

**მერი ჭელიძე
რეპაზ გორდუზიანი**

**ქველი აღმოსავლეთის
ფილოსოფია
(ინფორმაცია □ ჩინეთი)**



**თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა
თბილისი 2001**

1
~~УДК 1(111)~~

ჭ 345

წიგნი ეძღვნება აღმოსაქლეთის ფილოსოფიის, კერძოდ, ძველი ინდოეთისა და ჩინეთის ძირითადი ფილოსოფიური მიმართულებების სისტემურ დაღაგებასა და თავისებურებათა ანალიზს. კრიტიკულ ასპექტში გათუა-ლისწინებულია ფილოსოფიის ისტორიისაღმი ეეროპოცენტრისგული მი-ღგომა და, ამასთან დაკავშირებით, ცალკეულ თავში განხილულია კულ-ტურის განვითარებასთან მიმართებაში ფილოსოფიურ-ისტორიული პრო-ბლემა „აღმოსაქლეთი-დასაქლეთი“; ცალმხრივ დასაქლური ორიენტაცი-ისაღმი დაპირისპირებულია აღმოსაქლური სიბრძნის, კულტურისა და ფი-ლოსოფიური აზროვნების თავისთავაღობის, კულტურისა და სიბრძნის ორიგინალურობის დაცვის პოზიცია; ნაცადია დასაქლურისა და აღმოსაქ-ლურის დომინირების, ერთ-ერთის პრიორიტეტის ცალმხრიუობათა გადა-ღასვა; წარმოჩენილია აღმოსაქლეთში ფილოსოფიის ისტორიული წარ-მომობის სპეციფიკურობა მითოსურ და რელიგიურ მსოფლმხედველობებ-თან მიმართების ღირებულებითი თვალსაზრისით.

რედაქტორი პროფ. გ. თევზაძე

რეცენზენტები დოც. რ. წიქვაძე
პროფ. ჯ. კორძაია

© თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2001

0301020000
ჭ 608(06) - 01

ISBN 99928-33-84- X

შინაარსი

შესავალი	5
ძველი აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ფილოსოფიის მიმართება. „აღმოსავლეთი-დასავლეთი“ – ფილოსოფიურ- ისტორიული კონცეფციები (მ. ჭელიძე).....	5
ნაწილი 1. ფილოსოფია ძველ ინდოეთში (მ. ჭელიძე)	17
თავი 1. არაორთოდოქსული ფილოსოფიური მიმართულებები ძველ ინდოეთში	23
ჯაინიზმი (მ. ჭელიძე)	23
ადრეული ბუდიზმი როგორც ფილოსოფიური მოძღვრება (მ. ჭელიძე)	34
ნირვანა ბუდიზმში (რ. გორდეზიანი)	55
ბუდიზმი ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში	67
არჩილ ჯორჯაძე ბუდიზმის შესახებ – „ინდოეთის სიბრძნე“ (მ. ჭელიძე)	67
შალვა ნუსუბიძე ქართულ-ინდური სააზროვნო კავშირების შესახებ (მ. ჭელიძე)	73
ჩარვაკა-ლოკაიატა როგორც არაორთოდოქსული მოძღვრება (მ. ჭელიძე)	82
თავი 2. ძველი ინდოეთის ფილოსოფიის ორთოდოქსული მიმართულებები	87
ვედანტას მეგაფიზიკა (მ. ჭელიძე)	87
სანქჰია (მ. ჭელიძე)	94
მიმანსა (მ. ჭელიძე)	106
ნიაია (მ. ჭელიძე)	114
ეაიშეშიკა (მ. ჭელიძე)	126
იოგა (რ. გორდეზიანი).....	132
ჰათხა-იოგა (რ. გორდეზიანი)	141
რაჯა-იოგა (სამადჰი-იოგას მოძღვრების მიზანი) (რ. გორდე- ზიანი)	159
კარმა-იოგა და მეტემფსიქომის თეორია (რ. გორდეზიანი)	181
ბჰაკტი-იოგა (რ. გორდეზიანი)	198
ნაწილი 2. ძველი ჩინეთის ფილოსოფია	217
ჩინური კულტურისა და ფილოსოფიის ადგილი კ. იასპერსის „ღერძული დროის“ თეორიის მიხედვით (მ. ჭელიძე)	217

ძველი ჩინეთის ფილოსოფიური სკოლები (მ. ჭელიძე)	228
ღაოიზმი – ლაო-ძის მოძღვრება (რ. გორდეზიანი)	237
კონფუციანელობა (მ. ჭელიძე)	259
მოიზმი – მო-ძის მოძღვრება (მ. ჭელიძე)	274
მინძია – ნომინალისტური სკოლა (მ. ჭელიძე)	277
უაძია – ლეგიზმი ანუ კანონიკური სკოლა (მ. ჭელიძე)	279
ინი და იან-ძი – ნატურალისტური სკოლა (მ. ჭელიძე)	282
ნაწილი 3. ძველი აღმოსავლეთის ფილოსოფიის	
თანამედროვე სახესხვაობანი	286
ნეოეფანტიზმი – ადვიატა-ეფანტა (მ. ჭელიძე)	286
შანკარას მოძღვრება ადამიანისა და თავისუფლების	
შესახებ (მ. ჭელიძე)	295
რამანუჯას ეფანტიზმი (მ. ჭელიძე)	298
ეფანტიზმი და პლატონიზმი (მ. ჭელიძე)	302
ნეოკონფუციანელობა (მ. ჭელიძე)	327
ძენ-ბუდიზმი და გერმანული ეგზისტენციალიზმი (რ. გორდე- ზიანი)	340
ძენის მოძღვრება საგორზე (რ. გორდეზიანი)	374
ძენის მოძღვრება და ძა-ძენი (რ. გორდეზიანი)	406
ძა-ძენი როგორც ფილოსოფიური მოძღვრება (რ. გორდეზიანი)...	422
ბოლოსიგყვობა (მ. ჭელიძე, რ. გორდეზიანი)	439
გამოყენებული ლიტერატურა	442

შესავალი

**კმედი აღმოსავლეთისა და დასავლეთის
ფილოსოფიის მიმართება.**

**«აღმოსავლეთი-დასავლეთი» —
ფილოსოფიურ-ისტორიული კონცეფციები**

დასავლეთისა და აღმოსავლეთის აზროვნების მიმართების საკითხი მეცნიერების უძველესი და ურთულესი პრობლემაა, იგი ყოველთვის აქტუალური იყო და სხედასხვა მიმართებითა და განზომილებით განიხილებოდა კულტურისა და მეცნიერების სფეროებში. გუსტავ იუნგი აღმოსავლეთისა და დასავლეთის აზროვნებათა შორის განსხვავების განსამღვრისას ხაზგასმით მიუთითებს აღმოსავლეთში ფილოსოფიური აზროვნების იმ სპეციფიკაზე, რომ იქ გონება შერწყმულია თავის ობიექტურ ძირებთან, ადამიანის შინაგანი არსი ორგანულ კავშირშია უნივერსუმთან, სამყაროსთან მაშინ, როცა დასავლეთში ადამიანმა თავისი თავი გააბატონა სამყაროზე, გარეგანზე. ცხადია, რომ ორივე ასეთი მოდგომისას ერთი მხარე ბაგონდება მეორეზე და ვითარდება ექსტრემიზმი, იკარგება არსებული ერთ-ერთი მხარე, ნახევრდება სინამდვილე. თითქოს აღმოსავლეთში სიბრძნე, ზომიერება ფსიქიკის ინერტულობის განვითარებაა იმ ზომამდე, რომ ბურუსით მოცული ცნობიერება კარგავს ცხოვრებისეული სიხარულისა და მწუხარების განცდას იმ სახით, როგორც ის სინამდვილეშია.

იუნგის სიგყვებით, დასავლეთს ახასიათებს ექსტრავერტული გენდენცია, აღმოსავლეთს — ინტრავერტული და მიუხედავად ასეთი დაპირისპირებისა, ორივენი საბოლოოდ ერთმანეთს ემთხვევიან, რამდენადაც ორივე შემთხვევაში ნაცადია სიცოცხლის დამორჩილება თავისი ბუნებრივი სახით, აღმოსავლეთში — უნივერსისადმი, დასავლეთში — გონებისადმი, რაციოსადმი (ი. იუნგი, განსხვავება აღმოსავლეთისა და დასავლეთის აზროვნებას შორის. „ფილოსოფიკი ნაუკი“, № 10, 1988).

აღმოსავლური აზროვნების და კულტურის დამახასიათებლად აღიარებული პიროვნულ-ინდივიდუალურის გაუთვალისწინებლობა, ადამიანის გაგება სამყაროში ღვთაებრივი გონის შემადგენელ

ნაწილად დასკურდებოდა ინდოეთის თითქმის ყველა ფილოსოფიური თეორიის მაგალითზე, იქნება ის ორთოდოქსული თუ არაორთოდოქსული მოძღვრება.

კ. იასპერსი ხშირად მსჯელობს პრობლემაზე „აღმოსავლეთი-დასავლეთი“, ეხება მას როგორც „ღერძული ღრრის“, ისე ღირებულებითი ასპექტით. პრობლემის ისტორიული ანალიზისას იგი მენიშნავს, რომ აღმოსავლეთისა და დასავლეთის პოლარულობის თვალსაზრისი პირველად საბერძნეთში გაცნობიერდა, ე. ი. დასავლეთში. პეროდოტეს დროიდან სულიერი ღირებულებების მიხედვით ელინი დაუპირისპირდა „ბარბაროსებს“, რაც პირველ რიგში ნიშნავდა ბერძნებისა და სპარსელების დაპირისპირებას. პოლარულობის ეს თვალსაზრისი უფრო ფართო არეალზე გავრცელდა რომის იმპერიის დაყოფის შემდეგ დასავლეთისა და აღმოსავლეთის იმპერიებად, დასავლურ და აღმოსავლურ ქრისტიანობად, ევროპად და აზიად, დასავლეთის ქრისტიანულ-კათოლიკურ და აღმოსავლურ-მაჰმადიანურ სამყაროებად. აზიელებმა გამოიყენეს დაყოფის ეს პრინციპი მახლობელ აღმოსავლეთად და შორეულ აღმოსავლეთად. როცა ეს პრინციპი აზიაში კარგად აითვისეს, ისინი თავის მხრივ მკვეთრად დაუპირისპირდნენ ევროპას და ა. შ. (163, 90)

აღსანიშნავია, რომ ევროპელები აღმოსავლეთში აღმოჩენილ მსოფლიო ღირებულებებს აფასებდნენ დასავლური კრიტერიუმებით და ეძებდნენ სწორედ მათი კულტურისათვის იდენტურს, ხოლო რაც განსხვავებული იყო, მას არ მიიჩნევდნენ ღირებულად მაშინ, როდესაც, იასპერსის აზრით, სწორედ ის იყო მნიშვნელოვანი, იგი აღმოჩნდებოდა ხოლმე ფაქტობრივად ჩინური და ინდური აზროვნებისათვის თაურფენომენალური. „უზომოდ ფართო სივრცის“ ამ დიადმა აღმოსავლურმა კულტურამ გამოიარა ღერძული ღრრის ფენომენი და თავისი სიტყვა თქვა მსოფლიო ისტორიაში, ინდოეთსა და ჩინეთში წარმოიშვა (ღერძული ღრრიდან, ძვ. წ. VI ს-დან) ფილოსოფია, განვითარდა ფილოსოფიური სკოლები (იქვე, 91). იასპერსი თავის ნაშრომებში ხშირად ეხება ინდოეთის კულტურის „საოცრებებს“, მსოფლიოს უდიდეს მოაზროვნეთა შორის განიხილავს ბუდას, დიდად აფასებს კონფუციუსის მოძღვრებას.

ღერძული ღროის იასპერსისეული კონცეფციის მიხედვით, რამდენადაც ჩინეთმა და ინდოეთმა ბერძნული აზროვნებისა და კულტურის პარალელურად გამოიარა „ღერძული ეპოქა“, ამ დროიდან ერთმანეთის ძალზე დაუახლოვდა დასავლური და აღმოსავლური კულტურები და აზროვნება. იქაც და ევროპაშიც მითოლოგიიდან ფილოსოფიურ აზროვნებაზე გადასვლით ბოლო მოეღო ადამიანის უშუალო დამოკიდებულებას სამყაროსთან და თავისთავთან, დამთავრდა „თეიტისიმშვიდის“ მითოლოგიური ეპოქა, გაიმარჯვა „რაციონი“, გონებამ დაიწყო ბრძოლა მითების წინააღმდეგ, ადამიანი შეუდგა სამყაროს ახსნას და მისდამი თავისი დამოკიდებულების გარკვევას.

აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ფილოსოფიური აზროვნების სპეციფიკის კელევის ასპექტში მეტად საგულისხმოა ალბერტ შვაიცერის თვალსაზრისი, გამოთქმული ინდოეთის მოაზროვნეთა მსოფლმხედველობრივი პოზიციის გარკვევის მიზნით (იხ. 152). ა. შვაიცერი ინდოეთის ფილოსოფიით შოპენჰაუერის გავლენით დაინგერესდა და როცა გაარკვია მისი ძირითადი თავისებურებები, აღმოაჩინა, რომ არც შოპენჰაუერის და არც გერმანელი ინდოლოგის პაულ დოისენის თვალსაზრისი ინდოეთის აზროვნების სპეციფიკაზე არ იყო სწორი, რადგან მათი აზრით, ინდოეთის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა თითქოს მთლიანად დაქვემდებარებული იყო გრძნობადი სამყაროსა და სიცოცხლის უარყოფის იდეისადმი, ფაქტობრივად კი ტექსტუალური შესწავლით აღმოჩნდა მასში განვითარებული სამყაროსა და ადამიანის სიცოცხლისადმი პოზიტიური დამოკიდებულების თვალსაზრისიც. ეს ორივე პოზიცია ერთდროულად არსებობდა, ერთმანეთზე ურთიერთმოქმედებდნენ. ამ სახით ჩამოყალიბდა და განვითარდა ინდოეთის აზროვნების თავისებურებანი. ამის თაობაზე ა. შვაიცერი წერს: „ჩვენ, ევროპელებს, მაშინ შეგვეძლება სწორად გავიგოთ რა არის ინდოეთის აზროვნება და რა ღირებულება აქვს მას საყოველთაო ადამიანურისათვის, თუ კი შევიქმნით წარმოდგენას მის შინაგან პროცესებზე“, ეს კი მისი აზრით, არ არის ადვილი, რადგან ძველ ინდოეთში მსოფლმხედველობრივი პრობლემების ჩამოყალიბება ედღური ჰიმნების პერიოდიდან ჩვენ დრომდე, მასში ერთიანი ხაზის დადგენა, ხდებოდა მთელ რიგ წინააღმდე-

გობათა ვითარებებში, სხვადასხვა ელემენტის ერთდროული არსებობის პირობებში (152, 209).

სამყაროსა და სიცოცხლესთან მიმართების ღირებულებითი უარყოფა, შეაიყვრის მიხედვით, ნიშნავს, ადამიანმა ყოფიერება განიხილოს როგორც პირადად მის მიერ განცდილი უაზრობა, ტანჯვა და გააკეთოს დასკვნა სიცოცხლის შეწყვეტის, ჩაქრობის, მასზე სელის ალების პოზიციიდან, ე. ი. იგი გულისხმობს სამყაროსადმი ადამიანის ყოველგვარი ინტერესების აღკვეთას, ყოფიერების განხილვას უაზრო თამაშის არენად, რომელშიც ადამიანი იძულებით მონაწილეობს; მართალია, აღნიშნავს შეაიყვრი, ეს მომენტი ინდოეთის აზროვნებაში საკმაოდ მეკეთრად ფიგურირებს, ჭარბადაც კია წარმოდგენილი, მაგრამ ასეთი ნეგატიურ-პესიმისტური პოზიცია მასში არ არის ერთადერთი და განმსაზღვრელი, თვით ბუდიზმშიც კი, რომელსაც მეტწილად სიცოცხლის უარყოფელ მოძღვრებად მიიჩნევენ. ლუთერის მსგავსად, ბუდისტიც სიცოცხლის გარდაქმნას მოითხოვს და სულიერის ახსნის სფეროში მათ შორის ისეთი მსგავსებაა, რომ ორივეს შეიძლება რეფორმატორი ეწოდოს. ბუდა ისევე ექცევა ბრაჰმანიზმს, სანქჰიას, ჯაინიზმს, როგორც ლუთერი კათოლიციზმს, – ბუდამ უარყო ასკეტიზმი, ლუთერმა – სამონასტრო ცხოვრების წესი.

ინდოეთის აზროვნებასთან მიმართებაში ევროპული მსოფლმხედველობრივი აზროვნების განსხვავების ახსნისათვის არ არსებობს რაიმე რასობრივი საფუძველი. ეს თუნდაც იმაში ჩანს, რომ, შეაიყვრის აზრით, თუ ინდოეთის არიელები მიდრეკილნი არიან სიცოცხლესა და სამყაროსთან მიმართებაში უარყოფითობაზე, ევროპულ აზროვნებაშიც უარყოფითის მნიშვნელოვანი მომენტებია დადებით მსოფლმხედველობრივ პოზიციასთან ერთად. ასეთია ბერძნული ანტიკურობის მთელი გვიანდელი პერიოდი თვით ქრისტიანობაში ესქატოლოგიური ასპექტის ჩათვლით. უარყოფითობის ამ მხარეებს შორის, რასაკვირველია, სერიოზული განსხვავებაა, მაგრამ ამგვარი საერთო მომენტების არსებობა ფაქტია. განსხვავების შინაარსი კი იმაშია, რომ ქრისტიანული „უარყოფის“ ასპექტი გულისხმობს სრული სიკეთის მოლოდინს, სრულყოფილი სამყაროსათვის მზადებასა და მხოლოდ ბოროტისეული სამყაროს, არასრულყოფილის უარყოფას, ინდოეთის აზროვნებაში კი უარყოფითის მომენტი აღმოსავლური მსო-

ულმხედველობის ორგანული ნაწილია, იგი მიმართულია წმინდა ყოფიერებისა და მთელი საგნობრივი სამყაროს უარყოფითობის მტკიცებისაკენ. აღმოსავლურ და დასავლურ უარყოფითობას მორის განსხვავება კიდევ იმაშია, რომ იესო ქრისტეს მოძღვრება უპირისპირდება აღმოსავლურის „უმოქმედობის“ ფილოსოფიურ იდეას და მოწოდებულია ადამიანის შინაგანი ეთიკური სრულყოფისაკენ, მოყვასის სიყვარულისაკენ, ამიგომაც იგი მთელი თავისი არსებით დადებითი მსოფლმხედველობისკენაა მიმართული.

ა. შეაიყერი აღმოსავლეთისა და ევროპული აზროვნების თავისებურებების დადებითი და უარყოფითი ნიშნებით განსაზღვრისას საბოლოოდ ასეთ დასკვნას აყალიბებს: ყოფიერთან და სიცოცხლესთან უარყოფითი და დადებითი ღირებულებითი მიმართება აზროვნების ამ ორივე ტიპში ერთმანეთის გვერდით თანაარსებობენ, მაგრამ ინდოეთში ცხადლივაა გამოკეეტილი „უარყოფითის“ დომინანტობა, დასავლეთში კი „დადებითობისა“ (152, 215).

დასავლეთისა და აღმოსავლეთის აზროვნებათა საერთო და ამავე დროს შინაარსობრივად გამმიჯნავი მომენტი მისტიკაა. თუ ევროპელები დაინტერესდნენ ინდოეთის აზროვნების სპეციფიკით, ეს, შეაიყერის აზრით, ბჰაგავატ-გიტას გაცნობის შედეგია, რომელმაც ევროპელებს აცნობა, რომ არსებობს მისტიკა და ის სრულიად სხვა სახისაა, ვიდრე მისტიკა ბერძნულ ანტიკურობაში გაცხადებული (ევროპელისათვის ბჰაგავატგიტა XVIII-XIX სს-ის მიჯნაზე გახდა ცნობილი. ვ. პუმბოლგი აღგაცებული წერდა: სამყაროში არ შექმნილა არაფერი „ამაზე უფრო ღრმა და კეთილშობილური“-ო). ინდოელისათვის მისტიკა მოითხოვს აქტიური სიყვარულით ერთიანობას ღმერთთან და გრანსცენზუსს – მასთან „გასვლას“.

ა. შეაიყერი უარყოფს დასავლეთისა და აღმოსავლეთის აზროვნების შედარებისას ერთ-ერთი მათგანის პრიორიტეტს, იგი ამაზე მსჯელობას უსაფუძვლოდ თვლის, რადგანაც ორივეს ახასიათებს გარკვეული ზომით არასრულყოფილება, რადაც უკმარობა და ამიგომაც ორივენი ექვემდებარებიან გარდაქმნებს და ეს პროცესი დაიწყო თითქმის ერთდროულად, XIX ს-ის შუა წლებში დასავლეთშიც და აღმოსავლეთშიც (134, 226). ფილოსოფიის სპეკულაციური ხასიათი ამ დროიდან უკვე შეიცვალა და დასავლური აზროვნება წინასწარ მიღებულ სქემებსა და მშაგმარეულ დოქტრინულ

იდეებში აღარ მიდის სინამდვილესთან, არამედ თვით სინამდვილეში ეძებს მათ. ამიტომაც გახდა ნიცშე ამ პერიოდიდან ასე საინტერესო და აღარ დგას საკითხი სამყაროსა და ადამიანის მიმართულების შესახებ, სამყარო გადაქცეულია უბრალოდ გარეშე პირობების აღმნიშვნელად, იგი პიროვნებისათვის ანტურაჟის როლს ასრულებს. ამგვარად, დიადი იდეალების მოხსნის შემდეგ დასავლეთის ფილოსოფიამ ისე შეიცვალა სახე, რომ გაჩნდა საფრთხე, იგი შემოსაზღვრულიყო წერილმანი იდეალებით, მსოფლმხედველობრივად არასრულყოფილი წარმოდგენებით. ფილოსოფიისათვის ეს თავისებური გრაგელიაა, რადგან ღვება მომენტი, როცა ფილოსოფიამ უარი უნდა თქვას სამყაროს შემეცნებაზე, ადამიანის სამყაროსთან და სიცოცხლესთან დამოკიდებულების ახსნაზე. სწორედ დასავლური ფილოსოფიის განვითარებაში ამ პროცესებმა ცნობილ ინდოელ ფილოსოფოს სეამი ვივეკანანდას საბაბი მისცა ეთქვა: დასავლეთის აზროვნებას შეუძლია მეცნიერული აღმოჩენები, მანქანების გამოგონება, საზოგადოების მიზანსწრაფული ორგანიზაცია და საერთოდ, ცივილიზებული მოქმედებების განხორციელება, მაგრამ ფილოსოფიის წარმატებები ინდოეთში აღემატება დასავლეთისას და ეს იმაში ჩანს, რომ ინდოეთის მოაზროვნენი ფლობენ „მარადიულ ჭეშმარიტებებს“-ო.

ვივეკანანდას ამ პოზიციას საკმაოდ ჰყავს დამცველები ინდოეთსა და საერთოდ, აზიამი. ისინი ამტკიცებენ, — მხოლოდ ინდოეთის მოაზროვნენი შეიძლება იყვნენ სიღრმისეული ცოდნითა და ღვთისმოსაობით აღჭურვილნი, ინდოეთი დარჩა „მარადიულ ჭეშმარიტებათა სამშობლოდ“, თუმცა აქ ფილოსოფია თითქმის ვერაფერს აკეთებს სოციალური საკითხების გადაწყვეტისათვის; ვივეკანანდამ ვერ მოძებნა ჭეშმარიტი პასუხი კითხვაზე: რატომ არის ინდოეთში ასე ძლიერად განვითარებული სულიერობის იდეა და იდეალები „უმოქმედობისა“ და პასიურობის ასპექტებით, ამას იგი უბრალოდ ცალკეული ადამიანის „გულგრილობას“ უკავშირებდა. ა. შეაიყვრმა ვივეკანანდას ნაკლად მიიჩნია ის, რომ მას არ სურდა ეღიარებინა აზროვნების ორი გიპი — აღმოსავლური და დასავლური და კარგად არა პქონდა გაცნობიერებული ის, რომ დროთა ვითარებაში ინდოეთის ფილოსოფიური აზროვნება „უძრაობიდან“ გამოდიოდა და უფრო მობილური ხდებოდა. ბუნებრივად ეს ასეც უნდა მომხდარიყო, აღნიშნავს

შეაიყერი, მხოლოდ ძველის ამარად დარჩენა აღარ იყო საკმარისი, საჭირო გახდა ძველ ტექსტებში ჩამოყალიბებული მისტიკა განვითარებულიყო თანამედროვეობის ზედროულ მსოფლმხედველობად, რომელიც აღარ დაემყარებოდა ერთადერთ ავტორიტეტს, იმას, რასაც „ჭეშმარიტების“ აღიარების ავტორიტეტი ერქვა, ეს აღმოსაელური ყოვლისმომცემი მისტიკა უნდა დაჟუძნებოდა ეთიკას, მოქმედს, აქტიურს და არა დეკლარაციულს.

ამგვარად, შეაიყერის შეფასებით, დასაელეთისა და აღმოსაელეთის, კერძოდ, ეეროპული და ინდური ფილოსოფიის ურთიერთშეპირისპირება ურთიერთგამორიცხვის ამრით გაუმართლებელია. მათი მკვეთრი განსხეაეების მიუხედავად (განვითარების ტემპის, ფილოსოფიური ამროვნების სათაეეების, წყაროების, ამროვნების სტილისა და მეთოდების და საერთოდ, ფილოსოფოსობის არსებით თავისებურებათა სხვაობაში) ისინი წარმოადგენენ კულტურისა და მსოფლმხედველობის ორ ტიპს ერთნაირი პრობლემების გაამრებით, რომელთა გადაწყეევისათვის განსხეაეებულ გმებსა და მეთოდებს იყენებენ: შეაიყერი თავისი ეთიკური კონცეფიით მტკიცედ იცავს დასაელურისა და აღმოსაელური ამროვნების საერთო მომენტების, ტენდენციების კონსტატაციის პოზიციას, რითაც გადაჭრით უარყოფს ბომბეიში დაბადებული ინგლისელი მწერლის ჯომეუ რადიარდ კიპლინგის ცნობილ ამრს: „დასაელეთი – დასაელეთია, აღმოსაელეთი – აღმოსაელეთი, ისინი ერთმანეთს ეერასოდეს ეერ შეეთეისებიან“, ეერ შეთანხმდებიანო.

ძველი ინდოეთის ფილოსოფიის ისტორიის მკვლევრები სატისჩანდრა ჩატერჯი და ღპირენდრამოჰან დატგა აღნიშნავენ, რომ ბერძნული ტერმინის „ფილოსოფიის“ შესატყვისი სანსკრიტული „ღარშანა“ ნიშნავს „ჭეშმარიტების ჭერეგას“, „ხილვას“, „ხედვას“ და ყოველი ფილოსოფიური მიმართულება, ანუ ინდოეთის ღარშანა თავისებური მიდგომით ცდილობს გადაწყეეგოს ჭეშმარიტების წვდომის, ხილვის პრობლემა, განსაზღეროს გმები და მეთოდები ამ სიძნელის გადასაწყეეგად. აქედან უკვე ჩანს ეეროპული ფილოსოფიისაგან განსხეაეება და ინდოეთის სკოლებისათვის დამახასიათებელი ნიშანი – ჭეშმარიტების გაცნობიერება ერთ პრობლემად, რომელშიც არ არის „სეკულირებული“, დანაწევრებული ფილოსოფიის ღარგობრივი პრობლემები: მოძღერება სუბ-

სტანციაზე, აღამიანზე, შემეცნებაზე, ლოგიკაზე, ეთიკა-ესთეტიკაზე და სხე., რაც ევროპული ფილოსოფიის თავისებურებაა.

გემოაღნიშნული ავტორების აზრით, „თუმცა ფილოსოფიის ძირითადი პრობლემები არსებითად ერთნაირია აღმოსავლეთშიც და დასავლეთშიც და მათი გადაწყვეტაც ძირითადად ძალიან მსგავსია, მაგრამ ფილოსოფიური კვლევის მეთოდი გარკვეულ მიმართებაში ერთმანეთისაგან განსხვავებულია, განსხვავებულია აგრეთვე, ფილოსოფიური აზრის ისტორიაც“ (147, 8). ჩატერჯი და დატგა ინდოეთის ფილოსოფიის განმასხვავებელ ნიშნად თელიან მოძღვრებების ურთიერთთან გოლერანგობას, სხვა მოძღვრებათა გათვალისწინებას, საკუთარი მოძღვრების წანამძღვრების სა-ფუძელიან გამოკვლევას. ეს იწვევდა ინდოეთის ფილოსოფიური სკოლების თავისთავად დასრულებულ თეორიებად ცნობას და სინქრონულად თანაარსებობის პრინციპით შემწყნარებლობას. როგორც ცნობილია, ანტიკურ ეპოქაში ბერძნული ფილოსოფია ნაკლებად ეგუებოდა სინქრონულ თანაარსებობას სხვა მოძღვრებებთან, იქ ფილოსოფია ძირითადად ეითარდებოდა მოხსნა-შენახვის პრინციპით და ურთიერთმონაცვლეობით.

ჩატერჯისა და დატგას თუმცა კარგად აქვთ გაცნობიერებული ინდოეთის ფილოსოფიურ მიმართულებათა განვითარების სპეცი-ფიკა, მაგრამ გამოკვლევაში „ძველი ინდოეთის ფილოსოფია“ (გამოცემულია კალკუტაში, 1950 წელს მეოთხე გამოცემიდან ითარგმნა რუსულ ენაზე, გამოქვეყნდა 1954 წ.) მოძღვრებათა დალაგებისას იყენებენ ევროპული ფილოსოფიის „კალკს“, რითაც ცდილობენ ინდოეთის ფილოსოფია მაქსიმალურად დაუახლოონ ევროპულს. მათ მიერ გამოყენებულია დასავლეთის აზროვნე-ბისათვის დამახასიათებელი კონცეპტუალური ჩარჩოები, პრობ-ლემათა დანაწილების ევროპული ფილოსოფიურ-ისტორიული მე-თოდი. წიგნში არ არის გამახვილებული ყურადღება რელიგი-ასთან ინდოეთის ფილოსოფიის სრულად გამოკვეთილი ორ-განული კავშირის თაობაზე, რაც აღმოსავლური ფილოსოფიის ერთ-ერთი ძირითადი თავისებურებაა და რომლის გარეშე გაუგე-ბარი რჩება ინდოეთის ფილოსოფიური მიმართულებების გარ-დაქმნა რელიგიურ-აღმსარებლობით მოძღვრებებად.

საინტერესოა თავისი მიზანდასახულობის მიხედვით მონო-რონჯონ როის მიერ დაწერილი წიგნი „ინდოეთის ფილოსოფია“,

ბენგალიურიდან თარგმნილი რუსულ ენაზე 1958 წელს. მასში გამოყენებულია ბერძნულ და ინდურ ფილოსოფიათა დაღაგების პარალელური მეთოდი, ჯერ გადმოცემულია ანგიკური ეპოქის ძველი ბერძნული ფილოსოფია, ხოლო მეორე ნაწილად – ძველი ინდური ფილოსოფიის ისტორია. როის მიზანი მეგად კეთილშობილურია, – მიუთითოს აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ფილოსოფიურ მოძღვრებათა ანალოგიებზე და ეს აჩვენოს ძველი ბერძნული და ინდური ფილოსოფიის განვითარების მაგალითზე. აეგორის ამ კეთილშობილურ განმზახვას თან ახლავს მეგად უხეში ეულგარულ-მარქსისტული მეთოდით გააზრებული კონცეფცია, რომლის მიხედვით ინდოეთის ფილოსოფია იდეალიზმისა და მაგერიალიზმის ბრძოლის ისტორიაა და, რაც მთავარია, ეულგარიზმი და ფილოსოფიური აზრის ფალსიფიკაცია უშაღლეს ღონეს აღწევს, როცა აეგორი ინდოეთში ეძებს დასავლური ფილოსოფიის განვითარების სენსაციურ ანალოგს. მას აქსიომად მიაჩნდა, რომ ეეროპაში ფილოსოფიურმა აზროვნებამ „თაეისი განვითარების მწვერვალს მიაღწია მარქსისტულ ფილოსოფიაში, ინდოეთის ფილოსოფიამ მას მიაღწია „სარეაგირიადინების, განსაკუთრებით საუტრანტიკების ფილოსოფიაში“ და რომ ბუდისტურ მიმართულებას, ანუ „საუტრანტიკების დიალექტიკურ მაგერიალიზმსა და მარქსისტული ფილოსოფიის დიალექტიკურ მაგერიალიზმს შორის არ არის არაეითარი პრინციპული განსხვავება“ (126, 19).

ასეთი მიდგომა იმდენად უსაუძელო და გენდენციურია, რომ უაზრობამდე მიდის მ. როის მსჯელობა ინდოეთის ფილოსოფიის რეაქციულ და პროგრესულ მიმართულებებად დაყოფისას და იმისი მტკიცება, რომ მაგერიალისტური სკოლებია აღრინდელი ბუდიზმი, ნიაია, სანქჰია, ეაიშეშიკა. თაეის დიდ „პაგიეისცემას“ მაგერიალიზმისადმი იგი იმაშიც გამოხატავს, რომ ინდოეთის ფილოსოფიის განხილვას, ერთადერთი, მართლაც, მაგერიალისტური გენდენციის მაგარებული მიმართულების – ჩარეაკა-ლოკაიაგას განხილვით იწყებს.

ინდოეთის ფილოსოფიის შესწავლისათეის დიდი მნიშვნელობა აქვს ს. რადჰაკრიშნანის „ინდოეთის ფილოსოფიის“ ორგომეულს, რომელშიც გაანალიზებულია ინდოეთის საერთო ეროვნული გონის რელიგიოზურ-სპირიტუალისტური თაეისებურებანი, ის, რომელმაც შექმნა ფილოსოფიური აზროვნების უნიკალური ნიმუშები

და რითაც შემოინახა ინდოელმა თავისი ისტორიული თავისთავადობა (118, 1, 14). ინდოეთის ფილოსოფიის სოლიდური მკვლევარი მაქს მიულერი მიუთითებს ინდოეთის ფილოსოფიური აზროვნების განსაკუთრებულ სირთულესა და მის გამორჩეულ თავისებურებებზე. ამ აზრის გამართლებისათვის იგი ასეთ ანალოგიას მიმართავს: ინდოეთის ფილოსოფია მოგვაგონებს უცნაურ აღმოსავლურ ქალაქს, რომელშიც ჩვენ არც ქუჩები ვიციით, არც მათი სახელწოდებანი და ამიგომ იქ გზის აბნევის მუდმივ საფრთხეში ვიმყოფებით.

თ. ბერნარდი თავის გამოკვლევაში „ინდოეთის ფილოსოფია“ ამტკიცებს „მარადიულ ჭეშმარიტებათა“, „მუდმივი იდეების“ არსებობის ფაქტს, იგი მიაჩნია ინდოელი ხალხის სულიერი არსის გამოხატულებად. იგი ინდოეთის ფილოსოფიურ სკოლებს ახასიათებს როგორც ერთი და იმავე სულიერი სუბსტანციის, იდეალური გონის შესახებ მოძღვრებებს, რომელთაც მისი შემეცნებითი წედომის, კოსმიური ჭვრეტისა და ინდივიდუალური ხილვის სხვადასხვა გზის ძიება დაუსახავთ მიზნად (Hindu Philosophy, 1947 წ.).

ალექსი ვედენსკი გამოკვლევაში „წარმართობის რელიგიური ცნობიერება“ (66, 1) ამტკიცებდა, რომ ინდოეთის ყველა ფილოსოფიური სისტემის არსი ბრაჰმანიზმის რელიგიური ფილოსოფიაა. „ეს სკოლები, ისე როგორც მათ მიერ შექმნილი სისტემები, ბრაჰმანიზმის პანთეისტურ ფილოსოფიაში უშუალოდ მოცემულ მთავარ ელემენტებად შედიან, მსგავსად პრიზმაში დაშლილი თეთრი სხივის შემადგენელი ელემენტებისა. აქ ჩვენ ვხედავთ აზრთა სხვადასხვაგვარ შეფერილობას დაწყებული ყველაზე უხეში მაგერიალიზმით და ათეიზმით, უფაქიშესი იდეალიზმითა და თეიზმით დამთავრებული.“

ინდოეთის ფილოსოფიის კვლევაში რუს მეცნიერთაგან ბუდიზმის შესწავლის თვალსაზრისით განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა თ. შჩერბატსკოის, პოლონური წარმომავლობის მკვლევრის, მოღვაწეობა. მან ოლდენბურგთან ერთად დააარსა „ბიბლიოთეკა ბუდისტკა“ (1897 წ.). ბუდიზმის კვლევისას დიდი წვლილი შეიტანა ბუდისტური შემეცნების თეორიისა და ლოგიკის შესწავლასა და მისი ღირებულების მეცნიერულ შეფასებაში. მან ბუდიზმის მნიშვნელობა ინდურ ფილოსოფიაში კანტის მიერ ფილოსოფიაში განხორციელებული გადატრიალების ანალოგიად მიიჩნია. დაწერა

წიგნი „შეშეცხების თეორია და ლოგიკა გვიანდელი ბუდისტების მიხედვით“ (ორ ნაწილად, 1903 წ., 1909 წ.).

ინდურ და ევროპულ ფილოსოფიათა მიმართების თემაზე საინტერესო თვალსაზრისი ჩამოაყალიბა XIX ს-ში აღიარებულმა ინდოელმა ფილოსოფოსმა და თეოლოგმა სეამი ვიევეკანანდამ. მისი თვალსაზრისის რაობა გადმოცემულია ჩიკაგოში მის მიერ წაკითხული ლექციების კურსში, რომელიც ქართულ ენაზე თარგმნა და გამოსცა ნიკოლოზ კენჭოშვილმა (იხ. სეამი ვიევეკანანდა, „ძველი ინდური ფილოსოფია“, 1996 წ.). ვიევეკანანდა განსაკუთრებულ როლს ანიჭებს ფილოსოფიასთან მიმართებაში რელიგიას, რადგან, მისი აზრით, რაციონალურ-ინტელექტუალური და ირაციონალური, გეგრძნობადობის სფერო ერთმანეთს მოითხოვენ. „არსებობს ისეთი რამ, საიდანაც მოდის ნათელი, რომელსაც მსოფლიო იცნობს რელიგიის სახელწოდებით... რელიგია მუდამ გონების თვალთახედვის მიღმა დგას და ამიგომაც არ შეიძლება მისი განხილვა მხოლოდ ინტელექტის სიბრტყეში, რამეთუ იგი ხედვას, გეშთაგონებას, წვდომა უცნობისა და შეუცნობადის, მხოლოდ რელიგია ხდის უკვე შეცნობილს უფრო გასაგებს, თავად კი სამუდამოდ რჩება ამოუცნობი“ (10, 14).

ვიევეკანანდას შეფასებით, ინდოეთში თავიდანვე ერთმანეთთან იყო შერწყმული ფილოსოფია და რელიგია, ეს იყო დასაბამიდანვე განხორციელებული მცდელობა მიეღწიათ ფილოსოფიისა და რელიგიის მეცნიერულობისათვის. განსხვავებით დასავლური აზროვნებისა, ინდოელები რელიგიასა და ფილოსოფიას არ განიხილავენ როგორც ორ სხვადასხვა რაიმეს, ეს ორი ასპექტია იმ ერთისა, რომელიც ეყრდნობა გონებასა და ჭეშმარიტებას (8, 20). ამ კონცეფციის გამართლებისათვის ვიევეკანანდა ჩიკაგოს ლექციებში სანიმუშოდ გადმოსცემს სანქჰიას მოძღვრების დეტალებს.

აღმოსავლეთისა და დასავლეთის აზროვნების სპეციფიკის განსაზღვრისათვის ვიევეკანანდა იმარჯვებს ასეთ ანალოგიას: როგორც შეუძლებელია ყოველი ინდივიდი იყოს ყოველმხრივ დიდი ადამიანი, ასევე შეუძლებელია, ყველა რასა ან ერი იყოს თანაბრად ძლიერი ცოდნის ყველა სფეროში. თანამედროვე ევროპის ერები ძლიერნი არიან გარე სამყაროს შესახებ ფიზიკური ცოდნის მხრივ, მაგრამ ძველ ხანაში ისინი სუსტნი იყვნენ ადამიანის შინაგანი სამყაროს შესწავლის საქმეში. თავის მხრივ, აღმო-

საელელები ვერ იყვნენ ძლიერი გარე-ფიზიკური სამყაროს შესწავლაში, სამაგიეროდ მათ ბევრად გაუსწრეს ევროპელებს სამყაროს „შიდა არსის წვდომაში“. ამავე დროს ორივე მხარე ეძებს მხოლოდ ჭეშმარიტებას და რადგანაც ცოდნის ნებისმიერ სფეროში არ არსებობს საპირისპირო „აბსოლუტური ჭეშმარიტება“, ამდენად „ჭეშმარიტება“, რომელიც დადგინდა სამყაროს შინაგანი წელომის გზით, არ ეწინააღმდეგება „ჭეშმარიტებას“, რომელსაც უნდა ჩაეწედეთ სამყაროს „გარეგნული“ შესწავლის გზით (10, 23).

ს. ვივეკანანდას ამრით, ინდოეთის ფილოსოფიის არსის გაგებისათვის არც მარტო სანქჰიას მოძღვრების გაგებაა საკმარისი, არც ეედანგასი და არც იოგასი; სანქჰია უძველესი მოძღვრებაა და იგი ვერ ასაბუთებს ღმერთის არსებობას, თუმცა ამ მოძღვრებისათვის ეს აუცილებელია, ეედანგა ღმერთისა და ინდივიდის ერთიანობის მტკიცებას ემყარება, ყოველ ინდივიდში წარმოაჩენს მთელი სამყაროსი და ღვთაებრივის ერთიანობას. „უკანასკნელი და ყველაზე ღრმა თეორია არის წმინდა მონიშმი, ან როგორც მას ინდოეთში უწოდებენ – ეს არის ადვაიტა“ (იქვე, 30). ვივეკანანდა ნოვეედანგისგია და ცდილობდა მიეღწია ასეთ „წმინდა მონიშმამდე“ – ადვაიტამდე, რაც უპირისპირდება „ადვაიტას“ – დუალიზმს. ვივეკანანდას მტკიცედ სჯეროდა, რომ ჩიკაგოს ლექციებში შეძლო ფილოსოფია ჩამოეყალიბებინა ადვაიტა ეედანგად, რომლის მიხედვით ინდივიდი და სამყარო, ინდივიდუალური სული და სამყაროს გონი ერთმანეთს ერწყმის, სიმრავლე მოჩვენებითია, იგი მხოლოდ არცოდნის – აეიდის ილუზიაა.

ნახილი 1

ფილოსოფია ქველ ინდოეთში

ძველი ინდოეთის კულტურის დასაბამი მითოსური მსოფლმხედველობის სპეციფიკური ფორმის, ვედების სისტემის ჩამოყალიბებას უკავშირდება, რაც თარიღდება ძველი წელთაღრიცხვის მეორე ათასწლეულის მეორე ნახევრით, იმ პერიოდიდან, როდესაც ჩრდილო-დასავლეთიდან მოსული არიელების გომი დასახლდა მდინარე ჰინდისა და განგის სანაპირო ველებზე და აქ მოხდა არიელთა მაღალი კულტურის შერწყმა აბორიგენი გომების პრიმიტიულ კულტურასთან. არიელებმა თან მოიტანეს თავისი თქმულებანი, ჰიმნები და რიტუალები, რომელთა შერწყმით აღვილობრივ ხალხთა გომის მითოსურ-რელიგიურ რწმენასთან დაიწყო საკმაოდ რთული და მრავალფეროვანი ვედური სამშროვნო კულტურის განვითარება.

განგის სანაპირო ველზე აღრეული დროიდან დასახლებული ინდოელი გომის „ბჰარატების“ სახელის განმოგადებით მთელ ძველ ინდოეთს „ბჰარატების ქვეყანას“, ანუ „ბჰარატაყარმას“ უწოდებდნენ. სახელწოდება „ინდოეთი“ სპარსულ ვარიანტში გაჩნდა, ბერძნებმა კი ევროპაში გაავრცელეს („ინდია“, ინდოელი – „ინდოს“), რაც აღნიშნავს მდინარე ჰინდის სანაპიროზე მცხოვრებთ. „ინდოეთი“ გეოგრაფიული პრინციპით აღნიშნავს ინდოეთის ნახევარკუნძულს, ახლანდელი ინდოეთისა და პაკისტანის ტერიტორიებს.

ძველი ინდოეთის მითოლოგიური მსოფლმხედველობა ევლებში ჩამოყალიბდა, რომლითაც მომზადდა ფილოსოფიური ამროვნების განვითარება. „ვედა“ სანსკრიტის ენაზე „ცოდნას“ ნიშნავს, მაგრამ ეს არ გამოხატავს ცოდნის თანამედროვე გაგებას, ამროვნების, შეშეცნების თეორიულ შედეგებს. მასში ძველი ინდოელი გულისხმობდა ადამიანის გარემოსთან ურთიერთობის სხვადასხვა ფორმას შრომის პროცესის გარდა, კერძოდ, გარემოებათა შესახებ მითიურ ამბებს, ლოცვებს, მსხვერპლთშეწირვას, შეჩვენებას, წყევლა-კრულვას, ჰიმნებს, საგალობლებს. ვედები ისტორიული განვითარების მიხედვით ოთხ საფეხურად იყოფა: უძველესი მითებია სამ-ჰიკები, რომლებზედაც დროთა ვითარებაში შეიქმნა კომენტარები

და ღამაგება-განმარგებანი. ამის საფუძველზე განვითარდა ეელების საში შემდგომი საფეხური: ბრაჰმანები, არანიაკები და უპანიშადები.

თავდაპირველი ეელები — სამჰიტები, მათი ღანიშნულების, ხასიათისა და თავისებურების მიხედვით ოთხ ჯგუფად იყოფა: რიგვედა, სამავედა, იაჯურვედა და ათარვავედა. ეელების თითოეულ ამ ჯგუფს შეესაბამება თავისი ბრაჰმანები, არანიაკები და უპანიშადები. ეელების ამ რთულ სისტემაში გამოირჩეულია რიგვედას ტექსტები თავისი თეორიული, ნაწილობრივ ფილოსოფიური სიბრძნის ნიმუშებით, რაც საფუძველი გახდა ინდოეთში მითოსური აზროვნების წიაღიდან ფილოსოფიის განვითარებისათვის. ამ მხრივ მნიშვნელოვანია კოსმოლოგიური ეელები, რომლებშიც ზოგჯერ პირველი მიზეზის, დასაბამის შესახებაა კითხვები დასმული და განვითარებულია არსის საიდუმლოების წვდომის ტენდენციები. რიგვედას მითებში მიზეზისა და შედეგის კავშირის ამოცნობის საკითხებიც დგება და ამაში ელინდება სიახლოვე, ანალოგიები მათ შინაარსებსა და ფილოსოფიურ ძიებებს შორის.

რიგვედასთან შედარებით სხვა ღანიშნულების ეელები უფრო გვიან შექმნილად ითვლება და მათი ფუნქცია შედარებით პრაქტიკული ქმედებებითაა შემოსაზღვრული. ამათგან სამავედა სიმღერების ეედათა კრებულია, რომელშიც იგულისხმება რიგვედას ლექსის თანხლებით მელოდების შესრულება. იაჯურვედა მსხვერპლთშეწირვისას შესასრულებელი რიტუალების ეელებია, ხოლო ათარვავედა — წყველის, დაგმობის, შელოცვის ჰიმნების ერთობლიობა და ემყარება მაგიური შინაარსებით დატვირთულ ფორმულირებებს. ისინი ყველაზე გვიან შექმნილი ეელებია, შინაარსობრივად უფრო აბორიგენი გომების შემოქმედებას განეკუთვნება და არა ქურუმების მიერ დამუშავებულ ორთოდოქსულ „წმინდა ტექსტებს“.

ეელების სისტემაში ყველაზე უძველესი და ფილოსოფიური რიგვედაა, რომლის ჩაწერა ძალზე გვიან მოხდა. დღემდე შემონახული რიგვედას 1028 ჰიმნი გაერთიანებულია 10 მანდალად, ანუ წიგნად. მათი შექმნის ხანად ითვლება ძველი წელთაღრიცხვის მეორე და პირველი ათასწლეულის შუა პერიოდი. რადგან რიგვედას ჰიმნები შინაარსობრივად ემსგავსება ძველი სპარსელების მითოსურ საგალობლებს — „ავესტას“ გათებს (რომლისაგანაც ზოროასტრიზმი განვითარდა), ამიტომ გავრცელებულია

ბულია აზრი არიელების ემიგრაციასთან მათი ურთიერთკავშირის შესახებ.

ფილოსოფიური შინაარსის რიგვედას კოსმოლოგიური მითების ბრწყინვალე ნიმუშია გ. ახელედნიანის მიერ სანსკრიტიდან თარგმნილი „ორი ქება რიგვედადან“, რომელთაგან პირველში – „ქება ცისა და ღელამიწისაღმე“ პირდაპირ ღვას პირველი მიწის საკითხი:

„1. რომელია ამათგან აღრინდელი, რომელი – გვიანდელი?
როგორ წარმოიქმნენ ისინი, წინასწარმეგველო? ეინ
უწყის ეგე ნამდვილი? ცაში და ღელამიწაზე ყოველივე,
რაც რამ სახელდება. ორივე ბრუნავს ღლე-ღამ,
ვითარცა ბორბალი“ (რიგ-ვედა, I, 185).

იქვე მევეთრად ღვას პირველადის საკითხი სამყაროსთან მიმართებაში:

„1. მასშინა არ იყო რა: არცა ყოფნა და არცა არყოფნა.

არ იყო სიერცე, არც სააქაო, არ საიქაო...

რით იფარვოდა ყოველივე ან რა იძვროდა?

ეინ ფლობდა წყალსა და უფსკრულთ სიღრმეთ?

2. არ იყო მაშინ არც სიკვდილი და არც სიცოცხლე.

არ იყო მაშინ ღლისა და ღამის სხვადასხვაობა,

მხოლოდ სუნთქადა თავისთავად ერთი, ურხევი ქარ-ნიავეთაგან;

არა რა იყო თვინიერ მისა.

3. წყედიადი იყო წყედიადითე გარემოცული,

თვალშეუდგამი წყალი იყო ეს ყოველივე.

სადაც არა რას გარს ერგვმოდა არარაობა,

იქ წარმოიქმნა სითბოსაგან ერთი“ (32, 129).

კოსმოლოგიურ ვედათა შორის კიდევ უფრო მეტად ფილოსოფიური შინაარსობრივი დაგვირთვა აქვს „ნასტასიას ჰიმნს“, რომლის შესახებ ცნობილი მკვლევარი მ. მიულერი წერდა: „აქედან უკვე იწყება გადასვლა მითოსური „პირველადიდან“ მეტაფიზიკურ საწყისებზე“-ო.¹

რიგვედა, ისე როგორც გვიანდელი პერიოდის ვედები, მასზე რელიგიურ-ფილოსოფიურ კომენტარებად რომ ითვლებიან (ბრაჰმანები, არანიაკები და უპანიშადები), ძალიან დიდხანს შეპირსიგყ-

¹М. Мюллер, Шесть систем индийской философии, М., 1901, с. 52.

ვიერად ვრცელდებოდა ქერუმთა წრეში მომღერალ მგოსანთა, ანუ რიშიების მიერ და თაობიდან თაობაში ყოველთვის დაცული იყო გექსტის წარმოთქმის, პიმნების რიგმის სიზუსტე. ამიტომ არსებობს რიგვედას ერთიანი გექსტი და მისი ჩაწერის შემდეგაც იგი მეპირად გადაიცემოდა, რადგანაც ითვლებოდა ღმერთის გამოცხადებით შთაგონებულად. ახლაც ქერუმები რიგვედას, ისე როგორც სხვა წმინდა წიგნებს, მხოლოდ მეპირად ასწავლიან (40, VII, 348-350). ინდოელი მეცნიერის რამ შარან შარმას ცნობით, გვიანდელი ვედური პერიოდის კულტურა აღმოჩენილია არქეოლოგიური გათხრების შედეგად პირველ ათასწლეულში პინდისა და განგის ნაპირებიდან რუხი კერამიკის წარწერებში (საერთოდ, ამ პერიოდიდან ინდოეთში მაღალ დონეზე განვითარებულია რუხი და ფერადი კერამიკის წარმოება). მაგრამ ამ კერამიკულ წარწერებში არაა მოცემული ვედური გექსტები და მათი დათარიღებისათვის გამოყენებულია მხოლოდ ლინგვისტური ანალიზის მეთოდი (122, 215-217).

ინდოეთში ვედებიდან ფილოსოფიურ ამროვნებაზე გადასვლა უპანიშადებით დაიწყო, რომლითაც, ფაქტობრივად, შეიქმნა ვედური კულტურის განვითარების უმაღლესი მწვერვალი, მისი დასრულების საფესური და ფილოსოფიური ამროვნების წანამძღვრებიც. ძვ. წ. VI ს-დან ჩამოყალიბდა ინდოეთის ფილოსოფიის ექვსი სისტემა.

ძვ. წ. X ს. ინდოეთში დამთავრდა ვედების პერიოდი და შეიქმნა უპანიშადები, მათ ცოდნით უმაღლეს არსთან მიახლოებად თელიდნენ. „უპა-ნიშად“ – „ახლოს მყოფი“, ანუ ცოდნის წყაროსთან, მასწავლებელთან, უფრო ზუსტად, ჰემშარიტებასთან მიახლოებულს ნიშნავს. უპანიშადები ძირითადად დაწერილია დიალოგის ფორმით, რაც აზრის თავისუფალი განვითარების შესაძლებლობას იძლეოდა. გექსტებში ჩანს მრავალღმერთიანობის დავმობა და ძლიერი ღმერთების წინა პლანზე წამოწევის ტენდენცია, მონოთეიზმისაკენ სწრაფვა. აღრინდელ პერიოდში ინდოელის ცნობიერებაში მითოსური ღმერთების რიცხვი ყოველი ბუნებრივი მოვლენის გაღმერთების კვალად განუსაზღვრელი იყო, რომელნიც იყოფოდნენ ღმერთებად („დევა“) და ღემონებად („ასურა“). შემდეგში რიცხვი სამის მისტერიული მნიშვნელობის დანერგვით, სამი კოსმოსური სფეროს ღვთაებათა (ზეციურის, აგ-

მოსაფერულის, მიწიერის) განსხვავების შესაბამისად, 33 ან 333 ღვთაების აღიარება უპანიშადების ხანაში ღმერთების კონცენ-ტრაციამ, მათი მეტამორფოზების გზით ერთმანეთთან შერწყმამ შეცვალა. მონოთეიზმისაკენ ამგვარ სწრაფებაში პოლითეისტური მითოლოგიიდან უმთავრესი ღვთაებები აღმოჩნდნენ ბრაჰმა, შივა და ვიშნუ. ამით დასაბამი მიეცა ორთოდოქსული რელიგიების: ბრაჰმანიზმის (შემდეგ ინდუიზმად განვითარდა), შივაიზმის და ვიშნუიზმის განვითარებას.

უპანიშადების ტექსტებში ჩამოყალიბებულია ღვთაებათა პან-თეონის განსხვავებული ვარიანტები, ღმერთთა წარმომავლობის შესახებ კოსმოლოგიურ-თეოგონიური ანალოგიები, აგებული სა-თავეში მყოფი „ყოვლად-ღმერთის“, „ყველა ღმერთის ერთობის“ – „ეიშედევეს“ სქემებზე. „ბრიჰადარანიაკა უპანიშადში“ წერია: „პრაჯაპაგისაგან იშვნენ ორნაირი არსებანი: ღმერთნი და ას-ურნი. ხოლო ღმერთნი იყვნენ უმრწემესნი, ასურნი უფროისნი. ისინი აღეპრნენ ერთურთს ამა სამყაროთათვის. ღმერთებმა პრქვეს: „მოდიოთ, ეძლიოთ ასურთ მსხვერპლშეწირვისა ეამს უღვითჰას მეოხებით“ (35, 149).

უპანიშადებში განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს „ბრაჰმა-ნისა“ და „აგმანის“ ღვთაებათა სახელებს. ბრაჰმანი პირველადი ობიექტური რეალობის აღმნიშვნელია, აგმანი კი არის სულის, გონის, მე-ს, საერთოდ, სუბიექტური მეობის გამომხატველი ცნება. ბრიჰადარანიაკას უპანიშადის მე-4 ბრაჰმანაში აღნიშნულია: „პირველქამად ყოველი იყო ოდენ აგმანი, პურუშას სახით“. პუ-რუშა „პირველკაცია“, პირველი ადამიანი, რომლის სახითაც აგ-მანი, მსოფლიო სული, „მე“ ქმნის კოსმიურ ელემენტებს. აგმანი თავისთავს აღგენს იმით, რომ უპირველესად წარმოთქვამს – „მე ვარ“, ე. ი. თავისთავს აღგენს. „ამგვარად იშვა სახელი „მე“, ამი-ტომაც დღესაც, ვისაც ჰკითხავენ სახელსა, უწინარესად მიაგებს: „მე ვარ“, ხოლო მერმე სახელსა იმას, რაიცა პქევია“. მარტომყოფი შიშმა შეიპყრო და მოიხსნა შიში, რადგან მის გარდა არა იყო რა, რისაღა უნდა შინებოდა მას; არც სიხარული შესწევდა, რადგან სიხარულსაც და შიშსაც მეორე არსება იწვევს. აგმანმა შექმნა „მეს“ მეორე ნახევარი, ქალი და დაიწყო წარმოქმნა მემკვიდრე-ებისა, გაჩნდა წყვილები: ხარი და ძროხა, ულაცი და ფაშაგი, წყ-ვილები თვით ჭიანჭველამდე. შემდეგ მან შექმნა ცეცხლი, წყალი,

თესლი. უპანიშადებში აღნიშნულია, რომ ჭეშმარიტად ატმანი სამობით შეაღწევს ყველაფერში. იგი გონებად დადგენილი შეაღწევს თავის მეორე ნახევარში და შემდეგ მესამეში – მთამომავლობაში. „ატმანი საუფლოა ყოველი არსისა“ (35, 154).

უპანიშადებში ბრაჰმას, ბრაჰმანისა და ატმანის პირველადობის სხვადასხვა ვარიანტი არსებობს და ამის შესაბამისად აგებულია სამყაროს შექმნის განსხვავებული სგრუქტურები, ღვთაებათა პანთეონები. გაერცელებულია ამრი უპანიშადების ფილოსოფიურ ნაწარმოებებად გამოცხადებაზე, მაგ., პ. დოსენი უპანიშადებში ჩამოყალიბებულ მოძღვრებას პლატონისა და კანტის მოძღვრებაზე მაღლაყ კი აყენებს („უპანიშადების ფილოსოფია“). ს. ჩაკრაბარტი მათში „ინდოეთის ფილოსოფიის გვირგვინს“ ხედავს. მაგრამ მათ არ უნდათ შეამჩნიონ, თუ უპანიშადებში რაოდენ ჭარბობს რელიგიურ-მითოსური, ამროვნების სტილის მხრივ როგორ ნაკლებადაა დასაბუთებით-ფილოსოფიური, რომ მათში არ არის ამრის სისტემურობა, ამბები გადმოცემულია აფორიზმული ან თხრობითი სტილით, მრავლადაა საწესჩეულებო და საგალობელი პიმნები.

უდავოა, რომ უპანიშადებში ვედური სიბრძნის კონსოლიდაციამ დიდად შეუწყო ხელი ინდოეთის ფილოსოფიის განვითარებას. მაგრამ ამასთან ერთად მოქმედებდა ისეთი მომენტებიც, როგორიცაა რელიგიური მსოფლმხედველობის განვითარება ცალკეული ღვთაების განმოგადების გმით; აგრეთვე ინდოეთში ფილოსოფიური ამროვნების განვითარებაზე გარკვეული ზეგავლენა მოახდინა ეპოსური მხატვრული ფორმების ისეთი ნიმუშების შექმნამ, როგორიცაა „რამაიანა“ და „მაჰაბჰარატა“. ამ უკანასკნელის 18 წიგნიდან განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია მე-6 წიგნი „ბჰაგავატგიტა“, ანუ „ღვთაებრივი სიმღერა“, რომელშიც მხატვრულადაა დამუშავებული ფილოსოფიური, რელიგიური და ეთიკური პრობლემები.

ფილოსოფიას ძველ ინდოეთში „დარშანას“ უწოდებდნენ, რაც ჭეშმარიტების წელმას, „ხილვას“ ნიშნავს. ყოველი ფილოსოფიური სკოლა ცდილობდა ჭეშმარიტების ხილვისათვის მიეღწია. ძე. წ. VI ს. იწყება ინდოეთის ფილოსოფიური სკოლების ჩამოყალიბება. ძირითადად შეიქმნა 9 ფილოსოფიური სკოლა, რომელთაც ინდოეთის 9 „მარგალიტს“ უწოდებენ. ამათგან ზოგიერთი

ვედურ სიბრძნეზეა აგებული და ამიგომ ისინი ორთოდოქსულ სკოლებს განეკუთვნებიან, იწოდებიან ასტიკად, ხოლო რომელნიც არ სცნობენ ეელების ავგორიგეტს – არაორთოდოქსული სკოლებია, ანუ ნასტიკა. ორთოდოქსულია ექესი სკოლა: ვაიშეშიკა, მიმანსა, ეედანგა, სანქპია, იოგა და ნიაია. არაორთოდოქსულ სკოლებს მიეკუთვნებიან: ჯაინიზმი, ბუდიზმი და ჩარეაკალოკაიაგა, ისინი არ ემყარებიან ეელების ავგორიგეტს.

თავი 1

არაორთოდოქსული ფილოსოფიური მიმართულებები კველ ინდოეთში

ჯაინიზმი

ჯაინიზმის, როგორც არაორთოდოქსული მიმართულების, დამუშენებელია ვარდჰამანა, რომელსაც შემდეგ ეწოდა მაჰავირა (უდიდესი გმირი) და ჯინი (გამარჯვებული), ცხოვრობდა ძვ. წ. VI-V სს. მიჯნაზე. წარმოშობით ქშაგრიების ოჯახიდან იყო, 30 წლისამ მიაგოვა ოჯახი და ჭეშმარიტების მოსაძიებლად ასკეტურ ყოფას შეუდგა, მოიპოვა წარმატება, შექმნა მოძღვრება, დაიწყო მისი დამუშენება და გაერცელება. ვარდჰამანამ თავის ირგვლივ შემოიკრიბა თავისივე მსგავსი ასკეტები, თანდათან მოიმრავლა მიმდევრები, მოიმხრო ასკეტიზმისადმი კეთილად განწყობილი მრევლი. მთელი ეს მიმართულება იწოდა ჯაინისტებად, ანუ ჯინის მიმდევრებად, ისინი ცხოვრობდნენ მაჰავირად წოდებული მათი წინამძღოლის ვარდჰამანას მიერ დადგენილი კანონებისა და აკრძალვების შესაბამისად.

ჯაინისტების მოძღვრებაში პირველად გაჩნდა დადგენილი დოქტრინის სახით ჭეშმარიტების სრული რწმენის აუცილებლობის მოთხოვნა, რაც შემდეგ ინდოეთის ყველა ფილოსოფიურ-რელიგიური მიმართულებისათვის უცილობელ წინამძღვრად გადაიქცა. ჯაინისტებისათვის ეს ნიშნავდა იმის რწმენას, რომ ყველა ადამიანის სული – „ჯივა“, სხეულზე დამოკიდებულად მყოფი, შეძლებს

მიბაძოს ჯაინებს – ჯინებს და ეცადოს მიაღწიოს სრულფასოვან ცოდნასა და ბედნიერებას. მეორე მთავარი მოთხოვნა იყო ჯაინისტური მოძღვრების სრულყოფილი შემეცნების აუცილებლობა, ე. ი. ამ მოძღვრების მოთხოვნების მიხედვით უპირველესია მოცემული დოქტრინის რწმენა და მომღვენოა მისი ცოდნით დაუფლება. ჯაინისტების მტკიცებით, მათი მოძღვრება შორეული წინაისგორიული ხანიდან მომდინარეობდა და შემუშავებული იყო 24 ბრძენის მიერ, რომელთა შორის უპირველესად ასახელებდნენ რიშაბპადევას, ხოლო მოძღვრების დამსრულებლად – ვარდჰამანას. მაჰაეირა ვარდჰამანა ბუდას თანამედროვე იყო, მაგრამ მან თავისი მოძღვრება უფრო ადრე ჩამოაყალიბა, უფრო ადრე დაიწყო განდევილის, ანუ გირტჰანკარის – „თავისუფლად მოხეციალის“ ცხოვრება. ისე როგორც ჯაინიზმის აღრინდელი ბრძენი „გირტჰანკარები“, ვარდჰამანა ჯინი, ანუ „გამარჯვებული“ გახდა იმის გამო, რომ მან შეძლო დაეძლია თავისი განცდები, უარეყო სურვილები და გამხდარიყო „თავისუფალი“ – „მოქშა“, ე. ი. სულიერად თავისუფალი, ძლიერი, სრულყოფილი, ნეტარებას მიაღწეული. ჯაინიზმში უარყოფს ადამიანების დანაწილებას ვარნებად, კასტებად. ამ მოძღვრების მიხედვით, ყოველ ადამიანს, ეინც რწმენად მიიღებს თავისთავზე გამარჯვების ძალას, თავისთავში აღმოაჩენს ძლიერების უნარს, შეუძლია გახდეს ჯაინისტების მიმდევარი არა მარტო გონებით, არამედ პრაქტიკულადაც ამის შემძლე და იგი გადაიქცევა თავისუფალ არსებად – „მოქშად“.

ჯაინიზმში ემყარება გარკვეულ ონტოლოგიურ პრინციპებს: სინამდვილე დაყოფილია უსულო მაგერიად და ცოცხალ, სულიერ არსებებად. ყოველ საგანს მრავალი თვისება ახასიათებს, დადებითიც და უარყოფითიც. დადებითია მისი გარკვეულობები (ფორმა, ზომა, მიმართება, ადგილი და სხვ.), უარყოფითია ის, რაც მას არ ახასიათებს და ასეთი თვისებები უამრავია, რადგანაც ყველა შესაძლებელ მიმართებაში საგანს სხეებისაგან განსხვავებული თვისებები აღმოაჩნდება, ე. ი. ყოველი არსებულის განხილვის ორი გზა არსებობს: თავის საკუთარ თვისებებთან მიმართებაში და სხეებთან მიმართებაში, რაც მას არ გააჩნია, რითაც იგი გამოყოფილია სხეებისაგან. ამგვარ მიმართებებში განხილული ყოველი არსი აღმოჩნდება განუსაზღვრელ ნიშანთა ერთობლიობად. უფრო მეტიც, როცა ამის გარდა ყოველი ყოფიერი განიხილება

დროსთან მიმართებაში, სადაც იგი იძენს კიდევ უფრო მეტ თავისებურებებს, გამოდის, რომ საბოლოოდ ყოფიერის გარკვეულობები ამოუწურავია.

შემონათქვამიდან კეთდება დასკვნა: ყოფიერების, საგანთა ბუნების შემეცნება მეტად რთულია, თვისებების ამოწურვა შეუძლებელია ჩვეულებრივი ადამიანისათვის. გაჩნდა მოთხოვნა ჯინის შესაძლებლობების დასაბუთების, ყოვლად ძლიერი არსების დაშვების, რომელსაც შეუძლია ერთის შემეცნებით სხვასაც სრულყოფილად მიწედეს. თუმცა პრაქტიკულად, ცხოვრებისეული მიზნებისათვის ყოფიერის შესახებ ნაწილობრივი ცოდნაც სრულიად საკმარისია, მაგრამ ადამიანი არ უნდა დაკმაყოფილდეს საგანთა შემღვდულ გარკვეულობათა წვდომით, მან მიზნად უნდა დაისახოს სუბსტანციური არსის წვდომა, რომელსაც აღმოაჩნდება არსებითი და შემთხვევითი თავისებურებები. შემთხვევითი ის არის, რაც ჩნდება და ქრება, არსებითია, რაც ყოფიერის არსებობამდე არის.

ჯაინისტების ონტოლოგიურ მოძღვრებას მკვლევრები ზოგჯერ სუბსტანციურ პლურალიზმად მიიჩნევენ, ზოგიერთი კი მას ახასიათებს როგორც დუალისტურ მოძღვრებას. ეს შეფასებები იმითაა განსაზღვრული, რომ ამ მოძღვრებაში ატომისტური თეორიის თავისებური ნიუანსია წარმოდგენილი, რომლის მიხედვით მთელი სინამდვილე შედგება ფაქიმი, ანუ სულიერი და მაგერიალური, ანუ უხეში უმცირესი ნაწილებისაგან, რომელსაც „ანუ“ ეწოდება. ამ თვალსაზრისით ჯაინიზმი შესაძლებელია პლურალიზმად ჩაითვალოს, მაგრამ რამდენადაც ეს „ანუ“ ატომები პრინციპულად განსხვავებულ ორ სუბსტანციას შეეფარდებიან – განუენილსა და განუფენელს, ცოცხალსა და არაცოცხალს (ჯივასა და აჯივას), ამდენად ეს მოძღვრება დუალიზმის სახეს იღებს. მთელი სიმრავლე იყოფა ორ ნაწილად – სულიერ და უსულო მაგერიალურ რეალობად, ანუ „პუდგალად“, რომელიც მოძრაობს, იშლება და ერთიანდება. მაგერიალურის ასეთი ცვალებადობის მიუხედავად მასში არის უცვლელი, მუდმივი და ის არის სწორედ ამ რიგისათვის სუბსტანცია. მაგერიალურ რეალობაში იგულისხმება დრო და სივრცეც, ის გარემოც, რაშიც მოძრაობა ხდება და ისიც, რაც მოძრაობას სტიმულს აძლევს.

ცვალებადისა და უცვლელის რეალობის აღიარების თვალსაზრისით ჯაინისტებს მწვავე კამათი ჰქონდათ ბუდისტებთან და ეედანგისტებთან, რომელთაგან პირველნი აღიარებდნენ საყოველთაო ცვალებადობას და უცვლელობას უარყოფდნენ, მეორენი – ეედანგისტები მხოლოდ უცვლელობის პოზიციას იცავდნენ. ჯაინისტები ამ მოძღვრებებს ცალმხრივობადად თვლიდნენ და აღიარებდნენ როგორც ცვალებადის, ისე უცვლელის რეალურობას. ფაქტიურად ორნაირი სუბსტანცია არსებობს, თავად სუბსტანცია, როგორც საფუძველი, უცვლელია, მაგრამ მასშივეა ცვალებადი მოვლენები და ამიგომაცაა, რომ იგივე სუბსტანცია ქმნის და სპობს ყოველივეს. ბუდისტების თვალსაზრისს, – ყველაფერი არსებობს წამიერად, „რაც არის – არც არის“ (პერაკლიტეს „ჰანგარის“ პრინციპის მსგავსია) ჯაინისტებმა დაუპირისპირეს საკმაოდ საყურადღებო არგუმენტები: უკედაყი სულის არსებობის ფაქტი, მოქმას, ანუ თავისუფლებისაკენ სწრაფის აუცილებლობა, ზნეობრივი პრინციპების უცვლელობა და სულიერი სრულყოფის მიზნის მარადიულობა, მსჯელობისა და დასკვნების ფორმათა უცვლელობა და სხვ. (ამის დეტალური განხილვა იხ. 147, 87-88).

ყოფიერისაგან, არსებული ცნებისაგან საკმაოდ მკვეთრადაა გამოყოფილი ჯაინისტების მიერ სუბსტანციის ცნება. აღიარებულია ორგვარი სუბსტანცია (განუყენილი და განუყენელი), რაც კიდევ გულისხმობს განუყენელი, ანუ სულიერი სუბსტანციის ორგვარ გაგებას: სრულყოფამდე ამაღლებულ სულიერს, ანუ თავისუფალს და დამოკიდებულს, რომელნიც ან მოძრაობენ, ან არა. ყველაზე დაბალი ყოფიერია ხუთი სტიქია: ცეცხლი, ჰაერი, მიწა, წყალი და ხე, ანუ მცენარე. მცენარის თვისებასთან გათანაბრებულია სხვა სტიქიათა თვისებურება გამოხატული ცნობიერების უდაბლეს თვისებაში – შეხების შეგრძნებაში. ცოცხალ სუბსტანციად განხილულია ცხოველური ორგანიზმები, რომელთაც უფრო განვითარებული შეგრძნებები აქვთ.

ჯაინიზმში საყოველთაო სულიერების დებულებაა განვითარებული. სულის ჭეშმარიტი არსება ცნობიერებაში ვლინდება. იგი უკედაყია და მარადიულობის მიუხედავად თავის გამოვლინებებში გარდაქმნებს, ცვალებადობას განიცდის. ამ მოძღვრებაში სულის მარადიულობა ზოგჯერ ისეა წარმოდგენილი, რომ იგი არ ემოთხვევა უკედავებას, რადგან მარადიულობა სულის სხეულთან

თანაყოფნასაც გულისხმობს. სულის განსხვავება სხეულისაგან პრინციპულად იმ თავისებურებაში ჩანს, რომ იგი აცნობიერებს თავისთავსაც და გარემო სამყაროსაც. სული მსჭვალაქს მთელ სხეულს და სხეულისავე ფორმას იღებს, მაგრამ განუწილ სხეულში ყოფნა არ ნიშნავს სულის განუწილობასაც.

რადგან ჯაინისტები საბოლოოდ საყოველთაო სულიერობის დებულებას იყავენ, ბუნებრივია, მათ უნდა ებრძოლათ სულის უარყოფელი მოძღვრებების წინააღმდეგ. ინდოეთში ასეთი იყო ჩარვაკა-ლოკაიატა. სულის არსებობის უეჭველობის საბუთად მოყვანილია შეგრძნებების მაგალითი. შეგრძნებები ორგეარია: შინაგანი და გარეგანი. სული მოქმედი, აქტიური ძალაა, მამოძრავებელი მიზეზია, რადგანაც სხეულს თავისით არც თვითღადგენა, თვითწარმოქმნა, არც თვითმოდრაობა არ შეუძლია. ამიტომ სული არის პირველადი მიზეზი და არა სხეული, მას შეუძლია გავიღეს სხეულიდან თვით მათი ერთიანობის ბუნებრივ მდგომარეობაშიც კი (მაგ., ძილი, გულყრა და სხვ.). ერთმანეთს არ ემთხვევიან სულისა და სხეულის პროცესები, სხეული აღრევე ძაბუნდება და ეს არ იწვევს უმეგეს შემთხვევაში ცნობიერების დაძაბუნებასაც.

ადამიანის სული მისი ბუნებისათვის სრულიად შეუფერებლად, თავისუფლებას მოკლებულადაც მოქმედებს ხოლმე, რადგან სხეულის განცდებზე დამოკიდებული სული ისეა მაგერიასთან შერწყმული, რომ იგი გრძნობების მონა ხდება. ეს სულის დაცემას ნიშნავს. ასეთი სული თავისი გრძნობებითა და აზრებით ცუდ მიდრეკილებებს იჩენს და სწორედ იმ უპირველესი მიზეზით, რომ იგი მაგერიასთან – „პუდგალასთან“ მჭიდროდაა შერწყმული. ბუნებრივია, სულმა თავისუფლებას უნდა მიაღწიოს, პირველ რიგში, მაგერიალურისაგან განთავისუფლებით და ეს ხდება სულის სუფროში იმ მაგერიალურის შემოჭრის აღკვეთით, რომელიც მას თავისუფლებას ართმევს; ამას მოსდევს სულში არსებული მაგერიალური მისწრაფებების სრული მოხსნა, კარმის, კანონზომიერების შემოქმედების აღკვეთა. როცა განცდები შეიპყრობენ სულს, ჩნდება სურვილი სული მაგერიასთან იყოს შეერთებული; განცდების აღკვეთა დამოკიდებულია ჩვენი ცოდნის სიძლიერეზე, სული განცდების მონაა, როცა უმეყარია. თავისი სულის არსების გაუგებარი ადამიანი ადვილად ეძლევა პატივმოყვარეობას, სიძუნწეს, კაცთმოძულეობას და სხვ.

მნეობრივი სრულყოფა სულის თავისუფლებას მოითხოვს, ხოლო თავისუფლების მოპოვებისათვის საჭიროა როგორც სულის ჭეშმარიტი ბუნების შემეცნება, ასევე საგნების ცოდნა. შემეცნება უნდა იყოს სწორი და ამის გარანტიას იძლევა ჯაინები, ხალხის წინამძღოლი „თავისუფალი ადამიანები“, გირგჰანკარები, რომელთაც ძალუძთ სხვებიც დააყენონ თავისუფლების გზაზე. ამისათვის აუცილებელია მათი პიროვნული ავტორიტეტის აღიარება და ამასთან ერთად მათი მოძღვრების ჭეშმარიტების რწმენა. ამის შემდეგი გაგრძელებაა თეორიულად ათვისებულის პრაქტიკულად განხორციელება, განთავისუფლების მიღწევა რეალურად, ქცევებში, მოქმედებებში.

ადამიანის მნეობრივ ქცევებზე ჯაინისტების მოძღვრება ემყარება „სამი მარგალიტის“ შესახებ ცოდნის დაუფლებას: სწორი შემეცნება, სწორი რწმენა, სწორი მოქმედება. ეს მოთხოვნა ჯაინიზმის პირველსავე სუტრამია აღნიშნული, „გატვარტკადპიგამასუტრამი“ აღნიშნულია, რომ თავისუფლება და მნეობრივი სრულყოფა მხოლოდ ამ სამივე მოთხოვნის შესრულებით მოიპოვება. სწორი შემეცნება ნიშნავს სინამდვილის სწორ ცოდნას, მე-სა და არა-მეს დეტალურ შემეცნებას, როცა აღარ იქნება ეჭვი და შეუდომები. ამ გზაზე შემდგარი ცდუნებებში ვარდება თანშობილი მისწრაფებების, ჩვენში ჩანერგილი კარმების მიზეზით, რაც სწორი გაგების შესაძლებლობას არ გვაძლევს. ამიტომ არის საჭირო მიზეზ-შედეგობრივი კავშირების გადალახვა, კარმების დაძლევა და საბოლოოდ სრული ცოდნის მიღწევის უზრუნველყოფა. ჭეშმარიტი რწმენა გულისხმობს ჭეშმარიტების პატივისცემას, რაც ზოგიერთს თანშობილად აქვს მოცემული, ზოგს შეძენილი, ცოდნით მიღებული. სწორ რწმენას, ისე როგორც სწორ შემეცნებას, ხელს უშლის ჩვენი მიდრეკილებები, რომელთა აღკვეთა აუცილებელია. ასევე აუცილებელია ბრმა რწმენის შეცვლა ცოდნაზე დაფუძნებული რწმენით. მანიბჰადრას უთქვამს: სრულიადაც არა ვარ ეალღებული ბრმად მიედევლე მაჰავირას, ან ვებრძოდე კაპილას და სხვებს, „ერთადერთი, რაც ჩემთვის მისაღებია – ეს არის გონიერი სიგჟვა, ვისიც არ უნდა იყოს ის“ (148, 102).

შემეცნება არ შეიძლება დაიწყოს რწმენის რაღაც ელემენტის გარეშე. ამიტომ პირველადი რწმენა ემყარება ჩვენს გონიერ მიმართებას ჭეშმარიტებასთან. სეპატიკოსსაც კი უნდა ჰქონდეს

რწმენა თავისი ამგვარი პოზიციის წარმატებისა. სწორი რწმენა იწყება ცოდნის თანდათანობითი სრულყოფით, შესაბამისად ამისა რწმენა ძლიერდება და საბოლოოდ ყალბდება ჯაინიზმის რწმენად. ვინც ღრმად შეისწავლის ამ მოძღვრებას, მით უფრო მეტად განუმტკიცდება მისი რწმენაც. სწორი ქცევა უწინარეს ყოვლისა გულისხმობს ცუდი მოქმედებისაგან თავის შეკავებასა და განწმენდას. ეს რომ მოხდეს, აუცილებელია „ჰანჩა-მაჰაერატას“ (ბუდისტებთან „ჰანჩა-შილას“) მცნებების მუსტი დაცვა: არ იქურდო – ასტეია, არ იმრუშო – ბრაჰმამარია, არა ჰკლა (სიცოცხლის ხელშეუხებლობა) – აჰიმსა, არ იცრუო – სატია, არ იხარბო – აპარიგრაჰა. ხუთივე მცნება, რომელსაც ინდოეთის ფილოსოფია აქტიურად იყენებდა უძველესი დროიდან, ქრისტიანული ათი მცნების ორგანული ნაწილია და თუ პირველ ხუთეულში გამოთქმულია ადამიანის ღმერთისადმი დამოკიდებულების საეალდელო მოთხოვნები, ბოლო ხუთეული ფორმულირებებით ემთხვევა „ჰანჩას“ – ხუთეულს და გამოხატავს მორწმუნის მნეობრივი სრულყოფისათვის დარიგებებს. ამ ხუთეულთა შორის განსხვავება იმაშია, რომ „ბიბლიაში“ ჩამოყალიბებული მცნება „არა კაც ჰკლა“, ინდურ ფილოსოფიურ-რელიგიურ ვარიანტში სიცოცხლის საყოველთაო მნიშვნელობით დაცვის შინაარსზეა აგებული, შეესაბამება „აჰიმსას“ მოთხოვნას, არ აღმართო ხელი არც ერთ ცოცხალ არსებაზე.

ჯაინისტებმა ერთმანეთს მჭიდროდ დაუკავშირეს შემეცნება, რწმენა და ქცევა-მოქმედება, ერთის განვითარება სხვებზეც ახდენს გავლენას და ამიგომ თავისუფლება მოიპოვება სამივე უნარის პარმონიზაციით და საბოლოოდ მიიღწევა ოთხმხრივი სრულყოფილება: ცოდნითი, რწმენითი, ძლიერებითი და ნეკარებითი. საჭიროა დაგმომა მავნე აზრებისა, ჩვევებისა და საპირისპიროდ ამისა გაბატონება „კეთილი“ აზრების, კეთილი ქმედებების, სასიკეთო რწმენისა. ყოველი ადამიანი თავად უნდა ახორციელებდეს თავისი სულის ხსნას, თავისუფალი სულის ადამიანად ჩამოყალიბებას.

ჯაინიზმი, როგორც ადამიანის სრულყოფისა და სულის თავისუფლების თეორია, ღმერთის შესახებ მსჯელობებში მისი არსებობის უარყოფამდე არ მიდის, მაგრამ ჯაინისტებმა დიდი ყურადღება მიაქციეს ღმერთის არსებობის არგუმენტების სა-

ფუქელიანობას, შეეცადნენ ემტკიცებინათ მისი არსებობის დასაბუთების შეუძლებლობა და ამისათვის საგულისხმო ლოგიკური ხერხები გამოიყენეს, რითაც გამოაელინეს ლოგიკური არგუმენტებისა და ლოგიკური ჟორმების გამოყენების საკმაოდ მაღალი დონე და გამოცდილება. ჯაინისტები ეკამათებოდნენ ინდოეთის ცნობილი ლოგიკური მიმართულების სკოლის ნიაიას წარმომადგენლებს ღმერთის არსებობის დასაბუთებისათვის ლოგიკური მეთოდის – დასკვნის გამოყენების გამო. ნიაიკები ასე მსჯელობდნენ: რადგან შეუძლებელია ღმერთის აღქმა და ამ გზით მისი დასაბუთება, ამიტომ გამოყენებული უნდა იყოს შემოვლითი ლოგიკური გზა, – აღქმის საფუძველზე დამტკიცდება აღქმული სინამდვილის არსებობა, ხოლო აქედან მის შემოქმედზე გაკეთდება ასეთი დასკვნა: ყველაფერი, რაც იქმნება, ვიღაცის მიერაა შექმნილი, სამყაროსაც უნდა ჰყავდეს თავისი შემოქმედი, მაშასადამე, ღმერთი არსებობს როგორც სამყაროს შემოქმედი. ჯაინისტების მტკიცებით, მსჯელობა – „სამყარო შექმნილია, ანუ შემოქმედების შედეგია“, არ არის თავისთავად ცხადი, უეჭვო მსჯელობა, ე. ი. მას დასაბუთება სჭირდება. გარდა ამისა, თუ ღმერთი უსხეულო ყოფიერია, მაშინ მას არ შეეძლო მატერიიდან შეექმნა სამყარო.

დაუსაბუთებლადაა მიჩნეული აგრეთვე ღმერთის განსამღვრება როგორც ყოვლისშემძლესი, როგორც ერთიანი, სრულყოფილი, მარადიული არსისა. ღმერთი ყოვლისშემძლე რომ ყოფილიყო, მაშინ იგი ყველა საგანთა მიზეზიც უნდა იყოს, მაგრამ ამ ქვეყნად ბევრი რამაა ისეთი, რაც ღმერთს არ შეუქმნია, მაგ., სახლი, ჭურჭელი და სხე. ის მოგივი, რომ ღმერთი, როგორც შემოქმედი, ერთი კი არაა, არამედ შეიძლება მრავალი იყოს, ჯაინისტების მიხედვით მაინც ვერ საბუთდება. ასევე ვერ საბუთდება ღმერთის შესახებ, როგორც სამყაროს შემოქმედი არსების შესახებ, პირიქით, მრავალღმერთიანობის დაშვებით საქმე უფრო რთულდება: მრავალი ღმერთი თავისი ერთმანეთთან შეუწყობელი ქმედებით და სხვადასხვა მიზნობრივი მოქმედებით ვერ შექმნიდა სამყაროს. თუ შემოქმედის ერთობლივი მოქმედებით ვერ გაზარტლდება ლოგიკურად ღმერთის შემოქმედებითი მოქმედება, მით უფრო მრავალი ღმერთის მოქმედებით, რადგან აღამიანიებისა და ჭიანჭველების ერთობლივი, ორგანიზებული მო-

ქმედების მაგალითებიდანაც ჩანს, როგორ იქმნება რაიმე და რანაირად. საკმაოდ მარჯვე ლოგიკური არგუმენტითაა ნაჩვენები, რა ნაკლი აქვს მტკიცებას, რომ ღმერთი არსებობს როგორც მარადიულად სრულყოფილი. ჯაინისტი წანამძღვრად იღებს მსჯელობას: „სრულყოფილების მიღწევა არის საკუთარი არასრულყოფილების უარყოფა“. ამ წანამძღვრიდან გამომდინარეობს, რომ ღმერთი ოდესმე შეიძლება ყოფილიყო არასრულყოფილი, რაც შეუძლებელია. მაშასადამე, ჯაინისტების ამრით, ვინც ამტკიცებს, ღმერთი არსებობს როგორც სრულყოფილი, მიზანს ვერ აღწევს.

საკმაოდ საფუძვლიანი ლოგიკური არგუმენტებიდან, რასაც ჯაინისტები იმარჯვებენ, ცხადად ჩანს, რომ ისინი კარგად იყენებდნენ დაუფლებული ამროვნების დასაბუთებით მეთოდებსა და მსჯელობათა კავშირების დადგენის საკმაოდ გამოცდილებაც პქონდათ მოპოვებული. ჯაინისტებს გამოკვლეული აქვთ მსჯელობის თეორიის ერთი მნიშვნელოვანი საკითხი პირობითი მსჯელობების თავისებურებათა შესახებ. მათ აღმოაჩინეს, რომ ყოველი მსჯელობა, ანუ „ნაია“ შეფარდებით გამოხატავს საგნის თვისებებს, მხოლოდ რომელიმე კერძო მხარეს და ამდენად შეფარდებითი შინაარსისაა, ამიგომ მსჯელობის კატეგორიული ფორმა უნდა შეიცვალოს პირობითი ფორმით, მაგ., იმის ნაცვლად, რომ კატეგორიული ფორმით ვთქვათ: „დოქი საოჯახო ნივთია“, უნდა ვთქვათ: „გარკვეული სახით დოქი საოჯახო ნივთია“. აქედან ჯაინისტი აკეთებს ზოგად დასკვნას: არც ერთ ფილოსოფიურ თეორიას არ შეუძლია გამოხატოს რეალური სინამდვილის სხვადასხვაობის ყველა მხარე და სწორედ ამიგომ არის განსხვავება და კამათი ფილოსოფიურ მოძღვრებებს შორის. აგრეთვე მსჯელობებში სხვადასხვა თვისებრივ მხარეთა გამოხატვის გამოა შეუთანხმებლობა საერთოდ ადამიანებს შორის. ჯაინისტებმა საკმაოდ დეტალურად დაამუშავეს პირობითი მსჯელობის შეიდი სახეობა დადებითი და უარყოფითი მსჯელობების ფონზე, მაგ., გარკვეულ დროში თვისებრივად განსამდგურელ მსჯელობას – „დოქი გარკვეული სახით წითელია“, შეესაბამება იგივე გამოთქმული უარყოფითი მსჯელობის ფორმით, გარკვეულ დროში თვისებრივად განუსამდგურელი – „დოქი გარკვეული სახით არ არის შავი“ და ა. შ. ზოგადად შეიძლება ითქვას, რომ ყოველ საგანს შეიძლება პქონდეს დადებითი ან უარყოფითი თვისებები და მათზე მსჯელო-

ბის შინაარსი იცელება ამ მიმართებათა შესაბამისად, გარდა ამისა, საგანი ხან იძენს დადებით ნიშნებს, ხან კარგავს და უარყოფითს შეიძენს. ამიტომაც გაკეთებულია დასკვნა პირობითი მსჯელობების უნიფიკაციის სასარგებლოდ და მოწოდებად რჩება – კატეგორიული მსჯელობები გარდაიქმნას რეალობასთან უფრო შესაფერისი პირობითი მსჯელობებით.

ჯაინისტების საბოლოო დასკვნებმა მსჯელობის ჭეშმარიტებაზე და საერთოდ, შეშეცნების ჭეშმარიტების შესახებ მათ მოძღვრებას რელატივისტური მიმართულება მისცა: ცოდნა შეუძლებელია იყოს სრული და დამთავრებული, ჩვენ შეგვიძლია შევიშეცნოთ მხოლოდ განსაზღვრული თვისებები, რაც პრაქტიკული ამოცანების გადასაწყვეტად სრულიად საკმარისია.

ჯაინისტების მნებობრივი მოწოდებები, სამი ძირითადი დებულება – სწორი შეშეცნება, სწორი რწმენა, სწორი ქცევა და მასთან დაკავშირებული ხუთი მცნება, მოითხოვს ყოველდღიური ცხოვრების წესის შეცვლას, მკაცრად სარწმუნოებრივი, პურიტანული ცხოვრებით დაწესებულ შეზღუდვებს ჭამა-სმაში მარხვისას, მკაცრი მონოგამიის დაცვას, აპიმსას პრინციპის წმინდად შენახვას, ხენა-თესვის დროს ზრუნვას ცოცხალ არსებებზე, ცხოველთა და მცენარეთა სიცოცხლის დაცვას (დაპირილ ცხოველებზე ზრუნვას, მოხვნისას ჭია-ლუის გადარჩენას, მარაზე სელისას გზის გაწმენდას, ფეხი რომ არ მოხვდეს ცოცხალ არსებებს, ამ მიზნით აგრეთვე პირის აკერას, აუღუდარი წყლისა და ღვინის სმის აკრძალვას, ეგეგარიანობასა და შიმშილით სიკედილს, როგორც სრული თავისუფლების მოპოვების გზას), დიდი მნიშვნელობა ენიჭება აგრეთვე დიდხანს ფეხზე დგომას და ხანგრძლივ ღუმილს.

ჩამოთვლილი თავისებურებების გამო ჯაინიზმი სოფლად ვერ გავრცელდა და მისი გაერცელების არეალი ძირითადად ქალაქებით შემოისაზღვრა. ძვ. წ. IV-III სს-ში მოხდა ჯაინისტების დაყოფა ასკეტ-დიჰამბარებად და შეეგამბარებად. პატალიპუტრას ტაძარში მოწყობილი შეკრებისას დაკანონდა აქამდე ზეპირად გავრცელებული მაჰავირა ჯინის მიერ შემუშავებული მოძღვრების ჩაწერა და მისი კანონიკურ ტექსტად გამოცხადება. ვინც ეს კანონიკური ტექსტი აღიარა, შეეგამბარები ეწოდათ, ხოლო ვინც უარყო ამ ტექსტის წმინდა მნიშვნელობა – დიჰამბარები. ამ უკანასკნელებმა შემოინახეს პირველყოფილი ჯინის დროინდელი ასკეტობისადმი

მკაცრი ერთგულება და ისინი იმდენად რადიკალური აღმოსნდნენ უბეველესისადმი მიმდევრობაში, რომ მიშველნი დადიონდნენ და აქედან წარმოდგა მათი სახელწოდება „დიპამბარები“, ანუ „შომეულნი“ – „პაერით მოსილნი“; რა თქმა უნდა, ყოველა მორწმუნე მიმდევარი არ მიმართავდა ამ წესით ცხოვრებას, მაგრამ უკიდურესი ასკეტიზმი ცდილობდნენ მაქსიმალურად მიეხატათ ჯინისათვის, ამ მიზნით მათ უნდა გაეცლოთ სამ საფეხურიანი განწმენდის გზა და ბოლოს მიიღებდნენ უფლებას „სიმშველისა“ და წმინდანობისა. მანამდე კი ისინი ღვგამოშვებით ჭამდნენ, მაქსიმალურად ცდილობდნენ არ შეხებოდნენ გრძნობად საგნებს, გზას ცოცხით წმენდნენ და პირაკრულნი დადიონდნენ, რათა წმინდად დაეცვათ აჰიმსას პრინციპი. ჯაინისტების მეორე ნაწილი – შეეგამბარები, ანუ „თეთრად მოსილნი“ ზომიერ პოზიციას იცავდნენ და ერთგულად მისდევდნენ კანონიკურ ტექსტებს, რომელიც მაჰაეირას ქადაგებების სახით მისმა მოწაფეებმა 14 წიგნად ჩაწერეს. სრულიად ჯაინისტურ კრებაზე მისი დამტკიცების შემდეგ ჯაინიზმი რელიგიად გამოცხადდა.

ჯაინიზმი, რადგან თავის მიმდევრებს უკიდურეს შემზღუდავ მოთხოვნებს უყენებდა, მათგან მოიითხოვდა პურიტანულ სიმკაცრესა და ჯინისადმი ფანატიკურ მიბაძვას, ბუნებრივია, იგი იმთავითვე მოკლებული იყო ფართოდ გავრცელების შესაძლებლობას და ვერც ისეთ ფართო პოპულარობას მოიპოვებდა, რასაც ბუდიზმმა მიაღწია. მაგრამ ჯაინიზმს გავრცელების მხრივ როგორც ბუდიზმის, ისე, საერთოდ, სხვა ინდური ფილოსოფიური თეორიების წინაშე თავისი უპირატესობა აღმოაჩნდა და ეს იმასი გამოიხატა, რომ მისი გავრცელების არეალი ძირითადად მოსახლეობით მრავალრიცხოვანი ქალაქები იყო. მას ეგანებოდა საკმაოდ მდიდარი, ელიტარული საზოგადოება. ამიგომაც მათი ტაძრები ყველაზე მომხიბლავი იყო სილამაზითაც და სიმდიდრითაც. ჯაინისტური რწმენითა და იდეალებით ვითარდებოდა ინდოეთის ლიგერატურის საკმაოდ მძლავრი ნაკადი. დიდი იყო მისი გავლენა ფერწერასა და ხელოვნების სხვა დარგებზე. აღნიშნულმა თავისებურებებმა, აგრეთვე მდიდარი ჯაინისტების მიერ ინდოეთში ფართოდ გაშლილმა ქველმოქმედებამ ჯაინიზმს შესძინა ძალა გაეძლო მრავალი რელიგიურ-ფილოსოფიური მოძღვრების კონკურენციისათვის და დღემდე უმრუნველესო თავისი არსებობა.

