობაზე სამყაროსთან, კულტურასთან, ისტორიასთან. ამას შედეგად მოჰყვა ის, რომ სხვადასხვა ქრისტიანულ აღმსარებლობაში ქრისტიანული კულტურის პრობლემები სხვადასხვაგვარად დაისვა და გადაიჭრა.

²⁰ W. R. Inge ("Christian Ethics and Modern Problems". London, 1930) სამართლიანად აღნიშნავს, რომ კათოლიციზმიც და პროტესტანტიზმიც შორს არიან ადამიანის შესახებ სახარებისეული გაგებისგან.

როგორც ადრე, ასევე დღესაც კათოლიკური კულტურა²¹ ცდილობს ადამიანთა გონების დაპყრობას, - ამით საზრდოობს პროტესტანტული კულტურაც, რომელიც ისტორიული პირობებიდან გამომდინარე ნამდვილად არის ძალიან მრავალფეროვანი²². რაც შეეხება მართლმადიდებლური კულტურის იდეას, ის ადრე ძალიან სუსტი იყო - თუმცა მთელი XIX საუკუნის განმავლობაში (რუსეთში მაინც) მართლმადიდებლური პრობლემების გაშუქებას ცდილობდნენ იმდროისათვის ყველაზე გამოჩენილი ადამიანები - გოგოლი, დოსტოევსკი, ვლადიმერ სოლოვიოვი²³. ახლა მოვიდა დრო მართლმადიდებლური კულტურის შემოქმედებითი განვითარებისათვის, რომლის საზღვრებშიცაა მოქცეული მართლმადიდებლური პედაგოგიკის მთელი სისტემა.

11. ეს ჩანაფიქრი, რომელიც მიზნად ისახავს პედაგოგიკის პრობლემების ორგანულ კავშირს სულიერ სამყაროსთან და მართლმადიდებლობის ძირითად საკითხებთან, მჭიდრო კავშირშია მართლმადიდებლური კულტურის სისტემის ჩამოყალიბების საერთო ამოცანებთან. ამ იდეით სკოლის განმსჭვალვა, მისი განხორციელება პედაგოგების მიერ, სასკოლო და სკოლისგარეშე აღმზრდელობითი საქმიანობის გადაყვანა მართლმადიდებლური კულტურის რელსებზე - არის გრანდიოზული და უმნიშვნელოვანესი ამოცანა. თუ ამ მიმართულებით არაფრის გაკეთება არ არის შესაძლებელი, მაშინ ფუჭია ყველა თეორიული მსჯელობა და ორგანიზაციული წამოწყებები, ვინაიდან ჯერ კიდევ სასკოლო მერხიდან იწყება ბავშვისთვის თანამედროვე „კულტურის დუალიზმის“ ჩაგონება²⁴. რა თქმა უნდა, აქ საუბარიც არ არის

²¹ იხ. Actia catholica ყველა მოძრაობა. ამ მხრივ საინტერესოა წიგნი „Die Wiederbedednung d. Kirche und d. Kultur“ (Mush'a-ს პატივსაცემად გამოცემული კრებული, რედაქტორი „Hochland“).

²² კულტურის საერთო პრობლემები პროტესტანტული თვალსაზრისით განიხილა ტილიხმა. მრავლისმომცველია Ad. Kellers-ის წიგნი „Dynamic“, რომელშიც საინტერესოა ასახული ამერიკული პროტესტანტული კულტურა.

²³ იხ. ჩემი წიგნი „რუსი მოაზროვნეები და ევროპა“, ასევე ჩემ მიერ გამოცემული კრებული „მართლმადიდებლობა და კულტურა“.

²⁴ იხ. ჩემი ეტიუდი „კულტურული დუალიზმის შესახებ“. თანამედროვე ჩანაწერები №37.

იმის შესახებ, რომ „მართლმადიდებლური სკოლა“, რომელიც ასევე კვლევადიების თემაა, უნდა დაინგრეს სახელმწიფო დეკრეტების შედეგად. როცა ლაპარაკია იმის შესახებ, რომ ჩვენ მივისწრაფით „ახალი“ სკოლისკენ, რომელიც შინაგანად, და არა გარეგნულად, იქნება ქრისტიანობის სულით გაჟღენთილი, რომლის თავიც იქნება ეკლესია, და არა მისი ხელისუფალი, ამ შემთხვევაში ვგულისხმობთ კერძო ინიციატივებსა და ცალკეული ჯგუფების წამოწყებებს. ჩემი მიზანია მართლმადიდებლური კულტურის ამადლება; იმ კულტურისა, რომელიც გამსჭვალული იქნება მართლმადიდებლური სულით და რომელიც თავის ცნობიერებაში განამტკიცებს ამ კავშირს, – მართლმადიდებლური კულტურის „კუნძულებმა“ თუ ოაზისებმა თავისი სიმართლითა და მომხიბვლელიობით შინაგანად უნდა დაიპყროს ადამიანთა სულები. წარმოუდგენელია ერთიანი, რელიგიური სკოლა ისეთი გარემოს გარეშე, სადაც „სასკოლო გარემოს“ ორგანიზაცია შინაგან კავშირშია ამ სკოლასთან. თუმცა ისინი, ვინც ფიქრობენ, რომ თვითონ სკოლას შეუძლია ახალი სკოლის საფუძვლის ჩაყრა, მისი სოციალური გარდაქმნა, ადგანან პედაგოგიური უტოპიზმის გზას. სკოლა არ შეიძლება იყოს სოციალური გარდაქმნის საფუძველი, თუმცა ის საჭიროებს ცოცხალ და სულიერად ჯანსაღ სასკოლო გარემოს. ორივე ამოცანა – სოციალური გარდაქმნა და შესაფერისი სასკოლო გარემოს შექმნა – განუყოფელია ერთმანეთისგან, მაგრამ მთელი სიმძიმე ამ ამოცანისა უნდა იტვირთოს არა სკოლამ, არამედ საზოგადოებამ, უფრო სწორად, იმ სოციალურმა ჯგუფმა, რომლისთვისაც რელიგიური ფერისცვალების იდეა ემსახურება ამ იდეის სიმართლეს, იგი არ უნდა იქმნებოდეს უტილიტარული მოტივებით.

12. მინდოდა შესავალშივე ძალიან მოკლედ შევხებოდი თურა კავშირშია ეს წიგნი ძველ რუსულ პედაგოგიკასთან.

რუსულ პედაგოგიკას გააჩნია გარკვეული თავისებურებები, რომლებიც ჯერ კიდევ არაა საკმარისად შესწავლილი და გარკვეულ გაუგებრობასაც იწვევს (იხ. მაგალითისთვის კაპტერევას რუსული პედაგოგიკის ისტორიის სახელმძღვანელო და სხვები) XIX საუკუნის რუსეთის სულიერი კულტურის საკითხებთან მიმართებაში. სადა-

ვო არ არის, რომ რუსული პედაგოგიკის მამამთავრად მიიჩნევა უშინსკი²⁵, ვისი სინთეზური ნიჭის წყალობითაც შექმდებოდა ის ჩანაფიქრი, რომელსაც დღესაც იყენებენ პრაქტიკაში მოაზროვნე პედაგოგები. პირადად მე, დღემდე ვრჩები უშინსკის შემოქმედების, მისი ინტუიციების მოზიარედ. მეორე ახლო და ძვირფასი მეგობარი ძველი რუსული პედაგოგიკიდან ჩემთვის არის რაჩინსკი, ვისი სახელსაც მოწიწებით უნდა იხსენიებდეს ყველა, ვინც ეთანხმება პედაგოგიკის რელიგიური მიმართულების იდეას. ამ ორი სახელის გარდა ჩვენს პედაგოგიკას პირდაპირი წინამორბედი არ ჰყავს, თუმცა ჩემი წილი დამსახურება მეც მიმიძღვის რუსული პედაგოგიკის აღორძინების საქმეში. ჩემი მთავარი იდეა იყო – ერთიანი სინთეზისა და ორგანული სისტემის იდეა, რომელიც მართლმადიდებლობის წიაღიდან იქნებოდა აღმოცენებული და მოიცავდა ამ მიმართულების მთელ რეალობას და, ამავე დროს, ის იქნებოდა იდეის „დიალექტიკურად“ დამასრულებელი სვლა პედაგოგიკის განვითარების საქმეში. საუბარია არა იმაზე, რომ ხელოვნურად შევუკავშიროთ მართლმადიდებლური იდეები თანამედროვე პედაგოგიკის პრობლემებს და მსჯელობებს, არამედ იმაზე, რომ გავაშუქოთ შინაგანი კავშირი თანამედროვე პედაგოგიკური აზრის, ადამიანის სწავლების ჭეშმარიტი და სერიოზული მიღწევებისა იმ სიღრმისეული ხედვით, რომელსაც გვთავაზობს ქრისტიანობა. ეს სინთეზი უნდა იყოს ორგანული და არა ხელოვნური; ნამდვილი და არა მხოლოდ სიტყვიერი; წინარე წიგნის მიზანიც სწორედ ის არის, რომ ჩამოაყალიბოთ პედაგოგიკური სისტემა მართლმადიდებლობის შუქზე, ანუ გავაშუქოთ თანამედროვე პედაგოგიკის ყველა პრობლემა – ადამიანის, მისი შინაგანი სამყაროს, ბედის შესახებ იმ კუთხით, რომელსაც გვთავაზობს მართლმადიდებლური სწავლება.

²⁵ იხ. ჩემი ნარკვევი უშინსკის შესახებ წიგნში „რუსული კულტურის ხუროთმოძღვრები“. პრადა, 1926. ძალიან ვწუხვარ, რომ დღემდე ვერ მოვახერხე ეტიუდის მიძღვნა უშინსკისადმი, როგორც ფსიქოლოგისადმი.

პ ი რ ვ ე ლ ი თ ა ვ ი

აღზრდის ძირითადი პრობლემები

1. ვინაიდან დღეს უკვე თავისუფლად შეგვიძლია აღზრდის პრობლემების წამოჭრა და არ ვიზღუდებით მხოლოდ იმ საკითხებით, რასაც თავს გვახვევს სახელმწიფო და საზოგადოება, ჩვენი მოვალეობაა აღმოვაჩინოთ და განვაფიქროთ ბავშვის პიროვნება, მისი თავისებურებები, გამოვავლინოთ მისი ნიჭი და ძალები. ამიტომაც პიროვნების ცნება არის პედაგოგიის ცენტრალური ცნება, – რაც უფრო მეტად ხელმძღვანელობს პედაგოგიკა ამ ცნებით, მით უფრო ნათელი ხდება მისი მნიშვნელობა. შეიძლება დაეხმარო ბავშვს რაიმე ჩვევის განვითარებაში, გააცნო მისი ესა თუ ის მნიშვნელობა, როცა ცხოვრება აყენებს ასეთ მოთხოვნილებას, თუმცა პედაგოგიური თვალთახედვით ნათელზე ნათელი ხდება ის აზრი, რომ ნებისმიერი სააღმზრდელო პროგრამა უნდა იყოს ისეთი, რომ ეს ჩვევები არა გარეგნულად და მექანიკურად შეითვისოს პიროვნებამ, არამედ იქცეს მისი შინაგანი ბუნებისა და ცხოვრების ნაწილად. პედაგოგიურად ნაყოფიერად შეიძლება ჩაითვალოს იმ ჩვევებისა და ცოდნის შეთვისება, რომლებიც სასარგებლო იქნება პიროვნებისთვის. აღმზრდელის მიზანიც სწორედ ის არის, რომ გარედან მოსული შინაგანად განპირობებულ ძალად აქციოს. გარედან თავს მოხვეული ჩვევა აღზრდამ უნდა გადააქციოს შინაგანად აუცილებელ ჩვევად. „ინტროცეპციის“ პროცესი, როგორც მას ვ. შტერნი უწოდებს¹, პიროვნებაში, მისი მოქმედებებისა და ძალების შინაგან სისტემაში ამკვიდრებს ისეთ განწყობებს, რაც ამ პიროვნებისთვის უცხოა. ამგვარად, პიროვნების უგულვებლყოფა, მასში უპირობოდ რაიმე ჩვევის დანერგვა, არსებითად ნიშნავს პიროვნული საწყისის მოკვდინებას. ამ თვალსაზრისით, თანამედროვე

¹ W. Stern. "Menschliche Persönlichkeit" (1923) S.58.

პედაგოგიკური ცნობიერება მთლიანად მიმართულია ბავშვის პიროვნებისკენ; მის კანონებში, მისი განვითარების რიტმში, მის უძღურებაში ის ეძებს სახელმძღვანელო მითითებებს ამა თუ იმ ხერხის გამოსამუშავებლად.

თუმცაღა, პიროვნების ცნების მნიშვნელობა პედაგოგიკისთვის არ ნიშნავს, რომ ის არის მისი უმთავრესი პრინციპი. არც მეტაფიზიკაში და არც ეთიკაში არ არის შესაძლებელი პიროვნების გააბსოლუტირება, ეს შეუძლებელია პედაგოგიკაშიც. პიროვნება დაკავშირებულია სოციალურ გარემოსთან, ის არის ბუნების წესრიგის ნაწილი, შინაგანი ცხოვრებით უკავშირდება ღირებულებათა სამყაროს, ეძებს საყრდენსა და სრულყოფილებას ღმერთში. პიროვნების ცნება აბსოლუტურ ხასიათს იღებს მხოლოდ ღმერთთან მიმართებაში – პიროვნული საწყისი ადამიანში ყოველი მხრიდან არის შეზღუდული და დაკნინებული. მეტაფიზიკური ინდივიდუალიზმი², ანუ ადამიანში პიროვნების პრინციპის აღდგენა აბსოლუტურ და თვითმყოფად საწყისად ეწინააღმდეგება სამყაროს ერთიანობასა და სისტემურობას, სადაც პიროვნებათა სიმრავლის მიუხედავად მაინც არსებობს ცოცხალი ურთიერთკავშირი და ურთიერთ დაქვემდებარებულობა. მორალურ სფეროში პიროვნება შეუძლებელია გახდეს აბსოლუტური: ღირებულებათა სფერო არ იქმნება პიროვნების მიერ, პირიქით, ის ქმნის და ასაზრდოებს პიროვნებას. ის, რომ პედაგოგიკაში პიროვნების ცნება იკავებს ცენტრალურ ადგილს, არ გვაძლევს უფლებას, რომ მას მივაწეროთ უმაღლესი მნიშვნელობა. აღზრდა, რა თქმა უნდა, მთლიანად მიმართულია პიროვნული ყოფიერებისკენ, მან არ იცის სხვა ყოფიერება, მისი მიზანი არ შეიძლება იყოს ბავშვის პიროვნების უარყოფა, მასში პიროვნული საწყისის დაკნინება. მაგრამ თუკი პიროვნების საწყისი ადამიანში არ არის აბსოლუტური, თუმცა არის თვითმყოფადი, თუკი ის არ გულისხმობს პიროვნებას, ასეთ შემთხვევაში შეუძლებელია ბავშვებში პიროვნების აღზრდაზე საუბარი. შეუძლე-

² ამ ფილოსოფიური მიმდინარეობის მცირერიცხოვან წარმომადგენლებს შორის მე უპირატესად ფიხტე უმცროსს მივიჩნევ (იხ. მისი “antropologie”)

ბელია ვაქციოთ პიროვნების საწყისები რაღაც თვითმყოფად, ყველაფრისგან დამოუკიდებელ ძალად, გამოვაცალკევოთ პიროვნება იმ ყველაფრისგან, რაც განსაზღვრავს მისი ცხოვრების არსს.

2. პიროვნულ საწყისში, რომელიც თავის თავში არის აბსოლუტური, მაინც იგრძნობა აბსოლუტის ბრწყინვალეობა. ჩვენ ამის გარკვევას შევეცდებით ქრისტიანულიანული ანთროპოლოგიის სისტემის ჩამოყალიბებისას – თუმცა პიროვნების საწყისის თავყვანისცემისას *quand meme* თავს იჩენს აბსოლუტური ყოფიერების „სხივის“ შეგრძნება, რომელიც დავანებულია ადამიანში. ასე აღმოცენდა პედაგოგიკაში მიმდინარეობა, რომელიც ადამიანის ცხოვრების საზრდისგან დამოუკიდებლად აყენებს პიროვნების აღზრდის ამოცანას, – რაც წარმოადგენს პედაგოგიკის უმაღლეს თემასაც. ამ მიმდინარეობის თანახმად, აღზრდის არსს წარმოადგენს ის, რომ მიეცეს ბავშვის პიროვნებას მთელი ძალით, ბოლომდე „გახსნის“ საშუალება, მისი განსაკუთრებულობის და თავისებურების საფუძველზე დაეხმაროს და შემოქმედებითი სრულყოფილება მიანიჭოს მას, რაც მის სიღრმეშია ჩადებული. ამგვარად, პედაგოგიკის უმთავრეს პრინციპად პიროვნების ცნების ცენტრალურობა სახელდება. ამ თვალსაზრისით, აღზრდის მთელ სამუშაოს წარმოადგენს ის, რომ პიროვნებამ თავისუფლად შეძლოს თავისივე თავის შექმნა ისე, რომ მისი შემოქმედებითი ძალები არაფრით იყოს შეზღუდული. რაღაც არ უნდა იქცეს პიროვნება, თუკი ის თავისუფლად ირჩევს თავის გზას და შევბას პოულობს მისსავე მიერ არჩეულ ცხოვრებაში, ეს პედაგოგების თვალში გამართლებულია, რადგან არ ირღვევა პიროვნების პრინციპის უმაღლესი მნიშვნელობა. ეს გადააქცევს აღზრდის ერთი შეხედვით უშინაარსო ამოცანას პიროვნების განვითარების ნამდვილ პრინციპად, იმისდა მიუხედავად, თუ რაში კპოვებს გამოვლინებას პიროვნების ცხოვრება. პიროვნების საწყისის ბრმა თავყვანისცემას მიყვავართ პედაგოგიკური ანარქიზმისკენ, აღზრდის ობიექტური პრინციპების უარყოფისკენ – როგორც ეს ხდება სხვადასხვა მიმდინარეობების შემთხვევაში, ლ. ტოლსტოისთან და მის სხვა მიმდევრებთან.

თანამედროვე პედაგოგების უმრავლესობა პიროვნების აღზრდის საკითხში თავისუფალია ფორმალიზმისგან. მათ სჯერათ შემოქმედებითი ძალების, რომლებიც ჩადებულა ბავშვის სულიერ სამყაროში, სულიერი ცხოვრების შინაგან ფაქტორებში. ისინი ცდილობენ, რომ უზრუნველყონ ბავშვის ჯანსაღი და ძლიერი შემოქმედებითი განვითარება გარკვეულ ფარგლებში. ერთნი ცდილობენ იმ ნიჭის განვითარებას, რომელიც კონკრეტულ ბავშვში ფსიქიკური ფუნქციების განსამტკიცებლად და გასაძლიერებლად ჩადებული, რომლის შედეგადაც ბავშვის პიროვნებას საკუთარი თავის ნათლად და მთელი სისრულით წარმოჩენის საშუალება მიეცემა³. მეორენი უპირატესობას ანიჭებენ ბავშვში სოციალური ძალების განმტკიცებას, სოციალური ჩვევების სწავლებას, იმ ამოცანების წვდომას, რომლითაც ცხოვრობს საზოგადოება⁴. ამერიკაში უფრო მეტად ზრუნავენ ბავშვის „ხასიათის“ ჩამოყალიბებაზე – იმის სწავლებაზე, თუ როგორ უნდა გაატაროს ადამიანი ცხოვრებაში თავისი იდეები, როგორ უნდა განახორციელოს თავისი ჩანაფიქრი. ადამიანში შემოქმედებითობის განვითარება არის თანამედროვე პედაგოგიკის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი იდეა, შეიძლება ითქვას, რომ ის არის უმაღლესი მიზანი, რომლისკენაც ისწრაფის თანამედროვე პედაგოგიკა. ამერიკის პედაგოგიკაში ამას ემატება იმ კონკრეტული პირობების განმარტება, რომელშიაც მიმდინარეობს შემოქმედებითი ძალების განვითარება – “Charakterbildung”, იმ ძალების ფორმირება, რომლებიც აუცილებელია პიროვნების შემოქმედებითი ჩანაფიქრის რეალიზებისთვის. იქ ხასიათის აღზრდა ნიშნავს იმის ცოდნას, თუ როგორ უნდა მიადვილ⁵ დასახულ მიზანს,

³ აღზრდის კლასიკური თეორიის გარდა, რომელიც წამოაყენა სპენსერმა და რომლის ლოზუნგი იყო ჰარმონიული განვითარება, უახლესი პედაგოგიკა გარკვევით გამოხატავს „ფუნქციონალური“ აღზრდის პრინციპს (იხ. მაგ: M. Claparede “L’education fonctionnelle”).

⁴ ნატორპისა და სოციალური პედაგოგიკის სხვა მიმდევრების სწავლებანი.

⁵ როდენ ტიპურია ამ საკითხისადმი მიძღვნილი ერთ-ერთი წიგნის სათაური - “King Irving’ Education for Social Efficiency”. „ხასიათის აღზრდა“ უდევს საფუძვლად ფერსტერის წიგნს, რომელზეც ზემოთ გვქონდა საუბარი.

როგორ გაითავისო ის ვითარება და ძალები, რომლებიც გვაქვს მოცემულ გარემოში.

აღზრდის ამოცანების ყველა ეს განსაზღვრება არ ითვალისწინებს „ზოგადად“ პიროვნების განვითარებაზე ან მისი ძალების „ჰარმონიულ“ აღმოჩენაზე⁶ სუფთა ფორმალური ყურადღების კონცენტრირებას. აქ პირველ საქმედ დასახულია ესა თუ ის კონკრეტული მიზანი, რომლის მიღწევაშიც ხედავენ პიროვნების კეთილდღეობას. ეჭვი არ არის, რომ ამ დროს პედაგოგიკური აზრი გამსჭვალულია ბავშვებისადმი დიდი სიყვარულით, მათი მომავლის წინაშე უდიდესი პასუხისმგებლობით. ის ცდილობს მისცეს ბავშვს იმის მაქსიმუმი, რისი მიცემაც მას საერთოდ შეუძლია. აქ პედაგოგიკური აზრი მიზნად ისახავს, რომ ბავშვში განვითარდეს ის ფუნქციები, რომლებიც გაუადვილებს მას თანამედროვე პირობებთან შეგუებას, გახდის მას ძლიერსა და შემოქმედებითს, გაათავისუფლებს მას შესაძლო კონფლიქტებისა და არასწორი მიმართულებებისგან.

ასეთ პედაგოგიკურ რეალიზმში ბევრი რამ არის ძალიან ღირებული. თუმცა ამ პრინციპის მიხედვით აღზრდა ბავშვს ეხმარება არა „პიროვნებად“ ჩამოყალიბებასა და თავისი თავის „გამოვლენაში“, არამედ - აქ ყურადღება ძირითადად მახვილდება ადამიანის იმ მხარეებზე, რომელთა განვითარების შედეგად პიროვნება მოიპოვებს „წარმატებასა“ და „კეთილდღეობას“. აქ არ მოიაზრება უფორმო და უშინაარსო პიროვნების კულტი, რომელიც შეიძლება ადვილად დასრულდეს იმპრესიონიზმის ზეიმით, არამედ მთელი აქცენტი კეთდება – ფიზიკურ და სოციალურ განვითარებაზე, ასევე ძლიერი „ხასიათის“ გამოუმუშავებაზე, დისციპლინაზე, შემოქმედებითობის ტექნიკურ წინაპირობაზე, ბოლოს და ბოლოს, ბავშვში შემოქმედებითი ძალების განვითარებაზე, რაც მას გააჩნია. პიროვნების სიძლიერეზე, სიმტკიცე-

⁶ სპენსერის სერიოზულ დამსახურებად შეიძლება ჩაითვალოს მისი მეცნიერული მიგნება იმის შესახებ, რომ აღზრდის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს ნაწილს უნდა წარმოადგენდეს ფიზიკური აღზრდა, რომელიც ჩამოყალიბა თავის სწავლებაში „პიროვნების ჰარმონიული განვითარების შესახებ“.

ცეზე, შემოქმედებით შესაძლებლობებზე ყურადღების კონცენტრირება არის ძალიან რეალისტური და მისი ფასი განუსაზღვრელია იმ მრავალრიცხოვანი პიროვნული სწავლებებისთვის, რომლითაც დაავადებულია ჩვენი დრო. ენით გამოუთქმელი კონტრასტია, ერთი მხრივ – თუ როგორი განსაკუთრებული ძალით მიიწვევს წინ პიროვნების ძალების განვითარების ამოცანა, იმის სწავლება, როგორ უნდა იპოვნოს მან „საკუთარი თავი“ და „დაიცვას იგი“ თანამედროვე ცხოვრების რთულ პირობებში; და მეორე მხრივ – თუ როგორ არის ყოველი მხრიდან შევიწროებული და დაკნინებული პიროვნება ჩვენს დროში, როგორ უძმწეოდ და დავიწყებულად გრძნობს იგი თავს. თანამედროვე ფსიქოლოგია საკმაოდ კარგად ერკვევა ამგვარი ჩავარის ფორმებში, რომელთა რიცხვი ძალიან ბევრია; და იმ სკოლების სიმრავლე, რომლებიც სხვადასხვანაირად განგვიმარტავს ამ შევიწროების მიზეზებს, საშუალებას იძლევა უფრო ღრმად ჩავუფიქრდეთ თანამედროვე ადამიანის ტრაგედიას. ახლა მართებული იქნება გავიხსენოთ შილერის ლექსი, რომელმაც ზედმეტად აადეღვა მიტია კარამაზოვი, იმის შესახებ, რომ ცერერა „ადამიანს ყოველმხრივ უდიდესად დამცირებულს ხედავს“.

„ძალიან ბევრის მოთმენა უხდება ადამიანს, ძალიან ბევრი უბედურების“, -დასძენს კარამაზოვი. რეალიზმის იგივე მოტივი, რომელიც მკაცრად აყენებს პიროვნების სოციალურ, შემოქმედებით და უბრალოდ ძალისხმევის საკითხს, ამავე სიმძაფრით აყენებს საკითხს იმის შესახებ, რომ ის ძალა, რომელიც ცდილობს ბავშვების აღზრდას, არ იცავს მათ ტრაგედიებისგან, მკაცრი და დაუნდობელი წარუმატებლობისგან, გაუსხარელი და ზოგჯერ უაზრო ცხოვრებისგანაც კი. ის, რაც არის თანამედროვე აღზრდის ზრუნვის საგანი, რა თქმა უნდა, საჭირო და მნიშვნელოვანია, თუმცა ის ან არ ეხება ადამიანის ძირითად საიდუმლოს და ამით გვერდს უვლის ცხოვრებაში ყველაზე მნიშვნელოვანს, ან ეხება ძალიან ზერეულად, რამდენადაც ეს საჭიროა ბავშვის „კეთილდღეობის“ უზრუნველსაყოფად. ფიზიკური ჯანმრთელობა, გონებისა და გრძნობების კულტურა, ძლიერი ხასიათი, ჯანსაღი სოციალური ჩვევები ვერაფერი ნუგეშია ადამიანის სულის ღრმა

და ტრავიკული კონფლიქტების დროს, ეს არ ეხმარება მას მარტოობის მიმე წუთებში. თემა ადამიანის შესახებ გაცილებით ღრმა და ფართო, რთული და ჩახლართულია, ვიდრე მას თანამედროვე აღზრდა წარმოგვიდგენს.

3. უპირველესად ანგარიში უნდა გაუწიოთ, ფერიერის გამოთქმით „არაცნობიერის უფსკრულს“, რომელსაც თავს აფარებენ სხვადასხვა კონფლიქტები, რომლებიც ხშირ შემთხვევაში სულიერად აავადებს ადამიანს, მიჰყავს ის მიმე ნევრასტენიამდე ან სოციალურ ავანტიურიზმამდე, რომლიდანაც ზოგ შემთხვევაში შესაძლებელი ხდება მისი გადარჩენა, ისევე როგორც, ფროიდის თანახმად, ტანჯვისა და სულიერი სნეულებიდანაც შეიძლება დააღწიოს თავი ადამიანმა.

სხვადასხვა თანამედროვე თეორიებს შორის პედაგოგიკისთვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი და ფასეულია ადლერის სწავლება – არა ადამიანის ბუნების განმარტების საკითხი, არამედ მისი სწავლება ფსიქოლოგიური კომპენსაციების შესახებ⁷. თუმცაღა ფროიდისა და მისი სკოლის სწავლებაც, თუკი არ მივიღებთ მხედველობაში მათ ცალმხრივობას, მნიშვნელოვანია იმით, რომ მათ ფარდა ახადეს ჩვენი „იატაკქვეშეთის“ მთელ რეალობას, და რაც მთავარია, მთელ დინამიკურობას. ის, რომ სულიერ ცხოვრებას ცნობიერების ზღურბლს მიღმა უდიდესი მნიშვნელობა აქვს ადამიანის განვითარებისათვის, მისი შინაგანი ცხოვრების რიტმსა თუ არითმიაში, დიდი ხანია ცნობილია, თუმცა მხოლოდ ფროიდის, ადლერის, იუნგის და სხვა ფსიქოპათოლოგების კვლევების შემდეგ მოეფინა ნათელი ფარული სულიერი ცხოვრების დაძაბულობას, იმ მასიურ სიმძიმეს, რომელიც „იმალება სულის სიღრმეში“. კონფლიქტები, რომლებიც მწიფდება ჩვენს იატაკქვეშეთში, ისე „ბუნებრივად“ წამოიქმნება, რომ სულიერი პერიფერიების მთელი კულტურა, რომლის გაკეთილშობილებასაც ცდილობენ ჩვენი აღმზრდელები, მიგვაჩნია ნამდვილი სულიერი სიმწელებისათვის მხოლოდ დაუფიქრებელ გვერდის ავლად. თუ ადლერის მიხედვით ადამიანში ცხოვრობს სოციალური თვითდამკვიდ-

⁷ იხ. Adler “Die menschenkenntnis”, ასევე Künkel “Arbeit und Charekter” (და სხვა წიგნები).

რების ამოუწურავი მოთხოვნილება, კომპენსაციის კანონით, ხშირი წარუმატებლობის შემთხვევაში იბადება მოთხოვნილება მათ საკომპენსაციოდ. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ბავშვებზე პედაგოგიკური ზრუნვა სწორედ ამ მიმართულებით უნდა წარიმართოს. ჩვენ უნდა დავეხმაროთ ბავშვებს უპირველესად იმაში, რასაც ისინი ჩვენი დახმარების გარეშე ვერ გაუძევედებიან⁸ – ამას შეიძლება დავარქვათ პედაგოგიკის აქსიომა. რა თქმა უნდა, მშობლებიც და პედაგოგებიც ხედავენ ბავშვის სულიერი სამყაროს ამა თუ იმ გამოვლინებაში დაფარულ ლოგიკას, მათი შინაგანი ცხოვრების დაფარულ დაძაბულობას, მაგრამ, როცა ჩვენ ვართ კონცენტრირებულნი სულის პერიფერიების განვითარებაზე, ამით თითქოს გავურბივართ ჩვენ წინაშე მდგარ სერიოზულ ამოცანებს. ამის შესახებ შეიძლება ითქვას უფრო მეტიც. ბავშვის სულიერ სამყაროში სხვადასხვაგვარი გართულებების წყარო ხშირ შემთხვევაში თანამედროვე აღზრდა და მისი ფორმების „პერიფერიულობა“. ბავშვის სულიერ სამყაროში მრავალი კონფლიქტი თვითონ ჩვენ მიერაა პროვოცირებული. ჩვენ ამას ვერ ვაძინებთ, ბავშვებიც ივიწყებენ ამის შესახებ, თუმცა სულის ის ჭრილობები, ის შინაგანი უთანხმოებები, შემოქმედებითი სულის ჩახშობა და ბანალურობისა და ყოველდღიურობის რელსებზე გადასვლა, რასაც განიცდის ნორჩი სული, - ეს ყველაფერი სამუდამო დაღად აჩნდება ბავშვის სულს. თანამედროვე ფსიქოპათია და, მასთან ერთად, თანამედროვე კრიმინოლოგია გვიჩვენებს, რომ სწორედ ბავშვობის პერიოდს მივაწეროთ იმ შინაგანი დისონანსების გაჩენა, საკუთარი თავის გამანადგურებელი ძალების მოქმედება, გარყვნილებისკენ მიდრეკილება (რა თქმა უნდა, არა მხოლოდ სქესის სფეროში) და ის ბზარები, რომლებიც შინაგანად ანგრევენ

⁸ ამ პრინციპიდან გამომდინარეობს უფლება და აუცილებლობა, დავეხმაროთ ბავშვებს იმ „გზის გაკვალვაში“, რომლის გაგნებაც მათ დამოუკიდებლად არ შეუძლიათ. აუცილებლობა იმისა – დავეხმაროთ ბავშვებს ისე, რომ არ შევლახოთ მათი თავისუფლება, კარგადაა ნაჩვენები წიგნში, რომელიც იცავს ბავშვთა უფლებებს მათ ცხოვრებაში უფროსების ზედმეტად ჩარევისგან: Th Litt “Führer” oder “Wachsenlassen” (1929). იხ. ასევე J. Cohn “Befreien und Binden” (1926). ასევე Ed Kurz “Moderne Erziehungsziele und der Katholizismus” (1927).

სულს. არ შეიძლება ამ ყველაფრის იგნორირება, არ შეიძლება პასუხი არ მოვთხოვოთ ჩვენსავე თავს იმის გამო, რომ სულის მთლიანობა, რომელიც ასე სასურველი და საჭიროა ჩვენთვის, სულაც არ მდგომარეობს სულის ჰარმონიულ განვითარებაში (ანუ მის პერიფერებში), არამედ ის მდგომარეობს სულის განახლებასა და მისი შინაგანი წონასწორობის აღდგენაში.

4. აღზრდის უდიდესი საიდუმლო და ამავე დროს მისივე უმნიშვნელოვანესი თემა არის თავისუფლების საწყისი ადამიანში. თავისუფლების ეს საწყისი საიდუმლო და ღრმა – აქ ჩვენ ვგულისხმობთ ადამიანის ცენტრალურ „საიდუმლოს“ (*mysterium liberalis*). ამ ცნობიერებით თანამედროვე აღზრდას სურს იყოს თავისუფალი, არ სურს ბავშვის თავისუფლების ჩახშობა. ვინაიდან ის გაბედულად უარყოფს ბავშვისთვის სხვადასხვა წესებისა და მოთხოვნების თავს მოხვევას, რომელსაც მუდამ ეწეოდა წინა პერიოდის აღზრდა. ვინაიდან თანამედროვე აღზრდას სურს იყოს ყურადღებიანი ბავშვების ინტერესებისა და მოთხოვნების, მისი შინაგანი სამყაროსა და სწრაფვების მიმართ, მისი სურვილის მიმართ – თვითონვე განსაზღვროს საკუთარი გზა, – ამით ის ამოიცნობს უდიდეს სიმართლეს ბავშვის და ზოგადად ადამიანის სულიერი სამყაროს შესახებ – ყველაფერი ნამდვილი ადამიანში შეიძლება იყოს მხოლოდ თავისუფალი, მხოლოდ ადამიანის შინაგანი სამყაროდან გამომავალი. ბავშვის ინდივიდუალიზმის პატივისცემა, მისი უფლებების აღიარება, რათა მან შეძლოს მისსავე მიერ არჩეული გზით სიარული – ჰქონდეს საკუთარი გემოვნება და ინტერესები, იმის შემეცნება, რომ სულის შინაგანი დინამიკა ეწინააღმდეგება ყოველგვარ იძულებას⁹ – ყველაფერი ეს ისე განამტკიცებს თანამედროვე პედაგოგიკის თავისუფლების იდეას, რომ მის გარეშე შეუძლებელია

⁹ ამ თვალსაზრისით ძალიან საინტერესოა ბოდუენის სწავლება *l'effort converti*, რომელიც შესანიშნავად განმარტა პროფესორმა ვიშესლავეცემა თავის წიგნში „სახეცვლილი ეროსის ეთიკა“. ამ სწავლების მისაღებად აუცილებელია გავითვალისწინოთ ის პრინციპები, რომლებსაც ავითარებს ფერიერი თავის წიგნში “*Le progress spirituel*” (paris, 1927). იხ. Bueshet-ს ასევე ძალზედ ღირებული წიგნი “*L'individualisation dans l'enseignement*” Paris 1933.

აღზრდაზე ფიქრიც კი. ტოლსტოის თავისუფალი აღზრდის იდეის შემდეგ თავისუფლებაზე გულუბრყვილო, იდილიური შეხედულება აღარ არსებობს¹⁰; საერთოდაც, პედაგოგიური ანარქიზმის დროს, თავისუფლების თემა, რომელსაც მუდამ პირველი ადგილი ეკავა და ყოველთვის რჩებოდა შეუცვლელი, გაიხსნა მთელი თავისი იდეუმალებით. რას ნიშნავს ბავშვის სულიერი სამყაროს თავისუფლება, რა პირობებს გვიყენებს ის და რა ადგილი უჭირავს მას ადამიანის ცხოვრებაში? თავისუფლების იდეა არის ადამიანში ყველაზე ღრმა, ინდივიდუალური, უხრწნელი, მასში არის არა მხოლოდ აბსოლუტურის ანარქელი, რითაც ის არის ნამდვილი დეოთაბრივი საჩუქარი, არამედ მასში არის რაღაც სხვა, რასაც შეუძლია ადამიანს მისცეს შემართება და ფერი უცვალოს მას. თავისუფლება ანათებს ადამიანის სულს, არა როგორც რეალობა, არა როგორც მისდამი ბოძებული ძალა, არამედ, როგორც შესაძლებლობა, როგორც მისდამი მიცემული დავალება, – და სწორედ თავისუფლების იდეაში არის საწყისი ადამიანის განთავისუფლებისა ბუნების ხელმწიფებისგან, თავისი წარსულისგან, ჩვევებისგან და ვნებებისგან. თავისუფლება გვეძლევა და არც გვეძლევა. ჯერ კიდევ ჯონ სტ. მილი აღიარებდა, რომ აღზრდისთვის აუცილებელია „თავისუფლების რაღაც ცრურწმენა“, – რადგან მასში არის რაღაც მარადიული, რომ თავისუფლება არ გვაქვს დასაბამიდან ბოძებული – ის ჭეშმარიტად უნდა „მოვიპოვოთ“, ის უნდა აღმოვაჩინოთ და განვამტკიცოთ. თავისუფლება ჩვენში ამგვარად შემოდის - ჩვენი სულიერი მხერა მიპყრობილია უსასრულობისკენ¹¹, იგი წუხს ამის გამო და ამ წუხილთან ერთად თავისთავად მოდის თავისუფლების საწყისი. შემოქმედებითი გზა იწყება სწორედ თავისუფლების შემეცნებით; ამ მნიშვნელობით შეიძლება ითქვას, რომ აღზრდის ამოცანაა – სულში თავისუფლების იდეის ჩასახვა, მისი შთაგონება თავისუფლების იდეით, ადამიანის ამ იდეასთან მიყვანა. თავისუ-

¹⁰ იხ. პესენის აღზრდისას თავისუფლების პრობლემის ძალიან საყურადღებო და ძირფესვიანი ანალიზი. „პედაგოგიკის საფუძვლები“.

¹¹ იხ. ჩემი ეტიუდი „ადამიანში ღვთის ხატების შესახებ“. მართლმადიდებლური აზრი, II გამოცემა.

ფლება არ გვეძლევა როგორც საჩუქარი, ის არის დავალება, მხოლოდ არა მოფიქრებული ან გამოგონილი; ის ესაჭიროება სულს, როგორც ცხოველმყოფელი წყარო, რომელიც აგრძნობინებს მას სიცოცხლის მშვენიერებას და შეასხამს ფრთებს. ამიტომაცაა უაზრობა პედაგოგიური ანარქიზმი ან თუნდაც იმის მტკიცება, რომ ბავშვში თავისუფლება არსებობს ბუნებრივად. აღზრდა ემსახურება „გათავისუფლებას“¹², ანუ თავისუფლებამდე ამადლებას. თუმცა ეს მტკიცება არ უნდა გავიგოთ ისე, თითქოს ბავშვში თავისუფლება მხოლოდ პოტენციურად არსებობდეს: ის არსებობს ბავშვის სულში, ოღონდ ცნობიერებაზე უფრო ღრმად, რის გამოც მას სხვა მნიშვნელობა აქვს, ვიდრე თავისუფლებას უკვე მოწიფულ ასაკში. აღზრდა მუშაობს მხოლოდ ემპირიულ პიროვნებაზე, ის მოქმედებს მხოლოდ იმ უბანზე, რომლითაც ბავშვი უკავშირდება ნივთიერ და სოციალურ სამყაროს; ბავშვის სულიერი ძალები, მათ შორის თავისუფლების ნიჭი, ქმნის აღზრდისთვის საჭირო საფუძველს და იძლევა აღზრდის შესაძლებლობას. ამგვარად, აღზრდის ამოცანაა – დაეხმაროს ბავშვს თავისუფლების მოპოვებაში, გახადოს იგი თავისუფალი.

მაგრამ სწორედ აქ დგება მთელი სიმძაფრით ჩვენ წინაშე თანამედროვე აღზრდის მთელი ტრაგედია. თანამედროვე აღზრდას სჯერა თავისუფლების, რადგან ბოლომდე გრძნობს მის უდიდეს მნიშვნელობას ადამიანის ცხოვრებაში; ის იღვწის ბავშვის „გათავისუფლებისთვის“, ანუ ასწავლის მას, როგორ განაგოს საკუთარი თავი, ეხმარება მას, რათა დასძლიოს შემთხვევითი, პერიფერიული მოთხოვნილებები, და ბოლოს მისი სურვილია გახადოს თავისუფლება შემოქმედებითი. თავისუფლების ნიჭი უდიდესი, მაგრამ საშიში ნიჭია; მის გარეშე შეუძლებელია

¹² ამის შესახებ იხ. ფერიერის შესანიშნავი ფრაზები (“Le progress spirituel”). ეს საკითხი მისი კონკრეტულად დასმის შემთხვევაში, ძალიან მჭიდროდ უკავშირდება აღზრდაში „ავტორიტეტის“ მნიშვნელობის საკითხს. ამ თვალსაზრისით ჩვენი და კათოლიკების აზრი ორად იყოფა, როგორც ავტორიტეტის გაგების, ასევე ბავშვის „განთავისუფლებისას“ ფუნქციების მნიშვნელობის საკითხში. ამის შესახებ იხ. ჩვენი ნაშრომის მეორე ნაწილში.

ადამიანმა თავის თავში აღმოაჩინოს პიროვნება, თუმცა თავისუფლებაშივე უნდა ვეძებოთ ყველა ტრაგედიის, ყველა განსაცდელის წყარო. თავისუფლება აუცილებლად გვაყენებს არჩევანის წინაშე – კეთილსა და ბოროტს შორის. და ხშირად ნამდვილ, ღრმა თავისუფლებას, რომელსაც თავისი ბრწყინვალეობით შეუძლია ადამიანის სულის გაცისკროვნება, ასევე შეუძლია დააყენოს პიროვნება საკუთარი თავისა და სხვათა მიმართ ბოროტებისა და ნგრევის გზაზე. თუკი შეუძლებელია, რომ აღზრდის ამოცანად დავსახოთ პიროვნების საწყისის განვითარება აზრების სფეროსთან კავშირის გარეშე, - მაშინ კიდევ უფრო ნაკლებადაა შესაძლებელი განვაითაროთ თავისუფლება სიკეთის გარეშე. და როგორ უნდა უზრუნველყოთ ეს? სწორედ ეს არის თავისუფლების არსი, რომ ძნელია მისი წინასწარ განსაზღვრა: რაც უფრო ღრმაა ჩვენი სული, მით უფრო ნათლად ჩანს მასში თავისუფლების ირაციონალურობა, მისი ქაოტურობა და არითმია.

პედაგოგიურ ცნობიერებაში ეს ყველაფერი აჩენს ძალიან მტკივნეულ და საბედისწერო კითხვას. აზრი არა აქვს აღზრდას, როცა ის არ განავითარებს თავისუფლებას – თავისუფლების განვითარების გარეშე აღზრდის შედეგად იხშობა და კინდება ადამიანი, ასეთ შემთხვევაში ის წვრთნას უფრო ემსგავსება. თავისუფლების განვითარება ხომ არ გულისხმობს, რომ უფრო მკვეთრად უნდა დავაყენოთ „არჩევანის“ საკითხი, ანუ ბოროტის მხარეს გადახრის შესაძლებლობა? არ არის აუცილებელი იყო კრიტიკული თანამედროვეობის მიმართ, დაინახო ის, რომ თანამედროვე ადამიანს არ შეუძლია საკუთარი სიკეთის სადარაჯოზე დგომა, რომ ის ძალიან ადვილად ექცევა ცდუნებების ტყვეობაში. ბოროტება გახდა ისეთი ღია, უხეში და, ხშირ შემთხვევაში, დაუსჯელი, რომ თანამედროვე ცხოვრებაში ის ძალიან ადვილად ჩაგრავს სიკეთეს. არ შეიძლება გავექცეთ ამ პრობლემას იმ მიზეზით, რომ ყველა ადამიანი თვითონ აგებს პასუხს საკუთარ თავზე, რომ ჩვენი ამოცანა მხოლოდ ბავშვის ფეხზე დაყენებაა, – და რა გზას აირჩევს ის ფეხზე დადგომის შემდეგ, ეს უკვე აღარაა ჩვენი საზრუნავი. ეს არა მხოლოდ დაუშვებელი, არამედ პედაგოგის მიერ ჩადენილი დანაშაულია, როცა ის

ფიქრობს, რომ ცხოვრება ისედაც სავსეა ტრაგედიებით, ბოროტი ძალებით, რომ შეუძლებელია კიდევ ამაზე ფიქრი. იდილიურობა ამ საკითხში დაუშვებელია – ბავშვების წინაშე ხომ ძალიან ადრე მიშვლდება ცხოვრების საიდუმლოებანი, ძალიან ადრე გამოდის სააშკარაოზე ცხოვრების ბნელი მხარეები.

5. ყველაფერი ეს ძალიან მძაფრად აყენებს საკითხს, რომელსაც პედაგოგიკა გვერდს ვერ აუვლის. ეს არის საკითხი იმის შესახებ – როგორ უზრუნველყოთ თავისუფლებისა და სიკეთის კავშირი. პედაგოგიკა ეჭვის ქვეშ არ აყენებს თავისუფლების სიმართლეს, თუმცა ეჭვგარეშეა ისიც, რომ ეს სიმართლე კვდება და ითვლება, როცა თავისუფლებას მიყვარათ ბოროტებისკენ. როგორ უნდა შევანივოთ ერთმანეთთან თავისუფლება და სიმართლე ისე, რომ ეს კავშირი იყოს შინაგანი და ნამდვილი? როგორ ვაქციოთ თავისუფლების საწყისი შემოქმედების წყაროდ, და არა რაიმე ახირებად, არა ბოროტების მსახურებად? თავისუფლებას ადამიანები ძალიან ხშირად აღიქვამენ, როგორც ტვირთს. არ არის მხოლოდ ჩვენი დროის პრობლემა ის, რომ ინდივიდუმი ცდილობს მასაში, კოლექტივში ჩაკარგვას და ამით უარს ამბობს თავისუფლებაზე. თავისუფლების მთელი „საიდუმლო“ უნდა ვეძებოთ მის უცნაურ ანტინომიურობაში, უნდა ვეძებოთ მის მჭიდრო კავშირში ყველაზე მთავართან, რაც პიროვნებაში და მის „მოუწესრიგებლობასა და არეულობაშია“, რაც შეიძლება გახდეს მიზეზი მისი დაცემისა და ვნებათა ღელვისა. თავისუფლების ქონა ხელის შემშლელი პირობა უფროა, ვიდრე დამხმარე; უფრო დამამძიმებელია, ვიდრე განმათავისუფლებელი. „კეთილი ზრახვანი“ ადვილად დგება და იკარგება, და მხოლოდ ჩადენილი ცოდვის გამო მწარე სინანული გვეხმარება გაგაცნობიეროთ, თუ რა არის თავისუფლება რეალურად, რომელიც ჩვენ მოგვეცა და რომელსაც ვერ მოვუარეთ.

ამ თვალსაზრისით სხვაგვარად იკვეთება აღზრდის ის ამოცანები, რომელზედაც ზემოთ გვქონდა საუბარი. სულიერი პერიფერიების განვითარება და ქვეცნობიერის სიღრმეში მძიმე კონფლიქტები გვიჩენს ეჭვს - გვესმის თუ არა სწორად აღზრდის პრობლემები. თავისუფლება ამოუცნობ ამოცანად რჩება მისი

სიმართლისა და უსაზღვრობის გამო; მისი მაღალღირებულება და მიუხედავად ამისა იმ შესაძლებლობის არსებობა, რომ თავისუფლების გზით შეიძლება გაღვივდეს ბოროტება, გვაყენებს უფრო სერიოზული და რთული პრობლემის წინაშე. როგორ შევანიჭოთ ბავშვის სულში თავისუფლების ნიჭი სიკეთესთან? ადამიანში სხვადასხვა ძალის განვითარებას როგორ მივანიჭოთ ღრმა მნიშვნელობა, როგორ შევაკავშიროთ სული ღირებულებათა სამყაროსთან – არა თავისუფლების გარეშე, არამედ თავისუფლებასთან ერთად? ბავშვში თავისუფლების ნიჭის განვითარება არ უნდა გავიგოთ ფორმალურად. ჩვენ პასუხი უნდა ვაგოთ იმის გამო, თუ რაში გამოვლინდება მომავალში თავისუფლება – იქცევა იგი ცოდვის წყაროდ, თუ სიმართლის მეგზურად.

ეს არის ადამიანში ბოროტების არსებობის უდიდესი პრობლემა – რომელიც პედაგოგიკურ ცნობიერებაში მეტი სიმძაფრით დგება, ვიდრე ფილოსოფიასა და სუფთა ეთიკაში. ჩვენ ბავშვის წინაშე გვეკისრება არა მხოლოდ დიდი პასუხისმგებლობა - ბოროტების საკითხი უფრო იმიტომ დგას ასე მწვავედ ჩვენ წინაშე, რომ საქმე გვაქვს არა განყენებულ ადამიანთან, არამედ ცოცხალ ბავშვთან, რომლის კეთილდღეობა და ბედნიერება ჩვენთვის ყველაფერზე მაღლა უნდა იდგეს. სიკეთის პრობლემა, ამ შემთხვევაში ბავშვის სიკეთის გზაზე დაყენების პრობლემა, არის აღზრდის არა ნაწილობრივი, არამედ მთავარი და უმნიშვნელოვანესი პრობლემა. ამ საკითხის გადაწყვეტისას ჩვენ გვიწევს თავისუფლების ამოცანის პირისპირ დგომა; დგომა იმ შესაძლებლობის პირისპირ, რომ ბავშვს ძალადობის გარეშე ვასწავლოთ თავისუფლება; და მაინც გვტანჯავს იმის გაცნობიერება, რომ მთელი ჩვენი საქმიანობა შეიძლება წყალში ჩაიყაროს სწორედ თავისუფლების საწყისის მიზეზით, როცა ის არასწორი გზით ვითარდება. ადამიანში თავისუფლების სიღრმე აღზრდისთვის ხელის შემშლელი პირობაა, მაგრამ მიუხედავად ყველაფრისა, შეუძლებელია ბავშვის სიკეთის გზაზე დაყენება თავისუფლების გარეშე. სიკეთე უნდა იქცეს ბავშვის ცხოვრების შინაგან გზად, მისთვის საყვარელ თემად, – და ის, რომ სიკეთე არ შეიძლება „ჩავლოთ“ მასში, რომ არანაირი ჩვევები,

დასწავლილი წესები, დაშინება არ აქცევს სიკეთეს ცხოვრების ნამდვილ მისწრაფებად – ეს ჩვენს მიზნებს ძალიან აკნინებს და ამცრობს. არის რაღაც დაუძლეველი უმსგავსობა მასში, რომ აღზრდისას დავივიწყოთ სიკეთის თემის ცენტრალურობისა და არსებითობის შესახებ, გადავწიოთ ის მეორე პლანზე, ავიცილოთ ჩვენი თავისგან ეს პასუხისმგებლობა, დავუთმოთ ბავშვის „თავისუფლებას“ თვითონ განვითარდეს და უარი ვთქვათ მისი სიკეთის გზით წაყვანაზე. თავისუფლების ამგვარი განხილვა სინამდვილეში არის მხოლოდ სიტყვებით თამაში. ადამიანის თავისუფლების მთელი გამოცანა სწორედ ის არის, რომ თავისუფლება არ უკავშირდება სიკეთეს, რომელიც არსებობს ჩვენს შიგნით¹³.

შიდიღებოდა გვერდი აგვევლო სიკეთის საკითხისათვის და აღზრდისთვის არ დაგვეკისრებინა ბავშვში სიკეთის განვითარების პრობლემა. ასეთ ამორალურობას პედაგოგიკაში დაერქმეოდა - ჩვენი ბავშვების მიმართ სიყვარულისა და მათზე ნამდვილი ზრუნვის უქონლობა. დავა იმის შესახებ, შედის თუ არა სიკეთე აღზრდის საკითხებში, არ გვიხდება – უფრო იმის უნდა გვეზინოდეს, რომ თვით ეს თემა არ იქნეს გაგებული თავისუფლებისგან განყენებულად და ამის გამო არ დაკმაყოფილდნენ აღმზრდელები მხოლოდ კეთილი ჩვევების დანერგვით, სულის არასწორი მოძრაობების ჩახშობით ან შესუსტებით. ე.წ. მორალური აღზრდის საკითხების დაყენება თავისუფლების ტრაგიკული თემისგან დამოუკიდებლად ძალიან ხშირია თანამედროვე პედაგოგიკაში – განსაკუთრებით იქ, სადაც პედაგოგიკა მიდრეკილია პედაგოგიკური ნატურალიზმისკენ¹⁴. პედაგოგიკაში ტრანსცენდენტალიზმი თავისუფალია მსგავსი შეცდომისგან. მისთვის ნათელია, რომ მორალური აღზრდა არის თავისუფლების გზით თავისუფლებისკენ მიმავალი აღზრდა¹⁵. თუმიცა საკითხის ზუს-

¹³ იხ. ჩემი ეტიუდი „თავისუფლების ნიჭი“ (1933).

¹⁴ ამის შესახებ ჩვენ შეგვიძლია ამოვიკითხოთ ფერიერის აზრებში. ძალიან ზედაპირულად აყენებს მორალური აღზრდის საკითხებს Piaget (იხ. მისი წიგნი “Le développement morale de l’enfant”, ასევე სტატია კრებულიდან “L’individualité” Paris, 1933).

¹⁵ იხ. ჰესენის წიგნი, ასევე Kohn (“Befreien und Binden”), Th. Litt “Führen oder Waschenlassen”, 1929.

ტად დასმას ჩვენ გავყავართ სულიერი პერიფერიების საზღვრებიდან, რომელიც ასე ნიშანდობლივია თანამედროვე პედაგოგიკისთვის. არა ბავშვის ცხოვრებასთან შეგუება, არამედ მასში სიკეთის განვითარება, მისი უზრუნველყოფა სიკეთითა და თავისუფლებით უნდა გახდეს აღზრდის მიზანი: ცხოვრებასთან (ფუნქციონალურ, სოციალურ და ა.შ.) შეგუებას აქვს სუფთა ინსტრუმენტალური ხასიათი. სიკეთე სულში არ იშვება არც ფიზიკური ჯანმრთელობით, არც კარგი სოციალური ჩვევებისა და არც შემოქმედებითი ძალების განვითარებით: ის არ მომდინარეობს სულის პერიფერიებიდან, როგორც ამჟამად აღიარებულია აზროვნების ფსიქოლოგიაში, რომ იდეის გაცნობიერება არ მომდინარეობს ცოდნის მგრძობელობითი მასალიდან.

6. უკვე არაერთხელ ვისაუბრეთ იმის შესახებ, რომ პედაგოგიკის ერთ-ერთი მთავარი ამოცანაა – კარგად გავიაზროთ, დავასაბუთოთ, „გავამართლოთ“ კიდევ რწმენა ბავშვის სულიერ სამყაროში. მხოლოდ ის პედაგოგიური სისტემა აშუქებს სწორად აღზრდის „არსს“, რომელშიაც რწმენა არის სწორად გაგებული. თუმცა თუ გავითვალისწინებთ ზემოთ ნათქვამს და ვადიარებთ ემპირიული ძალების დიდ მნიშვნელობას, დასაბუთება იმ რწმენისა, რომელიც არის ბავშვის სულიერ სამყაროში, აშკარად მათ არ ეხება. ბავშვს შეიძლება ვასწავლოთ ცხოვრების „ტექნიკა“, დავეხმაროთ შემოქმედებითი ძალების განვითარებაში, მაგრამ, როგორ გავხადოთ ეს ყველაფერი სიკეთის თანაზიარი? საერთოდ, არის თუ არა ბავშვის სულიერ სამყაროში სიკეთის რაღაც ნაპერწკალი, რომელზე დაყრდნობითაც შესაძლებელი იქნება მასში სიკეთის განვითარება და შემდეგში ამ სიკეთის შენივთება თავისუფლების საწყისთან? თუკი არსებობს „სიკეთის ამგვარი მარცვალი“, (და არა უბრალოდ ის „სულის კატეგორია“, რომელიც ფორმალურად აყენებს მორალის საკითხებს, არამედ ცოცხალი და ნამდვილი თანაზიარება სიკეთესთან, როგორც მარადიულ საწყისთან), მაშინ რა მიმართებაშია ის ადამიანთან, როგორ ესმის ის თანამედროვეობას? ჩვენ გვჭირდება ბავშვის სულიერი სამყაროს რწმენა, თუმცა ის არ შეიძლება შევრაცხოთ „ცრურწმენად“ და ამავე დროს დავეყრდნოთ მას; ჩვენ გვჭირდება

რწმენა ადამიანის მიმართ, რომელიც იქნება, როგორც ლაიბნიცი ამბობდა – „bene fundata“.

აღზრდის წყალობით იღვამს სულს რწმენა, მისივე წყალობით ეძლევა სულს ფერისცვალების და გაბრწყინების შესაძლებლობა, – თუმცა ეს თავის თავში უკვე გულისხმობს „სიკეთის საწინდარს“, რომელიც ცხოვრობს სულში მისი ცხოვრების ბუნებრივი დიალექტიკისგან დამოუკიდებლად.

თანამედროვე სამყარო, რომელიც გარდაუვალად ართულებს ამ თემას, გამომწვევად აყენებს ასეთ საკითხს: შესაძლებელია ადამიანის სიცოცხლე შეწყდეს მანამდე, სანამ აღზრდა თავის შედეგს გამოიღებს. სიკვდილს შეუძლია ყველა შორეული გეგმის გაცამტვერება, მაგრამ განსაკუთრებით ტრაგიკულია და ნამდვილი უაზრობაა მისი განხილვა იმ სულიერ მომწიფებასთან მიმართებაში, რომელიც ადამიანში მიმდინარეობს. სიკვდილი, როგორც ბუნების ზემო ადამიანზე, ამცირებს მას, და ფილოსოფიაც თითქოს ამართლებს ადამიანისადმი ნატურალისტურ მიდგომას. თუმცა სიკვდილის უარყოფა და იმის შესაძლებლობა, რომ ბავშვების აღზრდის მთელმა გეგმამ ერთ წამში დაკარგოს მთელი თავისი მნიშვნელობა, მაინც არ უარყოფს იმას, რომ ის აღზრდა, რაზეც ზევით გვქონდა საუბარი, არის ადამიანის სულიერ სამყაროსთან ყველაზე სწორი მიდგომა. ჩვენ ვთქვით, რომ სიკვდილი „დასცემს“ ადამიანს; თუმცა აღრმავებს მისი არსებობის საიდუმლოს იმით, რომ ახლებურ ნათელს ჰყენს ცხოვრების არსს და მის წინაშე აყენებს იერარქიულ საკითხებს, რომელსაც შემდეგში თვითონ ცხოვრება გადაწყვეტს. სიკვდილის მიზეზით ხომ არ ენიჭება ადამიანს კიდევ უფრო მეტი მნიშვნელობა, ვიდრე ჩვენ ვფიქრობთ მასზე? სიკვდილის თემა მეტი სიმძაფრით, ვიდრე სხვა რომელიმე თემა, აყენებს მარადიულობის საკითხს, – და ის რწმენა ადამიანის მიმართ, რომელიც თვით პედაგოგსაც კი ათავისუფლებს ცხოვრებისეული წვრილმანების ტყვეობისაგან, ხომ არ იძენს აქ ახალ მნიშვნელობას? სიკვდილის საიდუმლო, რომელიც შეუძლებელია უმნიშვნელო იყოს პედაგოგის ცნობიერებისთვისაც, ითხოვს ბავშვის სულთან იმგვარ მიდგომას, რომლის დროსაც უცვლელ-

ლი დარჩებოდა ბავშვებთან ჩვენი ყოველდღიური მუშაობის აზრი. სიკვდილზე ფიქრით გაჯერებული ზრუნვა ბავშვებზე, შეღწევა მათ სიღრმეში, აყენებს ერთი მხრივ, პიროვნების სიცოცხლისთვის და, მეორე მხრივ, სიცოცხლის მიღმიერი ცხოვრებისთვის აღზრდის საკითხს. ეს თემა უცვლელია პედაგოგიკური ცნობიერებისათვის. არ შეიძლება ბავშვების იმ გზით წაყვანა, რომ სიკვდილი მათთვის იქცეს უაზრობად; არსებობს ძალიან დიდი პასუხისმგებლობის გრძნობა ბავშვებთან ჩვენი პედაგოგიური მიდგომისა; მათი ყოფის ყველა საფეხურსა და ფორმაზე ჩვენი ზრუნვა და მცდელობა ძალიან საპასუხისმგებლოა; და ეს არ გვაძლევს საშუალებას რომ ამოვიღოთ სიკვდილის თემა პედაგოგიკური განსჯის სფეროდან. ჩვენ ვაცნობიერებთ, რომ სიკეთის სამსახური არის ცხოვრების კანონებით შემოფარგლული, ის არ უნდა ამოიწურებოდეს მხოლოდ ცხოვრების კანონებით, რადგან ჩვენ სიკეთის იდეით განმსჭვალულები ვეზიარებით მარადიულობის საწყისს, – ვინაიდან თვით სიცოცხლე წარდგება ჩვენ წინაშე, როგორც წარუშლელი შერწყმა მარადიულისა და გარდამავალისა. სიკვდილი ვერ წაშლის მას, რაც შერწყმულია მარადიულობასთან – ეს კი იმას ნიშნავს, რომ სიკვდილის თემით კი არ იცვლება, არამედ უფრო მნიშვნელოვანი ხდება აღზრდის პერსპექტივა. როგორც ეფინება მარადიულობის სხივის ნათელი ჩვენს ცხოვრებას და საზრისი ეძლევა მას, მსგავსად ამისა აღზრდამ უნდა შეანივთოს ცხოვრების მოთხოვნილებები მარადიულობის კანონებს. აღზრდა უნდა იქცეს იარაღად ადამიანის მომზადებისა არა მხოლოდ დროში, არამედ მარადიული ცხოვრებისთვის.

უნდა გვესმოდეს, რომ ეს არ არის მხოლოდ რიტორიკა, არ არის პედაგოგიური აზრის განზრახ მოფიქრებული გართულება, არამედ ეს არის მისი მარადიული თემა. უნდა გვესმოდეს, რომ ამქვეყნიური ცხოვრების პრობლემების მარადიულ თემებთან აღზრდის საშუალებით შეკავშირება არ გამოძინარეობს რელიგიური დასაბუთებიდან, არამედ პირიქით – ისინი მოითხოვენ მას. ამიტომაც არის აუცილებელი აღზრდის პრობლემის რელიგიურ ჭრილში გააზრება; იმის გააზრება, რომ სადაც არის

სიკვდილი, იქ გარდაუვალია განხეთქილება სულის მდგომარეობასა და მის მიზნებს შორის. როგორც ცხოვრების სწორი ფილოსოფია, ის ისე უნდა ჩამოვაყალიბოთ, რომ მასში უკვე მოცემული იყოს პასუხი კითხვაზე – რა არის სიკვდილი და საით მივყავართ ჩვენ მას; სიკვდილის თემა კიდევ უფრო მჭიდრო კავშირშია აღზრდის ფილოსოფიასთან. თუკი სიკვდილის წინაშე ცხოვრებაში ბევრი რამ უსუსური და არარაობითია, თუკი ვხვდებით, რომ ბევრი რამ ამაო და უსარგებლო ყოფილა; მაშინ მით უფრო უსარგებლო აღმოჩნდება სიკვდილის წინაშე ბევრი ისეთი რამ, რასაც აღზრდისას ვიყენებდით¹⁶. სიკვდილის წინაშე ყველაფერი ორმაგად ცხადდება – მიწიერი თუ მარადიული ყოფიერება – თავისი ურთიერთკავშირით. ამქვეყნიური ცხოვრების პირობებში, ხომ უკვე ვცხოვრობთ მარადიულობაში – ასეთია რელიგიური ცნობიერების ძირითადი ინტუიცია. და მხოლოდ ამ ინტუიციითა და ცნობიერებით - ამქვეყნიურისა და მარადიულის შეერთებით - ბოლომდე იხსნება ჩვენი ბავშვებისადმი ზრუნვის, მათთან პედაგოგიური მუშაობის ძირითადი არსი. აღზრდის არსი უფრო ნათელი ხდება ცხონების იდეის შუქზე – და ის „სიკეთე“, რომელსაც ჩვენ, პედაგოგები ვეძებთ ბავშვებისთვის, შეიძლება აღმოჩნდეს სულის ხსნის - ნაწილობრივი თუ სრული – სიკეთე ცხონებისა¹⁷.

7. აღზრდის ბოლო მიზანი უნდა იყოს ცხონება – პედაგოგიკა ამ კუთხით ცხონების საკითხს გაცილებით მძაფრად და სერიოზულად უნდა აყენებდეს, ვიდრე მისი სხვაგვარად დასმი-

¹⁶ ამას იზიარებს ყველა პედაგოგი, რომელიც დგას რელიგიურ ნიადაგზე. პროტესტანტი Eberhard-ის მოკრძალებულ წიგნშიც კი (“Von der Arbeitsschule zur Lebensschule” 1925) არის გვერდები (5-28), რომლებიც ეხება ამ თემას, აღარაფერს ვამბობ კათოლიკურ პედაგოგიკაზე.

¹⁷ აი, რას წერს ერთგან ფერიერი (Op. Cit. P. 160): პედაგოგმა უნდა აღიაროს, რომ გადარჩენის ძველი დოქტრინა, როგორც მას გვიჩადაგებს ბუდიზმი, იუდაიზმი და განსაკუთრებით ქრისტიანობა, შორსაა ფილოსოფიური მითისგან და მასში მოცემულია მარტივი, თუმცა ზუსტი მითითებები ადამიანის მორალური თუ სულიერი აღორძინებისა“. ფერიერისგან ეს სიტყვები სრულიად მოულოდნელია, თუმცა ამით არის ის უფრო მნიშვნელოვანი.

სას. მშობლები და პედაგოგები ცდილობენ, ბავშვებს აჩუქონ ყოვლისმომცველი კეთილდღეობა, რომელიც მათ უფრო მეტად გააძლიერებდა და თავიდან აარიდებდა მათ შვილებს ყოველგვარ უძღურებას. მაგალითად, ჩვენ ბავშვებისთვის გვინდა ფიზიკური ჯანმრთელობა, რათა დავიცვათ ისინი დაავადებებისა და ფიზიკური სისუსტისაგან; ჩვენ გვინდა ფსიქოლოგიურად გავაძლიეროთ ისინი, რათა გავექცეთ იმ სულიერ ზრახვებს, იმ მღელვარებასა და მარცხს, რომლებიც თავს იჩენენ რაიმე ცუდი ჩვევის აღმოფხვრისას. ჩვენ ვფიქრობთ იმაზე, რასაც გვთავაზობს თანამედროვე ფსიქოპათოლოგია და კრიმინოლოგია, რათა დავიცვათ ბავშვები ჩაგვრისგან და მტანჯველი სულიერი დისონანსისგან. გვსურს ბავშვები აღვზარდოთ თავისუფლად, რათა ვიხსნათ ისინი იმ კატასტროფებისგან, რომლებიც შეიძლება განიცადონ სულიერი შევიწროებისას. გვსურს უზრუნველვეყოთ სულიერი თავისუფლება, მისი ნამდვილი შინაგანი ცხოვრების კავშირი სიკეთესთან, რათა გადავარჩინოთ ბავშვები ბოროტის ტყვეობას, ცოდვის მორევში ჩაძირვას. ჩვენივე ცოდვების სინანულის შუქზე ვაცნობიერებთ ადამიანის ტრაგიზმს, თავისუფლების უძღურებასა და ცდუნების სიძლიერეს, – სიკეთეში ცხოვრების მთელ სინამდვილეს და ცხოვრების სიხარულს. ხოლო მკაცრი სიკვდილის წინაშე არ შეგვიძლია თვალი არ გავუსწოროთ ცხოვრებას, არ შევიცნოთ მისი მიზნები და გზები, რათა მივაღწიოთ მარადიულს.

როგორ ვიხსნათ ბავშვები დაავადებებისაგან, ისტორიული, ფიზიკური, სოციალური ტვირთისგან; როგორ გავაშუქოთ აღზრდის ამოცანები იმ ტრაგედიების შუქზე, რომლითაც სავსეა ცხოვრება; იმ სიკვდილის შუქზე, რომელსაც შეუძლია ჩვენი ცხოვრების შეწყვეტა სწორედ მაშინ, როცა ის მხოლოდ იფურჩქნება? შეგვიძლია ფერიერის მსგავსად ვადიაროთ, რომ ყველაფერი ადამიანის ცხოვრებაში დამოკიდებულია სულიერ სამყაროსთან მის დასაბამიერ მიმართებაზე (*élan vital spirituel*), თუმცა ამგვარი ანთროპოლოგიით შეუძლებელია მისი წარუმატებლობის ახსნა, რომლითაც ასე სავსეა სულიერი ცხოვრება; ამოუცნობი რჩება სულის ბოროტებისკენ ის გაუგებარი სწრაფვა,

რომელიც, როგორც საწამლავი, ისე შემოდის სულში და ღუპავს მის ძალებს; გაუგებარია, რატომ არ ათავისუფლებს არავის სიკვდილისგან élan spirituel. აღზრდის პრობლემები, თუ ჩვენ მას მთელი თავისი სირთულით და სიღრმით მივუდგებით, ჩვენ წინაშე დგება, როგორც ამოუხსნელი ამოცანა, რომელიც ვერ თავსდება ადამიანისა და მისი ბუნების შესახებ იმ სწავლებაში, რომელიც ჩვენ გვიწევს სარგებლობა. ბავშვების კეთილდღეობისათვის დასმული აღზრდის საკითხები, შეუთავსებელია თანამედროვე ანთროპოლოგიის თვალთახედვასთან. თუკი ადამიანში არის élan spirituel, რომელიც „თვით ღმერთია ჩვენში“¹⁸, მაშინ როგორ უნდა გავიგოთ ამ სულიერი ძალების შებოჭილობა, ფსიქიკური აშლილობა, ბოროტება? თუკი ადამიანში არსებობს თავისუფლების ნიჭი, თვითდამკვიდრების სურვილი, მაშ, რატომ აღარ შეანივთა ისინი თავისუფლებამ სიკეთესთან? საიდან არის ადამიანში სიკეთის გვერდით გამუდმებული სწრაფვა ბოროტისკენ? ყველაფერი ეს ითხოვს ადამიანის ფენომენის სხვაგვარ გააზრებას, ვიდრე ჩვენ ეს გვესმის, და ეს სხვაგვარი გააზრება ჩვენ უნდა ვეძებოთ იმ ანთროპოლოგიაში, რომელიც მოგვცა ქრისტიანობამ. ქრისტიანული ანთროპოლოგიის შუქზე აღზრდის ძირითადი საკითხები ახლებურად შუქდება, იძენს ახალ დატვირთვასა და მნიშვნელობას, ვიდრე ეს ზედაპირულად ჩანს. თვითონ აღზრდის პრობლემა ქრისტიანული ანთროპოლოგიის შუქზე თავისუფლდება იმ ზედაპირულობისგან, რომელიც ნიშანდობლივია თანამედროვე პედაგოგიკის საუკეთესო მიმდინარეობებისთვისაც კი, რომელიც ხშირ შემთხვევაში დაკავებულია წვრილმანების ძიებით და ავიწყდება ცხოვრების ყველაზე მთავარი და მნიშვნელოვანი პრობლემები. ბავშვის სულიერი სამყაროს რწმენა, როგორც მთელი აღზრდის საფუძველი და „გამართლება“ ჯეროვნად გააზრებული აქვს ადამიანის შესახებ მხოლოდ იმ სწავლებას, რომელსაც გვთავაზობს მართლმადიდებელი ქრისტიანობა.

¹⁸ Feriere. Op. Cit. P. 197, 320 -324.

მ ე ო რ ე თ ა ვ ი

ქრისტიანული ანთროპოლოგიის საფუძვლები

1. ქრისტიანული ანთროპოლოგიის საფუძვლები, და საერთოდ, ქრისტიანობა, როგორც სწავლება ადამიანის შესახებ, ცნობილი გახდა და განვითარდა ეკლესიის მამების მიერ, რომლებიც გამოდიოდნენ ბიბლიური ანთროპოლოგიიდან, ადამიანის შესახებ ახალი აღთქმისეული სწავლებიდან. თუმცა ეკლესიის მამები ყურადღებას ამახვილებდნენ ანთროპოლოგიის მხოლოდ ძირითად საკითხებზე; მათი სწავლებები სხვადასხვა უბანზე განიცდიდა ბერძნული ფილოსოფიის – განსაკუთრებით სტოიციზმის¹ გავლენას. წმინდა მამების მთავარი საქმე ხომ დოგმატურ საკითხებზე მუშაობა იყო და მხოლოდ დოგმატურ თემებზე მუშაობისას წააწყდებოდნენ ხოლმე ისინი ანთროპოლოგიის საკითხებს. ეს საკითხები ქრისტიანული მსოფლმხედველობისთვის იყო იმდენად მნიშვნელოვანი და არსებითი, რომ ისინი აუცილებლად ითხოვდნენ გადაწყვეტას. მაგალითისთვის საკმარისი იქნება თუ ვიტყვით, რომ ლუთერისა და კალვინის ანთროპოლოგია იდგა მათი სისტემების ცენტრში². ევროპულ ფილოსოფიაში (განსაკუთრებით, ახალი³ და უახლესი⁴) ანთროპოლოგიის

¹ იხ. ქრისტიანული ანთროპოლოგიის განვითარების განხილვა. Wh. Robinson-ის წიგნი “The Cristian Doctrine of man” (Edinburgh. 1920). ბიბლიური ანთროპოლოგიის ნარკვევი მოცემულია Delitsch-ის ცნობილ წიგნში (ამჟამად ხელთ მაქვს მისი ინგლისური გამოცემა “A System of Biblical Psychology”, Edinbourg, 1875) რუსულ ენაზე იხ. დავიდენკოს წიგნი „წმინდა მამათა სწავლებები სულის შესახებ“ (1909).

² იხ. Robinson (Op. Cit. 215-228).

³ იხ. Dilethey-ის წიგნი. “Die Function der Antropologie in d. Kultur 16.u.17. Jahrh”.

⁴ იხ. Fr. Giese-ს საინტერესო წიგნი “Der Romantische Charakter”, სადაც კარგად ჩანს გერმანელი რომანტიკოსების ანთროპოლოგიის ღრმა ცოდნა.

პრობლემები იმსახურებდა დიდ ყურადღებას. XIX – XX საუკუნეებში ფილოსოფიისა და ბუნებისმეტყველების განვითარებამ დიდი გავლენა იქონია ანთროპოლოგიის განვითარებაზე. თუმცა ეკლესიის მამების მიერ ანთროპოლოგიის, როგორც მეცნიერებისთვის დადებული საფუძველი დღეისთვისაც შეუცვლელი რჩება; ბოლო დროს ისევ ვუბრუნდებით ქრისტიანულ ანთროპოლოგიას – სხვადასხვა ავტორები ცდილობენ წარმოადგინონ თანამედროვე მეცნიერება და ფილოსოფია ერთმანეთთან ორგანულ სინთეზში, ადამიანის შესახებ ქრისტიანული ხედვის კუთხით⁵. ეს სამუშაო ჩვენ დავისახეთ, მაგრამ შესრულებამდე ჯერ კიდევ შორსაა – ეს, რა თქმა უნდა, უკავშირდება იმას, რომ თანამედროვე მეცნიერებაში (განსაკუთრებით ფსიქოლოგიაში) და თანამედროვე ფილოსოფიაში ჩვენ გვაქვს „რევიზიონიზმის“ პერიოდი. მომავლისთვის ჩაფიქრებული მაქვს გავაკეთო ქრისტიანული ანთროპოლოგიის ნარკვევი ისე, როგორც ეს საჭიროდ მიმაჩნია – მართლმადიდებლური ცნობიერების, თანამედროვე მეცნიერებისა და ფილოსოფიის შუქზე. მოკლე ნარკვევში, სამწუხაროდ, შეუძლებელი იქნება ამ საკითხების მთელი სიგრძე-სიგანით განხილვა, როგორც ეს მე ჩავიფიქრე: წიგნის მიზანი არ იძლევა საშუალებას, ჩემი ხედვის ისე სრული და საფუძველიანი დასაბუთებისთვის, როგორც ამას მოითხოვს ასეთი რთული თემა.

⁵ აქ მივუთითებ მხოლოდ ყველაზე მნიშვნელოვანი და ღირებული წიგნების შესახებ: M. Scheler, “Die Stellung des Menschen im Kosmos” (1928); P. Wust, “Dialektik des Geistes” (1928); Bainval, “Nature et surnature”; Brunner, “Gott und Mensch”. მიუხედავად იმისა, რომ საღვთისმეტყველო კუთხით არამდგრადი, მერყევი პოზიციაა დაფიქსირებული (და მიდრეკილია მისტიკური პანთეიზმისკენ), მაინც ქრისტიანულად ითვლება ჩვენ მიერ არაერთგზის დასახელებული ფერიერის წიგნი (Le progres srirituel). რუსული ლიტერატურა მდიდარია საგულისხმო შრომებით: ნესმელოვი „მეცნიერება ადამიანის შესახებ“, წიგ. I და II; ფლორენსკი „სვეტი და ჭეშმარიტების მტკიცებულება“; ს. ბულგაკოვი „ნათელი დაუღამებელი“, განსაკუთრებით ახალი წიგნი „სადღოთ შესაწირავი“, და სხვა საღვთისმეტყველო შრომები; ბერდიაევი „ადამიანის მნიშვნელობის შესახებ“. ბევრი საინტერესო და მნიშვნელოვანი მასალის მოპოვებაა შესაძლებელი ვიშესლავეციის წიგნში „სახეცვლილი ეროსის ეთიკა“, და ეტიუდში - „ბუდი“.

2. ქრისტიანული ანთროპოლოგიის საფუძველში დევს სწავლება ადამიანში ღვთის ხატების შესახებ, როგორც მისი ცენტრალური და მთავარი იდეა. არასწორი იქნებოდა მის საფუძველში შემოგვეტანა სწავლება ცოდვის შესახებ - ეს არის დამატებითი ქრისტიანული იდეა, მაგრამ არა ძირითადი სწავლება ადამიანის შესახებ. პირველქმნილი ცოდვის სწავლების გარეშე, რა თქმა უნდა, შეუძლებელია ადამიანის რეალური ცხოვრების, მისი ბედის გაგება. მაგრამ ღვთის ხატების შესახებ განცხადება არის ყველაზე მნიშვნელოვანი და არსებითი ქრისტიანულ ანთროპოლოგიაში. კათოლიკურ და პროტესტანტულ ანთროპოლოგიაში დაშვებულია კარდინალური შეცდომა - და ამის მიზეზია არა მხოლოდ ის, რომ სწავლება ადამიანში ღვთის ხატების შესახებ არა თუ დგას ცოდვის შესახებ სწავლების გვერდით, საერთოდ ჩრდილშია მოქცეული⁶; არამედ ის, რომ ცოდვის შესახებ სწავლების ხაზგასასმელად, კათოლიკურ დოგმატიკაში აღმოცენდა სხვა ახალი სწავლება - სწავლება პირველქმნილი ცოდვის შესახებ, რომელიც ფაქტობრივად აკნინებს და ასუსტებს ადამიანში ღვთის ხატების მნიშვნელობას. ცოდვა შეიჭრა ადამიანის მთელ სხეულში, მოიცვა მისი ყველა ფუნქცია, რის გამოც ადამიანში, მის სიღრმეში თავი იჩინა ძირეულმა გაორებამ (იხ. ქვემოთ) - სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ადამიანში სიკეთე ისე შეენიგთა ბოროტებას, როგორც ამას მოგვითხრობს მაცხოვარი ხორბლისა და ღვარძლის იგავში (მათ. 13,24-30). ადამიანში ცოდვისადმი ასეთი დამონება (რომელმაც ვერ ჩაახშო მასში სიკეთის ძალა) კათოლიკური დოგმატიკისთვის არის ადამიანის ბუნების მთელი ჭეშმარიტება, ხოლო დასაბამად მისი უცოდველობის მიზეზად ღვთის განსაკუთრებული წყალობა სახელდება, რომელიც განეშორა ადამიანს ცოდვით დაცემის შემდეგ⁷. პროტესტანტიზმში ადამიანის ცოდვის შესახებ სწავლება უფრო მკვეთრადაა გამოხატული, მან სრულად გადაფარა

⁶ იხ. ბრუნერის ძალზე საინტერესო ფრაზები მისი ეტიუდიდან “Die biblische Psychologie” (Gott und Mensch).

⁷ ამ სწავლების განხილვა იხილეთ პროტ. ს. ბულგაკოვის წიგნში „შეუწველი მაცვალი“.

სწავლება ადამიანში ღვთის ხატების შესახებ. მართლმადიდებლურ ცნობიერებაში ცოდვით დაცემის შესახებ სწავლება ვერ ჩრდილავს ჭეშმარიტებას ადამიანის „ბუნების“ შესახებ, რაც, უპირველეს ყოვლისა, გადმოგვცა ადამიანში ღვთის ხატების შესახებ სწავლებამ. თუ როგორ უნდა დაგუჯავშიროთ ეს სწავლება პირველქმნილი ცოდვის შესახებ სწავლებას მართლმადიდებლური ანთროპოლოგიის შუქზე, ამის შესახებ ქვემოთ ვისაუბრებთ. ამჯერად მხოლოდ ერთ რამეზე შევაჩერებ თქვენს ყურადღებას - მეტაფიზიკურობასა და ბოროტების ემპირიულობას (იხ. ქვევით) ადამიანსა და სამყაროში აქვს იმდენად დიდი მნიშვნელობა, რომ სწორედ აქედან ამოდის ძირითადი განსხვავებები უდიდეს მეტაფიზიკურ სისტემებს შორის. თანამედროვე ნატურალიზმს უჭირავს მეტ-ნაკლებად სუსტი და მოკრძალებული ადგილი სწორედ ადამიანის ძირეული (და არა საწყისი) გაორების საკითხში.

მართლმადიდებლური ცნობიერება ადამიანის განმარტებისას გამოდის მისივე ღირებულებების ძლიერი გრძნობიდან. სიხარული ადამიანის გამო, მასში ღვთის ხატების ცხოველი გრძნობა, არსებობის კურთხევა, ნათელს რომ ჰყენს მთელ მართლმადიდებლურ სამყაროს, რომლის მკვიდრიც ისე ძლიერად შეიგრძნობს ადგომის სიხარულს, რომ ის გადაწონის მასში ყოველგვარ ცოდვასა და სიყალბეს. ღირსმა სერაფიმემ სულ ორი სიტყვით გამოხატა ადამიანის მიმართ (და მისი საშუალებით სამყაროს მიმართაც) მართლმადიდებლური დამოკიდებულების მწვერვალი. ეს ის სიტყვებია, რომლითაც ის ეგებებოდა ყველა ადამიანს: „სიხარულო ჩემო!“ სწორედ ამის გამო მთელი „არსი“ სამყაროს მართლმადიდებლური შეგრძნობისა არის გარკვეული „სულიერი სიხარული“, რომელიც მომდინარეობს სამყაროს ცოცხალი, უძლეველი, ნათელი აღქმისგან, განსაკუთრებით ადამიანის ისეთი აღქმისაგან, რომელიც განათებულია ღვთაებრივი ნათლის შეგრძნებით. აქედან მომდინარეობს ცოდვილი ადამიანის სიყვარულიც, ბუნებრივი შიშის არარსებობა ღვთის სამსჯავროს წინაშე, რომელიც ასე ძლიერია მაგ., პროტესტანტიზმში და ასე უცხოა ჩვენთვის. ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ჩვენ ნაკლებად

სენტემენტალურები ვართ, ან არ შევიგრძნობთ ცოდვის სიბილწეს – ცოდვის დანახვის უნარი ადამიანში არ ნიშნავს მისი სულის საიდუმლოს წვდომას. სიხარული ადამიანის გამო არის ურყევი რწმენის საფუძველი – და როგორც არ უნდა დაეცეს ადამიანი, რა საზღვრებსაც არ უნდა აღწევდეს მასში სიბილწე, არ შეიძლება გვეტონდეს მის მიმართ სიძულვილი, არამედ უნდა ვწუხდეთ და ვტიროდეთ იმის გამო, რომ საკუთარი თავი წასაწყმედელად გაიმეტა მან, და მუდამ ვიმედოვნებდეთ, რომ ის შეიცვლება. ეს არის ადამიანის მიმართ დიდი რწმენის გამოხატულება, ეს არის განცდა იმისა, რომ არანაირ ცოდვას არ შეუძლია ადამიანში ღვთის ხატის წაშლა; ეს არის მყარი აღმსარებლობა იმისა, რომ არავის არახდროს არ ხელეწიფება იმ მარგალიტის ბოლომდე შებილწვა, რომელიც უფალმა ჩვენ სულში ჩადო – სწორედ ეს არის ის სასოება, რომლის შესახებაც მოციქულმა პავლემ დაწერა შესანიშნავი სიტყვები, რომ ის არის „რომელი ვითარცა ხარისხი გვიპყრიეს სულისა კრძალული და მტკიცე და შემაგალი შინაგანსა მას კრეტსაბმელსა“ (ებრ. 6.19). ადამიანის მიმართ რწმენა ჭეშმარიტად იპყრობს ადამიანის შინაგან სამყაროს, აღწევს იმ ფარდის მიღმა, რომელიც მან მოიქსოვა ცოდვითა და სიბილწით, და იქ ის ხედავს ჯერ ისევ გამოუყენებელ ძალებს, რომელიც ყველას ეძლევა ღვთისგან, – და სწორედ ამ ხილვით საზრდოობს და ცოცხლობს ადამიანის მიმართ დიდი სიყვარული და მხოლოდ კარგი შეხედულება მასზე.

ეს არის მთავარი გამოცხადება ადამიანის შესახებ, რომელიც მუდამ მყოფობს ჩვენში, ეს არის ის უმთავრესი, რასაც გვასწავლის ქრისტე. ის ცხოვრობს და მოქმედებს ჩვენში მთელი თავისი ძალით სააღდგომო გამოცხადებებით გაბრწყინებული, სწორედ ეს გამოცხადებები ჩვენ წინაშე გადაშლიან არსებობის საიდუმლოს დასაზღვრულ სიღრმეს, აღდგომის შუქით აშუქებს ჩვენთვის ეს სამყაროც. სამყაროში არის ცოდვაც, ბოროტებაც, საშიში და ბნელი ძალებიც, მაგრამ უფრო ძლიერია სხვა რამ – არის სინათლე, რომლის ჩახშობაც არ ძალუძს არანაირ წყვიდადს, ყველაფერს ადევს ღვთის ნათელი, რომელიც არასოდეს ტოვებს ადამიანს, რამდენჯერაც არ უნდა დაეცეს

ის. საზღვარი არ აქვს ჩვენს სიბილწეს, თუმცა უფრო მეტად უსაზღვროა სინათლე და სიმართლე, რომელიც ღვთისგან ეძლევა სამყაროში მცხოვრებ ყველა სულიერს. საშიში და იდუმალია ცხოვრების ტრაგედია, საბედისწერო ძალები იყრიან თავს მის გარშემო – თუმცა მათ არ შეუძლიათ იმის მოსპობა და წაშლა, რაც ადამიანის სიღრმეშია დაფარული. სულ „ერთი საათის“ სინანულმა განაპირობა ჯვარცმული ავაზაკის ცხოვნება, ვინაიდან ჭეშმარიტი სინანულით განწმენდილი სული ისევ სპეტაკდება და ნათდება, უბრუნდება იმ მღვთმარეობას, რომლითაც ის შემოვიდა ამ სამყაროში.

ეს არის მართლმადიდებლური ცნობიერების მთავარი სიმართლე, მთავარი გამოცხადება ადამიანის შესახებ. ვინაიდან ჩვენ ადამიანს ვჭვრეტთ „ქრისტეს შუქზე“, – მისი ნაკლისა და ცოდვის მიღმა, მისი დასაზღვრულობისა და სისუსტეების მიღმა ჩვენ წინაშე იშლება მთავარი სიმართლე ადამიანის შესახებ, რომელიც არასდროს არ უნდა ტოვებდეს ჩვენს ცნობიერებას, რათა შევძლოთ ადამიანის მიმართ ქრისტიანული მიდგომა. ბავშვებში ღვთის ეს ბრწყინვალება, ეს სულიერი სილამაზე არ არის ისე დაფარული, როგორც უფროსებში, – და მაცხოვრის სიტყვები იმის შესახებ, რომ შეუძლებელია ცათა სასუფევლის დამკვიდრება, თუ არ ვიქნებით „როგორც ბავშვები“, აქ იძენს ახალ მნიშვნელობას: შეუძლებელია ადამიანებში ცათა სასუფევლის ანარეკლის დანახვა, თუ არ მივაღწეოთ იმ სიღრმემდე, სადაც ადამიანები იქნებიან, როგორც ბავშვები. საჭიროა ყველა სულიერი პერიფერიის უარყოფა, რომელიც ხშირად ბნელი, ბილწი და მიუღებელია, რათა ჩავწვდეთ ადამიანში ღვთის ხატებას, და მაშინ დავინახავთ ადამიანს ახალი ბრწყინვალებით, ახლებურად, ახალ შუქზე.

3. ქრისტიანობამ გვახარა ადამიანის სულის ხსნის შესახებ, თუმცა მანვე გვასწავლა ადამიანების სხვაგვარად ჭვრეტა, მან გვასწავლა იდუმალი ქრისტიანული სიყვარულით იმ სიღრმეში შეღწევა, სადაც ხელუხლებელი, მაგრამ დაფარულია ღვთის ხატება და ამ სიღრმიდან იგი ანათებს. ეს ბრწყინვალება სხვა არაფერია, თუ არა სამყაროს ყველაზე დიდი ნათელი და სიკეთე.

– აქ არის გარკვეული გამოცანა, რომლის ამოხსნასაც ცდილობს ადამიანში ღვთის ხატების სწავლება. რას ნიშნავს ადამიანთან ღვთის ხატებისა და სინათლის არსობრივი სიახლოვე, და გარკვეული ღვთის ანარეკლი მთელ დანარჩენ სამყაროში – თუკი ადამიანის ყველა დანარჩენი არსებებისგან განმასხვავებელი ნიშანი სწორედ ღვთის ხატებაა? ადამიანის შესახებ სწორმა სწავლებამ უნდა განგვიმარტოს ისიც, რომ კაცობრიობა მთლიანად მთელი თავისი არსით და ადამიანთა შორის განსხვავებულობით ერთიანდება ღვთის ხატების იდეის შუქზე. განა ღვთის ხატება არ გახლავთ ინდივიდუალიზმის, თავისებურებების, ცალკეულობის უკანასკნელი სიღრმე, რომელიც შინაგანად განსაზღვრავს თითოეული ადამიანის ერთადერთობას და მნიშვნელობას? როგორ ხდება, რომ ეს ღვთის ხატებისგან მომდინარე თავისებურებათა ძალა ცვლის ყველა ადამიანს და აღვივებს მასში უკეთესობისკენ, ნამდვილობისკენ და სისპეტაკისკენ სწრაფვას? სწავლებამ ღვთის ხატების შესახებ ფარდა უნდა ახადოს ადამიანისა და სამყაროს, ადამიანისა და კაცობრიობის ერთიანობის იდეას. მაგრამ, რაც განსაკუთრებით რთული და ნიშანდობლივია – ეს არის ის, რომ ადამიანის შესახებ სწავლებაში აუცილებლად უნდა იყოს გათვალისწინებული მთელი მისი ძალაც და ცოდვისადმი მიდრეკილებაც. უნდა შევძლოთ ადამიანის ისე აღქმა, რომ „გავამართლოთ“ იგი სიბნელის, სიცრუის, სიყალბის, ცოდვის წინაშე, რასაც ასევე ღრმად აქვს გადგმული ფესვები ადამიანში. ასეთია ღვთის ხატების იდეის მთელი პრობლემატიკა.

ამ იდეის განხილვისას აუცილებელია „პიროვნების“ საწყისის – როგორც ჩვენში ღვთის ხატების ძირითადი გამოხატულების⁸ – წინა პლანზე წამოწევა. ყველა სირთულე, რომელიც გვხვდება ადამიანის შესახებ სწავლებაში, უკავშირდება სწორედ პიროვნების ცნების გარკვეულ ბუნდოვანებას, რომლის დადასტურებაცაა ის საოცარი ფაქტი, რომ ევროპული ფილოსოფიის

⁸ წმინდა მამების მიერ ამ სწავლების განხილვა იხ. პროფ. სერგებრენიკოვის წიგნში „ლოკის სწავლება ცოდნის თანდაყოლილი საწყისების შესახებ ღვთის ხატების ქრისტიანული სწავლების შუქზე“.

ისტორიაში სუსტად წარმოდგენილი პერსონალიზმის სისტემების გამო ქრისტიან ხალხთა ფილოსოფიაში ასეთი ძლიერია იმპერსონალიზმის მოტივები, და ასეთი სუსტია პიროვნების საწყისის სიღრმისა და მთელი ძალის შეგრძნება.

ვ. შტერნმა შემოგვთავაზა Person-ის ცნება (რომელიც ითარგმნება, როგორც „არსება“) განვასხვაოთ იგი Persönlichkeits-ისგან (რაც ითარგმნება, როგორც „პიროვნება“). Person-ი არის ცოცხალი არსების ცნება, რომელიც იბრძვის არსებობისთვის – გამოიყენება არა მხოლოდ ცხოველების, არამედ მცენარეების აღსანიშნავადაც. აქ არსებითია არა მარტო, შტერნის გამოთქმით, „ავტოთელია“, არამედ ისიც, რასაც ყველა ცოცხალი არსება, განსაკუთრებით მისი უმაღლესი ფორმები, აღმოაჩენს – გარემო პირობებთან შეგუების უნარი, და ასევე გარემოს შეგუება ჩვენს მოთხოვნილებებთან. მაგრამ მხოლოდ ადამიანს შეიძლება ჰქონდეს თვითშეგნება და ეს არის ადამიანში „პიროვნების“ დამადასტურებელი ნიშანი. ადამიანი სხვა ცოცხალი არსებების მსგავსად, იბრძვის გადარჩენისთვის, ეგუება გარემოს და მასაც აგუებს თავის თავთან, აცნობიერებს მას, რაც მის ირგვლივაა, იგონებს იარაღებს და იმორჩილებს ბუნების ძალებს – ყველაფერი ეს შესაძლებელია იყოს სხვა ცოცხალ არსებებშიც. მაგრამ მხოლოდ ადამიანშია თვითშეგნება – და არა მხოლოდ იმ მნიშვნელობით, რომ ადამიანი ხედავს საკუთარ თავს, არამედ იმ მნიშვნელობითაც, რომ ის აღმოაჩენს საკუთარ თავში ჯერ გაუკვალავ სიღრმეებს, პოულობს მასში მთელ სამყაროს. თვითშეგნება გულისხმობს სწორედ ამ სიღრმეს და ადამიანის შინაგანიდან მომავალ სიცოცხლის დაუმრეტელობას – და ამიტომაც თვითშეგნება არის საკუთარი ერთიანობის, საკუთარი „მეს“, საკუთარი განსხვავებულობისა და თავისებურებების შემეცნება. აქვე იხენს თავს საკუთარი დაპირისპირებულობა სხვა ადამიანების, სამყაროს, ღმერთის მიმართაც კი. საკუთარ თავში ადამიანი პოულობს არა მხოლოდ შინაგან სამყაროს, არა მხოლოდ ერთსა და იმავე „მეს“, არამედ იმ ყველაფრის საწინააღმდეგოდ მიმართულ ძალას, რაც არ წარმოადგენს პიროვნებას, თავისუფლების ძალას. აქ იხსნება მეს აბსოლუტურობის გარკვეუ-

ლი ძალა, აბსოლუტის რაღაც ანარეკლი – და სწორედ აქ უნდა დაეუპირისპიროთ ჩვენი თავი ყველაფერს, რაც არ წარმოადგენს „მეს“.

თუმცა აბსოლუტის ეს „ანარეკლი“ არის მხოლოდ „მომენტი“, ჩვენი პიროვნების რაღაც განსაკუთრებული თვისება. ჩვენი სიღრმიდან იბადება თავისუფლების იდეა და „თვითდამკვიდრების“ სურვილი, ხოლო ცხოვრება გვასწავლის, რომ ჩვენ ზღვარდადებულები ვართ ყოველი მხრიდან. პიროვნების საწყისი არ იმდება ჩვენში მთელი სისრულით – ის ჩვენში არასრული და დასაზღვრულია, და სწორედ აქ დგება პირველი გამოცანა პიროვნების ამოსაცნობად, რომელიც მოითხოვს შექმნილი სამყაროს სისტემაში მის მოაზრებას. როგორ არის შესაძლებელი პიროვნებისა და ქმნილების ერთმანეთთან შენივთება? ის, რომ ადამიანის „პიროვნება არის ქმნილი“, ეს უცნაური და ერთდროული კუთვნილება ადამიანისა, ქმნილი სამყაროსი აბსოლუტურ სამყაროსთან, ერთობ სადავოა და ბევრ კითხვას ბადებს. თავისი არსით პიროვნების ცნებას ასრულებს სწორედ აბსოლუტური პიროვნების, ანუ ღმერთის⁹, როგორც თვითმყოფადი არსების იდეა, რომელიც არაფრით განპირობებული და არსიდან გამომდინარეა. პიროვნული საწყისი ადამიანში იმდენად დაკნინებული და დასაზღვრული, იმდენად უსუსური და უმწეოა, რომ იბადება კითხვა – კანონიერია თუ არა ადამიანთან მიმართებაში გამოვიყენოთ პიროვნების ცნება, ანუ შესაძლებელია თუ არა, ამ ცნების გამოყენება ქმნილ არსებებთან? ის, რომ ადამიანი ქმნილია, და არის „არსებობის“ ნაკადის ნაწილი, პლატონის ტერმინი რომ გამოვიყენოთ, ძნელად უკავშირდება ადამიანის შესახებ იმ გამოცხადებას, რომელსაც იძლევა თვითშეგნების ფაქტი. დაე, ჩვენი ცნობიერება მოიცავდეს იმის მხოლოდ მცირე ნაწილს, რაც ადამიანის სულის სირღმეშია, თვით-

⁹ ღმერთი, როგორც აბსოლუტი, პიროვნების საწყისს „ღიალექტიკურად“ ხსნის წმინდა სამებაში. ეს რომ არ მოგვცემოდა გამოცხადებით, ჩვენ ვერასოდეს გადავლახავდით იმ სირთულეებს, რასაც თავის თავში ინახავს ღვთის, როგორც პიროვნების მცნება. იხ. ამის შესახებ პროტ. ს. ბულგაკოვის „რამდენიმე თავი სამების შესახებ“.

შეგნების მკრთალი სინათლე მაინც არის არა მხოლოდ სასწაული, არა მხოლოდ გამოცანა, არამედ მას ქმნილების ყოფიერებისთვის აბსოლუტურად შეუფერებელი, განსხვავებული ბუნება აქვს. ის არ არის ბუნების პროდუქტი, შეუძლებელია მისი „ქვევიდან“ ამოყვანა, ფსიქიკის გენეტიკური ევოლუციის მიხედვით; თვითშეგნება არ იბადება ცნობიერების წიაღიდან, არამედ მოდის „ზევიდან“ – ანუ ღვთისგან. არაფერი ისე არ მეტყველებს ადამიანის ზებუნებრიობის შესახებ, ბუნებისგან მისთვის ბოძებული უხილავი ხატის შესახებ, როგორც თვითშეგნების ნიჭი¹⁰.

თვითშეგნება – არისტოტელეს აზრით, რომელიც სუფთა ფორმალურად განმარტა თავის სწავლებაში ღმერთის შესახებ – არის სულის ფუნქცია. სულიერების ცნება გაცილებით ფართოა, ვიდრე თვითშეგნების ცნება, თუმცა თვითშეგნება არის სულიერების მაკონსტატირებელი მომენტი. ანტინომია, რომელზედაც ზევით გვქონდა საუბარი, ამის გამო შეიძლება იყოს გამოხატული, როგორც „ქმნილი სულის“ ცნების ანტინომია. ყველაფერი, რაც ქმნილია, არის ბუნების ნაწილი, სულის საწყისი კი არ შემოიფარგლება „ბუნების წესრიგით“, ის მისგან დამოუკიდებელი და უხილავია. სულიერი საწყისი შეუძლებელია მოიაზრებოდეს უპიროვნო არსებად¹¹, სულიერი საწყისი გულისხმობს მხოლოდ პიროვნულ ყოფიერებას. ადამიანში პიროვნების საწყისი და ბუნების წესრიგში მისი მონაწილეობა შერწყმულია ერთმანეთთან; ანტინომია აქ იმაში მდგომარეობს, რომ ქმნილ ბუნებას არ ძალუძს „თვითგანსაზღვრა“ და „თვითმოცემულობა“. ხოლო პიროვნების საწყისში ეს „თვითმოცემულობა“ შეი-

¹⁰ ვუნდტი ფართოდ იყენებდა სწავლებას იმის შესახებ, რომ ფსიქოლოგიური ყოფიერება „უშუალოდ“ ჩვენს გონებას ეძლევა. თუმცა ეს „უშუალობა“ სხვა არაფერია, თუ არა ადამიანის ფსიქიკაში თვითშეგნების პრიმატი (ადამიანში ცნობიერება წარმოიშევა თვითშეგნების ნიადაგზე) – თუმცა არავითარი საფუძველი არ არსებობს საიმისოდ, რომ შევითვისოთ, მაგალითად, ცხოველური ფსიქიკის ეს უშუალო ძღვენი.

¹¹ უპიროვნო არსების სულიერი ყოფიერების აღიარება იყო პლატონის შეცდომა (როგორც ეს აღნიშნა ს. ტრუბეცკოიმ). „იდევები“ ან წარმოადგენს ღვთის აზრების არსს, ან არიან სუბიექტის არსი (ღვთისნიცის აზრით მონადები).

ძლება მოიაზრებოდეს, როგორც „თვითარსის“ ყოფიერება. პიროვნების ცნება უნდა იყოს მკაცრად აბსოლუტური; ასეთ შემთხვევაში, როგორ უნდა მოთავსდეს პიროვნება ქმნილების ჩარჩოში, როცა ქმნილების შესაძლებლობები ზღვარდადებულია, როგორღაა შესაძლებელი მისთვის სულიერი ცხოვრება?

ამ ანტინომიიდან აზრი ან იქითკენ უნდა მიემართებოდეს, რაც ცდილობს პიროვნების საწყისის გამოყვანას ქმნილების ჩარჩოებიდან, ან ის უნდა ახდენდეს უბრალოდ ანტინომიის კონსტატაციას და ასეთ შემთხვევაში ის არ შეეცდება ამ საკითხის გადაწყვეტას. პირველი გზით მიდის ნატურალიზმი, მეორით ტრანსცენდენტალიზმის სხვადასხვა მიმართულებები. არის მესამე გზაც – მეტაფიზიკური ინდივიდუალიზმისა, ანუ პიროვნების საწყისის გააბსოლუტურება, თუმცა ეს სწავლება¹² იმდენად უსუსურია, რომ ის ნაკლებად იქცევეს ყურადღებას.

რიბოს უხეში მსჯელობის თანახმად, რომელიც ტიპიურია თანამედროვე ფსიქოპათოლოგიისთვის¹³, ჩვენს დროში ძალიან მოღური ხდება პიროვნების განმარტებისთვის სოციალური ფსიქოლოგიის გამოყენება¹⁴ - ეს რაც შეეხება ფსიქიკის ევოლუციიდან პიროვნების საწყისის გამოყვანის მცდელობებს. ამ მიმართულებით მიღწეულია საინტერესო შედეგები, თუმცა ყველა გამოდის *petitio principii*-დან, ანუ ამ ძიებებში იკვლევენ მას, რისი კვლევაც აუცილებელია. პიროვნების საწყისი არც „წარმოება“ და არც „გამომდინარეა“; თუ ემპირიული „მე“, როგორც

¹² მეტაფიზიკური ინდივიდუალიზმის ყველაზე საინტერესო ფორმა მოგვცა ფიხტე უმცროსმა; პლურალიზმის სხვა ფორმები ნაკლებად ფასეულია.

¹³ ამ თეორიების კრიტიკა იხილეთ ჩემს წიგნში „ფსიქიკური მიზეზობრიობის პრობლემა“, გვ. 337-352. იხ. ასევე Ch. Blondel-ის ეტიუდი „La personnalite” *Traite de Psychologie* (G. Dumas-ის რედაქციით, V. II, P.522-572). საინტერესოა ასევე ახალი წიგნი Wallon “des origines du caractere chez l'enfant”. Paris, 1934.

¹⁴ პირველად ეს თეორია განიხილა ბოლდვინმა (იხ. მის შესახებ ჩემი „ბავშვობის ფსიქოლოგია“). მისი სხვადასხვა ვარიანტების მოძიება შესაძლებელია Ch. Blondel-თან, ასევე Piaget-თან (იხ. კრებული “Individualite”, Paris. 1933).