მეგაღ ძნელი იყო ჯაინისტებს თავისი მოძღვრება დაეცვათ ყველაზე ძლიერი სახელმწიფო რელიგიისაგან – ინდუიზმისაგან, მაგრამ ეს მაინც მოხდა, რამდენადაც ამჟამად ინდოეთში არსებობს ჯაინისტური ინსტიტუტები და კოლეჯები, ორგანიზებულია ჟურნალების გამოცემა.

ჯაინიზმი ბუდიზმის თანამედროვე და მასთან ბევრი საერთოს მქონე მოძღვრებად განვითარდა, მაგრამ, როგორც სპეციალისტი მკვლევრები აღნიშნავენ, ჯაინისტებს დიდად არ შეუცვლიათ თავიანთი პრინციპი და მოთხოვნები, ხოლო რაც შეეხება ბუდიზმს, მის განვითარებაში საკმაოდ არსებითი ცვლილებები მოხდა, ის ჩამოყალიბდა ინდივიდის განჯვისაგან ხსნის შესახებ მოძღვრებად, მაგრამ შემდეგ განიცადა მრავალსახოვანი გრანსფორმაციები, რომლის მსგავსი არც ერთ ფილოსოფიურ-რელიგიურ მიმართულებაში არ განხორციელებულა.

ადრეული ბუდიზმი როგორც ფილოსოფიური მოქმედება

ბუდიზმი თავდაპირველად ფილოსოფიური მოძღვრების სახით განვითარდა, ვიდრე იგი მსოფლიო რელიგიად გაფორმდებოდა. ეს მოხდა ბუდას ქადაგებებში. ძვ. წ. VI ს-ში გაუტამა ბუდა, ანუ მისი თავდაპირველი სახელით სიდჰარტი გაუტამა, ჰიმალაის მთებთან მდებარე, ჩრდილო-აღმოსავლეთ ინდოეთის შაკიების სახელმწიფოს მეფის ერთადერთი მემკვიდრე იყო. მის დაბადებას დედის სიცოცხლე შეეწირა და წინასწარმეტყველის დარიგების მიხედვით, მეფე გაუტამას თავისი შვილი ისე უნდა აღეზარდა, რომ არ ენახა აღამიანთა განჯვის სამი ფენომენი – მიცვალებული, ავადმყოფი და მოხუცებული. მეფის მცდელობის მიუხედავად, უკვე ცოლშვილიანმა სიდჰარტმა ნახა სამივე მოვლენა და როგორც ნაწინასწარმეტყველები იყო, მან მიაგოვა სამეფო კარი და განდევნის ცხოვრებას ზიარებულმა დაიწყო აღამიანთა განჯვის მიზეზთა კვლევა. მან ამისათვის მიმართა ბრძენ აღამიანებს, გაეცნო ვედებს, დიდხანს იარა და პასუხი კითხვაზე – რატომ არის ცხოვრება განჯვა – ვერსად მოიპოვა. დაღლილმა და გულგატეხ-

ილმა ერთი ხის ქვეშ ჩასთელიმა და მეოთხე დღეს მოხდა მისი გონების სასწაულებრივი „განათება“, გახდა ცნობიერებით „განათებული“, სხივმოსილი, ანუ „ბუდღჳა“. ასე გადაიქცა განდევნილი სიდჳარტი, ასკეტად ქცეული ყმაწვილი კაცი, ბუდა მაკიამუნად – ღვთაებრივი გამოცხადებით მოაზროვნედ, რომელსაც შეეძლო ამოეხსნა ცხოვრების დიდი საიდუმლო: რაგომ არის ცხოვრება განჯვა, რა არის ამის მიზეზი და როგორაა შესაძლებელი განჯვისაგან ადამიანის ხსნა.

ბუდამ დაიწყო თავისი მოძღვრების მეპირი გავრცელება, შეიძინა მრავალი მომხრე, უარყო ვედების ავტორიტეტი და დაამკვიდრა ახალი მოძღვრება, რომელიც დიდი სისწრაფით გავრცელდა. ბუდამ მოიპოვა არჳაგის მდგომარეობა, გახდა სულიერად თავისუფალი, ემიარა ნირვანას, იცოცხლა 80 წელი, 40 წლის განმავლობაში აქტიურად მოღვაწეობდა, მოგზაურობდა და აარსებდა ბუდისტთა საძმო კავშირებს. ქადაგებებში იყენებდა ალეგორიებს იმის ასახსნელად, გავრცელდებოდა თუ არა მისი მოძღვრება და მოუგანდა თუ არა იგი ადამიანებს სარგებლობას, ალეგორიულად სვამდა კითხვას: აღმოცენდება თუ არა ხორბლის დათესვით ახალი მოსავალი, ე. ი. ღირდა თუ არა ადამიანებისათვის ექადაგა თავისი მოძღვრება გრძნობად სამყაროსთან კავშირის გაწყვეტისა და წმინდა სულიერი ცხოვრების მიღწევის შესახებ. ეს ეჭვი დაძლია მხურვალე სიყვარულით ადამიანებისადმი და დაუცხრომელი სურვილით – ესხნა ისინი განჯვისაგან. ბუდას ქადაგებების მისეღვით, ადამიანთა ხსნა ნირვანას მიღწევამია, მაგრამ ეს არ ნიშნავს სიცოცხლის შეწყვეტას, სიკვდილს, ამის მიღწევა ნიშნავს ბუდასებური ცხოვრების ღიარებას, განჯვის მოხსნას მისი მიზეზის მოსპობით და ახალი ცხოვრების დაწყებას, „ახლად დაბადებით“ სულიერად წმინდა არსებად ჩამოყალიბებას.

ბუდიზმის არსებობის პირველსავე საუკუნეში, ბუდას გარდაცვალების შემდეგ, თავი იჩინა ამ მოძღვრების ინტერპრეტაციებში სხვადასხვაობამ და ურთიერთთან შეუთანხმებლობის გამო გაჩნდა 18 სექტა. ამან გამოიწვია ბუდისტთა კრების მოწვევის აუცილებლობა. პირველი ბუდისტური კრება შედგა დაახლოებით ძვ. წ. 477 წ. რაჯაგრიჳმის მახლობლად გამოქვაბულში კამიაჳას მეთაურობით. ბუდას გამონათქვამებს მეპირად კითხულობდა ანანდა და ამ ერთობლივ მეპირსიტყვიერ ტექსტს „სუტრანტიჳჳანა“

ეწოდა. მისი შემადგენელი ნაწილი „სუგრაპიტაკა“ ხუთ თავად იყოფა. ამათგან მეხუთე – „ქშკუდრა-ნიკაია“ 15 დამოუკიდებელი ნაწარმოებისაგან, ანუ „გრანტებისაგან“ შედგება. ამათგან გამორჩეულია ყველაზე ძველი ბუდისტური თემის წიაღში ბუდას გამოთქმების ტექსტი – „ვინაიაპიტაკა“, რომელიც სამ განყოფილებად იყოფა. მასში ბუდას ფილოსოფიური განამრებანი დალაგებულია თანმიმდევრობით კაშიაპას მიერ, რომელიც თავის მხრივ შეიღი თავისგანაა შედგენილი. მთელი ამ ზეპირგადმოცემათა სისტემიდან – „სუგრაპიტაკა“, „ვინაიაპიტაკა“ და „აბჰიდჰამაპიტაკა“ – შედგენილია ბუდიზმის ის კლასიკური თხზულება, რომელსაც ეწოდა „სამი კალათა მოძღვრება“, ანუ „ტრიპიტაკა“.

„ტრიპიტაკა“, ისე როგორც სხვა ბუდისტური კრებულები, ზეპირსიტყვიერად ვრცელდებოდა. ასე ზეპირსიტყვიერად მოუსმენია და აუთვისებია მეფე ამოკას უფლისწულს მაჰენდრას და ამ წესითვე ასწავლიდა მას ცეილონზე. სწორედ იქ ჩაიწერა „ტრიპიტაკა“ ძვ. წ. 80-იან წლებში და ითვლება ბუდას ქადაგებების აუტენტიკური გადმოცემების ჩანაწერებად პალმის ფოთლებზე პალის ენაზე. სამ კალათაში ჩალაგებული ჩანაწერები ამ წესით იყო დაყოფილი: „ვინაიაპიტაკაში“ – ყოფაქცევის წესები და დარიგებანი, „სუგრაპიტაკაში“ – ბუდას ქადაგებები და იგაგები, „აბჰიდჰამაპიტაკაში“ – ბუდისტური ფილოსოფია. ეს ნაწილი ბუდისტთა პირველ შეკრებაზე ვერ გაერცელებულა, ალბათ, მისი სირთულის გამო. მას დიდი ყურადღება მიექცა ბუდისტთა მესამე შეკრების შემდეგ, მეფე ამოკას დროს, რომელმაც ბუდიზმი სახელმწიფო რელიგიად გამოაცხადა. გაერცელებული აზრის მიხედვით, „ტრიპიტაკა“ მეფე ამოკას დროს, ძვ. წ. მესამე საუკუნეში უკვე ჩაწერილი უნდა ყოფილიყო, მაგრამ ლოკუმენტურად ეს ვერ საბუთდება, დღემდე გაერცელებულია პალის ენაზე და არა სანსკრიტზე, ამიგომ მას „პალის კანონსაც“ უწოდებენ. ბუდისტთა მეორე კრება გაიმართა დაახლ. ძვ. წ. 368 წელს ვაიშაევში, მესამე შეკრება – პატალიპუტრაში დაახლ. ძვ. წ. III ს-ში; აღსანიშნავია, რომ 1956 წელს ბუდისტებმა აღნიშნეს 2500 წლისთავი ბუდას გარდაცვალებიდან.

ახალი წელთაღრიცხვის დასაწყისში ბუდიზმში ჩამოყალიბდა ორი ძირითადი მიმართულება – ჰინაიანა და მაჰაიანა. ბუდიზმის აღნიშნული მიმართულებების სახით დაყოფის შემდეგ დამთავრდა

ადრეული ბუდიზმის პერიოდი და ღაიწყო რელიგიურ მსოფლმხედველობად გაყოფება I ს-დან V ს-მდე. პინაიანაში გაჩნდა ორი რელიგიურ-ფილოსოფიური სკოლა – ვაიბჰაშივა და საუტრანტიკა, მაჰაიანაში – მაჰაიანიკები და იოგაჩარები, ამ უკანასკნელს მეორე სახელით – ვიჯიანაყადად მოიხსენიებენ. პინაიანას სკოლას პრეგენზია ჰქონდა უძველესი მოძღვრების ღოგმათა მუსტი ათვისებისა, ამიგომაც ისინი თავისთავს თჳერაჲდას უწოდებენ, ე. ი. „ძველების მიმდევრებს“. აღსანიშნავია, ბუდიზმი ასე ფართოდ რომ გაიშალა და განვითარდა ძველ ინდოეთში, III ს-დან თანდათან კარგავს თავის გავლენას და ერცელდება ცენტრალურსა და სამხრეთ-აღმოსაელეთ აზიაში. XIII ს-დან ბუდიზმის გავლენა ინდოეთში უკიდურესად შემცირდა, რადგან გაბატონდა ბრაჰმანიზმის საფუძველზე აღორძინებული ინდუიზმი.

ისტორიულად ბუდიზმის წარმოშობას წინ უძღოდა ინდოეთის მითოსურ-რელიგიური კულტურის წიაღში განვითარებული ბრაჰმანიზმი, რომელიც ემყარებოდა პირველსაწყისად აღიარებულ ბრაჰმას (ბრაჰმანს), აბსოლუტურ ღვთაებრივ არსს, სამყაროს შემოქმედს. ბრაჰმა, პირველი უზენაესი ღმერთი, ძველი ინდოეთის წმინდა სამების პირველ წარმომადგენლად ითვლებოდა, რასაც ეწოდა „ტრიმურტი“ – ბრაჰმა-ვიშნუ-შივა. ამაზე დაუწერია კალიდასს: „გინდ ბრაჰმა იყოს, გინდ ვიშნუ და თუნდაც შივა, ცალკე ყოველი ერთარსებას – სამებას ერთვის“. ბრაჰმა ღვთაებაა, რომელზედაც ითქმებოდა: მან დაადგინა თავისი თავი და ყოველივეს შექმნის შემდეგ თვით შთანთქა თავისი თავი, იგი შეუმეცნებელია და მასზე მხოლოდ იმისი თქმა შეიძლება, რომ იგი „ეს არ არის – ესეც არ არის“ („ნა-იგი, ნა-იგი“). მისი არსებობის დამადასტურებელია მხოლოდ ჭკერეგით მიღწეული ბრაჰმას თვითდადგენა გაცხადებული გამოთქმაში: „მე ეარ ბრაჰმა“.

ბრაჰმანიზმი ქურუმთა ეიწრო წრეში დამკვიდრებული, უმაღლესი კასტის რელიგიური მსოფლმხედველობა იყო, რომლის გავლენა ადვილად დაძლია ბუდიზმმა თავისი განვითარების ადრეულ პერიოდში და დაუპირისპირდა მას ზოგადად აღამიანისათვის ზრუნვის, ინდივიდის დაფასების, მისი განჯვისაგან განთავისუფლების პუშანური იდეებით. ბრაჰმანიზმი საპირისპირო მოძღვრებაა, მისი თეორიული საფუძველი ვედები და მათი კომენტარებია. მართალია, ბრაჰმანიზმიც ცხოვრებას განიხილავს როგორც გან-

ჯვას, მაგრამ ეს ახსნილია ადამიანებისათვის წარსული ცოდვების სამღაურად და განჯვისაგან განთავისუფლების შესაძლებლობად მიჩნეულია ადამიანის მნებობრივი, კეთილშობილი მოქმედება, როგორადაც ითვლება „დჰარმის“, ანუ კანონის, ღვთაებრივი ჭეშმარიტების მკაცრი დაცვა, უკიდურესი მორჩილება მისადმი, უმკაცრესი მორჩილება აგრეთვე ბრაჰმანი ქერუშებისა და მეუისადმი. ეს მოძღვრება, განვითარებული ძვ.წ. VIII-VI სს-ში, შეზღუდა და მის გავრცელებას ხელი შეუშალა ბუდიზმმა და მის წინაშე ამკარა მსოფლმხედველობრივი უპირატესობანი აჩვენა. თუ ბრაჰმანიზმი მოითხოვდა ცოდვებისაგან ადამიანის განთავისუფლებას „კანონისადმი“ მორჩილებით, მსხვერპლშეწირვისა და რიგუალური წესების ზუსტი დაცვით, ბუდისტური თეალსაზრისით მთავარია ადამიანების განჯვისაგან ხსნა, მაგრამ განჯვად ითვლება ადამიანის მთელი მიწიერი ცხოვრება და განჯვის მოხსნის გზად – მიწიერი ყოფისაგან დახსნა, განთავისუფლება. აქ არ არის მსჯელობა ცოდვილ და უცოდველ ადამიანებზე, უარყოფილია რიგუალები და მსხვერპლშეწირვის წეს-ჩვეულებანი. ამიტომაც ბუდიზმმა დაძლია ბრაჰმანიზმის გავლენა ძველ ინდოეთში, მაგრამ შემდეგ, მოგვიანებით ბრაჰმანიზმის აღორძინებად გადაიქცა ინდუიზმი, რომელმაც სახელმწიფოებრივი დაკანონების საფუძველზე შეძლო ინდოეთის საზღვრებში ბუდიზმის გავლენის უკიდურესი შეზღუდვა.

ბუდიზმი მეტაფიზიკური პრობლემების უარმყოფელი ფილოსოფიური მოძღვრებაა. ბუდას ქადაგებებში წერია: „უკუვაგლოთ საწყისისა და ბოლოს შესახებ საკითხები“. „ვინც ხედავს მიზეზობრივ კავშირს, – ის ხედავს დჰარმას, ვინც ხედავს დჰარმას, ის ხედავს მიზეზობრივ კავშირს“ (147, 127). დჰარმა ბუდიზმში კანონია, წესია, მიზეზობრივი რიგია, რომელიც ემსგავსება კიბეს და ვინც მიზეზობრივ კავშირთა კიბის საფეხურებს აუყვება და უმაღლეს საფეხურზე ავა, ის მთელ სამყაროს ბუდას თვალთა დაინახავს. „მე თქვენ გასწავლით დჰარმას: თუ არის ის, – წარმოიშობა ესეც, ამ წარმოშობილისაგან წარმოიქმნება ეს. თუ ის არ არსებობს, შეწყდება ესეც“. ადამიანებს უჭირთ ამ თეალსაზრისზე დადგნენ, ბუდას თქმით სწორედ ამამია ცხოვრების გაგების მთელი სიძნელე. ვისაც ამისი გაგება არ შეუძლია, ვერც იმაზე

მოიპოვებს პასუხს, რაგომ არსებობს განჯეა და მით უმეტეს ეერ გაარკვევს, როგორ შეიძლება განჯვისაგან ხსნა.

ბუდიზმში მთავარი ცნებაა „კარმა“, საერთოდ, ინდოეთის ფილოსოფიაში ფართოდ გაერცელებული და გამოყენებული ხან მეგად ფართო მნიშვნელობით, რაც ეუარდება ბერძნული ფილოსოფიის ერთ-ერთ მთავარ ცნებას, — „ლოგოსს“, ხანაც ინდოეთის მოაზროვნეები მას ადამიანის მოქმედებას, ქცევის ზნეობრიობას უფარდებენ. ბუდიზმში კარმა ნიშნავს მისწრაფებას, რაც ადამიანს მუდმივი განჯვის მდგომარეობაში აყენებს და ამ შემთხვევაში კარმას უარყოფითი დაგვირგთვა აქვს, იგი აღნიშნავს ბედს, სულისათვის საზღაურს განვლილი ცხოვრების გამო. ბუდას ქადაგებების მიხედვით, კარმა ნიშნავს ადამიანის ცხოვრებაში მიზეზობრივ მოქმედებას, ინდივიდუალური ცხოვრების წარსულის, აწმყოსა და მომავლის თანამიმდევრობას მიზეზობრივი რიგით, ე. ი. ღპარმისაგან განსხეაეებით კარმა არ ეხება საგანთა, მოვლენათა მიზეზობრივ კავშირს. სწორედ კარმის ამგვარი გაგების საფუძველზეა ახსნილი ბუდას მიერ — რაგომ არის ცხოვრება განჯეა.

ადამიანი ცხოვრობს ბუნებაში, სადაც ყველაფერი წარმოიშობა და კედება, ფორმირდება და იშლება, მოქმედებს პრინციპი — „ყველაფერი მიმდინარეობს“. ბუდას სიგყვებით, რასაც აქვს საწყისი, მას ბოლოც აქვს, „იყოფთ რომ ყოველი არსებული წარმოშობილია მიზეზიდან და პირიქითაც, ყოველი არსებული ყველა მიმართებაში დროებითია“. „ის, რაც მარადიული გვეგონა, ქრება, მაღალი დაბალი ხდება; სადაც შეხეედრაა, იქ დამორებაცაა, ყველაფერი, რაც იბადება — კედება“. ყოველივეს ცვალებადობის პრინციპი ბუდიზმში დაკავშირებულია წამიერებასთან, მომენტალურობასთან. ყველაფერი არსებობს დროის მხოლოდ გარკვეულ მომენტში, ერთ გაელეებაში და თავისი სახით აღარ გამეორდება, რადგან მისი დრო გასულია და ახალ დროში ის ეელარ იარსებებს.

ადამიანი მე-ა და ეს მე არის სწორედ სული, რომელიც აერთიანებს, მთლიანობას აძლევს გონებას („მანას“), ცნობიერებას, სხეულს. სული ამ ერთიანობის გაცნობიერებაა. ბუდას ალეგორიის მიხედვით, ვისაც სულის სხეულისაგან სრული დამოუკიდებლობის (როგორც მარადიული სულის) გარკვევა სურს და სულისათვის ზრუნავს, იმ ადამიანს ემსგავსება, რომელიც ეგრფიალება ულა-

მაგესთა შორის ყველაზე უღამაზეს ქალწულს, რომელიც ფაქტობრივად არსად არ არსებობს. ადამიანი არ შეიძლება გავიგოთ ნაწილების ისეთ ერთიანობად, როგორიცაა ეტლი თავისი მამოძრავებელი ბორბლებით, ღერძითა და სხე.

ნათქვამიდან ჩანს, რომ აღრეულ ბუდიზმში ჯერ კიდევ ბუნდოვანია წარმოდგენა სულის რაობაზე, მის უკედლეობაზე, არ არის აღიარებული ღმერთის არსებობა და მიუხედავად ამისა, ასეთი მოძღვრება გადაიქცა მსოფლიო მასშტაბის რელიგიად, რელიგიურობის ყველა შესაბამისი აკრიბუკით. ამიგომ არის აუცილებელი, მისგან გაეარჩიოთ აღრინდელი ბუდიზმი, როგორც ფილოსოფიური მოძღვრება ადამიანის შესახებ, უძველეს დროში განვითარებული „სიციცხლის ფილოსოფია“ აგებული ადამიანის განჯეის მიმეზთა ახსნაზე და მისგან ადამიანის ხსნის პრინციპებზე.

ბუდას ქადაგებები ფილოსოფიის ონგოლოგიური და გნოსეოლოგიური პრობლემების უარყოფისკენაა მიმართული. ამ მოძღვრების მიხედვით, გადაუჭრადია საკითხები სამყარო სასრულია თუ უსასრულო, რა განსხვავებაა სულსა და სხეულს შორის. ამიგომ ასეთი კითხვები უნდა უარიყოს. უნდა გაირკვეს განჯეის მიმეზი და მისგან ადამიანის ხსნის გმები. ის, ეინც ამის ნაცულად ზოგად ფილოსოფიურ მეგაფიმიკურ საკითხებს დააყენებს, ემსგავსება მას, ეისაც გულში შხამიანი ისარი მოხვედრია და იმის ნაცულად, რომ ის სწრაფად ამოიძროს და გადააგდოს, იწყებს იმის ძიებას, თუ როგორაა გაკეთებული ეს ისარი, ეინ გააკეთა და ეინ ისროლა.

ბუდას მიერ ჩამოყალიბებულია 10 მეგაფიმიკური კითხვა, რომლებზედაც პასუხი უსარგებლოდ და შეუძლებლადაც არის მიჩნეული: 1. მარადიულია სამყარო, 2. ის არ არის მარადიული, 3. სამყაროს აქვს დასასრული, 4. სამყარო უსასრულოა, 5. სული და სხეული იგივეობრივია, 6. სული და სხეული განსხვავებულია, 7. ჭეშმარიტების შემმეცნებელი უკედავია, 8. ჭეშმარიტების შემმეცნებელი მოკედავია, 9. ჭეშმარიტების შემმეცნებელი ერთდროულად მოკედავიცაა და უკედავიც, 10. ჭეშმარიტების შემმეცნებელი ან უკედავია, ან მოკედავი. ასეთ გადაუჭრელ საკითხებზე ბუდიზმი ფაქტობრივად მსჯელობას კრძალავს და მოითხოვს მთელი ყურადღების კონცენტრაციას იმაზე, რაც ადამიანს ასე ძლიერად

აწუხებს: რაგომ არის ცხოვრება, სიცოცხლე განჯვა, საიდან არის იგი წარმოშობილი, საით მიემართება მისაგან ხსნის გზა, სად არის ადამიანის არპატად გარდაქმნის, განჯვისაგან განთავისუფლების შესაძლებლობა.

კითხვამ – რაგომ არსებობს განჯვა და აქედან განვითარებული სამმა კითხვამ – სად არის მიზეზი განჯვისა, საით მიდის გზა განჯვისაგან განთავისუფლებისა და როგორ მიიღწევა ნირვანაში უმაღლესი სიბრძნე, – გამოიწვია შაკიამუნის ბუდჰად მოელინება, მისი ცნობიერების გასხივოსნება-განათება, შეშეცნების ხის ქვეშ ყოფნით ოთხი კეთილშობილი ჭეშმარიტების მოპოვება, რომელზედაც ააგო ბუდამ თავისი მოძღვრება, ესოდენ განსხვავებული ყველა არაორთოდოქსულისაგან, „ნასტიკასაგან“ და უფრო მეტად გამიჯნული ორთოდოქსულ მოძღვრებათაგან.

ბუდამ ქადაგებებში გააერყო და ღრმად გააყნობიერა პირველი კეთილშობილი ჭეშმარიტების დედაარსი, რომ სიცოცხლე, საერთოდ, ადამიანის ცხოვრება არის განჯვა, რომ განჯვაა არა მარტო ის, რამაც მას ეს კითხვა აღუძრა (აეადმყოფობა, სიბერე, სიკვდილი), არამედ ყველაფერი განჯვაა, რაც კი ადამიანს მიწიერთან აკავშირებს, განჯვაა სურვილები და მათი განუხორციელებლობის გამო გულგატეხილობა, განჯვაა დაბადება, მოთხოვნილებებიც, მათი დაკმაყოფილებაც და დაუკმაყოფილებლობაც. ის, რასაც ადამიანები სიამოვნებად, კმაყოფილებად მიიჩნევენ, ჩვენი ცხოვრების ხანმოკლე, წამიერი მომენტებია და მათი დაკარგვის, აღკვეთის საფრთხის განცდაც განჯვაა. ერთი სიტყვით, ადამიანი თავიდან ბოლომდე, დაბადებიდან სიკვდილამდე მხოლოდ იგანჯება და მას ეერ გაუცნობიერებია თავისი ასეთი ყოფა.

ბუდამ მეორე კეთილშობილი ჭეშმარიტება აღმოაჩინა, რომ ჩვენი ცხოვრების მოვლენათა მიზეზობრივი კავშირების გამიფრით მივდივართ საბოლოო მიზეზამდე. განჯვას თავისი მიზეზი აქვს, ეს ჭეშმარიტი მიზეზია და იგი არის სიცოცხლის წყურვილი, დაბადების სურვილი, სიცოცხლის გაგრძელებისა და განახლებისაკენ ღტოლვა. ეს მოვლენები არსებობს იმის გამო, რომ ადამიანებმა არ იციან განჯვის წარმოქმნელი მიზეზი სიცოცხლე რომ არის. მათ, მთლიანობაში რომ შეისწავლონ ადამიანის მიწიერი ცხოვრების მთელი განცდები განჯვაში გამოხატული, არ ექნებო-

დათ სწრაფვა სიციოცხლის განახლებისკენ, დაბადებისკენ, ხანგრძლივი სიციოცხლისკენ. ამგვარად, მიზეზობრივი რიგის თანამიმდევრობა, კარმა, საფუძველია მეორე კეთილშობილი ჭეშმარიტების დადგენისათვის. ეს ჭეშმარიტება 12 საფეხუროვან თანამიმდევრობაშია გამოთქმული: 1. დაბადებაა მიზეზი განჯეის სიციოცხლის სახით არსებობისა, 2. დაბადება შედეგია სიციოცხლისაკენ სწრაფვისა, 3. მისწრაფება გრძნობად ყოფიერისაკენ განსაზღვრულია ჩვენი ცნობიერების შემეცნებითი დამოკიდებულებით რეალურ საგნებთან, 4. დამოკიდებულება გარესამყაროსთან, საკანთა ფლობის სურვილი, მათი ნდომა-წადილი – ვფლობდეთ საგნებს, განსაზღვრულია ჩვენი სულის მიჯაჭვულობით გრძნობად სინამდვილესთან, 5. ჩვენი სულის კავშირი გრძნობად ყოფიერთან განსაზღვრულია გრძნობადი ალქმებით, 6. ალქმა განსაზღვრულია საგნებთან ჩვენი შეხებით, 7. ჩვენი მგრძნობელობა გრძნობის ექესი ორგანოთია განსაზღვრული, 8. შეგრძნების ორგანოები განსაზღვრულია ჩვენი ორგანიზმის ჩამოყალიბებით, 9. ემბრიონიდან მისი განვითარება ვერ მოხდება იმთავითვე მასში არსებული ცნობიერების გარეშე, 10. პირველადი ცნობიერება არის ჩვენი წარსული ცხოვრების შთაბეჭდილებებით განსაზღვრული, 11. ეს შთაბეჭდილებანი გაპირობებულნი არიან 12 საფეხურიანი მიზეზობრივი კავშირებით, 12. განჯეა განსაზღვრულია ჭეშმარიტების უცოდინარობით.

ამ 12 საფეხუროვან რიგში ყოველი მომენგი არის განჯეა, მასში ჩანს ადამიანის მთელი სიციოცხლე დაბადებიდან ახალ დაბადებამდე. მიზეზობრივი კავშირების ასეთი თანამიმდევრობა 12 საფეხურად ბუდისტურ ლიტერატურაში ყოველთვის ერთნაირად არ მეორდება, მაგრამ მთავარია 12 რიცხვში გამოხატული განჯეის მიზეზთა თანაწყობა. სწორედ ეს რიგი – თანაწყობა ქმნის ცხოვრების მოძრავ ბოროტალს, რომელშიც ჩართულია წარსული, აწმყო და მომავალი, ახლანდელი დრო წარსულის შედეგი და მომავალი ცხოვრების მიზეზია. ცხოვრების ბოროტალი, 12 მიზეზობრივ კავშირში წარმოდგენილი რიგი, როგორც ცხოვრების ჩარხის ტრიალი, სასიციოცხლო პროცესების მექანიკური მიმდევრობითი რიგი კი არ არის, არამედ იგი ორგანიზმის, სიციოცხლის შინაგანი ძალების ცნობიერებისეული მოგვივაციებითაა განსაზღვრული. იგი შინაგანი სულიერი ძალების დამაბულობის გამოხატეაა, სულ

უფრო სრული სულიერი პოტენციების განხორციელებით სიმაღლისაკენ სწრაფვა და ტანჯვის მიზეზთა მაქსიმალური გამოვლენით მისი მოხსნისაკენ ლტოლვაჲ არის.

მესამე კეთილშობილური ჭეშმარიტება ბუდას ქადაგებებში ფორმულირებულია გზის დადგენით, რომლის მიღწევითაც მოხდება ადამიანის სიცოცხლის ტანჯვისაგან ხსნა. მეორე კეთილშობილური ჭეშმარიტება რადგანაც ტანჯვის მიზეზს აღგენს, შემდეგი საფეხური ჭეშმარიტების დადგენის გზაზე არის ტანჯვის მიზეზისაგან განთავისუფლებით ტანჯვისაგან ხსნის მიღწევა. ეს ხდება მიწიერი ცხოვრების პირობებში გრძნობადი მოთხოვნილებებისაგან გათავისუფლებით, ყოველგვარ გრძნობად ყოფიერთან კონტაქტის შეწყვეტით. ეს არის სანსარადან არპატად გადაქცევის გზა, ანუ გრძნობად ყოფიერისაგან გათავისუფლება.

მეოთხე კეთილშობილი ჭეშმარიტება იმ გზის ჩვენებაა, რომელიც გრძნობად ყოფიერიდან, სანსარადან ნირვანაში გადადის. ნირვანა გონების განათების იმ მომენტიდან იწყება, რითაც მაკიამუნი გახდა „ბუდა“ – მიაღწია სრულ სიმშვიდეს, აუღელვებლობას, თავისუფლებას ყოველგვარი ტანჯვისაგან, თვითულობას, განთავისუფლდა მოთხოვნილებებისაგან, რითაც მისი სული დამოუკიდებელი გახდა გრძნობად ყოფიერისაგან. ბუდას განმარტებით, ნირვანაში გადასცლა ის აქტია, როცა „საპყრობილედან“ თავისუფალი ხარ, აღარა ხარ გყვე, მონა, მოვალე ვინმეს წინაშე, გაჯანსაღებული ხარ სულითა და ხორციით. ბუდამ მეფე აჯაგამრას ნირვანა ასე განუმარტა: ეს არის სულიერი სიწმინდე, კეთილშობილურება, თავისთავის ფლობა, სიმამაცე, აღუშფოთებელი გონიერება და სრული სიმშვიდე მოპოვებული ვნებებსა და უმეცრებაზე გამარჯვებით. ამ მდგომარეობის მოპოვებით აღფრთოვანდება სულიერი ძალები და სული ნირვანას სრული მიღწევისაკენ მიისწრაფვის. ერთი ანტიკური ცნობის მიხედვით, ბუდისგმა მოძღვარმა ნაგასენამ ბერძენ მეფეს მენანდრეს მეგაფორებით განუმარტა, როგორი ნეტარებაა ნირვანა: „ნირვანა ღრმაა, როგორც ოკეანე, ამადლებულია, როგორც მთის მწვერვალი, ტკბილია, ვითაარცა თაფლი“. იქვე ნაგასენას უთქვამს: ადამიანს, ვისაც არ მიუღწევია ნირვანასეული სრულყოფისათვის, ეს მეგაფორები ეერაფერს გააგებინებს, ისე როგორც ბრმას ეერაფერს გავაგებინებთ, ფერებზე რომ ველაპარაკოთ. თავად ბუდას უთქვამს:

ნირეანას დახასიათება ჩვენთვის ცნობილი გრძნობადი საგნების შესახებ ცოდნით, სრულიად შეუძლებელიაო.

განთავისუფლება და ნირეანასაკენ მისასვლელ გზაზე დადგომა რეა საფეხურის აელას მოითხოვს, ანუ რეა წესის შესრულებას, რჩევათა ჩაგონებას. ეს გზა არა მხოლოდ რჩეულთათვის, არამედ ყველასათვის მისაწვდომია, ვინც დაძაბავს თავის სულიერ ძალებს. ეს წესებია: 1. მტკიცედ დადგომა ჭეშმარიტების გზაზე „ოთხი კეთილშობილი ჭეშმარიტების“ ცოდნით; 2. ცხოვრების არსებითი გარდაქმნის ურყევი განზრახვა. კონკრეტულად ეს გულისხმობს სამი გადაწყვეტილების განხორციელებას: საგნობრივი სამყაროსაგან განდგომას, – ეუდი ბრახეებისაგან განწმენდასა და მოყვასისადმი მტრობის დაგმობას; 3. სწორი მეტყველება, – კონკრეტული ამრების გამოხატვისას თავიდან რომ ავიცილოთ ტყუილი, ცილისწამება, ლანძღვა, ავსიგყვაობა; 4. სწორი მოქმედება, – არა ჰკლა ცოცხალი არსება, არ იქურდო, ნუ აპყვები ენებათა ღელვას; 5. ცხოვრების სწორი წესი – მოქმედება და შრომა მხოლოდ კეთილი გადაწყვეტილების შესაბამისად; 6. სწორი მცდელობა უადრესად მორალური მოქმედებისა და გამარჯვებისათვის; 7. ამრის სწორი მიმართულება, ყველაფრის სწორად შეფასება და გამოთქმა. ამ დარიგებაში იგულისხმება ბუნების საგნების შეფასება როგორც ცვალებადისა და ამიგომ არ უნდა ეცნოთ თავი მათზე დამოკიდებულად, საგანთა შესახებ ამრი უნდა გამოითქვას ყოველთვის სწორად, ე. ი. საგნის ოთხი ელემენტისგან შედგენილობის აღიარებით. უნდა გაიცეს პასუხი კითხვებზე: რა არის გონება, ვინ ვარ მე და ა. შ.; 8. ყურადღების სწორი მიპყრობა, ძალისა და ამრების შემოკრება, გულისყურით მოქცევა, რაც გულისხმობს: ა). ყურადღების მიპყრობას გონების სიწმინდისა და სულის მშვიდი მდგომარეობისაკენ, რათა სწორად იყოს გააზრებული კეთილშობილი ჭეშმარიტებანი, რითაც მიიღწევა გრძნობადისაგან გამიჯვნით მიღწეული სიმშვიდით წმინდა ამრით ტკობა, ბ). ჭეშმარიტებებზე სწორი ყურადღებით მიიღწევა ეჭვებისაგან განთავისუფლება, სიმშვიდისა და შინაგანი აუღელეებლობის მიღწევის სიხარულით გაეცნობიერდება ამ სიხარულისა და სიმშვიდის მდგომარეობა, გ). მიიღწევა სიხარულის დაძლევა და სულიერი კონცენტრირება გულგრილობაზე – სრული გულგრილობა საგნებისა და თვით ყურადღების გამახვილებისადმი, ე.ი.

იხსნება ყურადღების დაძაბულობა, დ). სრული განთავისუფლება ფიქრისაგანაც, რომ მიღწეულია თავისუფლების გაცნობიერება, მოპოვებულია აღუშფოთებლობის მდგომარეობა – სულიერად იმ სიმაღლეზე ასვლა, როცა აღარ განიცდება არც ტანჯვა და არც მისგან განთავისუფლება, აღარც თვითფლობა. ეს არის უმაღლესი მიზნის მიღწევის მდგომარეობა. სული იქცევა არპაგად, ემიარება ნირვანას, მიიღწევა სრული სიბრძნე და სრული წმინდანობა, უმაღლესი მწეობრიობა.

ბუდას ქადაგებებში პირდაპირ არის მინიშნებული სიბრძნისა და სათნოების ურთიერთკავშირის შესახებ და რომ ამის რეალიზაციისათვის აუცილებელია ძალების სწორი მოკრება, გულისყურით დამოკიდებულება. ამ რვა საფეხურიან სულიერ ამაღლებაში არსებითია სწორედ ეს წესები, დანარჩენი – მისი შესრულებისათვის ხელშემწყობი პირობები, სულიერი აქტივობის თანამდევი მომენტებია. საკუთრივ სიბრძნე და სათნოება ერთმანეთთან კათარზისის დამოკიდებულებაში არიან. აღამიანი თავისი აღრინდელი შეხედულებებით, ამრებით, გრადიციებით, მოთხოვნილებებით, მისწრაფებებით იწყებს სულიერი სრულყოფის გზაზე დგომას და მან საფეხურეობრივად უნდა ჩამოიცილოს ძველი, მისი გავლენის კვალი სრულიად უნდა წაიშალოს, ახალმა უნდა გაიმარჯვოს ძველზე და ეს შინაგანი ბრძოლა ინდივიდში თავიდან სწორი გადაწყვეტილებით დაწყებული, საბოლოოდ ახალი ინდივიდის დაბადების პროცესია. განხორციელებულია უდიდესი შინაგანი გარდაქმნითი აქტები: გონების დაყენება შემეცნების სწორ გზაზე, ჭეშმარიტებისა და სათნოების ამორჩევა, ნების თავისუფლებისა და გრძნობების წარმართვა მხოლოდ ერთი მიზნისაკენ. ამ აქტებში სრულყოფის დონეზე განვითარებული გონება, ნება და გრძნობა, განწმენდილი სახით ზიარებულნი უმაღლეს ჭეშმარიტებას, ქმნიან პიროვნულ პარმონიას. ყოველივე ამისადმი ყურისმიგდებით ნათელი გახდება ჭეშმარიტი არსი, გაიხსნება არსებობის მთელი საიდუმლოება. ნირვანაში განხორციელებულია სიბრძნე, ანუ ჭეშმარიტება, სრული მწეობრიობა, ანუ სათნოება და სიმშვიდე, აბსოლუტური სრულყოფილება, ბუნებრივია, მოხსნილია ყოველგვარი ტანჯვა და მისი გამომწვევი მიზეზები, შესრულებულია აღამიანური არსებობის უმაღლესი იდეალი.

ამრიგად, შემონათქვამიდან ცხადად ჩანს, რომ ბუდიზმის ძირითადი თემაა ადამიანის არსებობა, მისი ყოფიერების რაობა, მიზანია – ადამიანის ყოფიერების არსების წელთა და ჭეშმარიტი ყოფიერების დაფუძნება, გარკვეული არსებობის ყალბი ყოფიერებაა სანსარა და მისგან გასვლის გზები – ჭეშმარიტი ყოფიერის წელთის შესაძლებლობები ნირვანაში. თემატიკურად ბევრი რამ არის საერთო ბუდიზმსა და ეგზისტენციალიზმს შორის. ამიტომაც აელენენ ეგზისტენციალისტები დიდ ყურადღებას ბუდიზმის მიმართ, განსაკუთრებით კ. იასპერსი, რომლის მოძღვრების რელიგიურ ასპექტში ჩანს ადამიანის უმაღლეს სულიერ მდგომარეობაზე ამაღლების გზების დასახეისას მნიშვნელოვანი თანხედრა იმ სქემასთან, რაც ბუდისტური მოძღვრების არსს შეადგენს.

ბუდას ქადაგებებსა და აღრინდელ ბუდისტურ ინტერპრეტაციებში ღმერთსა და სულის უკვდავებაზე არაფერია ნათქვამი, შემდეგ კი ეს ღმერთი დაირღვა, როცა ბუდიზმმა რელიგიური მიმართულებით განვითარება დაიწყო. ბუდას აინტერესებს რეალური ადამიანი გრძნობად რეალურ სამყაროში თავისი განჯეითა და მოთხოვნილებებით, იკვლევს განჯეის წარმოშობა მიზეზებს, რომელთაც ასევე გრძნობადი რეალური სახე აქვთ და ადამიანის მიწიერი მოთხოვნილებებისაკენ სწრაფვაში, გრძნობად რეალურთან მჭიდრო კონტაქტში აქვს საფუძველი. თუმცა ღმერთის არსებობისა და რაობის თემას ბუდიზმი აღრეულ პერიოდში გვერდს უვლიდა, ეს იყო ფილოსოფოსობა ადამიანის ბედისა და მომავლის შესახებ, მაგრამ ბუდისტთა მსჯელობებში მაინც ჩნდებოდა აუცილებლობა მეტაფიზიკის სფეროში შეჭრისა და შესაბამისად ამისა იქმნებოდა ინტერპრეტაციების სიმრავლე. დროთა ვითარებაში განსაკუთრებული მნიშვნელობა მოიპოვა ოთხმა სკოლამ: მადჰიამიკების ნიჰილისტურმა სკოლამ, იოგაჩარების სუბიექტივისტურმა მიმართულებამ, საუტრანტიკების კრიტიკულ-რეალისტურმა სკოლამ და ეაიბჰაშიების რეალისტურმა სკოლამ. (ეს სკოლები ასეთი დახასიათებებითაა შეუძახებული ჩაგერჯისა და დატგას (147, 143-146) და საერთოდ, ფილოსოფიის ისტორიკოსების მიერ).

ძვ. წ. III საუკუნეში, მეფე აშოკას მიერ ბუდიზმის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებისას, ის დანაწევრებული იყო ურთიერთისაგან განსხვავებულ სკოლებად და სექტებადაც, ამიტომ აშოკა

იძულებული გახდა აქტიურად ჩარეულიყო ბუდისტებს შორის შინაგანი წინააღმდეგობების განეიტრალებაში. მიუხედავად ამისა, წინააღმდეგობები უფრო რთულ სახეს იღებდა. თავდაპირველად უარყოფითი გავრცელება და აღიარება მოიპოვა პინაიანამ, რომელიც ბუდიზმის ორთოდოქსული პრინციპების დაცვას ემსახურებოდა. ამ მოძღვრებით განსაკუთრებული ძალა მიეცა კარმას და სინამდვილის დეტერმინისტული გაგება დამკვიდრდა, ყველაფერი განისაზღვრა კარმის ძალით. ფაქტობრივად ეს ნიშნავდა ზნეობრივი კანონის აბსოლუტიზაციას. პინაიანას მიხედვით, ყველა სულდგმული უნდა მისდევდეს ბუდას მიერ დასახულ სამომავლო ცხოვრების გზას, არსებობის მიზანი უნდა იყოს არჰატად გარდაქცევა, ე. ი. თავისუფალ არსებად, რომელიც ნირვანას ემიარა.

აღსანიშნავია, რომ მაჰაიანასთან შედარებით პინაიანას მიერ დასახული ხსნის გზა ინდივიდუალურ ადამიანზე გათვალისწინებული, ყოველი სულდგმული და რაღა თქმა უნდა, უწინარეს ყოვლისა, ადამიანი თავისი თავის მხსნელი უნდა იყოს და ახორციელებდეს ბუდას მოწოდებას: „იყავი საკუთარი თავისათვის გზის მანათობელი“, „ყველას შეუძლია და უნდა კიდევ მიაღწიოს თავისითვე უმაღლეს მიზანს“, „იმოქმედეთ საკუთარი თავის ხსნისათვის“. ამ შემთხვევაში იმედი არც ღმერთის რწმენაში და არც მისდაპირა ლოცვა-ვედრებაში არ უნდა გქონდეთ, არც ვინმე გარეშე პირის დახმარებაში, არამედ მხოლოდ საკუთარი თავის რწმენით, თავის ამარა უნდა გაჰყვეთ ბუდას გზას, დაიცვათ კარმა, ყველაფრის მომცველი და ყოველივეს განმსაზღვრელი, მამოძრავებელი ზნეობრივი კანონი. გაჰყევ ბუდას გზას, ნიშნავს, გაჰყევ კარმას, ასე თავისთავის ამარად დარჩენილ ადამიანს ევალება იხსნას თავისი თავი, ეს კი მეტად ძნელი განსახორციელებელია, რადგან არავინ არ არის შემწე და დახმარე ინდივიდის სულის ხსნისათვის ამ გზაზე.

პინაიანას ხსნის „მცირე ბორბალს“ უწოდებენ, რადგან იგი ინდივიდუალურ ადამიანზე გათვლილი ბუდისტური მოძღვრებაა. იგი გავრცელებული იყო მეფე აშოკას დროს მის სამეფოში, რომელსაც „სამხრეთის“ ქვეყანას უწოდებდნენ. აშოკას გარდაცვალების შემდეგ პინაიანას ცენტრად გადაიქცა ცეილონი და იქ მოიპოვა უარყოფითი გავრცელება.

ას. წ. II საუკუნეში ნაპარჯუნას მიერ დაარსდა მაჰაიანა. მაღ-
ჰიანიკების სკოლის პირველ წინამძღოლებს შორის გამორჩეუ-
ლად ასახელებდნენ აშეაგჰომას, რომელიც ბუდისტურ ლიტერა-
ტურაში ცნობილი წიგნის „ბუდაჩარიტას“ ავტორია. მაჰაიანას
ჩამოყალიბებას ხელი შეუწყო ჩრდილო ინდოეთის კუშანების სახ-
ელმწიფოს ხელისუფალმა კანიშკამ და მისივე მხარდაჭერით
მოხდა მაჰაიანას, ანუ ხსნის „დიდი ბორბლის“, ანუ ხსნის „უართო
გზის“ გავრცელება. მაჰაიანა ბუდისტური დოგმატიკებისადმი უფრო
თავისუფალ დამოკიდებულებას ავლენდა და მასში ახალი დამატე-
ბები შეჰქონდა. მაჰაიანიკები უფრო მეტ ყურადღებას აქცევდნენ
მიწიერ ცხოვრებას და ბუდისტური დოგმების გავრცელებას ხალხ-
ისათვის გასაგებ ენაზე. ამ მოძღვრების საფუძველზე შეიქმნა ე. წ.
ბოდჰისატეების კასტა, იმ ადამიანთა ერთობლიობა, რომელნიც
მიახლოებულნი იყვნენ ბუდასთან, ე. ი. ხსნის მისეულ მიზანთან.

ბოდჰისატეა ხდებოდა ის ღრმად მორწმუნე და ბუდისტურ თე-
ორიაშიც კარგად გათვითცნობიერებული პიროვნება, ვინც გარ-
კვეულ ზომამდე შეძლებდა ბუდასთან მიმსგავსებას, მიახლოებას,
ბუდასებურად ეზიარებოდა ნირვანას ისე, რომ არ გოვებდა მი-
წიერ ცხოვრებას. მას უნდა შეესრულებინა ხალხის მშველელის,
დამხმარისა და მხსნელის როლი, უნდა ეკისრა ხალხის ტანჯვისა-
გან ხსნა, მათი სულის ჭეშმარიტების გზაზე დაყენება. ბოდჰისატე-
ები ინდოეთში ქრისტეს მსგავსი ფუნქციის შემსრულებლებლად
გვევლინებიან. მათ წმინდანების სახელიც მოიპოვეს, დაკანონდა
მათზე ლოცვა. ბუდიზმის განვითარებაში ეს უკვე ბუდისტური ორ-
თოდოქსიის ჩამოყალიბების პერიოდია, თანდათან მომრავლდნენ
ბუდები, „დიდი ბუდა შაკიამუნის“ გვერდით გაჩნდნენ „ბუდათა
ბუდები“, აიგო ადიბუდას — მისტიკური ბუდას ქანდაკება და
ჩამოყალიბდა ბოდჰისატეების კულტი.

„მცირე ბორბლის“ თეორიას — ჰინაიანას მკვეთრად გაემიჯნა
მაჰაიანა — „დიდი ბორბლის“ შესახებ მოძღვრება და ეს გამოიჯნა
იმის საფუძველზე მოხდა, რომ ჰინაიანა ინდივიდუალური ადამი-
ანის ხსნას თვითონ მასვე აკისრებდა, მაჰაიანა კი ადამიანთა
ტანჯვისაგან საყოველთაო ხსნის მოთხოვნით გამოდიოდა. ამ მო-
ძღვრებაში ბუდას ქადაგებები ისეთი მასშტაბის საყოველთაო
ხსნისა და თავისუფლების ინტერპრეტაციით განვითარდა, რომ იგი
შეეხო ყოველ ცოცხალ არსებას და ჩამოყალიბდა სიცოცხლის

გადარჩენის, ხსნის ფილოსოფიად. ეს იმას ნიშნავს, რომ სიციოცხლის ხსნა არა მარტო ინდივიდუალური ხსნის, თავისთავის გადარჩენისა და საკუთარი თავისათვის თავისუფლების მოპოვების იდეას გულისხმობს, არამედ ყველას ზრუნვას ყველას სიციოცხლისათვის. თუ ბუდამ აჩვენა ხსნის გზა სულიერი „განათების“ მიღწევით, მისმა მიმდევარმა უნდა იზრუნოს ყველა გაჭირვებულისათვის, განჯულისათვის. ამიგომ ვინც მხოლოდ თავისი სულიერი თავისუფლებისათვის იღვწის, მაჰიანიკების მიხედვით, იგი პიროვნულ-ინდივიდუალურ ვიწრო ინტერესებშია ჩაკეტილი და ამიგომ პირადულ ამოცანას ასრულებს, მან ეს უნდა შეეცალოს საყოველთაო ზრუნვით – „ყველასთვის ყველასნი“, ყველა სულიერი არსებებისათვისაც.

ბუდიზმის ლიბერალური და პუმანური იდეები, მაჰაიანაში გაეცხადებული, იმის საფუძველი გახდა, რომ იგი ფართოდ გაერცეღა ინდოეთის გარეთ, განსაკუთრებით ჩინეთში, იაპონიაში, კორეაში, წარმოიშვა მისი ახალი სახესხვაობანი, ჩინური ბუდიზმი – ჩინეთში, ტენ-ბუდიზმი – იაპონიაში. მაჰაიანას წიაღიდან განვითარდა ტენ-ბუდიზმი, ამიგომაც აქებს მას დღისეუვ ტეიტარო სუძუკი, იაპონელი მეცნიერი, ტენ-ბუდიზმის სპეციალისტი და მიმდევარი. თავის ნაშრომში „ნარკვევები მაჰაიანას ბუდიზმის შესახებ“ იგი წერს: „მაჰაიანიზმი – ეს ბუდიზმია, რომელმაც პროგრესული სულისკვეთებით შთაგონებულმა იმდენად გააფართოვა თავისი პირველდაწყებითი თვალსაწიერი, რამდენადაც ეს შესაძლებელი იყო ისე, რომ ბუდას მოძღვრების ძირითად დებულებებთან წინააღმდეგობაში არ მოქცეულიყო“. აქ ასიმილირება მოხდა სხვა რელიგიურ-ფილოსოფიურ სარწმუნოებებთან, რათა ამის საშუალებით შეძლებულიყო სხვადასხვა ხასიათისა და ინტელექტუალური ნიჭის ადამიანების ხსნა.

მაჰაიანა თავის განვითარებაში სულ უფრო მეტად უახლოვდებოდა დასავლეთის ამროვნების ფილოსოფიურ გრადიციას, სარწმუნოებაში ქრისტიანულ აღმსარებლობას, ბოდჰისატევების როლის თეორიულ დაფუძნებას და პრაქტიკულ გამართლებას იმისი ქადაგებით, რომ ინდივიდუალური სიყვარული თავისი თავისა უნდა შეიცელოს ყველას მიმართ სიყვარულით, რაც უახლოვდება ქრისტიანობაში მოყვასის სიყვარულის საყოველთაო მოთხოვნას. ასევე გაჩნდა მოწოდება სიბრძნის ზიარებისა, გამოთქმული ბუდისტური

გერმინით – „ბუღჰა“ – გონება განათებული, სულით განათლებული. ასევეა ბოდჰისატვა, როგორც ხალხთა წინამძღოლი, ბუდას გმისაკენ წარმმართავი, ქრისტესადმი მიმსგავსებული და მისი შორეული ორეული. ბოდჰისატვები თუქა სულით და ხორცით მიწიერი არსებანი არიან, მაგრამ მათი სული წმინდაა, თავისუფალია ცოდვებისაგან (ემსგავსებიან თავისი სიწმინდით ლოგოსის ყუაჟილის ქათქათა თეთრ ფერს) – თავის თავებზე იღებენ სხვების ცოდვას და თავად იგანჯებიან სხვათა ცოდვების გამო.

მაჰაიანას ეეროჲულ ფილოსოფიურ გრადიციასთან ის აქვს საერთო, რომ მოძღვრების ცენტრში ღვას საყოველთაოს ცნება, საყოველთაო სიყვარული, საყოველთაო ზრუნვა ყველას განჯეისაგან გათავისუფლებისათვის. ამის შესაბამისად თვით ბუდაც გადაიქცა საყოველთაო რეალობად, გრანსცენდენტურ პირველ არსად. რეალური მაჰიამუნი გაუგამა გადაიქცა ღვთაებრივ არსებულად და ამ შემთხვევაში კვლავ შევიდა ძალაში ინდოეთის მითოლოგიაში აღმოცენებულ ღვთაებათა გარდაქმნის გრადიცია, ღვთაებათა ფერისცვალების მთელი წარსული გამოცდილება, ბუდას გრანსფორმაციების, სახეცელილებების მთელი სისგმა. ბუდას გაღმერთებას შედეგად მოჰყვა მისი ღელისა და მეუღლის ქალწულებად გამოსხადება.

როგორც ზემოთაა აღნიშნული, მაჰაიანას პრინციპები გავრცელდა ინდოეთის გარეთ ჩინური ბუდიზმის სახით, ხოლო აქედან თავის მხრივ განვითარდა იაპონური ბუდიზმის ერთი სახესხვაობა – ძენ-ბუდიზმი, რომელმაც ეეროჲელების ღიდი ყურადღება მიიპყრო. ეს გამოჩენილი იაპონელი მეცნიერის, ფილოსოფოსისა და თეოლოგის დაისეკუ გეიგარო სუძუკის ღიდი დამსახურებაა (დაისეკუ ფსევდონიმია, ნამღეილი სახელია გეიგარო), რადგანაც მან თავისი მრავალი ნაშრომით ბუდიზმზე, ეეროჲულ ენებზე წაკითხული ლექციებით დასავლეთის ქვეყნებში შესაძლებელი გახადა მიმართულების გაცნობა დასავლური სამყაროსათვის, როგორც ეგმისტენციალური სულისევეთების მოძღვრებისა.

სუძუკის განმარტებით, ძენ-ბუდიზმი ისევე, როგორც პირვანღელი სახის ბუდიზმი, უღმერთო მოძღვრებაა, მაგრამ, როგორც თავადვე შენიშნავს, ეს არ ნიშნავს მისი მიმღევრების მიერ ღმერთის უარყოფას. ბუდისტებს მიაჩნიათ, რომ მათთვის აზრი არაა აქვს ღმერთის არსებობის დასაბუთებას ან უარყოფას, ასევე „ძენში არ

არის ღმერთი, — აღნიშნავს იგი, — და როცა მე ამას ვამბობ, მორწმუნე ადამიანი გაოცებულია. მაგრამ ჩემი ნათქვამი არ ნიშნავს, რომ ძენი უარყოფს ღმერთის არსებობას. უბრალოდ ძენს არაფერი ესაქმება ღმერთის არც დასაბუთებასთან და არც მის უარყოფასთან“. ძენი ბუდიზმის ის ნაირსახეობაა, რომელიც საშუალებას იძლევა პიროვნულის სრული გაცხადებისათვის, პიროვნულისა, რომელიც მოხსნის კერძოსა და საყოველთაოს შორის წინააღმდეგობებს. ჩვეულებრივად, სიცოცხლეში ასეთი წინააღმდეგობები არ არსებობს, ამას ქმნის ინტელექტი, რადგან იყენებს განსხვავების, გაყოფის, კლასიფიკაციის მეთოდებს. ძენი არის სიცოცხლე „აბსოლუტურ აწმყომი“, იგი არის „მარადიული ახლა“.

ძენი ჭეშმარიტებას ვერ მიწვდება, თუ მთლიანად არ არის მოხმარებული პიროვნების არსების ყველა ძალა. „მისი ბილიკი მეტად ძნელი ასასვლელია, ის სლიპია“. ძენი მაშინ მიიღწევა, როცა გონების კითხვა-პასუხები უკვე უკანაა მოგოვებული. სული უნდა მოძწიფდეს იმისათვის, რომ მიაღწიოს მელოდიურ პარმონიას ამ მოძღვრების მეთაურებთან და ამოცნობილია ამ პარმონიის ერთი ნოტი მაინც, საიდანაც იბადება მთელი პარმონია. სწორედ ამას აკეთებს ძენი, იგი ამზადებს ჩვენს სულებს, რათა ისინი გახდნენ ფაქიმი აღმქმელნი და კეთილშობილი მსმენელები ძველისძველი მოძღვრებისა. ძენი ეთიკური თვალსაზრისით თუ პიროვნების ხასიათს აყალიბებს, ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით ძენი გვათავისუფლებს იმ ენერგიისაგან, რომლითაც ჩვენ ასე დაგვირთული ვართ და ჩვეულებრივ მდგომარეობაში არ ვაცნობიერებთ მას (ძენ-ბუდიზმის შესახებ იხილეთ დასახელებული წიგნის სპეციალური პარაგრაფი).

ასეთია ის ძირითადი დასკვნები, რაც სუბუკიმ გააკეთა ახალი სახეობის ბუდისტური მოძღვრების განვითარებით და რაც ასე დაახლოებულია ევროპულ ეგზისტენციალიზმთან და საკმაოდ დამორებულია ინდური და ჩინური ბუდიზმის გრადიციული პარადიგმებისაგან. იაპონური ბუდიზმის ამ ნაირსახეობით გზის გაკვალვის მცდელობა აღმოსავლური ამროვნებიდან დასაუღლეთან მჭიდრო კონტაქტის დასამყარებლად წარმატებით დამთავრდა, მოიძებნა ბუდიზმის გავრცელებისათვის შესაფერ გავლენიან მოძღვრებასთან საერთო პრინციპები. აღსანიშნავია, რომ აღრეც იყო ცდები ბუდიზმი დაეკავშირებინათ დასავლეთის ისეთ გავლენიან მოძღვრებასთან, როგორიცაა კანტის კრიტიციზმი. ჯერ

დოისენი, შემდეგ თ. შჩერბაგსკოი დაბეჯითებით ამტკიცებდნენ, რომ ბუდიზმი უარყოფდა ონტოლოგიზმს, ღოგმაგიზმს, უპირისპირდებოდა აგრეთვე სკეპტიციზმს და კანგიანური გიპის კრიტიციზმად განვითარდაო. ალსანიშნავია არჩილ ჯორჯაძის გამოკვლევაში გაკეთებული დასკვნა ბუდიზმის როგორც პესიმისტური მოძღვრების შესახებ. ამ მეგად საინტერესო გამოკვლევაში ინდოეთის ფილოსოფიის შესახებ (ამ თემაზე ქართულ ენაზე დაწერილი პირველი სერიოზული ფილოსოფიური ნაშრომია), რომელიც ბუდიზმის და საერთოდ, ინდოეთის ფილოსოფიაზე არსებული ევროპულენოვანი ლიტერატურის საფუძვლიანი ცოდნითაა დაწერილი, საინტერესო კრიტიკული შენიშვნებია გამოთქმული ოლდენბურგისა და რის-დევიდსის მიმართ. ალსანიშნავია, რომ არ. ჯორჯაძემ ქართულ ფილოსოფიაში პირველმა შემოიგანა ინდოეთის ფილოსოფიის თემა, განსაკუთრებული ყურადღება გაამახვილა ბუდიზმზე და ამით მან შესაძლებელი გახადა ქართული მეცნიერული და ფილოსოფიური აზროვნების არეალში კვლავ გაცოცხლებულიყო ბუდიზმისადმი ინტერესი, რომლის სათავეები X-XI სს-დან, „ბალაეარიანის“ ქართული ეერსიიდან მომდინარეობს, საიდანაც ბერძნული თარგმანის მეშვეობით ბუდისტური სიბრძნის წინაშე ქრისტიანობის უპირატესობის მტკიცება შუა საუკუნეების ეეროპაში ყველაზე „სულისმარგებელ“ სიუჟეტებად გაერცელდა.

ინდოეთის კულტურის და, კერძოდ, ბუდიზმის შესახებ ცნობების გაერცელების ერთი თეალსაჩინო ნიმუშია XI ს-იდან საქართველოში და შემდეგ დასაელეთში ცნობილი თხზულება „სიბრძნე ბალაპეარისი“, ბერძნულ თარგმანში „ვარლაამისა და იოასაფის რომანის“ სახელწოდებით ცნობილი. მეცნიერების მიერ დასაბუთებულად უნდა ჩაითვალოს, რომ ნაწარმოების ქართული რედაქცია დაედო საფუძვლად ბერძნულ თარგმანს და შემდეგ ძირითადი შინაარსის ახალი ვარიანტებით იგი ითარგმნა და სწრაფად გაერცელდა ეეროპაში – გერმანულ, ფრანგულ, ესპანურ, ცოგა მოგვიანებით, XIV ს-დან იგალიურ, შუელურ და სხვა ენებზე. აღმოსაფლეთში „ბალაეარიანი“ გაერცელებული იყო არაბული, სომხური და, როგორც უკვე ითქვა, ქართული რედაქციებით (განერცობილი და შემოკლებული).

მეცნიერთა შორის დიდხანს იყო დავა „ბალაეარიანის“ გაერცელებული რედაქციების პირველი ავტორის თაობაზე. ახლა დასა-

ბუთებულად ითვლება თვალსაზრისი, რომელიც ნიკო მარმა სხვა უცხოელი მკვლევრების დამოწმებით და გიორგი მთაწმინდელის ცნობის საფუძველზე დაადასტურა, – რომანი დაწერილია ათონის ქართული მონასტრის მოღვაწის ექვთიმე მთაწმინდელის მიერ და რომ მან ეს ტექსტი ქართული ენიდან ბერძნულ ენაზე თარგმნა.

კ. კეკელიძის შეფასებით, „ბალაგარიანის“, აგიოგრაფიულ-მორალური და ასკეტურ-დოგმატური ხასიათის თხზულება, წარმოადგენს „ბუდას ცხოვრების საქრისტიანო მოთხრობად გადმოკეთებას, არისტიდეს აპოლოგიის გამოყენებით“. იგი ეხება ინდოეთში ქრისტიანობის გავრცელების ამბავს, კერძოდ, იმას, თუ მეუდაბნოე ბალაგარმა როგორ მოაქცია ინდოეთის უფლისწული ქრისტიანად. ინდოეთის მეფის აბენესის უფლისწულის იოდასაჟის ქრისტიანად მოქცევა ქრისტიანი მეუდაბნოეს ბალაგარის მიერ ხდება ქრისტიანული მცნებების ბრძნული თხრობით და იგავების ფორმათა გამოყენებით. ქრისტიანული სარწმუნოების უპირატესობით შეგონებული უფლისწული ინდოეთში ქრისტიანობას სახელმწიფოებრივ რელიგიად გამოაცხადებს.

შ. ნუსუბიძის ინტერპრეტაციით, „ბალაგარიანის“ საფუძველად უნდა ჰქონოდა ინდოეთიდან საქართველოში გავრცელებული ამბავი ბუდისტი ახალგაზრდის ქრისტიანად მოქცევის შესახებ, ე. ი. თხზულების ქართული რედაქციის წყარო არის პირდაპირ ინდოეთიდან წამოსული ამბავი – სიუჟეტი. ბოლო დროს ჩამოყალიბდა ალ. გვახარიას მიერ დადასტურებული თვალსაზრისი ბალაგარიანის ევრსიის არაბული ენიდან საქართველოში შემოტანისა და გავრცელების შესახებ, რომლის პირველი წყარო ინდოეთიდან წამოსული ამბავი იყო. თვითონ ფაქტი იმის შესახებ, რომ „ბალაგარიანის“ ქართულმა ავტორმა ორი რედაქცია შექმნა, ერცელი და შემოკლებული, მოწმობს იმას, თუ როგორი მძაფრი სურვილი ჰქონია ევრსიების ავტორს, ეჩვენებინა ქრისტიანობის ძალა შორეულ ინდოეთში, ბუდიზმის გავრცელების ქვეყანაში და ამასთან ერთად არაქრისტიანი ხელისუფლის რწმენაზე გამარჯვებით წარმოეჩინა ქრისტიანობის უპირატესობა ბალაგარის მიერ არა მარტო უფლისწულის იოდასაჟის ქრისტიანად მოქცევის მაგალითით, არამედ მისი მამის, წინათ ქრისტიანობის მღვდნელის, მეფე აბენესისა და მეფის ქვეშევრდომების გაქრისტიანების ფაქტებითაც.

კ. კეკელიძის ცნობით, VII ს-ში ინდოეთის ნესტორიანულ ეკლესიაში გაჩენილა სეპარაგისტული მოძრაობა, რათა იგი გამოყოფოდა სელეგკია-კტეზიფონის ნესტორიანულ საკათალიკოსოს. ამ გამოყოფის მიზანი იყო გაბათილება ლეგენდარული ამბისა, თითქოს ინდოეთში ქრისტიანობის გამავრცელებელი იყო სირიელი განმანათლებელი თომა მოციქული. ფალაური „ცხოვრების“ მიხედვით დაწერილ და სირიულ ენაზე გავრცელებულ „ბალაეარიანს“ კი უნდა დაემტკიცებინა, რომ ინდოეთის ქრისტიანი განმანათლებლები იყვნენ ვარლაამი და იოასაფი. ამ გეჟსგ შემდეგ რა ბედი ეწია, ეს არ არის გარკვეული და ამიგომ მასთან ვერაფრით ვერ კავშირდება „ბალაეარიანის“ იმ რედაქციების არსებობა, რომელიც XI ს-ის შუა პერიოდიდან გახდა ცნობილი – პირველი არაქრისტიანული არაბული რედაქცია და ორი ქრისტიანული – ქართული და ბერძნული. ფაქტი ერთია, ბუდას ცხოვრების ფალაური, ანუ არაბული რედაქცია ქრისტიანების ხელში გადაკეთებულა „სულთმარგებელ“ სასულიერო რომანად, ამბავი წამოსულა ინდოეთიდან, არაბულიდან შემოსულა ქრისტიანული მწერლობის ერთ-ერთ ენაზე. ეს, როგორც ჩანს, ქართული ენა ყოფილა და ქართულიდან თარგმნილა ექვთიმე ათონელის მიერ ბერძნულ ენაზე, აქედან კი გავრცელებულა ევროპულ ენებზე.

ამგვარად, თავის განვითარებაში ბუდიზმის არსობრივი გაგება და მნიშვნელობა საკმაოდ გაფართოვდა და მისი გავლენაც ფართო არეალზე გავრცელდა. იგი, თავდაპირველად რელიგიურ-ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობად შეფასებული, გარდაიქმნა ბუდას, როგორც ღმერთის შესახებ მოძღვრებად, ბუდა გრანსცენდენტური არსი გახდა, გამოიკვეთა პიროვნების განჯეისაგან ხსნის ორი გზა: ჰინაიანა – „ხსნის მცირე გზა“ („მცირე ბორბალი“) და „ხსნის დიდი გზა“ („დიდი ბორბალი“) – განვითარებული მაჰაიანად.

ამგვარად, ბუდიზმის წიაღში ჰინაიანა განვითარდა ადამიანის მიერ თავისი თავის ინდივიდუალური ხსნის შესახებ მოძღვრებად. იგი მისდევდა ბუდას მოწოდებას, ყოველმა ადამიანმა თავისი ხსნის გზა თავადვე უნდა მოიპოვოს, იყავით გზის გამკვლევი საკუთარი თავისათვის, ყოველ ცალკეულ ადამიანს ძალუძს თავისი თავითვე მიაღწიოს უმაღლეს მიზანს, ამიგომ გულდაგულ იღვაწეთ საკუთარი თავის ხსნისათვის. ჰინაიანა უარყოფს ღმერთისადმი თხოვნით მოწყალების მიღების იმედს და საერთოდ, შესაბამის რიგუალებს.

მორწმუნეს ურჩევს იაროს ბუღას მიერ არჩეული გზით, გააყვეს მორალურ კანონს და თავისით მოიპოვოს ბუღასებური ყოფიერება, ნირენას ზიარება. ჰინაიანა თავისი ინდივიდუალისტური მოწოდებით გაუღენიანი იყო მაშინ, როცა ბუღიზმის ვიწრო წრეში, ბუღისტი ბერებისა და ქურუმების თეორიულ და პრაქტიკულ საქმიანობაში სორციელდებოდა, მაგრამ ბუღისტი მორწმუნეთა მომრავლების შემდეგ, როცა იგი მარგო ინდოეთში კი არა, ფართოდ გავრცელდა წინეთში, იაპონიაში, კორეაში, „გადალახა ჰიმალაის მთები“, ბუღიზმის განშტოებებიდან მეორე მთავარი მიმართულება — მაჰაიანა გახდა ყველაზე ღირებული და გაუღენიანი.

მაჰაიანა ჩამოყალიბდა არა ინდივიდის ხსნის შესახებ ერთგვარ ინდივიდუალისტურ-სუბიექტივისტურ მოძღვრებად, არამედ იგი განეითარდა სწავლებად საერთოდ ადამიანის, კაცობრიობის ხსნის შესახებ. ამ მხრივ ბუღიზმი გარკვეულ საზღვრებში დაუახლოვდა ქრისტიანობას, როგორც მსოფლიო რელიგიის მოთხოვნებსა და პრინციპებს და თავადაც აღმოსავლეთში მსოფლიო რელიგიად გადაიქცა. ბუღიზმი სამოგადოლო, კერძოდ, მაჰაიანას ბუღიზმი ინდოეთში ინდუიზმმა მკაცრად შეაეწიროვა, მაგრამ მას გავრცელების ფართო არეალი არა მარგო აღმოსავლეთის ქვეყნებში გაეხსნა, არამედ თანდათანობით ევროპაშიც. მან ფართოდ ცნობილ მოძღვრებასთან, ეგზისტენციალიზმთან დაახლოებით და ძენ-ბუღიზმის განვითარებით საერთაშორისო გავრცელების უნარიანობა გამოავლინა.

ნირენა ბუღიზმში

ბუღიზმის მოძღვრებაში ცენტრალური ადგილი უკავია „ნირენას“, ადამიანის სულიერი მდგომარეობის განსაკუთრებულ ექსტაზურ განცდას. ეს ტერმინი ძველინდური ენის — სანსკრიტული წარმომავლობისაა. იგი შედგება ორი ნაწილისაგან: „ნირ“-ი და „ენა“. პირველი უარყოფითი პრეფიქსია, მეორე კი ნიშნავს „წესს“. ამდენად, ეს ტერმინი შეიძლება გავიგოთ როგორც „არა-წეს“, ჩაქრობა. წინასწარ შეიძლება ითქვას, რომ ტერმინი „არა-წეს“ ბუღიზმში ნიშნავს ადამიანური სურვილებისა და ენებების ჩაქრობას, ლტოლვაზე კონტროლსა და ამაღლებას. ცხადია, ამ ტერმინის საერთო მნიშვნელობა ასეთია, მაგრამ იმისდა მიხედვით, თუ ბუღისტური მოძღვრების რო-

მელ ნაირსახეობასთან გვაქვს საქმე, მისი მნიშვნელობა და დანიშნულება სხვადასხვა ელფერს იძენს. მაგ., ისეთი განსხვავებულ ბუდისტურ განშტოებებში, როგორიცაა მაჰაიანა და ჰინაიანა, ნირვანა, როგორც ადამიანის უმაღლესი სულიერი ეგზალტირებული მდგომარეობა, მკვეთრად განსხვავებულად არის გაგებული.

ჰიმალაის ახლოს, ნეპალის სამღვართან (ინდოეთი, სოფ. ლუმბინი), ძვ. წ. 563 წ. დაბადებული სიდჰარტი გაუტამა, შემდეგში მაჰიამუნად და „ბუდად“ წოდებული, ამ ტერმინის შემქმნელი არ იყო, თუმცა კი მის მიერ შექმნილ მსოფლიო რელიგიას ბუდიზმს სწორედ ამ ტერმინის შესატყვისი იდუმალი ექსტაზური მდგომარეობა უღვეს საფუძველად.

უნდა აღინიშნოს, რომ ახალგაზრდა უფლისწულს, რომელმაც უმაღლესი ჭეშმარიტების ძიებისათვის მიატოვა სასახლე და ცოლ-შვილი, იმდროინდელ ინდოეთში უაღრესად ხელსაყრელი რელიგიურ-ფილოსოფიური გარემო დახვდა ასეკური ცხოვრების დაწყებისას. შეიღწლიანი ასეკური ცხოვრების შემდეგ ჩამოყალიბებული მოძღვრების ქვაკუთხედის – უმაღლესი სულიერი ექსტაზური განცდის აღსანიშნავად ბუდამ სწორედ ტერმინი „ნირვანა“ შეარჩია, რომელიც წინამორბედ ინდურ სკოლებშიც სხვადასხვა სახით ფიგურირებდა. ცნობილია, მაგ., რომ ბრაჰმანიზმში, რომლითაც ბუდა ერთხანად დაინტერესდა და რომელმაც სხვა იმდროინდელ ინდურ მიმდინარეობათა მსგავსად აღარ დააკმაყოფილა, ნირვანა გაგებულია ადამიანის ინდივიდუალური სულისა და ყოვლის მომცველი აბსოლუტური ძალის – ბრაჰმას ურთიერთშერწყმად. ბრაჰმანიზმში ტერმინ ნირვანას ჰქონდა დაახლოებით ისეთივე შინაარსი, რაც გამოთქმულია სიტყვა „იოგაში“ და რაც იოგას უმაღლეს სწავლებაში იყო გამოყენებული თავიდანვე. სხვათა შორის ცნობილია, რომ უმაღლეს იდუმალ ჭეშმარიტებათა ფანატიკურად მაძიებელ გაუტამას მხედველობის გარეშე არ ღარჩენია ჯერ კიდევ ედებსა და უპანიშადებში გამჟღავნებული იოგური პრინციპები. სწორედ მათ ასათვისებლად მიბარებია ბუდა იმდროინდელ გამოჩენილ იოგს. ცნობილია აგრეთვე ისიც, რომ იოგას მოძღვრებას, სხვა იმდროინდელ ინდურ მოძღვრებათა მსგავსად, ვერ დაუკმაყოფილებია გაუტამას მაძიებელი სული. უმთავრესად, რაც მიუღებელი აღმოჩნდა მისთვის იოგას მოძღვრებაში, იყო ის, რომ იოგური მოძღვრების უმთავრესი და საბოლოო მიზანი – სამადჰად წოდებული სულიერი ექსტაზის მიღწევა სუბიექტური მყის-

იერი განცდაა, მაშინ როდესაც ბუდა ესწრაფოდა კაცობრიობის გოგალურ ხსნას განჯვისაგან, რასაც საყოველთაო და მარადიული ძალა უნდა ჰქონოდა. იოგას მოძღვრებასთან მიმართებაში, ისევე როგორც ყველა სხვა გრადიციულ ინდურ მიმართულებებთან მიმართებაში, აშკარად გამოჩნდა ბუდისგური მსოფლმხედველობის უმთავრესი ტენდენცია: პიროვნებისა და საერთოდ მთელი კაცობრიობის გოგალური ხსნის ტენდენცია, მათი სრული განთავისუფლების მისწრაფება. ბუდა ხშირად განუმარტავდა თავის ერთგულ მოწაუეებს, რომ ისევე როგორც ოკეანის წყლისთვის უმთავრესი ნიშანია „მარილის გემო“, ასევე მისი მოძღვრების უარსებითი ნიშანია ადამიანური ტანჯული ცხოვრებისაგან კაცობრიობის ხსნა. ადამიანური სამყარო-ყოფისაგან თავის სრული დახსნა, რაც ბუდასათვის ტანჯვისაგან განთავისუფლებას ნიშნავდა, იყო ის უპირველესი და უარსებითი ქმედება, რაც მისი მოძღვრებით უნდა განხორციელებულიყო. ამ ვითარების ასახსნელად ბუდა მიმართავდა მოხდენილ შედარებას: იმ დროს, როცა ადამიანი მკერდში იგრძნობს სასიკვდილო შხამიან ისარს, მან იმაზე კი არ უნდა დაიწყოს ფიქრი, თუ საიდან, ვისგან, რა მიზეზით და როგორ მოხვდა ისარი, არამედ პირველ რიგში უსწრაფესად უნდა ამოიძროს იგი. ცნობილია, რომ ამ ვითარების გამო ბუდიზმის საწყისი ფორმა ნაკლებ ყურადღებას აქცევდა მსოფლმხედველობრივ-მეტაფიზიკურ ტანჯვრებებს, რელიგიურ-ფილოსოფიური სწავლების საერთო სტრუქტურებს და მათ ღეტალურ დამუშავებას. სიდჰარტი გაუტამასთვის ასკეტიზმის დროს უმთავრესი გზის მაჩვენებელი ორიენტირი იყო ადამიანთა ხსნა ტანჯვისაგან, რომელსაც სრული, მთლიანი და საბოლოო ხასიათი უნდა ჰქონოდა. იოგას უძველეს მოძღვრებასაც იგი ამ თვალთ უყურებდა. თუმცა მან ყურადღებით აითვისა ადამიანის სულიერი ხსნის ის ურთულესი, უძნელესი ტექნიკური მეთოდები, რომლებიც იოგას ტრადიციულ სწავლებაში არის ღეტალურად დამუშავებული, მაგრამ, როგორც აღენიშნეთ, ბუდას სულმა იოგას მოძღვრებაში საბოლოო ნაესაყდელი ვერ ნახა. ბუდას იოგას მსოფლმხედველობაში არ მოსწონდა და მიუღებლად მიაჩნდა ის, რომ იოგები ესწრაფოდნენ ადამიანის სულიერი ეგზალტაციის წამიერ, ხანმოკლე მდგომარეობას (სამადჰის), რაც ინდივიდის გარდასახვის კარმისეულ გზაზე მხოლოდ უმნიშვნელო მოკლე მონაკვეთია, მაშინ როცა კაცობრიობის უმთავრესი და უმაღლესი მიზანი უნდა იყოს სრული, საბოლოო, მარა-

დიული ხსნა განჯვისაგან. ბუდა თავისი მოძღვრების უმაღლეს ღირებულებას ხედავდა სიკვდილ-სიცოცხლის ბოროტებაზე არსებული კარმული ჯაჭვის გაწყვეტაში. იგი სიამაყით უცხადებდა თავის ერთგულ მიმდევრებს, რომ მან სიკვდილი კი არ დაძლია სიცოცხლის მეშვეობით, ანდა სიცოცხლეზე კი არ ამაღლდა სიკვდილის გათვალისწინებით, არამედ სიკვდილ-სიცოცხლის განშორებით გაძალაძა და განთავისუფლდა კარმის ღებრმინირებული ბორკილებისაგან. იგი განმარტავდა, რომ მას უკვე აღარ ეხებოდა არც სიკვდილი და არც სიცოცხლე, რომ იგი დადგა ყოველგვარ ღმერთსა და კოსმიურ არსებაზე მაღლა, რადგან გაარღვია კარმისეული ღებრმინირებული, წრებრუნვითი გზის ჯაჭვი. ბუდა თავის უმთავრეს ღირსებას სწორედ კარმის ბორკილებისაგან ე.წ. სანსარის ჯაჭვისაგან განთავისუფლებაში ხედავდა.

მაიკელი განდევილის აზრით, სწორედ ნირვანაა ადამიანთა სამყარო-განჯვისაგან თავდახსნის ურთულესი და უძნელესი გზა, ნირვანა, რომელიც ინდივიდის სულიერი, შინაგანი ქმნადობის მრავალწახნაგა, უძნელეს გადასალახავ საფეხურებს მოიცავს. მხოლოდ ნირვანის მიღწევის ერთადერთი გზით მიდის ადამიანი გარდასახვის აუცილებელი კარმისეული ჯაჭვიდან – სანსარიდან სრულ და საბოლოო განთავისუფლებამდე.

როგორც ვიცი, ნირვანაში გასამყდენებელი უნიკალური სულიერი მდგომარეობა ფიგურირებს ბუდას ცნობილ „ოთხ ღიად“ ჭეშმარიტებაში, რომელიც მან 7 წლის მკაცრი ასკეტური თვითგვემის შედეგად მოიპოვა. ამ „ღიადი“ ჭეშმარიტებების ძირითადი აზრი მდგომარეობს იმაში, რომ ადამიანური ყოფიერება, რა ფორმითაც არ უნდა არსებობდეს იგი, ისევე, როგორც ნებისმიერი არაადამიანური სამყარო-ყოფიერება, არის გარდაუვალი განჯეა-ბოროტება, რასაც თავისი მყარი საფუძველი და მოსაბოძის მიზეზი გააჩნია. განჯვის საფუძველად ბუდას სურვილები, კერძოდ, ლტოლვა-ენებების რანგში აყვანილი სურვილები მიაჩნდა, ხოლო ამ მდგომარეობიდან თავდახსნის გზად – სულიერი „გაბრწყინება“, განათება-გამოღვიძება – ნირვანა. გაუცხოების გადალახვა, სულიერი „გამოღვიძება-გასხივოსნება“, ე.ი. „ბუდად“ ყოფნა ესახებოდა გაუგამას კაცობრიობის განჯვისაგან (ბოროტებისაგან) თავდახსნის გზად. იგი ფიქრობდა, რომ მისი თანადროული კაცობრიობა იმყოფებოდა გაუცხოებულ, ე.ი. ღრმა სულიერი ძილის მდგომარეობაში და რომ მისი მისია სწორედ

აღამიანთა ამ „ძილის ნაჭუჭიდან“ გამოყვანაა. ბუდას აზრით, კაცობრიობის ისტორიაში თუმცა მრავალ დიდ მოაზროვნეს დაუსაბავს მიზნად აღამიანთა განთავისუფლება, ხსნა ამ გაუცხოებული მდგომარეობიდან, მაგრამ ეს მცდელობები ყოველთვის მარცხით მთავრდებოდა. ამიგომაც უყურებდა იგი წარსულ, გრადიციულ გამოცდილებას სკეპტიკურად, თუმცა აღმოსავლურ გრადიციულ მემკვიდრეობას, როგორც აღინიშნა, იგი გარკვეულ წილად ითვალისწინებდა. ბუდა სიამაყით ამბობდა, რომ მას მასწავლებელი არა ჰყავს თავის მოღვაწეობაში და რომ მხოლოდ იგი მივიდა აღამიანთა ხსნის ჭეშმარიტ გზამდე – ნირვანამდე.

ამგვარად, ვიდრე ჩვენ გავცემდეთ პასუხს კითხვაზე, თუ რასთან გვაქვს საქმე ნირვანის სახით და როგორია მისი მიღწევის გზები და მეთოდები, კიდევ ერთხელ ხაზი უნდა გაუხუთო იმას, თუ რა არის ბუდიზმის ძირითადი სულისკვეთება, უმთავრესი გენდენცია. თუ ჩვენ ამ კუთხით შევხედავთ ბუდას სულიერ ძიებებს ასკეტური ცხოვრების პროცესში, დავინახავთ, რომ მასში გარკვეული პარადოქსული ეითარება არსებობდა: ბუდა, ერთი მხრივ, შეპყრობილი იყო თავისი თავისა და, საერთოდ, სხვა აღამიანთა სულიერი გაუცხოების დაძლევის უმძაფრესი სურვილით, ე.ი. გაუცხოების, არცოდნის (ავიდეას) დაძლევის სურვილით და მეორე მხრივ, ამგვარი გაუცხოებელი განჯული ყოფის მიზეზად ენებდა ქცეულ სურვილებს აღიარებდა. მისი აზრით, სწორედ სურვილები, კერძოდ, დაუოკებელი ენება-სურვილები არიან აღამიანთა ამქვეყნიური განჯეის (ბოროტების) მიზეზები. აღამიანთა მთელი ცხოვრება ენება-სურვილებზე დგას და ამიგომაც აქვს ადგილი აღამიანის სულიერ განჯეა-წვალებას, მოუსვენრობას და ბოროტებას. აღამიანურ სურვილთა მთელი ოკეანე უნდა იქნეს დაძლეული და ამით მოიპოვებს აღამიანი განჯეისაგან ხსნას და განთავისუფლებას. ბუდას მცდელობის პარადოქსულობა და განსაკუთრებულობა ჩანს იმაში, რომ იგი ასკეტური ცხოვრების მძაფრ და მტანჯველ სიმარტოვეში ცდილობდა დაეძლია სურვილთა სამეფო თვითონ ენება-სურვილთა უკიდურესი და საბოლოო მოდუსით: სულიერი გაუცხოების, არცოდნის (ავიდეის), წყვედიადის გადალახვის სურვილით. მან ამ გზით დაიჯერა და მიაღწია უმაღლეს სულიერ „გაბრწყინებას“, გამოღვიძებას, „ბუდას“ უმაღლეს საფეხურს, ნირვანას.

ბუღას თვალსაზრისით, ადამიანურ სურვილთა მთელი ოკეანე ეყრდნობა უძირითადეს სურვილ-მისწრაფებას – სიცოცხლისაკენ ლტოლვას. სიცოცხლის წყურვილი, სიამოვნება განსაზღვრავს ადამიანურ სურვილთა მთელ მრავალფეროვნებას. ცხოვრების წყურვილი (გრიშნა) არის ადამიანური განჯეის მიზეზი, ხოლო ამქვეყნიური განჯეისაგან განთავისუფლება არის ამ ლტოლვაზე გამარჯვება, რასაც ნირვანა გვიმჟღავნებს.

როგორც ბუდიზმის მიმდევრები და კომენტატორები გვიდასტურებენ, ადამიანს ცხოვრებისადმი ლტოლვა დაბადების შემდეგ კი არ ეუფლება, არამედ ემბრიონის მდგომარეობაში. ბუდიზმის მიხედვით, ადამიანი ჩანასახობრივ მდგომარეობაში უკვე ყალიბდება სიამოვნებისა და სიცოცხლის ლტოლვად, რაც გრიშნას ბუდისტური ტერმინით აღინიშნება. ადამიანის ჩანასახი მომავალი ადამიანური არსების „მღერი“ ცნობიერებაა, რომელიც თავის გარშემო იკრებს ფსიქოფიზიკური სფეროს მთლიანობას (ნამარუპას), რომელიც შემდეგ იშლება გრძნობის ხუთ ორგანოდ და ამოვრებად. ესენი თავის მხრივ წარმოშობენ შეგრძნებებს და გრძნობას. ამის შემდეგ ემბრიონში ვითარდება „გრიშნა“ – სიამოვნების ენება-წყურვილი, ხოლო ამ მიდრეკილებიდან – სიცოცხლის, ცხოვრების ნება. სწორედ ეს ნება აღძრავს ადამიანს შემდგომი წარმოქმნისათვის, განახლებისათვის, კარმული აუცილებელი გარდასახვისათვის, კვლავდაბადებისათვის. სწორედ ამ ნების, სურვილის აღმოფხვრა უსეამს წერტილს ადამიანური განჯეის გაგრძელებას, კარმის დეტერმინებული ჯაჭვის გაწყვეტას. ამ მგანჯველი აჟიდეისგან განთავისუფლება სულის განსაკუთრებული ეგზალტაციური მდგომარეობა – ნირვანა.

ბუდისტური ნირვანა არის ადამიანური განსჯის ენით გამოუთქმელი ექსტაზური მდგომარეობა. ამ უნიკალური ექსტაზური სულიერი განცდის გადმოცემა მეცნიერულ-დისკურსიული ენით, ფაქტობრივად, თავის მიზანს ვერ აღწევს. იგი მეცნიერულ-ლიტერატურული მსჯელობით სრულად არ აღიწერება. იგი გასაცემა ბოლომდე მხოლოდ მათთვის, ვინც უშუალოდ თავის თავზე გამოცადა. თვითონ ბუდა ერიდებოდა თავის მოწაფეებთან ამ ფენომენის განმარტებას. ასეთ შემთხვევაში ბუდა მიმართავდა მიმნიშნებელ მხატვრულ შედარებებს, ანალოგიებს. მაგ, თავისი სუბიექტური გამოცდილების გადასაცემად იგი ამბობდა, რომ ნირვანაში შესვლის დროს მან გაწყვიტა არათავისუფალი გარდასახვის კარმული ჯაჭვი, რომ გაუცხო-

ბული მდგომარეობის, არცოდნის (ავიდეის) დაძლეუთ იგი საბოლოოდ განთავისუფლდა და გაიმარჯვა „არცოდნა-წყევლიანის“ უხილავ საფუძველზე, დემონურ ძალაზე – „მარამე“, რომელმაც, თავის მხრივ, დიდი სამსახური გაუწია მას გაუცხოების დაძლევაში: „თავისი ხმით ნირვანის ღუმელში შეიყვანა“. ბუდა ამბობდა, რომ ნირვანაში ჩაძირვის ღროს მას თვით ბრძოლა ღმერთი ეწვია და იმავდროულად „ათასობით სამყაროები შეიძრნენ“, მანამდე კი თვითონ „ბოროტებისა და სიკვდილის მეფეს“ – დემონ მარას სურდა რჩეულთა გზაზე მისი გაყვანა და ამისათვის მგანჯველი გამოცდა მოუწყო. ამ მგანჯველი კატაკლიზმების გავლის შემდეგ მან მაინც გაიმარჯვა დემონზე, დაძლია გრიშნა და სიყოცხლისადმი ღვთაების გადალახვით დაინახა უხილავ სამყაროსთან შინაგანი კავშირი. ამ უძნელესი მგანჯველი გზის გავლით შაკიამუნი გახდა გამოღვიძებული, „გაბრწყინებული“, „ბუდა“, ნირვანაგანცდილი. უხილავ გრანსკენგრალურ სამყაროსთან ნაზიარები ბუდა, როგორც ცნობილია, ამქვეყნად კიდევ ოთხი ათეული წელი ცხოვრობდა და არააპირდაპირ, ქარაცმებით განმარტავდა თავის სულიერ გარდასახვას. ამასთან ხშირად ხაზს უსვამდა იმას, რომ ის, რაც მან უთხრა თავის ერთგულ მოწაფეებს, უფრო ნაკლებია, ვიდრე ის, რაც არ უთხრა ნირვანის იღუმალების შესახებ.

ბუდიშში ნირვანას ექსტაზი მოიპოვება, როგორც ადამიანთა ამქვეყნიური ცხოვრების უმაღლესი მიზანი, სულიერი ქმნადობის უმაღლესი საფეხური, რომელშიც ურთიერთშერწყმულია ინგელექტის, გრძნობის და ნების ადამიანური უნარები. ნირვანა ამ უნართა არაჩვეულებრივი, უმაღლესი, ეგზალტირებული გამოვლენაა.

სიკვდილ-სიყოცხლის განმომილებიდან, ე.ი. სანსარიდან, კარმიდან გასვლა არის ნირვანაგანცდილისათვის უმაღლესი ბედნიერება, ნეტარება, მნებობრიობა, უმაღლესი აზრობრივი სინათლე, სულიერი წონასწორობა, რაც დაუძლეველ აუცილებლობაში, სიმშვიდეში მელავნდება. ამასთან ნირვანაში ექსტაზის გამოცდა არ არის სწრაფ-წარმავალი, წამიერი, შემდეგში კი ძალადაკარგული განცდა: იგი ადამიანის მეტამორფოზაა, გარდაქმნა, საბოლოო ხსნაა ინდივიდისათვის, რასაც ხაზი ესმება ჰინაიანას ბუდისტურ განმტოვებაში, ანდა მთელი კაცობრიობისათვის, როგორც მაჰაიანური სკოლა მიიჩნევს.

განჯვისა და ბოროტების ვაგებაში ბუდა უშუალოდ სანქჰიას მოძღვრებას ითვალისწინებდა, რომელიც თავის მხრივ, უპანიშადე-

ბიდან ამოდიოდა. ბუდამ ფორმულის სახით ჩამოაყალიბა ადამიანთა სამყარო-ყოფნის, ე.ი. განჯეის აუცილებელი ჯაჭვის მიზეზი. ამ ფორმულას მან ყოფიერების ბორობალი — „ბჰავე-ჩაკა“ უწოდა. სურვილების თორმეტწევროვანი ლეტერმინებული „ჯაჭვი“, ბორობალი არის ბუდასთვის მსოფლიო განჯეის იარაღი. ეს ჯაჭვი შემდეგი რგოლებისაგან შედგება: ავიდეა, კარმული ძალები, ფსიქო-ფიზიკური ცნობიერება, გრძნობის ორგანოები და აზროვნება, შეხება, გრძნობა, ლტოლვა, მისწრაფება, ცხოვრების ნება, დაბადება, მოხუცებულობა, სიკვდილი. ამგვარი ადამიანური განჯული ყოფისაგან ადამიანი საკუთარი ნებით, ენერგიით, გადაწყვეტილებით, სულიერი განათებით უნდა განთავისუფლდეს. პიროვნებამ თვითონ უნდა გაარღვიოს ღემონ მარას შემოპყველი ილუმორული ქსელი. ამ განსაკუთრებული მისიის განხორციელებაში მას არ უნდა ჰქონდეს ღმერთის იმედი, რომლის არსებობის საწინააღმდეგოდაც თვითონ ბოროტების არსებობაც ლაპარაკობს, ბუდას აზრით.

ბუდა მსოფლიო-განჯეის თორმეტსაფეხურებრივი ბორობიდან განთავისუფლების რეა საფეხურზე მიუთითებდა: სწორი შეხედულება, ანუ „4 დიადი ჭეშმარიტების“ ფლობა, სწორი გადაწყვეტილება, ე.ი. ჭეშმარიტებებისათვის საკუთარი ცხოვრების გმირული გარდაქმნა, წრფელი მეტყველება, სწორი ქცევა (ბოროტებისაგან თავშეკავება), სინდისიერი წესით არსებობა, თვითაღმრდა და თვითკონტროლი, ცნობიერების აქტიური სიფრთხილე და სწორი ყურადღება, სწორი კონცენტრირება, ე.ი. მედიტაციის სწორი მეთოდები.

გემოთ აღნიშნულ ბჰავე-ჩაკასა და ხსნის რვასაფეხუროვანი გზის შესასებ ჩვენ უნდა შევნიშნოთ, რომ როგორც ცნებათა შინაარსები, ასევე მათი თანმიმდევრობა დალაგების დროს მკვეთრად განსხვავებულია სხვადასხვა ავგორთან, მაგ., ემ. სევეგლოთან, ჩ. ჩაგერჯსა და დ. დატასთან, ს. რადჰაკრიშნანთან და სხვ. მაგრამ ყველა წყაროში აშკარაა, რომ ადამიანის განთავისუფლებამდე მიყვებართ პიროვნების სულიერ მედიტაციებს თავისი ურთულესი მეთოდებით. განთავისუფლების ბუდასებური გზის მიზანია პიროვნების სხეულებრივი და სულიერი ძალების მოკრება, მათი კონტროლითა და დაქვემდებარებით მორალური სრულყოფა, ბოლოს კი მედიტაციური მეთოდებით ნირვანის ექსტაზის განხორციელება.