ჩვენი ემპირიული თვითშეგნების ცენტრი, უდავოდ იკვებება სოციალური გამოცდილებით, მაშინ ემპირიული „მეს“ წარმოშობას უკავშირდება კიდევ უფრო ღრმა „მე“, რომელიც თვითშეგნებას მიეცა ყოველგვარი გამოცდილების მიღებამდე. აუცილებელია ამ უფრო ძლიერი „მეს“, როგორც თვითშეგნების წიაღის, როგორც სულიერი ცხოვრების ცენტრის, როგორც თვითქმნადი თავისთავადი ფაქტორის, – და ემპირიული „მეს“¹⁵ ერთმანეთისგან გარჩევა. ჯეიმსის აზრით, თვით ემპირიული მეს ერთიანობა არ შეიძლება იყოს მხოლოდ „ფუნქციონალური“; ემპირიული „მე“ არის არა მხოლოდ პიროვნების გამოვლინება (უფრო ღრმად გაგებულ რეალობა), არამედ მასში შესაძლებელია იყოს „კრიზისი“, შესაძლებელია მისი „რღვევა“, მხოლოდ მას ახლავს ერთი უცნაურობა – განცდების ყველა სხვადასხვა ციკლის თავმოყრა ხდება საკუთარი „მეს“ ირგვლივ. ესტერეიხის აზრით¹⁶: „სულიერი მდგომარეობანი „მეს“ კატეგორიის გარეშე არ არსებობს“. ემპირიულ „მეს“ განსაზღვრული ურთიერთობა აქვს „რეალურ“ „მესთან“, იმის მცდელობას, რომ მოვიახროთ პიროვნების ორივე შრე, როგორც განუყოფელი და ერთიანი, მიყვავართ ანთროპოსოფიის გარდასახვის სწავლების მცდარობასთან¹⁷.

4. ადამიანის პიროვნება დასაზღვრულია ბუნებაში მისი როლით, თუმცა თვითონ ადამიანში ყველაფერი პიროვნულია. ეს თეზისი შტერნის მიერ ძალიან დამაჯერებლად განხილული, გვიმტკიცებს, რომ პიროვნული საწყისი კი არ არის სადღაც ადამიანის მახლობლად, არამედ ის მოიცავს ადამიანის მთელ არსებას. ვინაიდან პიროვნული საწყისი არსებითადაა დაკავშირებული თვითშეგნებასთან, ადამიანის სულიერ სფეროსთან, ჩვენ საჭიროდ მიგვანჩია ტრიქოტომიასთან დაბრუნება, ანუ ადამიანში სამი მხარის - სხეულის, სულისა და სამშვინველის

¹⁵ ამის შესახებ იხ. Johann Volkelt-ის “Das Problem Individualität” (1928).

¹⁶ Oesterreich “Phänomenologie des ich” ე.წ. დეპერსონალიზაცია არ არის ichlose Zustand. S. 23).

¹⁷ ანთროპოსოფიულ სისტემაში ანთროპოლოგიის შესახებ იხ. ქვევით. იხ. ასევე YWCA გამოცემული კრებული გარდასახვის შესახებ.

- განხილვა. ტრიქოტომიისკენ იხრება მთელი თანამედროვე ფსიქოლოგიაც, ვინაიდან სულის თემა სულ უფრო მეტად აქტუალური ხდება. თუმცა ამ სამი მხარის გარჩევისას აქტუალურია მათი ურთიერთმიმართების საკითხი. და ამ კითხვაზე ქრისტიანულ ანთროპოლოგიას აქვს მხოლოდ ერთი პასუხი, რომელიც მდგომარეობს ადამიანის იერარქიულ კონსტიტუციაში. თუმცა აუცილებელია იმის მხედველობაში მიღება, რომ ის ტრიქოტომია, რომელზედაც აქაა საუბარი, იმდენად განსხვავდება ტრიქოტომიის ტრადიციული გაგებისგან¹⁸, რომ ჩვენი მკითხველისადმი თხოვნა იქნება, რომ არ შემოიტანოს მან ჩვენს ტერმინოლოგიაში წინარე ასოციაციები. სულიერი საწყისი ადამიანში არ არის ცალკე სფერო, არც განსაკუთრებული და განკერძოებული ცხოვრება, არამედ ის გახლავთ შემოქმედებითი ძალა, რომელიც ენტელექტურად განმსჭვალავს მისით მთელ ცხოვრებას (სულსა და ხორცს) და განსაზღვრავს ცხოვრების ახალ „ხარისხს“. ამიტომაც სულიერი საწყისი ადამიანში არის მთლიანობისა და ორგანული იერარქიულობის საწყისი, და თუ ეს არასაკმარისად აისახება ადამიანის რეალურ ყოფიერებაზე, ეს არის გარკვეული სულიერი შებოჭილობა, რომელსაც ჩვენ მოგვიანებით განვიხილავთ - ეს არის ის, რასაც ჩვენ რელიგიურ ენაზე ვუწოდებთ ცოდვას. ახლა მნიშვნელოვანია იმის აღნიშვნა, რომ სულიერების საწყისი ჩვენ მიერ აღიქმება არა როგორც განსაკუთრებული ზეფსიქოფიზიკური ცხოვრება, არამედ როგორც ადამიანის ძირითადი ცხოვრება, რომლის წინამძღვარია ფსიქიკური და ფიზიკური სფერო. იმიტომაც არის ადამიანში ყველა-

¹⁸ დიქოტომია და ტრიქოტომია ერთმანეთს არ გამოირიცხავს. როცა განვასხვავებთ ადამიანში - „სულიერ“ და „ბუნებით“ სფეროებს, ჩვენ ვიღებთ სწორედ იმ დიქოტომიას, რომელიც შემოიღო ჯერ კიდევ პლატონმა და ამ თვალსაზრისით მისი მნიშვნელობა გაიზიარა ფილოსოფოსების დიდმა ნაწილმა. თუმცა ადამიანის „ბუნებაში“ ფსიქიკური და ფიზიკური სფეროები აუცილებლად უნდა განვასხვაოთ ერთმანეთისგან. დიქოტომია სწორია იმ შემთხვევაში, თუკი ის გულისხმობს „ბუნებით“ სულის განსხვავებას, თუმცა ასეთ შემთხვევაში იკარგება ფსიქიკის თავისებურება. ამ უკანასკნელის შესახებ იხ. ჩემი წიგნი „ფსიქიკური მიზეზობრიობის საკითხი“.

ფერი პიროვნული, რომ ყველაფერი მთლიანი და განუმეორებელია და ამ მთლიანობით განუმეორებელი და ერთადერთია.

მაგრამ სწორედ ამ მთლიანობის, სულიერი სამყაროს ფსიქიკურ ცხოვრებასთან ამ დაურღვეველად ერთიანი კავშირის ბოლომდე გააზრება შესაძლებელია მხოლოდ და მხოლოდ ადამიანის იერარქიული კონსტიტუციის განმარტებით. როგორც ადამიანის ორგანიზმის ცხოვრების ერთიანობა არ უარყოფს სხვადასხვა ორგანოს იერარქიულობას¹⁹, არამედ პირიქით – სწორედ მას ეყრდნობა, ასევე ადამიანში - მისი ცხოვრების მთლიანობას განაპირობებს მისივე კონსტიტუციის იერარქიულობა. ამ იერარქიულობისგან შედგება სულიერი საწყისის პრიმატი, ანუ ის შედგება მოქმედი თანაფარდობისგან ადამიანის მთელი ცხოვრებისა მის სულიერ საწყისთან²⁰. ადამიანში ყველაფერი იმიტომაც არის პიროვნული, რომ მასში ყველაფერი სულიერ საწყისთან თანაფარდობაშია, რომ ადამიანი ყოველთვის და ყველაფერში მუდამ რჩება სულიერ არსებად. ეს სულიერება არ არის „თავისთავად არსებული“, ის უცნაურადაა შერწყმული ქმნილებასთან, და მაინც ის არის ყველაფრის თავმოყრა, ადამიანის ცოცხალი გულისგული, ჭეშმარიტი ცენტრი („რეალური მე“), ადამიანის ინდივიდუალობის საფუძველი, მისი მეტაფიზიკური ბირთვი. სულიერი საწყისის პრიმატი არ ახშობს ჩვენს ფსიქოფიზიკურ ცხოვრებას, არ აღმოფხვრის მას თავისი კანონზომიერებებით. ის რომ, ფსიქიკა და სხეულებრივი სფერო წარმოადგენენ სულიერი საწყისის გამოხატულებას და გზას გვიწვენებენ მისკენ, არ ნიშნავს, რომ მათ არ აქვთ საკუთარი ცხოვრება. მათი საკუთარი ცხოვრება არ არის სულიერ საწყისთან მუდმივ თანხმობაში, არამედ მას შეუძლია მისი დაქვემდებარე-

¹⁹ ის. ჩემი ეტიუდი „სულის იერარქიული წყობის შესახებ“.

²⁰ აქ ჩვენი გაგება სრულიად განსხვავდება კათოლიკური დოგმატიკის მიხედვით ადამიანის გაგებისგან. რომ ავიღოთ, მაგალითად, Scheel-ის („Lehrb. D. Kath. Dogmatik“ B. II.1925) უზარმაზარი შრომა, მასშიც კი შევხვდებით სწავლებას ადამიანის მთლიანობის შესახებ, ადამიანში სულისა და „ბუნებითობის“ ურთიერთშედწევადობის შესახებ (S. 227), თუმცა ეს მთლიანობა სულ სხვა რამეს გვასწავლის – ის გვასწავლის

ბაც კი, რაც გამოიხატება იმაში, რომ ის ხშირად ხდება ტყვე ფსიქოფიზიკური ხასიათის სწრაფეებისა. ეს ჯერ კიდევ არ არის ცოდვა, არამედ მისი შესაძლებლობა; ყოველ შემთხვევაში, სულიერი ცხოვრების პრიმატის არსებობის პირობებში გარდაუვალია სულის დატყვევების შესაძლებლობა დაცემული ძალების მიერ. ამგვარად იქმნება შესაძლებლობა სულიერი ცხოვრების ორი მიმართულებისა – შესაძლებელია, ჩვენში იყოს „ნათელი“ ან „ბნელი“ სულიერება. ჩვენ ცოტა მოგვიანებით შევეხებით მათ შორის სხვაობის საკითხს, ახლა კი გვსურს ხაზგასმით აღვნიშნოთ, რომ სულის დატყვევება ბნელი ზრახვებითა და ვნებებით შესაძლებელია ადამიანის მთლიანობის პირობებშიც, კერძოდ, მისი ქმნილების ისეთი იერარქიული წყობით, რომელიც არ აძლევს საშუალებას სულიერ მხარეს შეინარჩუნოს „სისპეტაკე“, მაშინ, როცა ვითარდება ადამიანის მგრძობელობა. როცა ვამბობთ, რომ სულს ენიჭება ადამიანში ყველაზე დიდი მნიშვნელობა, ეს არ ნიშნავს, რომ სული არის ადამიანის ცხოვრების განმკარგავი, თუმცა ამით არ უარყოფთ ადამიანის მუდმივ და აუცილებელ სულიერებას. და მაშინ, როცა ჩვენი სული ექცევა ბოროტი ზრახვების ტყვეობაში, არ ირღვევა მისი მთლიანობა, თუმცა რამდენადმე მახინჯდება ადამიანის ცხოვრება. ამ მდგომარეობის პარადოქსი (რომელიც, სხვათა შორის, ნათელს ჰფენს ადამიანში სულიერების იდეის ბევრ გაურკვეველ მხარეს) ის გახლავთ, რომ ჩვენში სულიერების პრიმატი არსებობს და არც არსებობს. ის არ არსებობს იმ მნიშვნელობით, რომ ადამიანის სულიერი მხარე დაფარულია, ვერ განაგებს ემპირიულ თვითშეგნებას, რომელიც გამოხატავს, და ხშირ შემთხვევაში,

ფსიქოსულიერი ბუნების პრიმატის შესახებ, რომელიც არის მიხეზი სულიერი დეფექტებისა (*infirmitas mentis*), ცოდვისკენ მიდრეკისა (S.216-298). კათოლიკების აზრით, ეს არ არის ცოდვით დაცემის შედეგი, არამედ პირიქით, ის აშიშვლებს ადამიანის ბუნებას. თავისი „ბუნებით“ ადამიანი არ არის სულიერი, არამედ ის არის *Homo animalis* (S. 227). ქმნად არსებაში მთელი სისრულით ღვთის ხატების გახსნა შეუძლებელია (S. 233): „das Bild Gottes im Menschen ist von Natur sehr unvollkommen“ – კათოლიკური პედაგოგიკა ემხრობა ამ თვალსაზრისს. იხ. ვორრი: „Die erzieherischen Eigenwerte d. kathol. Kirche“ (1928) S. 132 ff.

ვერ ახდენს გავლენას სულიერ პერიფერიებში მიმდინარე მოვლენებზე, ის ვერ აღწევს არა მხოლოდ სულიერის, არამედ მშენვეიერის სიღრმეშიც კი. სულიერი ცხოვრება თითოეულმა თვითონვე უნდა აღმოაჩინოს. შესაძლოა, იცხოვროს მთელი ცხოვრება და არასდროს შეაჩერო ყურადღება სულიერ მხარეებზე, მხოლოდ ხანდახან შეიგრძნოს ისევე საკუთარი სიღრმიდან, საკუთარი თავიდან მომავალი შიში. ადამიანები ისე ხშირად გაურბიან საკუთარ თავს, იმდენად არიან გადასული „მოქმედებებზე“, ფსიქიკურ პერიფერიებზე, რომ შემდეგ ძალიან უჭირთ შინაგანი ცხოვრების არსებობის მიღება, რომელიც სცდება პერიფერიების საზღვრებს. რომ აღმოაჩინოს საკუთარ თავში სულიერი სამყარო, რომ იგრძნოს და შეამჩნიოს, გაიაზროს სულიერი ცხოვრება, აუცილებელია „მოუსმინო შენსავე თავს“, უნდა შეასუსტო გარეგანი შთაბეჭდილებების ძალაუფლება, საჭიროა განმარტოება, მღუმარება, დიდი ცვლილებები ფსიქიკურ ჩვევებში და ა.შ. სულიერი სამყაროს ეს აღმოჩენა, თუკი ის (არ არის სრული) ნაწილობრივია, ანუ ყოველ ჯერზე ხდება ნაწილ-ნაწილ, რომელიც თითქოს გვიხსნის იმ „ჩიხში“ შესასვლელ გზას და, რომელიც ჩვენს შინაგანში ჩაგვახედებს, ჯერ კიდევ არასაკმარისია იმისათვის, რომ გავიგოთ ჩვენში თითქოს გაუმჭვირვალე, დაბურული ფენით დაფარული სულიერი ცხოვრების უწყვეტი ნაკადის მნიშვნელობა. და მხოლოდ მათ, ვინც მორალური და ასკეტური მოტივებით, მიზანმიმართულად თუ რაღაც მიდრეკილებების გამო მუდმივად იძირებიან საკუთარ თავში, იციან, რომ ჩვეულებრივი სულიერი პერიფერიების მიღმა იშლება სულსხვა ცხოვრება. ის სწორედაც რომ არის „სხვანაირი“, ვინაიდან ფსიქიკური პერიფერიებისგან დამოუკიდებლად მიმდინარეობს, - თუმცა ჩვენ ძალიან მალე ვრწმუნდებით, რომ იქ არის სწორედ იმის ფესვები, რაც ხდება სულის „ზედაპირზე“, რომ ადამიანის გასაღები, მისი გრძნობებისა და მისწრაფებების გასაღები, სწორედ იქ დევს. ჩვენში სულიერი საწყისის არსებობა, რომელიც იწყება ჩვენივე სიღრმისა და სულიერი პერიფერიების გამოიჯვინით, წარმოადგენს ჩვენს რეალურ ცენტრს, რომელიც ჩვენი ცხოვრების უმთავრესი მომენტების განმსაზღვრელია. მას შემ-

დებ, რაც ფსიქოლოგიაში დაწესდა ე.წ. „არაწარმოებული“ ფსიქიკური ფუნქციები, რომლებიც განსაზღვრავენ ფსიქიკურ პროცესებს; მას შემდეგ, რაც დადგინდა არსებითი განსხვავებულობა აზროვნებისა და სახეობრივი სფეროსი, ფსიქოლოგიისთვის აუცილებელი გახდა ჩვენში სულიერების სფეროს გაგებასთან - როგორც ფუნქციათა სისტემასთან - დაბრუნება, რომლებიც არ არიან დამოკიდებულნი ფსიქიკური მიზეზობრიობის ნაკადზე და უკავშირდებიან, განსხვავებულ, უზენაეს ცხოვრებას ჩვენში.

5. სულიერი ცხოვრების ცნება გაცილებით უფრო ფართო და რთულია, ვიდრე „სულის“ ისეთი გაგება, როგორც ეს ესმის თანამედროვე ფსიქოლოგიასა და ანთროპოლოგიას. „სულის“ თავისებურება და მისი ფსიქიკური ცხოვრების ჩარჩოში მოქცევა ყველაზე მეტად დასტურდება ინტელექტუალური პროცესების შესწავლისას; განსაკუთრებით იმ დღიდან, რაც ფსიქოლოგიაში დამკვიდრდა „ცოდნის შეუგრძნობადი აქტის“ ცნება. ძალიან ნათლად ავითარებს სულის ასეთ ცალმხრივ სწავლებას M. Scheler-ი თავის ნარკვევში “Die Stellung des Menschen im Kosmos”. სულ სხვაგვარად აყენებენ სულის საკითხს ის ფსიქოლოგები, რომელთათვისაც ე.წ. სამეცნიერო ფსიქოლოგია სულიერი ცხოვრების ისეთი გაგებისას, რომლის დროსაც მიზეზობრიობისგან დამოუკიდებლად ჩნდება თავისუფლად მოქმედი „სუბიექტი“, ითხოვს შევსებას და დაზუსტებას. ფსიქოლოგიის ეს მიმდინარეობა²¹ ძალიან კარგადაა განმარტებული ნატორპთან (წიგნში “Kritische Einleitung in die Psychologie”) და მიუნსტერბერგთანაც (წიგნში “Gründzuge d. Psychologie”), ისინი მთელ სუფთა ფსიქოლოგიურ ცხოვრებას მიიჩნევენ სამეცნიერო ფსიქოლოგიის კუთვნილებად, რომელსაც მიჰყავს იგი მიზეზობრიობის კანონამდე, თუმცა ამ მიზეზობრიობით განმარტებულ მოვლენებზე მეტად მადლდება დამოუკიდებელი, თავისუფალი „მეს“ – სულის ცხოვრება. ამ მიმართულების საინტერესო და თავისებურ გაგრძელებას ვაწყდებით Th. Erismann-ის წიგნში “Die Eigenart des Geistigen”, სადაც ავტორი ცდი-

²¹ ამის შესახებ იხ. ჩემს წიგნში „ფსიქოლოგიური მიზეზობრიობის პრობლემა“ თ. II. თავი II*9 (გვ. 196-201).

ლობს დაადგინოს „სულიერი“ საწყისის არსებობა (ანუ ფსიქიური მიზეზობრიობისგან დამოუკიდებლად), ფსიქიკური ცხოვრების მწვერვალებზე, ანუ არა მხოლოდ ინტელექტის სფეროში, არამედ თავისუფლებისა და ნების სფეროებშიც²².

მთელ ამ მიმდინარეობაში ყველაზე ფასეულია იმის აღიარება, რომ არა მხოლოდ ინტელექტი, არამედ სულიერებაც აღწევს ფსიქიკის ყველა სფეროში, – თუმცა კანტის ტრანსცენდენტალიზმის პრინციპის თანახმად, რომელიც ნატორპის, მიუნსტერბერგის და სხვათა სწავლების საფუძველია, სულის სფერო არ უკავშირდება ფსიქიკურ სფეროს, მაგრამ მოიაზრებს მას, ვინაიდან აქ სულის გაგება ხელოვნურად და ცალმხრივად აღებულება მიზეზობრიობისა და დროის მნიშვნელობის გარეშე. ამის პარალელურად სწორედ ზედროული და მიზეზობრიობის მიღმა არსებული განსაზღვრავს და აკავშირებს ჩვენში, ონტოლოგიურად ამყარებს ყველა ფსიქიკურ პროცესს²³. სულიერი ცხოვრება ეს ისეთი ცხოვრებაა, რომელიც საგნა მოძრაობითა და დინამიზმით²⁴, თავისუფლება და გონი ადამიანში, მისი გრძობები და აქტიურობა, ცოდვის გამო სინანული და უკეთესი მომავლის რწმენა – ყველაფერი, რაც ჩვენშია, ეყრდნობა ამ ზედროულ საწყისს, რომელიც არა მხოლოდ ფსიქიკური ცხოვრების მწვერვალებზე აცისკროვნებს, არამედ ანათებს მისი ელემენტარული ფორმით გამოვლენებების დროსაც კი, ის ასხივებს მთელი სულიერი განვითარების პროცესში²⁵. ის ცდილობს არა უბრა-

²² „აპერცეპტიული“ პროცესების ცნების ირგვლივ სულიერი ცხოვრების მიმართ ამგვარი მიდგომით ბევრი საინტერესო მოსაზრება გამოთქვა ბუნდტმა.

²³ ამ საკითხის საფუძვლიანი განხილვა (თუმცა სულ სხვა ტერმინებით) თავის ფსიქოლოგიურ ნარკვევებში მოგვცა ლ.მ. ლოპატინმა. იხ. ასევე ფერიერის ძალიან მნიშვნელოვანი მოსაზრებები მის სწავლებაში *elan vital spirituel*.

²⁴ სულიერი ცხოვრების ამ უბანს ძალიან ღრმად და მკაფიოდ განიხილავს კათოლიკე ფილოსოფოსი P. Wust თავის წიგნში *“Dialektik des Geistes”* (1928).

²⁵ ამას ემხრობა Erisman-იც, მიუხედავად იმისა, რომ მისი განხილვა ცალმხრივია (*“Die Eigenart des Geistigen”* Kap. VI).

ლოდ ფსიქიკის დიფერენცირებასა და გამთლიანებას, არამედ „ინდივიდუალიზმის“ გამოვლენასაც; ეს უკანასკნელი, არისტოტელეს სიტყვების თანახმად, „ენტელექიურად“ განისაზღვრება თავისი „მიზნით“, რომლის განხორციელებაც შეადგენს „განვითარების“ აზრს.

რაში მდგომარეობს ჩვენი „სულიერი ცხოვრების“ მთავარი თვისება?

6. აღარ შეგუდგებით სულიერი ცხოვრების დაწვრილებით ანალიზს, რომლის განხილვასაც არ ითვალისწინებს ჩვენი წინამდებარე ნაშრომი, ჩვენ სხვა კუთხით გავშლით მსჯელობებს.

უმთავრესი და არსებითი სულიერ ცხოვრებაში არის უსასრულოსა და აბსოლუტურის ძიება. ჩვენში სწორედ ამის ძიებაა ყველაზე ღრმა და ძირითადი, ის არის უშრეტი და უღვევი წყარო სულიერი ცხოვრებისა, რომელიც სულის თვისებაა, რომელიც ყოველთვის აქტიურია განსაკუთრებით მათთვის, ვინც თავის ცნობიერებაში არ უარყოფს აბსოლუტურსა და უსასრულოს. ნეტარმა აგუსტინემ ძალიან ზუსტად გამოხატა ეს აზრი თავის ცნობილ სიტყვებში: „შენთვის შეგვექმენი ჩვენ, უფალო, და მანამ არ დამშვიდდება ჩვენი სული, სანამ არ შეგერთვება შენ“. ჩვენი სულის თვისებაა წინსვლის დაუღალავი და დაუცხრომელი სურვილი, რომლისთვისაც ნიშანდობლივია, „ჰემმარიტებისკენ“ სწრაფვა, რომელიც უნდა ეღიარებინა კანტსაც, თუმცა მან დაარქვა ყველაფერს, რაც ამ ნამდვილის (უსახელოს) ძიებიდან მომდინარეობდა „ტრანსცენდენტალური ილუზია“ (იხ. ტრანსცენდენტალიზმის დიალექტიკა „სუფთა გონის კრიტიკიდან“). აბსოლუტურისა და უსასრულოს ეს ძიება არის გამუდმებული სულიერი ძიებისა და დინამიზმის წყარო; ჩვენი სული შერწყმულია აბსოლუტურთან, ის მისით ცოცხლობს, ის მისი ძიებებისა და აღმაფრენის წყაროა²⁶.

აბსოლუტურის ამ ძიებიდან უნდა გამოვიდეთ, რათა გავიგოთ „გონში“ „გონების“ ის ფერისცვალება, რომელიც ვლინდებ

²⁶ ამ თვალსაზრისით ძალიან მნიშვნელოვანია მალბრანშის ცნობილი ფორმულა, რომ ჩვენ ღმერთში ვხედავთ, შევიმეცნებთ და გვოყვარს ნებისმიერი საგანი.

ბა ე.წ. „იდუის მომცემ“ ფუნქციებში²⁷. მას უნდა დავეყრდნოთ მაშინაც, როცა შევეცდებით „თავისუფლების საიდუმლოს“ გაგებას. თავისუფლება, ონტოლოგიურად, შესაძლებელია მხოლოდ იმიტომ, რომ სული შეუღლებულია უსასრულობასთან, რაც ათავისუფლებს მას სხვადასხვა, დროებითი მისწრაფებებისაგან. სულის ეს ღტოლვა უსასრულოსკენ, დაუოკებელი წყურვილი მასთან თანამყოფობისა, სურვილი, რომ უარი თქვა მის რაღაც ნაწილსა და ყველაფერ დროებითზე – არის საწინდარი ჩვენი თავისუფლებისა, რომლის წყალობითაც ჩვენ ვმადლდებით მიზეზობრიობის კანონსა და ბუნების წესრიგზე. რაც უნდა ხშირად ვემონოთ ბოროტ ზრახვებს; ჩვენივე შექმნილი ყოველდღიური ერთფეროვნებით, ცოდვებმაც რომ დააბნელონ ჩვენი სული და შეაფერხონ ჩვენი სულიერი ცხოვრება, - მიუხედავად ამისა, ჩვენ ცოდვაში ჩაფლულებსაც და საკუთარი თავის ტყვეებსაც კიდევ უფრო ძლიერად გვეუფლება თავისუფლების განცდა; თუკი სინანული, რომელიც ღვთიური ძალით ანათებს სულს, შეგვაგრძობინებს ცოდვათა მიტევების სიხარულსა და იმ დიდ წყალობას, ასე აშკარად რომ დაგვანახებს თავისუფლების სიმართლეს.

სულიერი ცხოვრება ჩვენში²⁸ არის წყარო საკუთარი თავის დანახვისა, იმ სინათლის წყარო, რომლის გამონათებებშიც შესაძლებელი ხდება საკუთარი თავის ჭვრეტა და შეცნობა – ეს არის პიროვნების გულისგული, რომელთან კავშირსაც ყურდნობა მთელი ჩვენი პიროვნება. სულიერი ცხოვრება, ჩვენი სულიერი საწყისი არის ის „გულისგული“, რომლის შესახებაც გამუდმებით გვიამბობს ძველი და ახალი აღთქმა – ის „უფსკრული გამოუკვლეველი“, რომელიც მთელი ჩვენი პიროვნების საფუძველში ძევს. ჩვენი „გული“ და ადამიანის პერიფერიები (მისი ფსიქო-ფიზიკური სტრუქტურა) არ არიან ერთმანეთთან ისეთ

²⁷ ეს მომენტიც აშკარად იკვეთება ჩვენ მიერ ზემოთ ნახსენებ შეღწერის ნარკვევში. იხ. ასევე ჩემი წიგნიც „ფსიქიკური მიზეზობრიობის პრობლემა“, გვ. 302-307.

²⁸ ჩვენ უნდა შევეცდომოთ სულიერი ცხოვრების, როგორც ონტოლოგიური ცნების განსხვავება, სულიერი ცხოვრების იმ ცნებისგან, რომელსაც ვხვდებით ასკეტიკაში. საუბარი გვაქვს სულიერი ცხოვრების შესახებ მისი პირველადი მნიშვნელობით.

კავშირში, როგორცაც ამას აყალიბებს სწავლება გარდასახვის შესახებ – ეს კავშირი არ ირღვევა მაშინაც, როცა ჩვენზე ბატონობს ცოდვა, რომელიც აორებს ჩვენს სულიერ ცხოვრებას. იმიტომაც არის ადამიანში ყველაფერი „პიროვნული“, რომ არასოდეს ირღვევა მთლიანობა, როდესაც სული შებოჭილია გატაცებებითა თუ გარეშე გავლენებით. ადამიანი რჩება სულიერ არსებად ცოდვებსა თუ სიკეთეში, ჭეშმარიტებასთან ზიარებისა თუ გზააბნეულობის უამს, სილამაზის თაყვანისცემისა თუ გრძნობის აყოლისას – და ის, რომ ჩვენ ყველგან და ყველაფერში არ ვკარგავთ სულიერებას, ეს ნიშნავს სულიერი მხარის ფსიქიური სტრუქტურის ისეთ სიმტკიცეს, ერთადერთობასა და განუმეორებლობას, რომ პიროვნების საწყისი, როგორც ვიხილეთ, რომელიც თავისი არსითაა სულიერი, ამ სულიერებითა და მადლით ავსებს ადამიანში ყველაფერს. სიარულის ტიპი და მანერა, ხმა და ინტონაცია, კალიგრაფია და სტილი, სოციალური მოქმედებები და ასეთივე გრძნობები, რეაქციისა და განწყობილების ტიპი – ეს ყველაფერი პიროვნების საწყისთან ძალიან მჭიდრო კავშირშია. ფოლკლორის გამოთქმის თანახმად (რომელიც გამოხატა თავის ესთეტიკაში), ხშირად უმნიშვნელო რამეებსა და წვრილმანებში, ხმის ტემბრსა თუ ლაპარაკის მანერაში და ა.შ. უფრო ნათლად და ღრმად ჩანს ადამიანის თავისებურებები და მისი ჭეშმარიტი სიღრმე. სულიერი საწყისის პრიმატი აღნიშნავს კიდევც სულის ასეთ მჭიდრო კავშირს თავის ემპირიასთან.

7. წავიწიოთ წინ. სულიერი ცხოვრება, რომელიც ასე ბუნებრივ კავშირშია თავის ემპირიასთან, გვეხმარება ზეციურ სამყაროსთან, სულიერ ღირებულებებთან თანაზიარებაში. ჩვენ სულიერ კავშირში ვართ შექმნილ სამყაროსთან, იმავდროულად, მისგანვე გვენიჭება სულიერი თავისუფლება; ჩვენი სულიერი ცხოვრებით (პიროვნული მთლიანობის საშუალებით) ვართ სამყაროს წესრიგის ნაწილი, თუმცა იმავე სულიერი ცხოვრებით ვმადლდებით ბუნების წესრიგზე. სულიერი ცხოვრების ეს ორმხრივობა იგივე ორმხრივობაა, რომლის შესახებაც ჩვენ ზემოთ გვქონდა საუბარი პიროვნების განმარტებისას. სწორედ თავისუფლების ეს უფლება აბედვინებს სულს თავისი თავი დაუპირისპიროს

დმერთს, და ამით ადასტურებს სულისთვის მინიჭებულ უსასრულობას, თუმცა თავისი ურღვევი კავშირით ადამიანის ემპირიასთან სული ამჩნევს თავის დასაზღვრულობასა და ნაკლოვანებებს. ეს ორმხრივობა განსაზღვრავს ადამიანის გზას, მის ამოცანას – რომელზეც ჩვენ მოგვიანებით, ცოდვის საკითხის განხილვისას, ვისაუბრებთ. ამასთან, უკვე საჭიროა აღინიშნოს, რომ ადამიანის ცხოვრება განისაზღვრება ლოგიკით და ადამიანის სულიერი განვითარების რიტმით. ემპირიული ცხოვრება არ არის ციხე სულისთვის, როგორც ამას ორფიკოების გავლენის ქვეშ მყოფი პლატონი ფიქრობდა, ის არ არის გარდასახვის ჯაჭვის ერთ-ერთი „რგოლი“ – ის განაპირობებს სულის ცხოვრებას მისი კანონიერი, ერთადერთი, განუმეორებელი და შინაგანი კავშირით ემპირიულთან. სიკვდილი იმიტომ არის ბოროტება, რომ ის ანადგურებს სხეულსა და მის იმ მოთხოვნილებას, რომელიც ცოცხალია სულში სიკვდილის შემდეგაც. ხარება აღდგომის შესახებ, ადამიანის მთლიანობის აღდგენის შესახებ გვათავისუფლებს სიკვდილისგან. ადამიანს სჭირდება სრულყოფილი, სრულფასოვანი ცხოვრება, მისი ძალების სრულად გამოყენება, რათა გადაწყვიტოს ის ამოცანა, რომელიც მისი პიროვნების წინაშე დგება. პიროვნების საწყისი შებოჭილია ემპირიით, ჩვენ ვეძებთ დმერთს, აბსოლუტს – თუმცა არა ისე, რომ თავი დავადწიოთ ჩვენს ემპირიას; არამედ უნდა შევძლოთ მისი ფლობა, უნდა მოვათვინიეროთ ის და მასთან ერთად ვიცხოვროთ დმერთში. პიროვნების საწყისი, როგორც აბსოლუტურობის „მომენტი“ ჩვენში, გვიხმობს ფერისცვალებისაკენ, ანუ განდმრთობისკენ (თეოზისისკენ), – არა ფსიქოლოგიური გარსის გარეშე, არამედ მასში და მასთან ერთად. ცხოვრების გზა არის სულის ფენომენოლოგია, განსახიერება სულისა, რომელიც ცდილობს ემპირიის „მოთვინიერებას“ და არა უბრალოდ მის მორჩილებას. სწორედ აქ იმალება იმ ენერჯის წყარო, რომელიც შიგნიდან გვაძლევს სასიცოცხლო ძალებს, რომელიც დაუღალავად და შემართებით მიგვიძღვის წინ. ადამიანში უკვე ახლა არის მარადიული ცხოვრება, რომელიც გონებისთვის მიუწვდომელი მოქმედებით, მისი ზედროულობითა და მარადიუ-

ლობით არღვევს სულისა და სხეულის ყველა საზღვარს.

ადამიანის გზა განისაზღვრება არა მხოლოდ სულთან შეუღლებით, ან ფსიქიკური მხარით, არამედ მასში არის – ყველა ადამიანისთვის განსაკუთრებული – კანონზომიერება, რომელსაც „ბედი“ ჰქვია და რომელსაც ქრისტიანმა „ჯვარი“ უწოდა. პიროვნების სიღრმეში იმალება მისი განსაკუთრებულობის, მისი განუმეორებლობის მიზეზი, თუმცა დაფარულია მისი ჯვარიც, რომელიც ფორმალურად რომ ვთქვათ, სხვა არაფერია, თუ არა მოცემული ადამიანის სულიერი განვითარების ლოგიკა. ყველა ადამიანს სამყაროში აქვს თავისი ამოცანა, რომლის გადაწყვეტაც მან თავისი სიცოცხლის განმავლობაში უნდა შეძლოს; და ეს ამოცანები, რომლებიც უკავშირდება ადამიანის სულიერ თავისებურებებს, რჩება იმავე ამოცანებად, მიუხედავად ადამიანის ცხოვრების პირობებისა; სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ისინი ადამიანმა უნდა დაძლიოს ცხოვრების ნებისმიერ პირობებში. თითოეული ჩვენგანის სულიერი ცხოვრების ეს მყარი ლოგიკა საფუძვლად დაედო „ბედის“ „ბედისწერის“ ანტიკურ განმარტებას. მაგრამ ამ განმარტების ჩვენეული გაგების შეცდომა ის არის, რომ ცხოვრების ეს ლოგიკა გარეგან მოვლენებს კი არ უკავშირდება, არამედ ცხოვრების სულიერ მხარეებს, მის შინაგან ამოცანებს.

რაც უფრო მეტად ვცდილობთ ყურადღების გადატანას ცხოვრების გარეგნულ მხარეებზე, მით უფრო მკვეთრი და თვალსაჩინოა რეალურობა ჩვენი ცხოვრების შინაგანი განსაზღვრულობისა. გარეგნული კონფლიქტები და გარეგნული ტრაგიკული კოლიზიები, რომლებიც ხშირად ასე მნიშვნელოვნად მიგვაჩინია ჩვენს თუ სხვის ცხოვრებაში, არც ასუსტებენ და არც აძლიერებენ, არც გვაახლოვებენ და არც გვაშორებენ შინაგან „კანონს“, ანუ ჩვენს ჯვარს. თავისი ძირითადი შინაარსით ჩვენი ჯვარი არ იცვლება, მიუხედავად იმისა, გავდარიბდებით თუ გავმდიდრდებით, დიდ ქალაქში ვიცხოვრებთ თუ პატარაში, დავოჯახდებით თუ მარტო ცხოვრებას ვარჩევთ და ა.შ. ყველა ეს გარეგნული მოვლენა მათი მნიშვნელობითა და არსობრიობით, ცვლის მხოლოდ გარეგნულ ფორმას, გარეგნულ გეგმას,

ამოცანა და ჯვარი კი – იგივე რჩება. ყოველი ადამიანის ცხოვრებაში – რაც უმნიშვნელოვანესია პედაგოგიური აზრის ჩამოყალიბებისათვის – ცხოვრების გარეგნული მოვლენების ჯაჭვში უნდა შეგვეძლოს იმ უკანასკნელი სიღრმის დანახვა, რომელშიაც იხსნება ადამიანის „ჯვარი“, – ეს არის მისი სულიერი ამოცანა, მისი სულიერი გზის მდინარების ლოგიკა. ის რომ თავისუფლება გვაქვს რეალურად, ეს არ გვიმსუბუქებს ამ ჯვრის სიმძიმეს, რომელიც ყველას თავისი აქვს, როგორც თავისუფლების რეალურობა არ ეძლევა იმ ყველაფერს, რაც თავისუფალი, ინდივიდუალური და განუმეორებელია ჩვენში. ჩვენ თავისუფალი ვართ იმაშიც კი, შევუდგებით თუ არა ჩვენი ამოცანის გადაჭრას, გავიგებთ თუ არა მას და განვახორციელებთ თუ არა, – თუმცა ის, რომ ჯვრის ტარება ყველასათვის აუცილებლობაა – ეს უკვე ჩვენი თავისუფლების საზღვარია, ეს არის დასტური ჩვენი დაქვემდებარებულობისა ღმრთისადმი, რომელიც ყველას თავის ჯვარს ანიჭებს. ამგვარად, ჯვარი არის ძირითადი ცნება პიროვნების გასაგებად – ის მიეკუთვნება მის სულიერ სამყაროს, რომლის ამოცანასა და ლოგიკასაც თვითონ განსაზღვრავს.

ამგვარად, ჩვენი სულიერი ცხოვრება არ არის *elan spirituel*; ჩვენ არა მხოლოდ მოგვეცა ჩვენი პიროვნება, არამედ დაგვევალა, რომ აღმოვაჩინოთ მისი შემოქმედებითობა და გამოვიყენოთ სხვადასხვა ნიჭი. ჩვენი ცხოვრების შინაგანი ლოგიკურობა და წესრიგი, ჩვეულებრივ, მხოლოდ ზრდასრულ ასაკში იჩენს თავს, როცა ჩვენ მოულოდნელად დავინახავთ, რომ ჩვენს ცხოვრებაში, გარე პირობების მიუხედავად, ჩვენში ფსიქო-ფიზიკური პროცესების მიუხედავად, ცხოვრების თემა არ შეცვლილა, უცვლელია სირთულეებიც, გავდივართ ზრდის იმავე საფეხურებს. საკუთარი ჯვრის გაგება, შინაგან ცხოვრებაში გარკვევა, იმის გაგება, თუ როგორ შეიძლება იგი განსახიერდეს ადამიანის არსებობის მოცემულ პირობებში, მისი შენივთება საერთო მორალურ და რელიგიურ საწყისებთან – ამ ყველაფრის გაცნობიერება ითხოვს ნამდვილ მჭვრეტელობით უნარს. სულიერი ცხოვრების გამოცდილი წინამძღოლებიც კი, რომლებიც წლების განმავლობაში წინამძღვრობენ ადამიანებს, ხშირად „ხეებ-

ის მიღმა ვერ ხედავენ ტყეს“, ვერ ხედავენ „ჯვარს“, იმ ცენტრალურ, ძირითად და, ამავე დროს, აბსოლუტურად ინდივიდუალურ თემას, რომელიც განსაზღვრავს ადამიანის ძიებების შინაგან ლოგიკასა და სირთულეებს. ეს ნიშნავს, რომ სულიერი ცხოვრება არის არა მხოლოდ „ღირებულებათა სამყაროსთან თანაზიარება“, ან მხოლოდ „რელიგიური ცხოვრება“, არამედ მას თითოეულ ადამიანში აქვს თავისი ინდივიდუალური ამოცანა, თავისი იმანენტური ლოგიკა, ანუ ამ ყველაფრის გარდა ის გულისხმობს „ჯვარს“²⁹. ეს შინაგანი წესრიგი და იმანენტური ლოგიკა ადამიანის ცხოვრებაში თავისი არსით დაკავშირებულია მასში არსებულ ღვთის ხატებასთან. ღვთის ხატება ადამიანში არ უნდა იყოს გააგებული, როგორც ესა თუ ის სტრუქტურული თავისებურება, ესა თუ ის ძალა, – ღვთის ხატების აღმოჩენა არის ყველა ადამიანისათვის უმნიშვნელოვანესი ამოცანა. ამიტომ უნდა ვიყოთ შემოქმედებითნი, უნდა ამოვხსნათ ეს ამოცანა და „ვიტვირთოთ“ ჩვენი ჯვარი.

მთელი ჩვენი ცხოვრება – მისი დამოკიდებულებით ფიზიკური, სოციალური და სულიერი სფეროსადმი, მთელი ჩვენი რეალური თავისუფლებით, – უცვლელად და მჭიდროდ უკავშირდება ცხოვრების ცენტრალურ თემას, ჩვენთვის მოცემულ ჯვარს, რომელსაც ჩვენ გვერდს ვერ ავუვლით და ვერ გავუქცევით. ძალიან ხშირად ჩვენვე, ან ჩვენი ახლობლები, მეგობრები ვცდილობთ ცხოვრების გარეგნული პირობების გაუმჯობესებას (რაც სრულიად გამართლებულია ცხოვრებისეული აზროვნებით), თუმცა ამ დროს ან გვაგიწყდება, ან ვერ ვამჩნევთ, რომ ცხოვრების გაუსაძლის პირობებშიც კი ცხოვრების თემა იგივე რჩება, მიუხედავად იმისა, თუ რა პირობებში მოგვიხდება ცხოვრება.

²⁹ ამიტომაც ქრისტიანული სწავლება ჯვრის შესახებ უკავშირდება ადამიანის ცხოვრებაში არა გარეგნული მოვლენების წინასწარ განსაზღვრას (როგორც ეს არის ანტიკურ სწავლებაში „ბედის“ შესახებ ან მუსულმანთა ფატალიზმში), არამედ დავალების გარკვევას, რომელიც ღვთის თითოეული ადამიანის წინაშე, მისი ინდივიდუალობის განსაზღვრად, ვერაფერს აარიდებს თავს საკუთარ ჯვარს, თუმცა ამას ვერ განმარტავ „განგების“ ტერმინებში, როგორც ეს გვხვდება, მაგ. კალვინიზმში.

8. ჯვრის საიდუმლო ჩვენში წარმოადგენს ჩვენი თავისებურებების საიდუმლოს, ცენტრალურ თემას, რომელიც დგას ჩვენი პიროვნების წინაშე. ჩვენ ის უნდა „გავაპირადულოთ“, გავხადლოთ „ჩვენი“ და ის ამოცანები, რომლებიც დგანან ჩვენ წინაშე და უკავშირდებიან მას, რომ ჩვენ მოწოდებულნი ვართ უფალში ცხოვრებისათვის, უნდა მოვათავსოთ ჩვენი პიროვნების ჩარჩოებში. ყოველი ადამიანის ღვთისადმი აბსოლუტურად ინდივიდუალური მიმართებიდან – რომელიც დევს პიროვნულ საწყისში და რომელიც ჩვენი გაჩენის დღიდან ჩვენივე ყოფიერების ნაწილია – მომდინარებს თითოეულის ცხოვრების ამოცანა, თითოეულის ჯვარი. ამ ჯვრის ტარების სიძნელის მიზეზი, რა თქმა უნდა, არ არის ის, რომ ჩვენ არ ვცნობთ ჩვენს ჯვარს (თუმცა ესეც ძალიან მნიშვნელოვანია სულიერი წონასწორობისათვის, ჩვენი შინაგანი სიმშვიდისათვის): ამოუცნობი, უცნაური წინათგრძნობით, სულიერი ჭკრეტით, რომელიც არასოდეს გეტოვებს, ჩვენ ბუნდოვნად მაინც ყოველთვის ვიცით, რა უნდა ვაკეთოთ და რისი გაკეთება არ ეგების. ჯვრის სიმძიმის მიზეზი სწორედ ადამიანის შინაგანი „აფორიაქებულობა“ – რომელიც მან შთამომავლობით მიიღო არასწორი ფიზიკური, სოციალური და სულიერი ცხოვრებით, რომელიც სხვადასხვა სულიერი კონფლიქტიდან მომდინარეობს. ყველაფერი ეს იქცევა „ცოდვად“, რომელიც ნელ-ნელა მოიცავს ადამიანის ეპირიასა და მის სულიერ სამყაროს. სულიერ საწყისში ცოდვის ასეთი „ფესვების გადგმა“ არის საწინდარი აფორიაქებული ცხოვრებისა და ყველა წინააღმდეგობისა; შესაძლებელია ცხოვრების გარე პირობების შეცვლა, შესაძლებელია ხალხისგან, კულტურისგან, შფოთისგან განშორება, თუმცა ვერსად წაუხვალ იმას, რაც ღრმად დევს ჩვენს არსებაში! ეს არის ის, რის გამოც წინა პლანზე მოიწვევს ცოდვა; ეს არის არა მორალური, არამედ ონტოლოგიური ამოცანა. როგორ უნდა განვმარტოთ ჩვენში ცოდვის სულიერი საფუძველი, თუ ჩვენი სულიერი ცხოვრება ღვთისგანაა, თუ ჩვენ ვატარებთ ღვთის ხატებას?

ამის პარალელურად უნდა განვიხილოთ მეორე თემაც, რომლის განხილვაც აუცილებელია ადამიანში ღვთის ხატებისა და მსგავსების გასაგებად. თუ არსებითი მომენტია ამ განმარტებაში

უკავშირდება პიროვნულ საწყისს, მაშინ გარდა იმ ანტინომიისა, რომელიც არის მიზეზი ადამიანში, როგორც შექმნილ არსებაში, ამ საწყისის დამცრობისა; გარდა იმ მკვეთრი დამახინჯებისა ადამიანში, რომელიც უკავშირდება პირველქმნილ ცოდვას და არის მიზეზი ადამიანში სულიერი ძალების შესუსტებისა – ის არის ჩვენი პიროვნული საწყისის კიდევ ერთი საზღვარი. ის უკავშირდება მას, რომ ჩვენ ვართ ნაწილი მთელი კაცობრიობის ცხოვრებისა, მასთან გვაკავშირებს უთვალავი ძაფი. სოციალური ტრადიციით, რომლის ათვისებაც ხელს უწყობს ჩვენი პიროვნების მომწიფებას, ჩვენ კაცობრიობის ადრინდელ ცხოვრებასაც ვუკავშირდებით; მთელი ჩვენი ცხოვრებით ჩვენ ვუკავშირდებით ჩვენთვის ახლობელ თუ არც ისე ახლობელ სოციალურ ჯგუფებს. პიროვნების ეს სოციალური კავშირები ისე ღრმავა, რომ მასში ბევრი ფსიქოლოგი, როგორც უკვე ითქვა, ხედავს პიროვნების ჩამოყალიბების მთავარ მაფორმირებელ ფაქტორს. პიროვნების საწყისი მისი თავისუფლებაზე პრეტენზიით და მისი უფლებით ბუნებისა და ხშირად ღვთის საწინააღმდეგო ქმედებისა, – იმდენად გაუდენთილია სოციალური ქმედებებით, რომ ამ ფაქტორების შუქზე პიროვნების საწყისი შეიძლება მოგვეჩვენოს არა მხოლოდ მეორადი და წარმოებული, არამედ საერთოდ არარაობად წარმოჩინდეს. სწავლება ღვთის ხატების შესახებ რჩება დაუსრულებელი არა მხოლოდ ადამიანის ცოდვით დაცემულობის გამო, არამედ იმიტომ, რომ ის სოციუმში ძალიან ღრმავად ჩაფლული.

ეს ორივე თემა უნდა განვიხილოთ, ვიდრე დავასრულებთ სწავლებას ადამიანში ღვთის ხატების შესახებ, ქრისტიანული ანთროპოლოგიის სისტემის შესწავლამდე. მაგრამ სანამ გადავიდოდეთ ამ ორი საკითხის განხილვაზე, აუცილებლად უნდა შევჩერდეთ ქრისტიანული ანთროპოლოგიის იმ განმარტებაზე, რომელიც ჯერ კიდევ წმინდა მამების პერიოდში იყო დასახულებული, თუმცა განვითარდა (გარდა იმისა, რომ ამის პარალელურად დასავლურ ფილოსოფიაში³⁰ ისმოდა ცალკეული შემთხვევითი

³⁰ მისტიკოსების გარდა (პირველ რიგში ბემე) დასავლეთის ფილოსოფოსები (მაღბრანში, ჰეგელი, შელინგი, ე. გარტმანი) მიუახლოვდნენ საღვთო სიბრძნისეულ პრობლემებს.

გამონათქვამები) რუსული რელიგიური ფილოსოფიის განვითარების ბოლო პერიოდში. აქ მხედველობაში მაქვს საღვთო სიბრძნისეული იდეა, სოფიური ქმნილების სწავლება. მე მივეკუთვნები მათ რიცხვს, ვინც იცავს სოფიოლოგიის მთავარ იდეას, ამიტომაც მიმაჩნია საჭიროდ გადავიდე ამ თავში წამოჭრილ საკითხებზე და განვიხილო ისინი საღვთო სიბრძნისეული კუთხით.

9. ერთხელ უკვე აღვნიშნე ბუნების სოფიური³¹ სწავლების მნიშვნელობის შესახებ და იმ ეტიუდის სიმოკლის მიუხედავად, რომელიც ამ თემას ეხებოდა, არ მიმაჩნია საჭიროდ კიდევ ერთხელ დაბრუნება ამ თემასთან. მოცემულ ნაშრომში მოკლედ შევეხებოთ ანთროპოლოგიური პრობლემების საღვთო სიბრძნისეულ ანალიზს.

შექმნილი სამყაროს სოფიური გაგების საფუძველი გახლავთ იმის აღიარება, რომ ხილული სამყაროს სიღრმეში, რომელიც ექვემდებარება მიზეზობრიობის კანონს, არის სამყაროს იდეალური საფუძველი, რომელიც აწესრიგებს სამყაროს ცოცხალ მთლიანობას, რომელიც უცვლელი და უღვევი შემოქმედებითი ძალის მქონეა, რომელიც თავისუფალი და უსასრულოა დროისა და სივრცის საზღვრებისგან, რომელიც ენტელექიურად განსაზღვრავს სამყაროს სრულ განვითარებას და მის ცალკეულ ფორმებს. სამყაროს ეს იდეალური საფუძველი არის ჩვენ მიერ სამყაროს შეცნობის ბოლო ობიექტი – პლატონის სიტყვების თანახმად სამყაროს შეცნობით ჩვენ შევიცნობთ მარადიულ არსს – „იდეას“. ამავე პლატონის აზრით, სამყაროს სიღამაზე განაპირობებს მასში ამ იდეალური საფუძვლის ბრწყინვალება. ამიტომაც სამყაროს სოფიური გაგება განიხილება ოთხი სხვადასხვა ასპექტით: 1. გნოსეოლოგიური, რომელიც ადასტურებს ყოფიერებაში „იდეის“ არსებობას, რომელსაც ვამჩნევთ შემეცნების პროცესში 2. კოსმოლოგიური, რომელიც ამტკიცებს სამყაროს ამ იდეალური საფუძვლის ერთიანობის იდეას, რომელიც წარმოგვიდგება როგორც ერთიანი, ცოცხალი და კონკრეტული მთლი-

³¹ იხ. ჩემი ეტიუდი „პლატონიზმის დაძლევა და სამყაროს სოფიური გაგების პრობლემა“ (გზა, №24).

ანობა, არსებობის სისრულე 3. ნატურფილოსოფიური, რომელიც ადასტურებს, რომ სამყაროს შექმნის საფუძველში შემოქმედებითი ძალები ამოუწურავია, ასეთივე ამოუწურავია ბუნებაში ცოცხალი და მაცოცხლებელი მხარეები (*natura naturans*, რომელიც უპირისპირდება *natura naturata*-ს, დიდი ბუნება, რომელიც ენტელექიურად მიმართავს სამყაროს განვითარებას არსებობის უმაღლესი ფორმებისაკენ) და 4. ესთეტიკური, რომელიც ამტკიცებს სოფიური სილამაზის საფუძველებს, ანუ წარმოადგენს სამყაროს იდეალური საფუძველის მგრძნობელობითი ფორმით გამოვლინებას.

თუმცა არსებობს კიდევ მეხუთე – სამყაროს გაგების ანთროპოლოგიური ასპექტი. ამ ასპექტში ის ყველაზე ცოცხალი, შემოქმედებითი, სივრცესა და დროზე დაუქვემდებარებლობის გამო ყველაზე იდეალური საფუძველია სამყაროს; ატარებს ღვთიური ბრწყინვალეების ბეჭედს და წარმოადგენს ცოცხალ უსასრულობას – ის არის კაცობრიობა სრულიად, მთელი თავისი ერთობით. კაცობრიობის ერთიანობა, რომელსაც განაპირობებს გონის ერთიანობა, სულიერი საწყისები, ჭეშმარიტი სოციალურობა, რომელიც მუდამ ისწრაფვის მცირე გაერთიანებებიდან უფრო მოზრდილისკენ და სურს მოიცვას კაცობრიობა, – ეს ერთიანობა არის შედეგი ადამიანთა ბიოლოგიური ან ფსიქოლოგიური ნათესაობისა, ის უფრო ღრმაა – ვინაიდან ეხება გონების, აზრის, ღირებულებათა სფეროს. სოფიურ ანთროპოლოგიას გამოჰყავს კაცობრიობის ეს ისტორიული და არსობითი ერთიანობა კაცობრიობის მისტიური მთლიანობიდან, მისთვის ყოველი ადამიანი კაცობრიობის საერთო ხის ერთი პატარა ტოტია. მთელი კაცობრიობის დამოკიდებულება ცალკეული ადამიანის მიმართ არ შეიძლება შევადაროთ ღმერთის სამი ჰიპოსტაზის დამოკიდებულებას ღმერთისავე თვითარსთან, – მთელი კაცობრიობა არ შეიძლება გავაიგივოთ თითოეული ადამიანის „არსთან“. მიუხედავად ამისა კაცობრიობის „ერთარსებობის“ თემა მაინც ინარჩუნებს თავის მნიშვნელობას: მთელი კაცობრიობა არის ცოცხალი ერთობა, როგორც ერთი ადამიანი. რა თქმა უნდა, „მსგავსი“; მთელი კაცობრიობა არის „უდიდუ-

სი არსება“ (Grandetre O.Konta), თუმცა ის არ არის ცალკეული „პიროვნება“³². პიროვნების საწყისი არის ის, რაც განასხვავებს ერთ ადამიანს მეორისგან, რაშიც მდგომარეობს მთელი სიღრმე ინდივიდუალური თავისებურებებისა, მთელი თავისებურება ინდივიდუალური ჯვრისა. როგორც ცოცხალი და მთლიანი სხეული, კაცობრიობა არის Person, თუმცა არა Personlichkeit – ის არ არის სუბიექტი თავისი განსაკუთრებული თვითშეგნებით, თუმცა ცხოვრობს თითოეულ ადამიანში, როგორც სუბიექტში, დაურღვევლად და გაუყოფლად. კაცობრიობის კრებული არის ადამიანთა კრებული, და უფრო მეტიც, ვიდრე მათი თავმოყრა - ის არის ცოცხალი ოჯახი, ერთიანი ორგანიზმი, რომელსაც ანაწევრებს სივრცე და დრო, თუმცა ის ამით არ კარგავს ღრმა, ნამდვილ, ორგანულ ერთიანობას, რომლისგანაც იბადებიან ახალი პიროვნებები, დედის წიაღიდან მიაქვთ ძღვენის მთელი სისრულე, და მისი საშუალებით „სისხლით“ ნათესაურ კავშირში არიან კაცობრიობასთან. აქედან მოდის პიროვნებისა და ადამიანის ის ანტინომია, რომლის პასუხიც მხოლოდ სოფიურ ანთროპოლოგიას აქვს: გონება ყველა ადამიანს თავისი აქვს, თუმცა არსებობს კრებითი გონება, როგორც რეალური ერთიანობა გონიერი ფორმებისა, ძირითადი იდეებისა. სულიერი სამყარო თავისი ცალკეული სფეროთი მთლიანად, სრულად ცხოვრობს თითოეულ ინდივიდში, თუმცა ადამიანში არა მხოლოდ ერთგვარი („თანაარსი“) კატეგორიები და სულიერი ცხოვრების კანონებია, არამედ არსებობს სულიერი ცხოვრების კიდევ რეალური კრებითი ერთიანობა („ერთარსი“). ღვთის ხატება ცხოვრობს ყველა ადამიანში, როგორც ღვთაების ინდივიდუალური ანარეკლი, იმაგდროულად, მთელი კაცობრიობა არის მატარებელი ღვთის ხატებისა. კაცობრიობის რეალური ერთობა და პიროვნებების რეალური სიმრავლე ერთიანდება მხოლოდ კაცობრიობის მისტიკური ერთარსებობის ცნებაში, რომელიც შეადგენს ერთ მისტიკურად შეკრულ ოჯახს: ეს არის ცოცხალი, მაგრამ მის-

³² ფლორენსკის თავის ნაშრომში „სვეტი და ჭეშმარიტების მტკიცებულება“ ქმნილი სოფია „სამყაროს პიროვნებად“ მიუჩნევიან. ამ აზრისკენ იხრება ს. ბულგაკოვიც.

ტიკური (ანუ არაემპირიული, რაც არარეალურია; არც მეტაფიზიკური, რაც წარმოდგენელია, ვინაიდან მაშინ იქნებოდა კაცობრიობის განყენებული ცნების, მისი განყენებული იდეის „ჰიპოსტაზირება“, როგორც ეს არის პლატონთან) მარადიული ერთობა, რომელსაც ვერ ანაწევრებს დრო და სივრცე.

კაცობრიობის ეს ცოცხალი მთლიანობა ვერ ასუსტებს ინდივიდუალურობის, პიროვნების განსხვავებულობის საწყისს, პირიქით, ასაზრდოებს და ქმნის მას. ამიტომაც არის პიროვნებაში ინდივიდუალური და სოციალური ასე შერწყმული ერთმანეთთან და ამიტომ ვითარდებიან ისინი პარალელურად. ასეთი მსჯელობით გამართლებულია უახლესი სოციოლოგიისა და სოციალური ფსიქოლოგიის დასკვნები, რომელმაც გადაჭრით უარყო სოციალური ატომიზმი და გამოდის არა „მე“-სგან, არამედ „ჩვენ“-გან, როგორც პიროვნების კაცობრიობასთან კავშირის დასაბამიერი, უხილავი, უკანასკნელი ფაქტიდან. მხოლოდ ეს „ჩვენ“ არის არა მხოლოდ „Mitmenschen“, როგორც გამოთქვამდა ამას ავენარისი, არამედ მთელი კაცობრიობა, მისი არა ემპირიული, არამედ მისტიკური ერთობით. სამყაროს შეცნობისას ცალკეული სუბიექტი საზრდოობს იმ „ტრანსცენდენტალური“ საწყისებით, რომლებიც „აპრიორულია“, ანუ არ იქმნება გამოცდილებით, პირიქით, ქმნიან მას. ინდივიდუალური იმეცნებს კაცობრიობასთან თავისი კავშირის³³ რაღაც ამოუცნობ წესრიგს და ტრანსცენდენტალიზმი (მისი სუფთა ფორმით) გამართლებულია, როცა იბრძვის „სუბიექტის გნოსეოლოგიური“ გაგების, როგორც ტრანსცენდენტალური ფუნქციის მატარებელის ჰიპოსტაზირების წინააღმდეგ. ამგვარი, განსაკუთრებული სუბიექტი, რა თქმა უნდა, არ არსებობს, მაგრამ არსებობს კაცობრიობის ერთიან „არსებად“ შეკრული ერთიანი მისტიკური კრებითობა – Person და არა Persönlichkeit. ეს არის ქმნილი სოფია – როგორც ბუნებისა და კაცობრიობის ცოცხალი მთლიანობის მატარებელი. ბუნების სოფია და კაცობრიობის სოფიური ერთიანობა არ უნდა იყოს გაყოფილი ერთმანეთისგან: ადამიანი არა მხოლოდ მიკროკოსმოსია,

³³ ეს საკითხი ღრმად განიხილა ს. ტრუბეცკოიმ თავის სტატიებში „ადამიანური ცნობიერების ბუნების შესახებ“.

არამედ ის არის რეალური თავმოყრა მთელი ბუნებისა, როგორც ეს დაადასტურა მოციქულმა პავლემ თავის სწავლებაში, რომ ადამიანის ცოდვით დაცემის გამო ბუნებაც დაზიანდა (რომ. 8:20-23). ქმნილი სოფია, როგორც ცოცხალი ერთობა მთელი სამყაროსი³⁴, როგორც მისი იდეალური საფუძველი, თავის თავში გულისხმობს კაცობრიობასაც, მაგრამ საბოლოოდ მისი ღვთიური ასპექტი ვლინდება – მისტიკურ ერთობაში, ინდივიდუალთა ცოცხალ ერთობაში, რომლის პიროვნული საწყისით დანაწევრებაც შეუძლებელია.

10. ჩვენ ახლა ვერ ჩაუვლრმავდებით სოფიური ანთროპოლოგიის პრობლემებს, თუმცა მისი ზოგიერთი იდეის შესახებ მოგვიწვევს საუბარი მომდევნო უახლოეს ორ თავში. ახლა ჩვენ ვერ დავასრულებთ ამ თავს ორი უმნიშვნელოვანესი საკითხის განხილვის გარეშე: 1. რამდენად არსებითად უკავშირდება ადამიანის სოფიური გაგება ქრისტიანულ ანთროპოლოგიას და 2. რამდენად გვეხმარება ის საერთო თვალსაზრისით ადამიანის საიდუმლოს გაგებაში?

ქმნილი სოფიას შესახებ სწავლებას, რომელიც რუსულ ღვთისმეტყველებაში ამ ბოლო დროს განვითარდა, ძალიან დიდი მნიშვნელობა აქვს მარიოლოგიისთვის (ღვთისმშობლის თავჯანსაცმის დოგმატი), როგორც ეს პირველად გამოიკვლია პ. ფლორენსკიმ თავის წიგნში „სვეტი და ჭეშმარიტების მტკიცებულება“³⁵ და ს. ბულგაკოვმა (თავის წიგნში „შეუწველი მაცვლოვანი“). თუმცა ბულგაკოვის საღვთისმეტყველო ძიებებმა და მსჯელობებმა, რომელიც საღვთო სიბრძნეს უკავშირებს ქრისტოლოგიურ დოგმატს³⁶, გააღრმავეს და გააფართოვეს სოფიოლოგიის საღვთისმეტყველო მნიშვნელობა. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია მისი ბოლო წიგნი „ღვთის შესაწირი“. ის არ იზიარებს

³⁴ სწავლება სამყაროს საფუძვლის „ერთიანობის“ შესახებ შესანიშნავად განიხილა ს.ლ. ფრანკომ თავის წიგნში „შემცენების შესახებ“.

³⁵ თავი XI. აქ მოცემულია ისტორიული ცნობები წმინდა მამების შრომებში საღვთო სიბრძნისეული თემის შესახებ. (იხ. ასევე ისტორიული ექსკურსები ბულგაკოვის წიგნებში).

³⁶ განსაკუთრებით ფასეულია ბულგაკოვის ნაშრომი ექვარისტის დოგმატის შესახებ.

სოფიოლოგიურ მონიზმს, რომელიც საფუძვლად უდევს ამ შესანიშნავ წიგნს და ემხრობა სოციოლოგიურ დუალიზმს, რომელიც არსობრივად განასხვავებს ქმნილ სოფიას ღვთაებრივი სოფიასგან³⁷; აუცილებლად უნდა აღინიშნოს ბულგაკოვის საღვთო სიბრძნისეული კვლევის ქრისტოლოგიის უმნიშვნელოვანესი დოგმატის - ქრისტეს ერთი ჰიპოსტაზის ორბუნებოვნების შესახებ – იშვიათი საღვთისმეტყველო განძის შესახებ. საღვთო სიბრძნისეული ღვთისმეტყველება ახლა დგამს პირველ ნაბიჯებს, მასში ჯერ კიდევ ბევრი რამ არის დაუსრულებელი და ბუნდოვანი, თუმცა მისი დიდი საღვთისმეტყველო მნიშვნელობის გარდა, ის ახლებურად აშუქებს ქრისტიანული ანთროპოლოგიის პრობლემებს. შემოძლია ვთქვა უფრო მეტიც: მხოლოდ საღვთო სიბრძნისეულ ნიადაგზეა შესაძლებელი ქრისტიანული ანთროპოლოგიის სისტემის განვითარება. ეს საქმე ჯერ კიდევ ელოდება თავის ოსტატს; უახლოეს თავებში დავინახავთ თუ რამდენად მნიშვნელოვანია ქრისტიანული ანთროპოლოგიის ძირითადი იდეის - ადამიანში ღვთის ხატების გასაგებად - ადამიანის მიმართ სწორედ სოფიური მიდგომა. პირველქმნილი ცოდვის შესახებ სწავლებამ, და მის გვერდით პიროვნების შესახებ იმ არასწორმა სწავლებამ, როგორც დღეს განვითარდა სოციალური ფსიქოლოგიის გავლენით, იმიტომ დაიკავეს მნიშვნელოვანი ადგილი დასავლეთის ქრისტიანულ ანთროპოლოგიაში (სადაც სწავლებამ პირველქმნილი ცოდვის შესახებ დაამახინჯა სწავლება ადამიანში ღვთის ხატების შესახებ) და თანამედროვე ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში (სადაც პიროვნების საწყისის სოციალურ-ფსიქოლოგიური დედუქცია აკნინებს ამ საწყისს), რომ ადამიანში ღვთის ხატების შესახებ სწავლება არ იქნა შესაბამისად შესწავლილი, და, რაც მთავარია, მან არ გაიზიარა შექმნილი სამყაროს ის გაგება, რომელსაც ავითარებს საღვთო სიბრძნე. წინამდებარე წიგნში სოფიური ანთროპოლოგიის იდეები გამოცემულია ზედმეტად ზოგადი ფორმით და ეს იდეები არის ქრისტიანული ანთროპოლოგიის სისტემის პროლე-

³⁷ ახლო მომავალში გამოვაქვეყნებ განსაკუთრებულ ეტიუდს, რომელიც მიეძღვნება ამ ურთულეს საღვთისმეტყველო თემას.

გომენები. ავტორი განსაკუთრებული სიმკვეთრით მიუთითებს ამის შესახებ, და შეუძლებლად მიიჩნევს საღვთო სიბრძნისეული განმარტების გარეშე იმ მთავარი საკითხების გადაჭრას, რომელიც ამჟამად ჩვენ წინაშე დგას.

11. ამ თავის დასრულების შემდეგ ისევ დავუბრუნდებით საწყის იდეებს. უკვე ვისაუბრეთ იმის შესახებ, რომ ადამიანის ქრისტიანული აღზრდა არ გაივლის მის პერიფერიებს, მას არ აფრთხობს ადამიანის ცოდვები და სისუსტეები, ცდილობს დაგვანახოს ადამიანში ღვთის ხატება და ამიტომაც ადამიანს სხვა ადამიანის დანახვა უნდა ანიჭებდეს სიხარულს, სიყვარულს, რწმენასა და მოწიწებას. ჩვენ ყოველდღიურობის გარსისა და ცოდვების ბნელი საფარის ქვეშ მაინც ვგრძნობთ იმ სულიერ გულისგულს, რომელშიაც იმალება ადამიანის ინდივიდუალურობა და როცა ჩვენი აღქმა მიაღწევს მის „გულამდე“ - სულში ისადგურებს სინათლე და სიხარული, რაგინდ ბნელიც არ უნდა იყოს ცოდვა ჩვენში. არსებობის საღვთო სიბრძნისეულ განმარტებაში ჩვენ ვნახეთ, რომ ადამიანი სამყაროსთვის არის ერთარსება და ეს ერთარსებობა ვლინდება იქ, სადაც ჩვენ გარემო სამყაროს მრავალფეროვნებაში ვმალდებით მის იდეალურ საწყისამდე - რომელიც არის შემოქმედი, მაგრამ მარადიული და ღვთაებრივი ძალით გაბრწყინებული. ადამიანის ამგვარი ნათელი აღქმა მართლმადიდებლურ ცნობიერებაში, რომელსაც ადამიანში ყველაზე მთავართან მივყავართ, ენათესავება მართლმადიდებლობის ნათელ კოსმიზმს, რომელიც ასე შორსაა დასაგლეთვის ქრისტიანული სამყაროსგან და ასე ახლოსაა სახარებისეულ სამყაროსთან და ადამიანთან. თავისი სოფიური ბუნებით ადამიანი დაკავშირებულია ღვთაებრივ სინათლესთან, რომელიც აცისკროვნებს სამყაროს; სწორედ სოფიურ საფუძველზე ადამიანი მთელი კაცობრიობის ერთარსებაა. აქ იკვრება იდეების ეს წრე, რომელიც ინტუიტიურად უკვე გვინათებს, როცა ჩვენ სიხარულს განვიცდით სხვა ადამიანის გამო და გვჯერა მისი. საჭიროა შევხედოთ ბავშვებს, რომ გავიგოთ ქრისტიანული გამოცხადება ადამიანის შესახებ, რათა შევიგრძნოთ თუ რა არის ადამიანში ყველაზე მთავარი და განმსაზღვრელი.

და მაინც საკითხი ადამიანის შესახებ ბოლომდე არაა გაშუქებული. რატომ ჩამოწვა ღვთის ხატებაზე ცოდვის აჩრდილი? როგორაა შესაძლებელი ცოდვით დაცემა, როდესაც ადამიანი ასე ისწრაფის ღვთისკენ, როდესაც ადამიანის სიღრმეში ცოცხლობს იგივე ღვთის ძალა, რომელიც ზეგარდმო ებოძა? ბოროტება ადამიანში არ აღმოფხვრის ძირითად სიხარულს სხვა ადამიანის გამო, თუმცა მას შემოაქვს ამ აღქმაში ისეთი ტრაგიკული ამოცანა, რომ ამ მწუხარებამ შეიძლება გადაფაროს, გააუფერულოს ის ნათელი, რაც მიეცა ადამიანს. ახლა უნდა გავარკვიოთ, თუ როგორაა შესაძლებელი ის, რომ ადამიანში აღწევს ცოდვა და მაშინ ადამიანის მთავარი ამოცანაა - ის რომ პიროვნების საწყისი არის ღვთის საჩუქარი, და იმით მან დაასაჩუქრა ქმნილი ადამიანი - უფრო გართულდება, თუმცა ამასთან ერთად გაიხსნება გზა მის ფილოსოფიურად გასააზრებლად. სულის უკვდავების რწმენა გამართლებული უნდა იყოს იმ ჭეშმარიტების წინაშე, რომ ადამიანში არსებობს „რადიკალური“ ბოროტება; სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ბოროტების პრობლემა უნდა გავიზიაროთ ისე, რომ არ დავანგრიოთ რწმენა ადამიანის მიმართ. ადამიანის შესახებ ქრისტიანული გამოცხადების მხოლოდ მართლმადიდებლურ ინტერპრეტაციას შეუძლია ამ საკითხის გადაჭრა.

მ ძ ს კ უ რ ს ი

ადამიანის შესახებ ანთროპოსოფული სწავლების კრიტიკა

1. ადამიანში სულიერების პრიმატის არსებობის პრინციპული მტკიცება და ადამიანის იერარქიული კონსტიტუციის შესახებ სწავლება, რომელიც ზემოთ აღვნიშნეთ, ზედაპირულად ეხება ანთროპოსოფიის ძირითად იდეებს. ანთროპოსოფია თავის თავს უწოდებს კიდევ „სულის სწავლებას“ (მეცნიერებას სულის შესახებ) – თუმცა, სინამდვილეში, როგორც ჩვენ ამას შემდეგ ვნახავთ, ის არის სწავლება ადამიანში ბნელი ძალების შესახებ. ანთროპოსოფიამ არ იცის ადამიანის მთლიანობის საიდუმლო და მისი ღმერთთან ურთიერთობის შესახებ, არამედ ეყრდნობა მხოლოდ იმას, რასაც ჩვენ ბნელ სულიერებას დავარქმევთ მომავალში. ის რომ სულიერ საწყისში ადამიანის ცოდვით დაცემის შემდეგ თავს იჩენს არსებითი გაორება, რომელიც მოითხოვს ადამიანის ბნელი და ნათელი სულიერების ერთმანეთისგან გამიჯვნას – ამას აღიარებს ყველა, ვინც წერს სულიერი ცხოვრების შესახებ, თუმცა არასდროს არავის არ ჩამოუყალიბებია მისი კონკრეტული ფორმულირება. ანთროპოსოფიული სწავლებები კი გვიბიძგებენ, რომ მკვეთრად განვასხვაოთ ერთმანეთისგან ბუნებრივი და მადლმოსილი, ბნელი და ნათელი სულიერება. ვინაიდან ანთროპოსოფია ცდილობს განსაზღვროს ადამიანის გზა, მთლიანად ეყრდნობა მხოლოდ და მხოლოდ ბუნებრივ სულიერებას, ანუ ის ვერ ხედავს კავშირს სულიერ განვითარებასა და ღვთისგან ბოძებულ მადლმოსილ დახმარებას შორის. ვინაიდან ანთროპოსოფიამ შექმნა თავისი განსაკუთრებული პედაგოგიკა¹, რომელსაც იყენებდნენ ვალდორფის

¹ ანთროპოსოფიულ პედაგოგიკაში მე ვიცნობ შემდეგ თხზულებებსა და ლექციებს – რ. შტაინერის 1) “antroposophie padagogik” (1931). 2) “Volkspadagogiks” (1919 წლის ლექციები); 3) “Auqs educateurs” (1921 წლის ლექციები); 4) “Gedenwartiges Geistesleben und Erziehung” 1927, 5) “Der pädag. Wert der menschenkenntnis und der Kulturwert d. pädagogik”. 1929.

სკოლაში და ვინაიდან შტაინერის მთელი სისტემაც ეყრდნობა იმავე პრინციპს, რომელსაც ჩვენ მიერ შემოთავაზებული სისტემა, მე აუცილებლად მიმანია დავწერო მოკლე ნარკვევი, სადაც კრიტიკულ შეფასებას მივცემ ადამიანის შესახებ ანთროპოსოფიულ სწავლებას.

2. შტაინერის სწავლების ჩამოყალიბება ძალიან რთულია: მისი სისტემის ყველაზე მნიშვნელოვანი და არსებითი ნაწილები ხშირ შემთხვევაში უგულისყუროდაა გადმოცემული, უმეტეს შემთხვევაში, ჩაკარგულია სხვადასხვა ნაკლებმნიშვნელოვან მსჯელობებში; განვითარების სხვადასხვა პერიოდში, შტაინერის სხვადასხვა ნაშრომში ერთი და იმავე სწავლების შესახებ სხვადასხვა განმარტებებს ვხვდებით, რომლებიც არსებითად განსხვავდებიან ერთმანეთისგან. ანთროპოსოფია იღვწის რომ მას ერქვას მეცნიერება (თუმცა აგებულია მხოლოდ „ინტუიციაზე“, მგრძობელობით ხედვაზე და ამის გამო ვერანაირ შემოწმებას ვერ ექვემდებარება), ის იჩენს განსაკუთრებულ მოქნილობას, რომელიც სიტყვებით თამაშს უფრო წააგავს. ამ კუთხით განსაკუთრებით მძიმე შთაბეჭდილებას ტოვებენ წიგნები, რომლებიც ამ სწავლებაში ფანტასტიკის სფეროს უფრო განეკუთვნებიან, ისეთი უმნიშვნელოვანესი წიგნებიც კი, როგორცაა, მაგალითად, სახარების განმარტება (ამჯერად ხელთ მაქვს ამ ციკლის უმნიშვნელოვანესი წიგნი *Johannes Evangelium*).

შევეცდები ძალიან მოკლედ გადმოვცე ანთროპოსოფიული სწავლება ადამიანის შესახებ, განემარტო ამ სწავლების მხოლოდ მთავარი არსი, ეს, რა თქმა უნდა, გამოიწვევს ანთროპოსოფების განრისხებას, ისინი ბრალს დამდებენ უზუსტობაში, მიუხედავად ამისა, ამჯერად ამ მოკლე ექსკურსში მაინც ვერ შევძლებ ჩემ მიერ მოტანილი სტუმების მართებულობის დასაბუთებას.

3. რაც შეეხება ადამიანის „შემაღვენლობას“, შტაინერი თავის სხვადასხვა წიგნში, ან სულაც ერთი და იმავე წიგნის სხვადასხვა მონაკვეთში² ადამიანის „საწყისის“ სხვადასხვა რაოდენ-

² მაგ. მთავარ წიგნში „სულის მოძვრება“ (რუს. პირ. 1927 წელს ღორნახეს გამოცემა) შეად. გვ. 47, (7 დასაწ.), 49 (ასევე 7, თუმცა განსხვავებული მნიშვნელობით, ვიდრე ეს 47 გვ-ზეა).

ნობას ასახელებს. ერთ-ერთ თავის ლექციაზე ამბობს: „ახლანდელი ადამიანი შედგება ოთხი ნაწილისგან – ფიზიკური, ეთერული, ასტრალური სხეული და „მე“. თუმცა „მესთან“ კიდევ სამი უმაღლესი ნაწილია დაკავშირებული (რომელიც შეესაბამება სამ „სხეულს“). საკუთრივ „მე“ „უკავშირდება“ სამ სხეულს მხოლოდ „ამქვეყნიურ“ ციკლში – და ეს „მე“ დედამიწაზე ქრისტეს მიერ ეძლევა ადამიანს, ქრისტეს ამ მოქმედებას ანთროპოსოფიაში ეწოდება *Christus – Impuls*³. ეს „მე“ ადამიანის „მარადიული მეა“. ის უნდა განვასხვაოთ „დაკნინებული“ (იგივე ემპირიული) მესგან⁴. განსაკუთრებული ძალისხმევის გარეშე ჩვენ შეგვიძლია დაუპირისპიროთ ემპირიულ პიროვნებას ეს სულიერი „მე“, რომელიც ეძლევა „სულს, რათა ის აივსოს მისით“. ეს არის ადამიანის შესახებ ანთროპოსოფიის სწავლების არსებითი განსხვავებულობა. ადამიანში სამყაროს სულიერი მხარე „მეს“ საშუალებით ფლობს მის არსებას და თვითონაც „მეს“ საშუალებით „აღბეჭდავს წარმავალი ცხოვრების ნაყოფს“. სულიერი საწყისი „მეს“ საშუალებით უკავშირდება ადამიანის ემპირიულ ცხოვრებას, თუმცა სიკვდილის შემდეგ (ანთროპოსოფიული სწავლების თანახმად), ფიზიკური და ეთერული სხეულის არარსებობის პირობებში, სულიერი საწყისი გაივლის „განწმენდის“ რამდენიმე საფეხურს, და ისევ გარდაისახება. გარდასახვის იდეა წარმოადგენს ანთროპოსოფიის ცენტრალურ იდეას, მის გამოანთროპოსოფიაში უამრავი მიზეზი იძებნება, რათა ამ მიზეზთა საფუძველზე შესაძლებელი გახდეს ადამიანის შესახებ სწავლების ჩამოყალიბება. სწორედ ასე უნდა მივუდგეთ ადამიანის შესახებ ამ სწავლებას: ის არ არის დასაბამისეული, არამედ ქმნილი; ის არ არის ანთროპოსოფიის საფუძველი, არამედ ჰიპოთეზაა, რომელიც აგებულია მისი მთავარი მდგომარეობის, ანთროპოსოფიის ძირითადი იდეის – გარდასახვის შესახებ უმნიშ-

³ იხ. Johannes Enavgelium-ში ადგილები ამ სწავლების შესახებ, რომელიც უკავშირდება კოსმოგონიას – განსაკუთრებით 64, 95, 120 გვერდები, სულ სხვადასხვა ადგილას. დაწვრილებით იხ. ძირითად სახელმძღვანელოში “Die Geheimwissenschaft”.

⁴ Ibid S. 120, passim.

ვნელოვანესი იდეის განმარტებისთვის, რომელიც ანთროპოლოფიამ თეოსოფიისგან შეითვისა და მას, თავის მხრივ, ინდუიზმიდან ჰქონდა ის გაზიარებული.

აღარ შევუდგები შტაინერის სწავლების გადმოცემას, რომელიც მაღალი ხარისხის ფანტასტიკის სფეროს უფრო განეკუთვნება; ჩვენთვის მნიშვნელოვანია იმის მტკიცება, რომ ადამიანის ნამდვილი „მე“⁵, მისი გული, თავისი არსით არ არის დაკავშირებული მისსავე ფსიქო-ფიზიკურ „გარსთან“. ამ სწავლების დასაცავად შტაინერი მიგვითითებს იმაზე, რომ სხეულში არის ფიზიკური, წინაპრისაგან შთამომავლობით მიღებული მემკვიდრეობა, სულს არ აქვს მშობლებთან მსგავსება და ამიტომაც – შტაინერის აზრით, ეს იმას ნიშნავს, რომ სულიერი საწყისით ჩვენ არ ვგავართ მშობლებს, რომ ჩვენი სულიერი ბიოგრაფია სულ სხვა ადამიანებთან გვაკავშირებს, მხოლოდ არა დაბადების შემდეგ, არამედ გარდასახვის შემდეგ. შტაინერის აზრით, „ყოველი ადამიანი განსაკუთრებული მოდგმაა“. ეს იმას ნიშნავს, რომ ერთი და იგივე სულიერი არსება, ერთი და იგივე „მე“, რჩება ისევე იმად, რაც იყო მანამდე, თუმცა მაინც გადის გარდასახვის საფეხურებს. ეს არ არის მეტაფიზიკური ურყევი „მეს“ მტკიცება (როგორც ეს გვაქვს ფიხტე უმცროსთან), არამედ ეს არის სწავლება მისი ზედროულობის შესახებ: რომელიც თავისი ფესვებით გვაძლევს „მეს“ საწყისს და გადადის უმაღლეს სამყაროში – აქ ანთროპოგონია სავსებით გადადის კოსმოგონიის ფანტასტიკაში, რომელიც ბლავატსკაიასგანაა⁷ აღებული, რომელმაც ინდური ოკულტური სწავლება ეკლექტურად გააერთ-

⁵ შტაინერთან გვხვდება ფრაზები, სადაც ლაპარაკია დაკნინებული (ემპირიული) „მეს“ შესახებ, თუმცა თავისი არსით ეს „მე“ უკავშირდება სულიერ არსებას, რომელიც სიკვდილის შემდეგ ეძებს (ანუ ფიზიკური და ეთერული სხეულის გაქრობის შემდეგ) ახლებურ განხორციელებას.

⁶ „ჩემს ბიოგრაფიას ვერ განმარტავს ჩემი წინაპრების ბიოგრაფია. როგორც სულიერი ადამიანები ისინი (ჩემი წინაპრები) განსხვავდებიან ჩემგან... როგორც სულიერი არსება, მე ვიმეორებ იმ არსებას, რომლის ბიოგრაფიასაც შეუძლია ჩემი ბიოგრაფიის განმარტება“ (ს.სულის მოძღვრება“ გვ. 63-71).

⁷ იხ. Blavatsky. Doktrines secretes, V. III. Antropogenezese.

თიანა, ასევე კაბალისტურ სწავლებასთან, „ჰერმეტიზმისგან“ (ეკლექტური „სისტემა“ ქრისტეშობიდან I-IV საუკუნეები).

4. ჩვენი ემპირიული ცხოვრება „სჭირდება“ ჩვენსავე სულიერ არსებას, რომელიც ჩვენში კარმის კანონის დასაკმაყოფილებლად არსებობს. კარმას შესახებ სწავლება ინდუიზმიდანაა აღებული (ჯერ კიდევ ბუდიზმამდე, თუმცა ბუდიზმში მან ჰპოვა თავისი საბოლოო სახე ე.წ. მიზეზობრიობის კანონის „მეორე ჭეშმარიტებაში“⁸). არსებობს სწავლება იმის შესახებ, რომ ყველა „საქმე“, რომელიც რაღაც ღონეზე აუცილებლად უნდა განხორციელდეს, აუცილებლად რაღაც შედეგის მომტანია. ადამიანის სულიერი ცხოვრება, კარმის კანონის თანახმად, ახლებურად გარდაისახება თავისი ადრინდელი საქმეების მიხედვით – ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ადამიანის სული თვითონ, თავისი მოქმედებით, ქმნის თავისსავე ბედს: ამ მნიშვნელობით კარმას კანონი, არის სწავლება „ბედისწერის“ პირობების შესახებ, რომელსაც ადამიანი თვითონვე ქმნის.

„სულის“ გზა არის გარდასახვების შედეგად ამადლება, საკუთარ თავზე მუშაობის შედეგი კარმას აღსასრულებლად, მთელი ჩვენი არსების ისეთი „გასულიერება“, რომლის შედეგადაც ადამიანში იქმნება სულიერების სიმრთელე. სულიერების სისრულის გზა გაივლის ადამიანის შემეცნებას – კერძოდ, სამყაროს სულიერი მხარის შემეცნებას და შესაბამისად ჩვენში ძლიერდება ადამიანის სულიერი ძალები. თავისი არსით ეს ყველაფერი ძალიან ჰგავს ინდუიზმის სწავლებას (ბრაჰმანისტულ და ბუდისტურ პერიოდს), უბრალოდ შტაინერმა ის შეფუთა თანამედროვე ტერმინოლოგიებით (თუმცა ის ხშირად იშველიებს ინდუისტურ ტერმინებსაც). საკითხი იმის შესახებ, თუ „როგორ უნდა მივადწიოთ უმაღლესი სამყაროს შემეცნებას“ (რომელიც არის აგრეთვე შტაინერის ერთ-ერთი პოპულარული ბროშურის სახელწოდება), არის ცენტრალური – და მიიღწევა „სულის შესწავლით“, უმაღლესი სამყაროს დალაშქვრით, რაც უფრო

⁸ ამის შესახებ დაწვრილებით იხილეთ, მაგ, პროფ. ალექსეი ვედინსკის მასალებით მდიდარ წიგნში „წარმართობის რელიგიური ცნობიერება“ წიგ. I, ნაწ. II, ინდოეთის რელიგია.

დრმას და საინტერესოს ხდის არსებობის უკანასკნელი მიზნის მიღწევას. ემპირიულ ყოფიერებაში, ემპირიულ შემეცნებაში აღებული თითოეული ადამიანის ამოცანა არის ის, რომ სულის ტანჯვა, რომელიც ცხოვრობს ადამიანში და ამის გამო მასაც ხდის სულიერს, შეაჩეროს სწორი ცხოვრებით, საკუთარი თავის ზემთაგონებით. ემპირიული ადამიანი სიკვდილისთანავე სამუდამოდ ქრება, რათა დაუთმოს ადგილი სხვა ემპირიულ პიროვნებას, რომელშიაც გარდაისახება სულიერი არსებობა, რომლითაც ცოცხლობს ადამიანი; მთელი სულიერი მუშაობა საკუთარ თავზე გულისხმობს მუშაობას სულისათვის. უდიდესი „ილუზია“, რომელსაც ჩვენ განვიცდით, რომლისგანაც ანთროპოსოფია ცდილობს ადამიანის განთავისუფლებას, არის ემპირიული პიროვნების კავშირი მის სულიერ არსთან: შტაინერის მიხედვით, აღდგომა შეუძლებელია, თუმცა შესაძლებელია გარდასახვა. ამ პუნქტში ანთროპოსოფია და ქრისტიანობა რადიკალურად ემიჯნებიან ერთმანეთს.

5. სულიერი ცხოვრების გზა - არის გზა შემეცნებისა; თუმცა უმაღლესი შემეცნების უნარი, შტაინერის მიხედვით, გულისხმობს ისეთ პირობებს, რომელსაც ჩვენ ვუწოდებთ „მორალურს“ - აქ იგულისხმება ფიზიკური ასკეზაც, სურვილებისა და ვნებების ფლობა და სულის განთავისუფლება ბოროტებისგან, მტრობისგან, ანტიპათიისგან. ეს „განწმენდის“ ყველა ის მომენტი, რომლის გარეშეც, შტაინერის მიხედვით, შეუძლებელია სულიერი თვალის ახელა⁹. თვითონ „განწმენდა“ მთლიანად დამოკიდებულია ადამიანზე, მის „ბუნებრივ“ სულიერებაზე, რომელიც ცხოვრობს ადამიანში. „გზა, რომელიც უნდა გაიარო“ არავითარ კავშირში არ არის დვთაებრივ მადლთან - უბრალოდ იმიტომ, რომ ანთროპოსოფიის (და ასევე თეოსოფიის) მიხედვით, „მადლისთვის“ (ამ სიტყვის ყველაზე სერიოზული მნიშვნელობით), არ არის ადგილი ამ სამყაროში. ამადლების გზა სრულიად „ბუნებრივია“, ის ხდება ადამიანის ძალისხმევითა და მასში მოქმედი სულიერი საწყისის საშუალებით. ეს

⁹ დაწვრილებით იხ. წიგნში „როგორ შევიცნოთ უმაღლესი სამყარო“ (რუს. პირ. 1928).

ამაღლება მოითხოვს საკუთარ თავზე მუშაობას, იმ სხვადასხვა წინააღმდეგობების დაძლევას, რომელიც თვითონ ადამიანის სიღრმიდან ამოტივტივდება, მოითხოვს ასევე „სიკეთისთვის ღვაწლს“ – კეთილ გრძნობებსა და საქმეებს, მოთმინებას, სიმშვიდეს, მოწიწებას და ა.შ. თუმცა ეს კეთილი საქმეები მოქმედებენ, როგორც რაღაც მაგიური ფაქტორები; ამის გაგება ძალიან მნიშვნელოვანია სულიერი ზრდის დიალექტიკასთან ანთროპოსოფიური მიდგომის შეფასებისთვის. საკუთარ თავზე მორალური მუშაობის ჩატარების მნიშვნელობა, როგორც ცოდვისგან განთავისუფლება, ქრისტიანობაში იმაში მდგომარეობს, რომ ის ხსნის ყველა წინააღმდეგობას, რომელიც არსებობს ადამიანსა და ღმერთს შორის, ის შიგნიდან განწმენდს გულს და ერთმანეთთან შეანიჭებებს უსასრულოს ძიებისა და ღმერთთან ზიარების სურვილს¹⁰. ადამიანის სულიერი ცხოვრების ქრისტიანულ გაგებაში მაგიისთვის არა მარტო არ არის ადგილი, არამედ მთავარი, რასაც ელოდება ქრისტიანი თავისი საქმიანობისგან – არის უბრალოება და მორჩილება, რათა განვუმზადოთ გზა ჩვენში ღვთის მადლმოსილ შემოსვლას. ქრისტიანობაში სულიერი ზრდა „გულისხმობს „სულიერ სიგლახაკეს“, იმ ილუზიისგან განთავისუფლებას, რომ რაღაცის ქმნა ჩვენ ჩვენივე ძალებით შეგვიძლია (ღვთის და მისი მადლმოსილი დახმარების გარეშე), „ჭკმ-მარიტების ზიარების გარეშე“, ლოცვის გარეშე. ანთროპოსოფიულ სწავლებაში ამ გზაზე ადამიანი ყველაფერს თვითონვე ქმნის, თავისივე სულიერი ძალებით. „თითოეულ ადამიანში ცხოვრობს დაფარული უმაღლესი ადამიანი და თითოეულ ადამიანს თავისი ძალებით შეუძლია ამ მიძინებული ადამიანის გაღვიძება“ – ამბობს შტაინერი. აქ არ არის საჭირო ლოცვა, ღვთის შემწეობის მორჩილი მოლოდინი, თუმცა აუცილებელია მორალური გრძნობები და მოქმედებები და აი, რატომ – „როდესაც მე ვფიცხდები – გვასწავლის შტაინერი, – ან აღვლევებული ვარ, ჩემი სულიერი სამყაროს ირგვლივ აღვმართავ კედელს“. „სიმკაცრე აფრთხობს, განაგდებს მოწაფისგან იმ სულიერ განათლებას,

¹⁰ ქრისტიანული თვალსაზრისით, ამ ორ სულიერ მოძრაობას შორის განსხვავება იხილეთ მომდევნო თავში.

რომელმაც უნდა გააღვიძოს მისი სულიერი ხედვა, – და პირიქით, სიმშვიდე სძლევს წინააღმდეგობებს და გვიხსნის სულიერ ხედვას“. განსაკუთრებული ღირებულება სულიერ სამყაროსთან მიმართებაში, ანთროპოსოფიული სწავლების მიხედვით, აქვს მოწიწების გრძნობას უმაღლესი სამყაროს მიმართ.

ანთროპოსოფიის მთელი სწავლება ამაღლების შესახებ სულიერი ცხოვრების საკითხებში სწორედაც რომ ძალიან პედაგოგიურია. აქ არის მცდელობა ადამიანის ბუნებრივი სულიერების განწმენდისა და განმტკიცებისა, იმ სულიერი ძალების განვითარებისა, რომელიც დაფარულია ადამიანში. ბევრის სწავლა შეიძლება ანთროპოსოფიის დახმარებით, თუმცა არ შეიძლება გვერდი აუუაროთ იმას, რომ ანთროპოსოფიული სულიერი ცხოვრების მთელი „ტექნიკა“ წარმოადგენს მაგიას, მას ასულდგმულებს გარკვეულ კანონზომიერებათა გამოცნობა და მართვა, რომლებსაც ემორჩილება ბუნებრივი სულიერი ცხოვრება. და სწორედ იმიტომ, რომ აქ საქმე ეხება ბუნებრივი სულიერების განვითარებას, ანუ თვითდამკვიდრებას (რა თქმა უნდა, სულიერს) ადამიანში, – ანთროპოსოფიის სისტემა კიდევ უფრო აღრმავებს სულიერი ცხოვრების მთავარ გაორებას, და ამგვარად აძლიერებს სულიერების იმ მხარეს, რომელიც ცდილობს ღმერთის გარეშე ცხოვრებას, ცდილობს საკუთარ თავში, საკუთარ სიღრმეში საჭირო ძალების გამონახვას¹¹. ამიტომაც ანთროპოსოფიული სულიერი „აღმასვლის“ გზა ნიშნავს სულიერი ნაწილის „ბნელი პოლუსის“ გაძლიერებას – ამ გზით კი არ ეუახლოვდებით ღმერთს, არამედ პირიქით – კიდევ უფრო მეტად ვშორდებით მას.

საკუთარ თავზე ყურადღების გამახვილება, ჩაღრმავება საკუთარ დაფარულ სულიერ ძალებში, სულის „განწმენდა“ და კეთილი საქმეების და გრძნობების მაგია – ყველაფერი ეს ძალიან შორსაა ცხოვნების ქრისტიანულ გაგებასთან, სულიერი ცხოვრების გზასთან. „სიმაძაძვე და თავდაჯერებულობა – ეს ის ორი სანთე-ლია, – გვარწმუნებს შტიანერი, – რომლებიც არასდროს არ უნდა ჩაგვიქრეს საიდუმლოსთან მიმავალ გზაზე“. „(სულიერი

¹¹ ამის შესახებ იხ. მომდევნო თავში.

განვითარებისათვის) არ არსებობს სხვა წინააღმდეგობა ღვთისკენ მიმავალ გზაზე, გარდა იმ წინააღმდეგობებისა, რომელსაც თითოეული ადამიანი თვითონ იქმნის, და რომლისგან გაქცევაც თითოეულს თვითონვე შეუძლია, თუკი ნამდვილად მონდომებს“.

„საიდუმლოსთან მიმყვანებელი ოქროს წესი ასეთია, – გვასწავლის შტაინერი, – თუ შენ გინდა ერთი ნაბიჯი მაინც გადადგა საიდუმლო ჭეშმარიტებათა შესაცნობად, მის პარალელურად გადადგი სამი ნაბიჯი შენი ხასიათის სრულყოფისათვის სიკეთისკენ მიმავალ გზაზე“. ეს „ოქროს წესი“ აშკარად მაღავს ანთროპოსოფიის მორალის მაგიურ ხასიათს, ის გვიხმობს არა სინანულისკენ, რის გამოც უფალი წყალობას არ იშურებს ჩვენთვის, არამედ გვასწავლის ისეთ განწმენდასა და სინანულს, რომელიც კიდევ უფრო განგვაშორებს ღმერთს, ვინაიდან მისი სწავლების მიხედვით მთელი ძალების თავმოყრა ხდება მხოლოდ საკუთარ თავში.

6. ანთროპოსოფიული სწავლება ადამიანის შესახებ მიუღებელია ქრისტიანისათვის, მას არავითარი კავშირი არ აქვს ქრისტიანულ სწავლებასთან, რადგან მისი სწავლების უმნიშვნელოვანესი მომენტია გარდასახვა მაშინ, როდესაც ქრისტიანობა გვასწავლის აღდგომის შესახებ. ქრისტიანობა მისი ზუსტი გაგებით არის პერსონალისტური, ვინაიდან არ აცალკევებს ადამიანში სულიერ და ემპირიულ მომენტებს, არამედ იერარქიულობის აღიარების პარალელურად ის არ უარყოფს ადამიანის მთლიანობას. ანთროპოსოფიაში, ისევე როგორც ინდუიზმში¹², არ არის ნამდვილი მთლიანობა, ვინაიდან ისინი არ აღიარებენ პიროვნების სულიერი ცენტრის მის ემპირიულთან კავშირის ერთადერთობასა და განუმეორებლობას. არ დავიწყებთ პერსონალიზმის ანალიზს¹³ და წერილმანების გარკვევას, მხოლოდ

¹² საყურადღებოა, რომ ინდუიზმში, კერძოდ, ბუდიზმში, ორფეულ მისტერიებში (არცერთი სხვა მისტერია არ არის აგებული გარდასახვის იდეაზე), ყველგან იგრძნობა შიში გარდაუვალი გარდასახვის გამო და თვით ხსნა გაგებულია, როგორც ამ გარდაუვალობისგან განთავისუფლება.

¹³ იხ. ჩემი სტატია გარდასახვის შესახებ კრებულში, რომელიც გადის UMCA-Press.

ადვნიშნავთ მას, რომ გარდასახვის დროს ნათელი კი არ ეფინება, არამედ კიდევ უფრო მეტად იბურება ადამიანის სულიერი საწყისის საიდუმლო, რომელიც მოიცავს ადამიანის ემპირიას, აშუქებს მას, თავისებურებების ნათელი გამოვლინებებით, განუმეორებლობით, ერთადერთობით – ხოლო ამის შემდეგ ის რატომღაც სამუდამოდ ქრება იქიდან, რაც ასე ღრმად „შეენივთა“ პიროვნების ამ საწყისს. შტაინერის მიხედვით, პიროვნების საწყისი თავისი არსით თავის თავში ჩაკეტილია. უკვე ვიცით, რომ თითოეული ადამიანი არის განსაკუთრებული „მოდემა“, ანუ სულიერი პიროვნება განუმეორებელია ყოველი გარდასახვისას. როგორი არასწორი და მიუღებელიცაა ანთროპოსოფიის სწავლება პიროვნების ემპირიის მიმართ სულიერი საწყისის დამოკიდებულების შესახებ, ასევე არასწორია თვით ეს სწავლება პიროვნების სულიერი ცენტრის სხვადასხვაგვარი გარდასახვის დეტალებრების შესახებ. პიროვნების საიდუმლო უფრო ღრმად იშლება იმ სწავლებაში, რომ თითოეული ადამიანი ცხოვრობს ემპირიული ფორმით მხოლოდ ერთხელ, ვინაიდან პიროვნების სულიერი ცენტრისა და მისი ემპირიული „გარსის“ განსხვავების დროსაც კი ჩვენ მაინც უნდა ვაღიაროთ მათი ასე მნიშვნელოვანი და ღრმა ისეთი ერთიანობა, რომ გარდასახვა ფაქტიურად შეუძლებელია. გარდასახვა წარმოადგენს იმ პიროვნების გარკვეულ სიკვდილს, როგორადაც ის განსახიერდა მისი პირველი მოსვლისას – პიროვნების „ნარჩენები“ (განა ეს შესაძლებელია?), რომლებიც ისევ ერთად იყრიან თავს ახალი გარდასახვისას, ეს რაღაც უცნაური სიახლეა. ადამიანის ემპირიული მხარე არ არის „კოსტიუმი“, „ჩასაცმელი“ ან „გარსი“, არამედ ის არის პიროვნების გამოვლინება, მისი ცხოვრება, ვინაიდან ემპირიულ ნაწილში ჩვენთვის ყველაფერი პიროვნულია, ყველაფერი თავს იყრის პიროვნულ საწყისთან და ყველაფერი გამოდის მისგან.

მეორე მნიშვნელოვანი სიცრუე ადამიანის შესახებ ანთროპოსოფიული სწავლებისა არის ის, რომ ის არასწორად განსაზღვრავს ბოროტებას ადამიანში. თავისი არსით ანთროპოსოფია ბოროტებას სულის პერიფერიაში გაბატონებულს ხედავს; ამიტომ ბოროტი აზრებისა და ლტოლვების ჩახშობა, საკუთარი

თავის კეთილი გრძნობებითა და აზრებით ავსება მას დასაშვებად მიაჩნია საკუთარი ძალებითაც, რომელიც მის მიერ ასე ზედაპირულადაა გააგებული. ბოროტების არსიც და მისი დაძლევის გზებიც აქ არასწორადაა დახასიათებული: ანთროპოსოფია აიგივებს თავის საიდუმლოს, თავის სულიერ ხედვას ჭეშმარიტ სიკეთესთან, რითაც უარყოფს იმას, რომ ჩვენი სულიერება (როგორც ქმნილი) სწორედ გარკვეული სიმაღლეების დაპყრობისას, შესაძლებელია დაეცეს და გახდეს ბოროტების მეგზური. ბიბლიური სწავლება პირველი ადამიანების ცოდვით დაცემის შესახებ, რომლებიც ყველაზე ახლოს იყვნენ ღმერთთან; ძველადთქმისეული სწავლება გადრმავედა ქრისტიანობაში, სწავლება იმის შესახებ, რომ ბოროტებამ პირველად იჩინა თავი სულიერი ცხოვრების სიმაღლეზე – მარტოოდენ ეს ხსნის ფარდას გაბოროტების მთელ სიღრმეს და მის საშიშ რეალობას¹⁴. ნატურალისტურ სწავლებაზე მეტად ადამიანის სულიერი ცხოვრების შესახებ სწავლებამ უნდა დაგვაყენოს ბოროტების პრობლემის წინაშე, ვინაიდან ჩვენში სულიერი საწყისის პრიმატის იდეამ ფარდა უნდა ახადოს ბოროტების მთელ სიღრმეს, მის სულიერ ბუნებას. ჩვენ უახლოეს თავებში შევეხებით ბოროტების პრობლემას და ანთროპოსოფიულ სწავლებას ბოროტების შესახებ. აქ კი მხოლოდ იმას შეგახსენებთ, რომ ანთროპოსოფია სინამდვილეში არც კი იცნობს ქრისტეს, მის ხატებას, ისეთს, როგორიც ცოცხლობდა და ცოცხლობს ქრისტიანების სულში. ანთროპოსოფია როგორც თავის მეტაფიზიკაში, ასევე ანთროპოლოგიაში მხოლოდ უმნიშვნელო კავშირშია ქრისტიანობასთან, ფაქტობრივად, ეს არის ქრისტიანობის გარეთა (ინდუისტური, ჰერმეტიკული და ა.შ.) და ნახევრადქრისტიანული (გნოსტიკური) იდეების ეკლექტიკური სინთეზი. შტაინერის ანთროპოლოგიაში, განსა-

¹⁴ ბოროტების ანთროპოსოფიული სწავლება მისსავე „ეზოთერულ“ ნაწილს შეადგენს. განსხვავება ბოროტსა და კეთილს შორის უკავშირდება სულიერი ცხოვრების საწყის საფეხურს – სულიერ სიმაღლეებზე ბოროტი სული უცვებ იქცევა (თითქმის უცვებ) სინათლისა და სიმართლის წყაროდ. იხ. Blavatsky, *Doctrines secretes*, trad. Fr.V. III. P. 288), ის „იგივეა, რაც ლოგოსი!“ (Ibid. 289). შტაინერი იმავე აზრი იხ. წიგნში „ოკულტური ცოდნის გავლენა მე-ზე“ და სხვა წიგნებში.

კუთრებით პედაგოგიკის სფეროში, არის ცალკეული საინტერესო და ღირებული იდეები, თუმცა ყველაფერი ეს გარშემორტყმულია უიმედო ფანტასტიკით და ამპარტავნული, ყალბი ბრძენმეტყველებით, რომელიც ცდილობს ღმერთის დახმარების გარეშე იმ ძალის ფლობას, რომელიც მხოლოდ ღვთისთვისაა ნიშანდობლივი: სწორედ აქ მაღავს ის თავის ანტიქრისტიანულ არსს.

მ მ ს ა მ მ თ ა ვ ი

ქრისტიანული ანთროპოლოგიის საფუძვლები

(ბოროტების პრობლემა ადამიანში)

1. ბოროტების პრობლემა ადამიანში არის ანთროპოლოგიის ერთ-ერთი ურთულესი და პედაგოგიკისთვის უმნიშვნელოვანესი თემა. ქრისტიანული ანთროპოლოგიისა და მისი მთავარი სწავლებისთვის - ადამიანში ღვთის ხატების შესახებ, ბოროტების თემა არის იშვიათი სირთულის პრობლემა, ვინაიდან ის საჭიროებს განმარტებას, თუ საიდან გაჩნდა ბოროტება და როგორ მოხვდა ის სულში, როცა სულიერი საწყისი წილნაყარია ღმერთთან და ადამიანი შექმნილია ხატად ღვთისა. კათოლიკური (და მასთან ერთად პროტესტანტული) დოგმატიკა იმდენად გამსჭვალულია ადამიანში ბოროტების გაცნობიერებით, რომ პრაქტიკულად უარყო მასში ღვთის ხატების არსებობა, და პირველქმნილი ადამიანის ცოდვით დაცემამდელი სიწმინდე ღვთის განსაკუთრებული მადლისმოქმედებით განმარტა¹. ღვთის ხატე

¹ იხ. მაგ. Schell. "Katholische Dogmatik" 15. 22.S. 463-479. იხ. ასევე Loofs-თან პროტესტანტული სწავლებების დახასიათება "Leitfad. Z. Dogmengeschichte" S. 756_9. 823 Ff. ე.წ. ლიბერალურ პროტესტანტიზმში დოგმატური პრობლემები უბრალოდ მოხსნილია (იხ. წიგნი "Liberal Christianity and religious Education" – 1924),

ბის, როგორც ადამიანისადმი ბოძებული ძღვენის იდეა ადამიანისთვის ისე ძნელად გასაცნობიერებელია დღეს ამ რეალობაში, როცა ადამიანი ასე ისწრაფის ბოროტისკენ, ის მას ისეთ მტანჯველ და საშიშ ძალად წარმოუდგება, რომ ეს არის მიზეზი იმისა, რომ კათოლიკური დოგმატიკა თავის სწავლებაში ღვთის ხატებას ნაწილობრივ უარყოფს, ხოლო პროტესტანტიზმი კი – სრულად.

ქრისტიანული ანთროპოლოგიის სოფიოლოგიურმა განმარტებამ, რომელიც წინა თავში განვიხილეთ, უნდა აღიაროს ადამიანში ბოროტების პრობლემის იშვიათი სირთულე. თუ ჩვენ ვამტკიცებთ, რომ ადამიანში ცოდვით დაცემის შემდეგ არ გაფერმკრთალებულა ღვთის ხატება, მაშინ როგორ უნდა გავიგოთ ის, რომ ბოროტებამ ისე გაიდგა ფესვები ადამიანში, რომ ის თავისი სიძლიერით არ ჩამოუვარდება სულიერ საწყისს? ღვთის ხატება ჩვენში ეს ხომ არის წყარო, საფუძველი, სულიერების ამოსავალი ძალა – და თუკი ცოდვამ იმდენად არია ჩვენი სულიერი ძალმოსილება, რომ გააბოროტა მთელი კაცობრიობა და შემდეგ ბუნება – მაშინ როგორ გავიგოთ ჩვენი სულიერი საწყისის ამგვარი გაორებულობა? გამოდის რომ, ბოროტება თავისი ფესვებით არ არის სულიერი, და მაშინ სულიერი ცხოვრება დათრგუნული და ჩახშობილიც კია სულიერი პერიფერიების გავლენით²: რაც არ ეწინააღმდეგება ადამიანში ღვთის ხატების არსებობას, თუმცა ვერ ეთანხმება იმ აზრს, რომ ბოროტების საფუძველი არის ჩვენს „გულში“, ანუ სულიერ ნაწილში. თუ დავეთანხმებით ამ უკანასკნელ მოსაზრებას, მაშინ როგორ უნდა მოვიაზროთ ადამიანის სულიერი მხარის ეს უცნაური გაორებულობა?

უნდა ვაღიაროთ ისიც, რომ ეს თემა მართლმადიდებლურ ცნობიერებაში არ დასმულა საჭირო სიღრმითა და სიმძაფრით. ერთი მხრივ, მართლმადიდებლურ ტრადიციას იმდენად გამოჰქონდა წინა პლანზე ადამიანში ღვთის ხატების პრობლემა, რომ ცოდვის პრობლემა ასკეტურ-პედაგოგიკური კუთხით უფრო დგებოდა დღის წესრიგში, ვიდრე ონტოლოგიური კუთხით.

² ეს არის ადამიანის შესახებ კათოლიკური სწავლების არსი.

მართლმადიდებლური ტრადიციით ბოროტების აჩრდილი ვერასოდეს დაჩრდილავს ღვთის ხატებას და აქ მას ერწყმის ერთი ახალი მოსაზრება, რომელიც მუდამ გაუგებარი იყო დასავლეთის ქრისტიანობისათვის, – ჩვენი მართლმადიდებლური დამოკიდებულება ცოდვისა და ცოდვილთა მიმართ. ჩვენ ისე ძლიერად შევიგრძნობთ ცოდვილ ადამიანში ღვთის ხატებას, ისე ძლიერია მისი დანახვის სურვილი, რომ ამის გამო (დასავლეთელი ქრისტიანების აზრით) ჩნდება ჩვენში გარკვეული უგრძობელობა, რაც არის ცოდვა. დასავლეთის ქრისტიანობას ისეთი ძლიერი შიში აქვს ჩანერგილი ცოდვის მიმართ, საკუთარ თავს და მთელ კაცობრიობას იმდენად ცოდვილად ხედავს, რომ ავიწყდება ადამიანში ღვთის ხატების არსებობა (ჩვენთვის კი საკმარისი იქნება ნეტარი აგუსტინეს „აღსარება“, ხოლო პროტესტანტიზმიდან კ. ბარტის გენიალური სიტყვების გახსენება “Römerbrief“-დან). არა მარტო დოგმატური გადახვევების გამო გაჩნდა კათოლიკურ ქრისტიანობაში ღვთისმშობლის უცოდველად ჩასახვის სწავლება³, არამედ უნდა ვაღიაროთ, რომ ადამიანის ბუნების ისეთი გაგებისას, როგორც არსებობს სამყაროსა და ადამიანის კათოლიკურ აღქმაში, ეს სწავლება ცალსახად მნიშვნელოვანია, რათა არ წაიშალოს ღვთისმშობლის ის პატივისცემა, რომელშიაც ჩვენ და კათოლიკენი ერთ აზრზე ვდგავართ.

მართლმადიდებლური ცნობიერებაც ძლიერად შეიგრძნობს ცოდვის ფესვებს, თუმცა არ ეშინია მისი, და არ აბრმავებს ეს შიში, და კვლავაც აღიარებს ადამიანში ღვთის ხატების არსებობას. თუმცა ეს ფსიქოლოგიური შეთავსებადობა ღვთის წინაშე შიშის და იმ ნეტარი გრძნობისა, რომელსაც ღვთის საჩუქრის გამო შევიგრძნობთ, რამდენადმე ანტინომიურად გამოიყურება, თუმცა ანთროპოლოგიურად გამართლებულია. მომდევნო ანალიზებში ჩვენ დავეყრდნობით იმ საღვთო სიბრძნისეულ კონცეფციას, რომელიც ზემოთ აღვნიშნეთ.

ქმნილების სწავლების განხილვისას, როცა ადამიანის ბუნების შესახებ სოფიოლოგიურ სწავლებას განვიხილავდით, ჩვენ

³ დაწვრილებით იხ. პროტ. ს. ბულგაკოვის წიგნში „შეუწყველი მაყვლოვანი“.

დიდი მნიშვნელობა მივანიჭეთ სამყაროს „საფუძველში“ იდეალურობის მომენტს. სამყაროს მაცოცხლებელი ძალა, სამოთხის ნერგი, მარადიულობისთვის მოწოდებული „ხე ცხოვრებისა“ – „იდეალურია“. თუმცა ეს იდეალურობა ქმნილ სოფიაში, რაც არის მიზეზი ღვთიური სინათლისა და სამყაროში მისი ანარეკლის, მთელი თავისი სისრულით გვევლინება ჩვენ მიერ ზემოთ ჩამოთვლილ ოთხ ასპექტში, – გარდა მორალური ასპექტისა. უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ რუსი სოციოლოგები ვერ ამჩნევდნენ ამას⁴, ისინიც კი, რომლებიც ბერდიაევის მსგავსად, ძლიერად გრძნობდნენ ბოროტების ძალას, მიდრეკილები იყვნენ ბემეს სწავლების რეცეფციისკენ, რომელიც გვასწავლის, რომ ცოდვით დაცემის შემდეგ სოფიამ მიატოვა სამყარო⁵. დროულია იმის აღნიშვნაც, რომ რუსი ფილოსოფოსებიდან მხოლოდ ბერდიაევი იგრძნობდა ბოროტების მთელი რეალობა, მთელი ძალა, თუმცა მან მართლმადიდებლური ანთროპოლოგიისთვის დამახასიათებელი ბოროტისა და კეთილის ანტინომიიდან გამოსავალი იმაში იპოვნა, რომ აღიარა – რომ ბოროტებას არა აქვს „ქმნილი“ საწყისი და მისი კავშირი Usgrund-თან, რომელიც ღვთაებაზე მეტად სიღმისეულია⁶.

ქმნილი სამყაროს მეტაფიზიკის კარდინალური ფაქტია ის, რომ სამყაროს მთელ ყოფიერებას ახლავს მუდმივი ბრძოლა, დაპირისპირება კეთილსა და ბოროტს შორის: სამყარო და ადამიანი, რომლებიც ონტოლოგიურად მთლიანია, მორალური კუთხით უკიდურესად გაორებულია. რა თქმა უნდა, არ უნდა გავაზვიადოთ ადამიანში და სამყაროში კეთილსა და ბოროტს შორის დაპირისპირება და ვისაუბროთ „ბოროტების მეუფებაზე“ („სიკეთის მეუფების“ პარალელურად), თუმცა უნდა ვაღი-

⁴ გამოკვეთილად შეიძლება ამის თქმა ნ.ო. ლოსკის შესახებ (ორგანული სწავლება სამყაროს შესახებ), ასევე ვლ. სოლოვიოვის, ფლორენსკის და ნაწილობრივ პროტ. ს. ბულგაკოვის შესახებ, თუმცა მის უკანასკნელ წიგნში „საღვთო შესაწირავი“ უკვე იგრძნობა ადამიანსა და სამყაროში ბოროტების პრობლემა.

⁵ იხ. ნ.ა. ბერდიაევის სტატია „გზაში“, №2.

⁶ იხ. ნ.ა. ბერდიაევის სხვადასხვა წიგნები, განსაკუთრებით „თავისუფალი სულის ფილოსოფია“.

როთ ისიც, რომ ამ გაორების ფესვები სამყაროს სულიერ საფუძველშია, რომ სწორედ იქიდან მომდინარეობს კეთილისა და ბოროტის ჭიდილი, აქვე უნდა ვეძებოთ ქმნილი სოფიის ნათელი და ბნელი მხარეები. აქ ვერ შევეხები სამყაროს სოფიური გაგების⁷ ამ რთულ, უფრო მეტიც ურთულეს თემას, და შემოვიფარგლები მხოლოდ იმით, რაც აუცილებელია, რომ განვმარტოთ ადამიანში ბოროტების საკითხი, და განვიხილოთ თუ რა შესაძლებლობები აქვს მას (ბოროტებას) მაშინ, როცა ადამიანში მკვიდრობს ღვთის ხატება.

2. ბოროტებას ბუნებაში და ბოროტებას ადამიანში, უწესრიგობისა და ნგრევის ობიექტურ სტიქიებს – ბოროტების სურვილს, ადამიანის მისკენ სწრაფვას, რა თქმა უნდა, ერთი და იგივე საფუძველი აქვს. ის, რაც ვლინდება ადამიანში „ნამდვილ“ ბოროტ ნეტარებად, სიღრმისეული ფესვები, რა თქმა უნდა, სწვდება ადამიანის გულს. ამის შესახებ საუბარია სახარებაში – რომ გული ჩვენი არის იქ, სადაც არის ჩვენი საუნჯე. ეს ნიშნავს იმას, რაც უფრო თავისუფალი, ღრმა და დაძაბულია ჩვენი სულიერი ცხოვრება, მით უფრო აშკარაა ბოროტების სულიერი ფესვები, ჩვენი გულის სწრაფვა ბოროტებისკენ. პლატონის საპირისპიროდ, რომელიც გვიმარტავს, რომ ყველა „ნამდვილი სიამოვნება“ არის სიკეთისკენ სწრაფვა; კანტის საწინააღმდეგოდ, რომელიც აღიარებს, რომ „ნამდვილ ნებას“, ანუ ყოველგვარი გრძნობადისა და ემპირიული მოტივებისგან თავისუფალ ნებას, მივყავართ სიკეთისკენ; ქრისტიანობამ გამოცდილების საფუძველზე (რომელიც აღმოსავლეთის ასკეტებში უფრო ღრმა და ცალმხრივობისგან თავისუფალია, ვიდრე ნეტარ ავგუსტინესთან) იცის, რომ ნამდვილი ნეტარება შეიძლება იყოს ბოროტება, „ნამდვილი ნება“, ასევე შეიძლება იყოს ბოროტის ძიებაში. „სატანური სიღრმეები“, „სიბნელე“ ადამიანის სულში, ცოდვის და სიბილწის საშიში უფსკრული, რომელიც გითრევს თავისკენ, ნაკლებად ნაცნობია მათთვის, ვინც სულიერი ცხოვრებისთვის

⁷ ორ გამოუქვეყნებელ ეტიუდში (ქმნილების სოფიური გაგება“ „ქმნილი სოფიას ბნელი მხარე“) დაწვრილებით განვიხილავ პრობლემის მეტაფიზიკური მხარეები.

ზანტად და გულგრილად ირჯება, თუმცა სულიერი ცხოვრების ზრდასთან ერთად, როგორც სულიერ ცხოვრებაში გამოცდილი ადამიანები გვარწმუნებენ, იზრდება საცდურები და ბრძოლები. სულიერი ცხოვრება მიხვეულ-მოხვეული გზებით მიმართულია ცისკენ, საფსავ განსაცდელებით და ადვილი შესაძლებელია, სადმე ჩაინგრეს და აღმოჩნდეს ქვევით. რაც უფრო მეტ სულიერ სიმაღლეს აღწევს ადამიანი, მით უფრო რთულდება ეს გზა – როგორც ამას მაცხოვრის იგავში ვკითხულობთ, – სულიერი ცხოვრების ყანებში ხორბლის გვერდით იზრდება ღვარძლი; ცოცხლობს სიკეთე, მაგრამ იზრდება ბოროტებაც, ესე იგი იზრდება მისი შემოტევების ძალა და უფრო ძლიერად მოქმედებს შხამიც. ბოროტისა და კეთილის ეს თანაცხოვრება, დაცემისა და ადგომის შესაძლებლობა, მეტყველებს იმის შესახებ, რომ ისინი გამოდიან ადამიანის ერთი და იმავე სულიერი საფუძვლიდან, რომ ბოროტებით ადამიანის სულიერი პერიფერია კი არ არის შებღალული, არამედ მისი სიღრმე; რომ ბოროტების წყაროს მიზეზი ემპირიის დათრგუნვაში კი არა, არამედ სულიერ ნიადაგშია. ბუნებასა და ადამიანში ბოროტების ემპირიული განმარტება ყოვლად მიუღებელია იმ მიზეზის გამო, რომ მასში არ ჩანს ბოროტების მთელი სიღრმე, მისი სულიერ საწყისზე დაქვემდებარებულობა. იმიტომ შემოვიდა ბოროტება სამყაროში ადამიანის საშუალებით, რომ სხვა გზით ვერ შემოადგებოდა, ეს შეიძლებოდა მომხდარიყო მხოლოდ ბუნების სულიერი ცენტრის (რასაც წარმოადგენს ადამიანი) შებღალვით. მაგრამ ის, ვინც ემხრობა ბოროტების ზემოპირიულობას, და მიაწერს მას მეტაფიზიკურ ძალას (მეტაფიზიკური დუალიზმის სხვადასხვა მიმდინარეობაში, ირანული რელიგიით დაწყებული), ვარდება მეორე უკიდურესობაში, რაც ქმნის დაუძლეველ სირთულეს მეტაფიზიკაში (სამყაროს ორი სუბსტანციის სახით). იმ კონსტრუქციაში, რომელიც მოგვცა ბემემ, და რომელსაც იზიარებს ნ. ბერდიაევი, საჭიროა გამოსავლის ძებნა – ეს არის მოსაზრება იმის შესახებ, რომ ბოროტების წყარო უნდა ვეძებოთ საზღვრის მიღმა (Unground-ში), თუმცა – თუ ამ აზრს დავეთანხმებით, საჭირო გახდება დვთისმეტყველებაში ისეთი დასკვნების გაკეთება, რომლებსაც

არ ექნებათ არაფერი საერთო არც რელიგიურ გამოცდილებასთან და არც საღვთისმეტყველო შეხედულებებთან. გაცილებით უფრო ახლო დგას ჭეშმარიტებასთან სწავლება „სამყაროს ორი სულის“ შესახებ – სწავლება სამყაროს კეთილი და ბოროტი სულის შესახებ (რომელსაც ვხვდებით უძველეს სწავლებებში, მაგალითად პლუტარქესთან, კაბალას სწავლებასთან, პლატონიზმის ზოგიერთ მიმართულებებშიც). მეტაფიზიკურად ეს იმიტომ არის უფრო „კორექტული“, რომ ბოროტება მოიაზრება სამყაროს საწყისშივე და არა ქმნილების მიღმა (როგორც ეს არის ბემესთან და ბერდიაევთან), ეს არ არის სწავლება ორი მეტაფიზიკური სამყაროს შესახებ, არამედ თვით ცოცხალი სამყაროს საფუძველი მოაზრებულია ორი ცენტრით. თუმცა ფილოსოფიისთვის ესეც მიუღებელია – ერთადერთი სწორი გზა არის იმ სწავლებაში, რომელიც აღიარებს, რომ სამყაროს ერთიანი (სოფიური) საფუძველი, რომელიც მოიცავს ბუნებასაც და ადამიანსაც, არის გაორებული. იმის აღსანიშნავად, რომ ამით სამყაროს ერთიანობა არ ირღვევა, მართებული იქნება ვისაუბროთ ერთიანი ქმნილი სოფიას ორი მხარის შესახებ, ქმნილი სოფიას ნათელი და ბნელი მხარეების შესახებ. ამ გაორების მიზეზის განმარტება უნდა ვეძებოთ სულიერ საწყისში – უფრო ზუსტად, ადამიანში. სწორედ ბოროტების პრობლემაში უნდა ვეძებოთ მთავარი არგუმენტი იმ სწავლების დასაცავად, რომ ადამიანი არის არა მხოლოდ „მიკროკოსმოსი“, ანუ ის კავშირშია მთელ სამყაროსთან და თავის თავში მოიცავს მის სტიქიებს, არამედ ის, რომ იგი არის სამყაროს „გული“, მისი სული, მისი სულიერი ცენტრი. ამ პუნქტში ანთროპოლოგია წარმოადგენს სამყაროს შესახებ სწავლების წყაროს.

3. რომ უკეთ გავიგოთ ადამიანში ბოროტების შესახებ სწავლება, აუცილებლად დაგვჭირდება „საღვთო სიბრძნისეული“ ჰიპოთეზა, ვინაიდან ბოროტება ადამიანში (ამის შესახებ ქვევით უფრო დაწვრილებით ვისაუბრებთ) უკავშირდება მის სულიერ მხარეს, მის „ბუნებრივ“ სულიერებას. ჩვენი აზრით, მხოლოდ სამყაროს სოფიური გაგებისას ხდება შესაძლებელი ადამიანის შესახებ ყველა ძირითადი ჭეშმარიტების სისტემური შეკვრა,

შესაძლებელი ხდება იმის გაგება, თუ როგორ შეიძლებოდა აღმოცენებულიყო „ბნელი“ სულიერი ცხოვრება, როცა ცენტრალური ადგილი მასში ღვთის მსგავსებას ეკავა.

მისი განხილვისას ჩვენ ვეყრდნობით ადამიანში ღვთის ხატების შესახებ სწავლებას. ღვთის ხატებით იწყება ადამიანში პიროვნული საწყისი, მისგან იქმნება Person - Persönlichkeit, და მისგან ეძლევა ადამიანს საკუთარი თავის შეცნობის, ხედვის, ფიქრის უნარი (რაც ანიჭებს მას თავისუფლებას). უკვე ვისაუბრეთ იმის შესახებ, რომ პიროვნული საწყისი მთელი თავისი სისრულით ვლინდება მხოლოდ აბსოლუტში, ხოლო ადამიანში, როგორც ქმნად არსებაში ეს საწყისი შეუძლებელია იყოს დამოუკიდებლად არსებული ბუნება – ამიტომაც ის მასში შედის, როგორც უსასრულობის მძებნელი – საკუთარ თავში თუ მის გარეთ. უსასრულობის ეს ძიება არის დაუოკებელი წყურვილი იმისა, რომ ადამიანი გახდეს თავისთავად არსებული საწყისი, მაგრამ ქმნილებას თავისი თავის პოვნა მხოლოდ ღმერთში შეუძლია. სულის მიმართვა ღმერთისკენ არის უსასრულობის წყურვილის დაკმაყოფილების სურვილი, თუმცა ის არ იგივდება მასთან: აქ საქმე გვაქვს არა ერთ, არამედ ორ მომენტთან. ადამიანის სული⁸ ვერ პოულობს შეგებას ვერანაირ სასრულში, თვითონ პიროვნული საწყისი არ ასვენებს მას, ის ეძებს თავის უსასრულობას, თუმცა აღიარებს, რომ არის მუდამ დათრგუნული და დაკნინებული. ამ ძიების „აზრი“ ნათელი ხდება, როცა ადამიანის სული შედის ღმერთთან ურთიერთობაში, მაშინ უსასრულო ცხოვრების წყურვილიც დაოკდება, მაშინ იშლება ნამდვილი და შემოქმედებითი უსასრულობა ადამიანში, ოღონდ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როცა სულიწმინდა დაიმკვიდრებს და ნათელს მოჰყენს მას. სულის ორივე მოქმედება⁹ – უსასრუ-

⁸ რომ არ გავართულო თხრობა, არ გავდივარ ანთროპოლოგიის საზღვრებიდან და არ განვიხილავ ანგელოზების დაცემის საკითხს, რის აღიარების გარეშეც შეუძლებელია ადამიანის ცოდვის გაგება.

⁹ ზევით ჩვენ აღვნიშნეთ უსასრულობის ძიებასა და აბსოლუტის (ღმერთის) ძიებას შორის განსხვავების შესახებ: ახლა ჩვენ უკვე ახლოს ვართ იმ პუნქტთან, სადაც ძალიან მკვეთრად უნდა აღვნიშნოთ ამ განსხვავების შესახებ.

ლობის ძიებაც და ღვთის გზაზე სიარულიც – არის რელიგიური გამოცდილების საფუძველი; ამიტომაც გვაქვს რელიგიური გამოცდილების ორი ტიპი: „ბუნებრივი“, რომელიც გადადის პანთეისტურ მისტიციზმში, (ქმნილი სოფიის) ღვთიური საწყისის აღქმაში, და მადლმოსილი, სადაც უფალს, და არა ქმნილ სოფიას აღმოაჩენს ადამიანი. პირველი გამოცდილება იმპერსონალისტურია, მივყავართ პანთეიზმთან, „ღვთაებრივთან“ მიმართებაში, მეორე – პერსონალისტურია, უახლოვდება ღვთაებას (და არა „ღვთაებრივს“), შექმნილი სოფიიდან მადლდება აბსოლუტამდე.

ადამიანის მიერ უსასრულობის ძიება უფრო ღრმა ცნებაა, ვიდრე *elan vitale* (ბერგსონი); საკუთარი არსის გასაგებად ადამიანის ენტელექიური სწრაფვა – ფერერის აზრით, – არის *elan vitale spirituel*, ანუ ჩვენი გულის, სულიერი საწყისის ღრმა ჩაძირვა ჩვენს „საგანძურში“ (ღირებულებათა სფეროში), რომელიც აღმოაჩენს, რომ შეუძლებელია პიროვნების საწყისში საკუთარ თავში თვითარსებული ყოფიერების რეალიზაცია. ჩვენ ვეძიებთ დამკვიდრებას ჩვენს გარეთ – ეს არის დაუოკებელი წყურვილი უსასრულობისა, დაუოკებელია იმიტომ, რომ მხოლოდ პიროვნების შიგნით შეუძლებელია მისი დაპურება. თუ ჩვენ მივმართავთ ღმერთს, სული პოულობს პასუხს თავისი ძიებებზე, მაგრამ თუკი გვინდა ამ წყურვილის დაოკება ღმერთის გარეშე, მაშინ, ბუნებრივია, მივმართავთ საერო ცხოვრებას, ერის იმანენტურ ძალას, მის მარადიულ (თუმცა ქმნად) ძალას, რომელიც უსასრულოა ქმნილებაში – ქმნილ სოფიაში¹⁰. თვით პიროვნების საწყისის წინაშე, რომელიც ქმნადობის გამო შეუძლებელია იყოს თვითარსი, დგას არჩევანი. თავისუფლების

¹⁰ ქმნილი სოფია, როგორც იდეალური მთლიანობა, როგორც *natura naturans* არის მასშივე დავანებული ღვთიური სხივებით განათებული უსასრულობა. იგი (თავისი ნათელი მხარით) ცხოვრობს ღმერთით და ღმერთში, საიდანაც ის იღებს ღვთიურ ნათელს. ადამიანს შეუძლია ეძებოს უსასრულობის წყურვილის დარწმუნება მხოლოდ ქმნილ სოფიაში, ისე რომ არ ამადლდეს ღმერთამდე: ეს ემსგავსება იმ დღეს, როცა ზეცა დაფარულია ღრუბლით, სინათლეა, თუმცა არ ჩანს მზე – წყარო ამ სინათლისა... ეს ქმნის „ბუნებრივ“ რელიგიურ გამოცდილებას.

საწყისი, ანუ შემოქმედებითი ნიჭის გამოვლენა, მუდამ დაკავშირებულია მნიშვნელოვან არჩევანთან – ღმერთში თუ მის გარეშე; ღვთის გარეშე ჩვენ შეგვიძლია ვეძებოთ პასუხი მარადიულობის წყურვილით გამოწვეულ წუხილზე. ამ „არჩევანის“ მიხედვით სწორედ ღვთის ხატებაში ვლინდება ჩვენი თავისუფლების ნიჭი. უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ღვთის ხატება არ უნდა გავიგოთ „სუბსტანციურად“, როგორც რაღაც „ძალა“, რომელიც „იქცა“ ადამიანის ბუნებად¹¹; ღვთის ხატება უფრო ღრმად იშლება ჩვენ წინაშე, როგორც გზა (ღვთისკენ), როგორც პოტენციური უსასრულობა (უსასრულობა აქტუალური შეიძლება იყოს მხოლოდ თვითარსის საწყისში, ანუ ღმერთში), როგორც შეუძლებლობა იმისა, რომ იცხოვრო ქმნილებად, სასრულად და გარდამავალად. ცოდვა, ანუ ღვთისგან განშორება, მის გარეშე ცხოვრების მცდელობა, იმიტომ ვერ კლავს და ვერ აღმოფხვრის ღვთის ხატებას ადამიანში, რომ ის შესაძლებელია მხოლოდ მანამდე, ვიდრე ჩვენში არსებობს ხატება ღვთისა. ეს არ არის პარადოქსი, ეს არის აღიარება, რომ ღვთის ხატების გარეშე შეუძლებელია თავისუფლებაც და სწორედ ამავე მიზეზით – ცოდვაც და შესაძლებელი ყოფიერების კანონების, ცხოვრებისეული მოთხოვნილებების ბუნებრივი მორჩილება (როგორც ეს არის ცხოველებში). ამგვარად, ცოდვა ვერ აფერმკრთალებს ადამიანში ღვთის ხატებას, ვერ აკნინებს მას, თუმცა ის გვასუსტებს და გვაკნინებს ჩვენ: ჩვენს სულში, მის გულისგულში ჩნდება ახალი ძალა, რომელიც გამუდმებულ უხილავ ბრძოლაშია სულიერ სიკეთესთან. ამ გაორებას, რა თქმა უნდა, ადგილი აქვს არა ერთსა და იმავე სახით – ცოდვა ყოველთვის უფრო ზედაპირულია, ვიდრე ღვთის ხატება, რომელიც, როგორც უკანასკნელი სიღრმე არის ყველაზე მნიშვნელოვანი, მისით ცოცხლობს და სულდგმულობს ადამიანი. ჩვენს გულებში სიკეთე და ბოროტება გვერდიგვერდაა, თუმცა ონტოლოგიურად ცოდვას არ შესწევს ძალა ძირფესვიანად დაიპყროს სული. ჩვენ უკვე ვთქვით, რომ ღვთის ხატება არის იგივე პიროვნების საწყის-

¹¹ იხ. ჩემი ეტიუდი „ადამიანში ღვთის ხატების შესახებ“ მართლ. აზრ. II გამ.

სი, ადამიანის მთელი სულიერი სფეროს, მთელი სამყაროს სოფიური ცენტრი; ვინაიდან სამყარო არსებობს პიროვნებისთვის, ვინაიდან ის შეიქმნა, როგორც ცოცხალი, მარადიულობისკენ მოწოდებული ქმნილი ერთობა, ვინაიდან თვით სამყაროში დევს ღვთის ხატება - ზედროულისა და ზესივრცულის შერწყმა დროისა და სივრცის საზღვრებთან, ერთიანის შერწყმა მრავალთან, ყოფიერების მოვლენათა მონაცვლეობის, ცოცხალი ფორმების ამოუწურავი ძალა (Natura naturans). ამიტომაც სულიერ საწყისში ადამიანი მთელ ქმნილ სოფიასთან აღმოაჩენს თავის ღრმა და ნამდვილ ერთარსობას, სწორედ ეს არის რელიგიური გამოცდილების შინაარსი, რომელსაც ადგილი აქვს ყველა ბუნებრივ რელიგიაში (ანუ რელიგიაში, რომელსაც არ აქვს პირდაპირი გამოცხადება). ღვთის ძიება (როგორც ჩვენში, ასევე მთელ ქმნილ სოფიაში) არის არა ღმერთთან ერთარსებობის გზა (რაც შეუძლებელია ქმნილი სამყაროსთვის), არამედ ღვთის მსგავსად არსებობისა (რაც გვიმარტავს იმ სიტყვების არსს, რომ ღმერთმა შეგვქმნა თავის ხატად და მსგავსად).

ცოდვამ ვერ მოკლა ვერც უსასრულობის და ვერც ღმერთის ძიების სურვილი, არამედ მხოლოდ გააუკუღმართა ისინი. ცოდვა ყოველთვის იყო სულიერი წესრიგისთვის დამახასიათებელი მოვლენა, ონტოლოგიურად ის არის იმის მცდელობა, რომ „იქცეს“ უსასრულობად და ამგვარად შეძლოს უღმერთოდ ცხოვრებაც. იმის გამო, რომ ონტოლოგიურად ამის განხორციელება შეუძლებელია, ეს ხდება ადამიანის „მარადიული ტანჯვის“ მიზეზი, რომლის დასრულებაც შესაძლებელია მხოლოდ ღვთის წიადში დაბრუნებით, მხოლოდ ღმერთთან თანაზიარებით ეძლევა მას შესაძლებლობა დაირწყულოს უსასრულობის წყურვილი. თავისი სულიერი არსით, სულიერ სფეროში მისი წარმოშობით, ცოდვა სულის სნეულებაა – და მხოლოდ სულის საშუალებით ერთვის ის სულსაც და სხეულსაც. თვით შესაძლებლობა ცდუნებებისა, რის გარეშეც ცოდვა ვერ დაიმკვიდრებს ჩვენში, უკავშირდება ადამიანის მთლიანობას, ჩვენს სულიერ მთლიანობას. ჩვენს სულიერ სფეროში (შემოქმედებითი სოფიური ნათელი და ბნელი მხარეების ანალოგიურად) ჩნდება ორი

პოლუსი – სიკეთისა და ბოროტების, სულიერი სინათლისა და სიბნელის პოლუსები¹².

4. ღვთისმეტყველება გვაძლევს სწავლებას პირველქმნილი ცოდვის შესახებ და გვიმარტავს ამ სწავლებას არა მემკვიდრეობით მიღებული ტერმინებით (რითაც, რა თქმა უნდა, არ არის უარყოფილი თვითონ მემკვიდრეობითობის ფაქტი), არამედ პავლე მოციქულის სწავლებით (რომ 5,12), – ადამიანის მისტიკური ერთარსის ტერმინებით (მოც. პავლეს სიტყვების თანახმად „ჩვენ ყველამ შევცოდეთ ადამში“). ანთროპოლოგიისთვის ეს სწავლება ცოდვის თანდაყოლილობის შესახებ – ანუ ამ ცოდვისადმი მიდრეკილება ბავშვის პირადი გამოცდილებიდან ან მემკვიდრეობითობიდან არ მომდინარეობს – სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ყველასათვის საერთო და ჩვენში „აპრიორულად“ არსებული მიდრეკილება ცოდვისადმი¹³, არის ძალიან მნიშვნელოვანი და მრავლისმომცველი იდეა. ის ერთადერთი გვიმარტავს ადამიანის საწყისშივე ცოდვის არსებობას, ჩვენში „რადიკალური ბოროტების“ დამოუკიდებლად და თავისთავად არსებობას. ისევე როგორც ჩვენს საწყისშივეა სიკეთისკენ მისწრაფება, ასევე ჩვენს საწყისში დევს ბოროტებისკენ სწრაფვა, – სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ადამიანში ღვთის ხატების ჭეშმარიტება ანთროპოლო-

¹² კიდევ ერთხელ აღვნიშნავთ, რომ ორი პოლუსი (სიკეთისა და ცოდვისა) ჩვენს გულებში ერთმანეთის გვერდიგვერდ თანაცხოვრობს, თუმცა ეს არ არის ადამიანის უკანასკნელი სიღრმე, სადაც ღვთის ხატება, თუნდაც „ჩახშობილი“ და „დაკნინებული“, ჯერ ისევ უძღურია, ის ჯერ ისევ იმ სახითაა, როგორც უფალმა ადამიანს უბოძა. სიწმინდით იხსნება ადამიანის ეს სიღრმე, რომელიც ანათებს მასში და მის გარეთ; ეს თვისება გააჩნია ბავშვობას, სადაც ცოდვა და ბოროტება რეალური, თუმცა ჯერ ისევ უსუსური და უძღურია და ამიტომაც მისი ბნელი საბურველიდან მაინც მოჩანს ღვთის ხატების ბრწყინვალება. ამიტომაცაა, რომ ბავშვობის ცნების გაგება ადამიანის საიდუმლოს ცოდნას მოითხოვს.

¹³ ანთროპოლოგიისა და პედაგოგიისთვის ძალიან ღრმად და მარტულად განმარტავს პირველქმნილი ცოდვის კარდინალურ მნიშვნელობას Fr. W. Foerster თავის წიგნში “Religion und Charakterbildung” (Leipzig, 1925). ელემენტარული საღვთისმეტყველო ცნების გასაგებად ფერსტერის ზედმეტი პათეტიკურობა აიხსნება მისი გარდატეხით, რომელიც გამოიხატა ამ საკითხთან მიმართებაში.

გიისთვის ჩვენში უკავშირდება ჭეშმარიტებას პირველქმნილი ცოდვის შესახებ. ამ ორი ჭეშმარიტების ურთიერთკავშირი აყენებს ადამიანის გამოსხნის საკითხს – ვინაიდან ადამიანში ცოდვის არსებობა ნიშნავს არა მარტო ბოროტების არსებობას ჩვენს ცხოვრებაში, არამედ სიკვდილის მეუფებას ჩვენზე. თუმცა იმავე ადამიანში ღვთის ხატებისა და ცოდვისკენ მიდრეკილების შერწყმა მიმართულებას აძლევს აღზრდის თემას, რომელიც აქ წარმოგვიდგება, როგორც სულის ხსნის თემის ერთ-ერთი კონკრეტული პრობლემა. ბავშვის ცხოვრებაში პედაგოგის როლის უმნიშვნელოვანესი საკითხის შესახებ მოგვიანებით ვისაუბრებთ.

ცოდვის წყარო ჩვენსავე სულიერ სფეროშია. ამით საწყის-შივე უარყოფილია ცოდვისადმი მიდრეკილების დაყვანა სხეულის, სოციალური პირობების, მემკვიდრეობისა თუ სხვა ფაქტორებამდე. სულიერი ფესვების ცოდვილობა, განსაკუთრებით პედაგოგიკისთვის, განსაზღვრავს სულიერი პრიმატის შესახებ მართებულ სწავლებას, ვინაიდან ის ჩვენი ყურადღების კონცენტრირებას ახდენს არა ქცევაზე, ან თუნდაც ქცევის მოტივებზე, არამედ იმ სულიერ „წყველიაღზე“ (მაკარი დიდის გამოთქმას რომ დავესესხოთ), რომელიც ადამიანში მკვიდრობს. არსებითად მნიშვნელოვანია არ გავაიგივოთ ერთმანეთთან სულიერება და სათნო საქმეებით ცხოვრება, ასევე მნიშვნელოვანია ნათელი და ბნელი სულიერების არსებობის დადგენა. ამ უმნიშვნელოვანესი ფაქტის ანალიზი არსებითად მნიშვნელოვანია იმ კონკრეტული პრობლემებისთვის, რომელთანაც ჩვენ, როგორც ექიმებს, მოძღვრებსა და პედაგოგებს გვექნება საქმე. თუმცა ის ძალიან მნიშვნელოვანია ანთროპოლოგიისთვისაც – იმ სწავლებათა დასაძლევად, რომლებიც მომდინარეობენ „ნატურალური“ სულიერების ფაქტიდან და ეყრდნობიან მას, რათა გვერდი აუარონ მადლის მოქმედების პრობლემას. ამ ტიპის სხვადასხვა სწავლებებს შორის განსაკუთრებულად საზიანო შტაინერის ზემოთ ხსენებული სწავლება მიმაჩნია, რომელიც მომდინარეობს ნატურალური სულიერების ფაქტიდან და შეგნებულად უკეთებს იგნორირებას ნათელ და ბნელ სულიერებას შორის განსხვავებას, რითაც შეიძლება აიხსნას მისი შეპყრობილობა

ბნელი სულიერებით. ეს სწავლებები, რომლებიც ვერ ამჩნევენ ნათელსა და ბნელს სულიერ სამყაროში, ამით ადასტურებენ, რომ თვითონ მკვიდრობენ წყვდიადში...

პირველქმნილი ცოდვის გამო ჩვენს სულში არსებობს თანდაყოლილი მიდრეკილება ბოროტისკენ, სიბნელის რაღაც პოლუსი, რომლის გარშემოც კრისტალიზდება ჩვენი ცხოვრების სხვადასხვაგვარი შედეგი, რომლებიც მონაწილეობას იღებენ ჩვენი „ბნელი სულიერების“ ფორმირებაში. ამ „წყვდიადის პოლუსიდან“ ასხივებს სიბნელე, რომლითაც განისმჭვალება ადამიანი და რომელიც განსაკუთრებით ადვილად იპყრობს სქესის სფეროს, და მთლიანად სხეულის სფეროს. მაგრამ ამაზე საუბრის დაწყებამდე აუცილებლად დაწვრილებით უნდა შევჩერდეთ „ადამიანში „ბნელი სულიერების“ ანალიზზე.

ზემოთ განვასხვავეთ სულიერების ორი მომენტი – უსასრულობის წყურვილი და უფლის ძიება. პირველი უკავშირდება ქმნილი სოფიის ინდივიდუალური სულის დამკვიდრებას (ანუ მთელი კაცობრიობისა და ბუნების მისტიკურ ერთობას), ხოლო მეორე – ჩვენი სულის თანაზიარებას ღმერთთან, აბსოლუტთან. თავისი არსით ეს ორივე მომენტი ერთმანეთისგან განუყოფელია, ვინაიდან თვითონ ქმნილი სოფიაც აღბეჭდილია ღვთიური სხივით, თავისი ნათელი მხარით ის მტკიცედ უკავშირდება უფალს, მას ეყრდნობა და მისით ცოცხლობს. მაგრამ, როცა სოფიაში ცოდვით დაცემის შემდეგ ბნელი პოლუსი, ბნელი მხარე წარმოიშვა, ასევე ადამიანის სული ატარებს თავის თავში – ქმნილ სოფიასთან ერთარსებობის მსგავსად – დასაბამიერ გაორებას (ცოდვისა და ღვთის ხატების გაორებას). მთელი ჩვენი ცხოვრება – ესაა ამ გაორების გადრმავეება ან გადალახვა. დასაბამიერი გაორების დაძლევა უნდა ხორციელდებოდეს იმავე მიმართულებით, საიდანაც ის აღმოცენდა, ანუ მორალური მიმართულებით, ქაოსის დაძლევის და ჩვენი სულიერი სამყაროს ბოპოქრობის დაძლევის მიმართულებით. თუმცა ის მორალური განწმენდა, რომელიც აუცილებელია ჩვენში ძირეული გაორების აღმოსაფხვრელად, ხდება სინერგიით, ანუ სულის თავისუფალი სწრაფვით ღვთისკენ და ღვთის მადლმოსილი

დახმარებით. თუმცა შესაძლებელია ისეთი განწმენდაც, რომელიც არ ითხოვს ღვთის მოწყალებას, არამედ იღვწის, რათა გაითავისუფლოს სული ემპირიისგან. თუკი პირველ შემთხვევაში ღმერთთან ურთიერთობაში წამყვანია მორჩილება, მეორე შემთხვევაში – მსგავს მიზანსწრაფულობას ახასიათებს მორჩილების არქონა (ვინაიდან არ არსებობს მორჩილების ობიექტი). თუ პირველ შემთხვევაში ხდება იმის შეცნობა, რომ ცოდვისგან გათავისუფლება მხოლოდ უფლის დახმარებითაა შესაძლებელი (აღსარების საიდუმლოს საშუალებით), მეორე შემთხვევაში ეს ხდება სულის ძალებით, ცდუნებებისა და სურვილებისგან საკუთარი თავის განთავისუფლების გზით. თუ პირველი თავისი არსით არის მისტიკური, ანუ ეძებს ღვთაებრივ მადლს, მეორე თავისი არსით მაგიურია და ეძებს კანონზომიერ და აუცილებელ სვლას სულიერი ზრდის კიბეზე. თუკი პირველი მიმართულია ტრანსცენდენტულისკენ (ღვთისკენ), მეორე მიემართება იმანენტური (სოფიურ) სამყაროსკენ; პირველი პერსონალისტურია, ვინაიდან ეძებს ცოცხალ, საკუთარ ღმერთს და მის მადლმოსილ დახმარებას, მეორე – იმპერსონალისტურია, ვინაიდან ჩაფლულია სამყაროს სოფიურ „არსებობაში“, რომელიც ჰიპოსტაზურად ცხოვრობს ადამიანთა სულებში და არა მათ გარეთ (ვინაიდან ქმნილი სოფია არის – Person, მაგრამ არა Personlichkeit).

ასე სცილდება ერთმანეთს „სულიერების მოღვაწეობის“ ეს ორი გზა; ორივე შემთხვევაში სულიერი ცხოვრება სხვადასხვაგვარად მიედინება, გარეგნული, და ზოგიერთ კონკრეტულ შემთხვევებში, შინაგანი მსგავსების პირობებშიც კი, სულიერი ცხოვრების ორივე გზა ღრმად და არსებითად განსხვავებულია ერთმანეთისგან იმით, თუ სად მიყვავართ მათ საბოლოოდ. პირველს მიყვავართ ღმერთთან, სულიერი ცხოვრების გაორების დაძლევისკენ, ანუ ცოდვის მისტიკური საფუძვლისგან განთავისუფლებისკენ; მეორე კი – იკლავს რა უსასრულობის წვდომის წყურვილს სულიერი ცხოვრების ისეთი გაღრმავებით, რომელიც არ აახლოებს ღმერთთან, აძლიერებს სულიერ გაორებას, ანუ აძლიერებს ცოდვის საწყისს, რომელიც აქ მოქმედებს უკვე არა

თავისი ფსიქოლოგიური გამოვლინებით (რომლისგანაც სული თავისუფლდება ასაკებით), არამედ თავისი სულიერი ბირთვით და გამოიხატება საკუთარი თავის გაღმერთებით (რასაც დოსტოევსკიმ უწოდა ადამიანი-ღვთაება).

5. ანთროპოსოფიული სწავლება ადამიანისა და მისი სულიერი ზრდის გზების შესახებ, რომელიც შტაინერის სხვადასხვა ნაშრომის თემაა, არსად და არასოდეს უკავშირებს ერთმანეთს (როგორც ჩვენ ეს უკვე ვიხილეთ) „ინიცირების გზებს“ და ღვთის მადლმოსილ შეწვევას. ეს უცხო არ არის მისთვის, ვინც იცნობს შტაინერის აბსოლუტურად დაუღაგებელ სწავლებას ქრისტიანთა და „უზენაეს სამყაროთა“ შესახებ, სადაც ღმერთი ჩანაცვლებულია პირადი ღვთაებით. შტაინერის აზრით, მთელი სულიერი ცხოვრების აღმასვლა არის რაღაც „ბუნებრივი“ გზა, ანუ გზა, რომელზე სვლასაც ადამიანი ახერხებს საკუთარი ძალისხმევით და რომელსაც ახლავს ის სულიერი „გამობრწყინებანი“, რომლებიც ნამდვილად შესაძლებელია სულიერი ცხოვრების ბუნებრივი განვითარების დროს.

ქრისტიანობა გვიჩვენებს სულიერი განვითარების სულ სხვა გზებს. ზემოაღნიშნულიდან ნათელია, რომ სულიერი გაორება, ღმერთისკენ თუ მის საპირისპიროდ მოძრაობისა, ურთიერთდაპირისპირება მორჩილებასა და თვითდამკვიდრებას შორის, ქმნის ინდივიდუუმში მორალური გაორების მისტიკურ (ანუ კაცობრიობასთან მიმართებაში ჩვენი მისტიკური ერთარსების) წყაროს. გულის სიღრმიდან ეს გაორება აღწევს ყველა სფეროში, და მთელი სულიერი ცხოვრების გზაზე, „ცნობიერების ცენზურის“ გამო, ჩვენ ძალიან ხშირად არც კი ვაღიარებთ გულის გაორების ამ ფაქტს. საჭიროა ვისწავლოთ „საკუთარი თავის“ მოსმენა, სულიერად შევადწიოთ ჩვენს გრძნობებსა და მოქმედებებში, რომ დავინახოთ ამ მოქმედებებისა და გრძნობების სხვადასხვა მიმართულებით გადგმული „ფესვები“. „ცნობიერების ცენზურა“ ნიშნავს შინაგანი გაორების უარყოფას, რომლის მთელი ძალა და გავლენიანობა ვლინდება, მაშინ როცა არსებობს სულიერი თვითშეგნება. მხოლოდ სინანულს შეუძლია ეღვივოს მსგავსად სულის ბნელი ხვეულების განათება, - რაც უფრო

მომწიფებელია სულიერად ადამიანი, მით უფრო ნათელი და წმინდაა სინანულის საშუალებით სულის ნამდვილი ცხოვრების დასაწყისი. სინანულის უდიდესი მნიშვნელობა სულიერი ცხოვრების დინამიკაში არის ის, რომ მისი სინათლის შუქზე მთელი მისი სიყალბე და ბოროტება, რომელიც იმალებოდა „ბუნებრივ“ სულიერებაში ჩვენ მიერვე ხდება უარყოფილი და ჩვენ მას შევყავართ ღმერთთან ურთიერთობაში. ასეთ მომენტებში ხდება ღმერთთან ცოცხალი კავშირის აღდგენა და გაორების დაძლევა, – და არ არის სხვა გზა სულიერი აღმასვლისა, თუ არა სინანულის საშუალებით. სწორედ ასეთ მომენტებში შეიძლება განიმარტოს სულიერი ზრდის ერთი ყველაზე უცნაური პარადოქსი, რომელსაც კარგად იცნობენ მოძღვრებებიც და პედაგოგებიც. სათნო ქცევების სიმრავლე სულის პერიფერიებში ხშირად სულაც არ არის სულის მთლიანობის საწინდარი, არამედ მხოლოდ აძლიერებს სულიერი ნაწილის ბნელ პოლუსს, და პირიქით, დაცემები და ცოდვები, როცა იგი იწვევს სინანულს, რომელიც რადიკალურად ცვლის ადამიანს და უხმობს ღმერთთან ურთიერთობისთვის, შეიძლება იქცეს სულიერი ზრდის წინაპირობად. ამ მდგომარეობის პარადოქსი (რომელიც არ ნიშნავს იმას, რომ საჭიროა დაცემა, რათა სულიერად გავიზარდოთ. თუ დაცემა არის წინასწარგანზრახული, სინანული უკვე არასდროს არ იქნება ღრმა და ნამდვილი; ანდა თუკი წუხილით შევფუთავთ ამ „წინასწარგანზრახულობას“, მაშინ აუცილებლად საქმე გვაქვს საკუთარ სულიერ სიყალბესთან) უკავშირდება სინანულის იშვიათ და შეუდარებელ ნამდვილობას. ოღონდ მხედველობაში უნდა ვიქონიოთ, რომ სინანული არის თავისუფლების ფუნქცია ჩვენში, და მას მხოლოდ როგორც თავისუფალ აქტს¹⁴ შეუძლია ადამიანის ფერისცვალება. სწორედ აქ ხდება თვალსაჩინო ერთი არსებითი თვისება სულიერი ცხოვრების დინამიკისა, რომელიც უმნიშვნელოვანესია იმ პედაგოგიკისთვის, რომელიც სულიერ სფეროს იკვლევს. სულის თავისუფალი ნაბიჯები აღმოცენდება, თუმცა რჩება ცნობიერების ნათლის

¹⁴ ვ. პიუგომ შესანიშნავად აღწერა სულიერი გარდატეხის ფსიქოლოგია ჟან ვალჟანში.

მიღმა, ამიტომაც ისინი არ შეიძლება გამოწვეული იყოს ცნობიერების მიერ, რომელიც უძღურია სულიერი შემოქმედებისას, მას შეუძლია მხოლოდ მექანიკურად მიბადოს მას, რაც ოდესმე დაბადებულა სულის სიდრმეში. სულზე ძალადობის ყველა მცდელობა ცნობიერების სფეროდან არა უბრალოდ არ შეიძლება, არამედ მწვავე რეაქციასაც იწვევს. სულაც არ არის საჭირო ამის განზოგადება, როგორც ამას აკეთებს ბოდუენი, რაზედაც ბ.პ. ვიშესლავეცემა სულიერი ცხოვრების¹⁵ ფსიქოლოგიისთვის დაწერა თავისი ძალიან საინტერესო კომენტარები, ისევე როგორც *loi de l'effort convert*. გაცილებით დამაჯერებლად განიხილა ეს ფაქტი გარტმანმა: მნიშვნელოვანი ის კი არ არის, რომ ჩვენი სულიერი ქვეცნობიერი ეწინააღმდეგება ყოველივე ძალადობას, რომელიც მოდის ცნობიერებიდან, არამედ ის, რომ ცნობიერებას არ გააჩნია არავითარი ძალა სულის თავისუფალ ნაბიჯებთან მიმართებაში. მას შეუძლია ნათლით შემოსოს სული, თუმცა არ შეუძლია უბრძანოს მას; შეუძლია ირიბად უბიძგოს სულს, თუმცა არ შეუძლია პირდაპირი ზემოქმედება მასზე; თავისუფლება ცნობიერებისათვის ყოველთვის რჩება *musterium*-ად¹⁶.

მაგიურობის მთელ ამოებას, ანუ ცნობიერების საშუალებით მიმართულ სულიერ ზრდას (როგორც ეს არის ანთროპოსოფიაში¹⁷), წარმოადგენს არა ის, რომ არ ხდება სულიერი ყურადღების კონცენტრირება, არამედ ის, რომ არ ხდება სულიერი გაორების დაძლევა და, პირიქით, უფრო ძლიერდება სულის ბნელი პოლუ-

¹⁵ ბ.პ. ვიშესლავეცი. „სახეცვლილი ეროსის ეთიკა“, გვ. 52-60. ის ფერიერის მართებული შენიშვნები, რომელიც მიმართულია *effort konverti*-ის კანონის შეზღუდვის შესახებ (*“Le progress spirituel”* P. 182-185, სახასიათო სახელწოდების თავში *“La volonnte profonde”*).

¹⁶ ამგვარად იღებს სინათლეს ცნობიერების ფუნქცია – ის მწიფდება თვითშეგნების წიაღში და წარმოადგენს მის ფუნქციას (და არა პირიქით, როგორც გვიხატავენ ფსიქოლოგები). შენიშვნები ამის შესახებ ის. ჩემს ეტიუდში „სულის იერარქიული წყობის შესახებ“.

¹⁷ გარკვეული თვალსაზრისით ეს ეხება „სულიერ ვარჯიშსაც“, რომელიც მიღებულია კათოლიციზმში, სადაც დიდ როლს თამაშობს წარმოსახვა, უფრო მეტად შემოდის შეუფერებელი და დამაუძღურებელი გრძნობისმიერი მომენტები.

სი. მაგიური ძალა, რომელიც მეუფებს სულიერ სფეროზე, გვერდს უვლის სულიერ თავისუფლებას, სურს ჩვენი სულის მოტყუება, იმ დროს, როცა სულს სურს გაორების დაძლევა და თავისუფლების მეშვეობით მთლიანობის აღდგენა. რა თქმა უნდა, დასაბამიერი გაორების გადალახვის თავისუფლების ნაბიჯები გამოიხატება არა მხოლოდ სინანულში, არამედ ღვთისადმი სულის მხურვალე ლოცვაში. ერთიც და მეორეც შეუძლებელია იყოს განგებ გაკეთებული, თავისუფლების საიდუმლოს მეშვეობით უნდა აინთოს სული და ფერი ეცვალოს მას. ასეთი თავისუფლების აქტების ფსიქიკური წინაპირობა არის ის, რასაც ჩვენ „მორჩილებას“ ვუწოდებთ, ვინაიდან სინანულით, სულის ღმერთისადმი მხურვალე ლოცვით ჩვენში სახლდება სულიწმინდა და ხდება სულის მადლმოსილი შთაგონება, ჭეშმარიტების მიგნება. ამიტომაც ჭეშმარიტი სულიერი ზრდა, შინაგანი გაორების დაძლევა, ბოროტზე გამარჯვება არასდროს არის დამოკიდებული მხოლოდ „მე“-ზე – აქ მოქმედებს ღმერთი: ამაში მდგომარეობს *mysterium libertatis*¹⁸ – თავისუფლების რეალიზაცია ჩვენში შეიძლება განხორციელდეს, როგორც ღმერთკაცური პროცესი, რაც შეუძლებელია ღვთიური მადლის გარეშე. თავისუფლების პარადოქსი ის გახლავთ, რომ შეუძლებელია მისი ხელოვნური სტიმულირება: მისი საუკეთესო პირობაა სიმდაბლე, როგორც მადლის მოქმედებით სულიერი თვალის ახელის მოლოდინი, აქ, რა თქმა უნდა, საუბარია შემოქმედებით სულიერ თავისუფლებაზე. გარკვეულ საფეხურამდე მას აღწევდნენ ე. წ. კვიეტიზმის დამცველებიც, თუმცა მათ სურდათ უკუეგდოთ მთელი აქტივობა, რომელიც მოდიოდა ცნობიერებიდან, რაც სულაც არ არის აუცილებელი¹⁹. სიმდაბლე და შთაგონება სულაც არ მოდის ცნობიერებიდან, და არც არსებობს მათზე უარის თქმის საჭიროება. „ურძნობელობა“ იმდენად მძიმეა სულიერი ცხოვრებისათვის, არა იმის გამო, რომ აქ ხელის შემშლელი პირობაა ცნობიერება,

¹⁸ იხ. ჩემი ეტიუდი „თავისუფლების ნიჭი“.

¹⁹ ასკეტი მამები მნიშვნელობას ანიჭებდნენ „მსჯელობის ნიჭს“. უკვე სახელწოდებაში კარგადაა გამოხატული გაცნობიერების ფუნქცია სულიერი ზრდის მასტიმულირებელ ძალთა თვალსაზრისით.

თავისი ამოებით, არამედ – სულიერი ძილი და დასუსტება.

7. ზემოთ განვითარებული სწავლება ბუნებრივი სულიერების გაორებულიობის შესახებ, მასში ბნელი პოლუსის შესახებ, რომელიც გვიბიძგებს, რომ დავცილდეთ ღმერთს და ამით მივუდრეკს ცოდვისკენ, იმ არასწორი სწავლებისკენ ცოდვის შესახებ, რომელსაც ადგილი აქვს კათოლიკურ და პროტესტანტულ დოგმატიკაში. დასაფლეთის ქრისტიანობის ორივე ფორმაში ადამიანის ბუნება (მათ შორის ღვთის მსგავსებაც), იმ მადლის გარეშე, რომელიც მას მიცემული ჰქონდა ცოდვით დაცვამდე, სულისა და ხორცის საშუალებით მიდრეკილია ცოდვისკენ. *Infirmitas carnis*, სხეულის უძლეულება არის მიზეზი იმისა, რომ გაძლიერდეს ცოდვით დაცემის²⁰ შესაძლებლობა და აქედან მომდინარეობს დუალიზმის ის ობერტონი, რომელიც იგრძნობა კათოლიციზმსა და პროტესტანტიზმში. მართლმადიდებლობა არ უარყოფს სხეულიდან მომდინარე „მტანჯველ ძალას“ (შეად. ღირსი სერაფიმეს სიტყვები ფიზიკური შრომის შესახებ – „გტანჯავ ჩემს მტანჯველს“), თუმცა უკავშირებს ამ მტანჯველ ძალას, სულიერი მგრძობელობის დაჩლუნგებას, სულიერი ცხოვრების მოშლას. საერთოდ კი, სწავლება ფიზიკური მხარის შესახებ, ფიზიკური ცხოვრების შესახებ, არავითარ კავშირში არაა ცოდვის თემასთან. ქრისტიანული სწავლება სხეულის შესახებ დამეტრულად სცილდება ფიზიკურ სხეულზე ადრინდელ შეხედულებას, როგორც ადამიანში ბოროტებისა და ცოდვის წყაროს, თუმცა დუალისტური მომენტები პოულობდნენ გამოვლინებას ქრისტიანობის ამა თუ იმ მიმდინარეობაში. ყველაზე არსებითი ქრისტიანული მეტაფიზიკისათვის არის სწავლება სხეულით აღდგომის შესახებ, რაც იმას ნიშნავს, რომ ადამიანის ფერისცვალება არ ეწინააღმდეგება მის სხეულებრივ საწყისს; თუმცა აღდგომისას იცვლება სხეულის ზოგიერთი თვისება („დაითესება მშენიერი, ხოლო აღდგება სულიერი სხეული“), სხეულებრივი საწყისი კი არ ქრება. მარადიულ ცხოვრებას, ანუ

²⁰ კათოლიკური თვალსაზრისით *Infirmitas mentis* წარმოიშვება, ადამიანის ქმნადობის კვალობაზე, თუმცა, კერძოდ, *Infirmitas carnis*-ის საშუალებით. როგორც პროტესტანტიზმი კიდევ უფრო შორს მიდის (*creatura ex sese deficit*).

უფალსა და მის ნათელში ცხოვრებასა და სხეულში მყოფობას შორის არ არსებობს არსებითი ურთიერთუარყოფა. უფრო მეტიც, სხეულის მეტაფიზიკური სიმტკიცე, რომელიც იმითაა გამოხატული, რომ სხეული ხორციელად აღდგება, ნიშნავს სულსა და სხეულს შორის ისეთ შინაგან არსობრივ კავშირს, რომ სრული ცხოვრება ადამიანისთვის გულისხმობს აუცილებელ ხორციელ საწყისს. ქრისტიანობა დასაბამიდან ხედავდა მასში ადამიანის მეტაფიზიკურ „ძალას“, რომელიც მოციქული პავლეს სიტყვების თანახმად (I კორ. 6,3) ანგელოზებზე, როგორც სუფთა სულიერ არსებებზე, მეტად მაღლდება. ღვთაებრივი ცხოვრებისთვის ადამიანს აუცილებლად სჭირდება სხეული, რომელიც პავლე მოციქულის სიტყვების თანახმად, „თქვენი სხეული ტაძარია თქვენში დამკვიდრებული სულიწმინდისა“. „მაშ, ადიდეთ ღმერთი თქვენი სხეულით და თქვენი სულით“, და მოციქული იქვე წერს: „სხეული კი არა სიძვისათვის, არამედ უფლისთვის, ხოლო უფალი სხეულისთვის“ (I კორ. 6,19,10,13). ძნელია რელიგიურ და ფილოსოფიურ ლიტერატურაში ხორცის შესახებ უფრო ღრმა და ამადლებული სწავლების მოძიება, ვიდრე ის სიტყვები, რომლებიც მოციქულმა პავლემ წარმოთქვა და რომლებიც მომდინარეობს ქრისტიანული სწავლებიდან სხეულით აღდგომის შესახებ. სამშინველი და სხეული ემორჩილებიან ადამიანის სულს; ჯერჯერობით ხორცი „მშინვეიერია“; ანუ მასში ჯერ არ მკვიდრობს ნათელი სულიერება, რომელსაც ის მიიღებს აღდგომის შემდეგ, როცა აღდგება „სულიერი სხეული“. ეს სწავლება „სხეულის მშინვეიერების“ შესახებ არ ნიშნავს იმას, რომ დღეს ჩვენი სხეული არ არის სულიერი, არამედ იმას, რომ სხეული „ხორციელი“ საწყისის ტყვეობაშია, რაც ჩვენს სულიერ ბუნებაში „ბნელი პოლუსის“ არსებობას, ანუ ღვთისგან განდგომას მოასწავებს²¹. ეს ბნელი სულიერება ხელმწიფებს ხორცზე და სიკვდილისთვის სწირავს მას; თვით სიკვდილის ხელმწიფება აღნიშნავს, რომ ბნელი სულიერება არის ზოგადი

²¹ ამგვარად თვით „ხორცის“ ცნება იღებს სულიერ მნიშვნელობას. ხორცის ასეთი განსაზღვრება ძალიან მნიშვნელოვანია ხორცთან ბრძოლისთვის.

„ხვედრი“ ადამიანისა, ანუ ზოგადსაკაცობრიო ხვედრია. ჩვენ ერთარსნი ვართ სათნოებაში (ღვთის ხატებაში), თუმცა ერთარსნი ვართ ბოროტებაშიც (კანტის ტერმინის მიხედვით – „რადიკალურები“) და ეს უკანასკნელი არ არის შედეგი ინდივიდუალური ცოდვისა, ამიტომაც ვერ დაიძლევა ინდივიდუალური სიწმინდით. სულიერებაში ბნელი საწყისის მისტიკური მორჩილება არის მიზეზი ახლანდელი სხეულის „მშენიერიებისა“, მაგრამ სწორედ იმიტომ, რომ სხეული თავის ცხოვრებაში უკავშირდება სულიერ სფეროს, ის ცალკე ერთეულია – ის არის ახალი „საფარველი“, გარსი, საპყრობილე. ამიტომ მეტაფიზიკური თვალსაზრისით უაზროა სიკვდილის შემდეგ სულის გადასახლება ახალ სხეულში. სიკვდილის შემდეგ სულს არ აქვს სხეული, თუმცა სიკვდილის შემდეგაც სხეულში ყველაფერი არ ქრება; ამ საკითხში ვლინდება გარკვეული სწორი იდეები იმ ოკულტური სწავლებებისა, რომლებიც ფიზიკური სხეულის მიღმა ხედავენ არაფიზიკურ (ასტრალურ) სხეულს. სხეული მეტაფიზიკურად და არა ემპირიულად უკავშირდება ინდივიდუალობის საწყისს, ამიტომაც ცდებიან ის მრავალრიცხოვანი სწავლებები, რომლებიც *pricipium individuationis*-ს სწორედ სხეულს უკავშირებენ. ის უკავშირდება სხეულსაც, თუმცა თვითონ ინდივიდუალობის პრინციპი არ არის მხოლოდ ემპირიული, არამედ მეტაფიზიკურიც, ამიტომაც სულის კავშირი მოცემულ სხეულთან ცალკეული, განუმეორებელი და მარადიულია.

სხეულის „მშენიერიება“ მიწიერ ცხოვრებაში მისი მისტიკური კავშირი სულიერების სფეროსთან მისი ბნელი პოლუსის მეშვეობით, სხეულს ორივე მხრივ ხდის უფრო „სუსტსა და დაუცველს“. ერთი მხრივ, სხეულის მეშვეობით ჩვენზე მეუფებს სიკვდილი (რომლის ძალაც არ ამოიწურება, ფიზიკური სხეულის ფშენიერისგან მოშორებით, არამედ აღბეჭდავს მთელ ჩვენს სულიერ-მშენიერი ცხოვრებას). სულიერი სფეროს დაბინძურებისა და ცოდვისგან მომდინარეობს სხეულის სნეულებანი, რომლებიც თავისი მეტაფიზიკით, თავისი წარმოშობით გამოხატავს ჩვენი არსების დაქვემდებარებას ცოდვისადმი (მათ. 9, 2-7); სხეულის ბუნებრივი ცხოვრების, მისი ბუნებრივი მოთხოვნილებების მეშ-

ვეობით, მხნეობისა და დადლილობის რიტმი, ძალის აღვსება და დაცლა, რომელიც „ტანჯავს“ სულს ისე, როგორც ზემოთ მოტანილ ღირსი სერაფიმუს სიტყვებში გადმოვეცით. ამას უკავშირდება ადამიანის რელიგიური ცნობიერების სწრაფვა ასკეტიზმისკენ, სხეულის „დამორჩილებისკენ“. ასკეზის მეშვეობით „თვინიერდება“ სხეულის ბუნებრივი „ბობოქრობა“, უფრო მეტად ექვემდებარება ხორცი სულის ნათელ მხარეს, სული თავისუფლდება ბუნებრივი, თუმცა მტანჯველი ხორციელი ვნებებისაგან. ამიტომ აქვს ასკეზას მუდამ უდიდესი მნიშვნელობა სულიერი განვითარებისთვის, ის თავისებური „მაგია“ და „ტექნიკა“ ამარჯვებინებს სულიერ საწყისს ასკეტიურ ღვაწლში. მთელი ასკეტიკა თავის ნამდვილ მიზანს აღწევს მხოლოდ მაშინ, როცა ის იმავედროულად არ აძლიერებს (თავისი სულიერი ინტუიციით მიღწეოს სულიერ ზრდას „ღმერთის გარეშე“) სულიერების ბნელ საწყისებს. ვინაიდან სულიერების საწყისი, როცა ის თავისთავად, ანუ ღვთის მოშიშების გარეშე, თავისუფლდება სხეულისგან, კი არ თრგუნავს, არამედ აძლიერებს ჩვენში ბნელ ძალებს. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, სხეულის ასკეზა იძენს თავის შესაფერის მნიშვნელობას და ღირებულებას მხოლოდ მაშინ, როცა ის არის რელიგიური ღვაწლის ნაწილი; ასკეტიკა გამართლებულია არა როგორც მაგიური გზა სულიერი ზრდისა, არამედ როგორც რელიგიური ცხოვრების ინსტრუმენტული მომენტი.

განსაკუთრებულ, ძალზე არეულ და ბოლომდე გაუგებარ მდგომარეობას სხეულთან მიმართების საკითხში დღეისათვის ქმნის (სოციალური და ბიოლოგიური ფაქტორების შედეგად) გაძლიერებული ნერვული დაძაბულობა, რომელიც სხეულებრივ აღგზნებულობას განსაკუთრებულ დინამიურობას და გავლენიანობას მატებს. თუკი ადრე, როცა ადამიანი იყო ფიზიკურად ჯანმრთელი და ნერვულად მდგრადი, ასკეტიური ფუნქცია სულიერ ზრდაში მდგომარეობდა „სხეულის მოთოკვაში“; ჩვენს დროში კი ასკეტიკა ემსახურება სხეულის გაძლიერებას, ანუ იმ არითმიისგან, იმ მოშლილობისგან განთავისუფლებას, რომელიც შემოაქვს უკიდურეს ნერვულ დძაბულობას (განსაკუთრებით ძლიერს დიდ ქალაქებში). აქ ვლინდება სპორტის სული-

ერად ფასეული მხარე, რომელიც თავის თავში მოიცავს როგორც სუფთა სხეულებრივ სიამოვნებას, ასევე უდიდეს სულიერად გამაჯანსაღებელ მნიშვნელობას, რომელიც გვათავისუფლებს ნერვული დაძაბულობის ტანჯვისგან. დღეს სპორტი ცვლის ფიზიკურ შრომას, რომელიც ადრე ადამიანს ჰქონდა (და რომელიც მარტოოდენ სოფლებში შემორჩა) და ისინი, ვინც საერთოდ არ იციან ფიზიკური შრომა და ისინიც, ვინც მუშაობენ ნერვულად დაძაბულ ქარხნის და ფაბრიკების პირობებში, სხვადასხვაგვარად, მაგრამ მაინც პოულობენ სპორტში შვებას ნერვული დაძაბულობისგან. ამგვარად სპორტი უკიდურესად პირად კავშირშია ჩვენს სულიერ ცხოვრებასთან²².

8. არცთუ იშვიათად ცოდვის წყაროს ხელავენ სქესში, სქესობრივ ცხოვრებაში. კათოლიკური დოგმატიკა განსაკუთრებით ხაზგასმით აღნიშნავს „ავხორცობას“ სქესის სფეროში²³. თავისი არსით ამ აზრს ეთანხმებიან ისინიც, ვინც გამოდიან ანდროგენიზმის იდეიდან და სქესობრივი განსხვავების არსებობაში ხელავენ ადამიანის დასუსტების მიზეზს²⁴. რა თქმა უნდა, სქესს უკავშირდება ცოდვის თემა, თუმცა მასვე უკავშირდება შემოქმედებითობის, სულიერი აღზევებისა და საკუთარ თავში ცოდვის გადაღახვის თემა, როგორც ეს შესანიშნავად გამოთქვა ვლადიმერ სოლოვიოვმა თავის სტატიაში: „სიყვარულის არსის შესახებ“. მან განსაკუთრებული სიღრმით დაგვიხატა ყველაფერი, რაც ჩვენში ხარობს სქესობრივი სიყვარულის წყალობით, რაც კვებას და ათავისუფლებს სულს, აღამაღლებს მას. თუმცა არანაკლებად ძლიერია ისევე სქესიდან გამომავალი ძალა და შესანიშნავად შეიძლება იკვებებოდეს ამავე წყაროდან ყოველივე, რაც ჩვენში ბოროტი და ბნელია, რაც ასე აშკარად გამოხატა დოსტოევსკიმ.

სქესის პრობლემა დღეისათვის იმდენადაა შესწავლილი, რომ ძირითადი უსიტყვოდ უნდა მივიღოთ, ხოლო ზოგიერთ

²² იხ. Giese-ის წიგნი “Geist im Sport”.

²³ ამ თემის განხილვა იხ. ს.ვ. ტროიცკის წიგნში „ქორწინების ქრისტიანული ფილოსოფია“. 1932.

²⁴ იხ. ნ.ა. ბერდიაევის „ადამიანის მნიშვნელობის შესახებ“ (1931), გვ.70

საკითხში ადამიანის კონსტიტუციაში სქესის ცენტრალური მნიშვნელობაც კი უნდა ვაღიაროთ. რა თქმა უნდა, ახლა არ არის იმის საჭიროება, რომ ღრმად შევიდეთ ამ პრობლემაში, თუმცა აუცილებელია უარყოთ პანსექსუალიზმის თეორია. არსობრივად ფროიდიც, განსაკუთრებით თავისი მოღვაწეობის მეორე ნახევარში, არ ეთანხმება პანსექსუალიზმის თეორიას, ვინაიდან სქესობრივი ლტოლვის გარდა (Sexualtrieb) მან აღიარა ეგრეთ წოდებული Ichtrieb. ამ განმარტებებისას ფროიდი არაერთგზის აღნიშნავს, რომ ის არ ეთანხმება პანსექსუალიზმს²⁵. უფრო ნაკლებად ითქმის ეს იუნგიზე (Jung); უაზრობა იქნებოდა მისი ანთროპოლოგიის ამ კუთხით განხილვა, თუმცა ამის საბაბს ის თვითონ იმით იძლევა, რომ ადამიანის ძირითად ძალას არქმევს Libido-ს. თუმცა Libido იუნგთან აღნიშნავს „ცხოვრების ნებას“ – ცხოვრების შემოქმედებით მამოძრავებელს, იმის განვითარებას, რაც ღვეს სულიერ საწყისში. და მაინც პანსექსუალიზმი, როგორც ფროიდიანული ვულგარული ფორმა არ გამქრალა პოპულარული აზროვნებიდან.

სქესზე საუბრისას, საჭიროა უფრო ჩაუვლრმავედეთ ამ ცნებას და გავარჩიოთ სქესის ემპირია სქესის მეტაფიზიკისგან. ეს განსხვავება იმაში მდგომარეობს, რომ სქესის ენერგია სულაც არ არის მხოლოდ და მხოლოდ სქესობრივი, რომ სქესის ცხოვრება არ ამოიწურება სქესობრივი ცხოვრებით. სქესობრივი ენერგია უკავშირდება სქესობრივ ცხოვრებაში ემპირიულ (ფსიქოფიზიკურ) გამოვლინებებს, ხოლო სქესის ენერგიას, რომელიც პირდაპირ კავშირშია სქესის ცხოვრებასთან, შეუძლია განიცადოს სუბლიმაცია და შესაძლოა ახალ შემოქმედებით ძალად გამოვლინდეს. თუმცა თავისი ორივე ფორმით, მეტაფიზიკურადაც და ემპირიულადაც, სქესი ფსიქოფიზიკურიც არის და სულიერიც; სწორედ ამის გამოა, რომ სქესის ყველა გამოვლინება უშუალო კავშირშია სულიერ ცხოვრებასთან. უწესრიგო თუ ნორმალური სქესობრივი ცხოვრება – სქესობრივი ცხოვრების უქონლობაც კი ისე ძალიან მნიშვნელოვანია ჩვენი სულიერი ცხოვრები-

²⁵ ამ საკითხის ირგვლივ მოძიებული მასალა იხ. Ad. Feriere-ს წიგნში “Le progres spirituel” (1927).

სათვის, როგორც არანაირი სხვა ძალა. სქესი სტანჯავს და აწვალებს ადამიანს, სქესის საშუალებით ყველაზე ადვილად უახლოვდება ადამიანს ცოდვა, და ამიტომაც სქესის ცხოვრების სწორად განსაზღვრას ფუნდამენტური მნიშვნელობა აქვს სულიერი ცხოვრებისათვის. ერთ-ერთ მომდევნო თავში, სადაც ჩვენ დავახასიათებთ სულიერ ცხოვრებას ბავშვობაში, ყრმობასა და სიჭაბუკეში, ჩვენ კიდევ მოგვეცემა საშუალება, შევეხეთ ამ უმნიშვნელოვანეს თემას. აქ კი საჭიროა აღვნიშნოთ ის, თუ როგორ კავშირშია სქესის ცხოვრება და სქესობრივი ცხოვრება ადამიანში ბოროტებასთან.

სქესი – სულიერი და ამავე დროს ფსიქოფიზიკურია და შეუძლებელია რომელიმე მხარის ერთმანეთისგან გათიშვა. ეს ცეცხლოვანი ძალაა ადამიანში; ვნებელობით, უცნაურობებით, დაძაბულობით მას გამორჩეული ადგილი უკავია ადამიანის კონსტიტუციაში. მისი „ბნელი“ სტიქია განსაკუთრებით იმაში ვლინდება, რომ აქ ყველაზე მეტად ირღვევა ადამიანის მთლიანობა, იშლება მისი ერთობა. ეროსისა და სექსუალობის ზეწოლა არის ჩვენი განვითარების გარკვეულ პერიოდში „ბუნებრივი სენი“²⁶. ეს ზეწოლა გადაჭრით არღვევს ადამიანის „ქალწულებას“, აშიშვლებს და ამძაფრებს ადამიანის შინაგან არეულობას, აძლიერებს ტყვეობას, რომელშიაც გამომწვევდებულია სული. ყველაზე მეტად ამ ხაზით ვითარდება „სულისა“ და „ხორცის“ ის ურთიერთბრძოლა, რომელიც ასე მძაფრად დაგვიხატა მოციქულმა პავლემ. პირველმა ცოდვამ, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, წარმოშვა ჩვენი სულიერების გაორება, წარმოშვა ნათლისა და წყვდიადის პოლუსები სულში; სულისა და ხორცის ბრძოლის გამწვავება ნიშნავს ბნელი პოლუსის გაძლიერებას სულში, ვინაიდან ჩვენი ინტერპრეტაციის თანახმად, ხორცსაც აქვს სულიერი საწყისი. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ხორცის გაძლიერება, მისი გამარჯვება ნიშნავს ბნელი სულიერების გაძლიერებას. პირველი ნაბიჯი მის აღმოსაფხვრელად არის სქესის სტიქიის დაძლევა; ნორმალური ცოლ-ქმრული ცხოვრების შემთხვევაში შესაძ-

²⁶ იხ. ჩემი ბროშურა „საუბარი ჭაბუკებთან სქესის საკითხებზე“ (1929).

ლებელია ამის დაძლევა, მაშინ სქესის ცხოვრება და სქესობრივი ცხოვრებაც ვერ აძლიერებს სულიერების ბნელ პოლუსს, არ მოაქვს ბოროტება. სიკეთის მომტანია ასევე მონაზვნური თავშეკავება, როცა არ არის გაღიზიანებული სქესობრივი წარმოსახვა (რაც უკვე არის სექსუალურობისა და ეროსის დაძლევის სიმპტომი). თუმცა უბრალოდ სქესობრივი ცხოვრების არქონას, მაშინ როცა არსებობს სქესობრივი წარმოსახვები, ან წარუმატებელ ოჯახურ ცხოვრებას, როცა შეუძლებელია ქალწულების შენარჩუნება, ფატალური გარდაუვალობით მიყვავართ ბნელი პოლუსის გაძლიერებისკენ ჩვენს სულში და ასეთ შემთხვევაში სქესი ხდება ბოროტების უძლეველი მეგზური... ეს იმის ნიშანია, რომ სქესის სტიქია თავისი სირთულით და ცეცხლოვანებით არის ადამიანში „საშიში“ სფერო, თუმცა სქესის ცოდვასთან გაიგივებისა და სქესის სფეროში ცოდვის წყაროს ძიების არავითარი საფუძველი არ არსებობს.

9. თუკი უკუვაგდებთ ადამიანში ცოდვის შესახებ იმ სწავლებებს, რომელიც უკავშირდება მის სხეულს თუ სქესობრივ ცხოვრებას, ვუბრუნდებით ცოდვის ისეთ გაგებას, რომელიც ახლოსაა სულიერ წესრიგთან. როგორც სულიერ მოვლენას, ცოდვას შეუძლია აამღვრიოს და შებოჭოს ჩვენი სული, – ცოდვის დროსაც კი ვრჩებით სულიერები, მხოლოდ ეს ის სულიერებაა, რომელსაც ჩვენ „ბნელი“ ვუწოდებთ. აღსანიშნავია ისიც, რომ ცოდვას აქვს თავისი წყარო არა მხოლოდ მგრძნობელობით გატაცებებში, რომელიც იპყრობენ ჩვენს სულს: შესაძლებელია ვიყოთ ძალიან „სუფთები“, ვნებებისგან თავისუფლები, მაგრამ ცოდვაში უკიდურეს ზღვრამდე ვაღწევთ. ყველა ცოდვა თავისი არსით უკავშირდება ღვთისგან განდგომას („შენ მხოლოსა შეგცოდე“), ღმერთში ცხოვრების უარყოფას, იმ ძალის უღიერად უკუგდებას, რომელიც ჩვენში ღვთის ხატებიდან მომდინარეობს. თუმცა ეს ნიშნავს, რომ თუ ცოდვის გარსიდან ჩვენ მივაღწევთ იმ სიღრმეს, სადაც ასვენია ღვთის ხატება, თუ შევეხებით სულიერი სფეროს ამ ნაწილს, მაშინ შესაძლებელია ისევ დავიბრუნოთ სიკეთე, ღმერთი; ჯვარცმული ავაზაკის მსგავსად „სულ ერთ საათში“ შეიძლება ცხონება. არასდროს არავის

შეუძლია და ვერც უნდა გაბედოს, რომ სხვა ადამიანი სამუდამოდ წარსაწყმედელად მიიჩნიოს, არასდროს არავინ არ უნდა დაივიწყოს, რომ ადამიანში, თუმცა უმოქმედოდ, მაგრამ მაინც მთელი თავისი სისავსით ცხოვრობს ღვთის ხატება. ადამიანი „ცოცხალი“ სწორედ ამ ღვთის ხატების წყალობით, ვინაიდან ის მუდამ რჩება პიროვნებად, მაშინაც, როცა ვარდება უდიდეს ცოდვაში და სწირავს თავის სულს. ჩვენ ვერ ვხედავთ ადამიანებში ღვთის ხატების ბრწყინვალეობას არა მხოლოდ იმიტომ, რომ ადამიანი ცოდვილია, არამედ იმიტომ, რომ იმდენად სუსტია ჩვენი სიყვარული სხვა ადამიანების მიმართ, რომ არ შეგვიძლია მისი დანახვა. და როცა ჩვენ, ბავშვებზე პედაგოგიური მზრუნველობით დაკავებულები ვსვამთ კითხვას, როგორ უნდა „გავამართლოთ“ ჩვენი რწმენა ბავშვის სულიერი სამყაროს მიმართ, მაშინ, როცა არსებობს ბოროტება, როცა სული სავსეა ცოდვებით, მაშინ, აქ განვითარებული იდეების საფუძველზე შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ბავშვის სულიერი სამყაროს მიმართ რწმენით ჩვენ ვეზიარებით სულისთვის ყველაზე არსებითსა და მნიშვნელოვანს. რწმენა ბავშვის სულიერი სამყაროსი არ არის პედაგოგიკის რაღაც „წანამძღვრები“, არამედ არის ის შთაგონება და მოტივთა გზის გაკვალვა. ეს რწმენა არ ნიშნავს იმას, რომ არ უნდა დავინახოთ ბოროტება, რომ არ უნდა ვებრძოლოთ სულიერი წყვდიადის საწყისებს: ყველაფერი ეს საჭიროა, თუმცა ყველაფერი ეს უნდა განვიხილოთ იმ მთავარი იდეის ჭრილში, რომ ცოდვის წყარო – არის სულის შინაგან არეულობაში, რომ ცოდვასთან ჭიდილში უნდა ჩავრთოთ ის დადებითი მუხტი, რომელიც გაზრდის სინათლეს ჩვენში, ანუ ნაზიარები იქნება ღვთაებრივ სულიერებას.

მ ე ო თ ხ ე თ ა ზ ი

ნატურალური და მაღლმოსილი კრეპიტოზა

1. პიროვნების პრობლემაში, რომელიც განისაზღვრება როგორც ღვთის ხატების არსებობა ჩვენში, ცოდვის გამოცანის გარდა, რომელიც ჩრდილავს ჩვენში ღვთის ხატების ძალას, არსებობს ასევე სხვა გამოცანაც, რომელიც გამოცნობას საჭიროებს. პიროვნება არის აბსოლუტის სხივი, რომელსაც შემოაქვს ადამიანის ბუნებაში თავისუფლების საწყისი, პოტენციური უსასრულობა და საკუთარი თავის ხედვის ნიჭი, რომელიც საკუთარ თავში კეტავს მას. ამავე დროს, ჩვენი პიროვნება ყველა თავისი გამოვლინებით, ყველა თავისი ფუნქციით ვერსად გაექცევა სოციალურ გარემოს, რომლის გარეშეც წარმოუდგენელია პიროვნების განვითარება და მისი ცხოვრება. როგორ დავაკავშიროთ პიროვნების იდეა სოციალურ გარემოსთან? როგორ შეიძლება, რომ პიროვნების თვითშეგნება (რომელიც საკუთარ თავსავე უმტკიცებს თავის ყოფიერებას) განიმარტოს ცალკეული ადამიანის ამგვარი დამოკიდებულებით სოციალურ გარემოზე? აღწევს თუ არა სოციუმის ძალა ადამიანის სულიერი სამყაროს გულში და როგორ აიხსნება ეს?

თანამედროვე ფსიქოლოგიასა და სოციალურ ფსიქოლოგიაში სოციალურ ატომიზმთან დაკავშირებით მოხდა საბოლოო განხეთქილება, ეს განაპირობა იმის აღიარებამ, რომ მთელი სოციალური ცხოვრების ამოსავალ წერტილად ჩაითვალა ცალკე აღებული ადამიანი, რომელიც ამის შემდეგ ამყარებს სხვადასხვაგვარ კავშირს სხვა ადამიანებთან. არც ისტორიულად, არც ფსიქოლოგიურად არ იქნება სწორი ცალკე აღებული ადამიან-

ნის წინასწარი იზოლაციის ვარაუდის მიღება – პირიქით, თვითონ „გამოცალკევება“ ადამიანისა – შემეცნებითაც და სოციალური პირობებითაც – არის სოციალური განვითარების პროდუქტი: საზოგადოება და სოციუმი არის ცალკეული ადამიანის დასაბამი და საწყისი. ს.ლ. ფრანკის სრულიად მართებული გამონათქვამის თანახმად¹, არც „მე“ და არც „ჩვენ“ არ ქმნის ინდივიდუალური და სოციალური განვითარების ამოსავალ საწყისს. ოდესღაც ბოლდვინმა შექმნა შესანიშნავი ჰიპოთეზა² იმის შესახებ, რომ ბავშვის თვითშეგნება იწყება ე. წ. „პროექტული“ ფაზით, რომელსაც ქმნის სოციალური გარემო. ის, რომ თვითშეგნების პრობლემა გაცილებით რთული და ღრმაა, რომ მას მხოლოდ ნაწილობრივ ეხება ეს ჰიპოთეზა, ამის შესახებ აქ არ გვექნება საუბარი. მაგრამ უდავოა ის, რომ ჩვენს თვითდახასიათებაში³ სოციალურ მომენტს აქვს იმდენად დიდი და არსებითი მნიშვნელობა, რომ მის გარეშე შეუძლებელია ჩვენი შინაგანი სამყაროს გაგება.

მთელი სოციალური ფსიქოლოგიის საფუძველში უნდა იდოს ასეთი პრინციპი: „ადამიანი ადამიანის მიმართ არ არის გულგრილი“. ეს ელემენტარული სოციალური თანადგომა, ეს უმარტივესი და მთავარი სოციალური რეზონანსი ქმნის სოციალური ურთიერთობების (სუბიექტურ) შესაძლებლობას, ადებს ინდივიდუალური ფსიქიკის დახურული სისტემის „კარსა და სარკმლებს“ სხვის სოციალურ სამყაროში შესაღწევად, საკუთარი სამყაროს აღმოსაჩენად. არც მიბაძვის თეორიას (ტარდა), არც ჩანერგვის თეორიას (სიდისა და სხვები) არ შეუძლიათ განმარტონ ამ ფაქტისთვის ნიშანდობლივი სოციალური რეზონანსი, რომელიც არის უბრალო ფაქტი, არაწარმოებული, არამედ დასაბამიერი ფუნქცია ჩვენი არსებისა, რომელიც მოწმობს არა მარტო მთელი კაცობრიობის არსობრივ ნათესაობაზე, არამედ მასთან გარკვეულ შეზრდაზე, რომელიც ჩვენთვის არის უბრალო შედეგი „მისტიკური ერთარსობისა“ და ადამიანის ბუნების

¹ ფრანკი „საზოგადოების სულიერი საფუძველები“. გვ. 83-97.

² იხ. მისი განხილვა ჩემს „ბავშვობის ფსიქოლოგიაში“. გვ. 38-58.

³ იხ. „ბავშვობის ფსიქოლოგია“ (ibid).

სოფიურობისა. სოციალური კავშირი კი არ არის გამოცანა, არამედ ინდივიდუალობის საწყისი; ის გაცალკევებულობა, რომელიც სასრულს პოულობს ემპირიულ თვითშეგნებაში, ის წარმოადგენს გამოცანას, რომლის ამოსნაღ შესაძლებელია მხოლოდ იმავე მიმართულებით, როგორც ჩვენ მოვიზარებთ ღმერთში სამწმინდა არსებას. ღმერთში სამი ჰიპოსტაზის არსობრივ ერთობას აქვს თავისი სახე კაცობრიობის ნატურალურ მრავალჰიპოსტაზურ ერთარსობაში, რომელიც ემპირიული ცნობიერებით არ აღიარებს თავის ერთარსობას.

სოციალური რეზონანსის საწყისი ფაქტიდან ვითარდება სოციალური ურთიერთქმედებები, შესაძლებელი ხდება მიბაძვა, ჩანერგვა, და ყველა ის სოციალური პროცესი, რომელსაც მივყავართ სოციალური დაახლოებისა და შერწყმის სხვადასხვა ტიპთან. სოციალური გაერთიანების ყველაზე უბრალო, თუმცა უმნიშვნელოვანეს ფორმას წარმოადგენს ოჯახი, რომელიც მეტ-ნაკლებად მოიცავს თავის თავში მთელ კაცობრიობასთან ჩვენი სოფიური ერთობის საიდუმლოს; ხოლო შემდეგ ოჯახების გაერთიანებები, თემები, ან ისტორიული განვითარებისას ჩამოყალიბებული ეროვნული თუ სახელმწიფო მთლიანობები. ჩვეულებრივ არ გვაქვს ხოლმე კაცობრიობის მთლიანობის შეგძნება, როგორც ერთობისა, უკეთეს შემთხვევაში შეიძლება შევიგრძნოთ ჩვენი ერთობა, მაგალითად, ევროპელ ხალხთან, რომელთა ისტორიული განვითარებაც ახლო და ნაცნობია ჩვენთვის, ძნელად წარმოვიდგენთ მთელი კაცობრიობის ცოცხალ ურთიერთკავშირს. თუმცა, ბოლო დროს, მიზეზთა გამო, სულ უფრო ხშირად გვხვდებიან ადამიანები ამგვარი „მსოფლიო“ თვითშეგნებით. თუმცა ის რეალური მთლიანობა, რომელსაც ჩვენ ვუკავშირდებით მისტიკურად, გაცილებით ფართოა, ვიდრე მთელი კაცობრიობა, ვინაიდან მან არ იცის სივრცისა და დროის საზღვარი. კაცობრიობის სოფიური ერთიანობა გულისხმობს ადამიანთა ყველა თაობას და კაცობრიობის ძმურ ურთიერთობას, რაც გენიალურად გამოხატა ნ.ფ. ფიოდოროვმა – ის თავის თავში მოიცავს არა მხოლოდ აწმყოს, არამედ წარსულსაც⁴.

⁴ იხ. ფიოდოროვოს „საერთო საქმის ფსიქოლოგია“.

2. კულტურის ისტორიამ გვიჩვენა, რომ ისტორიის განთიადზე ინდივიდუალობა იმდენად აზროვნებს სოციალური კატეგორიებით, ისე ნაკლებად აფასებს თავის ერთადერთობასა და განსაკუთრებულობას და იმდენად ნაკლებად ავლენს თავისებურ ხასიათს, რომ სოციალური მთლიანობის გარეშე ის ვერ იცოცხლებს. ინდივიდუალური თვითშეგნების დასაბამიერი განუვითარებულობის, ადამიანის სულის სოციალურობაში მეტისმეტი ჩაფლულობის გამო არ უნდა გადაკეთოთ ისეთი დასკვნა, რაც გააკეთა დიურკეიმმა და მისმა სკოლამ, რომელმაც ინდივიდუალურ ცნობიერების სოციუმში ჩაფლულობის გამო უარყო ე.წ. „სადგოთ“ კატეგორიები; არც ის დასკვნები უნდა მივიღოთ, რომლებიც გააკეთა ე.წ. სოციოლოგიის „ორგანულმა“ სკოლამ (სპენსერმა და სხვებმა, შეად. ასევე დერობერტის ნაშრომები, რომელმაც სოციალურიდან გამოიყვანა ინდივიდუალური ცნობიერება). ნამდვილად, ისტორიის განთიადზე იწყება „ბრძოლა ინდივიდუალიზმისთვის“⁵ და რაც უფრო შორს მიდის ისტორია, მით ნათელი და განსაზღვრული ხდება თვითშეგნების ინდივიდუალური პოლუსი. ზიმელმა თავის ნაშრომში „სოციალური დიფერენციაცია“ შესანიშნავად გვიჩვენა, რომ სოციალური ცხოვრების ზრდასთან და სოციალური ცოდნის განვითარებასთან ერთად პიროვნება სულ უფრო თავისუფლდება კოლექტიურობისგან. ამგვარად, ბუნებრივი სოციალურობის განვითარება არის ადამიანის ინდივიდუალურობისა და პიროვნული საწყისის განვითარების წინაპირობა.

ჯეიმსმა⁶ პირველმა აღნიშნა, რომ სხვადასხვა სოციალურ პირობებში პიროვნება მოქმედებს სხვადასხვანაირად, ამა თუ იმ გარემო პირობებში ის ამჟღავნებს მისი ხასიათის სხვადასხვა თვისებას. ამით იქმნება ბუნებრივი სხვადასხვაგვარობა ადამიანთა „სოციალური სახეებისა“, და რაც უფრო ბევრ სოციალურ ჯგუფში ვართ ჩართულები, მით მეტია „სოციალური სახე“ ჩვენში, გარეგნულად მით უფრო სუსტდება ადამიანის მთლიანობა და მით ღრმად იჭრება ის ქვეცნობიერის სიღრმეებში. „ინდი-

⁵ ამ თვალსაზრისით საინტერესოა ნ.კ. მიხაილოვსკის შრომები.

⁶ “Psychology”.

ვიდუალობისთვის ბრძოლა“, როგორც ბრძოლა პიროვნების ერთობისა და მთლიანობისთვის რთულდება, თუმცა ასევე იკვებება ჩვენში სოციალური სახეების მრავალფეროვნებით. თვით განსხვავება ერთი სოციალური სახისა მეორისგან (ადამიანი სამსასურში, ოჯახში, ნაცნობ-მეგობრებში, ნადირობისას და ა.შ.) მდგომარეობს სხვადასხვა ემოციურ განწყობაში, რომლითაც ხდება მთელი ამ „ქცევების“ რეაქციის შეფერადება. თუმცა ეს სხვადასხვაგვარი ემოციური განწყობები, რომლებიც ფსიქიკური მოქმედებების ციკლს ერთგვარი „ტიხრით“ გამოყოფენ, „არ არის გამჭვირვალე“ მხოლოდ ფსიქიკურ პერიფერიებზე და ისინი იწმინდებიან სულის სიღრმეში გადანაცვლებასთან ერთად: აქ არ ირღვევა პიროვნების სულიერი საწყისის მთლიანობა. თუმცა შესაძლებელია შემთხვევები, როდესაც ამ ემოციური ტიხრების „გაუმჭვირვალობა“ ხდება ძალიან მნიშვნელოვანი. ეს მაშინ ხდება, როცა ისინი არღვევენ სულის მთელ ემპირიას ცნობიერების სფეროების შეუკავშირებელ მწკრივებად – ეს არის ცნობიერების რღვევა, მისი დანაწევრება რამდენიმე „მე“-დ. შესანიშნავად აღნიშნა ესტერეიხმა თავის ნაშრომში⁷, რამდენიმე „მეს“ წარმოქმნა არის ადამიანის სულიერი მთლიანობის ფუნქცია: *ichlose Zustände*, ანუ შეუძლებელია, რომ განცდების ციკლი არ უკავშირდებოდეს „მეს“. ცალკეული „სფეროები“, რომლებზეც ნაწილდება პიროვნების ცხოვრება მისსავე ცნობიერებაში, არ კარგავენ თავიანთ კავშირებს პიროვნების ობიექტურ სულიერ საწყისთან, რაც არის იმის მიზეზი, რომ მეორეხარისხოვანი ხდება ამ ცალკეულ ციკლში „მეს“ მომენტი.

პიროვნული ცნობიერების ამ პათოლოგიაში, რომლის წყაროც არის ადამიანში არსებული „სოციალური სახეების“ მეტისმეტად ბევრი განცალკევებანი, იმალება პიროვნების დიალექტიკის და მისი სულიერი ცხოვრების დიალექტიკის ძალიან მნიშვნელოვანი მომენტი. ემპირიის მთელი ფსიქიკა, რომელიც ემორჩილება მთელ კაცობრიობას ჩვენი მისტიკური ერთარსებობის ძალას, იძლევა პიროვნებაში მისი სოციალურობის, მასში სოციალური ძალების ისეთ ურღვევ ერთიანობას მისი ინდივიდუ-

⁷ Oesterreich “Phänomenologie des Ich”.

აღურობის გაცნობიერებით, რომ თვითონ პიროვნების დიალექტიკური და შინაგანი განვითარება გვაკავშირებს სოციალურ მთლიანობასთან. ის, რაც დევს პიროვნების სიღრმეში, როგორც მის ინდივიდუალურ თავისებურებათა საფუძველი, იხსნება მხოლოდ სოციალურ ცხოვრებასთან პიროვნების შინაგანი შენივთებით, და არასოდეს მის გარეშე. ეს კი იმის ნიშანია, რომ ჩვენი შინაგანი ცხოვრება არა მარტო ისრუტავს თავის თავში სოციალური გარემოს ყველა გავლენას, არამედ ის მთლიანად პოლარულია: სულიერი ცხოვრება იმდენადვეა გამოხატული პროცესებში, რომლებიც ახდენენ პიროვნების ინდივიდუალიზებას, რამდენადაც სულიერ სფეროში, ჩვენს „გულებში“ ჩვენი ერთმანეთთან ურთიერთობების ფესვები ადვილად ვლინდება იმის ანალიზით, თუ რამდენად ღრმად არიან ისინი შეჭრილნი ჩვენს სულიერ ცხოვრებაში; სულიერ სფეროში, ჩვენს „გულებში“ უნდა ვეძებოთ ჩვენი სოციალური გრძნობების, ჩანაფიქრების, მოქმედებების ფესვები. საერთოდ, პიროვნების სოციალურ-ფსიქიკური ცხოვრება ისევე მთლიანად სულიერია, როგორი სულიერიცაა თვითონ პიროვნების ცხოვრება. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, საკუთარი თავისა და სხვა ადამიანების სოციალური გარემოს მიმართ დამოკიდებულება ადამიანის უმთავრესი პოლარულობაა, თუმცა კი შესაძლოა გამომჟღავნდეს იგი ემპირიული კუთხით, თუმცა ფესვები მაინც ადამიანის სულიერ ნაწილში აქვს გადგმული. ადამიანს არა მხოლოდ ემპირიულად, არამედ შინაგანი სამყაროთიც კი არ შეუძლია თავისი თავის იზოლირება, განცალკევება; ნებისმიერი განცალკევებულობა არის სოციალურობის ნეგატიური ფორმა და სხვა არაფერი. მთელი რეალობა არა მხოლოდ სხვა ადამიანებთან ემპირიული კავშირისა, არამედ მათთან მისტიური ერთიანობისა, სულიერი ცხოვრების სიღრმეებზე გაცილებით მკვეთრად და ღრმად გამოიხატება, ვიდრე სულიერ პერიფერიებზე. ადამიანის გარეგნული და არა შინაგანი განვითარება დიალექტიკურად უკავშირდება სოციალურ ცხოვრებას, რომელსაც მიცემული აქვს არა მხოლოდ სულიერად შესათვისებელი უზარმაზარი მასალა, არა მხოლოდ აუცილებელი პირობა ჩვენი ცხოვრებისა, არამედ ადამიანის ერთ-

ერთი ყველაზე არსებითი მხარე. სულიერი მშვიდობის პრობლემა არის ინდივიდუალურისა და სოციალურობის სწორი შეფარდება ჩვენს სულში. იმას, რომ ჩვენში სოციალური სახეების სხვადასხვაობას შეუძლია ჩვენი სულიერი „წონასწორობის“ დარღვევა, აყენებს ადამიანში სოციალურობის საკითხის „მოგვარების“ თემას, როგორც „ჯანმრთელობის“ თემას – და ეს უნდა ეხებოდეს სულიერ მხარესაც. სოციალური ფსიქიკა ჩვენში, როგორც ფსიქიკის არსებითი მხარე, იერარქიულადაა დამორჩილებული სულიერი ცხოვრების პრიმატს, როგორც ყველა სხვა მხარეები ჩვენში.

3. ბუნებრივი სოციალურობა ნიშნავს სოციალური „გაგლეჩების“ პიროვნების შინაგან წვდომას. აქ „გარემოს“ თეორია იძენს გარკვეულ გამართლებას, რასაც სულაც არ დაჰყავს პიროვნება გარემოს გაგლეჩების მარტივ სინთეზამდე, არამედ გულისხმობს სწორედ მათ შეღწევადას პიროვნებაში. არ არსებობს უფრო ღრმა სახე ბუნებრივი სოციალურობის დასახასიათებლად, ვიდრე ის, რომელიც მოგვცა მაცხოვარმა ნათელსაყოფად მისი მადლმოსილი კავშირისა მორწმუნეებთან: ჩვენ, როგორც ერთი ხის სხვადასხვა ტოტი, ვცხოვრობთ ხის ერთობლივი მთლიანი ცხოვრებით. ამ ორგანულ ერთობას შეიძლება ჰქონდეს საფეხურები, შეიძლება იყოს სრული ან ნაწილობრივი, ჯანსაღი ან სნეული, მაგრამ რადგან მას ფესვები გადგმული აქვს ჩვენს მისტიკურ ერთობაში კაცობრიობასთან, ამიტომ შეუძლებელია მისი აღმოფხვრა. სოციალური ცხოვრება იწყება ოჯახში, სადაც ვიზრდებით, და აქ მთელი ძალით პირველ პლანზე გამოდის ორგანული ფორმა ჩვენი სოციალური კავშირისა⁸. ნორმალურ ოჯახში, გარკვეული დოზით ხდე-

⁸ სოციოლოგიაში პირველად სოციალური ურთიერთობების ორგანულ და არაორგანულ ტიპებს შორის განსხვავება შემოიტანა ოგ. კონტომ. ეს, რა თქმა უნდა, არ მომხდარა საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ორგანული საწყისის იმ იდეების გავლენის გარეშე, რომლებიც ფრანგი მოაზროვნეების ნაწილში განვითარდა, როგორც რეაქტია რევოლუციის წინააღმდეგ (ის განვითარდა ასევე გერმანიაშიც – ადამ მიულერთან და სხვებთან).

ბა პირადულისა და ოჯახურის ისეთი შეერთება, რომ აქ ნამდვილად მოქმედებს დევიზი – „ყველა ერთისათვის და ერთი ყველასათვის“. სულიერი ბუნება ოჯახის სოციალურობის⁹ გამოიხატება იმაში, რომ სიმართლევც და ტყუილიც ოჯახურ ურთიერთობებში აუცილებლად აისახება ოჯახის წევრების სულიერ ცხოვრებაზე. ოჯახის გარეგნული და იურიდიული რეგულაციის ადგილს, ოჯახების ჰუმანიზაციისა და სპირიტუალიზაციის დოზით ქრისტიანი ხალხის ისტორიაში, იკავებს სუფთა სულიერი რეგულაცია¹⁰ – აქ ნათელი ეფინება მოციქული პავლეს სიტყვებს ოჯახის „საიდუმლოს“ შესახებ (ეფეს. 5,32). თავისი მადლმოსილებით ოჯახის ამ „საიდუმლოს“, რომელიც წარმოიხდება, როგორც ეკლესიის საიდუმლოც, როგორც ბუნებრივი „კრებითობის“ მოვლენას ადგილი აქვს ბუნებრივ ოჯახურ ცხოვრებაშიც. „კრებითობის“ გაგება აქ ნიშნავს სოციალური შეკავშირების ორგანულ ტიპს – მას უპირისპირდება „არაორგანული“ დაახლოება, სადაც არის სულიერი ერთობის ნაკლებობა. „ორგანული“ სოციალური გაერთიანებები ჯერ კიდევ არ გაზრდილან ნამდვილ კრებითობამდე, ანუ მაშინ, როდესაც ამგვარი გაერთიანებების თითოეული წევრი შესაძლებელია არის კიდევ სულიერი, ისინი ჯერ ვერ ამაღლდნენ კრებით სულიერებაამდე. კრებითობა (ბუნებრივი) ნიშნავს რაღაც ახალი რეალობის, ახალი კოლექტიური სულიერი საწყისის წარმოშობას. სოციოლოგიაში ჯერ კიდევ მიმდინარეობს დავა იმის შესახებ, შესაძლებელია თუ არა „კოლექტიური ცნობიერება“, „კოლექტიური პიროვნება“; აქ სოციალური „რეალობა“ ისევე ადვილად ვარდება უკიდურესობაში, როგორც სოციალური „ნომინალიზმი“, თუმცა შეუძლებელია უარეყოთ ბუნებრივი კრებითობა, თუნდაც ოჯახში. მისტიკური ერთარსებობა აქ აღწევს ემპირიის გულში და ხდება ერთიანობის არსის შესაძლო ემპირიული გამოხატულების წინასახე, ერთარსი სამების მსგავსად. ოჯახის „საიდუმლო“ განისაზღვრება კრებითობის, როგორც სულიერი

⁹ იხ. ჩემი გამოუქვეყნებელი წიგნი „ოჯახის მნიშვნელობა ბავშვის ცხოვრებაში“.

¹⁰ იქვე.

ძალის, როგორც რეალობის „წარმოქმნით“, და ეს იმის ნიშანია, რომ ოჯახში ხდება იმის გამოვლენა, რომ სულიერ ცხოვრებაში ჩვენ არ განვსხვავდებით სხვებისგან. მაგრამ ის, რაც ჩვეულებრივ, გარეგნულ სოციალურ ურთიერთობებში მხოლოდ არასრულად, ნაწილობრივ წარმოაჩენს სულიერი ცხოვრების სოციალურ პოლუსს, (ნორმალურ) ოჯახურ ცხოვრებაში იძენს შეუზღუდავ, თავისუფალ განვითარებას.

4. ოჯახი არის ორგანული სოციალური კრებითობის პირველი, ბუნებრივი ფორმა. თუმცა ოჯახის გარეთაც არსებობენ სოციალური კრებითობის შემთხვევითი და ისტორიული ფორმები. ჩვენ უკვე ვისაუბრეთ იმის შესახებ, რომ ისტორიული და ინდივიდუალური განვითარება¹¹ – ფილოგენეზი და ონტოგენეზი – იწყება იმ სტადიიდან, რომელშიც (პიროვნებაში ინდივიდუალური საწყისის სუსტი განვითარების სახით) უკვე დომინირებს სოციალური კავშირები. ამ დროს ცნობიერება სრულად სოციალურია – თუმცა ისტორიის პროცესებში ხდება ამ „გულუბრყვილო“ (თუმცა მაინც სულიერი) კრებითობის მოშლა, ისევე როგორც ბავშვის გულუბრყვილო სულიერება ირღვევა მისი განვითარების პროცესში¹². მოგვიანებით, როცა პიროვნების ინდივიდუალური ცნობიერება საკმარისად მომწიფებულია, ცალკეულ პიროვნებებთან „შერწყმას“ ახალ სოციალურ „ერთობად“, ახალი „კრებითობის“ ჩამოყალიბებას ის პოულობს მხოლოდ სიყვარულში. ამიტომაც არის ოჯახი კრებითობის ბუნებრივი ფორმა. ვლადიმერ სოლოვიოვმა თავის ნარკვევში „სიყვარულის არსის შესახებ“ გენიალურად გვიჩვენა, როგორ არბილებს და ხსნის სიყვარული თავის თავში ჩაკეტილ ადამიანებს და კარს უღებს კრებითობას.