ყოველივე გემოთქმულის შემდეგ შეიძლება ზოგად ხაზებში მაინც აღვწეროთ ადამიანის სულიერი ქმნადობის ზეაღმავალი პროცესი, რაც

ურთულესი და უძნელესი მედიტაციური მეთოდების განხორციელებაში ელინდება და რაშიც მკლავდება ბუდისტური მოძღვრების ცენტრალური მხარე – ექსტაზური, უმაღლესი სულიერი განცდა – ნირვანა. ჩვენ ამ კონკრეტულ შემთხვევაში ეყვრნობით ბუდიზმის ცნობილი ამერიკელი მკვლევრის დ. გოლმანის მოსაზრებებს (იხ. 77, აგრეთვე 6).¹

დ. გოლმანი ანალიზის დროს ეყრდნობა კლასიკური ბუდისტური ტექსტის – „აბჰიღჰარმას“ ერთ ნაწილს – „ვიმუდჰიმაგას“, რაც „განწმენდას“ და ნათელხილვის გზას ნიშნავს. მასში მოცემულია ბუდას გამოთქმათა განმარტებები მოწაფეების მიერ და მათი ინტერპრეტაციები ბუდისტი ბერის ბუდაგომას მიერ (ახ. წ. V ს.).

ამ წყაროს მიხედვით ბუდისტური მედიტაციის უმაღლეს „შოკს“ – ნირვანას წინ უსწრებს ოთხი მოსამზადებელი საფეხური: 1) შილა, 2) სამადჰი, 3) პრაინა და 4) ღჰიანა. მედიტატორს კარგად უნდა ახსოვდეს, რომ პირველი სამი საფეხური ერთმანეთზე გადაჭდობილი ასპექტებია ერთიანი მედიტაციური პროცესისა. ისინი ერთმანეთს ეყრდნობიან და ერთიან ზეადმაველ სპირალს ქმნიან, რაც ნირვანასთან გვაახლოებს. პირველში იგულისხმება კეთილშენობა, მორალური სიწმინდე და მთელი სისტემა ვარჯიშებისა, რასაც ამ მნიშვნელოვანი სრულყოფისაკენ მივყავართ. მეორე საფეხურში იგულისხმება ცნობიერების, ყურადღების კონცენტრაცია, ხოლო მესამეში – შემეცნებითი ჩაღრმავება, სიღრმისეული წედომა-შეცნობა.

როგორც ითქვა, განწმენდა, კონცენტრაცია და ჩაღრმავება-წედომა ერთდროული პროცესის სამი მოუცილებელი წახნაგია: შილაში მთელი ძალების მოკრება ხდება მორალური განწმენდის სრულყოფის მიზნით. იგი ნებისყოფის აქტია. ეს პროცესი ამაღვდროულად ნიშნავს ყურადღების კონცენტრაციას (სამადჰის) და ხანგრძლივ ჩაღრმავება-წედომას (პრაინას). ამ საფეხურზე ადამიანის „ემო“, სურვილ-მისწრაფებები იწყებენ „კვდომას, გამერთალებას“.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ამ საფეხურებზე წამოყენებულია ნირვანისაკენ მიმსწრაფავი მედიტატორისთვის საეალღებულო, უჩვეულო და მკაცრი მოთხოვნები. მაგ., ამ სტადიაზე საერო პირისათვის საეალღებულოა ხუთი მოთხოვნის დაცვა ე.წ. „პანჩა-შილა“: არაკაც-

¹ Дэнисл Голман, Многообразие медитативного опыта, "София", Киев, 1993г. იხ. აგრეთვე დ. გოლმანი, ბუდას მოძღვრება მედიტაციაზე და ცნობიერების მღგომარეობაზე, „საუნჯე“, № 2, 1990წ. თარგმანი ლ. დადიანისა.

ჰკელა, არ იქურდო, არ იმრუშო, არ იცრუო, არ ილოთო; ნეოფიტი-სათვის – 10 მოთხოვნა, ხოლო ბუდისტი ბერისათვის მოთხოვნები 227-მდე აღწევს. ამ წესებში შედის, სხვათა შორის, მათხოვრობის მოთხოვნა, რაც ბუდიზმში საკუთარი „ეგოს“ და ყალბი ადამიანური სიამაყის, პატივმოყვარეობის გრძნობის გადაღახვის სიმბოლოდ ითვლება. აგრეთვე ყურადღების კონცენტრაციის უნარის ამაღლების მიზნით ზოგიერთი „ამაზრზენი“ საგნების გამოყენება (მაგ., ადამიანის ჩონჩხი, გახრწნილი გვამი და სხვა), უსსენებლისადმი შიშის დაძლევა, სასაფლაოზე ღამით ძილის გამოცდილების შეძენა ნებისყოფის განმტკიცების მიზნით და ა.შ.

ნირვანის წინა საფეხურებიდან განსაკუთრებით რთული და მრავალფეროვანია IV – ღჰიანას საფეხური. ის თავის მხრივ 8 ქვესაფეხურს მოიცავს, აქედან პირველ ოთხს – „სახეობრიეს“, და ბოლო ოთხს – „უფორმოს“. „ვისუღჰიმაგას“ ტექსტებში ღჰიანას საფეხურები განსილულია როგორც „ბრაჰმას ნათელსილვის წმინდა სამფლობელო“. ამ საფეხურების გავლით ადამიანის ცნობიერება ხდება „უფორმო“, ე.ი. უობიექტო, უსასრულო ცნობიერება, რომელიც იძირება არა-საგნობრიობასა და სიცარიელეში. თუ ღჰიანას I ქვესაფეხურზე ხდება მედიტაციის მოწყვეტა ჩვეულებრივი, ბუნებრივი ცნობიერების მდგომარეობისაგან, ე.ი. „ჩაშეება“, ობიექტში „შეჭრა, რასაც თან ახლავს აღტაცების“, „ნეგარების“, „შეერკოლების“ განცდა, შემდგომ ქვესაფეხურებზე ხდება ცნობიერების განთავისუფლება ფორმალურ-ვერბალური წარმოდგენებისგან (II, III) და ნეგარების განცდის გაქრობა (IV), ხოლო ბოლო – VIII ქვესაფეხურზე სიცარიელეში ჩაძირულ ცნობიერებაზე ველარ ვიკყვით, თუ რამდენადაა იგი არსებული: მას უწოდებენ „არც აღქმის“ და „არც არა-აღქმის“ მდგომარეობას.

ბუდისტური ნირვანა ამ წინასაფეხურების გავლით აღმოცენებული „კოგნიტური შოკია“ ადამიანისა. იგი პიროვნების გაღვიძება, განთავისუფლებაა. თუ ღჰიანას საფეხურზე ადამიანის ეგო თავისი საძრახისი ლტოლვა-სურვილებით თავისებურად იზღუდებოდა, იგი ნირვანის განცდაში მთლიანად ისპობა. ნირვანის ექსტაზში ადამიანის განთავისუფლება არის სწორედ ადამიანის ეგოისტური მეს დაკარგვა, სიკედილი.

ბუდიზმის მიხედვით, როდესაც წყდება ეგოსთან ადამიანის ყოველგვარი კავშირი, უქმდება უნივერსუმის, აბსოლუტის ცნების ყოველგვარი სუბიექტური მნიშვნელობა, მედიტაციის ხდება ჯერ „კიდეე ერთხელ დაბრუნებული“ (საკადგამი) კარმის წრებრუნვის

ჯაჭვზე, შემდეგ აღარ დაბრუნებული (ანაგამი), ბოლოს კი აბსოლუტური ნათელშხილველი – არაპანტი. იგი საბოლოოდ თავისუფლდება ამქვეყნიური განჯეისაგან, ენებისა და კარმისაგან. იგი თავისუფლდება სანსარისაგან. მას აღარ აქვს მეს ცნობიერება და აღარ უზნდება სურვილები არც წარსულიდან და არც მომავლიდან.

გაუგამამ ნირვანის მდგომარეობაში გაიყნობიერა, რომ განჯეა-წეალება (დუკჰა) და სიამოვნება-კეთილდღეობა (სუკჰა) ერთიანი ადამიანური ცნობიერების ორი თანმხლები ასპექტია. ეს ორი მხარე – პოზიტიური და ნეგატიური – აესებს ერთმანეთს. განჯეა ბუდას განუსახიერდა როგორც ბედნიერების ნეგატიური სახე, ხოლო ბედნიერება – როგორც განჯეის პოზიტიური მხარე.

ბუდიზმის ინტერპრეტატორები ხშირად აღნიშნავენ, რომ ბუდას ნირვანის ექსტაზში მიეცა პოზიტიურის და ნეგატიურის მთლიანობა და ეს მისთვის წარმოსდგა როგორც ნეგარება, სიწმინდე, სიმშვიდე. ყოველგვარი ქმნადობა, წეა მასში საბოლოოდ შეწყდა. მან მიაღწია უმაღლეს წონასწორობას, არა-წეას. ბუდა გახდა მიღმური, სანსარის სამღვარგადასული იმით, რომ მან გადალახა საკუთარი ეგო, სურვილების წყარო, ის ეგო, რომელიც თითქოსდა მას არასოდეს არც პქონია. სიდჰარატი გაუგამა გახდა წმინდანი და თავისი მენტალური პროექციების უმყირესი ნაწილების გაყნობიერებით დაინახა, რომ გარეშე რეალობა არ არის „მყარი რეალობა“ და იგი გამოზღონარეობს ადამიანის საკუთარი შინაგანი უნივერსუმიდან.

ნირვანის ექსტაზზე და საერთოდ, მედიტაციაზე ბუდას მოძღვრების გადმოცემისას, ჩვენ ხაზი უნდა გავუსვავთ ერთ მნიშვნელოვან გარემოებასაც, რომელიც, როგორც ჩანს, დასავლეთის ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ აზროვნებაში არასაკმარისადაა ცნობილი. საქმე ეხება ე.წ. ნიროდის რაობასა და ადგილს ბუდისტურ მოძღვრებაში. თუ ნირვანის მდგომარეობა არის ადამიანის ცნობიერების მიერ საკუთარი ქრობის პროექსის ობიექტად გახდომა, ე.ი. ცნობიერების ქრობის პროექსის ნაირსახეობრივი განცდა, ნიროდში ადამიანის ცნობიერება არსებითად წყდება, ქრება. ნიროდი არის სრულ უმოქმედობაში, სრულ სიყარეილეში შესვლა. მხოლოდ არაპანტს, ღჰიანისა და ნირვანის გავლით, შეუძლია „მევიდეს“ ნიროდში. თუ ნირვანაში ისეთი უჩეულო სიმშვიდეა, რომ მედიტატორი ველარ გრძნობს თავის სუნთქვას, ნიროდში უგრძნობელია თვით გულის ცემატ. ამ დროს ადამიანში წყდება ნიეთიერებათა ცელის პროექსიც, თუმცა ნიროდის

მდგომარეობა არ უტოლდება ცხედრის მდგომარეობას. არაპანგი თვითონ უდგენს თავის თავს ნიროდის ხანგრძლიობას (7 დღე) და მისგან გამოსვლას აღწევს ღპიანას სხვადასხვა საფეხურზე უკუსულით. ნიროდის მდგომარეობაში ყოფნისას ადამიანისათვის აღარ მიმდინარეობს დრო, „აღრე და შემდეგ“, სხეულებრივი და ცნობიერებითი პროცესები ცილდებიან ადამიანური განცდის ქვედა მღერს. სიცარიელიდან გამოსვლისას ადამიანს ღპიანის VII ქვესაფეხურზე უბრუნდება ცნობერება, III-ზე – სხეულის ნორმალური ფუნქციონერება, ხოლო I-ზე – ამრები გრძნობადი აღქმის შესახებ.

ბუდიზმის მოძღვრების ცენტრალური ნაწილის – ნირვანის ბუნდოვანებამ და არაერთმნიშვნელოვანებამ განაპირობა ამ მოძღვრების მრავალი განშგოების წარმოშობა, რასაც ადგილი ჰქონდა ფაქტობრივად ბუდიზმის მრავალსაუკუნოვან ისგორიაში. ბუდიზმის თავდაპირველი ფორმა „უღმერთო რელიგიად“ იქნა გაგებული, რომელშიც არ ფიგურირებდა გრანსცენდენტი და ადამიანის უხილავი, მეგაფიზიკური სული. შემდეგში კი გაუგამაპე გაიმარჯვა მის მიერ დაფუძნებულმა მოძღვრებამ. ბუდიზმი იქცა ერთადერთი რეალობის – „უაგრიბუგო გრანსცენდენტის“ შესახებ მოძღვრებად ამაო, მოჩვენებითი, თვალხილული, განჯული სამყაროს საწინააღმდეგოდ. ბუდიზმის მკვლევართა ამრთა სხვადასხვაობა უძველესი გრადიციებიდან მომდინარეობს და დღესაც გრძელდება. ეს ამრთა სხვადასხვაობა დღეს იმ დონესაც კი აღწევს, რომ ზოგიერთს შაკიამუნი ერთ-ერთ პირველ ეგზისტენციალისტად მიაჩნია კაცობრიობის ისგორიაში (127, 165). ასეა თუ ისე, ჩვენ დღეს დაბეჯითებით შეიძლება ვთქვათ, რომ ბუდიზმი, თავისი სულიერი ექსტაზის (ნირვანის) მოთხოვნითა და აღწერით, განსაკუთრებული მძლავრი ბიძგი აღმოჩნდა ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური ძიებების უძნელეს გზაზე. იგი ეხმიანება პიროვნების სულიერი თვითდალაგებისა და თავისუფლების გრადიციულ გენდენტისას. შეიძლება ითქვას, რომ ადამიანის სულიერი ქმნადობის ურთულეს და უღრმეს პროცესში, გაუცხოებიდან (აქილდუადან) გამოსვლის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი გზა და მეთოდი არის სწორედ ნირვანაზე ბუდისტური სწაელება თავისი ურთულესი მედიგაციური საფეხურებით. ამ მხრივ ნირვანაზე ბუდისტური მოძღვრება რეზონანსშია საერთოდ საკაცობრიო და განსაკუთრებით აღმოსავლურ ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიურ კვლევათა სულისკვეთებასთან.

ბუდიზმი ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში

არჩილ ჯორჯაძე ბუდიზმის შესახებ – „ინდოეთის სიბრძნე“

ქართველ მოაზროვნეთაგან ინდოეთის ფილოსოფიისადმი და კერძოდ, ბუდიზმისადმი ყველაზე სერიოზული ყურადღება არჩილ ჯორჯაძემ გამოაქვეყნა სიკედილისა და სიცოცხლის თემაზე დაწერილ ოთხ წერილში, რომლის პირველი ნაწილია „ინდოეთის სიბრძნე“. ქართველ მოაზროვნეს ამ გამოკვლევისათვის საფუძვლიანად დაუმუშავებია სერიოზული ნაშრომები ინდოეთის უძველეს კულტურაზე, ევლემისა და უპანიშადების მნიშვნელობაზე, ბუდიზმზე, როგორც ადამიანის განჯვისაგან ხსნის და უმაღლესი ნეტარების შესახებ მოძღვრებაზე. უხელმძღვანელია ინგლისურ ენაზე გამოცემული ლიგერაგურით: ლექციებით „რელიგიის ისტორიიდან“, რის-დევიდის მიერ დამუშავებული რიგვედას გექსტებით, მაქს მიულერის გამოკვლევით „ვედანგას ფილოსოფია“, მ. უილიამსის „ბუდიზმით“ და სხვ. აგრეთვე რუსულ ენაზე არსებული ედ. არნოლდის, ს. ოლდენბურგის და სხვა წიგნებით. გამოყენებული ლიგერაგურის დასახელებებიდან ჩანს, რომ ა. ჯორჯაძე სერიოზულად მოჰკიდეია ინდოეთის სიბრძნის გასაცნობად ბუდიზმის ძირითადი პრობლემების შესწავლასა და განხილვას. მან მთელ ამ სამუშაოს წინ წაუძღვარა ინდოეთის კულტურისა და ყოფის ისტორიული მიმოხილვა, თეალსაზრისი არიულების გომის დასახელებისა და ახალი კულტურის აღორძინების მნიშვნელობაზე, ასევე უპანიშადების როლის, აგმანის ცნების ღირებულების შესახებ ინდოეთის ფილოსოფიური აზროვნებისათვის.

ა. ჯორჯაძე გერმანელი ფილოსოფოსების აზრებს იმოწმებს უპანიშადების მნიშვნელობის შესახებ, მიუთითებს ა. შოპენჰაუერის, ფრ. შლეგელის თეალსაზრისებზე, მიანიშნებს მათ კავშირზე გერმანული ფილოსოფიის იდეებთან, ანალოგიებზე ჰეგელის საყოველთაო გონთან, შოპენჰაუერის ნების პრინციპთან, ლაიბნიცის სულიერ სუბსტანციებთან – მონადებთან, დამოწმებულია მ. მიულერის თეალსაზრისი უპანიშადებში აგმანისა და შოპენჰაუერის „ნების“ გაგების მსგავსებაზე. აღსანიშნავია ა. ჯორჯაძის შენიშვნა მ. მიულერის მისამართით, მითითება იმ განსხვავებაზე, რაც არსებობს შოპენჰაუერის „ნებასა“, როგორც „ბრმა და ბოროტ“ კოსმოსურ ძალასა და უმაღლესი გონიერებისა და სიკეთის მაგარებელ – აგმანს შორის (42, 594).

ა. ჯორჯაძე ხშირად იყენებს ანალოგიის მეთოდს, მსჯელობს სოკრატე-პლატონის ცოდნისა და სიკეთის ერთიანობის საერთო მომენტებზე ბუღისტურ პრინციპებთან, იმაზე, რომ ჭეშმარიტი ცოდნა განჯვისაგან გათავისუფლებაა და, მაშასადამე, ნამდვილი სიკეთეცაა და რომ ყოველივე ამას წარმართავს აგმანი – მე, სული სუბიექტში განხორციელებული. იქვე ქართველი მოაზროვნე კანგის მოძღვრებასთან სიახლოვესაც აღნიშნავს და გარკვეულ შენიშვნას აკეთებს კანგის თვალსაზრისის მიმართ შეშეცნებისა და შეუმეცნებლის, მოვლენებისა და ფენომენების შესახებ, იყენებს ასახვის თეორიის ცნობილ დებულებას – შეუმეცნებლის შემდეგისათვის შეშეცნებულად გარდაქმნის შესახებ (სქოლიოში 1911 წელს შენიშვნას აკეთებს ამ თვალსაზრისის თაობაზე და წერს: „ამ აზრს საფუძვლით არ ვიწყნარებ ამჟამად“) (42, 596).

ა. ჯორჯაძე ბუღიზმს განიხილავს ადრეულ და გვიანდელ ეტაპებზე განვითარებულ „ფაზებად“ და „მეორე ფაზის“ ბუღიზმი, როგორც ფილოსოფიურ-რელიგიური მოძღვრება, მას მიაჩნია, შესწავლის თვალსაზრისით, ქართველებისათვის „მედმიწვევით“ საჭირო საქმედ. ბუღიზმის ღირსება იმაშია დანახული, რომ იგი მნიშვნელოვნად დაშორდა ინდოეთის წინაფილოსოფიურ აზროვნებას, დადგა კითხვა განჯვის მიზეზის შესახებ, მთელი ცხოვრება განჯად იქნა მიჩნეული და ჩამოყალიბდა „ოთხი საღმრთო ჭეშმარიტება“, რომელთა უცოდინრობა განისაზღვრა განჯვის მიზეზად. ბუღიზმის პრინციპულ სიახლედ წარმოდგენილია ძირითადი ფილოსოფიური დებულებების ჩამოყალიბება არგუმენტირებული დასაბუთების შესაბამისი მეთოდებით. ამით, აღნიშნავს ა. ჯორჯაძე, ინდოეთის წინაფილოსოფიური აზროვნება შეცვალა აზროვნების ამაღლებამ აბსტრაქციების სფეროში და მაინც, „საქმე გვაქვს აღმოსავლეთის აზროვნებასთან, რომელსაც ჯერჯერობით რელიგია მეცნიერებისაგან ვერ განუსაზღვრავს, ვერ გაუმიჯნავსო“ (42, 604).

ა. ჯორჯაძე ბუღიზმის ფილოსოფიური ანალიზისას ყურადღებას ამახვილებს მიზეზობრიობის კანონის აბსოლუტურობაზე და მიუთითებს „კარმის“ მნიშვნელობებზე, ერთის მხრივ, იმაზე, რომ მიზეზობრივ კავშირთა ჯაჭვი არის აზრი, გონიერება, რომელიც განაგებს აგრეთვე ადამიანს, მის სულიერ და სხეულებრივ ცხოვრებას, რომ ბუღიზმი უარყოფს სულის გადასახლების თვალსაზრისს. ქართველი მოაზროვნე გაბედულად და თანამიმდევრულად აკეთებს კრიტიკულ შესწორებებს რის-დევიდსის მიერ ბუღიზმის პრინციპებისა და, კერძოდ, კარმის შესახებ თვალსაზრისის მიმართ და კარმის ცნების განმარტებისათვის შენიშნავს: „ადამიანს მნებობრივი მოთხოვნა

აქვს თავისი თავი ჩათვალოს ბედნიერებისა და უბედურების მიზეზად და კარმაც სწორედ ის მნეობრივი სტიმულია, რომელიც მუდმივ აქემებს ადამიანს გააუმჯობესოს თავისი ცხოვრება“ (42, 611).

ბუდიზმისათვის სწორი რაციონალისტური განმარტებით ახსნილია, თუ რას ნიშნავს ადამიანისათვის გრძნობადი სიამოვნების, მოთხოვნილებების უარყოფა: ერთი მხრივ, თითქოს ადამიანისათვის დამთრგუნველი იქნება სიამისა და სისხარულისათვის თავის არიდება, მაგრამ ბუდიზმი სიციცხლის სამრისის მაძიებელი მოძღვრებაა და ადამიანს ასწავლის ხორციელ სიამოვნებაში არ ეძიოს თავისი ცხოვრების აზრი, იგი მაცდური ბედნიერებისაგან, სიამოვნებისაგან უნდა გათავისუფლდეს, უნდა შემოიხსნას ეს მაცდუნებელი ბედნიერების ბორკილები, უნდა გათავისუფლდეს იმ ცრუ რწმენისაგან, რომ მთავარი თავისი პირადი „მეს“ არსებობაა, უარყოს სკეპტიციზმი, შრომისადმი ზერელე დამოკიდებულება, ქვენაგრძნობები, შეიკავოს ემოციები, დაგმოს სიძულვილი და ბოროტი განწყობა, მიწიერი სიციცხლის სიყვარული, პირადი კეთილდღეობის სურვილი, ყოყმანობა, თავის უსაფუძელო მართლება, ბოლო და უმთავრესია უვიცობისაგან თავის დაღწევა. ა. ჯორჯაძე ხელმძღვანელობს განმარტებით „სუტრა-ნიპაკას“ კანონიკური ტექსტიდან: „საუკეთესო სიციცხლე ის არის, ამბობს ბუდა, რომელიც გონიერების ნათელით არის მოუფენილი“. „გმირული საქციელით დაითრგუნება ტანჯვა და განიწმინდება შეგნებითა“, „ეინც იცის, სად ჰპუდობენ ვნებანი, ის ამოჰგლეჯს მათ, და ისმინე ავო სულო! ის ცურვით გააპოხს ამ მდინარეს, შეუპოვარსა და გაშმაგებულს, ის გავა მეორე ნაპირს და იქ გადაწყვეტს აღარ დაუბრუნდეს ამ მაცდურ გმას!“ (42, 612).

გონიერებით, შეგნებით, ჭეშმარიტი ცოდნით ადამიანი თავს დააღწევს ხორციელს, სევდას, ტანჯვას, სიკვდილს და თანდათან შევა თავისუფლების სამეფოში — ეს არის უმაღლესი სიკეთესთან ზიარება, ეს ნირვანას მდგომარეობაა. ა. ჯორჯაძის ტექსტში მეტად საინტერესოა ურთულესი ცნების — „ნირვანას“ შინაარსობრივი ანალიზი, საკმაოდ ფართოდაა წარმოდგენილი ნირვანას კონცეპტუალური ინტერპრეტაციები, გაზიარებულია. სოლდენურგის თვალსაზრისი, რომლის მიხედვით, ნირვანას ცნების გაერცელებული განმარტებანი, როგორც არარას იგივეობრივისა, ბუდიზმის არსის გაგებისათვის „გმას კეტავს“, რადგან ასეთი ინტერპრეტაციები ძლიერ შორდებიან იმას, „რაც ბუდასთვის და ბუდისტთა ძმობისათვის უმთავრეს საგანს შეადგენდა“ (42, 613). ნირვანასაკენ სწრაფვა თვითგაუმჯობესების გზის გავლას გულისხმობს. ამ აზრითაა ეს ცნება გამოყენებული „ღამა-პადაში“, სადაც პირდაპირ წერია: „ნირვანა — უმაღლესი ბედნიერე-

ბაა“, მამასადამე, იგი არ შეიძლება იყოს არარა, არც სიკვდილი. ნირვანა პოზიტიური შინაარსის ცნებაა და მასში იგულისხმება ენებათა ლელვის ცეცხლის ჩაქრობა, ნირვანა ენებების, ემოციების გულში ჩაკვლაა. ჟაქტობრივად, ამგვარ განსაზღვრებებს იზიარებდნენ მ. მიულერი, რის-დევიდსი და ა. ჯორჯაძეს მოსწონს მათ მიერ ნირვანას შინაარსის მნეობრივ-ეთიკური განმარტება. იგი იმოწმებს აგრეთვე ჩინური ბუდიზმის მკვლევრის ბილის მიერ სანსკრიტის ენაზე სუტრიდან მოგანილ ციტირებებს – „მწუხარების სამეფოში ნირვანა არ არსებობს, ნირვანა მწუხარების უარყოფაა. მე, გოგამა, მნეობრივ თვითგაუმჯობესებას ვწირავ ჩემ თავს, რათა უმაღლეს მნეობრივ სიმშვიდეს, ნირვანას მივაღწიო“. იქვე დამოწმებულია რის-დევიდსის აზრი, რომელსაც ნირვანას გაგებისათვის შემაჯამებელი მსჯელობის ღირებულება ენიჭება: „ნირვანა არის ცოდვათა და შუოთით აღსაქსე გულის დამშვიდება. ეგ შუოთი, თანახმად ღიღებული საიდუმლოებისა (კარმისა), არის წყარო და მიზეზი განახლებული ინდივიდუალური არსებობისა... ნირვანა სიწმინდეა, უცოდველი სულის განწყობილება, სისრულეა, მშვიდობიანობა და სიბრძნეა“ (42, 614).

ა. ჯორჯაძე საბოლოოდ კარგად ჩასწვდა ნირვანას ცნების განსაზღვრებებში უფრო მეტად ნეგაციებს, ვიდრე მისი პოზიტიური შინაარსობრივი გაგების ამოხსნას. თქმა იმისა, რომ ნირვანა თვით-მოსპობას კი არ ნიშნავს, არამედ მიწიერ არსებობაზე მაღლა მდგომ სიცოცხლეს, ვერ იძლევა პასუხს კითხვაზე, თუ, სახელდობრ, როგორია იგი. ჩვენი ქართველი მოაზროვნის სამართლიანი თქმით, ბუდისტის ჟაქტობრივად ვერ პასუხობს რა ამაზე, კმაყოფილება ზოგადი მსჯელობებით, აღიარებულია უმაღლესი სიკეთე, „წმინდანების საუფლო“ და ბუდიზმი ასე მივიდა მეტაფიზიკამდე, ნირვანა დარჩა არარეალურ ბედნიერებად, სიცოცხლე კი თავისი ჭეშმარიტი საზრისით – მისტიკურ ყოფიერებაში გადასვლად.

ბუდიზმის ღედაარსის შესწავლასა და ცხოვრებაში მისი ეთიკური გამოყენების თეალსაზრისის შემუშავებაში ა. ჯორჯაძეს სიკვდილ-სიცოცხლის პრობლემებისადმი განსაკუთრებული ინტერესი ამოძრავებდა. იგი იყენებს ბუდისტური სუტრის კანონიკურ ტექსტს, სადაც წერია: „სიკვდილს ვერას გმით ვერ ავიცდნით თავიდან, როგორც მწიფე ნაყოფი ცვივა მიწაზე, ასევე აღამიანები ბერდებიან და კედუბიან, ეს წუთისოფელია, და ასე აღარ იქნები“. „ბუდიზმი გეასწავლის: სიკვდილი აუცილებელია, წერს ა. ჯორჯაძე, მასთან ჩვენ ვერაფერს გაეხდებით, იგი ჩვენზე ძლიერია, და რაკი ჩვენს ხელში არ არის, – მის შესახებ ნაღვლიანობას აზრი არა აქვს. სიკვდილი მით უფრო შესაწყნარებელია, რომ იგი სპობს ჩვენს ტანჯვას ამ ქვეყნად.

სიკვდილთან ერთად ჩვენს გულში იმარხება ყოველი ქვენა გრძნობა, სურვილები, დაუკმაყოფილებელი წადილი... სიკვდილით ხომ სამუდამო მოსვენების წიაღში შევიღვართ! ასეთია ბუდას ფილოსოფია, რომელსაც ჩვენ, ეხლანდელი დროის ხალხი, ვერ ვიწყნარებთ, ხოლო რომელიც ყოველთვის იქნება ჩვენს თვალში, ღრმა გულწრფელი ფილოსოფია“ (42, 617).

ა. ჯორჯაძეს ბუდიზმში სიკვდილის თემის ღიად, გადაუწყვეტლად დაგოება შოპენჰაუერის მოძღვრების საფუძვლად მიაჩნია, რომელმაც, თავის მხრივ, დიდი გავლენა მოახდინა თანამედროვე ფილოსოფიაზე და ეს ფილოსოფიური პესიმიზმის განმსაზღვრელი გახადა; შოპენჰაუერი „ბრაჰმან-ბუდიზმის შეგირდია“. „ყოველ რელიგიაში, რაც გინდ განუვითარებელი იყოს მასში ამრის გადმოცემის მეთოდი, არის ფილოსოფია და სპეკულატური, ძველი თუ ახალი, რთული თუ სადა იმ ხასიათის ფილოსოფიაა, რომლის ელემენტებით იკვებება რელიგია“. წმინდა თეორიული, მეტაფიზიკური, სპეკულატური ფილოსოფია, როგორც წესი, მიმართულია გრძნობადი ბუნების მიღმა არსებული იდეალური სამყაროს, „იდეალური საუფლოსაკენ“ და ასევე „არ არის არც ერთი რელიგია, რომლის ამრი და მისწრაფება ხორცშესხმული ბუნების იქით არ მიისწრაფოდეს, ამგვარია ბუდიზმი, მოროასგრას რელიგია, ქრისტიანობა და სხვ.“ მიუხედავად ამისა, ა. ჯორჯაძე მიუთითებს ფილოსოფიისა და რელიგიის დიდ განსხვავებაზე, იგი მსჯელობს „ინდოეთის სიბრძნეზე“, კერძოდ, ბუდიზმზე და მასში არჩევს საკუთრივ ფილოსოფიურსა და რელიგიურს, ცოდნით დადგენილსა და სარწმუნოს. მისი ამრით, რელიგიურ მსოფლმხედველობას ხალხზე მეტი ზეგავლენის ძალა აქვს, რადგან მას არ სჭირდება შემეცნება, ჭეშმარიტების ძიება, დასაბუთებები. ქრისტიანობის გავრცელებისა და პლატონის მოძღვრების ზეგავლენის მაგალითზე ა. ჯორჯაძე აჩვენებს, რომ მიუხედავად პლატონის მყდელობისა თავისი თანამედროვეებისათვის გაეცნო საკუთარი მოძღვრება, მისი მოძღვრების გავლენა შემოფარგლული აღმოჩნდა მხოლოდ განათლებული ადამიანების წრით და პლატონის თეორია ისევე გაუგებარი იყო „ლაგაკი ხალხისათვის, როგორც ბეთჰოვენის მუსიკა ვერ აღწევს ყრუ ბავშვების ყურამდე“. ამ სიტყვებით ა. ჯორჯაძე ემოწმება წიგნის – „პირველი ქრისტიანული რელიგიის“ ავტორს ფ. გოოლდს, რომელიც ამტკიცებდა: ებრაელ ხალხს „გული ვერ აუგოკა“ პლატონის სპეკულატურმა ამროვნებამ, მისმა ღიალექტიკურობამ და ლოგიკური სისტემის სიმწყობრემ ფილოსოფიაში, მასთან მიმართებაში მეტი ცხოველმყოფელი ძალა აღმოაჩნდა ახალ რელიგიას, ქრისტიანობასო.

რელიგიურ და ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობათა შორის მსგავსების საფუძველს ქართველი მოაზროვნე იმაში ხედავს, რომ ადამიანი ბედნიერების ძებნაში იყო ყველგან და ყოველთვის და მთელს გულისყური მიჰყრობილი ჰქონდა იმქვეყნიურისაკენ, რაც ხან იდეათა სამეფოს სახით წარმოდგებოდა, ხან ნირვანას, ან ქრისტიანულ სასუფეელის, სამოთხის სახით, ე. ი. ბედნიერებისაკენ ადამიანის მისწრაფება „ხან მწყობრი ფილოსოფიური სისტემების დიალექტიკური ხასიათის სპეკულაციაში ირკეოდა და მუშავდებოდა, ხან კიდევ მეუშუავებელ და უსისტემო იგავ-არაკთა კრებულებში ისახებოდა. ამ თვალსაზრისით, ქრისტიანობის მეტაფიზიკა იგივე წყაროდან წარმოდგება, საიდანაც წარმოდგება მეტაფიზიკა ეთიკური თეორიული სისტემებისა. აქ კანტი, ბუდა, ქრისტე, პლატონი, ძველი თუ ახალი ეპოქის მისტიკოსები ერთმანეთს ენათესავენ“ (42, 719).

ბუდიზმის როგორც ფილოსოფიური, შემდეგ კი მსოფლიო რელიგიად გარდაქმნილი მოძღვრების შესწავლამ ა. ჯორჯაძე მიიყვანა ფილოსოფიასა და რელიგიას შორის მიმართების თავისებური გადაწყვეტის მიღებაამდე, მან მიუთითა მათ საერთო პრობლემებზე, მათი გადაწყვეტის გზების სხვადასხვაობაზე და საბოლოოდ ეს ქართველი ინტელექტუალი ასეთ დასკვნამდე მივიდა: ფილოსოფია, „ცოდნა ამბობს – არ ვიცი, რელიგია ამბობს – ვიცი, ცოდნა იკელეგს, რელიგია ამშვიდებს. თუ ასეა საქმე, აქვს თუ არა რელიგიას არსებობის საფუძველი? ამკარაა აქვს. აქვს იმიტომ, რომ ადამიანის გულის წყურვილს შეენიერება ვერ კლავს, რელიგია კი აწვდის მას წყურვილის მოსაკლავ წყაროს... თავი და თავი წყურვილის მოკვლას, ამას აღწევს რელიგია, ამიტომ უნდა გაეუწიოთ მას ანგარიში და უფრო ახლო გავეცნოთ მის გაელენასა და მნიშვნელობას ადამიანის სიცოცხლეზე“. ა. ჯორჯაძე კატეგორიულად მსჯელობს რელიგიაზე ადამიანის მოთხოვნილებების შესახებ, ცხოვრებაში მის პოზიტიურ ღირებულებაზე, მაგრამ სიცოცხლის საზრისის საკითხს ბუდიზმი ვერ წყვეტს საბოლოოდ ვერც ფილოსოფიური და ვერც სარწმუნოებრივი მიდგომით, მას, ა. ჯორჯაძის აზრით, ვერ ჩასწვდა ვერც კანტი, ვერც უ. ჯეიმსი, ვერც საერთოდ ფილოსოფია და რელიგია, ისინი გრანსცენდენტურში ეძებდნენ ადამიანის ცხოვრების საზრისს, ეს კი უნდა დაიძებნოს ამქვეყნიურში, ცხოვრება მძიმე გვირგვინია და ადამიანმა მისი ბიძგის პროცესში ამ ქვეყნადვე უნდა განსაზღვროს თავისი სიცოცხლის საზრისი.

ა. ჯორჯაძე იმედოვნებდა, რომ სიცოცხლის ფილოსოფია ამოხსნიდა აქამდე ფილოსოფიისათვის მიუწვდომელ პრობლემას, ამოიწნობდა სიცოცხლის საზრისს და მის მიერ ბუდიზმის საფუძელიანი

შესწავლა სწორედ ამ მიზანს ემსახურებოდა, სწორედ ამ მიზნობრივი სწრაფით შეეცადა დაეახლოებინა XX ს. დამღვების ადამიანის ცხოვრებისეული ინტერესები ბუდიზმთან, ფილოსოფიის მარადიული პრობლემებიდან ცხოვრების საზრისის პარადიგმაში ერყვნებინა დიდ შორეულ ეპოქასთან თანამედროვეობის სიახლოვე.

ბუდიზმის მნიშვნელობას სიცოცხლის ფილოსოფიის პოზიციიდან ა. ჯორჯაძე შემდეგ ძირითად დებულებებში ხედავდა: 1. ბუდიზმი აუცილებლად სიკვდილის აუცილებლობას. მასთან ბრძოლა მიჩნეულია უაზრობად მარგო იმის გამო კი არა, რომ სიკვდილი ჩვენზე ძლიერია, არამედ, უპირველეს ყოვლისა, სწორედ იმისათვის, რომ იგი სპობს ადამიანის განჯვას ამ ქვეყნად, მას პიროვნება მოსვენებისა და ნეგარების წიაღში შეპყავს; 2. ბუდიზმი ადამიანს ასწავლის ურთიერთის სიყვარულსა და თანაგრძნობას, კრძალავს ბოროტების წინააღმდეგ ბოროტებით ბრძოლას; 3. ასწავლის ადამიანებს, რომ მათ მხოლოდ თავიანთი თავის იმედი უნდა ჰქონდეთ და რომ არაერთარ მისტიკურ ძალას ან გარეგან წესრიგს არ ძალუძს მათი გათავისუფლება. მოკლედ, ბუდიზმი შეფასებულია როგორც ადამიანის თავისუფლების, მნეობრიობის, სიკეთისა და სამრისიანი ცხოვრების ფილოსოფია. ამიგომაც მოუწოდებდა თავის თანამედროვეებს შეეწყნარებინათ ამ მოძღვრების პარადიგმები, რადგანაც „ბუდას ფილოსოფია“ ყოველთვის იქნება ჩვენს თეაღში „ღრმა, გულწრფელი ფილოსოფია“-ო (42, 617).

ძველი ინდოეთის ფილოსოფიისაღმი, კერძოდ, ბუდიზმისაღმი ქართულ ამროვნებაში ინტერესი საკმაოდ საფუძვლიანი იყო, რისი მანიშნებელიცაა 1923-1924 წწ. ერეკლე გაგიშვილის მიერ ჟურნალ „ილიონში“ დაბეჭდილი სგაგია „კრიშნა“ და 1924 წელს ჟურნალ „კავკასიონში“ (№ 1-2) ბუდას შესახებ გამოქვეყნებული წერილი „საკია მუნი“.

შალვა ნუცუბიძე ქართულ-ინდური სააზროვნო კავშირების შესახებ

შალვა ნუცუბიძემ ქართულ ფილოსოფიურ ამროვნებას ერთ-ერთ საპროგრამო ამოცანად განუსაზღვრა „დასავლეთისაღმი ინტელექტუალური დამონებისაგან თავის დაღწევა“, ევროპოცენტრიზმის შეზღუდულობისაგან გათავისუფლება. ამიგომ მთელ მის მოღვაწეობას მაგისტრალურ ხაზად გასდევს ევროპოცენტრიზმის კრიტიკა და ამისათვის, უპირველეს ყოვლისა, იმ „ისტორიული და ფაქტური საბუთების“ ფართოდ წარმოჩენა, რაც საამისოდ ქართულ კულტურას გააჩნდა.

ამ ასპექტში იყო დაყენებული არეოპაგიტიკისა და აღმოსავლური რენესანსის პრობლემები. ფილოსოფიის, მეცნიერების, კულტურის ერთ-ერთ მარადიულ პრობლემას – „აღმოსავლეთი-დასავლეთი“ – ემსახურება აგრეთვე შალვა ნუცუბიძის მიერ „ბალაეარიანის“ კვლევა, რომელიც საქართველოში ამ ორი დიდი სამყაროს საამშროვნო კავშირის ადრეულ მსოფლმხედველობრივი რეალიზაციის ფაქტად გვევლინება. კონკრეტულად მეცნიერის წინაშე იდგა საკითხი „ბალაეარიანის“ ქართულ რედაქციაში დადასტურებული ქართულ-ინდური და ქართულ-ბერძნული ფილოსოფიური და რელიგიური მსოფლმხედველობრივი კავშირების შესახებ.

ინდოეთის ფილოსოფიით დაინტერესებულ ქართველ ფილოსოფოსთა შორის, ცხადია, რომ შალვა ნუცუბიძეს მაღალი მეცნიერული იდეები ამოძრავებდა და მას ამ მხრივ წინამორბედი ჰყავდა ცნობილი მოამშროვნის არჩილ ჯორჯაძის სახით, რომელმაც ბუდიზმის ადგილსა და მნიშვნელობის გარკვევისათვის გამოიყენა შორეული ისტორიული რეგროსპექციები, მიუთითა ბუდას მოძღვრებასთან სოკრატეს, პლატონის, ლაიბნიცის, ჰეგელის და შოპენჰაუერის მოძღვრებების საინტერესო ანალოგიებზე. არჩილ ჯორჯაძემ პროფესიონალი ფილოსოფოსის დონეზე გამოავლინა და შეაფასა დასავლეთის მეკლევრების უმუსტობები. აღმოსავლეთისა და დასავლეთის, ბუდიზმისა და ქრისტიანობის შედარებისას მიუთითებდა მათ მსოფლმხედველობრივ კავშირსა და განსხვავებაზე, აღნიშნავდა, რომ ბუდისტები „უიქრობენ“, განამრებებს ეძლევიან, უარს ამბობენ ამქვეყნიურზე, ქრისტიანი კი „ლოცულობს“, ღმერთს შესთხოვს ამა ქვეყნის ხსნას. შ. ნუცუბიძისათვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი უნდა ყოფილიყო ის, რომ არჩილ ჯორჯაძემ ევროპოცენტრიზმის წინააღმდეგ მოიმარჯვა თავისი ცოდნა ბუდიზმის შესახებ და ზოგად ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობრივ ასპექტებში მიუთითა დასავლური აზროვნებისა და „ინდოეთის სიბრძნის“ საერთო მომენტებზე, ეს გრადიციად გადაეჭა ქართულ ფილოსოფიურ კვლევას.

ქართული ფილოსოფიის ისტორიის მეკლევრებს არჩილ ჯორჯაძემ ისიც ანდერძად დაუტოვა, რომ შორეული წარსულიდან მომდინარე ფილოსოფიური გრადიციების მქონე ქართველებს, ვისაც ნეოპლატონიკოსთა საკაცობრიო „ფილოსოფიური აზრის მსვლელობაზე“ „დიდი გავლენის“ მქონე ძლიერი პლეადა ჰყავდა, არა აქეთ უფლება კავშირი გაწყვიტონ თავის „ძველ კულტურასთან. მან მოუწოდა ქართველ მეკლევრებს, ღირსეულად დაეფასებინათ ქართველ ნეოპლატონიკოსთა როლი ფილოსოფიის ისტორიაში. როგორც

აქედან ჩანს, ჯორჯაძე ემსახურებოდა ქართველთა თვითმეცნების გამოღვიძებისა და გაძლიერების დიდ ეროვნულ საქმეს.

შალვა ნუცუბიძე თავისი ფილოსოფიურ-ისტორიული მოღვაწეობით არჩილ ჯორჯაძის მიერ ეროვნული შეგნების ღრმა შთაგონებით ნაანდერძევის განმასორციელებლად გვევლინება. ქართული ფილოსოფიური აზრის მემკვიდრეობითი ხაზის გაგრძელება, არჩილ ჯორჯაძის ფილოსოფიურ ნაღვაწთან კავშირი შალვა ნუცუბიძის მეცნიერულ ძიებებსა და აღმოჩენებში (განსაკუთრებით ქართული ნეო-პლატონიზმისადმი ყურადღების გამახვილებაში) იგრძნობა.

აღმოსავლეთისა და დასავლეთის კულტურულ-ისტორიული დამოკიდებულების პრობლემა უძველესი დროიდან იდგა და ახლაც დგას მეცნიერების წინაშე. მას თავისი ფილოსოფიურ-ისტორიული ასპექტი აქვს და მასზე დღეისათვის სამი შესაძლო პასუხი არსებობს: 1. აღმოსავლეთი და დასავლეთი მსოფლმხედველურად დაპირისპირებული არიან; 2. მათ შორის განსხვავებაა და არა დაპირისპირება; 3. ერთიანი საკაცობრიო ამროვნების ზოგადი ფორმების, პრობლემებისა და ცნებების თვალსაზრისით ეს ორი სამყარო ერთმანეთის მსგავსია. ამ საკითხებზე მსოფლმხედველობრივი და ზოგად ფილოსოფიურ-ისტორიული თვალსაზრისით მსჯელობდნენ ჰეგელი და შოპენჰაუერი, ნიცშე და იასპერსი, იუნგი და შეაიყერი, მსჯელობდნენ ჩვენი დროის მეცნიერი მკვლევრები: კონრადი, აუერინცევი და სხვა მრავალი.

აღმოსავლეთისა და დასავლეთის კულტურების, ფილოსოფიების ურთიერთობის ერთ-ერთ თვალსაჩინო ძეგლს წარმოადგენს „ბალა-ვარიანი“, რომლის მრავალ ვერსიათა შორის გამოყოფილად დგას ქართული „ბალავარიანის“ („სიბრძნე ბალაპვარისი“) მნიშვნელობის საკითხი. შალვა ნუცუბიძე მას შეეხო კაცობრიობის ორი საამროვნო სამყაროს, აღმოსავლეთისა და დასავლეთის კავშირის თვალსაზრისით და კელევისათვის კონკრეტული ამოცანა დაისახა: უნდა დამტკიცებულიყო, რომ „ბალავარიანის“ ქართული ვერსიით საქართველომ აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის შუამავლის როლი შეასრულა შუა საუკუნეების ფილოსოფიის დასაწყის ხანაში. ამით ქართველ მეცნიერს სურდა ეჩვენებინა, თუ როგორ შეიძლებოდა მისადაგებოდა აღმოსავლური სიბრძნე, ბუდისტურ მსოფლმხედველობაზე აგებული მოდელი ქრისტიანულს, დასავლურს და როგორ შეძლო ქართულმა „ბალავარიანმა“ განემტკიცებინა ქრისტიანული რელიგიურ-ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა და ქრისტიანობის აპოლოგეგის მისია შეესრულებინა.

„ბალავარიანს“, როგორც აღმოსავლურ-დასავლური საამროვნო კავშირის დამადასტურებელ ძეგლს, კელევის საკმაოდ დიდი ხნის

ისტორია აქვს, იკვლევენ ლიტერატურულ-ისტორიული, ფილოლოგიური, ფილოსოფიურ-ისტორიული თეალსაზრისით. შალვა ნუსუბიძე არსებითად კელევის ფილოსოფიურ-ისტორიულ პოზიციამე დგას. „ბალაგარიანის“ ქართული რედაქციის გენეზისისა და შინაარსობრივი ანალიზის, აღმოსაველეთისა და დასაველეთის მსოფლმხედველობრივ მიმართებებში მისი ადგილის განსაზღვრისა და ავტორის ეინაობის დადგენისათვის საფუძელიანადაა გათეალისწინებული დასაველეთიეროქელი, რუსი და ქართველი მქელევერების მიერ მოპოვებული შედეგები.

საკითხი ალგერნაგიულ ასქექტში დგას. ინდური რომანი ბუდას ცხოვრებისა დასაველეთიდან წამოვიდა მრავალსაფეხურეობრივი გზით – ინდურით, მანიქურით, ფალაურით, არაბულით, ქართულით, ეიდრე ბერძნულამდე, – თუ არსებობდა მეორე, პირდაპირი გზა ინდურიდან მხოლოდ ქართულზე გავლით ბერძნულამდე, ე. ი. არის თუ არა „ბალაგარიანის“ ქართული ვერსია აღმოსაველეთისა და დასაველეთის სააზროვნო კულტურათა პირდაპირი კავშირის დამადასტურებელი. ამ ალგერნაგივის გადაწყვეტისათვის შალვა ნუსუბიძე, სხვა მრავალ ცნობასთან ერთად, იმოწმებს ამერიქელი მეცნიერის რ. ლ. ვოლფის კელევის შედეგებს, რომლის მიხედვითაც, ქართულ აზროვნებაში „იმპლიციტურად“ უქვე იყო ის, რაც „ექსპლიციტე“ გახდა დასაველური, ბერძნული ტექსტისთვისო. შალვა ნუსუბიძეს დაასკენის, რომ „ბალაგარიანის“ ქართული ვერსიის სახით საქართველოში პირველად შეიქმნა ბუდას ქრისტიანიზებული სახე, ამით თავად ნაწარმოების ავტორი ქრისტიანობის აპოლოგეტად გადაიქცა, ხოლო „ბალაგარიანი“ აპოლოგეტურ თხზულებად გაფორმდა.

ამგვარად, ინდური სააზროვნო სამყაროდან „ბალაგარიანის“ წარმომავლობის შესახებ ალგერნაგია შალვა ნუსუბიძემ მეორე მხარის სასარგებლოდ გადაწყვიტა: მისი აზრით, „ბალაგარიანის“ ქართული ვერსია უშუალოდ ასრულებს ინდურ და ბერძნულ სააზროვნო სამყაროებს შორის შუამავლის როლს. ამისი ახსნისათვის მითითებულია საქართველოს ტერიტორიაზე VI-VII სს. უცხოეთისაკენ გამავალ სამ მთავარ გზამე: საბერძნეთისაკენ, ბიზანტიისაკენ და ინდოეთისაკენ. ეს უკანასკნელი ქ. დეინში გადიოდა და იქ საეაჭრო და კულტურულ ურთიერთობებს უზრუნველყოფდა. აქ დამოწმებულია პროკოპი კესარიელი, რომლის მიხედვითაც V-VI სს. ქართველები უშუალო კავშირში იყენენ ინდოელებთან. აქედან შალვა ნუსუბიძემ გააკეთა სავარაუდო დასკენა იმის თაობამე, რომ ამ კავშირს უნდა პქონოდა მითოლოგიურ და რელიგიურ შეხედულებათა გეპირი გაცნობისა და პაექრობის სახე, რომელიც ინგენსიურად უნდა წარმარ-

თულიყო VI საუკუნიდან. აეგორი იმაზეც მიაწინებს, რომ რადგან ჩვენში ზეპირად გავრცელდა სხვა ინდური თქმულებები, მაგ., სინდ-ბაღმე, შეიდ ბრძენზე და სხვა, ამიტომ ბუდას ცხოვრების ამბავიც ზეპირად უნდა გავრცელებულიყო.

შალვა ნუსუბიძემ ბუდას ცხოვრების ზეპირი გადმოცემისა და ქართულ ენაზე ჩაწერის თარიღად მიიჩნია VII ს. პირველი ნახევარი, გექსტის აეგორობა მიაკუთვნა იოანე საბაწმინდელს, იგივე იოანე მოსხს (მესხს). ამ კონცეფციის მიხედვით, „ბალაგარიანი“ უშუალოდ ინდური წყაროდან მომდინარე ბუდას ცხოვრების ქრისტიანიზირებული ბიოგრაფიაა, მისი შექმნა და ჩაწერა იოანე საბაწმინდელის სახელთანაა დაკავშირებული. არსებობდა „ბალაგარიანის“ მოკლე და ვრცელი რედაქციები. X ს. ბოლოს და XI ს. დამდეგს ექვთიმე ათონელმა შეადგინა ქართული რედაქციიდან ბერძნული მეტაფრასი, რომელშიც გაძლიერებულია ღოგმაგური ელემენტები.

ამ მიმართულებით ჩვენში წარმოებული კვლევა ბუდას ცხოვრების ინდურ ამბავთან ქართული ვერსიის უშუალო შეხების შესახებ არ არის გაზიარებული. ცნობილია, რომ ნ. მარი, კ. კეკელიძე, პ. ინგოროყვა ქართული „ბალაგარიანის“ პირველწყაროდ არაბულ ვერსიას მიიჩნევდნენ (კ. კეკელიძე ქართული რედაქციის პირველწყაროდ თელიდა არაბულ-ქრისტიანულ ვერსიას, რომელიც არაბულიდან მომდინარეობდა, ის კი თავის მხრივ ფალაური რომანიდან იღებს სათავეს) (17, 189).

რ. თვარაძის აზრით, „ბალაგარიანის“ ფალაური ვერსია VI ს. შეიქმნა, რომელსაც მალე VII ს. (620-634 წწ.) მოჰყვა ქართული რედაქცია და რომ ფალაური ვერსიის შემოსვლა ჩვენში სწორედ იმ პერიოდს დაემთხვა, როდესაც ქართულ საამროვნო სამყაროში ბუდიზმის ქრისტიანიზაციის ყველა პირობა არსებობდა. ამასთან ერთად, რ. თვარაძემ გამოთქვა ვარაუდი, რომ ქართველი აეგორი „უეჭველად ლიტერატურული წყაროებით სარგებლობდა“ და არა ფოლკლორული მონათხრობით.

„ბალაგარიანის“ ქართული გექსტის წარმომავლობაზე საუბრისას იგი მეცნიერული გამოკვლევაა ალ. გვახარიას „ბალაგარიანის“ სპარსული ვერსიები“. ამ აეგორის აზრით, „ბალაგარიანის“ ქართული ვერსია შესრულებულია IX-XI სს. ის იყო პირველი ქრისტიანული არქეტიპი, ხოლო მისი წყაროა არაბული გავრცობილი ვერსია, რომელიც თავის მხრივ უშუალოდ ინდური პირველწყაროდან მომდინარე საშუალო სპარსული ვერსიიდან იღებს სათავეს (აეგორი ემყარება გექსტთა შედარების მეთოდს, გამოყენებული აქვს აქამდე უცნობი სპარსული ხელნაწერი) (5, 164).

ამრთა ამგვარი სხვადასხვაობის ფაქტი „ბალაევარიანის“ ქართული რედაქციის წარმომავლობის შესახებ (არაბულიდან, სპარსულიდან, ფალაურიდან, უშუალოდ ინდური პირველწყაროდან) არსებითად არაფერს ცელის შალვა ნუცუბიძის იმ დიდ აღმოჩენაში, რომ ქართული „ბალაევარიანი“ დგას შეუალედურ რგოლად აღმოსაელურ კულტურასა და დასავლეთს შორის და რომ პრობლემა „აღმოსავლეთი-დასავლეთი“, როგორც ამას ამტკიცებს ქართველი მეცნიერი, მოითხოვს ქართული კულტურის გათვალისწინებას.

1953 წელს, როდესაც დიოლგერმა გამოსცა წიგნი „ბერძნული რომანი ეარლაამი – იოანე დამასკელის შრომა“, შალვა ნუცუბიძე კიდევ ერთხელ დაუბრუნდა მის მიერ 30-იანი წლებიდან კარგად შესწავლილ თემას და დაწერა გამოკვლევა ბერძნული რომანის „ეარლაამისა და იოასაფის“ წარმომშობისათვის (1956), რომელშიც დაარღვია დიოლგერის არგუმენტები, დამაჯერებლად უკუაგდო ამრიგ იოანე დამასკელის მხრივ ბერძნული მეგაფურასის ავტორობის შესახებ.

შალვა ნუცუბიძის კონცეფციას „ბალაევარიანის“ შესახებ ფილოსოფიურ-ისტორიული ასპექტი აქვს და მასში დიდმნიშვნელოვანია ქართულ სააზროვნო არეალში ბუდიზმის ქრისტიანობაში მსოფლმხედველობრივი გრანსფორმაციის დასაბუთება. ფილოსოფიის ისტორიისათვის მნიშვნელოვანია იმის დამტკიცება, რომ პირველად ქართველმა მოაზროვნემ იოანე მოსხმა (მესხმა) თავისთავზე აიღო ბუდიზმის გაქრისტიანების მისია, რაც თავისებურად ნიშნავდა ქრისტიანობის გამარჯვებას ბუდიზმზე. მეორე, ასევე მნიშვნელოვანი მომენტი ის არის, რომ ამით შეიქმნა ქრისტიანობის აპოლოგეტური ნაწარმოები. მესამეა, ქართული ფილოსოფიის ისტორიის პერიოდიზაციის განსაზღვრა ადრეულ პერიოდში და იმის დასაბუთება, რომ VII ს. ქართულმა აზროვნებამ დაასრულა აპოლოგეტიკის პერიოდი, ხოლო VIII ს.-დან დაიწყო დოგმატური პერიოდი. პირველი იყო მსოფლმხედველობათა, ანუ „იდეოლოგიურ კონცეფციათა“ ბრძოლის ხანა, ხოლო დოგმატიკაში, საერთოდ, და, კერძოდ, ქართულ აზროვნებაშიც დაპირისპირებული ტენდენციების „სიმფონიალ“ განვითარდა, ე.ი. შალვა ნუცუბიძის კონცეფციის მიხედვით ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში უნდა გამოიყოს VII ს. როგორც აპოლოგეტიკის ხანა, გექსტუალურად დადასტურებული „ბალაევარიანში“, ხოლო VIII საუკუნიდან – დოგმატიკის პერიოდი.

ამგვარად, ამ კონცეფციას ქართული ფილოსოფიური აზროვნების პერიოდიზაციის დამსტკიცებისათვის დიდი მნიშვნელობა აქვს. სირიელ მამათა მოღვაწეობის შემდეგ, რომელთა მისია საქართველოში ქრისტიანობის გავრცელება იყო, აპოლოგეტიკა განვითარდა ახლად

წარმოშობილი ქრისტიანული მსოფლმხედველობის დაშლელად და ასევე სხვათა რელიგიების მოძალების და წარმართი ფილოსოფოსების ავტორიტეტის მოგერიებისთვისაც.

ფილოსოფიურ-ისტორიული ასპექტით „ბალაგარიანთან“ დაკავშირებით კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი საკითხი დგება: ბუდიზმის გაქრისტიანების ამხსნელი მიზეზების შესახებ. გასარკვევია, თუ რაგომ აირჩია „ბალაგარიანის“ ავტორმა თავისი აპოლოგეტური ამოცანის განხორციელებისათვის ბუდისტური ლიტერატურის ვერსია, ბუდას ცხოვრების ამბავი, ჰქონდა თუ არა ბუდიზმს გაერყელების მხრივ ისეთი ფართო არეალი, რომლის გამო ქრისტიანობას მის მიმართ მეტრძოლი პოზიცია უნდა დაეკავებინა?

ბუდიზმი, მართალია, თავის განვითარებაში საკმაოდ ფართოდ გაერყელდა, მაგრამ ქრისტიანობისათვის ის კონკრეტულ ვითარებებში სიძნელეებს არ ქმნიდა. გეოგრაფიულად ქართულ ქრისტიანულ სამყაროსთან უფრო ახლოს იყო მანიქეველობა და მამლენობა და უფრო მეტად საშიშიც ქრისტიანობის გაერყელებისა და გაბატონებისათვის. ივ. ჯაფახიშვილის ამრით, V ს. საქართველოში საკმაოდ გაერყელებული ყოფილა მანიქეველობა, ნესტორიანელობა, ნაწილობრივ არიანელობაც, მაგრამ ისინი ერეგიკულ მოძრაობებად განიხილებიან, ყოველ შემთხვევაში ნესტორიანელობა და არიანელობა ქრისტიანობის წიაღში წარმოქმნილი ერესები იყვნენ, ხოლო მანიქეველობაში გაერთიანებული იყო სამი ელემენტი: აღმოსავლური მისტიკა, გნოსტიციზმი და ქრისტიანული იდეები და ამდენად ის ქრისტიანობას იმდენად გარედან არ უპირისპირდებოდა, რამდენადაც შიგნიდან.

აპოლოგეტიკის ხანაში დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ქრისტიანად მოქცევის იდეას, ამიტომ ქრისტიანული მოძღვრების პოზიციიდან დამოკიდებულებას ბუდიზმთან და გემოჩამოთვლილ მიმართულებებთან სრულიად განსხვავებული ხასიათი და მნიშვნელობა ჰქონდა.

მასასადამე, ბუდიზმთან ქრისტიანობის შეპირისპირება „ბალაგარიანში“ და მისი ავტორის მიერ ქრისტიანობის გამარჯვების დემონსტრირება სხვა მიზეზით უნდა აიხსნას.

მთავარი ის არის, რომ მსოფლმხედველობრივი ასპექტით ბუდიზმსა და ქრისტიანობას მრავალი რამ აქვს საერთო: ორივე რელიგია არ არის განსაზღვრული ეროვნული პრეროგატივებით, არამედ საერთო საკაცობრიო იდეალებით გამოდიან, მათში უხვადაა მსოფლმხედველობრივ-ფილოსოფიური მომენტები (სიცოცხლის საზრისის და სხვ.), მათთვის წამყვანია ადამიანის გათავისუფლების იდეა და ამით განსაზღვრული ჰუმანური გენდენცია. ბევრი რამ საერთოა ბუდიზმის ოთხ „ეკთილშობილ ჭეშმარიტებასა“ და ქრისტიანული სა-

რწმუნოების ათ მცნებას შორის. ჩვენ მიერ დასმულ კითხვაზე პასუხისათვის იმასაც აქვს მნიშვნელობა, რომ ერთმანეთს ემსგავსება ბუდას და ქრისტეს ზოგი ბიოგრაფიული დეტალი და იდეალები.

ა. შეაიციერი ბუდასა და ქრისტეს ეთიკური მრწამსის შედარებისას აღნიშნავს: „იესოს და ბუდას მსგავსება იმაშია, რომ მათი ეთიკა ამქვეყნიური ცხოვრების უარყოფის გავლენის ქვეშ მყოფი ქმედითი ეთიკა კი არ არის, არამედ შინაგანი სრულყოფის ეთიკაა. ამავე დროს შინაგანი სრულყოფის ეთიკა ორივესთან ემორჩილება სიყვარულის პრინციპს“ (152, 221).

შეიძლება დაბეჯითებით ითქვას, რომ „ბალავარიანის“ ავტორისათვის ბუდიზმის სახით არსებობდა მსოფლიო რელიგიის ისეთი უნიფიცირებული მსოფლმხედველობრივი მოდელი, რომლის თეორიული დაძლევა ქრისტიანის მხრივ მის ათვისებასა და გადამუშავებას მოითხოვდა. „ბალავარიანის“ მაგალითზე ქრისტიანობამ „მოხსნა და შემოინახა“ თავისთავში ბუდიზმის ის რაციონალური მომენგები, რაც ჩვენს აპოლოგეტ ავტორს ქრისტიანობის განმტკიცებისა და დაცვისათვის გამოადგა.

ამგვარად, „ბალავარიანის“ ავტორის მთავარი ამოცანა ბუდიზმის დამარცხება კი არ იყო და მასზე ქრისტიანობის გამარჯვების ზეიმი, არამედ ბუდისტური სიბრძნის ქრისტიანიზაციით ქრისტიანობის გაძლიერება და დაცვა. შალვა ნუსუბიძის კონცეფციაში ბუდიზმისა და ქრისტიანობის დაპირისპირების გაგებას ის ნიუანსიც აქვს, რომ „ბალავარიანში“ „ორი მსოფლგაგება იბრძვის: ბუდისტური და ქრისტიანული“, თხზულების ავტორი ანტიკური ფილოსოფიის საფუძველზე დგას და ამის მიხედვით შემუშავებულ არგუმენტაციას იყენებს „ბუდიზმისაგან გამიჯვნისათვის“. ცხადია, ბუდას ცხოვრების ქართული ქრისტიანული ვერსიის წარმოშობა აუცილებლობით გულისხმობდა საქართველოში საამისო კულტურულ-ისტორიული გარემოს არსებობას.

„ბალავარიანის“ თემაზე ერთი საუკუნის უკან დაწეებული მეცნიერული კვლევა კელაყაც გრძელდება. ამ თემაზე დაწერილ 500-ზე მეტ შრომას ასახელებენ (ალ. გეახარია). 1988 წ. ქართველოლოგთა მეორე საერთაშორისო სიმპოზიუმზე ორი მოხსენება იყო წარმოდგენილი – ლენინგრადელი ი. ლებედევასი და ესპანელი მეცნიერის პედრო ბადენა დე ლა პენიასის. თვალსაზრისთა ამ სიმრავლეში გამორჩეული ადგილი, დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, მსოფლმხედველობრივი ორიენტაციის თვალსაზრისით კვლავ შალვა ნუსუბიძის გამოკვლევას უჭირავს. თუმცა მისი კონცეფციის მიმართ მეცნიერებაში აზრთა სხვაობაა, მაგრამ უდავოდ არის აღიარებული ქართველი მეცნიერის მიერ ახალი ეგაპების შექმნა „ბალავარიანის“ კვლევაში.

„ბალავარიანის“ ანალიზით ერთგვარად მართლდება ჰეგელის აზრი იმის შესახებ, რომ მსოფლიო ისტორიაში აღმოსავლეთიდან დასავლეთზე გადასასვლელად მომამზადებელი და გამამჟალებელი როლი კავკასიის არეალში მცხოვრებმა ე. წ. „კავკასიურმა რასამ“ შეასრულა, და რომ ქართულმა კულტურამაც მნიშვნელოვანწილად განსაზღვრა ევროპულ სარბიელზე აბსოლუტური გონის უჩეულოდ აღმავალი განვითარების გზამე გასვლა. ჰეგელის აზრით, ევრც ინდოეთში და ევრც ჩინეთში, მით უმეტეს აღმოსავლეთის სხეა ხალხებში „ადამიანი ვერ მივა თავისი პიროვნების ცნობიერებამდე, თუ მას ჯერ თავისი ინდივიდუალობის სახით არა აქვს ხელთ რაღაც ღირებული და რაღაც გამართლება. მხოლოდ კავკასიურ რასაში აღწევს გონი აბსოლუტურ იგივეობას თავისთავთან, აქ შედის ის სრულყოფილ დაპირისპირებაში ბუნებითობასთან, თავისთავს იმეცნებს თავის აბსოლუტურ დამოუკიდებლობაში, თავს აღწევს მერყეობას ორ უკიდურესობას შორის, აღწევს თვითობის განვითარებას და ამით მსოფლიო ისტორიას წარმოშობს. „პროგრესი მხოლოდ კავკასიური რასის გზითა იწყება“ (45, 63).

ქართულმა კულტურამ არეოპაგიტიკისა და „ბალავარიანის“ სახით შუა საუკუნეების დასაწყისში შეასრულა მასინთეზირებული როლი აღმოსავლეთისა და დასავლეთის კულტურათა შორის. „ბალავარიანში“ ბუდას ცხოვრებისა და მოძღვრების ქრისტიანული გრანსფორმაცია ინდოეთიდან წამოსული აღმოსავლური აზროვნების სრულყოფას ნიშნავდა.

ა. შვაიცერის გამოკვლევაში – „ინდოელ მოაზროვნეთა მსოფლმხედველობა, მისტიკა და ეთიკა“, ერთმანეთთანაა შედარებული დასავლური და ინდოეთის აზროვნება, თუმცა იგი მათი დაპირისპირების წინააღმდეგია, მაგრამ უცილობლად მოითხოვს მათი სპეციფიკურობის დადგენას: ინდოელებს მიდრეკილება აქვთ ქვეყნისა და ცხოვრების უარყოფისაკენ, პესიმიზმისაკენ, ევროპელი კი ქვეყანასა და ცხოვრებას დადებითად განიცდის, მის ცხოველმყოფელობას აღიარებს, ოპტიმისტია; თუ ბუდა მოუწოდებდა ნირვანისაკენ და ეს იყო უმოქმედობის, ამ ქვეყნის მოძაგების, უარყოფის გზა, იესო ქრისტეს მოძღვრების მიზანი ამქვეყნად ღეთიური სამეფოს შექმნაა და ამიგომ ადამიანი უმოქმედო კი არ უნდა იყოს, არამედ „ქმედითი სიყვარულით მეპყრობილი უნდა ზრუნავდეს ამა ქვეყნის სრულყოფისათვის“ (152, 212).

ჩარვაკა-ლოკაიატა როგორც არაორთოდოქსული მოძღვრება

ძველი ინდოეთის ფილოსოფიურ სკოლებს შორის ერთადერთ რელიგიურ-მატერიალისტურ ტენდენციას მიმართულებად ჩამოყალიბდა ჩარვაკა-ლოკაიატა, არაორთოდოქსული მოძღვრება, რომელიც ბოლოს მაინც ინდოეთის კულტურისა და აზროვნების სპეციფიკის შესაბამისად რელიგიურ-იდეალისტურ თეორიად განვითარდა. სკოლის ამ სახელის ქვეშ გაერთიანებულია ორი მიმართულება, რომელთაგან, ცნობების მიხედვით, უძველესია ლოკაიატა (მისი ძირითადი დებულებები აღმოჩენილია უკვე ძვ.წ. პირველი ათასწლეულიდან). ლოკაიატა გრძნობადი სამყაროს, „აქაურის“ – „ლოკას“ არსებობის მაღიარებელი მოძღვრებაა, უარყოფელია მიღმა სამყაროსი, „იქაურისა“ – „პარალოკასი“. ამ მიმართულების სახელის შესაბამისად ძველ ინდოეთში „მატერიალისტ“ გრადიციულად „ლოკაიატიკად“ მოიხსენიებდნენ, ე. ი. მხოლოდ ამქვეყნიურის მაღიარებელ მოძღვრებად. უფრო ფართო გაგებით კი „ლოკა“ ნიშნავდა ჩვეულებრივადამიანურ, გულუბრყვილო, ნაიურ თვალსაზრისს, „ლოკაიატიკი“ კი ის იყო, ვინც ღმერთს უარყოფდა, არ ცნობდა ვედების სიბრძნეს, უარყოფდა ყოველივეს, რაც შეგრძნებებში არ არის მოცემული.

ლოკაიატას ანალოგიურ, უფრო გვიანდელ მოძღვრებად განვითარდა ჩარვაკა. სანსკრიტის ენაზე ჩარვაკები ეწოდებოდა იმათ, ვინც ქადაგებდა „კარგ ჭამა-სმას“ (სიგყვიდან „ჩარვ“ – „ჭამე“) და იმათაც, ვინც სიამოვნებას ესწრაფვოდა და მსმენელებს ტკბობასიამოვნებისაკენ მოწოდებებით, ლამაზი სიგყვებით ხიბლავდა. ლოკაიატას პირველი ტექსტები მიეწერება ღიშანს. ამის შესახებ ცნობა შემონახულია „ქადმაპურანში“, სადაც მაჰეშვარას და პარვატის დიალოგში ჩამოთვლილია ინდოეთის ფილოსოფიურ მოძღვრებათა ფუძემდებლების სახელები: კანადამ საფუძველი მისცა ვაიშეშიკას, გაუტამამ შეადგინა ნიაიას მასტრები, კაპილამ დაწერა სანქჰიას მასტრები, ჯაიმინიმ „ღმერთის უარყოფელი“ მოძღვრება შექმნა, ღიშანმა – ლოკაიატა, ხოლო ბუდამ, „ეიშნუს სახით მოვლენილმა“ – ბუდიზმი (126, 163). ღიშანის მიერ შედგენილი სუტრები არ შემონახულა, რადგან ამ მოძღვრებას ბევრი მტერი გამოსჩენია და მათ შეზარჩუნებაზე არავის უმრუნია. ჩარვაკას მოძღვრება „ნასტიკად“ მოხსენიებულია მანუს კანონებში. „მაჰაბჰარატაში“ მისი მეთაურობა მიეწერება ბრიჰასპატის (ძვ. წ. VII-VI სს.). იგი მოხსენიებულია „ლოკას“ მემკვიდრედ და, საერთოდ, ჩარვაკა-ლოკაიატას სისტემატიზაციად ბრიჰასპატია აღიარებული.

რაც შეეხება ჩარეაკას, ამ სახელის ახსნის მეორე ვარიანტის მიხედვით: „ჩარ-ეაკ“ – „ოთხი“ სიტყვა აღნიშნავს ჩარეაკების მიერ ოთხი საწყისი ელემენტის დაშეებას: მიწა, წყალი, სინათლე (ეცხლი) და ქარი (პაერი). ესენი აქტიური მაგერიალური ელემენტებია. ყოველი საგანი, ადამიანიც და მისი სულიც შედგენილა ამ ელემენტებისაგან. შემეცნების საიმედო საფუძველია გრძნობადი აღქმა. რაც აღქმითაა მოცემული, სარწმუნოცაა და ჭეშმარიტიც. ჩარეაკა-ლოკაიატა სენსუალისტური მოძღვრებაა. არასაიმედოდაა გამოცხადებული რაციონალური შემეცნება, ამროვნება, რადგან იგი კერძო მიზეზთა ცოდნას აგებს საერთოზე, საყოველთაოზე და შეცდომებში ვარდება, მაგ, კეპლის დანახვა მიგვანიშნებს მხოლოდ კონკრეტულ, ინდივიდუალურ შემთხვევაზე, რომ იქ ეცხლია, მაგრამ სრულიად უსაფუძვლო იქნებოდა იმის მტკიცება, რომ თუ კეპლი ჩანს, ყოველთვის ამის მიზეზი ეცხლია. ჭეშმარიტი ცოდნისათვის აუცილებელია, ყოველი ინდივიდუალური შემთხვევა გახდეს ჩვენი აღქმის საგანი და მან დაადასტუროს მისი ნამდვილობა.

ზოგადის, საყოველთაოს შემეცნების გამართლებისათვის გამოსავალი იქნებოდა ავტორიტარიზმი, მაგრამ ეს კატეგორიულად დაგმოიბილა, რადგან, თუ ვინმეს ეალიარებთ სანდო პიროვნებად, მის გამონათქვამებს სარწმუნოდ მივიჩნევთ, მაშინ ასეთი პარადოქსი გაჩნდება: ველების შემოქმედნიც მხოლოდ საკუთარ გამოცდილებას უნდა დამყარებოდნენ და შეცდომა იქნება მათი ინდივიდუალური გამოცდილებისათვის საყოველთაო მნიშვნელობის მინიჭება. საგნები და მოვლენები უკიდურესად ინდივიდუალური არიან, მათი თვისებები, პროცესები, მთაზე დანთებული ეცხლი კერძო, ინდივიდუალურია; თანაც, რადგან ყველაფერი იცვლება, ახალი, ადრე დაფარული თვისებები ელინდებიან და ა. შ. ვერაყინ დაადგენს საერთოს, ვერ დაამტკიცებს მიზეზობრივი კავშირების არსებობას და მათი შემეცნების შესაძლებლობას. ყველაფერი მხოლოდ ინდივიდუალური გამოცდილების შედეგად ვიცით.

ჩარეაკა-ლოკაიატა ოპოზიციურ მიმართულებად განვითარდა ბრაჰმანიზმისა და ყველა ავტორიტარულ, რელიგიურ, იდეალისტურ მოძღვრებათა წინააღმდეგ, უარყო. ველების ავტორიტეტი, ღმერთი და სულის უკვდავება, აღიარა მხოლოდ ერთეულად საგანთა სიმრავლე, და ამ გზით ცალმხრივი ემპირიზმის გზას დაადგა, მაგრამ ამ მიმართულებამ ინდოეთის ფილოსოფიაში ის სიახლე შეიტანა, რომ დანერგა ინდივიდუალიზმის პრინციპი, რომლის მიხედვით ყოველ საგანსა და მოვლენას, სულიერსა და უსულოს თავისი ინდივიდუალობა ახასიათებს, თავისი აღნაგობა და ბედი აქვს და ეს ინდივიდუალიზმი

ყველაფრის გამგებელი შინაგანი ძალა – „სებაბჰავა“, რომელიც არ იცელება საგნების გარეგანი ურთიერთობებით. „სებაბჰავა“ გამოხატავს ყველაფერში შინაგანად დაფარულ ინდივიდუალურ აქტიუობას, ძალებს, რომელნიც ელემენტთა აქტიუობაში ელინდებიან. ჩარეაკა-ლოკაიატამ „სებაბჰავამ“ მოძღვრებით მეგაელენა მოასდინა ბუდიზმსა და ჯაიანიზმზე, იმ არაორთოდოქსულ სკოლებზე, რომელნიც უარყოფდნენ ვედების ავტორიტეტს და დიდად აფასებდნენ ინდივიდუალური ძალების მნიშვნელობას, ადამიანის ინდივიდუალური ხსნის შესაძლებლობებს. ინდივიდუალური გამოცდილების კრიტერიუმი ჩარეაკა-ლოკაიატამ ვედების ავტორიტეტს დაუპირისპირა. დოქსალურ წყაროებში ამ მოძღვრების შესახებ აღნიშნულია, რომ მისი მიმდევრები ამტკიცებდნენ ვედებს შორის წინააღმდეგობებს, მიუთითებდნენ მასში მრავალსიგყაობაზე, მათი შექმნის ყალბ, მანკიერ საფუძველზე. იმასაც აღნიშნავდნენ, წეს-ჩვეულებების სისტემა ე. წ. „აგნიოგრა“ შექმნილია პრაგმატული მიზნებით. ბრიპასპატს პირდაპირ შეუწევნებია ვედების სამების შემოქმედნი ე. წ. „გრიიას“ სარწმუნო გეჰსტების ავტორები და მათი მოთხოვნები – ადამიანს მაქსიმალური კონტროლი დაეწესებინა საკუთარ ამრებზე, სიტყვებსა და ქცევებზე (51, 167).

ბრიპასპატი ცდილობდა მხოლოდ ინდივიდუალიზმის პრინციპით აეხსნა სამყაროს მაგერიალური არსებობა და ამისათვის მან დაუშვა ოთხი „დიადი არსი“ – „მაჰაბჰუტა“. მან აქტიურ, თვითმოქმედ ძალებად გამოაცხადა მიწა, წყალი, ჰაერი (ქარი) და ცეცხლი (სინათლე). იგი ამტკიცებდა, სული, ამრი, ცნობიერება აგრეთვე ამ ელემენტებზე დაიყვანებო, სულის უკედაება, მისი მარადიულობაში გადასახლება ბრაჰმანების მოგონილიაო. როგორც ყოველი ყოფიერი, ისე ცოცხალი არსება „მაჰაბჰუტების“ განსაზღვრული წესით ინდივიდუალურ თავისებურებათა შეერთების შედეგია. რაც იხადება და კვდება ამ ელემენტთა სპეციფიკური შეერთებითა და დაშლით ხდება და ასეთ სამყაროში ღმერთისათვის ადგილი არ რჩება.

ჩარეაკა-ლოკაიატიკები, ყველა სხვა ინდოელ ფილოსოფოსთა მსგავსად, ადამიანის სიცოცხლის მიზანს ამქვეყნიური განჯვისაგან განთავისუფლებაში ხედავენ, მაგრამ გმოზენ ასკეტიზმს, სულის განწმენდას მარხულობითა და თვითჩადრმავეებით, საერთოდ უარყოფენ ამქვეყნიურისაგან განდგომის ყოველგვარ ქადაგებას. რადგანაც ადამიანის ცხოვრება განჯვასთან ორგანულად არის შეთავსებული-შეუღლებული, მათთვის ადამიანის განჯვისაგან განთავისუფლება სიამოვნებისა და მოთხოვნილებების აკრძალვით კი არ ხდება, არამედ აუცილებელად მიაჩნიათ განჯვის მინიმუმამდე დაყვანა და სია-

მოვნების მაქსიმუმის მიღწევა. ამ საფუძველზე ადამიანის უმაღლეს მნობორიე პრინციპად ჩამოყალიბებულია ბუდისტებისა და ჯაინისტების საწინააღმდეგო დასკვნა: ადამიანის სიცოცხლის იდეალი ამქვეყნიურისაგან განდგომა კი არ უნდა იყოს, არამედ მთელი ცხოვრების მაქსიმალური გამოყენება სიამოვნებისათვის, მზადება კი არა რაღაცა სხვა ყოფიერში გადასვლისათვის, არამედ ზრუნვა – არ დაკარგო შენი ცხოვრების არც ერთი წუთი სიამოვნების გარეშე. აქედან გამომდინარეობს ჰედონისტური პრინციპი: „ვიდრე სიცოცხლე შენთანაა, იცხოვრე მხიარულად, რადგან არაეის არ ძალუძს გაექცეს სიკვდილის გამგმირავ მზერას!“ დღევანდელი გერჩიოს ხეაღინდელს – „დღევანდელი მგრელი გერჩიოს ხეაღინდელ ჟარშეგანგს“.

ამგვარად, ჩარეაკა-ლოკაიაგას მოძღვრებაში განსაკუთრებული ყურადღება მიექცა სიამოვნების, ანუ ჰედონისტურ იდეებს. უარყოფილია სიკეთისა და ბოროტების, მაღლისა და ცოდვის დაპირისპირება. ეს გამოცხადებულია ქურუმების გამოწაგონად, სიცრუედ, რომელსაც უნდა დაპირისპირებოდა სწორი აზრი იმაზე, რომ ნამდვილად არსებობს მარგოოდენ რეალური განჯეა და იგი უნდა შეიცეალოს გებობითა და სიამოვნებით, განჯეა უნდა გადალახოს სიამოვნებამ და ნეგარებამ. ბრიჰასპაგს უთქვამს: უმეყართა რჩევაა ადამიანმა უარი თქვას სიამოვნებაზე, იმაზე, რასაც ჩვენ გრძნობადი საგნები გვანიჭებენ, იმ მიზეზით, რომ ისინი „შეუღლებულია“ განჯეასთან. განა ჩვენ უარს ვამბობთ თეების ჭამაზე იმის გამო, რომ მისი ფხები საშიშია, ან შეგვაწუხებს? განა უარს ვამბობთ ბრინჯის ჭამაზე იმის გამო, რომ მას თან ახლავს ჩენჩო და მგვერი? ადამიანმა უნდა გაითეაღისწინოს ის, რომ მაღლიანიყ და ცოდვილიყ სიკვდილის შვილები არიან, ერთნაირად კედებიან ბრძენი და ბრიყვი, მაჰარაჯა და მისი მსახური. ყველანი სხეულთან ერთად მიიცვლებიან და მათგან აღარაფერი რჩება.

ჩარეაკა-ლოკაიაგას სკოლა თავისი იდეებით ახლოსაა ანგიკური საბერძნეთის ეპიკურელთა სკოლასთან. აღსანიშნავია, რომ მათ ერთნაირი ბედიყ ხვდათ წილად – უკიდურესად მგრული დამოკიდებულება რელიგიური და იდეალისტური მოძღვრებების მზრიდან, ერთს გმობდნენ აღმოსაველეთში, მეორეს – დასაველეთში როგორც მაგერიალურით გაგაცებულებს, სიხარბისა და სხეულებრივი გებობის აპოლოგეტებს. თუ აღრეული ჩარეაკა-ლოკაიაგას მიმდევრები ამართლებდნენ ყოველგვარ სიამოვნებას და ამგკიცებდნენ – ადამიანის ცხოვრება ერთადერთია, მას არა აქვს სხვანაირი გაგრძელება, არავითარი იმედი არ არსებობს საიქიოსი, რაღაც უმაღლესი სიკეთის ზიარების და ამიგომ დაგკბი დღევანდლობით, იცხოვრე მდიდრუ

ლად და სიამოვნებით, არ იფიქრო რაღაცა იდეალურ სიკეთესა და სულიერ თავისუფლებებზე, სიმდიდრეს ნუ გაიხდი მიზნად, გამოიყენე იგი მხოლოდ ბედნიერებისთვისო, – მოგვიანებით ეს მოძღვრება ძლიერ გრანსფორმაციებს განიცდის. ინდოეთში განვითარებულმა ძლიერმა ლოგიკურმა და მეტაფიზიკურმა სისტემებმა მოითხოვა ჩარეაკა-ლოკაიატას არსებითი გარდაქმნა, იგი აღარ შეიძლებოდა დარჩენილიყო გულუბრყვილო ადამიანური მოთხოვნებისაკენ მიმართულ სიამოვნების ფილოსოფიად. ძვ. წ. VI ს-დან განვითარებული ყოველი ფილოსოფიური მიმართულება კრიტიკულად იყო განწყობილი ჩარეაკა-ლოკაიატას მიმართ, ემობდნენ მის მოწოდებას უკიდურესი ტკბობის, სხეულებრივი სიამოვნებისაკენ. სრულიად ბუნებრივი გახდა ამ მიმართულების ისტორიული სახის შეცვლა, სიამოვნების ეთიკის რაციონალისტური მიმართულებით განვითარების აუცილებლობა. ამიგომაც მასში ჩამოყალიბდა პედონიშმის ორგვარი გაგება. ერთი მიმართულებით სიამოვნების „ფაქიში“ გაგება სიკეთის იდეალს შეუთავსდა და რაციონალისტური ახსნა მოიპოვა. ამ მიმართულების მიმდევრებს სუმიქმიტები ეწოდათ, მეორე მხარეს განვითარდა „დჰურგას“ – ტკბობისა და სიამოვნების უხეში, ეულგარული გაგება. ჩარეაკა-ლოკაიატიკებს ღმერთის აღიარება დასჭირდათ, დაიწყო სიამოვნების ეგოისტური, ინდივიდუალური გაგების საზღვრების გარღვევა, სიამოვნებას საზოგადოებისათვის სასარგებლო, საყოველთაო მნიშვნელობა მიეცა, ამ გზით სახელმწიფოებრივი მოწესრიგების, ქვეყნის მართვის ფუნქციაც მიენიჭა და საბოლოოდ გონიერი მეფის გაღმერთების თვალსაზრისი დამკვიდრდა.

ამ მიმართულების ასეთი ძლიერი გრანსფორმაცია მკვეთრად გამოიხატა ახალი წელთაღრიცხვის პირველ საუკუნეში. ვატსიაიანამ დაწერა „კამა-სუტრა“, სადაც განავითარა მოძღვრება სიყვარულზე, აღიარა ეედების აეგორიგეტი, სულის უკედავება და ღმერთის არსებობაც (147, 68). ვატსიაიანას მიხედვით, პიროვნების ცხოვრების იდეალი მხოლოდ სიამოვნება და სიმდიდრე კი არ არის, არამედ სიკეთე, რომელსაც შეუძლია ადამიანის ქცევების კრიტერიუმის, სულიერი მოწესრიგების როლის შესრულება. იგი ამტკიცებდა: თუ ადამიანი თავის სურვილებსა და სიამოვნებაში სიკეთის იდეით არ ხელმძღვანელობს, გონებით არ ამოწმებს თავის ქცევებს, იგი არ იქნება ცხოველისაგან განსხვავებული. თუმცა ადამიანს არ შეუძლია არ დაიკმაყოფილოს პირველი მოთხოვნილებები, არ ჩაიცხროს ჭამა-სმის სურვილი, მაგრამ ამისათვის აუცილებელია ჩვენი შინაგანი შეგრძნებების აღზრდა-წერტნა, რათა ადამიანი მკვეთრად გაემიჯნოს ცხოველს თავისი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებაში. თავისთავის ამგვარი აღზრდა,

ვარჯიში ახალგაზრდობიდან უნდა დაიწყო, რათა შემდეგ შეეძლოს თავის შეკავება, მაგრამ, ეს რომ გონივრულად წარმართოს, საჭიროა თეორიული ცოდნის, კულტურის განვითარება, ველების შესწავლა. ამით დარეგულირდება სურვილები, მოთხოვნილებები მიიღებს კანონზომიერ სახეს. წინააღმდეგ შემთხვევაში მოთხოვნილების დაკმაყოფილების სიამოვნება უსიამოვნებად გადაიქცევა. არც მეორე უკიდურესობაა მისაღები. ეატისაიანა საექიმო საქმის მცოდნე იყო და ამტკიცებდა, მოთხოვნილებებისაგან თავის შეკავება, ჩვენი გრძნობების მოთოკვა თუ გონივრულად არ მოხდა, გამოიწვევს ავადმყოფობებს, შესაძლოა სულიერ დაავადებადაც კი განვითარდეს. ამიტომ იგი ურჩევდა ადამიანებს, გამოეყენებინათ მეცნიერული იდეები და შეეცანათ წესრიგი თავის სულიერ და სხეულებრივ ცხოვრებაში.

თავი 2

ძველი ინდოეთის ფილოსოფიის ორთოდოქსული მიმართულებები

ვედანტას მეტაფიზიკა

ძველი ინდოეთის ფილოსოფიურ სისტემებს შორის ვედანტა გამორჩეულია თავისი პრინციპების უბედესი წარმოშობით და მთელი არსებობის მანძილზე სხვა თეორიებზე მნიშვნელოვანი მსოფლმხედველობრივი გავლენით, რაც XX ს. ჩათვლით ინტენსიურად გაგრძელდა. მეკლერები მსჯელობენ არა მარტო ვედანტას კლასიკურ ღოგმატებზე, არამედ მისი განვითარების სრულყოფაზე ეტაპობრივად, დღეისათვის უკვე ნოუედანტიზმზე. ამ ფილოსოფიური მოძღვრების თანამედროვე მნიშვნელობაზე მეტყველებს ის ფაქტიც, რომ მისი უახლესი მიმდევრები იყვნენ ცნობილი ფილოსოფოსები, სახელმწიფო და საზოგადო მოღვაწენი ვიუეკანანდა, რადჰაკრიშნანი, განდი და სხვ. რადჰაკრიშნანი ვედანტას არა მხოლოდ ფილოსოფიის თვალსაზრისით თვლიდა დიდი ღირებულების მოძღვრებად, არამედ მას აფასებდა როგორც რელიგიის, თეოლოგიის, საერთოდ, აზროვნებისა და კულტურის ასპექტში მსოფლმხედველობრივად მეტად გავლენიან სისტემას.

ვედანტა, როგორც სკოლის სახელწოდება, ნიშნავს „ველების დასრულებას“ (ვედანტა – „ველების ბოლო“, „დასრულება“), ხოლო შინაარსობრივად – ვედური სიბრძნის დოქტრინად ჩამოყალიბებას.

როგორც ცნობილია, ველების დასრულება უპანიშადებში მოხდა, მაგრამ მათში განვითარებული ღრმა ფილოსოფიური იდეების მიუხედავად, ისინი არ ითვლებიან ფილოსოფიურ ტექსტებად. უპანიშადები რაოდენობრივად 200-ზე მეტია, რომლებშიც არის ორსიცყეიანი ან ერთსტრიქონიანი გამონათქვამები, ასევე 100 გვერდიანი ტექსტებიც შერეული სტილით შესრულებული – ლექსის თუ პროზის ფორმით, დიალოგის მანერით და სხვ. უპანიშადების შექმნის საწყის პერიოდად განსაზღვრულია დაახლ. ძვ. წ. მეორე ათასწლეული, ასხვაეებენ უძველეს და შედარებით ახალ, წინაფილოსოფიური პერიოდის უპანიშადებს; ფილოსოფიური სიბრძნით, შინაარსობრივი სიღრმით და აზრის სისტემურობით გამორჩეულად ითვლება „ბრიჰადარანიაკა“, „ჯანგოია“, „შეეგაშეაგარა“ და სხვ. ამ ტექსტების ავტორები გაუპიროვნებელნი არიან. როგორც ცნობილია, ტექსტები მეპირსიცყეიერად ერცელდებოდა და ჩაწერა მოხდა ძალიან გვიან.

ინდოეთში გავრცელებული განათლების გრადიციის მისედვით, უპანიშადები შეისწავლებოდა იმის შემდეგ, რაც გაულილი იყო პირველ საფეხურზე სამპიცგების სწავლება, მეორე საფეხურზე კი ბრაჰმანების შესწავლა რიცგუალებთან და არანიაკებთან, ანუ „ტყის გრატატებთან“ ერთად. ასეთი მზადების შემდეგ ინდივიდი უნდა განრიდებოდა ჩვეულებრივ ცხოვრებას და განდევილობის დროს დაეწყო განაზრებანი უპანიშადებში დასმულ ფილოსოფიურ საკითხებზე, კერძოდ, თუ რა არის ადამიანის ცხოვრების სამრისი, როგორ არსებობს სამყარო და სხვ. უპანიშადების შესწავლით ნაგარაუდევი იყო ადამიანის დადგომა სრულყოფის გზაზე. მისი შესწავლა გულისხმობდა ემოგერიზმს, საიდუმლოების მკაცრ დაცვას და რამდენადაც უპანიშადებს „ველების საიდუმლოსაც“ უწოდებდნენ, ამ აზრით, აუცილებელი იყო მოძღვართან „გვერდით ყოფნა“, „ყურის მიგლება“ და ამით სიბრძნესთან „ახლოს ყოფნის“ ჯმრუნველყოფა.

ძვ. წ. VI ს-დან ე. წ. ღერძული დროიდან, ისე როგორც ძველ ჩინეთსა და ძველ საბერძნეთში, ინდოეთშიც განვითარდა ფილოსოფიური მიმართულებანი, რომელთაგან ექვსი უშუალოდ ეედური სიბრძნის მაღიარებლად აცხადებდა თავს და ორთოდოქსული ეედური მოძღვრების ფილოსოფიურ და თეოლოგიურ დაფუძნებას ისახავდა მიზნად. ეედანგა ის ორთოდოქსული სკოლაა, რომელმაც მიზნად დაისახა უფრო მეტი, – უპანიშადებში აკუმულირებული ეედური სიბრძნის ფილოსოფიური თეალსაზრისით სისტემატიზაცია ერთი აბსოლუტური ღვთაებრივი არსიდან სინამდვილის ახსნის მიზნით.

ეედანგას დამფუძნებელია ბადარაიანა; მუსგად არ არის განსაზღვრული მისი ცხოვრების წლები, ცნობების მისედვით მითითებულია ძვ. წ.

შეა პერიოდზე VI საუკუნიდან III საუკუნემდე. მკვლევრების მოსაზრებით ეს უნდა ყოფილიყო ძვ. წ. IV ს. დასაწყისი, ამ დროისათვის დაწერილი იყო „ვედანგა-სუგრას“ ტექსტი, რომელიც ცნობილია აგრეთვე „ბრაჰმა-სუგრას“ სახელით.¹ ბადარაიანას ეს შემოქმედება ველების სისტემატიზება საგანგებოდ ვედანგას სუტრების დამუშავების საფუძველზე. ტექსტი დაწერილია მეტად მოკლე ფრაზებით, მთელი სისტემა ჩამოყალიბებულია 555 სუტრაში, რომელთაგან თითოეული ორი ან სამი სიტყვისაგანაა შედგენილი. ბუნებრივია, ასეთი სუტრები საკმაოდ ძნელი გასაგები იყო და დაიწყო მათზე კომენტარების წერა, რომელშიც კომენტატორები თავისი საკუთარი პოზიციიდან ავითარებდნენ ვედანგას საკმაოდ ძნელად საწედომ დოქტრინას. ვედანგას მოძღვრების მიმდევრების, ანუ პანდიტების როლში გამოვიდნენ შანკარა, რამანუჯა, მაღვა, ბალადევა, ეჯნინა ბჰიშკა, რომელთა მიერ საკმაოდ განსხვავებული ინტერპრეტაციებით შედგენილი კომენტარები საფუძვლად დაედო ვედანგას მოძღვრების განვითარებაში ახალი ეტაპების ჩამოყალიბებას და შესაბამისი სკოლების განვითარებას. ვედანგისტთა ამგვარი მოღვაწეობით მომზადდა პირობები ახალ დროში ნოოვედანტიზმის აღორძინებისათვის. ამ ეითარებათა გათვალისწინებით რადჰაკრიშნანს სრული უფლება ჰქონდა ეთქვა: „ბადარაიანა ისეთსავე მიმართებაშია უპანიშადებთან, როგორც ქრისტიანული დოგმატიკა ახალ აღთქმასთან“-ო (118, 282).