თუმცა ეს ჯერ კიდევ არის „ნატურალური“ კრებითობის სფერო. აქ უკვე ჩანს „საიდუმლო“, უკვე მოქმედებს კაცობრიობასთან ჩვენი ურთიერთობის მისტიკური ერთიანობის ძალა. თუმცა ოჯახშიც და ნატურალური კრებითობის სხვა გამოსატყ-

¹¹ ამ საკითხში მე ვეთანხმები ბოლდვინის მსჯელობებს (იხ. ჩემი „ბავშვობის ფსიქოლოგია“).

¹² იხ. მომდევნო თავში.

ლებებშიც ძალიან ნათლად იკვეთება ჩვენთვის უკვე ნაცნობი ბუნებრივი სულიერების გაორებულობის ფაქტი. სიყვარული კრავს ადამიანებს ერთ ოჯახად, თუმცა ამ სიყვარულის ნიადაგზე, მისსავე ემოციურ ხედვასა და ტკობაზე მწიფდება ოჯახური ტრაგედიები და სირთულეები, კიდევ უფრო ხშირია და სხვადასხვა ფორმებით ვლინდება ის ბუნებრივი სოციალური კრებითობის დროს. ეს სირთულეები და ტრაგედიები ვლინდებიან ან როგორც პიროვნული კონფლიქტები, რომელებიც შედიან სოციალურ ურთიერთობებში; ან როგორც პიროვნებისა და სოციუმის კონფლიქტები. ორივე შემთხვევაში, იქაც კი, სადაც მისი წარმოშობის მიზეზია სიყვარული, სოციალური ცხოვრება თვითონვე წარმოქმნის ამ კონფლიქტებს, რომელებიც დიალექტიკურად გამოხატავენ სოციალური სულიერების ბუნებრივ დისკომფორტს. ორგანულ სოციალურ კრებითობებში, ანუ იქ, სადაც არის საერთო (კოლექტიური) სულიერი ცხოვრება, არა როგორც ამ გაერთიანების ცალკეული წევრების სულიერი ცხოვრების უბრალო „ჯამი“, არამედ როგორც ახალი ძალა, – სწორედ აქ იქმნება იმის შესაძლებლობა, რომ განსაკუთრებული ძალით იზინოს თავი ბოროტებამ. სამწუხაროდ, ბუნებრივი კრებითობა ისეთივე შესამიანია, როგორი მკვებავიცაა, – და შესაძლებს აქ გამოიმუშავეს საერთო ცხოვრების დიალექტიკა. ამიტომაც სოლოვიოვის მართებული შენიშვნის თანახმად, ისტორიული ცხოვრების მიხედვით სიყვარული იცვლება თავაზიანობით – და მთელი ტრაგიკული არსი ამ ე.წ. პროგრესისა არის ის, რომ სიყვარულს დღეისათვის ისევე შეუძლია დანგრევა, როგორც ახლის შექმნა და შენება. ის შეიძლება იყოს ისეთივე დამანგრეველი, როგორც შემქმნელი. ბუნებრივი კრებითობა სულიერად მდგრადი არ არის, ის სულიერად ორსახაა; ჩვენთვის ნაცნობი ბუნებრივი სულიერების გაორება, მასში ნათელი და ბნელი საწყისის პოლარულობა ვლინდება სოციალურ ერთობაში ბუნებრივი კრებითობის ძალით, ის უცხოა არაორგანული სოციალური გაერთიანებებისთვის. ამიტომაც არის, რომ სულიერი წესრიგის სერიოზული კონფლიქტები ამოზრდილნი არიან სწორედ ოჯახის წიაღიდან, და რაც უფრო ღრმად ხდება სოცია-

ლური პათოლოგიების (კრიმინოლოგია) შესწავლა, მით უფრო ნათელია, რომ სხვადასხვა გარყვნილებებს, სულიერ სნეულე-ბებს, დანაშაულებებს ფესვები გადგმული აქვს სწორედ ბავშვის სულიერი სამყაროს დათრგუნვაში, რომელსაც ჯერ კიდევ ადრეულ ასაკში ადგილი ჰქონდა ოჯახში.

რა თქმა უნდა, არ არის საჭირო „პიროვნებისა“ და „საზოგადოების“ კონფლიქტების უფრო მუქ ფერებში დახატვა – ეს არ ნიშნავს პრინციპულ შეუთავსებლობას, ამ ორი საწყისის დაპირისპირებას, თუმცა არც ღია ფერებში უნდა გამოვსახოთ ეს ყოველივე. თითოეული ჩვენგანის სულიერი ცხოვრების თემა, ჩვენი ბედისა და ჯვრის თემა ძალიან მჭიდრო კავშირშია სოციალურ ურთიერთობებთან, წარმატებებსა და წარუმატებლობასთან, სიძლიერესთან თუ უძლურებასთან, სოციალურ ტალანტთან თუ უნიჭობასთან, ჩვენს აღიარებასა თუ აუღიარებლობასთან, გაგებასთან, ადამიანის გარეგნულ ბიოგრაფიასთან, მისი ცხოვრების ლოგიკასთან. უნდა გვესმოდეს, რომ ამ ფაქტებში შეგვიძლია ვეძებოთ ის, რომ ნათელისა და ბნელის მთელი თავისი დასაბამიერი კავშირის, სულიერების გაორებულიობა ჩვენში ვლინდება სწორედ ბუნებრივ სოციალურ ურთიერთობებში.

5. ბუნებრივი სოციალურობა, განსაკუთრებით როცა ის გამოხატულია ბუნებრივი კრებითობის ფორმით, რაც არის მიზეზი სულის წუხილისა და რომლის რეალიზაციასაც ცდილობს ის სოციალური ურთიერთობების ყველა ფორმით, თავის თავში მალავს მუდმივი კონფლიქტებისა და ტრაგედიების წყაროს. მხოლოდ ეკლესიაში, როგორც მადლმოსილ კრებითობაში, სადაც ადამიანური სტიქია ერწყმის ღვთიურს, სადაც სულიწმინდის ნათლით იწმინდება და მადლით ივსება კაცური ბუნება, ბუნებრივი კრებითობა განიცდის ფერისცვალებას. ყოველი ჩვენგანისთვის მხოლოდ ეკლესიის გზით, მხოლოდ ეკლესიის ძალითაა შესაძლებელი პიროვნების საწყისში ამ გაორებულიობის გადალახვა. სულიერი ცხოვრების პრობლემა ამგვარად იძენს ახალ მნიშვნელობას – ის შეიძლება იყოს ფორმულირებული, როგორც ეკლესიასთან შეზრდის პრობლემა. პიროვნების ეკლესიასთან კავშირის საიდუმლო არის მისი სულიერი ზრდის საიდუმლო,

ვინაიდან „ინება უფალმა ყველას ერთად გადარჩენა“. აბბა დორო-
თეს შესანიშნავი განმარტების თანახმად (ღმერთი მოიაზრება
წრის ცენტრად, რომლის პერიფერიებზე მყოფი ხალხის მოძრაო-
ბა მიმართულია რადიუსის გასწვრივ წრის ცენტრისკენ ისე, რომ
რაც უფრო მეტად უუახლოვდებით ცენტრს, უუახლოვდებით ერთმა-
ნეთს), ამ თვალსაზრისით ჭეშმარიტი (ანუ ღმერთში) სულიერი
ცხოვრება პარალელურად არის კრებითობის ზეიმიც, ანუ ეკლე-
სიასთან კავშირიც. ნათლისღების საიდუმლო გვაქცევს ეკლესი-
ის წევრებად, ანუ ხელახლა ვიშვებით, ვითარცა ქრისტეს ყლორტები
და ახლა უკვე სულიერი განვითარების მთელი ამოცანა გუ-
ლისხმობს ყველა ბუნებრივი პირადი თუ სოციალური მოქმედე-
ბებისა და ურთიერთობების „გაეკლესიურებას“.

სულიერი ცხოვრების ჩვენთვის ცნობილ სიმაღლეებზე
პიროვნების შეერთება ეკლესიასთან – რომელიც სხვაგვარად
წარმოუდგენელია თუ არა ეკლესიურ ცხოვრებაში მონაწილე-
ობით – ფარდას ხდის იმ ჭეშმარიტებას, რომელსაც ავითარებს
ღვთისმეტყველება: პიროვნების კავშირი ეკლესიასთან არის არა
ფსიქოლოგიური, არამედ ონტოლოგიური. ეს კი იმას ნიშნავს,
რომ ეკლესიის საშუალებით, როცა ვხდებით ღმერთკაცის ცხოვ-
რების თანახიარნი, ჩვენ უკვე აღარ ვართ განცალკევებით, არამედ
ვართ „ყლორტი“ ქრისტეს ვაზისა, რომელიც საერთო მარადიუ-
ლი ცხოვრების მომნიჭებელი ერთი ფესვიდან საზრდოობს.
ეკლესია, როგორც მადლმოსილი კრებითობა, როგორც ღმერთ-
კაცის სხეული, არის თავისუფლების შეცნობის ჭეშმარიტი სუბი-
ექტი. ეს კი იმის ნიშანია, რომ ჭეშმარიტება ეძლევა ეკლესიას
და არა ცალკეულ, გამორჩეულ პიროვნებას, შემეცნების ორგანო
არის ეკლესია და არა პიროვნული გონი. ვერასდროს ვაცნო-
ბიერებთ, თუ როგორ მოქმედებს ცალკეული ადამიანის გონება-
ზე ეკლესიის გონის ძალა. და ამიტომაც იმ კითხვის პასუხად –
თუ რომელი კრებითი გადაწყვეტილებაა „ჭეშმარიტი“, ანუ აღ-
ვსილი სულიწმინდის მადლით, მართლმადიდებლობა უპირატე-
სობას ანიჭებს ეკლესიას და არა ცალკეულ პიროვნებას, რა
იერარქიულ სიმაღლეზეც არ უნდა იდგეს. პაპის უცოდველო-
ბის დოგმატი, როცა ის ამბობს „ex cathedra“, მკვეთრად გან-

სხვაგვარად ეკლესიის გონების სწავლებისგან იმის შესახებ, რომ ეკლესია არის მთელი ეკლესიური საზოგადოების კრება, როგორც ცოცხალი, სულიწმინდით განწმენდილი მთლიანი კრებითობა. ეს ეკლესიის კრებითი ცნობიერების თეორია, რომელიც ერთადერთია, რომელიც წყვეტს გნოსეოლოგიის პრობლემას ცოდნის ობიექტურობისა და ყველასათვის აუცილებელობის შესახებ¹³, მიგვითითებს რომ შეცდომებისა და ცდუნებებისგან განთავისუფლება, ანუ სულიერი სიბრძნისგან თავის დაღწევა შესაძლებელია მხოლოდ ღვთის მადლმოსილი დახმარებით. არა კოლექტივისა, არამედ ეკლესიის, ღმერთკაცის სხეული არის ჭეშმარიტების ჭურჭელი, ვინაიდან მხოლოდ ეკლესიის ერთგულებითაა შესაძლებელი ჩვენი დასაბამიერი სულიერი გაორების გადალახვა.

თუმცა ეკლესია არის ჭეშმარიტი თავისუფლების სუბიექტიც. თავისუფლებაში არის პირადული მომენტი, მას შეგვიძლია ვუწოდოთ თავისუფლების ფორმალური მომენტიც¹⁴, თუმცა ნამდვილი შემოქმედებითი თავისუფლება გვენიჭება მხოლოდ მაშინ, როცა ჩვენ ვცხოვრობთ ჭეშმარიტი ცხოვრებით, ანუ ღვთის მიერ. თავისუფლების საიდუმლო მდგომარეობს ეკლესიის საშუალებით ჭეშმარიტებასთან შეერთებაში, ეს კი იმას ნიშნავს, რომ შეუძლებელია ჭეშმარიტების მოპოვება ინდივიდუალურად და განკერძოებულად; ინდივიდუალური არის თავისუფლების ნეგატიური მომენტი, ანუ თვითდამკვიდრებაზე, „ხორცის“ მეუფებაზე, საკუთარ თავში სულიერების ბნელი საწყისის გამოკვებაზე უარის თქმა. არ მინდა იმის თქმა, რომ ყველაფერი ინდივიდუალური ჩვენში სულიერების ბნელი საწყისით საზრდოობს და ნათელი სულიერების შეთვისება კი ანგრევს ყველაფერ ინდივიდუალურს პიროვნებაში. თუმცა ნამდვილად ინდივიდუალური ჩვენში ისეა შერწყმული სოციუმს, ზეინდივიდუალურს, რომ მხოლოდ ინდივიდუალურის განვითარება ჩვენში გამოიწვევს ადამიანის მთლიანობის რღვევას და ბოროტი ძალების გაძლიერებას. ამიტომაც ცხონება შეუძლებელია ეკლესიის სხვა ადა-

¹³ იხ. ჩემი ეტიუდი ადამიანში ღვთის ხატების შესახებ.

¹⁴ იხ. ჩემი ნარკვევი „თავისუფლების ნიჭი“.

მიანებთან კავშირის გარეშე; და ვისაც უნდა მხოლოდ თავისი სულის, მხოლოდ საკუთარი თავის გადარჩენა, ის მაცხოვრის სიტყვების თანახმად – წარიწყმედს მას. ასეთი „ტრანსცენდენტული ეგოიზმი“ - გამორჩეულად, სხვებისგან დამოუკიდებლად ცხონების განხორციელების იდეა არის დიდი სიყალბე ჩვენი ცხონების საქმეში. არავის შეუძლია გადარჩენა თავისი გამორჩეულობით; ჩვენ შეგვიძლია გამოსწორება, შეგვიძლია საკუთარ თავზე მუშაობა, ოღონდ არ შეგვიძლია მიზნად დავისახოთ მხოლოდ გადარჩენა. სხვებისგან და ეკლესიისგან ასეთი განდგომა ონტოლოგიურად შეუძლებელი და მისტიკურადაც არასწორია. ანთროპოსოფიის ერთ-ერთი სიყალბე ისიც არის, რომ ის ტრანსცენდენტული ეგოიზმის პრინციპული აღიარებაა, რომელიც მხოლოდ საკუთარი თავითაა დაკავებული.

ცხონების საიდუმლოს ასეთი არასწორი გაგების მიზეზია ცხონებისა და შემოქმედობითობის გზების მოჩვენებითი დამთხვევა. შემოქმედებაშიც ხომ ბევრი ადამიანი ხდება იმის მქადაგებელი, რასაც ხედავს ხალხის სულში; შემოქმედების ჭეშმარიტი სუბიექტი არის ხალხი, როგორც ბუნებრივი კრებითი ორგანიზმი. ამ ჭეშმარიტების მიღება ერთბაშად ძნელია, ვინაიდან ხელოვნებაში ჩვენ განსაკუთრებით შევიგრძნობთ საკუთარ თავს, როგორც პიროვნებას, ვაღიარებთ ჩვენს თავისუფლებას, ჩვენს განსხვავებულ ხედვასა და გზას. რა თქმა უნდა, ეს ყველაფერი სწორია იმ მნიშვნელობით, რომ შემოქმედება არის პიროვნების აღორძინება, თუმცა ეს აღორძინება კიდევ უფრო გვაკავშირებს ხალხთან, კაცობრიობასთან, ვიდრე ორდინალური ცხოვრება. შემოქმედებითი შთაგონების ზეინდივიდუალური ბუნება ძველთაგანვე ნათელია – პირველყოფილი ადამიანების ცნობიერებაშიც კი ის მოიაზრებოდა, როგორც ღვთაებრივი მოქმედება; პლატონმაც გაიზიარა ეს საერთო აზრი, როცა დაახასიათა შთაგონება, როგორც რაღაც „მანია“, ღვთიური შეპყრობილობა (რაც პრინციპში ნიშნავს „ენთუზიაზმს“). მაგრამ შემოქმედებითი შთაგონების წყარო არის არა ღმერთი, არამედ ღვთაებრივი ძალა, რომელიც ცხოვრობს ადამიანში, ანუ ქმნილი სოფია. შთაგონების, როგორც ღმერთის უშუალო მოქმედების გაგება,

შეიძლება გავამართლოთ მხოლოდ იქ, სადაც ეკლესია მასში დაგანებული სულიწმინდის მადლით ამოიცნობს „ღვთით ზეგარდმო შთაგონებას“, ზეგარდმო გამოცხადებებს წინასწარმეტყველებისა და „წმინდა წერილის“ დამწერთა სახით. ჩვეულებრივი შთაგონება – პოეტური, მეცნიერული თუ სხვა გამონათებები, რომელსაც ჩვენ შევიგრძნობთ, როგორც „ზეგარდმო ბოძებულ მადლს“, არ მადლდება ღმერთამდე, მაგრამ ინდივიდუალური სულისაა. თუმცა თუკი არც ღვთისგანაა და არც ჩვენია – მაშ, საიდან მომდინარეობს ეს შთაგონება? ერთადერთი სიღრმისეული გაგება შემოქმედებითი შთაგონებისა უკავშირებს მას ქმნილი ყოფიერების იდეალურ ძალას, სამყაროში ღვთის იმ ბრწყინვალეობას, რომელსაც ჩვენ ქმნილ სოფიას ვუწოდებთ. ეს მისი მოქმედების შედეგია, როცა გვეხსნება შემოქმედებითი შთაგონება – და ამის გამო მას განვიცდით, როგორც პიროვნების გამოვლინებას და იმავდროულად, როგორც „ზეგარდმო“ გაბრწყინებას. და თუ შემოქმედება არის პიროვნებაზე ქმნილი სოფიის მოქმედება, მაშინ ის შეიძლება დაგუპირისპიროთ ცხოვნების გზას მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკი ჩვენს თავს დაგუკავშირებთ ქმნილი სოფიის ბნელ, და არა ნათელ მხარეს. არსებობს ძალიან ბნელი შემოქმედება, არსებობს ცოდვისგან ნაკარნახევი გამონათებებიც, არსებობს სიღრმეები, რომლებიც ჩვენ წინაშე იხსნება ცოდვათა გამო ღმერთთან დაშორებით – და აქედან არის, დემონური შეპყრობილობის ის საწყისი, „ბოროტების ის ყვავილები“, რომლებიც საკმაოდ ბევრია ჩვენს ეპოქაში. როგორც არის შესაძლებელი „სოდომის სილამაზე“, რომელიც ანათებს ბნელი სოფიის სხივებით, ასევე შესაძლებელი დემონური შთაგონებაც. ასეთი შემოქმედება, რა თქმა უნდა, აცდენილია ცხოვნების გზას და ირჩევს დაღუპვისა და სიკვდილის გზას. მაგრამ იქ, სადაც შემოქმედება თავისუფალია ცოდვისგან, სადაც ის უბრალოდ „ნატურალურია“, ის არის ცხოვნებისკენ მიმავალი გზის ძლიერი მეზური, ვინაიდან აგვაცილებს განცალკევების ცოდვას და გვაკავშირებს კრებითობის სინამდვილესთან. შემოქმედებითობა ისევე უნდა იყოს ცხოვნების თემა, როგორც მთელი ნატურალური ცხოვრება, ამიტომ არასწორია

ვიფიქროთ, რომ „სილამაზე გადაარჩენს სამყაროს“¹⁵, რომ ხელოვნება თუ მეცნიერული შემოქმედება, ან სოციალური აქტივობა არის გადაარჩენის საწინდარი¹⁶. პიროვნების ცხოვრება არის სინათლისა და სიმაღლის ზეიმი ქმნილ სოფიაში, არის სოფიის ამ ბნელი საწყისის გადალახვაში მონაწილეობა; იმიტომაც არის შემოქმედება გაცილებით დიდი, ვიდრე ჩვეულებრივი ცხოვრება, რომ ის უკავშირდება ცხოვრების თემას, და არ ეძლევა მხოლოდ შთაგონებას. ამას, როგორც შემდეგში დავინახავთ, უდიდესი მნიშვნელობა აქვს პედაგოგიკაში¹⁷.

6. ამგვარად, სულიერი ცხოვრების საიდუმლო არის პიროვნების ეკლესიასთან კავშირის საიდუმლო, პიროვნების იმ მადლმოსილი ძალით აღზრდა, რომელიც დაივანებს ეკლესიაში, ეს არის ეკლესიის მეშვეობით პიროვნების განწმენდისა და ფერისცვალების საიდუმლო. ამ კარდინალურ პუნქტში ჩვენ, მართლმადიდებლები, ძლიერ განვსხვავდებით სხვა ქრისტიანული აღმსარებლობებისგან. ჩვენ არ შეგვიძლია ეკლესიის, როგორც ღმერთკაცის სხეულის მისტიკური არსის გამოყოფა მისი ისტორიული თუ სოციალურ-ფსიქოლოგიური ასპექტისგან (როგორც ეს არის პროტესტანტიზმში). ჩვენ არ შეგვიძლია ატომიზირება, ქრისტესთან თანაზიარების საიდუმლოს ვერ მოვაქცევთ მხოლოდ კონკრეტული ადამიანის ჩარჩოებში, ამ ურთიერთობაში ქრისტესთან იზრდება თქვენი ეკლესიურობა, ეკლესიურობის ზრდა ნიშნავს ქრისტესთან ურთიერთობის გამოცდილების მატებას. იმიტომაც ჩვენთვის ქრისტე და ეკლესია ერთმანეთისგან გაყოფილი არ არის, არამედ ეს არის ქრისტეს მისტიკური სხეული, რომელიც გვევლინება მისი ისტორიული სხეულით. აქედან არსებობს არა ფსიქოლოგიური, არამედ ეკლესიასთან თანაზიარ-

¹⁵ იხ. ჩემი ნარკვევი „სილამაზის საკითხი დოსტოევსკის მსოფლმხედველობაში“ (გზა №37).

¹⁶ აქ ჩემი და ნა. ბერდიაევის აზრები, რომელიც შემოქმედებაში ხედავს მხოლოდ დადებით მხარეს და არ გრძნობს შემოქმედებითი შთაგონების საფუძველში არსებულ გაორებას, სულ სხვადასხვა მხარეს იხრებიან.

¹⁷ რუს მწერლებს შორის შემოქმედების განწმენდის პრობლემას ყველაზე მძაფრად გოგოლი გრძნობდა. იხ. ჩემი ნარკვევი „ესთეტიკური უტოპიის რღვევა გოგოლთან“.

რების ონტოლოგიური აუცილებლობა, როგორც კრებით და მადლმოსილ სფეროსთან, რომელშიაც სხვებთან ერთად ვხდებით ქრისტესთან თანაზიარნი. რელიგიურად სწორედ აქ ხდება პიროვნების იმ არასწორი განვითარების დაძლევა, რომელმაც XV საუკუნიდან, ევროპულ კულტურაში იჩინა თავი, როგორც „ინდივიდუალიზმმა“. პიროვნული განვითარებით არ უნდა განვსხვავდებოდეთ სხვებისგან და არ უნდა ვშორდებოდეთ მათ, არამედ უნდა ვუახლოვდებოდეთ სხვებს – თუმცა ეს შესაძლებელი ხდება მხოლოდ ეკლესიაში, როგორც ღმერთკაცის მისტიკურ სხეულში.

თუმცა, იმის აღიარება, რომ სულიერად ჯანსაღი განვითარება შესაძლებელია მხოლოდ ეკლესიაში, რომელიც გვაახლოებს ეკლესიის კათოლიკურ გაგებასთან და მის ონტოლოგიასთან, იმავედროულად გვაშორებს თავისუფლების იმგვარი გაგებისგან, რომელიც დამკვიდრებულია კათოლიკურ ეკლესიაში. პიროვნების შეერთება ეკლესიასთან ჩვენთვის უნდა იწყებოდეს არა ეკლესიის ავტორიტეტის დაქვემდებარებით, არამედ მის მიმართ სიყვარულით: ეკლესიის გონისადმი დაქვემდებარება ნიშნავს ჩვენს კავშირს ეკლესიასთან, და ის არ წარმოადგენს ამის პირობას. ავტორიტეტის გამო ინდივიდუალური თავისუფლების დათმობით არ ხდება სულიერების ბნელი საწყისის დაძლევა, რაც არის ცოდვის გამარჯვება ჩვენზე, არამედ მხოლოდ თავისუფლების საშუალებით ხდება შესაძლებელი მისი გადალახვა. ვინაიდან მისი არსი არის არა ცოდვის მხოლოდ გარეგნულ დათრგუნვაში, რაც იმის ნიშანი იქნებოდა, რომ ცოდვის სულიერი საფუძველი, რომლის „დათრგუნვა“ საერთოდ შეუძლებელია, აგრძელებს ცხოვრებას გარეგნული შევიწროებების იმ სიმძიმის ქვეშ, რომლითაც ვცდილობთ ცხოვნებას; გულის სიღრმეში და არა პერიფერიებში იწყებს მოქმედებას მაცხოვრებელი სინანული, სულის ღვთისკენ ლოცვით მიმართვა. ეს, რა თქმა უნდა, არ ნიშნავს მორალისა და ასკეზის, როგორც სულიერი ზრდის გზების, უარყოფას; თუმცა ასკეზა და კეთილი „ქცევები“ ინსტრუმენტულია, და არა არსებითი. ასკეზითა და კეთილი საქმეებით ველოდებით ჩვენი გულის ღვთისკენ შემობრუნებას,

თუმცა სანამ ეს შემობრუნება არ მოხდება მთელი ძალითა და სიღრმით ასკეზაც და კეთილი საქმეებიც ინარჩუნებენ პირობით და ინსტრუმენტულ მნიშვნელობას.

ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ჩვენთვის, მართლმადიდებლებისთვის, სულის ეკლესიასთან შეერთების საიდუმლო დაფარულია *mysterium libertatis*-ში. არა გარეგნულიდან შინაგანისკენ მივემართებით ჩვენ – ყველაფერი გარეგნული არის ბიძგი იმ სულიერების გაღვიძებისა, რაც არ არის გვირგვინი და დასასრული ჩვენი გარეგნული ღვაწლისა, ის არის რაღაც ახალი დაბადება, თავისუფლების რაღაც მოძრაობა. სულიერი ცხოვრების დინამიკა – მისი მთავარი მომენტი, მისი ეკლესიასთან შენივთებით, ჩვენ სხვანაირად წარმოგვიდგენია, ვიდრე კათოლიკურ ცნობიერებას, და ამიტომაც არის, რომ ჩვენი სულიერი ზრდის პედაგოგიკა სულ სხვა მომენტებზე აკეთებს აქცენტებს, ვიდრე კათოლიკური პედაგოგიკა. პიროვნებამ უნდა შეიმეცნოს, რომ მისი თავისებურებების სიმართლისა და ძალის გამოვლენა მხოლოდ ეკლესიის საშუალებითაა შესაძლებელი, თუმცა ეს ცნობიერება არ იქნება არაფრისმომტანი, თუ ის არ იქნება ამოზრდილი მისი შინაგანი სამყაროდან, მისი გულის სიღრმიდან. მხოლოდ ცნობიერების საშუალებით, ან ჩვენი სურვილით არ დგება ცოცხალი კავშირი ეკლესიასთან, არ ნათდება სულის სიღრმე – აქ მთავარი არის ეკლესიისკენ გულის ლოცვით შემობრუნება. მნიშვნელოვანია არა ეკლესიის „ავტორიტეტი“, არამედ მისი სიმართლე, მისი სინათლე და მადლი, და თუ ეკლესიაში ამას გრძნობს გული, ის მისთვის „ავტორიტეტიც“ ხდება – თუმცა არასოდეს ხდება პირიქით! თუკი არის შემთხვევები, როცა ცნობიერების საშუალებით, ეკლესიის ავტორიტეტის გავლენით ხდება სულის გაბრწყინება მადლით, მაშინ ეს, რა თქმა უნდა, არ ხდება მხოლოდ ამ გარეგნული დაქვემდებარების მოქმედებით, არამედ ის ხდება ეკლესიის მადლმოსილი მოქმედებით, რომლის სუნთქვაც განწმენდს სულს მაშინაც, როდესაც ეკლესიისადმი არასწორი მიმართება გვაქვს.

7. ეკლესია არის მადლმოსილი კრებობა, მის ნათელ საფუძველში არის ქმნილი სოფია, რომლის თავიც არის მაცხო-

ვარი, როგორც ღმერთკაცი, რომელიც თავისუფალია ცოდვებისგან, ბნელი სულიერებისგან, – ამიტომ ხდება ეკლესიის საშუალებით ჭეშმარიტების შეცნობა (აქ საუბარია ჭეშმარიტების სისრულეზე, და არა პატარ-პატარა, ნაწილობრივ ჭეშმარიტებებზე), ეს იმას ნიშნავს, რომ თავისუფლება ვლინდება ჭეშმარიტებასთან თანაზიარებით. ამიტომაც არის, რომ ისტორიულად შედეგიანი, ანუ მაცხოვრებელი მოქმედება შესაძლებელია მხოლოდ ეკლესიაში და ეკლესიის საშუალებით. ეკლესიის ცენტრალურობა არ ჩანს და აღარ გამოჩნდება მაცხოვრის მეორედ მოსვლამდე, რომელიც დღესაც ხილულია მხოლოდ მორწმუნეთათვის. თუმცა მხოლოდ რწმენით ხდება ნათელი, რომ ნამდვილ ისტორიულ შემოქმედებასთან, რეალურ ცხოვებასთან არის წილნაყარი მხოლოდ ის, რაც ეკლესიიდან მომდინარეობს. ამით არ კნინდება და არ მცირდება ისტორიის ნატურალური მონაპოვარი, თუმცა ის იმიტომაც არ იკარგება ისტორიაში, რომ არსებობს ეკლესია. „თავისთავად აღებული“ ეს ბუნებრივი მონაპოვარი უკვალოდ დაიკარგებოდა და მის მიერ ისტორიის გამდიდრება მხოლოდ უტოპიად დარჩებოდა ეკლესიის გარეშე. უტოპიის არსი, რომელიც ასე უჩვეულოდ ამოიზარდა თავისი გავლენით ევროპული აზრიდან XVIII საუკუნის II ნახევარში, არის იმის მცდელობა, რომ ისტორიულმა შემოქმედებამ გვერდი აუაროს ეკლესიას. და სწორედ აქ, აღზრდა იქცევა რაღაც ბუნებრივ ბერკეტად, რომელსაც უტოპისტები იყენებენ ნატურალური, ღმერთის მონაწილეობის გარეშე მიმდინარე ისტორიული შემოქმედების დასამტკიცებლად. საბჭოთა ფილოსოფიაც კი, რომელიც ეყრდნობოდა ისტორიულ (ეკონომიკურ) მატერიალიზმს, დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა აღზრდას¹⁸. ამგვარად უტოპიზმის სისტემაში მთელი სიმკვეთრით დგება აღზრდის ბუნებრივი პროცესების საშუალებით ცხოვრების ფერისცვალების შესაძლებლობის საკითხი, ანუ ეკლესიის გვერდის ავლით.

არც კი ღირს სოციალური უტოპიზმის ჩანაფიქრის უარყოფა ამ ფორმით. ცხოვრების ფერისცვალება სკოლის მეშვეობით შესაძლებელია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკი სკოლა და ცხოვ-

¹⁸ იხ. ჩემი ნარკვევი „XX საუკუნის რუსული პედაგოგიკა“.

რება საერთოდ არის ჩართული ისტორიის ფერისცვალების სისტემაში, ანუ ეკლესიაში. ეკლესიაში, რომელიც ასევე ეძებს ცხოვრების ფერისცვალების გზებს და სურს ბავშვის სულიერი აღზრდის საშუალებით გადარჩენა და მისი ფერისცვალება, – ეკლესიაში არ არსებობს უტოპიზმი და მისგან გამომდინარე წინააღმდეგობები და გულუბრყვილობა¹⁹. არც ისტორიის ბუნებრივ დიალექტიკას, რომელიც განადიდა „პროგრესის თეორიამ“ და რომელსაც ახლა ასე უმთავრად დასცინიან ირგვლივ ბარბაროსთა ახალი პლეადა, არც საკუთარი თავის განდიდების მაგიას (ანთროპოსოფიაში), არც სოციალური აღზრდის მაგიას, როგორც ეს არის რიგ თანამედროვე სწავლებებში (G. Coe, Piaget, თავისებურად – საბჭოთა პედაგოგიკაშიც), არ შეუძლიათ ისტორიული გზის გაიგივება ცხოვნების გზასთან. ისტორიის ყველა ტრაგიკული კოლიზიები, მთელი უთანხმოება და სირთულეები არ შეიძლება სწორად იყოს გააზრებული კაცობრიობის ნატურალური კრებითობის, მისი მისტიკური ერთარსებობის, ანუ ქმნილი სოფიას შესახებ სწავლების გარეშე. სხვადასხვა ხალხის, შემოქმედებითი მიღწევები და ცალკეული ადამიანების სიმართლე – ეს ყველაფერი ნაწილობრივია და ამ ნაწილობრიობის კვალობაზე უნაყოფოც, ვინაიდან არ ემყნობა „სიცოცხლის ხეს“, მთელ კაცობრიობას, რომელიც მხოლოდ როგორც მთლიანობა შეიძლება იყოს ისტორიის სუბიექტი. აქ არ არის შესაფერისი ადგილი ისტორიოსოფიის საღვთო სიბრძნისეული გაგების გასაზრცობად, – ჩვენთვის მნიშვნელოვანია სხვა რამ: პიროვნება არა ფსიქოლოგიურად, არა სოციალურად (ეს ყველაფერი არის დამხმარე მომენტები), არამედ ონტოლოგიურად უკავშირდება კაცობრიობას ნატურალური კრებითობით, და პიროვნების ცხოვნება შეუძლებელია ნატურალური კრებითობის მადლმოსილი ფერისცვალებით ჩანაცვლების გარეშე, ანუ შეუძლებელია ეკლესიის გარეშე. სოციალური სიმართლე და სიკეთე ადამიანურ ურთიერთობებში არსებობს თავისთავად, ანუ ნატურალური

¹⁹ ნებისმიერი უტოპიზმის ურთიერთგამომრიცხავი აზრების შესახებ კარგად წერდა პ.ი. ნოვგოროდცევი თავის წიგნში „საზოგადოებრივი იდეალის შესახებ“.

კრებითობის ფერისცვალების გარეშე ეკლესიაში ვერ შედგება ისტორიული თემების გადაჭრა, ვერ მიუახლოვდება იგი დასასრულს.

8. სწავლება მადლმოსილი კრებითობის შესახებ და ეკლესიაში პიროვნების ცხოვრების შესახებ ბოლომდე გვიმარტავს პიროვნების „საიდუმლოს“. პიროვნების საწყისი მისი საკუთარი თავის ხედვით, მისი თავისებურებებით და ღვთივობიდან გამომდინარე, მისი თავისუფლებითა და თვითდამკვიდრების შესაძლებლობით, არის ქმნილი სამყაროს ნაწილი და აქ დევს პიროვნების შინაგანი დრამაც, რომელსაც, როგორც სულიერ არსებას, სწყურია უსასრულობა, და როგორც ქმნილი არსება, მიჯაჭვულია სასრულს. პიროვნება თავის წყურვილს იოკებს უსასრულო ცხოვრებით უფალში, და მაშინ ღვთის ხატება ბრწყინდება მასში, როგორც ძალა და შემოქმედება, როგორც შთაგონება და ნამდვილი თავისუფლება. პიროვნების სიღრმეში არასდროს არ ფერმკრთალება ღვთის ხატება, თუმცა მისი რეალური ცხოვრება მიდრეკილია ცოდვისკენ. პიროვნების საწყისი, რომელიც ისედაც დათრგუნულია იმით, რომ ის ქმნილი წესრიგის ნაწილია, კიდევ უფრო უძღურდება ცოდვით; პიროვნების ასეთივე „შევიწროება“ მისი შეზრდა სხვა ადამიანებთან, მისი განმსჭვალვა სხვადასხვა სოციალური კავშირით, რომლებზეც იგი დამოკიდებულია ცხოვრებაშიც და მაშინაც, როცა აღმოაჩენს საკუთარ თავს.

რა რჩება პიროვნებაში, როგორც ღირებულება, როგორც გამართლება მისი თავისებურებისა, როგორც ამოცანა მისი შემოქმედებისა? რით შეიძლება კიდევ ბრწყინავდეს ღვთის ხატება ადამიანში, თუკი ის ყოველი მხრიდან დათრგუნული და დასუსტებულია? თუმცა პიროვნების სოციალური „შევიწროებულობა“ არის მისივე განვითარების მასაზრდოებელი წყარო, და თუ ნატურალური სოციალურობა განიწმინდება ღვთაებრივი მადლით, თუ პიროვნება თავის ცხოვრებას უკავშირებს ეკლესიას, ცხოვრობს ეკლესიაში მაშინ მასში იშლება მისი მშვენიერება და სიმართლე. ღვთის ხატება იწმინდება მხოლოდ ბუნებრივი სოციალურობის შემთხვევაში, ხოლო მადლმოსილ

სოციალურობაში ხდება ნათელი და გაბრწყინებული. ბუნებრივი სულიერება ისევე ზღუდავს ადამიანს, როგორც ცოდვა, ასე გრძელდება მანამ, სანამ პიროვნება ღვთის მეშვეობით და მისი ნების წინაშე მორჩილებით არ იწყებს სწრაფვას „ბუნებრივი“ გაორების დასაძლევად. შინაგანი ბრძოლა, რომელიც ზღუდავს პიროვნულ საწყისს, ღმერთთან ურთიერთობისას იქცევა აღმავეალ კიბედ, რომელიც მიემართება პიროვნების უძლეველობისა და სიმართლისკენ. და ბოლოს, პიროვნების დასაზღვრულობა იმის გამო რომ ის ქმნილია, მისი გზის განსაზღვრულობა, მისი ჯვარი, რომლის ტარებითაც ის თავის თავს უძღვნის ღმერთს, იქცევა პიროვნული ზრდის ნამდვილ წყაროდ. პიროვნების საწყისი ადამიანში შესვარული და დაკნინებულია, თუმცა ის არის მთელი ქმნილების სოფიური ცენტრი, ის თავის თავში ატარებს განდმრთობის შესაძლებლობას, როცა თავისუფალი ნებით ხდება მისი დამკვიდრება ჭეშმარიტებაში. თავს არ ვიტყუებთ, როცა გვჯერა, რომ სულისა და რწმენის მასაზრდოებელი არის – მასში დავანებული ღვთის ხატება, რომელსაც ვერ ამკრთალებს ცოდვა, რომელსაც ვერ ზღუდავს ბუნებასთან და კაცობრიობასთან კავშირი. ღვთის ხატება არის კურთხევა და ძღვენი – მისი წყალობით უნდა გვიხაროდეს ადამიანის გამო და უნდა გვჯეროდეს მისი.

**სულიერი ცხოვრება ბავშვობის
სხვადასხვა პერიოდში**

1. სწავლება ადამიანში სულიერი საწყისის პრიმატის შესახებ აყენებს სულის ფენომენოლოგიის საკითხს, ადამიანის ემპირიულ ცხოვრებაში მისი გამოვლინების სხვადასხვა საფეხურის, ანუ ბავშვის, ყრმისა და ჭაბუკის სულიერი ცხოვრების ფორმებისა და საფეხურების საკითხს. ბოლო დრომდე ბავშვის სულიერი ცხოვრების შესახებ სწავლება უკანა პლანზე იყო გადაწეული¹, დღეისათვის ამ საკითხთან მიმართებაში მდგომარეობა რადიკალურად შეცვლილია. ჯერ კიდევ ჩემს ნაშრომში „ბავშვობის ფსიქოლოგია“ (რომელიც გამოიცა 1922 წელს) ვანვითარებდი სწავლებას იმის შესახებ, რომ თვითონ ბავშვობის დაყოფა სხვადასხვა პერიოდებად უკავშირდება ბავშვის სულის სხვადასხვა მდგომარეობას. უახლესმა კვლევებმა, კერძოდ, ბავშვობის პერიოდებად დაყოფის სხვა მცდელობებმა (Ch. Bühler, Kroh.) ვერ შეარყიეს ჩემი მოსაზრებები².

თუმცა არა მარტო ბავშვობის განვითარების სხვადასხვა საფეხურის საფუძველში დევს სხვადასხვა სულიერი მომენტი, არამედ თვითონ სულის შემადგენლობაში უახლეს კვლევებს წინა პლანზე გამოაქვს სულიერების მომენტი (განსაკუთრებით შარლის, ბიულერისა და პიაჟეს შრომები³). რა თქმა უნდა, ბავშვობის ფსიქოლოგიის დღევანდელი მდგომარეობით არ არის იმის საშუალება, რომ შევძლოთ საჭირო სისრულით ბავშვობის ემპირიის დაკავშირება სულიერი მხარის განვითარებასთან, თუმცა

¹ იხ. ჩემი „ბავშვობის ფსიქოლოგია“.

² იხ. ჩემი მოხსენება ბავშვობის ფსიქოლოგიაში სლავურ კონფერენციაზე ბრნოში (1933). ხოლო მომავალში ის გამოქვეყნდება.

³ Ch. Bühler. Piaget „Kindheit und Jugend“ (1928). „Le Jugement et le raisonnement chez l'enfant“ (1927). „Le développement morale de l'enfant“ (1931) და სხვა შრომები.

დღეს უკვე შესაძლებელია მოვნიშნოთ ძირითადი მიმართულებები ბავშვობის სხვადასხვა პერიოდში სულიერი მომწიფების თვალსაზრისით.

რას ნიშნავს ბავშვობის „ბუნებრივი განვითარების“ ფაქტი? რა თქმა უნდა, აქ იგულისხმება ყველა სულიერი არსებისთვის ნიშანდობლივი „ენტელექიურობა“, რომლითაც elan vital განავითარებს ორგანიზმს, განსაზღვრავს მასში ფუნქციონალურ და მორფოლოგიურ დიფერენციაციას. ფერიერი სრულიად სამართლიანად უთმობს დიდ ადგილს ბავშვის განვითარებაში ენტელექიურობას, შემოაქვს აქ სულიერების მომენტი, წინა პლანზე გამოაქვს elan vital spirituel-ის გაგება. ეს გაგება უმნიშვნელოვანესია, რათა ნათელი გავხადოთ ბავშვის განვითარების მამოძრავებელი ძალა, თუმცა ის ბოლომდე ამოუცნობი და განუსაზღვრელია. ქრისტიანული ანთროპოლოგიის შექმნე ჩვენთვის ნათელი ხდება, რომ სულიერი საწყისი ბავშვში არის მასში ღვთის ხატება, ანუ პიროვნების საწყისი, ფესვგადგმული ღმერთში – აკავშირებს ბავშვს მთელ ქმნილ სოფიასთან, ანუ ქმნილი სამყაროს იდეალურ ცოცხალ საწყისთან. ამიტომაც ბავშვობის თემა არის პიროვნების საწყისის, მისი სულიერი ძალების – გონებისა და თავისუფლების, შემოქმედებისა და თვითრეგულაციის განვითარების თემა. თუმცა ბავშვი მთელ კაცობრიობასთან თანაარსობით შემოდის ცხოვრებაში იმ გაორებული სულიერი ცხოვრებით, რომელიც ქმნის ცოდვისკენ მიდრეკის საფუძველს; ის ჰგავს პირველქმნილ ადამიანს, არა ისეთს, როგორც ის იყო სამოთხეში, არამედ ისეთს, როგორც ის განდევნეს სამოთხიდან. ის იმავდროულად შინაგანად სოფიურად უკავშირდება მთელ კაცობრიობას, და აუცილებლად ვითარდება სოციალური გარემოს გავლენით. ბავშვის განვითარება მიმდინარეობს ამ სამი მიმართულებით – თავისებურებების, ძირითადი ძალებისა და შემოქმედებითი საწყისის განვითარებით; მასში კეთილისა და ბოროტის ნამდვილი გაორების განვითარებითა და მასთან დაკავშირებული თავისუფლების საწყისის განვითარებით; სოციალურ გარემოსთან კავშირის განვითარებითა და ენის ათვისების მეშვეობით. ეს ყველაფერი არა

მხოლოდ „სულიერი განვითარება“, არამედ მთლიანი ცხოვრება, – ღვთის ხატება, ემპირიული განვითარების გამასულიერებელი „ღვთაებრივი ნაპერწკალი“, რომელსაც უკავშირდება ბედი, ჯვარი. სულიერი სფერო და ემპირიული პიროვნება ყოველთვის განუწყვეტლად და განუქმორებლად პიროვნულია; ცოცხალი და ღრმად პირადული კავშირით, ნამდვილი მთლიანობით – მათ აქვთ ერთობლივი ცხოვრება. სიმძიმის ცენტრი არა უბრალოდ ბავშვის ემპირიის განვითარებაშია, არამედ მომწიფებელი სულისა და მისი ემპირიის მთლიან, თანაფარდობით კავშირში. ადამიანის ამ ორი სფეროს არათანაბარ ურთიერთობაში დევს ბავშვის განვითარების ფაზების განსხვავებულობის წყარო, ხოლო ამ ფაზების თანმიმდევრულობა განისაზღვრება სულიერი საწყისის ენტელექიური სწრაფვით, რათა მან გამოხატულება ჰპოვოს ემპირიაში, სწორედ იმ მნიშვნელობით, რომ ის ექვემდებარება სულიერ გზებს, რომ მას აქვს ინსტრუმენტული მნიშვნელობა. იერარქიული კონსტიტუცია ყოველთვის დამახასიათებელია ადამიანისთვის, თუმცა სხვადასხვა პერიოდში ის სხვადასხვაგვარად გამოიხატება. ამ უმნიშვნელოვანესი პრინციპის გარკვევა ბავშვობის გაგებისთვის, შეიძლება დაგინახოთ ჩვენს აზროვნებაში, სადაც ადგილი აქვს პარადელურ მოვლენებს. აზროვნების აქტები, როგორც ეს დადგინდა თანამედროვე ფსიქოლოგიის მიერ, არის თავისთავადი, ანუ შეუძლებელია ისინი განმარტო გენეტიკურად – აღქმითა და სახეებით. ამ მნიშვნელობით ისინი უგრძობელნიც არიან, თუმცა ისინი მუდამ საჭიროებენ თუნდაც სულ მცირე მოცულობით, გრძობიერ მასალას (აღქმასა თუ სახეებს), რომელზე დაყრდნობითაც უნდა განვითარდეს „ცოდნის უგრძობელი აქტების“ სისტემა, როგორც მას ფსიქოლოგიაში უწოდებენ. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ცოდნის არაგრძობიერი აქტები ეყრდნობიან მგრძობელობით მასალას, თუმცა არ მომდინარეობენ, არ წარმოიქმნიებიან მისგან⁴.

⁴ აზროვნების ფსიქოლოგიაში ამ უმნიშვნელოვანესი თეზისის დამკვიდრება გერმანული ფსიქოლოგიის დამსახურებაა (ე.წ. ვიურბურგისა და ჰუსერლის სკოლის), თუმცა ფრანგულ ფსიქოლოგიასაც (ბერგსონის ნაშრომები) მიუძღვის წვლილი ამ თეზისის დამკვიდრებაში.

სწორედ ასეთივე ურთიერთობა გვესაჭიროება სულიერი ცხოვრებისა და ადამიანის ემპირიის კავშირის გასაგებად: სულიერი საწყისი არაწარმოებულა, ანუ არ წარმოიქმნება ემპირიული პროცესებით სულსა თუ სხეულში. თუმცა განვითარებისათვის ის მაინც საჭიროებს (ქმნილი არსებისთვის, როგორც არის ადამიანი) ემპირიულ მასალას, რომელზეც დაშენდება სულიერი ცხოვრება. ეს არის ბავშვის ფსიქოლოგიის უმნიშვნელოვანესი თეორემა (და არა მხოლოდ ბავშვის), პადაგოგიკისთვისაც ის ძალიან მნიშვნელოვანია, რადგან აზუსტებს სულიერ განვითარებაში ემპირიის ფუნქციას, ხაზს უსვამს მათ განსხვავებულობას, თუმცა იმაგდროულად ხაზს უსვამს მათ ურთიერთდაქვემდებარებულობას. როგორც ემპირიული საწყისი სულიერდება და გეხს იღებს სულიერი საწყისისგან, ასევე საჭიროებს სულიერი განვითარება ემპირიას, რომელსაც ის ეყრდნობა თავისი გამოვლინებებისას. მნიშვნელოვანია ერთი რამ: სულიერი ცხოვრება არ წარმოიქმნება ემპირიული განვითარებიდან, ემპირია არ ქმნის მას, ის მას მხოლოდ ეყრდნობა, სწორედ ამ მნიშვნელობით ემპირიას სულიერი განვითარებისთვის აქვს ინსტრუმენტული მნიშვნელობა.

2. აქ, რა თქმა უნდა, არ ჩამოვთვლით ყველა ფაქტს, რომელიც ბავშვობის ფსიქოლოგიას⁵ შეუვროვებია, ჩვენი ამოცანაა გავარკვიოთ სულის ფენომენოლოგია, ანუ სულიერი ცხოვრების საფეხურები და ფორმები ბავშვის ცხოვრების სხვადასხვა პერიოდში.

ჩვენ უკვე ვისაუბრეთ იმის შესახებ, რომ ადამიანის იერარქიული კონსტიტუცია ისევე ნიშანდობლივია ბავშვისთვის, როგორც ღიღისთვის – თუმცა ფსიქიკური ძალების თანაქმედება მასში სულ სხვაგვარად ნაწილდება, ვიდრე უფროსებში. ბავშვი ნელ-ნელა, ნაბიჯ-ნაბიჯ ითვისებს თავის სხეულს, და ამგვარად იძენს ნებისყოფას, რომელიც მის წინაშე აღებს გზას თავისუფლებისა, რომელიც ასე მჭიდრო კავშირშია ნებისყოფის სფეროსთან. თუ ამ კუთხით მივუდგებით ბავშვის განვითარება არის თავისუფლების გზაზე დადგომის, მისი (თავისუფლების)

⁵ იხ. ჩემი წიგნი „ბავშვობის ფსიქოლოგია“.

ნიჭის ათვისების გამჟღავნებელი მცდელობა. თუმცა ასევე ნელ-ნელა ითვისებს ბავშვის ინტელექტი თავის თემას, როცა აგროვებს მასალას ცნობიერების განვითარებისათვის, ითვისებს აზროვნების სხვადასხვა ფორმებს, ეცნობა იმ უკიდვანო კულტურულ მონაპოვარს, რომლის ცოდნაც აუცილებელია, რომ იქცეს დამოუკიდებელ ადამიანად, რომ იცხოვროს შემოქმედებითად. ეს ნების და ინტელექტის ზრდის ნელი პროცესი ემოციური სფეროსთვის უკვე თვითონვე ქმნის ბავშვებში უფრო მეტი განვითარებისა და მოქმედების პირობებს, ვიდრე უფროსებში. ბავშვები უფრო ექსპანსიურები და უშუალოები, უფრო ემოციურები არიან, ვიდრე უფროსები, ემოციების სიმდიდრე, მათი სიცხოველე და მოძრაობის უნარი, მათი ძალა და მგზნებარება თავის ბეჭედს ასვამს ბავშვის სულიერ სამყაროში მიმდინარე ყველა პროცესს. თვითონ ემოციები ფსიქიკური შინაარსით ჯერ კიდევ არასაკმარისად ავლენენ იდეურ, აზრობრივ დატვირთვას; ბავშვებს ჯერ კიდევ არ შეუძლიათ თავიანთი გრძნობების ფსიქიკური ფლობა, რადგანაც ის გრძნობა, რომელიც ეხმარება გრძნობების ფსიქიკური გამოხატვას (წარმოსახვა⁶), ჯერ ისევ განვითარების პროცესშია. ყველასთვის ცნობილია, თუ რა დიდი მნიშვნელობა აქვს ბავშვთან მუშაობისას წარმოსახვას – თვითონ სამყაროს შეცნობა, რომელიც, სულიერდება მსოფლმხედველობითი განწყობით, დიდად არის დამოკიდებული წარმოსახვის ფენომენტთან; ამის შესახებ ქვემოთ ისევ გავაგრძელებთ საუბარს. წარმოსახვისა და სინამდვილის სფეროების, როგორც ორი განსხვავებული სფეროს შეცნობა, ბავშვის მიერ ხდება ადრეულ ასაკში, – თუმცა მათი კავშირი და ურთიერთ დაქვემდებარებულობა, მათი ერთმანეთთან დამოკიდებულება მისთვის ჯერ კიდევ ბინდითაა მოცული, მისი ამოხსნა უფროსებსაც კი უჭირს (ეს არის ძალიან მნიშვნელოვანი რამ, თუმცა ამაზე აქ ვერ ვისაუბრებთ). ამ საფუძ-

⁶ მთელი იმ სისტემისთვის, რომელსაც მე ვყვრდნობი ჩემი ფსიქოლოგიური ხედვისას, უმნიშვნელოვანესია წარმოსახვის, როგორც ემოციური სფეროს ფუნქციის, შესახებ შეხედულების ათვისება. იხ. ჩემი წიგნი „ფსიქიკური მიზეზობრიობის პრობლემა“. ნაწ. II, თავი III. №21 და „ბავშვობის ფსიქოლოგიის“ II თავი.

ველზე, მათ უსაზღვრო სიახლოვესა და ერთიდან მეორეში ამოუცნობ გადასვლას ეფუძნება უაღრესად მნიშვნელოვანი, შეიძლება ითქვას, ბავშვის სულის ცენტრალური მოვლენა, კონკრეტულად კი – თამაში. ბავშვების ძირითადი მეცადინეობა არის თამაში; ეს არის გროსის მიერ გამოკვლეული თეორია, რომელიც დღემდე ძალაში რჩება; თამაშით იქმნება იშვიათად სასიკეთო პირობები ბავშვის ყოველმხრივი განვითარებისთვის – თამაშის ობიექტი მხოლოდ ნაწილობრივ აიღება ნამდვილი სამყაროდან, ხოლო მთავარი ნაწილი იქმნება ბავშვის წარმოსახვით (რაც განაპირობებს ბავშვის უსაფრთხოებას და, ამავე დროს, ფართოდ იშლება სივრცე ბავშვის წარმოსახვებისათვის, მისი სხვადასხვა ძალის გამოვლენისთვის, რომელიც არ არის შეზღუდული სინამდვილის არანაირი ჩარჩოთი). თამაშში ბავშვი ისწავვის რეალობისკენ, თუმცა ამავე დროს ის თავისუფალია მისი ზეწოლისგან, და ეს მნიშვნელოვანია არა მხოლოდ იმიტომ, რომ გამოვლინდეს ბავშვის მზარდი ძალები, არამედ მნიშვნელოვანია იმისთვისაც, რომ ბავშვის მოღვაწეობა არ დაემსგავსოს შრომის პროცესს. თამაში არის თავისუფალი შემოქმედება, უმნიშვნელოვანესი გამოხატულება ადამიანში ესთეტიკური საწყისისა⁷ – ამიტომაც თამაშში ყველაზე მეტად იზრდება ბავშვის აქტიურობა, სამყაროსთან მისი შემოქმედებითი ურთიერთობის ჩვევები და შემეცნება. თამაშში პირველად ჩნდება თავისუფლების გამოცდილება – სიმართლე, რომელსაც ჯერ კიდევ აკლია მორალური ხასიათი, ვინაიდან თავისუფლების ის ტიპი, რომელიც ვლინდება თამაშის დროს, თუმცა ჯერ კიდევ არ არის დიფერენცირებული, მაინც უახლოვდება ესთეტიკურ თავისუფლებას⁸. ამას უკავშირდება ერთი უცნაური ფაქტი,

⁷ ადამიანში ესთეტიკურ საწყისს გააჩნია წარმოსახვითი და გამომსახველობითი ფუნქცია; ესთეტიკური შემოქმედების კავშირი სილამაზის ობიექტურ სფეროსთან დგება და ის არ არის აპრიორული.

⁸ თავისუფლების განცდისას ზრდასრულ ადამიანში აუცილებლად შეინიშნება მორალური და ესთეტიკური თავისუფლების ორი პოლუსი. მორალური თავისუფლება წარმოადგენს „სიმართლის“ ზემო „უსამართლობაზე“, სიკეთესა – ბოროტებაზე; ესთეტიკური თავისუფლება არ შეიცავს ასეთ დუალიზმს, ის უკავშირდება სულის შემოქმედებით აღმა-

რომელიც ნაკლებად ექვემდებარება განმარტებას – სულიერი ცხოვრების სხვა სფეროებთან შედარებით, ბავშვის ესთეტიკური ცხოვრების საოცარი განვითარება⁹. „დიდობა“ მდგომარეობს იმაში, რომ ჩვენ აღარ ვთამაშობთ ისე, როგორც ვთამაშობდით ბავშვობაში, თუ განვიხილავთ ბავშვობას უფრო ფართო გაგებით, როგორც ზრდასრულ ასაკში გარდამავალ ფაზას, ანუ თუ ჩავრთავთ მასში ყრმობასაც, უნდა ვაღიაროთ, რომ თამაშს ბავშვობის ყველა პერიოდში უკავია დომინანტი ადგილი, თუმცა თავისი ფორმით თამაში განიცდის ცვლილებებს; თამაში წარმოადგენს იმ სხვადასხვა ეტაპის სიმპტომურ ასახვას, რომელსაც ჩვენ გავივლით ზრდასრულ ასაკამდე. თამაშობს უფროსი ადამიანიც, მაგრამ იგი ხასიათდება სინამდვილის ისეთი აღქმით, რომელიც აქცევს თამაშს მხოლოდ გართობად – მაშინ როცა ბავშვობასა და ყრმობაში თამაში, მაშინაც კი, როცა ის თავისი ხასიათით გართობაა, სრულებით არ იყო მხოლოდ გართობა, მისი არსი არა გართობა, არამედ შემოქმედებითობაა (რომელიც, რა თქმა უნდა, სხვადასხვა ასაკისათვის სხვადასხვაგვარია).

3. ბავშვის „ქცევის“ და თავისებურებების გარკვევის გასაღები დევს თამაშში, მაგრამ არასწორი და ცალმხრივი იქნებოდა, რომ განგვეხილა ბავშვობა, მხოლოდ თამაშის ფაქტიდან გამომდინარე. ბავშვობის ფსიქოლოგიის მეორე ძალიან მნიშვნელოვანი გასაღები არის აზრობრივი სფეროსკენ სწრაფვა, აზრების სფეროში შეღწევის მცდელობა, მათი ათვისება და ამ აზრებით ცხოვრება. სხვათა შორის, თამაში არა მარტო გამსჭვალულია ამ სწრაფვით, არამედ ის ემსახურება მათ, იმით რომ ის არის ერთ-ერთი ყველაზე მარტივი საშუალება აზრების სფეროში შეღწევისა. ის, რომ ფიზიკური და სოციალური სამყაროს გარეგნული გარსის მიღმა, ბავშვის სულიერი სამყაროსთვის არის საიდუმლო და მიმზიდველი აზრების სფერო, რომლის დაპყრობასაც ცდილობს ბავშვი; ის, რომ ბავშვის სული აღივსება მხურვალე სურვილით,

ფრენას. თავისუფლების საიდუმლო ვლინდება იმ ორი მხარის ორგანულ მთლიანობაში, რომელთა პირადი და ისტორიული განვითარების დიალექტიკა, შესაძლებელია, გამორიცხავდეს კიდევ ერთმანეთს.

⁹ იხ. ჩემი „ბავშვობის ფსიქოლოგია“. IX თავი.

შეაღწიოს იმ წმინდა სფეროში, საიდან გამომავალი სხივებითაც მისთვის სამყარო ნათდება, – ის, რომ ბავშვი არა მხოლოდ ცხოვრობს სამყაროში არა მხოლოდ ორიენტირებს მასში და ეჩვევა მას, არამედ უყვარს ის, ცხოვრობს მის მიმართ მხურვალე ინტერესით, რომელიც სტიმულს აძლევს ბავშვის მთელ ფსიქიკურ ცხოვრებას – ეს არის დასტური იმისა, რომ ბავშვში მიმდინარეობს ნამდვილი სულიერი ცხოვრება, რომელიც აღავსებს მის სულს უსასრულობისკენ სწრაფვით. აზრობრივი სფეროსკენ სწრაფვაში, სამყაროს უშუალო ინტუიციაში, გულუბრყვილო, მაგრამ ძალიან ცოცხალ და ღრმა, უშუალო რწმენაში, რომ ყველაფერს აქვს აზრი, აზრების სფეროსთან შეხებით ბავშვის მთელი ფსიქიკის ბიძგის მიმცემ იდუმალებასა და სუფთა სულიერებაში მოცემულია ბავშვის მთელი სულიერი ცხოვრების საწყისი წერტილი – გონებრივი, რელიგიური, მორალური, ესთეტიკური. უპირველესად ეს აისახება ბავშვის გონებრივ მონაცემებზე – რაც უფრო ვულრმავედებით მას, მით უფრო ღრმად და ყოველმხრივ გვიპყრობს ბავშვის აზრების კვლევა¹⁰, მით უფრო ნათელი ხდება, რა სწორად მსჯელობდა ბავშვობის შესახებ Sully (რომელმაც პირველმა მოგვცა ბავშვის სულის სრული სურათი), რომელიც ამბობდა, რომ ბავშვები „დიდი მეტაფიზიკოსები“ არიან. აქ არსებითია მსოფლმხედველობითი განწყობა, მისწრაფება იმისკენ, რომ სამყაროს შემეცნებით აღვიქვათ იგი, როგორც მთლიანობა: „მთლიანი სამყაროს“ ეს კატეგორია არის არა პროდუქტი, არამედ ბავშვის აზრის მუშაობის წანამძღვარი. ძალიან მნიშვნელოვანია ამის გაგება, რომ მთლიანობის ინტუიცია, როცა ის რჩება ბოლომდე შეუცნობელი, მიმართულებას აძლევს ბავშვის აზრს და არეგულირებს მას. აზროვნების ფორმები ელემენტარულია, ვინაიდან აზრები მოქმედებენ ანალოგიით¹¹ – აზრების უფრო მაღალი პროცესები, რომლებიც უკავშირდება მეტყველების განვითარებასა და სოციალურ ურთიერთობებს – ვითარდება გაცილებით გვიან. თუმცა

¹⁰ ამ თვალსაზრისით ძალიან საინტერესოა Piaget და ვენური სკოლის, რომელსაც ხელმძღვანელობს Ch. Bühler ნაშრომები.

¹¹ ის. ჩემი „ბავშვობის ფსიქოლოგია“. თავი XIII.

ანალოგიით აზროვნება არის ბიძგი ბავშვის გონებრივი მცდელობებისა, რომელიც ეძებს მთელ სამყაროში ჰარმონიასა და შეთანხმებულობას, მიდის სამყაროს იმ სურათის შედგენამდე, რომ სამყაროს ერთიანობა არის და უნდა იყოს ნათელი და გასაგები.

ემპირიული გამოვლინებების სიმწირითა და ბუნდოვანებით, გაცილებით ძნელია სულის რელიგიური ღვაწლის თვალსაზრისით ბავშვის სულიერი ცხოვრების განვითარების კონსტატირება. ვინც არ ეყრდნობა იმ ჰიპოთეზას, რომ სამყაროში ინტუიცია, (მთელი სინამდვილე იმისა, რაც ჩვენ ახლა ვნახეთ ნარკვევში ბავშვების გონებრივი განვითარების შესახებ, არის ბავშვის რელიგიური ცნობიერების საწყისი და მამოძრავებელი ძალა) – იმისთვის გაუგებარია ბავშვობის პერიოდის რელიგიური ფსიქოლოგიის სწავლებები¹². სამყარო ბავშვისთვის არ არის შემთხვევითი და ცალკეული ფაქტების თავმოყრა, თუმცა ის მთლიანად საესეა რაღაც წერტილიდან გამომავალი სხივებით. ეს უპირველესად არის რელიგიური განცდა და ამასთან ძირითადიც, ის, რომ სამყაროს საზრისი საფუძველი, არის ნათლისმომფენელი გაცისკროვნების წყარო, არის არსება – უზენაესი და ყოვლადსახიერი – ამას ბავშვისთვის არ სჭირდება მტკიცებულება: აუცილებელია მხოლოდ იმის გარკვევა, თუ რა იმალევა ამ ინტუიციაში. ყოველგვარი გადაჭარბების გარეშე შეიძლება ითქვას, რომ ბავშვობის ფსიქოლოგია ქმნის რელიგიურ საფუძველს და ყოველგვარი შემეცნების რელიგიურ საზრისს. ცოტახნის წინათ პროფ. Bovet-ი ამტკიცებდა¹³, რომ რელიგიური ცნობიერება ვითარდება ბავშვში ოჯახური განცდების საფუძველზე, სინამდვილეში საქმე სულ სხვაგვარადაა – რასაც ბავშვი განიცდის ოჯახში, ამით ბავშვის რელიგიურ ცნობიერებას ეძლევა მხოლოდ გარეგნული ფორმა. რელიგიური კატეგორიები ღრმად და იერარქიულად მდიდარი, რომ ბავშვის ცნობიერებისთვის არავითარი ძალიხმევა არ არის საჭირო მათი გაფორმებისთვის.

¹² იხ. ჩემი „ბავშვობის ფსიქოლოგია“, ასევე Grunwald “Pädagogische Psychologie”-ს რამდენიმე თავი; იხ. ასევე Vaissiere “Psychologie Pedagogique” (1926).

¹³ Bovet. “Le sentiment religieux chez l’enfant”.

რა არის ღმერთი – ამას ბავშვი აცნობიერებს ოჯახური გამოცდილებიდან და ტრადიციიდან (ხატები, ლოცვა, კულტი), მაგრამ არსებობს ღმერთი სამყაროში, როგორც შემოქმედი და ყოვლისმპყრობელი, ვისგანაც გამომდინარეობს სამყაროს საზრისის ჰარმონია – ეს ბავშვებისთვის „თავისთავად ცნობილია“. ბავშვის რელიგიურობის უშუალობა და უბრალოება, სინათლე და სისადავე, მისი რელიგიური მოქმედებები ჩვენთვის, უფროსებისთვის არის იდეალი, რომელთან მიახლოებაც ასე ძნელია. არა ბავშვურ პრიმიტიულ და გულუბრყვილო მოქმედებებს ვეთაყვანებით, არამედ ღმერთთან ურთიერთობის იმ სამოთხისეულ უბრალოებას, რომელსაც ვკარგავთ ბავშვობასთან ერთად. ამიტომაც ვგრძნობთ, რომ ბავშვები გაცილებით ახლოს დგანან ღმერთთან, ვიდრე ჩვენ – არა მარტო მორალური სისპეტაკით და გულუბრყვილობით გვიხიბლავენ, არამედ მათი სულიერებით, რომლის გაგება და აღქმა უფროსებს ასე ეძნელებათ, თუმცა რომლის დანახვაც ბავშვებში ასე უჩივლებს მათ გულს. უდავოდ, ეს უნდა იყოს ბავშვის სულის შესახებ სახარებისეული სწავლების ერთ-ერთი ასპექტი, რომელიც გვიხიბობს ბავშვებთან მსგავსებისაკენ. რა თქმა უნდა, საქმე ეხება სულიერ სისპეტაკეს და ბავშვის სულის უბრალოებას და არა მათ წარმოდგენებს ღმერთის შესახებ.

4. აქ არ არის შესაფერისი ადგილი¹⁴ ბავშვის რელიგიური ფსიქოლოგიის დაწვრილებით განხილვისთვის, – ჩვენ მას შევხებით მხოლოდ იმიტომ, რომ გავარკვიოთ ადრეული ბავშვობის სულიერი ცხოვრება. ბავშვის სულის მიმართვა ღვთისკენ, მისი სიწმინდე და უშუალობა იმის დასტურია, რომ ბავშვის სულიერი სფეროს დასაბამიერი გაორება ჯერ კიდევ ვერ აღწევს ცნობიერების სფეროს, რომ ცნობიერების სფეროდან ჯერ კიდევ არ გამოდის არაფერი, რაც გააძლიერებდა ან ხაზს გაუსვამდა მისი პიროვნების ზრდას თავისივე თავთან დაპირისპირებით, რაც გააღვივებდა მის დაპირისპირებულობას ღმერთისადმი. ბავშვის გულუბრყვილო ეგოცენტრიზმი ხელს არ უშლის მას არც ცოცხალი ინტერესის გაღვივებაში გარემო სამყაროს მიმართ, არც სულის

¹⁴ იხ. ჩემი „ბავშვობის ფსიქოლოგია“. XI თავი.

ღმერთისადმი მიმართვის უბრალოებასა და სერიოზულობაში. ყოველივე ეს არ ნიშნავს, რომ ბავშვის სულიერი სამყარო არ არის დარღვეული და მის სიღრმეში არ არსებობს ბოროტისა და კეთილის გარჩევა. ბავშვის სულს (ადრეულ ბავშვობას) ყველაზე მეტად ეხება მაცხოვრის იგავი ხორბლისა და ღვარძლის შესახებ. სამწუხაროდ, ბავშვის სულში იზრდება ღვარძლიც, რომელიც ხშირად ჩვენთვის ისეთ გაუგებარ და უცნაურ მეზობლობაშია სიკეთესა და სიმართლესთან, რომ ძნელია ადრეული ბავშვობის ამ მომენტის სწორად გაგება თვითონ სოფიურ საწყისში „პირველქმნილი“ ცოდვის შესახებ სწავლების გარეშე. ბავშვი, რა თქმა უნდა, გულუბრყვილოა სიკეთეშიც და ბოროტებაშიც, მორალური ცნობიერება სულაც არ აკავშირებს ბოროტებისა და სიკეთის გზებს ნებასთან¹⁵, თავისუფალ გადაწყვეტილებასთან, მაგრამ ბოროტების გემო (უკვე გაცნობიერებული, როგორც ცუდი რამ, რომელიც არ გვაკავშირებს თავისუფლების გრძნობასთან) უკვე ყველასთვის ნათელია. აქ ვერ გავანალიზებთ ნათლისა და წყვდიადის ამ უცნაურ თამაშს, ეს არის ერთდროული მოძრაობა ბოროტებისა და სიკეთის გზებზე, ეს არის მოულოდნელი ღვარძლი, რომელიც ჩახლართულია ხორბალთან. ბავშვობის თავისებურება არ არის ბოროტებისადმი სწრაფვის არარსებობა, არც სულიერი გაორების არარსებობა, არამედ ის არის მისი ბუნდოვანება იმ ცნობიერებისთვის, რომელსაც აქვს შეფასების უნარი, უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, ორი გზის ობიექტურ (ბოლდვინის ტერმინით „პროექტულ“) შეცნობაში, ვერ გაცნობიერებაში იმისა, რომ აქვს მოვალეობა და უფლება აირჩიოს. ბავშვობის თავისებურება არის ჩვენი პიროვნების ძირითადი საიდუმლოს არასაკმარისად გარკვევა (იმ საიდუმლოსი, რომელსაც უხეშად უარყოფენ გარდასახვის თეორიის მომხრეები), რომ ჩვენი ემპირიული „მე“, როგორსაც ჩვენ შევიცნობთ ჩვენი ცხოვრების ემპირიულ ვითარებაში, იგივე მეა, რაც დევს ჩვენი სულიერი ცხოვრების სიღრმეში. სიკეთისა და

¹⁵ შესანიშნავად გვიმარტავს ამ „რეალიზმს“ (პლატონის თვალსაზრისით), ზეციდან ბოძებული „წესების“ ძალას (სიკეთის გზებს) Piaget თავის უკანასკნელ ნაშრომში “Le développement moral chez l'enfant”.

ბოროტების გზები, სიკეთისა და ბოროტების გემო – ეს ყველაფერი უკვე არის სულში, მაგრამ ჯერ ვერ უკავშირდება თავისუფლების ცნებას. პასუხისმგებლობის გრძნობა, რომელიც ასე ადრე იღვიძებს ბავშვებში, ჯერჯერობით უკავშირდება ემპირიულ აქტივობას, ემპირიულ ავტორობას და არა „გულს“, არა ჩვენი სიკეთისა თუ ბოროტებისკენ გეზის მომცემ წყაროს. ბავშვს ესმის ცუდი საქციელისთვის დასჯის მიზეზი, თუმცა ის ვერ გაიგებს ბოროტი აზრის, ბოროტებისკენ სწრაფვის გამო დასჯის მიზეზს¹⁶. ღვთის ხატება ბავშვში ბრწყინავს უფრო თავისუფლად, უფრო შესამჩნევად იმის გამო, რომ ბავშვის ემპირიული ცნობიერება ჯერ კიდევ არ გამხდარა თავისუფლების სუბიექტი. თავისუფლების საიდუმლო იხსნება მოგვიანებით, როცა ბავშვი შეიმეცნებს, რომ მისი სწრაფვა, სურვილები და აზრები მომდინარეობენ მისი პიროვნებისგან, როცა ის შეიტყობს (რა თქმა უნდა, უშუალო გამოცდილებით და არა ფორმულით, რომელიც მისთვის გაუგებარია მისივე აზრების პრიმიტიულობის გამო), რომ მას აკისრია პასუხისმგებლობა თავისი სიღრმეების, გულის, აზრებისა და ფიქრების გამო. ბავშვში თავისუფლება არის, ფაქტობრივად, ის მის სიღრმეში აკეთებს არჩევანს სიკეთესა და ბოროტებას შორის¹⁷, თუმცა არ აღიარებს ამ თავისუფლებას, არ მიაწერს გულის ამ ღრმა მოძრაობებს პიროვნების იმ ცენტრს, როგორც ჯერჯერობით არის ემპირიული „მე“.

ადრეული ბავშვობის სულიერი ცხოვრება განმაცვიფრებელია იმის გამო, რომ „ცოდვისმიერი“ მასში ჯერ კიდევ უმნიშვნელოდ მცირეა და წვრილმანი, არა თავისი მოცულობითა და მნიშვნელობით, არამედ პერიფერიულობით იმის მიმართ, რითაც არის აღვსილი მისი სულიერი ცხოვრება. ბავშვი იძირება „აზრების“ უსაზღვრო სამყაროში – ბუნებაში, ადამიანურ ურთიერთობებში, მასში, რაც ადამიანზე მაღლა დგას (რასაც ბავშვი

¹⁶ ამიტომ არ იღებენ მონაწილეობას 7 წლამდე ბავშვები სინანულის საიდუმლოში, ანუ ადრეული ბავშვობის პერიოდში.

¹⁷ ადრეულ ბავშვობაში სიკეთისა და ბოროტების თემა სპეციალურად დავამუშავე და ეს ეტიუდი გამოიცემა ბეჭდური სახით.

ბუნდოვნად, მაგრამ მტკიცედ შეიცნობს); ადრეული ბავშვობა სულიერად ცარიელი სულაც არაა, როგორც ეს შეიძლება მოგვეჩვენოს ფსიქოფიზიკური ცხოვრების შუქზე, რომლის განვითარებაც ადრეულ ბავშვობაში ყველაზე თვალსაჩინოა. ბავშვი ისინჯს ცხოვრებას სულიერ სამყაროს, რომელიც თავისი ნათელი უსასრულობით მოიცავს მისსავე სულს. როგორც ძუძუს პერიოდი სხეულებრივი განვითარებისას, ასევე ბავშვის ამ სულიერებაშიც (რაც გამოიხატება ყველაზე მეტად ინტელექტის განვითარებაში, ბავშვის კითხვებში და მსჯელობებში, თუმცა არ შემოიფარგლება მხოლოდ ინტელექტით) არის სულიერი „ძუძუს პერიოდი“, როცა ბავშვი იკვებება დედის რძით და იწოვს სამყაროს ღვთაებრივ ნათელს. ის ვერ გრძნობს ვერც აზრით, ვერც სიტყვით, რა მწიფდება მასში, ბავშვი ისუნთქავს ამ უსასრულობას – უბრალოდ, უდარდელად, გულუბრყვილოდ, თუმცა ღრმად და უშუალოდ. ის იმარაგებს მთელი დარჩენილი ცხოვრებისთვის უსიტყვო, თუმცა თავისი შინაგანი სულიერი ცხოვრების შემოქმედებითად მოქმედ ინტუიციას – და სულიერი ყოფის უსასრულო სამყაროში, რითაც საზრდოობს ბავშვი, ის თითქოს იწორებს თავის ფრთებს, მტკიცდება და იხსნება მასში, რასაც მის სულსა და სხეულზე ღრმა ფესვები აქვს. ცნობიერება ნაკლებად უკავშირდება სულიერების ამ სამყაროს და სულ უფრო გადის გარე სამყაროში, თუმცა მაინც თავსდება გულუბრყვილო ეგოცენტრიზმის ფარგლებში, რომ შემდეგში ბოლომდე დაეტყვევოს მას – ხოლო მის გვერდით კი ბავშვის სულიერ ცხოვრებაში მსუბუქად და მარტივად იშლება მადლმოსილი უსასრულობა, უტყვი და უსახელო, თუმცა ნათელი და ახლობელი. ეს არის თავისებური ფარული დუალიზმის პერიოდი, Vorspiel – დრამატულ შინაგან ბრძოლაში ადამიანის ორ მკვებავ წყაროს შორის – მარადიულობასა და ქმნად ყოფიერებას შორის – თუმცა ამ პერიოდში ასეთი შინაგანი დუალიზმი, ცხოვრების ორი გზის თანაარსებობა ბავშვისთვის შეუმჩნეველი რჩება და ამიტომაც ის არ მაღავეს თავის თავში სხვა ურთიერთ შემასუსტებელ საწყისს. როგორც თვალი და ყური არ არის ერთმანეთის კონკურენტები, არამედ ავსებს ერთმანეთს, ასევეა სულიერი და

ფსიქიკური ცხოვრებაც, დიდი და მცირე, მარადიული და წარმავალი, ღმერთი და საკუთარი მომწიფების პაწაწინა ამოცანა არ უშლის ერთმანეთს ხელს, არამედ ავსებს ერთმანეთს. თავისი არსით ბავშვობა უკვე იძლევა თუმცა გულუბრყვილო, და ამის გამო არამდგრად, მაგრამ მაინც, ბავშვის პიროვნებაში ორი ცხოვრების ჩამოყალიბების საფუძველს, თუმცა ისე, რომ ერთი ხელს არ უშლის მეორეს. მხოლოდ ამას უნდა აღნიშნავდეს სახარებისეული მითითება ბავშვობის ტიპის შესახებ, როგორც სულიერი ამოცანა უფროსებისთვის: შექმნილ სამყაროში მოსვლა და მისი სამსახურიც კი ოდნავადაც არ უნდა ასუსტებდეს ან ართულებდეს სულიერი ცხოვრების აღმაფრენას, ჩვენში სულიერი ძალების აყვავებას. ჩვენ არ შეგვიძლია ისევე გავხედეთ ბავშვები და არავითარი ფასეულობა არ არის იმაში, რომ საჭიროა ორი ბავშვობა - გულუბრყვილობა და გაორებული ცხოვრების გაუცნობიერებლობა - თუმცა ის გაწონასწორებულობა, რომელიც ბავშვში მერყევია და განვითარების სხვა პერიოდში პოულობს თავის ადგილს (ჩვენთვისაც კი, უფროსებისთვისაც სერიოზულ ამოცანას წარმოადგენს მყარი და „კრიტიკული“, ანუ გაცნობიერებული და გულუბრყვილობისგან თავისუფალი წონასწორობის შექმნა) - განსაზღვრავს ბავშვის სულიერ-ფსიქოლოგიურ სიმაღლეს. სახარება ადიდებს არა გულუბრყვილობას, არამედ ორი სიცოცხლის შინაგან ჰარმონიას, მათ შემოქმედებით და ცოცხალ წონასწორობას ბავშვში. შემდეგში ჩვენ დავინახავთ, რამდენად შეიძლება იყოს გამართლებული დიდწილად ჰიპოთეტური¹⁸ ბავშვობის ეს ინტერპრეტაცია.

მოცემულ სქემაში არის ორი არსებითი მომენტი: ერთი მხრივ, ბავშვში სულიერი ცხოვრების არსებობა, მეორე მხრივ, ბავშვის სულის სამყაროსთან შეხების სინათლე და სიკეთე. სულიერი მხარის სიბნელეც, რა თქმა უნდა, იღვრება ბავშვის სულში, თუმცა ჩვეულებრივ ის ვერ უწევს მეტოქეობას ბავშვის

¹⁸ ეს ჰიპოთეზა სულ სხვაგვარად დასტურდება ფაქტებთან მიმართებაში, ასეთი რამ შესაძლებელია მხოლოდ ფსიქოლოგიის სისტემაში: თუმცა არაერთგზის შეგვეხვდება მასალა, რომლითაც ის იქნება „გამართლებული“.

სულის „ბუნებრივ“ სიკეთეს. რეალურად ბავშვს უკვე მოცემული აქვს თავისუფლება, როგორც სულიერი ცხოვრების თანაარსი მომენტი, თუმცა თავისუფლების გაცნობიერება საჭიროებს გარკვეულ გამოცდილებას, რათა მან მთელი სისრულით აითვისოს თავისუფლება (ფიზიკური მოქმედებებიდან გულის სიღრმის ჩათვლით), რომელიც მიეცა ადამიანს. იმ ძალის გამოცდილებით გაცნობიერება („გადაწყვეტისა“ და „გაბედვის“ ძალა), რომელმაც უნდა „განკარგოს“ თავისუფლება ჩვენში, ხდება ნელ-ნელა. ის, რომ ეკლესია ბავშვს არ აკისრებს „პასუხისმგებლობას“ შვიდ წლამდე ჩადენილი ცოდვებისთვის, არ ნიშნავს იმას, რომ ბავშვი არ საჭიროებს მონანიებას, რომ ის უცოდველია. ცოდვა ვერ ახერხებს ბავშვის სულიერი ნათლის ჩახშობას, თუმცა უკვე ახლოსაა ის გარდატეხა, ის ტრაგედია, რომლითაც სრულდება ადრეული ბავშვობა და ბავშვი ადგება სულ სხვა გზას. აღსანიშნავია ისიც, რომ ადრეული ბავშვობისას ბავშვი თავისუფალია, თუმცა ჯერ კიდევ არ აგებს პასუხს თავის საქციელზე – ეს არის ერთგვარი სიწმინდის წინასახე, რომელიც მუდამ თავისუფალია, თუმცა ის ვერ იღებს „ავტორობის“ უფლებას (და ამის გამო მას არ ეკისრება „პასუხისმგებლობაც“), რისი საშუალებითაც მას მიეცემოდა ბნელ ძალებზე (უკვე საბოლოო) გამარჯვების შესაძლებლობა და ღმერთთან ნამდვილი კავშირის დამყარება. ბავშვში უკვე არის ბნელიც; დასაბამიერი (ცოდვით დაცემის შედეგად შექმნილი) გაორებულიობა სამყაროს სოფიურ საწყისში არის ბავშვის სულის კუთვნილება, მაგრამ თავისუფლების გამოცდილება, მისი ცალკეული დოზა, რომელიც ბავშვს აძლევს არჩევანის საშუალებას, იწყებს „მოგზაურობას“ ტანჯვის გზით, იწყებს კეთილისა და ბოროტის დრამატულ ბრძოლას არა ჩვენ გარეთ, არამედ ჩვენში. ამ ორი საწყისის ბრძოლით უკვე „აქტიურად“ შევებიჯებით ბავშვობის მეორე ეტაპში, თუმცა ჩვენს ადრეულ ბავშვობაში არის გაორებულიობა, უფრო მეტიც – ბრძოლაც, მაგრამ „პასუხისმგებლობის“ ონტოლოგიური საფუძვლის გარეშე. ზემოთ მოტანილიდან ნათელია, რომ ბავშვში ადრეული ბავშვობის მორალური პროცესი წარმოდგენილია მომავალი მორალური მომწიფების

პრელუდიის სახით. ეს, რა თქმა უნდა, არ არის „ანომია“¹⁹, ვინაიდან „ნომოსი“ ძალიან ადრე იღვიძებს ბავშვში, ამიტომაც მთელი ეს პროცესი უნდა მივიჩნიოთ „ჰექტრონომულად“²⁰. ბავშვის მორალური დახასიათებისას ერთი რამ ნამდვილად ცხადია, რაც მოცემულია „ანომიის“ ცნებაში – ეს არის ის, რომ ადრეულ ბავშვობას, როგორც ადრე აღვნიშნეთ, ვერ დავაკისრებთ, პასუხისმგებლობის მომენტს.

5. ადრეული ბავშვობა²¹ გვაძლევს სულიერი სიმდიდრისა და ემპირიული ფსიქიკის მზარდი ძალების შერწყმის პარადოქსულ სურათს. პიროვნების სულიერი ცენტრი ერთდროულად არის სულიერი გამოცდილების ცენტრიც, ნათელი და ნამდვილი ცხოვრებაც უფალში, სიკეთეში, – და ენტელექიური საწყისიც, რომელიც ამოდრავებს ბავშვის ფსიქოფიზიკური მხარის განვითარებას. ბავშვის ემპირიის მთლიანი სფერო ჯერ კიდევ ვერ ფლობს საკმაო „ძალას“ საიმისოდ, რომ გავლენა იქონიოს ბავშვის შინაგან სამყაროზე; მისი სულიერი სფერო თავისუფალია ემპირიის ზეწოლისგან, ხოლო სულიერი სფეროს დასაბამიერ გაორებას ჯერ კიდევ არ აქვს საყრდენი ცნობიერებაში და არ შეუძლია იმ შექის გაფერმკრთალება, რომელიც ბავშვის სულში დავანებული ღვთის ხატებიდან გამოდის. თუმცა ღებება დრო, როცა ემპირიული ცნობიერება იძენს საკმაო ძალას, რათა იქცეს სულიერების დამოუკიდებელ ცენტრად; მას რასაც ვუწოდებთ „ხასიათს“, რაც არის მარეგულირებელი ძალების ერთობლიობა, უკვე ისე ძლიერდება, რომ სულის შინაგანი სამყარო მნიშვნელოვნად კარგავს თავის გავლენას საკუთარი თავის უშუალო ხედვასა და თვითშეგრძნებაზე. ამასთან ერთად უკვე

¹⁹ ნატორპის ეს იდეა ჩვენში შემოვიდა ს.ი. ჰესენის მიერ და საფუძვლად დაედო მის პედაგოგიკის წიგნს. მცდარმა სქემამ საგრძნობლად დაამახინჯა ამ წიგნის ბევრი ფასეული აზრი.

²⁰ იხ. ჩემი „ბავშვობის ფსიქოლოგიის“ IX თავი.

²¹ მე ვარჩევ ბავშვობის განვითარების შემდეგ პერიოდებს: 1. ძუძუს პერიოდი; 2.. ადრეული ბავშვობა 5,5-დან 7 წლამდე; 3. მეორე ბავშვობა 5,5-7-დან 11,5-13 წლამდე (გოგონებში უფრო ადრე, ვიდრე ბიჭებში); 4. ყრმობა 11,5-13-დან 15-16,5 წლამდე, სიმწიფის პერიოდამდე. ასეთი დაყოფა შეგვიძლიათ იხილოთ ჩემს „ბავშვობის ფსიქოლოგიაში“.

იწყება მეორე ბავშვობა, რომლის დაწყებისთანავე ქრება ბავშვის სულის გულუბრყვილო მთლიანობა. ემპირიული შემეცნება ხდება სიცოცხლის მნიშვნელოვანი ფაქტორი, იქმნება „ცნობიერების ცენზურა“; ღრმა შინაგანი განცდებისა და იმ ყველაფრის სამყარო, რაც ვერ თავსდება ემპირიული ცნობიერების სფეროში, რჩება ცნობიერების საზღვრებს მიღმა, აქტიურ სფეროზე უშუალო გავლენის გარეშე. თვითონ სულიერ სფეროში, ემპირიული ცნობიერების მომეტებული ძალების გავლენით, იგრძნობა ადრინდელ სულიერებასთან დაშორება, სულიერი გადახვევა საერო ცხოვრებისკენ, მისკენ სწრაფვა, მასთან შერწყმა და მისი ათვისება. რა თქმა უნდა, ამ სულიერ გადახვევაში ღომის წილი აქვს იმ ფსიქო-ბიოლოგიურ მომწიფებას, რომლითაც შესაძლებელი და მიმზიდველი ხდება სამყაროში დამოუკიდებელი შესვლა, თუმცა, მეორე მხრივ, ის არის ნიშანი „სულიერ პირველყოფაზე“ უარის თქმისა, გადახვევა იმ უშუალო, თუმცა ღრმა და მადლმოსილი ცხოვრებიდან, რომელიც ნიშანდობლივი იყო ბავშვის ადრეული ასაკისთვის. აქ, რა თქმა უნდა, საუბარიც არ შეიძლება იყოს არა მარტო ნათელი სულიერი ცხოვრების უსასრულობასთან განშორების გაცნობიერებულობაზე (განზრახ გამოშორებაზე), არამედ იმის შეცნობაზეც კი, თუ რა ხდება მეორე ბავშვობის ზღურბლზე. ეს „ღალატი“ ცნობიერებაზე ღრმაა – და ამიტომაც ცნობიერების სფეროში ჯერ კიდევ ცხოვრობს „ინერციით“ ის მოქმედებები, რომლებიც ჯერ კიდევ ცოტა ხნის წინათ „სხვა სამყაროსთან“ შეხების ცოცხალი გამოძახილი იყო. როგორც ბავშვი, რომელიც ზურგს აქცევს დედას, სულაც არ უარყოფს მას და არ ფიქრობს, რომ დედა არ არის მის ახლოს – ასევეა ბავშვის სულიერ ცხოვრებაშიც მისი სამყაროსკენ სრულად შებრუნებისას, არ ხდება არც ზეცის და არც იმ შემეცნების უარყოფა, რომ ის სადღაც გაქრა. სულიერ ცხოვრებას მოსდევს ემპირიული მოქმედებები, მთავრდება მადლმოსილი მთლიანობის პერიოდი, ბავშვური უმანკოება საბოლოოდ ქრება – ბავშვი ისწრაფის სამყაროსკენ. აქედანაა ის დამახასიათებელი თვისებები, რომელიც გვხვდება მეორე ბავშვობისას²²

²² დაწვრილებით იხ. ჩემს „ბავშვობის ფსიქოლოგიაში“.

– შეგუება სამყაროსა და ხალხთან, ბუნების წესრიგსა და კანონებთან და სოციალურ ცხოვრებასთან. ეს უმეტესად არის „სწავლის“ წლები, წესრიგისა და უფროსების მიბაძვის წლები, სოციალური ჩვევების გამომუშავების წლები, ასევე ძალების გამოცდის წლები, ბავშვური ცვლქობისა და სიმამაცის, გმირული გატაცებების წლები, რომელიც გაფორმებულია სხვადასხვა ზღაპრული ან ისტორიული სახეებით. ყველაფერი ეს ძალიან მნიშვნელოვანია ბავშვის სოციალური მომწიფებისთვის. ბავშვის ინტერესი სულიერებიდან გადაინაცვლებს საერო ცნობიერებისკენ და უკვე მივიწყებას ეძლევა ადრინდელი ბავშვური ეგოცენტრიზმი; ბავშვი რაღაც დოზით რჩება ეგოცენტრული, საკუთარ თავზე კონცენტრირებული, თუმცა მისთვის უკვე შეუძლებელი ხდება ადრინდელი გულუბრყვილო, გაუაზრებელი ეგოცენტრულობა – პირიქით, ყველაფერში იგრძნობა სურვილი, შეეფერებოდეს შესაბამის ცხოვრებისეულ მოთხოვნებს, ან ზღაპრიდან, ისტორიიდან, ან სულაც რეალურ ცხოვრებიდან აღებულ „იდუაღს“ „მოდელს“. დგება რეალიზმის, სიფხიზლის ქამი, დრო სამყაროსთან და ადამიანებთან შეგუებისა – და სულიერი ცხოვრება, რომელიც თითქმის უკვე სრულადაა ამ მხარისკენ ორიენტირებული, მაშინვე სუსტდება; და იკარგება უსასრულობის ის პერსპექტივა, საითაც სულ ცოტა ხნის წინ ის მთელი სულით ისწრაფვოდა. სულიერების შემცირების ეს ფაქტი, რომელიც მიმართულია სასრული და ქმნილი სამყაროსკენ, ქმნის იმ ტრაგიკულ განდგომას ბავშვური შემოქმედებისგან, რომელიც ნიშანდობლივი იყო ადრეული ბავშვობისთვის – შემოქმედებითობა შესაძლებელი ხდება მხოლოდ თავის „სასრულში“ – უკვე ცნობილ დიფერენცირებულ ხელოვნების ფორმებში, ვინაიდან ახლა ის არის გადაშლილი ბავშვის წინაშე. ჯამში ბავშვი მიმართულია ამქვეყნიური სასრული სამყაროსკენ, და ის წანამდგრები, რომლებიც იყო ადრეული ბავშვობის კუთვნილება, ესთეტიკური ცხოვრების ეს საოცარი სიმდიდრე, უკვალოდ ქრება. ამის გამო მეორე ბავშვობისას ესთეტიკური ცხოვრება სუსტდება და იზღუდება – შემოქმედებითი მისწრაფებების ნაკადი მიაღება ნაპირს, ის სულ უფრო ვიწროვდება და მცირდება. სულიერი ცხოვრება

გაცილებით მკაფიო და ნათელი ნაკადით გაივლის მორალურ სფეროს – მეორე ბავშვობა არის კლასიკური დრო მორალური იდეების და წესების (რა თქმა უნდა, ჰეტერონომიული ხასიათის) ჩამოყალიბებისა. არა მხოლოდ ცხოვრებისეული სიფხიზლითა და რეალიზმით ხასიათდება მეორე ბავშვობა, არამედ მორალური სიფხიზლის „პრაქტიკული გონების“ ფორმირებითაც. მე არ უარყოფ იმ მნიშვნელოვან წვლილს ბავშვის მორალურ სამყაროში, რომელიც მოაქვს ადრეულ ბავშვობას, – სიფხიზლე, „კანონები“ და „წესები“, რომლებიც ობიექტურად დგება ადამიანის წინაშე და ექვემდებარება შესრულებას, „ნორმისა“, და „ვაღდებულების“ იდეა – მორალური ფსიქოლოგიის ყველა ეს ტიპური ნიშანი განისაზღვრება და ფორმირდება სწორედ მეორე ბავშვობის დროს. ბავშვი ტიპობრივად „მორჩილია“ ამ ასაკში, ის სხვადასხვა კანონებსა და წესებს ინტერესით იღებს და ზოგადად „ეგუება“ არა მარტო ფიზიკური და სოციალური სამყაროს კანონებს, არამედ მორალურ კანონებსაც. მორალური ცხოვრების ჰეტერონომიულობას განსაზღვრავს არა მხოლოდ იმის არცოდნა, თუ როგორ უნდა მოხდეს საკუთარი მორალური იდეების ფორმირება და ტრადიციის მიღება, არამედ სწრაფვა, რომ შეიტყოს რისი „გაკეთებაა“ საჭირო ყოველივე ამის უმტკივნეულოდ და ტკბობით შეგუებისთვის. ეს არის არა შემოქმედების, არამედ თავმდაბლობისა და ავტორიტეტების მოსმენის მორალი, ეს არის იდეის სასარგებლოდ სიხარულით უარის თქმა საკუთარ შემთხვევით მორალურ მიგნებებზე, რომელიც ვლინდება ნათელ გამირულ სახეებში. ეს არის მიბაძვებისა და „გმირების“ განდიდების მორალი. ყველაფერი ეს ძალიან ფასეული და სასარგებლოა, თუმცა წინა პერიოდთან შედარებით ეს ყველაფერი – ღარიბი, უმწეო და ფრთებშეკვეცილია.

რელიგიური ცხოვრებისთვის მეორე ბავშვობის ხანა ჯამში არც ისე სასიამოვნოა. ადრეული ბავშვობის საოცარი მისტიციზმი, თავისი ინტუიციებითა და გონების განათებით ქრება, სულიერი მგრძნობელობა ამადლებული სამყაროსკენ სუსტდება, სამაგიეროდ უფრო ახლობელი ხდება რელიგიის ცხოვრებისეული სახეები. ქრისტიანობა, რომელიც მოგვითხრობს მაცხოვ-

რის და ღვთისმშობლის ცხოვრების შესახებ, წმინდანთა ცხოვრება და მათი გმირობები, განსაკუთრებულ საზრდოდ იქცევა და მნიშვნელოვანი ხდება სწორედ მიწიერი ცხოვრების კუთხით, რომელიც მგრძნობიარე და ღრმა, თუმცა მიწიერია. რელიგიური ცნობიერება იზრდება, თუმცა მცირდება კიდეც, როცა კარგავს თავის ინტუიციურ მგრძნობელობას, თუმცა სამაგიეროდ ის იქცევა მორალური ცხოვრების განმსაზღვრელ წყაროდ, ის ასაზრდოებს და ათბობს მორალურ სფეროს. ამ პერიოდში ბავშვები ძალიან უბრალოდ და ბუნებრივად გადადიან რელიგიურ აქტივობებზე – ტაძარში სიარული, განსაკუთრებით მასში მსახურება, წესების და ეკლესიური მოთხოვნების შესრულება მათთვის ხდება ბუნებრივი და სასიამოვნო.

ბავშვის სულიერი სამყარო, რომელიც ცოცხლობს და ვითარდება, მაინც კარგავს ყველაზე არსებით თვისებას – სულის ცოცხალ მისწრაფებას უსასრულობისკენ. ჩვენ უკვე საუბარი გვქონდა სხვა კავშირის შესახებ, რომ სწორედ ეს მისწრაფება წარმოქმნის ყველაზე მთავარს და შემოქმედებით სულიერ ცხოვრებაში – და ის, რომ მეორე ბავშვობას, მისი ამქვეყნიური სამყაროსკენ მიდრეკილებით, თითქოს აღარ ესმის ზეციური მხმობელის ხმა, რომ ის უკვე აღარ ელტვის უსასრულობას, ხდება *terre a terre* – შესაძლოა იყოს ნაყოფიერი, მხოლოდ როგორც გარდამავალი პერიოდი, როგორც რეალიზმისა და სიფხიზლის ზრდის პერიოდი, მაგრამ ის რომ გრძელდებოდეს ხანგრძლივად, მთლიანად მოკლავდა სულიერი განათლების ძირითად წყაროებს. მეორე ბავშვობა სულიერად არასწორი, ცალმხრივია – და ამ პერიოდში ჩნდება ახალი საშიშროება, რომელიც რჩება ყველა პერიოდში – სულიერი დამახინჯების შესაძლებლობა. თავისუფლების პირველი დიდი აქტი, რომლითაც აღინიშნება მეორე ბავშვობის დასაწყისი არის ის, რომ ბავშვი ამქვეყნიურ და სასრულ ცხოვრებას ტყვედ გადაეცემა, ანუ ის იხრება იმისკენ, რომ უარს ამბობს თავის „სულიერ პირველყოფილებაზე“. ეს ტიპიურია არა მარტო მოცემული პერიოდისთვის, ჩვენი ყოფიერების მრავალ უბანზე თავისუფლება ხშირად რჩება ბნელ და გაუცნობიერებელ ძალად; და მეორე ბავშვობით იწყება გარყვნი-

ლები პერიოდი, რომლის მიდრეკილებები უკვე ჩანს 4-4,5 წლის ასაკიდან. ზოგიერთი თვალსაზრისით²³ მეორე ბავშვობა არის სულიერად ნაზი და დამყოლი, ვინაიდან ბავშვი უკვე ფლობს თავისუფლებას, თუმცა ჯერ კიდევ ბოლომდე ვერ აცნობიერებს მის აზრს, ძალაუფლებას და მოცულობას. ამ თვალსაზრისით მეორე ბავშვობა მოგვაგონებს მხედველობის განვითარების იმ დაწყებით სტადიებს, როცა ბავშვს აქვს თვალის ჩინი, მაგრამ ვერაფერს ამჩნევს (მისთვის მისაწვდომი „ხედვის“ მთელი მოცულობით), რადგან ვერ ფლობს თვალის ყველა კუნთს. ბავშვი ამ დროს უფრო ადვილად დაუშვებს თავისუფლების ჩაგვრას – თუმცა რეაქცია მოვა თავის დროზე მკვეთრად გამოხატული ჭაბუკობის ასაკის წინ და შენარჩუნდება მთელი ჭაბუკობის განმავლობაში.

თავისუფლებასთან ერთად, პირველად ამ სიტყვის საკმაოდ სერიოზული და ნამდვილი მნიშვნელობით, მეორე ბავშვობას უკვე გააჩნია „პიროვნების“ გაგება. ემპირიული თვითშემეცნება, საკუთარი ავტორობის და საკუთარი პასუხისმგებლობის, ინტერესის, მისწრაფების, გემოვნებისა და მოთხოვნების შემეცნება უკვე ლაგდება გარკვეული წესრიგით, ემპირიულ პიროვნებას სუსტად, თუმცა მაინც შეუძლია მათი მართვა. ორი ტიპის დუალიზმს, შინაგანი ცხოვრების ორ ფენას, რომელიც ჩვენ განვიხილეთ ადრეული ბავშვობის ხანაში, ჩაანაცვლებს გარკვეული არამდგრადი მთლიანობა, რომელიც, სამწუხაროდ, არის ის, რომ სულიერი ცხოვრების ნაწილი გადაინაცვლებს „იატაკქვეშეთში“ – რომელიც ჩვეულებრივ ამ პერიოდში ფორმირდება – და ის, რაც არ იმალება ამ იატაკქვეშეთში, ხდება ბავშვის ემპირიული ცხოვრების მოკავშირე, ბავშვი ექცევა მის ტყვეობაში, ცოცხლობს მისით, მას უძღვნის თავს. სულიერი და ემპირიული ცხოვრების სწორედ ეს შენივთება, რომელიც ჯერ კიდევ ახალი და სუსტია, საფუძველს უდებს „ხასიათს“, პიროვნების თვითრეგულაციას – რითაც სამუდამოდ წყდება კავშირი ადრეულ ბავშვობასთან, რომელიც ჩვენ ზევით მისი სულიერი სტატუსით დედის რძით საზრდოობის პერიოდს შევადარეთ. ბავშვი, რა

²³ ის. „ბავშვობის ფსიქოლოგია“, გვ. 72.

თქმა უნდა, იკვებება სულიერი სფეროთი, თუმცა უკვე „თავისით“, „თავისუფლად“ და თვითონვე განკარგავს საკუთარ თავს.

6. თუმცა ემპირიულ განვითარებას თვითონვე მიჰყავს ეს პერიოდი დასასრულისკენ იმით, რომ იწყება მასში ინტენსიური სქესობრივი მომწიფების ხანა – სიჭაბუკე. ცნობილია, რომ ეს ფაზა ხასიათდება გარკვეული სხეულებრივი და ფსიქიკური ჭკობით – მეხსიერების, ყურადღების შესუსტებით, ადრინდელი ინტერესების დაქვეითებით, განსაკუთრებით მკვეთრად გამოხატული ნეგატივიზმით (Ch. Bühler-ის ტერმინი) – ყველაფრის უარყოფით, რაც გარშემო მყოფებს სურთ. ისეთი ფუნქციებიც კი, როგორც არის „გამოთქმები“ (Aussage), აქ არ არის საუბარი რთულ ფორმებზე, გვიწვენებენ გოგონების დაცემას 11-11,5-12 წლის ასაკში, ბიჭებში კი – 12,5-13-13,5 წლის ასაკში. ამის შემდეგ კი იწყება ინტენსიური სქესობრივი მომწიფების აფორიაქებული, შფოთიანი და წინააღმდეგობრივი პერიოდი – სადაც ახალი ძალა (სქესი), რომელიც აქამდე ფარულად ან არასრულად მოქმედებდა, წინა პლანზე იწევს. სქესის საბოლოო ფორმირება ხდება თავისი ხორციელი კუთხით, იგი ცვლის ადრინდელ, შედარებით „არადიფერენცირებულ“ ფაზას, და თავს იყრის ყოველთვის გენიტალიების ზონაში. ეს იწვევს მთელ რიგ არსებით ცვლილებებს ბიჭის (მეორადი სქესობრივი ნიშნები), და გოგონას (მენსტრუაცია) ცხოვრებაში, რომელიც ღროებით აფერხებს სხეულის სხვადასხვა ორგანოების ზრდას. თუმცა ყველაზე მნიშვნელოვან, სხვადასხვაგვარ და სახიფათო სქესის გამოვლინებებს ადგილი აქვს ფსიქიკურ სფეროში. მათი გაგებისათვის საჭიროა ასეთი ფორმულირება მივცეთ სულიერ სამყაროში მიმდინარე პროცესებს: სიფხიზლისა და ბუნების „წესრიგში“ გარკვევის პერიოდის შემდეგ, სოციალურ და მორალურ ცხოვრებაში მოზარდი თავს გრძნობს მისთვის ახალი და უხილავი ძალის ტყვეობაში, რომელიც მოქმედებს იწყებს მისსავე სიღრმეში. ეს ძალა სწრაფად და ძლიერად განაგდებს ჩვევებს, ჩამოყალიბებულ გემოვნებებს, უბიძგებს მოზარდს სადღაც წინ, ამღვრევს და აღელვებს სულს, უბიძგებს მას ერთი უკიდურესობიდან მეორისკენ. შინაგანი აფორიაქებულობა, ურთიერთსაწინააღმდეგო

სურვილები, მოულოდნელი კაპრიზი, თვითნებობა, ხშირად სურვილი კანონებისა და საკუთარი ჩვევების საწინააღმდეგოდ მოქმედებისა, სიფიცხე და ახალგაზრდული ქედმაღლობა – ამ ყველაფრის მკვეთრი მონაცველობა, ზოგადი მგზნებარება, რომელიც თავის პაროქსიზმებში დიდხანს არ გრძელდება, თუმცა ძალიან ძლიერი და ბოხოქარია – ეს ყველაფერი გვიჩვენებს, რომ მოზარდის სული სრულიად გაშორდა სიფხილესა და რეალიზმს, წესების მორჩილებასა და წესრიგის შეგუებას, – რომ ის, ახლა უფრო სხვაგვარად, კვლავ უბრუნდება თავის თავს, თუმცა უკვე არა გულუბრყვილო, არამედ მეოცნებე ეგოცენტრიზმის ფორმით. „მეოცნებეობა“ არის ამ პერიოდის გასაღები და აი, რატომ - მხოლოდ ამ პერიოდიდან იწყება ნამდვილი თვითშემეცნება, გემო საკუთარი შინაგანი სამყაროსი და მისწრაფება მისკენ, მკვეთრი ხაზგასმა საკუთარი სურვილებისა და ბოხოქარი შთაგონებისა. შინაგანი სამყარო, რომელიც აღმოჩნდება უსასრულო და უკიდებანო, ირაციონალური და ჩაუწვდომელი თავად მოზარდისთვისაც, წინა პლანზე წამოსწევს სხვადასხვაგვარ „ოცნებებს“ – გრძნობებს, სურვილებს, გეგმებს – ის სრულიად არ აქცევს ყურადღებას მას, თუ რამდენადაა ისინი რეალიზებადი. მკვეთრი და მტკიცე ირეალიზმი, რეალობის უგულებელყოფა, დაჯერებულობა საკუთარი სამყაროთი ცხოვრებისა, აძლევს ყველა სურვილსა და ჩანაფიქრს ოცნების სახეს, რომელიც მოზარდს სოციალური სამყაროსგან იზოლაციაში ეხმარება. ამ პერიოდსაც ადრეულ და მეორე ბავშვობასთან კონტრასტში დაჰყვება ასოციალურობის გემო და სუნი, რომელსაც ახლავს მარტოობის გრძნობა, რომ მისი არავის ესმის, თავს ზედმეტად გრძნობს და ტანჯავს ყველასა და ყველაფრისგან მოწყვეტის ტრაგიკული შეგრძნება. ამ პერიოდის სულიერ ცხოვრებაში სულ სხვა სტილს ვამჩნევთ: სული ისევ გრძნობს თავს უსაზღვრობის, უსასრულობის წინაშე, რომელიც მის გარეთ კი არა, მასშია, მისივე სულის საიდუმლო სიღრმეებში. ეს პერსპექტივა ბნელი და ბუნდოვანია, მაგრამ მას ახლავს ისეთი გამონათებები, რომლებიც რაღაც უცნაური ძალით ამშვიდებს სულს. ეს ხანა არ არის მორალურად სრულიად ბნელი, ალბათ, უფრო მორა-

ლურად ორაზროვანია, ვინაიდან მასში არის მგზნებარე მისწრაფებების, თვითშეწირვისა და ასევე ყველაზე უხეში ეგოიზმის საწყისებიც – თუმცა მას აქვს თავისი იმპერატივები, რომლის სხვებისთვის ახსნაც მოზარდს არ შეუძლია, მაგრამ რომელსაც ის ვერ უწევს წინააღმდეგობას და მიეცემა ამ გრძნობებს რაღაც ტკბილი და მორცხვი მგზნებარებით. ეს გახლავთ ახალი მოტივების ცხოვრების ჩვეულ მოტივებთან გამუდმებული კონფლიქტების მიზეზი და გარდაუვალობა ტრადიციული მორალის მგზნებარე უარყოფისა, ამ ქმედებით მოზარდი შედის ნაწილობრივი ან (უფრო იშვიათად) სრული ანომიზმის, სუბიექტივიზმისა და იმპრესიონიზმის სტადიაში. ამ მორალური გარდატეხის არსი არ მდგომარეობს ჰეტერონომიის (სხვისი ნების) უარყოფაში და საკუთარი ნების დემონსტრირებაში – ეს მომენტი აქ არის წარმოებული და მეორადი; მთავარი აქ არის პრაქტიკული გონის უარყოფა - როდესაც ჭაბუკი მიეცემა მოზღვავებულ გატაცებებს - მორალის „ალოგიზმი“, იმპრესიონიზმი. თუ უფრო ჩაფუღრმავდებით, ძნელი არ იქნება მორალური მისტიციზმის აღზევების დანახვაც, ანუ მისი საქციელი ნაკარნახევა იმით, რაც მომდინარეობს საკუთარი მანათობელი ძალისგან და არა გონებისა თუ ტრადიციისგან. ეს ძალიან მნიშვნელოვანი, ძალიან შემოქმედებითი, თუმცა უკიდურესად ქაოტური ახალი სტილი მორალური ფსიქოლოგიისა ყველაზე უკეთ ახასიათებს სულიერ ცხოვრებას, რომელიც მოულოდნელად იძენს ფრთებს – რომელიც ჯერ კიდევ ახალი და არასაიმედოა, თუმცა შიგნიდანაა აღმოცენებული და „საკუთარი“ ჰგონია. მთელი სულიერი განწყობის ირეალიზმი, რეალობისადმი დაუღვეარი და აგდებული დამოკიდებულება, მეოცნებე ეგოცენტრიზმი არის ახალი მისტიკური ძალის მოდინების შედეგი, რომელსაც მოზარდი ყველაზე ნაკლებად აცნობიერებს სქესის აღზევების საიდუმლოს ფონზე. თუკი ამ დროისათვის – შხამიანი გარემოს გავლენით – ყრმის წარმოსახვა უკვე გამდიდრებულია სექსუალური სიუჟეტებით, მაშინ მის ცნობიერებაში ერთმანეთს შეიძლება უკავშირდებოდეს მხოლოდ სხვადასხვა სხეულის სექსუალური მოქმედებები – რითაც გამოირჩევა ავადმყოფური, თუმცა

გარდაუვალი, შეიძლება ითქვას (მოზარდისთვის), ნორმალური განხეთქილება სექსუალობასა და ეროტიკას შორის, რომელიც ჩვეულებრივ დაძლეულია „შეყვარებულობისას“²⁴. თუმცა თუკი მოზარდი არ აღიარებს, რომ სქესის მომენტი დევს მასში იმ ახალი შეგრძნებების საფუძველში, რომელიც განუსაზღვრელი, თუმცა ბოლოქარი და ვნებიანია, რომელიც ისწრაფვის, მისცეს მას საკუთარი თავის გამოვლენის შესაძლებლობა, - მაშინ ობიექტური ანალიზი ადვილად ადგენს კავშირს ამ ახალი შეგრძნებების, მეოცნებეობის, გამორჩეულობის, სქესის მომენტის მორალური იმპრესიონიზმისა, რომელსაც მიჰყავს მოზარდი შინაგანი უსასრულობისა და უფსკრულისკენ. უსასრულობის გაუაზრებელი შეგრძნება, იმ უფსკერობის შეგრძნება, რაც მასში ახლა ცხოვრობს, სულიერად განაშორებს რეალიზმის სიმწირეს, და უხმობს იმ უსასრულო, ბნელი და ბუნდოვანი, თუმცა ძლიერი და ტკიბილი, სულის სიღრმის ამაფორიაქებელი სივრცისკენ.

მოზარდის სულიერი სამყარო ისევ ეგოცენტრულია, პიროვნებას კვლავ კრისტალიზაციის მყარ წერტილად წარმოუდგენია საკუთარი თავი, ყველაფერი მის გარშემო და მისთვის ტრიალებს – თუმცა ვიწრო სამყაროს მკვეთრად მოხაზულ საზღვრებს ეს „ყველაფერი“ არღვევს და სცდება, ის არღვევს ყველა კანონსა და წესს; ოცნება და რეალობა ისევ ხდება ძნელად გასარჩევი. დგება იმის უცნაური რეციდივი, რაც იყო ადრეულ ბავშვობაში, სადაც თამაშები ცვლიდნენ რეალობას – მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ ადრეულ ბავშვობაში თამაშისას საჭირო იყო თუნდაც „წვეთი“ რეალობისა – აქ რეალობის ყოველი „წვეთიც“ კი ხელის შემშლელია, აქ ყველაფერი სუბიექტურია, რაც იძლევა რეალურის და გამოგონილის არევის თავისუფლებას. წარმოსახვა იკავებს სულში უზომოდ დიდ ადგილს, თუმცა როგორც ადრეულ ბავშვობაში, ის ფერს კი არ უცვლის, კი არ ასულიერებს რეალობას, არამედ პირიქით – უარყოფს რეალობას და ცვლის მას. ამის გამო ყოველგვარ შეყვარებულობას, რომელიც არის სქესობრივი ძიების „ობიექტი“, აქვს უზარმა-

²⁴ იხ. ჩემი ბროშურა „საუბრები ჭაბუკებთან სქესის საკითხებზე“.

ზარი მნიშვნელობა, როგორც მავნე სუბიექტივიზმის დაძლევა. თუმცა, ამ ობიექტზე შეიძლება მოზარდისთვის მომძლავრებულად ჩაერთოს მთელი რეალობა, და ყველაფერს მისი ელფერი მიეცეს – თუმცა მაინც სწორედ აქ არის გამოსავალი მავნე სუბიექტივიზმიდან.

ერთი ყველაზე არსებითი, თუმცა ჯერ უსარგებლო, მაგრამ მეტისმეტად „დამანგრეველი“ განცდა ამ დროს არის ახალი განცდა თავისუფლების უსასრულობის, გარკვეული უსაფუძვლობისა და სიღრმის განცდა; სწორედ თავისუფლების შეგრძნებაა მოზარდის არაფხიზელი და უგუნური მოქმედებების მიზეზი. რა ვუყოთ თავისუფლებას, რაშია მისი საზრისი და „საიდუმლო“, არსებობს თუ არა მისთვის საზღვრები – ეს ყველაფერი გაურკვეველია, თუმცა თვითონ თავისუფლების გაცნობიერება სულს ართმევს სიფხიზლეს – მოზარდს სურს დაუსრულებლად იხმოს ამ წყაროდან, ამტიცოს თავისი თავისუფლება, უგუნურადაც კი – „გონების საწინააღმდეგოდ და სტიქიების საპირისპიროდ“. და ხასიათის განმტკიცების მთელი ის აღმშენებლობითი მუშაობა, თვითრეგულაციის ის გამოცდილება, რომელიც გროვდებოდა მეორე ბავშვობის ხანაში, აქ აღმოჩნდება ისეთი უბადრუკი, უფერული, შეიძლება ითქვას სუფთა ტექნიკური, რომელიც იძლევა საკუთარი თავის განკარგვის უფლებას, თუმცა არის ბრმა და უგუნური და არ იცის, როგორ და რისთვის გამოიყენოს ეს ძალაუფლება. პიროვნება ხდება ისევ მერყევი, შეუძლია ყველაფერს წაეტანოს, უარყოს გუშინდელი გადაწყვეტილება; თვითრეგულაციის მცირე გამოცდილებამ შეიძლება ის შეაკავოს, მაგალითად, სპორტით, თუმცა ეს ტექნიკური ფუნქცია შორსაა იმ მორალური აღტყინებისგან, რომელიც სულ ცოტა ხნის წინ იყო მის სულში.

საშინლად ჭრელი, განუსაზღვრელი, ურთიერთსაპირისპიროა ამ დროს რელიგიური სფერო. მეორე ბავშვობის ბოლოს მოზარდი კარგავს იმ ნათელი უსასრულობის ხედვის უნარს, რომელიც ყოველმხრივ მოეფინებოდა, ანათებდა, ეფერებოდა ბავშვის სულს ამ დრომდე. სიბნელე ისადგურებს მოზარდის ირგვლივ. უცებ ის „გადაწყვეტს“ – რომ ღმერთი არ არსებობს და დარ-

წმუნებულია, რომ მას არა აქვს რწმენა, თუმცა ასევე უცებ, ინერციით იწყებს ჩვეულ ლოცვას – და დროებით ღრმა მღელვარება, მისტიკური აღტაცებები იპყრობს მის სულს. ეს მხოლოდ ცდუნებაა, ეს მოჩვენებითი მადლია. რელიგიური სფერო თითქოს მთლიანად ნაჭუჭშია მოქცეული, ის ცოცხლობს წარსულში, სადაც მიზანმიმართულად სულში იღვრება „სითხე“ – თავისი არსით სიჭაბუკე რელიგიურად ცარიელი, თუმცა ძალიან მისტიკურია – მაგრამ ეს მისტიკა უფრო მიწიერია – ის ეძლევა მიწისქვეშა და არა ზეციურ მისტიკას. რელიგიური მსჯელობები, სადაც მიმდინარეობს იგივე თამაშები, როგორც ყველა ასაკში ამ ასაკშიც შეიძლება იყოს ცარიელი ან სერიოზული, ღრმა ან ზედაპირული, თუმცა, სამწუხაროდ, არარეალური. საშიში და არასასიამოვნო პერიოდია – ბინდი განთიადის წინ, რაღაც ბნელი დამე მომავალი მზის ამოსვლის წინ.

მოზარდის სულიერი სახე განისაზღვრება იმით, რომ მისი სულიერება, რომელიც უკვე სამუდამოდ შეენივთა მისსავე ემპირიულ პიროვნებას, თავისუფლდება გარეგანი სამყაროს ტყვეობისგან. მართალია, ის ახალ – ბილწ და საშინელ, თუმცა მაინც სქესის საიდუმლო ძალის შემოქმედებით ტყვეობაშია მოქცეული, მასში ღვივდება ის ცეცხლი, რომელიც ფეხს იკიდებს ჭაბუკის არსების ბნელ სიღრმეში, ეს ახალი ტყვეობა აკავშირებს პიროვნებას „მიწიერებასთან“, რომელიც თავისი ფესვებით უკავშირდება სამყაროს ოდინდელ, სოფიურ საფუძველს. პიროვნება მერყეობს, თუმცა მასში უკვე სხვაგვარად იღვრება მიწიერების სურნელი, სქესის შემოქმედებითი ძალის ძლიერი ნაკადები ავსებენ მას. რა ძალაა ეს, რა ამოცანებს აყენებს ის ჩვენ წინაშე – ეს ყველაფერი გაურკვეველია, მაგრამ ყრმობაში ხდება საიდუმლო „დაბრუნება“ ანუ საიდუმლო შეერთება სამყაროსთან უსასრულობაში, სოფიურ მარადიულობაში, თუმცა, სამწუხაროდ, სქესის ორაზროვანი ძალის მეშვეობით.

7. ფსიქოფიზიკური და სულიერი განვითარების დიალექტიკა მიდის დასასრულისკენ, როცა დგება სიჭაბუკის უკმა, რომელიც სინთეზურად აერთიანებს ყველა განვლილ პერიოდს, რათა დაეხმაროს პიროვნებას ახალ ფაზაში – სიმწიფეში –

შესასვლელად. ადრეული ბავშვობიდან სიჭაბუკეში ბრუნდება სამყაროსთან ურთიერთობის ესთეტიკური ტიპი – თუმცა მას ამჯერად სულ სხვა საფუძველი აქვს, ვიდრე ეს იყო ადრეულ ბავშვობაში, და მაინც ის შემოდის ნათელი უსასრულობის ცოცხალი და გამკაულებელი გრძნობით, რომელიც ისევ ღიაა ჭაბუკი სულისათვის. მეორე ბავშვობიდან სიჭაბუკეში გადადის გარეგანი, სოციალური და მორალური სამყაროს კანონებისა და წესრიგის მიმართ ყურადღება, თუმცა ეს ყურადღება არავითარ კავშირში აღარ არის მორჩილებასა და კანონების შეგუებასთან, პირიქით, ის სავსეა სამყაროს შემოქმედებითი შეცვლის ზრახვებით მისი წესებისადმი მორჩილების საშუალებით. და ბოლოს, ყრმობა ჭაბუკობას გადაულოცავს სქესის დაუმორჩილებელ ძალას, თუმცა თითქოს უფრო მოთვინიერებულსა და ნათელი ეროსით გასპეტაკებულს, რომელიც ჩვეულებრივ პოულობს თავის ობიექტს, ვისი შთაგონებული თაყვანისცემითაც ყვავილობს სულის ყველა საუკეთესო ძალა. სიჭაბუკე თავისი არსით არის ორგანული პერიოდი, შინაგანი ერთიანობისა და შემოქმედებითი მთლიანობის პერიოდი, გატაცებებისა და შთაგონებების ხანა, ენთუზიაზმის, ადამიანისა და სამყაროსადმი ნდობის ჟამი. სიჭაბუკე სავსეა ძალით, მდიდარია შემოქმედებითი აზრებით, გასაოცარია თავისი იდეალიზმით, ის მამაცი, შემართებული და სხვა სიკეთეებთან ერთად დიდბუნებოვანია. სიჭაბუკე მომხიბლავია იმიტომ, რომ ცხოვრების გზა, რომელიც თითქმის უკვე ღიაა მისთვის, ჯერ კიდევ არაფრით ზღუდავს და ტანჯავს მას – ეს არის ცხოვრების გზის არჩევის და გეგმების შედგენის დრო²⁵, უპირატესად ის არის თავისუფლებისა და შემოქმედებითი დამოუკიდებლობის, დიდი ჩანაფიქრებისა და ნათელი უტოპიების, გმირული გადაწყვეტილებების ჟამი. სიჭაბუკის ფსიქოლოგიის გასაღები დევს მის სულიერ წყობაში – ადამიანის ემპირიასა და სულიერ სამყაროს შორის იმ ინტუიტიურად ნაპოვნ წონასწორობაში, რომელიც ჯერ კიდევ არ არის უკანასკნელი საზღვარი ამ „მისტიკური“ ამოცანის ამო-

²⁵ ეს განსაკუთრებით კარგად დაახასიათა Spranger-მა თავის “Psychologie des Jugendalters”.

სახსნელად²⁶. თუმცა რომელიც უკვე აღარ ეგუძნება ადრეული ბავშვობის გულუბრყვილობებს. სიჭაბუკე იმითაა შესანიშნავი და მიმზიდველი, რომ მასში „ბუნებითად“ კიდევ ერთხელ წამოიწვეს წინა პლანზე ერთმანეთის გვერდიგვერდ მდგომი სულიერი და ემპირიული მხარე ჩვენში – და მათი ურთიერთშეხება წარმოადგენს ნამდვილ მისტიკურ და ესთეტიკურ მიღწევას. აქ აღარ არის მომხიბვლელი, თუმცა გულუბრყვილო და ამის გამო რღვევისთვის განწირული, ადრეული ბავშვობისდროინდელი სიახლოვე ორი სფეროსი; სიჭაბუკიდან ყოველთვის უბერავს გენიალურობის სიო, ან თუნდაც მისი ანარეკლი, თუმცა ეს ხდება მხოლოდ ცალკეული გამონათებებისას – ვინაიდან აქ სინამდვილის სულიერი სამყარო ასულდგმულებს და ათბობს ადამიანის ემპირიულ შემადგენლობას. აქ სულიერ სამყაროს ადევს ცხოვრებისადმი „შეგუების“ ბორკილები, როგორც ეს არის მეორე ბავშვობის ხანაში, ის თავისუფალი და ადვსილია იმ უსასრულობის სუნთქვით, რომელიც ემპირიულად არასდროს გამოიხატება ისე სრულად, ისე ნათლად და ისე მომხიბვლელად, როგორც სიჭაბუკის ხანაში. სულიერი სიმწირისგან აღარაფერი რჩება, თუმცა სიჭაბუკე შეიცნობს სამყაროს, უყვარს იგი და უნდა მასზე ზემოქმედების მოხდენა, რომ შემოქმედებითად მასში გამოავლინოს საკუთარი თავი. თუმცა ის უსასრულობა, რომელიც მთელი თავისი სისრულით იშლება პიროვნების წინაშე, არ არის მხოლოდ სქესის ბნელი უსასრულობა – სიჭაბუკე ამისგანაც თავისუფალია. ისიც ცხოვრობს სქესის ცხოვრებით, ის საესეა ცეცხლითა და ძიებებით, თუმცა ეს არ არის ის ყველაფერი, რითაც ცხოვრობს სიჭაბუკე – მის წინაშე ისევ იშლება ზეციური უკიდევანო

²⁶ Delacroix-ი თავის ადრინდელ შესანიშნავ წიგნში “*etude d’histoire et de psychologie du mysticism*” გვაძლევს მისტიკური განვითარების ისეთ სქემას, რომელიც იწყება „რელიგიური გაზაფხულიდან“: 1. ადამიანში სულიერი და ემპირიული სამყაროს ადრეული, წინასწარგანზრახული მთლიანობის ფაზა; 2. მათი განცალკევების ფაზა, რომელიც იწყებს მძაფრ და მტანჯველ შინაგან კონფლიქტებს; 3. მთელი შინაგანი სამყაროთი და ნათელი მთლიანობით მათი სიწმინდეში საბოლოო შენივთების ფაზა. თავისი არსით ჭაბუკობას, როცა ის ნორმალურად მიმდინარეობს, გააჩნია „რელიგიური გაზაფხულის“ თვისებები.

სივრცე და ამიტომაც არის სიჭაბუკის ხანაში ამდენი ბუნებრივი დიდსულოვნება და კეთილშობილება, ამდენი სულიერი პირდაპირობა და სიკეთე. პიროვნება აღწევს თითქმის სრულ გაფურჩქნას, ჯერ კიდევ არ იკარგება ის მრავალფეროვნება, რომელიც მასშია, თუმცა ისე მსუბუქად და უდიერად ეპყრობა მას, თითქოს მასში არის გამოუღეველი ძალა. სიჭაბუკე არ არის ანგარებიანი, თუმცა ზოგჯერ მასშიც მოქმედებს ცხოვრებისეული ჩვევების ინერცია, რომელიც სულში ბავშვობის მეორე პერიოდიდან მკვიდრობს, ის არ არის ანგარებიანი იმიტომ, რომ მდიდარია და არ უჭირს არაფრის გაცემა. ხშირად საკუთარი სიმდიდრის ასეთი უდიერი განკარგვის უკან დგას ნამდვილი ძალა და სწორედ ამ პერიოდში ცოცხალ და მგზნებარე მისწრაფების ქამს სიჭაბუკე თავს უძღვნის გმირობას, რომლის ერთგულიც შესაძლოა ის მთელი ცხოვრება დარჩეს. სიჭაბუკის შთაგონება არის არა ოცნება, არამედ ნამდვილი მხატვრული ჩანაფიქრი, რომელიც წინ უსწრებს შემოქმედებითი მუშაობის პერიოდს.

სიჭაბუკის ხანაში აღწევს სისრულეს თავისი სუბიექტური და ობიექტური სიმწიფით თავისუფლების ნიჭი. სიჭაბუკე უკვე აცნობიერებს უფლებას - იყოს თავისუფალი, აცნობიერებს თავისუფლების ძალას, შესაძლოა არა დანაწევრებულ ცნობიერებაში, არამედ უფრო ინტუიციურად, მაგრამ მაინც სრულად. მეორე მხრივ, პიროვნება უკვე ნამდვილად ფლობს თავისუფლების ნიჭს, ვინაიდან არც ფიზიკური, არც სოციალური, არც მორალური ძალა და ტრადიცია უკვე არ ეღობება მას თავისუფლების გზაზე. „მთელი ცხოვრების მანძილზე“ მხოლოდ ყრმობისასაა (მომწიფების ასაკამდე) შესაძლებელი ნამდვილი და არა მოჩვენებითი გმირული გადაწყვეტილებები, მხოლოდ სიჭაბუკეშია შესაძლებელი სულის ანთება ერთხელ და სამუდამოდ, მერყეობისა და ცვლილებების, დაღატისა და ჭკნობის გარეშე.

8. სწორი იქნებოდა, რომ სიჭაბუკე თავისი არსით დაგვეხასიათებინა, როგორც რელიგიური პერიოდი, ოღონდ არა სულიერი ცხოვრების მნიშვნელობით, არამედ რაღაც მიმსგავსებული ეტაპი. რელიგიური ცხოვრება ჩვენ გვაერთებს ღმერთთან, უსასრულობასთან და ჩვენ ქმნილ ყოფიერებას ავსებს მისკენ მისწრაფე-

ბით, – და ეს არის ჩვენი საკუთრება სიჭაბუკისას, მაშინაც კი როცა ჭაბუკის არსების ცნობიერებისთვის უცხოა რელიგიური კატეგორია ან არაადექვატურად აცნობიერებს მას. ეს უკანასკნელი უფრო ხშირია, ვიდრე მეორე, მეტ-ნაკლებად იშვიათი კი - პირველი (საკუთარი სიჭაბუკის „არსის“ გაცნობიერება), და ეს უკავშირდება არა მარტო ზოგად ინდივიდუალურ, არამედ ინდივიდუალურ მიზეზებს. ყველაზე ხშირად ჩვენ ვხვდებით რელიგიური ცნობიერების სრულ გამოცარიელებას, გაველურებას, ან დამახინჯებას, რომლის დროსაც თითქმის აღარ არსებობენ რელიგიური კატეგორიები, წარმოაჩენენ ღმერთს არა მისი მიუწვდომელი, ყოვლისმომცველი სიყვარულის და შემოქმედების ცეცხლით, არამედ, დამახინჯებული და შეზღუდული მსაჯულის, მოსამართლის სახით, რომლისთვისაც უცხოა ყოველგვარი მიწიერი და რომელიც შეუვალია თავის მოთხოვნებში. ჭაბუკობის რელიგიურობა – მისტიკურია, ის ცოცხლობს და ფეთქავს მარადიული მასაზრდოებელი ცეცხლით, ნათელი და მადლმოსილი შემოქმედებითი ძალით, ღვთაებრივი სიყვარულით, რომელიც არის მარადიულად მოქმედი და მოწყალე. და თუ რელიგიური ცნობიერება დაითრგუნა, დაცარიელდა ან საერთოდ გაქრა – სული შეფარვით, თუმცა არა სრულად – ადრეული ბავშვობის გახსენებისას მისი განუმეორებელი უშუალობით, იხედება ღვთაებრივ უსასრულობაში, მისით კიაფობს და მისით სულდგმულობს. მაგრამ ის, რომ სიჭაბუკე თავისი არსით, მისი შემართებით ცოცხლობს მისტიკური რელიგიური ცხოვრებით, რა თქმა უნდა, არასრულია და არასაკმარისია: სიჭაბუკის და მისი უბედურებების წყარო სწორედ ის არის, რომ ის ადეკვატური სისრულით იშვიათად აცნობიერებს იმის არსს, რაც ასპეტაკებს და ასულდგმულებს მის სულს. და აქ არა მხოლოდ შესაძლებელია ის, რომ მთელი რელიგიური ძალა ამ წვისა დარჩეს შეუცნობელი თავისი ნამდვილი არსით, არამედ შესაძლებელია, რომ სიჭაბუკე თავისი წვით და სუფთა ენთუზიაზმით მიეცეს სამყაროში რელიგიის ნგრევას. სიჭაბუკის შესანიშნავი ფაქტი არის სწორედ ეს დასაზღვრულობა – რელიგიური ძალების სიმდიდრე და ემპირიული ცნობიერებით იმ ნამდვილი აზრის შეუცნობელობა, რითაც

ცოცხლობს და არსებობს ის. გასაოცარი სულიერი სიმდიდრის პირობებში ასეთი სულიერი სიბრმავისას არა მხოლოდ აღმოჩნდება, რომ ჭაბუკობა შედის ბავშვობის საერთო სისტემაში, არამედ ვლინდება ადამიანის მთელი ტრაგიკული აფორიაქებულობა, ზოგადი მიდრეკილება ცოდვისკენ, რომელიც სამყაროშია. წმინდა ნათლობა სულს ათავისუფლებს პირველქმნილი ცოდვის სიმძიმისგან – და აქ უნდა ვეძებოთ გასაღები სიჭაბუკის ყველაზე ტრაგიკული და ყველაზე არსებითი ფაქტისა. სულიერი სიბრმავე (რომლის დაძლევა მხოლოდ ღვთისგან და მხოლოდ რჩეულებისთვისაა შესაძლებელი) ვერ დაიძლევა ვერანაირი „განათლებით“ და საერთოდ ინტელექტით; სიჭაბუკემ შინაგანად უნდა დაინახოს თავისი თავი ღმერთში, გაიაზროს საკუთარი შემოქმედებითი ძალა, როგორც ძალა ღვთის წინაშე დგომისა. მხოლოდ შინაგანი წვის შედეგად იგებს ამას სული – მის გარეშე ის არის სულიერ წყვდიადში. რელიგიური განათლება აქ სულს ვერ უშველის – მას სჭირდება ცხოვნება, ვინაიდან სიჭაბუკის მთავარი თემა, რომელიც გრძელდება ზრდასრულობის საპასუხისმგებლო ასაკამდე არის ის, თუ როგორ ვიპოვნოთ საკუთარი თავი ღმერთში მაშინ, როდესაც უკვე ვმყოფობთ მასში. ცოდვის ეს პარადოქსი, რომელიც სამყაროს მოიცავს, სწორედ ის გახლავთ, რომ ჩვენ არსებითად მხოლოდ ღმერთში ვცოცხლობთ, მხოლოდ მისი მადლით ვარსებობთ – და ამასთანავე არ შეგვიძლია მისი პოვნა, თუმცა ის ჩვენ გვერდითაა. ეს ეხება მათაც, ვინც რელიგიურია თავისი ცნობიერებით: სულში უნდა გაიხსნას შენთვის ის, რაც შესანიშნავად გამოთქვა ნეტარმა ავეუსტინემ: „შენთვის შეგვქმენი, ღმერთო, და ვერ დამშვიდდება ჩვენი სული, სანამ არ გიპოვნის“. ეს კი არ უნდა გავიგოთ, არამედ სულის სიღრმეში უნდა შევიგრძნოთ.

ცხოვნების თემა თავისი არსით ღება აღზრდის წინაშე, სწორედ სიჭაბუკისთვის დამახასიათებელი პედაგოგიური აზროვნების წინაშე – რომელიც ესოდენ მდიდარი და სულიერად ესოდენ ბრმაა. ადრეული ბავშვობა, მეორე ბავშვობა, ყრმობა – ეს ჯერ ისევ Vorspiel, თუმცა მიმართულია მომავლისკენ, სიჭაბუკე, თითქმის უკვე სიმწიფეა. ერთი ფეხით ის სიმწიფეშია, და ამასთანავე ყველაფერი,

რაც მას ელოდება ზრდასრულ ასაკში, როგორც ტვირთი და სიცრუე, შინაგანად კავშირშია სიტაბუკესთან. თავისუფლება უკვე ზეიმობს, თუმცა ის ისეთი ორაზროვანია, რომ საჭიროა მისი, როგორც ნიჭის, როგორც შემოქმედებითი და კეთილი ძალის გადარჩენა. პიროვნება უკვე დგას ფეხზე, თითქმის გამოვლინდა, – თუმცა ეს ხდება საკუთარი თავის ცოდვისმიერი გამოცალკევების სრული ძალით, ცოდვილი ძალით, რომელსაც ინდივიდუალიზმს ვუწოდებთ. ორგანული სინთეზი, სულის მთლიანობა მიმზიდველობითა და მოულოდნელი აღმასვლით არის მოცემული, თუმცა იმავდროულად უკვე ჩანს, რომ შეუძლებელია ამ მთლიანობის შენარჩუნება და განხორციელება. სიტაბუკის „წამები“ მშვენიერია, თუმცა შეუძლებელია მისი შეჩერება. არა სიტაბუკის ცოდვები – (შესაძლოა ისინი არც იყოს), არამედ პიროვნების „არსობით“ მიდრეკილება ცოდვისკენ – აყენებს ცხონების თემას და ვისაც შეუძლია ამის გაგება, შეუძლია ამ თემის მიღება, მას უკვე აღარ შეუძლია მისი დავიწყება. სიტაბუკე რომ არ იყოს ასეთი მშვენიერი და მიმზიდველი, ის ასე მკვეთრად ვერ დააყენებდა აღნიშნულ თემას – მაგრამ ამ გაზაფხულის ფონზე, ამ მოყვავილედ ცხოვრების კეთილსურნელებაში, ვინც ხედავს სიტაბუკის ცოდვისადმი მიდრეკილებას, – ის უფრო ადვილად მარცხდება ამ ცოდვის მიერ.

9. პირველი და უმთავრესი, რაც ტიპობრივი და არსებითი სიტაბუკისთვის – ეს არის არსებითი ცოდვიანობა მისი „გამორჩეულობის“ გამო. იმის ფონზე, რაც ჩვენ წინაშე ეკლესიის საიდუმლოს წყალობით იშლება, როგორც მადლმოსილი ერთობის საიდუმლოს საშუალებით, ნებისმიერი გამორჩეულობა, რომელიც თავისი არსით უკავშირდება პიროვნების გამოვლენას, არის ცოდვა. აქვე უნდა აღინიშნოს: ნათლისღების საშუალებით ხდება ცოდვების მიტევა, რომელიც პიროვნულ საწყისში, თითოეული ჩვენგანის პიროვნულ პოლუსშია, მისით იწმინდება და სპეტაკდება პიროვნული ფუნქცია, თუმცა თითოეული ჩვენგანი მისტიკურადაა ფესვგადგმული მთელი სამყაროსა და კაცობრიობის კრებითობაში – და ეს, ასე ვთქვათ, „პიროვნების მიღმისეული“ ჩვენში შეუძლებელია განიწმინდოს ნათლობით იმიტომ, რომ ის არსებითად ზოგადია მთელი სამყაროსათვის; სოფიური ადამიანში „ჰიპოსტა-

ზურზე აღრინდელი“ შეუძლებელია განიწმინდოს იმით, რითაც იწმინდება ჩვენში პიროვნული პოლუსი. და ის რომ პიროვნების განვითარებასთან ერთად იკარგება ერთობის უშუალო განცდა (რაც ნაწილობრივ ისევ გვიბრუნდება სიყვარულითა და ქორწინებით), ის, რომ პიროვნება განვითარებასთან ერთად აუცილებლად გამოაცალკევებს თავის თავს – ეს არ არის მისი ცოდვა, ეს არის მთელ სამყაროში არსებული სიცრუის შედეგი, ეს არის სამყაროს სოფიურ საფუძველში იმ გაორების ფუნქცია, საიდანაც მომდინარეობს ქმნილი სოფიას ორი სახე, რა თქმა უნდა, ფსიქომატერიული სინამდვილე ხდება გამტარი და არა წყარო²⁷ ამ სულიერი გამორჩეულობისა, რომელიც „ვატალურად“ თან გვლევს ყველგან და ყველაფერში. სიჭაბუკის დროს, მიუხედავად მიმდობი და მოსიყვარულე დამოკიდებულებისა ყველა ადამიანის მიმართ, სწორედ კონტრასტი ხდის თვალსაჩინოს იმას, რომ პიროვნება, როგორსაც ჩვენ ვხედავთ სამყაროში, თავის თავში ატარებს დამანგრეველ საწყისს საკუთარი სოციალური და სულიერი სიბრმავის, თავისი სინამდვილის შეუგრძნობლობის გამო, მას დახურული აქვს გული იმის გასაცნობიერებლად, რომ პიროვნება არის სხვა ადამიანების თანაარსი. ჩვენს ყველაზე საუკეთესო ქმედებებშიც კი სიჭაბუკეში ჩვენ გვაძობრავებს ჩვენი „მე“ და მივემართებით გამორჩეულობისკენ – ასე ძალიან ადვილად ვწირავთ ყველაფერს – ადამიანებსა და ფასეულობებს. რაციონალიზმი და უკიდურესი რიგორიზმი, ისტორიის შეუგრძნობლობა და მისი ბრმა უკუგდება, ცოცხალი ადამიანების მიმართ სიყვარულის ნაცვლად იდეების ერთგულება, ყველაფრის ფანატიკური უკუგდება, რაც ხელს უშლის სიჭაბუკის რადიკალიზმს – უმთავრესად უკავშირდება საბუღისწერო სოციალურ სიბრმავეს. მისტიკური ერთობის ფაქტი – და არა მხოლოდ „სოლიდარობის“, არამედ ერთარსებობისაც (რაც კარგად ესმოდა შოპენჰაუერს, რომელიც პირველმა ახალ ფილოსოფიაში მიაგნო თავის ეთიკასა და მეტაფიზიკას, განსაკუთრებით კი, აქედან მომდინარე მუსიკის ფილოსოფიაში მიეახლა შემოქმედი

²⁷ აქ მე რადიკალურად ვუპირისპირდები ნ.ო. ლოსკის აზრს, რომელიც გამოხატა პირადი განკერძოებულობის ბუნებისა და წყაროს მისეულ სწავლემაში.

ერთარსების პრობლემას) რჩება გაუხსნელი და შესაძლებელია მხოლოდ განკერძოებულად, და არა ცხოვრებისეულად მისტიკურად გაეხსნას პიროვნულ ცნობიერებას. ისტორიის მთელი სიცრუე ისე ღრმად და არსებითად უკავშირდება პიროვნების ანტინომიას (ყველაფერი შემოქმედებითი მოდის პიროვნების სიღრმიდან და ყველაფერი პიროვნული გამოარჩევს მას, ანგრევს უკანასკნელ ნარჩენებს ცოცხალი, თუმცა ნაწილობრივი ერთარსებობისა), რომ თითქოს წინასწარგანსაზღვრული იყოს ის. აუცილებელია პიროვნება ავარიდოთ საკუთარ თავში არასწორ ჩაღრმავებას, საკუთარი თავის ფატალურ გამორჩეულობას – მაგრამ არა ისე, როგორც ამას ფიქრობდა ტოლსტოი, რომელიც საბოლოოდ მივიდა იმ აზრამდე, რომ საჭიროა პიროვნება დაითრგუნოს იმისათვის, რომ მასში გამოვლინდეს სიკეთე, არამედ ისე, როგორც ამას გვასწავლის ეკლესია. პიროვნების გაეკლესიურება – ეს უკვე ნიშნავს მის ხსნას, რაც ასევე არის მთავარი პედაგოგიური პრობლემაც. ეკლესიაში ნელ-ნელა, შინაგან პროცესებთან ერთად და ეკლესიასთან მადლმოსილი კავშირით, მის საიდუმლოებებთან ზიარებითა და ლოცვით, ჩვენ ნაბიჯ-ნაბიჯ შევიცნობთ დასაბამიერ ერთარსობას, რომლის რეალიზაცია თავდაპირველად მხოლოდ ეკლესიაშია შესაძლებელი. მთელი რთული შრომა საკუთარ თავზე, როგორც ეს მიმდინარეობს ეკლესიის დახმარებით, ჩვენ გვიბრუნებს ამ ერთარსებობას, რომელიც უკვე აღორძინდება ჩვენში გაეკლესიურებასთან ერთად, მაგრამ ჩვენთვის დამახასიათებლად – „ჩვენეულად“ მარტოოდენ ცხოვრებისეული გამოცდილებით ხდება, – და აი, ასე თანდათანობით ხდება ჩვენი თავის დაღწევა გამორჩეულობისგან. და ჩვენ უფროსებს არ შეგვიძლია ჭაბუკებისთვის ამის მიცემა – არც საუბრებით, არც პირდაპირი ბრძანებებით, ის მხოლოდ მიუწვდენელი გაეკლესიურების პროცესის წყალობით ხდება შესაძლებელი, რაშიც მდგომარეობს მთელი პედაგოგიური პროცესის არსი. ჩვენ არ შეგვიძლია დაველოდოთ, სანამ ბავშვები გაიზრდებიან, რათა მერე ისინი თვითონ მიხვდნენ, რომ მათი გზა ეკლესიისკენ მიდის – ვინაიდან მათ შეიძლება ეს ვერც გაიგონ, შეიძლება გაუხეშდნენ, ეკლესიის გზა მათთვის შეიძლება სამუდამოდ დაიკეტოს. ეკლესიაში ბავშვები ადრეული ასაკიდანვე უნდა

მივიყვანოთ – თუმცა პიროვნების გაეკლესიურების პროცესი თავისი არსით შეიძლება დაიწყოს მხოლოდ სიჭაბუკის პერიოდში. პიროვნებისგან განცალკევების საწყისისა და სოციალური სიბრმავის დაძლევა, რომელზეც ახლა გვაქვს საუბარი, უნდა დაიწყოს სწორედ სიჭაბუკის პერიოდში, როგორც ცხოვრების დავალება და გზა, როგორც იმ აღმასვლისა და მისწრაფების შინაარსი, რომელიც ასე მგზნებარებს ჭაბუკ სულში, როგორც მმართველი იმ მისტიკური საუნჯისა, რომელიც განსაკუთრებული ხარისხით სწორედ სიჭაბუკის ასაკისთვისაა ნიშანდობლივი. ამიტომაც არა სიჭაბუკის ჟამს, არამედ უფრო ადრე უნდა დაიწყოს ბავშვის საზრდოობა ეკლესიის მადლმოსილი ძალით, რომ არ დაიხუროს ჭაბუკის გული, როცა მოვა შემოქმედებითი ძიებების დრო. აღზრდის მთელი სისტემა ამ ასპექტში განისაზღვრება სწორედ პიროვნების გაეკლესიურების თემით. აქ არის ცენტრალური წერტილი, აღზრდის ხერხემალი.

თუმცა სიჭაბუკის ჟამს ცოდვისკენ მიდრეკილება არ ძეგს მხოლოდ სოციალურ გამორჩეულობაში. მას კიდევ ორი ასპექტი ახასიათებს – ესაა მისი ბუნებასთან და ღმერთთან მიმართება. ადამიანებში, ჩვენი პიროვნული ზრდისას, არა მარტო „ბუნებრივად“ ვერ „ვაიმნევთ“ ჩვენს ერთარსებობას ღმერთთან – არამედ ჩვენ აუცილებლად ვუპირისპირებთ ჩვენს თავს და მთელ ბუნებას. ჩვენ მის მიმართ ან უტილიტარულად ტექნიკურები, ან უდარდელად ესთეტიურ დამოკიდებულებაში ვართ – ჩვენ ვერ ვმადლდებით იმ ძმურ ურთიერთობაზე, რომელიც თვალს აგვიხელდა ბუნებასთან სწორი დამოკიდებულებებისთვის. როგორც სოციალური სიბრმავიდან ჩვენს სულიერ სამყაროში ბუნებრივად შემოდის მორალური ცნობიერების დამახინჯება და იზრდება ბუნებრივი, თუმცა საბედისწერო ინდივიდუალიზმი, ასევე ჩვენი ბუნებასთან ნათესაობის დავიწყებით ჩვენი კოსმოსური სიბრმავიდან ჩვენს პიროვნულ ცნობიერებაში შემოდის მნიშვნელოვანი დამახინჯებები. შემეცნებითი და ესთეტიური შემოქმედება, თუმცა იქცევა სასიხარულო და ძვირფას საქმედ, ჩვენ მასში ვერ შევიგრძნობთ, რომ ამ საშუალებით ბუნების ცხოვრების თანამონაწილენი ვართ. თვით ცნობიერებაში ბრიყვული ირეალიზმი,

რომელიც გვაშორებს სამყაროსგან, და ქმნის სოლიპსიზმის საბედისწერო მირაჟებს, ონტოლოგიური მომენტის შეცნობის დაკარგვა ხელოვნებასა და ცოდნაში – ყველაფერი ეს გვაახლოებს შემეცნებით და მხატვრულ პროცესთან, თამაშთან ამ სიტყვის ცუდი გაგებით. ჩვენს დროს საკმაო ცოდნა გააჩნია იმის შესახებ, თუ რა შხამიანი ყვავილები იზრდება პიროვნების ამ ცოდვით დაცემულ ნიადაგზე: თანამედროვე კულტურის ყველა სიმახინჯე უკავშირდება ბუნებასთან სწორი ურთიერთობის დაკარგვას, ჩვენი მოვალეობების დავიწყებას ბუნების მიმართ.

თუმცა თავის აპოგეას ცოდვითი მიდრეკილება, რომლითაც ხასიათდება პიროვნების ბუნებრივი ზრდა, აღწევს ღმერთთან მიმართებაში. „ძეობის“ იდეა, უშუალო და ცხოვრებისეული გაცნობიერება იმისა, რომ ჩვენ ღვთის შვილები ვართ, არა განყენებული, არამედ ცხოვრებისეულად მისტიკური რეალობა ჩვენი ღვთისშვილობისა ხდება უცხო სწორედ სიჭაბუკის ხანაში, იმ მიზეზით, რომ ის მთლიანად მიდრეკილია ამქვეყნიური ყოფისკენ. სიჭაბუკის ეგრეთ წოდებული „ბუნებრივი წარმართობა“ სწორედ ამაში მდგომარეობს. სულიერების ტიპით სიჭაბუკე უპირატესად არის რელიგიური ფაზა (ვინაიდან ორივე საწყისი – ღმერთიც და სამყაროც – უკვე სრულად გახსნილია), თუმცა სიჭაბუკის ეს მისტიკურობა, სიჭაბუკის ეს რელიგიურობა, რელიგიური ცნობიერების განვითარებიდანაც რომ მომდინარეობდეს, თავისი სულიერი სიბრძავით ვერ აცნობიერებს იმას, რომ ის სწორედ ღმერთში პოულობს მთელ თავის ძალმოსილებას. სიჭაბუკე თავისი რელიგიური ცხოვრებით ანტინომიურია სწორედ ამ შინაგანი ცხოვრების რელიგიური სტილისა და თავისი სულიერი სიბრძავის შერწყმით. სამყაროსადმი რელიგიური მიმართება – აი, რა ახასიათებს სიჭაბუკეს, და მაშინაც კი, როცა ჭაბუკის რელიგიური ცნობიერება ეკლესიურია, როცა ის ნათლითაა მოსილი, იშვიათი გამონაკლისის გარდა, მაინც რჩება ამასოფლის ტყვეობაში: ჭაბუკი სულის სიღრმეში კი (ყრმობის ამ „მონაპოვრისგან“ ჩვენ მხოლოდ ნელ-ნელა ვთავისუფლდებით) არის სამყარო, ის გარედან კი არ ზემოქმედებს, არამედ შიგნიდან ჰყავს „მომწყვდეული“ და ავიწროებს ჭაბუკის სულს. შეუძლია თუ არა,

რომ ადამიანის სულის ბუნებითა განვითარებამ მისცეს უფრო მეტი პიროვნებას, ვიდრე ამას ახერხებს ნათელი, შთაგონებული და შემოქმედებითი სიჭაბუკე – რომელიც მაინც დაბრმავებულია? ზრდასრულის ცხოვრება იმდენად მიიმდება ცხოვრებისეული ზრუნვით, რომ ჩვეულებრივ მისი შთაგონება არ მიდის იმაზე შორს, რაც სიჭაბუკეში ჰქონდა. სიჭაბუკეში ვლინდება არა მხოლოდ ჭაბუკის ცოდვები, არამედ მთელი კაცობრიობის ცოდვითი მიდრეკილებანი, და თვალსაჩინო ხდება ის ბნელი წინააღმდეგობები, რომელიც ადამიანსა და ღმერთს შორისაა, რომელიც აღმოცენდა ცოდვის შედეგად და რომლის გადალახვაც ადამიანს საკუთარი ძალებით არ შეუძლია. მოწიფული ადამიანი ბევრს აკეთებს ამქვეყნიური არსებობისათვის, მაგრამ ისიც შეპყრობილია საბედისწერო მარწუხებით, რომელიც ბოროტის ძალითაა აღბეჭდილი – ის უფრო მკვეთრად და პირდაპირ აყენებს გადარჩენისა და ცალკეული ადამიანისა და მთლიანად კაცობრიობის ხსნის საკითხის. და თუკი მოწიფული ადამიანის ცხოვრებას მხოლოდ მაცხოვრის ხარებით შეუძლია არა მხოლოდ შევების, არამედ დახმარების პოვნაც; როცა ჭაბუკებს შევცქერით მიწიერი ადამიანის თვალებით, ვამჩნევთ, რისი შემწნევაც თავად არ შეუძლიათ – მთელი სიმძაფრით ვხედავთ, რომ მეტად რთულია ცხონების გზას შეუდგე სიჭაბუკეში, სწორედ სიჭაბუკეში, როდესაც სული გამდნარი ლითონის მსგავსად რბილია და იღებს იმ ფორმას, როგორსაც მას მივცემთ. მოწიფულმა ადამიანმა, რომელიც უკვე მისულია იმ ცნობიერებამდე, რომ ჩვენ ცოდვის ტყვეები ვართ და რომელსაც შეუტყვია მრავალი ამბავი ცხონების შესახებ და იცნობს თვით ცხონების გზასაც – შეუძლებელია ვერ დაინახოს ადრეული წლებიდან სიჭაბუკემდე ბუნებრივი ყოფის ყველა ანტინომია, რომლებიც უკავშირდება დასაბამიერ ფაქტს – პირველქმნილ ცოდვას, რომელმაც შემოიტანა ქმნილ სოფიაში საბედისწერო გაორება. და აღზრდის გზა, რომელიც არის ცხონების თემის ნაწილი, უკვე შეუძლებელია დაიხატოს მხოლოდ საკუთარ თავზე მუშაობის კუთხით. აღზრდა იკავებს თავის კანონიერ ადგილს, იღებს თავის აზრსა და ძირითად იდეებს სწორედ ცხონების თემიდან.

რა და როგორ უნდა აღვზარდოთ

1. წიგნში – იესო ზირაქის ძის სიბრძნე – ვკითხულობთ ასეთ სტრიქონებს: „რადგან ჯერ მრუდე გზებით მას და ივლის მასთან ერთად, შიშა და ძრწოლაში ეყოლება, გასტანჯავს მას თვისი წვრთნით, ვიდრე არ დარწმუნდება მასში და თავის მცნებათა განსაცდელში არ გაატარებს. კვლავ მოიქცევა სიწრფელით მისკენ და გაახარებს მას. განუცხადებს თავის საიდუმლოს. თუ შეცდება, მიატოვებს მის მამსობელს ჩაუგდება ხელში“ (ზირ. IV, 17-21). ძველი აღთქმისეული ბრძენის ამ სიტყვებში შესანიშნავადაა აღწერილი სულიერი ცხოვრების მთელი დრამატიზმი, განსაკუთრებული სირთულეები, რომლებიც ნიშანდობლივია მისი საწყისი პერიოდისთვის. წინარე სიტყვებში, რა თქმა უნდა, იგულისხმება ღვთის სიბრძნესთან მიახლება, ანუ არა ზოგადად სულიერი ცხოვრება, არამედ მისი ნათელი მხარე. სულიერი განვითარება იმიტომ მიედინება „მიხვეულ-მოხვეული“ გზებით, იმიტომაც არის სავსე ტანჯვითა და წამებით, რომ თვით სულიერ საწყისში, როგორც ის ვლინდება ჩვენში, არის გაორება. სულიერი ცხოვრების ტანჯვა და მისი „დახლართული“ გზები თავისი სიღრმითა და არსით უკავშირდება ამ გაორებას, რომელიც ჩვენი სულიერი ცხოვრებისთვისაა ნიშანდობლივი – არა მისი ქმნადობის გამო, არამედ პირველქმნილი ცოდვის გამო. სიკეთისა და სინათლის ზრდასთან ერთად იზრდება ბოროტებაც და სულის სიბნელაც, ისევე როგორც ხორბლის გვერდით (იგავის თანახმად) იზრდება ღვარძლი. ნათლისა და ბნელის ამგვარი შეწყობა სულში ამოუცნობია იმითაც, რომ ბრძოლები და ცდუნებები, რომლებიც ახლავს სულიერი განვი-

თარების ყველა საფეხურს, ჩვენს სულიერ განვითარებასთან ერთად მცირდება და სულ უფრო ნაკლებად შესამჩნევი ხდება; რომ დაცემის შესაძლებლობა არ ტოვებს ადამიანს მაშინაც კი, როცა ის სულიერების მწვერვალზეა. ამის გამო მთელი სულიერი ცხოვრება, მის სიმაღლეებზეც კი, წარმოადგენს გარკვეულ უხილავ „ბრძოლას“; სადაც მცირდება შინაგანი ბრძოლა, იქ იმკვიდრებს სულიერი მიძინება¹.

გაორების მტანჯველი რეალობის გამო დგება შინაგანი მთლიანობის განსაკუთრებული მოთხოვნილება, - და ეს მოთხოვნილება წარმოადგენს სულიერი განვითარების ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს ფაქტს. თუმცა თვითონ ამ მოთხოვნილებაში, ამ შინაგან გაორებაზე გამარჯვების სურვილში იმალება საფრთხე, ვინაიდან მთლიანობის ძიება არ არის ფესვგადგმული ობიექტურ, ტრანსცენდენტულ რეალობაში. შინაგანი მთლიანობის ძიებისას ადვილად შეიძლება შემოვიფარგლოთ მირაჟებითა და სუროგატებით, ვიპოვნოთ ჩვენი შინაგანი გაორების არა სულიერი, არამედ სუფთა ფსიქოლოგიური მიზეზი. ამიტომაც არის საჭირო სულიერი განვითარებისას გამოცდილი მოძღვარი (როგორებიც არიან მართლმადიდებელი ხუცესები²), ვინაიდან მარტო ადამიანისთვის ძნელი გასარკვევია ის, თუ რამდენად თავისუფალია ის თავისი ძიებების სწორად განხორციელებაში. აქ ჩვენ ვუახლოვდებით იმავე პრობლემას, რომელსაც არაერთხელ შევხეთ, ეს არის – სულიერი ცნობიერების „ორაზროვნების“ პრობლემა. სულიერი ცხოვრების სუბიექტური მხარე არ გულისხმობს იმას, რომ მისი მიმართულება სწორადაა განსაზღვრული. უთვალავი მაგალითი იმისა, რომ „ბუნებრივ“ სულიერ ცხოვრებას სულაც არ მიჰყავს ადამიანი ცხოვრებამდე, არამედ ხშირად აშორებს კიდევ ღმერთთან, ნათლად მოწმობს მისი ობიექტური დარეგულირების აუცილებლობის შესახებ, რომლის მიღწევაც მხოლოდ ეკლესიაშია შესაძლებელი. „სულიერებაში“ რომელიც უკავშირდება გულის განწმენდას, საკუთარ

¹ ამის პედაგოგიური მნიშვნელობის შესახებ განსაკუთრებით ხაზგასმით აღნიშნავდა ნ.ი. პიროგოვი.

² იხ. ჩეტვერიკოვის შრომები მართლმადიდებელი ხუცესების შესახებ.

თავზე ასკეტურმა მუშაობამ, მოულოდნელად შეიძლება გააძლიეროს სულიერების ბნელი საწყისი – და მხოლოდ სულიერ ცხოვრებაში გამოცდილი, ბრძენი მოძღვრის შემწეობითა და ღვთაებრივი ძალის პირდაპირი დახმარებითაა შესაძლებელი გამრუდებული სულიერი ცხოვრების გამოსწორება. ამიტომაც სწავლება სულიერი განვითარების „ფაქტორების“ შესახებ, მისი ყველა სუბიექტური ნიშნის გათვალისწინებით, უნდა ითვალისწინებდეს შინაგანი თვითრეგულაციის არასაკმარისობას და არასისავსეს, უნდა გვათავისუფლებდეს თვითტკობისა და თვითგანდიდებისგან. იმ მდუმარებას, რომელსაც შინაგანად განვიცდით, როგორც მოწმობას შინაგან სიმართლეზე, შეიძლება აღმოჩნდეს ცრუ მიღწევა, სუფთა ფსიქოლოგიური და არა ობიექტური მთლიანობა.

2. მთლიანობის აღდგენა გულისხმობს ყველა ძალისა და ადამიანის ყველა მიმართულების განვითარებას, თუმცა არა მათ „ჰარმონიულ“ განვითარებას, რომელიც არ პასუხობს არც ადამიანის შინაგან სტრუქტურას, არც მისი მომწიფების პირობებს, არამედ ისეთ განვითარებას, რომელიც იცავს ადამიანის კონსტიტუციის იერარქიულ პრინციპს. ქრისტიანული ანთროპოლოგიის შექმნე ეს იერარქიული პრინციპი ითხოვს ადამიანის ისეთ „განვითარებას“, რომლის დროსაც ღვთის ხატებას შესაძლებლობა აქვს მთელი თავისი ძალით, მთელი სისრულით წარმოჩინდეს. ამ გზაზე ჩვენ ვაწყდებით ადამიანის სულიერ საწყისში არსებითი გაორების ფაქტს, პიროვნების ნათელ და ბნელ პოლუსებს. მთლიანობის აღდგენა არ არის არც პერიფერიული და არც ადამიანის შედგენილობის სხვა რომელიმე უფრო ღრმა „ჰარმონიზაცია“, ის არ არის უბრალოდ სულიერი საწყისის ზეიმი, ის არის ჩვენში ამ სულიერების განკურნება. ნატურალიზმი არც თავისი ზედაპირული ემპირიული ფორმით, რომელიც ასე გავრცელებულია თანამედროვე პედაგოგიკაში, არც ანთროპოსოფიური ანთროპოლოგიის ფორმით, არ ეხება აღზრდის ძირითად თემას. ის არ მდგომარეობს მხოლოდ იმაში, რომ გავექცეთ სხვადასხვანაირ კონფლიქტს, შინაგან დისონანსებს, რომელიც ტანჯავს თანამედროვე ადამიანს – ვინაიდან ყველა

ემპირიული კონფლიქტი და დისონანსი, როგორც ხდება მათი კონსტატაცია თანამედროვე ფსიქოპათიის მიერ ჩვენი იატაკქვეშეთის ანალიზით, არის დასაბამიერი რღვევის გამოვლინება თვითონ ადამიანის „არსში“, მის სოფიურ საწყისში. თუმცა აღზრდის პრობლემა არც ის არის, თუ როგორ დავამარცხოთ ემპირია და გავხსნათ სივრცე ადამიანის სულიერი საწყისის განვითარებისათვის, ვასწავლოთ მას „ბუნებრივი“ სულიერი აღმავლობის გზა, ვაზიაროთ „უზენაეს“ ცხოვრებას, ვინაიდან სულიერი ზრდა, რომელიც განამტკიცებს ადამიანის სულიერ ძალას, თუ მას თან არ ახლავს სიმდაბლვე, ხელს უწყობს მასში სულიერების ბნელი საწყისის აღზევებას, აძლევს ცოდვას უფრო დახვეწილ და საშიშ ფორმას. აღზრდის თემა არის სულიერი საწყისის განკურნება, რომელიც ცხოვრობს ჩვენში, – თუმცა ეს განკურნება თავისი არსით, არ შეიძლება იყოს მხოლოდ აღზრდის თემა, არც თვითრეგულაციის შედეგი. აღზრდა, როგორც სულიერების საწყისის გაჯანსაღების საკითხი, სწორად დაისმის მხოლოდ მაშინ, როცა მისი მთავარი საკითხებია ხსნა და გამოსყიდვა. მხოლოდ საკითხის ამგვარად დასმისას აღზრდის თემა, როგორც უკვე ამქვეყნად მზადება მარადიული ცხოვრებისათვის, იძენს თავის სათანადო მნიშვნელობას. ეს არის ადამიანის მთლიანობის აღდგენის გზა, რომლის არსიც არ არის ადამიანის ძალების უბრალოდ „გაპარმონიულება“, არც „ბუნებრივი“ წყობით სულიერი საწყისის ზეიმი.

იმდენად ვიწრო და ინტიმურია სულიერი ცენტრისა და მისი ემპირიის თანაშეფარდება, რომ შეუძლებელია მეტაფიზიკურად ამ ორი სფეროს გახლეჩა, როგორც ეს არის გარდასახვის თეორიაში – მაგრამ ინტიმურობა და სიღრმე სულიერი კავშირისა, თუნდაც ადამიანის მხოლოდ ემპირიისა, არ ნიშნავს სულიერი ცხოვრების ემპირიაზე გენეტიკურ დამოკიდებულებას. სულიერი ცხოვრება არ იქმნება ემპირიის აღზევებით, ის მხოლოდ „ადვილებს“ და ემყარება მას, ძლიერი ემპირიისგან ის იღებს ძალასა და სიღრმეს, რომელიც მისთვის არსებითად საჭიროა. შეუძლებელია სულიერი ზრდა ფსიქიკური ძალების განვითარების საშუალებით – ინტელექტით, ნებით ან გრძნობე-

ბით, თუმცა სულიერი ცხოვრება ეყრდნობა სულიერი პერიფერიის განვითარებას. ადამიანის „გული“, რა თქმა უნდა, უკავშირდება პერიფერიას; მას შეუძლია იყოს მის ტყვეობაში, დაადგეს გარყვნილების გზას ემპირიული ცხოვრების წყალობით – მაგრამ მას შემდეგ, რაც დაიწყება ემპირიული პიროვნების განვითარება, სულიერი საწყისი უკვე განუწყვეტელ კავშირშია მასთან. და მაინც სულიერი ცხოვრება (ნათელიც და ბნელიც) არ არის ემპირიული სფეროს პროდუქტი, ის ემორჩილება მხოლოდ საკუთარ კანონებს. უდიდესი შეცდომა იმ პედაგოგებისა, რომლებიც ფერიერის მსგავსად აღიარებენ ადამიანში სულიერ საწყისის არსებობას, იმაში მდგომარეობს, რომ ისინი დგებიან პედაგოგიური სენსუალიზმის გზაზე³, ანუ ფსიქიკური პერიფერიის განვითარებას მიიხევენ ადამიანში სულიერი ცხოვრების განვითარების წინაპირობად. ანთროპოსოფიული პედაგოგიკა ამ მიმართებით ბევრად მაღლა დგას იმ გაგებით, რომ სულიერი ცხოვრება არაწარმოებულა. ამ შენიშვნებით არ მინდა ადამიანის „ხასიათისა“ და სულიერი პერიფერიების მნიშვნელობის უგულვებლყოფა, არამედ ვსაუბრობ ადამიანში სულიერი ცხოვრების არაწარმოებულობის შესახებ, რომელიც ეყრდნობა ემპირიას, თუმცა არ წარმოშობს და არ აღიარებს მას.

3. თუ აღზრდის თემას მივცემთ იმავე ფორმულირებას, რასაც ხსნის თემას, ეს ხომ არ ნიშნავს, რომ ამით შემოგვაქვს ესქატოლოგიური მომენტი აღზრდის საკითხში? ამის კი არ უნდა გვეშინოდეს, პირიქით, უნდა ვეძებოთ ის. აღზრდა მიმართულია კონკრეტული პიროვნებისადმი, რომლის ბედი მდგომარეობს ესქატოლოგიურ პერსპექტივაში, რომელსაც ჩვენ ყველანი ვეზიარებით სიკვდილის შედეგად. არ შეიძლება იცხოვრო ისე, თითქოს არ არსებობდეს სიკვდილი; არც აღზრდა შეიძლება ისე, თითქოს არ არსებობდეს სიკვდილი. ესქატოლოგიური თემა დგას ყველა პიროვნების წინაშე, როგორც მისი თემა – და მხოლოდ ამ შეუქზე იშლება ცხოვრების პრობლემების მთელი სიღრმე,

³ პედაგოგიური სენსუალიზმის ყველაზე მძაფრი ფორმა ჩვენ გვხვდება რელიგიური აღზრდის იმ სისტემაში, რომელიც ბოლო პერიოდში განავითარა მონტესორი.

სირთულე. თუკი აღზრდა უნდა შეეხოს ყველაზე მნიშვნელოვანსა და ღრმას ადამიანში, მას არ შეუძლია მთელი სერიოზულობით არ შეეხოს ჯვრის პრობლემას, ადამიანთა საბოლოო ხვედრს. თუმცა ეს ადამიანის საბოლოო ხვედრი სწორედაც რომ „საბოლოოა“, ის გულისხმობს მთელ რეალურ ცხოვრებას. აღზრდა უახლოვდება ხსნის თემას არა ემპირიული ცხოვრებისგან დამოუკიდებლად, არამედ სწორედ მასთან ერთად – ემპირიულ განვითარებასთან ერთად, მის პრობლემებთან და სირთულეებთან ერთად, ის უახლოვდება სულის ხსნისა და გაჯანსაღების გზას. ამიტომ ემპირიული პიროვნების აღზრდა აქ იძენს პირველხარისხოვან, თუმცა ინსტრუმენტულ მნიშვნელობას; მასში და მასთან ერთად აღზრდა ეძებს ადამიანში სიმრთელის აღდგენას – მის განკურნებას ცოდვისგან, ღვთის მადლმოსილ დახმარებას, „ბუნებრივი“ სულიერი ცხოვრების არსებითი გაორებისგან განთავისუფლების საშუალებით.

ამ მდგომარეობებს ჩვენთვის ფუნდამენტური მნიშვნელობა აქვს – ისინი წარმოაჩენენ პიროვნებაში ემპირიული მხარის სწორ აღზრდას, თუმცა მუდამ ხედავენ ამაში მხოლოდ პიროვნების სულიერი განვითარების, სულიერი გაჯანსაღების საშუალებებს. აღზრდის გზებში ჩვენ არ ვხვდებით ღირებულებათა სწორხაზოვან რიგს, თუმცა აქაც უნდა დავსახოთ იერარქიული პრინციპი. პიროვნებაში ემპირიული მხარის განვითარება არის ნამდვილი, თუმცა (თავისი ფუნქციების ინსტრუმენტალობით) მაინც ფარდობითი ღირებულება, – ხოლო სულიერი სფეროს განვითარება არის მისი თანაფარდი, და არა ფარდობითი ღირებულება: არ შეიძლება პიროვნების ემპირიის გამოყოფა მისი სულიერი ცხოვრებისგან, ასევე არ შეიძლება არც პედაგოგიკურ ემპირიზმში და არც პედაგოგიკურ იდეალიზმში გადავარდნა – ორივე უკიდურესობა მიუღებელია თავისი რადიკალურობით – ჭეშმარიტება დევს მთლიანი პიროვნების სრული იერარქიული სტრუქტურის აღზრდაში. არასწორია სუფთა ნატურალიზმი, მაგრამ ასევე არასწორია სუფთა სუპრანატურალიზმიც; არასწორია „უხენაესი“ ცხოვრების გამოყოფა და განხილვა მისი აღმავლის საფეხურების განხილვის გარეშე, ასევე არასწორია „უხე-

ნავსი“ ცხოვრების ემპირიულისგან მოწყვეტა.

4. ჩვენ დავისახეთ კონკრეტული პედაგოგიკის განვითარების ძირითადი კრიტერიუმები. ჩვენთვის აუცილებელია ამ კრიტერიუმის გამოყენება აღზრდის ფაქტორების სწავლებისას, რათა მივიღეთ აღზრდის პრინციპების ფორმულირებასთან ქრისტიანული ანთროპოლოგიის შუქზე.

უპირველესად შევეხებით მორალური აღზრდის საკითხებს. მთლიანობის აღდგენის პრობლემა წინა პლანზე წამოსწევს ადამიანის მორალურ სფეროს, როგორც იმ ნაწილს, რომელშიც უნდა მოხდეს ადამიანის გაჯანსაღება. სულიერი სამყაროს გაორების არსი უკავშირდება ცოდვის საწყისის გაჩენას. ამიტომაც ხომ არ არის საჭირო სულიერი განვითარების მთელი პროცესი გაუტოლოთ მორალურ გავითარებას, საკუთარ თავთან მორალურ მუშაობას?

ეს ნაწილობრივ სწორი, ნაწილობრივ კი - არასწორია. ასეთი მორალური განმარტებისას არასწორი ის არის, რომ თვითონ მორალური ცხოვრების განმარტებაც ნაწილობრივია, რის გამოც ჩვენი მორალური მხარე აღმოჩნდება სუსტი და არასრულად შეკრული მთლიანობასთან, რომელსაც ჩვენ ვეძებთ. ჩვენში მორალური მხარე უნდა იყოს უფრო ღრმა და სულიერი, რათა ის იქცეს მთლიანობის ფუნქციად, ის უნდა აღმოცენდეს მის მისტიკურ ფესვზე. ეს მომენტი უნდა განვმარტოთ მარტივად, რამდენადაც ეს შესაძლებელია, ვინაიდან მის გარეშე შეუძლებელია მომწიფების შინაგანი დინამიკის ათვისება.

მორალური ცხოვრება არის, რა თქმა უნდა, შრომა; და მორალური ცხოვრების ეს ხასიათი განსხვავდება სულიერი ცხოვრების სხვა სფეროებისგან, რომელთა არსშიც არ დევს შრომა. მორალური ცხოვრების შრომითი ხასიათი არის ის, რასაც კანტმა დიდი წარმატებით „იმპერატიულობა“ უწოდა. მას, რასაც ჩვენ ვუწოდებთ სიკეთეს, ჩვენს ცხოვრებაზე უნდა აისახოს როგორც სიმართლე – ეს არის შეფასების და მოქმედების მტკიცე ერთობა. თუმცა მორალური სფეროს იმპერატიულობა, „მოთხოვნა“, რომელიც დგება სულის წინაშე, სიკეთის გაცნობიერების შემდეგ ჯერ კიდევ არ ნიშნავს, რომ სული აინთება ვალდებულე-

ბის შეგრძნებით და ცხოვრებაში განახორციელებს მორალურ იმპერატივს. თუკი მორალური ცნობიერება იმპერატიულობის შეფასებებში მოწმობს ქცევის შეფასებისა და მისი გზის დაუნაწევრებელ ერთობაზე, ეს მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ „სინდისი“ (მორალური ცნობიერება) რჩება სულიერი სფეროს დასაბამიერი გაორების მიღმა – ოღონდ მხოლოდ სინდისი და არა სულის მთელი მორალური სფერო. ჩვენი სინდისი, თუკი ის არ არის ჩახშობილი ბილწი ცხოვრებით, სულიერი სიზარმაცით, მართლაც მოუსყიდავია, მასში არის „ღვთის ჭეშმარიტი ხმა“, ანუ ღვთის იმ ხატების ხმა, რომელიც ყოველ ადამიანში ცოცხლობს. ის რომ ეპოქები სხვადასხვა ხალხის ტრადიციებს, ყოფას, ჩვევებს ამახინჯებენ და აღარბეებენ სინდისს, და ამართლებენ მას, რაც შეუძლებელია იყოს გამართლებული, არ ასუსტებს თვითონ ამ ფაქტს, რომელიც ზოგადი და საკმაოდ ფუნდამენტურია – მისი დასაბამიერი იმპერატიულობის ფაქტს, რომელიც მოითხოვს სიმართლის აღსრულებას. თუმცა მორალური ცხოვრება განისაზღვრება არა მხოლოდ სიმართლისა და მოვალეობის შემეცნებით – არამედ თავისი დინამიკით და იმ მოტივებით, რომლებიც აუცილებელია იმისთვის, რომ ჩვენ ცხოვრებაში გაცნობიერებულად ვაკეთოთ სიკეთე. მორალური მოქმედებების მოტივებს მხოლოდ მაშინ შეუძლიათ სულიერი შედეგების გამოღება, როცა ისინი მისტიკურია, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მხოლოდ რელიგიურ მორალს შეუძლია ადამიანისთვის ნამდვილი სულიერი სიმშვიდის მოტანა. ახლა არ განვიხილავთ ამ საკითხს დაწერილებით, მხოლოდ იმას ვიტყვით, რომ მორალურ მოქმედებათა სხვადასხვაგვარი ფსიქიკური მოტივები (სიამოვნებისა და სარგებლობის ძებნა, სიმპათიები, თანაგრძნობა და ა.შ.) არაფერს ვნებს სულს, მაგრამ ოდნავ მაინც ეხება ჩვენს სულიერ სფეროს. ეს უმეტესად განსაზღვრავს ჩვენს მოქმედებებს, აკმაყოფილებს სულის მოთხოვნებს, თუმცა სრულებითაც არ გადაწყვეტს იმ საკითხს, რომელსაც უკავშირდება სულის ძირეული გაორება – ეს არის ღმერთთან ერთად თუ მის გარეშე ცხოვრების საკითხი.

უფრო ღრმად „პრაქტიკული გონის“ ეთიკა, რომელიც პოუ-

ლობს მორალურ გონებაში მორალური ქცევების „სუფთა“ მოტივებს, როგორც ამას ამბობდა კანტი და უფრო ადრე კი პლატონი – ანუ ისეთი მოტივების, რომლებიც არ აკმაყოფილებენ სულის, სურვილების, გრძნობების არანაირ ინტერესებს, არამედ მომდინარეობენ იმ სიმართლის, იმ კანონის ნამდვილი პატივისცემიდან, რომელიც გვკონდა მორალურ გონებაში. ასეთი „ავტონომიური“ ეთიკა თავისუფალია ემპირიული მორალის „პერიფერიულობისგან“, ის ნამდვილად არის სულიერი. თავისი სულიერებით ის გვერდს უვლის ძირეული გაორების დაძლევის იმ ამოცანას, რომლის შესახებაც ხშირად ვსაუბრობთ. ისევე როგორც მთელი ტრანსცენდენტალიზმი, ასევე კანტისა და მისი მიმდევრების მთელი მორალი, ეძებს იმ „უპირობოს“, თუმცა იღვწის აქციოს ემპირიული სუბიექტი „უპირობოს“ მსახურად, მაგრამ ეს „უპირობო“ ამ შემთხვევაში არ არის განმსჭვალული რელიგიური ცნობიერებით, არამედ პირიქით, კანტის მიხედვით, ის თვითონ ქმნის რელიგიურ ცხოვრებას. აქ წარმოჩნდება მთელი სიძლიერით ყოველგვარი ტრანსცენდენტალიზმის ტიპური ორაზროვნება, როგორც არ უნდა იყოს ის აგებული. ერთის მხრივ, იმის აღიარება, რომ მორალური ცხოვრება გვაკავშირებს „უპირობოსთან“ არის გენიალური აღმოჩენა მორალური ცხოვრების მისტიკური, მიდმიური ფესვებისა⁴. თუმცა აქვე აღმოჩნდება, რომ ეს მიდმიური და მისტიკური „უპირობო“ გვეძლევა მხოლოდ მორალური ცნობიერების საშუალებით. რელიგიური ცნობიერება კანტის მიხედვით თვითონ არის დაფუძნებული მორალურ სფეროში უპირობოს ამ გამოცხადებაზე და ამიტომაც ვერ ამბობს უარს იმ ინსტანციაზე, რომელსაც უფლება აქვს რელიგიურად განმარტოს ეს გამოცხადებები. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მორალურ სფეროში „უპირობოს“ ტრანსცენდენტალური მოცემულობით შეუძლებელია პირდაპირი გადასვლა აბსოლუტურსა და უპირობოზე; ტრანსცენდენტალური არ გულისხმობს ტრანსცენდენტულს.

⁴ კანტმა ეს შესანიშნავი აღმოჩენა გადმოსცა თავის „სუფთა გონების კრიტიკაში“ („ტრანსცენდენტალური დიალექტიკის“ განყოფილებაში).

⁵ იხ. ჩემი ნარკვევი „ავტონომია და თეონომია“ (გზა №3).

ავტონომიური მორალის უკმარისობა⁶ იმაში კი არ მდგომარეობს, რომ გულისხმობს მორალური გონების საფუძვურს (თუმცა მხოლოდ ის ზღუდავს მორალში ავტონომიზმის მნიშვნელობას), არამედ ის, რომ მისი უკანასკნელი საფუძველი, როგორც ამას გონება ხსნის, არის ის „უპირობო“, რომელიც მოჩანს შეფასებათა იმპერატიულობაში, – გაუხსნელი რჩება თავისი მნიშვნელობითა და საფუძველით. უნდა გვესმოდეს, რომ „უპირობო“, როგორც ის მორალურ ცნობიერებაში გვესახება, არის გამოსხივება ერთი და მთლიანი უპირობოსი, აბსოლუტისა, ანუ ღმერთის. უნდა გვესმოდეს, რომ მორალური იმპერატივები ჩვენში არის ღმერთის ხმა, არის ღვთის მოწოდება ჩვენდამი. მორალური შემოქმედება მხოლოდ მაშინ იმარჯვებს სულიერი სფეროს ძირეულ გაორებაზე, როცა ის ჩვენ წინაშე იშლება, როგორც ღმერთთან ერთობა, რითაც უნდა გადაწყდეს, როგორც უკვე არაერთხელ ითქვა, სულიერი ცხოვრების მთავარი პრობლემა. ამის გამო მორალური ცხოვრება ხდება სულიერი მოწესრიგების ფაქტორი, მხოლოდ ის უნდა იყოს გაგებულნი, როგორც რელიგიური ცხოვრება, რომელიც გაციხროვნებულია რელიგიური ცხოვრების ყველა სხივით. და სწორედ რელიგიური ცხოვრების შუქზე, ზემოთ მოტანილი ფორმულის თანახმად, ახლებურად აღიქმება სიმართლე, თუ რაოდენ დიდი მნიშვნელობა აქვს ჩვენი სულიერი ზრდისთვის მორალურ ქმედებებს. თუკი ვეცდებით, რომ სულიერი განვითარების საფუძველში ჩაიღოს მორალური ქმედებები რელიგიური საზრისის გარეშე⁶, როგორც ამას ჩვენ ვხედავთ სულიერი განვითარების შესახებ თეოსოფიურ და ანთროპოსოფიურ სწავლებებში, ამოუხსნელი დარჩება სულიერი სფეროს ძირითადი გაორება და ეს ხელს შეუწყობს, როგორც აღვნიშნეთ, მის გაღრმავებას. „ბუნებრივი“ სულიერება, ვინაიდან ის მწიფდება რელიგიური ცხოვრების მიღმა, ღვთისადმი ლოცვისა და ღვთისგან მადლმოსილი წყალობის სიმდაბ-

⁶ პედაგოგიური პრობლემებისთვის სულიერი მომწიფების საფუძველად ავტონომიური მორალის იდეის დადებას შეეცადა პროფ. ჰესენი. იხ. მისი „პედაგოგიის საფუძვლები“. (იხ. ჩემი შეფასება ნარკვევში „XX საუკუნის რუსული პედაგოგიკა“).

ლით გამოთხოვნის გარეშე, თავისი განვითარებით გარდაუვლად აძლიერებს ბნელ სულიერებას, ანუ გვაწორებს ღვთისგან. მორალური მოქმედებების არანაირი მაგია არ ასაზრდოებს ადამიანის სულიერ ცხოვრებას.

5. აქ უადგილო არ იქნებოდა, რომ რამდენიმე სიტყვა გვეთქვა დისციპლინის აღმზრდელობითი ფუნქციისა და ბავშვის „ხასიათის“ ჩამოყალიბებაზე მუშაობის შესახებ. უპირველესად უნდა ვაღიაროთ დისციპლინის, როგორც სულიერი აღზრდის ინსტრუმენტული მომენტის, ჩვენთვის უკვე ნაცნობი ძალა და ფასი. გარდა იმისა, რომ დისციპლინა ამშვიდებს გატაცებათა ბობოქრობას და იმპრესიონიზმის ქაოსს, გარდა იმისა, რომ გვეხმარება საკუთარი თავის ფლობაში და ქმნის იმის შესაძლებლობას, რომ ჩვენი მთავარი ჩანაფიქრები განვახორციელოთ ცხოვრებაში, – იგი ზოგადად ამყარებს სწორ დამოკიდებულებას პიროვნების სულიერ ბირთვისა და მის აქტივობას, მის ქცევებს შორის. თუმცა პედაგოგიკის დისციპლინის წინაშე დგას სერიოზული საშიშროება, რომელიც უკავშირდება პედაგოგის ყურადღების შეჩერებას ქცევაზე. დისციპლინა შეფასებულია, როგორც სულიერი აღზრდის ფაქტორი, რომელიც აქ მოიაზრება, როგორც ქცევების ორგანიზაციებიდან გენეტიკურად აღმოცენებული. სწორი დაკვირვება, რომ ასკეტიკას და მათ შორის გარეგნულ დისციპლინასაც გააჩნია თავისი სულიერი შედეგები, მივყავართ შაბლონით – *post hoc ergo propter hoc* – იმ აზრთან, თითქოს სულიერი აღზრდის საფუძველი იყოს დისციპლინა, მაშინ როცა ის მისი მხოლოდ საშუალებაა. თუკი დისციპლინა მართლა იწვევს სულიერ ცვლილებებს, და საერთოდ სულიერად „მასაზრდოებელია“, ის საჭიროა იყოს პედაგოგიკურადაც გამართლებული, მაგრამ საქმე ის არის, როგორ აისახება იგი სულიერ ცხოვრებაზე. დისციპლინის ეს ინსტრუმენტული გაგება ათავისუფლებს არა მხოლოდ დისციპლინის აბსოლუტურობისგან, რომელიც არცთუ იშვიათია პედაგოგიკაში, არამედ დისციპლინის დაკავშირებასთან აღზრდისადმი განყენებულ მორალისტურ მიდგომასთან. არ შეიძლება ჩვენთვის ნაცნობი შინაგანი ლოგიკის უარყოფა დისციპლინაში, რომელიც მოითხოვს მის

გამოყენებას ყველგან, სადაც ვხედავთ ნორმისგან გადახვევას, თუმცა დისციპლინის არსი არ არის განყენებული მორალური საწყისების ერთგულება, არამედ – სულიერი ცხოვრების რეგულაცია. დისციპლინა არ არის თვითკმარი ღირებულება, ის არ ცდილობს არც განყენებული პრინციპების შენარჩუნებას: ის არ უნდა ახშობდეს სულიერ ცხოვრებას, როცა ეს უკანასკნელი იღებს არითმიულ ხასიათს, ვინაიდან არავითარი ფასეულობა არ არის იმაში, რომ იზეიმოს განყენებულმა მორალმა. მნიშვნელოვანია არა ქცევები, არამედ შინაგანი ცხოვრება, არა განყენებული პრინციპების ერთგულება, არამედ კონკრეტული ცხოვრების სიმართლე. არ შეიძლება მორალური საწყისების აბსოლუტიზება, და მათი ერთგულება აქციო სიმართლის სინონიმად. ჩვენ უკვე ვისაუბრეთ იმის შესახებ, რომ სათნოება, რომელიც შიგნიდან არ იწვის ღვთის სიყვარულით, მოკლებულია სულიერი ზრდის შესაძლებლობას – მორჩილებას ღვთის წინაშე. სულიერი ცხოვრების პარადოქსი ის არის, რომ ცოდვის შედეგად უფრო ადვილად განიცდის სული სინანულს, უფრო ადვილად მიდის უფალთან და ითხოვს პატიებას და ამგვარად უკავშირდება მას – ვიდრე სათნოებების შემთხვევაში. მთელი მორალური ცხოვრება, მთელი მორალური აღზრდა დგას ამ პარადოქსზე, რომლის სიმართლაც ის გახლავთ, რომ მხოლოდ მისტიკურად ღრმა მორალური ცხოვრებაა ნაყოფიერი სულიერი ცხოვრების კონკრეტულ შემთხვევებში. პედაგოგიკის დისციპლინას განსაკუთრებით უნდა ახსოვდეს დისციპლინის ინსტრუმენტული აზრი, მისი ფუნქცია, როგორც სულიერი ცხოვრების გამოღვიძების, ღვთისა და სიკეთისკენ შემობრუნების ფაქტორი.

6. აქ ახალი კუთხით ისევ ვუბრუნდებით „გულის განწმენდის პრობლემას“. მორალური შემოქმედებისთვის აუცილებელ მოტივებს (რომელსაც ძალუმს შეეწიოს ჩვენს სულიერ მოწვევას) ვპოულობთ მხოლოდ რელიგიურ შთაგონებაში, რომელიც ამის გამო არის კიდევ სულიერი განათლების, სულიერი მოწვევების მთავარი ფაქტორი. არც გარეგნულ ქცევებში (რითაც, რა თქმა უნდა, არ ხდება ქცევების მნიშვნელობის უარყოფა), არც მორალური გონების ჩამოყალიბებაში, არამედ მხო-

ლოდ გულის რელიგიურ შთაგონებებში უნდა ვეძებოთ სულიერი ზრდის მთავარი ფაქტორი. მარტოოდენ რელიგიური გასულიერება კრავს სუბიექტურ და ობიექტურ მომენტებს ჩვენში სულიერი მთლიანობის ჩამოყალიბებისას. ღმერთთან ურთიერთობით ის პირდაპირ და განსაზღვრულად აღადგენს ჩვენში სულის ერთობას, აღმოფხვრის და ასუსტებს სულიერების ბნელ საწყისს, მაგრამ ამავე დროს, როგორც „გასულიერება“, ის მთელ სულს მოიცავს ერთიანი მსურვალე და ქმედითი მისწრაფებებით და ქმნის სუბიექტურ მთლიანობას. სულიერი განვითარების პრობლემა შეიძლება დაიფყვანოთ ამ განვითარების ფაქტორების საკითხებამდე, იმ საკითხამდე, თუ როგორ შეეძლოთ ბავშვების რელიგიური შთაგონებით განმსჭვალვა. მას, რასაც ლოცვა უწოდებს „გულქვა უგრძობელობას“ სხვა არაფერია თუ არა რელიგიური შთაგონების უქონლობა, სულში ცოცხალი და შემოქმედებითი ცეცხლისა და ღვთისადმი ცოცხალი მიმართების უქონლობა. შეიძლება სული მიემართოთ კიდევ ღვთისკენ, მაგრამ თუკი იგი არ არის ღვთაებრივი ცეცხლით გათბარი, მაშინ ღვთისადმი ასეთ ცივ მიმართებას არ აქვს შემოქმედებითი ძალა, მიმართულებას ვერ აძლევს ჩვენს სულიერ მომწიფებას, ვერ ამარცხებს სულში ბუნებრივ გაორებას.

რელიგიური შთაგონება იდუმალია თავისი ფესვებით და არითმიული თავის გამოვლინებებით. ის დიდხანს მოძრაობს „მიხვეულ-მოხვეული გზით“, იესო ზირაქის ძის ბრძნული სიტყვების თანახმად, ის დიდხანს აწვალავს ადამიანს თავისი წინამძღოლობით. ხომ არ არის ეს წმინდა მადლმოსილი მდგომარეობა, რომელიც გვებოძა ზეგარდმო და ჩვენ არ ძალგვიძს მისი რეგულირება? ნაწილობრივ ასეა, – და აქ დევს მხილება პედაგოგიკური ნატურალიზმის არასაკმარისობისა და სიცრუის. სულიერი განვითარების ყველაზე მთავარი და შემოქმედებითი, ყველაზე არსებითი ფაქტორის ფლობა „დამოუკიდებლად“ მხოლოდ ნაწილობრივ შეგვიძლია. ბავშვის სულთან ურთიერთობისას პედაგოგს ძალიან სჭირდება ღვთის დახმარება, ზეგარდმო მადლი – ეს დასტურია პედაგოგიკაში სუპრანატურალიზმის აუცილებლობისა, ანუ იმის გარდაუვალობისა, რომ უნდა ვეძებოთ დახ-

მარება ღვთისგან და არ დავეყრდნოთ აღზრდის მხოლოდ „ბუნებრივ“ მეთოდებს. უფრო გასაგებად რომ ვთქვათ, „მეთოდები“ თავიანთი მნიშვნელობით შეუთავსებელია სულიერ ცხოვრებასთან, იმიტომ რომ ის მთლიანად არ არის ჩვენზე დამოკიდებული, მისი მოგვარება დამოკიდებულია არა მარტო ჩვენზე, არამედ ღვთაებრივ ძალებზე. ამიტომ სულიერი აღზრდა არ შეიძლება იყოს მთლიანად „ტექნიკური“, არ შეიძლება იყოს უზრუნველყოფილი რაიმე „მეთოდით“.

თუმცა თუ გავითვალისწინებთ მთელი ზეგარდმო მადლის არსებით მნიშვნელობას ბავშვის სულთან ჩვენს პედაგოგიურ მიდგომაში, არ შეგვიძლია უარყოთ ის „ბუნებრივი“ მეთოდები, რომლებიც გზას უხსნიან „მეთოდებს“, განმაზოგადებელ იდეებსა და წესებს. უფრო მეტის თქმაც შეიძლება: ღვთის შემწეობა გვეძლევა ყოველთვის, როცა ნამდვილად ვეძებთ მას. არა მექანიკურად, არამედ ორგანულად; არა გარეგნულად, არამედ შინაგანად გვეძლევა შემოქმედებითი ღვაწლის მადლი, ვინაიდან ზეციური დახმარება გულის აღანთებს, ის არ შეიცავს მაგიურ ქმედებებს. ცხოვრების გამოცდილება იძლევა ისეთი „წესების“ გამოყენების საფუძველს, რომელთა დაცვის შემთხვევაში, თუკი სული ჭეშმარიტად მიმართულია ღვთისკენ, ჩვენ შემოქმედებას ღვთაებრივი მადლის სხივები აღანთებს.

თავისი არსით ყველა ამ თვალსაზრისით ყველა დაკვირვება და განზოგადება ეხება იმას, თუ როგორ იძენს სული თავისუფლებას. ის, რისკენაც ჩვენ უნდა ვისწრაფვოდეთ ბავშვთან პედაგოგიური ურთიერთობისას, არის ბავშვის გულის მოგება, და თავისუფალი მოქმედებებით ამ გულის შემობრუნება იმ მხარეს, საითაც ჩვენ გვსურს რომ მივმართოთ. თავისუფლების მთელი საიდუმლო (mysterium) არის ის, რომ თავისუფლების აქტი თავისი არსით არის თავისუფალი, ანუ არ არის დამოკიდებული სულის გამოვლინების მიზეზობრიობის კანონზე. საკითხი, რომელსაც ვიკვლევთ, გახლავთ – თუ როგორ შეიძლება რელიგიური შთაგონების „გამოწვევა“ ბავშვის სულში, ანუ რა პირობებია უფრო მეტად სასიკეთო იმისათვის, რომ ეს წარმოიშვას სულში. საქმე გვაქვს არა მარტო „მეტად სასიკეთო პირობებთან“ ვი-

ნაიდან აქ არ გვაქვს ერთმნიშვნელოვანი მიზეზობრიობა და არც შეიძლება გვექონდეს: ბავშვის სული შეიძლება აღმოჩნდეს მღუპარე და დახურული, თუმცა ჩვენი მხრიდან გააკეთდა ყველაფერი, რომ ბავშვის სული რელიგიურად ამაღლებულიყო. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ რელიგიური შთაგონება, რომლის მიღწევასაც ჩვენ ვცდილობთ, შეიძლება სულაც არ ატარებდეს იმ რელიგიურ შინაარსს, რისკენაც მიიღვწის სული. რელიგიურ შთაგონებას შეუძლია სულის ავსება განწმენდილი ცეცხლით, თავისი შემოქმედებითი ძალით მაშინაც, როცა ჩვენ ვეწევით ინტელექტუალურ შრომას, ესთეტურ შემოქმედებას, სოციალურ საქმიანობას, უბრალო ფიზიკურ შრომას და სხვ. „ღვთის ხსოვნა“, სულის ღვთისკენ მიმართვა, რომელიც არის დასტური სულიერ სამყაროში რელიგიური ცეცხლის ქმედითობისა, არ შეიძლება იყოს მესხიერების ფუნქცია, ის არის გულის გარკვეული მდგომარეობა. არსებობს საშიშროება, რომ ის სწორი და ღრმა „რჩევები“ და „მითითებები“ გადაიქცეს განყენებულ რიტორიკად, რომელიც ოდნავადაც არ ეხება ჩვენს გულს, არ აფართოებს მის ხედვას. შთაგონება ყოველთვის არის საშუალება, მომდინარეობს იგი გარედან თუ შიგნიდან, მაგრამ როგორც თავისუფალი აქტი ის არ ექვემდებარება რეგულაციას, ამაშია აღზრდის მთელი სირთულე, მთელი მისი უძღურება. აქ, რა თქმა უნდა, არაფერ-შუაშია ჩვენი იატაკქვეშეთის წინააღმდეგობანი, საითაც მივყავართ ბევრ მკვლევარს ამ იღუმალი თემის განხილვისას, მაგ, ვიშესლავცევის საინტერესო კვლევა effort converti-ის⁷ შესახებ. შთაგონება არ არის ქვეცნობიერის ფუნქცია, როგორც ემპირიის იატაკქვეშეთი მხოლოდ ამის შესახებაა საუბარი effort converti-ის კანონში, არამედ ის არის ფუნქცია სულისა და გულის თავისუფალი ცხოვრების. ამის გამო ჩვენ წინაშე სრულიად კანონიერად დგება საკითხი – შეიძლება თუ არა აღზრდისას დავეყრდნოთ ისეთ ძალას, როგორცაა შთაგონება, თუკი ის არ ემორჩილება რეგულაციას? გამოცდილება გვიჩვენებს, რომ აღზრდა შემოქმედებით ძალას ფლობს სწორედ მაშინ, როცა მას შეუძლია აღანთოს გულები. ყოველ შემთხვევაში უნდა უკუ-

⁷ ბ.პ. ვიშესლავცევი. „სახეცვლილი ეროსის ეთიკა“.

ვაგდოთ ის ილუზიები, რომლითაც ასე იმშვიდებს თავს დღევანდელი პედაგოგიკა. ერთი ილუზიის შესახებ – მორალური აღზრდის ან დისციპლინის საშუალებით გულის შთაგონების რეგულაციის შესახებ ჩვენ უკვე ვისაუბრეთ; ახლა მივმართოთ სხვა უფრო გავრცელებულ ილუზიას – რომ გულის შთაგონება მოიპოვება სიმართლის „გაცნობიერებით“, სიმართლის ინტელექტუალური დანახვით.

არ შეიძლება იმის უარყოფა, რაც ხდება ზოგჯერ სინათლისგან, რომელიც შემოაქვს რომელიმე ზოგად ან კერძო ჭეშმარიტების წვდომას, სული შეიძლება აინთოს ისეთი სრული და უსაზღვრო ერთგულებით ღვთისა და სიკეთის მიმართ, რომ გვეჩვენება, მიზეზი ამისა არის სწორედ ის, რომ სულმა თითქოს ყველაფერს „მიაგნო“. თუმცა მსგავსი შემთხვევები მხოლოდ იმის ნიშანია, რომ რაიმე ჭეშმარიტების შეცნობამ მხოლოდ დაასრულა „სიბრძნის“ შეთვისების პროცესი, რომ სულის მიმართება ღვთისა და სიკეთისკენ კარგა ხანია საჭიროებდა ცნობიერების გამძაფრებას, რათა გაზრდილიყო სულის საბოლოო გამოღვიძებაში და აწ უკვე ღვთაებრივი ცეცხლით აღენთო სული. ყოველ შემთხვევაში, არავითარი საფუძველი არ არსებობს იმისა, რომ ვიფიქროთ, თითქოს ნამდვილი შთაგონების წყარო არის ინტელექტი. პედაგოგიკური ინტელექტუალიზმის სიცრუე⁸ სწორედ ის გახლავთ, რომ მას განმარტებებით, საუბრით, აღწერით, ღირებულებებში დარწმუნებით შესაძლებლად მიაჩნია სულიერი წინსვლა. რამდენჯერაც არ უნდა აგვიხსნან და განგვიმარტონ რელიგიური შთაგონების სიმართლე, მშვენიერება და ფასეულობა, მხოლოდ ამით შეუძლებელია ადამიანის სულში რელიგიის გაღვიძება. სული უბრალოდ დუმს ამგვარი საუბრების პასუხად, ხანდახან მხოლოდ ასოციაციურად ცოცხალი გრძნობებით კი არ ეპასუხება მას, არამედ ემოციურად შეფერადებული მოგონებებით. უბრალოდ უნდა უარყოთ ის აზრი, რომ ინტელექტუალური საშუალებებით შეიძლება სულიერი შთაგონების, რელიგიური ან მორალური შთაგონების გამოწვევა.

⁸ იხ. ჩემი ნარკვევი „პედაგოგიკური ინტელექტუალიზმის შესახებ“ (რუსული სკოლა საზღვარგარეთ, №4).

განა ასეთი უძლურია ჩვენი სიტყვები, ასე უმოქმედოა ინტელექტუალური საშუალებები სულთან მიმართებაში? განა ცოტაა ისეთი ფაქტები, როცა სიტყვის შედეგად ანთებული და შთაგონებული განსაკუთრებით ახალგაზრდა სული? რა თქმა უნდა, ასეთი ფაქტები შესაძლებელია, თუმცა მათი საიდუმლო არ მდგომარეობს ინტელექტში; სიტყვები მოქმედებენ, როცა ადამიანში უკვე არის ნაპერწკალი, ისინი მოქმედებენ, როცა დამრიგებელი თვითონ არის მაღალსულიერი, მგზნებარე და შთაგონებული ამავე ცეცხლით. მისი მთელი სული, მთელი შინაგანი ძალა ავსებს სიტყვებს, და მაშინ მათგან გამოდის ცეცხლოვანი ძალა. მაგრამ ისიც უნდა ითქვას, რომ იმათ, ვინც ისმენენ თუნდაც ასეთ სიტყვებს, გული უნდა გაუღონ, უნდა მიიღონ იგი ყოველგვარი ირონიის, დაცინვისა და უხეშობის გარეშე. საჭიროა წინასწარი სოციალური „კონსონანსი“, საჭიროა, არსებობდეს რაღაც სულიერ-ემოციური თანხმობა და მაშინ სულ უბრალო სიტყვებიც კი (თუმცა მაღალფარდოვანი საუბარიც ასევე მოქმედებს, როცა ის არის გუწრფელი) ცეცხლივით იპყრობს მსმენელის გულს. ამ სულიერ-ემოციურ შერწყმულობაში არის ჩვენი „გავლენის“ მთელი საიდუმლო. ის არის პრეტენზიული, ნაზი, ის თავისუფალი და არითმულია, თუმცა მხოლოდ ამ დროს აღწევს ჩვენი სიტყვები სხვათა სულებში, აღვიძებენ მასში საპასუხო მოქმედებებს, ეპასუხებიან მას. ხშირად ყველაზე მხურვალე საუბრებისა და გულწრფელი მოწოდებების უშედეგობა აიხსნება სწორედ ამ სულიერ-ემოციური თანხვედრის უკმარისობით ან მოსაუბრის სიტყვების მიმართ ნეგატიური (ასევე სულიერ-ემოციური) დამოკიდებულების არსებობით. ჩვენ პედაგოგები, ძალიან ხშირად ვერ ვამჩნევთ, რომ ბავშვები არ გვიგდებენ ყურს – აქ ლაპარაკია არა გარეგნული, არამედ შინაგანი ყურადღების შესახებ; როცა ჩვენ გართული ვართ ასეთი მაღალფარდოვანი საუბრით ბავშვების უყურადღებობისას, მაშინ ჩვენი სიტყვები უღერს ლიტონ რიტორიკად.

7. სულიერებისა და ემოციურობის შეთანხმებული ქმედებები არის წინასწარი პირობა იმისა, რომ ჩვენი „გავლენიანობა“ ამოქმედდეს. მაგრამ როგორ უნდა მივაღწიოთ ამ თანხმობას?

აქ შეუძლებელია არ გავისხენოთ სხვადასხვა ტიპის ადამიანების (რაც დამახასიათებელია ბავშვებისთვისაც), არსებობა. **A** ტიპის ადამიანებს არასდროს ძალუძთ თანაგრძნობით უსმინონ და დაეთანხმებიან **B** ტიპის ადამიანების შეგონებებს, თუმცა წინასწარ სჯერათ ყველაფრის, რასაც მათ ეტყვიან **G** ტიპის ადამიანები. ნაკლები ნდობით არიან ისინი განმსჭვალულები **D** ტიპის ადამიანების მიმართ, თუმცა არ უარყოფენ მათ ნათქვამს და ა.შ. ჯერ კიდევ არ არის შესწავლილი სოციალურ-სულიერი ტიპოლოგია⁹, არ ხდება ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის იმ ბაზის დამუშავება, რის საფუძველზეც შესაძლებელი გახდებოდა სხვადასხვა ტიპის ადამიანის შესწავლა. პრაქტიკულად ჩვენ ძალიან კარგად ვამჩნევთ, (რა თქმა უნდა, არა საკუთარ თავზე, არამედ სხვა ადამიანებზე), რომ რომელიმე ორი ადამიანი ვერასოდეს დაეთანხმება ერთმანეთს, ვინაიდან მათ ერთმანეთის ყველაფერი აღიზიანებთ, რითაც საფუძველშივე არის აღმოფხვრილი ერთმანეთთან თანხმობის შესაძლებლობა.

ეს ფაქტი კარგად უნდა იქნას შესწავლილი, რათა ჩვენ შევძლოთ მისი გამოყენება, რათა თავიდან ავიცილოთ ის მტანჯავი კოლიზიები, რომლებიც ასე ხშირია ცხოვრებაში და პედაგოგიურ ურთიერთობებში. ეს სოციალური და სულიერი წინააღმდეგობები, რომლებიც წარმოიქმნებიან ადამიანებში სწორედ ამ ტიპების სხვადასხვაგვარობის გამო, ეს ინტუიციური სიმპათია-ანტიპათიები არ მიმჩნია რაღაც საბედისწერო და გადაუღალახავ მომენტად. ორივე მხარეს შეუძლია ერთმანეთთან შეგუება, შეუძლიათ „გამოიმუშაონ“ შესაბამისი „ტონი“; მოთმინებითა და სიმტკიცით, სიმშვიდითა და სიბეჯითის გამოჩენით შესაძლებელია ორი სხვადასხვა ტიპის ადამიანის ურთიერთობების მნიშვნელოვანი გაუმჯობესება. და მაინც უნდა ვაღიაროთ, რომ სოციალური ურთიერთობები, როგორც არიან ისინი თავისი

⁹ დღეისათვის დიდი აღიარებით სარგებლობს იუნგის წიგნი „ფსიქოლოგიური ტიპები“. ეს წიგნი, რომელიც ეძღვნება ამ თემას, თავისთავად ძალიან საინტერესო და ფასეულია, მაგრამ „ინტროვერსული“ და „ექსტრავერსული“ ტიპების ძირითადი განსხვავების აღმოფხვრა, რა თქმა უნდა, მაინც შეუძლებელია.

„ბუნებრივი“ განვითარებისას, სავსეა ბუნებრივი და ძნელად გადასალახი სიძნელეებითა და წინააღმდეგობებით. ისიც უნდა ვაღიაროთ, რომ შეგვიძლია ამ ბუნებრივ სოციალურ და სულიერ პრობლემებზე ამაღლება, თუკი (თუნდაც უმეცრად და წარუმატებლად) ვივლით სიკეთის გზით. სიკეთესთან შეხვედრა, როცა სიკეთე სრულიად გუწრფელად განსაზღვრავს ჩვენს ურთიერთობებს ადამიანებთან, ბავშვებთან, როცა ჩვენ არ გვამოძრავებს ვნებები, ყოველთვის აისახება სხვის სულზე; განსაკუთრებით მგრძობიარენი ნამდვილი სიკეთის მიმართ ბავშვები არიან, რომლებიც ადვილად ახერხებენ, რომ მკაცრი გარეგნობისა და პედანტიზმის მიღმა ამოიციონ სიკეთე. საერთოდ კი დარწმუნებულები უნდა ვიყოთ, რომ ბავშვის სულიერი სამყარო ძალიან მგრძობიარეა ზრდასრულ ადამიანებში ყოველგვარი ჭეშმარიტისა და კეთილის მიმართ. მათ შეუძლიათ არ გამოგვეხმაურონ, უფრო მეტიც, შეუძლიათ დაგვცინონ ან გაბრაზდნენ, მაგრამ სულის სიღრმეში მაინც ისრუტავენ სიკეთის სხივებს, და ადრე თუ გვიან ეს აუცილებლად აისახება მათზე.

8. უკანასკნელი ნახევარი საუკუნის მანძილზე არაერთგზის გამოითქვა აზრი იმ უზარმაზარი დინამიკური ძალის შესახებ, რომელიც ესთეტიურ საწყისს გააჩნია. შილერიდან დაწყებული დღევანდელ დღემდე ხშირად ისმის აზრი, რომ სილამაზესა და მშვენიერებაში იმალება უდიდესი ძალა, რომელსაც შეუძლია ადამიანის ფერისცვალება. სილამაზე გიზიდავს თავისკენ, გამაღლებს, თითქოს ადამაღლებს სულის რაღაც ცხოველ ძალებს, თითქოს გეუბნება საოცარ სიტყვას - „წინ“, რომელსაც, გოგოლის აზრით, ყოველი სული ელოდება, რომელიც მზად არის უპასუხოს ამ მოწოდებას და ფერი იცვალოს. ამგვარი ესთეტიური აღმასვლის ღირებულება, სულის ამგვარი ფრთაშესხმის განსაკუთრებული მნიშვნელობა, რომელიც ასეთ დროს წარმოიქმნება და რომელსაც შეუძლია ზანტი და ანემიური ადამიანებიც კი შემოქმედებითი და გმირული საქციელისთვის განაწყოს - ეს ყველაფერი დიდი ხანია იპყრობს ჩვენს ყურადღებას. იმ სულიერი აღმასვლის არსის უარყოფა, რომელიც ნაკარნახევია სულის ესთეტიური მოქმედებების მიერ, შეუძლებელია არ-

სებობდეს ხელოვნების ყველა დარგს შორის. განსაკუთრებული დინამიურობით ხასიათდება მუსიკა, რომლის შესახებაც ოდესღაც შესანიშნავად დაწერა გოგოლმა, რომ მისი დიდი და დამატყვევებელი მოქმედება განსაკუთრებით საჭიროა ჩვენს უმნიშვნელო და მერკანტინულ დროში... განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს მოწიწების გრძნობის პედაგოგიკური ღირებულება. ამ გრძნობაში სულიერად შეკავშირებულია პატივისცემა, ერთგულება, შთაგონება, სერიოზულობა. მოწიწების გრძნობაში იმალება სტიმულირების დიდი ძალა, გაკეთილშობილებისა და სულის განწმენდის უდიდესი ძალა.