ბადარაიანას „ვედანგა-სუტრა“, ანუ „ბრაჰმა-სუტრა“ ფაქტიურად ოთხთავია, რომლის პირველ თავში გადმოცემულია ბრაჰმანის შესახებ მეტაფიზიკური მოძღვრება, რომელშიც წარმოდგენილია ბრაჰმანის დახასიათება, მისი მიმართება სამყაროსთან ინდივიდუალურ სულთან და ამ თემაზე ველების შინაარსობრივი მხარე ერთიანობაშია მოყვანილი. მეორე თავი მოწინააღმდეგე მოძღვრებების კრიტიკულ განხილვას ეძღვნება, აქ გადმოცემულია ჩარეაქა, ჯაინიზმი, ბუდიზმი, ე. ი. ფაქტობრივად ნასტიკასეული დარშანა მისი უარყოფის მიზნით. ამ მიზანდასახულებას ემსახურება მსჯელობა სამყაროსა და ღმერთის დამოკიდებულების, უნივერსალური სულისა და მისი ატრიბუტების შესახებ. მესამე თავი ეხება ბრაჰმანის წედომის გზებისა და საშუალებების აღწერას. მეოთხე თავში შეჯამებულია შედეგები ბრაჰმანის შემეცნების შესაძლებლობათა შესახებ, უკუდავი სულის სხეულისაგან დაშორების შემდეგ წინაპრებსა და ბრაჰმანთან მიმართებაზე. „ბრაჰმა-სუტრას“ ყოველი თავი თავის მხრივ ოთხ

¹ სუტრა — „ძაფი“, ბრძნული აზრების აკმა, მძივი. იგულისხმება სახელმძღვანელო პრინციპების კრებული, აფორიზმული გამოთქმების კონა. ორთოდოქსული სკოლებისათვის აუცილებელი გახდა „სუტრების“ შედგენა და ასე გაჩნდა „ვედანგა-სუტრა“, „ნიაია-სუტრა“, „იოგა-სუტრა“ და სხვ.

ნაწილად იყოფა და შესაბამისად სუგრების შინაარსობრივი ანალ-
იზიც ამის მიხედვითაა შეკრული და სისტემატიზებული.

ბადარაიანას შეფასებით, ველები მარადიულნი არიან, ხოლო
ველებზე აგებული გრაქტაგები და კომენტარები მხოლოდ სარწმუნო
ავტორიტარული გექსტები. აქედან უკვე ჩანს, თუ როგორ
შეზღუდულადაა გაგებული გონების, რაციონალურის როლი. ამრო-
ნებას, გონებას არ შეუძლია გადაწყვიტოს ჭეშმარიტების წედომის
საკითხი, ანდა მისწედეს ჭეშმარიტებას. ცოდნის წყარო ორია:
ღვთაებრივი გამოცხადებით მიღებული გექსტები და სმრიტები, ანუ
სსოვნაში შემონახული, მოგონებით რეალიზებული სიბრძნე. ბა-
დარაიანას მიხედვით სმრიტების საშუალებით მიეწედებით „ბაგა-
ვაგვიგას“, „მაპაბპარაგას“, მანუს კანონთა კოდექსების ღედაარსს,
ხოლო უპანიშადებს – მრუტების საშუალებით.¹

ვედანგას მეგაფიზიკური მოძღვრების ცენტრში დგას ბრაჰმანის
ცნება, რომელზედაც უპანიშადებში ამოიკითხება ამრი, რომ იგი არის
უმაღლესი რეალობა, მთელი სინამდვილის საწყისი, ბოლო და არ-
სება. ამას მოსდევს იმის მგკიცება, რომ შეუმეცნებელი ჩენი გონე-
ბისათვის მარგო ის კი არაა, როგორია ბრაჰმანი, არამედ ისიც, თუ
როგორ გამომდინარეობს მისგან სამყარო და საერთოდ, როგორია
მათ შორის მიმართება. „ვედანგა-სუგრამი“ დასაწყისშივე განსხვავ-
ებულია არსებობის ორი სფერო: წმინდა მაგერიალური, პრაკრიტი,
რომელიც გონებით შეიმეცნება და მეორე – ბრაჰმანი, უმაღლესი
არსი, რომელიც მიიწედომება ღვთაებრივი ინტუიციით, ღმერთისადმი
თაყვანისცემით და ვედურ წერილთა რწმენით.

„ვედანგა-სუგრამი“ თავიდანვე არჩეულია მონიშმის დოქტრინული
პოზიციის გამართლების აუცილებლობა, რისთვისაც განვითარებულია
ორთოდოქსული ფილოსოფიის მოთხოვნა: არ გაითვალისწინონ
ბრაჰმანის სუბსტანციალობის გამართლებისათვის ლოგიკური დასა-
ბუთების არგუმენტები, ამ მიმართულებით არ მიიღონ არც სსხეა ორ-
თოდოქსულ და მით უფრო არაორთოდოქსულ მოძღვრებათა
მოთხოვნები, პირიქით, კრიტიკულად მოეკიდონ მათ. პრინციპულად
უნდა იყოს უარყოფილი სანქჰიას მოძღვრებაში ორი საწყისის: პუ-
რუშასი – გონიერი არსის და პრაკრიტის – მაგერიალურის და-
მოუკიდებლობის თვალსაზრისი; ყველა დუალისტური მოძღვრების

¹ „მრუტები“ ნიშნავს „მოსმენილს“. იგულისხმება პირველადი სიბრძნე, რაც არავის
შეუქმნია, არსებობდა სამყარომდე. ის მოსმენილია გამორჩეულ ბრძენთა მიერ, გაშ-
ვლილია ველებში, ე.ი. მრუტები ნიშნავს წმინდა ვედურ სიბრძნეს, „სმრიტები“ – სსო-
ვნაში, მეხსიერებით შემონახულ სიბრძნეს.

საპირისპიროდ უნდა დადგინდეს აპოდიქტიკური აზრი: გონიერი (პურუშა) და მაგერიალური (პრაკრიტი) ცალკე საწყისები კი არ არიან, არამედ ერთადერთი უსასრულო საწყისის – ბრაჰმანის მოდიფიკაციებია. ბრაჰმანის არსებობის ამგვარ ფორმაში ყოფიერება ეერ დასაბუთდება, ლოგიკურ იმპლიკაციებს იგი არ ემორჩილება, მაგრამ არის შესაძლებლობა ანალოგიის მეთოდის გამოყენებისა, რომელიც ადამიანის სულიერი მდგომარეობიდან ამოიკითხება, კერძოდ, გაირკვევა, რომ სული ღრმა ძილის მდგომარეობაში (სიზმრების გარეშე) რეალურად არსებობს, მაგრამ მასში არ ჩანს ინდივიდუალობა, ინტელექტი, აქტივობა. სწორედ ამ მდგომარეობაში მყოფი სულის ანალოგიით შეიძლება მსჯელობა ბრაჰმანზე, მაგრამ ეს უაქტობრივად არაფერს გვეუბნება მის არსებაზე, მთავარია ინტუიციით დადასტურებული მისი თვისებების შესახებ იმისი თქმა, რომ ბრაჰმანი წმინდაა, შეუბღალავი, სამართლიანი, ყოვლისმცოდნე და ყოვლისშემძლე. ამგვარი თვისებების ჩამოთვლა უსასრულოდ შეიძლება გაგრძელდეს, რადგანაც ბრაჰმანის არსება უსასრულოა.

„ბრაჰმა-სუგრა“, ანუ „ეედანგა-სუგრა“ ბრაჰმანის რაობის ახსნისას გაღის წმინდა მეგაფიზიკის საზღვრებს გარეთ და მინიშნებულია მის როლზე კოსმოსური მასშტაბით, რომ იგი განეფინება კოსმოსურ სივრცეში, გამოვლინდება ერთიანი მსოფლიო სულის, გონის მოქმედებებში. ისიცაა აღნიშნული, რომ მის მიერაა შექმნილი ყოველი მაგერიალური ელემენტი, მისივე ძალით ხდება მათი გარდაქმნა, ცვლილებები, რომ ბრაჰმანი თავისსავე შექმნილში „შევიდა“, გასხეულდა, მის მიერ ფორმირებულ ელემენტებში ამოქმედდა და ასე შეიქმნა ეს მრავალფეროვანი სამყარო. ამის გასაგებად ბადარაიანა მიმართავს ინდოეთის ფილოსოფიისათვის გრადიციული მაგალითის ანალოგიას: მრავალფეროვან საგნებში ოქროსა და თიხის განიეთების შესახებ.

„ბრაჰმა-სუგრაში“ გამოყენებულია ანალოგიის მეთოდი – მიზეზისა და შედეგის მიმართების მიხედვით აიხსნას ბრაჰმანისა და სამყაროს დამოკიდებულება. ამ საკითხის გარკვევისას ერთმნიშვნელოვანი დასკვნაა გაკეთებული: მიზეზი და შედეგი იგივეობრივია. რადჰაკრიშნანის მიხედვით დამოწმებულია მაგალითი დახვეული და გაშლილი ქსოვილის მორგევებს შორის განსხვავებისა და იგივეობის შესახებ, რადგან თვისებებით ქსოვილი ორივე მდგომარეობაში იგივეობრივია და რომ ქსოვილი გაშლილი სახით მხოლოდ თავის ბუნებას აუღენს მთლიანობაში. ამ და სხვა მაგალითების დამოწმებით საბოლოოდ გაკეთებულია დასკვნა ბრაჰმანისა და სამყაროს იგივეობის თაობაზე.

ბადარაიანას ვედანგაში ღიდმნიშვნელოვანია კიდევ ერთი ძირითადი დებულება: ბრაჰმანი სამყაროს ქმნის წმინდა, შეუბღალავი მიზნით.

თითქოს „გართობისათვის“ მან თავისი თავი სამყაროდ გადააქცია ისე, რომ თავად ცვლილება არ განიცადა და თანაც თავისთავში დარჩა. სამყარო ღმერთისათვის „გასართობია“, „ლილია“. სამყაროს შემოქმედების საკითხი, რა თქმა უნდა, ამგვარი მსჯელობით ახსნილი არ არის. აშიგომაყ ევლანგას სისტემის შემდგომ განვითარებაში ერთ-ერთ ძირეულ საკითხად ღეთაებრივი შემოქმედების რაობა იჭერს ცენტრალურ ადგილს. ინდოეთის ფილოსოფიის ისტორიკოსები ამ თემაზე ბერს მსჯელობენ, იყენებენ პანთეიზმისა და პანენთეიზმის ცნებებს, სვამენ კითხვებს – ღმერთი სამყაროშია და სამყარო ღმერთში პანთეისტური გაგებით, ე. ი. მოხსნილია თუ არა ღმერთის გრანსცენდენტობის დებულება, გახდა თუ არა ღმერთი იმანენტური სამყაროსათვის, სამყაროს შექმნის შემდეგ ღმერთი დაყვანილია თუ არა სამყაროზე, ბუნებაზე? აღსანიშნავია, რომ პანენთეიზმის ცნება ევლანგას თანამედროვე კომენტატორებს მოსწონთ და აწყობთ კიდევ, რადგანაც პანენთეიზმი არც პანთეიზმია და არც თეიზმი, არც პანთეიზმის მიხედვით ღმერთისა და სამყაროს იგივეობა მტკიცდება და არც თეიზმის შესაბამისად გრანსცენდენტური ღმერთის აღიარებაა საჭირო, რომელმაც შექმნა სამყარო თავისი თავისუფალი ნებით და შემდეგ განაგებს მას.

პან-ენ-თოს – პანენთეიზმი ისეთი მიმართულებაა, რომლის მიხედვით სამყარო ღმერთში იმყოფება, მაგრამ მასთან იგივეობრივი არ არის, ღმერთი რჩება უზენაეს პიროვნულ არსად და სამყარო მასშივეა, მისადმი ქვემდებარეა. გერმინი პანენთეიზმი არ იცოდნენ ევლანგას მოძღვრების გვიანდელმა სისტემატიკოსებმა: შარკარამ, რამანუჯამ და სხვებმა. ეს ფილოსოფიური გერმინი შემოიტანა გერმანელმა ფილოსოფოსმა კ. კრაუშემ 1828 წელს, მაგრამ თანამედროვე სპეციალურ ლიტერატურაში გავრცელებული ეს ცნება ევლანგას მიმართ მართებულია.

ევლანგას პირველ წყაროებში აღძრული საკითხი, – რა მიზნით, რატომ შექმნა ბრაჰმანმა სამყარო და საერთოდ, ჰქონდა თუ არა მას ეს მიზანი – კომენტატორებთან სერიოზული კამათის საგანი გახდა. თუ სამყაროში განჯვის ფაქტია და ღმერთმა „გართობისათვის“, „თამაშისათვის“ შექმნა სამყარო თავისი განჯვითა და ცოდვით საესე, ეს დიდ გაუგებრობებს იწვევს. როგორც კომენტატორები მიუთითებენ, ღმერთი, რომელიც თავისი შემოქმედებით, და მაშასადამე, განჯვის ფაქტითაც ტკება, – ღმერთი არ არის. ეს საკითხი „ევლანგა-სუტრაში“ ბნელ ადგილად დარჩა, ღმერთის გამოვლენა სამყაროში და სამყაროსთან მისი მიმართება საკმაოდ გაუგებარია და აუხსნელი.

„ევლანგა-სუტრას“ ერთ-ერთ თავში დაყენებული საკითხი ბრაჰმანის შემეცნების შესახებ იმთავითვე სტილდება ფილოსოფიური

განსჯის სფეროს და საკითხი წმინდა რწმენის სფეროში ღებია, მიითითებულია აბსოლუტური არსის, ბრაჰმანის შემეცნებისათვის აღამიანის მიერ თავისი სხეულისა და სულის მომზადებაზე. ეს სამზადისი გულისხმობს უპანიშადებში გადმოცემული ძირითადი მოთხოვნების, წეს-ჩვეულებების დაცეას, მსხვერპლშეწირვას, იმ ღმერთების თაყვანისცემას, რომელნიც მოხსენებულია წმინდა ნაწერებში, რომელთა უმაღლეს მმართველად, უმენაესად წარმოდგენილია ბრაჰმანი. ბადარაიანას მიხედვით, ინდიეიდის საბოლოო მიზანია თავის სიცოცხლეშივე თავისუფლების მიღწევა, რაც უმაღლესი მომით ბრაჰმანის შემეცნებით მთავრდება. ეს პროცესი გულისხმობს აღამიანის სულის მიახლებას ბრაჰმანთან „ღევიადანას“ შემწეობით, საიდანაც უკან დაბრუნება აღარ შეიძლება.

„ვედანგა-სუტრას“ ბოლო თავის დანიშნულება სისტემის შეკვრად-დასრულებად, მაგრამ ბადარაიანას ეს სანუკვარი მიზანი ფაქტობრივად განუხორციელებელი დარჩა, აღეაიგივში, ანუ მონივში მიუღწეველი აღმოჩნდა. ბადარაიანას ვედანტიკში უპანიშადურ აზროვნებაში პოლიტიკური გაგების გადაღახვითა და ერთი ღმერთის – ბრაჰმანის უნივერსალობის დასაბუთებით უნდა დამთავრებულიყო, მაგრამ ეს ღვთაებრივი არსი ხან მსოფლიო გონებაა, ხან გრანსცენდენტური აბსოლუტი, ხანაც სამყაროში გაშლილი იმანენტური ღმერთი. სწორედ ამ ვითარებამ განსაზღვრა ვედანტას ფილოსოფიური მოძღვრების შემდგომი განვითარებისა და დახვეწის საკმაოდ გრძელი გზის გაყვლა. დაიწყო კამათი იმ კითხვებზე, რომელთა გადაწყვეტისათვის ბადარაიანას ძალზე მოკლე, აფორიზმული სუტრები ერთმნიშვნელოვან პასუხს ვერ იძლეოდა. ეს ვედანტას ნაკლიც იყო, მაგრამ სისტემის ძირითად პრობლემათა სიძლიერის მანიშნებელიც, რომელთა გადაწყვეტა უფრო ღრმა და სერიოზული განაზრებების ღონეს მოითხოვდა. როგორც მკვლევრები (რადჰაკრიშნანი, ჩატურჯი, დატტა) მიუთითებენ, ამ ღონეზე ასეთი ძლიერი მოძღვრების შეჩერება არ შეიძლებოდა და ამიტომაც იგი იყო მუდმივი „სულიერი მღელვარების წყარო“.

ამგვარად, აუცილებელი იყო ვედანტას ორთოდოქსულ მოძღვრებას თავის განვითარებაში ახალი ეტაპები გაეელო და ეს დაიწყო შანკარამ. ამ მოძღვრებას კიდევ უფრო ახალი ასპექტები შესძინა რამანუჯამ, და ბოლოს, XIX-XX სს. იგი ნეოვედანტიზმად განვითარდა.

ექესი ორთოდოქსული სკოლისაგან სანქცია გამორჩეულია ძველი ინდოეთის აზროვნებისათვის დამახასიათებელი რელიგიურ-თეოისტური გრადიციებთან შედარებით თავისუფალი აზრის განვითარების ტენდენციით. ამის თაობაზე ს. რაღჰაკრიშნანი წერს: „სანქციას დამაარსებლის – კაპილას – დოქტრინაში პირველად გამოვლინდა გონის თავისუფლება, გონების სრული დარწმუნებულება საკუთარ ძალებში“ (118, 218-219). ორთოდოქსულ მოძღვრებათა ფონზე ასეთი სიახლის გამო სანქცია ხან არათანამიმდევრულ იდეალისტურ თეორიადაა შეუასებული, ხან ათეისტურ და მატერიალისტურ მოძღვრებად, მაგრამ მისი ძირითადი დებულებების დალაგება თვალნათლივ აჩვენებს, რომ არც ერთი ასეთი შეფასება სწორი არ არის.

სანქციას ფილოსოფიური მიმართულება შეიქმნა ძვ. წ. VI ს. თუმცა მისი ძირითადი პრინციპების მიხედვით უფრო ძველი წარმომავლობისად ითვლება, რამდენადაც ამგვარი შეხედულებები უფრო ადრინდელ დროშივე ყოფილა გაერცელებული. მეკლევრები აღნიშნავენ, რომ სანქცია მოხსენიებულია უპანიშადებში, „მაჰაბჰარაგამი“, აგრეთვე მანუს კანონებში. „ბჰაგავატ-გიტამი“ წერია: „მე განვიცხადე შეგონება სანქციასთან შეთანხმებული, აწ ყურად იღე შეგონება იოგასთან თანშეწყობილი, და შენ ამ სიბრძნით შეჭურვილი მომორებ კარმის ბორკილებს“ (11, 39). აქ სანქცია აღნიშნავს ხსნას განსჯის გზით. კაპილას შეუდგენია „სანქცია-სუტრა“ და ამით მიეცა სისტემური სახე ამ ფილოსოფიურ მოძღვრებას. მაგრამ ეს ტექსტი ძალზე დიდი სიმოკლის გამო თვითონვე გაუვრცია, მოძღვრება უფრო დაწვრილებით გადმოუცია „სანქცია-პრაფაჩანა-სუტრას“ სახით. შემდეგ ეს შემკვიდრეობა დაკარგულა და მოძღვრების მთავარ წყაროდ დარჩა იშვარა კრიშნას მიერ შედგენილი „სანქცია-კარიკა“. კაპილას პიროვნება შემდეგ ლეგენდად დარჩენილა და იგი უშუალოდ ბრაჰმადან წარმოშობილად გამოუცხადებიათ.

სკოლის სახელწოდება „სანქცია“ წარმოშობილია სანსკრიტულიდან, რაც აღნიშნავს „რიცხვს“, „ათელას“. ს. რაღჰაკრიშნანის მიხედვით, სიტყვა „სანქცია“ ნიშნავს არა უბრალოდ რიცხვს, არამედ მისი შინაარსობრივი მნიშვნელობა გაცილებით უფრო ფართოა და აღნიშნავს სისტემის ძირითადი პრინციპების ჩამონათვალს და აგრეთვე თეორიული კვლევით გარკვეულ დასკვნებამდე მისვლასაც. ასეთი ახსნა გამართლებულია იმით, რომ უძველეს ტექსტებში ტერმინი „სანქცია“ იხმარებოდა ფილოსოფიური განაზრებების მნიშვნელობით. სანქციას რიცხვთან იგივეობრივ მნიშვნელობაზე მითითებისას ლიგ-

ერაგურაში მოხსენიებულია პისაგორას სახელი, რომელიც თითქოს იყნობდა ამ მოძღვრებას, ინდოეთში ყოფნისას შეუსწავლია და მისი გაელენა განუცდია. რადჰაკრიშნანის მიხედვით, ამ ამრს ზოგი მეკლევარი უკვე დასაბუთებულადაც მიიჩნევს (2, 118, 219).

სანქჰიას ფილოსოფიურ მოძღვრებაში უმთავრესია ზოგადი მეტაფიზიკური საკითხები, რასაც მოსდევს მოწინააღმდეგე მოძღვრებების კრიტიკა მათი უარყოფის მიზნით. „სანქჰია-კარიკაში“ გადმოცემულია აგრეთვე მოძღვრება შემეცნებასა და თავისუფლების მიღწევის გზებზე. მეკლევრები ადასტურებენ იმ ფაქტს, რომ ადრეულ პერიოდში სანქჰია ბუდიზმის გაელენას განიცდიდა, შემდეგ კი, საკმაოდ გვიან, ახ. წ. XIV-XVI სს-ში მის განვითარებაზე მნიშვნელოვნად უმოქმედია ვედანტას, განსაკუთრებით კი აღვიატა-ვედანტას. სანქჰიას ფილოსოფიის მთავარი ამოცანა არსებითად ემთხვევა ძველი ინდოეთის სკოლების უმთავრეს მიზანს, – ფილოსოფიური შემეცნება დაქვემდებაროს ადამიანის განჯვისაგან ხსნის გზების ძიებას, რაც სანქჰიას მიხედვით, შეიძლება განხორციელდეს არსებული სინამდვილისა და ადამიანის მე-ს შემეცნებით. ამიგომაც მისი მეტაფიზიკა ამ ამოცანის გადაწყვეტითაა განსაზღვრული. უწინარეს ყოვლისა უნდა გადაწყდეს რეალობის საფუძვლადღებულის, სუბსტანციულობის პრობლემა. ამ მიზანს ემსახურება მიზეზობრიობის საკითხის დაყენება და მისი გადაწყვეტის ვარიანტების ძიება. საკითხი ასე დგას: როგორია მიზეზისა და შედეგის დამოკიდებულება და მათი მიმართების ვარიანტები. სანქჰიას მოძღვრებაში მეტაფიზიკის ამ უმნიშვნელოვანესი პრობლემის გადაწყვეტა განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს, რადგანაც აქ უმაღლეს დონეზეა გამოყენებული ლოგიკური არგუმენტაცია, კონცეპტუალური სიმუსის მოთხოვნით ლეტალურადაა განხილული მიზეზ-შედეგობრივი მიმართების სახესხვაობანი.

მიზეზობრიობის ახსნის უპირველესი მოთხოვნა ქმნის ალტერნატივებს, დაშვების ვარიანტებს: ჯერ ერთი, შედეგი მიზეზში წინასწარვე რეალურად მოცემულია, ან არ არის მოცემული, შედეგი წარმოიქმნება რაღაცა მიზეზიდან, ეს ნიშნავს, – იგი რაღაცა სახით უკვე არის მოცემული მიზეზში და წარმოიქმნება გარკვეულ პირობებში, მაგ., თიხისაგან ქოთანს რომ გაკეთდეს, მეჭურჭლემ საამისო ქმედება უნდა განახორციელოს, მან თავისი იარაღებით უნდა გამოაეღინოს ის, რაც მასში იყო დაფარულად მოცემული. მიზეზობრიობის მეორე მოთხოვნაა მატერიალურ მიზეზსა და მის შედეგს შორის წარმოჩნდეს ისეთი მყარი კავშირი, როცა მიზეზს შეუძლია მხოლოდ მასთან ორგანულ კავშირში მყოფი შედეგების გამოწვევა. ამისათვის მიზეზი აუ-

ცილებლობით არსებული უნდა იყოს, იგი უნდა იყოს ყოფიერი, რომელშიც იმპლიციტე უკვე არის შედეგი იქამდე, ვიდრე ის სინამდვილეში გამოვლინდება. აქსიომატურ მნიშვნელობას იძენს დებულება: რაც არ არსებობს, არ შეიძლება იყოს რაიმე მოქმედების ობიექტი და, მაშასადამე, ვიდრე შედეგი გადაიქცევა ყოფიერად, იგი უკვე მაგერიალურად არსებობს მიზეზში. მიზეზობრიობის შემდეგი მოთხოვნის მიხედვით, შედეგი ისეთივე ბუნებისაა, როგორიცაა მიზეზი, მაგ., ქსოვილი ისეთივე ბუნებისაა, როგორი ძაფითაც იგი არის მოქსოვილი. შეუძლებელია მიზეზობრივი კავშირი იყოს ობიექტებს შორის, რომელნიც ერთმანეთისაგან არსებითად განსხვავდებიან. აქედან კეთდება მეტაფიზიკისათვის ფუძემდებლური დასკვნა: თუ შედეგი არ განსხვავდება მაგერიალური მიზეზისაგან და ისინი არსებითად იგივეობრივნი არიან, მაშინ მიზეზი და შედეგი ერთი და იმავე სუბსტანციის პოტენციური და გამოვლენილი, რეალიზებული მდგომარეობანი არიან. ქანდაკება ისეთივეა, როგორიცაა მისი მაგერიალური მიზეზი, — ქვა ან მარმარილო, განსხვავება მხოლოდ ფორმაშია, მაგერიალური სახის შეცვლაში.

ზემოთქმულიდან განვითარებულია ასეთი დასკვნა: ყოველი შემოქმედება არის პოტენციურის გაშლა, მოსპობა კი მიზეზში დაბრუნება; მიზეზობრივი კავშირი აბსოლუტურ უარყოფას, მოსპობას გამორიცხავს, წარსული და მომავალი თავსდებიან არსებულში როგორც მდგომარეობანი და ამის საფუძველზე ვითარდება მოძღვრება ევოლუციისა და ინვოლუციის შესახებ. სანქციას მოძღვრება მიზეზსა და შედეგს შორის იგივეობის დადგენის შემდეგ მოითხოვს მათ შორის განსხვავების გარკვევასაც. მიზეზი და შედეგი ერთის სხვადასხვა მდგომარეობას გამოხატავს. ქსოვილი და მისი შემადგენელი: ძაფი, თიხა და ქოთანის მაგერიალური შედგენილობით ერთნაირი არის, მაგრამ განსხვავებულია არა მარტო ფორმით, არამედ მათი მოხმარების მიზნით. მაშასადამე, მიზეზი ერთი რიგის მდგომარეობათა აღმნიშვნელი კი აღარ გამოდის, არამედ მასში მაგერიალურ და მოქმედ მიზეზთა განსხვავებაა ჩადებული, რაც ქმნის ორი საწყისი მიზეზის დაშვების აუცილებლობას: მხოლოდ მაგერიალური მიზეზის საფუძველზე ვერ წარმოიქმნება შედეგი, აუცილებელია მოქმედება, გარეშე ძალის ზემოქმედება. შედეგი კი არის მოცემული მიზეზში, მაგრამ მისგან გამოყვანისათვის საჭიროა რაღაცა ძალის ჩარევა: ზეთის მილენისათვის ზეთისხილის ნაყოფის არსებობა არ არის საკმარისი, საჭიროა მისი დამუშავება, პურის ფქვილისათვის — ხორბლის დაჭევა და სხვა. ერთი სიგყვით, უნდა მოხდეს პოტენციურის აქტუალიზაცია, რისთვისაც შედეგის განხორციელების ბარიერები უნდა მოიხსნას, ან

ბარიერებს კი ქმნის დრო, სივრცე, ფორმა, საგნის კონსტრუირების შესაძლებლობა.

სანქციას მოძღვრება მიზეზობრიობის შესახებ საბოლოოდ ასაბუთებს ორ განსხვავებულ მიზეზს, – მაგერიალურსა და მოქმედს და შესაბამისად ორნაირი შედეგის არსებობასაც უშეებს. ერთი ის შედეგია, როცა იცვლება საგნის თვისება, მაგ., ოქროსაგან დამზადებული ნივთები სხვადასხვა დანიშნულებისაა, მაგრამ არსებითად შეცვლილია მხოლოდ ოქროს გარეგნული სახე. მეორე შედეგია დროში მიმდინარე პროცესების სახით ცვალებადობა მოძრაობაში განხორციელებული. ეს ის შედეგია, სამყაროში ყველაფერი რომ იცვლება, ყოველივე რომ ექვემდებარება გარდაქმნას. აქ უკვე შედეგსა და მის წინამორბედ მიზეზს შორის სხვაგვარი დამოკიდებულებაა, კერძოდ, სანქციას მოძღვრებაში ეს ის მომენგია, როცა უნდა გაირკვეს არა უბრალოდ დამოკიდებულება მიზეზსა და შედეგს შორის, არამედ უფრო მეტი, დადგინდეს: რა არის უპირეელესი მიზეზი, სუბსტანცია, მიზეზთა მიზეზი. ამ კითხვაზე პასუხის მოპოვების გარეშე მოაზროვნე აღაპიანს არ შეუძლია მიზეზობრიობის მარტივ ასსნაზე შეჩერდეს, მან გონებით უნდა განსაზღვროს საიდან მოდის ეს მიზეზთა რიგი, თითქოს ასე თავისუფლად რომ მანუერიერებს და, მეორე მხრივ, რატომ არ შეიძლება ყოველმა მიზეზმა ნებისმიერი შედეგი გამოიღოს.

„სანქცია-კარიკას“ ანალიზით, ს. რადპაკრიშნანს პირველი მიზეზის დადგენის 5 არგუმენტი აქვს განხილული: 1. ყოველი ინდივიდუალური საგანი განსაზღვრულია და ეს გამოიხატება მისი განსაზღვრულობის გარკვეული მიზეზით, რაც არ შეიძლება იყოს პირველი მიზეზი, რადგან იგი მხოლოდ მისი არსებობის ინდივიდუალური მიზეზია; 2. ყველა ინდივიდუალურ საგანს გააჩნია საერთო თვისებები, რაც იმაზე მიანიშნებს, რომ მათ აქვთ რაღაც საერთო მიზეზი; 3. არსებობს რაღაც მოქმედი საწყისი, რაც თავისთავს აელენს საგანთა ცვლილება-განვითარებაში და რაც თავისთავად უფრო მეტია, ვიდრე მისგან წარმოებულნი; 4. შედეგი განსხვავებულია მიზეზისაგან და, მაშასადამე, არ შეიძლება თქმა, რომ განსაზღვრული და გაპირობებული სამყარო არის თავისთავის მიზეზი; 5. სამყარო ერთი შეხედვითაც კი აელენს თავის ერთიანობას, რაც წინასწარ უკვე გულისხმობს მის ერთიანსა და ერთადერთ მიზეზს (118, 227-228). ამ არგუმენტებიდან საბოლოოდ ასეთი დასკვნა კეთდება: „ყოველი შედეგი მიზეზობრივიდანაა, პრაკრიგს არა აქვს მიზეზი, ყველა წარმოებულს აქვს მიზეზი, პრაკრიგი უმიზეზოა“ (იქვე). თითქოს ამგვარი მსჯელობით სანქციას მოძღვრებაში გადაწყდა პირველი მიზეზის, ე. ი. სუბსტანციის პრობ-

ლემბა. უარყოფილია აგომისტური წყობის სამყაროსეული თეორია და პრაკრიგის ცნების გაგება მაგერიალური სუბსტანციის ცნებასთანაა მიახლოებული. პრაკრიგს არაფერი არ უძღვის წინ, დამოუკიდებელია, რაც ყოფიერებს, მასზეა დამოკიდებული. მაგრამ ამავე დროს სანქჰიას მიმდევარი უარს ამბობს არაგონიერი, უსულო, მაგერიალური სამყაროდან აიხსნას გონება, სულიერი და იმავე მიზეზობრიობის პრინციპის მომარჯვებით დაშვებულია პურუშას – გონიერი საწყისის სუბსტანციალობა, პოსტულატის დონეზე წამოყენებულია მოთხოვნა: ცნობიერება, გონება, მე არ შეიძლება სხვა რაიმეს შედეგი იყოს, თუ არა გონიერი საწყისისა. საბოლოოდ პრაკრიგი და პურუშა თანაარსებული საწყისების სტატუსს მოიპოვებენ.

„მაჰაბჰარატას“ მე-9 წიგნის „დვთაებრივი გალობის“, ანუ „ბჰაჰავაგ-გიტას“ გექსტში პრაკრიგისა და პურუშას შესახებ წერია: „... ხოლო პრაკრიგი და პურუშა, უწყოდე, ორივე დაუსაბამო“. და უწყოდე აგრეთვე, ცვლილება და თვისებები პრაკრიგისაგან მომდინარეობს (3, XIII, 19). ამ გექსტის მიხედვით, პრაკრიგი მიზნის, საფუძელისა და მოქმედების მიზეზს ეწოდება, ხოლო პურუშა – „უამურისა და საამურის“ შეგრძნებების მიზეზს (3, XIII, 19-20). რადგან პრაკრიგში არსებული პურუშა პრაკრიგისაგან ნაშობი თვისებებით ტკება, „თვისებებით, ანუ გუნებთან დაბმული პრაკრიგია მიზეზი ავ და კარგ წიაღთა შინა დაბადებისა“. ხოლო გუნების შესახებ „გიტას“ მეორე ნაწილში – „სანქჰია-იოგაში“ არჯუნასადმი ასეთი შეგონებაა გამოთქმული: „უარყავ სამი გუნა, არჯუნა! საგვა, რაჯასი და ტამასი, რომელთა საუფლოშიც ველები ჰკიეს. წინააღმდეგობისა და ამაოებისაგან თავდახსნილმა, სრულყოფაში დადგინებულმა, ატმანს უეროგულე“ (3, II, 45).

სანქჰიას მოძღვრებაში ყველაზე რთულია პურუშასა და პრაკრიგის მიმართების გარკვევა. ტერმინი „პრაკრიგი“ წარმომდგარია სიტყვისაგან „პრა“ – ადრე და „კრიგი“ – შემოქმედება, ე. ი. პრაკრიგი არის ის, რაც ყოველგვარი შემოქმედების წინა პირობაა, წინ უძღვის ყოველგვარ ქმედებას. იგი ამ აზრით ჰგავს არისტოტელეს წმინდა მაგერიას, მას არა აქვს ფორმა, არა აქვს მიზანი, გონიერება, აქტიუობა. ამიგომ სანქჰიას ფუძემდებელს და მიმდევრებს უნდა ეზრუნათ, რომ პრაკრიგსა და პურუშას შორის, ან პასიურ მაგერიალურ და აქტიურ გონიერ საწყისებს შორის შუამავალი დაედგინათ. სწორედ ამას ემსახურება მოძღვრება გუნას შესახებ. ინდოეთის ვედურ მითოლოგიურ აზროვნებაში გუნას გაგება სხვადასხვა ვარიანტში ფიგურირებს, იგი იქ თვისების, სიკეთის გამომსახველი სიტყვაა, შემდეგ კი გუნას ფილოსოფიაში დაუმკვიდრდა აგრიბუტის, თანამოქმედის, თანათვისებადის მნიშვნელობა. ამ გაგებით იგი არ

არის არც თავისთავადი ობიექტური რეალობის და არც სუბიექტური იდეალურის შინაარსის შემცველი.

სანქციას მოძღვრების მიხედვით, პრაკრიგის ამოქმედება და განვითარება დაშოკებულია სამ გუნაზე: საგვაზე, რაჯასა და გამასზე. ისინი ის ძალებია, რომელთა არსებობითაც შეიძლება პრაკრიგის შედეგი და იგი გამოდის იმ მაგერიალური ნართის მსგავს სათავედ, რომლისაგანაც ქსოვილისათვის სამი მისაქციელი ძაფი უნდა ამოქმედდეს: „საგვა, რაჯასი და გამასი, აი, პრაკრიგის ამოქმედების თავისებურებანი“. მათი აღამიანური მნიშვნელობა ასეა დახასიათებული: „საგვა ნათელი, ჯანსაღი თვისებაა, იგი თავისი უმწიკელობის მეშვეობით, ბედნიერებისა და ცოდნის ბორკილით ბორკავს კაცსა... რაჯასი ენებიათ თვისებაა, გულისთქმისა და შეხებისაგან აღიძვრება იგი და ხორცშემოსილს მოქმედების ბორკილით ბორკავს... უმეცრება ბაღებს გამასს. იგი აცდუნებს და უმაქნისობით, სიზარმაცით, მცონარობითა და სიჩლუნგით ბორკავს ყოველს... საგვა ბედნიერებით გბორკავს, რაჯასი — მოქმედებით... გამასი უმაქნისობით“. „გიგამი“ აღნიშნულია, რომ ეს სამი გუნა ურთიერთის ანტაგონისტები არიან: „როცა რაჯასი და გამასი ითრგუნება, საგვა აღორძინდება, როცა რაჯასი და საგვა — მაშინ გამასი, როცა გამასი და საგვა — მაშინ რაჯასი“ (3, XIV, 5-10).

სამი გუნას აღწერილობას სანქციას ფილოსოფიურ ინტერპრეტაციაში ასეთი ახსნა ეძლევა: საგვა პოტენციური ცნობიერების თანაფარდია, რომელსაც სიამოვნების მიზეზად გამოვლენის თვისება აქვს, „საგ“ — რეალობას ნიშნავს და საგვა რეალობიდან მომდინარეა, სათნოებისა და ბედნიერების თვისებისაა, რაჯასი აქტიუობაა, ყოველნაირი მოქმედება, რომელსაც უკავშირდება ცხოვრების უსიამოვნება და სიამოვნება (მოუსვენრობა, ფორიაქი, ალგზნება); გამასთან დაკავშირებულია მოქმედების შეკაება, აპათია, გულგრილობა, რაც იწვევს სიზარმაცეს, უმეცრებას. ეს სამი გუნა თავის მოქმედებაში ყოველთვის მჭიდროდ არის დაკავშირებული, ურთიერთთანამშრომლობს ისე, როგორც ლამპარში სინათლის ალი, ფითილი და საწვავი ზეთი. ისინი ერთმანეთს ხელს უწყობენ, მაგრამ კიდევ ეწინააღმდეგებიან ურთიერთს. „სანქჰია-კარიკას“ მიხედვით სამი გუნა ქმნის პრაკრიგის კომპონენტების სამ ფაქტურას და, უფრო მეტიც, პრაკრიგის უძრაობიდან გამოსვლის შემდეგ მისი ნაირსახეობების ევოლუციური გამოვლენების შესაძლებლობებსა და სტადიებს; ევოლუცია კი ახალის წარმოშობა არ არის, მით უმეტეს არც განვითარებაა, ის, რაც არსებობდა პოტენციაში (პრაკრიგში), მხოლოდ თანდათანობით ევოლუციურად გაიშლება.

ს. რადპაკრიშნანი გუნას ფუნქციისა და პრაკრიტისადმი მისი მიმართების ახსნისას აღნიშნავს მთელი რიგი სიძნელეების შესახებ და ამას უკავშირებს კომენტარებში არსებულ აზრთა სხვადასხვაობას აღნიშნული სიძნელის განმარტებისათვის იგი თავის მხრივ მიუთითებს მეტაფიზიკური და ფსიქოლოგიური ასპექტების პრობლემათა ერთმანეთში აღრევის თაობაზე, რომ, რაც გასაგებია ფსიქოლოგიური თეალსაზრისით, აუხსნელი ხდება ონტოლოგიურ ასპექტში. ამის მიუხედავად, მოძღვრება გუნას ფუნქციებზე სანქჰიაში ის ხილია, რომლითაც შეიძლება ერთი პასიური სუბსტანციიდან სიმრავლის, მრავალფეროვნების ახსნა და ეს ხდება იმგვარად, რომ საბოლოოდ გუნა არის პრაკრიტში შემავალი სუბსტანციური ელემენტი და არა მისი აგრიბუტი. მეორე მხრივ, გუნა არაგრძნობაღია, იგი არ არის პრაკრიტის შედეგი და ამ ნიშნით, გუნა, სუბსტანციურობის მოთხოვნის შესაბამისად, პურუშასთან არის ტელეოლოგიურად დაკავშირებული, პურუშას მიზნის განმახორციელებელი და თანამოქმედია. გუნათა შემეცნება, მათ შესახებ მსჯელობა შეიძლება მხოლოდ მათი ძალებით გამოვლენილი რეალიზებული სინამდვილის მიხედვით და ეს სინამდვილე სანქჰიას სისტემაში მეტაფიზიკურსაც მოიცავს და პერსონალურ – სულიერსაც, საერთოდ, იდეალურ-ცნობიერებისეულსაც.

ყოველი არსებული, მაგერიალური და ფსიქიკური, სულიერი და გონითი იმ სამი თვისებით, რომელიც ყოფიერების საწყისში მყოფ გუნათა გამოვლენაში რეალიზდება – სიამოვნებაში, ტანჯვა-ტკივილსა და გულგრილობაში, შეუძლია ერთი და იმავე საგნის სახით ერთ პიროვნებას სიამოვნება მოუტანოს, მეორეს კი ტკივილი და ტანჯვა, მაგ., მამლის ყივილი სიამოვნებას შეიძლება ჰგვრიდეს მზიარულ ადამიანს, აწუხებდეს ავადმყოფს, გლეხი კი გულგრილია მის მიმართ; ვარდი სიამოვნებს ახალგაზრდას, მომაკვდავს – ტანჯავს, ხოლო მებაღეს არაეითარ ემოციებს არ აღუძრავს. სამყაროსა და ადამიანებშიც გუნათა მოქმედება იწვევს კონფლიქტებსა და ჰარმონიასაც. მოვლენების ღანაწილება კარგ, ცუდ და განურჩეველ, წმინდად, არაწმინდად და ნეიტრალურად, გონიერ, არაგონიერ და უმოქმედო აქტებად – განისაზღვრება რომელიმე შესაბამისი გუნას ღანაწილებით. გუნები მუდმივნი არ არიან. ისინი გარდაქმნებს განიცდიან და ამისი შეჩერება შეუძლებელია, ისინი იცვლებიან თავისთავში, თავის ერთგვაროვნებაში უპირისპირდებიან ერთმანეთს ან ღომინირებენ სხვაზე და ეს არის ევოლუციის მიზეზი, სამყაროში მიმდინარე ეკაპობრივი ცვლის, ცვალებადობისა და მოძრაობის საფუძველი.

სამყარო არ არის შექმნილი, იგი ევოლუციის, ცვლილება-მოძრაობის პროცესში ყალიბდება და ეს იწყება პრაკრიტზე პურუშას გაე-

ლენით. როგორც ჩვენს სხეულს ამოძრავებს ჩვენი აზრები, წარმართავს მას, აძლევს მიზანს, მიმართულებას, ასეთივეა პრაკრიგზე პურუმას ზემოქმედება. პრაკრიგს პურუმა აძლევს გარკვეულობას გუნების სამუალებით, გამოავლენს მას, მიანიჭებს თვითობას. სამყაროს გამოვლენამდე, გაფორმებამდე ყოფიერება იყო წონასწორობაში, სამი გუნა არ ეწინააღმდეგებოდა ერთმანეთს. პურუმას პრაკრიგზე ზეგავლენა იწვევს წონასწორობის რღვევას, პარიტეტი იშლება, ყველაზე აქტიური გუნა-რაჯა იწყებს შემოთების შეტანას და პრაკრიგის უდიდესი ერთიანობიდან – „მაჰაგიდან“ გამოიყოფა ცალკეული ობიექტი, მოვლენა და მათ შორის აზროვნება, ინტელექტი. პურუმას პრაკრიგზე გავლენით, „გამოვლიძებით“ სამყარო ობიექტებად გაიშლება და გამოვლინდება მწუხარება და ტანჯვა, მასში იწყება დისბალანსი, მოძრაობასა და განვითარებას ცელის დასემა და დაშლა. პრაკრიგი კელაჲ უბრუნდება თავის პირვანდელ მდგომარეობას, უძრაობას და კელაჲ პურუმას ზემოქმედება აღებნებულ მდგომარეობაში ჩააგდებს მას. ეს პროცესი გრძელდება იმ დრომდე, ვიდრე ყველა „მე“ არ გახდება თავისუფალი, ე. ი. ვიდრე არ მიიღწევა საბოლოო მიზანი – ინდივიდუალური თავისუფლება.

ამოქმედებული პურუმა რეალურ სამყაროსთან მიმართებას გამოხატავს პრაკრიგისაკენ სწრაფით, რასაც შეესაბამება ამავე მიმართულებით პრაკრიგის ამოძრავება, ე. ი. პურუმასადმი სამსახური. კოსმოსური პროცესის პირველი მიზეზი და საბოლოო მიზანი პურუმაა და მისი ქმედება არ არის თავისუფალი ნების გამოვლენა. პრაკრიგი, თავის მხრივ, როგორ მოქმედებს პურუმაზე, რადჰაკრიშნანის აზრით, ეს „ბევრ საიდუმლოს გულისხმობს“ (იგი სანქჰიას მოძღვრების ამ მომენტს არისგოტელეს პირველი მამოძრავებლის პრობლემასთან ამსგავსებს (118, 255-256). პურუმას აქტიობა აღმოჩნდა წმინდა მაგერიალურის გაფორმებისაკენ მიმართული, სამყაროს გაფორმებაში, მის სახესხვაობაში გამოვლენილი და როცა ყოველივე ეს შესრულებულია, პურუმა წყევტს ფუნქციონირებას, წყევტს სწრაფვას პრაკრიგისაკენ. პრაკრიგიდან წარმოებული არსებები იგანჯებიან თავისი არსებობის გამო და ისწრაფვიან ტანჯვიდან გამოსვლისათვის.

სანქჰიას მოძღვრების სიძნელე ის არის, რომ ნათლად მაინც არ არის გამოკვეთილი პურუმასი და პრაკრიგის მიმართება. ნათლად მხოლოდ ის არის გასაგები, რომ დაშვებულია ორი საწყისი – მაგერიალური და გონითი, როგორც თანაარსებულნი. ამ მოძღვრებაში აშკარად იგრძნობა სისტემის მთლიანობისათვის სწრაფვა, რაც შეიძლება განხორციელებულიყო ფიზიკურის – პრაკრიგსა და გონითის – პურუმას შორის მთლიანი სტრუქტურის გამოვლინებით. იმის

მტკიცება, რომ საგვას და გემასის მოქმედებით ყალიბდება ხუთნაირი მაგერიალური არსი — მიწა, წყალი, ჰაერი, ცეცხლი და ეთერი და რომ გონითში ამის შესაბამისად ფორმირებულია შეგრძნების უნარი და ინტელექტი („მანასი“), ნიშნავს იმას, რომ მაგერიალურისა და სულიერი საწყისების ერთიანობის შესაძლებლობა მოპოვებულია. ამას უკავშირდება შემეცნების საფეხურების განსაზღვრა, სარწმუნო ცოდნის შესაძლებლობის დასაბუთება. არსებობს შემეცნების სამი, ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი წყარო: აღქმა, ლოგიკური დასკვნები და „წმინდა წიგნის“ დებულებები. შემეცნება რეალიზდება შეგრძნებებით და გონებით, ინტელექტით. სარწმუნო ცოდნა ობიექტის მოდიფიცირებული ასახვაა ინტელექტში. ამ შედეგის მიღებისათვის მოქმედებს შემეცნების მთელი მექანიზმი, რომელიც გარკვეულ თანამიმდევრობას გულისხმობს, მაგ., თუ ეინმემ ბნელ ღამეში ვეფხეი ნახა, პირველ რიგში შეგრძნებები აღიგზნებიან, გონება ასახავს ნანახს, ლოგიკურად მოქმედი „აჰანკარა“ ობიექტის ნიშნებს ერთმანეთს უპირისპირებს, ბუღი სუბიექტის ამრის მოძრაობის მდგომარეობაა, რომელიც შემეცნების მთელ მექანიზმს წარმართავს. ამის აღწერისას ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, თითქოს ეს ყველაფერი ერთად ხდება, ერთბაშად და არა თანმიმდევრობით, რადგან, შედეგის მიხედვით, შეშინებული ადამიანი ერთბაშად გაეცლება იჭურობას. ამგვარად, შემეცნების სამი წყაროა დადგენილი, სამი „პრამანა“: აღქმა-გამოცდილება, ლოგიკური დასკვნა და წმინდა წიგნის ავტორიტეტი. აღქმის თავისებურებაა ობიექტის არსებობის გაცნობიერება, მაგ., თუ ქოთანს ვხედავთ, მაშინ ბუღი — ჩვენი ამრი, ინტელექტი — ქოთანის მოდიფიკაციას იძენს, სული აცნობიერებს ქოთანის არსებობას. აღქმა ორგვარია — გაურკვეველი და გარკვეული. პირველი ობიექტის უშუალო განცდას ნიშნავს, დამახასიათებელი ნიშნების შემჩნევას, მეორე განსაზღვრული აღქმა გულისხმობს ობიექტის თავისებურების დადგენისათვის ანალიზისა და სინთეზის გამოყენებას. ყურადღება გამახვილებულია აღქმის იმ სპეციფიკურ სახეობაზე, რასაც იოგური აღქმა ჰქვია და იგი განმარტებულია სრულიად განსხვავებულ, გონების ძალასთან დაკავშირებულ აღქმით ქმედებად.

ლოგიკურ დასკვნას აღქმულიდან მიეყვარათ იქამდე, რაც არ არის აღქმული და შემეცნებული გარკვეული საყოველთაო კავშირების საფუძველზე. ამისათვის გამოიყენება გამოვლენითი დაკვირვებანი. დასკვნა ორნაირია: მტკიცებითი (ეიგა) და უარყოფითი (აეიგა). სანქჰიას მოძღვრებაში გამოყენებულია ხუთწევრიანი სილოგიზმი და აქ ნიაიას სკოლის გაგლენა აშკარად ჩანს. რაც შეეხება შემეცნების მესამე წყაროს „პრამანას“ — ვედების ავტორიტეტს, სანქჰიას

მოძღვრებაში გამოვლინდა მისდამი არაგრადიციული მიდგომა და ამ ორთოდოქსულმა სკოლამ არ გაიზიარა ეელების მარადიულობის (სხვა შემთხვევებში) აღიარებული პრინციპი, თუმცა ის აზრი კი კვლავ მიღებულად ითვლება, რომ „წმინდა წიგნები“ არ არიან პიროვნებების მიერ შექმნილნი, ისინი ყოველთვის არსებობდნენ, მაგრამ გარკვეულ ცვლილებებს განიცდიდნენ.

სანქიას ეთიკური მოძღვრება ემყარება ძველ ინდოეთში საკმაოდ ფართოდ აღიარებულ დებულებას განჯვის უნივერსალობის შესახებ; სიცოცხლე თუმცა გულისხმობს სიხარულისა და განჯვის მონაცულობას, მაგრამ ეს დროებითია, ცოცხალი არსებისათვის მუდმივად თანამდევია აებადმყოფობა, სიბერე და სიკვდილი. განჯვის ამ სახეობაგან ერთი ცოცხალი არსების ფსიქო-ფიზიკური ბუნებიდან მომდინარეობს, მეორე – გარემო-სინამდვილის მემოქმედებიდან, მესამეს მიმეზი ბებუნებრივი უჩეულო მოვლენებია, მაგ., პლანეტების მდებარეობის შეცვლა, დემონური ძალების ჩარევა და სხვ. ყველა ადამიანი ცდილობს გათავისუფლდეს ტკივილისაგან, განჯვისაგან, ძლიერი ემოციებისაგან, როგორმე შეიმსუბუქოს განჯვა, რაშიც მას ვერ ეხმარება ვერც ცოდნა, ვერც მკურნალობა და ვერც ეედური რიგუალების დაცვა. რიგუალების შესრულება გულისხმობს მსხვერპლ-შეწირვას და ამით კი ირღვევა პანჩა-შილას ერთი ცნობილი მცნება, აპიმსას დაცვა, – ხელი არ ახლო ცოცხალ არსებას, არ მოკლა არაფერი. განჯვისაგან განთავისუფლება არ შეუძლია არც სიკეთის ქმნას, არც სიკვდილს, რადგან ბედი სიკვდილის შემდეგაც მოგვდევს. თუ განჯვის მიმეზი შემთხვევითია, ჩვენ შეგვიძლია, მისი წარმოქმნელი წყარო გავიგოთ და მას მოვერიდოთ, მაგრამ ყოველი ცდა, საერთოდ, განჯვისაგან ხსნისა – უიმედოა, მხოლოდ დროებით შეიძლება მისი გადაეადება და იგი ჩვენს ცხოვრებაში კვლავ და კვლავ იჩენს თავს.

განჯვა სხეულებრივი არსებობის არსებითი მხარეა, ამიგომ არის პურუშა ამისაგან თავისუფალი და თავისუფალია იმის გამო, რომ მას არა აქვს არც სურვილები, არც სიძულვილი. უმაღლესი სიკეთე, რისთვისაც იღწვის ჯივა, მიიღწევა პურუშას სრული რეალიზაციით, მისი სრულყოფით. ჯივა თავის უსასრულო მოძრაობაში, წრისებურ გარდაქმნებში ცდილობს მიაღწიოს თავისთავთან ერთიანობას, მაგრამ იგი ვერასოდეს ვერ აღწევს ამას, ვერ მიაღწევს პურუშას სტატუსს, რომელიც მუდამ თავისთავში დასრულებულია.

სანქია ეთიკურ-მნეობრივი ყოფის მიღწევისათვის მოუწოდებს ადამიანებს არა რაღაცა განახლებისა და ხელახალი დაბადებისაკენ, არამედ საკუთარ თავში იმის აღმოჩენისკენ, წარმოჩენისკენ, რანიც

ვართ, თავისი თავისა და იმის ხელახლი განცდისაკენ, რაც დავივიწყეთ. ამ გაგებით თავისუფლება ნიშნავს დაბრუნებას ჭეშმარიტ მე-ში, რისთვისაც უნდა მოვიხსნათ ილუზიები, ის, რაც ჩამოგვეყარება ხოლმე და ხელს გვიშლის დავინახოთ არსებულის ჭეშმარიტი ბუნება. თავისუფლებასთან მიგვიყვანს იმისი შემეცნება, რომ „მე არა ვარ“, „არაფერი არ არის ჩემი“, „ეგო არ არსებობს“, ე. ი. საჭიროა ეგოიზმის დაგმობა, უმაღლესი გონიერების აღიარება. თავისუფლება მოითხოვს შემეცნებას, ცოდნას, მაგრამ თეორიული ცოდნა არ არის საკმარისი, აუცილებელია სიკეთის პრაქტიკული განხორციელება. არაპირდაპირი გზით თავისუფლებისაკენ სულა ხსნის ისეთი სამუალებათა, რომელიც მოითხოვს უანგარო მოქმედებას, მაგრამ არც ეს არის საკმარისი, მას შეუძლია თავისი შედეგი გამოიღოს მხოლოდ ღვთაებრივის სფეროში, იქ შეიძლება სულიერი სიმშვიდის, ზომიერების, მოსვენების მოპოვება, იქ განუვლგებით ეგოისტურ ინტერესებს, მოვიპოვებთ ჩვენს საკუთარ არსებას, გამოვაყვლენთ ჩვენს ჭეშმარიტ ბუნებას. ეს არ არის ჩვეულებრივი ადამიანისათვის ადვილად მისაღწევი და ამიგომ ვინც ამას ცდილობს, არც არის ჩვეულებრივი მოქალაქე. ასეთი პიროვნება ის არის, ვინც ხელოვნებისაკენ სწრაფით მოიპოვებს სამყაროსგან დროებით თავისუფლებას და ეს მოხდება ერთბაშად.

ეთიკურის სფეროში სანქცია დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს გუნათა მოქმედებებს, იმას, რომ მნეობრივში აისახება გუნათა ერთმანეთთან წინააღმდეგობანი, მათი გადაწეცვლებები, გაერთიანება და სხვა. ადამიანთა სულიერ ყოფიერებას ისინი იმდენად ცვლიან, რომ იქმნება ადამიანთა განსხვავებული ტიპები: სულიერად ამაღლებული ან ალგმნებული, შმაგი, დაუღეგარი პიროვნებები, ანდა ღებრესიული, პასიური ადამიანები. ასეთ დაყოფას ქმნის გუნათა სხვადასხვა პროპორცია: გამასის სიჭარბე პიროვნებას აყალიბებს უხეშ, მაგყურა, უმეყარ ადამიანად, რაჯას უპირატესობის შემთხვევაში ვლინდება ადამიანის სიმამაცე, აქტიურობა, საგვას გაძლიერება ქმნის კრიტიკულად მოაზროვნე, ზომიერი განწყობის ადამიანს. როგორც უკვე ცნობილია, ყველა ადამიანშია სამივე გუნა და მათ პროპორციებში ზედმეტობის ხარისხის შესაბამისად ყალიბდებიან წინასწარმეყველები, წმინდანები და ბრძენნი.

სანქციას მოძღვრებაში თავისუფლების პრობლემა პურუშასა და პრაკრიტის შეერთებასა და გათიშეასთან არის დაკავშირებული. პრაკრიტი თავისთავს ბორკავს, სხვადასხვა ფორმაში ამთავრებს თავის თამაშს, პურუშა კი სრულიად თავისუფალია და ეს თავისუფლება ნაკლისა და ღირსებებისაგან თავისუფლებაცაა, იგი უსასრულოა, მე-

დროულია, წმინდა გონების სახით არსებობს უსასრულო სივრცეში. „სანქქია-კარიკაში“ აღნიშნულია: თავისუფლების მოპოვებით „პურუ-მა უპოდრაო და აღუშოთებელი მაყურებლის როლში ღვება, ჭერეგს პრაკრიგს, რომელმაც თვითშემოქმედებითი მოღვაწეობა შეწყვიტა“. ვიდრე პურუმას ატრიბუტები მიეწერება, იგი თავისუფალი არ არის. როცა პრაკრიგის „თამაში“, მისი გამოვლინებები შეწყდება, პურუმა აღარ არის „მაყურებელი“, რადგანაც საყურებელი აღარაფერია, იგი თავისუფალი მსოფლიო სულია.

ფილოსოფიის ისტორიაში სანქქიას მოძღვრება ორგვარი ინტერ-პრეგაციითაა წარმოდგენილი: ზოგი მეკლევარი მის საფუძვლებს ბპაგაგატიზმში ხედავს, სხვანი მას აკაეშირებენ მხოლოდ წმინდა წიგნების ედურ ტექსტებთან. თვით კაპილა – სანქქიას სკოლის დამ-ფუძნებელი – იდეალისტი-თეოლოგია. ამის საპირისპიროა მეორე ინტერპრეტაცია (როი, ჩატერჯი და ღატა) – სანქქია მაგერიალის-ტური მოძღვრებაა. ამ მოძღვრების შეფასებაში ყველაზე ობიექტური და სწორი პოზიცია ჩამოყალიბებულია ს. რადჰაკრიშნანის მიერ. სან-ქქია არც მაგერიალისტური მოძღვრებაა და არც იდეალისტური. საერთოდ, გრადიციულ კვალიფიკაციებში, მაგერიალიზმისა და იდე-ალიზმის დაპირისპირებათა სტანდარტებში, რადჰაკრიშნანის აზრით, ინდოეთის არც ერთი დარშანა არ თავსდება. სანქქია მრავალი ას-ალი პრობლემის წამოჭრით ისეთ თეორიად ჩამოყალიბდა, რომელიც ვეღარ გაწვდა წამოჭრილი პრობლემების გადაჭრის სიძნელეებს, ნათლად ვერ გაირკვა პურუმასი და პრაკრიგის ფუნქციები და ურთ-იერთობის ფორმები. მოგვიანებით სანქქიას გაუჩნდა ახალი ადე-ტები ეაჩასპაგი და ვიჯნიანა ბჰიშკა, რომელთაც ეს მიმართულება უფრო თანამიმდევრულად ობიექტური იდეალიზმის მიმართულებით განავითარეს. ვიჯნიანა ბჰიშკამ უზენაეს არსად გამოაცხადა შემო-ქმედი, რომელიც თავის თავში შეიცავს სამყაროსა და ნეტარებას, პურუმას ღუმილსა და სიმშვიდეს. ეს უზენაესი ძალა მოიცავს ყველა-ნაირ სიცოცხლესა და სხეულებს, მასშივეა ყოველი ინდივიდუალური არსი, ისინი მსოფლიო სულის ფრაგმენტებია და ემსგავსებიან ოკეან-ის იმ ტალღებს, უსასრულოდ რომ ეხეთქებიან უკიდვარო ნაპირებს.

სანქქია თავისი პირვანდელი სახით ასეთი დასკვნებისაგან საკ-მაოდ შორს იდგა და მონიშნავდა განვითარების მცდელობანი მასში გამოიკვეთილად არ ჩანს. მის მიმდევრებს სრულიადაც არ აწუხებდათ ის ღუალისტური ტენდენცია, რომელიც ამ მოძღვრების საფუძვლი-დანვე ჩანდა.

ორთოდოქსულმა ფილოსოფიურმა მოძღვრებამ მიმანსამ ძველ ინდოეთში განვითარების ორი პერიოდი გაიარა: ადრეული მიმანსა, ანუ „პურეა-მიმანსა“ და გვიანდელი – „უტტარა-მიმანსა“. ამ მოძღვრების ჩამოყალიბების თარიღად ითვლება ძვ. წ. V-IV სს. მიმანსას სახელწოდება სანსკრიტის ენაზე ნიშნავს „გააზრებას“, საფუძვლების გამოკვლევას, რომელშიც იგულისხმებოდა ვედების დაკვა, მათი განსილვა, ექვების დაფუძნება და მისი უარყოფილი თეორიების კრიტიკა. მიმანსას ფილოსოფიური თეორია უპირველეს ამოცანად ისახავს ვედებისა და რიტუალების დაკვას, თეორიულ გამართლებას და მათი მნიშვნელობის დასაბუთებას. ადრეული მიმანსა – „პურეა-მიმანსა“ რიტუალების სისტემის დაკვის მიზნით მკაცრად უპირისპირდებოდა ადრეულ ბუდიზმს და საერთოდ, არაორთოდოქსულ მოძღვრებებს, რომელნიც არ სცნობდნენ ვედების არა მარტო რიტუალურ მხარეს, არამედ საერთოდ მათ ავტორიტეტს.

მიმანსიკების მიხედვით, ვედები მარადიული აზრებია, რომელთაც შემოქმედი არა ჰყავთ არც ბრძენისა და არც ღმერთის სახით. მათზე არ ითქმება სიკვება „შექმნა“, რადგან მათ წინ არ უძღვის „შემოქმედი“. არც იმისი დასაბუთება შეიძლება, რომ ბრძენმა ადამიანმა შეძლო მათი „გააზრება“ და რომ ისინი ადამიანის ცოდნით მოაზრებული და გონებით დადგენილნი არიან. ამისი მიზეზი ის არის, რომ ადამიანის გონება ყოველთვის მერყეობს ცოდნასა და არცოდნას, ჭეშმარიტებასა და მცდარობას შორის, ამიგომ, ცხადია, მისი შექმნილი არ შეიძლება იყოს მარადიული სიბრძნე. მაშასადამე, ვედები ყოველთვის არსებობდნენ, მხოლოდ გვიან დაიწყეს მათი ზეპირი გავრცელება, შემდეგ კი ჩაწერა. ამ ტექსტებში წინასწარმეტყველებმა ამოიცნეს დაფარული სიბრძნე და გააცხადეს იგი, მაგრამ მათ მთლიანად ვერ შეძლეს მთელი იმ სიბრძნის ამოცნობა, რაც ვედებშია დაფარული. ამიგომ შეიქმნა მიმანსა, მოძღვრება, რომლის უპირველესი ამოცანაა ვედების საფუძვლიანი შესწავლა და მათში გადმოცემული სიბრძნის დასაბუთება, ამას ნიშნავს სწორედ „მიმანსა“, ანუ „განაზრებანი“, ვედების „საფუძვლიანი გამოკვლევა“.

მიმანსას სისტემის ამგვარმა მიმანდასახულობამ განსაზღვრა სკოლის გნოსეოლოგიური ორიენტაცია, შემეცნების თეორიის განვითარება, რომელსაც საფუძვლად აქვს უკვე არსებული, წინასწარობიექტურად მოცემული ცოდნა. აღსანიშნავია მიმანსას მიერ არჩეული რწმენისა და ცოდნის ერთიანობის პარადიგმა, ედური რიტუალიზმისა და შესაბამისი ორთოდოქსის საფუძველზე იმისი მტკიცება,

რომ ეჭვი, ცოდნის პროცესში წარმოშობილი, ანგრევს მას, რწმენა ამაგრებს და აფუძნებს ცოდნას, ე. ი. თუ ცოდნის საფუძელად დადებული არ არის რწმენა, არ არის არც ცოდნა.

ვედური სიბრძნის დაცვისათვის მიმანსა ორ პირობას აყენებს: 1. ვედების გაგების, ახსნის, ინტერპრეტაციის ისეთი მეთოდი უნდა დამუშავდეს, რომლის დახმარებითაც აიხსნება მათში ჩადებული სიბრძნის და რიგუალების დედაარსი, აიგება სისგემური მოძღვრება, უქჳო და წინააღმდეგობებისაგან თავისუფალი; 2. ფილოსოფიამ უნდა გაამართლოს ვედების რწმენა და მათში დარწმუნებულობის საფუძელი. უნდა მოხდეს რიგუალების სწორი ახსნა. ამ პირობების განხორციელება შესაძლებელია მაშინ, თუ განმტკიცებულია რწმენა სულის უკედავების შესახებ. ამას გარდა უნდა განვითარდეს რწმენა რაიმე ძალის ან პოტენციის არსებობისა, რომელსაც დაემყარება რიგუალების შესრულებით მიღწეული შედეგი და ვედების სიბრძნე, აგრეთვე თვალსაზრისი სამყაროს რეალობისა და ჩვენი სიცოცხლის საზრისის შესახებ.

პურვა-მიმანსას ფილოსოფიური მოძღვრების დამფუძნებელია ჯაიმინი, რომელსაც შეუდგენია „ჯაიმინის სუტრაღ“ წოდებული „მიმანსა-სუტრა“. მასზე დაწერილია შაბარასეამის კომენტარები, რომელშიც მეგაფიზიკური პრობლემების საფუძველზე განვითარებული გნოსეოლოგიური დასკვნები მეტად ახლოსაა ნიაიასა და ვაიშეშიკას მოძღვრებებთან, კერძოდ, რომ გრძნობადი რეალური სამყაროს არსებობის მოაზრება ნიშნავს სულის მარადიულობის, გეციურის, ღვთაებრივი ძალის აღიარებასაც, რის შესახებ ინფორმაცია გვეძლევა შემეცნების სხვადასხვა წყაროდან. მაგერიალური სამყარო შედგება მარადიული ელემენტებისაგან, მუდმივი სუბსტანციური საწყისისაგან. აღსანიშნავია, რომ მიმანსიკების ერთმა ნაწილმა ატომისტიკაც გაიზიარა. ამ მუდმივი ელემენტების შეერთებითაა ახსნილი ჩვენ მიერ განცდილი გრძნობადი სამყარო, ასევე ცოცხალი ორგანიზმები, ჩვენი შეგრძნებები. სამყაროს ამ მთლიანობას მართავენ კარმა, რომელსაც აეტონომიურად გააჩნია უნარი თავად განახორციელოს ღვთაებრივი ძალა და მოუღუენები მართოს მიზეზ-შედეგობრიობისა და მორალური პრინციპების შესაბამისად.

მიმანსას მოძღვრებაში მიზეზ-შედეგობრიობის გრადიციული გაგება შევსებულია ახალი, ნოვატორული თვალსაზრისით. დადგენილია პოტენციური ენერგიის არსებობა, რომელიც მიზეზში იმანენტურადაა მოცემული და სწორედ ამგვარი შინაგანი ძალის მიერ ხდება შედეგის წარმოქმნა. ასე მაგ., თესლიდან არ განვითარდებოდა მცენარე, მასში რომ არ ყოფილიყო შესაბამისი პოტენციური ენერგია, რომელიც

თვალთ სრულიად უხილავია, მაგრამ შემძლეა იმისა, რომ მცენარეს მისცეს ზრდა და ნაყოფიერება. თუ გაჩნდა ხელის შემშლელი პირობები პოტენციური ძალის განხორციელებისათვის, თუ მცენარის თესლი, მარცვალი კი არ დაითესა, არამედ დაიფუჭა, ან ცეცხლზე მოიხალა, მაშინ აღნიშნული ენერგია პოტენციალში ეერ გადადის, ეერ განხორციელდება თესლიდან მცენარის ზრდა. ეს პროცესი არ გულისხმობს მარტო მაგერიალური მოვლენების თანამიმდევრობის წესს, მაგერიალურის ცვლისა და გარდაქმნის კანონზომიერებას, არამედ იგი უნივერსალურია. მიზეზობრიობის ამავე პრინციპის, პოტენციური ენერგიის რეალიზაციის მოთხოვნას ექვემდებარება აზროვნებაც, აზრის ლოგიკური თანამიმდევრული განვითარებაჲ, მაგ., აზროვნების საფუძველია სიგყვა, რომელიც თავის თავში შეიცავს პოტენციას გაშალოს თავისი საზრისი, თავისი შინაგანი ენერგიით განვითარდეს მსჯელობებში და მხოლოდ მსჯელობებში კი არა, არამედ ადამიანის მოქმედებებშიც.

პოტენციური ენერგიის ცნება მიმანსიკებმა მათი მოძღვრების ძირითადი დოქტრინის ახსნისათვის გამოიყენეს, კერძოდ, ეელური წეს-ჩვეულებების, რიტუალების აეგორიგარული მნიშვნელობის გამართლებისათვის. მათ უნდა აეხსნათ, როგორი შედეგი მოჰყვებოდა რიტუალთა შესრულებას დიდი ხნის გაელის შემდეგ, დღევანდელი მსხვერპლშეწირვის რიტუალი როგორ გამოადგებოდა ადამიანს სამომავლოდ. საკითხი ეხება მიზეზისა და შედეგის დაშორიშორებას რიტუალის შემთხვევაში: როცა რიტუალს მაშინვე არ მოსდევს შედეგი, შეიძლება თუ არა ადამიანს იმელი ჰქონდეს შორეულ მომავალში, და მით უმეტეს სიკვდილის შემდეგ მოიპოვოს ამ რიტუალის შესაბამისი შედეგი? ხომ არ შეწყდება ძალა, პოტენციური ენერგიის მნიშვნელობა დიდი ხნის შემდეგ?

მიმანსას მოძღვრება მეტად დამაიმედებელ დასკენას აკეთებს ამ საკითხის გადასაწყვეტად, კერძოდ, რომ შესრულებული რიტუალი ჩვენს სულში წარმოქმნის პოტენციას, რომელიც იძლევა ძალას შესაბამისი შედეგი მოჰყვეს ჩვენს მოქმედებას ყველა ვითარებაში, დროის განუსაზღვრელად. ეს ნაყოფია შესრულებული სარიტუალო ქმედებით მიღებული ტკობა, სიამოვნება, ის ძალა, რაც კვლავ ჩვენი მოქმედების საფუძველი ხდება. რიტუალთ წარმოქმნილ ახალ პოტენციურ ენერგიას „აპურება“ ეწოდება, რომელიც ჩვენს სულშია ჩაბუდებული და ეს სულიერი ტკობის ძალა, ნეტარება შესაფერის ვითარებებში ყოველთვის იძლევა თავის შესაბამის შედეგს.

ადამიანის ცხოვრების მიგანი სიკეთეა და მისი განხორციელების საშუალება ეედების მცნებათა დაცვაა. ეედებშია წინასწარმოცემული

კანონები, რომელთა შესაბამისი წეს-ჩვეულებების დაცვა უზრუნველყოფს სიკეთისა და ჭეშმარიტების წედომას. აქედან გამომდინარეობს მიმანსიკების მოვალეობის ეთიკური კონცეფცია: ადამიანი მოვალეა შეასრულოს ველებით ნაკარნახევი წეს-ჩვეულებები, რადგან ისინი წინასწარ არიან დადგენილნი მოქმედების პრინციპებად, ნაბრძანებია და ჩვენ უნდა შევასრულოთ, დავემორჩილოთ ამ ბრძანებას. რადგან ველებში სხედასხვა ღმერთის შესაბამისი რიტუალებია დაწესებული, ჩვენ უნდა მივყვეთ ამ ვედურ კულტებს, არა აქვს მნიშვნელობა მათ სახელებს. მიმანსას რჩევაა, რიტუალი შესრულდეს რომელიმე ღვთაებისათვის კი არა, არამედ მხოლოდ იმისათვის, რომ ეს ნაბრძანებია, დაწესებულია ველებით. ამით ჩვენ ღმერთებს კი არ მივაგებთ პატივს, არამედ თავად წმინდა ვედურ სიბრძნეს, მის მითითებებს. ამითაა განსაზღვრული ადამიანის მოვალეობა არა ღმერთის, არამედ ვედური სიბრძნის წინაშე, რომელიც თავისთავად უპიროვნოა, მაგრამ უმაღლესი ღვთაებრივი ძალის ავტორიტეტია და ჩვენ ვალდებული ვართ შევასრულოთ უზენაესი მოთხოვნა. ეს არის გზა უმაღლესი ნეტარებისაკენ, თავისუფლებისაკენ, რაც ადამიანის სულის სხეულისაგან განთავისუფლებასაც ნიშნავს, თავისუფლებას არა მარტო განჯეისაგან ხსნის გზით, არამედ თავად სულიერის ისეთი გარდაქმნით, რომელსაც არც განჯეა აწუხებს და არც სიამოვნება ხიბლავს. ასეთ თავისუფალ სულს განაღდებული აქვს სუბსტანციური არსებობა, რაც იმას ნიშნავს, რომ სული აღარ არის შემღუდული ცნობიერების შემეცნებისაკენ სწრაფვით, იგი არის მხოლოდ პოტენციური ცნობიერება, ფაქტიურად არა-ცნობიერი, იგი გეცნობიერის ღონეზეა ასული. მიმანსა ამგვარი დასკვნებით ვედანტიზმის დოქტრინას დაუახლოვდა, ოღონდ ღმერთის ცნების გარეშე, მხოლოდ თავისუფლების ღონეზე ამაღლებული ადამიანური სულის აბსოლუტიზაციის გზით.

ვედანტიზმთან მიმანსას მრავალი საერთო მომენტი აღმოაჩნდა, განსაკუთრებით კი შემეცნების საკითხების გადაწყვეტაში და ამიტომ ვედანტიკები მათ მოძღვრებას იყენებდნენ და იმოწმებდნენ. ეს ბუნებრივიცაა, რამდენადაც ორივე თეორია მტკიცედ იყავდა ველებში ფიქსირებულ ღვთაებრივი ჭეშმარიტებისა და მათი აბსოლუტური სიწმინდის დოქტრინას. გნოსეოლოგიური პრობლემების დაყენებაში მიმანსიკები ფაქტობრივად ნიაიას სისტემასაც უახლოვდებოდნენ პრობლემების დაყენებაში, გადაწყვეტაში კი ცხადი ხდებოდა მათთან წინააღმდეგობა, დაპირისპირება. რადგან ნიაია ლოგიკურის მნიშვნელობის პრევალირების გზაზე იდგა, გატაცებით იკვლევდნენ ლოგიკურ ფორმებს, მიმართებებს და მეთოდებს, მიმანსიკების შემე-

ნების თეორია კი საბოლოოდ გამართლებული აღმოჩნდა ევლებითა და რიგუალებით გაპირობებული. ცოდნის საფუძვლების შესახებ მიმანსას მოძღვრება ემყარება შემეცნების ორი წყაროს შესახებ გრადიციულ თვალსაზრისს, არსებობს გრძნობად-აღქმადი და გაშუალებული, ანუ ლოგიკური ცოდნა. აღქმითი შემეცნება, პირველ რიგში, საგნის, ობიექტის რეალურ არსებობას აფიქსირებს, შემდეგ კი ცნობიერება არკევეს ფიქსირებულის რაობას და გამოითქმება მსჯელობები: „ეს თეორია“, „ეს შავია“, „ეს ადამიანია“ და სხვ. აქედან ჩანს, რომ აღქმა ობიექტურობით ხასიათდება, იძლევა საგანთა თვისებების შესახებ ცოდნას და სანდო წყაროს შემეცნებისათვის. გვიანდელ მიმანსაში (უტტარა-მიმანსაში) ამ თვალსაზრისის გარკვეული კორექტირება ხდება, თუმცა აღიარებულია აღქმადი ცოდნისადმი, როგორც უშუალო შემეცნებისადმი, პრინციპული სანდოობა, მაგრამ გარჩეულია თანმიმდევრული და არათანმიმდევრული აღქმის სახეები, ეს უკანასკნელი შეფასებულია წარსულში ნახული ობიექტების აღქმად და მესხიერებაზე დამოკიდებულად. აღქმის ობიექტით განსაზღვრულობის დებულებაში არასანდოობის მომენციცაა შეტანილი.

შემეცნების მეორე სანდო წყარო გულისხმობს ლოგიკურ დასკვნას, შედარებას, ევლების აეგორიგეტს, პოსტულირებას, ანუ რაიმე ფაქტის წინასწარ დაშვებას დასაბუთების სისწორის შემოწმებისათვის. ამ შემთხვევაში გაშუალებული შემეცნების სახეობად დასახელებულია არარსებობის დასაბუთება უშუალოდ იმით, რომ რაც არ არის აღქმაში, მამსადამე, არც არსებობს. ამას ეწოდება აღუქმელობა, ობიექტის არარსებობაზე აპელირება. არარსებობის დასაბუთება, როგორც შემეცნების სახეობისა, მიმანსას განვითარების გვიანდელ პერიოდში კუმარილას დამსახურებაა. მსგავსების დადგენაც ლოგიკური შემეცნების სახეობად ითვლება და ყურადღება მახვილდება იმაზე, რომ აღქმაში მსგავსება ფიქსირდება განსხვავების დადგენის ფონზე, რაც იმას ნიშნავს, რომ იგივეობისა და დაპირისპირების თანაფარდობით გაირკევა მსგავსების ფაქტობრიობა. მიმანსიკებმა მსგავსების, როგორც შემეცნების ფორმის, დახასიათებისას გაითვალისწინეს აგრეთვე ანალოგიის როლი.

ავგორიგარული შემეცნების სახეებად განხილულია ორნაირი ცოდნა — პიროვნული და უპიროვნო; პირველია საერო, სამეცნიერო ტექსტის აეგორიგეტი, მეორე — ევლების შეუზღუდავი აეგორიგარიზმი, ერთი ემყარება გარედან მიღებული ინფორმაციების საიმედოობას, მეორე — ევლური მცნებების ჭეშმარიტებას. მიმანსიკებმა ავგორიგარული ცოდნის ამ ორი სახის გარჩევისას ხამგასმით შენიშნეს, რომ გამოცდილებით, საკუთარი თუ სხვათა სჯისა და

აზროვნების გზით მიღებული ავტორიტეტი — პიროვნული ავტორიტეტი, ედლები კი არაეის შეუქმნია, თვით ღმერთსაც კი არ განეკუთნება მათი შექმნა და ეს უპიროვნო ჭეშმარიტებანი, ასევე უპიროვნო ავტორიტეტის საფუძველი არიან. ჩატერჯი და ღატგა აღნიშნავენ, რომ ედლების ავტორიტარიზმს მიმანსას მიმღეერებმა პრაგმატული მიმართულება მისცეს, კერძოდ, ყურადღება გაამახვილეს ედლებზე აგებული რიგუალების სარგებლიანობაზე და ამიგომ „მიმანსას ფილოსოფიას შეიძლება ეწოდოს „რიგუალისტური პრაგმატიზმი“ (147, 297).

მიმანსას მოძღვრებაში ედლების ავტორიტეტის გაგებისა და გამოყენების შესაძლებლობების გარკვევა სიგყეის მნიშვნელობის ახსნასთანაა დაკავშირებული. ედლები სიგყეებშია გამოთქმული, სიგყვა არ შეიძლება გავიგოთ როგორც რეალურად აღქმული ბგერები, რომელიც გამოთქმულია ვინმეს მიერ და ასე აღქმული განიცდება მსმენელის მიერ სხვისი სიგყეის გამოხატულებად. ეს მოჩვენებაა, სიგყვა თავისთავადია და ასევეა ბგერაც. როცა ჩვენ ცალკეული ბგერით გამოვთქვამთ სიგყვას, ჩვენ არც ბგერებს ვქმნით და არც სიგყვას, ჩვენ ღაგებდენ ისინი, არ არიან ჩვენზე ღმოკიღებული, არც ღროული არიან და არც ვრცეულები, არამედ ყოველთვის ერთნაირად უნდა გამოითქმებოდნენ, ე. ი. ბგერებიც და მათგან შედგენილი სიგყეებიც მარადიულები არიან. ედლები სიგყეებისაგან შედგებიან, ღნაწევრებულად ბგერებით გამოითქმებიან და ბუნებრივია ედური ტექსტების უმაღლესი ავტორიტეტი. ედლები არ ჰგანან ჩეულებრივ აღამიანთა აზრებს, რომელნიც აღვილად იცელებიან, მარტივად უარიყოფიან, დასაბუთებას მოითხოვენ. მათი შემოწმება აღქმაში მოცემული ფაქტებით უნდა მოხდეს, ედლებში ჩამოყალიბებული სიბრძნე მცნებებშია გაცხადებული და მხოლოდ მიღება და მორჩილებაა საჭირო.

მიმანსა უპირისპირდება ნიაიას ლოგიციზმს, რომლის მიხედვით ფილოსოფიის ამოცანად ითვლება ედური სიბრძნის ლოგიკური დასაბუთება. მიმანსიკების მიერ ნიაიას კრიტიკაში ხაზგასმულია ლოგიკურისა და ედური სიბრძნისადმი რწმენითი მორჩილების სხეადასხვაობაზე.

მიმანსას მოძღვრებაში პოსტულატების დაშვებით მიღებულ ცოდნას გამოცდილებით, ფაქტებით განმტკიცებული შემეცნების მნიშვნელობა აქვს. პოსტულატები წინასწარ დაშვებას გულისხმობენ და პიპოთემისაგან იმითი განსხვავდებიან, რომ ეს უკანასკნელი გულისხმობს ღროებით და გარკვეულ საზღვრებში სანღოდ მიჩნეულ აზრს, ღებულებას. პოსტულირება კი ამ შემთხვევაში ნიშნავს გა-

მოცდილებაზე აგებულ, შემოწმებულ მოთხოვნას, — ლოგიკური ამროვნებისას გათვალისწინებული იყოს ეს წინასწარი დაშვება. პოსტულატი უსაფუძვლო, რეალობას მოკლებული რამ არ არის, იგი დარწმუნებულობის უფლებას იძლევა და ამიტომ ამითი შეიძლება აიხსნას მოცემული ვითარება, ისეთი მდგომარეობა, რომელიც წინააღმდეგობების სახით ვლინდება და ლოგიკური ახსნის შესაძლებლობაში ხელის შემშლელია.

მიმანსას მოძღვრება ლოგიკურ ამროვნებას დაკვირვებით, გამოცდილებით მიღებულ ცოდნაზე მაღლა აყენებს და შემეცნების ახსნაში რაციონალიზმისაკენ იხრება, მაგრამ რწმენის წინაშე როგორც რაციონალურის, ისე ირაციონალურის შემღვდულობაზე მითითებით ვედების რწმენით მიღებული ავტორიტეტის მნიშვნელობის უდიდეს უპირატესობას ამტკიცებს. ამ კონტექსტში ლოგიკისა და ფილოსოფიის პოზიციიდან საყურადღებოა დასკვნის, როგორც შემეცნების ლოგიკური ფორმის ნაკლის მხილება, რაც შემდეგში მდგომარეობს: დასკვნა, როგორც წესი, ემყარება გამოცდილებას, ალქმით მიღებული ცოდნის სანდოობა პირობად გამოიყენება წანამძღვრების დადგენისათვის, მაგრამ თვით ამ წანამძღვრების ჭეშმარიტება მოითხოვდა დასკვნის წინასწარე გამოყენებას, რომლის წანამძღვრები კელაჲ დასკვნის მიხედვით უნდა დადგენილიყო და ა. შ. ასე რომ ან დასკვნა ფაქტობრივად ემყარება დაუსაბუთებელ, დასკვნების გარეშე მოპოვებულ წანამძღვრებს, ანდა დასკვნით განმტკიცებული საფუძვლების ძიება წანამძღვრებისათვის ქმნის უსასრულო დასკვნათა აუცილებლობას, რასაც ამროვნება მიჰყავს რეგრესამდე, უსასრულობაში, რადგან ამ შემთხვევაში დასკვნა ფაქტობრივად დასკვნით მოითხოვს თვითდადგენას, გამართლებას და ა. შ.

მიმანსიკები ამტკიცებდნენ, რომ წმინდა ლოგიკური დასკვნებისა და დასაბუთების გზით სულა პრაქტიკულად არც საიმედოა და არც სასარგებლო, მაგ., როცა ვეფხვის ღრიალი ისმის, ჩვენ გაერბივართ, რადგან გვერა, გეწამს, რომ საშიშროებაა და უნდა მოასწრო, აქაურობას გაერიდო, მაგრამ ამ შემთხვევაში ადამიანს დასკვნისათვის რომ მიემართა და ეძებნა წანამძღვრები, შემდეგ გამოეყვანა დანასკვი, მერე დაეწყო მოქმედება, ცხადია, სავალალო შედეგი იქნებოდა. დასკვნას თუმცა თავისი შემეცნებითი ღირებულება აქვს და მიმანსიკები ამას საკმაოდ კატეგორიულობით ამტკიცებენ, მსჯელობენ იმაზე, რომ ცოდნის უკმარისობის, საეჭვოობის შემთხვევაში აუცილებელია დასკვნის გამოყენება, რომელიც თავიდან აგვააცილებს ჩვენს ამრებში წარმოქმნილ წინააღმდეგობებს, დაბრკოლებებს, მაგრამ ამასთან შედარებით ყველაზე უკუყარია რწმენა, რომელიც თან

უნდა სდევდეს ჭეშმარიტ შეშეცნებას. ამგვარად, დასკვნა აღარ აღმოჩნდა საბოლოოდ ჭეშმარიტი შეშეცნების მოპოვებისათვის სანდო და სარწმუნო გზად.

დასკენითი შეშეცნების სიძნელეებსა და დასკვნაში, აგრეთვე დასაბუთებაში შეცდომებზე მითითების გარდა, მიმანსა მესსიერების შეცდომებზეც ამახილებს ყურადღებას, როცა ფაქტობრივად რეალურად აღქმული და მესსიერებით აღდგენილი არ დაემთხვევა ერთმანეთს. ანდა პირიქით, როდესაც ერთმანეთისაგან დაშორებულია ილუმორული აღქმა და დამახსოვრებული ფაქტების ცოდნა. მაგ., მთვარე გაორებულად აღიქმება, თუ კი თვალის გუგამზე ხელს დაეიჭერთ, ფაქტობრივად კი მთვარე ერთია და ასეთია ჩვენს ხსოვნაში, მესსიერებაში. შეცდომების მიზეზის ახსნისას განსაკუთრებული აქცენტი იმისკენაა მიმართული, რომ ადამიანურ ხსოვნაში, აღქმაში, დასკვნაში დაიშლება შეცდომა და ამის გამო ირღევეა შესატყვისობა ჩვენი შეშეცნების ფორმებსა და ფაქტებს შორის, თორემ თავად ფაქტები, არსებული ობიექტები ყოველთვის შეესაბამებიან თავისთავს. მთვარე ორად რომ მოგვეჩვენა, ეს ჩვენი მასთან არასწორი მიმართების შედეგია.

მიმანსას მოძღვრებაში ყურადღება გამახილებულია არა იმდენად ფაქტებთან ჩვენს არასწორ მიმართებაზე, რამდენადაც იმ საშიშროებაზე, როცა მიმართების უსწორობა ადამიანის ქცევის საფუძველი გახდება და ჩვენი მოქმედებანი ფაქტების საპირისპიროდ წარიმართება, უფრო მუსგად, ჩვენი ცოდნა (მცდარი და ყალბი) და ჩვენი მოქმედება სწორად წარმართული ურთიერთთან უკუპროპორციულნი ხდებიან. ამიგომ აუცილებელია ცოდნის შეცდომებისაგან დაყვა და ეს იმიგომაცაა განსაკუთრებით საჭირო, რომ შეცდომა, ცოდნის უმართებულობა განსაკუთრებული არანორმალური ვითარებაა და ეს უფრო მეტად ვნებს ჩვენს სიცოცხლეს, ცხოვრებას, ვიდრე თავად ცოდნასა და შეშეცნებას. არ ცდება ის, ვინც ვედების სიბრძნეს მისდევს. ვედები გამოითქმებიან ბგერებით, სიტყვებით და გამოთქმის ეს საშუალებები არაეის არ შეუქმნია, ისინი ისევე მარადიულია, როგორც ვედები. სინათლეს სხივების საშუალებით შეუძლია საგნები სიბნელიდან გამოიყვანოს და სინათლეზე დასანახი გახადოს, ასევეა სიტყვები, მათ შეუძლიათ მათშივე ჩადებული საზრისი გასაგები გახადოს და როგორც სინათლე არ ქმნის საგნებს, არამედ მხოლოდ გამოაველენს მათ და თვალსაჩინოს ხდის, ასევე სიტყვები ვედურ სიბრძნეს გამოთქვამენ და აუცილებელია მათი სწორად მოხმარება.

პეელი ინდოეთის ფილოსოფიური მიმართულების სანსკრიტული სასელწოდება „ნიაია“ ნიშნავს „ლოგიკას“, „წესებს“, „დასკენას“. ამ ტერმინს ინდოელები ძალიან ფართო მნიშვნელობითაც იყენებდნენ და ხშირად ყოველგვარ ცოდნას ნიაიას უწოდებდნენ. რადგან ცოდნის შინაარსი განიმარტებოდა როგორც საგნის შინაარსში, ცოდნის ობიექტში „შეკრა“, „ანალიზი“. ამ ასპექტით ცოდნა ანალიტიკურ გამოკვლევასაც გულისხმობდა. რამდენადაც ნიაიას ცოდნასთან, მეცნიერებასთან აქვს საქმე; ს. რადჰაკრიშნანის აზრით, ნიაიას „მეცნიერებათა მეცნიერება“ შეიძლება ეწოდოს.

ინდოეთში ძვ. წ. III ს-ში ცხოვრობდა ფილოსოფოსი გაუტამა (გოტამა), რომელმაც შეადგინა „ნიაია-სუტრა“ და ამით სათავე დაუდო ნიაიას ფილოსოფიურ მიმართულებას, ორთოდოქსულ მოძღვრებას („ასტიკას“). ამით დაფუძნდა ინდოეთში ლოგიკის მეცნიერება, რომლის განვითარებისათვის შესაბამისი პირობები მომზადებული იყო ევლებისა და უპანიშადების საფუძველზე წარმოებული დიალოგის, კამათის, დასაბუთებისა და უარყოფის მეთოდების გამოყენებით. გაუტამას ინდოეთის არისტოტელედ მოიხსენიებენ ფილოსოფიისა და ლოგიკის ისტორიის მკვლევრები. ლოგიკა როგორც ძველ საბერძნეთში, ისე ინდოეთშიც არ შეიძლებოდა ცარიელ ადგილზე წარმოშობილიყო, მას ორივეგან თავისი წანამძღვრები ჰქონდა. რადჰაკრიშნანი პარალელს ავლებს საბერძნეთისა და ინდოეთის ამროვნებაში იმ პირობების მომზადების თაობაზე, რომელმაც ბერძნებს ლოგიკის მამამთაფარი არისტოტელე მოუეღინა და ინდოელებს – გაუტამა. მართლაც, არისტოტელეს ლოგიკა ვერ წარმოიშობოდა სოფისტური მოძრაობის, სოკრატეს დიალოგური კამათის ხელოვნების, დიალექტიკის პრაქტიკული განვითარებისა და პლატონის დიალოგების გარეშე. ინდოეთში, ანალოგიურად ამ პროცესისა, ლოგიკური ამროვნების ფორმებსა და მეთოდებზე რეფლექსია დაწყებული იყო იმ კამათიდან, რომელიც ძვ. წ. VI ს-დან გაიშალა ფილოსოფიურ მიმართულებებს შორის. პრაქტიკულად ინდოეთის სახელმწიფოთა მმართველების, რაჯათა სასახლეებში გამართულ კამათში რეალიზდებოდა სწორი ამროვნების ფორმებისა და დასაბუთებისადმი მკაცრი მოთხოვნები.

„ნიაია-სუტრას“ პირველი თავიდან უკვე ჩანს აღნიშნულ წანამძღვართა მნიშვნელობა, რამდენადაც იქ განხილულია 16 სადავო, საკამათო თემა და მინიშნებულია იმაზე, რომ ჭეშმარიტი ცოდნა სწორედ კამათში იბადება. ვიდრე „ნიაია-სუტრა“ დაიწერებოდა, ლოგიკის

მეცნიერების ჩამოყალიბებისათვის რომ წანამძღვრები მომზადებულია, „მაჰაბჰარატა-დანაც“ ჩანს. სპეციალისტი მეცნიერების აზრით, იქ უკვე სილოგიზმისა, და კონიუნქციის გამოყენება ფაქტობრივად ფიქსირებულია. შემდეგ ბუდიზმმა ადრეულ პერიოდშივე შეუწყო ხელი ლოგიკის განვითარებას. გასაკვირი არ არის ინდოეთის ფილოსოფიის ისტორიაში მოგვიანებით ბუდისტური ლოგიკის აღორძინება, რაც ამ ქვეყნის მეცნიერულ აზროვნებაში სანიმუშო მიღწევად დარჩა. ინდოეთში ლოგიკის განვითარებაში გასათვალისწინებელია განათლების ძველ სისტემაში ხუთ საგანს შორის ლოგიკის საპატიო ადგილი, იგი ითვლებოდა სხვა დარგების ათვისებისათვის პირველ დისციპლინად. ამიგომაც „ნიაია“, ანუ ლოგიკა პრაქტიკული მნიშვნელობით ადრევე არსებობდა და რადჰაკრიშნანის სიტყვებით, „ყოველი სისტემური ფილოსოფიის შესავლის როლს ასრულებდა“ (118, 25). ასეთი შეფასების შემდეგ სრულიად ბუნებრივია რადჰაკრიშნანის მიერ ინდოეთის ფილოსოფიის ისტორიის გამოკვლევაში თეორიათა დაღაგებისას პირველი ადგილის მიკუთვნება ნიაიას ფილოსოფიური სკოლისადმი.

ინდოეთის ფილოსოფიის ისტორიის სისტემატიზაციისას სხედასხვა ავტორთან გეხვდება ნიაიასა და ვაიშეშიკას ერთად განხილვის გრადიყა იმ მოტივით, რომ მათ აერთიანებთ მეტაფიზიკური პრობლემებისადმი გულგრილობა, ლოგიკური გამოკვლევებისა და კრიტიკული მეთოდისადმი განსაკუთრებული ინტერესი, აგრეთვე ბუდიზმისადმი შეურიგებლობა, ვედებისადმი ბუდისტების სკეპტიკური დამოკიდებულების გამო. ნიაიაცა და ვაიშეშიკაც ერთნაირად აღიარებდა ვედურ სიბრძნეს და ლოგიკური თვალსაზრისით იკვლევდა ვედების გეჟსტებს მათი ჭეშმარიტების გამართლებისათვის.