არც ისე დიდი ხნის წინათ პროფესორი ვიშესლავცევი თავის საინტერესო წიგნში „ფერშეცვლილი ეროსის ეთიკა“, ზოგიერთ თანამედროვე ფსიქოლოგიურ თეორიაზე დაყრდნობით (უპირატესად ბოდუენიზე დაყრდნობით) მშვენიერი სახეების მოქმედებით შეეცადა ჩამოეყალიბებინა სულის ფერისცვალების თეორია. ეს ამადლება (სუბლიმაცია) ხდება ეროსის სფეროში, რომელსაც ვიშესლავცევი განმარტავს პლატონის მსგავსად. ეროსის ფერისცვალება, როგორც მას პროფესორი ვიშესლავცევი გვიხატავს, ესთეტიკური წესრიგის შემოქმედებით ძალაზე აქცენტირებით, რომელიც ცდილობს ადამიანის მხოლოდ განწმენდასა და ფერისცვალებას, პედაგოგიკის წინაშე წარმოაჩენს ახალ პერსპექტივებს. ვიშესლავცევის მიხედვით სულიერი ზრდის მთელი გზა იხატება როგორც ეროსის საწყისით აღმასვლის გზა: ამ კონსტრუქციის მიხედვით, ეროსის სფეროში უნდა მოხდეს სულიერი მთლიანობის აღდგენა. მთელი ამ დებულებების მიხედვით, რომლის შესახებაც უფრო დაწვრილებით მკითხველი გაეცნობა ამ წიგნში, არსებობს მთავარი და პედაგოგიკისთვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი დეფექტი: ის უცხოა რეალური ცხოვრებისათვის, ის გამსჭვალულია უტოპიზმის სულით. სულიერი ესთეტიკა ნამდვილად ძალიან ღრმა და ქმედითია; მას შეუძლია ეროსის ფერისცვალებისას ახალი ძალების მინიჭება, შეუძლია ადამიანის შეცვლა და ფერისცვალება. თუმცა ეს აღმასვლები ხდება თავისთავად, ეს ფერისცვალება, რომლის საფუძველია სუბლიმაცია, ზედაპირული და არასაიმე-

დოა: სამწუხაროდ, სიკეთისა და სიმართლის გზა განისაზღვრება არა მსგავსი შთაგონებებით, არც ეროსის ფერისცვალებით, არამედ იმით, რომ სული ქედს იხრის სიმართლის და არა სილამაზის წინაშე. ის არ უარყოფს იმას, რომ ესთეტიური ფრთების შესხმაც შეიძლება შეუერთდეს ამ მორალურ შთაგონებას და გააძლიეროს ის. უნდა ვაღიაროთ, რომ გულის ნამდვილი ფერისცვალების განმსაზღვრელი არის არა ესთეტიური, არამედ სულის რელიგიური და მორალური ქმედებები. სწორედ ეროსის სტიქიასთან ესთეტიური ქმედებების მახლობლად იმალება ამ ზედაპირულობის მიზეზი: ისინი იძლევიან სულის ცრუ, მირაჟულ მთლიანობას, იძლევიან მის მხოლოდ ზედაპირულ ჰარმონიას, და სულაც ვერ ერევიან სულის შინაგან დისონანსებს. მე სულ სხვა მიზეზით მომიხდა ასეთი აზრის გამოთქმა¹⁰ – სილამაზე კი არ გადაგვარჩენს, არამედ სილამაზე საჭიროებს გადარჩენას. მთელი უბედურება ისაა, რომ ჩვენს გულში არსებული ბნელი საწყისი არ ნათდება ესთეტიური შთაგონების შედეგად, პირიქით, ის საზრდოობს მისით. ესთეტიური სფეროს საშუალებით არ ხდება ცოდვის გადაჭრით აღმოფხვრა, ვინაიდან ბოროტის კატეგორია არ თავსდება ესთეტიურ პერსპექტივებში. ოდესღაც ლევ ტოლსტოის სილამაზის სიკეთისადმი ამ „გულგრილობისთვის“ ხელოვნების ოსტრაკიზმით ცდილობდა დამუქრებოდა ყველაფერს, რასაც არ მიჰყავს სული სიკეთისკენ. მაგრამ ხელოვნების ასეთი მკაცრი განაჩენი, ესთეტიური მოძრაობები არ შეიძლება იყოს გამართლებული, თუმცა ასევე არ შეიძლება იმ უტოპიური მოლოდინის გამართლება, რომ ესთეტიური აღმასვლის ძალით მოხდება სულის ნამდვილი ფერისცვალება.

შილერმა, რომელიც პირველი მიუდგა მთელი სერიოზულობით ადამიანის სულიერი მთლიანობის პრობლემას, გამოთქვა ასეთი მოსაზრება: ადამიანი სრულყოფილია მხოლოდ მაშინ, როცა ის „თამაშობს“. ამ ფორმულაში, რომელიც ძალიან ორაზროვნად ჟღერს, დევს ძალიან მნიშვნელოვანი იდეა. შილერის აზრით, მხოლოდ „თამაში“, როგორც ესთეტიური აქტივობის ტიპი,

¹⁰ იხ. ჩემი ეტიუდი „სილამაზის პრობლემები დოსტოევსკის მსოფლმხედველობაში“ (გზა №37).

ბოლომდე და მთლიანად არის თავისუფალი და ის მოკლებულია ყოველგვარ ფსიქიურ თუ სხვა ხასიათის (მორალურ, ლოგიკურ) იძულებებს, რომლებიც აკნინებს თავისუფლებას, ხან კი უბრალოდ ზღუდავს მას. თავისუფალი და მთლიანი, არა იძულებითი „სუფთა“ შემოქმედება, მთლიანი და სულისშემძვრელი თვითგაცემაა მის მიმართ, რაც მას ატყვევებს, ჭეშმარიტად აახლოებს მთლიანობის იდეალთან, ხდის კიდევ უფრო თავისუფალს. ეს სწორია, თუმცა მხოლოდ ფსიქოლოგიურად, თავისუფლების განცდისას და არა სხვა შემთხვევაში. შესაძლოა, რომ ადამიანი დარჩეს დასაბამიერი გაორებულიობის ტყვეობაში, გააძლიეროს სულიერი სფეროს „ბნელი“ საწყისი, ამავდროულად მთლიანად და მხურვალედ მიეცეს „შთაგონებას“, რომელიც სულაც არ განახორციელებს ჩვენი გულის მთლიანობის რეალიზაციას და მთელი თავისი სისრულით არ გახდება ჩვენი თავისუფლების საწინდარი. თავისუფლება და მთლიანობა უნდა განიხილებოდეს მათი დაფარული მეტაფიზიკური კუთხით. სულში ესთეტიური შთაგონების ორაზროვნება იმაში მდგომარეობს, რომ ის თავისი არსით გვერდს უვლის ადამიანის შინაგან დრამას, მშვიდდება და ივსება თავისუფლებისა და მთლიანობის სუფთა პერიფერიული განცდით. ესთეტიური ქმედებები შეიძლება იქცეს ნამდვილ მეგზურად ადამიანის ჭეშმარიტი ფერისცვალებისკენ, თუმცა მათ თავისთავად არ იციან იმის კრიტერიუმები, ჭეშმარიტია თუ ფსიქოლოგიური ის მდგომარეობა, რომელთა გამოწვევაც ხდება მათ მიერ. უზარმაზარი დინამიური ძალა, რომელიც ნიშანდობლივია ესთეტიური ცხოვრებისათვის, შეიძლება აღმოჩნდეს ბრმა და დამღუპველიც კი; რომ გათავისუფლდნენ ამ საბედისწერო ორაზროვნებისგან, უნდა მოხდეს მათი შინაგანი გასხივოსნება აბსოლუტისკენ სწრაფვით. მხოლოდ ასე შეიძლება იყოს დაძლეული ესთეტიკური აღმასვლის ორაზროვანი ჯადოსნობა, ამგვარად გადაილახება პიროვნებისკენ მიმართული საბედისწერო ძალა. ეს სულის რელიგიური განათლება უნდა იყოს იმავდროულად ღრმა და თავისუფალი.

9. არსებობს სულიერი მდგომარეობა – რომელიც ადვილად მქლავნდება ბავშვობასა და სიჭაბუკეში – როცა სული ღვთის

მოწოდების საპასუხოდ ცოცხალი და მხიარული შთაგონებით ივსება. სულის ეს მოქმედებები გვათავისუფლებენ ცალკეული ვიწრო გრძნობების სიცრუისგან, რომლებიც ფლობენ ჩვენს არსებას, ჩვენი არსებობის „უძღურებას“, მის დასაზღვრულობასა და უმწეობას – ეს არის სულის ნამდვილი მადლმოსილი გაბრწყინება, რომელიც მოდის მოულოდნელად, ხშირად ჩვენი სულის წინარე მდგომარეობის საპირისპიროდ. ხანდახან ეს სიხარულისა და სულიერი ნათლის, სიმსუბუქისა და შემოქმედებითი აღმასვლის, სისპეტაკისა და სულიერი სიფხიზლის მდგომარეობა გვეწვევა, როცა თავს დავადწვეთ ქალაქის სულის-შემსუთველ პირობებში ცხოვრებას და ვუბრუნდებით ბუნებას. ბუნებაში – მთებსა და ტყეებში, ზღვასა და ზეცაში, ამწვანებულ მინდვრებსა და უსაზღვრო სივრცეში – სულს ეწვევა იდუმალი ძალა, რომელიც გვაბრუნებს ბავშვურ სისუფთავეში და სული ხარობს და მღერის გაზაფხულის ჩვეული ხმებით. ღვთაებრივი, სოფიური საწყისი ბუნებაში; იდუმალი, თუმცა სულის შემძვრელი სილამაზე ბუნებისა სულს აკეთილშობილებს ფერისცვალებით, და ავსებს იდუმალი ნეტარებით, ღვთის ტკბილი შეგრძნებით... ნუ ვუწოდებთ ამ მომენტებს სულის „ნატურალურ“ მდგომარეობას – აქ ღვთაებრივი მადლით, ზეგარდმო მოედინება შინაგანი ერთობა და შემოქმედებითი ძალები. ოღონდ არ უნდა გავაღარბოთ ამგვარი მდგომარეობები, ოღონდაც უნდა შევძლოთ ბუნების მუსიკაში ღმერთის ხმის გაგონება... სამწუხაროდ, ეს ინტუიციები, ბუნების ეს იდუმალი მელოდია ხშირად გაივლის სულს ისე, როგორც წყალი გაივლის საცერს, და ის დარჩება უტყვე აღმოჩენად, რომელიც ვერ დარჩება სულში ჯეროვანი აპერცეპციების უქონლობის გამო.

კოსმოსური „სხივები“, რომლებიც სულს სიხარულითა და შემოქმედებითი ძალებით ავსებს, თავისი არსით არის ეკლესიური. არ დავიწყებთ ახლა ამის მტკიცებას, მხოლოდ განვმარტავთ მას. ეკლესია, როგორც ქრისტეს სხეული, როგორც ღმერთკაცის ორგანიზმი არის სამყაროს ნამდვილი დედობრივი თავმოყრა, არის კოსმოსური ცენტრი, რომელიც სიყვარულით იკრავს გულში მთელ სამყაროს და ელის მის დაბრუნებას. ეკლესია

მოგვემართავს ბუნების სილამაზისა და სიმართლის ენით, ეს მისი სულიერი ძალა გვიხმობს, შთაგვაგონებს და ფრთებს გვასხამს. ეკლესია არის ცოცხალი თავმოყრა, ცოცხალი გული ქმნილი სოფიას ნათელი საწყისის; ჩვენ რომ ბავშვებივით ვემორჩილებოდეთ მის მოწოდებებს, მივალწევდით ფერიცვალებას. მაგრამ არ ვართ ბავშვები, ხელს გვიშლის ჩვენი ცნობიერება – ხელს გვიშლის იმით, რომ ის ხშირად არასწორად აფორმებს ბუნების ცოცხალ მელოდიებს. აუცილებელია იმ შთაგონების ეკლესიური გაფორმება, ეკლესიური განცდა, რომელიც მოდის ბუნებიდან, რომ მათი ძალა არ დაიშრიტოს და არ გაქრეს. ეკლესია ჩვენ გარეთ და ეკლესია ჩვენში (რომელიც მოქმედებს ჩვენს ეკლესიურ ცნობიერებაში), მხოლოდ მას შეუძლია სულის მადლით განათება, რომლითაც მიიღწევა თავისუფალი ერთიანი, სრულფასოვანი ცხოვრება ნამდვილად, და არა ისეთი, რომელიც მხოლოდ ფსიქოლოგიურად გვათავისუფლებს შინაგანი გაორებისგან. მხოლოდ ეკლესიაში ხდება სულიერად ნაყოფიერი ბუნების, ადამიანების, ჩვენი საკუთარი ცხოვრების გავლენები.

10. ეკლესიაში არის ის მადლმოსილი გარემო, რომლითაც და რომლის საშუალებითაც შეიძლება იმოქმედო სულიერ ცხოვრებაზე, შეიძლება ნამდვილად დაეხმარო მას განვითარებაში. რა თქმა უნდა, ჩვენთვის ეკლესიის რეალობა შემოფარგლული არ უნდა იყოს მხოლოდ სატაძრო, საღვთისმსახურო ცხოვრებით – ეკლესიის რეალობა უფრო ფართოა, ვიდრე მხოლოდ ტაძარი და ღვთისმსახურება. როგორც ქრისტეს სხეული, როგორც მისტიკური ორგანიზმი, ეკლესია თავის თავში მოიცავს არა მარტო ღოცვას, რომელიც მოდის მორწმუნეებისგან, თუმცა მოეფინება მთელ ინდივიდუალურ და სოციალურ ცხოვრებას; ის არის ისტორიულიც და კოსმოსურიც, და ეკლესიურ ცხოვრებაში მონაწილეობით ვხდებით თანამონაწილე ეკლესიის ცოცხალი და მადლმოსილი მთელი რეალობისა. ჩვენი მზერისთვის დაფარულია სად და როგორ პუბლიკებს ეკლესიის ძალა; ჩვენ ვერ ვხვდებით და ვერ ვგრძნობთ, ვერ ვფლობთ იმ ყველაფერს, რაც ღვთისგან ჩვენში იღვრება ეკლესიის ცხოვრებაში მონაწილეობით. ცალკეული ადამიანის ეკლესიასთან შეერთების საი-

დუმლო, ბოლომდე საიდუმლოდ რჩება – მხოლოდ უშუალო გრძნობით ვისმენთ ეკლესიის მოწოდებას, თუმცა გონებით ვერ ვწვდებით, თუ საით გვიხმობს უფალი. მნიშვნელოვანია ერთი რამ – შევინარჩუნოთ ეკლესიასთან სულიერი შენივთების საიდუმლო. მაშინაც კი, როცა ეკლესიური ცნობიერება არ სცილდება „საერთო იდეას“, თუ ამ „საერთო იდეით“ განათებულია ჩვენი ცნობიერება, თუკი „გვჯერა“ ეკლესიის, მაშინ მრწამსის თანახმად, ჩვენი რწმენით ეკლესიის მიმართ მისი ძალები იწყებენ ჩვენში მოქმედებას. ეს იმას ნიშნავს, რომ ჩვენს სულიერ ცხოვრებას არ სჭირდება ეკლესიის განყენებული იდეა, რომელიც ჩვენთვისაც იქნება განყენებული, არამედ სჭირდება ეკლესიის კონკრეტული შეგრძნება, კონკრეტული შემობრუნება მისკენ, რასაც ეწოდება რწმენა. ამგვარად, სულიერი განვითარების საშუალებით ხდება ეკლესიის გრძნობის გაღვივება და გაღრმავება; უშუალო, კონკრეტული ხედვა ეკლესიისა და მის მიმართ რწმენისა.

რითი მტკიცდება და საზრდოობს ეს გრძნობა? რა თქმა უნდა, ეკლესიის იდუმალი ძალის ცხოველი გრძნობით. ამ საიდუმლოს ძალა, რომელიც აღესრულება ეკლესიაში არის ჩვენი სულიერი ზრდის მთავარი ძალა. აქ განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ევქარისტის საიდუმლოს. ძნელი, უცნაური და საშიშია ამ საიდუმლოს „პედაგოგიური“ გაცნობიერება, ჩვენდა უნებურად ნატურალური ხდება ჩვენი პედაგოგიური ჩარევა ბავშვის ცხოვრებაში, უნებურად ვივიწყებთ იმის შესახებ, რა შემოდის ჩვენი საშუალებით, და არა ჩვენგან, ბავშვის ცხოვრებაში.

ეკლესია წარმოგვიდგება განსაკუთრებული (ხშირად შეუმჩნეველი) ასპექტით – ცოდვების მიტევებით. უკვე აღსარება ამზადებს ჩვენი სულის სიღრმეში ცოდვის მიტევების შესაძლებლობას: აღსარებისას ჩვენ „ვინანიებთ“, ანუ ვაცნობიერებთ სულის ამა თუ იმ მოქმედების ცოდვით მიდრეკილებას. ცოდვის ეს გაცნობიერება, თუკი ადამიანი მას განიცდის ღრმად და გულწრფელად, გაიფლის მთელ სულს და იმარჯვებს ცოდვაზე; სიმდაბლითა და წუხილით ჩვენ განვემორებით სულიერების ბნელ საწყისს და შიშით ვდგებით ღვთის წინაშე. თუმცა ეს ყველაფერი ჯერ კიდევ სუბიექტურია, ყველაფერი ჯერ კიდევ

ჩვენშია და ჩვენგანაა და ამიტომაც აუცილებლად ფსიქოლოგიური და არამდგრადია. მაგრამ როცა მოძღვრის შუამავლობით უფალი შეგვიწოდებს ცოდვებს, მაშინ სუბიექტური იქცევა ონტოლოგიურად, ჩვენ რეალურად და ნამდვილად ვთავისუფლდებით ცოდვისგან, ვხდებით თავისუფლები ღმერთში და ღმერთთან ერთად. სწორედ ამ დროს, ამ სიხარულისა და თავისუფლების განცდისას ჩვენ ემტკიცდებით ღმერთში, ვივსებით ღვთის მადლით. ცოდვათა მიტევების საოცარი ძალა თავის თავში მოიცავს ისეთ ქმედებას, სულის ისეთ ფერისცვალებასა და ფრთაშესხმას, რომ აქედან არაერთგზის გაჩენილა მაცდუნებელი რწმენა ცოდვის „ვასდაუდებელი სარგებლის“ შესახებ (“felix culpa”), რომლისგან განთავისუფლებაც ასე განმაცხოველებლად მოქმედებს სულზე. გაწონასწორებული, კეთილმოდგაწე ცხოვრება გვეჩვენება მოსაწყენი და უფერული, უინტერესო და მდორე; ცოდვის შემეცნება, რომელიც სინანულის შედეგად აღანთებს სულს, ცოდვის მიტევების სიხარული, თავისუფლების ძალა და სინამდვილე ღმერთთან სულიერი შეერთებისას – ეს ყველაფერი აძლევს სულს ახალ ენერჯიასა და შთაგონებას... ამ სოფისტური ცნებებით თამაშში სწორია ყველაფერი, რაც ნათქვამია სინანულისა და ცოდვების მიტევებაზე, მაგრამ ყველაფერი სიცრუეა, რაც სათნოებებზეა ნათქვამი; ეს უკანასკნელი მდგომარეობს არა ქცევებში, არამედ სულის გასხივოსნებაში; და თუ სათნოება არის მოსაწყენი და ერთფეროვანი, და აქვავებს გულს, ეს იმას ნიშნავს, რომ ის შეეხო მხოლოდ გარეგნულ ქცევებს და სულიერ პერიფერიებს და არ შეხებია გულს და მის სიღრმეებს..

ეკჰარისტის მადლმოსილი მოქმედება სწორედ გარეგნულად, მაგიურად უნდა აღიქმებოდეს. ეკჰარისტის საშუალებით საშინელი საიდუმლო იპყრობს ჩვენს სულს, ვინაიდან მაცხოვრის სიტყვებით რომ ვთქვათ, ვინც იხმევს მაცხოვრის სისხლსა და ხორცს, ის „დაივანებს უფალთან და უფალი დაივანებს მასში“. ამას იქნებოდა გაგვეზომა მხოლოდ ცნობიერებით, რომელსაც შეუძლია მხოლოდ იმის დანახვა, რაც ხდება სულის ზედაპირზე, წმინდა ეკჰარისტის მოქმედება სულზე. ეს მოქმედება მიმდინარეობს სულის სიღრმეში, ის იღუმადლი და მიუწვდომელია,

მაგრამ სწორედ მისი საშუალებით საზრდოობს ჩვენი სულიერი ცხოვრება.

11. რელიგიური შთაგონების საეკლესიო წყარო საშუალებას გვაძლევს გავარკვიოთ სიმართლე და სიცრუე „Conversion mouvement“ (რომელიც დღეს ცოცხლობს Oxford group Mouvement – მართალია, მან განიცადა ძალიან მნიშვნელოვანი და არსებითი ცვლილებები), რომელიც განვითარდა პროტესტანტიზმში – განსაკუთრებით ამერიკულ პროტესტანტიზმში¹¹. ბუნებრივია, რომ სწორედ ის გადაიტანეს აღმზრდელით სფეროში და მოქმედდა თავისი შედეგები. მსგავსი მოძრაობები პერიოდულად იჩენენ თავს პროტესტანტიზმში, როგორც მოთხოვნილება ინდივიდუალური, საკრამენტალური შთაგონებისა, რაც აქ ენაცვლება იმას, რასაც საიდუმლო ანიჭებს მორწმუნეებს მართლმადიდებლურ და კათოლიკურ ეკლესიებში. ღმერთის უშუალო მოქმედების, მისი მოწოდების მოლოდინი, იძლევა სულიერი „აღორძინების“ შეგრძნების საშუალებას, რითაც იწყება ახალი ცხოვრება, ცხოვრების ახალი მიმართვა მასუღდგმულელებელი ქრისტეს გარშემო¹². პედაგოგიური კუთხით ამ მოქმედებას ექნებოდა ის მნიშვნელობა, რაც გააკეთებდა აქცენტს სულიერ მხარეზე, რაც მორალური და რელიგიური აღზრდისას გამოგვიყვანდა შაბლონური ნატურალიზმის საზღვრებიდან, დააკავშირებდა სულიერი ცხოვრების აღმოჩენას ღვთაებრივ შთაგონებასთან. ესეც იყო „რელიგიური შთაგონების“ პედაგოგიკა, თუმცა მისი განსხვავება ამ მომენტის ეკლესიური გაგებისგან ის არის, რომ მას რელიგიური შთაგონება მიაჩნდა უშუალო ღვთის გაცხადებად. ეკლესიურ ცნობიერებაში ონტოლოგიური მომენტის უქონლობისას, სხვანაირად როგორ გამოვლინდებოდა რელიგიური შთაგონება?¹³ თუმცა რელიგიური ცხოვრების ასეთი ატომიზაცია, პიროვნების განკერძოება სხვა მორწმუნეებისგან მისი სუფთა ინდივიდუალური ხილვის მოლო-

¹¹ იხ. W.A. Viesser Thooft “The baskground of the social Guspel in America” (1928). Chapt V.

¹² იხ. მაგ. ჯეიმსი. „რელიგიური გამოცდილების მრავალფეროვნება“.

¹³ იხ. Rufus Jones-ის წიგნი. “New studies in mystical Religion” (1928); იხ. თავი “Mysticism and religions Education”.

დინით არა უბრალოდ უცხოა ჩვენთვის, მართლმადიდებლებისთვის, არამედ ობიექტურად დოგმატური კუთხით აბსოლუტურად გაუმართლებელია, ვინაიდან ის გვერდს უვლის მთელი კაცობრიობის მისტიკურ ერთარსებობას. ღმერთის მადლმოსილი მოქმედება შეიძლება კიდევ, რომ იყოს ინდივიდუალური, მაგრამ არსებობს ეკლესიის ერთობლივი მადლმოსილი კრებითობა, რომელიც შეიკვრება საეკლესიო საიდუმლოებების მეშვეობით. ჩვენთვის რელიგიური შთაგონება მოაქვს ეკლესიას, როგორც ქრისტეს მისტიკურ სხეულს: ეკლესიაში კი ყოველთვის მოქმედებს ღვთაებრივი სული, და მისი მოქმედება თავისთავად აეკლესიურებს ადამიანს.

მადლმოსილ კრებითობასთან მიახლება შეიძლება დავინახოთ ე.წ. „ბუკმანიზმში“, რომელსაც სხვაგვარად ეწოდება „Oxford group Mouvement“ – აქაც ეძებენ რელიგიურ შთაგონებას „გარდატეხაში“ (change) – რაც მოიპოვება სათნო, კეთილი ცხოვრებით. თუმცა აქ ინდივიდუალური გარდატეხა უნდა შეავსოს „მეგობრების“ ჯგუფში მონაწილეობამ, და ამგვარი სულიერი გარემოს შექმნა აქ ძალიან მნიშვნელოვანია. მხოლოდ ეს კრებითობა, თუმცა ისიც გამსჭვალულია სიმართლის ძიებით, არ არის ეკლესია (და არც აქვს სურვილი რომ იყოს). ჩვენთვის, მართლმადიდებლებისთვის, ნათელია, რომ სულიერი აღზევებისა და რელიგიური შთაგონების მასაზრდოებელია ეკლესია თავისი საიდუმლოებებითა და მადლით.

12. თუკი აღზრდის ამოცანაა სულიერი სიმშვიდის მოპოვება, მაშინ აღზრდის ძირითადი საშუალებები უნდა უკავშირდებოდეს ბავშვის სულიერ მხარეს. სასკოლო, სკოლისგარეშე, სკოლამდელი თუ ოჯახური აღზრდა – ეს ყველაფერი „ინსტრუმენტულია“, ანუ ყველაფერი – სხეულის განვითარება, სოციალურობა, ინტელექტი, მორალური, ესთეტიკური, რელიგიური სფეროები – მოიაზრება სულიერ საწყისთან მიმართებაში. ამით ჩვენ ვუახლოვდებით პედაგოგიკის კონკრეტულ პრობლემებს, მაგრამ მის გადაჭრამდე, აუცილებელი იყო აღზრდის საერთო პრინციპების ფორმულირება ისე, როგორც ჩვენ ისინი ჩამოვაყალიბეთ, როგორც განიხილავენ მას მართლმადიდებლობის შუქზე.

**მართლმადიდებლური კელაგობიკის
პრინციპები**

ახლა შევაჯამოთ ყველაფერი, რაზეც წინა თავებში იყო საუბარი და ჩამოვაყალიბოთ მართლმადიდებლური სულით გაჟღენთილი ქრისტიანული აღზრდის პრინციპები. ჩვენ შეგვიძლია მათი საერთო მდგომარეობის განსაზღვრა. აღზრდის კონკრეტული პრობლემების სხვადასხვაგვარი ფორმით განხილვას შემოგთავაზებთ ჩვენი კვლევის მეორე ნაწილში.

1. პედაგოგიკის სისტემის ჩამოყალიბებისას, რომელიც მართლმადიდებლობის კუთხით იქნება განხილული, უნდა ვეცადოთ გამოვიყენოთ მთელი პედაგოგიკური იდეების მონაპოვარი, რომელიც შეიმუშავა როგორც რელიგიურმა, ასევე ლაიჩესკის ეროპულმა და ამერიკულმა პედაგოგიკამ. ვეძებთ ორგანულ სინთეზს ყოველივე ღირებულისა, რაც გვაქვს თანამედროვე პედაგოგიკაში და ვამტკიცებთ, რომ ამ ორგანული სინთეზის გადმოცემა აქტუალური პრობლემების მთელი სისრულით და სირთულით შესაძლებელია მხოლოდ ქრისტიანულ ანთროპოლოგიაზე დაყრდნობით, ისე როგორც მას განმარტავს მართლმადიდებლური ცნობიერება.

2. ლაიჩესკის თანამედროვე პედაგოგიკა მიუხედავად იმისა, რომ მდიდარია მთელი თავისი შემოქმედებითი ძიებებით, მაინც შეზღუდულია პედაგოგიკური ნატურალიზმის ვიწრო ჩარჩოებით, რომელიც უარყოფს ადამიანის განვითარებაში უზენაესი სამყაროს მონაწილეობას. ვინაიდან პედაგოგიკური ნატურალიზმი მჭიდრო კავშირშია განათლების მოძველებულ ფილოსოფიასთან, რომელიც ამოზრდილია სეკულარული კულტურის პედაგოგიკის „ავტონომიურობის“ იდეის ატმოსფეროში, ამდენად პედაგოგიკური ნატურალიზმის დაძლევა ხდება რელიგიური კულტურისკენ თანამედროვეობის შემობრუნებით. აუცილებელია პედაგოგიკური ნატურალიზმისგან განთავისუფლება, არა

მხოლოდ აღზრდის გზებისა და საშუალებების გაგებისას, არამედ მისი მიზნების ფორმულირების დროსაც. არ შეიძლება აღზრდის მთელი სისტემის განსაზღვრა მხოლოდ იმით, რომ დავეხმაროთ ბავშვებს, გაატარონ ჯანმრთელი და ძლიერი, კეთილი და შემოქმედებითი ცხოვრება: ვაღდეგებები ვართ მოვამზადლოთ ბავშვები, როგორც მიწიერი, ასევე ზეციური ცხოვრებისთვის. მარადიული ცხოვრება, ანუ ცხოვრება უსასრულობაში არის ჩვენი ცხოვრების შემადგენელი ნაწილი; როგორც სიცოცხლე და სიკვდილი არიან ერთმანეთთან უწყვეტ კავშირში, ასევე დრო და მარადიულობაც შეუღლებულია ერთმანეთთან. აღზრდა გვერდს ვერ აუვლის ადამიანის მარადიულ ცხოვრებაში მონაწილეობის საკითხს და ვერ იცხოვრებს ზედაპირულად. ეს წარმოადგენს აღზრდის რელიგიურ საფუძველს, ამ კუთხით დაისმის მთელი თავისი სიძლიერით ადამიანში ნატურალურისა და სუპერნატურალურის ურთიერთობისა და, შესაბამისად, ამოცანებისა და აღზრდის საშუალებების საკითხი. ეს წამოწევს წინა პლანზე ადამიანის ბუნების შინაგანი გასხვივებისა და მისი განვითარების დინამიკას, როგორცაც გვთავაზობს ქრისტიანული ანთროპოლოგია.

3. ქრისტიანული ანთროპოლოგიის შექმნე ადამიანის ბუნება განიხილება სხვაგვარად, ვიდრე მისი ნატურალისტური გაგებისას. თუმცა ადამიანის შემსწავლელი მეცნიერების საუკეთესო წარმომადგენლები აღიარებენ ადამიანში სულიერი ცხოვრების არსებობას, როგორც მისი არსების საფუძველს (მაგ. ფერიერი სწავლება *elan vital spirituel*-ის შესახებ), ამ საწყისის განმარტებისას მას უკავშირებენ პანთეიზმს. ადამიანის სულიერი საწყისი არა მარტო არ გამოდინარეობს ბუნებრივი ევოლუციიდან და არა მხოლოდ უშვებს მის ზინდივიდუალურ, სუპერნატურალურ საფუძველს, არამედ თავისი არსით მოწმობს იმას შესახებ, რომ ის მჭიდრო კავშირშია აბსოლუტთან. ადამიანის სულიერი ცხოვრება ნიშნავს მის მიერ უსასრულობის გამუდმებულ და დაუღალავ ძიებას და სწორედ ამ ნიშნის გამო ის ანიჭებს ადამიანს იმ *elan spirituel*-ს, რომელიც ღვთისკენ შემოაბრუნებს მას. ჯერ კიდევ უმოქმედო, „ქვენა“ ძალის ტყვეობაში

მყოფი სულიერი საწყისი გამსჭვალავს („ზეგარდმო“) ადამიანის მთელ არსებას, მის ემპირიულ ხასიათს, მის ფსიქიკურ ცხოვრებას. სულიერი ძალებისა და ემპირიული საწყისის ურთიერთკავშირი ავლენს იმ არსებით მთლიანობას, რომელიც ადამიანში არსებობს მაშინაც, როცა იგი გრძნობების ტყვეა. ამიტომ, როცა სულიერი საწყისის არაწარმოებულობა განაპირობებს ადამიანის იერარქიულ კონსტიტუციას, მაშინ ეს იერარქიული კონსტიტუცია უნდა განიმარტებოდეს ონტოლოგიური და არა მორალური მნიშვნელობით. წარმოუდგენელია ადამიანში მოიაზრებოდეს სულისა და ემპირიის ურთიერთობა არსობრივად ერთმანეთისგან გამოცალკევებულად, რაც უარყოფს შტაინერის მიერ განვითარებულ ანთროპოლოგიას, უარყოფს გარდასახვის ონტოლოგიურ შესაძლებლობას. ადამიანის სულიერი საწყისი არის წყარო და საფუძველი მისი ინდივიდუალიზმისა, წყარო მისი განუმეორებლობისა, ადამიანის შემადგენლობაში ცოცხალი მთლიანობისა. ეს ყოველივე შესაძლებელია იყოს სწორად გაგებულნი მარტოოდენ ქრისტიანული ანთროპოლოგიის სწავლებით ადამიანში ღვთის ხატების შესახებ.

4. ღვთის ხატება ადამიანში არ არის მხოლოდ მისი „ბუნება“, თუმცა ის ხდება მისი ბუნების ნაწილი და აძლევს მას პიროვნების იმ საწყისს, რომელიც ქმნად სამყაროში მხოლოდ ადამიანს აქვს მინიჭებული. პიროვნების საწყისი არის ღვთის ხატება ადამიანში, რომელიც მაღლდება ქმნად ყოფიერებაზე, ეს საწყისი არის დაკნინებული, მოკლებულია თვითმყოფადობას, ის მხოლოდ სახეა აბსოლუტური ყოფიერებისა, თუმცა ის არ არის თავისთავად აბსოლუტი. პიროვნების საწყისი იქცევა ადამიანის ბუნების ცენტრად, რომელშიაც ამის გამო ყველაფერი პიროვნულია, ანუ ადამიანში ყველაფერი მაღლდება სულიერებად. ადამიანის ცხოვრების მთელი ეს თანაფარდობა სულიერ საწყისთან, მის „გულთან“ სულიერი თვითხედვის წიაღში ბადებს ემპირიულ ცნობიერებას, ქმნის პიროვნებაში ემპირიული ცენტრის (ემპირიულ მეს) ჩამოყალიბების პირობებს და ისევ პოულობს ადამიანში სულიერი და ემპირიული მხარეების ონტოლოგიურ მთლიანობას. თუმცა სწორედ ამგვარად იქმნება ადამიანში თავისუფ-

ლების შესაძლებლობა, ანუ მისი შინაგანი სამყაროდან საკუთარი თავის განსაზღვრის შესაძლებლობა. ადამიანის თავისუფლება გაცილებით ღრმაა, ვიდრე ცხოვრების შიგნიდან რეგულირება, მასში არის „საიდუმლო“ – მისი შემოქმედებითი გახსნა შესაძლებელია მხოლოდ ჭეშმარიტებასთან თანაზიარებით, მხოლოდ ღმერთში ცხოვრებით. ამის გარეშე თავისუფლება ინარჩუნებს შინაგანი სამყაროდან საკუთარი ცხოვრების განსაზღვრის უნარს, მას არ აქვს შემოქმედებითი ძალა, არამედ პირიქით, ის არის ქაოსისა და უნაყოფობის წყარო. ის უზომოა ასეთ შემთხვევებში თავისი ძიებებისას, თუმცა დასაზღვრულია მისი მიღწევები. ასე ხდება შესაძლებელი ცოდვა თავისუფლების წიადში.

5. ქრისტიანული სწავლება პირველქმნილი ცოდვის შესახებ ემყარება პიროვნებისა და მთელი კაცობრიობის მისტიკური ერთობის დოქტრინას. პირველქმნილი ცოდვისას მოხდა ადამიანის სულიერების გაორება, რომელიც ვერ აქრობს ღვთის ბრწყინვალებასა და ღმერთთან თანაზიარების დაუძლეველ სურვილს, თუმცა ამიერიდან ადამიანის გვერდით მუდამ არსებობს ცოდვის აჩრდილი. სულიერი ცხოვრება მისი „ბუნებით“ – ცოდვით დაცემის შემდეგ ატარებს ამ გაორების ტვირთს. ის ბუნებრივად ეძებს ღმერთს და ასევე ბუნებრივად შეუძლია მასთან განშორება. სულიერი უმოქმედობისას ერთმანეთში გადაიხლართება სულიერი ცხოვრების ბნელი და ნათელი საწყისები, რომლებიც განურჩევლად ასაზრდოებენ ერთმანეთს. სულიერი ცხოვრება საჭიროებს გადარჩენას, რომელიც მდგომარეობს სულიერი ცხოვრების ერთობის აღდგენაში, ანუ ადამიანის „ბუნების“ მადლმოსილ ფერისცვალებაში. მადლის მოქმედების გარეშე არა მხოლოდ შეუძლებელია სულიერი ცხოვრებიდან გაორების აღმოფხვრა, არამედ მისი უღმობელი ლოგიკით სული მიდის სულიერების ბნელი საწყისის გაძლიერებისაკენ. ამით არის უარყოფილი „სულიერი მოქმედების მთელი მაგია“ და სულიერი სიმადლეების დაპყრობა ადამიანურ ძალებზე დაყრდნობით: ცხონება შესაძლებელია მხოლოდ ღვთის მადლმოსილი დახმარებით, რომელიც გულისხმობს სიმდაბლესა და საკუთარი უძღურების გაცნობიერებას.

6. ცოდვა, რომელიც შემოვიდა ადამიანში, მის ყოფიერებაში ყველა ადამიანის მისტიკური ერთარსებობის საშუალებით, შემოვიდა ასევე მთელ ქმნილ სამყაროში. ქრისტიანული ანთროპოლოგიის ეს პუნქტი მოითხოვს სოფიურ განმარტებას, ანუ სამყაროს, როგორც ქმნილი სოფიის სწავლებას. ამ სწავლების მიხედვით ღვთის ხატება ადამიანში არის ნათლისა და სიმართლის, ერთობისა და მარადიულობის (შემოქმედი) ძალა მთელ ბუნებაში. მაგრამ ბუნებაში ადამიანის მიერ ცენტრალური ადგილის დაკავება ბუნებასაც ხდის ცოდვის ტყვეობის თანამონაწილედ – და ადამიანის ნათელი და ბნელი პოლუსის გაორება წარმოაჩენს ამ გაორების მთელ სიდრმეს ქმნად სამყაროში, სადაც კოსმოსი და ქაოსი, კანონზომიერება და შემთხვევითობა, აღმასვლისა და დაცემის სული ურღვევი კავშირით თანაცხოვრობს ერთად.

7. ადამიანის ბუნების სოფიური განმარტება აკავშირებს ადამიანს არა მარტო მთელ სამყაროსთან, არამედ კაცობრიობის მისტიკური ერთარსებობის სწავლების თანახმად, მისი საშუალებით ხდება ნათელი ყველა პიროვნების კაცობრიობასთან ერთობა, პიროვნების ინდივიდუალურისა და განსაკუთრებულის კავშირი სოციალურთან. მაგრამ კაცობრიობის ნატურალურ „კრებითობას“ არ შესწევს ძალა იმისათვის, რომ განაგდოს ცოდვა, განცალკევებისა და მტრობის სული; როგორც ცალკეულ ადამიანში, ასევე მთელ კაცობრიობაში სიმართლისა და სიცრუის გაორება დაიძლევა მხოლოდ ღვთის მადლით. მადლმოსილ კრებითობას გვაძლევს ეკლესია, რითაც აიხსნება მთავარი მიზეზი ეკლესიაში და ეკლესიის საშუალებით ცხონებისა; ამით ეყრება საფუძველი აღზრდის რელიგიურად ღრმა გაგებას – როგორც პიროვნების „გაეკლესიურებას“ ეკლესიასთან ურთიერთობით, საეკლესიო საიდუმლოებებით მიღებულ მადლმოსილ სისავსეს.

8. ქრისტიანული ანთროპოლოგიის ეს ძირითადი დებულებები, როგორსაც ავითარებს მართლმადიდებლური ცნობიერება, რომელიც კათოლიკური და განსაკუთრებით კი პროტესტანტული დოგმატიკისგან განსხვავებით თავისუფალია ანთროპოლოგიური შეცდომებისგან, იძლევა მყარ საფუძველს მართლმადიდებლური პედაგოგიკის სისტემის ჩამოყალიბებისათვის.

9. მართლმადიდებლური აღზრდის მიზანია - ღვთის მადლის მიღების საშუალებით, რომელიც მხოლოდ ეკლესიაში მოიპოვება, ბავშვის დახმარება ცოდვასთან გასამკლავებლად და საკუთარ თავში ღვთის ხატების აღმოსაჩენად. სხვაგვარი ფორმულირებით – მარადიული ცხოვრების გზის აღმოჩენა, მარადიულ ცხოვრებასთან თანახმობა ემპირიულ ცხოვრებაში. სწორი სწავლება ადამიანის სულიერი და ემპირიული მხარეების ურთიერთობისა გვიდასტურებს ემპირიული განვითარების არსებით მნიშვნელობას, თუმცა გვერდს უვლის იმ შეცდომას, რომელიც ემპირიაში ხედავს სულიერი ცხოვრების ამალორძინებელ ძალას. სულიერი ცხოვრება საჭიროებს ემპირიულ განვითარებას, როგორც საყრდენ საწყისს, თუმცა ის არ ვითარდება ემპირიული სფეროდან. ეს ერთი მხრივ, ადასტურებს ემპირიული განვითარების არსებითობასა და ნამდვილ ღირებულებას, მეორე მხრივ კი, ამ უკანასკნელის აზრს განმარტავს, როგორც საყრდენს, როგორც პიროვნების სწორი განვითარებისთვის მის ინსტრუმენტული მნიშვნელობის მქონე საგანს.

10. ის, რომ კანონიერი, გამართლებული და მნიშვნელოვნად ღირებულია ემპირიული განვითარება, რომელიც უნდა გავიგოთ, როგორც სულიერი ცხოვრების საყრდენი საწყისი, ადამიანის რწმენაში გასაძლიერებლად და სულიერ სფეროში ნამდვილი გაორების აღმოსაფხვრელად, მიეყავართ იმის გაგებასთან, თუ რას ნიშნავს ბავშვში ემპირიული პიროვნების განვითარება, რაშია მისი არსი, მისი ფუნქციები. ეს განვითარება, რომელიც განხილულია სულიერი საწყისის სწავლების შეუქზე, რომლის წყალობითაც ადამიანში ყველაფერი ერთმანეთთან იერარქიულ კავშირშია, უნდა ემსახურებოდეს პიროვნების ცხოვნებას ემპირიული ბუნების განწმენდისა და ფერისცვალების საშუალებით.

11. ადამიანში მთლიანი „პიროვნების“ პრინციპის არსებობა გვეხმარება ბავშვის აღზრდის ამოცანის ფორმულირებაში, როგორც მისი პიროვნების გამოვლინებაში, მხოლოდ არა მისი ბუნების ე.წ. „პარმონიულ“ განვითარებაში, არამედ ადამიანის შინაგანი იერარქიულობის განვითარებაში. ადამიანში არა მხოლოდ ყველაფერი პიროვნულია, არამედ პიროვნება ცხოვრობს

„ყველაფრით“ – ამიტომაც არ შეიძლება პიროვნების განვითარება გამოყვით მისი ფიზიკური, ფსიქიკური, სოციალური ცხოვრებისგან. მხოლოდ უნდა გვახსოვდეს პიროვნებაში ყველა ამ ნაწილის იერარქიული ურთიერთკავშირი და მათი ინსტრუმენტული მნიშვნელობა ძირითადი საწყისის – სულიერი ცხოვრების – განვითარებისათვის.

12. ფიზიკური აღზრდა არა მარტო „გამართლებულია“, არამედ აუცილებელიც კი; უფრო მეტიც – ის უკავშირდება სხეულის განვითარებას. ეს პრინციპი იძლევა ფიზიკური აღზრდის პრობლემის სწორად გაგების საფუძველს, კერძოდ, ის განსაზღვრავს სპორტისა და ფიზიკური აღზრდის სხვა ფორმების მნიშვნელობას.

13. ფსიქიკური განვითარება შორს უნდა იდგეს იმ ფსიქიკური კონფლიქტების პროვოცირებისგან, რომლისგანაც ასე იტანჯება თანამედროვე ადამიანი. აქ განსაკუთრებული ძალით წარმოჩნდება თავისუფლების ნიჭის გამოვლენის პრობლემა; ავტორიტეტის ყურის გდება, რომელსაც შეეძლება ამ უკანასკნელის (თავისუფლების ნიჭის) სწორი განმარტებით, იყოს სულიერი განვითარების მეგზური, მისი არასწორი განმარტებისას, ის მხოლოდ გააძლიერებს ადამიანის სულის ტრაგიკული გაორების პროცესს.

14. „ხასიათის“ აღზრდას, - როგორც შემოქმედებითი და სოციალური მოქმედებების ძალების ერთობას, როგორც ფსიქო-ფიზიკურ სიმტკიცეს, როგორც საკუთარი თავის ფლობასა და შემოქმედებით ცხოვრებას, ისევე როგორც ემპირიული აღზრდის სხვა საკითხებს, – აქვს ინსტრუმენტალური მნიშვნელობა. გაგებულნი, როგორც თვითდაკმაყოფილების ამოცანა, მას არა უბრალოდ ზედაპირულად ესმის ადამიანის ყოფიერების დრამა, არამედ ხშირად კიდევ უფრო აძლიერებს ადამიანის სულიერ აფორიაქებულობას, როგორც ღმერთში ცხოვრებას, როგორც ყოფიერების მთავარი არსის წყაროს ჩაანაცვლებს ახლომხედველი და უტილიტარული ცნებებით და აქედან გამომდინარე ცხოვრების მიზნის ორაზროვნებით.

15. ამის გამო აღზრდისას დისციპლინის მთელი პრობლემა უნდა უკავშირდებოდეს „ქცევის“, როგორც საშუალების, ფუნქციის სწავლებას და ადამიანის შინაგანი განვითარების მთელ

ემპირიულ ცხოვრებას. „დისციპლინის“ ძირითადი არსი, როგორც იმის კერძო გამოხატულება, რომ ჩვენ გვევალება ბავშვების „წინამძღვრობა“ და მათი „დახმარება“, მდგომარეობს თავისუფლების ნიჭის განვითარებაში, შემთხვევითი და ზედაპირული შთაგონებების ტყვეობისგან ბავშვის თანდათანობით გათავისუფლებაში. თავისუფლების ნიჭის განვითარებასთან მიმართებაში დისციპლინა ცხოველმოქმედი შეიძლება იყოს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკი მას განსაზღვრავს „ავტორიტეტული“ პირი¹.

16. ემპირიული პიროვნების განვითარებაში სექსუალური პრობლემები იძენენ ერთობ სერიოზულ მნიშვნელობას. თუკი სქესის საწყისი არ არის სულიერი აფორიაქებულობის წყარო, თუკი უდავოა, რომ სქესის ენერჯის სუბლიმაცია (მისი სქესის ენერჯიად გარდაქმნამდე) აფართოებს ადამიანის შემოქმედებით შესაძლებლობებს, მაშინ თანამედროვე ფსიქოპათოლოგიის მონაცემები გვარწმუნებენ იმაში, რომ სქესის საწყისის მოწესრიგებას აქვს განსაკუთრებით დიდი მნიშვნელობა პიროვნების ემპირიული და სულიერი გაჯანსაღების საქმეში.

17. სოციალური აღზრდა უნდა უკავშირდებოდეს ეკლესიის, როგორც მადლმოსილი კრებითობის იდეას. სწორედ ასევე, ნაციონალური აღზრდა, რომელიც აღრმავეს და აძლიერებს პიროვნების კავშირს საკუთარ ხალხთან, უნდა უკავშირდებოდეს ღვთის წინაშე ზენაციონალურ იდეას, რომელსაც ვერ წაშლის ვერანაირი ისტორიული კონფლიქტები სხვადასხვა ერების ურთიერთობებში.

18. მორალური აღზრდის საფუძველი უნდა იყოს მისტიკური მორალი, რომელსაც გვასწავლის ქრისტიანობა. ვერც კეთილგონიერების, ვერც გონების (ავტონომიური მორალი) მორალი ვერ სძლევს ცოდვის საწყისს, ვინაიდან არ აკავშირებენ სიკეთის მსახურებას ღვთის ერთგულებასთან. ნამდვილი მორალური თავისუფლება არის არა სიკეთის საპასუხოდ გაკეთებული სიკეთე, არამედ თავისუფლებაში თვითდამკვიდრება, ღმერთთან რეალური

¹ ავტორიტეტის შესახებ სწავლების კათოლიკური და პროტესტანტული განმარტებებისგან განსხვავებულ განხილვას თქვენ ნახავთ ჩვენი ნაშრომის მეორე ნაწილში.

ერთობის აღგენა. ამიტომ უნდა უარვევოთ ნებისმიერი „კეთილი საქმეების მაგია“, სიკეთის პირფერული მსახურება თვითგანწმენდის მიზნით. სინანული და ცოდვისგან გათავისუფლება სინანულის საიდუმლოს საშუალებით, არის მორალური ძალისა და სულიერი სწეულებებისგან განკურნების ჭეშმარიტი მეფხური.

19. სულიერ განვითარებაში უზარმაზარი და ზოგ შემთხვევაში იშვიათი მნიშვნელობის მქონეა ჩვენი ესთეტიკური სფერო. ესთეტიკური ძალის გამოყენება სულიერი ცხოვრების გაძლიერების მიზნით იმიტომ არის უფრო მნიშვნელოვანი, რომ თანამედროვე ცხოვრება გამსჭვალულია ესთეტიკით (თუნდაც არასწორად მიმართული).

ესთეტიკური აღზრდა უნდა ისახავდეს ორ მიზანს: უფრო მცირეს, რომელიც ემსახურება „გართობებისა“ და „თამაშების“ ამოცანებს; და მაღალს, რომელიც ემსახურება სულიერი საზრდოს მიღებას სულიერ მშვენიერებასთან ზიარებით. თუმცა ესთეტიკური შთაგონება, ფერისცვალების მომცემი ძალა უნდა იყოს გამყარებული სულიერი დეაწლით – რის გარეშეც ესთეტიკურმა შთაგონებამ შეიძლება დაასუსტოს სული, უფრო უპასუხისმგებლო გახადოს იგი და მიანიჭოს მას განსაკუთრებული (ესთეტიკურად შეფერადებული) სიმსუბუქე.

ესთეტიკური აღზრდის დაბალი ფუნქცია არ უნდა დავუქვემდებაროთ მის მაღალ ფუნქციას (და პირიქით) – ისინი ორივე საჭიროებენ ერთმანეთს, როცა ადამიანის სულიერ განვითარებაში პოულობენ ადგილს მათი რელიგიურ ცხოვრებასთან კავშირის საშუალებით. ესთეტიკური განვითარების ერთი რომელიმე დაბალი ფუნქციის განვითარებასაც კი მიყვავართ უნაყოფო და ცარიელი ესთეტიკური ჰედონიზმისკენ, რომლის დროსაც არ მოქმედებს ესთეტიკური შთაგონების მასაზრდოებელი ძალა, ხოლო ერთი რომელიმე მაღალი ფუნქციის განვითარებას (ამაშია ესთეტიკური აღზრდის პარადოქსი) მიყვავართ ადამიანში ცოცხალი მთლიანობის გახლეჩასთან და ძალიან ადვილად ეთმობა ადგილი იმ ესთეტიკურ სიფაქიზეს, რომელიც საერთოდ წყვეტს კავშირს ესთეტიკურ სფეროსა და სულიერ პრობლემებს შორის.

20. ინტელექტუალური განვითარება, რომელიც გონებაში ავითარებს ინიციატივას, შემოქმედებით ძალას, ინტუიციას, უნდა ავითარებდეს და აკმაყოფილებდეს მთელი მსოფლმხედველობის მოთხოვნებს.

21. რელიგიური აღზრდისას მთავარ ადგილს უნდა იკავებდეს რელიგიური „შთაგონების“ განვითარება, სულის ცოცხალი, თავისუფალი და სრული ჩაბმით ეკლესიურ ცხოვრებაში. ეკლესიის ლიტურგიკულ ცხოვრებაში მონაწილეობა, შინაგანი ცხოვრების განვითარება, სიმართლის ძიება შეადგენს რელიგიური აღზრდის ხერხემალს. თუმცა სულიერი ცხოვრების განვითარება შეუძლებელია რელიგიური ცნობიერების დოგმატური ჭეშმარიტებების წვდომის გარეშე, ეკლესიის გონებასთან წარსულთან და ახლანდელთან ცოცხალი შერთვის გარეშე.

ვითვალისწინებთ აღზრდის იმ პრინციპებს, როგორც ეს ესმის ქრისტიანული სულით აღვსილ ანთროპოლოგიას, როგორც მას განმარტავს მართლმადიდებლური ცნობიერება და სწორედ მის შესაბამისად განვიხილავთ თვითონ აღზრდის პროცესს. აღზრდისას ჩვენ ვართ ბავშვის მეგობარი, „ვეხმარებით“ მას ისეთი პიროვნული სიმტკიცის მოპოვებაში, რომლის დროსაც ის თავისუფლად შეძლებს საკუთარ თავში თავისუფლების საიდუმლოს ფლობას; აღზრდა ნაყოფიერია მხოლოდ მაშინ, როცა ის ხდება ზომიერად, როცა ის მისდევს სულიერ ცხოვრებას, როცა განიმსჭვალება ღვთაებრივი ძალის რწმენით, როცა ასხივონებს ადამიანს, როგორც ღვთის ხატებას, როცა მას შესწევს ძალა, რომ გაადვილოს ბავშვის სულში სიკეთის სიყვარული და სამართლიანობა. აღზრდის არსი ის არის, რომ მან ხილული უნდა გახადოს ცხოვნების გზა, შეაკავშიროს ბავშვი ეკლესიასთან და აღბეჭდოს იგი იმ ღვთაებრივი ნიჭით, რომელიც ღვაწლებულია ეკლესიაში. აღზრდის პრობლემისა და გადარჩენის თემის ერთმანეთთან შეკავშირება ნიშნავს, რომ ნათელი მოვფინოთ აღზრდის არსს.

დ ა ნ ა რ თ ი

ეკლესია და სკოლა¹

საეკლესიო კულტურის იდეასთან დაბრუნება, ქრისტიანული თვალთ მსოფლმხედველობის საფუძვლების გადახედვა აყენებს ეკლესიისა და სკოლის ურთიერთობების საკითხს. სასკოლო პრობლემებიდან ჩვენ საჭიროდ მიგვაჩნია სწორედ ამ საკითხის გამოყოფა მისი პრინციპული მნიშვნელობის გამო. სკოლაში კიდევ უფრო ღრმად, ვიდრე კულტურის რომელიმე სხვა სფეროში, ვუბრუნდებით ცხოვრებისა და ეკლესიის ერთობის უმნიშვნელოვანეს იდეას, ვინაიდან სიცოცხლის შეხვედრა ეკლესიასთან და მისი ფერისცვალება ამ კუთხით უნდა იწყებოდეს უკვე სკოლაში. ეს, რა თქმა უნდა, არ უნდა გავიგოთ ზედაპირულად, თითქოს საუბარი იყოს იმაზე, რომ სკოლაში გაძლიერდეს რელიგიური სწავლება, ან სკოლის ადმინისტრაციული ორგანოები დაექვემდებაროს სასულიერო პირებს. აქ საუბარია ეკლესიისა და სკოლის არა გარეგნულ, არამედ შინაგან კავშირზე.

საკითხის მთავარი სირთულე ახალი ტიპის სკოლის ჩამოყალიბების, მისი რელიგიური მოწყობის შესახებ იგივეა, რაც საეკლესიო კულტურის იდეის სირთულე. ეკლესიისა და კულტურის ერთმანეთისგან დაცილება თავის დროზე ხდებოდა თავისუფლების სახელით. დღემდე თავისუფლების საკითხი უწინდებურად დგას საეკლესიო კულტურის მთელი პრობლემატიკის ცენტრში. სკოლისთვის, რომელიც ცოცხლობს ბავშვის პიროვნების თავისუფლების აღმოჩენის იდეით, რელიგიური აღზრდის სირთულე ყოველთვის იყო სურვილი, რომ გაქცეოდა ნებისმიერ იძულებასა და ბავშვისთვის რელიგიური ცხოვრების თავს მოხვევას – აქედანაა თავისუფალი, სეკულარიზებული სკოლის იდეა. ეს იდეალი მეფობდა XIX საუკუნის პედაგოგიკაში, ძლიერია

¹ ეტიუდი „ეკლესიისა და სკოლის შესახებ“ თავდაპირველად დაიბეჭდა კრებულში რელიგიური აღზრდისა და განათლების საკითხები“. I გამ. (პედ. კაბინეტის რედაქციით).

მისი ხიბლი დღესაც, და ამ ხიბლის ძალა ის არის, რომ იგი იცავს ბავშვის თავისუფლებას ნებისმიერი იძულებისგან და პირფერობისგან იმ ადგილას, სადაც უნდა იყოს ნამდვილი თავისუფლება. თუმცა სეკულარიზებული სკოლის ეს იდეალი უკვე გვაქვს ამერიკის შეერთებულ შტატებში – და აი, რას ვგაძლევს მისი გამოცდილება:

სკოლისა და ეკლესიის ერთმანეთისგან გამიჯვნა გამოწვევა არა უღმერთობის ზეიმმა, არამედ კონფესიების სიმრავლემ. სხვადასხვა პროტესტანტული აღმსარებლობების სიმრავლემ და სიჭრელემ. ამერიკელები, რომლებმაც საჭიროდ მიიჩნიეს ერთი რომელიმე აღმსარებლობის ბავშვის სხვა რელიგიური გავლენისგან დაცვა, დიდი ხნის წინათ მივიდნენ იმ აზრამდე, რომ სკოლა თავისუფალი უნდა იყოს რელიგიური სწავლებისგან, რომელმაც, ამგვარად, მთლიანად გადაინაცვლა ეკლესიასა და ოჯახში. მანამდე არასდროს მიგვიღია ასეთი მოცულობით ასეთ სასურველ პირობებში (ვინაიდან ამერიკა იყო და დღემდე რჩება ღრმად რელიგიურ ქვეყნად) არარელიგიური სკოლის ისეთი გამოცდილება, როგორც ეს მივიღეთ შეერთებულ შტატებში, ამიტომაც მით უფრო მნიშვნელოვანი და ბევრის მომცემია ასეთი გამოცდილების შედეგები. ძალიან მნიშვნელოვან და ობიექტურ წიგნში *Teaching Work of the Church*, რომელიც გამოიცა ამერიკის პროტესტანტული ეკლესიების ფედერალური კავშირის მიერ, ძალიან ნათლადაა აღწერილი თუ რა შედეგების მომტანია არარელიგიური სკოლა², ადამიანის რელიგიური გაუხეშება და გულის გაქვავება; მერყევი სულიერი საწყისი სკოლის მორალური ქმედებების საფუძველში ნათლად მოწმობს ამ სისტემის დამღუპველი შედეგების შესახებ, რომელიც დამღუპველია როგორც სკოლის, ასევე ეკლესიისთვის. ამერიკის შეერთებულ შტატებში ბავშვების უმრავლესობა იზრდება ყოველგვარი რელიგიური გავლენის გარეშე, ისინი უხეშდებიან და ხდებიან გულქვა ადამიანები, მეორე მხრივ კი, სკოლის სულიერი გარემო ხელოვნურად აღმოფხვრის ბავშვში მის რელიგიურ მოთხოვნილებებს, ხელოვნურად ხლენს ბავშვის სულიერ სამყაროს, მისი

² “The teaching Work of the Church” (New-York. 1923).

სულიერი სამყაროდან ხელოვნურად აღმოფხვრის რელიგიურობას, უდროოდ ასუსტებს და აკნინებს ბავშვის სულში რელიგიურ ძალებს. ასეთ „თავისუფალ“ სკოლაში (რომელიც თავისუფალია რელიგიისგან) ბავშვები სულაც არ იზრდებიან ნამდვილ თავისუფლებაში, ვინაიდან ყველაზე მნიშვნელოვანი, შეიძლება ითქვას, სულის ცენტრალური ძალა, როგორც არის რელიგიური სფერო, არის დამალული, ხელოვნურად აღმოფხვრილი და წაშლილი. შეგვიძლია თუ არა იმის თქმა, რომ რელიგიური თავისუფლება მიიღწევა სეკულარიზებულ სკოლაში? არ უარყოფთ იმას, რომ თავისუფლება მიუღწეველი რჩება ხშირად იმ სკოლებშიც კი, რომელსაც კავშირი აქვს ეკლესიასთან, უბრალოდ ხაზს ვუსვამთ, რომ სკოლის ეკლესიისგან გამოყოფა აუცილებლად აისახება ბავშვის რელიგიურ სამყაროზე, ასუსტებს და აკნინებს რელიგიურ მოქმედებებს. ბუნებრივია, რომ თავისუფლება ბავშვის რელიგიური სამყაროსი არ უნდა უკავშირდებოდეს სკოლისა და ეკლესიის ურთიერთობის საკითხს. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ სეკულარიზებული სკოლის იდეის დაცვა რელიგიური თავისუფლების პირობებში შეუძლებელია.

ხაზგასმით უნდა აღვნიშნოთ რელიგიური თავისუფლების პირველხარისხოვნება მორწმუნე ადამიანისთვის და არა ურწმუნო ცნობიერებისთვის. რელიგიური თავისუფლების გზა ღია და აღიარებულია ქრისტიანების მიერ, რომლებიც მიმართავენ არა გარეგნულს, არამედ შინაგანს, რომელიც აფასებს ადამიანს შინაგანი ცხოვრების მიხედვით, რაც განსაზღვრავს მის ქმედებებს, არ კმაყოფილდება მხოლოდ კანონების დაცვით, არამედ ითხოვს ღმერთთან მიმართვის გულწრფელობასა და შინაგანი სამყაროს სისპეტაკეს. ქრისტიანულად ღირებულია ღმერთთან თავისუფალი მიმართება, ასე რომ რელიგიური აღზრდის ერთ-ერთი ამოცანა „თავისუფლების ნიჭის“ აღმოჩენა და გაძლიერებაა, როგორც ამას მოციქული პავლე გვასწავლის, რომელიც მოგვიწოდებს „თავისუფლებაში დამკვიდრებისკენ“. თუმცა სულის რელიგიური ცხოვრების თავისუფალი გახსნა არავითარ შემთხვევაში არ ნიშნავს ბავშვის სულის ბედის ანაბარა მიტოვებას, არ გულისხმობს უფროსების ხელოვნურად გაჩუმებას

რელიგიურ სფეროსთან მიმართებაში. რელიგიური აღზრდის თავისუფლება ნიშნავს ბავშვებისთვის რელიგიური მოქმედებების იძულებით თავს მოხვევის გამორიცხვას, იძულების მომენტის ან სუფთა გარეგნული დისციპლინის ნაკლებობას იქ, სადაც საქმე ეხება სულიერი ცხოვრების თავისუფალ გამოვლინებას; და კიდევ უფრო მეტად აღნიშნავს სულიერად თავისუფალ აღზრდას, ანუ იმ სულიერ მომწიფებას, რომლის დროსაც ადამიანი მთელი სიღრმით გრძნობს მთელ სულიერ პასუხისმგებლობას მის მიერ არჩეული გზის გამო, აცნობიერებს ღვთის წინაშე წარდგომას. რელიგიური თავისუფლება, რა თქმა უნდა, რელიგიური ცნობიერების განვითარების ნაცნობ საფეხურს, ნაცნობ სულიერ სიმწიფესაც გულისხმობს, როგორც სხეულის (ფიზიკური) თავისუფლება გულისხმობს განვითარებულ სხეულს, რომელიც მზად არის დამოუკიდებელი მოქმედებებისათვის. ბავშვის დაცინვა იქნებოდა, რომ ჩვენ თავისუფლების სახელით არ დავხმარებოდით მას სხეულის განვითარებაში იმ წლებში, როცა ის უძვეო იყო და ჩვენი დახმარება სჭირდებოდა. თავისუფლების გაგების დამახინჯებაა ასევე ის მდგომარეობა, როცა ბავშვს შეატოვებენ თავის რელიგიურ განვითარებას და უარს ამბობენ მის დახმარებაზე, ამით მას ხელოვნურად იზოლირებულს ხდიან მთელი სულიერი ცხოვრებისგან, რომელიც ვითარდება უფროსების აქტიური დახმარების შედეგად.

რელიგიური თავისუფლების მოტივი, რომელსაც ასე ხშირად იშველიებენ სკოლისაგან ეკლესიის გამიჯვნის მომხრეები, როგორც ვხედავთ, არ ზრუნავს ბავშვების ნამდვილ სულიერ სიჯანსაღეზე, არამედ ზრუნავს სულ სხვა რამეზე. ჩემი ფიქრით, ასეთი პედაგოგიკური აზრის ფესვები გადგმულია სწორედ განათლებაში, ბავშვის ნამდვილი ღირებულებისა და გონიერების რწმენაში რელიგიური სფეროსგან დამოუკიდებლად; რწმენაში, რომ აღზრდისას ყველაფერი ჩვენს ხელთაა, რომ ღმერთი აქ არაფერშუაშია. მოაზროვნე პედაგოგებისთვის მით უფრო არსებითი მნიშვნელობა აქვს ამერიკის გამოცდილებას, სადაც უგულებელყოფილი იყო საგანმანათლებლო განწყობილებები, სადაც სკოლისგან ეკლესიის გამიჯვნა ხდებოდა მაქსიმალურ-

რად ჯანსაღ რელიგიურ ატმოსფეროში, სადაც პედაგოგიური ცნობიერება მხოლოდ უკანასკნელი ათწლეულის მანძილზე დაშორდა რელიგიურ მსოფლმხედველობას. ამერიკული გამოცდილების შედეგები სავალალო აღმოჩნდა და არა მარტო ეკლესიისთვის – ისინი კიდევ უფრო სავალალოა მთელი ამერიკის სულიერი ატმოსფეროსთვის, სადაც დღითი დღე ძლიერდება მატერიალიზმი (იქ, სადაც სუსტდება, ან საერთოდ აღმოიფხვრება რელიგიური ცხოვრება), ამორალურობა და სუფთა ნიჰილიზმიც კი. სულიერ დაცარიელებას, რომელიც მოაქვს თანამედროვე ცხოვრებაში ტექნიკის განვითარებას, გარეგნულ ცივილიზაციას და სულიერი ცხოვრების უარყოფას, არავითარი წინააღმდეგობა არ ხვდება სკოლაში – და იმ წლებში, როცა ხდება ბავშვის ფორმირება, როცა ის განსაკუთრებით საჭიროებს უფროსების დახმარებას, რომ სულიერად გაძლიერდეს და განვითარდეს – სკოლა მასში მხოლოდ გონებას, სოციალურ ჩვევებს განავითარებს და ხელს უშლის ბავშვის სულიერ ძიებებს.

ვფიქრობ, გადაჭარბებული არ იქნება იმის თქმა, რომ რელიგიური თავისუფლების იდეალი არის იმ ფორმაში, როგორსაც გუთავაზობს პედაგოგიკა და როგორიც მაღლდება განათლების ზოგად (არარელიგიურ) იდეოლოგიამდე, რომელიც დღეისათვის სულ უფრო მეტად ააშკარავებს თავის შინაგან ნათესაობას ურწმუნობასთან. ცხოვრება ისე მძაფრად აყენებს რელიგიასთან ურთიერთობის საკითხს, რომ სკოლებს, რომლებიც უარყოფენ რელიგიის სწავლებას, აუცილებლად მიჰყავს ბავშვი ურწმუნობამდე. ყველა ის უმეცარი მოქმედებები, რასაც ამ მიმართულებით ახორციელებს მთავრობა სკოლასთან მიმართებაში, თავისი არსით მხოლოდ ამძაფრებს და აუხეშებს იმას, რასაც პედაგოგიკური აზრი შეიცავდა მანამდე. შემძლია უფრო მკაცრად და უხეშად თქმაც: თუ სერიოზულად დავადგებით განმანათლებლობის პოზიციას და შევქმნით არარელიგიური კულტურის იდეალს, მაშინ სრულიად ლოგიკური და გონივრული იქნება სკოლაში რელიგიური გამოვლინებების წინააღმდეგ ბრძოლა და ბავშვების რელიგიური მოთხოვნების დათრგუნვა. რელიგიების ის ნახევრად უარყოფა, რომელიც არსებობდა გან-

მანათლებლობაში, შეუძლებელია არ გადავიდეს მის ნამდვილ უარყოფაში. რელიგია არ მიეკუთვნება წვრილმანი საგნების რიცხვს, მას უდიდესი გავლენა აქვს სულიერი ცხოვრების მთელ შემადგენლობაზე, და თუ რელიგია არის სიყალბე, მაშინ რელიგიასთან ბრძოლა პედაგოგიკურ პრაქტიკაში კანონიერი და გასაგები ყოფილა. საბჭოთა სკოლამ ამ მიმართებით დაასრულა მუშაობა და გამოაგლინა ის, რასაც განსხვავებული, თუმცა არც ისე უცნობი ფორმით დიდი ხანია ავლენს, მაგალითად, საფრანგეთის მთავრობა.

თუ აქამდე პედაგოგიკური აზრი იდგა რელიგიის ნახევრად უარყოფის პოზიციაზე, იმ სკოლებშიც კი, სადაც საღვთო სჯულის სწავლება მიმდინარეობდა, ეს ფაქტი ქმნიდა ძალიან ღრმა და პედაგოგიკურად სახიფათო დუალიზმს. ამას აშკარად ვხედავ, როცა ვიხსენებ ჩემი გიმნაზიის წლებს, როცა რამდენიმე წლიან ურწმუნოებაში ჩავვარდი. ძალიან კარგად გვასწავლიდნენ საღვთო სჯულს, ყველანი დავედიოდით ეკლესიაში და გიმნაზიაში ყოფნის პირველ წლებში დავრჩი ერთგული იმ რელიგიური შთაგონებისა, რომელიც მომყვებოდა ბავშვობიდან. და როცა 15 წლის ასაკში ურწმუნოებაში ჩავვარდი, ამის მიზეზი, როგორც ახლა ვხვდები, გახლდათ ის გაორება, რომლის სულიერი გარემოცვაც იყო სკოლაში, თუმცა არ ვაღიარებდი ამას. ოფიციალურად სკოლა რელიგიის ერთგული რჩებოდა, თუმცა, არსებითად, რასაც ვიღებდი სკოლაში, მას სული მიჰყავდა არარელიგიურობის მსოფლგაგებასთან. სკოლა კი არ ქმნიდა ამ დუალიზმს, რომლითაც გამსჭვალულია ახალი დროის მთელი სულიერი ცხოვრება, არამედ ბავშვებისთვის სკოლა იყო ძლიერი მეგზური ამ დუალიზმისკენ და ამით, რა თქმა უნდა, იგი არყვედა რელიგიური ცხოვრების ფესვებს. ის, რაც სკოლამ მოახერხა რამდენიმე წლის განმავლობაში, ამის განკურნებას დიდხანს მოვუნდი და ახლა გარკვევით ვაღიარებ, რომ სწორედ სკოლის პერიოდშია განსაკუთრებით აუტანელი და დამღუპველი განხეთქილება სკოლა-სა და ეკლესიას, რელიგიასა და ცხოვრებას შორის. მართალია, მაშინ (და ხშირად ახლაც) ჩვენი სკოლა ოფიციალურად არათუ იყო ეკლესიასთან უთანხმოებაში, არამედ ძალიან საფუძვლი-

ანად გვაკავშირებდა ეკლესიას, რაც მით უფრო სახიფათო იყო სულისთვის. იმავე დროს სკოლის, წიგნებისა და მთელი კულტურის საშუალებით ჩვენ წინაშე იშლებოდა სულ სხვა პერსპექტივა, რომელიც გვიზიდავდა და მთლიანად გვაფასებდა. აქ კი აუცილებელია გარკვევით და მთელი სერიოზულობით ითქვას, რომ სკოლა არ შეიძლება არსებობდეს ცხოვრებისგან იზოლირებულად, რომ ის უნებურად, თუმცა აუცილებლად არის იმ იდეებისა და განწყობილებების მეზობელი, რომელიც მოცემულ დროს საზოგადოებაში ცხოვრობს.

რელიგიური აღზრდის მთელი არანორმალურობა უკანასკნელ დრომდე იყო ის, რომ იგი უკავშირდებოდა ცხოვრების იმ არარელიგიურ და, ხშირ შემთხვევაში, ანტირელიგიურ გაგებას, რომლითაც გამსჭვალულია უახლესი კულტურა. აქედან მომდინარეობს სულიერი ატმოსფეროს მძაფრი წინააღმდეგობები, რომელიც ბატონობდა სკოლაში. არა ეკლესიაში სიარული იყო ჩვენთვის აუცილებელი, ეს „აუცილებლობა“ იდო მთელი სააღმზრდელო სისტემის ხასიათში; ბავშვები ბევრ რამეს აკეთებდნენ „აუცილებლად“ – და მათ მაინც არასოდეს აღიზიანებდათ ეს, ყოველ შემთხვევაში არ ცხრებოდა ჩვენი ინტერესი ლიტერატურისა და მეცნიერების მიმართ. როცა ეკლესიაში სიარულის აუცილებლობა ასე ხშირად სახელდება ადრინდელი აღზრდის ძირითად ცოდვად, მაშინ სამართლიანობა მოითხოვს იმის აღიარებას, რომ გულგრილობა და მტრობა ეკლესიის მიმართ ყალიბდებოდა არა ეკლესიაში სიარულის იძულების გამო, არამედ ის მომდინარეობდა თანამედროვე კულტურის ძირითადი წინამძღვრებისგან, რომლის ატმოსფეროშიც დღეს უხდებათ ცხოვრება ჩვენს შვილებს. რელიგიური განათლება ამიტომაც ხან ასე უძლეური და ხშირ შემთხვევაში ანტირელიგიური განწყობის ხელშემწყობი, რომ ეს განწყობილებები ამოზრდილია თვითონ სკოლიდან, ამით არიან ნასაზრდოები და აქვთ მისი მხარდაჭერა. როცა ვფიქრობ ამ ყველაფრის შესახებ, ამ შემადრწუნებელი ოფიციალური სიცრუის შესახებ, რომელიც იყო სკოლაში და რომლის გამოც ასე ითრგუნებოდა ბავშვების რელიგიური ცხოვრება, მე არ შემიძლია არ გამოვ-

ხატო სიხარული იმის გამო, რომ ახლა უკვე თვითონ დრომ გააშიშვლა მთელი სიყალბე, მთელი წინააღმდეგობა იმ სულიერი ატფოსფეროსი, რომელშიც ჩვენს სკოლას უხდებოდა ცხოვრება. სკოლა გარეგნულად მჭიდრო კავშირში იყო ეკლესიასთან, შინაგანად კი ისე შორს იყო მისგან! და თვითონ გარეგნობა ამ კავშირისა, მისი ოფიციალურობა და სიმყარე წარმოადგენდა ახალი გაღიზიანების წყაროს, რომლის დაღი დღესაც ადევს უფროს თაობას. სკოლისა და ეკლესიის გათიშვა, რომელიც განახორციელა საბჭოთა მთავრობამ, არ არის ბოლშევიკების მოგონილი, ის არსებობდა და ღრმად ედებოდა დიდი ხნის წინათ, რაც იყო ეკლესიისა და სკოლის გარეგნული კავშირის შედეგი.

ახალი დროის კულტურა თავის თავში ატარებს გაორებულობას: ერთი მხრივ, მასში სულაც არ ჩამქრალა, არამედ კიდევ უფრო გაძლიერდა და გაიზარდა ქრისტიანული ძალები და იმავდროულად მასში ღრმად გაიდგა ფესვები არაქრისტიანულმა და ანტიქრისტიანულმა მისწრაფებებმა. ფილოსოფიური მიმდინარეობა - „Просвященство“ - მაღავედა ამ არსებით დუალიზმს, ახლა კი ის საკმაოდ გაშიშვლებულია. ჩვენ ვცხოვრობთ ეპოქაში, როცა მორწმუნე ადამიანი შინაგანად უნდა გაემიჯნოს თანამედროვე კულტურას, რათა ჩამოიცილოს ყველაფერი, რაც არ უკავშირდება რწმენას და უცხოა მისთვის. ყველაზე ნაკლებ უნდა ვეცადოთ, იძულებით გავატაროთ ის ღონისძიებები, რაც მორწმუნეთა თვალსაზრისით საჭიროა თანამედროვე კულტურის გასაჯანსაღებლად. ჩვენ შეგვიძლია გავემიჯნოთ ამ კულტურას და უნდა მოვიმოქმედოთ ეს ჩვენთვისაც და ასევე მათთვის, ვინც აცნობიერებს თანამედროვეობის გაორებას და ცდილობს გაემიჯნოს მას, რათა შექმნას მთლიანი სულიერი ატმოსფერო. ჩვენ გვჭირდება ეკლესიური კულტურა, გვჭირდება ის, რომ ეკლესიას დაუბრუნდეს ცენტრალური ადგილი კულტურული შემოქმედების სისტემაში, რომ ცხოვრების მთელი სისტემა იყოს შინაგანად თავისუფალი და ნამდვილად დაკავშირებული მასთან, რითაც ყოველთვის ცოცხლობდა და ცოცხლობს ეკლესია. თუმცა არ უნდა ჩავქოლოთ ქვებით ის, ვისაც სურს ხელი შეუწყოს თანამედროვე გაორებულობას, გარეგნულად დაუკავ-

შიროს ეკლესიის ჭეშმარიტი ერთგულება თანამედროვე კულტურის მთელ სისტემას, ვინაიდან ჩვენც გვინდა ეკლესიისა და კულტურის ერთმანეთთან შეკავშირება, ეს კავშირი მართლაც ნამდვილი და ორგანული უნდა იყოს. ჩვენთვის მიუღებელია თანამედროვე კულტურა იმიტომ, რომ არ შეგვიძლია ვაღიაროთ მისი ურელიგიო და ანტირელიგიური შეხედულებები და ვაცნობიერებთ, რომ მეცნიერება და ხელოვნება, ეკონომიკა და სოციალური ცხოვრება, კერძო და საზოგადო ცხოვრება, რომელიც არ კარგავს თავისუფლებას, არამედ განამტკიცებს მას, შეუძლიათ და უნდა გასულიერდნენ ღვთის რწმენით, შეუძლიათ უფრო შორს წასვლა იმ კულტურული გაორების გზით, რომელშიც ჩვენ ვცხოვრობდით, უკვე შეუძლებელია ორივე მხარისთვის; განსაკუთრებით მორწმუნე ადამიანისათვის დადგა დრო, უარყოს მითი კულტურის ნეიტრალიტეტის შესახებ და აღიაროს მისთვის რელიგიის სფეროს აუცილებლობა. კულტურა შინაგანად უნდა უკავშირდებოდეს ეკლესიას, ვინაიდან სურს მის გარეთ დგომა, რაც აუცილებლად გააშიშვლებს მის ანტირელიგიურ განწყობას. ჩვენ არ უნდა ხელვყოთ იმათი თავისუფლება, ვისაც უყვარს და აფასებს კულტურას ეკლესიის გარეშე, მაგრამ საკუთარი თავისთვისაც გვსურს თავისუფლება, სრულყოფილი კულტურა, რათა აღვადგინოთ მისი დაკარგული ერთობა რწმენასთან.

სწორედ ამ საშუალებით დაფარული გულუბრყვილო კულტურული გაორების ეპოქიდან გადავდივართ კულტურული დუალიზმის ღია სისტემაში. ვუხმობთ მორწმუნე მართლმადიდებელ ადამიანებს, რომლებიც ჩართულები არიან კულტურულ ცხოვრებაში - გაერთიანდნენ იმისთვის, რომ ერთიანი ძალებით ააშენონ მთლიანი კულტურული სისტემა ყველა მიმართულებით, რომელიც შინაგანად თავისუფლად იქნება შეკრული ეკლესიასთან და რომელიც იქნება მასში განწმენდის მაძიებელი. ვაცნობიერებთ, რომ შესაძლებელია კიდევ დიდხანს გაგრძელდეს უღვთო მეცნიერების, კულტურის, ფილოსოფიის, საზოგადო და ყოფითი შემოქმედების განვითარება, ხელოვნურად არ უნდა შევუშალოთ ხელი მათი ამ ფორმით განვითარებას, ჩვენთვის უნდა

ვეებოთ სხვა გზები, ვეებოთ მეცნიერება, რომელიც გამოვა იქიდან, რომ ღმერთი არსებობს, და შევიმეცნოთ ღმერთის მიერ შექმნილი სამყარო, ვეებოთ ხელოვნება, რომელიც შინაგანად იქნება განათებული და გასულიერებული ეკლესიიდან გამო-მავალი ცხოველმყოფელი სხვივებით. თანამედროვეობაში უნდა შევქმნათ თანამედროვე კულტურის ოახისები, რომელიც მოგვა-გონებს გაველურებულ მინდვრებს, სადაც სარეველების გვერ-დით ხარობს კულტურული მცენარეები. ჩვენთვის, ისე რომ არავის მოვახვიოთ თავს, უნდა ვეებოთ ჭეშმარიტი და არა გარეგნული კავშირი ეკლესიისა და სამყაროსი, ეკლესიისა და კულტურის. ეს უცილობლად იქნება დაკავშირებული თანამედ-როვეობისგან გამიჯვნასთან, მტკიცედ უნდა გავემიჯნოთ მასში ქოტურად არეულ ფასეულობებს – სიდრმისეულსა და წვრილ-მანს, ნამდვილსა და გაუკუღმართებულს, ჭეშმარიტსა და ცრუს – და ეს გამიჯვნა ჩვენ გარკვეული კულტურული „სალოსო-ბის“ პოზიციაში გვაყენებს. წინასწარ არავის შეუძლია ის-ტორიის გზების განსაზღვრა, მაგრამ, როცა ქმნი საეკლესიო კულტურას, არ შეიძლება არ გააცნობიერო, რომ ეს არის უდიდესი ისტორიული მნიშვნელობის საქმე. საკუთარი თავისთვის უნდა ვეებოთ გზა, ვინაიდან არ შეიძლება ჩვენთვის სხვაგვარად ცხოვრება, თუმცა არ შეიძლება არ ვაღიაროთ ისიც, რომ ჩვენი ამოცანა ამავე დროს არის ჩვენი ეპოქის უდიდესი თემაც – რომ როცა ჩვენთვის ვეებოთ ცხოვრების განწმენდას, ჩვენ ამით ვახდენთ თანამედროვეობის ტრაგიკული პრობლემების გადაწყვეტას, რაც სწორედ ეკლესიისა და კულტურის ერთმა-ნეთისგან გამიჯვნის ნიადაგზე აღმოცენდა.

ამ საკითხებს იმიტომ შევეხე, რომ ეს მჭიდრო კავშირშია სკოლაში რელიგიური აღზრდისა და განათლების პრობლემას-თან. სკოლა არ შეიძლება იყოს ცხოვრებისგან იზოლირებული და თუ ის შეინარჩუნებთ თანამედროვე სულიერ ატმოსფეროს, მაშინ, რაც არ უნდა მაღალ დონეზე დააყენოს სკოლაში რე-ლიგიური სწავლების და აღზრდის საკითხი, თუ ის მიიღებს მას მთლიანად, და არ ჩაუღრმავდება კონკრეტულ საკითხებს – ვერ გაუწევს წინააღმდეგობას ცხოვრების გავლენებს. არსებითი

გაორებულიობა, რომელიც აქ იჩენს თავს, არა მარტო ასუსტებს რელიგიური მოქმედების ძალებს, არამედ ხშირ შემთხვევაში მივყავართ იქითკენ, რომ თვითონ რელიგიური აღზრდისა და განათლების ქონა აძლიერებს ბავშვებს შორის მტრულ დამოკიდებულებას და ამგვარად აუარესებს მდგომარეობას. ხშირად ცხოვრება ქმნის ასეთ პარადოქსსაც, რომ რელიგიური აღზრდისა და განათლების უქონლობა ზოგჯერ ნაკლებად სახიფათოა, ვიდრე მისი არსებობა თანამედროვე სკოლისა და ცხოვრების პირობებში. პირველ შემთხვევაში ჩვენ ვხედავთ რელიგიურ გაუხეშებას და გაველურებას, თუმცა ადგილი არ აქვს სულის რელიგიური სფეროს არავითარ სერიოზულ შეზღუდულობას; მეორე შემთხვევაში კი სახეზეა სულის ისეთი რელიგიური შეზღუდულობა, რომელსაც მივყავართ ცინიზმისა და სექპტიციზმისკენ, მკრეხელობასა და მებრძოლი ურწმუნოებისკენ. შემთხვევითი არ არის, რომ ჩვენს სასულიერო სასწავლებლებში რელიგიურობის ყველაზე კეთილი და მაღალი გამოვლინებების გვერდით, გვხვდება ისეთი უხეში უარყოფა ეკლესიისა, რომელიც შემდეგში ხშირად გადაზრდილა აუღაგმავე, თავდაუზოგავ ბრძოლაში ეკლესიისა და ღმერთის წინააღმდეგ. ეს ფაქტი, რაოდენ პარადოქსულიც არ უნდა იყოს იგი, იმსახურებს სერიოზულ ყურადღებას, ვინაიდან ნათლად მეტყველებს იმის შესახებ, რომ არ შეიძლება სკოლის იზოლირება ცხოვრებისგან, რომ საჭიროა სკოლის რეფორმა ცხოვრების რეფორმას დაუკავშირო.

როცა ვებრძვით სკოლის სეკულარიზაციის იდეას, რომელიც წინა პლანზე წამოსწევს საეკლესიო სკოლის იდეას, დიდი ყურადღებით უნდა განვიხილოთ ამ საკითხის ორი მხარე – შინაგანი და გარეგნული. არსებობს ორი სეკულარიზაცია, უფრო სწორად, მისი ორი მხარე: სკოლის ეკლესიისგან გარეგნული გამოყოფის გარდა, შესაძლოა სკოლის შინაგანი სეკულარიზაციაც, რომლის მიღმაც ვგულისხმობთ მის სულიერ განშორებას ეკლესიისგან, რომელიც შესაძლებელია მაშინაც კი, როცა სკოლა რჩება ეკლესიასთან გარეგნულ კავშირში. სწორედ ეს შინაგანი სეკულარიზაციაა გაბატონებული ყველგან (თუმცა გარეგნული სეკულარიზაცია ნაკლებადაა გავრ-

(ცვლებული), სწორედ ის თავისი ფესვებით უკავშირდება ფილოსოფიურ მიმდინარეობას „просвещение“, რომლის იდეოლოგიასა და ფსიქოლოგიაშიც მან იპოვა თავისი დადებითი შინაარსი. სანამ არ დაგუბრუნდებით რელიგიურ კულტურას, ეს ფილოსოფიური მიმდინარეობა დარჩება პედაგოგიკური აზრისა და ცხოვრების ერთადერთ სერიოზულ საფუძვლად. ამ მიმდინარეობის ფილოსოფიური და ზოგადი კულტურული კრიზისი იმიტომაც ვერ შეეხო სკოლას, რომ თანამედროვე სკოლა სწორედ მას ეყრდნობა. განშორება ამ მიმდინარეობასთან, რომლითაც განმსჭვალულია ჩვენი სასკოლო ცხოვრება და პედაგოგიკური აზრი შესაძლებელია მაშინ, როცა გვაქვს ცხოვრების სხვა სისტემა – და სანამ საეკლესიო კულტურის იდეა ჯერ ისევ რჩება იდეად და არ იხსნება სრულად, სკოლას სხვა გზა აღარ რჩება. აღნიშნული ფილოსოფიური მიმდინარეობა იმიტომ რჩება სკოლაში, რომ თვითონ სკოლა ეყრდნობა მას სულიერად. სეკულარიზებული კულტურის სისტემის მარტოდენ იდეური დაძლევა ვერ დაეხმარება სკოლას: ის არყვეს თანამედროვე პედაგოგიკური შემოქმედების იდეოლოგიურ საფუძველს, თუმცა არ შეუძლია ფსიქოლოგიურად მისი საზღვრებიდან გამოყვანა. სკოლა ელოდება ახალ ცხოვრებას, მთლიანი ცხოვრების იმ მონაკვეთებს, სადაც ადგილი არ ექნება სხვადასხვა სფეროს თანამედროვე გახლეჩას – და მხოლოდ მაშინ გაიხსნება პედაგოგიკური შემოქმედებისთვის სხვა რეალური გზა. არ უნდა დავივიწყოთ, რომ პედაგოგიკური აზრი ესოდენ ღრმად არის დაკავშირებული პედაგოგიკურ პრაქტიკასთან, როგორც არც ერთი სფერო კულტურული შემოქმედებისა. ამიტომაც ეკლესიისაგან სკოლის შინაგანი სეკულარიზაციის დაძლევა უნდა ხდებოდეს არა მარტო სკოლაში, არა მარტო პედაგოგიკურ ცნობიერებაში – ის მოიცავს რელიგიური კულტურის პროცესებს, ერთიანი ცხოვრების საწყისებს, გაცნობიერებულ და გეგმაზომიერ გამიჯვნას თანამედროვე სულიერ ატმოსფეროსთან, რომელშიც აღრეულია ორი ურთიერთსაწინააღმდეგო ისტორიული მოძრაობა.

სკოლისა და ეკლესიის შინაგანი სეკულარიზაცია არის ახალი ისტორიის ზოგადი ფაქტი, რომელმაც მოიცვა რუსული

ცხოვრებაც, თუმცა მართლმადიდებლობის ნიადაგზე ნაკლებად იყო ამის ისეთი ისტორიული წინამძღვრები, როგორც დასავლეთში. თუმცა ამ საკითხში მაინც გავიზიარეთ დასავლეთის ბედი, როცა შვეითვისეთ დასავლეთის სულიერი ცხოვრების ღრმა ტრაგიკული გაორების გამოცდილება. მართლმადიდებლობისთვის, რომელიც რელიგიურად თავისუფალი იყო ყოველივე იმისგან, რაც განაპირობებდა დასავლეთის ისტორიულ გზას, ეს იყო უცხო, და მხოლოდ იმ სულიერი ღვაწლის შედეგად, რომელიც დააწვა XIX - XX საუკუნეების რუსულ ცნობიერებას, ჩვენ დღეს ვუბრუნდებით მართლმადიდებლობას და ვაღიარებთ მის ისტორიულ და კულტურულ შემოქმედებით ძლიერებას. გვეხსნება პრინციპული შესაძლებლობა ჩვენთვის უცხო თავისი არსით სეკულარიზებული კულტურული სისტემის დაძლევისა – და ამ გზებზე სკოლისა და ეკლესიის ურთიერთობის საკითხებს აქვს ყველაზე აქტუალური და სერიოზული მნიშვნელობა.

იმ სულის დაძლევა, რომლითაც გამსჭვალულია თანამედროვე სკოლა, რომელიც მოდის ჩვენი თანამედროვეობიდან, შეადგენს საეკლესიო სკოლის მთავარ ამოცანას. მაგრამ სანამ ამ საკითხის განხილვაზე გადავიდოდეთ, კიდევ რამდენიმე სიტყვით უნდა დავახასიათოთ გარეგნული სეკულარიზაცია. არ გვეშინოდეს ამ საკითხის დასმა, თამამად და უშიშრად უნდა მივადგეთ მას და ვკითხოთ საკუთარ თავს: იქნებ, ეკლესიისგან სკოლის გარეგნული გამოყოფა შესაძლებელია იყოს დაცული შინაგანი სეკულარიზაციის გამიჯვნითაც კი, იქნებ, ზოგადი რელიგიური სული, თუკი ის შემოადწევს სკოლაში, უზრუნველყოფს ბავშვის რელიგიურ ზრდას, მისთვის საღმრთო სჯულის საგანგებოდ სწავლების გარეშეც. საკითხის ასეთ დასმაში იმიტომ აღარ არის არაფერი უცხო, რომ, როგორც დავინახეთ, სკოლის გარეგნული სეკულარიზაცია დღემდე მოქმედებს ქვეყანაში, სადაც მხოლოდ უკანასკნელ პერიოდში შესუსტდა ეკლესიის მნიშვნელობა კულტურის მთელ სისტემაში – მხედველობაში მაქვს ჩრდილოეთ ამერიკა.

თუმცა ამერიკული გამოცდილება ცხადყოფს, რომ ეკლესიისა და სკოლის გარეგნული გამიჯვნა არ შეიძლება იყოს

პარალიზებული იშვიათი და განუმეორებელი ძალისხმევით, იმ პირობებშიც კი, როგორშიც ეს ამერიკაში მოხდა, რაც გამიზნული იყო ეკლესიისა და ოჯახის მხრიდან ბავშვების რელიგიური აღზრდისათვის. გარდა ამისა, სამართლიანობა მოითხოვს ისიც აღინიშნოს, რომ სადაც გვხვდება სკოლის გარეგნული სეკულარიზაცია (განსაკუთრებით თვალსაჩინოა ეს საფრანგეთის მაგალითზე), იქ საზოგადოება უფრო მეტადაა მონდომებული აღზარდოს ბავშვი რელიგიურად. ცხოვრების ეს პარადოქსი სულაც არ არბილებს სეკულარიზაციის სიყალბეს, თუმცა ამის პარალელურად ის აძლიერებს სულიერი ძალების მობილიზაციას, რომელიც გამოწვეულია გარეგნული სეკულარიზაციით. სკოლებში, რომლებიც არ წყვეტენ ეკლესიასთან გარეგნულ კავშირს, ზოგჯერ საქმე სულ სხვაგვარადაა, მაგრამ უნდა ვაღიარო, რომ სეკულარიზებული სკოლის საშიშროება ამ შემთხვევაში ნაკლებია, ვიდრე საშიშროება იმ გარეგნულად არა სეკულარიზებული სკოლისა, რომელიც იმავდროულად სინამდვილეში შინაგანად ღრმად სეკულარიზებულია. არა მარტო ჩვენთან, არამედ მთელ მსოფლიოში, სკოლის გარეგნული კავშირი ეკლესიასთან ამ გაორებული პირობებში (ქრისტიანობასთან მიმართებაში), რომელიც განასხვავებს თანამედროვე კულტურას, ხშირად ხდებოდა რელიგიური ორაზროვნების მიზეზი და ამდენად საშიში ბავშვების სულიერი ჯანმრთელობისთვის და მათი რელიგიური განვითარებისათვის. ასეთი წესრიგის შედეგები რელიგიის სახელით, რელიგიური სიჯანსაღის გამო, არაერთხელ გამხდარა მიზეზი იმისა, რომ ხმა აგვემადლებინა იმის გამო, რომ რელიგიური აღზრდა და სწავლება ამოღებულიყო სასკოლო პროგრამიდან. რელიგიური ცხოვრების ნაზ ყვავილს უჭირს თანამედროვე ატმოსფეროს სიცივეში ყვავილობა, რომლითაც გაუღენთილია სკოლა. ამის გამო არაერთხელ გაჩენილა აზრი იმის შესახებ, რომ თანამედროვე კულტურის პირობებში, რომელიც გამსჭვალულია ურელიგიობის და ანტირელიგიურობის სტიქიით, რელიგიური განვითარება გაცილებით უკეთესადაა შესაძლებელი ოჯახსა და ეკლესიაში. ამიტომაც ძალიან დიდი სიყალბე იყო იმაში, როგორც აყენებდნენ უწინ სკოლაში

რელიგიური აღზრდის ამოცანებს. ჩვენი საღვთო სჯულის მას-
წავლებლები ღრმად და მწარედ განიციდინენ ამას.

მაგრამ სკოლისა და ეკლესიის გარეგნული გამოიჯინის მხა-
რეს დგომა სრულებით დაუშვებელია, როგორც პედაგოგიკური,
ასევე რელიგიური თვალსაზრისით, რომელიც განსაკუთრებით
ძლიერია ჩვენთვის, მართლმადიდებლებისთვის. ერთი მხრივ,
სრულიად ნათელია, რომ ბავშვის სულიერი ცხოვრებიდან რე-
ლიგიური სფეროს ხელოვნური ამოღება შეუძლებელია და
დამღუპველია არა მარტო ბავშვის რელიგიური სამყაროსთვის,
არამედ მთელი სულიერი ცხოვრებისთვის. ნებისმიერი სულიერი
სფეროს შეზღუდვა ან დათრგუნვა იწვევს ფსიქიკური წონას-
წორობის დარღვევას, ფსიქიკური ძალების იერარქიულობის
დარღვევას. ბავშვი წარმოადგენს მთლიანობას (თუმცა ეს მთლი-
ანობა ჯერ ისევ გულუბრყვილო, მაგრამ მაინც ღრმა და ძლიერია)
და ნებისმიერი წყვეტა სულის რომელიმე უბანზე უცილობ-
ლად მძიმე შედეგის მომტანია. თუმცა გარდა ამ საერთო თვალ-
საზრისისა, აქ აუცილებლად უნდა აღინიშნოს ბავშვის რელი-
გიური ცხოვრების მაღალი აღმზრდელობითი მნიშვნელობის
შესახებ, რომლის უარყოფაზე ათეისტებიც კი უარს ამბობენ.
ძალიან მნიშვნელოვანია ბავშვის სულიერი სამყაროს რელი-
გიური სფეროს ნორმალური განვითარება სხვა სფეროების
სულიერი სიჯანსაღისთვის. ბავშვი საჭიროებს ისეთ მსოფლ-
გაგებას, რომლის მიხედვითაც მისთვის ყველაფერს ეძლევა აზრი,
ყველაფერი მიემართება სამყაროს შემოქმედს და მამაზეციერს;
ბავშვის სულის რელიგიური სახეები უბიძგებენ ბავშვს მისივე
სულისთვის სასიკეთო მოქმედებებისაკენ, შიგნიდან ათბობენ
და ანათებენ მას. სკოლა, რომელსაც არ სურს ჰქონდეს საერთო
ბავშვის რელიგიურ სფეროსთან, რომელიც ხელოვნურად გვერდს
უვლის ამ სფეროს, უარს ამბობს უდიდეს შემოქმედებით ძალაზე
და იძულებულია იგი ჩაანაცვლოს სუროგატებითა და სხვა
შემცველებით. თუკი ჩვენ წინა პლანზე გამოგვაქვს პიროვნების
ყოველმხრივი განვითარების იდეალი, მისი თავისუფალი გახსნა,
მაშ რატომ არ გვინდა მივცეთ თავისუფლება ბავშვის რელიგიურ
გამოვლინებებს, რატომ ვცდილობთ სულის ამ სფეროს ჩახშო-

ბას, ან სხვა სფეროებისგან მის ხელოვნურად გამოყოფას? სკოლის ეკლესიისგან გამიჯვნა, რელიგიური აღზრდისა და განათლების სკოლის ამოცანებიდან გამორიცხვა სულაც არ ნიშნავს ცხოვრების მიერ შექმნილი არანორმალური მდგომარეობის დაძლევას, ვინაიდან ეს გამოყოფა პედაგოგიკურად ყალბია და მისი გამართლება შეიძლება მხოლოდ იმ აგრესიული ათეიზმის პირობებში, რომელიც იყო საბჭოთა რუსეთის წლებში. რელიგიური გულგრილობის პირობებშიც კი არ შეიძლება ეკლესიისა და სკოლის ერთმანეთისგან გამიჯვნის გამართლება, ვინაიდან გულგრილობა გულისხმობს ეკლესიის მიმართ ისეთ დამოკიდებულებას, რომლის დროსაც თანაბრად უმნიშვნელოა ეკლესიასთან კავშირის არქონაც და მასთან მჭიდრო კავშირიც. რელიგიურად გულგრილი ადამიანებისთვის რწმენა არის ნულის ტოლფასი, ეს ათავისუფლებს მათ ყოველგვარი ქრისტიანული დამოკიდებულებისგან რწმენის მიმართ და ხაზს უსვამს მათთვის იმ ელემენტარულ ფაქტს, რომ ურელიგიურობა ფსიქოლოგიურად შესაძლებელია მხოლოდ სულიერი ცხოვრების ჩვენთვის უკვე ნაცნობ საფეხურზე. მათთვის ეს არის ჯანსაღი მდგომარეობა, ჩვენთვის – სნეულება, მაგრამ ადრეულ ბავშვობაში არარელიგიურობა შეიძლება იყოს მხოლოდ ხელოვნური, ან ნაძალადევი; ჩვეულებრივ ის სულაც არ არის შესაბამისი გავლენების ბუნებრივი პროდუქტი, არამედ ჩვენთვის უკვე ნაცნობი სულის გახევება და გაუხეშება.

სკოლისა და ეკლესიის გამიჯვნა ჩვენთვის სწორედ რელიგიური მოტივებითაა მიუღებელი. ეკლესიის და სამყაროს, ეკლესიისა და კულტურის (შემოქმედებითობისა და ღვაწლის სამყაროში და სამყაროსთვის) დაპირისპირება უცხოა ქრისტიანებისთვის, მათი ძირითადი დოგმატების ღვთის განხორციელების, მისი სამყაროს ხსნის რწმენის, მისი „განდმართობის“ იდეალის გამო, როგორც ამას ამბობდა წმინდა ათანასე დიდი. ქრისტიანობა არა მხოლოდ განამტკიცებს მშვიდობას, არამედ ის იღვწის სამყაროს გადარჩენისთვის, მისი „მოწესრიგებისთვის“, აღადგენს სამყაროში ძალების სწორ იერარქიას. ასკეტიკა არის გზა პიროვნების მოწესრიგებისკენ და მისი საშუალებით კი

მთელი სამყაროს მოწესრიგებისკენ. ქრისტიანობის ეს ძირითადი ჭეშმარიტება დამახინჯდა შუასაუკუნეების კათოლიკეებში. და მხოლოდ კათოლიკური სამყაროს სიღრმეში, მისი არაპრინციპული, მაგრამ ამის გამო არანაკლებად სამყაროს ღრმა ფსიქოლოგიური უარყოფით (უფრო სწორად, მკვეთრი დაპირისპირებით ნატურალურისა და მადლმოსილისადმი) შეიქმნა თეოკრატიული სისტემა, რომლის არსიც არის არა მხოლოდ სამყაროს გაეკლესიურების იდეალი (რაც ჩვენთვისაც ძვირფასია), არამედ ამ მიზნის მისაღწევად გარეშე ძალების – ძალაუფლების გზის გამოყენება. სეკულარიზაციის სისტემა, რომელიც ამ ნიადაგზე შეიქმნა დასავლეთ ევროპაში, არა მხოლოდ ისტორიულად არის ჩვენ მიერ გაკიცხული, არამედ თავისი არსით ჩვენთვის სრულიად მიუღებელია. ამიტომ სკოლისა და ეკლესიის გამიჯვნა ჩვენთვის ნიშნავს პედაგოგიკურ სფეროში ქრისტიანობის ყველაზე მთავარ საწყისზე უარის თქმას. ეს ისე უდავოა, რომ არ მოითხოვს განვრცობას. მაგრამ მით უფრო მნიშვნელოვანია ჩვენთვის ის საკითხი, თუ როგორ უნდა მოვიახროთ კონკრეტულად ეკლესიისა და სკოლის ურთიერთობის საკითხი, თუკი ჩვენ მათი გამიჯვნის წინააღმდეგნი ვართ?

ევროპული სკოლის ისტორია გვეუბნება, რომ ის ყოველთვის მჭიდრო კავშირში იყო ეკლესიასთან, რომ ის დაიბადა მის წიაღში. ძველი ტიპის საეკლესიო სკოლა, რა თქმა უნდა, შინაგანად შეესაბამებოდა მთელი კულტურის საერთო ხასიათს, რომელიც ასევე მჭიდრო კავშირში იყო ეკლესიასთან. ელიტარული სკოლის, კერძოდ, სახელმწიფო სკოლის წარმოქმნას არ გაუნადგურებია საეკლესიო სკოლა, თუმცა შეძლებისდაგვარად გადასწია იგი დაბალ საფეხურზე. მთელი ახალი ისტორიის მანძილზე ვხედავთ საეკლესიო სკოლის უმაღლეს ტიპსაც, რომელიც ემსახურებოდა არა მხოლოდ სუფთა ეკლესიურ, არამედ საერთო საჭიროებებსაც. განსაკუთრებით საყურადღებოა საეკლესიო სკოლის დაბალი, საშუალო და უმაღლესი ტიპები ამერიკაში, სადაც ეკლესიური თემები ხშირად დღემდე ამ სკოლების მესაკუთრეები არიან. რუსეთში საეკლესიო სკოლები არსებობდა ყოველთვის, თუმცა მხოლოდ სახალხო საეკლესიო სკოლე-

ბი ემსახურებოდა მოსახლეობის ზოგად საჭიროებებს, ხოლო საშუალო და უმაღლესი სკოლა იყო სპეციალური, ის ამზადებდა მოძღვრებს. მხოლოდ ქალთა ეპარქიული სასწავლებლები იყო ჩვენში საშუალო საეკლესიო სკოლები, რომელიც იძლეოდა ზოგად განათლებას.

საეკლესიო სკოლის იდეამ XIX საუკუნის მეორე ნახევარში განიცადა ახალი ნაყოფიერი ბიძგი ს. ა. რაჩინსკის წყალობით, რომელიც იყო საეკლესიო სკოლის შთაგონებული და მიზანმიმართული დამცველი. თუმცა, როცა საეკლესიო სკოლის იდეა წამოაყენა კ. პ. პობედონოსცევმა, როგორც ხალხის რევოლუციური იდეებისგან დაცვის საშუალება, და საერთოდ, როცა ეს იდეა გამოიყენებოდა პოლიტიკური მიზნებით, მაშინ ის რუსული საზოგადოების ფართო წრეებში კეთდებოდა დისკრედიტაციის მიზნით. სამართლიანობა მოითხოვს, ისიც ვთქვათ, რომ საეკლესიო-სამრევლო და საეკლესიო სკოლები ხშირად იდგნენ ძალიან მაღლა, თუმცა რუსულმა საზოგადოებამ საეკლესიო სკოლის იდეაზე გადაიტანა მთელი ის ანტიპათია, რომელიც გამოიწვია პობედონოსცევის პიროვნებამ. ასე შემოვიდა რუსულ ცნობიერებაში ელიტარული სკოლის ევროპული იდეა, რომელიც გამოიწვლი იყო ეკლესიას, საეკლესიო სკოლის ჩვენს კრიტიკას – და ამ შემოსვლამ გააძლიერა ორივე მხარე. რუსული საზოგადოებისთვის, რომელმაც ძლიერად განიცადა ეკლესიის წიაღში დაბრუნება, საეკლესიო სკოლის პრობლემა იყო სწორი – და ისიც პირობითად – მხოლოდ სახალხო სკოლის ფორმით. თვითონ ტერმინიც კი „საეკლესიო სკოლა“ ჩვეულებრივ იწვევს უსიამოვნო ასოციაციებს, მას უყურებენ უნდობლად, ისე რომ, არც კი სურთ უფრო ღრმად იმის გაგება, თუ რა იგულისხმება საეკლესიო სკოლის ცნებაში.