გაუგამას „ნიაია-სუტრა“ ხუთი თავისაგან შედგება და ყოველი თავი ორ ნაწილადაა გაყოფილი. პირველ თავში ზოგადადაა ჩამოთვლილი 16 თემა, რომლებიც მომდევნო თავებში დაწვრილებითაა განხილული; მეორე თავი ეხება შეეჭვების მეთოდის თავისებურებებს და დასაბუთების საშუალებებს; მესამე თავში გადმოცემულია მოძღვრება მესა და სხეულის, შეგრძნებებისა და მათი ობიექტების, შემეცნების უნარებისა და განსაკუთრებით აზროვნების სპეციფიკის შესახებ; მეოთხე თავში განხილულია ნებისყოფის, წუხილის, განჯვისა და თავისუფლების პრობლემები, ხოლო მეხუთე თავი ეხება ყალბი კამათის თავისებურებებს და ადგენს კამათის საბაბის რაობას. „ნიაია-სუტრას“ გაგებისათვის მნიშვნელოვნად ითვლება ვატსიაიანას ნიაიას კომენტარები „ნიაია-ბჰაშიე“, რომლის საფუძველზე, მეცნიერების აზრით, ნიაიას მოძღვრება განვითარდა და გამრავალფეროვანდა.

ჩატერჯისა და დატგას მიერ გამოკვლეულია 16 უმთავრესი ფილოსოფიური პრობლემა, რაც განვითარებულია სუტრებსა და კომენტარებში: 1. შემეცნების წყაროები და მეთოდები. ჭეშმარიტი შემეცნების გზა, ანუ „არამანა“; 2. შემეცნების ობიექტები, ნიაიას გერმინით „არამეია“, ანუ სწორი შემეცნების ობიექტი. მთელი რეალობიდან ეს ისაა, რისი შემეცნებითაც მზადდება ადამიანის მიერ თავისუფლების მიღწევა; 3. ეჭვი, ერთი და იმავე ობიექტის მიმართ ამრში შეეჭვება, მერყეობა, როცა არ არის ორ შეხედულებიდან არჩევანის გაკეთებისათვის გარკვეული კრიტერიუმი. თავისთავად კი ეჭვი არ არის არც შეცდომა, არც ცოდნის უარყოფა და არც რაიმე გარკვეული ცოდნა; 4. მოქმედების მიზანი – მოქმედება წარმართული უნდა იყოს სასურველი მიზნის მიღწევისათვის, ანდა არასასურველი მიზნის უარყოფისათვის, დაგმობისათვის; 5. უდავო ფაქტი, როგორც მაგალითი – მაგალითის ძალა კი იმაშია, რომ ორივე მოკამათე მხარემ მიიღოს იგი ყოველგვარი უარყოფის გარეშე; 6. დოქტრინის დაფუძნება – დოქტრინა არის ის, რაც გააზრებულია ან აღიარებულია ჭეშმარიტებად გარკვეულ ფილოსოფიურ სისტემაში; 7. სილოგიზმის შემადგენელი ნაწილები; 8. პიპოთეგური არგუმენტი; 9. ჭეშმარიტების დადგენა; 10. კამათი, როგორც ჭეშმარიტების მიღწევის საშუალება; 11. ყალბი კამათი, ანუ სიტყვიერი ბრძოლა დისკუსიაში ადვილი გამარჯვებისათვის. როცა ყოველი მხარე ყოველ ძალას ხმარობს თავისი გამარჯვებისათვის, ჭეშმარიტებასთან მისვლა არც ერთს არ აინტერესებს; 12. უარყოფითი, ანუ „დამანგრეველი“ კრიტიციზმი. ამგვარ კამათში მოწინააღმდეგე არაფერს დადებითს არ ამტკიცებს და მხოლოდ ცდილობს უარყოს წამოყენებული აზრი, ე. ი. ოპონენტი ფენებს მხოლოდ დესტრუქციული კრიტიკის მეთოდს; 13. ლოგიკური დასკვნის შეცდომები – დასკვნაში შეცდომების მიზეზი არსებითად მატერიალური საფუძველია, როდესაც მიზეზად გამოდის ის, რაც არ არის ნამდვილი მიზეზი, ე. ი. საფუძვლად მოიყენებითი მიზეზია მიჩნეული; 14. შეცდომა, ცდუნება, მტკიცების ბუნდოვანება, აზრის სხვა მნიშვნელობით გამოყენება – ასეთ შეცდომებს სოფისტიკის მსგავსი სახე აქვს; 15. უარყოფის არასერიოზულობა, დაფუძნებული მარტივ მსგავსებაზე ან განსხვავებაზე, როცა არ არის გათვალისწინებული საგანთა შორის აუცილებელი საყოველთაო კავშირი; 16. კამათის საფუძველი ან მომენტი, როცა აუცილებელია მარცხის აღიარება – მარცხის ორი საფუძველი არსებობს: მოკამათეს ან არ ესმის, ან არ სურს გაუგოს დაპირისპირებულ მხარეს (147, 153-158).

„ნიაიას-სუტრას“ ძირითადი შინაარსი ლოგიკური დასაბუთებისა და ჭეშმარიტი შემეცნების შესახებ დებულებებშია ჩამოყალიბებული. ეს

ამ ფილოსოფიური სისტემის განსაკუთრებულობაა, მაგრამ მასში, როგორც ორთოდოქსულ ფილოსოფიურ მოძღვრებაში, ფილოსოფიის დანიშნულება ისევეა ფორმირებული, როგორც ინდოეთის ყველა სხვა თეორიაში, კერძოდ, ფილოსოფიის მთავარ ამოცანად მიჩნეულია აღამიანის ამქვეყნიური განჯეისაგან გათავისუფლება, თავისუფლების მიღწევა, რასაც უნდა ემსახურებოდეს შემეცნება, ლოგიკის გზით ჭეშმარიტი შემეცნების გზაზე დადგომა, ე. ი. ნიაია არ არის აბსტრაქტული მოძღვრება ლოგიკური აზროვნების ფორმებისა და მეტოდების შესახებ, არამედ მისი მთავარი მიზანი ინდოეთის ფილოსოფიისათვის გრადიციული პრობლემის გადაწყვეტაა, აღამიანის ცხოვრების შეცემა, გამოყვანა განჯეიდან და თავისუფლების გზაზე დაყენება. ნიაიას მოძღვრების მიხედვით აუცილებელია ობიექტური სინამდვილის, ე. ი. ონტოლოგიური პრინციპების გადმოცემა, საიდანაც გამომდინარეობს ცოდნის და ლოგიკურის შესახებ თვალსაზრისი.

ნიაია ემყარება თეორიას რეალური სამყაროს მთლიანობის შესახებ, რომელიც შედგენილია ოთხი ელემენტისაგან: მიწა, წყალი, ჰაერი და ცეცხლი. ისინი თავის მხრივ მარადიული, პირველადი განუყოფელი ნაწილების, ატომების ნაერთებია. სინამდვილე, გარდა ამ მატერიალური საწყისებისა, შეიცავს, აგრეთვე ფაქიზ სუბსტანციას, „აკამას“, ბერძნების მიერ „ეთერის“ სახელწოდებით რომ არის მოხსენიებული. ასევე ფაქიზი სუბსტანციური არსის მნიშვნელობითაა დახასიათებული დრო და სივრცე, ე. ი. მატერიალურის გარდა არსებობს არამატერიალური საწყისები – ეთერი, დრო და სივრცე. ყველა საწყისი – მატერიალური ოთხი ელემენტი და აღნიშნული არამატერიალური სუბსტანციებიც ერთნაირად მარადიულნი არიან.

„ნიაია-სუტრას“ პირველი წიგნიდან ნათლად ჩანს მე-ს, ანუ სულის დამოუკიდებელი სუბსტანციური არსებობის დაშვება, რომელსაც თავისი ატრიბუტები გააჩნია. ესენია: ცნობიერება, სურვილი, სიძულვილი, ნებითი მოქმედებები, სიამოვნება, ტკივილი, წარმოდგენის უნარი. ყველა ეს ატრიბუტი სულიერიდან მომდინარეობს და მე-ს თავისებურებებს ქმნის. ნიაიას მოძღვრება ასხვავებს ინდივიდუალურ მე-ს და საყოველთაო მე-ს, ანუ სულს, დროისა და სივრცის გარეშე არსებულს. სხეულთან დაკავშირებისას სული განსხვავებულ ინდივიდუალურ მე-ს ქმნის, თავად სული, ანუ მოგადად მე, საყოველთაო, მარადიული და უსასრულოა, ე. ი. უკედავი, არ არის განსაზღვრული დროითა და სივრცით.

მე-ს, სულის გაგებისაგან განსხვავებულია ცნობიერების ცნება. ამ მხრივ ნიაია მკვეთრად უპირისპირდება ბუდიზმს და ემიჯნება ედანგიზმსაც, რადგან უარყოფს ცნობიერების არსებობას სხეულის გა-

რეშე. ნიაიკებისათვის ცნობიერება ყოველთვის დაკავშირებულია სხეულთან და არსებობს როგორც ინდივიდუალური მე-ს კუთვნილება, იგი სულის ატრიბუტია და სულის სხეადასხვა მდგომარეობასთან არის დაკავშირებული. ცნობიერება ვლინდება სხვადასხვა სულიერ პროცესში: გარეგან შეგრძნებებსა და შინაგან გრძნობებში, ეს აღქმა და აუცილებლობით გულისხმობს სულისა და სხეულის ერთიანობას. გარდა ამისა, ცნობიერებაში ყოველთვის იგულისხმება გონება, აზროვნების უნარი, ცნებები. ცნობიერების ეს გამოვლინებანი მუდამ არ არსებობენ, ყოველთვის არ არის შეგრძნებები, აზროვნების აქტები, მაგრამ ყოველთვის არსებობს მე, როგორც სუბსტანცია.

ნიაიას გნოსეოლოგიაში გარკვეული სიძნელეები შექმნა მე-ს მე-მეცნების საკითხმა, რადგანაც მე არ არის დროსა და სიერეცში, როგორც სუბსტანცია უშუალო მეგავლენას არ ახდენს შემეცნებელ სუბიექტზე. ამის საპასუხოდ მითითებულია ორნაირი გადაწყვეტის შესაძლებლობაზე: მე-ს შესახებ ვერაფერს გვეუბნება ჩვენი შეგრძნებები, აღქმები, მაგრამ უნდა ვენდოთ სულიერ მოძღვართა შთაგონებებს, ვენდოთ ეედებს და დავრწმუნდებით სულის, მე-ს რეალობაში. მეორე გზაა ნდობა ჩვენი საკუთარი ცნობიერების ფაქტებისადმი, ჩვენ გვაქვს ნება, სურვილები, გრძნობები და ამ ფაქტობრივი ვითარებიდან დასკვნის სახით შესაძლებელია მე-ს სუბსტანციალობის უგყუარობის მტკიცება. ამ შემთხვევაში მაინც ჩნდება სიძნელე: როცა ჩვენ საკუთარი ცნობიერების ფაქტებიდან ვასკვნით მე-ს შესახებ, მოქმედებაში მყოფი მე თავად მოუხელთებელი რჩება. ასე დადგა ნიაიას მოძღვრებაში თვითშემეცნების პრობლემა და ეს საბოლოოდ ასე გადაწყდა: მე უშუალოდ შეიმეცნება საკუთარი ცნობიერების თვითაღქმით, ადამიანის ცნობიერებას შესწევს უნარი, მე აღიქვას წმინდა თვითცნობიერად, რომელიც გამოითქმება მსჯელობაში „მე ვარ“.

აღსანიშნავია, რომ ნიაიკები ასეთი გადაწყვეტით არ ეძლევიან თვითკმაყოფილებას და უფრო დეტალებში აცნობიერებენ „მე“-ს სუბსტანციურობის შემეცნების სიძნელეებს. მათ კარგად გაარკვიეს, რომ მე-ს შემეცნება საკუთარი ცნობიერების თვითანალიზით მხოლოდ ნაწილობრივი, ცალმხრივი იქნება, რადგან შემეცნებელ ადამიანს საქმე აქვს არა ფაქტობრივად მე-ს სუბსტანციურ არსებასთან, არამედ საკუთარი შემეცნების უნართან, თავის გრძნობებთან, ნებასთან და სხე., ე. ი. ამ შემთხვევაში საყოველთაო მე-ს ნაცულად გვაქვს მგრძნობიარე მე, თავად შემეცნებელი. გამოდის, რომ თვითშემეცნება ვერ წვდება მე-ს რაიობას ისეთად, როგორიც თავად არის, რადგანაც თვითშემეცნება არის მხოლოდ გარკვეულ მდგომარეობაში მყოფი ცნობიერების მიერ თავისთავის გარკვევა. ასევე შეუძლებელი

იქნებოდა მე-ს შემეცნება სხვა ადამიანთა ცნობიერების ანალიზით, რადგან სხვათა ცნობიერების შემეცნების დროს ხელთ გვაქვს მისი სხეულებრივი აქტები, რისგანაც არსებითად განსხვავდება მე, როგორც სუბსტანცია. ამ პრობლემის გადაწყვეტა ადვილი არ არის, ამიტომაც გამოყენებულია ორი ცნება – „აგმა“ და „მანას“-ი. აგმა მართავს ადამიანის გრძნობელობის სფეროს, აერთიანებს გრძნობად მონაცემებს, „მანას“-ი არის აზროვნების მმართველი, მას აგმას მიერ მოპოვებული შედეგები მთლიანობაში მოჰყავს. აგმა და მანასი მარადიულნი არიან და ისინი ერთად შეადგენენ კარმას. ადამიანის თავისუფლება სწორედ კარმაზეა დამოკიდებული. კარმა, ბედი, განგება მიზეზია არა მარტო ცნობიერების აქტივობის, არამედ იგი მიზეზია ნაყოფიერებისაც, მას თავისი მრავალსახიანობის გამო ხელეწიფება თესვისა და მცენარეთა მომრავლების, მსხვერპლშეწირვის შედეგიანობის უზრუნველყოფა. კარმის გარეშე არ არსებობს თავისუფლება, რაც სამი გზით მიიღწევა. ეს გზებია: ცოდნით განჯვისაგან ხსნა, ედებში ჭეშმარიტების წედომა, სამებით, ანუ სამი ვედას – რიგვედას, სამაეუდას, იაჯურედას – გრიადით დალოცვა; ასეთი თავისუფლებით მიიღწევა: 1. ზეციერის მიარება; 2. მიწიერის სწორი შემეცნებით სწორად წარმართული მიწათმოქმედება, ეპყრობა. არსებობის საშუალებათა ჭეშმარიტი ცოდნით აგრეთვე მიიღწევა თავისუფლება, ცდუნებებისაგან გათავისუფლება; 3. თავმდაბლობით, მორჩილებით, გულმოწყალებით, სასჯელისაგან თავის დაზღვევით, ადამიანთა თანასწორობის გაზიარებით განჯვისაგან ხსნისა და თავისუფლების მისაღწევი გზაც გაიხსნება.

მე-ს, როგორც აბსოლუტის, სუბსტანციის გაცემის გზას, ადამიანის თავისუფლებისაკენ სწრაფვა უკავშირდება და უპირველესი მოთხოვნა ამ გზაზე არის სხეულისადმი მორჩილებისაგან თავის დახსნა, რაც განჯვისაგან გათავისუფლებასაც ნიშნავს. ვიდრე ადამიანის სული სხეულთანაა დაკავშირებული, მანამდე იგი განჯვისაგან ვერ გათავისუფლდება, რადგან ეს კავშირი ითხოვს მუდმივ მიმართებაში ყოფნას და ურთიერთობას სულისათვის ურგებ და შემოჭველ მოვლენებთან. ნიაიას ეს დოგმატი იმეორებს ინდოეთის დარშანას ძირითად მოთხოვნას – ფილოსოფიამ მოძებნოს გზა ადამიანის ცხოვრების სამრისის, განჯვისაგან ხსნისა და გათავისუფლებისაკენ.

საბოლოოდ გაირკვევა, რომ ჭეშმარიტი თავისუფლების მიღწევისათვის ინდივიდუალური ცნობიერების დაგმობა და წმინდა ცნობიერებამდე ამაღლება ყოფილა საჭირო. განჯვისაგან ხსნა შეგრძნებებისაგან გათავისუფლება, მოთხოვნილებთა აღკვეთა, ყოველგვარი განცდის – „სასიამოვნოსი და უსიამოვნოს“ – უარყოფა. თავისუ-

ფლება სულის ის მდგომარეობაა, რომელიც აუცილებლობით გულისხმობს შემეცნების სრულყოფილ განხორციელებას, გარესამყაროს ცოდნას და თვითშემეცნებას. ამ ცოდნით გამომუშავდება რწმენა იმისა, რომ „მე“ და ფიზიკური სხეული სხვადასხვაა, ამ რწმენამდე მივა აღამიანის გრძნობები, აზრები, გონება და ეს რწმენა დაემთხვევა ეელური სიბრძნის რწმენას. ამ რწმენის განვითარებით კიდევ უფრო ღრმად გავიაზრებთ და გავიგებთ, საერთოდ, მე-სა და საგანთა სამყაროს სხვადასხვაობას, მოიხსნება სხეულებრივითან დამოკიდებულების განცდა და პიროვნება იწყებს თავისი სამრისით არსებობას, მაშინ ყველაფერი ასხნილია, სულმა ყველაფერი იცის და თავისუფალია.

აღსანიშნავია, რომ ნიაიას მოძღვრება თავდაპირველად არ ეხებოდა ღმერთის არსებობისა და მისი შემოქმედების საკითხებს, მოითხოვდა ეელური-უპანიშადური ტექსტების დაყვას და იმის ლოგიკურ დასაბუთებას, რაც ამ წმინდა ტექსტებშია გადმოცემული, მაგრამ გვიანდელ პერიოდში, ნიაიას და ვაიშეშიკას მოძღვრებათა შეერთების დროიდან, გაჩნდა ღმერთის არსებობის დასაბუთების არგუმენტებიც და ღმერთის მიერ აღამიანის ხსნის, თავისუფლების მოპოვების ღეთაებრივი იდეალიც.

„ნიაია-სუგრას“ შინაარსი ინდოელ მეცნიერთა გამოკვლევებში ერთმნიშვნელოვნადაა შეფასებული როგორც ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის ერთიანობა და ასევე მათი ერთიანი პრობლემატიკის კელევა. აღნიშნული ხასიათის გამოკვლევებში, კერძოდ, ნათქვამია, რომ გაუტამას ლოგიკა მჭიდროდაა დაკავშირებული შემეცნების პროცესთან, შემეცნების საფუძელად კი ოთხი წყაროა განხილული: ალქმა, დასკენა, შედარება და დადასტურება. შემეცნება ასახავს კი არ არის, არამედ ობიექტების „წედომა“, აღმოჩენა-გამოყენება. როგორც ლამპარი ანათებს ირგვლივ მყოფ საგნებს, ასევე შემეცნება აღმოჩენაა იმ საგნებისა, რომელნიც ჩვენგან დამოუკიდებლად არსებობენ. შემოთ მოხსენიებული შემეცნების ოთხი წყარო არ ამოწურავს შემეცნების შესაძლებლობებს, ისინი ჭეშმარიტი, სანდო შემეცნების წყაროები არიან, მათგან დამოუკიდებლად კიდევ არსებობენ ნაკლებად სანდო შემეცნების სახეები, რომელნიც მომდინარეობენ მეხსიერებიდან, შეეჭვებიდან, ცდუნებიდან, ჰიპოთეზური დაშვებიდან. მეხსიერებაზე აგებული ცოდნა სანდო არ არის იმის გამო, რომ ცოდნის ობიექტი უშუალოდ არ არის მოცემული, მხოლოდ წარმოსახულია, გახსენებულია, ასევე არასანდოა ცოდნა შეეჭვებით, ცდუნებებით წვდომილი, ავრეთვე ჰიპოთეზური, რომელიც ვარაუდს გულისხმობს.

ჭეშმარიტია მხოლოდ ის ცოდნა, რომელიც თავისი ობიექტის რაობას გაარკვევს, მის თავისებურებებს „აღმოაჩენს“. ჭეშმარიტი

ცოდნის საზომი ორგეარია: შესაბამისობა შემეცნებულსა და ფაქტობრივ ეითარებას შორის და მეორე, რამდენად უწყობს ხელს შემეცნება დასახული მიზნის განხორციელებას. გოგამას იმდენად სანდოდ მიაჩნდა ალქმა, რომ ის ლოგიკის, ანუ „ნიაიას“ სფეროში შეიყვანა. ალქმის ჭეშმარიტებად აღიარება მისი უშუალოდ არის ახსნილი. ალქმა ორგეარია: უშუალო – ჩეულებრივ, ადამიანური და გეგრძნობადი ალქმა – ლეთაებრივი ძალით გაშუალებული. ადამიანს ექესი შეგრძნების ორგანო აქეს, ხუთი გარეგანია, ერთი არის გონი, გონიერება – „მანას“-ი, ანუ შინაგანი გრძნობა. „მანას“-სი, როგორც ზემოთ უკვე ითქვა, ყველა შეგრძნებათა და გრძნობად სულიერ მოვლენათა მაკოორდინირებელია. გეგრძნობადი ალქმა ზოგადის, საერთოს „დაჭერის“ უნარია, რომელიც ადგენს ზოგადის საშუალებით ალქმის კლასებს, მაგ., ერთ კონკრეტულ ადამიანში ეხედავთ ადამიანობას, მთელი კლასის თავისებურებას. გეგრძნობადი ალქმა „რთული ალქმაა“ და ეს იმაშიც ელინდება, რომ იგი იმასაც იძლევა, რაც არ აღგვიქვამს, არ შეგვიგრძნია; მაგ., თვალთ არ დაგვინახავს ქეის სიმაგრე, ყინულის სიცივე, მაგრამ ეს მაინც აღიქმება, ქვასთან ერთად მის სიმაგრესაც შევიგრძნობთ, ხოლო ყინულის დანახეისას – მის სიცივესაც ვგრძნობთ. გეგრძნობად ალქმას მიეკუთვნება ჭერება რაღაც განსაკუთრებული, გეზუნებრივი ძალით. ასეთი ალქმა ინტუიკია ყველა საგანთა წარსულისა და მომელის და მისი გეზუნებრიობა იმაში ჩანს, რომ იგი გულისხმობს შრუტების შესწავლას, ეელური სიბრძნის დაუფლებას.

გოგამას მოძღვრების მიხედვით, ჭეშმარიტი შემეცნების სახეობაა დასკენა, რასაც ნიაიკები უწოდებენ „ანუმანას“ („ანუ“ – შემდეგ „მანა“ – ცოდნა) – ეს გაშუალებული ცოდნაა, წინა ცოდნიდან გამომდინარე. დასკენა ისეთი ცოდნაა, რომელიც მიიღება ალქმით დადგენილში რაიმე ნიშნით სხეასთან მუდმივი კავშირის აღმოჩენის შედეგად. ეს კავშირი დასკენაში თეალნათლივ არ აღიქმება. დასკენა შედეგება სამი გერმინისაგან – დიდი, მცირე და საშუალო გერმინები და რამდენიმე მსჯელობაში გაიშლება (ძირითადად სამში), ესენია: ამოსავალი, დასასაბუთებელი და ბოლოს დასაბუთებული მსჯელობა. ჩაგერჯისა და დატგას განმარტებით, დასკენას ინდურ ლოგიკაში შეიძლება ეწოდოს სილოგიზმი ეეროპული ლოგიკის შესაბამისად, ისიც ძირითადად სამი კატეგორიული მსჯელობისაგან შედეგება, მაგრამ დასაელური ლოგიკის სისტემისაგან განსხვავებით მსჯელობათა თანამიმდევრული რიგი მეზრუნებულია. ინდურ ლოგიკაში სილოგიზმი იწყება დასკენითი მსჯელობით, ხოლო დიდი წანამძღვარი

ბოლოა – მეხუთე (147, 171-172), ამის შესაბამისად მიიღება დასკვნის ხუთნაწილიანი სისტემა:

1. რამა მოკვლეია;
2. იმის გამო, რომ ადამიანია;
3. ყველა ადამიანი მოკვლეია;
4. რამა ადამიანია;
5. მაშასადამე, რამა მოკვლეია.

პირველი მსჯელობა რაღაცას ადასტურებს, ამ შემთხვევაში რამას მოკვლეობას; მეორე მსჯელობა მიუთითებს ამ დასკურის საფუძველზე; მესამე ზოგადი მსჯელობაა, რომელშიც გამოხატულია კაეშირი საფუძველსა და დადასტურებულ ფაქტს შორის; მეოთხე ზოგადი მსჯელობის გამოყენებაა კერძოს მიმართ; მეხუთეა დანასკეი, სადაც გადმოცემულია წანამძღვრებიდან გამომდინარე აზრი დასაბუთებული სახით.

გაუგამას მიერ დამუშავებული დასკვნის ეს ფორმა კატეგორიული სილოგიზმის ფორმადაა მიჩნეული; დასკვნები, მათი მნიშვნელობის მიხედვით, ფსიქოლოგიური ასპექტითაააა დანაწევრებული – ვისთვის აქვს მათ მნიშვნელობა – ჩვენთვის თუ სხვისთვის. დასკვნები კლასიფიცირებულია აგრეთვე მაგერიალური შინაარსის მიხედვით – აზრის გამომდინარეობა მიმართულია მიზეზიდან შედეგისაკენ, თუ პირიქით – შედეგიდან მიზეზისაკენ. ამათგან განსხვავებულია დასკვნის ფორმები, რომელნიც ეუფძნებიან გამოცდილებით მოცემული ობიექტების მსგავსებას. საშუალო გერმინის საფუძველზე გაკეთებული დასკვნებია: პირველი, როცა საშუალო გერმინი დიდ წანამძღვართან დაკავშირებულია დადებითად, მეორე დაკავშირებულია უარყოფითად, მესამე – დადებითადაც და უარყოფითადაც.

ნიაიას ლოგიკურ მოძღვრებაში ჩამოყალიბებული დასკვნის ფორმების ასეთი რთული და მრავალფეროვნების შემცველი კლასიფიკაცია ბუნებრივად მოითხოვდა დასკვნაში შეცდომების მიზეზის საკითხის გარკვევას. დასკვნაში შეცდომების არსებით მიზეზად ითვლება მაგერიალური მიზეზი. ნიაიკების მიხედვით, დასკვნაში არ შეიძლება იყოს ფორმის მიზეზით შეცდომა, რადგან ყოველი დასკვნა გულისხმობს ლოგიკური გამომდინარეობის სტრუქტურის დაყვას, ამიგომ შეცდომების მთავარი მიზეზი მაგერიალური საფუძველებია, რომელნიც ფაქტიურად განსაზღვრავენ დასკვნაში წანამძღვართა ჭეშმარიტება-მცდარობას. მიუხედავად ამისა, ფორმალური შეცდომების მთლიანად თავიდან აცილება დასკვნაში არ არის შესაძლებელი, მაგრამ ისინი იმდენად უმნიშვნელოა, რომ ვინც გაწაფულია ლო-

გიკურ ამროენებაში, იგი სრულიად ბუნებრივი წესით იცავს ლოგიკური ამროენების ფორმალურ მოთხოვნებს.

შეცდომების მიზეზი მატერიალურ საფუძველზე შემდეგია: საშუალო გერმინის შინაარსობრივი უზუსტობა, მეორე – საშუალო გერმინის წინააღმდეგობრიობა, ეს შეიძლება თავისთავად გამოვლინდეს, ანდა სხვა დასკვნის საფუძველზე დადგინდეს, მესამეა, როცა საშუალო გერმინი არ არის დასაბუთებული და არც შეიძლება დასაბუთებული იყოს მისი შინაგანი წინააღმდეგობრიობის გამო. დასკვნაში შეცდომების მიზეზთა დადგენა ნიადაგის ლოგიკური მოძღვრების ერთი უმნიშვნელოვანესი მხარეა. მასში საშუალო გერმინი ფიგურირებს, როგორც ის არსებითი მომენტი ლოგიკური გამომდინარეობის პროცესში, რომლის შინაარსობრივი უზუსტობა და წინააღმდეგობრიობა განსაზღვრავს დასკვნაში შეცდომების შესაძლებლობას.

ნიადაგის ლოგიკა, როგორც გემოთ აღვნიშნეთ, შემეცნების ლოგიკაა და ამიტომ მასში არა მარტო გამომდინარეობის სისწორის საკითხი დგას, არამედ ჭეშმარიტი ცოდნის შესახებაცაა მსჯელობა და ამ მიზნით ყურადღება ექცევა შემეცნების ფორმებსა და წყაროებს. შემეცნების ოთხი წყაროდან უკვე განვიხილეთ ორი – აღქმა-გამოცდილება და დასკვნა. ამ უკანასკნელში გამოყოფილია ჭეშმარიტი დასკვნისაგან მცდარი დასკვნები და გამოკვლეულია მათი მიზეზები არა ლოგიკურ ფორმებში, არამედ ცოდნის და განსაკუთრებით საშუალო გერმინის შესაბამისი ცოდნის, როგორც დასკვნის მატერიალურ საფუძველებში.

ჭეშმარიტი შემეცნების მესამე წყაროდ ნიადაგს მიაჩნიათ მსგავსება, რაც ნიშნავს შემდეგს: შემეცნება ჭეშმარიტია, როცა ჩვენს ცოდნას, მის საგანსა და ამის გამომხატველ სიგყვას შორის არის მსგავსება, თანხმობა. ამ შემთხვევაში შემეცნებელს შესაძლოა სრულიად არ ენახოს ცოდნის საგანი, მაგრამ სხვათა მიერ მოცემული აღწერილობისა და დახასიათების შედეგად უჩნდება სიგყვის მნიშვნელობის სწორი გაგება, რაც ემთხვევა კიდევ ცოდნის რეალური საგნის გაგებას.

ჭეშმარიტი ცოდნის მეოთხე წყაროდ დასახელებულია დამოწმება, ანუ დასაბუთება, საგანთა შემეცნებისას სხვა პირთა მიერ გამოთქმული სიგყვების ან მსჯელობების მომარჯვებით. შეუძლებელია ზეპირად გადმოცემული ყოველი ცოდნა დამოწმებული იყოს, რადგან ყოველთვის არის შესაძლებლობა მასში იყოს შეცდომები, დაუმოწმებლობის, არასარწმუნო ფაქტობრივი ვითარებების გამო. სწორედ ამიტომ ამისაგან უნდა გამოიყოს ისეთი სანდო ზეპირი დამოწმება, რომელიც ნდობას, რწმუნებას იმსახურებს იმ პირის მიმართ, ვისგან

ნაც ეს ცოდნა მომდინარეობს. „გეპირი მტკიცება სარწმუნოა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ის მომდინარეობს იმ პიროვნებათაგან, ეინც ჭეშმარიტება შეიმეცნა და სხვებს გადასცემს მას იმისათვის, რომ მათ ამით იხელმძღვანელონ“ (147, 190). ასეთ დამოწმებებში, როგორც ჭეშმარიტი ცოდნის სახეობაში, იგულისხმება ემპირიული გამოცდილებით დამოწმებული ან განმოცადებული-აბსტრაქტული ცოდნაც, რაციონალური შემეცნებაც და ეედებიდან მომდინარე ცოდნაც, როგორც ღეთაებრივი სიბრძნე, ღმერთის სიგყვა. ნიაიკები ურჩევენ ყველას, ნაკლებად ენდონ უბრალო ადამიანის სიგყვას, რომელიც ცდუნებებს შეიცავს, ენდონ მხოლოდ იმათ, ეინც ნდობის ღირსია. ხოლო რაც შეესება ეედურ წმინდა სიგყვებს, საღმრთო ტექსტებს, ისინი საიმედოა, უეჭველად ჭეშმარიტნი არიან. შემეცნების თვალსაზრისით საიმედოდ შეიძლება ჩაითვალოს სანდო ადამიანების მიერ ჭეშმარიტებათა დამოწმება, მეგადრე წინასწარმეტყველთა და წმინდანთა გამონათქვამები. ამ კონტექსტში საყურადღებოა ჭეშმარიტებისაეენ მისწრაფებული ადამიანების მიმართ რჩევა – ენდონ სხვა ადამიანთა ამრებსაც, მოითხოვონ მათი დასაბუთების საფუძელიანობა, მაგრამ განსაკუთრებით უეჭვო ნდობა გამოუცხადონ ღეთაებრივი გამოცხადებით მიღებული სიბრძნის ავტორიტეტს.

ნიაია ამახეილებს ყურადღებას ჩეულებრივი ადამიანის შემეცნების საზღვრებში სიგყვებისა და წინადადებათა კონსტრუქციების მნიშვნელობებზე, წინადადებაში სიგყვათა წყობის, მასში სიგყვის მნიშვნელობაზე, ლოგიკური ამროვნების წესების დაცვის აუცილებლობაზე, სილოგისტიკაში გაწაფულობისათვის საშუალო ტერმინის სიზუსტის, არაწინააღმდეგობრიობის უბრუნველყოფაზე და სხვ., რათა ყოველ ჩეულებრივ ადამიანს შეეძლოს პატიოსნად იაროს ჭეშმარიტების წვდომის გზაზე და თავისუფლება მოიპოვოს, ბედნიერებას ეზიაროს.

გემოაღნიშნულიდან ნათლად ჩანს, როგორი ღიდი ყურადღება მიექცა ნიაიას მოძღვრებაში გეპირსიგყვიერ შემეცნებას და მის მნიშვნელობას, სიგყვის სემანტიკური ღირებულების ჩაწვდომას და შესაბამის მოხმარებას, ომონიმებისა და სინონიმების ხმარებისას სიგყვის მნიშვნელობასა და კონტექსტის ერთიანობის გათვალისწინებას, როცა ეინმე მოითხოვს კალამს ხეზე ნამყენის გაკეთებისათვის, მას საწერი კალამი არ უნდა მიეუგანოთ. როცა ეინმე ამბობს ამ „მუხლის მიხედვით“, არ უნდა ეიგულისხმოდ მუხლი, ადამიანის კიდურის ნაწილი, აქ ლაპარაკია კანონის მუხლზე ან დაღვენილების მუხლზე და ა. შ.

„ნიაია-სუგრას“ კომენტარებიდან ჩანს, ამ მოძღვრების ორიენტაცია ჩვეულებრივი ადამიანის მენტალიტეტის, მისი შესაძლებლობის დაფასებისაკენაა მიმართული. ჩვეულებრივ პირობებში ადამიანს შეუძლებელი არაფერი სურს, მისი მოთხოვნილებები მის ირგვლივ მყოფითაა შემოსაზღვრული, იმით, რაც მისაწვდომია. მარგოლდენ ბაუმები მოითხოვენ ხოლმე, მთვარე ჩამოხსნან და სათამაშოდ მისცენ. ჩვეულებრივ, ადამიანს მხოლოდ იმისი მოპოება უნდა, რაც მის გადაუდებელ მოთხოვნილებებს, სურვილებს აკმაყოფილებს. არ შეიძლება მორალური შეფასება მიეცეს, მხოლოდ განსჯის საგანი გახდეს ის, რომ ადამიანს შია და სცივა. ადამიანი თავის სურვილებში არ არის აბსოლუტურად თავისუფალი, რაიმე მიზეზის გარეშე მას მოთხოვნილება არ უჩნდება. შეცდომის მიზეზით ჩნდება სიძულვილი. მარგოლდენ სწორი შემეცნება რომ ყოფილიყო, არ იქნებოდა ეგოიზმი. ადამიანური ბუნების ასეთი რეალისტური გაგებიდან გვიანდელი ნიაია მივიდა დასკვნამდე, რომ ღმერთის ჩარევა ადამიანთა საქმეებში, ცუდისა და კარგის განსჯაში არ იქნებოდა მიზანშეწონილი, რადგან ძალა და მნიშვნელობა დაეკარგებოდა მე-ს, იმას, რაც განაგებს საყოველთაო ადამიანურს.

გაუგამას განაზრებები შემეცნებისა და აზროვნების ძირითადი პრინციპების შესახებ ნათელს ხდის, რომ ინდოეთის ფილოსოფია, ასტიკური დარშანა, ყოველთვის არ იყო შემოსაზღვრული რელიგიურ-თეოლოგიური და აბსტრაქტულ-მეტაფიზიკური პრობლემებით. ნიაია, ორთოდოქსულ ევლური სიბრძნის მემკვიდრე, მნიშვნელოვნად გასცდა აღმოსავლეთის ფილოსოფიური აზროვნების გრადიციებს, აზროვნების იმ სპეციფიკურ სტილსა და ფორმას, რასაც ასე ერთგულად ნერგავდნენ ევანგელისტები. ადამიანის აზროვნების ლოგიკური კანონებისა და ფორმების ანალიზით ნიაია ახლოს მივიდა ადამიანის, როგორც ჩვეულებრივი მენტალობისა და ამავე ღროს ყველა არსებათგან გამორჩეულის, ლოგიკურად მოაზროვნე, ჰუმანიტეტის მაძიებელი არსების გაგებამდე. ამით იგი საკმაოდ დაუახლოვდა დასავლურ ფილოსოფიაში ადამიანის გაგების გრადიციას. დასავლეთის მეცნიერების შენიშვნა ინდოეთის დიდი მოაზროვნეების მისამართით ლოგიკისადმი, დასაბუთებული აზროვნებისადმი ინდოელების გულგრილობის თაობაზე, ნიაიამ მოხსნა, იგი ღრმად შეიჭრა როგორც ლოგიკის კვლევაში, ისე ენის, სემანტიკის სფეროში და ამ ნოეაციებით ახალი სიგყვა თქვა ინდოეთის ფილოსოფიის განვითარებაში.

ნიაიას მოძღვრების განვითარების ბოლო პერიოდში, ახალი წელთაღრიცხვის დასაწყისიდან იგრძნობა მასზე ბუდიზმის ზეგავ-

ლენა, მეორე მხრივ, ვაიშეშვიკას პრინციპებთან დაახლოება დამთხვევა. ამ საერთო პრინციპებისა და მოტივების გამოჩენამ ნი აიას მნიშვნელოვნად შეუცვალა სახე და მომზადდა საფუძველ ნეოსიზმის, ანუ „ნოვია ნიაიას“ განვითარებისათვის, რომელიც საკუთრივ ლოგიკურ სკოლად გაფორმდა.

ვაიშეშვიკა

ძველი ინდოეთის ერთ-ერთი ორთოდოქსული მოძღვრება – ვაიშეშვიკა, იმდენად ახლოსაა ნიაიას თეორიულ დებულებებთან, რომ მკვლევარებს შორის გაერცელებული აზრის მიხედვით, მათი წარმოშობის წყარო, საფუძველი, პრობლემატიკა ერთიანი იყო და ისინი ერთი მოძღვრების ორ განშტოებად განვითარდნენ. ისეთი აზრით არის წამოყენებული, თითქოს ვაიშეშვიკა ნიაიას დამატებაა, იმავე პრობლემებზე აგებული თეალსაზრისია, რაც უკვე ჩამოყალიბებული იყო ნიაიას ფუძემდებლების მიერ. ამის საპირისპირო თეალსაზრისით არის – ვაიშეშვიკას უფრო ადრეული არსებობის მამკიცხებელი. აქედან ცხადი ხდება, რომ ორივე ამ მოძღვრებას, მართლაც, ბევრი რამ აქვს საერთო და ამიგომაც ნიაიას მოძღვრების შემდეგ ვაიშეშვიკას ფილოსოფიის განხილვა კანონზომიერია და მეთოდურადაც მიზანშეწონილი. გათვალისწინებულია ის ვითარება, რომ ჩვენი წელთაღრიცხვის დასაწყისში ეატსიაიანამ შეადგინა „ნიაია-სუტრა“ კომენტარები და ამით უფრო ნათლად გამოვლინდა ნიაიასთან ვაიშეშვიკას საერთო მომენტები და ბოლოს მათი გაერთიანებაც მოხდა ერთიან მოძღვრებად, რომლის შედეგად ნიაია შეივსო ვაიშეშვიკის მიერ დამუშავებული ორიგინალური მსჯელობებითა და დასკვნებით.

ვაიშეშვიკას სახელწოდების წარმოშობას უკავშირებენ სანსკრიტის სიტყვას „ვიშეშა“, რაც ნიშნავს „განსაკუთრებულს“ და რადგანაც ამ მოძღვრებაში „განსაკუთრებულის“ ცნებამ, მართლაც, განსაკუთრებული მნიშვნელობა დაიმკვიდრა და ერთ-ერთ კატეგორიად გამოცხადდა, ამიგომ მიიღო ამ ფილოსოფიურმა სისტემამ „ვაიშეშვიკას“ სახელი.

ვაიშეშვიკას თეორიული პრინციპების სისტემატიზაცია მიეწერება კანადას, როგორც „ვაიშეშვიკა-სუტრას“ ავტორს. იგი ცხოვრობდა ძვ. წ. III ს-ში. კანადას ნამდვილი სახელი ყოფილა ულუკა, რომელიც ასკეტი-განდევგის ცხოვრებას ეწეოდა და იკეებებოდა მხოლოდ მოშკილ მინდორზე აკრეფილი „მარცვლებით“. აქედანაა სახელი „კანადა“ – მარცვლი, ხორბალი. მოგი ცნობით სახელი კანადა

ეწოდა იმის გამო, რომ მან ატომისტური მოძღვრება შექმნა და აღიარა უმცირესი ნაწილაკები (მარცხელები). „ვაიმეშიკა-სუგრა“ 10 თავისაგან შედგება, თითოეული თავი იყოფა ორ ნაწილად. თხზულების დიდი მინაარსობრივი სიახლე ის არის, რომ მასში ჩამოყალიბებულია რეალური სინამდვილის განმსაზღვრელი შვიდი კატეგორია, ანუ, როგორც მათ უწოდებდნენ, „ზოგადი მნიშვნელობები“: სუბსტანცია, ანუ არსი („ბჰაჟა“), თვისება („გუნა“), მოქმედება („კარმა“ – აღნიშნავს მოძრაობას), საყოველთაობა („სამანია“), ანუ „ბუდღჰი“, განსაკუთრებულობა („ვიშეშა“), თანაარსებობა და შეერთება – ერთ კატეგორიაში, რაც გამოითქმება განუყოფლობაში, კავშირში. ეს იწოდება „სამავაიად“ და „სანიოგად“. რაც შეადგენს კავშირის ორ გიჟს და მისი კატეგორიული მნიშვნელობით იწოდება განუყოფელ-თანაარსებობად, მეშვიდე კატეგორიაა არარსი („აბჰაჟა“). აღსანიშნავია, „ვაიმეშიკა-სუგრაზე“ დაწერილი კომენტარებისაგან განსხვავებული, ცეილონის მეფის რაევანას მიერ დაწერილი კომენტარები უმუალოდ „ვაიმეშას“, ანუ განსაკუთრებულის სუგრაზე.

ჩატერჯისა და ღატკას მიერ ნიაიას მოძღვრებაში გამოკელებული 16 დებულება მიიჩნეულია, კატეგორიებად და შედარებულია ვაიმეშიკას 7 კატეგორიასთან (147, 212), ამას უკანონოდ მიიჩნევს მ. მიულერი და სამართლიანად აღნიშნავს, რომ „ნიაია-სუგრას“ პირველ წიგნში ნიაიკებს კატეგორიები კი არა აქვთ ჩამოთვლილი, არამედ მათი მსჯელობა ეხება ცოდნის საშუალებებსა და ობიექტებს, აზროვნების, განსჯის 16 ობიექტს და, მამასადამე, ეს არ არის 16 კატეგორიის ცხრილი, არც პრედიკაბელების, პრედიკატების ჩამონათვალი. ვაიმეშიკას სუგრებში კი ჩამოთვლილია 6 დადებითი კატეგორია, ანუ „ზოგადი მნიშვნელობის სიტყვები“, რომელნიც მოიცავენ ყველა სხვა შესაძლებელი სიტყვის, საგნისა და მიმართების მნიშვნელობებს, ხოლო მე-7 კატეგორია – „არარსი“ („აბჰაჟა“) – მხოლოდ გვიანდელი დამატებაა.

ვაიმეშიკას კატეგორიებში ნაგულისხმეია „ზოგადი სიტყვებით“ გამოთქმული ობიექტები. მთელი სინამდვილე ორად იყოფა: არსი და არარსი. მათი საშუალებით შესაძლებელია ყველაფრის მოაზრება. არსი, ანუ რაც არის, გულისხმობს ყველა დადებითი განსაზღვრულობით დახასიათებულ საგანს, ცნობიერებას, სულს და სხვ., ხოლო არარსის ცნებაში გამოხატულია ყველა უარყოფითი ფაქტი, ყველა სხვადასხვანაირად არარსებული. არსებულის ექვსი სახეობაა: სუბსტანციური, თვისებრივი, მოქმედებითი, საყოველთაო-ზოგადობითი, განსაკუთრებითი და თანაარსებითი. სუბსტანცია არის ის, რასაც გააჩნია თვისებები, რაშიც მიმდინარეობს მოქმედება, მის გარეშე არ

არის არც თვისება, არც მოქმედება, მაგრამ თავად მათგან განსხვავებულია, რადგანაც სუბსტანციაა ყველა საგანთა წარმოქმნილი მიზეზია, მათი სირთულის, თვისებების განმსაზღვრელი. სუბსტანციის 9 სახეობა არსებობს: მიწა, წყალი, ჰაერი, სინათლე, ეთერი, დრო სიერცე, სული, გონი, ანუ „მანასი“. სუბსტანციის პირველი ხუთი ჩამონათვალი (მიწა, წყალი, ჰაერი, სინათლე-ცეცხლი, ეთერი) გამოხატავს მაგერიალურ, ფიზიკურ მოვლენებს მათთვის დამახასიათებელი „განსაკუთრებული“ – „ეიშეშა“ თვისებებით. ამ ხუთ თვისებებზე ელემენტს შეესაბამება ხუთი გრძნობის ორგანო, რომელთა საშუალებითაც ხდება მათი აღქმა. აღნიშნული ელემენტების – მიწის, წყლის, სინათლის-ცეცხლის, ჰაერის, ეთერის შეერთებით იქმნებიან თვისებები – სუნი, გემო, გემო, მწარე და სხვ. ჩამოთვლილი ხუთი ელემენტი აგომებისაგან შედგება და მათი აგომები მარადიულად არსებობენ, რადგან არა აქვთ ნაწილები, არ დაიშლებიან, არც მოისპობიან და არც წარმოიშვებიან. ყველა სხვა – რთული ნაერთებია და როგორც აგომებისაგან შედგენილნი, არ არიან მარადიულნი, იცვლებიან, იშლებიან.

აგომები თეალით უნახავე, საერთოდ შეუგრძნობადი არიან, ამიტომ მათ არსებობაზე ექსპლიკაციით ვმსჯელობთ: ყველა არსებული საგანი რთულია და ნაწილაკებისაგან შედგება; დანაწილება შეიძლება იქამდე, ვიდრე არ აღმოჩნდებიან უმცირესი ნაწილაკები, რომელთაც ნაწილები უკვე აღარ გააჩნიათ. აგომების ოთხი გვარი არსებობს, რომელთა თვისებები შეგრძნებებით დადგინდება – მიწა, წყალი, ჰაერი და სინათლე-ცეცხლი. ეთერი თუმცა ფიზიკურ სუბსტანციად ითვლება, რამდენადაც ბგერის გავრცელება, ხმაურის თვისება მასზეა დამოკიდებული, მაგრამ იგი უხილავი, შეუგრძნობი და ისევე მარადიულია, როგორც აგომი. შეუგრძნობი არის აგრეთვე დრო, სიერცე, სული, გონი – „მანასი“. საერთოდ, ყველა აგომს ერთნაირი ფორმა აქვს, ისინი მრგვალი, სფეროსებურნი არიან, არა აქვთ შიგნითა და გარეთა მხარეები, არსებობენ შეკრული მთელის სახით.

სულიერი სუბსტანცია მარადიული, ყოვლისმომცველი, ინდივიდუალური და უმაღლესი ცნობიერების საფუძველია. სული, როგორც უმაღლესი ცნობიერება, სამყაროს შემოქმედი, ინდივიდუალურ სულს კი განაგებს მანასი, რომელიც ერთი მთლიანი აგომის მსგავსი დაუნაწევრებელი მთელია. სწორედ ამის საფუძველია ჩვენი შეგრძნებების ერთმანეთისაგან გამორჩეულობა, მათი განსხვავებულობა დროში, ერთმანეთში შეურევლობა, თავისთავადობა.

სუბსტანცია ყოველთვის თავისი დამახასიათებელი თვისებებზეთ არსებობს, რითაც გამოიხატება მისი შემოქმედებითი ბუნება.

სუბსტანციის თავისებურებას შეადგენს თვისება, რომელიც საშუალებაა სუბსტანციის შემოქმედებითობისა, ხოლო თავად თვისება პასიური და უმოქმედოა. ვაიშეშიკას მოძღვრების მიხედვით, თვისება დამოუკიდებელი კატეგორიაა, მაგრამ იგი არსებობს, როგორც სუბსტანციის თავისებურებათა განსამზღვრელი და საგნობრივი ბუნებისა და როგორობისაა. მთელი სინამდვილე თვისებრიობის ნიშნით, ანუ თვისებების მიხედვითაა განხილული და ყოველი არსებულის რაოდენობრივი მხარე მასზეა დაყვანილი. ამიგომაც კატეგორიათა ცხრილში სინამდვილის რაოდენობრივი განსამზღვრულობა არ არის ასახული. სწორედ ამიგომაა თვისებები თავისი სიმრავლით თავის თავად საკმაოდ დიდი ოდენობის. ჩამოთვლილია თვისებათა 24 მოძალობა: ფერი, სუნი, გემო, სიმაგრე-სირბილე, ხმაური, რიცხვი, ანუ რაოდენობრივი განსამზღვრულობა, როგორც თვისება, სიმორე-სიახლოვე, სიბლანტე, განსამზღვრულობა, შეერთება-გათიშება, შემეცნება (შემეცნების უნარიოთურთ), კმაყოფილება-განჯვება, ძალოვანება, სიმძიმე, თხევადი მდგომარეობა, სიმჰათია-ანტიჰათია, მისწრაფება, სიკეთე, მანკიერება, ანუ ნაკლი. ამ თვისებათაგან უმრავლესობა გამოვლენილია თავის კერძო თვისებებში, მაგ., ფერის, გემოს, სუნის და სხვა კერძო ნიუანსებში — წითელი, შავი, ტკბილი, მწარე, სასიამოვნო, უსიამოვნო და ა. შ. აღსანიშნავია, რომ ვაიშეშიკას მოძღვრების ანალიზისას ყველა მკვლევარი არ იზიარებს თვისებათა ამგვარ ჩამონათვალს. მაგ., მ. როის მიხედვით, კანადა ასახელებდა ატომის 17 თვისებას როგორც ძირითადს, 7 თვისება კი არაარსებითადაა მიჩნეული (126, 360-361).

ვაიშეშიკას მოძღვრების სიახლედ მკვლევრებისა და თავად ძველი მოაზროვნეების მიერ მიჩნეულია განსაკუთრებულის კატეგორიის აღმოჩენა და მისი მნიშვნელობის დასაბუთება. კანადას უთქვამს: „კერძოსა და ზოგადს შორის არსებობს განუწყვეტელი კავშირი“, ნამდვილი რეალობა განსაკუთრებულობაა, ზოგადი აზროვნების მიერაა დადგენილი, იგი ახასიათებს საგანთა გარკვეულ კლასს, შედგენილს ძირითადი, ანუ არსებითი ნიშნის მიხედვით, ე. ი. ზოგადსა და კერძოს შორის კავშირი განსაკუთრებულში გამოიხატება. იმისათვის რომ გამოიხატოს სუბსტანციალობა, თვისებრიობა, მოქმედება, „ვიშეშამ“ — განსაკუთრებულმა ზოგადსა და შესაბამის კერძოს შორის გამაშუალებელის როლი უნდა შეასრულოს. ამავე დროს „ვიშეშამ“ ზოგადის საპირისპიროა, რამდენადაც განსაკუთრებულის კატეგორიულობა მიმართულია რაიმეს სუბსტანციურში მხოლოდ მისთვის დამახასიათებლის ფიქსირებისათვის, მაგ., რომ ქოთანი ქო-

თანია და არა სახლი. ამ შემთხვევაში მოგადის კატეგორია ქოთანში იმას აღნიშნავს, რომ მას საერთო აქვს ყველა ქოთანთან.

მოგადისა და განსაკუთრებულის დადგენა გულისხმობს ანალიზს. მოგადის მიღწევისათვის ანალიზი იწყება კერძოდან განსაკუთრებულის მეშვეობით, რადგანაც მოგადი სუბსტანციურად არ არსებობს, განსაკუთრებული კი ისევე არსებობს რეალურად, როგორც აგომი. მოგადისაგან განსაკუთრებულის განსხვავებისას მითითებულია მოგადის უცვლელობაზე, ხოლო „ვიშემა“ განსაკუთრებულ ცვალებადობას ექვემდებარება. განსაკუთრებული წარმოიშობა და ისპობა, ეს თვალნათლივ ელინდება ცალკეულ ინდივიდში, კერძოში, ერთეულში. მოგადი, როგორც ერთეულისა და განსაკუთრებულის გვარი, მუდმივია.

ეპიშემიკას მოძღვარებაში მეტად მნიშვნელოვანია „აბჰაევას“, ანუ „არაარსის“ ცნების ანალიზი. „აბჰაეა“ „უარყოფითი“ შინაარსის კატეგორიაა, იგი აღნიშნავს ყველა უარყოფით ფაქტობრივ ვითარებას, გაგებულია, როგორც არსებულის წინწამძღვარებული (სანამ არსებობა დაიწყებოდეს), აღნიშნავს აგრეთვე არსებულის დამლის, მოსპობის შედეგს, დაბოლოს, რაიმეს არარსებობას სხვისი სახით. მაშასადამე, არარსი იმდენად არსებობს, რამდენადაც დაკავშირებულია არსთან, არსებულთან. არარსის ამ სამი გაგების შესაბამისად განსხვავებულია მისი სამი განხორციელება: „პრაგ-აბჰაეა“ – საგნის მოუღენის არარსებობა მის წარმოშობამდე (დამით ცაზე არ ჩანს მზე, იგი ამ შემთხვევაში არარსია, ასევეა სახლი აშენებამდე და სამშენებლო მასალაც კი, სანამ სახლი არ აშენებულა. სახლის აშენებას წინ უძღვის უსასრულო არარსი (აშენებამდე არარსებობა). არარსებობა უსასრულოა იმ აზრით, რომ იგი რაიმეს წარმოშობამდე განუსაზღვრელად არსებობს, ე. ი. რაღაცის წარმოშობამდე; მაგ. სახლი აშენებამდე მყოფია და იგი დასრუდება მაშინვე, როგორც კი რაიმე წარმოიშობა. „აბჰაევას“ მეორე განხორციელება ზემოთქმულის საპირისპიროა, აღნიშნავს არსის მომდევნო არარსს, მოსპობის, დამლის შემდგომს, რასაც ეწოდება „დჰვანსა-აბჰაეა“ (მაგ., თუ ჭურჭელი გატყდა, იგი გადადის არარსში, ე. ი. რაიმეს მოსპობით იწყება არარსი და მის არსებობას შემდეგში მოცემული შემთხვევისათვის, ბოლო არა აქვს). არარსის მესამე სახეა საგანთა ურთიერთგამორიცხვა (მაგ., სახლი არ არის მაგიდა). გამოირიცხულია რაიმეს არსებობა სხვა სახით.

კანადას არარსის ირეალურობის ამგვარი გაგებისათვის გამორჩეულად განუმარტავს „აბსოლუტური არარსის“ ცნება, რაც აღნიშნავს ორ რაიმეს შორის კავშირის ყოველგვარ უარყოფას ყოველ დროში – აწმყოშიც, წარსულშიც და მომავალშიც. მაგ., პაერს არა აქვს ფერი

ამიგომ ასეთი არარსი არ იწყება დროში და არც მთავრდება, იგი გამოხატავს „აბსოლუტურ უარყოფას“. „კურდღელს არა აქვს რქები“ – ნიშნავს იმას, რომ აწმყოში არა აქვს, არ ჰქონია და არც შეიძლება ოდესმე ჰქონდეს.

როგორც უკვე ცნობილია, ვაიშეშიკას მოძღვრებაში აგომისტიკას მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს და მკვლევრები პარალელს აგარუბენ ხოლმე ბერძენი აგომისტიკის დემოკრიტეს მოძღვრებასა და ვაიშეშიკას შორის. ფაქტობრივად, მათ შორის სხვაობა უფრო მეტია, ვიდრე მსგავსება. ეს ჩანს უკვე აგომის ნიშან-თვისებათა განსაზღვრებაში. მეორე განსხვავება ვაიშეშიკას მიერ აღიარებულ სულიერ საწყისებსა და დემოკრიტეს აგომისტიკის მექანისტურ თავისებურებაშია. ამ უკანასკნელში მაგერიალური აგომების სიცარიელეში მოძრაობისას შეჯახება და დამორება ითვლება სამყაროს წარმოშობისა და მოსპობის, ცვალებადობისა და წესრიგის, დეტერმინაციის მიზეზად. ამისაგან განსხვავებით ვაიშეშიკას აგომისტიკა დაქვემდებარებულია მოქმედი სულების მიზეზობრივი აქტივობისადმი, რაც, თავის მხრივ, უფრო მაღალი ღვთაებრივი ძალის ნებას გამოხატავენ. სამყაროში ფიზიკურთან ერთად მოქმედებს სულიერი ძალა. ფიზიკურსა და ცოცხალ არსებებში მამოძრავებელია ერთიანი იდეალური საწყისი და მისი ძალითაა ურთიერთმოქმედება ფიზიკურსა და არაფიზიკურს შორის. ეს ერთიანი ძალა, წმინდა ფიზიკურში რომ ჩანს, იდეალურია და სიცოცხლისათვის მახასიათებელ მნებობრივ პრინციპებსაც განსაზღვრავს, ხოლო ის, რაც ფიზიკურს მნებობრივი ქმედების საფუძველსა და მიმართულებას აძლევს, კარმას კანონებია.

დემოკრიტესთან სამყაროს წყობის მმართველი კანონი ცალმხრივი მიზეზ-შედეგობრივი მინაარსითაა გამოთქმული, – არ არსებობს შედეგი მიზეზის გარეშე, ყოველივე მკაცრადაა დეტერმინირებული. ვაიშეშიკაში გაგარებულია მისი პარალელური, მაგრამ მიზეზობრივი კავშირის შეცვლილი ვარიანტი: „რასაც დასთეს, იმას მოიპო“, რაშიც ნაგულისხმევია ნების, სწრაფვის, გონიერების მოქმედება. ვაიშეშიკას მოძღვრებაში მკვეთრად არ არის განსაზღვრული სამყაროს შემოქმედის რაობა, მაგრამ სამყაროში ქმნადობა და ნგრევა რომ არსებობს, რასაც კვლავ ქმნადობა მოსდევს, არ არის ახსნილი ბრმა სტიქიური ძალებით, არამედ ინდივიდუალური სულების აქტივობით. უფრო მეტიც, ღვთაებრივი ძალა, რომელიც აგომთა შეერთებებსა და დამლას განაგებს, ბრაჰმადაც არის გამოცხადებული, გაკვრითაა ნათქვამი ბრაჰმაზე, როგორც სამყაროს წესრიგის შემოქმედზე, რომელიც მოიცავს დადებითსა და უარყოფითსაც, ბედნიერებასაც და უბედურებასაც, ღირსეულსაც და უღირს-

საქ. ეაიშეშეიქას მოძღვრების ორიგინალურობა აქ იმაში გამოჩნდა, რომ სამყარო, რომელშიც ასეთი წინააღმდეგობებია, არ არის მიზნეული მუდმივად, იგი უნდა გარდაიქმნას დადებითის საპირისპირო უარყოფითის დაძლეუთ, ბელნიერებასთან თანაარსად არ უნდა ღარჩეს უბედურება. წინააღმდეგობრიობით შეპყრობილი მბორგავი სამყარო დასვენებას უნდა მიეცეს ისევე, როგორც ჩვენ, ადამიანები, მთელი ღლის ორომგრიალის შემდეგ ვისვენებთ, ეიძინებთ. სამყაროსათვის მოსვენება-დასვენება მისი ღამლაა, რომელსაც შემდეგ უნდა მოჰყვეს ახალი სამყაროს წესრიგში მოყვანა და ასე მარადიულად განმეორდება ციკლური პროცესი სამყაროს ღამლისა და ხელახალი დასაწყისისა.

აღსანიშნავია, რომ ამ მოძღვრებაში არ ჩანს, არის თუ არა სამყაროს ამ გარდაქმნათა ციკლებში უმაღლესი ღეთაებრივი ძალის მოქმედებით აბსოლუტური ნეგარების მიღწევის შესაძლებლობა, სამყაროს დაპირისპირებათაგან განთავისუფლებით ინდივიდუალური სულის თავისუფლებისა და ნეგარების, განჯვისაგან ხსნის შესაძლებლობა. ამ მიმართებაში ეაიშეშეიქა უფრო რეალისტური პოშიციის მოძღვრებად გამოიყურება და ღეთაებრივ აქტიეობაზე, სულიერის ძალისხმევაზე უფრო თავშეკავებული პასუხია გამოკვეთილი.

იოგა

საკაცობრიო ფილოსოფიურ-რელიგიური აზროვნება რომ თავიდანვე ადამიანის, პიროვნების უნიკალური ყოფიერების თვითგამორკვევის უძნელეს გზაზე შემდგარი, ამას გეიდასტურებს აგრეთვე იმ თეაღსაშრისის წარმოშობა და ისტორია, რასაც იოგას მოძღვრება ჰქვია. შეიძლება გარკვეული საფუძელთ ითქვას, რომ იოგას მოძღვრება უფრო მეტად ღგას ტრადიციული ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური ტენდენციის რეალიზაციის სამსახურში, ეიდრე მემოთ დასახელებული მოძღვრებები და მოგიერთი ასპექტით ის უფრო მეტნათელს ჰფენს ადამიანში მყოფი „ღაფარულის“, „იღუმალის“ გამჟღავნების პროცესს. იოგას მოძღვრებას აქვს პრეტენზია იყოს ადამიანის, პიროვნების თვითგამორკვევის, თვითრეალიზაციისა და სრულყოფის ერთ-ერთი საუკეთესო სისტემა.

იოგას მოძღვრება უძველესი და უროულესია. საკაცობრიო ფილოსოფიურ-რელიგიური აზროვნების ისტორიაში იოგას სისტემა უძველესია არა მხოლოდ ევროპული ფილოსოფიურ-რელიგიური აზროვნების ხანიერების, არამედ თვითონ აღმოსავლური აზროვნების

კულტურის ისტორიის თვალსაზრისითაც. იოგას მოძღვრების ზოგიერთი ძირითადი იდეა გამოთქმულია „ვედეებში“, რომელსაც ზოგიერთი მეგლეჟარი ძვ. წ. II ათასწლეულის შუა პერიოდს მიაკუთვნებს და „უპანიშადებში“ (ძვ.წ. VIII ს.), რომლებიც სანსკრიტულ ენაზე შემორჩენილი ძველი ინდური კულტურის უმნიშვნელოვანეს ძეგლებს წარმოადგენს. იოგას სისტემის იდეები ფიგურირებს „ბჰაგავატ-გიტამი“, რომელიც ინდური ფილოსოფიის ისტორიის კლასიკურ პერიოდს – „ვედეების“ დასრულების პერიოდს განეკუთვნება. სწორედ ამ პერიოდში ბრაჰმანიზმის შიგნით წარმოშობილი ექვსი თვალსაზრისიდან ერთ-ერთ მიმდინარეობად ჩამოყალიბდა იოგას მოძღვრება. მას თავისებურ თეორიულ საფუძვლად გამოადგა სანქჰიას მოძღვრებაც. იოგას სისტემას, უფრო სწორად, იოგას მრავალსაფეხუროვანი მოძღვრების ერთ-ერთ საფეხურს – რაჯა-იოგას – დასრულებული სახე მისცა პატანჯალიმ, რომლის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის დროის შესახებ ამრთა სხვადასხვაობა არსებობს. პატანჯალის მიეკუთვნება იოგას კლასიკური სახელმძღვანელოს – „იოგასუტრას“ შექმნა. საერთოდ, იგი ითვლება იოგას მოძღვრების საბოლოო ჩამომყალიბებელ-სისტემატიკოსად. მის ყველაზე ავტორიტეტულ სახელმძღვანელოში უკვე მოცემულია იოგას მოძღვრების მთავარი პრინციპები.

იოგას მოძღვრება ურთულესად ითვლება იმის გამო, რომ იგი არის არა მხოლოდ ურთულეს თეორიულ დებულებათა, რელიგიურ-ფილოსოფიურ პრინციპთა სისტემა, არამედ უმკაცრესი პრაქტიკის მოთხოვნაც. რელიგიის და ფილოსოფიის მრავალსაუკუნოვან ისტორიაში ალბათ ძნელად მოიძებნება სხვა ანალოგი, რომელიც ამ მხრივ მას შეედაროს. იოგა არა მხოლოდ უღრმეს თეორიულ ჭეშმარიტებათა სწავლებაა, არამედ ცხოვრების უმკაცრესი რეჟიმი. იგი ყოველდღიურ ცხოვრებაში ამ თეორიულ პრინციპთა მკაცრი გატარებაა. იოგას მოძღვრების დაუფლება და მის მიმდევრად ყოფნა მოითხოვს ადამიანის ყოველდღიურ სულიერ და ფიზიკურ წერტნას წინასწარ შემუშავებული და საუკუნეებში გამოწრთობილი პრინციპებით. იოგას მოძღვრების სირთულეს ქმნის განსაკუთრებით ის გარემოებაც, რომ მასში გვხვდება როგორც ეგზოტერული, ასევე ეზოტერული მხარეები. იოგა აღმოსავლური მოძღვრებების ეზოტერულ მიმდინარეობებს მიეკუთვნება. ეს მხარე კი ქცევისა და სწავლების დაკანონებულ მკაცრ მეთოდებს მოითხოვს და ყველასათვის და ყოველგვარ სიტუაციაში არ არის ხელმისაწვდომი. იოგა მასობრივ სწავლებისათვის არ არის გამიზნული. იგი ასე ვთქვათ, რჩეულთა ხედრია და ზეპირი საკრალური ცოდნის სახით გადადის მოძღვრი-

დან მოწაფეზე. ამასთან, ისევე, როგორც ქენ-ბუღიშმში, იოგაშიც ადამიანის „საიდუმლო“ ცხოვრების „გასაღებების“ მაძიებლისთვის მხსნელად შეიძლება გამოჩნდეს მოძღვარი (გურუ) მხოლოდ მაშინ, როცა შინაგანი განჯყა-წამების გზაზე შეზღუდარი ჭეშმარიტების მაძიებელი უკვე საკმაოდ მზადაა ჭეშმარიტებათა ზიარებისათვის. თუ ეს სიტუაცია არ არის დამღვარი, გურუ არ „იხსნება“ მოწაფისადმი, ხოლო თუ ეს მშალყოფნა სახეზეა, მაშინ მოძღვარი არ აყოენებს თავისი სულიერი მოვალეობის აღსრულებას.

იოგა ღრმად რელიგიური მოძღვრებაა. იგი პატერიალიზმს და ათეიზმს ადამიანის სულიერ აჟადმყოფობად ითვლის. იგი ეყრდნობა ბრაჰმანიზმის უსიყურსალურ და მრავალმხრივ სწავლებას და ერთიანი აბსოლუტის, ღმერთის მარადიულობას, ღვთაებრივ სიყვარულს (რასაც ბჰაქტის გერმინი აღნიშნავს და არა გერმინი კაშა, რითაც ადამიანთა ურთიერთსიყვარული აღინიშნება), სიკეთისა და ღვთაებრივ-კოსმიური ნების „საპლიერეს“ აღიარებს. ამ იდეებით არის გაჯღნთილი იოგას მთელი მოძღვრება, ამ სისტემის თითოეული საუბურში თუ ნაკადი. ამიტომ, სხვათა შორის, შეიძლება ითქვას, რომ ჩვენში ამ ბოლო დროს ფეხმოკიდებული პოპულარული სახე იოგას მოძღვრებისა – პათხა-იოგა; რომელიც ფიზიკური წერტილისა და ჯანსრთიულობის დევიზით გამოდის, იზოლაციურად აღებული არასრულყოფილია. პათხა-იოგას დაუფლება, ე. ი. მის მიერ შემოთავაზებული ეარჯიშების (ასანების) შესრულება, მხოლოდ მაშინ არის სრული შედეგის მომცემი, როცა იგი იოგას მთლიანი სისტემის განუყოფელ ნაწილად გაიზრება.... პათხა-იოგას მიმდევარი უნდა ფლობდეს მთელი მოძღვრების საერთო სურათს, მოძღვრების ამოხსნა პრინციპებს.

იოგას მოძღვრება მევეთრად ცამოკვეთილ უმთავრეს მზანს სახაეს თითოეული მისი მიმდევრისათვის. იოგაშიც მრავალი მიზანდასახულებიდან ერთადერთია უმთავრესი. ისე როგორც მ. პაილეგერი მოითხოვს საზოგადოებრივი უპირობო „მანის“ მდგომარეობაზე ამაღლებას, ნამდვილი „თვითობის“ მოპოვებას, კ. იასპერსი – ეგზისტენციალურ განათებას, ამაღლებულ ეგზისტენციალურ წამში ტრანსცენდენტთან შიფრებითი მამართებას, მ. ბუბერი – თავდაპირველი, ძირითადი „მე-შენ“ მიმართების გამჟღავნებას, ხოლო დ. გ. სუპუკი კი ამქვეყნიური ადამიანური ცხოვრების უმთავრესი მიზნის – სატორის განცდას, ასევე იოგას მოძღვრება სახავეს ადამიანის ყოველდღიური ცნობიერების ამაღლების მიზანს – ზეცნობიერების მიღწევას. ადამიანის ცნობიერების განსაკუთრებული მდგომარეობა, რაც მის ეგზალტაციასა და უმაღლესი თვითსინათლის მიღწევას ნიშნავს, ცხადდება

იოგას მოძღვართა მიერ თითოეული ადამიანის, თითოეული ინდივიდის უმთავრეს და ღიად მიზნად.

ადამიანის ცნობიერების ეს ფსიქიკური სახე, ე. ი. გეცნობიერება იწოდება იოგების მიერ სამადჰად. ეს არის პიროვნების სრულიად განსაკუთრებული მედიტაციური მდგომარეობა, ექსტაზი, რომელიც ერთეული ადამიანის უმაღლესი სულიერი მიღწევაა მიწიერი ცხოვრების დროს. ამ უნიკალური მდგომარეობის სრული განცდა-გაგება შეუძლებელია თეორიული მსჯელობებით, ლოგიკურ-მეცნიერული დებულებებით. იგი გასაგებია მთლიანად მხოლოდ იმათთვის, ვინც თვითონ უშუალოდ გამოცადა იგი. რასაკვირველია, დღეისათვის ჩვენთვის ცნობილ უმაღლესი რანგის იოგებს აქვთ პრეტენზია პირად გამოცდილებაში ჰქონდეთ ეს განცდა და ამის საფუძველზე უფლება, რომ ეს ექსტაზური მდგომარეობა სხვებისთვის გახადონ ნათელი, უფრო ზუსტად, ამ გამოცდილების საფუძველით სხვანი მიიყვანონ სულის ამ ექსტაზურ მდგომარეობამდე. სხვათა შორის, ბოლო საუკუნეების ერთ-ერთი უდიდესი იოგი – სვაში ვიეეკანანდა, როგორც ეს იოგურ ლიტერატურაშია აღნიშნული, სწორედ ექსტაზის მდგომარეობაში „დაიდუჰა“, რაც იოგთა მიერ გაგებულია როგორც „სულიერი გადაფრენის“ ფაქტი, ე. ი. მიწიერი სამყაროდან ღვთაებრივ სინათლეში გადასვლის ფაქტი.

რადგან სამადჰის მდგომარეობა გარკვეული აზრით უკიდურესად პიროვნული განცდაა, ძნელია მისი გადაცემა განმაზოგადებელი, ობიექტური, საყოველთაო მნიშვნელობის მქონე ცნებებითა და კატეგორიებით. ამ გზით იგი არ გადაიცემა მთელი სისრულით. თუმცა აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ იოგას მოძღვრება მეცნიერული აზროვნების გზებსა და მეთოდებს მურგს არ აქცევს ეგზისტენციალიზმით და მისი მეთოდების გამოყენებასაც ცდილობს. პირიქით, უფრო მეტიც შეიძლება ითქვას, რომ იოგას სისტემა მეცნიერული ცოდნის სახით მოსელას ცდილობს. საერთოდ, ძველი ინდური ფილოსოფიურ-რელიგიური სწავლება მეცნიერებასთან კავშირით გამოდიოდა. მაგრამ ექსტაზის დახასიათების დროს მაინც უძლურია ობიექტური მსჯელობები ამ განცდის ამომწურავი დემონსტრირებისათვის. აქ სასურველია შედარებას მივმართოთ.

სამადჰის მიახლოებითი სურათის შექმნა შეიძლება გარკვეული შეგონებებითა და შედარებებით. მაგ., ადამიანის გეცნობიერების დაბადება. უფრო ზუსტად, თვითონ ეს გეცნობიერება, პიროვნების ექსტაზური მდგომარეობა (სამადჰი) შეიძლება შევადაროთ ღამით აკიაფებულ ეარსკვლავთა სინათლეს, რაც ჩვენ – ადამიანებს, წარმოგვიდგება უსასრულო ეარსკვლავიანი ცის სახით. ეს „იღუმალი“

ვარსკვლავთა კაშკაში, ჩვეულებრივ, უხილავია ადამიანისათვის დღის სინათლის დროს, თუმცა იგი ღლეც არსებობს. ამ შემთხვევაში მზე, რომელიც გვინათებს ყოველდღიურ მიწიერ ყოფნას, არის ამავე დროს „საფარი და სიბნელე“, რომელიც უხილავს ქმნის ვარსკვლავთა იღუმალ ნათებას (სხვათა შორის, ეს შედარება კარგად მიესადაგება აგრეთვე ცალმხრივ რაციონალიზმს და მის წინააღმდეგ ლაპარაკობს, როცა მხოლოდ რაციონზე („მზის სინათლეზე“) დაყრდნობა „გეიბნელებს“ ადამიანური ყოფიერების „იღუმალების“ ამოცნობას). გეცნობიერებისადმი ამ შედარებას მოხდენილად ხმარობს, მაგ., ინდური რელიგიისა და ქრისტიანობის ერთ-ერთი მკვლევარი მ. ლოდიენსკი, რომელიც თავის გამოკვლევაში – „გეცნობიერება და მისი მიღწევის გზები“ – მსჯელობს „რაჯა-იოგასა“ და ქრისტიანული რელიგიის მიმართების შესახებ. მისი აზრით, ამგვარი გეცნობიერება ელინდება აგრეთვე ჰიანსომის მდგომარეობაშიც, ხოლო, საერთოდ, სამადპის უიშვიათესი განცდა-მდგომარეობა არის ადამიანის სულის უკიდურესი სინათლე, როცა „ღვთაებრივი აკორდი“ აღწევს ადამიანის გულში (102, 44). ჭერეგის ამ უმაღლეს ფორმას, საფეხურს იგი ყველაზე მეტ „გამარჯებას“ უწოდებს ყველა გამარჯებათა შორის. მ. ლოდიენსკი იმასაც აღნიშნავს, რომ სამადპის დასაწყისში კიდევ გვაქვს პიროვნულ-ადამიანური სიამაყე, ხოლო მის შემდგომ სგადი-აჩე გვაქვს უმაღლესი სამყაროს, აბსოლუტის ჭერეგა და უმაღლესი სულიერი სიყვარული (102, 185). ანალოგიურია ბრაჰმანიზმის ამრიგ ადამიანის ცხოვრების ორი ძირითადი შრის შესახებ, ადამიანში მყოფი ორი სულიერი დონის შესახებ: ბრაჰმანიზმის უძველესი სიბრძნე არ მიიჩნევს საკმარისად მხოლოდ ხილული სამყაროს შესწავლას. ხილული ფორმების გადალახვით იგი ცდილობს მიაღწიოს გრანსცენდენტურ სფეროს. მას მიაჩნია, რომ ჩვენი ხილული სამყარო არის ერთი მცირე ნაწილი იმ მსოფლიო მარადიული სიცოცხლისა, რომელიც მიწიერ პირობებში სრულად მისაწვდომია მხოლოდ გაღვიძებული და სრულიად განვითარებული ადამიანური სულისათვის. ადამიანური შემეცნება მიწიერი ცხოვრების დროს შემოსაზღვრულია წარმატებით და ფარდობითი სამყაროთი მხოლოდ იმიტომ, რომ ჩვენ ვემაყოფილდებით ჩვენივე უმწეო, უხეში გრძნობის ორგანოებით. ამის გამო ადამიანური ცნობიერება დედამიწაზე შეიძლება განვიხილოთ როგორც მხოლოდ მოკლე ეტაპი მისივე მარადიული ცნობიერებისა (148, 11). ამასთან დაკავშირებით ინდური ფილოსოფიის მკვლევარი ბრამანა ჩაგერჯი მიუთითებს, რომ სწორედ ძველინდური ფსიქოლოგიური მეცნიერება იოგას მოძღვრების სახით ამტკიცებს გარკვეული გზებითა და მეთოდებით მარადიული, ღვთაე-

ბრივი სუეროს წედომის შესაძლებლობას: ადამიანის სულიერი განვითარების შესაბამისად პიროვნებას უვითარდება ცნობიერების უმაღლესი ორგანოები, რომლის მეშვეობითაც შეუძლია მას შევიდეს ურთიერთობაში უხილავ, მიღმურ სამყაროებთან (148, 11). როგორც ბ. ჩაგერჯი აღნიშნავს, ძველი ინდური სიბრძნე ბრაჰმანიზმისა და იოგას სახით არ იფარგლებოდა ხილული სამყაროს შესწავლით და ცდილობდა ხილული სამყაროს უხილავი მიზეზები გაერკვია. ძველი სიბრძნე ცდილობდა გაერკვია ადამიანის ცხოვრების ჭეშმარიტი საზრისი და მიზანი არა მხოლოდ დედამიწაზე სასრულო ყოფის სახით, არამედ მიღმური, მარადიული ყოფიერების ამრითაც, გაერკვია ადამიანის ადგილი მსოფლიო შენობის შიგნით და მოეყვანა ინდივიდის გარეგანი და შინაგანი ცხოვრება ჰარმონიაში, შესაბამისობაში მსოფლიოს ცხოვრებასთან (148, 11).

სწორედ ამ მთავარ მიზანს ემსახურება იოგაში ექსტაზის გრადიციული სწავლება, რაც, როგორც ეზოტერული ცოდნა, ფართო მასებისთვის ხელშეუხებელი იყო. ექსტაზის შესახებ სწავლება ფილოსოფიისა და რელიგიის ისტორიაში იოგთა გარდა, ცხადია, სხვა მოაზროვნეებთანაც გვხვდება, იქნება ეს ანტიკური ხანა, შუა საუკუნეები, ახალი თუ უახლესი ეპოქები. როგორც ცნობილია, მოაზროვნეთა ერთი ნაწილი მას უარყოფდა, მაგრამ მისტიკურ მოძღვრებებში ხშირად მიმართაუდნენ. ამიგომაც იოგთა მიერ ექსტაზის (ჭერეგის-სამადბის) აღიარებაში კი არ ჩანს მათი განსაკუთრებული ორიგინალობა, არამედ ამ მეცნობიერებისაკენ მიმავალი თავისებური გზებისა და მეთოდების დამუშავება-სწავლებაში. იოგ ნათელმხილველებს მიგნებული აქვთ სულიერი ეგზალტაციის მიღწევის ურთულესი, მკაცრი და მეგად ორიგინალური გზები და მეთოდები. სწორედ ისინი შეადგენენ მათი მოძღვრების ამოსავალ პრინციპთა დიდ და მნიშვნელოვან ნაწილს. ადამიანში შვიდი საწყისის შესახებ ქვემოთ მოყვანილი მითითებანი სწორედ იმასაც ისახავს მიზნად, რომ იოგები ადამიანურ ცხოვრებაში, ჩვენში და ჩვენს გარემომცველ ხილულ სამყაროშიც ცნობენ მეგრძნობად, ჩვენი გრძნობათა ორგანოებისათვის შეუმჩნეველ, „უხილავ“, განსაკუთრებული სულიერი უნარებით მისაწედომ რეალობას. ამაზე მიგვითითებს განსაკუთრებით შვიდი სულიერი საწყისიდან მეექვსე და მეშვიდე საწყისების აღიარება. სხვათა შორის, უნდა აღინიშნოს, რომ იოგთა ეს თვალსაზრისი ადამიანური ყოფის საწყისების შესახებ ფიგურირებს ოკულგიმსა და თეოსოფიაში. რ. შგაინერი მას იყენებდა სახეშეცვლილი ფორმით, ხოლო ე. ბლავადსკაია უშუალოდ ამ თვალსაზრისზე იდგა. ცნობილია, რომ ე. ბლავადსკაიამ (1831-1891), იოგების მოძღვრების

მეგაელენის ქვეშ მყოფმა, დააარსა ინდოეთში ქ. მადრასთან თეოსოფიური საზოგადოება „ადიარი“, 1875 წ.

იოგას მოძღვრების მოგადი სურათის წარმოდგენისათვის უნდა გავითვალისწინოთ ამ მოძღვრების უძირითადესი პრობლემები, მოძღვრების მთავარი ასპექტები, ამოსავალი პრინციპები. იოგას მოძღვრების ამ პრობლემებიკაში არსებითი ნაწილებია სწავლება მეცნობიერების (ექსტაზის), ადამიანის შვიდი სხედასახე საწყისის, ღონის, სხეულისა და სულის მიმართების, თვითშაკონტროლებული ნების, მსოფლიო ენერგიის – პრანის და ადამიანური აურას, ასევე პრანაიამას ემოცერული მეთოდების, კარმის, სხეულისა და სულის წერტნის მკაცრი დისციპლინის და სხვათა შესახებ, საერთოდ, იოგას მოძღვრება მოიცავს გრადიციულ ფილოსოფიურ-რელიგიურ პრობლემებიკას ღმერთის, სამყაროს და ადამიანის შესახებ, მაგრამ, როგორც ეს ჩამოთვლილი პრობლემებიდანაც ჩანს, პრობლემათა ბირთვს ქმნის ადამიანის ყოფიერებასთან, მისი ცხოვრების საზრისთან დაკავშირებული საკითხები. პიროვნების ყოფიერების სპეციფიკის, მისი ცხოვრების ახსნა და წარმართვა შეადგენს იოგთა მოძღვრების ძირითად ნაწილს. შეიძლება ითქვას, რომ სწორედ ანთროპოლოგიური კვლევის შედეგები შეადგენენ მათი მოძღვრების ძირითად შინაარსს. ამიტომაც იოგას მოძღვრება მრეალსართულიანი შენობის სახით წარმოგვიდგება, თუმცა კი იგი ერთიანი, შინაგანად მთლიანი ბუნებისაა.

თუმცა ამრთა სხვადასხვაობას აქვს ადგილი, მაგრამ მაინც ხშირად გამოყოფენ იოგას მთლიანი მოძღვრებიდან შემდეგ ძირითად ნაწილებს: 1. პათხა-იოგა 2. რაჯა-იოგა 3. კარმა-იოგა 4. ბჰაქტი-იოგა 5. ჯნანა-იოგა და სხვა. იოგას ერთ-ერთი მკვლევარი ი. ლეემინგი ნამრომში – "Yoga und die Bibel", გამოყოფს „ღვთაებრივი სიკყეის იოგას“, როგორც იოგას მოძღვრების უმაღლეს და უმნიშვნელოებნეს ნაწილს, რომლის მიზანიცაა წმინდა სულიერობიდან, ჩვენში მყოფი ღვთაებრიობიდან, მიწიერი ცხოვრების ღროსვე ხსნა და გათაყისუფლება მედიტაციის მეშვეობით. იგი გადმოსცემს და აანალიზებს იოგას ამ სისტემას ბიბლიასთან პარალელებით და ცდილობს ქრისტიანობასთან მისი დიდი ნათესაობის ჩვენებას. მკვლევრების ამრით, მსოფლიო რელიგიების ისტორიაში ყველა დიდი მოძღვარი ერთი და იმავე ჭეშმარიტებებს გვასწავლის (181, 11). ამიტომ წიგნი მიზნად ისახავს ქრისტიანობასა და იოგას მოძღვრებას შორის არსებული ნაპრალის ამოვსებას, რამდენადაც ამ ნაპრალის მიღმებად დასაუღეთში იოგას სისტემის არასაკმარისი ცოდნა, მისი პათხა-იოგაზე დაყვანა ცხადლება (181, 7).

იოგას მოძღვრების ზემოჩამოთვლილი ნაწილებისადმი მიძღვნილია ცნობილ იოგთა ნაშრომები. ამ დარგების ზოგადი დასასიათებაც კი შეუძლებელია. აქ მითითებულია მხოლოდ ის ძირითადი პრინციპები, ისიც ძალიან ზოგადად, რომლებიც გრადიციულ ანთროპოლოგიურ ძიებებს პასუხობს და ადამიანის თვითგამორკვევას, თვითრეალიზაცია-სრულყოფისაკენ მისწრაფებას უწყობს ხელს.

ზეცნობიერების (სამადჰის) შესახებ იოგას სწავლება, რომელიც ზემოთ იყო ნაწილობრივ მითითებული, ეყრდნობა იოგას მოძღვრებას ადამიანის რთული შინაგანი სტრუქტურის შესახებ, ადამიანის თვისებრივად განსხვავებული საწყისების შესახებ. როგორც XX ს. გამოჩენილი იოგი რამაჩარაკა აღნიშნავს თავის მნიშვნელოვან გამოკვლევაში („ინდოელ იოგთა მსოფლმხედველობის საფუძვლები“), ადამიანი, თითოეული ინდივიდი არის ურთულესი არსება, შინაგანი სტრუქტურა, რომელსაც მრავალგვარი საწყისი გააჩნია. ადამიანი არის მრავალგვარ შრეთა შინაგანი, სტრუქტურული მთლიანობა. ამ მთლიანობაში გაერთიანებულია შვიდი სხვადასხვა საწყისი: 1. ფიზიკური სხეული, 2. ასტრალური სხეული, 3. პრანა, ანუ სასიცოცხლო ძალა, 4. ინსტინქტური გონება, 5. ინტელექტი, 6. სულიერი გონება (სულიერობა — *Духовность*, ჭერეგის, ინტუიციის უნარი), 7. გონი (*Дух*). იოგები თვლიან, რომ აქ ჩამოთვლილი შვიდი საწყისი ნამდვილად მოქმედი ძალა-საწყისები არიან და არა ეინმეს სურვილით წარმოქმნილი ცარიელი სიგყვები. ადამიანის უნიკალურ ყოფიერებაში ეს საწყისები რეალურად ვლინდებიან და ერთმანეთთან ორგანულ ერთიანობასა და ურთიერთკავშირში არიან. მაგ., იოგას მოძღვრების თანახმად, არც ერთ შემთხვევაში არ უნდა აეურიოთ ერთმანეთში ადამიანის ისეთი ძალა-საწყისები, როგორიცაა: ინსტინქტური გონება, საკუთრივ ინტელექტი (განსჯა) და ინტუიციური გონება, რომლებიც თუმცაღა იძლევიან ერთმანეთში არევის საბაბს, მაგრამ მაინც პრინციპულად განსხვავებული, თვისებრივად სხვადასხვა გარკვეულობა არის. ამგვარ შეცდომას, იოგას მიმდევართა აზრით, ჩადის დასავლეთის აზროვნების ბევრი წარმომადგენელი, რაც უნდა უარყოფილ იქნეს. ის, რაც ინსტინქტურ გონებად იწოდება, „ჩვევათა გონება“ — დამახსოვრებათა გამოვლენაა. გარეშე თვალისთვის იგი ავტომატური, მექანიკური მოქმედებაა, პროცესია, რომელიც „არაცნობიერად“ მიმდინარეობს. ამიგომაც ხშირად დასავლეთის მოაზროვნეები ინსტინქტურ გონებას „არაცნობიერს“ უწოდებენ. ე. წ. „არაცნობიერი“, ანუ ინსტინქტური გონება ადამიანის ცხოვრებაში თამაშობს აუცილებელ და უმნიშვნელოვანეს როლს. იგი განაგებს ადამიანის სხეულში მიმდინარე ისეთ პროცესებს, როგორიც

ცაა: სისხლის მიმოქცევის სისტემა, ნივთიერებათა ცელა, სუნთქვის პროცესი, გარკვეულ ემოციათა, ენებების სფეროს მოქმედება და სხვა. მიუხედავად ადამიანის დიდი ეოლუციისა, ინსტინქტური გონება, ცხოველური სამყაროდან მომდინარე, თამაშობს „არაცნობიერად“ თავის აუცილებელ როლს. სხვათა შორის, იოგი რამაჩარაკა იმასაც მიუთითებს, რომ კაცობრიობა ღღეს თავისი განვითარების დასაწყის სტადიაში „მზის ამოსვლის პროცესში“ და შუალდე ჯერ არ დასწყობია (119, 14). პირველი ოთხი საფეხური ადამიანს საერთო აქვს ცხოველურ სამყაროსთან. ადამიანში სპეციფიკურ-ადამიანური საწყისები იწყება მეხუთედან – ინტელექტით, რომლის გამოყოფის საზღვრები, გრადაციები ინსტინქტური გონებიდან ძნელი დასადგენია. ასე რომ, გადასვლა მეოთხე საფეხურიდან მეხუთემე შეუძნეველი, სპექტრისებურია. რამაჩარაკა წერს, რომ ინსტინქტური გონება ჰგავს ხალხს, მასას, რომელიც თავის მონარქს, ე. ი. ინტელექტს ელოდება. თუ ადამიანის ცხოვრების ძირითადი განმსაზღვრელია ინტელექტი, სამაგიეროდ მეექვსე საწყისი – სულიერი გონება (ინტუიცია) ძალიან იშვიათად გვხვდება, იოგების აზრით. ეს გონება, რომელსაც ზოგჯერ ბეცნობიერების გონება ეწოდება, ძალიან ცოცხალად ადამიანს გააჩნია. იგი, სხვათა შორის, დიდ ხელოვანთა შთაგონების წყაროს შეადგენს, იოგთა თვალსაზრისით. რაც შეეხება მეშვიდე საწყისს – გონს (Дух), იგი უფრო იშვიათად გვხვდება ადამიანებში რეალმეზული სახით, თუმცა იგი, ისევე როგორც წინა ექვსი საწყისი, როგორც ითქვამს, აუცილებელ საწყისს წარმოადგენს ადამიანურ ყოფიერებაში. რამაჩარაკა განმარტავს, რომ ეს საწყისი არის სწორედ ღვთაებრივი ნაპერწკალი ჩვენი, ჩვენი ღვთაებრივი ბუნება, ჩვენი ჭეშმარიტი „მე“, ჩვენი „სულის სული“. მემოთ, როცა შევეცდეთ პიროვნების მიერ „ბეცნობიერების“ მიღწევას, ადამიანურ ექსტაზში უმაღლესი სულიერი სინათლის მიღწევას, მოპოვებას, მასში სწორედ ამ მეშვიდე საწყისის „გახსნა-გამელაგებას“ ვგულისხმობდით. ეს ნაპერწკალი, ანუ უღრმესი მიმართება ღმერთთან, იოგთა აზრით, მელაგდება შინაგან რელიგიურ ჭვრეტაში, გენიოს პოეტთა ჭეშმარიტ შედეგებში, დიდ ცხოვრებისეულ გრადაციებსა და უბედურებებში. რამაჩარაკა ამიგომ მოგვიწოდებს, ვიყოთ ყოველთვის მზად და მოვისმინოთ „ღუმილის ხმა“, „უსასრულო უხილავი ხელის“ შეხება. ეს დებულებები, როგორც ვხედავთ, ძალიან ჰგავს მ. ჰაიდეგერის მსჯელობებს პოეტური, სიმბოლური ენის უპირატესობაზე „ყოფიერების“ ხმის მოსმენის შესახებ, ასევე კ. იასპერსის მიერ „საზღვრითი სიტუაციების“, უკიდურესი სასაზღვრო განცდების როლს ეგზისტენციალური სულიერი განათების განხორციელებისათვის, რომ აღარაფერი ვთქვათ

მ. ბუბერის თავდაპირველ, ძირითადი ღვათებრივ მიმართებაზე „მე-
შენ“ და საგორის ძენ-ბუდისტურ სწავლებაზე.

საერთოდ, ყოველივე ზემოთქმულის შეჯამებისათვის, გარკვეული
მოკლე დასკვნის გამოტანისათვის უნდა ითქვას, რომ იოგას უძვე-
ლესი მოძღვრების დაკავშირება ძენ-ბუდიზმთან და გერმანულ ეგზის-
ტენციალიზმთან ჩვენ არ გვესახება თვითნებობად. პირიქით, მასში
ფილოსოფოსობის შინაგანი არსებითი კანონზომიერების გამოვლენის
დანახვა გვსურს. ზემოთ დასახელებულ ყველა მოძღვრებაში ერთი-
ანი, ზოგადადამიანური კანონზომიერება გამოსჭვივის, კერძოდ, ადამიანის,
ინდივიდის თვითგამორკვევისა და თვითსრულყოფის მძლავ-
რი, მრავალსაუკუნოვანი ტენდენცია. ეს მოძღვრებები შეიძლება შე-
ფასდნენ როგორც ამ ტენდენციის რეალიზაციის საუკეთესო ნიმუშები.
ცხადია, ისინი საკაცობრიო ფილოსოფიურ-თეოლოგიური აზროვნების
ისტორიაში ვერ ამოწურავენ გრადიციული ფილოსოფიურ-ანთრო-
პოლოგიური ტენდენციის რეალიზაციის შესაძლებლობებს, მაგრამ
თავისთავად, სხვა ანალოგიურ მოძღვრებებს შორის, საუკეთესო და
საგულისხმო თვალსაზრისებს წარმოადგენენ. რაც შეეხება უშუალოდ
იოგას სისტემის პრობლემატიკის ანალიზსა და გადმოცემას, მათ
ზემოთ ჩატარებულ მსჯელობებში მხოლოდ მიმოხილვითი ხასიათი
აქვთ.¹

ჰათხა-იოგა

იოგას მოძღვრება, როგორც ინდივიდის პიროვნებად ქცევის
ერთ-ერთი ყველაზე მეტად სრულყოფილი სისტემა, მთლიანი ბუნე-
ბისაა. იგი ორგანულად ერთიანი რელიგიურ-ფილოსოფიური მსო-
ფლმხედველობაა, რომელიც ინდური სულიერი კულტურის ისტო-
რიაში მრავალი საუკუნეების განმავლობაში გამოჩენილ მოძღ-
ვართა მიერ იხვეწებოდა. ამიტომაც ამ მოძღვრების მკაცრად
ჩამოყალიბებული სისტემური ხასიათი, მისი ყოველი მიმართულე-
ბით ბოლომდე მოფიქრებულობა არც უნდა იყოს გასაკვირი. უფრო
მეტყ, შეიძლება ითქვას: ზოგიერთი მკვლევარი ამ მოძღვრებას
სიღრმისეული მოფიქრებულობის გამო ადამიანური გონების ზემო-
ქმედების ნაყოფად არც თვლის და მას აბსოლუტიდან მომდინარე
ემოციური ბუნების ღვთაებრივ სიბრძნედ მიიჩნევს.

¹წარმოდგენილ მსჯელობებს ერთგვარი შესავლის სახე აქვს. ქვემოთ იოგას სისტემის
თითოეული სახესაფეხური (პათხა-იოგა, რაჯა-იოგა, კარმა-იოგა და ა. შ.) ცალკე
იქნება განხილული და გაანალიზებული.

იოგას მოძღვრება ერთიანი, მთლიანი ბუნების დახვეწილი მოძღვრებაა, მაგრამ იგი ამავე დროს სტრუქტურული, თავისი ორგანული ნაწილებით შემდგარი ღიჟერენცირებული მთელია. საქმე ისაა, რომ იოგას მოძღვრების ამოსავალი პრინციპების სწავლება მოიცავს თვისებრივად განსხვავებული დონეების, საფეხურების, კელევის თავისებური სფეროების და მეთოდების გათვალისწინებას. ამ მოძღვრების საფუძელიანი შესწავლის დროს, ცხადია, განსხვავებულ სფეროთა თუ ასპექტთა სპეციფიკურობა უნდა იქნეს გათვალისწინებული, რაგინდ მთლიანი, ერთიანი და ურთიერთგამსჭვალავიც არ უნდა იყოს მათი ორგანული ერთიანობის გენდენცია.