და მაინც ჩვენ ვდგავართ საეკლესიო სკოლის შექმნის ზღურბლზე – ამ სიტყვის სრული, სერიოზული მნიშვნელობით. საქმე სულაც არ ეხება იმას, რომ სკოლები – საშუალო, სახალხო, ქალაქის და ა.შ. – შედიოდნენ ეკლესიური თემების ზედამხედველობისა თუ მმართველობის გამგებლობაში. ეს, რა თქმა უნდა, შესაძლებელია, თუმცა ეს არ წარმოადგენს საეკლესიო სკოლის

არსსა და მნიშვნელობას. არც ის არის მნიშვნელოვანი, რომ სკოლა იყოს მღვდლების მეთვალყურეობის ქვეშ. და არც ის, რომ სკოლაში საღვთო სჯულის სწავლებას ეთმობოდეს ბევრი საათი. ყველაფერი ეს შესაძლებელია იყოს და შესაძლებელია არც იყოს – ეს არ არის საეკლესიო სკოლის იდეა. მისი არსი არის ის, რომ სკოლა გამსჭვალული იყოს რელიგიური საწყისით, რომ მან თავისი სულით მიიყვანოს ბავშვი ეკლესიაში და არ განაშოროს მას, ის უნდა აძლიერებდეს და აღვივებდეს ბავშვის რელიგიურ მოთხოვნილებებს და არ კლავდეს მას. რელიგიურ სფეროს აქვს ცენტრალური მნიშვნელობა მშენიანი ძალების იერარქიაში და რელიგიური სფეროს მასაზრდოებლად არ არსებობს არავითარი ფსიქოლოგიური აუცილებლობა, რომ მათ ეძლეოდეს რაც შეიძლება ბევრი სუფთა რელიგიური მასალა. სკოლასა და ცხოვრებაში ყველაფერს, აბსოლუტურად ყველაფერს შეუძლია ჩვენი რელიგიური ძალების გაძლიერება – ეს დამოკიდებულია სულიერ მდგომარეობაზე, დამოკიდებულია იმაზე, თუ რა სულითაა განმსჭვალული სკოლა; როგორ შეუძლიათ ეს ცალკეულ ადამიანებს მხოლოდ თავიანთი პიროვნებით, მხოლოდ მათი სულიერი სწრაფვით მარადიული სიმართლისკენ მიიყვანონ ადამიანი ღმერთთან, ისე რომ სიტყვაც არ ახსენონ მის შესახებ, მსგავსად სკოლასაც შეუძლია ბავშვის ღმერთთან მიყვანა არა იმით, თუ რას მოუყვება იგი მას ღვთის შესახებ, არამედ იმით, თუ სულიერად რომელ მხარეს მიმართავს მის სულიერ მოქმედებებს, რით ანთებს და გაასულიერებს ბავშვის გულს. რელიგიური სკოლის პრობლემა არის მის სულიერ ატმოსფეროში, ნამდვილობაში, გულწრფელობაში და მისი რელიგიური წესების მთლიანობაში, და არა საღვთო სჯულის სწავლების მოცულობაში, არა რელიგიური აღზრდის სპეციალურ ზომებში. რწმენის ცეცხლი ინთება ისევე მხოლოდ ცეცხლისგან სხვა სულში და ინტელექტისა და განათლების როლი აქ არის მეორადი, თუმცა ძალიან არსებითი. უდავოა, რომ მთავარი ნიადაგი, რომელზედაც შეიძლება აღმოცენდეს რელიგიური ეჭვები, არის არა ინტელექტუალური სირთულეები, არამედ ყველაფერი ის, რაც წამლავს და ამძიმებს

ბავშვის სულს. არ უნდა ვზრდიდეთ ბავშვებს შემინულ ხუფში, სათბურის ხელოვნურ გარემოში, არ უნდა დავმალოთ ბავშვისგან დანარჩენი ცხოვრება მისი წარუმატებლობებითა და წუხილით; რათა გავაძლიეროთ და განვაფართოოთ ბავშვის სულის რელიგიური მოქმედებები, უპირველესად საჭიროა სულიერი თავისუფლებისა და რელიგიური გასულიერების ატმოსფერო; საჭიროა, რომ ბავშვს უყვარდეს ეკლესია, უყვარდეს მთელი სულით, გულწრფელად და თავისუფლად, ვინაიდან ჩვენი გული ვერ ეგუება ვერანაირ იძულებას, მას სძულს ისიც, ვინც რამეს აიძულებს და ისიც – რასაც აიძულებენ. ეკლესია ისე სავსეა სიმართლითა და მშვენიერებით, რომ არ საჭიროებს ვინმეს იძულებას – არამედ ყოველმა სულმა თავისი ძიებებისა და მოთხოვნილებების პასუხს ეკლესიის წიაღში თავად უნდა მიაგნოს, შეიცნოს ეკლესიის ძალა და სიმართლე. საეკლესიო სკოლის ძირითადი წინაპირობა და ძირითადი სირთულე სწორედ ეს არის – თავისუფალი, სრული, უსაზღვრო სიყვარულის ატმოსფეროს შექმნა. რა თქმა უნდა, თავისუფლება ჩვენ უნდა ვასწავლოთ ბავშვს, თავისუფლება არავის ეძლევა სიცოცხლის ადრეულ საფეხურზე, უფრო სწორად, ცნობიერებას ჯერ კიდევ არ შეუძლია მისი ფლობა, თუმცა თავისუფლება ისწავლება მხოლოდ თავისუფალ გარემოში. ამ ყველაფერს არაფერი ასახავს ისე, როგორც ეკლესიაში სიარულის აუცილებლობა.

ნორმალურ პირობებში არ არის იმის საჭიროება, რომ ბავშვს ვაიძულოთ ეკლესიაში სიარული – ისინი თვითონვე სიხარულით დადიან იქ, იმ შემთხვევაში, როცა მათთან ერთად უფროსებიც არიან. ამით სულაც არ მინდა პედაგოგიკური პრაქტიკის რთული შემთხვევების უარყოფა, მაგრამ არც ერთ რთულ შემთხვევაში მთავარი უბედურება ჩვეულებრივ არ არის ის, რომ ბავშვები უარს ამბობენ ეკლესიაში სიარულზე. მშობლები და პედაგოგები უნდა დაფიქრდნენ სულ სხვა რამეზე – იმ სულიერ ცვლილებებზე, რომლებიც დგას ამის უკან. და ძალიან სასიფათო და ზოგ შემთხვევაში დამღუპველიც კია მოზარდის რელიგიური ცხოვრებისათვის (სწორედ მოზარდებში ხდება ეს ყველაზე ხშირად), როცა რთული სულიერი დეაწლისას, აფორი-

აქებული სულის ძიების პერიოდში, მშობლები და სკოლა ფიქრობენ არა იმაზე, რომ შევიდნენ მოზარდის მდგომარეობაში, არამედ აიძულებენ ბავშვს, იაროს ეკლესიაში. ასეთი ზომების გამოყენებით მხოლოდ ორპირობას და ბოროტებას ვაღვივებთ ბავშვში რელიგიური ცხოვრების მიმართ.

საეკლესიო სკოლის ნომერ პირველი პრობლემა სწორედ ის არის, რომ ეკლესიის მიმართ სიყვარული იყოს თავისუფალი, და პირიქით – თავისუფლებამ ასაზრდოოს ეკლესიის სიყვარული. სულიერი ცხოვრების გზები, როგორც უფროს თაობაში, ასევე პატარებში ხშირად ისეთი მიხვეულ-მოხვეულია, ისეთი დაძაბული და მძაფრია, რომ ერთ არასწორ ნაბიჯსაც კი შეუძლია სულის დაღუპვა. არ არის სულიერი სიჯანსაღე არც იქ, როცა მოზარდი ეკლესიაში სიარულს არჩევს წიგნების კითხვას, მეგობართან საუბარს და ა.შ. ხომ აქვს სულს უნაყოფობის, უგრძნობელობისა და შინაგანი უმოძრაობის პერიოდები? განა რელიგიურ გრძნობებს არ აქვთ მოქმედებებისა და უმოქმედობის ქაში? უნდა შეგვეძლოს სულის ამ ზიგზაგების გათანაბრება, არ უნდა გადავაჭარბოთ და არ უნდა გავამუქოთ ის, რაც მასში დროებითია, რაც მომენტალურად ითრევს სულს და რამაც შეიძლება გაიაროს თავისთავად. სინანულის ფსიქოლოგია წარმოადგენს ნამდვილ შინაგან მოვლენას, ის მეურნადი და შემოქმედებითად ნაყოფიერია მხოლოდ მაშინ, როცა თავისუფალია; ნებისმიერი იძულება მხოლოდ განდევნის მას. ეს ეხება ჩვენში რელიგიური მოქმედებების სხვა გამოვლინებებსაც. რელიგიური აღზრდის ამოცანა უნდა იქნას გაგებული სწორედ მისი დადებითი და არა უარყოფითი შინაარსით, არა როგორც გარეგნული იძულებების სისტემა, არამედ როგორც სულის საუკეთესო ქმედებების აყვავებისა და აღმოჩენის თანაქმედება.

მაგრამ აქ თავს იჩენს საეკლესიო სკოლის მეორე მთავარი პრობლემა. თუკი რელიგიური აღზრდის ჭეშმარიტი გზა უკავშირდება ბავშვების ეკლესიის მიმართ თავისუფალ სიყვარულს, მაშინ როგორ ჩავახშოთ ის დამაუძღურებელი და სულის გამყინავი მოქმედება, როგორიც არის ჩვენი ცხოვრება მისი სიყალბითა და სიცრუით, მისი ნატურალიზმითა და აქტიური ურწმუნ-

ნობითაც კი? ჩვენი დრო ხასიათდება ისეთი სულიერი სიღატაკით, სიცივით, ირგვლივ იმდენი დაფარული თუ ღია სიცრუეა, რომ ბავშვის სული, როგორც რკინა ჟანგით, ისე იფარება ამ ტყუილის, სიყალბისა და ბოროტების შხამიანი ნალექით. ყველაფერი ამის შემდეგ ბავშვის სულიერი სამყაროს თავისუფლებახე ლაპარაკი გულუბრყვილობა და სიყალბეა. და ამის უარყოფა შეუძლებელია, ვინაიდან ასეთია ჩვენს დროში რელიგიური აღზრდის ანტინომია, ასეთია მისი ძირითადი სირთულე. არ შეიძლება სულმა განიცადოს რელიგიური შთაგონება თავისუფლების გარეშე, განმასულიერებელი აღმასვლის გარეშე, მეორე მხრივ კი სიყალბის, ბოროტების შხამიანი სუნთქვა, მომხიბლავი ცდუნებით შემოდის სულში, წამლავს ყველაფერს და ნელ-ნელა მიჰყავს ის დამავალი, არასწორი გზით.

ოჯახური თუ სასკოლო აღზრდის წინაშე თანაბარი დაჟინებულობით დგება ერთი და იგივე პრობლემა – მთლიანი რელიგიური კულტურის ოაზისების შექმნის საკითხი. აქ საუბარი არ არის შეუძლებელი სიწმინდის უტოპიაზე, არამედ მხოლოდ ღვთისკენ ნამდვილი, თავისუფალი და შემოქმედებითი სწრაფვის შესახებ. ჩვენი ცოდვები არ აცბუნებს ბავშვის სულს, თუმცა ავსებს მას წუხილით – ოღონდაც ის უნდა ხედავდეს არა მარტო ცოდვებს, არამედ სინანულს მათ გამო. ბავშვები ისეთი მგრძნობიარეები არიან, რომ მათ უსიტყვოდ, გარეგნული მოქმედებების გარეშეც შეუძლიათ უფროსების სულიერი სამყაროს ამოცნობა. და როცა ისინი ცხოვრობენ გულწრფელი რელიგიური ცხოვრების პირობებში, ძალიან თავისუფლად და ადვილად ინთება მათი სული ღვთისადმი რწმენით! ბავშვის სულისთვის ისეთი ბუნებრივია ეკლესიური ცხოვრება და ისე სჭირდება მას ის, რომ როცა ის მას ხედავს, ყოველგვარი ძალდატანების გარეშე ეძლევა მას. თუმცა ამისთვის საჭიროა ჯანსაღი სულიერი ატმოსფერო, აუცილებელია, რომ ის მთელი ცხოვრება ეძებდეს განწმენდას ეკლესიაში. ეს განწმენდა ჯერ კიდევ არ იძლევა სიწმინდეს, ის მხოლოდ აერთებს ცხოვრებას ეკლესიის მადლმოსილ ძალებთან, ის ჩვენ გვინათებს, როგორც ღამით შუქურა, რომ არ აებნეს გზა მეზღვაურებს. რელიგიური

აღზრდისთვის აუცილებელია სულიერად ჯანსაღი ოჯახი, აუცილებელია რელიგიური სულით გამსჭვალული სკოლა, კიდევ უფრო საჭიროა სულიერად ჯანსაღი კულტურული ატმოსფერო. სკოლა ვერ გააკეთებს თავის საქმეებს თვით ცხოვრების დახმარების გარეშე, მას არ შეუძლია ბავშვის ცხოვრებისგან, მისი „სუნთქვისგან“ იზოლირება. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, საეკლესიო სკოლას თავისი ამოცანების შესრულება შეუძლია მხოლოდ სულიერად ჯანსაღ კულტურულ ატმოსფეროში. საჭიროა საეკლესიო კულტურის შექმნა, საჭიროა, მორწმუნე ადამიანები უფრო დაუახლოვდნენ ერთმანეთს და მხოლოდ მაშინ იქნება სკოლა არა დამღუპველი, არამედ ბავშვების რელიგიური ზრდის ამალორძინებელი ძალა. სკოლას ცხოვრების გარდაქმნა კი არ შეუძლია, არამედ პირიქით – ჯანსაღი ცხოვრებისა და საეკლესიო კულტურის პატარ-პატარა „კუნძულების“ შექმნით, ჩვენ შეგვიძლია აღმოვაჩინოთ სკოლისთვის ბავშვებზე ნაყოფიერი გავლენის შესაძლებლობა.

საეკლესიო სკოლა, ჩემი აზრით, არ მოიაზრება სახელმწიფო სკოლის მოცულობით. დაე, აღორძინებულმა ქვეყანამ განავითაროს სკოლის ესა თუ ის ტიპი, მაგრამ საეკლესიო სკოლა უნდა იქმნებოდეს ეკლესიური თემების მიერ, რომელიც არა მარტო ბავშვებისთვის, არამედ საკუთარი თავისთვისაც ეძებს სწორ ცხოვრებას. საეკლესიო სკოლა უნდა იყოს საეკლესიო კულტურის შექმნის საერთო პროგრამის ერთი ნაწილი – ამის გარეშე ის წარმოუდგენელია. საუბარია არა სკოლისა და ეკლესიის გარეგნულ კავშირზე, არამედ მათ ღრმა შინაგან დაახლოებაზე, მისი შექმნა კი მხოლოდ სკოლაში შეუძლებელია, საეკლესიო კულტურა უნდა იქმნებოდეს ჩვენს სამყაროში ცხოვრების ყველა უბანზე. ძნელი და რთულია ეს, – მაგრამ დიდი და ნამდვილი განა შეიძლება იყოს ადვილი? ოღონდ საჭიროა სწორ გზაზე დგომა, და ის, თუ რამდენის გავლა მოგვიწევს ამ გზით, ეს არა ჩვენზე, არამედ ღვთის ნებაზეა დამოკიდებული.

ჩ ვ ე ნ ი ე კ ო ძ ა

პარიზის მართლმადიდებლურ-საღვთისმეტყველო ინსტიტუტთან არსებული რელიგიურ-პედაგოგიკური კაბინეტის გამოცემა, 1952 წ.

რელიგიურ-პედაგოგიკური კაბინეტის მეგობრებისა და თანამშრომლების ჯგუფმა ჩაიფიქრა ნარკვევების სერიის გამოცემა საერთო სახელწოდებით „მართლმადიდებლობა და თანამედროვეობა“. რელიგიურ-პედაგოგიკური კაბინეტი სიხარულით შეუდგა ამ ახალ წამოწყებას იმის ღრმა რწმენით, რომ საეკლესიო ცხოვრების საერთო პრობლემები, რომელიც ასე მნიშვნელოვანია ახალგაზრდობასთან რელიგიური მუშაობის სწორად წარმართვისათვის, ამ ნარკვევებში ყოველმხრივ გაშუქდება.

რელიგიურ-პედაგოგიკური კაბინეტის
ხელმძღვანელი დეკ. ვ. ზენკოვსკი

წინამდებარე ეტიუდი ეძღვნება თანამედროვე კულტურის ანალიზს, იმ ღრმა, ნაწილობრივ უკვე დაუძლეველ, ყველა შემთხვევაში ტრაგიკულ კონფლიქტებს, რომლითაც სავსეა ჩვენი ეპოქა. ახლა უკვე გასაგებია, რომ ეს კონფლიქტები სულაც არ არის დროებითი ან შემთხვევითი. ისევე უდავოა ის, რომ ორი მსოფლიო ომის საშინელებები, საბჭოთა სახელმწიფოს გაუგონარი ტერორი და გერმანიის სოციალისტურ-ნაციონალისტური რეჟიმის მძვინვარება საშიშ კავშირშია იმ სულიერ ხრწნასთან, რომელიც ასე ახასიათებს მთელ ჩვენს ეპოქას. ამჟამად მთელი მსოფლიო გადის ბარბარიზაციის საშიშ პერიოდს, მიუხედავად მეცნიერებისა და ტექნიკის მრწყინვალე მონაპოვრისა, მიუხედავად სოციალური პირობების უდავო გაუმჯობესებისა. ჩვენი ეპოქა ისეთი ძლიერი სენითაა დაავადებული, რომ ეს დაავადება

თითქმის უკვე უკუბრუნებულია; ჩვენმა ეპოქამ დღეისათვის მიად-
წია თავის „ბუნებრივ“ აღსასრულს, ამოწურა მთელი თავისი
სულიერი შესაძლებლობები. მართალია, შემოქმედება ჯერ კიდევ
არის თანამედროვეობის ღირსება, მასში ჯერ კიდევ ბევრი დინა-
მიზმია – გამუდმებით ჩნდება ახალი გეგმები, წარმოიშვება
ახალი უტოპიები, მაგრამ იმ ჩიხიდან, რომელშიც ჩვენი ეპოქაა,
გამოსავალი პრაქტიკულად არ არსებობს. ხსნა მხოლოდ ერთ
რამეში უნდა ვეძებოთ: თანამედროვეობის ძირითად სიყალბეს-
თან, მის დექრისტოიანიზაციასთან კავშირის რადიკალურ გაწყვე-
ტაში.

არ ვიცით, როგორ განვითარდება მსოფლიო ისტორია, ამი-
ტომ აზრი არ აქვს ამაზე ფიქრსა და ვარაუდის გამოთქმას.
მაგრამ ჩვენ შეგვიძლია და უნდა გავარკვიოთ კიდევ თუ რა
არის ჩვენი ეპოქის ძირითადი სენი, რომ ამის გათვალისწინებით
ვეძიოთ ცხოვრების ახალი გზები. ეს გზები ჩვენთვის გაიხსნება
მხოლოდ მას შემდეგ, რაც მთელ ჩვენს მცდელობებს მივმარ-
თავთ თვითგამორკვევისკენ – ავტორი სწორედ ამ კუთხით გვთავა-
ზობს თავის მსჯელობებს.

ჩვენი დასკვნების გამოსატანად განზრახ არ ვუპირისპირებთ
ერთმანეთს ქრისტიანულ დასავლეთსა და ქრისტიანულ აღმოსავ-
ლეთს, თუმცა ჩვენი ანალიზი მაინც გამომდინარეობს იმ ჭვრე-
ტათაგან, რომელიც ნაკარნახევია მართლმადიდებლური ცნობი-
ერების მიერ, მომდინარეობს მისი ინტუიციებიდან და იმპერატი-
ვებიდან, იმ ცოცხალი გადმოცემიდან, რომლის შუქზეც ჩვენ,
მართლმადიდებლები, უნდა მივუდგეთ ჩვენი დროის პრობლე-
მებს.

I

ხშირად ამბობენ, რომ ჩვენი ეპოქის მეტ-ნაკლებად დამახა-
სიათებელი ნიშანი, ყოველ შემთხვევაში ბოლო პერიოდში, სო-
ციალური ცხოვრების სიმწვავეა, რომელიც გამუდმებით ახლავს
თან ამა თუ იმ, კერძო თუ საერთო კრიზისს. ეს, რა თქმა უნდა,
მართალია, გარკვეულ საფეხურზე, მაგრამ მხოლოდ ცალმხრი-

ვად – სოციალური სფეროს მოუწესრიგებლობის მიღმა ხშირად ვერ ამჩნევენ ცხოვრებაში უფრო მეტ უწესრიგობას ყველა სხვა სფეროში. განსაკუთრებით საჭიროა დაფიქრდეთ თანამედროვეობის იმ მკვეთრ კონტრასტზე ჩვენი ეპოქის განუმეორებელ სიმდიდრესა (სხვადასხვა სფეროში) და იმ სულიერ სიბნელეზე, რომელშიც იმყოფება თანამედროვე ადამიანი. თუ მდიდარია ჩვენი დროის კულტურა, თუ შეუდარებელია მისი შემოქმედებითი მონაპოვრის სიერცხე; თანამედროვე ადამიანი, პირიქით, – სუსტი, დაბნეული, თითქოს შებოჭილია ჩვენი ეპოქის რთული ცხოვრებით, საერთოდაც ის თანამედროვე კულტურაზე დაბლა დგას. უნებურად გეინდობა აზრი, რომ თანამედროვე კულტურა ისე განვითარდა, რომ ის უკვე ცხოვრობს საკუთარი ცხოვრებით, ნაკლებადაა დამოკიდებული ადამიანებზე და მის შემქმნელებზე. ის თითქოს მიდის საკუთარი დიალექტიკით, მიუხედავად იმისა, რამდენად ფლობს მას თანამედროვე ადამიანი, – და თუკი იგი მის მიერ დათრგუნულია, თუ მისი სული მერყევია, ეს სულაც არ აფერხებს კულტურის წინსვლას. ჯერ კიდევ დოსტოევსკიმ გამოთქვა აზრი („მწერლის დღიურებში“ 1877 წ.), რომ თანამედროვე კაცობრიობის უბედურება არის ის, რომ „ეპოქის ყველა ძღვენს აკლია გენიოსი, რომ განკარგოს ეს საუნჯე“. მაგრამ რომელ გენიოსს ძალუძს დაიტოს თანამედროვე კულტურის მთელი მრავალფეროვნება და სისრულე და დაეპატრონოს მის „ძღვენს“? ის ისეთი მრავალფეროვანი და რთულია, რომ მხოლოდ ეს წინააღმდეგობაც საკმარისია იმისათვის, რომ გაუჭირდეს „ამ სიმდიდრის განკარგვა“. მაგრამ უფრო მნიშვნელოვანი აქ არის სხვა რამ – ჩვენს კულტურას არ გააჩნია ერთობა, მისი სხვადასხვა სფეროები უბრალოდ კი არ ჩამოშორდნენ ერთმანეთს, არამედ მათ უკვე გაწყვიტეს ერთმანეთთან შემაკავშირებელი ყველა ძაფი, გარდა იმ ერთისა, რომლის მიხედვითაც ამ სხვადასხვა სფეროს სუბიექტი არის ერთი და იგივე ადამიანი, რომლის ფორმალურ კუთვნილებაშიც არიან ისინი. კულტურის „ფლობა“ ამიტომაც არის „ნაწილობრივი“; თვითონ გენიალურობაც, როგორც შემოქმედების ძალა, დღეისათვის ემორჩილება ამ „ნაწილობრიობის“ კანონს. როგორც გარკვეული

მთლიანობა, ჩვენი დროის კულტურა, ადამიანისგან დამოუკიდებლად ვითარდება, სცილდება მას, მიედინება საკუთარი ძალებით. ის, ვინც ერთ რომელიმე უბანზე არის სრულუფლებიანი მეპატრონე, მისი ნამდვილი შემქმნელი – ის სხვა დარგებში არარა და უძლურია, არაფერი ესმის მისი.

სწორედ ეს არის ადამიანის სულის დანაწევრების, დაბნეულობისა და აფორიაქებულობის წყარო. და თუ ვიტყვით, რომ კულტურის ცალკეული სფეროს განსაკუთრებულობა არის მისი სიმწიფის ნიშანი, ამით არაფერი იცვლება, ვინაიდან ამით კიდევ უფრო ძლიერად შიშვლდება ადამიანის სულში გამაერთიანებელი ძალის არსებობა. განა საჭიროა იმის მტკიცება, რომ მხოლოდ ამგვარი ძალით, რომელიც აერთიანებს სულის სხვადასხვა სფეროს, შესაძლებელია რელიგიური რწმენა? რა თქმა უნდა, აქ საუბარი არ არის მხოლოდ რწმენის ფსიქოლოგიის შესახებ, არამედ იმაზე, საითკენაა ის მიმართული (მის „ინტენციებზე“, თანამედროვე ფსიქოლოგიურ ენაზე რომ ვთქვათ): ერთობის საწყისი დევეს არა ჩვენს განცდებში, არამედ ღმერთში, როგორც აბსოლუტში, როგორც ყოველგვარი მრავალფეროვნების წყაროში. ღვთისადმი, როგორც აბსოლუტისადმი მიმართვა ამდღებს ჩვენს რელიგიურ ცნობიერებას მთელ ფსიქიკურ სამყაროზე და რწმენას გადასცემს იმის ძალას, რომ მან შეძლოს ყველა სულიერი მოძრაობის „შემოკრება“.

თუმცა რწმენის ბედი ჩვენს დროში უკიდურესად სავალალოა. ჩვენ არც იმის თქმა შეგვიძლია, რომ რწმენა ბოლომდე ჩაქრა თანამედროვე (ქრისტიან) ადამიანში, - ნუ ჩავვარდებით იმ ცდუნებაში, რომელშიც ოდესღაც ჩავარდა წინასწარმეტყველი ილია, რომელიც შეაშფოთა ისრაელში გაბატონებულმა გაცხადებულმა უკეთურებამ. არა, ნამდვილი ცოცხალი რწმენა ჯერ კიდევ არის სამყაროში, შესაძლოა ახლა, ორი მსოფლიო ომის საშინელების შემდეგ, უფრო მეტადაც, ვიდრე ეს იყო ადრე, მაგრამ უბედურება ის არის, რომ თვითონ რწმენა თითქმის სრულად ჩამოშორდა კულტურას, დაჩრდილულია სულის შემოქმედებითი ცხოვრებით, თითქოს მიმწყვედვულია სულის ბნელ კუნჭულში და არ შეუძლია თავისი გამამთლიანებელი ძალის

გამოვლენა. კულტურის ე.წ. ავტონომია, ანუ მისი პრინციპული „თავისუფლება“ რელიგიური აღმსარებლობებისგან, მისი რწმენისგან, ეკლესიისგან დამოუკიდებლობა, რწმენას უძღურს ხდის. კულტურული შემოქმედებისთვის რწმენა აღარ არის საჭირო, ის მისთვის არის ერთგვარი დამატებითი ფუფუნება, რომლის გარეშე კულტურა მშვენივრად გაძღვება და რომლის მიმართაც მან დაკარგა ინტერესი. კულტურაში ყველაფრისთვის არის სიერცხე, მაგრამ არა რწმენისთვის – მისთვის ადამიანის სულში განსაკუთრებული ადგილია დათმობილი, საიდანაც მას უჭირს ცხოვრებაში გამოღწევა. ერთი მოაზროვნის (ზიმელის) აზრით, ჩვენი დროის რელიგიური ცხოვრება შეიძლება იყოს „მხოლოდ მუსიკალური“; ამ სიტყვებით მას იმის ხაზგასმა სურს, რომ რელიგია ვეღარ გამოხატავს თავის თავს კულტურაში სხვაგვარად, ის მას გამოხატავს მხოლოდ ბგერაში, ის ვეღარ ხედავს თავის თავს კულტურაში. გასაკვირი არ არის, რომ ასეთ პირობებში რელიგიურმა ცხოვრებამ გადაინაცვლა სულის ინტიმურ სიღრმეებში, თითქოს დაამწყვდიეს „იბტაკქვეშეთში“, და მისი მაცხოვრებელი ძალა, მისი შემოქმედებითი შთაგონება და მადლმოსილი დახმარება რჩება მხოლოდ მორწმუნე პიროვნების ფარგლებში, მას არ ძალუძს ეპოქის შეცვლა, მისი სწეულებებისა და სიყალბის განკურნება. ამიტომაც არ იქნება გადაჭარბებით ნათქვამი, თუ ვიტყვით, რომ ჩვენი ეპოქა დღეს ურელიგიო ეპოქაა. ამით სულაც არ ხდება რელიგიური აღორძინების ფაქტის უარყოფა, უბრალოდ ამ აღორძინების ყვავილების სუსტი ღეროები ჯერ კიდევ დაფარულია „ღვარძლით“, მაცხოვრის იგავის თანახმად, ისინი ხომ იზრდებიან პურის თავთავების გვერდით, თუმცა პურის თავთავის ღვარძლით გადაფარვის საშიშროება ნათელზე ნათელია. იგავის თანახმად, მხოლოდ „ბოლო უამს“ იქნება შესაძლებელი მათი ერთმანეთისგან გამორჩევა, მაგრამ „ამა სოფლის დასასრული“, თუ ჯერ კიდევ არ დამდგარა, უკვე ძალიან ახლოსაა, – და თუკი ჩვენს ბრწყინვალე, მაგრამ ადამიანის სულის დამტანჯველ ეპოქას შეცვლის „ახალი ეონი“, მას წინ ხომ არ უნდა უსწრებდეს ხორბლისა და ღვარძლის გამორჩევა?

II

ჩვენი ეპოქის ყველაზე საბედისწერო და მტკივნეული ფაქტი – ეს არის კულტურის „ნეიტრალურობის“ პრინციპი, მისი არსებითი დამოუკიდებლობა ეკლესიისა და რწმენისგან. ეს პოზიცია არ გახლავთ მხოლოდ თეოკრატიული თვალსაზრისი – ის დიდი ხანია იქცა შემოქმედებითი ქმედებების სათავედ, „თავისთავად ცხად“ ჭეშმარიტებად, რომელმაც შეისისხლხორცა, ცნობიერსა და ქვეცნობიერში თანამედროვე ადამიანის შეჭრა. კულტურის „ნეიტრალურობის“ მთელ საბედისწერო აზრს წარმოადგენს ის, რომ დაბეჯითებით ხდება იმ პრინციპის გატარება, რომ კულტურა როგორც კაცობრიობის შემოქმედებითი ქმედებების ერთობა, არაფრით არ უკავშირდება რელიგიურ სამყაროს. მეცნიერებისა და ფილოსოფიის კვლევა უკვე დიდი ხანია მიმდინარეობს და თითქოს ბევრი გარეგნული თვალსაჩინო მიღწევა აქვს, თუმცა ყოფიერების საიდუმლო არ განიხილება რელიგიურ რწმენასთან მიმართებაში, ანუ სამყაროს შემეცნებისადმი იმგვარი მიდგომაა, თითქოს ღმერთი არ არსებობდეს, თითქოს ყოფიერება განიმარტებოდეს თავისი თავიდან გამომდინარე. თანამედროვე ცნობიერებისთვის ღმერთის იდეა „უსარგებლო“ გახდა, ის არაფერს იძლევა ყოფიერების საიდუმლოს გახსნაში, პირიქით, უფრო აბუნდოვნებს ჩვენს აზრებს. საზოგადო პრობლემები, პოლიტიკური და სოციალური საკითხები, მორალი და პედაგოგიკა – ეს ყველაფერი გამომდინარეობს ადამიანის თვისებების, მისი „ბუნების“ შესწავლიდან, მისი მოთხოვნილებებიდან და ასეთი ანალიზისას არ შეიცავს რელიგიურ მომენტს. ხელოვნებაც კი, რომელიც არ ამბობს უარს რელიგიური ხასიათის სიუჟეტებზე, მაინც ძალიან ცდილობს იყოს რაც შეიძლება მიწიერი, „რეალისტური“. არსებობს კი დღეისათვის სადმე კულტურული შემოქმედების რომელიმე სფერო, რომელიც თავისი შემოქმედებითი პროდუქციის წარმოებისას უარს არ იტყოდა დაყრდნობოდა ქრისტიანულ სწავლებას, ეკლესიას? ცალკეუ-

ლი მეცნიერები, მუსიკოსები, მწერლები, შესაძლოა, არიან კიდევც ღრმად რელიგიურები, ინარჩუნებენ ეკლესიასთან კავშირს, ან უბრუნდებიან მის წიაღს, მაგრამ ეს ხდება პერსონალურად, ისინი იძლევიან მაღალი კეთილშობილების და „უბედობის“ სულისკენ ნამდვილი მისწრაფების მაგალითს, ეს შეიძლება ახასიათებდეს ცალკეულ პიროვნებებს და არა შემოქმედებას. კულტურული შემოქმედების ეკლესიასთან, მის მაღლმოსილ ძალებთან, დაკავშირების ცალკეული მცდელობები, რჩებიან გაველენიანობას მოკლებულ და იზოლირებულ ძალებად. ყოფიერების ესთეტიკისა და სოციალური ურთიერთობების გარდაქმნით დაწვებული სამეცნიერო, ფილოსოფიური, მხატვრული შემოქმედებით, უმაღლესი ფორმით დამთავრებული კულტურული აქტივობის ყველა სფერო გახდა რელიგიურად „ნეიტრალური“, „დამოუკიდებელი“, „ავტონომიური“. ახლა უკვე აღარავინ იცავს „ავტონომიის“ პრინციპს – მას უბრალოდ განახოციებენ, მისით ცხოვრობენ. არ აღიქმება ქრისტიანობის ისტორიის, ანუ ქრისტიანი ხალხის ისტორიის გზა ღვთის სასუფევლისკენ მიმავალ გზად, სამყაროს ხსნის გზად, ის უკვე აღარ არის ჩვენთვის ქრისტიანული პრინციპების ცხოვრებაში განხორციელების გზა – ის იქცა უბრალოდ ხალხის „ბუნებრივ“ ისტორიად, რომელსაც ჯერ არ დაუკარგავს ეკლესიასთან კავშირი, თუმცა ის აღარ ცდილობს ცხოვრების საფუძვლად გაიხადოს ეკლესიის შეგონებები.

ეს არის ჩვენი საუკუნის, ჩვენი ეპოქის მთავარი სწეულება – და დღითი დღე უფრო და უფრო სცილდება შემოქმედებითი გზები ქრისტიანულ რწმენას, ეკლესიას. სწეულება დღითი დღე მძიმდება, ის ითრევს ადამიანთა სულის სულ ახალ-ახალ სიდრმეებს და ხშირად მივდივართ იმ აზრთან, რომ სხვა გზით სიარული ისტორიას უკვე აღარ შეუძლია, რომ გულუბრყვილობაა ისტორიის მსვლელობაში სერიოზული ცვლილებების მოლოდინი.

და მაინც, უნდა ითქვას, რომ მიუხედავად რელიგიური საფუძვლებიდან ძირეული გადახვევისა, ჩვენს ეპოქას სწყურია რელიგიური სიახლეები, ის მათ გამალებულ ძებნაშია. მართა-

ლია, ის ეძებს იმ გზებს, სადაც უფრო მწვავედ სულიერი სწავლებები და ამგვარად უფრო ღრმად ეპოქის ტრაგედიები. და მართლაც, დღეისათვის კულტურის ყველა სფეროში ხდება ყოველგვარი ტრანსცენდენტულის აღმოფხვრა, იმ ყველაფრის აღმოფხვრა, რასაც სული მიჰყავს აბსოლუტის, როგორც პირველრეალობის, შემეცნებისკენ, რამაც უნდა დაგვაკავშიროს მასთან. მაგრამ ვინაიდან თვით „აბსოლუტურობის“ კატეგორია, ასე ვთქვათ, ჩვენი სულის ნაწილია და არ შეიძლება მისი აღმოფხვრა – ვინაიდან ამ ტენდენციას (ყოველგვარი ტრანსცენდენტულის აღმოფხვრა, ანუ შეჩერება იმანენტურსა და ამქვეყნიურზე) მიყვავართ იქითკენ, რომ შეიძლება გარდაუვალი აღმოჩნდეს საწინააღმდეგო პროცესი – შეფარდებითის, გარდამავლისა და იმანენტურის აბსოლუტიზაცია. ეს უკავშირდება იმას, რომ ორივე კატეგორია – „აბსოლუტურიც“ და „ფარდობითიც“ – ბოლომდე აღმოუფხვრელი რჩება ჩვენი შემეცნებით; და ჩვენი აზრების მთელი ამოცანა ის გახლავთ, რომ მოვუძებნოთ ყველა კატეგორიას მისი შესაბამისი განმარტება. თუკი წინასწარ აღმოიფხვრება აბსოლუტური, ჩვენთვის ტრანსცენდენტული ყოფიერება, მაშინ აბსოლუტურის კატეგორია, რომელიც ახასიათებს ჩვენ სულს, ბუნებრივად გადავა ფარდობით, მიმდინარე, იმანენტურ ყოფიერებაში. აი, საიდან მოდის ასეთ პირობებში რელიგიური ცხოვრების დაუოკებელი წყურვილი, რომელსაც არ შესწევს ძალა მისი ნამდვილი დარწმუნებისთვის; სულის რელიგიური ძიების საპასუხოდ ის აზრი, რომელმაც დაკარგა აბსოლუტთან ნამდვილი კავშირი, ისწრაფვის მისი ადგილი რაიმე სუროგატით ჩაანაცვლოს, რომელიც მისი მოთხოვნილებების მოჩვენებითი დაკმაყოფილებით იქნება დაკავებული. კულტურული შემოქმედება უცნაურ მითოლოგიურ ნისღშია გახვეული, და ამ მითოლოგიებში (ძნელია მისთვის სხვა სახელის შერჩევა) სულის რელიგიური მხარე ცდილობს საკუთარი თავის გამოვლენას. ჩვენი ეპოქის მთელი პარადოქსი სწორედ ეს ჩიხია, რომლის წინაშეც ის დგას: მასში ცოცხლობს რელიგიური სფერო, თუმცა რელიგიური იდეები და რწმენა დაცემულია; მასში ჩახშობილი რელიგიური მოთხოვნილება

ცდილობს ზედაპირზე ამოსვლას, თუმცა მის დასაკმაყოფილებლად ჩვენი ეპოქა ადამიანს ათასგვარ სუროგატს სთავაზობს – ვინაიდან ყველანაირი მითი (რომელიც ამ მიზნით არის მოხმობილი) არის ოდენ საკუთარი თავის მოტყუება, სიყალბე და სუროგატი. შეიძლება უფრო შორს წასვლა და იმის თქმაც, რომ ქრისტიანობა ცხოვრობს სახარებისეული სწავლებებით, თუმცა ის ეძებს ამას ქრისტეს, ეკლესიისა და მისი საიდუმლოებების გარეშე. ეს არის სწორედ ჩვენი ეპოქის ის ტრაგიკული ჩიხი – ვინაიდან ქრისტიანი ადამიანი გულით ჯერ კიდევ არ განშორებია ქრისტეს, თუმცა მისი გონება თავისუფალია მისგან. „ქრისტეს უღელის სიტკბო“ ცხოვრობს თანამედროვეთა სულებში, მათ ცნობიერებაში კი აღარ რჩება ადგილი ქრისტიანული პრინციპებისთვის. ეს მტკივნეული განხეთქილება, ერთი მხრივ, რითიც ცხოვრობს, რასაც ეძებს თავის სიღრმეში სული, და მეორე მხრივ, რაც ავსებს თანამედროვე ცნობიერებას, რა თქმა უნდა, არის ქრისტეს მიმართ ჩვენი ცნობიერების პირდაპირი დაღატი, ეს არის ჩვენი განდგომა ქრისტესგან. და ერთადერთი, რასაც ჩვენი სულის განკურნება შეუძლია არის მხოლოდ გონების ნამდვილი და ძლიერი „განახლება“, როგორც ამას მოციქული პავლე გვასწავლის (რომ. 12,20), – იდეოლოგიური გადახვევის გარეშე და თანამედროვე ცნობიერების ფერისცვალების გარეშე, ჩვენი ახლანდელი აზრების უარყოფის გარეშე ჩვენი ეპოქა ვერ შეძლებს იმ ბორკილების დამსხვრევას, რომელიც მან თვითონვე დაადო საკუთარ თავს.

რომ დავარღვიოთ ამ იდეების ფაქიზი ქსელები, სულის ბოობქრობის საიდუმლო თუ აშკარა ამბოხი, უნდა გავიგოთ, როგორ მოხდა ის, რომ სულის ქრისტიანული განწყობის ნათელი და განსაზღვრული საფუძვლები ჩვენთვის გაეხვა თავისებურ მითოლოგიურ ნისლეში.

III

მითოლოგიური შინაარსითა და პასაჟებით ხასიათდებოდა ქრისტიანობამდელი წარმართული ისტორია – ის იყო რელიგიური ცნობიერების მცდელობა, რომელსაც არ ჰქონდა გამოცხადება, არ შეეძლო ყოფიერების საიდუმლოს წვდომა, არ შეეძლო იმ „უხილავ ღმერთთან“ დაკავშირება, რომელსაც კარგად გრძნობდა წარმართობა, თუმცა ვერ პოულობდა მასთან საერთოს. ამიტომაც უწინდელი სამყაროს მითოლოგია არ იყო პოეტური შთაგონების უბრალო გამოვლინება – ის ამოზრდილი იყო რელიგიური ფიქრებიდან, მისტერიული განცდებიდან (ერთი მკვლევარის გამოთქმის თანახმად – „მითები – მისტერიების შესამოსელია“), რომლებიც სავსე იყო რელიგიური შინაარსით. ამიტომ მათში არა მხოლოდ პოეტური, არამედ რელიგიური გამჭრიახობა ჩანდა, რაც ეხმარებოდა სუფს „ზევით“ სწრაფვაში, მიღმეურ რეალობასთან მიახლოებაში. მიუხედავად ამისა, წარმართობამ არ იცოდა გამოცხადება, ანუ მას არ ჰქონდა პირდაპირი კავშირი ღმერთთან – ის მაინც სულდგმულობდა იმ ნათლით, რომლითაც ქრისტე „ანათლებს ყოველ კაცს, მომავალს ამ სოფლად“ (იოან. 1.9), – იმ ნათლით, რომლითაც ის აღწევდა გონებაში („გონების ბუნებრივი ნათელი“) და გულში („სინდისი“), როგორც „გულში დაწერილი კანონი“. თუ დაეუბრუნდებით იმას, რასაც ჩვენ ვუწოდებთ ჩვენი დროის მითებს, ისინი, რა თქმა უნდა, თავიანთი სტრუქტურითა და საზრისით ატარებენ სულ სხვა ხასიათს. ესენიც შეადგენენ იდეების, რწმენის, გრძნობების კომპლექსებს, მაგრამ ისინი სახეობრივად არ არიან საინტერესონი და ამიტომაც პოეტურად ცარიელები და უფერულები არიან. თუ ვნებავთ, ეს არის გარკვეული „სქემები“ და ისინი არიან ემოციური ფიქრების ფონზე აგებული სქემები – ისინი პირველ რიგში პასუხობენ გრძნობათა მოთხოვნებს და ამიტომაც ავლენენ თავიანთი ნამდვილობის ძალას. ასეთი მითები დღეს უამრავია (ამის მიზეზად შეიძლება დასახელდეს თანა-

მედროვე სოციალური ცხოვრების პირობები), მაგრამ განსაკუთრებული მნიშვნელობა და განსაკუთრებული „მაგიური“ ძალა აქვთ იმ მითოლოგიებს, რომლებიც წარმოადგენენ რელიგიური მოლოდინის, რელიგიური განცდების გამოვლინებას. საკმარისია აღვნიშნოთ (XVII საუკუნის დასასრულიდან) განსაკუთრებული გავრცელება ყოველგვარი უტოპიისა, რომელიც ამა თუ იმ ფორმით მითებად იყენებს სახარებისეულ სწავლებას ღვთის სასუფევლის შესახებ. „უტოპიზმის სული“ ნელ-ნელა აღწევს შემოქმედების ყველა სფეროში. ეს, რა თქმა უნდა, უკავშირდება კულტურის სხვა ანალოგიურ პროცესებს, ანუ სახარებისეული სწავლების იმ დამახინჯებებსა და სახეცვლილებებს, რომლითაც სავსეა ჩვენი ეპოქა.

არა მხოლოდ უტოპიური მსჯელობები, არამედ სხვა მითოლოგიებიც, რომლებიც რელიგიური მოლოდინიდან და გრძნობებიდანაა ამოზრდილი, დღეისათვის მოწოდებულნი არიან ნამდვილი რელიგიური აზრის ჩასანაცვლებლად. ასეთია მათი ურთიერთსაპირისპირო დავალება – ისინი, ერთი მხრივ, ცდილობენ გამოხატონ რელიგიური განცდები, მეორე მხრივ კი – არ მისცენ ჩვენს სულს ამქვეყნიურ რეალობაზე ამაღლების საშუალება, რომ მან შეითვისოს მიდმიური რეალობა. „იმანენტური რელიგიურობის“ გარკვეული ჩანაფიქრი (რომელიც დაასრულა ფოიერბახმა მხოლოდ XIX საუკუნეში, და ამის შემდეგ ფართოდ გავრცელდა) თავიდან ბუნდოვნად, შემდეგ კი უფრო მეტი განსაზღვრულობით შემოჰქონდათ სულიერი ცხოვრების სხვადასხვა ბეჭადებს – ევროპის სულიერი ცხოვრების ბოლო სამი საუკუნის მთელ ისტორიას შეადგენს ამ „იმანენტური რელიგიურობის“ სხვადასხვა ფორმით შემოტანა და გააზრება. მისტიკოსებს, ფილოსოფოსებს, პოეტებს ყველას შეტანილი აქვს თავისი წვლილი ამ პარადოქსული და თავისი არსით ანტირელიგიური დავალების შესრულებაში, რომლის არსიც ნამდვილად ის არის, რომ პასუხი გასცეს სულის რელიგიურ მოთხოვნებს, ჩააწინაროს რელიგიური შფოთი არარელიგიური იდეებისა და არარელიგიური ინტუიციების მეშვეობით, ანუ ამ საშუალებით გონების მთელი მუშაობა უნდა კონცენტრირდეს იმაზე, რაც

„არის ამ მხარეს“, და რასაც ვერ გააჰყავს ადამიანი იმანენტური სამყაროს ჩარჩოებიდან და არ წინამძღვრობს ადამიანს აბსოლუტის უსაზღვრო სივრცეების დასაპყრობად.

თანამედროვე ადამიანის სული, როგორც ფორმირებასაც ცდილობს და აყალიბებს ჩვენი ეპოქა, მთლიანად დაკავებულია მეცნიერებისა და ტექნიკის მიღწევებით, ჰუმანიზმის (არარელიგიური) კეთილშობილებით, პიროვნების კულტით (ინდივიდუალიზმი და პერსონალიზმი), მაგრამ განსაკუთრებით ძლიერია მისი სწრაფვა პიროვნების კულტისკენ, რომელიც მუდამ მოიაზრებოდა, როგორც დასაბამიერი სულიერი ძალა, როგორც ჩვენი ადამიანურობის მთავარი წყარო. ამ გზებზე, ამ მიმართულებებით ქმნიდა ჩვენი ეპოქა თავის მითებს, აღმოფხვრიდა რა გონებიდან იმ უსასრულოს, რომლისკენაც უნდა ისწრაფოდეს სული.

ჩვენი ეპოქის მთავარ სტილს აყალიბებდა უპირველესად ის, რაც იქმნებოდა ჩვენი მეცნიერების მიერ, რაშიც იპოვნა თავისი თავი ჩვენმა გონებამ – აქედან იწყება სწორედ ადამიანის უმთავრესი „დაცემა“, უმთავრესი ღალატი ქრისტეს მიმართ. ეს, რა თქმა უნდა, ერთბაშად არ მომხდარა, ნელ-ნელა მიდიოდა სული აქეთკენ, მაგრამ, როცა შეირყა ცნობიერების ძირითადი ნაწილი, ყველაფერი განვითარდა რაღაც საბედისწერო ძალით. უკანასკნელი საუკუნის მეცნიერების თავბრუდამხვევი წარმატებები, მეცნიერული მიღწევების საფუძველზე ტექნიკის უსწრაფესი ტემპით განვითარება – ამ ყველაფრის ტყვეობაშია დღევანდელი ადამიანის სული. ამასთან ერთად მეცნიერული ცოდნის იმპონირება ხდება არა მხოლოდ შესწავლილი მასალის სიმდიდრისა და იდეების სიმრავლის საფუძველზე ფართო განხილვებით – არამედ სიძლიერის იმ გრძნობით, საკუთარ თავში დაჯერებულობით, გონების ნამდვილი სიმწიფის გაცნობიერებით, რომლებიც მეცნიერებიდან ასხივებენ და ცხოვრობენ მთელ ეპოქაში. არც დრო და არც სივრცე არ ზღუდავს უკვე ადამიანთა შემოქმედებას, არ მაღავს მისგან ყოფიერების საიდუმლოს, – არამედ თანდათან ყველაფერი შემოდის ჩვენი გონების დაქვემდებარებაში. და, რა თქმა უნდა, ყველა აღიარებს, რომ მეცნიერების წარმატებები არ არის უბრალო ისტორიული წარმატება ან

შემთხვევითობა – რომ გონება დღითი დღე უმორჩილებს ადამიანს ბუნების სტიქიებს, აშიშვლებს ბუნების დაფარულ ძალებს (რადიოაქტიულობა), აღწევს რეალობის ვიწრო სტრუქტურაში (ატომის დაშლა) – ეს ნამდვილად არის ის, რაც თავბრუს ახვევს ადამიანს. ტელეგრაფის, ტელეფონის, ტელეგადაცემების, ინტერნეტის საშუალებით ადამიანს არ უჭირს უზარმაზარი სივრცის დაძლევა, – ხოლო ჩანაწერებში (ფონოგრამა) საუბრისა და მუსიკის, კინემატოგრაფიით, ტელეგადაცემებით დაძლეულია დრო: ის, რაც იყო ერთი დღის, კვირის, თვის თუ წლის წინათ, ისევ ცოცხლდება ჩვენ წინაშე. განა ბუნების კიდევ ბევრი საიდუმლო დაგვრჩა შეუსწავლელი? რა არის კიდევ მისი კუთვნილება, რასაც ადამიანი ვერ აკონტროლებს? განა არ უნდა გვქონდეს იმედი, რომ სულ მალე განიკურნება ყველაზე საშიში დაავადებები, შესუსტდება დაძველების მნიშვნელობა? შესაძლოა, რომ უკვე ძალიან ახლოა ის დრო, როცა შესაძლებელი გახდება პლანეტებს შორის მიმოწერა?

სწორედ ცოდნის ასეთი დღესასწაული, თანამედროვე ადამიანის ასეთი თავდაჯერებულობა და მისი ძალაუფლების შეგრძნება ბუნების ბრმა მოვლენებზე – ყველაფერი ეს მიაჯაჭვავს ადამიანის ცნობიერებას ხილულ და გრძნობისმიერ სამყაროსთან. მეცნიერების განვითარების უსაზღვრობა, შესანიშნავი ტექნიკური პროგრესი, აქედან გამომდინარე, უკვე უსარგებლოს ხდის მიღმიერი რეალობისკენ ყველა სწრაფვას და თითქოს აუქმებს კიდევ მას. ის, რაც დღეს დაუძლეველია, ის, რაც გადის ბუნების წესრიგის საზღვრებიდან, ხვალ ხომ არ იქნება უკვე მისაწვდომი მეცნიერებისათვის? ყველაფერი ტრანსცენდენტული ხომ არ ხდება ნელ-ნელა იმანენტური, და „აბსოლუტური საწყისის“ იდეაც ხომ არ იქცევა ნელ-ნელა ჩვენი გონების უბრალო კატეგორიად, ანუ ხომ არ არის ის ჩვენი გონების ნაყოფი, და არა რაღაც ობიექტური, ჩვენზე აღმატებული?

ჩვენი „სეკულარული“ ეპოქისთვის ეს ყველაფერი ძალიან სახასიათოა – ის ცხოვრობს სამყაროთი, როგორც მოგვეცა ჩვენ და ამ სამყაროთი ტკობისას ის ყველაზე მეტად დაკავებულია იმით, რომ მასში უფრო მოხერხებულად და კომფორტუ-

ლად ვიცხოვროთ; მეცნიერების და ტექნიკის განვითარება არა მხოლოდ მხარს უბამს მას, არამედ თავისებურად ასაბუთებს და ამტკიცებს ჩვენი ეპოქის ამ კუთხით განვითარებას. უბედურება მხოლოდ ის არის, რომ თუკი გონება მიწიერს მიგვაჯაჭვავს, გული ისევ ძველებურად გაიწევს ზეცისკენ; თუ მეცნიერების განვითარება გვარწმუნებს საკუთარ თავში, გვინერგავს ბრმა ბუნებაზე მეუფების შეგრძნებას, გული კვლავ იცხოვრებს მარადიულობის წინაშე თრთოლვით, გული ისწაფის უკვდავებისკენ, მას სჭირდება მარადიული ცხოვრება. გულს სჭირდება ღმერთი, ისევე როგორც სიყვარული და სიმართლე, სჭირდება ღვთის სასუფეველი – და ყველაფერი, რისი მოცემაც მეცნიერებასა და ტექნიკას შეუძლია, არ გვაახლოებს არც ღმერთთან და არც სასუფეველთან. მეცნიერებისა და ტექნიკის გზები ერთი მხრივ ეკლესიის გზებიცაა, მეორე მხრივ კი – ისინი სცილდებიან ერთმანეთს – და, რაც უფრო შორს მიდიან, მით უფრო შორდებიან ერთმანეთს.

დიახ, ამით ცხოვრობს ჩვენი ეპოქა და მისი უბედურებაც ის არის, რომ მასში ერთმანეთისგან დაშორებულია ცოდნა და რწმენა, მეცნიერული კვლევა და ღვთის ძიება. მათთვის, ვინც აცნობიერებს ამ მდგომარეობის ტრაგიზმს, ეს წარმოუდგებათ ნამდვილ რეალობად, რომელმაც ბოლოს და ბოლოს გაიშინა საკუთარი თავი და წარსდგა მთელი ტრაგიზმით. „ჩვენი უბედურება ის არის“, – რასაც ამბობს ჩვენი დროის ერთი ყველაზე დიდი უღმერთო, – „რომ ღმერთი ნამდვილად არ არსებობს“. ასეთია ადამიანთა უმრავლესობის აზრი.

როგორ უნდა მომხდარიყო გონების ასეთი დაბნელება? რატომ და როგორ შეწყვიტა გონებამ იმ ნათლით არსებობა, რომელიც მთელი სისრულით გარდამოვიდა მიწაზე ქრისტეს მოსვლით? რომ ჩავწვდეთ თანამედროვე სულის ტრაგედიის საწყისებს, ამაში უფრო კარგად უნდა გავერკვეთ.

IV

უკვე ადრეული ქრისტიანობა ნათლად აცნობიერებდა, რომ ქრისტეს მოსვლით სამყაროში გადმოსული ნათელი შეგვაძლებინებს, აღვასრულოთ მოწოდება: „...გარდაიქმენით თქვენ გონების საშუალებით“ (რომ. 12,2). ქრისტეს სიმართლის ეს შინაგანი მოქმედება მიმართულია „...რათა იყვნენ ისინიც განწმენდილნი ჭეშმარიტებით“, რომლის შესახებაც მაცხოვარი გვამცნობდა თავის საუბარში (იოან. 17,19). ჭეშმარიტების ძიება და მსახურება არის ნამდვილი ქრისტიანული გზა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, იმ გზის ნათელი, რომელიც ქრისტემ გაუხსნა სამყაროს ხსნისთვის, მუდამ უნდა გვინათებდეს, როგორც სრული და ერთადერთი ჭეშმარიტება. ჩვენი შინაგანი არსების განათლებისა და ფერისცვალების შედეგად ვმალღლებით ჩვენსავე „ბუნებით“ გონებაზე, რომელსაც მოციქული უწოდებს „ხორციელს“ (კოლას. 2,18), პირველად ვმალღლებით „გონებაგახრწინლ კაცებზე“ (ტიმ. I. 6-5).

ადრეული ქრისტიანების ამ შეგონებით განისაზღვრება მათი დამოკიდებულება მთელ კულტურასთან, შემოქმედების ყველა სფეროსთან, - უპირველესად ეს გამოიხატა ანტიკურ კულტურასთან მიმართებაში, რომელიც ადრექრისტიანულ პერიოდში ჯერ კიდევ ცოცხალი და მოქმედი იყო. ეკლესიის დიდი მამები – წმინდა ბასილი დიდი, გრიგოლ ღვთისმეტყველი და გრიგოლ ნოსელი – რომელთა სწავლებებიც ასე მნიშვნელოვანია დოგმატების ფორმულირების სიზუსტისათვის, ფართოდ იყენებდნენ ანტიკური კულტურის მემკვიდრეობას. თავიანთი წერილებით მათ გზა გაუხსნეს სწავლებათა ქრისტიანულ რეცეპციებს, რომლებიც განვითარებული იყო ქრისტიანობის მიღმა სივრცეში. და ეს იყო არა უბრალოდ მნიშვნელოვანი, არამედ გადამწყვეტიც კი აზრებისა და სწავლებების ქრისტიანული ფორმულირებისთვის. ეკლესიის დიდი მამები თავისუფლად და თამამად იღებდნენ ანტიკური კულტურიდან იმას, რაშიც ისინი ხედავდნენ ჭეშმარიტებას. და ეს არ იყო „ცენზურა“, არც გარეგნული

მორგება ანტიკური კულტურისა ქრისტიანობისადმი, არამედ ეს იყო მათი განათლება, გასხივოსნება. ანტიკური იდეების ქრისტიანული რეცეპციის ყველაზე კარგ მაგალითად შეიძლება დასახელდეს წმინდა მამების პლატონიზმი, კერძოდ ის, თუ როგორ გამოიყენეს მათ იგი ყოვლადწმინდა სამების დოგმატის დამტკიცებისთვის. წმინდა სამების საიდუმლო ჭეშმარიტება, განმარტებული იდეათა დიალექტიკით (პლატონის მიხედვით), თავად იქცა სინათლის წყაროდ და ფარდა ახადა იმის ობიექტურ და ნამდვილ არსს, რასაც ანტიკური ცნობიერება აღიქვამდა რაღაც ადამიანურ მოსაზრებად.

ქრისტეს ნათლის მეშვეობით „ბუნებითი გონების“ კვლევების გადამუშავების ეს გზა არის ვიწრო და ძნელი გზა, და პირდაპირ უნდა ითქვას, რომ ეს გზა (დასავლეთში) მალე ჩანაცვლდა სხვა გზით - „ბუნებითი ცოდნისა“ და რწმენის სფეროების ერთმანეთისგან გამოიჯვნით. „ქრისტიანული რეცეპციის“ ნაცვლად, რომელიც მოგვცა მეცნიერებამ და ფილოსოფიამ, ფაქტობრივად გამოვიდა „გონების განახლებაზე“ უარის თქმა, რომლისკენაც მოგვიწოდებდა მოციქული პავლე; ამ გადაწყვეტილების შედეგად, რომელიც ქრისტიანული თვალსაზრისით მომაკვდინებელია მეცნიერების განვითარებისთვის, შედეგად მივიღეთ ცოდნასა და რწმენას შორის მერყევი მოჩვენებითი „სამყარო“. მორწმუნე ცნობიერება „ბუნებრივი გონის“ წინაშე ამ დროს უკან იხევს, - კი არ ამარცხებს, კი არ გადალახავს მის შეზღუდულობას, არამედ მორჩილად იხრის ქედს მის წინაშე. სწორედ ამგვარად განვითარდა ამ ნიადაგზე ბუნებრივი გონების „ავტონომიის“ იდეა, საიდანაც შემდეგში ამოიზარდა ნეიტრალური კულტურის მთელი სისტემა, მთელი თავისი მომაკვდინებელი შედეგებით.

რომ კარგად გავერკვეთ ამაში, უნდა ჩავუღრმავდეთ იმ ისტორიას, თუ როგორ მოხდა მორწმუნე გონის ეს საბედისწერო ქედის მოხრა „ბუნებითი“ გონების წინაშე. სხვაგვარად ვერ გავხსნით ამ კარგად გაბმულ ობობას ქსელს.

ეს ყველაფერი მოხდა დასავლეთში. ანტიკური კულტურის ქრისტიანული რეცეპციის გზები დაიბინდა უკვე ნეტარ აგვის-

ტინესთან მისი ორი „ქალაქის“ რადიკალური გამიჯვნით¹, შემდეგ კი ისინი დავიწყებას მიეცა. როგორც კი ანტიკური კულტურის მიერ ჩაგდებული თესლი მოხვდა ჯერ არაბულ, შემდეგ კი შუა საუკუნეების ებრაული ფილოსოფიის ნიადაგზე, მათი ამ მდიდარი და ნაყოფიერი მოსავლით, ანტიკური იდეების არაქრისტიანულმა სახეცვლილებამ შეაღწია ქრისტიანულ დასავლეთში და დიდი გავლენა იქონია მასზე. XII–XIII საუკუნეებში დასავლეთი უკვე ცხოვრობს ინტენსიური სამეცნიერო ინტერესებით, ის იწვის მეცნიერების შეთვისების სურვილით; თუმცა, სამწუხაროდ, ანტიკური მემკვიდრეობიდან ყველაზე მეტად ღირებული ქრისტიანული დასავლეთისთვის მხოლოდ არისტოტელეს მეცნიერულ-ფილოსოფიური მსჯელობები აღმოჩნდა. ქრისტიანული აღმოსავლეთიც ძალიან აფასებდა არისტოტელეს, მაგრამ გონებრივი ცოდნისა და უმაღლესი სამყაროს გასხივოსნების საკითხში აღმოსავლეთი უპირატესობას პლატონს ანიჭებდა. ამიტომ აქ არისტოტელეს გავლენას ცვლიდა პლატონის გავლენა – და მხოლოდ ერთი საყვედური გვეთქმის აღმოსავლეთთან – მეცნიერულ-ფილოსოფიური შემოქმედების სუსტი განვითარების გამო. მთელი შემოქმედებითი ენერჯია დაიხარჯა საღვთისმეტყველო ძიებებისთვის (არ უნდა დავივიწყოთ, რომ მთელი ურთულესი სამუშაო დოგმატების დადგენის საქმეში თავის თავზე აიღო აღმოსავლეთმა), და კოსმოსისა და ადამიანის შესასწავლად და სხვა საკითხებისთვის მას თითქოს აღარ ეყო არც ინტერესი და არც ძალა. თუმცა ძალიან მნიშვნელოვანია ერთი გარემოების გათვალისწინება, რომელმაც მეტი თავისუფლება მისცა მეცნიერულ კვლევებს – ის, რომ აღმოსავლეთში არასოდეს ყოფილა და დღესაც არ არის ტენდენცია რათა შემუშავდეს მორწმუნეებისთვის აუცილებელი კოსმოსისა და ადამიანის განმარტებები; აღმოსავლეთში არასოდეს ჩამქრალა თავისუფლების სული.

¹ ნეტარი ავგუსტინე წარმართთა კეთილ საქმეებს „თვალისმომჭრელ საცდურად“ აღიქვამდა. ეს უცხო იყო ადრეული ქრისტიანობისთვის, რომელიც აღიარებდა, რომ „ყველა ხალხში მისი მოშიში და სიმართლის მოქმედი სათნოა მისთვის“ (მოც. საქ. 10,35)

დასავლეთში ყველაფერი სხვაგვარად განვითარდა. დასავლეთი დიდხანს ანიჭებდა საკმაო თავისუფლებას სამეცნიერო და ფილოსოფიურ მეცნიერებებს, თუმცა XII საუკუნიდან, როცა დასავლეთში შეაღწია არისტოტელეს შრომებმა (ლათინურმა თარგმანმა) და გაიზარდა არისტოტელეს გავლენა ისე, რომ მისი ქრისტიანული რეცეპციის ამოცანა გარდაუვლად დადგა დღის წესრიგში, მაშინ, როცა დასავლეთი ვერ გაუმკლავდა ამ ამოცანას. სწორედ ამ დროიდან იწყება ქრისტიანული კოსმოლოგიის საფუძვლებიდან საბედისწერო გადახვევა – ვითარდება და მწიფდება მეცნიერების ის სტილი, სამეცნიერო კვლევების მიმართ ის მიდგომა, რომელმაც მოგვიანებით მიგვიყვანა მეცნიერების „ავტონომიასთან“, ანუ მთლიანად გაწყვიტა კავშირი ქრისტიანულ საწყისებთან.

რომ ჩავწვდეთ ამ პროცესის არსს, რომელიც ისტორიულად ჩახლართული და რთულია, უნდა გავითვალისწინოთ ის გარემოება, რომ არისტოტელეს თავდაპირველი ათვისება (განსაკუთრებით არაბი ფილოსოფოსების მიერ) დაიწყო მისი სწავლებით სამყაროს დაუსაბამობის შესახებ, რის გამოც ქმნილების გაგება მთლიანად დაიკარგა². როცა არისტოტელეს ეს უკიდურესად გადაჭარბებული სწავლება გასცდა ყოველგვარ საზღვრებს (მოიცვა ყველაფერი), მაშინ საეკლესიო ხელისუფლებამ, რომელმაც არ იცოდა რა მოემოქმედა, უბრალოდ აკრძალა მისი კოსმოლოგიის სწავლება. დასავლეთის ეკლესიაში ქრისტიანული რეცეპციის საკითხი, ანუ არისტოტელეს სწავლების ქრისტიანულად გადამუშავების საკითხი ამ დროისთვის მაინც დადგა, და ალბერტ დიდმა დიდი შრომა გაწია ამ მიმართულებით. თუმცა ყველაზე მნიშვნელოვანი ამ კუთხით იყო თომა აქვინელის შრომა, რომელიც გამოირჩეოდა სისტემატიზაციის იშვიათი ნიჭით. ნამდვილი ღვთისმეტყველების გვერდის ავლით, რომელსაც მანამდე ავითარებდა თომა აქვინელი (რომლისთვისაც არისტოტელეს მოძღვრების მხოლოდ რამდენიმე პუნქტი იყო მნიშვნელოვანი), მან დააყენა მხოლოდ კოსმოლოგიისა და ანთროპოლოგიის

² შეგახსენებთ, რომ პლატონს აქვს სწავლება სამყაროს შექმნის შესახებ (დემიურგის მიერ), რომელიც განიხილა დიალოგში „Тимей“.

საკითხები; აქ ჩვენ აუცილებლად უნდა ვადიაროთ, რომ ის არა უბრალოდ ვერ ჩაწვდა არისტოტელეს ქრისტიანული რეცეპციის საკითხს (რისი მიღწევაც შეუძლებელიც არის ამ ნაწილში), არამედ მოექცა მისი აზრების ტყვეობაში, რითაც დიდად დაახარა დასავლეთის საეკლესიო სწავლება. თუკი ინდივიდუალური უკვდავების საკითხის განხილვისას (რაშიც არისტოტელეს სწავლება, როგორც ვიცით, ორაზროვანია და თომა აქვინელის განმარტებამდე მას იგებდნენ, როგორც ინდივიდუალური უკვდავების უარყოფას) თომა აქვინელი იყო შეუღარებელი, ქრისტიანული მეტაფიზიკის გადამწყვეტ საკითხში, სამყაროს შექმნის ანუ მისი დაუსაბამობის საკითხში თომა აქვინელმა ვერ შეძლო ქრისტიანული პოზიციის გამოვლენა. მართალია, ის რწმენის თვალსაზრისით მერყეობის გარეშე იღებს სამყაროს შექმნის იდეას, თუმცა ყოფიერების რაციონალური ანალიზის თვალსაზრისით ის უეცრად აღიარებს, რომ ფილოსოფიურად შეუძლებელია სამყაროს დაუსაბამობის სწავლების უარყოფა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, თომა აქვინელმა ვერ შეძლო ფილოსოფიურად გამოეყენებინა და გაეაზრებინა იდეა სამყაროს შექმნისა, რომელიც ქრისტიანულ მეტაფიზიკაში არის ფუძემდებლური, – და გადაუხვია „ბუნებითი გონებისგან“, რომლის მწვერვალსაც ის სწორედ არისტოტელეში ხედავდა. ეს არც საღვთისმეტყველო და არც ფილოსოფიური კუთხით არ იყო გამართლებული, ეს იყო „ბუნებითი“ გონების წინაშე მორწმუნე გონის კაპიტულაცია (როგორც ის წარმოედგინა თომა აქვინელს), – რაც იყო ჩანასახი რწმენისა და ცოდნის სფეროების იმ პრინციპული გამიჯვნისა, რომელიც საფუძვლად დაედო მთელ „ნეიტრალურ“ კულტურას, რომელიც მიემართებოდა „ბუნებრივი“ ხაზით, და არა ქრისტეს ნათლით შემოსილი ცნობიერებით. აქვინელის მტკიცება, რომ ფილოსოფიურად შეუძლებელია სამყაროს დაუსაბამობის სწავლების უარყოფა, რომლის პარალელურადაც ის რწმენით აღიარებდა ქმნად სამყაროს, ხომ არ ნიშნავს, რომ მისთვის ბუნებითი გონება თავის თავშია ჩაკეტილი და მასში არ აღწევს ის ნათელი, რომელიც სულში რწმენის საშუალებით გროვდება. ეს არ იყო თომა აქვინელის პირადი უძლურების

გამოხატულება, ის გადაიქცა ბუნებითი გონების თავის თავში დასრულებულობის პრინციპულ აღიარებად, რწმენისგან დამოუკიდებელი პრინციპის განმტკიცებად. თომა აქვინელმა არა მხოლოდ დიდი ხნით არია საღვთისმეტყველო კვლევები (რათა დაერწმუნდეთ ამაში, აუცილებელია გავეცნოთ იმას, თუ რა ბედი ეწია ქმნილების იდეას ნეოატომიზმში, განსაკუთრებით სახასიათოა აქ წიგნი შერილლანგეს, ერთ-ერთი ცნობილი ნეოატომისტისა – რომლის სათაურია „L'idee de la creation et ses retentissements philosophiques“), არამედ ისტორიულად მისგან უნდა განვარიდოთ უახლესი რაციონალიზმის ის მიმართულება, რომლის პირველი წარმომადგენელიც იყო დეკარტი.

აი, რატომ არის სხვადასხვაგვარი აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ანტიკური ფილოსოფიისა და მეცნიერების ქრისტიანული რეცეპციები. რა თქმა უნდა, დასავლეთში იყო ბევრი სხვა რამ – საკმარისია გავიხსენოთ თომა აქვინელის თანამედროვე – ბონავენტურა, რომელიც ნეტარი ავგუსტინეს გავლენით იხრებოდა პლატონიზმისკენ, თუმცა ბონავენტურას არ მოუხდენია გავლენა დასავლეთის ეკლესიის აზრის ძირითად მიმდინარეობებზე, ის მოახდინა თომა აქვინელმა. მისი წყალობით შეითვისა დასავლეთმა ფილოსოფიისა და სამეცნიერო კვლევების ისეთი მოტივები, რომელიც აბსოლუტურად უცხო იყო ქრისტიანობისათვის – შეიძლება ითქვას, რომ ქრისტიანობამ ამ საკითხში ზურგი აქცია „ბუნებითი გონებას“. ამიტომაც არ არის გასაკვირი ის, რომ ფილოსოფია და მეცნიერება დასავლეთში განვითარდა ისეთი გზით, რომელსაც ცოტა რამ ჰქონდა საერთო ქრისტიანობასთან; ცალმხრივი უგუნური რაციონალიზმი, რომელიც პრინციპულად უარყოფს გამოცხადებას, მალე გადავიდა სასწაულების უარყოფაშიც კი. უკვე XVII საუკუნეში ნიუტონი, რომელმაც მოგვცა მექანიკის სისტემა, იცავს დეიზმს, რომელიც უარყოფს სამყაროს ცხოვრებაში ღმერთის ყოველგვარ მონაწილეობას – და თანდათან ფილოსოფიასა და მეცნიერებაში უფრო მკვეთრად ისმოდა სამყაროს ცხოვრებაში ღმერთის ჩაურევლობის, სასწაულის მიუღებლობის იდეა, რითაც არსობრივად უარყოფილი იყო სამყაროს რელიგიური გაგება. სასწაულის უარ-

ყოფა თანდათანობით იქცა მეცნიერულ აქსიომად – და დღემდე ძალიან ხშირად რომელიმე თეორიის წინააღმდეგ მეცნიერულ არგუმენტად იყენებენ მას, რომ „წინააღმდეგ შემთხვევაში მოუწევდათ სასწაულის აღიარება³. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ მეცნიერული ემპირიზმი პრინციპულად არ უარყოფს სასწაულს, მისთვის ეს არის ფაქტის და არა პრინციპის საკითხი, – თუმცა რაციონალიზმის ელემენტები (განსაკუთებით დეკარტის შემდეგ), მით უფრო დოგმატური რაციონალიზმისა (ანუ არა კრიტიკული რაციონალიზმის), დღემდე უზარმაზარი გავლენით სარგებლობს მეცნიერებაში.

V

ახლა ჩვენთვის გასაგებია, თუ რატომ აიღო დასავლეთში მეცნიერების განვითარებამ რელიგიური იდეების უარყოფის გეზი. გასაგებია ისიც, რომ სულის რელიგიური მოთხოვნილებების საპასუხოდ, რომლის ბოლომდე ჩანს შობაც შეუძლებელია, მეცნიერულ-ფილოსოფიური აზრი თავის არგუმენტებში ცდილობდა უკუეგდო ქრისტიანული სწავლება სამყაროსა და ადამიანის შესახებ. მაგრამ რა გამოვიდა საბოლოოდ? უახლესი ცნობიერების დამახასიათებელი მოვლენა, რომელიც დღემდე ძლიერია, არის ე.წ. სციენტიზმი (ლათ. სიტყვიდან *scientia* – ცოდნა), რომელიც არ ნიშნავს მეცნიერების მიერ მიღებული გამოცდილების უბრალოდ გაგებას და აღიარებას, არამედ არის ბრმა რწმენა მთელი თავისი სექტანტური თავისებურებებით – ფიცხი, მგზნებარე და შეუწყნარებელი ანუ ფანატიკური რწმენა, რომელიც არავის აძლევს წინააღმდეგობის, მით უფრო, ეჭვის შეტანის საშუალებას. ცხადია, რწმენის საგანი, არის არა თავისთავად ფაქტი (ის მას არც კი საჭიროებს), რწმენის საგანი არის ის ფართო განზოგადებები, რომლებიც აგებულია ფაქტებზე, ის მიმზიდველი პერსპექტივები, რომლებიც თითქოს მეცნიერების

³ ამგვარი არგუმენტაციის უამრავი მაგალითიდან მე დავასახელებ ვუნდტის ბრძოლას ფსიქოლოგიური პარალელიზმის თეორიისთვის (სულისა და ხორცის ურთიერთქმედების თეორიის საპირისპიროდ).

მიერაა აღმოჩენილი. თუმცა ზუსტი და ნამდვილი მეცნიერება ყოველთვის მოკრძალებულია და არასოდეს აცხადებს პრეტენზიას იმაზე, რომ მისთვის მისაწვდომია ყოფის ყველა საიდუმლო; ამაზე პრეტენზიას აცხადებენ ისეთი მიმართულებები, როგორცაა მატერიალიზმი, პოზიტივიზმი, ევოლუციონიზმი და ა.შ. საჭიროა ძალიან კარგად გავაცნობიეროთ განსხვავება მეცნიერებებსა და იმ მიმდინარეობებს შორის, რომელიც წარმოიშვა არა მეცნიერებებისგან, ეს მეცნიერების ბრალი არ არის, – მათი წარმოშობის მიზეზია არამეცნიერული მოტივები, კერძოდ, რელიგიური მოთხოვნები, ვინაიდან სადაც წამოყენებულია რაიმე აბსოლუტური პრინციპები, იქ უკვე საქმე გვაქვს რელიგიასთან. ამ თვალსაზრისით თანმიმდევრული მატერიალიზმიც კი არის რაღაც სახით „სარწმუნოებრივი მოძღვრება“, ვინაიდან მატერია იქ გაშუქებულია, როგორც რაღაც აბსოლუტური. ლოპატინი არ ტყუოდა, როცა გვეუბნებოდა, რომ მატერიალიზმი თავის სწავლებებს ასაბუთებს არა მატერიის სწავლებით, - ის მთლიანად ეფუძნება რწმენას, რომელიც არის მატერიის ნაწილი, ანუ ის ეფუძნება იმ აბსოლუტური მნიშვნელობის შეთვისებას, რომლის მფლობელი ის არასდროს ყოფილა. ეს არის ტიპური აბსოლუტირება იმ მიმდინარე, ფარდობითი ყოფიერებისა, რომელიც არავითარ კავშირში არაა არანაირ ფაქტთან და ბუნების წესრიგთან. ფარდობითი ყოფიერების მსგავსი ტიპის აბსოლუტიზმის აზრი უფრო გასაგები იქნება, თუკი ყურადღებას მივაქცევთ იმას, რომ ის იკავებს სამყაროს რელიგიური აღქმის საკითხის ადგილს.

მეცნიერება, რა თქმა უნდა, შეუძლებელია არ იყოს თავისუფალი და მას უფლება აქვს წამოაყენოს ნებისმიერი ჰიპოთეზა თუ დასაბუთება, რომელიც მისთვის საჭირო იქნება. მატერიალიზმის ცნობილი ისტორიკოსის ლანგეს მცდარი გამონათქვამის მიხედვით რომ ვთქვათ, მას უფლება აქვს მიმართოს „ცნებების პოეზიას“, გონების თავისებურ თამაშს. თუმცა არაფერი ისე არ აშიშვლებს მის ნამდვილ არსს და მტკიცებულებების ჭეშმარიტ ამოცანას, როგორც ის, რომ ისინი ძალიან ადვილად ხვდებიან სამყაროსა და ადამიანის რელიგიური განმარტების წინააღ-

მდეგ მიმართულ იარაღად. მათი ისე სწამთ, როგორც უნდა სწამდეთ ნამდვილი გამოცხადების; ეთაყვანებიან, როგორც აბსოლუტურ ჭეშმარიტებას, ანუ ანიჭებენ მას ისეთ მნიშვნელობას, როგორიც მხოლოდ რელიგიურ რწმენებს შეიძლება ჰქონდეს. ჰიპოთეზების ეს ახალი ფუნქცია და „მეცნიერულ-ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა“ მათგან ქმნის რაღაც მითოლოგიას, რომელიც არსობრივად მოწოდებულია სამყაროს რელიგიური არსის ჩასანაცვლებლად. ეს რელიგიური თაყვანისცემა მეცნიერულობისა, „მეცნიერულ-ფილოსოფიური მსოფლმხედველობისა“, არის მეცნიერულობის ნამდვილი „ცრურწმენა“, ჩვენი სულიერი გადატაკების *paupertatis testimonium*, - და პასკალი, რომელმაც რელიგიური კრიზისის გადატანის შემდეგ ნათლად გააცნობიერა ყოფიერებასთან რელიგიური და მეცნიერული მიდგომების სხვადასხვაგვარობა, აღმოჩნდა მარტო როგორც მეცნიერების, ასევე ფილოსოფიის ისტორიაში. უკანასკნელი წლების განმავლობაში მეცნიერული და ფილოსოფიური ცხოვრება მიზანმიმართულად თუ გაუცნობიერებლად, აშკარად თუ შეფარვით მიმართულია იქით, რომ შეიცვალოს ყოფიერების რელიგიური გაგება სხვა, თითქოს უფრო „ზუსტ მონაცემებზე“ დაფუძნებული გაგებით, რომელიც სინამდვილეში არის თავისუფალი მტკიცებულება, რომელიც მიზნად ისახავს რელიგიური იდეებისგან ადამიანების „ცნობიერების გაწმენდას“.

აქ, რა თქმა უნდა, მოქმედებს ჩვენი გონების ბუნებრივი თვისება – მსჯელობებში მონიზმისკენ სწრაფვა. ეს თვისება თავისთავად კანონიერია და ის არის გონების შემოქმედებითი ძალების წყარო, თუმცა როცა მისი ერთობა ცალმხრივი და არასრულია, მიუხედავად იმისა, რომ შეუძლებელია მისი დაკნინება, ის აუცილებლად მოვა წინააღმდეგობაში გამოცხადების მარადიულ ჭეშმარიტებებთან, ქრისტიანულ პრინციპებთან. და თუკი ადამიანები წინასწარვე განეწყობიან იმის უსიტყვო აღიარებისთვის, რასაც გვაწვდის მეცნიერებისა და „მეცნიერულ-ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის“ მოღვაწეები, მაშინ მიზეზი ამ *predilection* უნდა ვეძებოთ კაცობრიობის ზოგად რწმენაში, გონების ავტონომიის პრინციპში, რომელიც აკნინებს სამყაროს რელი-

გიურ აღქმას. უკვე დიდი ხანია არსებობს აზრი, რომ ჩვენი გონება არ ემორჩილება არაფერს, რომ ის ემორჩილება მხოლოდ საკუთარ თავს და უფრო მეტიც, მას ემორჩილება ყველაფერი (რაც არის „გონების ავტონომიურობის პრინციპი“). ამ აზრის ავტორებს არ ახსოვთ, რომ ყოფიერების რაციონალურობის სფერო (რაციონალური ანუ ჩვენი გონების პრინციპების შესაბამისი) არ წარმოადგენს მთელ ყოფიერებას. ჯერ კიდევ გოეთე ამბობდა, რომ – „ბუნება არ იყოფა გონებაზე ნაშთის გარეშე“, ანუ ბუნებაშიც არის რაღაც ირაციონალური, ეს აზრი განსაკუთრებით გამართლებულია ადამიანთან, მის აქტიურობასთან, მის ისტორიულ გზასთან მიმართებაში.

მითოლოგიური ბურუსი, რომელიც მოსავს მსჯელობებს „მეცნიერულ-ფილოსოფიური მსოფლმხედველობით“, თანამედროვე ახლომხედველი ადამიანებისგან მთლიანად ფარავს მიღმიერისა და მიუწვდომელის უსასრულობის სფეროს; მეცნიერების ირგვლივ უკვე დიდი ხანია ყალიბდება მისთვის შეუფერებელი რელიგიური მსჯელობები, ყალიბდება ფიცხი და მგზნებარე „ახალი რწმენა“. მეცნიერული მსჯელობების ასეთი აბსოლუტირება, რომლებიც ხშირ შემთხვევაში მალე კვდება და ძალიან მალე უჩნდება-ხოლმე შემცველი, ამახინჯებს თვით ცოდნის ბუნებას, და მას უკვე აღარ შესწევს ძალა აბსოლუტური ყოფიერების შესათვისებლად, არ შესწევს ძალა, გასცდეს ეგზისტენციალიზმის ერთ-ერთი წარმომადგენლის წარმატებული გამოთქმის თანახმად, „ფენომენალურ ველს“.

ჩვენ უნდა გვესმოდეს, რომ მითოლოგიური ბურუსი, რომელიც მოსავს მეცნიერულ და ფილოსოფიურ მსჯელობებს, არის სულის რელიგიური ძალების ნამდვილი პროდუქტი, რომელიც ისწრაფის შეუერთდეს აბსოლუტურ საწყისს, თუმცა ვერ აღწევს ამას იმის გამო, რომ ცდილობს რელიგიური მსოფლმხედველობის დაკნინებას. ასეთია ჩვენი დროის ძირითადი მოვლენა, რომელიც უკავშირდება ჩვენი გონების აბსოლუტირებას, მისი ბუნებრივი სიძლიერის უსაზღვრო რწმენას. ეს არის ის ამოსავალი შეცდომა, რომელმაც მიგვიყვანა გონებისა და რწმენის უკანონო და არასწორ დაპირისპირებად.

რა შეიძლება ითქვას იმის საპასუხოდ, რომ ჩვენი „ბუნებითი“ გონება აცხადებს პრეტენზიას „ავტონომიურობაზე“, „თვითდაჯერებულობასა“ და იმაზე, რომ ის არ საჭიროებს იმ ნათელს, რომელიც მომდინარეობს რწმენისგან? უპირველესად, უნდა აღვნიშნოთ ჩვენი გონების დასაზღვრულობა – და ეს არის ყველაზე მნიშვნელოვანი გონებისა და რწმენის ურთიერთობების გასარკვევად. ჩვენი გონების დასაზღვრულობა მრავალგვარია და დაგვჭირდება ამ ყველაფრის მოკლე მიმოხილვა, რათა გავხსნათ აქ წარმოქმნილი კვანძი.

ჩვენი გონებრივი შეზღუდულობის მიზეზია, ის „ფაქტები“, რომლებიც შეუძლებელია ან უარგვოთ, ან შევარბილოთ. აქვე უნდა აღვნიშნოთ თვითონ „ფაქტის“ გაგებაში ჩადებული გარკვეული ბუნდოვანება, რომელიც ერთი შეხედვით გასაგები გვეჩვენება. ჯერ კიდევ გოეთემ შენიშნა, რომ ის, რასაც ვაღიარებთ „ფაქტად“ „სანახევროდ არის თეორია“, – ანუ ფაქტების შინაარსში ბევრი რამ არის ჩვენ მიერ დამატებული. აქედან ამოიზარდა „ნამდვილი ფაქტების“ ის კვლევა, რომელიც დაწყებული ავენარიუსიდან (მისი „სუფთა გამოცდილების კრიტიკა“), დასრულებული ფენომენოლოგიური სკოლით, დაკავებულია „ფაქტებში“ იმის გამოიჯვით, რაც ნამდვილად „გვეძლევა“ და რაც ჩვენ მიერ არის დამატებული მასში.

თუმცა გონების დასაზღვრულობა – არა მხოლოდ იმაშია, რაც მოგვეცა, არამედ ის არის თვითონ გონების სტრუქტურაშიც, და აქ უპრიანი იქნება გაგვეხსენებინა კანტის მიერ გონების ანტინომიის აღმოჩენა. უკვე არაერთხელ აღინიშნა იმის შესახებ, რომ ჩვენს გონებაში გაცილებით მეტია ანტინომია, ვიდრე ეს კანტმა აღიარა; არიან მოაზროვნეები, რომლებიც ცდილობენ ჩვენი გონების თვისებას მიაწერონ ანტინომიურობა (ფლორენსკი, ნაწილობრივ ბულგაკოვი). თუმცა ჩვენს გონებაში ანტინომიის არსებობა, იმისდა მიუხედავად რა დოზითაა, უკვე მოწმობს ჩვენი გონების დასაზღვრულობას. აქ შეუძლებელია არ გავიხსენოთ ინტელექტის კრიტიკის შესახებ, რომელსაც ავითარებდნენ ლოსკი, ბერგსონი, შესტოვი. თუმცა კიდევ უფრო მნიშვნელოვანია ის, რაც ნათლად დაგვანახა ფრანკმა (წიგნში

„ცოდნის საგანი“), კერძოდ ის, რომ გონებრივი მსჯელობები, მიუხედავად იმისა, რომ ისინი მიეკუთვნებიან რეალობის რაღაც სფეროს, არ მიეკუთვნებიან რეალობის მთელ სისრულესა და ერთობას. გონებრივი მსჯელობები ჩვენ წინაშე ნამდვილად გადაგვიშლიან ყოფიერების მხოლოდ იდეალურ სფეროს, მის იდეალურ ჩონჩხს: ყოფის იდეალური ნაწილი არ არის ჩვენი გონების წარმოსახვა, არამედ ის არის ჩვენი გონების თანა-ზიარება იდეის სფეროსთან, რომელიც არსებობს კონკრეტულ ყოფიერებაში. და როგორც „ემპირიული“ რეალობა არ წარმოადგენს სრულ რეალობას და არის მხოლოდ „ფენომენალური ველი“, ასევე იდეალური სფეროც არ წარმოადგენს სრულ რეალობას. რეალობა სრულად და არსობრივად დგას ფაქტებზე და იდეის სფეროზე მადლა. ნამდვილი რეალობა, ფრანკის წარმატებული გამოთქმის თანახმად, არის „მეტალოგიური ერთობა“, ანუ ერთობა, რომელიც არ შეგვიძლია მოვიცვათ ლოგიკურად გონების ძალით; ეს არის ყოფის მიუწვდომელი ნაწილი. ეს მიუწვდომელი, რომელიც დევს ყოფიერების სიღრმეში, რა თქმა უნდა, მოქმედებს ემპირიული სინამდვილის ფაქტებზე; მისი გახსნა ნაწილობრივ ჩვენს იდეებშიც ხდება, თუმცა მთელი სისრულით მისი აღქმა ზელოგიკურია და მისი მიგნება მხოლოდ ინტუიციურადაა შესაძლებელი.

ჩვენი გონების საზღვრები უკავშირდება იმასაც, რომ გონების ძალა არის მთლიანად ჩვენი სულის ფუნქცია და როცა ის შორდება სულიერ ცხოვრებას, აუცილებლად იწვევს გონების დასუსტებას. რა თქმა უნდა, გონების მუშაობა არ არის კავშირში, მაგალითად, ადამიანის მორალურ სფეროსთან – და ის, ვინც ვარდება ცინიზმში, დასცინის სიკეთეს, მიზანმიმართულად ამორალურია, ის იმაგდროულად შესაძლებელია იყოს „მახვილგონიერი“ ადამიანიც. ეს, რა თქმა უნდა, ასეა, თუმცა გარკვეულ საფეხურამდე, ვინაიდან ერთი რომელიმე სფეროს დაცემა და ხრწნა, აუცილებლად იწვევს სხვა სფეროს დაცემასაც. გონებრივი ხედვის ძალა არ ამოიწურება მხოლოდ ლოგიკური მსჯელობებითა და შეპირისპირებებით, მისი ძირითადი შემოქმედებითი ამოცანაა „გონებრივი ჭკრეტა“, ანუ საგნების არსის

ჭკრეტა, იდეების სფეროს დიალექტიკური შეპირისპირებების ფლობა, საგნების ზედაპირის მიღმა მათი დაფარული სიღრმის წვდომა. გონების ამ მჭკრეტელობით უნარს არ განსაზღვრავს მხოლოდ ლოგიკური ოპერაციების ან სიტყვიერი ფორმულირების სიზუსტე – ის არ მიიღწევა შემოქმედებითი მუშაობის დაწვებისთანავე, არამედ მას განსაზღვრავს საერთო სულიერი ცხოვრება, სულის მთელი შინაგანი წვა. გონების ასეთ შრომაში მუდამ მონაწილეობს რელიგიური მომენტი – შიშით ძიება ჭეშმარიტებისა, საკუთარი თავის უანგარო მიძღვნა ყოფიერების საიდუმლოსადმი. მეცნიერებს არაერთხელ დაუხასიათებიათ გონებრივი შრომა, როგორც ერთგვარი სამღვდელო მსახურება, როგორც სულის „სადვთისმსახურო“ მდგომარეობა. და სწორედ ამიტომაც, ჭეშმარიტების ძიება თავისი არსით არ არის მხოლოდ გონების საქმე, არამედ ის არის მთელი ჩვენი სულიერი მხარის მცდელობა ნამდვილი რეალობის შესაცნობად.

შრომის ეს დამოკიდებულება საერთო სულიერ მდგომარეობაზე არის შემეცნების ქრისტიანული სწავლების ერთ-ერთი ძირითადი მომენტი. აქ უადვილო იქნებოდა ამ სწავლების შესახებ საუბარი, რომელიც ჯერ კიდევ არ არის სრულად ფორმულირებული, მხოლოდ მისი ფრაგმენტული ისტორია გვაქვს მოცემული. ახლა მნიშვნელოვანია იმ სწავლების განხილვა, რომელსაც ავითარებდა ასკეტური ლიტერატურა – მხედველობაში მაქვს ჩვენს სულიერ სამყაროში „გონებრივი ხედვისა“ და „გულისმიერი ხედვის“ შეუთავსებლობა. პასკალმა, რომელიც თავისი შინაგანი გამოცდილებით მიაღწა ამ პრობლემას, მიიჩნია გულისა და გონების „ბუნებრივი“ (ჩვენი პირველქმნილი ცოდვის ტყვეობის გამო) შეუკავშირებლობა მათ პრინციპულ შეუთავსებლობად მიიღო, რაც მართებული არ არის. ერთ-ერთი მეტ-ნაკლებად მნიშვნელოვანი ამოცანის ფორმულირება, რომელიც ჩვენ უნდა ამოვხსნათ საკუთარი სულიერი ცხოვრებით, არის გულისა და გონების ერთობის ძიება – ჭეშმარიტების მიღწევის ამ ორი, ჩვენს მდგომარეობაში, ერთმანეთისგან დაშორიშორებული წყაროს ერთობის ძიება. უფრო მეტიც: გონებრივი ძალების ზრდას, როცა მას თან არ ახლავს შინაგანი

ძალების, ანუ გულისმიერი ძალების ზრდა, ადვილად შეუძლია ადამიანის გონების დაბნელება. და ეს ხდება არა მხოლოდ მაშინ, როცა გულში ისადგურებს სრწნა, არამედ მაშინაც, როცა ის ვერ ხედავს, არ იზრდება და რჩება გაყინული გარკვეულ ინფანტილურობაში, მაშინ ის თითქოს ხედავს და ვერც ხედავს, ესმის და არც ესმის. გავიხსენოთ, ქრისტემ თავის ორ მოწაფესთან საუბარში ემაუსის გზაზე როგორ უსაყვედურა მათ „უგუნურნო და გულით მიძიმენო“ – და ეს ნიშნავს სწორედ იმას, რომ „მიძიმე“ გული არ აძლევს გასაქანს გონებას იმის გამოსახატავად, რაც უკვე ცხოვრობს გულში.

გონების შრომის ეს დაქვემდებარება სულიერი ცხოვრების სიღრმესა და სისუფთავისადმი, თავის თავში ინახავს უფრო დიდ და მნიშვნელოვან ჭეშმარიტებას, რომლის ახსნასაც აქ არ შევუდგებით და მხოლოდ იმას ვიტყვი, რომ ჩვენთვის მისაწვდომი ჭეშმარიტება გამოდის ღვთაებრივი ლოგოსიდან – ქრისტესგან, და შესაბამისად მასთან მიმყვანებელია მხოლოდ ეკლესია, რომელსაც ეძლევა სრული ჭეშმარიტების ფლობა. ინდივიდუალურ გონს მხოლოდ ინდივიდუალური (ტრანსცენდენტული) საწყისის ზოგადი ზემოქმედებით შეუძლია აზროვნება, ამიტომ მართალი იყო ს. ტრუბეცკოი, როცა წამოაყენა სწავლება ჩვენი აზრის „კრებითი“ ბუნების შესახებ. პრინციპში ეს არის იმის ახალი ფორმულირება, რასაც პირველად მიაგნო კანტმა (მანამდე კი პლატონმა – იხ. მისი დიალოგი „ფედონი“, აქ შეუდარებელი სიღრმითაა გადმოცემული ემპირიული და არაემპირიული მასალის თანაფარდობა ცნობიერებაში) იმის შესახებ, რომ ცოდნის პროცესები არ არის მთლიანად ინდივიდუალური, არსებით მომენტებში მათ განსაზღვრავს ზეინდივიდუალური (ტრანსცენდენტული) ფუნქციები. თუმცა ჩვენი კრებითი აზროვნების ბუნება ბოლომდე შეიძლება განვმარტოთ საეკლესიო ტერმინებით: სამყაროში ჭეშმარიტების მეგზური არის ეკლესია, რომელიც არის შემეცნების ტრანსცენდენტული ფუნქციის ჭეშმარიტი სუბიექტი. ჭეშმარიტება მისაწვდომია არა ცალკეული ცნობიერებისთვის, მით უფრო კოლექტივისთვის (ანუ მას არ განსაზღვრავს ხმების სიმრავლე), არამედ ის მისაწვდომია ეკლე-

სიის წევრებისთვის. საუკუნეების მანძილზე ძალაშია ის ფორ-
მულა, რომელიც მიიღეს პირველ საეკლესიო კრებაზე ჯერ
კიდევ მოციქულთა პერიოდში: „ინება სულიწმინდამ და ჩვენ“.
ეს არის „სინერგიზმი“, რომელიც არსებითია შემეცნების ონტო-
ლოგიისთვის – ჭეშმარიტება ეძლევათ ადამიანებს, როცა ისინი
ცხოვრობენ სულიწმინდით.

აღარ განვაგრძობთ ამ მოსაზრებებს, მხოლოდ ერთ მნიშვნე-
ლოვან დასკვნას გამოვიტანთ აქედან: ჩვენი გონების ხედვის
უნარი არ არის ყოველთვის ერთნაირი, ის დამოკიდებულია იმ
სიღრმესა და შესაძლებლობაზე, თუ როგორ ვეუფლებით ჩვენი
სულიერი ცხოვრების არსს. ეს არის ის უმთავრესი, რისი თქმაც
შეგვიძლია რაციონალიზმის წინააღმდეგ: ის რაც, ახლა მიუწვ-
დომელია ჩვენთვის, ვერ თავსდება ჩვენი რაციონალურობის
საზღვრებში, სხვა პირობებში ის შეიძლება გახდეს მისაწვდომი
და რაციონალური. ასეთი ხედვის ძალის უდიდესი ზრდის მაგა-
ლითს გვიჩვენებს ყოვლადწმინდა სამების დოგმატის ისტორია:
რაციონალისტური ახლომხედველი ხედვით უბრალოდ მიუღე-
ბელია (როგორც ეს განსაკუთრებით პრიმიტიულად გამოხატა
ლევ ტოლსტოიმ თავის „დოგმატური ღვთისმეტყველების კრიტი-
კაში“), თუმცა ჭეშმარიტების ეკლესიური ძიება, მისი ძიება ეკ-
ლესიის ერთობით და სისაყსით გვებოძა სულიერი ზრდის შედე-
გად და ეკლესიის დიდ მოძღვრებს ვუწოდებთ მათ, ვინც ღრმა
ეკლესიური ცხოვრებით გახდა ჭეშმარიტების მაუწყებლები (წმ.
ბასილი დიდი, გრიგოლ ღვთისმეტყველი, გრიგოლ ნოსელი).

ამგვარად, ჩვენი გონების დასაზღვრულობა დაიძლევა სული-
ერი ზრდით – თუმცა როგორც ბრმა ვერ არჩევს სინათლესა და
სიბნელეს, ასევე შეზღუდულ გონებას არ შეუძლია იმის დატევა,
რისი დატევაც შეუძლია მხოლოდ სულიწმინდით განათებულ
გონებას.

იმ ყველაფრის შემდეგ, რაც ითქვა, მგონი აღარ არის საჭირო
არაფრის დამატება, რომ გავიგოთ სციენტის სიყალბე, ანუ იმ
მითოლოგიის სიყალბე, რომელიც უკავშირდება მეცნიერების
კულტს. არსობრივად აქ საქმე გვაქვს უკვე ნახსენებ „პოეზიის
წარმოდგენებთან“, გონების თამაშთან, წამოსახვის სფეროსთან,

და არა ჭეშმარიტების ფლობასთან. არავის შეუძლია ადამიანისთვის იმის დაშლა, რომ შეთხზას პოეტური თუ არაპოეტური მითოლოგემები, მაგრამ, როცა მეცნიერულ-ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობას ამოფარებულნი გვთავაზობენ ბუნების აბსოლუტირებას (ანუ, როცა ხდება იმის უარყოფა, რომ ის არის არა თავისთავად, არამედ შემქმნელისგან), ან პირიქით, ხდება აბსოლუტურის რელატივირება⁴ (როგორ პარადოქსულადაც არ უნდა უდერდეს სიტყვათა ასეთი შეთანხმება), ანუ, როცა ხდება საერთო უარყოფა აბსოლუტური საწყისისა, მაშინ იქმნება ზღაპრები სამყაროს მარადიულობის შესახებ, ნაცვლად იმისა, რომ მივიღოთ ღრმა სწავლებები სამყაროს შექმნის შესახებ – როცა ამ მითოლოგემებს დაბეჯითებით გვაწვდიან, როგორც სერიოზული მეცნიერული კვლევების შედეგებს, მაშინ გონების მთელი ეს თამაში ხდება ტრაგიკული, ვინაიდან აქ არ არის ადგილი „ერთობისთვის“, – ანუ ღვთისკენ, როგორც სიცოცხლისა და ჭეშმარიტების წყაროსკენ შემობრუნებისთვის.

VI

მეცნიერების და ბუნებითი გონების ძალების მიმართ რწმენა, გონის ავტონომიურობის პრინციპი და მისი რწმენისგან და ეკლესიისგან დამოუკიდებლობა, არის პირველი და უმთავრესი მრწამსი, რომლითაც ცხოვრობს ჩვენი ეპოქა. მას არა უბრალოდ უყვარს მეცნიერება და ამაყობს მისით, არამედ მასზე ამყარებს მთელ იმედებს. თუმცა არა მხოლოდ ეს აცოცხლებს ჩვენს ეპოქას, არა მხოლოდ ამით განისაზღვრება მისი ძირითადი თვისებები – მასში ცოცხლობს სხვა მოთხოვნილებაც – ეს არის იდეალით ცხოვრება, მოთხოვნილება იმისა, რომ გაიაზრო მთელი აქტივობა, როგორც უმაღლესი ამოცანა. ჩვენი ეპოქა ამ თვალსაზრისით მჭიდრო კავშირშია ქრისტიანობასთან, ღვთის სასუფეველის შესახებ სწავლებასთან, მის ქადაგებებთან სიყვა-

⁴ რასაც ჩვენ ხშირად ვხვდებით, მაგალითად, რელიგიური განცდების სუფთა ფსიქოლოგიური განხილვისას.

რულისა და ძმობის შესახებ. თუმცა ამ თვალსაზრისით ჩვენი ეპოქა არ არის ქრისტეს ერთგული: ის, რამაც ერთმანეთისგან გამიჯნა ჭეშმარიტების ძიება და ეკლესიის ერთგულება, მანვე გამიჯნა ერთმანეთისგან ქრისტესმიერი მორალური ძიება და ეკლესია და ბიძგი მისცა „დამოუკიდებელი“, „ავტონომიური“, ურელიგიო მორალის ჩამოყალიბების ძალიან რთულ პროცესს.

ჯერ ვისაუბროთ იმის შესახებ, თუ როგორ მოიაზრებს ქრისტიანობა ადამიანის მორალურ სფეროს. ყველაზე მნიშვნელოვანი აქ არის ის, რომ ქრისტიანული მორალური სწავლება არის მისტიკური, ვინაიდან ის მთლიანად ეყრდნობა სულის ღვთისკენ შემობრუნებას. თუმცა ეს სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ ქრისტიანობა არ აღიარებს ადამიანის მორალს მისი ქრისტესთან და ეკლესიასთან კავშირის გარეშე. პავლე მოციქულის სიტყვების თანამხმად ის გვასწავლის, რომ „სჯულის საქმე გულის ფიცარზე უწერიათ, რასაც მოწმობენ მათი სინდისი და მათი აზრები“ (რომ. 2,15). ხოლო მოციქული იოანე ღვთისმეტყველი წერს თავის პირველ ეპისტოლეში „...თუ არ უყვარს თავისი ძმა, რომელსაც ხედავს, როგორღა შეიყვარებს ღმერთს, რომელსაც ვერ ხედავს?“ (იოან. I. 4,20). ეს ყველაფერი მოწმობს ქრისტიანობაში მორალის „ბუნებრივი“ საფუძვლის შესახებ, რომელიც ყველა ადამიანის თვისებაა. თუმცა მის ჭეშმარიტ საზრისს, მისი ბუნებრივი არსებობის შინაგან სიმართლეს ბოლომდე მხოლოდ ქრისტიანობა განმარტავს ადამიანთა შორის ძმობის, ჩვენი ღვთისშვილობისა და ღვთის სასუფეველის სწავლებებში. სწავლება ადამიანების ძმობის შესახებ, რომელიც დასტურდება მაცხოვრის შემდეგი სიტყვებით - „რაც გაუკეთეთ ერთს ამ ჩემს ძმათაგან მცირეს, მე გამიკეთეთ“ (მათ. 25,40), მდგომარეობს მაცხოვრის მიერ ადამიანების საკუთარ თავთან გაიგივებაში. ქრისტეში და ქრისტეს საშუალებით ჩვენ ყველანი ერთმანეთის ძმები ვართ, და ჩვენი ძმობა, სიყვარული ადამიანების, როგორც ძმების მიმართ, ნიშნავს ქრისტეს სიყვარულს. მხოლოდ ქრისტეში შეიძლება იმის შემეცნება, რომ ადამიანები ერთმანეთის ძმებია, ვინაიდან ამის გარეშე შეუძლებელია ყველა ადამიანის სიყვარული, შეუძლებელია ყველა ადამიანის ძმად მიღება.

ამავე სწავლების გამოხატულებაა სწავლება ჩვენი ღვთის-
შვილობის შესახებ, რომელიც ასევე მხოლოდ ქრისტეში და
ქრისტეს საშუალებითაა შესაძლებელი. „ხოლო რომლებმაც
შეიწყნარეს იგი, მისცა მათ ხელმწიფება ყოფილიყვნენ ღვთის
შვილები“ (იოან.1,12). ყველა ადამიანს ეძლევა შესაძლებლობა
„ღვთის შვილობის“, თუმცა მხოლოდ ქრისტეში, რომლის გარე-
შეც ვერავინ იწოდება ძედ ღვთისად; ჩვენი ძმობა ხორციელდ-
ება არა „ბუნებრივი სიყვარულის“, არამედ ღვთის შვილობის
საშუალებით. ის ახალი მცნება, რომელიც უფალმა მისცა თავის
მოწაფეებს, და მათი საშუალებით კი ყველა ჩვენგანს: „გიყვარ-
დეთ ერთმანეთი“ სრულებით არ თავსდება ჩვენს „ბუნებაში“,
ჩვენს ხასიათში, მას აქვს შეზღუდული შესაძლებლობები, არ
შეუძლია გულში ბევრი ადამიანის დატევა, მისი რეალიზაცია
არ ხდება ჩვენი „ბუნებრივი“ ვნებებით (შური, ეგოიზმი და ა.შ.).
მხოლოდ ქრისტესა და მის ეკლესიაში ცხოვრება ცვლის ჩვენს
გულებს, ათავისუფლებს მას ამ ვნებებისგან, უკიდევანოს ხდის
მას, ანუ მისი ძალისხმევით შესაძლებელი ხდება ყველას სიყვარ-
ული, ვისაც კი ვიცნობთ. ძმობის იდეის კიდევ ერთი აზრი
უფრო ნათელი ხდება ღვთის სასუფეველის შესახებ სწავლება-
ში: ამ უწყების საშუალებით, რომელიც ქრისტიანობაში იკავებს
ცენტრალურ ადგილს, ჩვენ საშუალება გვძლევს შევიცნოთ
ფერისცვალებისა და განდმრთობის საიდუმლო, რომელიც თითო-
ეული ჩვენგანისთვის უკვე აქ იწყება, თუმცა მთელი თავისი
ძალითა და ღიღებით გამოვლინდება მაცხოვრის მეორედ მოს-
ვლის ჟამს. ღვთის სასუფეველში არ არსებობს „არც ელინი,
არც იუდეველი, არც მონა, არც თავისუფალი“, მასში იქნება
სამოთხისეული სიხარული, ვინაიდან აქ იქნება ნათელი და
სიმართლე, ჭეშმარიტება და სილამაზე, რომელიც ყველას და
ყველაფერს მოიცავს. ღვთის სასუფეველში არ იქნებიან არც
შეურაცხყოფილები, არც მათი შეურაცხმყოფელები, არც ამაყები,
არც მათგან დამცირებულები, არ იქნება არც შური, არც ეჭვი –
ვინაიდან ცათა სასუფეველი წარმოადგენს მთელი კოსმოსის
ფერისცვალების სისრულეს. ამ ხარებაში პოულობს გამოხატუ-
ლებას და სწორ გააზრებას უსასრულო ცხოვრების ის დაუოკე-

ბელი წყურვილი, რომელიც დევს ჩვენი სულიერი ყოფის საფუძველში, და თუ ახლა ცოდვით შესვარული ბუნება გამუდმებით „ერთობლივად გმინავს და წვალობს“ (რომ. 8,22), ცათა სასუფეველში იქნება მხოლოდ უსასრულო სიხარული.