თვითონ გამოჩენილი იოგები და მკვლევართა უმრავლესობაც იოგას მოძღვრებაში გამოყოფს ისეთ სხვადასხვა დონეს, სფეროს თუ საფეხურს, როგორიცაა: პათხა-იოგა, რაჯა-იოგა, კარმა-იოგა, ბჰაქტი-იოგა, ჯნანა-იოგა, მანტრა-იოგა, ღვთაებრივი სიკეთის-იოგა, ტანტრა-იოგა, კუნდალინი-იოგა და სხვა. იოგას მოძღვრების ეს ნაწილები ერთიანი ფილოსოფიურ-რელიგიური მსოფლმხედველობის დონეებია, განსხვავებული სფეროებია, მაგრამ საქმე ისე კი არ უნდა წარმოვიდგინოთ, თითქოს ეს სფეროები, საფეხურები ადამიანის სულიერი განვითარების კიბის გრადიციული განვითარების პროცესის მკაცრ, დროულ ან აუცილებელ თანმიმდევრობას გვიჩვენებდეს: აქ არა გვაქვს განვითარების დინამიკური თუ სტატიკური სურათი. იოგას მოძღვრების შემოჩამოთვლილი რომელიმე სფერო თუ საფეხური სრულიადაც არ გულისხმობს მკაცრი აუცილებლობით ადამიანის, პიროვნების სულიერი განვითარებისა და ქმნადობის განსაზღვრულ დონეს, რომელიც, როგორც ასეთი, გრაფარეგულად უნდა იქნეს ჩამჯდარი სწორედ ამა თუ იმ და შემდგომ წინამაჟალ სფეროებს შორის. ასე მაგ., კარმა-იოგას სფერო-საფეხური არ გულისხმობს, რომ იგი რაიმე აუცილებლობით მოსდევდეს რაჯა-იოგას საფეხურს და წინ უსწრებდეს მაინცდამაინც ბჰაქტი-იოგას. იგივე შეიძლება ითქვას იოგას ნებისმიერ მხარეზე, ასპექტზე, დონეზე. სხვანაირად რომ ვთქვათ, იოგას დასახელებული საფეხურები ერთი გარკვეული მიმართულებით მიმდინარე, მკაცრად შეუზღუდვებელ დროულ პროცესს არ გამოხატავს. ეს სფეროები ერთიანი მოძღვრების სხვადასხვა სახით გამოვლენაა და ერთმანეთს ორგანულად გამსჭვალავენ, მოითხოვენ და აესებენ. საუკუნეების განმავლობაში ეს საფეხურები ერთდროულად არსებობენ და პიროვნების თვითსრულყოფის შინაგან პროცესს სხვადასხვა ასპექტით გვიხასიათებენ. ამ დონეებს, საფეხურებს აქვთ საერთო განმსაზღვრელი პრინციპები, მიზანდასახულება, ორიენტირები

და ამასთან ერთად ხასიათდებიან თავთავიანთი სპეციფიკურობით, კელევის თავისებური, საკუთარი სფეროთი და მეთოდებით.

იოგას მოძღვრების სწავლების ეს მომენტი თუმცაღა მნიშვნელოვანი და გასათვალისწინებელია, მაგრამ უფრო არსებითი და მნიშვნელოვანია იოგას მოძღვრების გაგებისათვის შემდეგი გარემოების გათვალისწინება: იოგას მოძღვრების სტრუქტურული მთელის გაგებისა და დახასიათებისათვის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი სახელმძღვანელო იდეა ისაა, რომ იგი გავიგოთ როგორც ადამიანის, პიროვნების თვითსრულყოფისა და თვითდადგენის მიზნით გამსჭვალული სწავლება. თვითგამქდავენება და თვითსრულყოფა არის იოგას უმთავრესი მიზანდასახულება და სულისკეთება. იგი გვიჩვენებს გზებსა და მეთოდებს ადამიანის, ინდივიდის პიროვნებად ქცევისაკენ, მისი სულიერი სრულყოფისაკენ, შინაგანი სულიერი სინათლის მოპოვებისაკენ. ეს არის უძნელესი და უარსებითესი სულიერი ქმნადობის, შინაგანი აღმავლობის ურთულესი პროცესი, რომელიც ადამიანის მიწიერი ცხოვრების ყველაზე ამაღლებული, ყველა მიზანთა გარეგანდამწელომი მიზანია.

სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, იოგას მოძღვრების სწავლება ისახავს ძირითად მიზანს — ადამიანის გაუცხოებული მდგომარეობის გადალახვას. ამ მოძღვრების თანახმად, ადამიანები ჩვეულებრივი, ყოველდღიური ცხოვრების დროს თავიდანვე იმყოფებიან საკუთარი შინაგანი არსების, მისი ძირითადი ყოფნისწყისის არცოდნაში (ავიდეაში), გაუცხოებაში. იოგას მოძღვრების უზიარებელთათვის საკუთარი თავის ფსიქოლოგიური ავგოპორტრეტი არასრულყოფილი, არაზუსტია. გაუცხოებულ მდგომარეობაში ინდივიდი ბოლომდე ვერ წვდება საკუთარ იღუმალ ბუნებას. მას თან ახლავს სულიერი გაუცხოება და დაუკმაყოფილებლობა. იოგას მოძღვრების სწავლება სწორედ ამ შეუსაბამობის გადალახვას მოგვაგონებს, საკუთარი უღრმესი არსების გაცნობიერებისაკენ მოგვიწოდებს. იგი გვიჩვენებს ორიგინალურ გზებსა და მეთოდებს იმისათვის, თუ როგორ უნდა მოეახდინოთ საკუთარი თავის თვითსრულყოფა და თვითდადგენა, თავდაპირველი გაუცხოებული მდგომარეობიდან გამოსვლა, შინაგანი სულიერი სინათლის მოპოვება. იგი მოგვიწოდებს ჩვენივე საკუთარი სულის გამოღვიძებისაკენ, თვითგამოღვიძებისაკენ. თუ ეს გარემოება გვექნება მხედველობაში, მაშინ უფრო ადვილი გასაგები იქნება იოგას მოძღვრების ფუნდამენტური პრინციპები, მისი მრავალწახნაგოვნება, მისი საფესურებრივი ხასიათი, ასპექტთა სიმრავლე. თითოეული ასპექტი ერთმანეთს მოიცავს

და სელს უწყობს მოსწავლის (ნეოფიტის) სულიერ აღმავლობას, სულიერ გამოღვიძება-თვითდამკვიდრებას.

ყოველივე ზემოთქმული საკმაო საფუძვლით მიესადაგება იოგას მოძღვრების ერთ-ერთ საკვანძო რგოლს, ჟუნდამენგურ სფეროს, ასპექტს — ჰათხა-იოგას.

ჰათხა-იოგას შემსწავლელთათვის თავიდანვე აშკარა ხდება იოგას მოძღვრების ერთ-ერთი თავისებურება, იშვიათი მახასიათებელი: იოგას მოძღვრება არის არა მხოლოდ რაიმე თეორიული, ფილოსოფიურ-რელიგიური მსოფლმხედველობითი სისტემა, რომელიც ჩვენს სულიერ ინტერესებს რაციონალურად დააკმაყოფილებდა, არამედ უფრო მეტი, ჩვენი მთელი ყოფის, სულიერ-სხეულებრივი ცხოვრების საერთო წესი. იოგას მოძღვრება ადამიანისათვის არის თეორიულ-სულიერ მოთხოვნილებათა მსოფლმხედველობითი სამართალ და ამავდროს მისი ყოველდღიური ცხოვრების, პრაქტიკული ყოფის მკაცრი რეჟიმიც. აქ საქმე ეხება, ჯერ ერთი, იოგას ამოსავალ პრინციპთა უნივერსალურ ხასიათს, ე. ი. მათ ძალმოსილებას ადამიანის თეორიული და პრაქტიკული ცხოვრებისათვის, პიროვნების ცხოვრების, მისი ყოფის მთლიანობისათვის და მეორეც, იმას, რომ ამ სახელმძღვანელო პრინციპთა გაგარების გზა თითოეულ ინდივიდზე, ცალკეულ პიროვნებაზე გადის და არა ადამიანთა რომელიმე ჯგუფზე, რომელიმე კოლექტივზე, საზოგადოებაზე ანდა რომელიმე საზოგადოებრივ გაერთიანებაზე. საქმე ისაა, რომ იოგას მოძღვრების უღრმეს ჭეშმარიტებებს თითოეული ადამიანი უშუალოდ თვითონ, პიროვნულად უნდა ემიაროს საკუთარი პირადი გამოცდილებით, საკუთარი სულიერი ქმნადობის პროცესით და არა ჯგუფური თუ საზოგადოებრივი ერთობის რაიმე ფორმებითა და გზებით. ამასთან, ადამიანთა საზოგადოებრივი გაერთიანებები იმდენად მიაღწევენ ამ სიღრმისეულ ჭეშმარიტებებს, რამდენადაც მათში მონაწილე ინდივიდები მოახერხებენ საკუთარი უნიკალური, პიროვნული, სულიერი ქმნადობის განხორციელებას.

საერთოდ, იოგას მოძღვრების და კერძოდ, მისი ერთ-ერთი სფეროს — ჰათხა-იოგას თავისებურება გრადიციულ ევროპულ ფილოსოფიასთან შედარებით იმაშიც მდგომარეობს, რომ მისი მიხედვით არსებითად არ უპირისპირდება ერთმანეთს ადამიანის სული და სხეული. სულისა და სხეულის მიმართების საკითხი ერთ-ერთი საინტერესო საკითხია იოგას მოძღვრებაში. როგორც ცნობილია, წინაქრისტიანული ევროპული ფილოსოფია ინდივიდის სულისა და გულის მიმართების საკითხში მათი ანგაგონისგური დამოკიდებულების თვალსაზრისზე იდგა. ჯერ კიდევ პითაგორამ თავისი მე-

გეგმისიქომის თეორიით აღიარა სხეულისა და სულის ყოფნის წესის პრინციპული სხეადასხვაობა და არსებითი დაპირისპირება. ცალკეული ადამიანი მან დაშლადი, მოკედავი, მარტივი, შედგენილი სხეულისა და დაუშლელი სულის, ე. ი. მარადიული არსების დროებით ერთიანობად გაიგო. ამით მან ერთი მხრივ, საფუძველი მოუნახა ადამიანის, როგორც ერთეული პიროვნების, ყოფის სასრულობას და მეორე მხრივ, ადამიანის სულის, როგორც უკედავის, კელავ გარდასახვას, სულის „ლოლიალს“. სოკრატე – პლატონი უკვე მსჯელობდნენ ადამიანის სულისა და სხეულის მტრულ ურთიერთმიმართებაზე. შეიძლება გავიხსენოთ, რომ სოკრატესთან ადამიანის სხეული „საპყრობილეა“ ადამიანის სულისათვის, რისგან განთავისუფლებასაც ადამიანის სული, როგორც უკედავი, არსებითად ესწრაფვის და რისთვისაც მზადება ფილოსოფოსობის ერთ-ერთი მიზანია (თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ სოკრატე არ ამართლებდა ადამიანის სხეულის და სულის ხელოვნურ „გაყრას“ – თვითმკვლელობას). ანტიკური ფილოსოფიის მწვერვალთა ხელდა ადამიანის სხეულისა და სულის მიმართების პრობლემისა თავისებურად ფიგურირებს შემდგომი ევროპული ფილოსოფიურ-რელიგიური აზროვნების ისტორიაში, თუმცა ქრისტიანული თეოლოგია ადამიანის სულისა და სხეულის მტრულ დამოკიდებულებას არ იზიარებდა. ამ მხრივ უადგილო არ იქნებოდა, თუ გავიხსენებდით ასალ ფილოსოფიაში რ. დეკარტის ფილოსოფიის ბიძგით წარმოშობილ ფსიქოფიზიკური პარალელისმის თვალსაზრისებს. ამ შემთხვევაში არსებითი მნიშვნელობა არ უნდა ჰქონდეს მას, თუ ადამიანის სხეულისა და სულის დაპირისპირება რა სააზროვნო სიბრტყეზე იყო ხოლმე განხილული – ონტოლოგიურზე, ფსიქოლოგიურზე, გნოსეოლოგიურზე, ფიზიოლოგიურსა თუ სხვა. ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში მოიანდა ადამიანის სულისა და სხეულის ურთიერთმიმართების ანგაგონიზმი და ეს იყო სწორედ არსებითი, მთავარი. იოგას მოძღვრება და კერძოდ, მისი ერთ-ერთი დონე – პათხა-იოგა ამგვარი გრადიციული თვალსაზრისის საპირისპიროა. იოგას პრინციპების თანახმად, ადამიანის სული მისსავე სხეულს არ უპირისპირდება როგორც მისთვის რაღაც უცხოს, საწინააღმდეგოს, საპირისპიროს, მიუღებელს. იოგთა აზრით, ადამიანის წარმავალი სხეული „საპყრობილე“ კი არ არის უკედავი სულისათვის, არამედ მისი „ტაძარი“. ადამიანის სული და სხეული ერთმანეთთან შესაბამის, მორგებულ, პარმონიულ დამოკიდებულებაში უნდა იყვნენ. სულის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს მიზანსა და ამოცანას შეადგენს ის, რომ აქციოს სხეული რაც შეიძლება შესაბამისი, ხელმეწყოი

თავისი სულიერი მისწრაფებების განხორციელებისათვის. ადამიანის სული თავისი მიწიერი ცხოვრების უმაღლეს საზღვრის განხორციელებას მაშინ და მხოლოდ მაშინ, როცა თანხმობაშია, პარმონიულ მიმართებაშია სხეულებრივ პროცესებთან, როგორც გაძარსამყოფელსთან. იოგას მიხედვით, ადამიანის უკედავი სული ერთიანობაშია თავის „გაძართან“, სხეულთან და ამ ერთიანობას, ურთიერთმიმართებას წარმართავს სხეულებრივ პროცესებზე გაბატონებული ადამიანის სულიერი მაკონტროლებელი ნება. შეიძლება ითქვას, რომ ჰასია-იოგა არის პირველ რიგში სწორედ თვითონათლის მოპოვება მაკონტროლებელი ნების მხრიდან სხეულებრივ პროცესებზე დაყრდნობითა და გაბატონებით. ამით არის გამართლებული და გასაგები ის დიდი ყურადღება, რასაც იოგები იჩენენ ადამიანის სხეულის წერტილისა და განვითარებისათვის. ამის გამოა ის ფაქტობრივი ვითარება, რომ ჰასია-იოგა მოიცავს უმკაცრეს სწავლების სისტემას ადამიანის სხეულის ყოველდღიური და განუხრელი ვარჯიშების რეჟიმის შესახებ.

იოგას მოძღვრების ბოლოდროინდელი უდიდესი ავტორიტეტი რამაჩარაკა თავის ცნობილ გამოკვლევაში – „ჰათსა-იოგა“ – გამოგვცემს, რომ ყოველმა ნამდვილმა იოგმა კარგად იცის ის აზრები, რომ ადამიანი არ არის უპირატესად სხეული. რეალური ადამიანი არსებითად სხეული კი არ არის, არამედ იგი „ატარებს“ სხეულს და სინამდვილეში, თავის რეალურ არსებობაში არის უკედავი, მარადიული სული, „მე“, ხოლო სხეული „სულის განსაცემელია“, რომელსაც სული დროდადრო „იცვამს“ ხოლმე. რამაჩარაკას აქ მხედველობაში აქვს ის გარემოება, რომ ადამიანის სული, როგორც აბსოლუტურ სუბსტანციას მიაჩნებული, მარადიული და უკედავია. იგი სხეულ-განსაცემლის „მოცილების“ შემდეგ კვლავ ასდენს გარდასახვას, ახალ სხეულში „ჩასახლებას“ და ახალ პიროვნებად ინდივიდუალურ არსებობას (გავიხსენოთ, რომ პითაგორამ თავის მეტემფსიქომის თეორია აღმოსავლეთიდან გადმოიწერა). ამით კი ადამიანის სული თავის კარმას განახორციელებს. რამაჩარაკა ამავე დროს იმასაც აღნიშნავს, რომ სულის რეალური არსებობა, მისი ამქვეყნიური მისიის განხორციელება მოითხოვს სულის განსხეულებას, ანუ სხეულის განსულიერებას, რადგანაც სხეული სულისათვის არის სულიერი მოქმედებებისა და გამოვლენის უშუალო საშუალება. ამიტომაცაა სულისათვის „სხეული გაძარი“ (120, 12). ცუდად განვითარებულ და შეუსაბამოდ მოქმედ სხეულში სწორედ ვერ ფუნქციონირებს ადამიანის უკედავი სული (ატმა), სხეულის „მბრძანებელი“. ამიტომაც სწორად უნდა აღიზარდოს ადამიანის სხეული. იგი

უნდა იყოს ჯანმრთელი და სწორად უნდა ასრულებდეს თავის ძირითად ფუნქციას – სულის სრულყოფისადმი სამსახურს (აქვე შეიძლება ითქვას, რომ ეს პრინციპი ანტიკურ სამედიცინო აზროვნებაში პიპოკრატიდან მოკიდებული აღიარებული იყო, მაგრამ ფილოსოფიური აზროვნების სიბრტყეზე მას სხვანაირი სახე ჰქონდა).

ჰათხა-იოგა სწორედ სულის სხეულზე გაბატონების იოგაა. სიგყვასიგყით ჰათხა-იოგა ნიშნავს „მზისა და მთვარის იოგას“, უფრო ზუსტად, „მზისა და მთვარის სუნთქვის კაეშირს“ (170, 13). იოგას მთლიანი ინდური მოძღვრებიდან სწორედ ჰათხა-იოგა არის ყველაზე ცნობილი, ყველაზე პოპულარული ევროპაში, ამერიკასა და ჩვენშიც. მისი ასეთი პოპულარობა აიხსნება პირველ რიგში იმით, რომ იოგას მთლიანი მოძღვრების ეს მხარე ეხება ადამიანის სხეულის სრულყოფასა და წერტნას, ადამიანის საერთო ჯანმრთელობას, სხეულებრივ გაკაქებას. საყოველთაო აზრით, ჰათხა-იოგა პირველ რიგში ადამიანის ჯანმრთელობის სამსახურში დგას. ასეთია სამოგადოებრივი აზრი ჰათხა-იოგას შესახებ. ცნობილი პრინციპი – „ჯანმრთელ სხეულში ჯანმრთელი სულია“ – უშუალოდ მიესადაგება ჰათხა-იოგას ამოსავალ პრინციპებს. ჰათხა-იოგასაც მიაჩნია, რომ ადამიანის სხეული სწორად უნდა იქნეს აღზრდილი და მოვლილი, მისი სასიცოცხლო თუ სხვა ფუნქციები სწორად წარმართული და დაკმაყოფილებული. სხეულებრივი პროცესები უნდა დაექვემდებაროს მკაცრ ყოველდღიურ რეჟიმს, რათა უზრუნველყოფილი იყოს სხეულის ბუნებრივი მდგომარეობა – ჯანმრთელობა. იოგთა აზრით, ჯანმრთელობა ადამიანთა ბუნებრივი მდგომარეობაა, ამიგომაც ესწრაფვის იგი მას. ხოლო აეადმყოფობა ადამიანთა არაბუნებრივი, ბუნების საწინააღმდეგო მდგომარეობაა, ბუნებრივი მდგომარეობის დარღვევაა. თუ ჩვენ ადამიანის ჯანმრთელ მდგომარეობას ადამიანის „დინამიკურ წონასწორობას“ ეუწოდებით, მაშინ აეადმყოფური მდგომარეობა შეიძლება გაგვეგო როგორც ამ წონასწორობის დარღვევა, ხოლო განკურნება კი იქნებოდა „დინამიკური წონასწორობის“ აღდგენა. მთლიან ადამიანს – სულისა და სხეულის ერთიანობას, აქეს ბუნებრივი მიდრეკილება თავისი ბუნებრივი მდგომარეობისადმი, ჯანმრთელობისადმი, წონასწორობისადმი. ეს კარგად ჩანს აეადმყოფობის დაძლევის, ე. ი. განკურნების პროცესში, როგორც ამას მედიცინის მამა პიპოკრატი და გამოჩენილი იოგები მიუთითებენ: განკურნების დროს ბუნება კურნავს და არა ექიმი. ეს უკანასკნელი ქმნის პირობებს, რათა აეადმყოფობა ბუნებრივად დაიძლიოს. ექიმი ხელს უწყობს ბუნებას, სხეულს, რათა მან დაიბრუნოს თავისი ბუნებრივი მდგო-

მარეობა – ჯანმრთელობა. ეს კარგად ჩანს, მაგ., ძელის მოგები ილობის დროს, როდესაც საკმარისია ძელების სათანადო შეთავსება, რომლებიც შემდეგ ბუნებრივად ერთდებიან, აღსდგებიან. რამაჩარაკა აღნიშნავს, რომ სხეულის სასიცოცხლო ძალის პირველი უდიდესი და განუსრელი პრინციპია თვითშენახვა, ბუნებრივი მდგომარეობის – ჯანმრთელობის შენარჩუნება. ამიგომაც აქვს აღამიანს მიდრეკილება არაბუნებრივი მდგომარეობის – აეადმყოფობის გადალახვისა. ეს მისწრაფება აღამიანის ინტელექტზე უფრო ღრმად დევს აღამიანურ არსებობაში და ამ არსებობის საფუძველია (120, 19-21). აეადმყოფობის წარმოშობის მიზეზია არასწორი პირობების შექმნა და არასწორ პირობებში ჩაყენება აღამიანის სხეულისა ისევე, როგორც ჯანმრთელობის შენარჩუნება და უზრუნველყოფა ნიშნავს სწორი სასიცოცხლო პირობების და მდგომარეობების დაყვას. პათხა-იოგას მიაჩნია, რომ სწორი სასიცოცხლო პირობებს უქმნის აღამიანურ სასიცოცხლო ძალებს.

პათხა-იოგაზე რამდენადმე საკმარისი წარმოდგენის შესაქმნელად უნდა დავახასიათოთ მისი უმთავრესი, საფუძველმდებელი პრინციპები, მისი სასწავლო კონცეპტუალური აპარატის მთავარი ცნებები. ამგვარ აუცილებელ ასპექტებს განეკუთვნება სწავლება აღამიანის სხეულის, კერძოდ, ანაგომიასა და ფიზიოლოგიაზე, ჰიგიენასა და კვებაზე, ნერვულ სისტემაზე, კუნდალისა და ჩაკრებზე, ასანებზე, აგრეთვე აღამიანის სასიცოცხლო ველზე – აურაზე, მოძღვრება მსოფლიო ენერგიაზე – პრანაზე, ეზოტერული სწავლება სუნთქვითი ვარჯიშებით პრანის ათვისება-გამოყენებაზე, პრანაიამაზე და სხვა. ცხადია, ყველა ამ კარდინალურ პრობლემაზე და კიდევ მრავალ სხვა მნიშვნელოვან საკითხზე საფუძველიანი და ამომწურავი მსჯელობა აქ შეუძლებელია. ამჯერად შეიძლება დაეკმაყოფილდეთ მხოლოდ ზოგადი მითითებებით, რაც პათხა-იოგას შესახებ მხოლოდ საერთო წარმოდგენას შეგვიქმნის. ცხადია, საერთოდ, იოგაზე და კერძოდ, პათხა-იოგაზე სრული და ღრმა სურათის შესაქმნელად უნდა მივმართოთ უშუალოდ გამოჩენილ იოგთა სათანადო გამოკვლევებს. იოგურ ლიტერატურაში საკმაოდ არსებობს იოგას მოძღვრების სხვადასხვა ასპექტის, მისი სხვადასხვა სფეროს დამახასიათებელი ფუნდამენტური გამოკვლევები.

იოგები აღამიანის სხეულის გაგების დროს ეყრდნობიან ე. წ. „მისტიკურ ფიზიოლოგიას“, იყენებენ იმ ეზოტერულ, საიდუმლო მოსაზრებებს, რომლებიც ინდოეთის კულტურის, მისი რელიგიურ-ფილოსოფიური და მითოლოგიური ამროვნების ისტორიაში, კერძოდ, მის ადრეულ პერიოდში უკვე ფიგურირებდნენ. იოგთა ოკულ-

გური მოძღვრება ადამიანის სხეულის დახასიათებისას ეხება უმთავრესად ადამიანის ნერვული სისტემის თავისებურ გაგებას. კერძოდ, იმას, რომ ნერვული სისტემა არის თავისებური გზა და საშუალება ადამიანის მიერ მსოფლიო ენერგიის — პრანის ათვისებისათვის. ამ მისტიკურ მოძღვრებაში ცენტრალური ადგილი უჭირავს სწავლებას ჩაკრებზე, ადამიანის სხეულში ენერგიის დაგროვების მთავარ ცენტრზე — „მზიურ კვეთსა“ და კუნდალინზე. იოგი რამაჩარაკა თავის ცნობილ წიგნში — „ინდოელ იოგთა მეცნიერება სუნთქვის შესახებ“, ეხება სწორედ იოგთა მოძღვრების თავისებურებებს ადამიანის „მისტიკური“ ფიზიოლოგიის თვალსაზრისით. აქვე ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ იოგები სხეულს ადამიანის სულიერ სამყაროსთან უშუალო, მჭიდრო საიდუმლო კავშირში განიხილავენ. ისინი იკვლევენ, თუ როგორ არის ადამიანის სულიერი ცხოვრება „ჩაქსოვილი“ სხეულებრივ ცხოვრებაში.

რამაჩარაკა დაწერილებით იხილავს ადამიანის ნერვულ სისტემას. გრადიციის თანახმად, ისიც ადამიანის ნერვულ სისტემას ორ ნაწილად ყოფს: 1. თავისა და ხერხემლის გვინის ნერვულ უჯრედთა სისტემა და 2. სიმპათიკური სისტემა, რომელთაგანაც პირველი განაგებს ადამიანის ცნობიერ ფსიქიკურ პროცესებს, გრძნობის ორგანოების მიერ შეგრძნებათა მიღებას, სურვილებს, აზროვნებით და ნებით პროცესებს და სხვა, ხოლო მეორე — თავისთავად, არაცნობიერ, ავტომატურ პროცესებს: სხეულის ზრდას, კვების პროცესებს, სისხლის მიმოქცევას, სუნთქვის პროცესს და სხვა.

თავ-ხერხემლის ნერვულ სისტემას რამაჩარაკა თელის იარაღად, რომლითაც ადამიანის უმაღლესი „მე“ ურთიერთობაშია გარემოცველ სამყაროსთან. ეს სისტემაა სწორედ ჩართული ადამიანის ცნობიერი მოქმედებების დროს — ფიქრის, ხედვის, სმენის, ყნოსვის, შეხების, გემოს, შეგრძნების, აგრეთვე ადამიანური ემოციების მოქმედებისას.

რამაჩარაკა „სატელეფონო სისტემის“ მოქმედებას აღარებს ადამიანის თავ-ხერხემლის გვინის ნერვულ უჯრედთა მოქმედებას. ამასთან, თავის გვინს იგი ცენტრალურ სატელეფონო სადგურს უწოდებს, ხოლო ხერხემლის გვინს და მისგან გამომდინარე ნერვულ განშტოებებს — ცენტრალურ სადგურთან დამაკავშირებელ გამგარ მეორად ნერვულ ძაფებს (121, 12). ზურგის გვინი აქ განიხილება როგორც მთავარი სატელეფონო არხი, ხოლო ხერხემლის თითოეულ მაღაში მყოფი ზურგის გვინიდან გამომავალი ნერვული უჯრედები — მათ დამაკავშირებელ ნერვულ ძაფებად. თავის გვინის სამი ნაწილიდან დიდი გვინი ინტელექტის ის ნაწილია, რომელიც

ელინდება გონებრივ მოქმედებაში, მცირე გვინია ის, რაც ჩვენს მოქმედებებს და ნებელობით აქტებს განაგებს, სოლო მოგრძო გვინი - ხერხემლის გვინის ზედა გამსხვილებული ნაწილი, რომელიც აგრეთვე ავგაენის ნერვულ ქსოვილებს თავისა და სხეულის სხვადასხვა ნაწილში, სხეულის სხვადასხვა ორგანოში. მათ შორის იგი განაგებს სუნთქვის ორგანოებსაც.

სიმპათიკური ნერვული სისტემა შედგება განგლიონების ორმაგი ჯაჭვისაგან ხერხემლის მხარეზე, გაუანტული განგლიონებისაგან ადამიანის თავში, მკერდის უკანა მხარეს და მუცლის არეში. განგლიონები ნერვული ქსოვილების მასაა, რომელიც მრავალი უჯრედისაგან შედგება. ისინი ერთმანეთთან დაკავშირებული არიან ნერვული ძაფებით. მოძრაობისა და შეგრძნებების ნერვები აკავშირებენ განგლიონებს აგრეთვე თავ-ხერხემლის გვინის ნერვულ სისტემასთან. იგივე განგლიონებიდან გამოდის აგრეთვე ურცხვი უწერილესი ნერვული ძაფი, რომლებიც მოდებულია ადამიანის მთელ სხეულზე და რომლებიც სხეულის სხვადასხვა ნაწილში ქმნის ნერვულ გადაკეთებს, კვანძებს. როგორც უკვე ითქვა, სიმპათიკურ ნერვულ უჯრედთა მთელი ეს სისტემა განაგებს ადამიანის სხეულში მიმდინარე არაყნობიერ, არანებით პროცესებს - სისხლის მიმოქცევას, სუნთქვას, საჭმლის მონელებას.

რამაჩარაკას აზრით, ეს ყველაფერი ასე თუ ისე გრადიციულად ცნობილია ევროპული აზროვნებისათვის, მაგრამ იოგას მოძღვრება ყოველივე ამით არ კმაყოფილდება. იოგას მისტიკური მოძღვრება უფრო შორს მიდის დასავლეთთან შედარებით. მისი აზრით, იოგები ადამიანის ნერვული სისტემის და საერთოდ, მისი სხეულის ანატომიური თუ ფიზიოლოგიური პროცესების გაგების დროს უფრო ღრმად წელებიან იღუმალ ჭეშმარიტებებს, რაც ევროპული აზროვნებისათვის მიუწელომელი და უცნობი დარჩა. იოგებს აქეთ პრეგენზია, უფრო ღრმა საფუძვლით გაიგონ ადამიანური ყოფნისწესი, მისი სხეულებრივ-სულიერი ცხოვრების უღრმესი ფენები, ძირეული ფაქტორები.

ამ მხრივ საქმე ეხება, პირველ რიგში, ადამიანის ნერვული სისტემის ისეთ მნიშვნელოვან ნაწილს, რომელსაც დასავლეთის მეცნიერება უწოდებს „მზიურ კეეთს“ (*"Plexus solaris"*). დასავლეთი გრადიციულად მას თელის სიმპათიკური ნერვული სისტემის ერთ-ერთ რიგით განგლიონურ უჯრედთა თავმოყრად, კვანძად, გადაკვეთად, თითქოს ისეთ მდგომარეობას ჰქონდეს ადგილი, რომ „მზიური კეეთის“ მსგავსი ნერვულ უჯრედთა თავმოყრა ადამიანის სხეულში სხეაც ბეერია. დასავლეთში თელიან, რომ „მზიური კეეთი“

არის ერთ-ერთი რიგითი ნერველი კეანძი სხვა მრავალ ნერველ კეანძთა გვერდით. მაგრამ, იოგთა აზრით, სინამდვილეში ეს ასე არ არის. ისინი ფიქრობენ, რომ „მზიური კვეთი“ სრულიად განსაკუთრებული მნიშვნელობის კეანძია ადამიანის ნერველი სისტემის რთულ სტრუქტურაში. მას უმნიშვნელოვანესი ფუნქცია გააჩნია ადამიანის ორგანიზმში. იოგთა აზრით, ეს განსაკუთრებული ფუნქცია ბოლო ხანებში კიდევ არის ნაგრძნობი დასავლეთის მეცნიერებაში, რასაც გვიდასტურებს ზოგიერთი მკვლევრის ბოლოდროინდელი შრომები, სადაც „მზიური კვეთი“ „მუცლის ტვინად“ არის მოხსენებული.

„მზიური კვეთი“ მდებარეობს გულის ფიკრის (გულის კოვზის) უკანა მხარეს კუჭის მახლობლად და ხერხემლის შიდა მხრის წინ. უჯრედთა ეს თავმყოფა ისეთივე შემადგენლობისაა, როგორც ადამიანის თავისა და ხერხემლის ტვინი, ე. ი. შედგება თეთრი და მონაცისფრო ნივთიერებისაგან. მას მრავალი ფუნქცია გააჩნია, მაგრამ, იოგთა აზრით, მათ შორის უმთავრესია ის, რომ „მზიური კვეთი“ ასრულებს სასიცოცხლო ენერგიის დაგროვების მთავარ ფუნქციას. სწორედ „მზიური კვეთი“ ადამიანის ორგანიზმში ენერგიის დაგროვების მთავარი საწყობი. იოგთა აზრით, „მზიური კვეთი“ არის სწორედ იმ პირველადი კოსმიური ენერგიის თუ ძალის თავისებური საცავი, რომელსაც პრანა ეწოდება. „მზიურ კვეთში“ თავისებური ფორმითა და მიღების გზებით გროვდება კოსმიური ენერგია – პრანა. ოკულტისტური მოძღვრება პრანაზე და მისი თვალსაზრისი პრანის თავისებური ათვისებისა და დაგროვების გზების შესახებ, შეადგენს იოგას მოძღვრების ერთ-ერთ ყველაზე მეტად საინტერესო და უმნიშვნელოვანეს მხარეს.

რაც შეეხება კონკრეტულად „მზიურ კვეთს“, მისი ფუნქცია ადამიანის ორგანიზმში მკვეთრად განსაზღვრული და უაღრესად მნიშვნელოვანია, რასაც, იოგთა აზრით, მუსტად გამოხატავს ამ ნერველი კეანძის თვით სახელწოდებაც კი – „მზიური კვეთი“ – რაც მიგვანიშნებს იმაზე, რომ მასში დაგროვილი პრანის ვაგზავნა ხდება ორგანიზმის სხეადასხვა ნაწილში, მათ შორის თავშიც ისევე, როგორც მზე აგზავნის თავის სხივებს სამყაროს სხეადასხვა ნაწილში. სწორედ „მზიური კვეთიდან“ იგზავნება სხეულის სხეადასხვა ადგილას ძალისა და ენერგიის სხივები (121, 13).

პრანის შესახებ იოგთა თვალსაზრისი, რაც თანხმობაშია ზოგიერთი ოკულტისტური და ფილოსოფიური სკოლის თვალსაზრისთან, არსებითად მდგომარეობს შემდეგში: სახელწოდება – პრანა – იოგთა აზრით, აღნიშნავს აბსოლუტურ ენერგიას. ის, რაც ამ სანსკრიტულ სიტყვაში იგულისხმება, არის აბსოლუტური,

თავდაპირველი ენერგია, რომელიც ყველა იმ ძალის პირველწყაროდ შეიძლება გავიგოთ, რომლებიც სამყაროში არსებობს ანდა შეიძლება არსებობდეს. სამყაროს ნებისმიერი, კონკრეტულად გამოვლენილი ძალა ამ აბსოლუტური ენერგიის გამოვლენაა, მისი რეალიზაციაა. ყველა ნებისმიერი, კონკრეტული ფორმით გამოვლენილი ძალა სამყაროში ამ თავდაპირველი საწყისიდან წარმოიშობა. უფრო სწორი იქნება, თუ ვიკყვიტ, რომ პრანა თვითონ რაიმე ძალა ანდა ენერგია კი არ არის, არამედ იგი არის ყოველგვარი ენერგიისა და კონკრეტული ძალის საწყისი, თავდაპირველი სათავე, წყარო. პრანა არსებობს და მოქმედებს ნებისმიერ ცოცხალ არსებაში, დაწყებული ამებათი და გათავებული ადამიანით. იგი განასხვავებს ცოცხალ არსებებს და აძლევს მათ სასიცოცხლო ძალას. პრანას შეიძლება ეწოდოს სასიცოცხლო ძალა. იგი არსებობს აგრეთვე მცენარეთა თავდაპირველ საწყის ფორმაშიც, ყოველივე იმაში, რაც თავის თავში აგარებს სიცოცხლეს. როგორც ცნობილია, ოკულტისტური მოძღვრების თანახმად, სიცოცხლე, ცხოვრება არსებობს სამყაროს ნებისმიერ არსებულში, ნებისმიერ საგანში, ნებისმიერ აგომში. სიცოცხლეს ემორჩილება ნებისმიერი რამ და შეიძლება ითქვას, რომ ნებისმიერი უსიცოცხლობა რაიმე არსებულის არის სინამდვილეში უმდაბლესი ფორმა სიცოცხლის გამოვლენისა. ყველა და ყველაფერი ემორჩილება სიცოცხლის ძალას. ამიგომაც შეიძლება ითქვას, რომ პრანა არსებობს და მოქმედებს ყველაფერში, ბუნების ნებისმიერ არსებულში, ყოფიერში. როგორც ვხედავთ, იოგებს პრანა უნივერსალურ, ყოლისმომცველ მსოფლიო ძალად, ენერგიად მიაჩნიათ. ამასთან, ამ მსჯელობებიდან არ უნდა გავაკეთოთ არასწორი დასკვნა, თითქოს პრანა არის ყველა და ყველაფერი. პრანა არის უნივერსალური სასიცოცხლო ძალა თავისი გამოვლენის უამრავი კონკრეტული ფორმით, მაგრამ პრანა არ უნდა გაეაიგივოთ არც მსოფლიო მაგერიასთან (პრაკრიტთან) და არც მსოფლიო სულთან (ბრაჰმასთან). იგი არ არის იდენტური არც ადამიანის სულის და არც ადამიანის „მე“-სი, რომელიც არის ღვთაებრივი სულის ნაწილი ადამიანის სულში. ამგვარად, პრანა არც ღმერთია, არც მაგერია, არც ადამიანის სული, არც ადამიანის „მე“. პრანა არის ყველასა და ყველაფერში, მაგრამ არ არის ამავე დროს იდენტური მათი, რაშიც იგი იმყოფება. მაგ. ადამიანის „მე“ არის ღვთაებრივი ნაწილი ადამიანის სულში, რომლის გარშემოც თავს იყრის მაგერია და პრანის ენერგია. „პრანა არის უბრალოდ ენერგიის ფორმა, რომლითაც სარგებლობს „მე“ თავისი მაგერიალური გამოვლენისათვის“ (121, 9).

აგომებისაგან შემდგარი ადამიანის სხეული შეკრულია და ცოცხლობს მანამ, სანამ გრძელდება „მე“-ს ნების მოქმედება და ამით პრანის კავშირი სხეულთან, ხოლო მაშინ, როცა „მე“ ტოვებს თავის ფიზიკურ სხეულს, „მე“-ს მოქმედებისაგან მიტოვებული პრანა ქექება ცალკეულ აგომთა და აგომთა ნაერთის მოქმედების ქვეშ და სხეულის დამლასთან ერთად ნაწილდება სხეულის ცალკეულ ელემენტებს შორის. ამ დაშლილ აგომებს და ელემენტებს მაინც მიაქვთ იმდენი ნაწილი პრანისა, რაც საკმარისია ახალი ცოცხალი სხეულის, ახალი კომბინაციის წარმოქმნისათვის (როგორც ეხედავთ, რამაჩარაკას ამ მსჯელობაში მოჩანს ე. წ. პალინგენეზის სახელწოდებით არსებული აღმოსავლური თეორია ადამიანის სულის „მეტამორფოზის“ შესახებ), სხეულის პრანის ნაწილი კი უბრუნდება პრანის მსოფლიო ენერგიას, წერს რამაჩარაკა, კერძოდ, იმ ენერგიას, რომელსაც იგი ადრევე გამოეყო (121, 9).

მ. ლოდიენსკი, იოგას მოძღვრების ერთ-ერთი მკვლევარი, თავის წიგნში – „მეცნობიერება და მისი მიღწევის გზები“, აღნიშნავს, რომ პრანის, როგორც კოსმიური და პოტენციური ენერგიის, უმაღლესი, უფაქიშესი გამოვლენაა ადამიანური აზრი. ამიგომაც ცნობიერების იოგაც – რაჯა-იოგა, ჰათა-იოგას მსგავსად, პრანის დაუფლებაა, ხოლო ჩვენში პრანის გამოვლენის, ე. ი. აზრების მართვა, არის ყოვლისმცოდნეობა და ყოვლადსიძლიერე (102, 180).

პრანის ბუნების გასაგებად უნდა გვახსოვდეს, რომ იგი არის სწორედ პოტენციური, კოსმიური დასაწყისი და არსება ყოველგვარი მოძრაობისა, მოქმედებისა, ძალისა თუ ენერგიისა, იგი ასულდგმულებს, მართავს ნებისმიერი ძალის ფორმას, იქნება ეს ციურ სხეულთა მიზიდულობისა თუ განზიდულობის, ელექტრული თუ მაგნიტური ძალები, ციურ სხეულთა ორბიტებზე მოძრაობა თუ ურთიერთმოქმედება. პრანა მონაწილეობს სიცოცხლის გამოვლენის ნებისმიერ გრადაციაში. იგი არსებობს სულთან და მატერიასთან ერთად მათ ყოველგვარ გამოვლენაში.

მაგრამ, როგორც ვთქვით, ჩვენ არ უნდა დავეშვათ შეცდომა პრანისა და მისი გამოვლენის ფორმის გაიგივებისა. მაგ., პრანა არის ჰაერში, რომელსაც ჩვენ ესუნთქავთ, მაგრამ იგი არ არის ჰაერი ანდა ჰაერის რომელიმე ელემენტი, ვთქვათ, ყანგბადი ან სხვა ქიმიური ელემენტი, პრანა არის მზის სხივში, მაგრამ არ არის ილენგური მზის სხივის ან მისი რომელიმე შემადგენელი ელემენტისა, პრანა ასევე დიდი რაოდენობითაა წყალში, მაგრამ წყლისა და მისი შემადგენელი ნაწილებისაგან განსხვავებულია, იგი ასევე არსებობს საკვებში, რომლითაც ჩვენ ვსაზრდოობთ, მაგრამ პრანა

არ უდრის საკვების ელემენტებიდან რომელიმეს ანდა ყველას ერთად. სხვათა შორის აქვე შეიძლება ითქვას, თუმცა ეს ცალკე მსჯელობის საგანია, რომ იოგებს შემუშავებული აქეთ კვების წვრილი დიეტის, რეჟიმისა თუ ჰიგიენის შესახებ თავიანთი თეორია აქ მხოლოდ იმას აღვნიშნავთ, რომ იოგთა აზრით, ადამიანთა უმრავლესობა არ იცავს სწორი, ბუნებრივი კვების პრინციპებს და მისდევს კვების დროს ყალბი, ხელოვნურად ჩამოყალიბებული მოთხოვნილების – „აპეტიტის“ დაკმაყოფილებას. ბუნებრივი შიმშილის გრძნობა და მისი დაკმაყოფილება იოგებისთვის სულ სხვა რაპაა, ვიდრე ყალბი „აპეტიტის“ გამოღვენება. შიმშილი და მისი დაკმაყოფილება მათთვის არის საკვებში მყოფი პრანების ათვისება გარკვეული წესების დაცვის გზით: საკვები, ლუკმა, იოგების მიხედვით, უნდა დაიღვქოს ნულა, პირის ორივე მხარეს, უცხად არ უნდა გადაიყლაპოს, მანამ, სანამ ნერვული დაბოლოებები არ აითვისებენ საკვებში მყოფ პრანას (სხვათა შორის, პრანაზე ამგვარი შეხედულების გასამართლებლად იოგები მიუთითებენ ზოგიერთ ცხოველზე, რომლებიც ინსტინქტურად გრძნობენ ამას და საკვებს ცოხნიან დიდხანს).

ყველამ კარგად იცის, რომ ადამიანის სიცოცხლე უშუალოდ და განუყრელად არის დაკავშირებული სუნთქვის პროცესთან. იოგები ხშირად იმეორებენ, რომ ჩვენი ცხოვრება არის სუნთქვა-ამოსუნთქვის ჯაჭვი ბავშვობაში პირველი ჩასუნთქვიდან ბოლო ამოსუნთქვამდე. ეს ყველასთვის ცნობილი ელემენტარული ფაქტი იმდენად ცხადი და მარტივია, რომ ჩვეულებრივ, ადამიანი მას არც აქცევს ყურადღებას. მაგრამ იოგებისთვის ისევე, როგორც ზოგიერთი ოკულტისტური სკოლებისათვის, სიგყვა „სუნთქვის“ ქვეშ გაცილებით მეტი იგულისხმება, ვიდრე ჩვეულებრივ, ყოველდღიურ ცხოვრებაში. ოკულტისტური აზრით, სუნთქვის პროცესი გაცილებით მეტს ნიშნავს, ვიდრე ადამიანის მიერ ჰაერიდან ჟანგბადის ათვისებას. იოგების აზრით, ჰაერი, განსაკუთრებით კი სუფთა ჰაერი და სხვადასხვა მიკროკლიმატურ პირობებში არსებული ჰაერი დამუხტულია სასიცოცხლო ენერგიით – პრანით, მისი დიდი რაოდენობით ცხოველები და ადამიანები სუნთქავენ ამ ჰაერს და ითვისებენ პრანას, რითაც უზრუნველყოფილი ხდება მათი არსებობის ერთ-ერთი მთავარი ფაქტორი. პრანა თუ არ იქნებოდა ჰაერში, არ ექნებოდა ადგილი ისეთი რაიმეს არსებობას, რასაც ჰქვია ადამიანის სიცოცხლე. უპრანოდ ჟანგბადის მიღება ჰაერიდან ვერ შეუძარჩუნებდა ადამიანს სიცოცხლეს, არსებობას. სუნთქვის პროცესზე, კერძოდ, მასზე, როგორც პრანის ათვისებისა და მართვის მთავარ გზა

სამუქალებამზე, იოგური რეფლექსური ამროვნება ჩვენი განსაკუთრებული განხილვის საგანი იქნება მაშინ, როცა პრანაიამას შესახებ იოგთა ემოცერულ მოძღვრებას შეეხებით, აქ მხოლოდ მიუთითეთ, თუ სუნთქვის „მისტიკური“ ფენომენი როგორ ხდება გამოჩენილ იოგთა განსაკუთრებული დაკვირვებისა და ფიქრის საგანი.

„პათხა-იოგას“ პრინციპების გარჩევის დროს ჩვენ ყურადღებას იმიტომ ვამახვილებთ პრანის პრინციპებსა და ადამიანის ნერვული სისტემის თავისებურ გაგებაზე იოგთა მხრიდან, რომ ამ თვალთახედვით უფრო აშკარად მოჩანს მათი „მისტიკური ფიზიოლოგიის“ თავისებურებები. ამ პრინციპებზეა დაყრდნობილი იოგთა მოძღვრება ადამიანის „ბიოველზე“ — აურამზე, სხეულებრივ ეარჯიმებზე — ასანებზე, პრანაიამაზე და მასზე დაყრდნობილ „სასწაულებრივ“ მოქმედებებზე და სხვა. თავის საფუძველში ერთმანეთთან გადახლართული ეს პრინციპები საბოლოოდ ეყრდნობიან ადამიანის ფიზიოლოგიის, საერთოდ, სულიერი და სხეულებრივი ცხოვრების იოგურ ემოცერულ ცოდნას.

ამ მხრივ ხაზი უნდა გაესვას იმ გარემოებას, რომ „მზიური კეეთის“ განსაკუთრებულობასთან ერთად, იოგები ცნობენ ადამიანის ნერვული სისტემის თავისებურ სტრუქტურებს, ნერვულ ქვანძებს, ცენტრებს, სტრუქტურულ ცენტრებს.

იოგთა მოძღვრების თანახმად, ადამიანის ხერხემლის, ე. ი. მურგის გვინის დამცველი არხის (თუ მილის) ორივე მხარეს გადის პრანის ორი მუხტი — იდა და პინგალა. თვითონ მურგის გვინის არხს იოგები უწოდებენ სუსუმნას, რომელსაც აქვს არსებითი მნიშვნელობა თავის მხრივ მურგის გვინისა და ხერხემლის მრავალგვარ ფუნქციაში. სუსუმნა ამ მოქმედებათა ცენტრია. როგორც ითქვა, სუსუმნას ორივე მხარეს გასდევს ორი დაპირისპირებული მუხტი — პინგალა და იდა. ამათგან იდა ხერხემლის მთელ სიგრძეზე გამავალი მუხტია, რომელიც სუსუმნას მარცხნივ მდებარეობს, ხოლო პინგალა — სუსუმნას მარჯვნივ. სუსუმნას უკიდურეს ქვედა ნაწილში, იოგთა აზრით, იმყოფება „კონცენტრირებული მარაგი ფარული ძალისა“, რომელსაც იოგები „კუნდალინის ძალას“, ანუ „კუნდალინის ცეცხლს“ უწოდებენ. ეს „კუნდალინის ძალა“ თუ „ცეცხლი“, მათი აზრით, არის ფარული, მიძინებული, იდუმალი, უძლიერესი, არაჩვეულებრივი ოკულტური ძალა, რომელიც „თვლემს“ ყოველ ადამიანში. თუ ეს ძალა გამოვლიძებულ იქნა, მაშინ იგი იძლევა არაჩვეულებრივ ე. წ. „სასწაულებრივ“ მოვლენებს.

საქმე ისაა, რომ იოგთა აზრით, კუნდალინის მიძინებული მისტიკური ძალა თვითონვე ესწრაფვის სუსუმნას არხით ზესვლას, რაც

თავისი განხორციელების შემთხვევაში იწვევს საოცარ ფსიქოლოგიური ხასიათის მოვლენებს. ადამიანის სულიერი ქმნადობის, მისი სულიერი „აღმავლობის თუ განათების“ პროცესი ძირითადად დამოკიდებულია მიძინებული ფარული ენერგიის გამოვლიძებასთან, სუსუმნას მილში მის აღმასვლასთან. ამასთან, ეს აღმავლობა დამოკიდებულია აგრეთვე აღმაველ გზაზე მყოფი ნერვეული კვანძების, ნერვეული ცენტრების გადალახვასთან. ამ ნერვეულ ცენტრებს იოგები ჩაკრებს უწოდებენ. ეს სუსუმნას გასწვრივ მდებარე ფსიქიკური მოქმედების ცენტრები, ანუ „ლოგოსები“, იოგთა მიხედვით, ქვევიდან ზევით რიგის მიხედვით შემდეგია: მულადჰარა, სეადჰიშთჰანა, მანიპურა, ანუ ნაბი, ანაჰატა, ვიშუდჰა, ანუ „თექვსმეტფურცლოვანი ლოგოსი“, აჯნა, ანუ აგნია და ბოლო მეშვიდე ცენტრი, რომელიც უკვე ადამიანის თავში მდებარეობს „ათასფურცლოვანი ლოგოსის“ სახით – საჰასრარა. მოგჯერ მას იოგურ ლიტერატურაში ვიშნუს სახელითაც აღნიშნავენ. ამ ჩაკრების განლაგება ასეთია: პირველი მდებარეობს ხერხემლის ბოლოს, მეორე – მასსა და ჭიპს შორის, მესამე – ადამიანის ჭიპთან, მეოთხე – ადამიანის გულთან, მეხუთე – ფარისებური ჯირკელის მეზობლად – „თექვსმეტფურცლოვანი ლოგოსი“, მეექვსე – ადამიანის წარბებს შორის („მესამე თვალი“, რომელიც მდებარეობს შუა გვინში) და მეშვიდე, როგორც ეთქვით, ადამიანის თავშია კეფის მხარეს.

იოგებს მიაჩნიათ გრადიციულად, რომ მულადჰარადან კუნდალინის ენერგიის სვლა თითოეული ჩაკრის გადალახვით იწვევს ადამიანის მენტალური გარდაქმნის არაჩვეულებრივ მოვლენებს, ხოლო მისი მიღწევა ადამიანის თავის ლოგოსამდე, საჰასრარამდე მომასწავებელია პიროვნების მთლიანი გარდაქმნისა, სულიერი გასხივოსნებისა. როგორც იოგი რამაჩარაკა აღნიშნავს, ჩვეულებრივ, ნორმალურ ადამიანებს სუსუმნა დახშული აქვთ. მაგრამ ყველა ადამიანი შემძლეა მისი გამოცოცხლებისა. რამაჩარაკას აზრით, თუ გამოვლიძებულმა კუნდალინის ცეცხლმა სუსუმნას გასწვრივ მდებარე ლოგოსების რიგი გაიარა და მიაღწია თავის გვინის ლოგოსს, ჩვეულებრივი ადამიანი ხდება სულიერად არაჩვეულებრივი პიროვნება, რომელსაც გადაეხსნება ფსიქიკური მოქმედების ისეთი უჩვეულო სფეროები, რაც მას ადრე სიზმრადაც კი არ დასიზმრებია. ასეთ დროს ადამიანი მთლიანად თავისუფლდება მაგერიალური გარსის ბორკილებიდან და ხდება ზეადამიანი (121, 14).

სხვადასხვანაირია დამოკიდებულება დასავლეთის აზროვნებისა და იოგთა მხრიდან ისეთი რაიმეს მიმართ, რაც დასავლეთში გრადიციულად აღინიშნება „ნერვეულ ძალად“. დასავლეთის მეცნიერე

ბისათვის კარგადაა ცნობილი ადამიანის ორგანიზმში მოქმედი სპეციფიკური ძალა — „ნერვეული ძალა“, მაგრამ დასაუღესთი აქაც გადამწყვეტ შეცდომას უშვებს. ის ადამიანში მოქმედ ამ ძალას არ უკავშირებს აბსოლუტურ ენერგიას — პრანას. იოგები კი მასშიც პრანის გამოვლენას ხედავენ. ეს არის ადამიანში მყოფი სპეციფიკური ფორმის ძალა, რომელსაც ადამიანის ტვინი ნერვეული სისტემის ქსელის მეშვეობით მთელ სხეულში აგზავნის. ეს „ნერვეული ძალა“ მართავს ადამიანის სხეულსა და სულს. ამ ძალის მოქმედების გარეშე შეუძლებელი გახდებოდა ადამიანის ორგანოთა სწორი ნორმალური ფუნქციონირება: გულის, ფილტვების, კუჭის, ღვიძლის, თირკმელების და სხვათა. უფრო მეტიც, მის გარეშე შეუძლებელი იქნებოდა აგრეთვე თვით ადამიანის ტვინის მოქმედება — აზროვნება, აგრეთვე ემოციური ცხოვრება. დასაუღესთი აღიარებს ამ ფაქტს და ამ ძალის ელექტრულ ბუნებას, მაგრამ იგი ამის იქით აღარ მიდის. იოგები კი, როგორც აღინიშნა, თავის „მისტიკურ ფიზიოლოგიას“ პრანის პრინციპს უკავშირებენ და ამ შემთხვევაშიც ე. წ. „ნერვეული ძალა“, რომელიც ელექტრობის მსგავსია, მიაჩნიათ აბსოლუტური პრანის გამოვლენად ადამიანში ნერვეული სისტემის ქსელის გზით.

იოგთა აზრით, ადამიანის სხეულში მოქმედი პრანა არის „პატარა ყურე პრანის უსასრულო ოკეანისა“. იგი შესაძლებელს ხდის და წარმართავს ადამიანის ორგანიზმის სასიცოცხლო პროცესებს, სხვადასხვა ორგანოს სხეულებრივ აქტიუობას, აგრეთვე, როგორც ითქვა, „ნერვეული ძალის“ მოქმედებებსაც. მაგრამ ადამიანში არსებობს აგრეთვე პრანის უფაქიშესი ფორმა — „ფსიქიკური პრანა“, რომელიც ცოცხლობს და ელინდება ადამიანის ნერვეულ სისტემაში, მის გონებრივ თუ სულიერ ცხოვრებაში. იოგთა აზრით, სხეულებრივი არსებობისათვის აუცილებელ პრანის ფორმასთან — სასიცოცხლო ძალასთან შედარებით, მეორე, უფრო უფაქიშე ფორმა — „ფსიქიკური პრანა“ უშუალოდ დაკავშირებულია ადამიანის „მე“-სთან, მის სულთან. სწორედ ამიტომაც იოგები კონტროლს იწყებენ სულთან და აზროვნებასთან დაკავშირებული მოვლენების კონტროლით. „ფსიქიკური პრანის“ დამორჩილება და მართვა უშუალოდ დამოკიდებულია ადამიანის გონებრივი, სულიერი, აგრეთვე ნერვეული ცხოვრების მტკიცე კონტროლზე, ადამიანის მტკიცე მაკონტროლებელი ნებით ადამიანის გონებისა და სხეულის მართვაზე.

გემოთ გადმოცემულ მსჯელობებში იმიტომ იქნა გამახვილებული ყურადღება იოგთა თვალსაზრისზე პრანისა და ადამიანის ნერვეული სისტემის შესახებ, რომ, ჯერ ერთი, ადამიანის ნერვეული სისტემა

სწორედ ის გზა, რასაც გაივლის აბსოლუტური პრანა, რათა იქვე აღამიანის სასიცოცხლო და სულიერი ენერგიის ფორმად და მეორეც, გათავისებულ პრანასა და ნერეულ სისტემაზე უმკაცრესი კონტროლი არის სწორედ ის საშუალება, რითაც ცდილობენ იოგები პიროვნების თვითდადგენასა და თვითსრულყოფას. ნერეულ სისტემის მოქმედებების გზით პრანის ათვისება და რეფლექსური ამროვნებით მისი კონტროლი საშუალებას აძლევს აღამიანს მიაღწიოს პიროვნების არაჩვეულებრივ, „ზებუნებრივ და სასწაულებრივ“ ცხოვრებას. ამაზე მიუთითებს ის ფაქტიც, რომ იოგთა აზრით თუ აღამიანის არსებობისათვის აუცილებელი ელემენტი, რომელსაც იგი სუნთქვის გზით ჰაერიდან ითვისებს, ე. ი. ჟანგბადი, სისხლში გადადის და სისხლისმიმოქცევის გზით მიეწოდება ორგანიზმს, სამაგიეროდ პრანა, რომელიც ასულდგმულებს აღამიანის მთელ ორგანიზმს, მოიპოვება და ათვისება იგივე სუნთქვის გზით, მაგრამ არა სისხლით, არამედ მხოლოდ სასუნთქი სისტემის ნერეული დაბოლოებებით და ამასთანავე ნერეული სისტემის მეშვეობით ნაწილდება მთელს სხეულში.

ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ, შესაძლებელი უნდა გახდეს ჰაისა-იოგას მოძღვრების ძირითადი პრინციპების გაგება აღამიანის აურას, ასანების და განსაკუთრებით პრანაიამას სისტემის შესახებ. იოგას მოძღვრების ერთ-ერთი ცენტრალური ნაწილი მაინც არის პრანაიამა. იგი ასევე ჰათხა-იოგას უძირითადესი მისტიკური, ემოცერული მხარეა. პრანაიამა არის სწორედ იოგას მოძღვრების სპეციფიკურობის გამომხატველი მეთოდების და გზების შესახებ სწავლება, რითაც შესაძლებელი ხდება პრანის დაუფლება, დაგროვება და მართვა აღამიანური მაკონტროლებელი ძლიერი ნების მიერ სურვილების შესაბამისად. იგი არის მოძღვრება სხვა მნიშვნელოვანი თვალსაზრისების გვერდით, აღამიანის სულიერი, შინაგანი განვითარებისა და თვითაღმავლობის შესახებ „მისტიკური ფიზიოლოგიის“ პრინციპების საფუძველზე ამოზრდილი. როგორც იოგი რამაჩარაკა აღნიშნავს, პრანაიამა არის სწავლება მეთოდებსა და გზებზე, რომლითაც ხდება კუნდალინის ენერგიის გამოღვიძება და აღმასვლა ჩაკრების ნერეულ კვანძებში (121, 14).

პრანაიამას სახელწოდებით ცნობილი სისტემა პატანჯალის კლასიკურ „სუტრა-იოგაში“ აღამიანის თვითსრულყოფის მე-4 საფეხურად არის წარმოდგენილი.

იოგას მოძღვრების მამამთავარი პატანჯალი აღამიანის თვითსრულყოფის გზის საფეხურების, ე. ი. აღამიანის სულიერი ზესელის „ძაფის“ კვანძების ფორმულირებას იძლევა თავის ოთხნაწილიანი

კლასიკური სახელმძღვანელოს II და III წიგნებში. ინდივიდის პიროვნებად ქცევის ეს ემოცერული აღმავალი გზა პატანჯალთან ფიქსირებულია შემდეგნაირად: 1. იამა, 2. ნიამა, 3. ასანა, 4. პრანაიამა, 5. პრაგიაპარა, 6. ღპარანა, 7. ღპიანა და 8. სამადჰი. ეს საფეხურები დაწერილებით გარჩეული აქვს იოგას მკვლევარს დ. ებერგს თავის წიგნში – "Physiologische Aspekte des Yoga" (1986 წ.), რომელიც პატანჯალის მიერ დამუშავებული ადამიანის სრულყოფის რეასაფეხურიან გზას ახასიათებს ს. ვიეკანანდაზე დაყრდნობით და ძირითადად იოგას მოძღვრების სამედიცინო და ფიზიოლოგიურ ასპექტებს ეხება – ცხადია, ინდური კულტურისა და ფილოსოფიის მრავალსაუკუნოვანი მდიდარი ისტორიის გათვალისწინებით. ჩვენ მიერ ნაშრომის დასაწყისში იოგას მოძღვრების სხვადასხვა სფეროს, ასპექტის შესახებ მსჯელობა ახლა უფრო ნათელი შეიძლება გახდეს: იოგას მოძღვრების მთლიანი სისტემის შემადგენელი ნაწილები, ასპექტები, საფეხურები (პათხა-იოგა, რაჯა-იოგა, კარმა-იოგა, მანგრა-იოგა და ა. შ.) კი არ ემთხვევა ადამიანის შინაგანი სულიერი განვითარების ზეაღმავალი გზის საფეხურებს, რაც დემონსტრირებულია პატანჯალის რეასაფეხურებრივი ზეაღმავალი, მკაცრად თანამიმდევარი გზით, არამედ ისინი არიან, ასე უთქვამთ, სხვადასხვა მისაღვომი, შესასვლელი კარი, რითაც შეიძლება შევიდეს ინდივიდი იოგას მთლიანი მოძღვრების შენობაში. ამასთან მაძიებელი ადამიანი წინასწარ ნაზიარები უნდა იყოს ადამიანის სულიერი აღმავლობის პატანჯალისეულ კონცეფციას, პიროვნების შინაგანი ქმნადობის რეასაფეხუროვან ზეაღმავალ გზას, რაც იოგას მოძღვრების მთავარი მიზნით, საბოლოო ორიენტირით – სამადჰით, როგორც მისტიკური ექსტაზით, მთავრდება.

რაჯა-იოგა **(სამადჰი-იოგას მოძღვრების მიზანი)**

იოგას მოძღვრების ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ნაწილია რაჯა-იოგა. როგორც ცნობილია, პიროვნების თვითგამორკვევის იოგური სისტემა მრავალწახნაგოვანია და შინაგანი მედიტაციის ურთულეს გზებსა და მეთოდებს მოიცავს. ეს მხარეები ერთმანეთთან ორგანულ კავშირში არიან და ერთმანეთს ღიდად განაპირობებენ. ამ მხარეებს შორის განსაკუთრებული ადგილი უკავია რაჯა-იოგას. საყურადღებოა ისიც, რომ რაჯა-იოგა არ განიხილება

იოგას სისტემის ეზოტერული მხარის – პრანაიამას მოძღვრების გარეშე და მოითხოვს მათ ერთობლივ ანალიზს.

რაჯა-იოგა სანსკრიტულად ნიშნავს ცნობიერების-იოგას. იგი გვასწავლის ადამიანის ცნობიერების ზეცნობიერად გარდაქმნის პიროვნების შინაგანი, სულიერი ჭერეგის, მედიტაციის პროცესის გზას და მეთოდებს. იგი ადამიანის ფსიქიკური მართვის, თვით კონტროლის მკაცრი დისციპლინის მრავალმხრივ და მრავალგზის და მუშავებული გეჲნიკაა. ამდენად გასაგებია, რომ რაჯა-იოგა არ წარმოიდგინება ჯანა-იოგას, ე. ი. შემეცნების-იოგას გარეშე და იყენებს აჲ უკანასკნელის მიერ მოპოვებულ სახელმძღვანელო პრინციპებს.

იოგას მოძღვრებისა და ქრისტიანული რელიგიის ერთ-ერთი მკვლევარი ი. ლეემინგი თავის გამოკვლევაში – "Yoga und die Bibel" (პირელი გამოცემა – 1963 წ., ლონდონი, მეორე – 1988 წ.) განმარტავს, რომ ჯანა-იოგა არის ადამიანის შემეცნებითი კონცეპტრაციისა და სიმშვიდის იოგა მენტალიზმისა და კონტროლის მეთოდებით, რომელიც აღიარებს სხეულებრივზე სულიერის უპირატესობის მნიშვნელობას. აჲეე რაჯა-იოგა განმარტებულია ცნობიერების უმაღლესი მდგომარეობის მიღწევის შესახებ მოძღვრებად, რომელიც მოიცავს როგორც ფიზიკური, ასევე მენტალური სახის ურთულეს ეარჯიშებს (181, 8-9).

როდესაც ვცდილობთ, საერთოდ, იოგას ურთულესი მოძღვრების გაგებას და კერძოდ, გვსურს გავერკვეთ რაჯა-იოგას ძირითად პრინციპებში, პირელი რიგში, მხედველობაში უნდა ვიქონიოთ მისი უმთავრესი მიზანი. საჲმე ისაა, რომ რაჯა-იოგას უმთავრესი მიზანი ემთხვევა მრავალათასწლიანი ისტორიის მქონე ფილოსოფიურ-რელიგიური მოძღვრების – იოგას საერთო მიზანდასახულობას. ეს მიზანი მდგომარეობს ადამიანის ამჲვეყნიური, მიწიერი ცხოვრების დაძლევაში, პიროვნების ცხოვრების საზრისის გარკვევაში, ადამიანის ყოელიდური, ჩვეულებრივი ცნობიერების გაფართოებაში, სულიერი განვითარების აღმავლობაში, ცნობიერების ზესელაში, მის ზეცნობიერებად გადაჲქევაში. რაჯა-იოგას საბოლოო მიზანია ადამიანის მიერ, უღრმესი ჲემმარტებების შემეცნების გზით, უმაღლესი საფეხურის მიღწევა ე. წ. სამაღჲის უმაღლესი შემეცნებითი მდგომარეობის მოპოვება.

სამაღჲის ეჲსტაზური მდგომარეობა არის სწორედ იოგთა მამათავრის – პატანჯალის – მიერ დამუშავებული ადამიანის სულიერი განვითარების რეასაფეხურიანი გზის ბოლო, მერვე საფეხური. აჲ უნდა გაეისხნოთ პატანჯალის კლასიკური სახელმძღვანელო „იოგა-სუტრა“, კერძოდ, მის მეორე და მესამე ნაწილებში

დამუშავებული ინდივიდის პიროვნებად ქცევის, სულიერი გესელის ბილიის თუ ძაფის მთავარი კვანძები: 1. იამა, 2. ნიამა, 3. ასანა, 4. პრანაიამა, 5. პრაგიაპარა, 6. ღპარანა, 7. ღპიანა, 8. სამადპი. იოგთა აზრით, სამადპი არის სულიერი განვითარების დამამთავრებელი ბოლო აკორდი, რითაც ადამიანი აღწევს უმაღლეს სულიერ სინათლეს, უმაღლეს შემეცნებას. ეს აკორდი, ანუ ადამიანის ცნობიერების უმაღლესი ექსტაზის მდგომარეობა, არის „მედიური აკორდი ადამიანის გულში“. სწორედ ამის მიღწევა არის უმაღლესი ნეტარების მოპოვება ინდივიდის სულიერი განვითარების ურთულეს გზაზე. უმაღლესი მიზნის მიღწევა ნიშნავს ადამიანის ფიზიკური, ასტრალური და მენტალური საწყისების „ეიბრაციების შეწყობას მედიური აკორდებისადმი“ (102, 44).

როგორც ცნობილია, ექსტაზის უნიკალური ფენომენი ოდითგანვე შემჩნეულია საკაცობრიო რელიგიურ-ფილოსოფიურ აზროვნებაში. იგი ღილი ხანია ფიგურირებს როგორც ევროპული აზროვნების, ასევე აღმოსავლური მისტიკის ისტორიაში. მისი გაცნობიერება თანახმად თაყიდანვე საკაცობრიო ემოცერულ აზროვნებას. ცნობილია აგრეთვე, რომ თვითონ ექსტაზის ფენომენი როგორც შინაარსობრივად, ასევე მისი მიღწევის გზებისა და მეთოდების მიხედვით, ფილოსოფიის მრავალსაუკუნოვან ისტორიაში ხშირად განსხვავებულად იყო აღწერილი, მაგრამ მისი არსებითი მახასიათებლები სხედასხვა თვალსაზრისში სშირად ერთნაირად გამოიყურებოდა: იგი გამოხატავს პიროვნების განსაკუთრებულ ეგზალტირებულ სულიერ მდგომარეობას, როცა ადამიანი აღწევს მაქსიმალურ ფსიქიკურ სინათლეს, მედის კონტაქტში და მოგჯერ ეზიარება გრანსცენდენტურ, აბსოლუტურ ყოფიერებას, ხოლო მოგჯერ მასთან კიდევ ერთიანდება. ექსტაზის მდგომარეობა, რომელიც იმპულსურ-წამიერი ბუნებისაა, პიროვნებისათვის ცხადყოფს საკუთარი ცხოვრების უმაღლეს საზრისს, მის თავდაპირველ წილნაყარობას აბსოლუტურ ყოფიერებასთან. ექსტაზი ხასიათდება აგრეთვე როგორც ენით გამოუთქმელი, უჩვეულო ნეტარების განცდა, როგორც უმაღლესი გრანსცენდენტალური ცოდნისა და სიყვარულის, უმაღლესი სიკეთის ერთიანობა. ექსტაზი ხასიათდება ამავე დროს როგორც რაციონალური, მეცნიერულ-ლოგიკური ენით, კატეგორიული აპარატით ბოლომდე შეუმეცნებელი და ბოლომდე გამოუთქმელი სულიერი მდგომარეობა. იგი ხასიათდება როგორც არაობიექტური, ჩვეულებრივი, ყოველდღიური ცნობიერებისათვის მიუწვდომელი, მოუაზრებელი ირაციონალური რამ, რაც მხოლოდ პირადულ განცდაში შეიძლება იყოს გამოცდილი და ა. შ. ეს ყველაფერი მიესა-

დაგება ასე თუ ისე მეგ-ნაკლებად იოგების სწავლებას ექსტაზის შესახებ, მაგრამ ამ მოძღვრების ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი თავისებურება არის ის, რომ ექსტაზის იოგური თეორია, ჯერ ერთი, ადამიანის „მისტიკური ფიზიოლოგიის“ თვალსაზრისს ეფუძნება, რაც იოგას მოძღვრების უმნიშვნელოვანეს სპეციფიკას შეადგენს და მეორეც, ეს თეორია ეყრდნობა ადამიანის მაკონტროლებელი ნების გამოყენების იმდენად მკაცრ ტექნიკა-დისციპლინას, რომ ეს გზამეთოდი ზოგჯერ ადამიანის თვითშეგონების, თვითპირობის თავისებურ ფორმადაც კი მიაჩნიათ.

სამაღპი თავისებური სულიერი გასხივოსნებაა. იგი ადამიანის მუდმივად თანმხლები არცოდნის (აეიდეას) დაძლევა-გადალახვაა და ეს ხდება უჩვეულო შინაგანი სულიერი განცდის დაუფლების გზით. როგორც რამაჩარაკა აღნიშნავს, მისგან ადამიანი გამოდის ნეტარი და გასხივოსნებული.

სამაღპი უმაღლესი გრანსცენდენტალური ცოდნის დაუფლების, უმაღლესი შემეცნებითი აქტის განხორციელების პროცესია. მასში მენტალური თეიტცნობიერება, უკვე ზეცნობიერებად გარდაქმნილი, უმაღლეს სამყაროს, უმაღლეს ყოფიერებას ჭვრეგს. სამაღპი ადამიანის მიერ უშუალოდ აბსოლუტის, უშუალოდ ღმერთის ყოფიერების ჭვრეტაა.

სამაღპი, როგორც ადამიანის შინაგანი მენტალური ქმნადობის ბოლო სტადიის მიღწევა, არის ადამიანის ყველაზე დიდი და მნიშვნელოვანი გამარჯვება, რომელიც მან შეიძლება მოიპოვოს საერთოდ.

სამაღპის შესახებ იოგას მოძღვრებაში განსაკუთრებით საყურადღებო და საინტერესოა პიროვნების ინდივიდუალური, პირადული ყოფიერების მიმართების საკითხი აბსოლუტის უმაღლეს ყოფიერებასთან. დგება ადამიანის ინდივიდუალური თვითმყოფადობის, მისი საკუთრივ მესა და ღმერთის ყოფიერების მიმართების და სიკვდილ-სიოცხლისათვის გადამწყვეტი პრობლემა — რა ბედი ეწევა ადამიანის პიროვნულობას, მის უსაკუთრეს მეს, მის ინდივიდუალობას. როგორც ცნობილია, ეს პრობლემა ბუნებრივად წამოიჭრება ნებისმიერ რელიგიურ-მისტიკურ თვალსაზრისში, სადაც ადამიანის სასრული ყოფიერების აბსოლუტის მარადიულ ყოფიერებასთან ორგანული მიმართების საკითხი დგას. ამ შემთხვევაში გადამწყვეტი არ არის ის, რომ მოცემული რელიგიურ-ფილოსოფიური სისტემა თავის კვლევის სფეროში უთმობს თუ არა ადგილს ექსტაზის ფენომენს. შეიძლება იგი ექსტაზს არც უთმობდეს ადგილს, მაგრამ მან მაინც უნდა გასცეს პასუხი წამოჭრილ პრობლემას. ამ შემთხვევაში, როცა იოგას თვალსაზრისის პოზიციამეა მსჯელობა, სადაც ექსტაზს ცენტრალური ადგილი უჭირავს, ცხადია, ბუნებრივად

დგება პრობლემა ადამიანის ინდივიდუალობის, მისი სპეციფიკური მეს შემდგომი ბედის შესახებ. იოვას თეალსამრისზე მდგომნი ფიქრობენ, რომ ექსტაზის შინაგანი აქტი, მართალია, ხანმოკლე ჭერეგითი აქტია, მაგრამ თავიდან ბოლომდე არ არის ერთგვაროვანი ფენომენი – იგი რთულია და განსხვავებული მომენტებისგან შედგება. გამოჩენილ იოვთა ამრით, რომელთაც პირად გამოცდილებაში ჰქონდათ ექსტაზის აქტი, სამადპის დასაწყის სტადიაში კიდევ ადგილი აქვს პიროვნული მეს მოქმედებას, მის ნიშანთვისებებს, კერძოდ, მას, რაც შეადგენს ადამიანის ინდივიდუალური მეს ფსიქოლოგიურ საყრდენს – სიამაყეს. სწორედ ეს ადამიანური სიამაყე, პირადული ღირსება-პატივმოყვარეობის სუბიექტური გრძნობა განაპირობებს ადამიანის ამქვეყნიური ცხოვრების შინაგან თვითმყოფადობას, გამოყოფა-განცალკევებულობას. იგი არის ადამიანის მიწიერი ცხოვრების ფარული საფუძვლის იმგვარი გაგება, თითქოსდა ადამიანის ამქვეყნიური ყოფნა საკუთარ საფუძველზე აღმოცენებული და დაფუძნებული თვითყოფნაა. იოვთა ამრით, სიამაყე არის ადამიანის გამოცალკევებული, იზოლირებული, ინდივიდუალური მეს არსებობის განცდის ფარული საფუძველი. სინამდვილეში კი არაერთგვაროვანი, უმაღლესი ყოფიერებისაგან დამოუკიდებელი, იზოლირებული, თვითმყოფადი ადამიანური მე არ არსებობს. ამგვარი მთლიანობიდან მოწყვეტილი, იზოლირებული „მე“-ს არსებობა ილუზიაა. სიამაყე, შეიძლება ითქვას, ხდება ერთგვარი ჩარჩო-ბორკილი, რითაც მოჩვენებითად წარმოიდგინება პიროვნული მეს იზოლირებულობა, მაგრამ სინამდვილეში ეს არის მხოლოდ მოჩვენება, ილუზია (Ahamkara).

ამგვარად, სამადპის დასაწყისში ადგილი აქვს მთლიანობიდან გამოყოფილი ინდივიდუალური მეს არსებობის ილუზიას. ამ დროს ისევ მოქმედებს იზოლირებული მეს ფარული საფუძველი – სიამაყე. ამდენად, ჯერ კიდევ ხდება პიროვნული ცნობიერების ექსტაზური გაშლა, მისი გადაქცევა მეცნობიერად, როცა თავის ძალმოსილებას იძენს უმაღლესი სულიერი სიყვარული, ყოფიერების უმაღლესი სახე. სწორედ სამადპის, ექსტაზის უკანასკნელი სტადიაა ის არაჩვეულებრივი განცდა-გამარჯვება, რომელიც ბოლოს უღებს ადამიანურ თვითკმაყოფილ სიამაყეს, ადამიანური იზოლირებული მე-ყოფიერების ილუზორულობას. ადამიანის სულიერ გამარჯვებათა შორის უდიდესი გამარჯვება იმიტომ არის ექსტაზური ჭერეგის ბოლო სტადია, რომ ადამიანის თვითყოფიერებაში იღვიძებს და მქაენდება მისივე ნამდვილი არსება – ღვთაებრივი უმაღლესი ყოფიერება. ამიტომაც ექსტაზის მენტალური აქტი თავის ბოლო

სგადიაზე არის ადამიანური სიამაყის მოცილება-გადაღახება. იგი მოწვევებაა იმ ფარული საფუძვლიდან, რომელიც აპირობებდა ადამიანის მთლიანი ყოფიერებიდან გამოყოფის ილუზიას. სამადპის უნიკალური განცდის ბოლო სგადია მთლიანობიდან მეს გამოყოფა, ბორკილებისაგან რადიკალური განთავისუფლებაა, იზოლირებული ადამიანური მეს ილუმორული ყოფის გაქრობაა. აქ შეიძლება გავიხსენოთ ს. კირკეგორის საინტერესო და ნიშანდობლივი მსჯელობები ადამიანის ინდივიდუალური მეს შესახებ. ს. კირკეგორი აღნიშნავს, რომ საკუთარი „მე“ არის უსაკუთრესი და უძვირფასესი ყოველი ადამიანისათვის: ადამიანმა შეიძლება ვითარებათა მიხედვით, მართლაც, ინაგროს სხვა ადამიანის რაიმე თვისება თუ მდგომარეობა, ეთქვათ, სიმდიდრე, სილამამე, ჭკუა-გონიერება და სხვა, მაგრამ არც ერთი ადამიანი არ ინაგრებს სხვის მეს, ყველას სურს იყოს თვითონ, საკუთარი „მე“, თავისი საკუთარი უნიკალური პიროვნულობა. სწორედ ამგვარი „უძვირფასესი“, „დაუთმობელი“ საკუთრების დათმობაა ექსტაზის მდგომარეობის ბოლო სგადია და ეს „დათმობა“ განიცდება როგორც უმაღლესი ნეგარება ნეგარებათა შორის. სამადპის ამ მდგომარეობაში არ შეიძლება არ დაეინახოთ ადამიანური ყოფიერების პარადოქსულობა, რაც საყოველთაოდ ცნობილია თანამედროვე ეგზისტენციალიზმში. მაგ., გერმანული ეგზისტენციალიზმის მესვეურნი (მ. ჰაიდეგერი, კ. იასპერსი და მ. ბუბერი) ხშირად მიუთითებენ ადამიანის პიროვნული ყოფის უნიკალურობასა და პარადოქსულობაზე: გაუცხოებული მდგომარეობის გადამღახველი საკუთარი თვითი აღარ არის თავის თავში „ჩაკეტილი“ იზოლირებული არსება. იგი არარსთან, სიყარიელესთან, უსასრულობასთან, საბოლოოდ კი გრანსცენდენტურ ყოფიერებასთან წილნაყარი და ნაზიარები არსების სახით წარმოსდგება. ცნობილია, მაგალითად, რომ მ. ჰაიდეგერის ადამიანი, ეგზისტენცი (Dasein) – არის არარასაკენ პროექტირებული „სიკედელისათვის ყოფიერება“, მ. ბუბერის ადამიანის ფარული საფუძველია „მე-შენ“ მიმართების ძირითადი ფორმა „უმაღლეს მენტან“ მიმართების სახით, ხოლო კ. იასპერსის „განათებული“ ეგზისტენცი არის მეტაფიზიკური „შიფრის ენაში“ გამოვლენილი გრანსცენდენტისადმი ყოფიერება. შეიძლება ითქვას, რომ იოგას მოძღვრებაშიც სამადპის შესახებ გვაქვს ადამიანის ყოფიერების უმაღლესი სახე, რომელიც ადამიანის ჭეშმარიტ, ნამდვილ არსებას შეადგენდა თავიდანვე. სამადპის მენტალურ განცდაში გაცნობიერდება რომ, ადამიანი არის არსებითად მარადიული და უკვდავი სული, როგორც მარადიული და უკვდავი უმაღლესი ყოფიერების

ნაწილი. ამასთან დაკავშირებით საინტერესოა პ. უსპენსკის მსჯელობა მის ნაშრომში – „Tertium Organum“ („სამყაროს გამოყანათა გასაღები“, 1916), სადაც იგი ბრაჰმასა და ატმანის მიმართებას განიხილავს. იგი წერს, რომ ამ მიმართების მარტივი, მაგრამ უმუხტესი გამოხატულებაა ცნობილი გამოთქმა: „მენ სარ ის“, სადაც „ის“-ში და „მენ“-ში იგულისხმება უსასრულო ბრაჰმა, ე.ი. ყოველგვარი ყოფიერებისა და შემეცნების სუბიექტი და ობიექტი ერთი და იგივე, უმაღლესი არსებაა (139, 257). იმისათვის, რომ უფრო გასაგები გახდეს ზემოთ თქმული, შეიძლება გავიხსენოთ შედარება, რომელსაც ძალიან ხშირად მიმართავენ გამოჩენილი იოგები, რომ გვიჩვენონ ადამიანის ცხოვრების რაობა და სამრისი უმაღლეს ყოფიერებასთან მიმართებაში: ისევე, როგორც წყლის წვეთი არის ოკეანის წვეთი და არა მთლიანს მოწყვეტილი იზოლირებულად არსებული, ასევე ადამიანის მე, მისი სული არის ღვთაებრივი ყოფიერების ნაწილი და მხოლოდ აბსოლუტთან მიმართებაში აქვს თავისი ნამდვილი სამრისი. თუ ეს წყლის წვეთი იზოლირებულ, დამოუკიდებელ არსებულად წარმოიდგენს თავის თავს, ე. ი. შესაბამისად პიროვნება – მე – თავისი თვითყოფიერებით შემოიფარგლება, მაშინ უკვე საქმე გვექნება ადამიანის მიერ თავისი არსების არასწორ რეფლექსურ გააზრებასთან, სულის მცდარ, ილუმორულ გაიგივებასთან, მის ყოფით გამოვლენებთან („მაია“). ეს „წვეთისა და ოკეანის“ ანალოგია მიგვითითებს იოგების თვალსამრისზე ადამიანის შვიდი საწყისის შესახებ. იოგთა აზრით, ადამიანი სტრუქტურული მთლიანობაა, როგორც ეს არის აღიარებული აგრეთვე სხვა მრავალ მისტიკურ მიმდინარეობაში. ეს საწყისებია: 1. ფიზიკური სხეული, 2. ასტრალური სხეული, 3. პრანა, ანუ სასიცოცხლო ძალა, 4. ინსტინქტური გონება (УМ), 5. ინტელექტი (Рассудок), 6. სულიერი, ინტუიტიური გონება და 7. უმაღლესი, ღვთაებრივი სული, რომელსაც ქართულად ხშირად „გონის“ (Дух, Geist) გერმინით აღნიშნავენ. ეს ბოლო, მეშვიდე საწყისი ადამიანში არის ღვთაებრივი უღრმესი საწყისი. იგი ხშირად „სულის სულადაც“ აღინიშნება იოგას მოძღვრებაში. სწორედ იგია ღვთაებრივი ნაპერწკალი ადამიანში, ის უღრმესი საწყისი, რომელიც სინამდვილეში ჩვენს ჭეშმარიტ „მეს“ შეადგენს. იგი უღევს სინამდვილეში ჩვენს ილუმორულ „მეს“ საძირკელად და ჩვენში ცხოვრობს როგორც მთლიანობა, როგორც ჩვენი „სულის სული“. სამადაჰის ექსტაზური მდგომარეობა, რომლის მიღწევაც რაჯა-იოგას ძირითადი მიზანია, საცნაურყოფს სწორედ ამ უცნაურ ვითარებას.

რაჯა-იოგას საქმე აქვს ყოველდღიური ცნობიერებისათვის გაუგებარ და უცნაურ ვითარებასთან, ინდივიდის ამქვეყნიური ყოფის პარადოქსალობასთან: ადამიანის ყოფნის წესის არსებითი მომენტია შინაგანი, სულიერი თვითგამორკვევა, თვითდადგენა და პიროვნება დაკნინებით ესწრაფვის თავისი გაუცხოებული მდგომარეობის გადალახვას, დაძლევას, თვითგანათებას. პიროვნება ქმნადობს და წეალობს ამ სინათლის მოპოვებისათვის, საკუთარი ნამდვილი თვითის, „მე-თვითის“ დადგენისათვის და როცა იგი მიდის ამ მიჯნამდე, ირკვევა, რომ მისი ნამდვილი არსება, მე-თვითი მისით კი არ შემოიფარგლება, არამედ დაუქმნებულია ღვთაებრივ ყოფიერებაში.

იოგას მოძღვრება, როგორც ბრაჰმანიზმის ერთ-ერთი ხელის წერტილი („დარშანი“), ბრაჰმანიზმიდან გამოყოფილ ექვს თვალსაზრისს შორის იზიარებს უსასრულო ბრაჰმასა და ადამიანის სულის, მისი არსების ერთიანობას, უფრო ზუსტად ილენცობას. ადამიანის სული გამოყოფილი კი არ არის ღვთაებრივი სულიდან როგორც ღვთაებრივი სულის ნაწილად არსებული, არამედ გამოთქმე-ბში – „შენ ხარ ის“ და „შენ ხარ ბრაჰმა“ იგულისხმება მათი იგივეობა. ბრაჰმას ბუნება შემეცნებაა, სუბიექტის და ობიექტის სრული იგივეობაა. სანამ ადამიანის სული არ განახორციელებს ამის გაცნობიერებას, ინდივიდუალური სული რჩება ინდივიდუალურ სულად, თავისი სხეულით, გრძნობის ორგანოებით, გონებით და გონების სხვადასხვა ფუნქციით შეზღუდულად.

რომ უფრო საფუძელიანი იყოს სამადლის ექსტაზურ მდგომარეობაზე იოგური თვალსაზრისის ანალიზი, ე. ი. რომ უფრო მეტი წარმოდგენა შეგვექმნას იოგთა თვალსაზრისზე შეცნობიერების შესახებ, ამისათვის სასურველი და აუცილებელი იქნება სამადლისაკენ მიმავალი კიბის, სამადლის წინა საფეხურების გათვალისწინება.

სხეულებრივი და სულიერი წერტნის და ამალლების პაგანჯალისებური ბილიკის საფეხურები ორგანულად არიან ერთმანეთთან დაკავშირებულნი – ყოველი წინამავალი საფეხური ამზადებს და აპირობებს შემდგომ საფეხურს. ამასთან, წინა საფეხური მონაწილეობს შემდეგში. რაჯა-იოგას ამოსავალი პრინციპები ამ რვასაფეხურიანი ბილიკის ძირითადი პრინციპებია, რომლებიც მოიცავს თითოეული საფეხურის სპეციფიკურ წესებსა და დებულებებს. თითოეული საფეხურის სპეციფიკურ მიზნებთან ერთად საქმე გვაქვს რაჯა-იოგასა და, საერთოდ, იოგას მოძღვრების საერთო, საბოლოო მიზანთან – სამადლის მიღწეასთან. იოგა, როგორც უძველესი რელიგიურ-ფილოსოფიური თვალსაზრისი, ადამიანის მიწიერი ცხოვრე-

ბის საზრისის განხორციელებას სწორედ სამბაძის განხორციელებაში, მიღწევაში ხედავს.

იოგას მკაცრი, ათასწლეულებში გამოვლილი სისტემა, კერძოდ, რაჯა-იოგა დღესაც ერთგულია თავისი ძირითადი პრინციპებისა. იგი მკაცრად იცავს სხეულისა და სულის წერტილის ტრადიციულ წესებს. იოგას მოძღვრების ყოველი ჰემმარიგი მიმდევარი ვალდებულია დაიცვას პაგანჯალის მიერ კლასიკური ფორმით ჩამოყალიბებული სახელმძღვანელო წესები. ამ წესების დაცვის აუცილებელი მოთხოვნაა მისი შესრულების სისტემაგურობა, რეჟიმის უმკაცრესი დაცვა. ეს მრავალფეროვანი და უჩვეულო წესები სრულდება წლების განმავლობაში ყოველდღიურად, მოგიერთი დღეში რამდენჯერმეც, მაგ., ასანები და პრანაიაშას ეარჯიშები სრულდება დილით და საღამოს, გამთენიისას და მშის ჩასვლისას.

პაგანჯალის „მეფურ-იოგის“ სულიერი კიბის პირველი საფეხურია იამა. ეს სანსკრიტული სიტყვა ნიშნავს დისციპლინას, აღზრდას, თავშეკალებას – Zucht, ბრძანებას – Gebot, სამართლიან ცხოვრებას. იგი აწესრიგებს ადამიანის ზნეობრივ მიმართებას გარესამყაროსთან. იგი მოითხოვს, რომ არ ვიყოთ ცდუნებულნი არაეთიკური შეხედულებებისა და სურვილისაგან. ჩვენი პირადი ცხოვრება უნდა იყოს მოწესრიგებული. ჩვენი ცხოვრების ყოველ კონკრეტულ სიტუაციაში უნდა ვიყოთ თავშეკალებულნი და კეთილი ნების კონტროლს ქვეშ, რათა აეცილოთ რაიმე მიმზიდველი, სასიამოვნო და სასურველი, მაგრამ მაცდუნებელი და არაზნეობრივი ამრები, შეხედულებები, ქსეუები, მოვლენები. იოგას მოძღვრება ამ შემთხვევაში ითვალისწინებს იმ აუცილებელი შეგონებების დაცვას, რაც საერთოდ ფიგურირებს აგრეთვე თანამედროვე მსოფლიო რელიგიებში, იქნება ქრისტიანული მცნებები, ბუდისტური ჰემმარიგებები თუ სხვა. პაგანჯალის „იოგა-სუტრაში“ მითითებულია ადამიანის ზნეობრივი სიწმინდისათვის აუცილებელი ისეთი მოთხოვნების დაცვა, როგორიცაა ზნეობრივი მოწოდებები: არ იყრუო, არ იქურდო, არ მოკლა და სხვა. ამასთან, ეს მოთხოვნები ფართო მნიშვნელობით გამოიყენება და არ გულისხმობს მხოლოდ სამოგადოებრივ ურთიერთობებს, მხოლოდ ადამიანთა შორის მიმართებებს. მაგ., მაქსიმა – „არა-კაჟკლა“ – გულისხმობს არა მხოლოდ ადამიანთა ურთიერთობებში ამ მცნების დარღვევასთან დაკავშირებული უამრავი ბოროტების თავიდან აცილებას, არამედ ყოველგვარი ცოცხალი არსებისადმი ზიანის მიუყენებლობას. ყოველი ცოცხალი არსება ადამიანისაგან ხელშეუხებელია იამას წესების მიხედვით.

თუ იამა მიგვითითებს სწორი, მართალი ცხოვრების წესზე და ამ წესის ადამიანთა ყოველდღიურ ყოფაში განუხრელ განხორციელებას, აგრეთვე თავშეკაეულობაზე, ზომიერებაზე, დისციპლინაზე, სამაგიეროდ ნიამას მეორე საფეხური აქცენტირებას აკეთებს ყოველივე ამის სუბიექტურ, ადამიანურ წარმომავლობაზე. იგი ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ მართალი და სწორი, დისციპლინიზებული და თავშეკაეებული ეთიკური ცხოვრება განსამღერული უნდა იყოს პიროვნების საკუთარი ძალით, საკუთარი ნების მძღვლობით. ნიამა ნიშნავს თვითდისციპლინას, თვითრეგულაციას, ადამიანური და განსაკუთრებული რელიგიური ღირებულებების საკუთარი ნებით დაცვას. ნიამა, შეიძლება ითქვას, არის ადამიანის თვითმმართველის მოწესრიგება.

ნიამაში საქმე ეხება განსაკუთრებით რელიგიური ღირებულებების და იდეალების ათვისება-დაცვას. ამასთან დაკავშირებით იოგები ხშირად მიუთითებენ პიროვნების მიერ მრავალ მიწიერ მოთხოვნილებათა და მისწრაფებათა შეზღუდვაზე, თვითკონტროლზე, ასკეტურ თავშეკაეობაზე. ღვთისმსახურების წესების მკაცრი დაცვის გარდა ნიამაში იგულისხმება აგრეთვე კონკრეტული მითითებანი ადამიანის ცხოვრების სხვადასხვა მხარის შესახებ, ეთქვამთ, ადამიანის გარეგანი და შინაგანი სისუფთაის ჰიგიენური წესების დაცვა, მტკიცე თავშეკაეულობიდან წარმომდგარი კმაყოფილების შესახებ იოგური თვალსაზრისი და სხვა. ამ უკანასკნელის ანალიზის დროს იოგები მიუთითებენ, რომ ზომიერების, ე. ი. თავშეკაეულობის მდგომარეობის მტკიცე დაცვისას ადამიანში ილემებს დამატებითი ძალები, რომლებიც წარმოშობენ თვითკმაყოფილებას. თავიანთი „კოსმიური ენერგიის“ თეორიიდან (პრანაიდან) გამომდინარე, იოგები ამტკიცებენ, რომ თვითრეგულაციით შესაძლებელია სხეულისა და სულის წარმატებით მართვა და ენერგიის ერთი სახის გარდაქმნა მეორე სახედ, მაგ., ცნობილია, რომ იოგები შესაძლებლად მიიჩნევენ სექსუალური ენერგიის გარდაქმნას არასექსუალურ ენერგიად, კერძოდ, ინტელექტუალურ ენერგიად, რაც თანამედროვე ფროიდიზმის ენაზე სექსუალური ენერგიის არასექსუალურ ენერგია-ქცევაზე „სუბლიმაციად“ იწოდება. აღნიშნულ საკითხზე მსჯელობისას დ. ებერტი წერს, რომ იოგების თანახმად, სექსუალური მიდრეკილება (ლიბიდო) შეიძლება გაეიგოთ როგორც მსოფლიო სასიცოცხლო ენერგიის (პრანის) ერთ-ერთი ნაირსახეობა (170, 20).

საერთოდ, უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ იამასა და ნიამაში წამოყენებული მოთხოვნები არ არის სპეციფიკური იოგას პაგან-

ჯალისეული სკოლისათვის. ეს მაქსიმა-მოთხოვნები გეხდება იოგას სხეა სკოლებშიც, აგრეთვე, საერთოდ, ინდური რელიგიური ფილოსოფიური კულტურის ისტორიაში, მაგრამ პაგანჯალის „იოგა-სუტრაში“ იამასა და ნიამას სახით ხაზი ესმება ამ შეგონებების განსაკუთრებულობას, დაცვის სიმკაცრეს. პაგანჯალის რეასაფეხურიანი კიბის მესამე საფეხურია ასანა. ამ გერმინით აღინიშნება ადამიანის სხეულის სხედასხვა მდგომარეობა, რომლებიც ხანგრძლივი და ბეჯითი ეარჯიშების შემდეგ მიიღწევა. იოგთა სწავლება სხეულის პოზების შესახებ აგრეთვე ხანგრძლივი ისტორიის მქონეა. მათი რაოდენობაც საუკუნეების განმავლობაში იცვლებოდა. იოგთა სხედასხვა სკოლაში ასანების რაოდენობისა და ტიპობრივი დაყოფის შესახებ სხედასხვა შეხედულება არსებობდა. ზოგი ადრე ასობით ასანებს ცნობდა, ღღისათვის კი მიუთითებენ 90-მდე ძირითად მდგომარეობას, ასანას.

იოგთა ასანების უძირითადესი სახეა ლოგოსის პოზა, რომელიც ქრონოლოგიურად უძველესია და თავისი ფუნქციის მიხედვითაც უძირითადესი, რამდენადაც ადამიანის სხეული სწორედ ლოგოსის პოზაში უნდა იმყოფებოდეს სამადპის ექსტაზური მდგომარეობის განხორციელების დროს. პაგანჯალამდე იოგას სწავლებაში სწორედ ლოგოსის პოზა ფიგურირებდა ძირითადად, თუმცა სხვა სახეობებიც არსებობდა.

რომ გასაგები იყოს იოგას მოძღვართა ასეთი გულმოდგინება ასანების დამუშავების საქმეში, ამისათვის უნდა გავიხსენოთ მათი თვალსაზრისი ადამიანის სხეულისა და სულის მიმართების შესახებ. როგორც ცნობილია, იოგთა მსოფლმხედველობრივი დამოკიდებულება ამ საკითხის მიმართ, როგორც აღმოსავლეთის სხეა რელიგიურ-ფილოსოფიური მოძღვრებებისა, სხეაგვარია, ვიდრე ამას ვხედებით ძველ ევროპულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში. თუ ძველი ბერძნებისათვის (სოკრატე, პლატონი და სხვა) ადამიანის სხეული „ქუჭყიანი საპყრობილეა“ ადამიანის სულისათვის, აღმოსავლეთში საერთოდ და, კერძოდ, იოგთათვის სხეული „გაძარი“ ადამიანის სულისათვის. სულის ურთულესი ნამოქმედარია სხეული. სულმა შექმნა, სულმა შეისხა სხეული და არა პირიქით, თითქოს სული იყოს სხეულის განვითარების შედეგი. რადგანაც თავისი წარმომობით და ფუნქცია-დანიშნულებებით სხეული არსებითად განსაზღვრულია სულით, ამიტომ მათ შორის უნდა იყოს პარმონიული დამოკიდებულება. როგორც სულის „გაძარი“, სხეულის „განსაცმელი“ უნდა იყოს რაც შეიძლება შესაბამისი და „მორგებული“ სულისადმი, რათა სულმა მიწიერი ცხოვრების დროს თავისი არსებითი მიზნები

ბოლომდე განახორციელოს. სხეულის უდიდესი დანიშნულებაა სულის უმაღლესი ცხოვრებისეული საზრისის განხორციელებისათვის მაქსიმალური ხელშეწყობა, პარმონიული ფუნქციონირება. სხეულის წერტილამ უნდა შექმნას სულისათვის შესაძლებლობა, რათა მან განახორციელოს თავისი უმაღლესი მიზანი – მიაღწიოს თავის უმაღლეს სულიერ სინათლეს, უმაღლეს თვითგამორკვევას, ჩეულებრივ ცნობიერებაზე თვისებრივ ამაღლებას – სამაღბის. სხეული უნდა იყოს საიმედო მეგზური სულში „ღეთაებრივი ნაპერწკლის“ გამოქვადვების დროს. ამგვარი მსოფლმხედველობრივი პოზიციის გამო გასაგებია იოგთა გრადიციული ბრუნვა და გაძლიერებული ყურადღება ადამიანის სხეულის შესწავლისა და წერტილისადმი.

ასანების დამუშავების დროს იოგები ხელმძღვანელობენ ზოგიერთი პრინციპით, რაც მათ ზოგად მსოფლმხედველობრივ თეალსაზრისთან შესაბამისობაშია. ამგვარი პრინციპი მრავალია. აქ შეიძლება დავასახელოთ ზოგიერთი. იოგთა სხეულებრივი ვარჯიშები ეყრდნობა არადინამიკურობის პრინციპს. თითქმის ყველა ვარჯიში, ყველა ასანა სტატიკური ხასიათისაა და ადამიანის სულს, მის აზროვნებას აქვს მაქსიმალური შესაძლებლობა ყურადღებით გამოიყენოს თავისი მაკონგროლებელი ნება. ასანების თვითკონგროლი მოიცავს კონგროლს სხეულის მიმართ, თანმხლებ სულიერ მოვლენებზე კონგროლს, ე. ი. სულის მიმართ და სუნთქვაზე კონგროლს. იოგთა ენაზე ამ უკანასკნელს პრანაიამა ეწოდება, რაზედაც ცოტა ქვემოთ გვექნება მსჯელობა. თითოეული ასანის დროს სულისა და სხეულის მიმართება უნდა იყოს პარმონიული, შესაბამისი, დაუძაბავი, მყარი და ხანგრძლივი. თითოეული სწორად შესრულებული ასანა უნდა იყოს მკიცე, დამაჯერებელი, მოქნილი და მშვიდი. სწორად განხორციელებულ ასანას მოეთხოვება განსაკუთრებული პირობების შექმნა ყურადღების ფოკუსირებისათვის, განძაბვისა და სიმშვიდისათვის, მხოლოდ იოგებისათვის დამახასიათებელი სპეციფიკური მოღუენებისათვის, მოშეებისათვის – რელაქსაციისათვის.

იოგებმა თავისი შეხედულებათა სისგემა ასანების შესახებ შეიმუშავეს ბუნებრიობის პრინციპის კათვალისწინებით. ისინი ქმნიან პოზებს, რომლებშიც ზოგიერთ მოქნილ ცხოველთა სპეციფიკურ თვისებებს ბაძავენ. ეს ასანები შესაბამისი ცხოველების სახელებითაც აღინიშნება. მაგ., ასანებში არის ვარჯიშები სახელწოდებით: „კობრას“, „ლომის“, „ფარშეანგის“, „ნიანგის“, „თეზის“, „კალიის“, „მორიელის“, „არწივის“ და სხვა პოზები.

იოგთა მიერ დამუშავებულ ასანების, გარდა თავისი მსოფლმხედ-
ველობითი დანიშნულებისა, აქეთ ადამიანის ჯანმრთელობისათვის
უდაოდ ხელშემწყობი გავლენა, რაც განაპირობებს „პათხა-იოგის“,
როგორც ადამიანის სხეულის წერტილისა და ჯანმრთელობის იოგის,
პოპულარობას. იოგები ხშირად მიუთითებენ, თუ რა სასწაულებრი-
ვად ცხოველყოფილი გავლენა მოუხდენია ცალკეულ იოგურ ვარ-
ჯიშს ამა თუ იმ მძიმე დაავადებათაგან განკურნებაში. იოგებთან
მითითებულია, თუ რომელი კონკრეტული ასანა რომელ კონკრე-
ტულ ავადმყოფობას კურნავს. საერთოდ, ცნობილია, რომ იოგთა
სწავლება და განსაკუთრებით „პათხა-იოგა“ ძველთაგანვე იმი-
დავად ადამიანებს სამკურნალო გემოქმედების გამო. ხშირად ალა-
მიანები მიდიან იოგას მოძღვრებასთან მხოლოდ იმის შემდეგ,
როცა მათი ჯანმრთელობის მდგომარეობა უკიდურესად გართულე-
ბულია და კრიტიკული ხდება. ხშირად ღუპრესირებული, სიკვდილის
საზღვართან მისული პიროვნება შემდეგში გამოჩენილი იოგი გამზ-
ღარა და გაგაცებით უქადაგია იოგური ჭეშმარიტებები.

იოგთა თანახმად, ყველაზე მნიშვნელოვანი ასანები როგორც სუ-
ლიერი მედიცინის, ასევე სამკურნალო-გამაჯანსაღებელი ფუნქციის
მიხედვით არიან სხეულის შემდეგი მდგომარეობები: ლოგოსის პოზა
(პაღმასანა), სანთლის პოზა (სარვანსანა), თავზე ღვომა (სირშასანა),
გუთნის პოზა (პალასანა), ალმასის-ბრილიანტის პოზა (ეაირისანა),
იოგა-მუდრა და სხვა.

იოგთა ეს და სხვა მრავალი ვარჯიში საოცარ პრაქტიკულ შედე-
გებს იძლევა, თუ ადამიანი ნამდვილად მოინდომებს მათ შესრულე-
ბას. ცნობილი იოგები მოუწოდებენ მკითხეულებს, დაძლიონ
თავდაპირველი სკეპტიციზმი იოგური ვარჯიშების მიმართ და
პრაქტიკულად შეუდგნენ მათ შესრულებას. რამაჩარაკა, ვივეკანანდა,
იესუდანი, ი. დევი და სხვა დარწმუნებულნი არიან, რომ ასეთ
შემთხვევაში დამწყები უთუოდ იგრძნობს ვარჯიშების პირველ გა-
მახზნეველ გავლენას და შემდეგში აღარ მოსწყდება ამ წერტილს.

თუმცა ღღისათვის ასანების რიცხვი დიდად შემცირებულია, მა-
გრამ ისინი მაინც ხასიათდებიან მრავალფეროვნებით. ეს ვარჯიშები
ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან თავიანთი დანიშნულებით და ფორ-
მით, გიჰობრივობით. ერთმანეთისაგან გაირჩევა ბჯენითი, წოლითი,
ჯდომითი, სხეულის ბრუნვითი და სხვა სახის ასანები. იოგური ვარ-
ჯიშები ძირითადად სტატიკური ხასიათის არიან, მაგრამ ცნობილია
აგრეთვე ე. წ. იოგთა „მენელებულ მოძრაობათა ვარჯიშები“, რომ-
ლებიც სრულდება სარკის წინ და მოითხოვს პიროვნების თვით-
შთაგონებითი, წარმოსახვითი უნარით, ძლიერი ნებისყოფით მიზან-

სწრაფულ, ნელ მოქმედებას. ამგვარი ვარჯიშებია, მაგ., „ტვირთის აწევა“, „მშვილდოსნობა“, „შუბის ტყორცნა“, „კრივი“, „თოკზე ცოცვა“, „ჭიდაობა“, „ჭიდან წელის ამოღება“, „სირბილი“, „შემის დაჭრა“ და სხვა. ამ ვარჯიშების შესრულების დროს ადამიანი „შედის როლში“, თვითშთაგონებით ასრულებს მიმსგავსებულ, იმიტირებულ მოძრაობებს. იგი აიძულებს სხეულის კუნთებს დაიძაბოს და შეასრულოს ნელა წარმოსახული მიზანდასახული მოძრაობები, მაგ, თითქოს შტანგას მართლა ვეწეით, შემას ეჭრით, ეჭიდაობთ, შუბს ვისვრით და სხვა. ამ ვარჯიშების მთელი საიღუმლოება ისაა ძირითადად, რომ ამ დროს ადამიანის მაკონტროლებელი ნება ნერვული სისტემისა და სისხლის მიმოქცევის მეშვეობით აგზანის გაძლიერებული რაოდენობის სასიცოცხლო ძალას – პრანას სასურველი მიმართულებით სათანადო კუნთებისაკენ. იოგები რწმუნდებიან, რომ ამგვარი განმეორებითი მოძრაობების შედეგად შესაძლებელია ადამიანის სხეულის სასურველი სახით ფორმირება, გაძლიერება, ჩამოყალიბება. თითოეული ამგვარი ვარჯიში მთავრდება დასაქმებული ყველა კუნთის სწრაფი მოდუნებით და რამდენიმე „განმწმენდი სუნთქვით“.

პატანჯალის რეასაფეხურიანი სულიერი ბილიკის მეოთხე საფეხურია პრანაიამა. ეს საფეხური ურთულესია ადამიანის სულიერი განვითარების პროცესში და ფართოდ მოიცავს იოგთა მოძღვრების ემოცერულ, მისტიკურ მხარეს. იოგას მოძღვრების ემოცერული ასპექტი, რაც საუკუნეების განმავლობაში ზეპირად და განსაკუთრებულ ვიწრო-სასკოლო ვითარებაში გადაეცემოდათ ერთგულ მოწაფეებს ნათელმხილველი მასწავლებლისაგან (გურუსაგან), უშუალოდ დაკავშირებულია სწორედ სუნთქვის განსაკუთრებულ ხელოვნებასთან, პრანაიამას განსაკუთრებულ მეთოდებთან, რითაც ხდება სასიცოცხლო ენერგიის – პრანას სასურველი მიმართვა ძლიერი ნებისყოფის გამოყენების გზით.

პრანაიამა, ანუ პრანაზე კონკრეტული არის პრანის დაუფლება და მისი მიზანშეწონილად გამოყენება სასურველი მიმართულებით სუნთქვითი პროცესების განსაკუთრებულად წარმართვის გზით.

პრანაიამა ეყრდნობა იოგთა მოძღვრებას მსოფლიო სასიცოცხლო ენერგიის – პრანის შესახებ. მისი საფუძველია ე. წ. „მისტიკური ფიზიოლოგია“, რაშიც მოცემულია ადამიანის ნერვული სისტემის თავისებური გაგება (მოძღვრება ჩაკრებზე, კუნდალინის ცეცხლზე, „მზიურ კვეთზე“, ხერხემლის სგრუქტურაზე, სუსუმნაში გამავალ ორგვარ მუხტზე – პინგალასა და ილაზე და სხვა). მათ შესახებ ჩვენ ზემოთ გვეყონდა მსჯელობა. ამჯერად, რადგან პრანაიამა არის პრანის დაუფლების ხელოვნება სუნთქვითი პროცესის კონკრეტული გზით,

ყურადღება გამახვილებული იქნება იოგთა ეგზოტერულ თვალსაზრისზე სუნთქვის სხვადასხვა სახეობის შესახებ. უნდა ყურადღება მიექცეს იმ გზებსა და მეთოდებს, რომელთა მეშვეობით ცდილობენ იოგები ჩვეულებრივი ცნობიერების ამალგებას ზეცნობიერებამდე. შეიძლება ითქვას, რომ სწორედ პრანაიამა არის იოგთა სპეციფიკური ეზოტერული გზა ადამიანის სულიერი ამალგებისათვის, პიროვნების თვითგამორკვევისა და თვითდადგენისათვის. სწავლება პრანაიაზამე, რომელიც პატანჯალის მიერ მოცემულია როგორც მეოთხე საფეხური რეასაფეხურიანი ბილიკისა, ორგანულ კავშირშია წინამაჲალ და შემდგომ საფეხურებთან. სუნთქვის განსაკუთრებული ფორმებით და მეთოდებით „კუნდალინის ცეცხლის“ გამოღვიძება და მისი ზესელა იწოდება სწორედ პრანაიაზამად. საქმე ისაა, რომ სუნთქვის განსაკუთრებული იოგური მეთოდი მონაწილეობს, როგორც აუცილებელი პირობა, პატანჯალის რეასაფეხურიანი კიბის უმაღლეს საფეხურზე – ექსტაზის არაჩვეულებრივ განცდამი – სამადპიში. იგივე მეთოდი, სუნთქვის სხვა მეთოდებთან ერთად, მონაწილეობს ასანების დაუფლებაში.

პრანაიაზამს შესახებ იოგთა მოძღვრება კარგად გვიდასტურებს ცნობილ სიბრძნეს – რომ უძნელესია დაგინახოთ ჩვეულებრივში არაჩვეულებრივი და არაჩვეულებრივში ჩვეულებრივი: ერთი შეხედვით, სუნთქვის პროცესზე ყურადღების გამახვილება გრივიალურად და ელემენტარულად მოჩანს, მაგრამ სინამდვილეში სუნთქვაზე განსაკუთრებული რეფლექსია წარმოადგენს ერთგვარ აუცილებელ წინაპირობას, გასაღებს, შესასვლელ კარს სულიერი განვითარების უმაღლესი საფეხურების მისაღწევად. იოგები ღღენიადაგ ხაზს უსვამენ სუნთქვის პროცესზე რეფლექსიის მნიშვნელობას. მათ მიაჩნიათ, რომ ადამიანის სიცოცხლე ფაქტობრივად არის სუნთქვის პროცესის ჯაჭვი ბავშვის პირველი ჩასუნთქვიდან მოხუცის ბოლო ამოსუნთქვამდე. საჭმლის და წყლის გარეშე ადამიანს შეუძლია გაძლოს გარკვეული დღეების განმავლობაში, ხოლო სუნთქვის გარეშე (სუნთქვის შეკავებით), – მხოლოდ რამდენიმე წუთს (პრანაიაზამში გაუწერთნელი ადამიანი ერთ წუთამდე ძლებს, ხოლო იოგები – 7-8 წუთს). მიუხედავად იმისა, რომ სუნთქვა არის აუცილებელი და გადამწყვეტი ადამიანის აუცილებელ სასიცოცხლო პროცესებში, იოგები გაოცებით აღნიშნავენ, რომ ღღევანდელი ცივილიზაციის პირობებში ბევრი ვერ სწავლობს, ვერ ეუფლება სწორ სუნთქვას, სწორ სუნთქვას, მაშინ, როცა არც ერთი ცხოველი არ სუნთქავს არასწორად, მაგ, პირით. იოგების აზრით, ეს არასწორი ჩვევა ისეთივე მავნე და არაბუნებრივია, როგორც ეინმეს რომ უცადა „ესხერით ჭამა“.

იოგები გამოყოფენ არასწორი სუნთქვის სამ სახეს, რომლებიც გაერცელებულია ადამიანებში თვით ცხვირის სუნთქვის დროსაც ზედა, შუა და ქვედა სუნთქვა. პირველ შემთხვევაში, იოგთა აზრით ეილებთ „უმცირეს სასარგებლო შედეგს უდიდესი მცდელობით“ (12 21). მეორე სახე პირველს სჯობია, მაგრამ იგიც უვარგისია. რაც შეეხება მესამე სახეს, ე. ი. ქვედას, რაც გულმკერდის ქვედა ნაწილზე ეხება და სხვანაირად „ღიაფრაგმულ სუნთქვად“ იწოდება, იოგები მათელიან ყველაზე გაერცელებულ და პირველ ორზე უმჯობესად ამასთან ქვედა სუნთქვა იოგებს მიაჩნიათ მათ მიერ დამუშავებულ „სრული სუნთქვის“ ნაწილად. სწორედ „სრული სუნთქვა“ ითვლება ყველა დასახელებული სახეების გამაერთიანებელ საუკეთესო ფორმად. საუკუნეების განმავლობაში რეკომენდებული სუნთქვის ეს ფორმა მოიცავს სუნთქვის აპარატის ყველა კომპონენტს, იყენებს ყველა იმ დადებით მხარეს, რაც ახასიათებს სუნთქვის ზედა, შუა და ქვედა ფორმებს. იოგებს მიაჩნიათ, რომ ადამიანი „სრული სუნთქვის“ დროს იღებს „მაქსიმალურ სარგებელს ენერგიის მინიმალური ხარჯის გზით“ (121, 23).

იოგების მიერ დამუშავებული „სრული სუნთქვა“ არის აუცილებელი წინაპირობა, რათა ადამიანი დაეუფლოს სუნთქვის სხვა ფორმებს. მის გარეშე არ შეიძლება ათვისება თვით პრანაიამას ურთულესი პროცესის.

იოგთა „სრული სუნთქვა“ არ უნდა მივიჩნიოთ რაიმე ხელოვნურ არაბუნებრივ, მით უფრო ბუნებრიობის საწინააღმდეგო პროცესად პირიქით, იოგებს იგი ბუნებასთან დაბრუნებად მიაჩნიათ. ბუნებრივი ცივილიზაციით ჯერ კიდევ დაუმახინჯებელი სუნთქვა არის „სრული სუნთქვა“, რომელიც მაინცდამაინც არ გულისხმობს მცდელობას, რა შეიძლება მეტი პაერი იყოს ჩასუნთქული: ამ დროს უფრო მნიშვნელოვანია საჭირო რაოდენობა პაერისა თანაბრად იქნეს განაწილებული ფილტვების მთელ მოცულობაში. ამასთან, „სრული სუნთქვა“ აღნიშნული სამი სახის მექანიკურ ნარევს კი არ წარმოადგენს, არამედ ერთიან, მთლიან პროცესს, რომელიც ორ წამში სრულდება დაუფლების შემდეგ ადამიანი ავტომატურად ასრულებს სრულ სუნთქვას. იოგებს მიაჩნიათ, რომ სუნთქვის ამ სახის დაუფლების შემდეგ ადამიანი დაზღვეულია მრავალი ავადმყოფობისაგან, რომლებიც დაკავშირებულია სასუნთქ სისტემასთან: ბრონქიალური დაავადებები გაციება, ხველება, ტუბერკულოზი და ა. შ. იოგთა აზრით, ტუბერკულოზით დაავადება გამოწვეულია სწორედ არასწორი, არასრული სუნთქვით. ამ მიზეზის აღმოფხვრა კი ხელს უწყობს განკურნებას. აგრეთვე გაციების მრავალი ფორმის განკურნება შესაძლებელი

ერთ დღეში სრული სუნთქვითა და დიეგის დაცევით (121, 26). საქმე ისაა, რომ სრული სუნთქვითა და ფილგვეების რიგმული მოძრაობით დიაფრაგმა კუჭის, ღვიძლის და სხვა შინაგანი ორგანოების მასა-ეირებას ახდენს, რითაც ხელს უწყობს მათ ნორმალურ ფუნქციონირებას. მათი ამრით, დიაფრაგმა არის ბუნების მიერ მოგონილი მთავარი იარაღი შინაგანი ორგანოების ვარჯიშისათვის. მისი აქტიური მოქმედებების მეოხებით წესრიგდება თვითონ სუნთქვის პროცესი, სისხლის მიმოქცევის სისტემა და სხვა.

გემოალნიშნული სუნთქვის ოთხივე სახე მიეკუთვნება ფიზიკურ სიბრტყეს. მათგან მეოთხის უშუალო მიზანია ადამიანის ფიზიკური გაჯანსაღება და წვრთნა, საერთო ტონუსისადმი ხელშეწყობა. იოგთა ამრით, ამგვარი ვარჯიშები სხეაც მრავალია, რომელთაგანაც გამოყოფენ განსაკუთრებული მნიშვნელობის შემდეგ ვარჯიშებს: „განმწმენდი სუნთქვა“, „ხმის განმავითარებელი სუნთქვა“, „ნერვების გამომაცოცხლებელი სუნთქვა“. რამაჩარაკა თავის ცნობილ გამოკვლევაში – „მეცნიერება სუნთქვის შესახებ ინდოელ იოგთა მიხედვით“, წერს, რომ მის წიგნში ამ სამი ვარჯიშის გარდა რომ არაფერი იყოს გადმოცემული, მაინც იქნებოდა დიდი საჩუქარი ევროპელებისათვის მათი აღმოსაქვლელი ძმებისაგანო (121, 29).

სუნთქვითი ვარჯიშების სწავლება იოგთა მიერ ითვალისწინებს მათსავე მოძღვრებას ადამიანის მრავალგვარი საწყისის შესახებ. როგორც ვიცით, ისინი ასხეავენ ადამიანში შვიდ საწყისს. ამის შესაბამისად სუნთქვა და მისი ფორმები განიხილება სხედასხვა საწყისის შესაბამის სიბრტყეებზე ფიზიკური, სულიერი, გონითი და სხვა თვალსაზრისით. ეს სუნთქვითი ვარჯიშები იოგებთან მრავალფეროვანი და მრავალრიცხოვანია. დაეასახელებთ კიდე რამდენიმე მათგანს: „სუნთქვის შეკავება“, „ალეოლების აღმგზნები სუნთქვა“, „ნეკნების გამაფართოებელი სუნთქვა“, „ვარჯიში სიარულის დროს“, „გულმკერდის გამაფართოებელი სუნთქვა“, „სისხლის მიმოქცევის ამგზნები სუნთქვა“, „დილის ვარჯიში“, „შვიდი მცირე ვარჯიში“ და სხვა. თითოეულ აქ დასახლებულ ფორმას სუნთქვისას აქვს თავისი სპეციფიკური მიზანდასახულება. ასეთივე სპეციფიკური დანიშნულება აქვს აგრეთვე სხვა მრავალ აქ არდასახელებულ ვარჯიშსაც, მაგრამ მათ შორის იოგთა პრანაიამას სისტემაში გადამწყვეტი მნიშვნელობა მაინც ენიჭება ერთ-ერთ მათგანს, რამედაც არის დამყარებული იოგთა ანთროპოლოგიური სწავლება ადამიანის შინაგანი სულიერი ქმნადობისა და აღმავლობის შესახებ. ძირითადად მასზე დაყრდნობით ასწავლიან იოგები ადამიანს თვითგამორკვევასა და თვითგამკლავებას, სწორედ მასზე დაყრდნობით მიაჩნიათ იოგებს შესაძლე-

ბელი ადამიანის მიწიერი საზღვრების გადალახვა და სასრული, მიწიერი ცხოვრების ნამდვილი საზრისის ჩაწვდომა, ამოცნობა. სუნთქვის ამ ემოგერულ, მისტიკური ფორმის გამოყენებით მოუწოდებენ იოგები სულიერი რეასაფეხურიანი „ბეწვის, სამართებელის“ გზაბილიკის გავლას სამადპის ექსტაზური მდგომარეობისაკენ. სუნთქვის ამ განსაკუთრებულ ფორმას იოგები უწოდებენ „რიგმულ სუნთქვას“. სწორედ სუნთქვის ეს ემოგერული ფორმა ქმნის შესაძლო დონეს ე. წ. „ფისიკური სუნთქვების“ განხორციელებისათვის.

რას წარმოადგენს იოგთა ე. წ. „რიგმული სუნთქვა“?

რიგმული სუნთქვის არსი რომ სათანადოდ გასაგები გახდეს, ამისათვის უნდა გავითვალისწინოთ იოგთა მოძღვრება და მათი თვალსაზრისი ვიბრაციების და მოძრაობათა რიგმის შესახებ. იოგას მოძღვრების ნაწილს ვიბრაციების შესახებ მანგრა-იოგა ჰქვია, რაც ცალკე შესწავლის და კვლევის საგანია. აქ მოვიგანთ რამდენიმე დებულებას, რომლებიც უშუალოდ უკავშირდება იოგების „რიგმულ სუნთქვას“, საერთოდ, პრანაიამაზე მოძღვრებას. სუნთქვის ამ მისტიკური სახის გასაგებად მხედველობაში უნდა გვექონდეს ამავედროულად იოგების თვალსაზრისი „მისტიკურ ფიზიოლოგიასა“ და პრანაზე, როგორც კოსმიურ სასიცოცხლო ძალაზე.

იოგები თვლიან, რომ უსასრულო სამყარო თავისი უთვალავი ნაწილებით განუწყვეტლივ მოძრაობასა და ვიბრაციაში იმყოფება. გამუდმებულ რიგმულ მოძრაობას ემორჩილება ყოველივე ყოფიერი, აგომიდან დაწყებული დამთავრებული უდიდესი ციური სხეულებით. მაგერიამე ენერგიის ზემოქმედებით, მართალია, ფორმები წარმოიშობიან და ისპობიან, მაგრამ მოძრაობა, ვიბრაციები მუდმივად მიმდინარეობს, მაგ., საკმარისია ერთმა აგომმაყ კი აბსოლუტურად შეწყვიტოს მოძრაობა, რომ მთელი სამყარო დაინგრევა, ფიქრობენ იოგები.

ამ მუდმივ მოძრაობას როგორც სამყაროს მთლიანობაში, ასევე მის თითოეულ რეგიონში აქვს თავ-თავისი რიგმი. საერთოდ, ციურ სხეულთა სისტემებს, მათ ურთიერთკავშირს, კოსმიური მთლიანობასა თუ ნებისმიერ ყოფიერს უხდება გარკვეული მოძრაობის რიგმში არსებობა. ასევე დედამიწაზეც ნებისმიერ ცოცხალ თუ არაცოცხალ არსებულს შეუძლია ყოფნა მხოლოდ მოძრაობათა რიგმში ჩართვით, რასაც ფაქტობრივად აქვს ადგილი. ცხოველთა არსებობაც გარკვეულ რიგმს ემორჩილება. ეს რიგმი გამოსატულია უშუალოდ ცხოველთა გულის ეემის რიგმში. სხვადასხვა ცხოველს სხვადასხვა გულის ეემის რიგმი აქვს – ზოგს სწრაფი, ზოგს კი შენელებული. ამ კანონზომიერებას ემორჩილება აგრეთვე ადამიანიც. ყველა ადამიანს საერთო „ადამიანური“ პულსი აქვს, მაგრამ თითოეული ადამიანი ერთმა-

ნეთისაგან განსხვავდება აგრეთვე გულის ცემის რიგმიტაც. სწორედ ადამიანის ურთულესი ორგანიზმის ცვალებადობისა და მოძრაობის რიგში, როგორც „დინამიკური წონასწორობის“ შენარჩუნება, მიაჩნიათ იოგებს სიცოცხლის პირობად და ჯანმრთელობად, ხოლო მისი დარღვევა აუადმყოფობად და სიცოცხლის დარღვევის მუქარად.

რიგმს ემორჩილება ცოცხალ არსებათა და მათ შორის ადამიანთა სუნთქვის პროცესიც. ადამიანის სუნთქვის რიგში უშუალოდ უდრის 16-17-ს ერთ წუთში. მაშინ როცა გულის ფეთქების რაოდენობა დაახლოებით 70-ია წუთში. იოგები ასევე აფიქსირებენ, რომ ეს ორი რამ აეგომაგურად ერთმანეთთან აუცილებელ კავშირშია. მათ გაცნობიერებული აქვთ ისიც, რომ თუმცა ეს კავშირი აეგომაგური პროცესია, რასაც მართავს ვეგეტატიური ნერვული სისტემა, მაგრამ იგი ღიდად არის დამოკიდებული ადამიანის ამრობრიე-ემოციურ მდგომარეობათა ცვალებადობაზე. ემოციათა ნაირფეროვნება და ცვალებადობა აისახება აგრეთვე სუნთქვის რიგმის ცვალებადობაში.

იოგები ხშირად მიუთითებენ რიგმული მოძრაობების საოცარ თვისებებზე; მათ ხშირად მოჰყავთ ხილზე მიმაველი ჯარისკაცთა ათეულის მაგალითი: ჯარისკაცთა კოლონას, ერთიანი რიგმით სვლის დროს, შეუძლია ჩაანგრისო ხიდი, თუ იგი სათანადოდ მყარად არ არის აგებული. სწორედ ამიგომაც ბრძანებს მეთაური თავისუფალ სიარულზე გადასვლას. ასევე იოგები მიუთითებენ ვიოლინოზე აღებული რაიმე ბგერაზე, რომელიც თუ გამეორდა რიგმულად და შეუწყვეტლად, მაშინ წარმოქმნილ ვიბრაციებს იგივე შედეგი შეიძლება მოჰყვეს (121, 38). სუნთქვის შესახებ იოგების მეცნიერება ყურდნობა რიგმულობის მსოფლიო კანონების ცოდნას. მათი აზრით, ადამიანის სხეული ისევე ემორჩილება რიგმულობის კანონს, როგორც, მაგ., პლანეტები მზის გარშემო მოძრაობის დროს. იოგებს მიაჩნიათ, რომ ადამიანს ძალუძს შეიყნოს და გამოიყენოს თავისი სხეულის რიგმი, შემდეგ კი იგი წარმართოს. ამით მას შეუძლია აითვისოს უზარმაზარი რაოდენობა სასიცოცხლო ენერგიისა (პრანისა), რათა შემდეგ გამოიყენოს სასურველი მიმართულებით. იოგები ადამიანს აღარებენ ვიბრაციებისა და რიგმების უზარმაზარი ოკეანის ერთ პაგარა ყურეს. ადამიანს, რომელიც ხედავს მხოლოდ ამ პაგარა ყურეს, ჰგონია, რომ იგი ცხოვრობს მხოლოდ საკუთარი კანონებით. სინამდვილეში კი ეს „ყურე-ოკეანეა“ და ადამიანი ცხოვრობს ოკეანის კანონებით. იოგები ცდილობენ იყვნენ ჰარმონიაში ამ უსასრულო ოკეანის ვიბრაციებთან და რიგმებთან. ისინი ცდილობენ, რომ არ დაირღვეს ეს რიგმული ჰარმონია.

იოგების ე. წ. „რიგმული სუნთქვა“ ეყრდნობა სუნთქვის განსაკუთრებული რიგმის შემოქმედებას ადამიანის სხეულზე, სხეულის მთელ სისტემაზე. სწორედ ამ დროს ექცევა სხეული რიგმის წარმოქმნილი ნების გეგაელენის ქვეშ და პარმონიულად ასრულებს მის ბრძანებებს. რიგმულად აწყობილ ამგვარი სხეულის სისტემაზე სურვილისამებრ მოქმედებს მაკონგროლებელი ნება. მას შეუძლია „შევიდეს“ სხეულის ნებისმიერ ნაწილში, ორგანოში, გააძლიეროს მასში სისხლის მიმოქცევის რაოდენობა და ამ გზით მიაწოდოს მას საჭირო სასიცოცხლო ძალის – პრანის რაოდენობა.

იოგების მიერ შემუშავებული „რიგმული სუნთქვა“ გულისხმობს სუნთქვის გარკვეულ რიგმს, რომელიც შესაბამისობაშია ადამიანის გულის ცემის გარკვეულ რაოდენობასთან, რიგმთან, კერძოდ, სუნთქვის პროცესს ოთხი ნაწილიდან – ჩასუნთქვა, შეკაეება, ამოსუნთქვა, ინგერვალი ახალ ჩასუნთქვამდე – ჩასუნთქვა და ამოსუნთქვა – უნდა უგოლდებოდეს გულის 16 დარგყმას, ხოლო შეკაეება და ინგერვალი მის ნახევარს – 8 დარგყმას. ამ რიგმის ათვისება დიდ სიძნელეს წარმოადგენს ყოველი დამწყებისათვის, ამიტომაც იოგები იძლევიან რჩევას, რომ ჯერ დაეუღი იქნას პროპორცია – 6-3-6-3, ხოლო შემდეგ თევებისა და, შესაძლოა, წლების შემდეგ მიემართოთ საბოლოო სახეს. მათი აზრით, „რიგმული სუნთქვის“ დაუფლების დროს ადამიანი მაინცდამაინც სუნთქვის გახანგრძლივებას კი არ უნდა ცდილობდეს უფრო მეტად, არამედ „ჭეშმარიტი რიგმის“ გრძნობას და დაუფლებას. უნდა ითქვას აგრეთვე, რომ ზოგიერთი ავტორი „რიგმული სუნთქვის“ სხვა პროპორციას გვთავაზობს – 12-6-12-6. იოგი რამაჩარაკა „რიგმული სუნთქვის“ აღწერის შემდეგ გვიჩვენებს მისი საწყისი ეარიანგის დაუფლების პროცესს. იგი მოითხოვს შემსრულებლისაგან დიდ დაჟინებულობასა და მოთმინებას.

რიგმული სუნთქვის სათანადოდ დაუფლების შემდეგ იოგას მიმდევარს საშუალება ეძლევა შეასრულოს ე. წ. ფსიქიკური ვარჯიშები, რითაც მიიღწევა „ფსიქიკურ სუნთქვაზე“ დაყრდნობილი მოვლენები. სწორედ ამ მოვლენებს მიეკუთვნება აგრეთვე ის „სასწაულებრივი“ მოქმედებები, რაც ცნობილია ტელეპათიური, ექსტრასენსური, გეზუნებრივი მოვლენების სახელწოდებით. ფსიქიკურ სიბრგყეზე მიმდინარე „რიგმულ სუნთქვაზე“ დაფუძნებული ეს არაჩვეულებრივი მოვლენებია შემდეგი ქმედებები: „პრანის განაწილება“, „ტკივილის გაქრობა ორგანიზმში“, „სისხლის მიმოქცევის რეგულირება“, „თვითმკურნალობა“, „სხვათა მკურნალობა“, „მკურნალობა მანძილზე“, „აზრის გადაცემა მანძილზე“, „ემოციების მართვა“ და სხვა. ამ ფსიქიკურ სუნთქვათა ტექნიკისა და შეს-

რულების აღწერის შემდეგ იოგი რამაჩარაკა იძლევა „მთავარი ფსიქიკური სუნთქვის“ ცნების აღწერას და მისი შესრულების ტექნიკას (121, 52-53).

დაინგერესებული მკითხველი, რასაკვირველია, სპეციალურად და გულდასმით უნდა დაუკვირდეს რამაჩარაკას ამ ეზოტერულ მოძღვრებას პრანაიამას შესახებ. დასასრულს, რამაჩარაკა აღწერს იოგების „გონით“ (ღეთაებრივი სულით) სუნთქვას, რომელიც უშუალოდ დაკავშირებულია ცნობიერების გაფართოებასთან, ე. ი. გეცნობიერების მიღწევასთან. აქ ნაჩვენებია ექსტაზური ამროვნების (სამადპის) თავისებურებები, რასაც ადგილი აქვს პატანჯალის „სულიერი კიბის“ მერვე საფეხურზე. სანამ „გონით სუნთქვას“ მოკლედ შევხებოდეთ და დაეასრულებდეთ ზემოთ დაწყებულ მსჯელობას სამადპიზე, როგორც რაჯა-იოგას საბოლოო მიზანზე, აქ უნდა აღინიშნოს მაინც პრანაიამადან სამადპამდე არსებული V, VI და VII საფეხურების – პრაგიაპარას, პარანას, ღჰიანა – არსებითი თავისებურებები.

პრაგიაპარაში იგულისხმება გრძნობადი აღქმების, შთაბეჭდილებების მართვის უნარი. პატანჯალის მიერ დამუშავებული საეარჯიშოები ავითარებენ ადამიანის თვითკონტროლის უნარს, რათა გრძნობის ორგანოები სრულად დაემორჩილონ ადამიანურ ნებას. აქ გამოიყენება სხეულის მთლიანი რელაქსაცია, სრული მოღუწება-სიმშვიდე. ამ დროს ხდება მხოლოდ იმ მინიმალური ძალის შენარჩუნება, რაც საჭიროა მედიტაციაში თავისუფალი ჯდომისათვის. აქ იგულისხმება აგრეთვე გრძნობის ორგანოებზე ბაგონობა იმ თვალსაზრისით, თუ როგორ ემართათ მათ: დაეასაქმებთ თავიანთი შესაბამისი ობიექტებით, მოვწყვიტავენ მათგან, თუ ჩაერთავენ მათ არაუშუალო ფსიქიკურ პროცესებში (170, 87). გარეშე გრძნობადი შთაბეჭდილებებისაგან განთავისუფლებას გადაჰყავს ადამიანი თავის თავთან, თავის „მინაგან სამყაროში“, რაც ყურადღების კონცენტრაციით ხორციელდება. ამით პრაგიაპარა გადადის ღჰარანაში. ეს უკანასკნელი შეიძლება გავიგოთ როგორც ამროვნების კონცენტრაცია ერთ რომელიმე ობიექტზე, რომლითაც ხდება თითქოს „დატყვევება“ ამროვნებისა. ასეთ მდგომარეობაში ხდება შემთხვევითი, ხელშემშლელი, ცნობიერი თუ არაცნობიერიდან წარმომდგარი აღქმითი გამღიზიანებლების განდევნა ანდა შეზღუდვა. ამროვნება მიზანსწრაფულ, კონტროლირებულ ნაკადის პროცესად იქცევა. ამ დროს ხდება „ფსიქიკური ენერგიის“ დაგროვება, ზრდა და ცნობიერების თავისებური გაფართოება. აღმოსაფლურ მისტიკაში, მათ შორის იოგას სხეადასხვა სკოლაში, გვხვდება ამრთა სხეადასხვაობა იმის თაობაზე, თუ რაზე უნდა

მოსდეს ამ შემთხვევაში აზრის კონცენტრაცია, „დამაგრება“. აქ ობიექტთა მრავალფეროვნება გვხვდება: სხეულის ორგანოები, მისი უუნქციები, გარეშე ობიექტები, თანმხლები შემთხვევითი მოვლენები და ა. შ. მაგ., აზრის კონცენტრაციის საგანი შეიძლება გახდეს გული, სუნთქვა – ჩასუნთქვა ან ამოსუნთქვა, რაიმე „მბზინავი“ საგანი და სხვა. ამ პროცესში მთავარია, რომ ხდება ამროვნების ორგანოს უუნქციების შეზღუდვა და დამორჩილება.

ამ საუფხურის დაუფლების შემდეგ ადამიანი ბუნებრივად „გადაედინება“ საკუთრივ მედიტაციაში ამ სიგყვის ეიწრო გაგებით (დჰიანა). ეს არის ამროვნების გაშლა სახეობრივ, წარმოსახულ განზომილებაში. ამ დროს შემმეცნებელი ადამიანი სულ უფრო მეტად შიშველი „მაყურებელი“ ხდება (170, 88). ამ დროს სულის ორგანოსაგან – ამროვნებისაგან განთავისუფლება სულ უფრო ნათელს ხდის შემმეცნებელს, თვითონ სულს.

დჰარანასა და დჰიანაში ეარჯიშები შეიძლება წლობით გაგრძელდეს. აქ მთავარია აზრისა და ყურადღების გამახვილების ხელოვნების დაუფლება. თანაც ისინი რაოდენობრივად განსხვავდებიან: 12 წამით ამ მდგომარეობის ფლობა დჰარანაა, ხოლო 2,5 წუთით დჰიანა. ამ უნარების დაუფლებით უშუალოდ გადავდივართ სამადჰის ექსტაზურ მდგომარეობაში.

სამადჰის განსაკუთრებულ ექსტაზურ მდგომარეობაში, როგორც იოგები გადმოგვცემენ, „ინგრევა“ ადამიანის ცნობიერების აღქმითი კავშირი, მთლიანობითი ცხოვრებისეული გამოცდილებები, რაც ცნებითად აღარ გამოითქმება. იოგას მეკლევრები თვით სამადჰის მიმდინარეობის ფსიქოლოგიურ პროცესზე სხვადასხვანაირი აზრის არიან. ზოგი მას ცნობიერების გაშლად, გაფართოებად თვლის, ზოგი ზეცნობიერების წარმოშობად, ზოგი ექსტაზად და „ტრანსში“ ჩაეარდნად, ზოგი „გამოუთქმელ მდგომარეობაში“ ყოფნად და ა. შ.

თვითონ პაგანჯალი „რაჯა-იოგას“ რვასაუფხურებრივ ბილიკში სამადჰის უკაემირებს „რიგშული“ სუნთქვის განსაკუთრებულ სახეს – „იოგთა გონით სუნთქვას“. სწორედ სუნთქვის ამ განსაკუთრებულ სახეს გადმოგვცემს რამაჩარაკა თავის გამოკვლევაში (121, 53-58). აქ გადმოცემულია სამადჰის ძირითადი მახასიათებლები, სადაც თავისებურადაა გააანალიზებული ადამიანის „სულის სული“ – გონი, უზოგადესი, მსოფლიო ცნობიერება. აქაც „რიგშული სუნთქვის“ მეშვეობით ხდება პიროვნების მიერ მსოფლიო სულის ღიადა თვისებების მიწერა საკუთარი თავისადმი. ამ დროს ადამიანი თითქოსდა მართლაც მიმართავს თვითჰიპნოზს, თვითშთავონების გზით ღვება საკუთარი სულისა და მსოფლიო სულის იგივეობის

თვალსაზრისზე. უმტკიცესი ნებისყოფის და რიგმული სუნთქვის სინთეზით, ცნობიერების განსაკუთრებული ჭკრეგითი შინაარსებით აღამიანი ამქლანებს და ავითარებს თავის თავში მისსავე არსებას – გონითობას, ღკთაებრიობას (რამაჩარაკა ამასთან გაღმოგცემს ყოველივე ამის განხორციელების პრაქტიკულ გზებს – საეარ-ჯიმოებს, რასაც აქ ვერ ვეხებით).

ღასასრულს, უნდა აღინიშნოს, რომ იოგას მოძღვრება სამადპისა და მისი მიღწევის გზებზე, რაც, როგორც ენახეთ, რაჯა-იოგას უმ-თაერესი მიმანია, არ არის ანალოგიური სამადპის ბუღისტური ცნე-ბისა. სამადპის ცნება ბუღიმში საერთოდ და კერძოდ, ძენ-ბუღიმის თვალსაზრისში სულ სსკა შინაარსის მქონება. ბუღიმში იგი ნირ-ეანის მომზადების ერთ-ერთი საფეხურია სხვა საფეხურებთან ერ-თად, ხოლო ძენ-ბუღისტური საგორი არ შეიძლება დავახასიათოთ როგორც ექსტაზური, წინასწარდაგეგმილი ეგზალტირებული მღგო-მარეობა, როგორც სამადპი. თუმცა ზოგიერთი აეგორი შეცდომით აიგივებს საგორსა და სამადპის.

ასევე ხაზგასმით უნდა ითქვას ისიც, რომ სამადპის ექსტაზური მღგომარეობა, რომელიც აღწერილია აღმოსავლურ მისტიკურ თვალ-საზრისებში, არ არის ანალოგიური, მით უმეტეს იღენტური გერმანული ეგზისტენციალიზმის წარმომადგენლების თვალსაზრისებში მოცემულ ეითარებასთან. ასე მაგ., ექსტაზად არ უნდა გავიგოთ მ. ბუბერის „მე-მენის“ უძირითადესი მიმართება, გ. იასპერსის „შიფრების“ ეგზისტენ-ციალურ წამში გაელვებები, ხოლო მ. ჰაიდეგერი ექსტაზებს უწოდებს ღროის სამ მოღუსში ეგზისტენცის გასვლას.

კარმა-იოგა და მეტემფსიქოზის თეორია

თვალსაზრისი, რომელიც კარმის სახელწოდებით აღინიშნება, უბ-ველესია და თავის განსაკუთრებულ ორგანულ როლს თამაშობს აღ-მოსავლური მისტიციზმის თითქმის ყველა ძირითად მიმდინარეობაში. ის, რაც კარმით აღინიშნება, განუყოფელი ნაწილია როგორც ვედურ-უპანიშადური მიმდინარეობისათვის, ასევე ინდური ფილოსოფიურ-რელიგიური აზრივნების ისგორიის კლასიკური და კლასიკურის მე-მღგომი პერიოდებისათვის. კარმის თვალსაზრისი ორგანულად მო-ნაწილეობს ბრაჰმანიზმის და ბუღიმის სხვადასხვა ნაირსახეობაში, აგრეთვე ჯაინიზმსა და სანქჰიაში, რასაკეირეელია, აგრეთვე, იოგას

უძველეს მოძღვრებაში, რომელიც უმუშალოდ სანქციას ფილოსოფიის ძირითად პრინციპებს ეყრდნობა.

ზემოთ ითქვა, რომ იოგას უძველესი მისტიკური თვალსაზრისი ურთულესი აღნაგობისაა. იგი მრავალწახნაგა ფილოსოფიურ-რელიგიური ნაგებობაა, რომელიც მოიცავს როგორც ეგზოტერულ, ასევე ეზოტერულ შრეებს — ქათხა-იოგა, რაჯა-იოგა, ჯნანა-იოგა, ბჰაქტი-იოგა, კუნდალინი-იოგა, ლაია-იოგა და ა. შ. თავის საბოლოო გარკვეულობას პოულობს არა ცალკე, იზოლირებულად გააზრების შემთხვევაში, არამედ მხოლოდ ურთიერთკავშირში განხილვისას. ყველა ისინი თავიანთ ხასიათს და იოგას მოძღვრების მთლიანობას ცხადყოფენ სწორედ ამ ურთიერთკავშირსა და შეფასებაში. იოგას მოძღვრების ასეთივე ორგანული ნაწილია კარმა-იოგა, რომლის გათვალისწინების გარეშე, რასაკვირველია, იოგას მოძღვრების მთლიანი სურათი არ იქნება სრულყოფილი და ამომწურავი. იგივე ითქმის იოგას მოძღვრების სხვა ასპექტებზეც. რომელიმეს უგულებელყოფა, ცხადია, ბევრს აკლებს ამ რელიგიურ-ფილოსოფიური თვალსაზრისის სრულ გაგებას.

კარმის შესახებ იოგური თვალსაზრისის უფრო მეტი გამოკვეთილი დემონსტრირებისათვის ალბათ სასურველად უნდა ჩაითვალოს მისი ევროპაში გაერყელების თავისებური ვარიანტის ჩვენება, რომელიც ფილოსოფიის ისტორიაში ცნობილია პითაგორას მეტემსიქომის თეორიის სახელწოდებით. ამიგომ მოკლედ შეიძლება შევეხბოთ პითაგორას სულის გადასახლების (დოლიალის) თვალსაზრისის იმ მხარეებს, რაც კარმის აღმოსავლურ თეორიასთან არის კავშირში.

სიტყვა „კარმა“ წარმოდგება სანსკრიტული სიტყვა-ძირიდან „კრი“, რაც ნიშნავს კეთებას, მოქმედებას. ამიგომ სიტყვა „კარმაში“ პირველ რიგში უნდა ვიგულისხმოთ მოქმედება, შრომა თავისი შედეგებით. ფართო მეტაფიზიკური აზრით, კარმა-იოგაში იგულისხმება ჩვენი ამჟამინდელი ცხოვრების განპირობებულობა წინამაჟალი ცხოვრების შედეგებით ჩვენი ახლანდელი ცხოვრების გაგება, როგორც „ჯილდოსი ანდა სასჯელისა“, რაც დავიმსახურეთ ჩვენი სულის ადრინდელი ცხოვრებით. საქმე ისაა, რომ აღმოსავლური თვალსაზრისის თანახმად, ადამიანის სულის სიკვდილი შეუძლებელია და იგი გადის თავისი ბუნებით სიკვდილ-სიცოცხლის გარდაუვალ წრე ბრუნვას (სანსარას). სულის ამ უცნაურ მეტამორფოზაში ყოველი შემდგომი ცხოვრების საფეხური განიხილება როგორც შედეგი წინამაჟალი ცხოვრების საფესურისა. ამ პროცესში ბატონობს აუცილებელი მიზეზ-შედეგობრივი კავშირი.

ამდენად, კარმა-იოგაში სიტყვა კარმა შრომასთან ერთად გაი-
აზრება როგორც მიზეზობრიობა. ყოველგვარი შრომა, ყოველგვარი
ქცევა, აზრი და მიზანდასახულობა აღინიშნება კარმით, რაც განაი-
რობებულია კარმის მიზეზობრიობის კანონით. ისინი წარმომდგარნი
არიან როგორც აუცილებელი შედეგნი წინამაუვლი მიზეზებისგან.
კარმის, როგორც იოგის მთლიანი მოძღვრების ერთ-ერთი ასპექტის,
მიზანდასახულება შესაბამისობაშია საერთო, საბოლოო მიზანთან,
რაც იოგას მოძღვრებას ახასიათებს. როგორც ცნობილია, იოგას
სწავლება მიზნად ისახავს ერთადერთ უმაღლეს ამოცანას – ინდი-
ვიდის პიროვნებად ქცევას, მის სულიერ სრულყოფას, ადამიანის
შინაგანი სამყაროს, მისი სულიერი ქმნადობის იმგვარად წარმართ-
ვას, რომ მან მოიპოვოს უმაღლესი სულიერი სინათლე. ამ მხრივ ეს
აღმოსავლური მისტიკურ-რელიგიური თვალსაზრისი თანხმობაშია
ევროპულ ფილოსოფიურ-რელიგიური თვალსაზრისების ანთრო-
პოლოგიურ ძიებებთან. ევროპულ-რელიგიურ-ფილოსოფიური აზროვნე-
ბა უძველესი დროიდან მოყოლებული ღრეხანდულობამდე თუმცა
ძირითადად მეცნიერულ-ლოგიკური კვლევის ნიშნით მიმდინარეობ-
და, მაგრამ მასშიც დროდადრო თავს იჩენდა ფილოსოფიურ-ანთრო-
პოლოგიური ძიებების ემოტერულ სიბრტყეზე გადასვლის მცდე-
ლობები, რომლებიც ხშირად წარმატებით მთავრდებოდა. ამ მხრივ
ევროპულ აზროვნებას სათანადო მდიდარი გამოცდილება აქვს და ამ
აზრის დასადასტურებლად მრავალი მოაზროვნისა და მიმდინარეო-
ბის დასახელება შეიძლებოდა. ამ შემთხვევაში მხედველობაში გვაქვს
ევროპული ფილოსოფიური აზროვნების ბოლოდროინდელი შედეგები,
კერძოდ, ეგზისტენციალისტური ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური
ძიებების შედეგები და მათი საოცარი მსგავსება და სიახლოვე აღმო-
სავლურ მისტიკურ თვალსაზრისებთან. მართლაც, გასაოცარი და
ძნელად ასახსნელი ფაქტია, რომ XX ს-ის გერმანელი ეგზისტენციალ-
იზმის უდიდეს წარმომადგენლებს – კ. იასკერსს, მ. ჰაიდეგერს და მ.
ბუბერს თავიანთი მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბების დროს
ამოძრავებდათ ის ძირითადი ამოსავალი პრინციპები, რომლებიც
მთელი საუკუნეების განმავლობაში ასულდგმულებდათ აღმოსავ-
ლეთის ემოტერული სკოლების ზოგიერთ წარმომადგენელს. როცა
ერთ და იმავე ეპოქასა და ევროპულ კულტურულ გარემოში მოღვაწე
მოაზროვნეებს ამოძრავებთ ერთნაირი ფილოსოფიური მოტივები,
რაც მათი მსოფლმხედველობის ძირითად ბირთვს ქმნის, ეს შეიძლება
არ იწვევდეს გაკვირვებას, მაგრამ ძნელად ასახსნელია ის ფაქტი,
რომ ანალოგიური ტენდენციები და პრინციპები ამოძრავებთ აღმო-
სავლური მისტიკის დიდ წარმომადგენლებსაც. ამის მაგალითია გერ-

მანული ეგზისტენციალიზმისა და ძენ-ბუდიზმის ძირითად პრინციპთ. უდავო მსგავსება, ანდა ანალოგიები ძენ-ბუდიზმსა და იოგას მრა ეალწახნაგა მოძღვრებას შორის. ამ ორ უკანასკნელ მიმდინარეო ბათა დამაკავშირებელ რგოლად შეიძლება ჩაითვალოს ძა-ძენი, ე.ი თუ ძენსა და იოგას დამოუკიდებელ ფილოსოფიურ-რელიგიურ თეალ სამრისებად ჩავთვლით, მაშინ ძა-ძენი შეიძლება მივიჩნიოთ მაი დამაკავშირებელ ნახევარ-გონად. ამდენად, თუ კვლევა განვითარ ღება ეეროპული ეგზისტენციალიზმისა და აღმოსაელური მისტიკი მსგავსება-განსხვავებების ძიებების მიმართულებით, შეიძლება მივი ღოთ მათი ერთობისა და ნათესაობის უფრო თვალსაჩინო შედეგები ამ მიმართულებით, ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური ძიებების გა- შლის შემთხვევაში შეიძლება გამოიკვეთოს ის გზაჯვარედინი, კელე- ეის საერთო სფერო, სადაც მათი უძირითადესი დასკვნები მოიყრის თავს.

თუ ეეროპულ ეგზისტენციალიზმს დაახლოებით ორი საუკუნის ის- გორია აქეს, აღმოსაელური ძენი და ძა-ძენი თხუთმეგსაუკუნოვან ისტორიას ითვლის, რომ არაფერი ითქვას იოგაზე, რომელიც ჯერ კიდევ ძე.წ. XV ს-დან ველებში ფიგურირებს, ამასთან, გერმანული ეგზისტენციალიზმის წარმომადგენლებს აღმოსაელეთის დასახელე- ბულ სკოლებთან რაიმე უშუალო პირადი შეხების წერტილები არ ჰქონიათ. სწორედ ამიგომაცაა საკვირველი მათ შორის ღიდი მსგავსების ფაქტი. სხვათა შორის, ამას არ უარყოფენ თვითონ ამ სკოლათა ღიდი მესვეურნიც. მაგ, მ. ჰაიდეგერს უთქვამს, როცა იგი გულდასმით გასცნობია დ. გ. სუპუკის ძირითად ნაშრომებს, რომ ძენში ნახა მან ყველა ის ძირითადი ჰეშმარიტება, რასაც მთელი ცხოვრება თვითონ ესწრაფოდა, ამ აზრს გაღმოსცემს ე. ზავადსკაია თავის გამოკვლევაში – "Восток на западе" და იმოწმებს მ. ჰაიდე- გერის მეგობრის, ე. ბარეგის მოგონებებს; ვისთანაც მ. ჰაიდეგერს ეს აზრი გამოუთქვამს, მაგრამ თუ სად, რომელ წყაროში იხსენებს ე. ბარეგი ამას, სამწუხაროდ, ე. ზავადსკაიას ნაშრომში ეს არა აქვს მითითებული.

იოგას მოძღვრებაშიც გამოხატულია პიროვნების თვითდაღვენის, თვითგამომღავენების, უმაღლესი სულიერი სინათლის მოპოვების ის დაუოკებელი სწრაფვა, რაც ასე გამოკვეთილად გვხვდება ეგზისტენ- ციალიზმსა და ძენ-ბუდიზმში. ადამიანის გაუცხოებული მღგომარეო- ბის დაძლევა, მისი გადაღახვა და შინაგანი თავისუფლების მოპოვება არის იოგას სხვადასხვა ფორმის, საფეხურის ძირითადი გენდენცია.

კარმა-იოგაც პირველ რიგში ისახავს მიზნად ადამიანის გა- თავისუფლებას, გაუცხოებული მღგომარეობიდან თავის დაღწევას,

მაიას ილუმორული საფარველის მომორებას. ადამიანური ყოფის მთელი იღუმალება და სირთულე მდგომარეობს იმაში, რომ ადამიანი თავიდანვე ჩაყენებულია ილუმორული ყოფნის სახეში, რაც პირველ რიგში წარმავლობაზე, დროულობასა და ამოცებაზე მიგვიჩვენებს. ადამიანი, პირველ რიგში, თავისთავს განიცდის როგორც ინდივიდუალურ „მეს“, რომელიც ცხოვრობს და ამროვნებს სასრული სხეულის, წარმავალ ემოციათა და სასრულ სამყაროსეულ მოვლენათა სფეროში. წარმავლობა და ამოცებაა ინდივიდუალური „მე“-ს გარემოცველი ქსოვილი (მაიას ეფემერული სამოსელი). მაგრამ ასეთი მდგომარეობის განცდა, აღმოსავლური მისტიკის თანახმად, არ არის ნამდვილი, ჭეშმარიტი. იგი მოჩვენებითია, ილუმორულია და ეს ქმნის სწორედ ადამიანის გაუცხოებულ მდგომარეობას. სინამდვილეში კი ადამიანი არის უკედავი ღვთაებრივი სული, რომელიც გაუცხოებულ ადამიანურ განცდებს და ამროვნებას წმინდა სახით არასოდეს არ ევლინება. არსებითად ადამიანი არის მარადიული და უკედავი, წმინდა ღვთაებრივი სული, მაგრამ ადამიანი ყოველგვარ ყოველღიურ, მრავალფეროვან თვითმიმართულების გამოვლენაში არასოდეს არაა სახეზე წმინდა სახით, უშუალოდ გამოვლენილი. ღვთაებრივი სული ადამიანში ყოველთვის შენილებულია გაუცხოების ღონეზე. ამდენად, წარმოიშობა პარადოქსულ-იღუმალი სულიერი ცხოვრების პროცესი: ინდივიდი ერთ და იმავე დროს არის უკედავი ღვთაებრივი სული და მოვლენებში სასრული ინდივიდუალური სულიც. ერთეულმა ადამიანმა არ „იყის“ თავისი ნამდვილი შინაგანი ბუნება, მისი მოქმედებების და ამროვნების თავწყარო, ის იღუმალე ბათა იღუმალება, რომელიც ადამიანურ სულიერ ცხოვრებაშია ჩამარხული. იგი ჯერ კიდევ ვერ ცნობს თავის თავს, ვერ მისულა თავის არსებასთან და ამდენადაც თავის უშინაგანესი არსებისაგან გაუცხოებულია. ამ არსებითი გაუცხოების გადალახვაა გათავისუფლება, შინაგანი თავისუფლების მოპოვება.

იოგას მოძღვრებას აქვს პრეგენზია, მსოფლიო საკაცობრიო ფილოსოფიურ-რელიგიური ამროვნების სხვა მნიშვნელოვანი თვალსაზრისების გვერდით იყოს ადამიანის თვითგამორკვევის, გაუცხოების გადალახვის, შინაგანი თავისუფლების მოპოვების უაღრესად საინტერესო, სპეციფიკური და ამასთან ურთულესი გზების მაჩვენებელი.

ეს გზები იოგას მრავალსაუკუნოვან ისტორიაში გულდასმით არის შესწავლილი და დამუშავებული. იოგას მოძღვრების სხეადასხვა ასპექტი სწორედ ამ თვითგათავისუფლების გზებს გვიჩვენებს, ხოლო თითოეული საფეხური იოგას ერთიანი მოძღვრებისა იმ გზის თავისუფ-

ბურებას, რომლითაც უნდა მოხდეს პიროვნების სულიერი გათავისუფლება.

სულიერი გათავისუფლების, შინაგანი ეგზალტაციის გზები იოგას მოძღვრებაში მრავალნაირია, მაგ., ჩვენ ვიცით, რომ პაგანჯალის მიერ კლასიკური ფორმით დამუშავებული რაჯა-იოგა მიუთითებს ადამიანის სხეულებრივი და სულიერი წერტნის სხედასსეა გმასა და მეთოდზე, ასანაზე, პრანაიამაზე, პრაგიაჰარაზე და ა. შ., რომლის საბოლოო მიზანია სამადჰის, სულიერი ექსტაზის მიღწევა. რაჯა-იოგა სულიერ განთავისუფლებას ცდილობს ცნობიერების წერტნის და აღმავლობის გზით, ბჰაკტი-იოგა – ღმერთის უანგარო სიყვარულის მეშვეობით, ლაია-იოგა – ნებისყოფის ვარჯიშით, მანგრა-იოგა – ვიბრაციების დაუფლების გზით, კუნდალინი-იოგა – კოსმიური უსასრულო ენერგიის – პრანის დამორჩილებითა და სურეილისამებრ წარმართვით და ა. შ.

ყველა ამ სახეობათაგან განსხვავებით კარმა-იოგა ცდილობს გვიყენოს შესაფერისი, თავისებური გზა ადამიანის ღმერთამდე მისვლისა. ასეთ გზად კარმა-იოგა სახავს მოქმედების, სწორი, ზნეობრივი ქმედების გზას. უანგარო, თავდადებულ ადამიანურ შრომაში კარმა-იოგას თელსამზრისით ღევს დიდი საიდუმლო, რომელიც გვაახლოებს ადამიანური ცხოვრების უმთავრეს მიზანთან – ადამიანურობაში ღვთაებრიობის გამომქლავნებასთან, ადამიანის გაუცხოებული მდგომარეობის გადალახვასთან, ცხოვრებაში სწორი ორიენტაციის არჩევისთან, ბოროტებისა და სიკეთის სწორ ღიფერენციაციასთან, ჭეშმარიტი ზნეობრიობის განხორციელებასთან. კარმა-იოგა გვასწავლის, რომ ადამიანური ცხოვრების სწორი პრინციპია არა რაიმე სასარგებლოსა და სიამოვნების არჩევა, რაც დააკმაყოფილებს ადამიანის ინდივიდურ მეს, არამედ ის ცოდნა და თვითშემეცნება, თვითგამორკევეა, რომლითაც ღვთაებრივი სული ადამიანში თავის თავთან მიღის.

ცოდნა, გაცნობიერება არის ადამიანური ცხოვრების მთავარი წარმმართველი პრინციპი და არა სიამოვნებისადმი მიღვენება. „კარმა-იოგას“ ავტორი სვ. ვიეკანანდა წერს, რომ ღვდამიწაზე ადამიანური ცხოვრების მთელი მრავალფეროვნების გამოვლენის მიზეზია ადამიანური ნება, რომლის წყაროც არის პიროვნებათა ხასიათი, ხოლო ამ ხასიათთა ჩამოყალიბება ხდება კარმის მეშვეობით. როგორიცაა ადამიანთა კარმა, ასეთივეა მათი ნების გამოხატულება. უდიდესი ნების მქონე ისგორიული პიროვნებები უდიდესი ენერგიითა და შრომისმოყვარეობით გამოირჩეოდნენ. ვერავინ ვერაფერს მიაღწევს, თუ მან იგი არ დაიმსახურა. ყოველივე განპი-

რობებულია კარმით, შრომით, „კეთების“ დიდი უნარით (69, 4-5). აქ კი უმთავრესია სწრაფვა სულიერი განთავისუფლებისაკენ. სულის თავისუფლების მიღწევა არის უმთავრესი მიზანი ყოველგვარი იოგასი და ამ სხვადასხვა გზამ ერთ და იმავე შედეგამდე უნდა მიგვიყვანოს. სვ. ვივეკანანდა წერს, რომ კარმა-იოგას მიხედვით ადამიანმა თავდადებული შრომით შეიძლება მიაღწიოს იმას, რასაც მიაღწია ბუდამ თავისი ღრმა მედიტაციებით, ხოლო იესო ქრისტემ — ლოყით. სვ. ვივეკანანდას ამრით, ქრისტე მისდევდა ბჰაქტის გზას, ხოლო ბუდა — ჯნანის იოგურ გზას (69, 33-35).

კარმის მიხედვით, ადამიანი უნდა შრომობდეს ამ ქვეყნად თავდადებით, უმწიკვლოდ, მაგრამ არაფერი არ უნდა გაიბატონოს თავზე ამ შრომის პროცესში — არც რაიმე სახე ბოროტებისა, ეგოისტური მისწრაფებისა და არც რაიმე სიკეთის გამოვლენა. ადამიანის სული შინაგანად თავისუფალი უნდა იყოს თავს მოხვევის ყოველგვარი გამოვლენებისაგან. არც ერთ იდეაზე, არც ერთ კონკრეტულ მოვლენაზე არ უნდა მიაჯაჭვოს ადამიანმა თავისი სული. სულისათვის უმთავრესია თავისუფლება. კარმული კანონზომიერებით ცხოვრების დროს და საერთოდ, ამქვეყნიური ცხოვრების მთელი გზის დროს ადამიანს უნდა ახსოვდეს, რომ იგი სტუმარია ამ ქვეყნის. ეს ქვეყანა არ არის ნამდვილი და სამუდამო სამყოფელი ჩვენთვის. იგი მხოლოდ ერთი ეტაპია, რომელიც ჩვენ გვაქვს გასავლელი. სვ. ვივეკანანდა იხსენებს სანქჰიას ფილოსოფიის „დიად“ გამოთქმას, რომ მთელი ბუნება, სამყარო არსებობს ადამიანის სულისათვის და არა სული ბუნებისათვის. ბუნების არსებობას აქვს ამრი მხოლოდ ადამიანის სულისათვის, რათა ამ უკანასკნელმა მიაღწიოს მასზე დაკვირვებით და მასში ცხოვრებით სულიერ ცოდნას და ამ ცოდნის გზით სულიერ თავისუფლებას. ბუნება დიდი წიგნია, რომელიც უნდა წაიკითხოს ადამიანმა ცხოვრების განმავლობაში და როცა პიროვნება ამას აღწევს, მაშინ ბუნება კარგავს ჩვენთვის თავის მნიშვნელობას. ადამიანებს მუდამ უნდა ახსოვდეთ, რომ ისინი ამქვეყნად ცხოვრობენ იმისთვის, რომ სულიერად გათავისუფლდნენ; თავისუფლება, გაუცხოებული მდგომარეობის დაძლევა ადამიანთა ამქვეყნიური ცხოვრების ჭეშმარიტი მიზანი. ამ გზაზე კი კარმა მოგვიწოდებს, რომ ვიშრომოთ თავისუფლებით და არა მონური მდგომარეობით. სამწუხაროდ, წერს სვ. ვივეკანანდა, ადამიანთა 99% შრომობს, როგორც მონა და ამიგომაც აქვს ადგილი ცხოვრებაში უბედურებებს. ყოველივე ამის მიზეზია არათავისუფლება, ეგოისტური ყოფნისწყისი, მონურ-ეგოისტური შრომა. იმუშავეთ თავისუფლებით, იმუშავეთ სიყვარულით, რადგან თავისუფლება ორგანულად და-

კავშირებულია სიყვარულთან, მოგვიწოდებს სვ. ვივეკანანდა. რეალური ყოფიერება – ცოდნა, სიყვარულის და სიკეთის ერთიანობაა რომელსაც მოაქვს ადამიანისათვის ჭეშმარიტი ნეტარება (69, 35-36).

ედ. შურე თავისი გამოკვლევაში – "Великие Иосвященныи" - სულის გადასახლების თეორიას, რაც აღმოსავლეთში კარმის კანონ მომიერების სახელწოდებით აღინიშნება, ხოლო ევროპაში, კერძოდ პითაგორასთან – მეტემფსიქოზის დოქტრინად, თელის ყველა ეზოტერული თეორიის გვირგვინად. ეს თეორია მას მიაჩნია ოკულტიზმის და კერძოდ, თეოსოფიის უმაღლეს მონაპოვრად, მის სულად და გულად. ამიგომ მას ძველ მისტიკურ სკოლებში განსაკუთრებული საიდუმლოებით ინახავდნენ. ამ თეორიას უმელაყენებდნენ მხოლოდ „განდგომილებს“, რადგან თელიდნენ, რომ იგი მიუწვდომელია ფართო მასებისათვის მათი დაბალი სულიერი განვითარების გამო. ედ. შურე აღნიშნავს, რომ არც ერთ ოკულტისტურ თეორიას არ განუცდია იმგვარი სახეიუელილებები, როგორც სულის გადასახლებას, სიკედილ-სიციოხლის წრეში სულის გრიალის თეორიას. თვითონ პლატონიც კი, ედ. შურეს აზრით, რომელმაც ბევრი რამ გააკეთა ამ თეორიის პოპულარიზაციისათვის, თავის დიალოგებში ამ თვალსაზრისს წარმოგიდგენს ფანტასტიკური და არამთლიანი სახით. პლატონთან გვხვდება ამ ოკულტისტური თეორიის მხოლოდ ფანტასტიკური ნამსხვრევები (155, 266).

ასევე შეიძლება ითქვას საკუთრივ პითაგორას შესახებაც. თუმცა სწორედ იგია კარმის აღმოსავლური თეორიის ევროპული ნაირსახეობის ავტორი და მქადაგებელი, მაგრამ, როგორც ცნობილია, არც პლატონის და არც პითაგორას თვალსაზრისები პირვანდელი და სრული სახით დღეს ჩვენთვის ცნობილი არაა. საქმე ისაა, რომ ასეთი ისტორიული ფაქტის ახსნისათვის ჩვენ უნდა გავიხსენოთ ის მკაყრად დაკანონებული ვითარება, რომელსაც ადგილი ჰქონდა და ახლაც ადგილი აქვს ეზოტერულ მოძღვრებათა ისტორიაში. როგორც საყოველთაოდ ცნობილია, უძველესი დროიდან დაწყებული უმნიშვნელოვანესი მისტიკური კერები კრძალავდნენ ეზოტერული ღეთაებრივი სიბრძნის საჯაროდ სწავლება-ქადაგებას, რის გამოც ეს უმაღლესი სიბრძნე სკოლის ხაზის გაგრძელებით თაობიდან თაობაზე გეპირი სახით გადადიოდა. ცნობილია, მაგ., რომ პითაგორა თავის კროტონის სკოლაში მსმენელებს ჩანაწერის გაკეთების უფლებასაც არ აძლევდა. მას თავისი ეზოტერული მოძღვრება, საიდუმლო ნიშნებითა და სიმბოლოებით აღნიშნული, განკუთვნილი ჰქონდა მხოლოდ გეპირი გადაცემისათვის. საბედნიეროდ, მიუსადავად ამგვარი მკაცრი წესისა, პითაგორას თეოგონიური მოძღვრების ძირითადი მოგიერთი ასპექტი

მაინც შემოგვინახეს მისმა მიმდევრებმა და ინგერპრეკატორებმა — ფილილოსმა, არხიგმა, პლაგონმა, არისტოტელემ, პორფირემ, იამბლიხმა და სხვა. მაგრამ, სამწუხაროდ, პითაგორას უღრმესი და ურთულესი მოძღვრების მთელი სურათი ისევე, როგორც პლაგონის ნააზრევისა, დღეისათვის საყოველთაოდ არ არის ცნობილი. იგივე ვითარება გვაქვს სულის გადასახლების დოქტრინასთან დაკავშირებით.

როგორც ცნობილია, პითაგორა და პლაგონი განეკუთვნებოდნენ ანტიკური პერიოდის ევროპულ მისტერიულ ცენტრებს, შემდეგ კი ეზიარნენ აღმოსავლურ მისტერიულ კერებს. პითაგორამ „ხელდასმა“ მიიღო ჯერ დელფოს მისტერიულ ცენტრში, შემდეგ კი აღმოსავლეთში. პლაგონს ასევე „ინიციაცია“ ჰქონდა მიღებული ელფესიის მისტერიებში, შემდეგ კი ეგვიპტეში, პირამიდის უძველეს მისტერიულ გარემოში. პითაგორამ აღმოსავლეთში 34 წელი დაყო. აქედან 22 წ. ეგვიპტეში გაატარა. ეგვიპტელმა ქურუმებმა დაინახეს რა პითაგორას არაჩვეულებრივი ლტოლვა ღვთაებრივი სიბრძნისადმი და სულიერი ძალა, მთლიანად გაუმხილეს უძველესი საიდუმლოებები. პითაგორამ დიდი ქურუმის — სოფსიზის ხელმძღვანელობით გულდასმით გაიარა ღვთაებრივ ჭეშმარიტებათა მთარების სხვადასხვა ურთულესი ფაზა: ღვთაებრივი ერთის, სინათლისა და შემოქმედებითი სიკვყის შესახებ, მოძღვრება ადამიანის სულიერი ევოლუციის, 7 პლანეტარული ციკლის გზაზე აღმასვლის შესახებ, მისტერიებისა და მაგიის ორი გასაღების — მეცნიერება რიცხვებზე და ნების ხელოვნების შესახებ და სხვა. აქვე, ქ. მემფისში, იგი ეზიარა აღმოსავლურ მისტერიებში ჭარბად გამოყენებულ თეალსაზრისს ადამიანის კონცენტრირებული ნების „სასწაულქმედებითი“ უნარების შესახებ. მისთვის ცნობილი გახდა ადამიანური ნების არაჩვეულებრივი გამოვლენის შესაძლებლობები ადამიანის სხეულსა და სულზე შემოქმედების ხელოვნების გამოყენების გზით. პითაგორა ამ ხელოვნების დაუფლების შემდეგ თავის სამშობლოსა და იგალიამიე ცნობილი გახდა როგორც „სასწაულთმოქმედი“ და ღმერთკაცი, მეადამიანური უნარებით ძალმოსილი პიროვნება.

აღმოსავლური სიბრძნე პითაგორამ ეგვიპტის გარდა სხვა ქვეყნებშიც შეიძინა, კერძოდ, ბაბილონში, სადაც სხვათა შორის, თავისი ნებით არ მოუხდა წასვლა (სპარსელების მიერ ეგვიპტის დაპყრობის შედეგად ეგვიპტელ ქურუმებთან ერთად იძულებით ბაბილონში გადაასახლეს) და ინდოეთში. პითაგორას წინაშე აღმოჩნდა ძველი სამყაროს რელიგიურ მიმართულებათა მთელი კალენდოსკოპი, მათი უპირატესობა-ნაკლოვანებები: ბერძნების პოლითეიზმი, რასაც იგი სამშობლოდან იცნობდა, ებრაელთა მონოთეიზმი,

ინდოელთა ეედურ-უპანიშადური გრინიტეტი, სპარსული დუალიზმი, ზოროასტრიზმის მემკვიდრეობა და სხვა.

ედ. შურე აღნიშნავს, რომ პითაგორა თვითონ შეიძლება განსაკუთრებულ შემოქმედებით პიროვნებად არ ჩაითვალოს (მაგ, მსოფლიო ღვთაებრივი პარმონიის მუსიკის თეორიით ამსხნელი მოაზროვნე, თვითონ განსაკუთრებული მუსიკოსი არ იყო, თუმცა კი თავისი შესაბამისი მელოდიებით კურნადა აებადმყოფებს), მაგრამ უდიდესი სისტემატიკოსისა და მოაზროვნის თვისებებით გამოირჩეოდა. ედ. შურეს აზრით, პითაგორას მოძღვრებაში ბრწყინვალე ფორმით გამთლიანებულია აღმოსავლური ეზოტერიზმი, სახელდობრ, ინდური და ეგვიპტური მისტიკური დოქტორინები ადამიანური თავისუფლების უმნიშვნელოვანესი იდეის შუქზე და ეს ყოველივე გაკეთებულია ბერძნული აზროვნებისათვის დამახასიათებელი სისადავით და სიცხადით (155, 213).

პითაგორა რომ ნამდვილად იმყოფებოდა ინდოეთში, აგრეთვე ფინიკიასა და სირიაში, ეს ეჭვს არ შეიძლება იწვევდეს. ამას მკვლევრები ადასტურებენ, მაგ, მ. პ. პოლი თავის მნიშვნელოვან გამოკვლევაში წერს, რომ პითაგორამ მიდიისა და ირანის გავლენით მიაღწია ინდუსტანს, სადაც რამდენიმე წელს იყო მოწაფედ, რის შემდეგაც მიიღო ინიციატია ბრაჰმანების – ელეფანის და ელორის ხელმძღვანელობით. ბრაჰმანთა ჩანაწერებში დღესაც ფიგურირებს პითაგორა, როგორც იონელი მასწავლებელი, წერს მ. პ. პოლი (142, 220).

სულის გადასახლების (ლოლიალის) დოქტრინა პითაგორამ უმუალოდ ინდოეთსა და ეგვიპტეში შეისწავლა. უნდა ითქვას, რომ ამ თეორიის მრავალფეროვანი ვარიანტები პითაგორამ თავისებურად გადაამუშავა და შეუხამა იმ თვალსაზრისს, რომელიც მის მსოფლმხედველობრივ, თეოგონიურ პრინციპებს შეესაბამებოდა. ამ თეორიის ასპექტები ჩაქსოვილია მის ურთულეს და მრავალფეროვან მსოფლმხედველობრივ მოძღვრებაში. ეს მსოფლხედვა, როგორც ითქვა, პითაგორამ უძველესი მისტერიული ცენტრებიდან აიღო და დაამუშავა.

ჩვენამდე მოღწეული პითაგორასეული ოკულტისტური თვალსაზრისი თავის ზოგად ხაზებში, კერძოდ, კარმის თემის შესაბამისი ასპექტით, შემდგენიარად შეიძლება მოკლედ წარმოვადგინოთ:

პითაგორას აღმოსავლური ეზოტერიზმის თანახმად, ღმერთის, კოსმოსის და ადამიანის საიდუმლოება მდგომარეობს სამი საწყისის, სამი სამყაროს სინთეზში. ვინც გაიგებს სამი სამყაროს ერთიანობის საიდუმლოებას, მათ პარმონიულ შეთანხმებასა და წონასწორობის კანონს, იგი ხდება უმაღლესი ღვთაებრივი სიბრძნის მფლობელი. იგი

ხლება ჭეშმარიტად ნათელმხილველი, რომელსაც შეუძლია იხსნას საკუთარი თავი და კაცობრიობა. პითაგორას აზრით, ეს სამი სამყაროა: 1. ბუნებრივი, ფიზიკური სამყარო, 2. ადამიანური სამყარო და 3. ღვთაებრივი სამყარო. თვითონ ღმერთიც, რომელიც მსჭვალავს და მართავს სამყაროს, არის „მონადა“, მაგრამ მაინც წმინდა სამება. გრიადის დიადი კანონი მართავს კოსმოსსაც და მიკროკოსმოსსაც – ადამიანურ სამყაროს. ეს კანონი არის ცხოვრების გასაღები. იგი ერეკლდება მიუღი ხილულ და უხილავ სამყაროში; ორგანული უკრედიდან დაწყებული ცხოვრების კიბის ნებისმიერი საფეხურის გავლით და იგი აღწევს უმაღლეს მონადამდე – ღმერთამდე. გრიადი გამსჭვალავს ყოველივეს სინათლის სხივით.

სწორედ ამ ეთარების გამო იყო აყვანილი სამკუთხედი პითაგორასთან უმაღლეს რანგში. მის სკოლაში სამკუთხედზე ლოცულობდნენ და იფიცებდნენ. ამიტომ ითვლებოდა მის რიცხვებსა და გეომეტრიულ ფიგურათა სისტემაში სამკუთხედი უდიდეს და უღრმეს სიმბოლოდ.

თვითონ ინდივიდუალური ადამიანიც ამ სამი სამყაროს ერთიანობაა. პიროვნებათა მიწიერი ცხოვრება ამ სამი ელემენტის განუყოფელ ერთიანობაზეა დაყრდნობილი. დედამიწაზე მცხოვრები ადამიანი 3 ნაწილის – სხეულის, ინდივიდუალური ადამიანური სულის და ღვთაებრივი სულის ორგანული ერთიანობაა. ეს სამი სამყარო ერთმანეთშია კონცენტრირებული.

პითაგორას აზრით, ადამიანში მყოფი ღვთაებრივი სული (თანამედროვე გერმანით – გონი – *Dyx, Geist*) უკედავი, მარტივი, დაუშლელი, უხილავი, მოქმედი ბუნებისაა. იგი ღვთაებრივი წარმოშობის, აქტიური და თვითმოძრავია. ეს ღვთაებრივი ფსიქეა არის სინამდვილეში ადამიანის, თითოეული პიროვნების უღრმესი, ჭეშმარიტი და ამავე დროს უხილავი, დაფარული არსება. ადამიანის სხეული, პითაგორას თვალსაზრისით, არის პასიური, დაშლადი, რამდენადაც იგი რთულია, ელემენტებისგან შემდგარია, ამდენად მას არ შეუძლია დაშლადი ან მოკედავი არ იყოს (სხვათა შორის, აქვე შეიძლება ითქვას, რომ ადამიანის სხეულზე, როგორც საწინააღმდეგოსა და „საპყრობილეზე“, ანალოგიური წარმოდგენისა იყვნენ სოკრატე და პლატონი, რაც საპირისპიროა აღმოსავლური მისტიკური თვალსაზრისისა. აღმოსავლეთში სხეულს სულის „გამძრად“ მიიჩნევენ და არა „საპყრობილედ“). რაც შეეხება ადამიანის სულს პითაგორასთან, იგი განიხილება როგორც ღვთაებრივ ადამიანურ სულთან მჭიდროდ დაკავშირებული ასგრალური სხეული. იგი შედგება გამამუშალებელი ელემენტებისაგან, რომლებიც წარმოიშობა კოსმიური ფლუიდისაგან.

ამდენად ადამიანური სული ასტრალური, ეთერული ბუნებისაა, რომელსაც ქსოვს ღვთაებრივი სული ადამიანში. ადამიანის მაგერი-
ალურ სხეულს არ შეუძლია ამ ეთერული სხეულის გარეშე განავი-
თაროს სასიცოცხლო ძალები. ადამიანური სული აძლევს ადამიანის
სხეულს სასიცოცხლო ძალებს. ამის გარეშე სხეული იქცეოდა ინერ-
გულ მასად. აღსანიშნავია, რომ ადამიანის სულს, რომელიც თვითონ
არამაგერიალურია, აქვს მაგერიალური სხეულისა და მისი
ნაწილების ფორმა.

პითაგორას და პლატონის მხატვრულ-მითოლოგიური ენით, ადა-
მიანის დაღუპვის შემდეგ ადამიანური სული იქცევა ღვთაებრივი სუ-
ლისათვის ერთგვარ „ეგლად“, რომლითაც ეს უკანასკნელი მიექანება
ან ღვთაებრივ, ანდა მაგერიალურ სფეროებში. ეს ხდება სულის დამ-
სახურების (კარმის) მიხედვით. არსებობს სიკვდილ-სიცოცხლის
უმკაცრესი მეტამორფოზა, დაცემისა და აღმავლობის სპირალი, რაშიც
მდგომარეობს სულის გადასახლების თეორიის აზრი.

ინდური და ეგვიპტური ემოტერიზმით თანამედროვე კაცობრიობამ
თავისი არსებობა დაიწყო უფრო არამყარ პლანეტაზე, ვიდრე ეს
ჩვენი ღედამიწაა. ორფეოსის მიმღევრები მას „საგურნის ცას“
უწოდებენ, ეგვიპტური პერმესული წარმოდგენით კი თანდათანობით
გაგრძელდა ადამიანთა გამაგერიალიზება, რაც დასრულდა ღედამი-
წის საბოლოო საფეხურით – „მთვარის ქვედა წრეში დაცემით“. ამით
ადამიანმა დაკარგა ღვთაებრივი ცნობიერება, თუმცა კი განივითარა
ინტელექტი და ნება. როგორც ედ. შურე აღნიშნავს, პითაგორას
თეალსაზრისით ღვთაებრივი სული (ფსიქეა), გავლიძებული ღედამი-
წის მიძიმე აგმოსფეროში, აღმოჩნდა უძნელეს და პარადოქსულ
მდგომარეობაში – სხეულის გყევობაში. ადამიანი ცხოვრობს,
სუნთქავს და ფიქრობს სხეულის მეშვეობით, მაგრამ თვითონ, რო-
გორც ღვთაებრივი სული, არ არის სხეულებრივი ბუნების. ამაზე
უფრო გრაგიკული ბედის წარმოდგენა შეუძლებელიაო, წერს ედ.
შურე (155, 270). თუმცა ღვთაებრივი სული ადამიანისა თავისი განვი-
თარების გზაზე, თავისი აზროვნებისა (ლაპარაკისა) თუ მოქმედებუ-
ბის დროს წამიერად მაინც გრძნობს თავის თავს, თავის უხილავ
ბუნებას – სამგვაროვნებას, თავის ცნობიერებას, განსხვავებას
სხეულს, ადამიანურ სულსა და ღვთაებრივ სულს შორის. სულიერი
აღმავლობის პროცესში ადამიანს თან ახლავს „უხილავი თანმხლები“
(კ. იასპერსის ენაზე ეგმისტენცი, როგორც „უჩინმაჩინი“), რომელიც
ადამიანისათვის აღმავლობის წამებში ცხადიყოფა და გამონათდება.
ღვთაებრივი სული ამას გრძნობს თავისი ორგანოს – ადამიანური
სულის, ანუ სხეულის ეთერული ორეულის მეშვეობით, რომელსაც

საბოლოოდ ღვთაებრივი სული გაჰყავს მიწიერიდან უხილავ, ღვთაებრივ სფეროებში. პითაგორა ჰერმესისა და ორფეოსის კეალდაკვალ ამას უწოდებს ღვთაებრივი ცნობიერების დაბრუნებას, ადამიანის ღვთის შვილად გადაქცევას, თავდაპირველი მდგომარეობის დაბრუნებას. ედ. შურეს გადმოცემით, პითაგორა უიქრობდა, რომ ხილული ქვეყნის კოსმოგონიამ მიგვიყვანა დედამიწის ისტორიამდე, ხოლო ამ უკანასკნელმა – ადამიანური სულის საიდუმლოსთან, რითაც სვენ ვეხებით წმიდათა წმინდას, იღუმალებათა იღუმალებას: ამ სულის ცნობიერება იღვიძებს და იგი იქცევა ყველაზე საოცარ სანახაობად. ამავე დროს ადამიანური სულის ეს ცნობიერება არის მხოლოდ ზედაპირი მისივე საკუთარი არსებისა. ხოლო ამ ზედაპირის სიღრმეში იმალება განუზომელი ბნელი უფსკრული, თავის სიღრმეში ბოლომდე ეერშეცნობილი ღვთაებრივი ფსიქეას სახით (155, 266).

უძველესი ემოგერიზმისა და მათ შორის პითაგორას მიხედვითაც, სხეულს მოწყვეტილი სული ესწრაფვის განსაწმენდელს, „სიკედილის ეელს“, სულები ცდილობენ მთვარის უხილავ მხარეზე მიღწევას, მაგრამ ზოგი ისევ დედამიწაზე ეცემა. საერთოდ, უძველესი ემოგერიზმი მთვარეს მიაწერს სულთა დამაგნიტების უნარს, რის შედეგად სული დედამიწაზე ბრუნდება, ანდა განმაგნიტების უნარს, რითაც სული ზეციურ ცხოვრებას აღწევს. პითაგორას აზრით, განწმენდილი ღვთაებრივი სული უბრუნდება მსოფლიო სულს და უშუალოდ ჰერეგს ღმერთის სახეზე ყოფნას. ეს უმაღლესი ნეტარება, ღვთაებრივი ცხოვრება, პითაგორას აზრით, ენით აღუწერელია. ექსტაზური მდგომარეობები, მუსიკით მიღებული წამიერი სიამოვნებები არის ცალკეული ნოგა ღვთაებრივი სიმფონიისა. მიღმურ ღვთაებრივ ცხოვრებაში აღწევს უმაღლეს ღირებულებებს (ჰემმარიტებას, სიკეთეს, სიმშვენიერეს და ა. შ.) ის ადამიანი, ვინც დედამიწაზე ცხოვრების დროს მათკენ ესწრაფვოდა. მხოლოდ „დაბადების წრის“ გადამლახველი სულები აღწევენ თავის სრულყოფილებით უსასრულობას, მარადიულობას. ამაშია დედამიწაზე ადამიანის განსხეულების (დაბადების) და გარდაცვალების ჰემმარიტი აზრი. ამაშია სულის გარდასახვის (ლოლიალის) და საერთოდ, დედობის საიდუმლოება. სულის გადასახლების ემოგერული თეორიის მიხედვით ამიგომ არ არის სიკედილი მხოლოდ სიკედილი და დაბადება მხოლოდ დაბადება. ისინი იგივეობრივნი არიან პარადოქსული აზრით: დაბადება არის ღვთაებრივი სულის სიკედილი ადამიანში მისი განსხეულების აზრით, ხოლო გარდაცვალება არის ამავე დროს აღდგომა-დაბადება სულის განთავისუფლების აზრით, ღვთაებრივ საუფლოში მისი დაბრუნების თვალსაზრისით. სიკედილ-სიცოცხლის ეს ცელა

არის გზა სულიერი ამაღლებისათვის, რაც პიროვნებათა რიგ მოითხოვს. თითოეული პიროვნების ცხოვრება ამ ჯაჭვში არის მიზეზიც და შედეგიც. ვინც ამას ბოლომდე გაიგებს, იგი აღმოჩნდება „ხელდასმის“ ცენტრში, კერძოდ, სულის გადასახლების ემოცერულ-ლოქტრინის ცენტრში (155, 277).

პითაგორას მეტემფსიქოზის თეორია, რომელიც მისი ემოცერულ მოძღვრების ორგანული ქსოვილია, არის გრანსფორმირებული კარ მის თვალსაზრისი აღმოსავლური მისტიციზმისა, კერძოდ, ბრაჰმანიზმის და ბუდიზმის სხვადასხვა სკოლისა, მათ შორის იოგას და ძენ ბუდიზმის მოძღვრებისა. პითაგორაც თელის, რომ სულის აღმაულობა-დაცემა მიმდინარეობს განმეორებადი სიციცხლის კიბის სხვადასხვა საფეხურის მეშვეობით. ამიტომაც თითოეული ადამიანი დედამიწაზე იბადება წინა ცხოვრების ინსტინქტებითა და უნარებით და ატარებს განვლილი ცხოვრების ცოდო-მადლს. ამიტომაცაა საკუთარი ცხოვრება ადამიანისათვის ან ჯილდო, ან სასჯელი.

მაგრამ აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ასე ხდება მანამ, სანამ სული თავისი განვითარების უმაღლეს საფეხურს არ მიაღწევს, როცა პიროვნება ასრულებს თავის ინდივიდუალობას, უერთდება თავის პირველსახეს ღმერთში და ხდება ღმერთიკაცი. ამ დროს ადამიანი წვდება თავისი წინა ცხოვრების საფეხურებს და ერწყმება სამყაროს ღეთაებრივ წესრიგს, მარადისობას (ცნობილია, მაგ., რომ ბუდამ და პითაგორამაც თავისი სულის წინა ცხოვრების საფეხურები გააცნობიერეს). პითაგორა წინა ცხოვრების გაცნობიერებას ღმერთის განსაკუთრებულ წყალობას უმაღლოდა (114, 62). სულიერობის უმაღლეს საფეხურებზე ღმერთიკაცად ქცეული ადამიანი თავისი არსებით ასახავს გამოუთქმელ სინათლეს, რითაც ღმერთი ავსებს უსასრულობას.

საერთოდ, უმაღლეს საფეხურებგამოვლილი ღეთაებრივი ფსიქეა ეკუთვნის მარადისობას და აღარ უბრუნდება სასრულ სამყაროს.

პითაგორას მისტიკური მოძღვრების ფონზე მისი მეტემფსიქოზის თეორიის ზოგად ხაზებში გადმოცემის შემდეგ, დაეუბრუნდეთ იოგას მოძღვრების ერთ-ერთ ასპექტს – კარმა-იოგას და ზემოთ დასმულ ჩვენთვის მნიშვნელოვან პრობლემას: თუ როგორ არის შესაძლებელი ბოლო საუკუნეების ევროპელ და აღმოსავლელ მოაზროვნეთა მოძღვრებებში იმგვარი საერთო კარდინალური პრობლემების წინ წამოწევა, რომლებიც ამავე დროს ანალოგიურ გადაჭრასაც პოულობენ. მხედველობაში გვყავს ევროპული და ამიური ემოცერული აზროვნების ზოგიერთი წარმომადგენელი, რომელთაც პირადი სააზროვნო კონტაქტები არ ჰქონიათ. კერძოდ, მაგ., როგორ არის შესაძლებელი გერმანული ეგზისტენციალობის ასეთი დიდი სიახლოვე

აღმოსავლური უძველესი მისტიკური სკოლების ძირითად პრინციპებთან (გემოთ ნახსენები იყო მ. ჰაიდგერის აღფრთოვანება დ. გ. სუძუკის შრომებით). ეს მსგავსება სრულიად აშკარაა. აშკარაა ძიებისა და კვლევის საერთო სფერო, ამ კვლევის გზები და მეთოდები, რომლებიც გრადიციული რაციონალიზმისა და სციენტიზმის საზღვრებს გადალახავენ, საკელევ პრობლემათა სიმრავლეში ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიურ პრობლემათა დომინანტობა, ადამიანის შინაგანი ბუნების გამოცხადება „საიდუმლოთა საიდუმლოდ“, ადამიანის გაუცხოებული მდგომარეობის გადალახვის მოთხოვნა პიროვნების თვითგანამდელილების, ნამდვილი „თვითის“ მოპოვების გზით, ადამიანის უძირითადეს შინაგან არსებად თავისუფლების აღიარება და ა. შ. ყველა ამ პრობლემათა გადაჭრაში გერმანული ეგზისტენციალიზმის, ძენ-ბუდიზმის, ძა-ძენისა და იოგას მრავალ სახეობათა წარმომადგენლები სოლიდარულნი არიან.