ღვთის სასუფეველის ხარება აგვირგვინებს და ნათელს ჰყენს ადამიანთა ძმობის სიძარტლეს და ჩვენს ღვთის შვილობას, ვინაიდან ღვთის სასუფეველი არის რეალური განხორციელება ძმობისა და ღვთის შვილობის. ჩვენს ახლანდელ ცხოვრებაში ღვთის სასუფეველი „ჩვენს შიგნითაა“, ის მიიღწევა სულიერი ცხოვრების ძალისხმევით, და ის ხდება მარადიული ყველა ადამიანისათვის. თითოეული ადამიანის ჭეშმარიტება მდგომარეობს არა მის ხასიათში, არა მის ქცევაში ან გრძნობებში, გეგმებსა და აზრებში, ჭეშმარიტება თითოეული ადამიანის შესახებ უკავშირდება მისსავე სულიერ ცხოვრებას, მას, თუ რამდენად „იმსახურებს“ ის ცათა სასუფეველს საკუთარი ძალისხმევით.

ამგვარად, ქრისტიანის მორალური ცხოვრებისათვის მისი მთავარი შთაგონება უკავშირდება ღვთის სასუფეველისკენ სწრაფვას; ამ სწრაფვის კვალობაზე სუსტდება ყველაფერი ბიწიერი, რაც მანამდე ავსებდა ჩვენს სულებს, და სიძარტლისა და სიყვარულის კანონი უკვე გარედან კი აღარ გვიხმობს, არამედ ამოიზრდება ჩვენივე სულიერი ცხოვრების წიაღიდან. ამგვარად სულიერი ცხოვრებით ხორციელდება ჩვენი თავისუფლებისა და ღვთის მადლის შეერთება. როგორც ბავშვები გრძნობენ თავს თავისუფლად სწორედ მაშინ, როცა ისინი მშობლების გვერდით არიან, და არა მაშინ, როცა მათ შორდებიან, ასევე ჩვენც უფრო თავისუფლები ვართ, როცა ვცხოვრობთ ღმერთთან. ჩვენი ინდივიდუალურობის საიდუმლო და მთელი ჩვენი „ბედი“ იხსნება ჩვენში თავისუფლებისა და ღვთის მადლის შენივთებით: მხოლოდ ეკლესიაში, ეკლესიასთან და ეკლესიის საშუალებით, მის საიდუმლოებებში მონაწილეობით ჩვენ შეგვიძლია ჩვენივე თავის აღმოჩენა და თავისებურებების მთელი სისრულით გამოვლენა. ღმერთთან მიახლების გზა („იყავით სრულნი, როგორც სრულია მამა თქვენი ზეცათაი“) არის გზა უსასრულობისა, და რაც უფრო ახლოს ვართ ღმერთთან, მით

მეტად სრულად იხსნება ჩვენი პიროვნება, მით უფრო მეტად აბსოლუტურები ვხდებით.

ასეთია ქრისტიანობის მორალური საფუძვლები; მთელი მორალური ცხოვრება ქრისტოცენტრულია და ამ მნიშვნელობით ის ახალია, ის არ იცოდნენ ქრისტეს მოსვლამდე. აქ არ არის მთავარი მხოლოდ მოწოდებები სიყვარულის, მოწყალებისა თუ სრულყოფილებისკენ, რაც ქრისტიანობის გარეშეც ხშირად გვხვდება, არამედ მთავარია მორალური სფეროს ქრისტოცენტრულობა, მთავარია მორალური სფეროს განუყოფლობა ქრისტესა და მისი ეკლესიისგან.

როგორც ცოდნის თემასთან ქრისტიანული მიდგომის საფუძველი ჩვენს დროში ჩაანაცვლა რწმენისა და ცოდნის სფეროების გამიჯვნამ, ამის პარალელურად მორალური ცნობიერების სფეროში დაიწყო მორალზე ქრისტიანული ხედვის დამახინჯება. ეს დაიწყო ასკეტიზმის დისკრედიტაციით, რომლის ადგილიც დაიკავა სწავლებამ იმის შესახებ, რომ, რაც „ბუნებრივია“ ის არის მორალურიც. ბუნებაზე ამ მკაცრმა (ნეტარი ავგუსტინეს თანახმად) შეხედულებამ ეჭვის ქვეშ დააყენა სულის ყველაზე სპეციაკი მოძრაობები, ხოლო მორალის ქრისტიანული გაგების დამახინჯებით დაიწყო ადამიანის ბუნების „რეაბილიტაცია“. ვინაიდან ჩვენ ბუნებითად დაგვყვა შებრალების, სირცხვილის, მოვალეობის და ა.შ. გრძნობები, ვინაიდან ადამიანის სინდისს ბუნებითად აქვს მინიჭებული სიკეთის კანონი, მაშინ რაღა საჭიროა რაღაც თვისებების ასკეტური ღვაწლით დათრგუნვა? ახლადნასახული მორალური ცნობიერებისთვის, რომელიც არ იზიარებდა მკაცრ, ასკეტურ შეხედულებას ადამიანის ბუნებაზე, ძვირფასი იყო მორალური იდეალი; და რაც მეტად სუსტდებოდა (სხვადასხვა მიზეზის გამო) დასავლეთში რელიგიური ცეცხლი, მით უფრო წინა პლანზე იწვევდა ბუნებრივი კეთილშობილების, იდეალის ბუნებრივი ძიების, რელიგიისა და საეკლესიო ტრადიციისგან დამოუკიდებლად სამართლიანობის სიყვარულის მნიშვნელობა. ჯორდანო ბრუნოს „ჰეროიკული მორალი“ (XVII), როგორც საყრდენი თვითშემეცნებისა, როგორც საფუძველი საკუთარი თავის პატივისცემისა, საკუთარი თავის რწმენისა, -

არის ცხოვრების ამ ახალი ფუნქციის ტიპური ასახვა. როცა სუსტდება და ქრება რწმენა, ადამიანი ჯერ კიდევ არ ეცემა ამის გამო: მასში რჩება მოთხოვნილება იდეალის მსახურებისა, მზადყოფნა მსხვერპლის გაღებისა, მასში ჯერ კიდევ ყვავილობს მორალური იდეალიზმი, როგორც უარყოფა რელიგიური გასულიერებისა, თუმცა იმავდროულად ის მისი თითქმის ადეკვატური შემცველია. მორალი, როგორც ადამიანის სულის ბუნებრივი ფუნქცია, კიდევ უფრო მეტად ფასეული ხდება, რაც განსაკუთრებით ნათლად ჩანს XVII – XVIII საუკუნის ინგლისელ მორალისტებთან. კანტმა ბოლომდე მიიყვანა მორალური ცნობიერების ავტონომიის შესწავლა, ფილოსოფიურად დაასაბუთა მორალის არარელიგიური გაგება – მასთან მორალი გახდა ონტოლოგიური საფუძველი რელიგიური ცხოვრებისა. ეს არის 180 გრადუსით შემობრუნება! აქედან არც ისე შორსაა მორალური ფილოსოფიის იმ მიმდინარეობამდე, რომელიც სხვებზე გარკვევით და დამაჯერებლად გამოხატა რუსომ თავის სწავლებაში ადამიანის ნატურის „რადიკალური სიკეთის“ შესახებ: ყველაფერი ცუდი და ყველა ცოდვა მოაქვს სიცრუეს და ცივილიზაციის ხელოვნურობას, თავისთავად ადამიანის ბუნება (*natura pura*) კეთილია, ისევე, როგორც სულის ყველა ბუნებრივი მოქმედება, როცა მათ არ რყვნის ცივილიზაცია.

სწორედ აქ არის ადამიანის მიმართ იმ რწმენის წყარო, რომელიც საფუძვლად დაედო ამავე დროს შექმნილ პროგრესის თეორიას. აქ არის ძირითადი სტიმულები უტოპიური ცნობიერებისა, რომელსაც სურს პასუხი გასცეს გულში დაგანებულ ღვთის სასუფეველის მოლოდინს. თუმცა უტოპიებში არ არის ღვთის დახმარების მოლოდინი, აქ ყველაფერი ხდება ადამიანის ძალისხმევით. და შემთხვევითი არ არის, რომ უტოპიზმის სულმა განსაკუთრებულ აღზევებას მიაღწია სწორედ XVIII – XIX საუკუნეებში, – ეს არის დასტური იმისა, რომ ღვთის სასუფეველის ძიება, ანუ მაღალი იდეალებით ცხოვრება გრძელდება ადამიანთა გულებში. როცა ცნობიერება არ იღებს ქრისტიანულ სწავლებას, მაშინ ადამიანები უტოპიაში პოულობენ, თუმცა ყალბ და სუროგატ, მაგრამ მაინც პასუხს კითხვაზე – თუ

როგორ დაიუნჯონ ცათა სასუფეველი ქრისტეს გარეშე. ამ უტოპიებს შეუძლიათ მასების დაპყრობა და შთაგონება, მისკენ ისწრაფვიან დაღლილ-დაქანცული სულები და ხშირად ამ უტოპიებით მოხიბლული ადამიანები მიდიან დიდ მსხვერპლზე იმისათვის, რომ მომავალმა თაობამ მაინც იგემოს უტოპიების მიერ დაპირებული სიხარული.

უტოპიზმი ღვთის სასუფეველს მიჯნავს ქრისტიანობისა და ეკლესიისგან, მისთვის ის მთლიანად იმანენტური და ამქვეყნიურია, – და ეს არის მისი პასუხი ყოველგვარი ტრანსცენდენტულის უარყოფაზე და ამის პარალელურად ის ასაზრდოებს გულს, რომელსაც სწურია საქმის კეთება. უტოპიის მითოლოგიური ხასიათი არსად არ არის ისე ნათლად გამოხატული, როგორც იმ სენტიმენტალურ ფერადონებაში, რომლითაც გამოისახება „ნახტომი აუცილებლობის სამეუფოდან თავისუფლების სამეფოში“.

თუმცა არა მხოლოდ უტოპიზმში პოულობს გამოხატულეზას „ახალი მორალი“ – ის კიდევ უფრო დიდი მონდომებით ეძებს მას „ჰუმანიზმში“, რომელიც გამსჭვალულია ადამიანის მიმართ სიყვარულით, საგნა ჩაგრულთა, ავადმყოფთა, დამნაშავეთა თანაგრძნობით. თუმცა ეს ურელიგიო ჰუმანიზმი, რომელსაც არ სურს რელიგიური დასაბუთება და არც საჭიროებს მას, თავის საყრდენს ეძებს ადამიანის სულის „ბუნებრივ კეთილშობილებას“⁵ და ზოგადად სულის ბუნებაში. აქედან მოდის უსასრულო, გულუბრყვილო, ცარიელი, გნებავთ ამაღლევებელი მცდელობა მორალის „პოზიტიური“ ან „ეკოლუციური“ მორალის მსჯელობების, „უტილიტარიზმის“ და ა.შ. დასაბუთებისა. მორალის მეცნიერული დასაბუთების ყველა ეს განწირული მცდელობა ყველაზე უკეთ მეტყველებს ადრინდელი ანუ მორალის რელიგიური საფუძვლის დაკარგვის შესახებ. ჰუმანიზმი და სოციალური იდეალიზმი აგრძელებენ ცხოვრებას ქრისტიანულ საზოგადოებაში, მაგრამ სწორედ იმის გამო, რომ ისინი ცდი-

⁵ ძალიან დამაჯერებლად და სულიშემძვრელად აქვს ეს გამოხატული მაგ. Guayu-ს თავის ცნობილ წიგნში “La morale sans obligation ni sanction”.

ლობენ ქრისტიანული სარწმუნოების, ეკლესიისა და ქრისტეს მიმართ რწმენის ჩანაცვლებას, ის უნდა დასაბუთდეს რელიგიური რწმენის გარეშე, ვინაიდან გულში ისევ აგრძელებს ცხოვრებას ქრისტიანობა, ცოცხლობს სულის ის შემართებები, რომლებსაც წარმოშობს ქრისტიანობა, – მათ შორის, იდეალით ცხოვრების მოთხოვნილებაც, სიკეთის მსახურებაც. ადამიანის სულისთვის მართლაც ბუნებრივია სიკეთით ცხოვრება და სიკეთის მსახურება, თუმცა ეს მსახურება არ უნდა იყოს გაუაზრებელი და დაუსაბუთებელი. აქედან მომდინარეობს დაუსრულებელი მცდელობები „პოზიტიური“, ევოლუციური“ და მეცნიერული მსჯელობების დასასაბუთებლად. თუმცა ეს ყველაფერი კი არ ასაბუთებს მორალურ აქტიურობას, არამედ პირიქით – კიდევ უფრო ნათელს ხდის ამ ცნობიერების უსაფუძვლობას. ამიტომაც აღარ არის გასაკვირი, რომ XVII საუკუნის ბოლოდან უკვე იწყება მორალური ცნობიერების საზოგადო რღვევა, რისგანაც უკვე ვეღარ იხსნი დექრისტიანიზებულ კაცობრიობას. როდესაც, მაგალითად, ცდილობენ მორალის გამოყვანას ეგოიზმისა და საკუთარი თავის სიყვარულიდან, როცა ამტკიცებენ, რომ სიკეთის გზა უფრო „მომგებიანია“, ვიდრე ბოროტებისა და რომ ბუნების განვითარების გზა ისეთია, რომ მასში შემოქმედებითობა მუდამ ზემოებს ნგრევაზე, – მაშინ რატომია ეს ყველაფერი აუცილებელი ადამიანისთვის? თუ სიკეთეს არ გააჩნია ობიექტური საფუძველი, მაშინ აუცილებლად დგება სიკეთის „გამართლების“ საკითხი, ვინაიდან სიკეთე მიიხნევა ცხოვრების ჭეშმარიტ გზად, რომელიც ბოროტებას ანიჭებს მეტ შემოქმედებითობას, ვიდრე სიმართლეს, რისი ძალიან სწორი ფორმულირებაც გააკეთა ვ. სოლოვიოვმა. ასე ჩნდება ამორალიზმის მოტივები, რომლებიც დღითი დღე მტკიცდებიან ევროპულ ცნობიერებაში, რომელიც დღეისათვის ხშირად მიდის (მაგალითად, ეგზისტენციალიზმის ფილოსოფიაში) სასოწარკვეთილებამდე, რაც ნათლად ჩანს განსაკუთრებით სარტრთან. მართალია, სარტრი გვასწავლის, რომ ეგზისტენციალიზმი არის ნამდვილი ჰუმანიზმი, მაგრამ ვის დაარწმუნებს იგი? ჩვენს ეპოქაში თავგამოდებული ურწმუნობისა და სასოწარკვეთის, ამაყი თვითღამკვიდრებისა და „ბედის“

(„ბრმა ბედისწერა“ ეს ანტიკური ცნება აუცილებლად უბრუნდება მათ სულებს, ვისაც უქრება ღვთის განგებულების რწმენა) ადამიანში თავისუფლების აბსოლუტირების და მისი შემთხვევითობაზე უმწეო დამოკიდებულების, სიმართლისა და სიკეთის (თუნდაც მხოლოდ საკუთარი თავისთვის) დაუოკებელი წყურვილისა და სხვადასხვა ფანატიკურ უტოპიებში ადამიანთა სიცოცხლით არაადამიანური თამაშების არსებობა – ეს ყველაფერი ამხელს ეპოქის სწეულების ღრმა ფესვებს, მის ტრაგიკულ გარდაუვალობას!

ჰუმანიზმი მუდამ იყო და რჩება თანამედროვე დექრისტიანიზებული ცნობიერების ციტადელად, – ის ხომ კვებავს სულის იმ საუკეთესო მოთხოვნებს, რომლებსაც გულში ბადებს სახარებისეული სიმართლე. ჰუმანიზმს ეყრდნობოდა და ეყრდნობა ევროპა, ვინაიდან ის ბოლომდე არ დაქვემდებარებულა გაბარბაროსებას (ეს თითქოს შემთხვევითია, სინამდვილეში კი გარდაუვალად უკავშირდება ევროპელი ხალხის დექრისტიანიზაციას). ამ მნიშვნელობით ჰუმანიზმი არის იმ ადამიანების გულის გადასაყოლებელი რამ, რომლებიც სულს დაფავენ ბუნების მექანიკური განმარტებით, დექრისტიანიზებული („ნეიტრალური“) კულტურით. ჰუმანიზმი მხარს უჭერს იმედს, რომ ოდესმე იქნება რეალური ძმობა, ხორცს შეისხამს რეალური და შემოქმედებითი თავისუფლება – და ამ უტოპიურ პერსპექტივას რაღაცნაირი მგზნებარებით უყურებს თანამედროვე ადამიანი. დედამიწაზე სიმართლის ეს ძიება – ღვთის, ქრისტესა და მისი ეკლესიისადმი ურწმუნოების პირობებში – ხდება სულ უფრო მგზნებარე და ფანატიკური. აი, რა მოიტანა ამ ყველაფერმა: ამაღლებული იდეალიზმი, სოციალური სიმართლის (ძმობის, თანასწორობის, რეალური თავისუფლების) ამ გზით ძიებით გადასვლა მის ფანატიკურ ერთგულებაში, ვინც თითქოს აფერხებს უტოპიის განხორციელებას, ვინც აწარმოებს დაუნდობელ ბრძოლას მოჩვენებით მტრებთან, ანუ ხალხის ხოცვას, უდანაშაულო ბავშვების მკვლელობის ჩათვლით. ბოლო დროის გაუგონარი სისასტიკის მიზეზია სხვადასხვა სახის ფსიქოპათოლოგიები, მაგრამ არის ასევე იმ სულის გაუხეშება, რომელიც ცხოვრობს ამ

უტოპიით და აცნობიერებს მისი განხორციელების შეუძლებლობას.

ასეთია თანამედროვე გზააბნეული მორალური ცნობიერების საშიში დიალექტიკა, რომელიც გაემიჯნა ქრისტეს, მასში და მის ეკლესიაში მორალურ ცხოვრებას. თუმცა თანამედროვეობას გააჩნია ჰუმანიზმის კიდევ ერთი ფორმა, ცოტასთვის ხელმისაწვდომი სიმაღლე, რომელიც თითქოს ცდილობს დაკარგული მორალის ე.წ. ესთეტიკური ჰუმანიზმით ჩანაცვლებას, რომლის ანალიზსაც ახლა შემოვთავაზებთ.

VII

ესთეტიკური ჰუმანიზმის დახასიათებისას უპირველესად უნდა აღვნიშნოთ, რომ ჩვენი ეპოქის დასაწყისში ხელოვნება (მისი ყველა ფორმით) იძენს ახალ მნიშვნელობას, ახალ ფუნქციას, ეს, რა თქმა უნდა, იქ, სადაც ესთეტიკური მოთხოვნები პრიმიტიულია და ხელოვნების სიყვარული რჩება ესთეტიკური ჰედონიზმის საზღვრებში, ანუ სულის დაკმაყოფილება ხდება უბრალო ესთეტიკური სიამოვნებით. აქ, სადაც ხელოვნებას აქვს ადამიანის სულიერი ძიებების დაკმაყოფილების მნიშვნელობა, მისი ახალი ფუნქცია სილამაზის განცდით (რომელიც ყოველთვის წარმოადგენს იდეალური საწყისის გამოხატულებას, გრძნობითი ფორმის იდეას) დააყოვნოს სული ამ სამყაროში, ამქვეყნიურ, იმანენტურ სფეროში, ხელოვნების ეს ახალი ფუნქცია მოქმედებს არც ისე მკაფიოდ. ეს თავისი არსით არის ხელოვნების წინასწარმეტყველური ფუნქცია, ეს არის ერთგვარი უწყება ღვთის სასუფეველისა, რომელიც „მოვალს დიდებით და ძლიერებით“... თუმცა სეკულარული კულტურის პირობებში, რომელიც ავიწყებს ადამიანს ზეცას, პირველ რეალობას, ხელოვნების სწორედ ეს უბანი მოქმედებს სეკულარული კულტურის „სასარგებლოდ“.

ესთეტიკური ჰუმანიზმი დაკავებულია ადამიანის სულის „ბუნებრივი კეთილშობილების“ ესთეტიკური გააზრებითა და განხილვით – როგორც ცალკე მიმდინარეობა, ის წარმოიშვა

XVIII საუკუნის გერმანიაში – მისი ძირითადი წარმომადგენლები იყვნენ ჰუმბოლდტი და შილერი. ამ მიმდინარეობის წარმოშობა, რომელიც უკვე გულისხმობდა სეკულარული კულტურის გამძლე სისტემას, უკავშირდება იმ რთულ და შთამბეჭდავ ცხოვრებას, რომლითაც ცხოვრობდა XVIII საუკუნის გერმანია, რომელიც ცამეტწლიანი მძიმე ომის შემდეგ ნელ-ნელა დგებოდა ინტენსიური შემოქმედებითი ცხოვრების რელსებზე. თუმცა ის, რაც ხდებოდა გერმანიაში, ასახავდა მთელი ეპოქის ცხოვრებას, ეს იყო *fine fleur*, ნეიტრალური კულტურის აღორძინება. ესთეტიკური ჰუმანიზმის საფარქვეშ იმ დროიდან მოყოლებული ჩვენს დრომდე, ყოველთვის ისმოდა რელიგიური ცხოვრების არა ჩახშობილი, არამედ მიყრუებული გულისცემა. ამიტომაც, რომ XVIII საუკუნის უდიდესი პოეტური ქმნილება – გოეთეს „ფაუსტი“ – სიმბოლურად გამოხატავს ევროპაში ქრისტიანობის საწყისს, იმ მნიშვნელობით, რომ ევროპელი ადამიანი ვერ დამშვიდდა სასრულ სამყაროში, ის ეძებს მარადიულს – რაც სწორად აღნიშნა შპენგლერმა. ეს ნამდვილად ასეა, თუმცა აქ უსასრულობის წყურვილი მიმდინარეობს იმანენტური, ამქვეყნიური სამყაროს ჩარჩოებში. რელიგიური მოთხოვნები ხშირად ესთეტიკურ ჰუმანიზმშიაც კი პოულობენ, რელიგიური განცდებისა და მოლოდინის რაღაც სუროგატს, სწორედ ამაში მდგომარეობდა და მდგომარეობს ამ მითოლოგიის ამოცანა. ესთეტიკურ ჰუმანიზმში მეტი სიახლოვეა რელიგიურ სფეროსთან, ვიდრე სუფთა ესთეტიზმთან, ან სუფთა მორალიზმთან, ამის მშვენიერ მაგალითს წარმოადგენს იგივე გერმანული რომანტიზმი (ნოვალისი, ფრ. შლეგელი). თუმცა რომანტიკულ რელიგიურობას არ აქვს ღრმა ფესვები, შეგახსენებთ რელიგიური სფეროს იმ „ფსიქოლოგიურ“ ინტერპრეტაციას, რომელიც მოგვცა შლაიერმახერმა, რომელსაც ნამდვილად ჰქონდა დამლუპველი გავლენა გერმანულ პროტესტანტიზმზე. უკვე სენტიმენტალიზმში, რომლის ფესვები რელიგიურ სფეროშია გადგმული⁶, ადგილი ჰქონდა ამ „ფსიქოლოგიზაციას“, მისი გაგრძელება იყო პიექტიზმი, მოგვიანებით რომანტიზმი. და მაინც რელიგიური

⁶ იხ. Wieser'a-ს საინტერესო შრომა: Der sentimentale Mensch.

ცხოვრების მაჯისცემა, თუმცა შესუსტებული, აქ მაინც საგძნობია, და ამ კუთხით ესთეტიკური ჰუმანიზმი აღმოჩნდა ამ ახალ ტონალურ რელიგიურ ცხოვრებასთან შესაბამისობაში.

ესთეტიკური ჰუმანიზმის ძირითადი ცნება განსაკუთრებული ძალით განავითარა შილერმა თავის ნაშრომში – „წერილები ესთეტიკური აღზრდის შესახებ“ – სადაც მკაფიოდ გამოხატა არარელიგიური განმარტება ადამიანური „ბუნებისა“. შემეცნებისა და მორალური სფერო, შილერის მიხედვით, იძლევა ადამიანის სულიერი ცხოვრების, მისი შემოქმედებითი აქტივობის ახალ განმარტებას. თუმცა შილერისთვის დამახასიათებელია მისი სწავლება *schöne Seele* ადამიანში მორალური და ესთეტიკური სფეროს შინაგანი ერთობის შესახებ; მეორეს მხრივ, ამავე ეპოქაში ვითარდება „გრძნობების ფილოსოფია“, „უშუალობის“ კულტი (იაკობი), თავისებური ფსიქოლოგიური „რუსოიზმი“, ანუ ნამდვილი „ბუნებრიობის“ უზენაესი ფასეულობისადმი რწმენა, რომელიც არ არის ჩახშობილი და დამახინჯებული სხვა ფსიქოლოგიური ძიებებით⁷.

რომ განვსაზღვროთ ამ ახალი მითოლოგიის აზრი და მნიშვნელობა, რომელიც მოწოდებულია ისეთი კულტურის დამკვიდრებისთვის, რომელიც მოწყვეტილი იქნება ყოველგვარ ტრანსცენდენტალურს, უნდა გავითვალისწინოთ ის, რომ ადამიანის ესთეტიკურ სფეროს უფრო ღრმად, ქვეცნობიერში აქვს გადგმული ფესვები, ვიდრე სულიერი ცხოვრების ფორმებს. ესთეტიკური განცდების მამოძრავებელ ძალას ეწოდებოდა „შთაგონებას“ (ბერძნები მას უწოდებდნენ „ენტუზიაზმს“, ამ სიტყვას საფუძვლად უდევს *Theos* – ღვთაება), ამით თითქოს ხაზს ვუსვამთ იმას, რომ ჩვენი ესთეტიკური მხარე ემპირიულზე უფრო ღრმაა. და ამიტომაც ესთეტიკური განცდები, რომლებიც არ ემორჩილება გონების პირდაპირ კონტროლს, განსაკუთრებით ადვილად ემორჩილება სეკულარულ ტონებში ხელახალ გადა-

⁷ იხ. ვა. კოჟენიკოვის შესანიშნავი, თუმცა, სამწუხაროდ, დაუსრულებელი წიგნი „XVIII საუკუნის გრძნობებისა და რწმენის ფილოსოფია“ (რომლის მხოლოდ პირველი ტომია გამოცემული), ასევე Obernauer-ის წიგნი „Der astetische Mensch in deutsch Literatur“.

სინჯვას და სხვაგვარ განმარტებას. XVI განსაკუთრებით XVII საუკუნეში უკვე მიუღებელი იქნებოდა დანტე, მისი თემები, მისი მიდგომა საკითხებთან, ის მიუღებელი იქნებოდა სეკულარიზმის ზოგადი სულიერი მითითებებისთვის. აქვე უნდა აღინიშნოს „თავისუფლების“ ის განსაკუთრებული გაგება, რომელიც თან ახლავს ესთეტიკურ განცდებს, – თავისუფლების ესთეტიკური გაგების თავისებურება არის ის, რომ აქ ყველაფერს განსაზღვრავს „შთაგონება“, რომელმაც არ იცის არც მორალური, არც რაციონალური შეზღუდვები, ამიტომაც ადვილად შეუძლია ჩვენი მოწყვეტა, როგორც მორალურობის, ასევე გონიერებისგანაც. უკვე იტალიური რენესანსის დროიდან ეს იგრძნობოდა საკმაო ძალით – და მისი მცდელობები (ჯერ ინგლისში, შემდეგ გერმანიაში), გამოვლინდა მორალური და ესთეტიკური სფეროების შინაგანი ერთობის სწავლების გავრცელებაში. ამ მიმართებით შილერის აზრი „Schöne Seele“ იყო უმაღლესი წერტილი.

ამით აიხსნება ესთეტიკური ჰუმანიზმის წარმოშობა, და რაც მთავარია – მისი მნიშვნელობა, როგორც რელიგიური ფსიქოლოგიის სუროგატისა, როგორც ახალი მითოლოგიისა, რომელიც მოწოდებულია სულის ადრინდელი რელიგიური მისწრაფებების ჩასანაცვლებლად. ესთეტიკურ ჰუმანიზმს შეიძლება ვუწოდოთ რელიგიური ცხოვრების ყველაზე წარმატებული სუროგატი, ვინაიდან მასში ნამდვილად ხდება ესთეტიკური და მორალური სფეროების დაახლოება, ვინაიდან მასში ერწყმიან ერთმანეთს მორალური და ესთეტიკური იდეალიზმი და ამაში პოულობს გამოხატულებას ადამიანის სულიერი ძიებები. თუმცა ეს კონცეფცია არის ძალიან უსუსური და მისი მტკიცებულებები ვერ უძლებენ ვერაფერს კრიტიკას, უპირველეს ყოვლისა კი მასში ფერმკრთალდება სწორედ მორალური მხარე. ესთეტიკური ჰუმანიზმიდან ხშირად ხელში შეგვრჩება მხოლოდ „სუფთა“ ესთეტიზმი, შემდეგ კი – ესთეტიკური ამორალიზმი, ის, რასაც ლეონტიევმა დიდი წარმატებით უწოდა „დახვეწილი უზნეობის პოეზია“. უკვე XVIII საუკუნის შუა ხანებში გერმანულ ირაციონალიზმში, ე.წ. Sturm und Grand Periode-ში ეს აისახა საკმაოდ მკაფიოდ, დროული იქნება აქ შილერის „ავაზაკების“ გახსენე-

ბაც, რომელსაც თავის დროზე დიდი წარმატება ხვდა წილად. ესთეტიკური ჰუმანიზმი დღემდე არსებობს, და ხშირად იპყრობს ძიებაში მყოფი სულების ყურადღებას. თუმცა მისი დახვეწილობის უკან იმალება საშინელი მორალური სიცარიელე, და ეს დასტურია ესთეტიკური ჰუმანიზმის მოჩვენებითობისა და არარეალურობის. ის გვთავაზობს რაღაც მითს, სასურველ, თუმცა არა ნამდვილ რეალობას – და თუ ესთეტიკური ჰუმანიზმი გვხვდება დღესაც, ეს მხოლოდ იმიტომ რომ, სულს რელიგიური ცხოვრების მხედველობაში მიღებისას სჭირდება ცხოვრების იმ ნათელი გზის რწმენა, რომლისკენაც ისწრაფის გული, თუმცა რომლისთვისაც უკვე არ არსებობს რელიგიური საფუძველი. სწორედ ამიტომაც ესთეტიკური ჰუმანიზმი გვხვდება ისეთ ადამიანებში, როგორც იყო, მაგალითად, გერცენი, რომელშიაც თანაბარი ძალით გვხვდებოდა მორალური იდეალიზმიც და მშვენიერების ძიებაც, ან გლეზ უსპენსკი, რომელმაც თავის შესანიშნავ მოთხრობაში სახელწოდებით „Выпрямил“ (სერიიდან „ტიპოჰუმინის წერილები“) შესანიშნავად აღწერა მხატვრული შთაგონების განმაახლებელი ზემოქმედება. თუმცა რუსულ ლიტერატურაშივე ვპოულობთ მთელი ესთეტიკური ჰუმანიზმის სიცრუისა და სიყალბის მკაცრ და სამართლიან მხილებას. მე აქ მხედველობაში მაქვს გოგოლიც (იხ. მისი „ნევის პროსპექტი“, სადაც გადმოცემულია მხატვრის დრამა, რომელიც ცხოვრობდა მშვენიერებისა და სიკეთის ერთობის რწმენით და რომელმაც ვერ გაუძლო, რომ ისინი ფაქტობრივად არ ემთხვეოდნენ ერთმანეთს) და ტოლსტოიც („სილამაზესა და სიკეთეს არაფერი აქვთ საერთო“ წერდა ის ტრაქტატში „რა არის ხელოვნება“), ბოლოს, დოსტოევსკიც (დიმიტრი კარამაზოვის სიტყვებში იმ თემაზე რომ „სილამაზე საშიში რამ არის... აქ ყველა ნაპირი მსგავსია“). ესთეტიკურ სფეროს ნამდვილად აქვს არა მარტო ჩავარდნები და სიმახინჯეები, ის არა მარტო ადვილად ბინძურდება ამორალური მოქმედებებით, არამედ მას საერთოდ არ გააჩნია არავითარი შემანერებელი, მაკონტროლებელი საწყისი, გარდა უშუალო „აღლოსი“. სუფთა ესთეტიზმის ეს სიბრმავე გვეუბნება, რომ სულიერი ცხოვრების არც ერთი სფერო ისე არ

საჭიროებს მუდმივ კურთხევასა და განათლებას, როგორც ესთეტიკის სფერო. ესთეტიკური სფეროს სულის რელიგიურ ცხოვრებასთან დაკავშირება არსებითად მას უფრო მეტად სჭირდება, ვიდრე სულიერი ცხოვრების ნებისმიერ სხვა სფეროს, თუმცა არ უნდა დაგვივიწყოთ არც ის, რომ ესთეტიკურ სფეროზე ეკლესიის მაკურთხებელი მოქმედება მიმდინარეობს ცნობიერების საზღვრებს მიღმა და ჩვენ შეგვიძლია მხოლოდ შედეგების, მხოლოდ ბოლო მოქმედებების გაკონტროლება.

საერთოდ სულის არც ერთი უბანი არ არის ისე მგრძობიარე კულტურის საერთო ტონალობის მიმართ, როგორც ესთეტიკური სფერო, და შემოქმედების არც ერთი სფერო ისე არ იწაგრება სეკულარიზმით, ეკლესიისა და კულტურის ერთმანეთისგან გამიჯვნივით, როგორც ხელოვნება. თავს უფლებას მივცემ და მივუთითებ მკითხველს ვ. ვ. ვეიდლის შესანიშნავ წიგნს „ხელოვნების კვლომა“, სადაც ნაჩვენებია ეს ყველაფერი უზარმაზარ მასალაზე დაყრდნობით. თანამედროვე ხელოვნება, რომელიც მოწყდა იმ ერთობას, რომელიც მხოლოდ ღმერთში იხსნება, უარს ამბობს თავის ქმნილებებში წარმოაჩინოს ადამიანისა და ბუნების ერთობა. მეორე მხრივ, მხოლოდ ღამაში ფორმების ძეგნით ხდება ხელოვნების გადაგვარება, ანუ ის მიდის ესთეტიკური ჰელონიზმის გზით, ხდება უძღური საიმისოდ, რომ მხატვრულად აღიქვას ყოფიერების „საზრისი“ ადამიანისა და ბუნების „არსი“, ვინაიდან ის იქცევა ტრაგიკული მსოფლშეგრძნების მეგზურად, დაკავებულია მხოლოდ ზედაპირული ყოფიერების ასახვით, და არ შესწევს ძალა „მარადიული ცხოვრების ხმის“ გასაგონად.

თუკი ესთეტიკურ ჰუმანიზმს დავარქმევთ რელიგიური ცხოვრების „მეტ-ნაკლებად წარმატებულ“ სუროგატს (ვინაიდან მასში ყალიბდება სულის საუკეთესო თვისებები), ის მაინც დარჩება სუროგატად. მას არ აქვს ცოცხალი შეხება მიღმიურ რეალობასთან, არ აქვს ღმერთის ის განცდა, რომელსაც შეუძლია სულის ავსება, სრული დაკმაყოფილება. გარდა ამისა, ის თავისთავადაც ადვილად განიცდის რღვევას, ვინაიდან იძლევა იმ ამოცანის მოჩვენებით გადაწყვეტას, რომელიც დგას რელიგიისგან განდგომილი სულის წინაშე. ეს გადაწყვეტა მოჩვენებითია იმიტომ,

რომ თუკი ესთეტიკური და მორალური გზები არ არის გამყარებული რელიგიით, ისინი მკვეთრად ემიჯნებიან და ავიწროებენ კიდევ ერთმანეთს. ერთობის ის საწყისი, რომელიც ატყვევებს ესთეტიკური ჰუმანიზმის განზრახვას, უნდა ვეძებოთ მხოლოდ მორალური და ესთეტიკური სფეროს მიღმა. და თუ ჩვენი ეპოქა ასე ეჭიდება ესთეტიკას, სილამაზის კულტს, ეს ნიშნავს მხოლოდ იმას, რომ ვერც სუფთა მორალიზმით და ვერც სუფთა „სციენტიზმით“ ის ვერ კმაყოფილდება. თუმცა ესთეტიკასთან სულიერი ცხოვრების სხვა ფორმების შეკავშირება ესთეტიკურ ჰუმანიზმს არ შეუძლია – ის არის ცნობიერების ოცნება, და არა ცოცხალი რეალობა, პროგრამა, რომლის განხორციელებაც ძნელია. ესთეტიკური ჰუმანიზმი არის მხოლოდ ახალი ვარიანტი იმ მითოლოგიებისა, რომელსაც გეთავაზობს თანამედროვე კულტურა, რომელიც სულის რელიგიური მოთხოვნების პასუხს ეძებს რელიგიის მიღმა.

VIII

მორალური ძიების წყარო, რომელიც ვითარდებოდა „ახალი ცნობიერების“ პირობებში, ანუ ეკლესიისგან გამიჯვნის პირობებში, იყო ადამიანის შინაგანი სამყაროს სულიერი მოთხოვნები. როცა მორალური ცხოვრების მისტიკური დასაბუთება აღარ მოქმედებდა, ადამიანის სულის სიღრმეში მაინც აგრძელებდა ცხოვრებას „სიკეთის შთაგონება“ (ვლ. სოლოვიოვის გამოთქმის თანახმად). სულის სიკეთისადმი მისწრაფების წყარო იყო სახარებისეული სწავლება, რომლის დავიწყება სულს არასდროს არ შეუძლია. კერძოდ, აქ მხედველობაში გვაქვს სახარებისეული უწყება ადღგომის შესახებ, რომელიც რეალურად აღებს ადამიანის წინაშე მარადისობის კარს, ამადლებს მას ბუნებაზე. ამის შექმნა პიროვნება არ არის უბრალო „ჯამი“ ამა თუ იმ სულიერი თუ ხორციელი თვისებებისა, – სახარებისეული სწავლების თანახმად, ის ღვთის მიერ მარადიული ცხოვრებისთვისაა მოწოდებული. სახარება, ნამდვილად მოიცავს თავის

თავში, პეტრე მოციქულის გამოთქმის თანახმად, „მარადიული ცხოვრების დაღადს“ – რომელიც ყოველი ადამიანისთვის ახლობელი და ძვირფასია. ის არის ჩვენი სულის ძალიან ღრმა ძიებების გამოხატულება – აბსოლუტურის სფეროში დამკვიდრების წყურვილი. ღვთისკენ სულის ეს სწრაფვა პიროვნებას მატებს უსასრულობის ძიების სურვილს და ამით აცოცხლებს ჩვენს სულიერ ცხოვრებას.

ასეთია სულის რელიგიური მოქმედებების მუდმივი იმპერატივები. თუმცა ცნობიერების დექრისტიანიზაციის, სეკულარული კულტურის პირობებში ამ იმპერატივებს უნდა ეპოვნათ ისეთი ფორმა, რომელიც ადამიანს არ დაუბრუნებდა ღმერთს, არამედ დატოვებდა მას საკუთარ თავთან. ეს ყველაფერი გამოიხატა ჯერ ინდივიდუალიზმის, მოგვიანებით კი – პერსონალიზმის იდეოლოგიაში, და ის მითოლოგიური ბურუსი, რომელიც აქ გარდაუვალია (პიროვნების საიდუმლოს არარელიგიური გააზრების შემთხვევაში, თუმცა პიროვნების ინტუიცია მთლიანად გამსჭვალულია „მარადიული ცხოვრების დაღადის“ ნათლით) არის ცოცხალ კავშირში ხელოვნების „ავტონომიის“ საერთო მითოლოგიასთან.

ისტორიული ინდივიდუალიზმი, როგორც ის პირველად გამოვლინდა იტალიურ რენესანსში (საიდანაც გავრცელდა მთელ ევროპაში), რა თქმა უნდა, პასუხობდა დასავლეთის ხალხის – ცხოვრების „მშენებელთა“ – საერთო მდგომარეობას. დასავლეთის მთელი ისტორია, მთელი თავისი ურიცხვი პატარა თუ დიდი პოლიტიკური, სავაჭრო თუ კულტურული ცენტრებით, ხელს უწყობდა ძლიერი, დამოუკიდებელი, ამაყი, თავდაჯერებული პიროვნებების ჩამოყალიბებას, თუმცა, რა თქმა უნდა, ყოველგვარი ინდივიდუალიზმის „იდეოლოგიის“ გარეშე. ინდივიდუალიზმის იდეოლოგიური გაფორმება ხდებოდა რომის სამართლის გავლენით, პიროვნების მისეული იურიდიული განმარტებით, განსაკუთრებით ე.წ. „ბუნებრივი სამართლის“ სახით. ეს ჩვენი ეპოქის ფორმირების უმნიშვნელოვანესი მომენტი; ადამიანის „ბუნებრივი სამართლის“ მითთან ერთად აღორძინდა (და დღემდე ცოცხლობს) ის ანტიკური იურიდიული დადგენი-

ლება, რომელიც არსობრივად უცხოა ქრისტიანობისათვის. ადამიანის ქრისტიანული გაგების თვალსაზრისით ყველაფერი ონტოლოგიურადაც და ეგზისტენციალურადაც ქრისტოცენტრულია, ჩვენში ყველაფერი ქრისტესგანაა, როგორც ამას გვეუბნება პირველი ჟამის ლოცვა, სადაც ნათქვამია, რომ ქრისტე „განანათლებს და განწმენდს ყოველთა“. ჩვენი ადამიანობის საფუძველი ქრისტეშია, და არა ქრისტეს გარეშე აღებულ „ბუნებაში“. როგორც ვიცით, ადამიანის „ბუნებრივი სამართლის“ მითოლოგია (ამ მითოლოგიაში, ისევე, როგორც ყველა სხვა მითოლოგიაში არის ჭეშმარიტების წილი, თუმცა ჭეშმარიტების ამ წილს ემატება ბევრი სხვა რამ, რაც მიჯნავს ჩვენს „ბუნებას“, ჩვენს ადამიანობას ქრისტესგან) ცოცხალია დღესაც, მაშინ როცა პიროვნების ყოფიერების ფილოსოფიაში ჭეშმარიტი იდეოლოგიური საფუძველი შეიძლება იყოს მხოლოდ სახარებისეული უწყება ადღმომის შესახებ. პიროვნების საწყისის მხოლოდ მარადიულობაში დამკვიდრებით, ანუ მხოლოდ მისი მეტაფიზიკის საშუალებითაა შესაძლებელი პიროვნების თემის განხილვა.

თუმცა მთელი ჩვენი ეპოქა ცხოვრობდა და ცხოვრობს სულ სხვა რამით – პიროვნების ქრისტიანობამდელი და არაქრისტიანული საფუძველით (რაც არის მისი „ავტონომია“). ჯორდანო ბრუნოს „ჰეროიკული მორალი“ (XVI საუკუნის ბოლო) ძალიან სწორ ფორმულირებას აძლევს ამ ახალ თვითშეგნებას – თავისთავად ადამიანის მთელი „ბუნება“, ანუ მიუხედავად იმისა არის თუ არა ის ეკლესიასთან კავშირში, გაგებულია როგორც ფასეულობა. მოგვიანებით, როცა კანტმა წამოაყენა პიროვნების აბსოლუტური ფასეულობის შესახებ სწავლება („პიროვნება არასდროს არ შეიძლება იყოს საშუალება, ის არის მიზანი“), – ამით მხოლოდ ბოლომდე მიიყვანა ინდივიდუალიზმის იდეოლოგია. ამ იდეოლოგიის თანახმად, პიროვნება თავის თავში არის სამართლისა და თავისუფლების მატარებელი, მას არა მხოლოდ შეუძლია, არამედ ვალდებულია აღმოაჩინოს საკუთარი თავი, მაგრამ ის თავისთავად, ანუ მისი ეკლესიასთან კავშირის გარეშე, წარმოადგენს სამყაროში არსებულ უმაღლეს ღირებულებას. პიროვნების პრინციპის ეს უმაღლესი შეფასება,

რომელიც ამ დროისთვის უკვე უკავშირდებოდა ლიბერალიზმის დოქტრინას, მიეკუთვნება არა მის რეალურ გამოვლენას (რომელიც შეიძლება იყოს მწირი, მახინჯი და განუვითარებელი), არამედ თვითონ პიროვნების პრინციპს – აქ ნათლად იგრძნობა იურიდიული აქცენტი.

ინდივიდუალიზმმა იდეოლოგიურად გამოავლინა თავი არა მხოლოდ ლიბერალიზმის დოქტრინაში – ის იქცა თავისუფალი შემოქმედების ლოზუნგად, პიროვნების მიერ ინდივიდუალური გზის თავისუფალ აღმოჩენად. ინდივიდუალიზმმა იპოვნა თავისი გამოსატყულება არა მხოლოდ პოეზიაში, არა მხოლოდ იდეოლოგიურ შემოქმედებაში, არამედ დასავლეთის რელიგიურ მოძრაობებშიც (რეფორმაციის დროიდან, რომელმაც დიდი ბიძგი მისცა რელიგიური ინდივიდუალიზმის განვითარებას).

XIX საუკუნის ბოლოსა და XX საუკუნის დასაწყისში ინდივიდუალიზმი ისევ რჩება სეკულარიზებული აზრის ბაზად, იგი მდიდრდება იმ ახალი სოციალური ცნობიერების გავლენით, რომელიც განვითარდა თანამედროვე სოციალური ცხოვრების რთულ თემებთან ერთად. ამიტომაც ინდივიდუალიზმში თანდათანობით იდეოლოგიურად ქრება ის პოლუსი, რომელიც ადვილად გადადის ეგოცენტრიზმში, superiority complex-ით და სიძულვილით „ბრბოსადმი“, პირიქით, უფრო მეტად ვითარდება მისი სხვა პოლუსი, რომელიც მიმართულია საზოგადოებისკენ, განსაკუთრებით მათკენ, ვინც უსწავლელი, ავადმყოფი და უპოვარია. ინდივიდუალიზმი გადაიზარდა პერსონალიზმში, სადაც პიროვნება განიხილება უფრო სულიერ შტრიხებში, განთავისუფლებულია ეგოცენტრიზმისგან, პიროვნების საკუთარ თავში ჩაკეტილობისგან. პერსონალიზმი იქცა მთელი ფილოსოფიური მიმდინარეობის ლოზუნგადაც კი, რომელიც სხვადასხვა ფორმით ცდილობს დაასაბუთოს პიროვნების არსიდან, მისივე მეტაფიზიკური საფუძვლიდან გამომდინარე პრეტენზიები. იშვიათი გამონაკლისის გარდა, პერსონალიზმი სეკულარული კულტურის ხაზით ფორმულირებას აძლევს თავის იმედებსა და პრეტენზიებს; ხოლო პერსონალიზმის უახლესი ვარიანტი, რომელიც ცნობილია ეგზისტენციალიზმის სახელით, სარტრის საშუალებით

აცხადებს, რომ სწორედ ის არის ჭეშმარიტი ჰუმანიზმი, ადამიანის ჭეშმარიტი ფილოსოფია, რადგან მას არაფრის ცოდნა არ სურს ღმერთის შესახებ და უარყოფს ადამიანის ეკლესიასთან და საერთოდ მიღმიერ სფეროსთან კავშირს.

ინდივიდუალიზმი და პერსონალიზმი სხვადასხვა ფორმით განსაკუთრებული ძალით გამოხატავენ სეკულარული კულტურის მთავარ იდეას და პიროვნებას დიდ სივრცეს უსსნიან შემოქმედებისათვის. თუმცა ადამიანის ეკლესიისგან და ღვთისგან მოწყვეტით ინდივიდუალიზმს სამყარო მიჰყავს ტრაგიკული და მტანჯველი მარტოობისკენ, რომლის ბოლო სიღრმეა ღვთისგან მიტოვებულობის განცდა. ინდივიდუალიზმის იდეოლოგიის თანახმად, პიროვნება არის ყველაზე ძვირფასი რამ სამყაროში, თუმცა ის ყველაზე უმწეოც არის, ის ყოველი მხრიდან განიცდის შევიწროებას: „ქვემოდან“ – ბუნების მიერ, მისი ბრმა ძალების თამაშის სახით; ადამიანური თვალსაზრისით – ის შევიწროებულია ადამიანებთან ბრძოლით, მათი ვნებებით, უთანხმოებებით და ტრაგიკული გაუგებრობების გარდაუვალობით, რომელიც შლის ყველა ნათელ წერტილს ადამიანთა ურთიერთობებში. პიროვნება შევიწროებულია ასევე „ზემოდანაც“ – ცხოვრების იმ ირაციონალური მომენტებით, საიდანაც ანტიკურ მითოლოგიაში წარმოიშვა „ბედის“, „ბედისწერის“ გაგება (რაც ქრისტიანობაში ჩაანაცვლა „ჯვრის“ იდეამ ადამიანის ცხოვრებაში). ადამიანის მთელი პრეტენზიები განეკუთვნება ყველა ამ შევიწროებას, და რაც მეტი მოლოდინი აქვს პიროვნებას, მით უფრო სასტიკია მისი იმედგაცრუება. უსასრულო ცხოვრების, სისავსის შეგრძნებისა და შემოქმედების წყურვილი უფრო მეტად ტანჯავს ადამიანს, ვიდრე ავსებს, ვინაიდან მათი მზერა მიქცეულია იმ უსასრულობისკენ, რომელიც სეკულარული ცნობიერებისთვის არ არის ცოცხალი რეალობა, არ არის პირადი ღვთაება, ის არის რაღაც მიუწვდომელი, თავისი არსით ყოველი ადამიანის ბედის მიმართ გულგრილი პერსპექტივა. ინდივიდუალიზმსა და პერსონალიზმს აქვს პრეტენზია იყოს „იდეოლოგია“, ფაქტობრივად ისინი დიდი ხანია მითოლოგემები არიან, ვინაიდან გვიხატავენ მიმზიდველ, თუმცა ცხოვრების არარეალურ გზას, ქმნიან

რადაც მითს ცხოვრების თავისუფალი, ნათელი, შემოქმედებითი, ბედნიერი გზის შესახებ. ჩვენს დროში უკვე ვისი მისამართით აღარ შეიძლება აპოკალიფსის სიტყვების გამოყენება: „რადგანაც ამბობ: მდიდარი ვარო, გავმდიდრდი და აღარაფერი მჭირდებაო, და ის კი არ იცის, რომ უბადრუკი ხარ და საწყალობელი, გლახაკი, ბრმა და შიშველი“ (გამოცხ 3,17).

ნამდვილად არაფერია იმაზე მწარე და ნაღვლიანი, ვიდრე ინდივიდუალიზმის მითოლოგიის დაპირისპირება პიროვნების რეალურ ცხოვრებასთან, – არსად ისე სასტიკად არ სჯის ცხოვრება ადამიანებს პიროვნების შესახებ ქრისტიანული სწავლების დაკარგვის გამო, როგორც ამ უმძიმეს რეალობაში, მის მწარე ხვედრში.

ის, რასაც გულისხმობდა ქრისტიანობა პიროვნებასთან მიმართებაში, რაც დღესაც ცოცხლობს თითოეული ქრისტიანის გულში, გვიხმობდა და დღესაც გვიხმობს ცხოვრების სულ სხვა გზისკენ. ქრისტიანული ცნობიერებისთვის პიროვნება ქრისტეს ეკლესიასთან პირდაპირი კავშირის გარეშე – არაფერია. პიროვნების ქრისტოცენტრული განმარტება იმას ნიშნავს, რომ ჩვენ შეგვიძლია „საკუთარი თავის პოვნა“, ცხოვრებასა და ისტორიაში შემოქმედებითი გზით სიარული მხოლოდ მაშინ, როცა ჩვენ ვიცხოვრებთ ქრისტეში, მის ეკლესიაში, თუ ვსაზრდოობთ სულიწმინდის მადლით. ადამიანში პიროვნება არის ღვთის ხატება, ხატება აბსოლუტური პიროვნებისა, – ადამიანის პიროვნება ღმერთთან კავშირის გარეშე წარმოადგენს მრავალფეროვანი ყოფიერების მხოლოდ ფორმალურ ცენტრს, რომელიც მასშივეა მოქცეული. პიროვნება სულაც არ არის ამ ყოფიერების პატრონი ან მესაკუთრე – ჩვენ რომ ეს გველიარებინა, ჩავვარდებით მეტაფიზიკურ პლურალიზმში, ჩვენი ყოფიერების აბსოლუტიზაციაში. ჩვენი ნებით ხომ არ მოვდივართ ამ სამყაროში; „გადაწყვეტილებებში“ ჩვენ თანდათან აღმოვაჩენთ თავისუფლების ნიჭს, „გადაწყვეტილების მიღების“ შესაძლებლობას, სხვადასხვა გზებს შორის არჩევანის გაკეთების შესაძლებლობას. თავისუფლების ამ აქტებში ჩვენი ცნობიერების წინაშე წარმოდგება პიროვნების საწყისის მთელი მნიშვნელობა – შეიძლება ითქვას, რომ

ჩვენ მით უფრო მეტად ვართ პიროვნებები, რაც უფრო მეტად ძგერს ჩვენში თავისუფლების მაჯისცემა, რაც მეტად „ვიღებთ გადაწყვეტილებებს“, რომლის აქტებშიც რეალიზდება ჩვენი თავისუფლება. რა თქმა უნდა, ჩვენი თავისუფლება სულაც არაა ილუზია, ადამიანის თავისუფლება მოიცავს რაღაც საიდუმლოს, რომლის ამოხსნაც შესაძლებელია მხოლოდ ეკლესიური ცხოვრებით. ბოლომდე რომ გავიგოთ ადამიანში პიროვნების საწყისის საზრისი და საზღვრები და რომ გავათავისუფლოთ ჩვენი აზრები იმ მითოლოგიისგან, რომელიც შემოაქვს აქ ინდივიდუალიზმის თუ პერსონალიზმის ტენდენციებს (როგორცაა ეგზისტენციალიზმი, რომელიც ასევე წარმოადგენს თავისუფლების ერთგვარ ფილოსოფიას), ჩვენი ყურადღება უნდა შევაჩეროთ იმ არასწორ სწავლებებზე, რომლებიც ჩახლართულია თავისუფლების თემაში და რომლებიც ჩრდილში აქცევენ ქრისტეს უწყებებს პიროვნებაში ნების თავისუფლების შესახებ.

ქრისტოცენტრიზმს ადამიანის გაგებაში აქვს ისეთი ასპექტი, რომელსაც ვერ ვაცნობიერებთ, როგორც ქრისტესთან დაკავშირებულს და ამიტომაც ის შეიძლება ჩვენ მიერ აღიქმებოდეს, როგორც უბრალოდ ადამიანის „ბუნება“. ასეთია ადამიანის „ბუნებითი გონება“ (*lumen naturale rationis*) – ისიც ქრისტესგანაა (ვინაიდან ქრისტე, როგორც ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, „განანათლებს ყოველსა კაცსა მომავალსა სოფლად“), თუმცა მას არ აქვს ქრისტესთან კავშირის შეგრძნება. იგივე უნდა ითქვას თავისუფლების შესახებაც – ისიც ქრისტესგანაა ჩვენში; და სწორედ ამიტომაც თავისუფლების საიდუმლოს ჩვენ აღმოვაჩინეთ სწორედ ქრისტესთან და ქრისტეში. თუმცა აქ საქმე უფრო რთულადაა, *lumen naturale libertatis* გვინათებს ისე, რომ სულაც არ გვიჩვენებს თავის შინაგან დიალექტიკას. უბრალო „სპონტანურობაშიც“ კი (რომელიც ნიშანდობლივი იყო ჯერ კიდევ ადამიანამდელი ბუნებისთვის) არის თავისუფლების შეგრძნება; თავისუფლების პირველი ასპექტი, მისი პირველი საფეხური იმის ნიშანია, რომ ჩვენ თავისუფლები ვართ მაშინ, როცა წინააღმდეგობების გარეშე შეგვიძლია ჩვენი სურვილების, გეგმების, მისწრაფებების რეალიზაცია. თუმცა ჩვენს სურვილებში, გეგმებსა თუ მისწრაფებებში ჩვენ

ჯერ კიდევ არ ვართ თავისუფლები – ყველა ჩვენი მისწრაფება ჩვენ უბრალოდ გვეძლევა, ისინი ამოზრდილი არიან ჩვენი არსების სიღრმიდან. უბრალო სპონტანურობა ჯერ კიდევ არ არის თავისუფლება თავისი ნამდვილი და ჭეშმარიტი მნიშვნელობით.

გაცილებით რთულად ხდება თავისუფლების გამოვლენა სოციალურ სფეროსთან დამოკიდებულებაში, რომელიც წინააღმდეგობებს უქმნის ჩვენს „სპონტანურობას“⁸. თუმცა კიდევ უფრო მეტი სირთულე შემოაქვს თავისუფლებისთვის მორალურ საწყისს, რისგანაც ჩვენი მისწრაფებები და სურვილები განიცდიან შინაგან ზეწოლას, – აქ კიდევ უფრო ძლიერად, ვიდრე თავისუფლების სოციალურ ასპექტში, წინა პლანზე გამოდის ჩვენი თავისუფლების დრამა, – მისი უძღურება. ამ „უძღურების“ უკან, რომლის არსიც არ უკავშირდება მხოლოდ პირველქმნილ ცოდვას, ჩვენ წინაშე პირველად იშლება რაღაც „ნაკლოვანება“, თავისუფლების ნიჭის „ფრთამოტეხილობა“, გადაწყვეტილებები, რომლებიც ვერ ხორციელდება და ვერ ავლენს თავისუფლების ნიჭს, მხოლოდ ოცნებები, გეგმები და ამოცანებია – რაც ქმნის უკვე არა დრამას, არამედ თავისუფლების ტრაგედიას. მართლაც, თავისუფლება, რომელსაც უკვე ზიანი მოაქვს ადამიანისთვის, გადადის მეოცნებობაში, უნაყოფო ქცევებში (გვეძლევა მადლმოსილი მისწრაფებები, თუმცა არ შეგვიძლია მათი აღსრულება), მიყვარათ მხოლოდ საკუთარი თავის მოშხამვამდე, შემოქმედებით ტანჯვამდე – ამ დროს ადამიანის სული ისევე იტანჯება, როგორც ჩიტი გალიაში, ან მთლად გადართულია მცირე აქტივობებზე. მუდამ განვიცდით თავისუფლების უსაზღვრობას, თუმცა ამას, სამწუხაროდ, ვიყენებთ არა შემოქმედებისთვის, არამედ ნგრევისთვის. თავისუფლება ჩვენში რეალურიც არის და უძღურიც; თავისუფლება გვიზიდავს, გვეძახის, თუმცა გვეტანჯავს კიდევ; მუდამ ვპოულობთ და ვკარგავთ მას; ის გვეშორდება, ხდება მიუწვდომელი და ირაციონალური.

⁸ სოციალური (და პოლიტიკური) შევიწროებებისგან პიროვნების თავდაცვით თავისუფლება იძენს პრაქტიკულად უკიდურესად მნიშვნელოვან შინაარსს, თუმცა თავისთავად ამგვარი თავისუფლება გარეგანი შევიწროების გამო ახლოსაც კი არ დგას ადამიანის ჭეშმარიტ თავისუფლებასთან.

თავისუფლების საიდუმლო თვით უფალმა გაგვიმხილა შემდეგ სიტყვებში: „შეიცნობთ ჭეშმარიტებას და ჭეშმარიტება განგათავისუფლებთ თქვენ“ (იოან. 8,32). ასევე მნიშვნელოვანია მაცხოვრის მომდევნო სიტყვები: „თუ ძე განგათავისუფლებთ, თქვენ ნამდვილად თავისუფლები იქნებით“ (იოან. 8,36). ეს კი იმას ნიშნავს, რომ თავისუფლება მუდავნდება ჩვენში მხოლოდ ჭეშმარიტებასთან თანაზიარებით; ქრისტესა და ეკლესიის გარეშე ის რჩება მიუღწეველი. აქედან გამოგყავს კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი ფორმულა: თავისუფლება თუმცა არის ჩვენი თავისებური ინდივიდუალიზმის წყარო და გამოხატულება, მაგრამ მისი ჭეშმარიტი სუბიექტი მაინც არის ეკლესია – თავისუფლება „ჭეშმარიტად“ ეძლევა არა ცალკეულ ადამიანს, არამედ ეკლესიას⁹. ჩვენ იმდენად ვართ თავისუფლები, რამდენადაც ვართ ეკლესიის წევრები. ამიტომაც არის სწორი ხამიაკოვის, კირეევსკისა და სამარინის იდეა იმის შესახებ, რომ მხოლოდ ეკლესიაშია შესაძლებელი საკუთარი თავის პოვნა.

თავისუფლების ღვთისმეტყველება უკიდურესად გართულებულია პირველქმნილი ცოდვის იდეით – მადლისა და „ბუნებითობის“ თანაფარდობა აქ იძენს მეტისმეტად არეულ ხასიათს, რის გამოც წინა პლანზე გამოდის ადამიანის თავისუფლების პრობლემის ორი სხვადასხვა უკიდურესობა და ორივე პრობლემის ერთნაირად არასწორი გადაწყვეტა. პირველი გადაწყვეტილება ყველაზე უფრო მწვავედ გამოხატა ნეტარმა ავგუსტინემ, რომელმაც პირველმა წამოაყენა პირველქმნილი ცოდვის დოქტრინა; მეორე გადაწყვეტილება, რომელსაც საფუძველი დაედო ნეტარი ავგუსტინეს დროიდან და პელაგიუსის დროს გადაიზარდა თავისუფლების ფილოსოფიაში, ვინაიდან ის მკვიდრდებოდა სეკულარიზმის მთავარი ტენდენციების შესაბამისად. პირველი გადაწყვეტილება გახლავთ ის, რომ პირველქმნილი ცოდვის გამო ჩვენი

⁹ ის სირთულე, რომელიც აქ აშკარად იწვევს წინა პლანზე პიროვნების მეტაფიზიკის გამო, უნდა გადაიჭრას „კაცობრიობის ერთარსებობის“ ცნების საშუალებით. იხ. ჩემი ეტიუდი (გერმანულად) *Das Bild d. Menschen in Ostkirche. Die Grundlagen d. Orthodoxen Antropologie*. „ერთარსებობის“ ამ იდეაში უნდა ვეძიოთ პიროვნების ცნების ჭეშმარიტი დასაბუთება.

თავისუფლება მიმართულია ბოროტებისკენ¹⁰. შესაბამისად, შემოქმედებითი თავისუფლება მთლიანად უნდა იყოს მიმართული მადლისკენ, რაც არსობრივად თავისუფლების უარყოფას ნიშნავს. ამ აზრს თავისუფლების შესახებ იზიარებს ის სწავლება, რომელსაც ავითარებს ტრანსცენდენტალიზმი – მას მხარს უჭერს როგორც კანტი, ასევე მისი მიმდევრებიც: აქ თავისუფლება მოიაზრება მხოლოდ ტრანსცენდენტული კუთხით – კანტის მიხედვით, ჩვენ თავისუფლები ვართ მაშინ, როცა ჩვენში იწყებს მოქმედებას „სუფთა ნება“, რომელიც არ მოიცავს თავის თავში არავითარ ემპირიულ მოტივებს, თუმცა ასეთი თავისუფლება არ შეიძლება წარმოადგენდეს ემპირიული სუბიექტის თავისუფლებას. ის, რაც საღვთისმეტყველო ენაზე ნეტარ ავგუსტინესთან განხილული იყო როგორც მადლი, – აქ მიეკუთვნება რაღაც მითიურ ტრანსცენდენტულ სუბიექტს, ანუ არავითარ კავშირში არ არის ემპირიულ სუბიექტთან.

მეორე გადაწყვეტილება კი, რომელიც ასე დამახასიათებელი და მნიშვნელოვანია სეკულარული კულტურისთვის, მთელ თავისუფლებას და მის საიდუმლოს აკავშირებს ემპირიულ პიროვნებასთან; ის გვასწავლის, რომ თავისუფლება, როგორც ჩვენი სულის „ბუნებრივი“ ძალა, არ საჭიროებს არც მადლმოსილ დახმარებას და არც ემპირიული პიროვნების „ტრანსცენდენტულ“ განწყობას. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, აქ თავისუფლება აღიარებულია მთელი სულიერი ცხოვრების საფუძვლად, იგი არ წარმოადგენს სულიერი ცხოვრების ნაყოფსა და ყვავილს. თავისუფლების სწორედ ასეთი ფილოსოფია შინაგანად ენათესავება კულტურის სეკულარულ გაგებას, უფრო მეტიც, ის არის არარელიგიური კულტურის სული და გული. რელიგიური ცხოვრება, როგორც რაღაც „მეზონინი“, „ზედნაშენი“ შეიძლება იყოს,

¹⁰ ამ იდეას, რომელიც განსხვავებულია მისი ადრინდელი მსჯელობებისგან, ჩვენში ავითარებდა ვლად. სოლოვიოვი – წიგნში „სიკეთის გამართლება“. თუმცა სიმართლის ის წილი, რომელიც გამოხატულია აქ, მდგომარეობს მხოლოდ იმის კონსტატაციაში, რომ „უსაზღვრობა“, რომელიც ნიშანდობლივია თავისუფლების საწყისისთვის, ქრისტეს გარეშე ვლინდება არა შემოქმედებითობაში, არამედ ნგრევაში. ამ მინიშნების გარდა სოლოვიოვთან ჩვენ ვერაფერს ვნახავთ.

შეიძლება არც იყოს – ის თვითონ წარმოადგენს აქ თავისუფლების ფუნქციას (რაც წინააღმდეგობაში მოდის ქრისტიანულ გაგებასთან, სადაც თავისუფლება არის რელიგიური ცხოვრების ფუნქცია).

თავისუფლება თავისი ფესვებით არის ინდივიდუალობის ფუნქცია – უფრო სწორად, ეს ორი რამ განუყოფელია თავიანთი ფესვებით. დოსტოევსკის „ადამიანი იატაკქვეშეთიდან“ სრულიად მართებულად გამოხატავს თავისუფლების საწყის არსს, რომ მას „სურს თავისი ბრიყველი ნებით ცხოვრება“, – საკუთარი თავის თავისუფალ გამოვლენაში მდგომარეობს ჩვენი უდიდესი მოთხოვნილება, ვინაიდან ეს უკავშირდება პიროვნების, როგორც განსაკუთრებულ ყოფიერებას. მაგრამ საქმეც ის არის, რომ როცა ვიცხოვრებთ საკუთარი „ბრიყველი ნებით“ ანუ თუ არ დავაკავშირებთ ერთმანეთთან თავისუფლებასა და ჭეშმარიტებას, მაშინ საქმე გვაქვს ყალბ თავისუფლებასთან. ის რეალურად შეიძლება განხდეს მხოლოდ დამანგრეველი; მაგრამ ის რომ იქცეს პიროვნების კეთილ ნაყოფად, აუცილებლად უნდა აივსოს მადლმოსილი ძალით. თავისუფლების მთელი საიდუმლოც ის არის, რომ ის ყველა ადამიანში ინდივიდუალურია, და ამავე დროს სულში ხარობს არა მაშინ, როცა ვართ საკუთარ თავთან, არამედ მაშინ, როცა ვართ ქრისტესთან. მართლაც, ქრისტიანული უწყება თავისუფლების შესახებ, რომლისთვისაც ჩვენ ვართ მოწოდებულნი, გვეკუთვნის როგორც „ახალ ქმნილებებს“, ვინაიდან ვცხოვრობთ ქრისტეში და ქრისტესთან და ვცდილობთ მივიღოთ „ღვთის შვილებად“ წოდების შესაძლებლობა. თავისუფლების ნიჭი ჩვენში იბადება ეკლესიის საშუალებით, მისი განმწმენდელი ძალით, ხოლო ეკლესიის გარეშე ჩვენ უფრო სუსტები ვართ, არაქრისტიანებზე დაბლა ვეშვებით, ვინაიდან, როცა ჩვენ არ ვცხოვრობთ ეკლესიაში, ჩვენში (ჩვენს გულებში) მაინც ცოცხლობს თავისუფლების უწყება, რომელიც გვიხმობს და გვაცოცხლებს, თუმცა იმ ძალის გარეშე, რომელიც ამ უწყებას აქცევს რეალობად. ჩვენ გვაქვს პრეტენზია თავისუფლებაზე, თუმცა მისი ძალის გარეშე (რომელიც გვეძლევა ქრისტეში), გვაქვს იმედები და ძიების სურვილი, თუმ-

ცა შემოქმედებითი ნიადაგის გარეშე. ამიტომაც გვეუბნება მოციქული პავლე (გალ. 5,1), რომ თავისუფლებისათვის გაგვათავისუფლა: „მაშ, მტკიცედ იდექით თავისუფლებით, რომლითაც ქრისტემ გაგვათავისუფლა, და კვლავ ნუღა დაიდგამთ მონობის უღელს“, ვინაიდან როგორც კი გავემიჯნებით ქრისტესა და ეკლესიას, ჩვენ ვკარგავთ თავისუფლებას, რომლის მოპოვებაც ასე ძნელია.

სეკულარული კულტურის სისტემაში დაკარგულია იმის გაგება, რომ თავისუფლების საიდუმლო იხსნება ეკლესიასთან კავშირში, რამაც დაუდო საფუძველი ყოველგვარი „ბუნებრივის“ გამართლებას. უფრო სწორად, აქ თვითონ თავისუფლება გააზრებულია უფრო ღრმად, ვიდრე რელიგიური სფერო – და თავისუფლების ის ფილოსოფია, რომელსაც ავითარებს ბემე, რომელიც ადამიანის თავისუფლებაში ხედავს სწორედ ამ *Unggrund*-ის რღვევას, სადაც არის ღმერთი, – თავისი არსით ეხმიანება მთელ ეპოქას. მითი თავისუფლების შესახებ, როგორც ადამიანის სულის საწყისი თვისების შესახებ, რომელიც ონტოლოგიურად წინ უსწრებს მის რელიგიურ ცხოვრებას, ძვირფასი იყო სეკულარული კულტურის მქონე ადამიანებისთვის, ვინაიდან სწორედ თავისუფლების აქტების თვალსაზრისით ისინი აღიარებენ საკუთარ თავს ღვთის გარეშე. XIX საუკუნეში ბაკუნინმა აქედან გააკეთა დასკვნა უღმერთობის დასაცავად: „თუკი არსებობს ღმერთი – ამბობდა ის, – ესე იგი მე არ ვარ თავისუფალი. მე ვარ თავისუფალი იმ შემთხვევაში, თუკი ღმერთი არ არსებობს“. ეს ყველაფერი ძალიან შორს იყო იმ ქრისტიანული სწავლებისგან, რომ თავისუფლება ვლინდება მხოლოდ ღმერთთან და ღმერთში. ქრისტიანული სწავლება თავისუფლების შესახებ აქ ჩანაცვლებულია ცრუ თავისუფლებით (ანუ თავისუფლებით, რომელსაც არ მივყავართ რეალობამდე); რეალური თავისუფლების ნაცვლად, აქ საქმე გვაქვს მხოლოდ თავისუფლებაზე ოცნებასთან.

მითი თავისუფლების შესახებ – თითქოს თავისუფლება ენიჭება ადამიანს იმის მიუხედავად, არის თუ არა ის ეკლესიის წევრი, ღვეს ჩვენი ეპოქის კულტურული ცხოვრების საფუძველ-

ში. სწორედ ეს ოცნება თავისუფლების შესახებ, ეს შეგრძნება იმ უსასრულო პერსპექტივისა, რომელიც ვლინდება პირველივე თავისუფალ მოქმედებაში, ანიჭებს ადამიანს ბუნებაზე ბატონობის შეგრძნებას. სიტყვები - „ადამიანი - ჟღერს ამაყად“ - ისევე კარგად გამოხატავს ამ შეგრძნებას, როგორც ოცნება „ხედავს ადამიანის“ შესახებ. თავისუფლების პირველ მოქმედებებში, იმ აქტებში, რომლის მხოლოდ ჩანაფიქრი გვაქვს და არა გადაწყვეტა, ადამიანი ნამდვილად დგას უზარმაზარი შესაძლებლობების ზღურბლზე, ის თითქმის უკვე სუნთქავს მთის მწვერვალიდან მონაბერ ჰაერს, რომელიც უკვე ხილულია გონებრივი ხედვისთვის, უკვე ინთება მისი გრძნობები, და ისინი უკვე არიან იმ ზღურბლზე, რომ იქცნენ მისი მოქმედებების „მოტივებად“, თუმცა ეს ყველაფერი რჩება ოცნებად. ისტორიულად ჭეშმარიტი არის მხოლოდ ის, რაც ნათელმოსილია ქრისტესმიერი სიმართლით, რასაც შეუძლია ეკლესიიდან მომდინარე მადლმოსილი სხივების შემოკრება – სხვა ყველაფერი გაივლის ისე, რომ უტოვებს ადამიანს განუხორციელებელი ოცნების ტკივილს, წუხილს იმის გამო, რომ მან ვერ შეძლო სულის დანაყრება – ეს არ არის და აღარც იქნება. მითი თავისუფლების შესახებ, თითქოს ადამიანს ეკლესიის გარეთაც შეუძლია თავისუფლების მოპოვება, არის ადამიანის შესახებ მითოლოგიის ძირითადი ნაწილი, რომლითაც ცოცხლობს თანამედროვე („ნეიტრალური“) კულტურა. თავისუფლება – გაგებული, როგორც სულის ბუნებრივი თვისება, რომლის განკარგვაც შეუძლია ადამიანს და რომლის მფლობელიც ის არის, – ადამიანისთვის ხდება არა უბრალოდ მიუღწეველი, არამედ ყალბიც, და ის მას ესახება, როგორც მიუღწეველი იდეალი. ამიტომაც ადამიანები რეაგირებენ იმაზე, რომ თავისუფლება ზღუდავთ მათ. და აქაც ისინი მართლები არიან, ვინაიდან საქმე ეხება თავისუფლების გარეგნულ შეზღუდულობას; თუმცა ფიზიკური და სოციალური თავისუფლება თავის სრულ მნიშვნელობას იძენს მხოლოდ, როგორც სულის თავისუფლების გამოვლინება. სულის თავისუფლების, როგორც შემოქმედებითი შთაგონების გამოვლინება, შეუძლებელია ქრისტეს გარეშე.

თავისუფლებისთვის ბრძოლით ცხოვრობს ახალი ისტორია - და დღემდე ბევრი ხედავს ამ ბრძოლაში ჩვენი ეპოქის გასაღებს. სოციალური, პოლიტიკური და ეროვნული თავისუფლებისათვის ბრძოლა ჩვენს დროში, ნამდვილად წარმოადგენს ისტორიის შინაარსს. თუმცა რაღაც უცნაური სახით თავისუფლების ეს პათოსი ყოველთვის მიმართულია იმ გარეგნული ძალების დასაძლევად, რომლებიც ზღუდავენ ჩვენს თავისუფლებას. თუ გადავხედავთ ადამიანების შინაგან ცხოვრებას, ძალიან სამართლიანი მოგვეჩვენება ის, რასაც წერდა დოსტოევსკი „დიდი ინკვიზიტორის ლეგენდაში“: თავისუფლება (შინაგანი) ადამიანებისთვის არის ტვირთი, რომელიც ხშირად სრულიად აუტანელია. და ეს სულაც არ არის რაღაც შემთხვევითი – აქ პარადოქსულად ვლინდება ქრისტიანული სამყაროს თავისუფლების ტრაგედია. საქმე ის გახლავთ, რომ თავისუფლების აქტებს განუშორებლად ახლავს პასუხისმგებლობის განცდა. ჩვენ პასუხისმგებლიანები ვართ იმდენად, რამდენადაც ვართ თავისუფალნი – და ამ გრძნობის აღმოფხვრა და უარყოფა შესაძლებელია მხოლოდ თავისუფლებაზე უარის თქმის შემთხვევაში. რა თქმა უნდა, როცა საქმე ეხება „პატარა“ ანუ ფიზიკურ, სოციალურ, პოლიტიკურ თავისუფლებას, ადამიანები ღრმად განიცდიან ასეთი თავისუფლების საჭიროებას და იბრძვიან მისთვის. თუმცა ისინი სწორედ ამ პასუხისმგებლობის გრძნობის გამო გაურბიან „დიდ“ თავისუფლებას და ეშინიათ მისი. ამიტომაც არის, რომ ადამიანთა უმეტესობა ეძებს მას, ვისაც გადააბარებს თავის თავისუფლებას, ვისაც აღიარებს თავის „ბელადად“ და ვინც იქნება მისი ავტორიტეტი. როგორც ჩანს, სწორედ ეს „დიდი“ თავისუფლება წარმოადგენს ადამიანთა უმრავლესობისთვის აუტანელ ტვირთს, ვინაიდან ის გულისხმობს სულიერ ცხოვრებას, საკუთარ თავში ყოველგვარი წვრილმანისა და უმნიშვნელოს წინაღმდეგ ბრძოლას. და ამისთვის არ კმარა მხოლოდ გამბედაობა და სითამამე, აქ საჭიროა შრომა, საკუთარ თავზე მუშაობა, ასკეზა. ქრისტიანული გზის შემადგენელი ნაწილია „უხილავი ბრძოლები“, ის მოითხოვს განსაზღვრულობას, – და „მხოლოდ ძალისხმევითაა შესაძლებელი ცათა სასუფევე-

ლის მოპოვება“. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, თავისუფლების დიალექტიკით მისივე რეალიზაციისათვის აუცილებელია ეს ძალისხმევა. აქ საქმე არ ეხება მხოლოდ კეთილსა და ბოროტს შორის არჩევანის გაკეთებას – ეს არის მხოლოდ მორალური ტრანსკრიპცია, რომელიც არასრულად და არა სიღრმისეულად გამოხატავს აზრსა და შინაარსს იმ უკანასკნელი არჩევანისა, რომლის გაკეთებაც ჩვენ გვიწევს: ღმერთთან, თუ მის წინააღმდეგ? ყველამ, ვისაც შეუძლია საკუთარი სიღრმის წვდომა და პასუხისმგებლობა ამ არჩევანის გამო, რასაც სულის სიღრმეში ვაკეთებთ, იცის, რომ საქმე სწორედ ამას ეხება, მათთანაც კი, ვისი ცნობიერებაც ათეისტურია. ჩვენ ვდგავართ აბსოლუტის სფეროს წინაშე და მხოლოდ თავისუფლების საშუალებით ვუახლოვდებით მას ნამდვილად და ცოცხლად. არც თეორიული, გონებრივი თანაზიარება, არც სულის სუფთა მორალური განწყობა არ გვაყენებს ჩვენ აბსოლუტის პირისპირ. მხოლოდ თავისუფლების აქტების აღსრულებით, ამა თუ იმ თავისუფალი გადაწყვეტილებით ვუახლოვდებით აბსოლუტს და ვდგებით იმის ზღურბლზე, ვიყოთ მასთან, თუ, პირიქით, განვეშორეთ მას. შევნიშნავთ, რომ სწორედ ამ სიღრმეებში სინდისის ხმა გვაყენებს ღვთის წინაშე. და თუ ჩვენ განზრახ ან სხვადასხვა მიზეზის გამო ვერ ვაცნობიერებთ, რომ ვდგავართ ღვთის წინაშე, ადრე თუ გვიან მაინც მივხვდებით – თუ რა ხდებოდა ჩვენს სულში ამ არჩევანის გაკეთების დროს – და მაშინ ჩვენთვის (ცოდვის ჩადენის შემთხვევაში) სულის უკანასკნელ სიღრმეს მისწვდება დავით მეფესალმუნის სიტყვები:

„შენ მხოლოსა შეგცოდე...“

რა თქმა უნდა, არსებობს თავისუფლების ვაცნობიერების ზრდის საფეხურები – ჩვილობის, ყრმობის, მოწიფულობის ასაკი; არსებობს ზოგადად საფეხურები საკუთარი თავისუფლების შეცნობის ფლობაში. ნეტარმა ავგუსტინემ თავის Confessiones-ში კარგად თქვა, რომ ჯერ კიდევ ბავშვობაში ჩადენილ ცუდ საქციელს ახლავს იმის განცდა, რომ ვდგავართ ღვთისა და მისი სიმართლის წინაშე. თავისუფლების მთელი საიდუმლო უკავშირდება მას – თუ რამდენად ვაცნობიერებთ ჩვენ ღვთის წინაშე

დგომას, და ამიტომაც ყველაზე მეტად მაშინ ვართ თავისუფლები, როცა ვნათლდებით სულიწმინდის მადლმოსილი სხივებით. ამიტომაც არის, რომ თავისუფლების საიდუმლო ესმით მხოლოდ მათ, ვინც ცხოვრობს ღმერთში, ღმერთთან ურთიერთობის გარეშე ჩვენ თავისუფლები ვერ გავხდებით. ამიტომაც არის ყალბი და მაცდუნებელი „თავისუფალი სულის ფილოსოფია“, რომელიც ცდილობს თავისუფლების ღვთისგან გამიჯვნას, მიაწერს მას ჩვენი ყოფიერების მეტაფიზიკას, ანუ ვერ აკავშირებს ერთმანეთთან თავისუფლებასა და ღმერთთან ცოცხალ (დადებით ან უარყოფით) ურთიერთობებს. და აქ ჩვენ წინაშე დგება თავისუფლების ყველა ფილოსოფიის საშიში სიმართლე, რომელსაც სურს ის ღმერთის გარეშე გაიაზროს მეტაფიზიკურად (ან გნოსეოლოგიურად). ეს არის საკუთარი თავის მოტყუების სურვილი – „დავეძალოთ“ ღმერთს და დაგარწმუნოთ საკუთარი თავი, რომ თავისუფლება არის ყოფიერების დასაბამიერი, სუფთა ადამიანური საწყისი. თავისუფლების იმ პათოსის მთელი არსი, რომლითაც დღეს ცხოვრობს კაცობრიობა, ნამდვილად უკავშირდება ღვთისგან განდგომის სურვილს, ანუ (ხილული ამბოხის გარეშე) მისგან წასვლას. არაფერი ისე არ ამხელს ჩვენი დექრისტიანიზებული კულტურის შინაგან სიყალბეს, როგორც თავისუფლების ეს ფილოსოფია (გამოხატული უხეში თუ ფაქიზი ფორმით – ამას უკვე არავითარი მნიშვნელობა არ აქვს), რომელმაც შექმნა მითი ადამიანის ღვთისგან დამოუკიდებლობის, მისი თვითმყოფადობის შესახებ, მაშინ, როცა თავისუფლება არის ღმერთთან მიახლების არსი (როცა ის არის შემოქმედებითი და არა დამანგრეველი). ამიტომაც მაცხოვრის სიტყვები „ნამდვილი თავისუფლების შესახებ“ აკავშირებს თავისუფლებას ღმერთთან („თუ ძე განგათავისუფლებთ, ნამდვილად თავისუფლები იქნებით“).

თავისუფლების პრობლემა უკავშირდება ჩვენი ეპოქის უკანასკნელ არსს, მის ძალასა თუ უძლურებას. თავისუფლების ხარება შემოდის ადამიანთა გულებში და უხმობს მათ ღმერთში თავისუფლების მოსაპოვებლად, ათავისუფლებს მათ გარეგნული კანონებისგან. თუმცა გარეგნული კანონებისგან გათავისუფ-

ლება, რომელშიც იხსნება ადამიანის სიღრმე, წარმოადგენს თავისუფლების ნიჭს და მეტყველებს იმის შესახებ, რომ თუკი არც მაღლი გემოსავს (ანუ არ ვართ „ახალი ქმნილება“) და არც კანონებს ვექვემდებარებით (ვინაიდან უკვე მოცემული გვაქვს უწყება ქრისტიანული თავისუფლების შესახებ), მაშინ სიცარიელეში ვიმყოფებით. ეს კი იმის ნიშანია, რომ ჩვენი ცნობიერება მოცულია მითოლოგიური ნისლით, რაც სწორედ იმისთვის გვჭირდება, რომ ვერ დავინახოთ სიმაღლედ ჩვენივე თავის შესახებ.

IX

აქ შეიძლება შევჩერდეთ და ვჩერდებით კიდევ ისე, რომ აღარ ვაკეთებთ ჩვენი ეპოქის უფრო ღრმა ანალიზს. ის გამუდმებით გაორებულია ჩვენ წინაშე, ვინაიდან ცხოვრობს გაორებული ცხოვრებით – გულით ის ჯერ კიდევ არ გამიჯვინია ქრისტეს და ვერც გაემიჯნება, მას არ შეუძლია განაგდოს სახარებისეული სწავლება, ის მხოლოდ მისით ცოცხლობს, ისწრაფის ღვთის სასუფევლისკენ, როგორც ბოლო იდეალისა და სრული სიხარულისკენ, იშვებს საერთო ძმობით, თუმცა მისი გონება და იდეები შორსაა ქრისტეს სიყვარულისგან. ასეთი გაორებული ცხოვრების, გულისა და გონების ერთმანეთისგან გამიჯვნის, ბრიყულის და მიზანსწრაფულის ბრძოლისა და თვითკმარი რაციონალიზმის პირობებში, სულის პირველრეალობისკენ მიმართვა არა მარტო ასუსტებს სულიერ ძალებს, არა მარტო ანაწევრებს მათ, არამედ ამის გამო სული აუცილებლად ბოროტდება, ან სასოწარკვეთილებაში ვარდება. ჭეშმარიტად გვეუბნება პოეტო:

„И любим мы любовью раздробленной,

И ничего мы вместе не сольём“.

ქრისტეს ხარების უარყოფის უფლებას გული არ გვაძლევს, რომელმაც შეიცნო მთელი ბედნიერება და სახარებისეული აღთქმის შემოქმედებითი მნიშვნელობა, – ქრისტეს მიღება კი ნიშნავს ეკლესიის მიღებას, ეკლესიაში დაბრუნებას და ცხოვ-

რების ახალი გზების ძიებას, სეკულარული კულტურის სრულ უარყოფას. არა მხოლოდ ჩვენმა გულმა, ჩვენმა გონებამაც კი იცის, რომ არაფერი ნამდვილი და ჭეშმარიტი არ დაიკარგება, არ ჩაქრება ქრისტეში, რომ ჩვენი პიროვნება არა მარტო გამდიდრდება, არამედ გაიშლება ეკლესიის საშუალებით და თავისუფლების ნიჭიც მხოლოდ მაშინ გამოვლინდება მთელი ძალითა და სისრულით. ჩვენმა გონებამ ისიც იცის, რომ „ცათა სასუფეველი იძულებით მიიღწევა და ვინც აიძულებს თავს, მიიტაცებს მას“ და რომ ქრისტიანული მორალური ცნობიერება დაგვეხმარება ამა სოფლის ზრუნვისა და ამოების დაძლევაში, რომ ჩვენ ყველამ მწარე სინანულით უნდა შევძლოთ სულის განწმენდა. ჩვენმა გონებამ ისიც იცის, რომ შემეცნებითი ძალები, რომლებიც გამთბარია ღვთისგან ქმნილი, მისივე მოწყობილი და მისგან დაცული სამყაროს სიყვარულით, ამგვარად მხოლოდ გაძლიერდება. თუმცა ძნელია თანამედროვე ადამიანისთვის ამის კეთება.

ჩვენი ეპოქა ვერ ივიწყებს (დასავლეთის) ეკლესიის მიერ მოყენებულ ზიანს – ისინი დრომ სულის ღრმა კუნჭულში გადასწია, მაგრამ მისი შხამი სამუდამოდ რჩება სულში. ამის გამოა, რომ ძიებაში მყოფი სულები შორდებიან სულიერს. ნაწილი იწყებს სამეცნიერო მუშაობას, ნაწილი – სოციალურ სამსახურს, ნაწილი კი – პირადი საქმეების მოგვარებას. თუმცა, რაც მეტად ვითარდება მეცნიერება და ტექნიკა, მით უფრო რთულდება სოციალური პრობლემები; და რაც ნაკლებია ცხოვრებაში სიკეთე და მეტია ბოროტება, მით უფრო სჭირდება ადამიანს ღმერთი. ჩვენთვის მისაწვდომი ფიზიკური ყოფიერების უსაზღვრობა (რომლის აღქმაც გამყინავი ძრწოლით ადავსებდა პასკალს) უკან იხევს სულიერი ცხოვრების უსაზღვრობის წინაშე, რომლის სრული აღქმა გენიოსების მიერაც კი შეუძლებელია. თუ ამას კარგად ვაცნობიერებთ, შეუძლებელია არ ვიყოთ ამით დათრგუნულები და დაბნეულები – გულუბრყვილო პრიმიტიულობაში წასვლა იქნებოდა ცხოვრების დაცარიელება, მისი კვდომა. უსაზღვრო და უსასრულოა ფიზიკური სამყარო, თუმცა ეს მხოლოდ იმ მეცნიერებს აღეგულებოდა, რომლებიც იმეცნებენ მას, თუმცა თითოეულ ჩვენგანში თვით ცხოვრება

აშიშვლებს მთელ სამყაროს, რომელიც სულის კუნჭულშია მიძინებული, – და ყველგან ვხედავთ გაუგებრობებს, კონფლიქტებს, მიძიმე დაავადებებს, წუხილს მოლოდინის გაცრუების გამო. მცირე დრამები და დიდი ტრაგედიები თრგუნავენ სულს, აზარალებენ ადამიანს. როზანოვი ჩვენს ეპოქას უწოდებდა „გაფერმკრთალებულ ცივილიზაციას“ – და ის მართალი იყო, რადგან მიძიმედ, მოწყენილად და მარტოსულად გრძნობს თავს ადამიანი, რომლის წიადშიც ცოცხლობს კვლავ იგივე იმედი ცხოვრების სისაფსისა, ცოცხლობს გულის სიღრმისეული მოთხოვნილებები. ხსნა უნდა იყოს მხოლოდ რწმენაში – რომელიც ცოცხლობს ეკლესიის სისავსით, საზრდოობს მისი საიდუმლოებებით, ნათელ და ღრმა რწმენაში. უბადრუკ მითოლოგემებს არ შეუძლიათ სულიერი ძიებების დაკმაყოფილება, ვინაიდან ჩვენ არ შეგვიძლია იმ ხილვების დავიწყება, რომლებიც ანათებს გულს, როცა ის აღიქვამს სახარებისეულ უწყებებს. მაგრამ თუკი ჩვენი გონება არ აძლევს გასაქანს გულის ძიებებს, მაშინ ჩნდება ის ნაღვლიანი და მტაჯველი დაუკმაყოფილებლობის გრძნობა, რომელიც ასე ნიშანდობლივია ჩვენი ეპოქისთვის.

თანამედროვე ადამიანის უმწეობის, მისი აფორიაქებულობის დაძლევა შესაძლებელია მხოლოდ რელიგიური ცხოვრების, „სულიერი ღვაწლის“ გზით – და ყოველ სულს ევალება ღვთისკენ მიმავალი თავისი ინდივიდუალური გზის ძებნა. თუმცა არც ის უნდა დავივიწყოთ, რომ ეკლესიაში ინდივიდუალური დაბრუნება და პირადი სულიერი ზრდა ვერ გადაარჩენს და ვერ განაახლებს ეპოქას, რომლის შესამიანი სუნთქვა კვლავაც განაგრძობს ჭაბუკთა სულების მოშხამვას. საჭიროა ეპოქალური გარდატეხა, და ჩვენ ყველამ, ვინც დავბრუნდით მამის სახლში მსგავსად „უძლები შვილისა“ „შორეული ქვეყნიდან“, უნდა ვიფიქროთ ამ ამოცანაზეც. თვითონ ცოდნა ამ ამოცანისა, ამ თემაზე ფიქრი არ შეიძლება იყოს უნაყოფო, არ შეიძლება ის გაქრეს – და ეს გვაიმედებს, რომ დადგება აღორძინების ჟამიც, თუკი ჩვენ არ ვიქცევით „უხმარ მონებად“.

X

თუმცა ისიც უნდა ვაღიაროთ, რომ არა მარტო ქვემოლან, არამედ ზემოდანაც უნდა მოდიოდეს დახმარება, რომ გადაილახოს ეკლესიისა და ცხოვრების, რწმენისა და კულტურის ერთმანეთისგან გათიშვა. ეს არ არის ადვილი მათთვის, ვინც „ქვემოთაა“, მაგრამ არის კი ადვილი ეს მათთვის, ვინც „ზემოთაა“? უკვე მიუუახლოვდით ჩვენი მსჯელობის ბოლო თემას – ეკლესიისა და თანამედროვეობასთან მისი ურთიერთობის თემას.

არ შევეხები არც კათოლიკურ და არც პროტესტანტულ სამყაროს, ორივე აღმსარებლობაში არის ბევრი თავისებურება, რომელთა რადიკალური გადაშუშავების გარეშე ეკლესიას არ შეუძლია თანამედროვეობისთვის საჭირო დახმარების აღმოჩენა „ეპოქალური გარდატეხის“ ამოცანის გადაჭრაში. ეს ზემოთაღნიშნული სამყაროების შინაგანი პროცესების პრობლემაა და ჩვენი საქმე არ არის მათში ჩარევა, მით უფრო, როცა ჩვენი ეკლესიაც დაავადებულია უამრავი მიზეზით. რათა დავისახოთ საერთო მიზნები ჩვენი ეკლესიის გაჯანსაღებისათვის, შეგახსენებთ „სიმფონიის“ იმ გაგებას, რომელიც შეიმუშავა ბიზანტიამ ეკლესიისა და სახელმწიფოს შორის სწორი ურთიერთობების დასამყარებლად. თუმცა ეს გაგება თავისი მნიშვნელობით გაცილებით ფართოა, ის ეხება ეკლესიისა და კულტურის ყველა ურთიერთობას. „სიმფონიის“ იდეალის ძირითადი საზრისი (რა თქმა უნდა, ლაპარაკია იდეალზე, პრინციპზე და არა ჩვენი ეკლესიის რეალურ სინამდვილეზე) მდგომარეობს ორი სხვადასხვა საწყისის თავისუფალ შეკავშირებაში, მათ ერთობაში ერთისგან მეორის დათრგუნვის გარეშე. „სიმფონიის“ იდეალის თანახმად, სახელმწიფოც და კულტურული პროცესიც თავისი შინაგანი დიალექტიკით რჩება თავისუფალი, თუმცა ორივე ეძებს საკუთარი „ბუნების“ ეკლესიურ ნათლით შემოსვასა და ფერისცვალებას, ამიტომაცაა, რომ ქრისტიანული აღმოსავლეთისთვის მიუღებელია აზრი, რომელმაც ბევრი ზიანი მიაყენა ქრისტიანულ დასავლეთს – ეს არის ეკლესიის ჩარევა პოლიტიკურ და ისტორიულ ცხოვრებაში. დასავლეთის ქრისტიანობაში ჯერ

კიდევ არ არის აღმოფხვრილი ისტორიასა და პოლიტიკაში „როლის თამაშის“ აკვიატებული იდეა, თუმცა კარგა ხანია ნათელი გახდა, რომ ეს ისტორიას კი არ ამადლებს ქრისტიანულ საწყისამდე, არამედ ეკლესიას დასცემს ამქვეყნიური ცხოვრების აფორიქებულობამდე. ეს ყველაფერი სამწუხაროზე მეტია, ეს ტრაგიკულია. თუმცა უნდა დავიჯეროთ ისიც, რომ დასავლეთში ოდესმე იზეიმებს სიმფონიური პრინციპის სიმართლე.

თუმცა, არც ის უნდა დავივიწყოთ, რომ ქრისტიანული აღმოსავლეთისთვის სიმფონიის პრინციპი მხოლოდ პრინციპად დარჩა და არ იქცა რეალობად. მე აქ არ ვისაუბრებ სერვილიზმსა და მთავრობასთან მიმართებაში მამებლობაზეც კი, რის გამოც აღმოსავლეთის ეკლესიამ ვერ შეინარჩუნა ამასოფლისადმი თავისუფალი ურთიერთობა. სერვილიზმი არის სისუსტე (რომელიც ხშირად გადაიზრდება-ხოლმე ცოდვაში), მაგრამ არა სიმფონიის იდეალის შებილწვა. გაცილებით სახიფათოა სხვა რამ – ქრისტეს სამყაროსა და „კეისრის“ სამყაროს შორის განსხვავების დაკარგვა. „კეისრის“ სამყაროს განწმენდის აუცილებლობა არის სიმფონიის პრინციპის შემოქმედებითი საწყისი. ეკლესია უნდა შედიოდეს ერში, ცხოვრობდეს მისი ტკივილითა და სირთულეებით, თუმცა, ამავე დროს, ის უნდა იდგეს ერის, მთავრობის, კულტურის სიმართლის სადარაჯოზე, უნდა იყოს ქრისტესთან მიმავალი გზის წინამძღოლი, უნდა მიჰყავდეს იგი ცოდვების სინანულისა და საერო სტიქიის შემოქმედებითი ცხოვრების ფერისცვალებისკენ. ეს არის სამყაროს გაეკლესიურების ამოცანა. ქრისტიანობის ისტორიაში მონაწილეობის მთელი არსი სწორედ ამაში მდგომარეობს. ეს არის ეკლესიის თეოკრატიული ამოცანა – თეოკრატიული და არა „კლიროკრატიული“, რასაც ადგილი აქვს ქრისტიანულ დასავლეთში.

„სიმფონიური“ პრინციპის შუქზე პირველად ხდება ნათელი ფაქტი, რომლის ნამდვილი მნიშვნელობის გარკვევა ძალიან ძნელია – კერძოდ კი, კულტურისა და ცხოვრების გამიჯვნა ეკლესიისგან (რომელიც აღმოსავლეთშიც არანაკლებად ძლიერია როგორც დასავლეთში, თუმცა სხვაგვარად) – არის თვით ეკლესიის სენი, ანუ ეს სენი არსებობს ეკლესიის წიაღში და

არა მის გარეთ. აქ დევს თანამედროვე ისტორიის მთავარი სირთულე, ვინაიდან ეკლესიას ემიჯნებიან მისი უწინდელი შვილები – და როგორც „უძღები შვილი“ მიუხედავად თავისი ცოდვებისა, რჩებოდა ღვთის „შვილად“ (თუმცა არ თვლიდა თავს ამ წოდების ღირსად), ასევე ყოველი ნათელღებულის სხვადასხვა სახით ეკლესიისგან გამიჯვნა, არის ეკლესიის შინაგანი ორგანიზმის ტკივილი. ისტორიული პროცესები და ქრისტეს გარშემო სამყაროს შემოკრება, რითაც დაკავებულია ეკლესია, უნდა იყოს თავისუფალი, და არა იძულებითი, შინაგანი და არა გარეგნული. „სიმფონიურმა“ პრინციპმა აღმოსავლეთში შემოგვიანახა ქრისტესმიერი თავისუფლების სული, თუმცა აქ იყო და დღესაც არის შინაგანი საცდურები, რომლებსაც მუდამ მივყავართ ეკლესიის და სამყაროს ნამდვილი ურთიერთობების შეღახვისკენ. ეკლესიას არ შეუძლია ყველა უძღები შვილის ნაბიჯების განხილვა, თუმცა პასუხიმგებლობა მათზე მას ისევ ეკისრება (მიუხედავად იმისა, რომ ისინი გაემიჯნენ მას); ეკლესია აქტიურად უნდა ეპასუხებოდეს ამ კუთხით მომდინარე პრობლემებს, ის არ უნდა ელოდებოდეს პასიურად, როდის დაუბრუნდებიან მას გზააბნეული შვილები. სიმფონიის პრინციპი ნელ-ნელა გადადის მისიონერულ ამოცანაში, რომელიც გამსჭვალულია ადამიანური თავისუფლების სიმართლის რწმენით, ქრისტიანული ხარების განმაცხოვრებელი ძალით, რომელიც ისევ ცოცხლობს გზააბნეული შვილების გულებში. თუმცა უნდა გავექცეთ „ნომინალიზმს“; ქრისტიანული საწყისების ნომინალურ და არა რეალურ ზეიმს. მთავარი სირთულე უძღებ შვილთა მამისეულ სახლში დაბრუნებისა ჩვენს დროში არის ეკლესიური პროვინციალიზმი, რომელიც დიდად რაცხავს მცირეს, ფარდობითს – აბსოლუტურად, ეროვნულ სტიქიას, რომელიც თავისთავად ღირებულია, აქცევს უმაღლეს და უზენაეს საწყისად (რა ღირსებაც ეროვნულ საწყისს არ გააჩნია). „წეს-ჩვეულებების რწმენა“, „ყოფა-ცხოვრებითი აღმსარებლობა“; საეკლესიო ნაციონალიზმის ცოდვა არ არის მხოლოდ ის, რომ ისინი აბსოლუტურ კატეგორიებად რაცხენ მას, რაც არ არის აბსოლუტური, არა მარტო იმიტო, რომ აქ იკარგება ორი სფეროს

(ეკლესიისა და სამყაროს) თავისუფალი ურთიერთობა, რის გამოც ეკლესიის ცხოვრება ნაგვიანდება მისთვის უცხო საწყისებით, არამედ კიდევ უფრო მეტად სცოდავენ იმით, რომ ეკლესიაში ამის გამო იკარგება ან სუსტდება მაცხოვრებელი ძალა და მას უკვე აღარ შეუძლია თავის უძღებ შეიღებს გაშლილი ხელე-ბით მიეგებოს. იმის გამო, თუ როგორ განვითარდა ქრისტიანი ხალხის ისტორია (დასავლეთსა თუ აღმოსავლეთში) უპირველეს ყოვლისა პასუხისმგებელია ეკლესია. მარტოოდენ თავისი გულ-ცივობის, ფარისევლობის, გულქვაობის გამო სინანულით ეკლე-სიის ადამიანებს შეუძლიათ ეკლესიის დახსნა იმისგან, რამაც ეკლესიის ორგანიზმი დააავადა.

თუმცა ეს სულ სხვა თემაა, რომელიც ცალკე განხილვას მოითხოვს და ჩვენი ეტიუდის საზღვრებს სცილდება.

დ ა ს ა ს რ უ ლ ი

შ ი ნ ა ა რ ს ი

წინასიტყვაობა.....	3
შესავალი. პედაგოგიკის რელიგიური დასაბუთების საკითხი.....	5
პირველი თავი. აღზრდის ძირითადი პრობლემები.....	30
მეორე თავი. ქრისტიანული ანთროპოლოგიის საფუძვლები.....	51
მესამე თავი. ადამიანის შესახებ ანთროპოსოფიური სწავლების.. კრიტიკა	86
მესამე თავი. ქრისტიანული ანთროპოლოგიის საფუძვლები (ბოროტების პრობლემა ადამიანში).....	97
მეოთხე თავი. ნატურალური და მადლმოსილი კრებითობა.....	125
მეხუთე თავი. სულიერი ცხოვრება ბავშვობის სხვადასხვა პერიოდში.....	147
მეექვსე თავი. რა და როგორ უნდა აღვზარდოთ.....	185
მეშვიდე თავი. მართლმადიდებლური პედაგოგიკის პრინციპები.....	213
ღანართი. ეკლესია და სკოლა.....	223
ჩვენი ეპოქა (ნარკვევების სერია).....	246
I.....	247
II.....	251
III.....	255
IV.....	260
V.....	266
VI.....	275
VII.....	284
VIII.....	290
IX.....	306
X.....	309

დეკანოზი ვასილი ზენკოვსკი

**აღზრდის პრობლემები ქრისტიანული
ანთროპოლოგიის შუქზე**

რუსულიდან თარგმნა,
ნათია ორმოცაძემ

რედაქტორი: მარიამ ბაბუა

რეცენზენტ-კონსულტანტი:
დეკანოზი მაქსიმე ჭანტუშია

კორექტორი: ნანი მაძალუა
ტიქნ.რედ.: ნინო ქუპურია

“ახალი ივერონი”

თბილისი

2012

საეკლესიო გამომცემლობა
“ახალი ივერონი”
“საეკლესიო ბიბლიოთეკის”
სერიით გამოსცა 15 ტომი:

- I** ძველი ქართული საეკლესიო ლიტურაგურა
- II** წმ. იოანე სინელის „კლემენტის ანუ კიბე“
- III** ლოცვანი და დაუჯდომელი ღვთისმშობლისა
- IV** ფსალმუნნი
- V** „სათნოებათმოყვარეობა“
- VI** „მწირის გულახდილი საუბრები სულიერ მოძღვართან“
- VII** ევსები კესარიელის „საეკლესიო ისტორია“
- VIII** ელდარ ბუბულაშვილის „საქართველოს ეკლესიის
სიწმინდეები“
- IX** მიგროპოლიტ იეროთეოს ვლახოსის
„მართლმადიდებლური ფსიქოთერაპია“
- X** თეოდორიგე კვირელის „საეკლესიო ისტორია“
- XI** ვასილი ბოლოგოვის „ეკლესიის ისტორია
მსოფლიო კრებების პერიოდში“
- XII** წმ. ამბროსი ოპტინელის ცხოვრება
- XIII** წმ. აბბა დოროთე. „სულის სასარგებლო სწავლანი“
- XIV** წმ. პალადი ჰელენოპოლელის „ლავსაიკონი“
- XV** სოკრატე სქოლასტიკოსის „საეკლესიო ისტორია“

აგრეთვე: „დიდი კურთხევანი“ (I ტომი)
მიგროპოლიტ იეროთეოს ვლახოსის
„თვალსაჩინოებითი კატეხიზმო“
სერია „ძველი ქართული თარგმანები“,
I ტომი - „გელათის ბიბლიის კატეხეები“
სერია „მამული ენა სარწმუნოება“,
„ქართლის ცხოვრება“ (ახალქართული თარგმანი)
I ტომი - ლეონტი მროველი, ჯუანშერი
II ტომი - მატიანე ქართლისა, ცხოვრება წმინდა
მეფე ღვთისმშობლისა

**“ახალი იმერონის” მიერ
უახლოეს მომავალში გამოიცემა:**

ა. პ. ლებედევის „მსოფლიო საეკლესიო კრებების ისტორია“.
წმ. ნიკოლიმოს მთაწმინდელის „უხილავი ბრძოლა“.
ჰერმეიას სოდომენეს „საეკლესიო ისტორია“
„ქართლის ცხოვრება“ (ახალქართული თარგმანი, III ტომი)

გამოსაცემად გზადდება:

ნემესიოს ემესელის „ადამიანის ბუნების შესახებ“.
ე. ბუბულაშვილის „საქართველოს ეკლესია ეგზარქოსობის პერიოდში“
არქიმანდრიტ კი პრიანე კერნის „სამოძღვრო ღვთისმეტყველება“
მღვდელ-მონაზონი დამასკინის „მამა სერაფიმ როუმის ცხოვრება“
მიტროპოლიტ იეროთეოს ვლახოსის „ერთი ღამე ათონის მთაზე“
„დიდი კურთხევანი“ (II ტომი).