კარმა-იოგაში, ისევე როგორც იოგას მრავალ ნაირსახეობაში, შინაგანი სულიერი გათავისუფლება მთავარი მიზანია. ამ მიზნის განხორციელებისათვის იგი მიუთითებს ამქვეყნიური ცხოვრების სწორ მნეობრივ წესზე, უმწიკლო შრომასა და ქმედებაზე. ამასთან იგი იყენებს აგრეთვე იოგას სხვა სახეებში დამუშავებული თვითგანამდელილების, სულიერი აღმავლობის გზებსა და მეთოდებს. კარმა-იოგასთვისაც უძლიერესი მაკონტროლებელი ნება არის შინაგანი გათავისუფლების და უმაღლესი სულიერი სინათლის მოპოვების უმთავრესი იარაღი.

რაც შეეხება ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური კუთხით დანახულ პითაგორას მისტიკურ მოძღვრებას, მასშიც აღმოსავლური ეზოგერიზმის პრინციპები დიდი ხვედრითი წილის მქონეა და უძველეს მისტიკურულ კერებთან თანხმობაშია. პითაგორასათვის როგორც სამყაროს სამება კონცენცირდება ღმერთის ერთიანობაში, ასევე ადამიანის სამგვარობა თავს იყრის თვითცნობიერებასა და ადამიანურ ნებაში. ნება არის ცოცხალი ერთიანობა სხეულის, ადამიანური სულის და ღვთაებრივ-ადამიანური სულისა. ნების აქტი, თავისუფალი არჩევანი, რომელიც შეერთებულია გონების მოქმედებასთან. თუმცა თვითონ მათემატიკური წერტილია, მაგრამ მისგან გამოდის მთელი გონითი სამყარო. თავისუფლების წრე უსასრულოდ ფართოვდება ადამიანის სულიერ ამაღლებასთან ერთად და მცირდება უსასრულო მცირემდე, რაც უფრო მეტია სულიერი დაშვება. თავისუფლების არსების გამოვლენაა სწორი არჩევის გაკეთება ჭეშმარიტებასა და სიმცდარეს შორის, სიკეთესა და ბოროტებას შორის. ბოროტების არსებაა ადამიანის უთანხმოება ღვთაებრივ კანონთან, ხოლო სიკეთე

ღმერთთან თანხმობაა, რაც გოგალური და მარადიულია (155, 28). პითაგორა თავის ღღემდე შემორჩენილ „ოქროს (წმინდა) ლექსებში“ წერს, რომ ღმერთი ბრძენს ამ ქვეყნად არ მოუვლენს იმაზე მეტად, ვიდრე აგანაც მას არ შეუძლია და რომ სიკეთის მოქმედება ადამიანი, იმის შემდეგ, როცა მთლიანად განიწმინდება სულიერად ღმერთის მიერ იქცევა სიკვდილზე გამარჯვებულ უკვდავად (48, 18).

იოგას მოძღვრებას ვიბრაციების შესახებ, ასევე ძენისა და იოგის მიერ სკრუპულოზურად დამუშავებულ ადამიანის თვითგამორკვევის გზების ტექნიკურ მხარეს (რომლებიც ძა-ძენად და განტრა-იოგა იწოდება), სამწუხაროდ, აქ ვერ ვხვდებით. ვიტყვიტ მხოლოდ იმაზე, რომ ვიბრაციებში იოგას მოძღვრება (მანტრა-იოგა) თავისებურად ასახულია პითაგორას მოძღვრების უაღრესად საინტერესო და მისტიკურ ასპექტში – მუსიკითა და რიტმითა პარმონიით სამყარო საიდუმლოების ახსნაში. პითაგორას ამოძრავებდა უჩვეულო იდეა იმის შესახებ, რომ მთელი კოსმური სამყარო, ხილული და უხილავი სფეროები თუ შრეები სინამდვილისა, დაწყებული დედამიწითა და მთიანეთით, და გათავებული ღეთაებრივი სფეროთი, არის ორი მუსიკალური ოქტავის პარმონიული ერთობა. პითაგორას ამრიგ სამყარო არის უმარმამარი „მონოქორდი“ ერთი სიმით მიბმულ ზევით აბსოლუტურ სულზე. ქვევით კი აბსოლუტურ მაგერიამდე უმაღლეს ცასა და მიწის ელემენტებს შორის ინტერვალი ორმაგ ოქტავით იზომება. უმაღლეს ცას, მზეს და დედამიწას ერთი და იგივე ტონი აქვს, მხოლოდ სხვადასხვა სიმაღლის (მზე უმაღლესი ნაწილი ზედა ოქტავის, დედამიწა კი მეორე ოქტავის) ეს „მონოქორდი“ სულიერ ნაწილში იძლევა მარადიულ ცხოვრებას, ხოლო მაგერიალურ ნაწილით – დროულს (142, 290). გადმოგვცემენ, რომ მომავლადი პითაგორა დაკინებით ურჩევდა თავის მიმდევრებს „მეუსწავლად მონოქორდი“ (29, 179).

კარმა-იოგასა და მისი პითაგორასეული ნაირსახეობის ზემოთ აღმოცენებული მოკლე მიმოხილვა, ვფიქრობთ, გვიჩვენებს, რომ მათი სახით საქმე გვაქვს ეთიკურ, ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიურ და რელიგიურ ძიებათა თავისებურ სინთეზთან. ეს სინთეზი ისახავს მიზნად ადამიანის გათავისუფლებას, თვითგამორკვევას უმწიკვლო ქმედებათა გზით. ამ მხრივ კარმა-იოგა იოგას მთლიან მოძღვრებასთან და თანამედროვე ეზოტერულ ანთროპოლოგიურ ძიებებთან თანხმობაშია. მან დაგვანახა აგრეთვე, რომ დასავლეთისა და აღმოსავლეთის უძველესი მისტიკური კერები ერთმანეთისაგან იზოლირებული არ იყვნენ და თავისებურად განსაზღვრავდნენ რელიგიური და ფილოსოფიური აზროვნების საკაცობრიო დინებას.

თანამედროვე ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური ძიებებისათვის ჩვენ უაღრესად მნიშვნელოვან აზრად გვეჩვენება პრინციპი, რომელსაც ერთხმად იცავენ ეზოტერიზმის ისტორიისა და უძველესი მისტიკური კერების მკვლევრები, იქნებიან ისინი თეოსოფოსები, ანთროპოსოფები, თუ რომელიმე სხვა ოკულტური მიმდინარეობის წარმომადგენლები. ისინი ერთხმად აღიარებენ, რომ ის, რაც ფილოსოფიად იწოდება, თავისი წარმოშობითა და მსვლელობებით ძირითადად განსაზღვრულია უძველესი მისტიკური კერებით. ე. წ. ეგზოტერული ნაკადი, შრე ფილოსოფიური აზროვნებისა აღმოცენდა უძველესი ეზოტერული სკოლებიდან და იყვნენ მათთან კავშირში, რამდენადაც ეს შესაძლებელი იყო. დღესაც უძველესი მისტიკური კერები თავისი მემკვიდრეობით კავშირს არ კარგავენ და გამოსჭეივან თანამედროვე დიდ მოაზროვნეთა მოძღვრებებში. ჩვენ შემთხვევით არ გავაზახვილეთ ყურადღება მ. პ. პოლის, ედ. შურეს, პაპიუსის (ე. ენოსი), სვ. ვიეეკანანდას და სხვ. გამოკვლევებზე. ისინი ხაზს უსვამენ ღვთაებრივი, გრანსცენდენტალური სიბრძნის (პრაქნიას) არსებობას უძველეს მისტიკურ ცენტრებში (როგორც დასავლეთში, ასევე აღმოსავლეთში), მაგ., მ. პ. პოლი წერს, რომ ფილოსოფია (ეგზოტერიზმი) წარმოიშვა ანტიკურობის რელიგიური მისტიკებიდან და მათ ჩამოსცილდა მხოლოდ მაშინ, როცა მათგან მოწყვეტილი დარჩა. ვისაც ფილოსოფიის ისტორიის შესწავლა უნდა, მან პირველ რიგში ეს მისტიკები უნდა შეისწავლოს (142, 290). ედ. შურე კი აღნიშნავს, რომ კაცობრიობის ისტორიის სხვადასხვა ეპოქაში გენიოსებისა და წინასწარმეტყველთა მეშვეობით გვიმქვანდება ერთი და იგივე საიდუმლო სულიერი მიმდინარეობები (155, 213). თუ ეს ასეა, მაშინ გასაკვირი აღარ უნდა იყოს ზემოთ ნახსენები თანამედროვე მიმდინარეობათა წარმომადგენლების მზერის მიმართვა წარსულისადმი: მ. პაიდეგერი „ფილოსოფოსობის“ წინსვლას საფუძვლებსავე უკუსვლაში ხედავდა (ამასთან, „ყოფიერების საზრისი“ მაინც ბოლომდე შეუცნობ საიდუმლოდ დარჩა მის აზროვნებაში); კ. იასკერის ნამდვილ „ფილოსოფოსობას“ შიფრებით მეტაფიზიკურ-მითოლოგიურ აზროვნებაში ხედავს, რაც სპეციფიკურია ადრეული აზროვნებისათვის; მ. ბუბერი, ხასიდიზმის გავლით, ებრაულ უძველეს მისტიკას იშველიებს, ხოლო ტენ-ბუდიზმი და იოგას ნაირსახეობები სათანადოდ აცნობიერებენ თავიანთ მრავალსაუკუნოვან წარსულს, რაშიც უძველესი ინდური მისტიკური ფილოსოფიის პრინციპებიც ფიგურირებს.

როგორც ცნობილია, იოგას მოძღვრება საკაცობრიო რელიგიურ ფილოსოფიური აზროვნების, კერძოდ კი ინდოელი ხალხის სულიერ კულტურის უძველესი თვალსაზრისია, ნიშნულია, რომელიც საუკუნეებ განსაულოებაში სულ უფრო და უფრო იხვეწებოდა. იგი ესება ადამიანის ცხოვრების, ინდივიდის ყოფის ყველა უმნიშვნელოვანეს შრეს, პიროვნების ცხოვრების ყველა არსებით მხარეს. იოგას მოძღვრებას აქვს უნივერსალური ხასიათი. მას, როგორც ემოცერულ ცოდნას, აქვს პრაგმატიკა მოიცავს აგრეთვე ადამიანის ურთულესი ცხოვრების იღუმალ მხარეები. იოგას მისტიკურმა ცოდნამ დღეისათვის ისეთ დახვეწილობას მიაღწია, რომ ბევრი მას ღვთაებრივი წარმოშობის საკრალურ რელიგიურ-ფილოსოფიურ თვალსაზრისად თვლის, რომელიც საკაცობრიო კულტურის ისტორიაში უძველესია.

იოგას ემოცერული მოძღვრება საუკუნეების განმავლობაში ღრმად მოფიქრებული სტრუქტურული მთლიანობაა: ერთის მხრივ, იგი ურთულესი აღნაგობისაა, მოიცავს რა ერთმანეთისაგან განსხვავებულ ავტონომიურ სფეროებს ემოცერული ცოდნისა და მეორეს მხრივ ყველა ეს დარგი იოგური ცოდნისა ორგანულად არის აკინძული ერთადერთ იდეაზე, მოძღვრების წარმმართველ მოტივზე. ამდენად, იოგა მოძღვრება ერთიანია, მთლიანია, მაგრამ მაინც მკვეთრად გამოყოფილი ავტონომიური, სპეციფიკური ნაწილების შემცველი. გაეხსენოთ იოგას მოძღვრების ავტონომიური სტრუქტურული სფეროები: პათან-იოგა, რაჯა-იოგა, ჯნანა-იოგა, კარმა-იოგა, ბჰაკტი-იოგა, კუნდალინი-იოგა, ლაია-იოგა, მანტრა-იოგა, ტანტრა-იოგა, სამადჰი-იოგა და სხვ. ყველა ეს ასპექტი, ერთის მხრივ, თავის სპეციფიკურ პრინციპებს მოიცავს და მეორეს მხრივ, იოგას ერთიანი მისტიკური მოძღვრების ორგანულ ნაწილებს წარმოადგენენ. მათ აერთიანებს იოგას მოძღვრების საერთო მიზანი, მისი „ღვთაებრივი სიბრძნის“ საერთო მიზანდასახულობა — პიროვნების სულიერი განთავისუფლება, შინაგანი ქმნადობის „გასხივოსნება“, „ხელდასხმულობა“. ბჰაკტი-იოგა, როგორც იოგა მოძღვრების ორგანული ნაწილი, იმავე ამოცანას ისახავს მიზნად. იგი ემსახურება პიროვნების შინაგანი სულიერი გასხივოსნების, უმაღლეს სულიერი ჭეშმარიტებების მოპოვების ურთულეს საქმეს. ბჰაკტი-იოგა გზას ამ მიზნისაკენ განსაკუთრებული ადგილი უკავია ყველა იმ გზის ბილიკს შორის, რომლებიც კი წამოყენებულია ზემოთ ჩამოთვლილ იოგას ნაირსახეობებში. ისინი ცალ-ცალკე და ერთად მიგვიტოვებენ ადამიანური მიწიერი ცხოვრების უნიკალურობასა და სპეციფიკუ ხასიათზე.

იოგას მოძღვრების ჭეშმარიტებათა მქადაგებლების ამრით, ბპაკტი არის ინდივიდის სულიერი ამაღლების გზა უმწიკლო ღეთაებრივი სიყვარულის მეშვეობით. იგი არის პიროვნების მიერ მარადიული თავისუფლების მოპოვება ღმერთის უანგარო სიყვარულის გზით. „ბპაკტი-იოგას“ ავტორი და საერთოდ, იოგას მოძღვრების ერთ-ერთი უდიდესი წარმომადგენელი და მქადაგებელი სვამი ვივეკანანდა აღნიშნავს, რომ ბპაკტი-იოგა არის ყველაზე ბუნებრივი და ქმელთი ძიება ღმერთისა, რომელიც იწყება, მიმდინარეობს და მთავრდება სიყვარულში. სვ. ვივეკანანდა, რომელსაც ზოგიერთი მეკლევარი ჭეშმარიტებათა მეშთაგონებულ წინასწარმეგყველად თელის, მეაგონებს თავის მკითხველს, რომ ბპაკტი არის ყველაზე ძალდაუტანებელი, ბუნებრივი და უმოკლესი გზა აბსოლუტისაკენ, ღმერთისაკენ. მისი ამრით, „ღმერთის მხურვალე სიყვარულის ერთი უგონო წამი მომგანია პიროვნების მარადიული თავისუფლებისა“ (68, 11). ბპაკტის მომხრეები თელიან, რომ იგი არის ღმერთისადმი „დაძაბული“ სიყვარული, რომელიც უკვე ნიშნავს აღამიანის შინაგან სისპეკატეს, სიყვარულის უნივერსალობას, ყველას და ყველაფრის სიყვარულს. იგი პიროვნების შინაგანი ნეგარებაა, სიძულვილის გამორიყხება. იგი მიწიერ სურვილუბსა და სიამოვნებებზე ამაღლებაა, რადგან ეს უკანასკნელნი გამორიყხავენ ბპაკტის ღეთაებრივ სიყვარულს. ამასთან აღინიშნება: ბპაკტი ერთდროულად გზის უპირატესობაა სხვა სახის იოგასთან მედარებით: ბპაკტი ერთდროულად არის გზაც და მიზანიც (იქეე).

დაკვირვების ღირსია ეს უკანასკნელი მოსაზრება: ბპაკტი-იოგა სრულიად თავისებური და განსაკუთრებული ადგილის მქონეა იოგას სხვა სახეობათა შორის. თითოეული ასპექტი იოგას მოძღვრებისა და მათ შორის, რასაკვირველია, ბპაკტი-იოგაც, მიზნად ისახავს ერთადერთ რამეს, კერძოდ, პიროვნების სულიერი ქმნალობის გაშლასა და წარმატებით დამთავრებას, ჭეშმარიტი თავისუფლების მოპოვებას სულიერი აღმავლობის უმაღლეს საფეხურზე, რაც სხვა სიკყევით გამოთქმული, არის პიროვნების მიერ თავის თავში აბსოლუტურის, ღეთაებრივის გამეღავენება. პიროვნება შინაგანად უნდა მიხედეს, რომ იგი არსებითად არის ღეთაებრივი, ყოელისმომცველი გონი და არა სხვა რაიმე, მაგ., სამყაროს რაიმე შემადგენელი ნაწილი, მიწიერი ინგერესებისა და სურვილების ერთობლიობა, აღამიანური განსჯაგონება, რომელიც მხოლოდ იარაღია, ინსტრუმენტი აღამიანური, ნამღვილი არსების ხელში, ანდა რაიმე ინდივიდუალური „მე“ თავისი ინდივიდუალური და განუმეორებელი თვისებებით და ა. შ. იოგას მოძღვრების სხედასხვა ასპექტი ამ უნივერსალური მიზნისაკენ სხედასხვა გზით და საშუალებით მიდის: მაგ. პათხა-იოგა ამ მიზნი-

საკენ სელას ცდილობს „ადამიანის სულის ტაძრის“ – სხეულ უმკაცრესი და თანმიმდევრული წრეონის მეშვეობით, ასანებით, პრან იამათი და სხვა, ჯნანა-იოგა და რაჯა-იოგა – ცოდნისა და ცნობიერ ბის ვარჯიშების რთული სისტემით, ლაია-იოგა – ნებისყოფის გა საკუთრებული ვარჯიშების გზით, კუნდალინი-იოგა – კოსმიური უსა რულო ენერგიის გამოყენებით, კარმა-იოგა – სწორი მოქმედებები მანგრა-იოგა – ეიბრაციებისა და ბგერითი რიტმების საშუალებით და სხვა, მაგრამ ყველა ამ შემთხვევაში, როგორც ვხედავთ, დასახული მიზანი და ამ მიზნის მისაღწევი გზა-საშუალება სხვადასხვაა. თუმცა მიზან ყველგან საბოლოოდ ერთია, მაგრამ მათი განსორციელების გზები განსხვავებული და რაც მთაებარია, განსხვავდებიან დასახული მიზნის გან. ბჰაქტი-იოგაში განსაკუთრებული თავისებური ვითარებაა: ეს ვითარება განსაკუთრებულია იმის გამო, რომ მასში მიზანი და გზა-საშუალება ერთმანეთისაგან არსებითად არ განსხვავდებიან და საფუძველში ერთმანეთს ემთხვევიან. ამ შემთხვევაში ლეთაებრივი სიყვარულის უნ კალური ფორმა არის ერთდროულად გზა-საშუალებაც და მიზანიც.

სიყვარულითა და რწმენით აბსოლუტად მისელის იოგური გზა რაც გადმოცემულია ბჰაქტი-იოგას მოძღვრებაში, მარტივი და თავის თავად გასაგები არ არის. იგი დღემდე დიდი განსჯისა და კამათის საგანია იოგ მოძღვართა შორის. ბჰაქტის პრობლემებზე განსაკუთრებით ძლიერდება რეულექსიები და დაეა განსაკუთრებით მაშინ, როცა კვლევა-ძიება ეხება ჯნანა, რაჯა და ბჰაქტი-იოგას მიმართებას. აღდროს დგება პრობლემა ცოდნისა და რწმენის, სიყვარულის ურთიერთმიმართების შესახებ, რომელიც საუკუნეთა განმავლობაში აფიქრებდა და აწვალებდა დიდ მოაზროვნეებს როგორც დასავლეთში ასევე აღმოსავლეთში. გაეიხსენოთ, თუ როგორ აქტუალურად იდგა პრობლემა შუა საუკუნეების ქრისტიანული თეოლოგიისა და ფილოსოფიის ისტორიაში, სადაც ორი უკიდურესი გზა ღმერთად მისელისა – მხოლოდ ცოდნაზე ანდა მხოლოდ რწმენაზე დაყრდნობა – გააერთიანა ორმაგი ჭეშმარიტების თეორიამ, რითაც ორივე გზა კანონიერება იქნა აღიარებული. ეს პრობლემა დღესაც აქტუალური როგორც ევროპულ, ასევე აღმოსავლურ ფილოსოფიაში. იოგთა თვალსაზრისით რაჯა, ჯნანა და ბჰაქტი-იოგას ურთიერთმიმართების შესახებ თავისებურად ეხმიანება ამ გრადიციული პრობლემის შესახებ კამათს და ამდენად გარკვეულ ინტერესს ბადებს.

როგორც ცნობილია, ვედებისა და სუტრების უდიდესი კომენტატორები – ეიაშა, პარადა, სანდალია და სხვ. სიძნელის წინაშე აღმონდებოდნენ ხოლმე, როცა სურდათ განესხვავებინათ ჯნანა და ბჰაქტი წმინდა ცოდნისა და სიყვარულის განსხვავება სვ. ვივეკანანდას აზრით

მესაძლებელია ბპაკის გარკვეულ ქვედა საფეხურებზე, ხოლო თავისი სრულყოფის საფეხურზე ეს ორი რამ ერთ წერტილში ერთიანდებიან და მათ შორის განსხვავება ისპობა. იგივე ითქმის რაჯა-იოგაზეც, თუ მას განვიხილავთ როგორც ადამიანის გათავისუფლების გზად და არა მარლატანების ხელში მოგყუების საშუალებად, რასაც არც თუ ისე იშვიათად აქვს ადგილი, წერს სვ. ვიეკანანდა (68, 12).

სვ. ვიეკანანდა ბპაკი-იოგას ერთ-ერთ მთავარ ღირსებას ხედავს იმაში, რომ იგი არის უშუალო და უაღიერესი გზა სულიერი გათავისუფლებისა. ამასთან მას ახასიათებს თავის უმაღლეს ფორმებში დიდი ნაკლოვანება — გადაგვარება ფანატიზმისაკენ. ლეთაბრივი სიყვარულის ვერმილწევა და მის დაბალ ფორმებზე დარჩენა არის მიზეზი მორწმუნეთა მთელი მასების წარმოშობისა, რომლებიც რელიგიურ ფანატიზმს მისდევნენ. სუსტი და განუვითარებელი გონების მქონე ეს მორწმუნეები თავიანთი რელიგიური წარმოდგენებისა და იდეალებისადმი ერთგულებას იჩენენ მხოლოდ ერთი ფორმით, კერძოდ, სხვათა იდეალების უარყოფისა და სიძულვილის გზით. სწორედ მათი ღვთაებრივი სიყვარულის გრძნობა განუვითარებელი რჩება, ვერ აღწევს რა თავის განვითარების უმაღლეს ფორმას. ამის გამო გამორიცხულია მათი მხრიდან სხვა რელიგიის მიმდევართა მიმართ შემწყნარებლობა. ამ ცოდვისაგან არ არიან დაზღვეული არც ერთი რელიგიის მიმდევარი, იქნებიან ისინი ინდუსები, მაჰმადიანები თუ ქრისტიანები. ამგვარი რელიგიური ფანატიზმი კი სათავეა კაცთმოძულეობისა და ათასგვარი ბოროტებისა. პირადული წარმოდგენა ღმერთზე და საკუთარი რელიგიური იდეალებისადმი ერთგულება არ უნდა გადაიზარდოს რელიგიურ ფანატიზმში, ფიქრობს სვ. ვიეკანანდა და ზემოთ დასმული პრობლემის შესახებ (ცოდნისა და რწმენის მიმართების პრობლემა) გამოთქვამს შემაჯამებელ დასკვნას: „როგორც ფრინველს ფრენისათვის სჭირდება ორი ფრთა და კუდი მართვისათვის, ასევე ადამიანს ღმერთთან მიახლოებისათვის სჭირდება ცოდნა (ჯნანა) და სიყვარული (ბპაკი). მისი მხარდამჭერი იოგური წონასწორობით“ (68, 13). ის პიროვნებაა განსაკუთრებით ღირსეული, რომელშიც პარმონიულად არის ეს თვისებები შერწყმული. ჰემმარიტი ცოდნა და სრულყოფილი სიყვარული ორგანულად არიან ერთმანეთთან დაკავშირებული. ამიტომაც ბპაკის მიმდევარი უნდა ერიდოს ცალმხრიობას. სხვათა შორის, სვ. ვიეკანანდას ეს შედარება გვაგონებს კ. იასპერსის იმავე მაგალითს იმავე პრობლემაზე მსჯელობის დროს, სადაც კ. იასპერსი გრანსცენდენტზე შიფრებით მეტაფიზიკური აზროვნების, ე. ი. ეგზისტენციის სულიერი განათების (Erhellung) აუცილებელ პირობად თვლის, ერთი მხრივ, მეტნიერულ ცოდნას (ერთ ფრთას), მეორე მხრივ კი ეგზისტენ-

ციალურ წამიერ ამაღლებას (ფრინველის მეორე ფრთას), თუმცა იასპერსის მაგალითში წონასწორობის დაცვაზე არაფერია ნათქვამი და ორივე ფრთაში ჩადებული შინაარსებიც სპეციფიკურია.

აქვე უნდა ითქვას, რომ ჯნანა-იოგას მოგიერთი მიმდევარი ბპაკტი იოგას მიერ ნაჩვენებ გზას იარაღად და საშუალებად თელის იოგა საერთო მიზნის განსორციელებაში და არა თვითმიზნად. მათი ამრით ბპაკტიში არა გვაქვს მიზნისა და საშუალების იდენტობა, დამთხვევა.

იოგას მოძღვრების მეორე დიდი წარმომადგენელი და მკვლევარი რამაჩარაკა აგრეთვე აქცენტირებას ახდენს იოგას მთავარ მიზან დასახულებაზე – მაძიებელი ინდივიდის სულიერი სრულყოფილებისაკენ მიდრეკილებაზე, რითაც დადასტურებულია სხვა რელიგიურ მიმდინარეობათა მიმართ გოლერანტული პოზიცია: ყველ რელიგიური გზა კარგია და მიზანშეწონილი, თუ კი ადგილი აქვს ადგილი ადამიანის სულიერ გათავისუფლებას, სრულყოფას. ასევე რამაჩარაკა თვით იოგას მოძღვრების შიგნით არ უპირისპირებს ერთ მანეთს მის სხვადასხვა სახეს და მათ შეთანხმებულობასა და კავშირზე მიგვიტოვებს. იოგური გზებიდან ის განსაკუთრებით გამოყოფს რაჯა-კარმასა და ჯნანა-იოგას, რაც შეეხება ბპაკტის, მას სამივესაღმ თანაზიარად, სამივეში მოქმედად თელის (129, 211-213).

უნდა ითქვას აგრეთვე ისიც, რომ მოგიერთ იოგურ ძეგლასა და გამოკვლევაში ბპაკტი-იოგა არაა მიჩნეული იოგას დამოუკიდებელ სახედ და იგი ლაია-იოგას ფორმად გაიგება, მაგ., იოგას მოძღვრების შესახებ გიბეგურ ძეგლებში ბპაკტი-იოგა განმარტებულია შავთი-იოგას (ღვთაებრივი ძალის იოგას) მსგავსად ლაია-იოგას ერთ-ერთ სახედ (135, 64-65).

კარდინალური საკითხი, რომელიც ბპაკტი-იოგაში არის დასმული და რომლის გარშემოც გრიალებს მთელი ეს მოძღვრება, არის თვით ღმერთის, როგორც ღვთაებრივი სიყვარულის პრობლემა. ამ განსაკუთრებულ ღვთაებრივ გრძნობასთან თანაზიარების მიღწევა არის ბპაკტის მიხედვით, პიროვნების უზენაესი მიზნის განსორციელება აქვეყნად. ყოველივე ამის ანალიზისათვის უნდა გავიხსენოთ, რომ საერთოდ, იოგას მოძღვრების პრინციპები ინდური რელიგიისა და ფილოსოფიის ისტორიაში ფიგურირებს უხსოვარი, ათეული საუკუნეების სიღრმის პერიოდიდან. მისი იდეები და პრინციპები გვხვდება ვედებში (ძვ. წ. XV ს.) და უპანიშადებში (ძვ. წ. VIII ს.). იოგას მოძღვრება მთავისი დასრულებული სახე მიიღო ინდური ფილოსოფიის კლასიკურ პერიოდში (ძვ. წ. V ს. – ახ. წ. X ს.). იგი ამ დროს ბრაჰმანიზმის ექვს გრადიციული მოძღვრებიდან ერთ-ერთ სახედ („დარშანად“) მოგვევლინა. მისი კლასიკური ფორმით ჩამომყალიბებულია პატანჯალ

თავისი „იოგა-სუტრით“. ექვსივე „დარმანი“ ბრაჰმანიზმის გრადიციულ ჰეგმონიკებს ეყრდნობა და სხვადასხვა ხედვის წერტილიდან აშუქებს მათ. ისინი, ასე ვთქვათ, ერთი და იმავე ჰეგმონიკების მოაზრების სხვადასხვა გზა და მეთოდია. იოგას მოძღვრება, როგორც ერთ-ერთ-მა ექვსიდან, ღიდი გავლენა განიცადა მეზობელი „დარმანისაგან“ – სანქჰიას მოძღვრებისაგან („გონიერი აწონ-დაწონება, გაანგარიშება“). იოგამ შეითვისა სანქჰიას ზოგიერთი პლურალისტური ფილოსოფიური იდეა, მაგრამ მისგან განსხვავებით დაუშვა პიროვნული ღმერთი.

ბჰაკტი-იოგა სწორედ ამ პიროვნულ ღმერთს აყენებს თავისი კონცენტრირებული ყურადღების ცენტრში.

იოგები ამ პიროვნულ ღმერთს უწოდებენ იშვარას.

ბჰაკტი-იოგაში წარმოდგენილი პიროვნული ღმერთი – იშვარა, რომელიც მედიტაციის მთავარი სათაყვანელები საგანია, ხასიათდება იმ უნივერსალურ, შეადამიანურ თვისებათა სიმრავლით, რაც, საერთოდ ცნობილია სხვადასხვა რელიგიურ მსოფლმხედველობაში.

იშვარაში შეთავსებულია აბსოლუტის მრავალი მახასიათებელი, იგი არის ღმერთი მთელი თავისი სრულყოფილებით: იგი არის ის, ვისგანაც წარმოიშვა სამყარო, იგი არის ის, რომელიც განაგებს სამყაროს არსებობას, იგი არის ის, რომელსაც სამყაროს არსებობა შეუძლია აღსასრულამდე მიიყვანოს. ასე რომ იშვარა არის სამყარო ქმნის, მისი ციკლური ისტორიის და მისი ესქატოლოგიური ბედის გამგებელი. იშვარა არის ყოვლისშემძლე, მარადიული, მუდამ თავისუფალი და არა რაიმეთი გაპირობებული, მუდამ სიწმინდედ არსებული რამ. იგი არის ყოვლისმცოდნე, უსაზღვროდ შემწყნარებელი და მოწყალე, ყოვლად-ბრძენი და ა. შ და რაც მთავარია, ენით გამოუთქმელი სიყვარული, ღვთაებრივი სიყვარული. იშვარა თავისი შინაგანი ბუნებით არის უსაზღვრო სიკეთე და გამოუხატავი სიყვარული.

ბჰაკტის მიმღევრები სწორედ ამგვარ ღმერთთან თანაზიარებას, ღვთაებრივ სიყვარულთან შეერთებას ისახავენ მიზნად. ბჰაკტის მიმღევრებისათვის იშვარა წარმოდგენილია როგორც აბსოლუტური რეალობა, როგორც ისეთი ღვთაებრივი სინამდვილე, რომელიც კი შეიძლება წარმოუდგეს მაქსიმალურად ადამიანის გონებას. იშვარას ბუნების გასაგებად მნიშვნელოვანია ყურადღება მიექცეს ამ უკანასკნელ ამრს: იშვარას სახით აბსოლუტი ის კი არ არის, რაც არის იგი თავისთავად, არამედ ისაა ღმერთი, რომელიც შეიძლება წარუდგეს ადამიანს თავისი ადამიანური აზროვნების, შემეცნებითი, ემოციური და ა. შ. უნარების შესაბამისად. იშვარა ამდენად ადამიანური, ანთროპოსოფიური (ანთროპოლოგიური) ღმერთია.

შემოთ აღინიშნა, რომ იოგას მოძღვრება ინდური ფილოსოფიისა რელიგიის ისტორიის კლასიკურ ხანაში წარმოიშვა, როგორც ბრაჰმ იზმის ჭეშმარიტებათა გამოხატეული ერთ-ერთი „ღარმანი“, ე. ი. ჭეშმარიტებათა გამოხატვის ერთ-ერთი ფორმა, მეთოდი, ხედვის წესი. ბრაჰმანიზმი კი, როგორც ამას სანსკრიტულ ენაზე შემო ჩენილი ეედური ლიტერატურა გვიდასტურებს, მოიცავს ჭეშმარიტებ ერთიანი ღმერთის – ბრაჰმას შესახებ. ბრაჰმა ერთიანი და აბსოლუტური ღმერთი. ბჰაკტი-იოგას დახასიათებისას კი ჩვენ ვმჯულო მათი სათაყვანებელი ღმერთის – იშვარას შესახებ. გამოდის რ იოგთა ამრით, ორ ღმერთთან გვაქვს საქმე: ბრაჰმასთან და ევარასთან. ერთი შეხედვით მართლაც ასეა, მაგრამ სინამდელიე რასაკვირველია – არა. საქმე ისაა, რომ იოგას მოძღვრების მიშვართა ამრით, არსებობს მხოლოდ ერთადერთი აბსოლუტური და ეთიანი ღმერთი – ბრაჰმა. რაც შეეხება იშვარას, იგი იგივე ბრაჰმ მხოლოდ იმ ასპექტითა და გამოვლენის იმ ფორმით, რა სახით შეიძლება წარმოუდგეს კაცობრიობას და ცალკეულ პიროვნებას. ეივეკანანდა ხაზს უსვამს იმ საშიშროებას, რომ ამ შემთხვევაში მოხდეს აბსოლუტური ღმერთის გაორება, გაყალბება. ბრაჰმა და ევარა სინამდელიეში ერთი და იგივეა. აქ ორი რაიმე კი არა გვაქვს არამედ ორი სახელის გამოყენება ერთი და იმავე უზენაესი არსებ გამოსახატავად, გამოსათქმელად, აღსანიშნავად. პიროვნული ღმერთი იშვარა, რომელსაც ეთაყვანებიან ბჰაკტის მიმდევრები, სხვა რ განსხვავებული კი არ არის ბრაჰმასაგან, არამედ მისგან მოუწვეტელი, მისგან განუსხვავებული რამ. იშვარა იგივე ბრაჰმაა. სწორ ბრაჰმაა ყოველივეს აბსოლუტური ძირი. მაგრამ ბრაჰმა, როგორც ეთიანი და აბსოლუტური რამ, ძალზე აბსტრაქტულია იმისათვის, რ შესაძლებელი იყოს მისი სიყვარული და სიყვითური თაყვანისცემა ადამიანთა მხრიდან, რის გამოც აბსტრაქტული ღმერთიდან გამოყოფილ შეფარდებითი ასპექტი – იშვარა, როგორც პიროვნული ღმერთი უმაღლესი მმართველი კაცობრიობისათვის, ცალკეული ადამიანისათვის. იშვარა ამდენად არის ბრაჰმას აბსოლუტური და ერთიანი რ ალობის რელატიური ასპექტი, რომელიც კი შეიძლება მაქსიმალურ წარმოიდგინოს ადამიანმა თავისი საკუთარი გრძნობად-შემეცნებუნარების შესაბამისად.

ბრაჰმასა და იშვარას ურთიერთმიმართების დასახასიათებლ იოგები ხშირად მიმართავენ შედარებებს, მაგალითად, მათ მოჰყა შემდეგი ანალოგია: დაეუშვათ, რომ ყველა არსებული, ყოველ ყოფიერი წარმოშობილია ერთი ძირიდან, საწყისიდან, ეთქვათ, თ ისაგან. მაშინ ყველა კონკრეტული საგანი იქნებოდა გარკვეულ

სპეციფიკური სახით არსებული, მაგრამ ყველა მათგანში იარსებებდა ერთი საწყისი ძირი – თიხა. ისეთი ვითარება შეიქმნებოდა, თითქოს საწყისი – თიხა „გადმოღინდა“ სხვადასხვა ფორმაში, „ჭურჭელში“, კონკრეტულ საგნობრივ ფორმაში ასე გვექნებოდა საგანთა მრავალფეროვნება, სხვადასხვა საგნობრივი ფორმა (როგორც ვხედავთ, აქ მსჯელობა ანალოგიურია არისტოტელეს მსჯელობისა პასიური სუბსტანციის – მატერიის „გაფორმების“ შესახებ აქტიური სუბსტანციის მიერ). მაგრამ ყოფიერთა ეს მრავალფეროვნება თავის საწყის მდგომარეობაში არის თიხა, როგორც საუბუძველი, როგორც ძირი. რასაკვირველია, ხე არ არის მთა და მთა ეარსკვლავი, მაგრამ გაფორმებამდე ისინი თიხის შესაძლებლობები იყენენ და არსებობის დროსაც მოიცავენ საერთო ძირს – თიხას. ასევეა ბრაჰმა და იშვარა. გამოვლენილ, კონკრეტულ საგანთა სახედქცეული იშვარა არის იგივე არადიფერენცირებული, უსახო, მოუაზრებელი და დაუსახელებელი ბრაჰმა.

ჩვენ უცდილობთ მოვიაზროთ ბრაჰმა ჩვენი ადამიანური შესაძლებლობების მიხედვით როგორც ანთროპომორფული, პიროვნული ღმერთი – იშვარა. ბრაჰმაზე, როგორც არაანთროპომორფულზე, ადამიანს არაეითარი წარმოდგენა, ცნებითი შინაარსი, იდეა, არ შეიძლება პქონდეს, მაგრამ იგია სწორედ ყველაფრის საუბუძველი, ფიქრობენ ბჰაკტი-იოგას მიმდევრები. ერთიან და მიუწედომელ ბრაჰმაზე შეიძლება ითქვას მხოლოდ, რომ ის არის „უფორმო, უსახელო, უფერო, უწარსულო, უმომავლო, უდროო, უსიერცო, უარაფრო, რაშიც სუფევს „ხმა იდუმალისა“. ბრაჰმაზე, როგორც მსოფლიო გონზე, არ შეიძლება ლაპარაკი სხეანაირად თუ არა „არა ეს, არა ეს...“ (70, 93). ამასთან სე. ვიეეკანანდა გამოთქვამს აზრს, რომ თვით ჩვენს მთელ ანთროპომორფულ ცოდნასა და მთელ სამყაროში მაინც არსებობს და ფარულად მჟღავნდება ყოვლისმომცეელი აბსოლუტური ძალა – ბრაჰმას ძალა. სე. ვიეეკანანდას მოჰყავს, მისი აზრით, უდიდესი ფსიქოლოგის – ბჰაგვან კაპილას მოსაზრება იმის შესახებ, რომ ყოველგვარი ადამიანური აზროვნების ნაყოფი შედგება ორი აუცილებელი შემადგენელი ნაწილისაგან: ადამიანის ცნობიერებისმიერისა და მასზე მაღლა მდგომისაგან. ნებისმიერი რაიმეს აღქმისას, წარმოდგენისას, ცნებითი შინაარსების შედგენისას ცნობიერება თვითონ ქმნის ერთ-ერთ მომენტს ორიდან – ცნობიერებითს. ამავე დროს ნებისმიერი რაიმეს მოაზრებისას, ჩვენი სხეულით დაწყებული და სამყაროს მრავალფეროვნებითა და იშვარათი დამთავრებული, მონაწილეობს აგრეთვე რაღაც, რაც ცნობიერებაზე მაღალი და მისგან განსხვავებულია. ამ ორი ელემენტის შეერთებაა ის, რასაც ვხედავთ და სინამდვილედ ვიაზრებთ. ადამიანურმა გონებამ იცის მხოლოდ ასეთი სინამდვილე (68, 24).

ბჰაკტი-იოგას სწავლებაში ზემოთქმული განმარტებების ფონზე უთავრესია იმის ხაზგასმა, რომ პიროვნების სულიერი გათავისუფლება მიიღწევა გარკვეული წინასწარი პირობით, კერძოდ, ადამიანური გასჯის სფეროს გადალახვით. მანამ, სანამ ადამიანური განსჯა გრძელდება თავის წინააღმდეგობრივსა და „მშფოთვარე“ სფეროში, პიროვნების სულიერი გათავისუფლება შეუძლებელი ხდება. ბჰაკტი-იოგას გზა შემდგარი პიროვნება გარკვეულ დროს აღწევს იმ სტადიას, როცა მუნდა გადალახოს ადამიანური განსჯის საზღვრები და გადავიდეს უმაღლეს ალოდ ლეთაებრივი ჭერების, ხილვის სფეროში. ამ ურთულეს გზაზე ადამიანი ღმერთის წყალობით აღწევს სფეროს, სადაც პედანგური და სუსტი განსჯა დარჩება უკანმოგოვებული და სადაც წყვილიადმი ხელი ეყდება წმინდა განსჯისა ადგილს უთმობს დღის სინათლეზე პირდაპირ ხილვას. ადამიანი ამ დროს კვლავ კი აღარ სჯის ანდა ეყრდნობ რწმენას, არამედ ხედავს. იგი თავის თავს კი აღარ უმტკიცებს, არმეგრძნობს“ (68, 26). ღმერთის ამგვარი ხილვა და გრძნობა გაცილებით უფრო მნიშვნელოვანია ადამიანის სულისათვის, ვიდრე ყოველგვარ დეჟინიციები, მსჯელობები ღმერთის შესახებ.

ვინც ლეთაებრივ ორიენტაციას გაიხდის თავისი ცხოვრების მიზნად მისთვის აღარ შეიძლება უფრო მნიშვნელოვანი და ღირებული გახდეს სხვა რაიმე ამქვეყნიური „სიკეთეები“ და მათ შორის უმთავრესი - სიამოვნება, რითაც ხელმძღვანელობს ჩვეულებრივად ადამიანთა დიდ ნაწილი. მაგრამ ადამიანი რომ გათავისუფლდეს სხვადასხვა ყალბ იდეალისაგან და მათ შორის ყველაზე უფრო „ცხადი“ კრიტერიუმისაგან - სიამოვნების იდეალისაგან, ადამიანი უნდა შეუდგეს ბჰაკტი ურთულეს გზას და თანდათანობით გადალახოს სულიერი მრდისთვი დამახასიათებელი წარმომობილი სიმძნელები.

იოგების თანახმად, ბჰაკტი-იოგას სწავლება იყოფა ორ ძირითად ნაწილად: მოსამზადებელ და უმაღლეს ბჰაკტად (გონი და პარა-ბჰაკტი) მოსამზადებელ საფეხურზე ადამიანს სჭირდება მთელი რიგი კონკრეტული წარმოდგენები და საშუალებები, რითაც მას გაუადვილდება ღმერთთან მიახლოების შესაძლებლობების შეძენა. ამგვარ საშუალებად ითვლება მითოლოგიური და სიმბოლური ხასიათის წარმოდგენები. ისინი ხელს უწყობენ ადამიანის სწრაფვას სულიერი სინათლისაკენ. არ არის შემთხვევითი, ფიქრობენ იოგები, რომ რელიგიის დიდი მსახურნი ჩნდებიან იქ, სადაც უხვადაა მითოლოგიური მხატვრული, პოეტური წარმოდგენები და შესაბამისი მნიშვნელობები რიტუალური მოქმედებები. იქ კი, სადაც ბატონობს ეგოისტური და გრძნობადი სიამოვნების შესაბამისი საზოგადოებრივი იდეალები, ჯერ

არ წარმოშობილა და ვერც წარმოიშობა სულიერი გიგანტები, რელიგიურ-ფილოსოფიური აზროვნების დიდი წარმომადგენლები.

ბპაკტი-იოგას მოძღვრათ დამუშავებული აქეთ მთელი სისტემა მეთოდებისა და საშუალებებისა, რითაც უნდა სარგებლობდეს სულიერი სინათლისკენ მიმსწრაფავე მაძიებელი. ეს პრინციპები მრავალფეროვანია მოსამზადებელი სტადიისათვის.

ბპაკტი-იოგას ეს შეგონებები მოგჯერ საერთოა იოგას სხვა ფორმებისთვისაც, მაგ., ბპაკტი-იოგაში იცავენ ისეთ წესებს, რომელთა დაცვა საველდებულა, ეთქვათ, რაჯა-იოგაშიც, კერძოდ, პატანჯალის „რესასუხურიანი ბილიკის“ პირველ ორ საფეხურზე – იამასა და ნიამამზე. მოგიერთი პრინციპი კი სპეციფიკურია, ბპაკტისებურია. აქვე უნდა აღინიშნოს ერთი მნიშვნელოვანი გარემოება, კერძოდ, ის, რომ მოწაფის წერტნის სწორი განეითარებისათვის ბპაკტი-იოგას მქადაგებლები აუცილებელ პირობად თვლიან მასწავლებლის (გურუს) როლს. ეს მოთხოვნა გვხვდება აგრეთვე იოგას მოგიერთ სხვა სახეშიც, მაგრამ ბპაკტი-იოგაში არ შეიძლება მისდამი გვერდის აელა. ბპაკტი-იოგას გზაზე სვლისათვის სრულიად აუცილებელია სულიერი მასწავლებელი და მას ვერაეითარი სხვა საშუალება (წიგნები, ნიჭიერება, სიბეჯითე, ნებისყოფა და სხვა) ეერ ცელის. სვ. ვივეკანანდა ამასთან დაკეემირებით აღნიშნავს, რომ ღმერთის მაძიებელი ადამიანი ვერაეითარი სხვა საშუალებიდან ეერ მიიღებს სათანადო სულიერ იმპულსს, თუ არა მოძღვრის სულიდან. წიგნები ამისათვის არ გამოდგება. აქ მხოლოდ საუბარია ჭემმარიტ „გასხივისნებულ“, ნათელდებულ მასწავლებელზე, გურუმზე, რომელიც თავის გზნებას გადაეცემ მოწაფეს (სიმას). მხოლოდ ნამდვილ, ღვითთ მოვლენილ მასწავლებელს ხელეწიფება თავისი მისიის შესრულება. ყველა სხვა შემთხვევაში გვექნება ეითარება, „როცა ბრმა წაიყვანს ბრმას, რაც უფსკრულში გადაჩეხვით დამთავრდება“ (68, 31).

მოწაფის უპირეელესი თვისება თვით საწყის სტადიამევე უნდა იყოს შინაგანი სისუფთავე, სისპეკაკე, ცოდნისადმი ნამდვილი წყურვილი და მიზანსწრაფულობა. გულისა და სულის სისპეკაკე ერთნაირად უნდა ახასიათებდეს გურუსა და სიმას. ეს თვისებები აუცილებელია ღვთაებრივი ჭემმარიტებების მოსაპოვებლად და სხვისადმი გადასაცემად. მასწავლებელს, პირველ რიგში, მოეთხოვება წმინდა წერილის სულის ცოდნა და არა მისი „ჩონჩხის“ – გრამატიკული, ეტიმოლოგიური, ფილოლოგიური და ა. შ. ნაწილების ათვისება. სვ. ვივეკანანდა აღნიშნავს, რომ მთელი ქვეყანა კითხულობს ბიბლიას, ვედებს, ყურანს, მაგრამ ცოტა თუ წელება ამ წმინდა წერილების ნამდვილ ღვთაებრივ სულს. ამ ღვთაებრივი სულის ჭემ-

მარიგებათა განცდა, ათვისება და გადაცემა შესაძლებელია მხოლოდ ერთადერთი გზით, ერთადერთი „გამგარი“ – სიყვარულით: ღმერთი თვითონ სიყვარულია და ეინს შეძლებს ღმერთის ამგვარ გააზრებას, მხოლოდ იგი გამოდგება სულიერ მასწავლებლად. მხოლოდ ანგვარ „ნათელმხილველს“ შეუძლია მოწაფისათვის „თვალების აღება“. ამგვარი მოძღვარი არის ღვთაებრიობის გამოვლენა ღვთაებაში, რომელსაც შეუძლია ხელის ერთი შეხებით, თავისი სურვილი შესაბამისად, „ყველაზე მდაბალი და გარყვნილი ადამიანი ერთ წამს აქციოს წმინდანად“, წერს სვ. ვიუკანანდა, რითაც, ალბათ, ბევრ მკითხველის ირონიანარევი ეჭვს იწვევს (68, 41).

ინდოელი იოგების აზრით, „მარადიული გამოუთქმელი“, ან ბრაჰმა, რომელიც თავდაპირველად ლოგოსია, მქდავდება როგორც კოსმიური გონება, ანუ კოსმიური მაჰატა (შემოსამღვრული მაჰაგონადამიანის გონებითი მაგერიისაგან განსხვავებით). ბრაჰმა, უპირველესად, მქდავდება როგორც სახელი და შემდეგ კი როგორც ფორმა, ანუ გარეგანი ბუნება. ბჰაკტი-იოგას მიმდევრები ა „მარადიული გამოუთქმელის“ ერთადერთ შესაძლებელ სიმბოლოთვლიან სიტყვად ომ-ს. ეს სახელი, როგორც სიმბოლო, არის დაკონკრეტება რაიმე მხრივ და ამდენად დამორება „გამოსათქმელისაგან“ მაგრამ მაინც იგი არის უახლოესი ყველა შესაძლებელ ბგერით სიმბოლოს შორის. იგი წმინდა სახელია, წმინდა ბგერითი წარმონაქმნი მანგრა. აქ არ არის საშუალება შევეხოთ იოგების მოძღვრებას ვიბრააციების შესახებ (მანგრა-იოგა), სადაც ბგერითი ვიბრააციებს იღვრალი საზრისი აქვთ მიცემული. ვიგყვით მხოლოდ, რომ მანგრა თავის შინაგანი ბუნების გამო წარმოგვიდგება ბრაჰმას უახლოეს სიმბოლო სახედ. სწორად წარმოთქმული სიტყვა ომ (ე. ი. აოუმ) ბგერათა წარმოთქმის მთელ მოვლენებს წარმოგვიდგენს და არის ამიგომაც ღმერთის საუკეთესო, ჭეშმარიტი სიმბოლო. იგი არის ბგერა-ბრაჰმა (პადაბრაჰმა) (68, 47). იგი ისეთი ერთადერთი ბგერითი სიმბოლოა რომელიც არადიფერენცირებულ ბრაჰმას გამოთქვამს. ამასთან არსებობს ღმერთის გამოსათქმელად აგრეთვე მრავალი სიმბოლო, რომლებიც გვიქმნიან დიფერენცირებული ღმერთის შესახებ სხვადასხვა კონკრეტულ წარმოდგენას. ცხადია, ისინიც სასარგებლოდ და ხელშეწყობად უნდა ჩაითვალოს მორწმუნისათვის ღმერთის ჭეშმარიტ ბუნების შეცნობის გზაზე.

ბჰაკტი-იოგას მოსამზადებელ სტადიაზე არსებობს მთელი რიგი აუცილებელი კონკრეტული რჩევები, რომელთა დაცვაც აუცილებელია მოსწავლისათვის, რათა იგი ავიდეს ბჰაკტის მეორე საფეხურზე. პირაბჰაკტიზე გადასასვლელად მოწაფე უნდა დაიცვას მთელი წყება წესი

ბისა, მეთოდებისა თუ საშუალებებისა. საერთოდ, როგორც ცნობილია, იოგას მოძღვრება იმ იშვიათ მოძღვრებათა რიგს განეკუთვნება, რომელთაც თეორიულ პრინციპებთან ერთად თან ახლავს უმკაცრესი პრაქტიკა, ყოველდღიური რეჟიმის დაცვა.

აქ შეიძლება მოკლედ შევეხოთ მოსამზადებელი სტადიის უმთავრეს წესებს:

ბჰაკტი-იოგას მიმდევართა ერთ-ერთი წესია საკუთარი ვნებების მოთოკვა და მართვა. ჩვენი გრძნობის ორგანოთა მიღრეკილება, ლგოლება შესაბამის გრძნობის საგნებზე არ უნდა იყოს თვითდინებადი. იგი უნდა ემორჩილებოდეს მკაცრ კონტროლს. მათი დამორჩილება და მართვა ადამიანური ნების მხრიდან იოგაში ითვლება ერთ-ერთ მნიშვნელოვან სათნოებად რელიგიური აღზრდის პროცესში.

როგორც ეხედავთ, ეს მოთხოვნა ბჰაკტისა ეხმიანება პაგანჯალის „რეასაფეხურიანი ბილიკის“ ზოგიერთ მოთხოვნას. ასევეა ზოგიერთ სხვა შემთხვევაშიც.

ბჰაკტი-იოგას მიმდევრები განსაკუთრებულ მნიშვნელობას აძლევენ საკვების შერჩევას ჩვენი სხეულებრივი და სულიერი პროცესების ჩამოყალიბების საქმეში. პროდუქტს, რომელიც ჩვენს სხეულში შედის საკვების სახით, დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ჩვენი გონება-განწყობილებისა და საერთო სულიერი წყაროების ჩამოყალიბებაში. იოგები, მათ შორის ბჰაკტის მიმდევრებიც, იცავენ ეეგეგარიანელობის წესს და მკაცრ იოგურ დიეტას. სვ. ვივეკანანდა, ამასთან, მოუწოდებს იოგას მიმდევრებს, არ გადაეარდნენ მეორე უკიდურესობაში როგორც ზოგიერთი სექტა, რომლებიც უამრო, გაუმართლებელ ფანატიზმში ეფლობიან და „რელიგიას სამზარეულოდ“ აქცევენ. ღვთაებრივი ჭეშმარიტებებისადმი ლგოლების მაგიერ კვების პროცესზე თვითმიმზური ყურადღების გამახვილება აღარც ბჰაკტია, აღარც ჯნანა და აღარც კარმა. ცხერები და ძროხები მხოლოდ იმის გამო, რომ ხორცს არ ჭამენ, ცხადია, იოგები ვერ გახდებიან, წერს სვ. ვივეკანანდა (68, 59-61).

იოგას მიმდევართათვის საეაღდებულოა იმ ვარჯიშების ათვისება, რომელთაც თვითმოთოკვისა და თვითფლობის გზით ღმერთის უმუალო ჭერეგამდე მიეყვართ. ღვთაებრიობამდე ადამიანის ამაღლების მრეაღფეროვანი შესაძლებლობები უნდა განხორციელდეს შესაბამის უნართა თაედაღებული წვრთნისა და ბრძოლის გზით. ეს უნარები თავგანწირვით უნდა ვარჯიშდებოდეს და ადამიანის სული გამუღმებით უნდა ფიქრობდეს თავის ღვთაებრივ ბუნებასა და ღმერთის შესახებ. თუმცა ამის მიღწევა დასაწყისში უძნელესად მოჩანს, მაგრამ ენერგიული ვარჯიშებით სათანადო უნარები სათანადოდ ვითარდება.

იოგთა აზრით, მყარი ნიადაგი, რამედაც მთელი ბჰაკტი-იოგას მენობაა აგებული, არის სიწმინდე და სისუფთავე როგორც სხეულებრივი, ასევე სულიერი, რაც უფრო მნიშვნელოვანია სულიერი აღმაფლობისათვის. სულიერი სისუფთავის დაცვა უძნელესია სხეულებრივთან შედარებით და მისი მიღწევა მოითხოვს ადამიანური ნებისყოფის დიდ დაძაბვას. სულიერი სიწმინდე გულისხმობს ადამიანის ისეთი თვისებების ფლობას, როგორიცაა: სამართლიანობა, გულწრფელობა, უანგარო სიკეთის ქმნა, სხვისადმი ვნების მიუყენებლობა როგორც ქმედებით, ასევე აზრებითა და სიკვებით, პატივმოყვარული, ქედმაღლური აზრებისაგან განრიდება, სხვისი სიკეთისადმი შურის გამორიცხვა, წყნის მიმგვეებლობა და სხვა. ყველა ეს თვისება უნდა გამოუმუშავდეს ბეჯითი და მიზანშეწონილი შრომით. მაგრამ აქაც უნდა დავიცვათ ზომიერება და არ გადავვარდეთ მეორე უკიდურესობაში, აკვიტებულ ფანატიზმში. სვ. ვიეკანანდა აკრიტიკებს ამასთან დაკავშირებით ზოგიერთი რელიგიური სექტის ბერებს, რომლებიც, ვთქვათ, იმ მოგვიტ, რომ არ მიაყენონ ენება სხვა ცოცხალ არსებებს, არ იბანენ განს, არ ამუშავენენ მიწის ნაკვეთს და ა. შ. ამ წესების გარეგნულ დაცვას მაშინ აქვს ნამდვილი აზრი, როდესაც ისინი დამხაძარე სამუალებად იქცევიან შინაგანი სისუფთავისათვის: შეიძლება, მაგ, ზოგიერთი, პირიქით, ჭამდეს ღორის ხორცს, მაგრამ იყოს მნეობრივად ისეთი, რომელიც ერთხელაც არ გაიულებს გულში სხვისადმი ენების მიყენებას და გულთ ასარებს აგრეთვე თავისი უდიდესი მგრის კეთილდღეობაც. მაშინ ასეთი ადამიანი შეიძლება ჩაითვალოს ნამდვილ ბჰაკტად, ნამდვილ იოგად.

ბჰაკტი-იოგას მიღწევის ერთ-ერთი სავალდებულო საშუალებად ითვლება სიძლიერე, ენერგიულობა. ამაში იგულისხმება როგორც ფიზიკური, ასევე სულიერი სიძლიერე. ღეთაებრიობის განსაკუთრებული ნაწილი ადამიანში – აგმანი მიიღწევა არა უძლურებით, არამედ ფიზიკური და სულიერი ძლიერებით. მოწაფე უნდა იყოს ენერგიული, თამამი, ძლიერი, ჯანმრთელი. მხოლოდ ასეთ პიროვნებას შეუძლია გაუძლოს იმ საპასუხო რეაქციების შემოტევას, რასაც მიმართავს ადამიანის სული და სხეული, როდესაც მას მკაცრი რეჟიმის ქვეშ ვაყენებთ. საწინააღმდეგო შემთხვევაში შესაძლოა მოწაფის სუსტი ჯანმრთელობა უფრო გაუარესდეს. მხოლოდ ძლიერი ორგანიზმისა და ჯანმრთელი სულის მოწაფე აღწევს სასურველ შედეგს. მხოლოდ ასეთ პიროვნებას შეუძლია, სვ. ვიეკანანდას აზრით, „მაიას ქსელის“ გარღვევა-გადალახვა, ე. ი. ილუმორული, მაცდუნებელი ცხოვრებისეული მოვლენების დაძლევა. მაგრამ აქ ბუნებრივად ჩნდება საწინააღმდეგო მოსაზრება, კითხვა: თუ ეს ასეა მაშინ, როგორ უნდა აიხსნას ის საყოფ

ელთოდ ცნობილი აქტი, რომ ხშირად დიდი იოგი გამხდარა სწორედ ის პიროვნება, რომელიც სიკვდილის პირასაც კი მისულა თავისი საეალალო ჯანმრთელობის მდგომარეობის გამო და სწორედ კრიტიკულ მომენტში გამოუჩენია უდიდესი ნებისყოფა. ალბათ, ეს მაინც ცალკეულ შემთხვევად უნდა ჩაითვალოს.

ბპაკის მიღწევის ერთ-ერთ საშუალებად მიიჩნევა აგრეთვე ცოცხალი და მხიარული გონებრივი განწყობილება. ხშირად შეკლამით გარეგნული სერიოზულობა, „გაუღიმებლობა“ მიაჩნიათ ადამიანის რელიგიურობის უტყუარ ნიშნად, აქაც მომიერება უნდა იქნეს დაკული: არც ზედმეტი მხიარულება, არც წრეგადასული სევდიანი სერიოზულობა ვერ მიიყვანს მოწაფეს სასურველ შედეგამდე. ადამიანის სული აქაც უნდა ეძებდეს პარმონიულ წონასწორობას.

ყოველივე ზემოჩამოთვლილი წესი, მეთოდი და საშუალება უნდა გაეიგოთ როგორც საწყისი ფორმა, რითაც იწყებს მოწაფე ღმერთის სიყვარულს. იგი გვიხასიათებს მოწაფის სულიერ ქმნადობას და სულას ბპაკი-იოგას გმის იმ მონაკვეთზე, რომელსაც მოსამზადებელი პერიოდი ეწოდება. როგორც უკვე ითქვა, ამ მოსამზადებელ სტადიას მოსდევს უმაღლესი ბპაკი, პარა-ბპაკი.

პარა-ბპაკის სტადიაზე უმაღლესი ღვთაებრივი სიყვარულის მიღწევის და ღმერთთაყვანისცემის აუცილებელ პირობად იოგები თვლიან „განდგომას“, ე. ი. მიწიერი სურვილებისაგან თავშეკაებას, მათზე ხელის ალებას, მათზე უარის თქმას. სწორედ განდგომა არის აუცილებელი სულიერი აქტი უმაღლეს ბპაკიზე, პარა-ბპაკიზე გადასასვლელად. ამ წინაპირობის გარეშე შეუძლებლად ითვლება უმაღლესი სულიერი სინათლის მიღწევა. საერთოდ, იგივე შეიძლება ითქვას იოგას სხვა ფორმების შესახებაც. ყველა მათგანი ითვალისწინებს განდგომის სულიერი აქტის შესრულებას. ამასთან იოგას ზოგიერთ სახეში განდგომის განხორციელება დიდ სულიერ ტკივილებთან არის დაკავშირებული, მაგრამ იგი სრულიად აუცილებელი პროცესია, რამდენადაც იგი არის ყოველგვარი რელიგიის ნამდვილი არსება, სულიერი ქმნადობისა და სრულყოფის ქვაკუთხედი, მთავარი საყრდენი და სტიმული.

იოგას სხვადასხვა ფორმაში განდგომა სხვადასხვანაირად მიმდინარეობს და სხვადასხვა შინაარსს ღებულობს. კარმა-იოგაში განდგომა გამოიხატება საკუთარი მოქმედებების ნაყოფებისადმი უარისთქმაში. კარმა-იოგაში იოგი არ უნდა იყოს დაინტერესებული თავისი მოქმედების, შრომის შედეგებით, სამაგიერო ჯილდოთი. რაჯა-იოგაში განდგომის მთავარი ძარღვია იმის გაეცნობიერება, რომ მარადიული სული, გონი არის ბუნებისაგან, მაგერიისაგან განსხვავებული და რომ სულის

კავშირი მაგერიასთან არის დროებითი. რაჯა და ჯანანა-იოგა ამ დასკვნამდე მიდის ბუნების გულდასმით შესწავლით. მათ უნდა გააცნობიერონ, რომ მთელი გარემომცველი ბუნება სხვა არაფერია, თუ არა ილუმორული, ეფემერული რამ და ბუნებაში მოქმედი ძალები არსებითად სულიერი ძალებია. მხოლოდ სულში შეიძლება მოხდეს შემეცნებითი და გრძნობადი პროცესები. სული უნდა განთავისუფლდეს ბუნების ყოველგვარი ბორკილებისაგან.

იოგები თვლიან, რომ თუ კარმა, რაჯა და ჯანანა-იოგაში განდგომის მიღწევა მკაცრი და ძნელია, სამაგიეროდ იგი ბჰაქტი-იოგაში ხორციელდება იოლად და ბუნებრივად. ბჰაქტის მიმდევარს არ სჭირდება რაიმე ძალდატანება თავის თავისადმი, რომ რაიმეს თავი მოსწყეიგოს. აქ საქმე ეხება სიამოვნებათა სხვადასხვა საფეხურს და სახეს. განვითარების დაბალ საფეხურზე მყოფი ადამიანი მეტად ეძლევა გრძნობად სიამოვნებებს, რითაც უფრო უახლოვდება ცხოველთა სამყაროს. თავისი განვითარების შესაბამისად გრძნობადი სიამოვნებები თანდათან უფრო კარგავენ თავის სიძლიერეს და უპირატესობა ენიჭება გონებრივ სიამოვნებებს. რაც უფრო მაღლდება პიროვნება სულიერად, მით უფრო მეტ ძალას ღებულობს გონებრივ შრომასთან დაკავშირებული სიამოვნებები, მაგრამ ადამიანის შემდგომი სულიერი მრდის დროს, კერძოდ, გონებრივ სიამოვნებებზე ამადლების შემდეგ ღვთაებრივ შთაგონებამე გადასელისას, ადამიანი განიცდის პრინციპულად ახალ მდგომარეობას — ნეგარების მდგომარეობას; ამ განცდასთან შედარებით გრძნობადი სიამოვნებები კარგავენ თავიანთ წინანდელ ძალას და მნიშვნელობას. ამ ამრის გასაგებად იოგები მიმართავენ შედარებას: ბჰაქტის დროს ადამიანის განდგომა ხორციელდება არა რაიმე დათრგუნვით, არამედ თავისთავად, უბრალოდ, ბუნებრივად, ძალდაუტანებლად. სიამოვნებათა წინა საფეხურები თავისთავად კარგავენ თავის ღირებულებებს ისევე, როგორც დიდი სინათლის გამოჩენისას და მაგებისას სუსტი სინათლეები კარგავენ თანდათნობით თავიანთ სინათლის ძალას, სანამ ბოლოს სრულიად არ გაუჩინარდებიან. პარა-ბჰაქტის დონეზე გრძნობადი და ინტელექტუალური სიყვარულის ფორმები სუსტებიან და ქრებიან ღვთაებრივი სიყვარულის წინაშე, ღმრთისადმი სიყვარული კი იზრდება და ღებულობს პარა-ბჰაქტის სიყვარულის ფორმას. უნდა ითქვას, რომ ამ დონეზე ღვთის თაყვანისცემა თავისუფლდება აღრინდელი სახელებისაგან. თავის ძალას კარგავენ ან იმღუდებიან ისეთი ძველი ღირებულებები, როგორიცაა: რიგუალები, ტაძრები, რელიგიური რწმენები, სექტები, ქვეყნები, ერები და სხვა. ყველა ესენი შეიძლება

ჩამოსცილდნენ იმ ადამიანს, ვინც ჭეშმარიტად შეიყნოს ღმერთის სიყვარული. მხოლოდ ამ დონეზეა პიროვნება ყველა შემღვდელისა-
კან შემღვდელი და ჭეშმარიტად თავისუფალი. სე. ვიეკანანდა
ერთ-ერთ თავის შრომაში („პრაქტიკული ვედანგა“) აღნიშნავს,
რომ თუ ადამიანს სურს ერთიანი ღმერთისადმი თაყვანისცემა გა-
რეგანი ფორმების მიხედვით, მაშინ არსებობს საუკეთესო ამ გა-
რეგანი ფორმებისაგან – ცოცხალი ადამიანი. ღმერთის თაყვანის-
საყვამად აგებულ ტაძრებიდან, მართლაც, საუკეთესოა ადამიანის
ტაძარი – მისი სული და სხეული. ცოცხალი ღმერთი არის ჩვენში,
ჩვენ კი ვაგებთ ეკლესიებსა და ტაძრებს მის თაყვანისსაყვამად. თა-
ვის თავში ღმერთის გამცნობიერებული ადამიანი გრძნობს უმაღ-
ლეს თავისუფლებას (70, 38-39). მხოლოდ ღმერთის რწმენის მქონე
და ბჰაგის სიყვარულის დონეზე არსებული პიროვნება არ ლოცუ-
ლობს ღმერთის წინაშე.

ბჰაგტი-იოგა არის მეცნიერება ღვთაებრივი სიყვარულის შესახებ.
მაგრამ იგი არ ამბობს უარს არც ერთ დადებით ემოციაზე, რომელიც
კი ამოძრავებს ადამიანს. მხოლოდ ეს განცდები უნდა წარმართული
იყოს სწორი მიმართულებით, ჭეშმარიტი ორიენტირისადმი – ღმერ-
თისაკენ. ბჰაგტი სინამდვილეში არ მოუწოდებს ასკეტიზმისაკენ,
განდგომისაკენ, ამ სიგყვის ჩვეულებრივი გაგებით, არამედ ჭეშმარ-
იტი სიყვარულისაკენ უმაღლესი არსებისადმი. უფრო მეტიც, ყოე-
ლივე კარგი, რაც ხდება ქვეყნად, ხდება ღმერთის სიყვარულის
ძალით და ისიც, რაც ცუდია, ჩნდება ამავე სიყვარულის არასწორი
მიმართულებით წარმართვის გამო.

მხოლოდ მიწიერი ორომგრიალის მიმღევათი ადამიანისათვის აქვს
ძალა ამქვეყნიურ ღირებულებებს, როგორც ერთადერთს, რაც ეფუძ-
ნება ადამიანურ ეგოიზმს, მის ინდივიდუალურ მეს. მაგრამ ყოველივე
ის, რაც სილამაზედ და მშვენიერებად აღიქმება ადამიანის მიერ, მაგ,
ბუნებისა და ადამიანის მშვენიერებები, ვარსკვლავებით მოკაშკაშე ცა
და ა. შ., აგრეთვე ადამიანური სიკეთე, სიბრძნე, სიყვარული, სიძლიერე
და სხვა, მხოლოდ მკრთალი გამონაკრთობია ღვთაებრივი მშვენიერე-
ბის, სიკეთის, სიბრძნის, სიძლიერის და რაც მთავარია, სიყვარულისა.
ყოველივე ესენი ღმერთის გამოვლენის ფორმები და გზები არიან.
ღვთაებრივი სიყვარულის განმცდელი ადამიანისათვის, ინდივიდისათ-
ვის ყოველივე ეს იქცევა ღმერთის, როგორც მარადიული ნეტარების,
„ნაპერწყლად“ (68, 72-73). ყოველივე, რაც ქვეყნად ხდება, მოგვი-
წოდებს მიუუახლოვდეთ უმაღლეს არსებას და ღვთაებრივი სიყ-
ვარულის ძალით ვიქცეთ მასთან ერთიანად. პარა-ბჰაგის ჭეშმარიტი
სამრისის გამგები ადამიანისათვის აღარ აქვს თავისითავადი მნიშვნე-

ლობა მოსამზადებელ სულიერ ღირებულებებს და რიტუალურ ფორმებს. ასეთმა პიროვნებამ გააკეთა მთავარი რამ ამ ქვეყნად, მან შეასრულა თავისი ცხოვრების საზრისი. იგი საესება უკვე „ღვთაებრივი სიყვარულის ოკეანით“. იგი ყველაფერში უკვე ხელაქს ღმერთს, როგორც ყოველივეს არსებას („პარას“).

ბჰაქტი-იოგას მთავარ საიდუმლოებად უნდა ჩაითვალოს იმის გაყნობიერება, რომ ადამიანის სურვილები და განცდები თავისთავად არ არიან ცუდი და ეგოისტური, არამედ მხოლოდ იმ შემთხვევაში როცა მათ არა აქვთ მიცემული ერთადერთი სწორი მიმართულება ისინი თავიანთ სისრულეს აღწევენ მხოლოდ ღმერთისადმი ლტოლვით ბჰაქტი-იოგა ჯნანისთან ერთად უმაღლესი ფილოსოფიური მოძღვრებაა, ფიქრობენ იოგები. ბჰაქტიში ადამიანი ხდება სრულყოფილი და ნეგარი. პიროვნება ღვთაებრივი სიყვარულის დონეზე სულიერად მთლიანად იწმინდება და სრულდება მისი ცხოვრების საზრისი. ამაყდროს ქვეყნიერება ახალ ამრს იძენს, როგორც ღმერთისადმი კუთვნილი.

ბჰაქტი-იოგთა ამრით, ღმერთისადმი ჭეშმარიტი სიყვარულით მინდობილი ადამიანისათვის უმაღლესი სიყვარული და უმაღლესი ცოდნა ერთი და იგივეა. ჯერ კიდევ უპანიშადებში გამოითქვა ამრირომელსაც ბჰაქტი-იოგაც იზიარებს: უპანიშადების უმაღლესი ცოდნასა და პარა-ბჰაქტის უმაღლესი სიყვარულს შორის არ არის არავითარი განსხვავება. ეს ორი რამ სინამდვილეში ერთი და იგივეა. ჯნანა-იოგა ეძებს კონკრეტულ საგანთა ზოგადს, იმ განზოგადებულ და აბსოლუტურ რაიმეს, რომლის ცოდნითაც შესაძლებელია კონკრეტულ მოვლენათა ცოდნა. რაჯა-იოგა თავის ძირითად მიზნად ისახავს დაეუფლოს იმ ძალის განზოგადებულ ფორმას, რომელიც მართავს მთელ სამყაროს. ხოლო ბჰაქტი-იოგა ცდილობს შეიცნოს ის განზოგადებული აბსტრაქტული პირი, რომლის სიყვარულითაც ეყვარება მთელი სამყარო. სამივე შემთხვევაში ერთსაერთო ძირთან მივდივართ, რომელიც ზოგადი და აბსტრაქტულია იოგას მოძღვრების ინტერპრეტაციორები ხშირად აღნიშნავენ, რომ ეს მოძღვრება არ დალაგობს, საერთოდ, ინდური ფილოსოფიისა და რელიგიის გრადიციებს. ინდური ამროვნება თავიდანვე ეძიებდა კონკრეტულთა თეალის გადაელებით იმ ზოგადსა და აბსტრაქტულს რომელიც ყოველი კონკრეტულის გამოვლენის საფუძველია. ყოველივეს სიყვარული შესაძლებელია მხოლოდ უმაღლესი ზოგადობის სიყვარულით, მიიჩნევს ბჰაქტი-იოგა, ინდური რელიგიურ ფილოსოფიური ამროვნება გრადიციულად ეძებდა უმაღლეს ზოგად როგორც ფილოსოფიაში, ასევე მეცნიერებაში, ფსიქოლოგიაში, რე

ლივიასა და აგრეთვე სიყვარულში. ბპაკტი-იოგას მიხედვით, ღმერთი არის განმოცადებული და აბსტრაქტული მთელი (სამამგი), ხოლო ხილული სამყარო იგივე ღმერთია დიფერენცირებული და გამოვლენილი სახით. ბპაკტი-იოგას გული და სული მიმართულია ამგვარი უმაღლესი არსებისადმი.

ღვთაებრივი სიყვარული იოგების მიერ ხშირად შედარებულია „სიყვარულის სამკუთხედთან“. ეს სამკუთხედი თავისებურ საყრდენს, სამ კუთხეს მოიცავს: 1. სიყვარულის უანგარობა. ეს სიყვარული გამოირიცხავს რაიმე სამაგიეროს, რაიმე ჯილდოს მოლოდინს. ბპაკტი-იოგაში სიყვარული ძალმოსილია მხოლოდ სიყვარულისთვის. ეს სიყვარული თვითმიზნურია. ღმერთის წყალობაზე აგებული სიყვარული არ არის ნამდვილი სიყვარული. 2. ბპაკტი-იოგაში ნაგულისხმევი სიყვარული შეუთავსებელია შიშის გრძნობასთან. თუ ჩვენ ღმერთი გვიყვარს იმის გამო, რომ მისი გვემინია და მოვევლით რაღაც სასჯელს, მაშინ ასეთი სიყვარული არ არის ბპაკტის სიყვარული. ბპაკტის მიმდევრისათვის ღმერთი არ არის უმაღლესი არსება „მათრახით ხელში“. ღმერთის სიყვარული და მისადმი შიში საერთოდ გამოირიცხავს ერთმანეთს. საერთოდ, სიყვარული და შიში შეუთავსებელია. ამგვარ სიყვარულს, ე. ი. შიშის და სიყვარულის არაბუნებრივ კავშირს, ადგილი შეიძლება ჰქონდეს ბპაკტის დაბალ საფეხურზე, არასრულყოფილების დროს, პარა-ბპაკტის დონეზე კი სიყვარული, შემყვარებული და შესაყვარებული ერთი და იგივეა. 3. სიყვარულის სამკუთხედის მესამე კუთხეს ქმნის ის ვითარება, რომ ღვთაებრივი სიყვარულის საგანი შეუნაცვლებელია, ღვთაებრივ სიყვარულში განხორციელებულია უმაღლესი იდეალი. ჭეშმარიტი და სრულყოფილი სიყვარული გვაქვს მხოლოდ იქ, სადაც განხორციელებულია შეყვარებულის უმაღლესი იდეალი, სიყვარულის ერთადერთი იდეალი ადამიანისათვის შეიძლება იყოს უმაღლესი არსება — ღმერთი, როგორც უმაღლესი არსება ადამიანისათვის, არის უმაღლესი იდეალი, არჩეული საკუთარი ნებით საკუთარ იდეალად.

ბპაკტის მიმდევართათვის ღმერთი, როგორც სიყვარულის უმაღლესი იდეალი, არჩეული საკუთარი ადამიანური ნებით, არის უმაღლესი იდეალი. ღმერთის როგორც უმაღლესი სიყვარულის არსებობა არ მოითხოვს, არ საჭიროებს სხვა რაიმე დასაბუთებას. მას ადგილი აქვს მსოფლიოს სხვა რელიგიებში, სადაც ღმერთი გამოდის როგორც უმაღლესი გამგებელი, მსაჯული. ბპაკტისათვის ღმერთი არსებობს როგორც სიყვარული პირველ რიგში და ეს ქასრულო სიყვარული არის ყოველივეს გარეგანამწელობი. როდესაც ადამიანი ფიქრობს თავის თავზე, როგორც მხოლოდ

ნაწილზე, კონკრეტულზე მთელის გარეშე, მაშინ იგი რჩება არას რულოფილებისა და ეგოიზმის ფარგლებში, ხოლო როცა ადამი ანი ფიქრობს თავის თავზე, როგორც საყოველთაო მთელის ნაწილზე და უყვარს ეს მთელი, მაშინ მისი სიყვარული იქცეე- მოგადად, ეგოიზმის გადამლახავ ღვთაებრივ სიყვარულად. ეს კი ადამიანისათვის, ინდივიდისათვის არის უმაღლესი სულიერი ნე ტარება და მისი ცხოვრების სამრისის აღმსრულებელი სრულყო ფილება, ფიქრობენ ბჰაკტი-იოგას მიმდევრები. სიყვარულის ან უნიკალურ გზაზე აღმასვლა არის ამავე დროს მიწიერი ცხოვრე ბის სასოწარკვეთილებიდან თავდახსნა, არცოდნის (Avidya-ს) დამსხერევა და ღვთაებრივი სიბრძნის (Vidya-ს) მოპოვება (იხ 148, VII და 118, 302).

ქველი ჩინეთის ფილოსოფია

**ჩინური კულტურისა და ფილოსოფიის
ადგილი კ. იასპერსის «ღერძული დროის»
თეორიის მიხედვით**

„თვალსაზრისის ადამიანთა ისტორიაზე მიეყვართ ჩვენი ადამიანური ყოფიერების საიდუმლოებასთან – წერს კ. იასპერსი და განაგრძობს – ის ფაქტი, რომ ჩვენ, საერთოდ, ისტორიაში ვართ ჩართულნი, რომ ისტორიის წყალობითა ვართ ისეთები, როგორც ვართ, – გვაბლევს სამუალებას ვიკითხოთ: საიდან მოდის ისტორია, საით მიდის?“ (163, 28). გოინბის, შპენგლერის ციკლური ისტორიის თეორიების საპირისპიროდ, კ. იასპერსის მიერ გამოარებულია ევზისგენციალიზმის შესაბამისი ისტორიის ერთიანი ხაზობრიობის თვალსაზრისი, რომელიც, მისი განმარტებით, გაბატონებული იყო ავგუსტინეს დროიდან პეგელამდე. იგი ავგუსტინეს ისტორიულ ფილოსოფიურ კონცეფციას „ათაუისუფლებს“ ქრისტიანული მოძღვრების ჩარჩოებისაგან, რადგან, მისი აზრით, სარწმუნოებრივი ბარიერი მრავალ ხალხს გოვებს მსოფლიო ისტორიის გარეთ. იასპერსი ისტორიის განვითარების საკუთარი ზოგადი ფილოსოფიური თვალსაზრისის ჩამოყალიბებისათვის რელიგიური რწმენის ნაცულად ფილოსოფიურ რწმენას ითვალისწინებს, რომელიც შეესაბამება ეპოქების გაგების „ღერძული დროის“ სქემას.

მსოფლიო ისტორიის „ღერძული დროის“ სათავეს დადგენა იასპერსს არ ეადვილება, რადგან ისტორიული მეხსიერების ზღვარი წერილობით წყაროებზეა დაბოკიდებული, თუმცა ისტორიაში „ყოფნა“ ნიშნავს, მაინც გავიდეთ ყოველგვარი ისტორიულის საზღვრებს გარეთ, მივალწით ყოულისმომცველი ისტორიის სფეროებს, მაგრამ თავისი საწყისითა და ბოლოთი ის მაინც სრულყოფილად მიუღწეველია ჩვენი აზროვნებისათვის. ისტორიის გაგება დიდი ხანია განთავისუფლდა „ღვთაებრივი შესაქმეს კალეიდოსკოპში“ დანახული ისტორიისაგან ისე, როგორც თეოგონური და კოსმოგონიური მიდგომა წარსულს ჩაბარდა.

ისტორიული ცნობიერებისათვის იმ მომენტიდან, როცა საფუძელად აღებულ იქნა ემპირიული მონაცემები, ისტორია პრინციპულად სხვაგვარი სახით ჩანს. ძველ ჩინურ ლეგენდებში კულტურის ისტორია ხუნებისაგან წარმომოხილად ითვლება და როცა წერილობითი ცნო-

ბები ეეროპაშიც გავრცელდა, ამის საფუძველზე ისტორიული დროი ბიბლიური გაგება მოიხსნა, ბიბლიური დროით დადგენილი თარიღი - 6000 წელი - ემპირიულმა ისტორიულმა ცნობებმა შეცვალა. ისტორიის ემპირიული სურათი ნათელს ხდის, რომ მეორდება ისტორიული დროის აღწერილობანი თავისი კანონზომიერებით, ვლინდება მსგავსება სხვადასხვა პოლიტიკურ სტრუქტურაში და ჩნდება ერთიანი ტიპური ფორმები მათ ურთიერთგადაჯახეში (163, 29, 30).

ენიც ისტორიას შეეხო, ყველა მიდის მცდელობამდე შეიმუშავოს უნივერსალური თეალსაზრისი. ასეთი იყო ჰეგელის ციკლურ ფორმამ მოქცეული ყველაზე უნივერსალური მასშტაბის სქემა. დიდხანს მსოფლიო ისტორია იფარგლებოდა დასავლეთის ისტორიით, რომელიც იწყებოდა ეგვიპტით და შუამდინარეთით, შემდეგ მოჰყვებოდა საბერძნეთი და პალესტინა. ამის საპირისპიროდ განვითარებული პოზიტივიზმი მოითხოვდა ყველა ხალხისათვის თანაბარი ადგილის მინიჭებას მსოფლიოს ისტორიულ განვითარებაში. ამ გაგებით ისტორიულად ითვლება ყველაფერი, სადაც კი ადამიანები ცხოვრობენ გეოგრაფიულად გაშლილნი მთელი დედამიწის სივრცეებზე. ამით ისტორიული მოვლენების მნიშვნელობა გათანაბრდა. სუდანელი ზანგების ურთიერთბრძოლას ისეთივე მნიშვნელობა მიეცა, როგორც სპარსელებთან ბერძნების ომს. ზოგჯერ უპირატესობა პირველსაც კი ეძლეოდა, თუკი მასში მეტი რაოდენობის მეომარი მონაწილეობდა. ასეთ ვითარებაში აუცილებელი იყო კულტურათა მთლიანობის თეალსაზრისის განვითარება და ასე გაჩნდა მათი დამოუკიდებლობის კონცეფციები ე. წ. ჩაკეტილი კულტურების თეორიები (შენგლერი, ტონიბი).

კ. იასპერსი აღნიშნავს, რომ მასზე ზეგავლენა მოახდინა მაქს ვებერის ძმის - ალფრედ ვებერის უნივერსალური ისტორიის კონცეფციამ, რომელიც ისტორიას განიხილავს ღია კულტურების განვითარებად, რაც ერთიან მსოფლიო ისტორიულ პროცესში მიმდინარეობს და ნაწილდება პირვანდელ და მეორად კულტურებად (ანუ პირველ და მეორე საფეხურებად). ამ თეალსაზრისის გაცნობამ კ. იასპერსი მიიყვანა დასკვნამდე, რომ კაცობრიობას აქვს ერთიანი სათავე და საერთო მიზანი: ჩვენ თეალწინ იშლება ისტორიული განვითარების ისეთი სურათი, რომელშიც ისტორიას ეკუთვნის ყოველივე ის, რაც განვითარებადი არ არის და რასაც მყარად მოუპოვებია თავისი ადგილი კაცობრიობის ისტორიულ პროცესში. მეორე არსებითი მოთხოვნა ის არის, რომ ის უნდა იყოს რეალურ და აუცილებელ ურთიერთკავშირში ადამიანური ყოფიერების თანამიმდევრობასთან (167, 31).

იასპერსის აზრით, მსოფლიო ისტორიის ღერძი შეიძლება აღმოჩენილი იყოს მხოლოდ ემპირიულად, როგორც ფაქტი, რომელსაც

საყოველთაო მნიშვნელობა ექნება ყოველი ერისა და სარწმუნოების წარმომადგენლისათვის, ე. ი. ეს ღერძი საერთო იქნება აზიისა და ევროპისათვის, აღმოსავლეთისა და დასავლეთისათვის. ამ ღერძის საწყისად უნდა ჩაითვალოს დაახ. ძვ. წ. 500 წ., უფრო ზუსტად, ძვ. წ. 800 წ. და ახ. წ. 200 წ. შორის პერიოდი თავისი მძლავრი სულიერი პროცესებით. მაშინ მოხდა შემობრუნება მსოფლიო ისტორიაში, ჩამოყალიბდა იმ ადამიანის ტიპი, რომელიც დღეს ცხოვრობს. იქ დაიწყო „ღერძული დრო“ (167, 32).

„ღერძული დროის“ სათავეში არაჩვეულებრივი სახით წარმოჩნდა ჩინეთი, მაშინ იქ ცხოვრობდნენ კონფუძი და ლაო-ძი, წარმოიშვა ჩინური ფილოსოფიის ყველა მიმართულება, მაშინ მოღვაწეობდნენ დიდი მოაზროვნეები: მო-ძი, ჯუნ-ძი, ლე-ძი და სხვ., ამავე დროს ინდოეთში შეიქმნა უპანიშადები და იმ დროს ცხოვრობდა ბუდა. როგორც ჩინეთის, ისე ინდოეთის ფილოსოფიაში განიხილებოდა სინამდვილის ფილოსოფიური წედომის ყველა შესაძლებლობანი: იყო სკეპტიციზმიც, მაგერიალიზმიც, სოფისტიკაც და ნიჰილიზმი (163, 33).

ამავე დროში ირანში მოღვაწეობს ზარათუსტრა, პალესტინაში – წინასწარმეტყველნი, საბერძნეთში – პომპროსი, ფილოსოფოსები – პარმენიდე, პერაკლიტე, პლატონი, ბერძენი გრაგიკოსები, ასევე თუკიდიდე და არქიმედე... და ყოველივე ეს მოხდა თითქმის ერთდროულად, ზემოდასახელებულ საუკუნეთა შუალედში, ასე განსხვავებული ხალხებისა და ქვეყნების კულტურებში. მაგრამ მთავარი ის არის, რომ ყოველივე ეს წარმოიშვა ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად. ღერძულ დროში გაჩნდა სამი ახალი და მთავარი კულტურა – ჩინეთის, ინდოეთისა და საბერძნეთის. სამივე ქვეყანაში ადამიანის წინაშე დაისვა თითქმის ერთნაირად რადიკალური კითხვები თავისი უმწიობის დაძლევის მიზნით. მან დაიწყო თავისი შესაძლებლობების საზღვრების გაცნობიერება, უმაღლესი მიზნების დასახვა. ადამიანმა „აბსოლუტური თვითცნობიერების სიღრმეებსა და გრანსცენდენტური სამყაროს სინათლეში“, განახორციელა რეფლექსია თავისთავზე, ე. ი. „ცნობიერებამ გააცნობიერა ცნობიერება“, ამროვნებამ თავის ობიექტად ამროვნება გაისადა. „ღერძულ დროში“ დამუშავდა ძირითადი საამროვნო კატეგორიები, საფუძველი ჩაეყარა მსოფლიო რელიგიებს, დამთავრდა ძველი მითოლოგიური ეპოქა მშვიდი, უწყინარი სამყაროთი, ლოგოსი დაუპირისპირდა მითებს, მითიქნის „მასალად“ გადაიქცა, სიმბოლოს როლის შესრულება დაეკისრა. ღერძული დრო ისტორიული საზრისის გამრკევეი დროა, როცა პირველყოფილი ცხოვრების უძრავობა იცვლება დაპირისპირებებით, ანტაგონიზმებით, რადგან ადამიანი აღარ არის თავისთავში ჩაკეტილი, მას ჯერ კიდევ

არა აქვს თავისთავის შესახებ ცოდნის რწმენა და ამიტომ აქვს ფართო შესაძლებლობები გახსნილი. მაშინ პირველად გამოიღწეოდა ფილოსოფოსები და ძველ წინეთში ესენი იყვნენ განდევნილი, მოხეცვნილი ბრძენი ადამიანები. ეს ის დრო იყო, როცა ძველი კულტურის ყველა ქვეყანაში ადამიანს შეეძლო შინაგანად დაპირისპირებოდა მთელ სამყაროს, თავისთავში აღმოეჩინა ის სათავეები, რომლითაც იგი ამაღლდებოდა სამყაროზე და თავისთავზე.

ასეა მიღწეული „ნამდვილი“ ადამიანის ის მდგომარეობა, რომლის სული, სხეულში ჩასახლებული, თუმცა დაბოროტებულია თავის მისწრაფებებში და ამის გამო იგი მხოლოდ ბრმად აცნობიერებს თავისთავს, მაგრამ ისწრაფვის გათავისუფლებისა და ხსნისათვის; მას საამისო უნარიც შესწევს, ამ სამყაროში მყოფს შეუძლია იდეალურისაკენ ამაღლების განცდებში მოიპოვოს სულის სიმშვიდე, მედიტაციის მდგომარეობა.

სამივე დიდი კულტურის ადამიანი მაღლდება იმის გაგებაზე, რომ იგი დაოსთან ერთიანობაშია (ჩინეთი), მთელი სამყარო არის აგმანი და უმაღლესი მიზანი – ნირვანა (ინდოეთი), ადამიანი ღმერთის ნებისადმი მორჩილებაში მასთან მყოფია (საბერძნეთი). ადამიანის მიერ მიკელეული ეს გზები ძალზე განსხვავებული არიან ერთმანეთისაგან, მაგრამ მათთვის საერთოა და ძირითადი ის, რომ ადამიანი გადის თავისი ინდივიდუალური არსებობის საზღვრებს გარეთ და აცნობიერებს თავის ადგილს ყოფიერების მთლიანობაში (168, 34).

„ღერძულ ღროში“ ხდება ის, რასაც შემდეგ ეწოდა „გონების უნარი და პიროვნების მოპოვების ღონე“. ეს ის დროა, როცა ადამიანს შეუძლია უარი თქვას ყველა მიწიერ სიკეთეზე, წაეიდეს უდაბნოში, გყვმი, იცხოვროს განდევნილად, შეიწყნოს მარტოობის შემოქმედებითი ძალა და თავის სამყაროს დაუბრუნდეს ბრძენი, წინასწარმეტყველი. აქ ჩანს, თუ როგორ ასორციელებს კაცობრიობა ნახტომს, მაგრამ მხოლოდ ცალკეული ადამიანის სახით, რაც გამოხატავს ადამიანის შესაძლებლობათა მაქსიმუმს, მის გამოცალკეებას მასისაგან. არსებითია ერთი ბრძენის სახით ნახტომის განხორციელება, რომელიც ცელის მთელ მასას და ასეთი პიროვნებების სახით ხდება მთლიანობაში საკაცობრიო მნიშვნელობის ნახტომი.

რადგან შეიქმნა ახალი სულიერი სამყარო, მის შესაბამისად ხდებოდა სოციალური წყობის შეცვლა, რაც სამივე ხალხის ისტორიაში ანალოგიურ ფორმებში მიმდინარეობდა. ჩინეთში ამ პერიოდისათვის არსებული და ურთიერთბრძოლაში მყოფი უამრავი წერილი სუვერენული სახელმწიფო და ქალაქი მაინც აღწევდა გასაოცარ აღორძინებას სამეურნეო ცხოვრებაში. ჯოუს სახელმწიფოში წერილ-წერილი სახ-

ელმწიფოები და ქალაქები ცხოვრობდნენ თავისი სუვერენული ცხოვრებით. ცხოვრების ალორძინება ხდებოდა პატარა სახელმწიფოების რაოდენობრივი მრდის ფორმით, სხვა, მათი მორჩილი, უფრო მცირე სახელმწიფოების ხარჯზე. ასევე იყო ელადამი, პოლისები და მოუკიდებელი ცხოვრების ალორძინებას განიცდიდნენ, არ არსებობდა ერთიანი ცენტრი, ამის ანალოგიურად ინდოეთში მრავალი და მოუკიდებელი სახელმწიფო და ქალაქი იყო.

ჩინეთის მაგალითზე შეიძლება ითქვას, რომ, ასეთი დანაწილების მიუხედავად, მუდმივი ურთიერთობა ქვეყნის პატარა მხარეებს შორის ხელს უწყობდა ინტენსიურ სულიერ მოძრაობას. ჩინელი ფილოსოფოსები კონფუძი, მო-ძი მოგზაურობდნენ, ეცნობოდნენ სულიერი ცხოვრების ცნობილ ცენტრებს, აფუძნებდნენ, სკოლებს (რომლებსაც სინელოგები აკადემიებს უწოდებენ), ასევე მოგზაურობდა მთელი თავისი ცხოვრება ინდოეთში ბუდა, საბერძნეთში – სოფისტები და ცნობილი ელადელი ფილოსოფოსები.

ამ პერიოდიდან იქცა ადამიანური არსებობა ისტორიად და ის განსჯის საგანი გახდა, რადგან წინამორბედი ღრო, წინაისტორიულის მემუდული, მღორე, გაუცნობიერებელი ცხოვრება შეცეალა დაძაბულმა სწრაფვითმა მოქმედებამ, ადამიანმა გაიგო, იგრძნო, რომ სწორედ მის ღროში, ასლა, აწმყოში დაიწყო რაღაც განსაკუთრებული, რომელსაც წინ უსწრებდა „უსასრულო წარსული“. სულიერობის ასეთი გააქტიურების, გამოღვიძების პერიოდში ადამიანი ელის რაღაც კატასტროფებს, სურს გაიგოს და საამისოდ აღმარდოს თაობა, გაატაროს რეფორმები. ეს ის პროცესია, როცა რეფლექსია ხდება მოვლენათა მიმდინარეობაზე და ადამიანები ცდილობენ ისტორია მთლიანობაში გაიაზრონ, როგორც სამყაროს განსხვავებულ სახეთა თანამიმდევრული ცვლა წარმოდგენილი ან აღმასელის, ან წრებრუნვის, ან რეგრესის სახით. ფილოსოფოსები ცდილობენ განსაზღვრონ სახელმწიფოებრივი წყობის საუკეთესო ფორმები. ამ ღროს ისინი უფრო მობილურნი ხდებიან, გადადიან სახელმწიფოდან სახელმწიფოში, ასრულებენ მრჩეველების, მასწავლებლების როლს. მათ მიმართ სიძულვილი იჩენს თავს და მაინც დაეძებენ მათ რჩევისათვის, არის კამათი და აზრში შეჯიბრი ფილოსოფოსთა შორის. ამისი ნიმუშია კონფუძის მარცხი ვეის სამეფო კარზე, პლატონისა კი სირაკუზაში. ასეთსავე მიზანს ისახავდა კონფუძის მიერ დაარსებული სკოლა, სადაც მომავალი სახელმწიფო მოღვაწენი იზრდებოდნენ და პლატონის აკადემია (ფილოსოფოსები უნდა მეფობდნენ, მეფეები ფილოსოფოსობდნენ).

ღერძული ღრო არ გულისხმობს მოვლენათა მარტივ და თანდათანობით განვითარებას: ეს არის პერიოდი შექმნისა და ნგრევისა. მარ-

თალია, ადამიანთა უმრავლესობა ვერ ერკვეოდა ამ პროცესებში და ვერ მისდევდა მათ თავისი გონებით, მაგრამ ცალკეულ პიროვნებათა ამროვნებითი შესაძლებლობები პრაქტიკაში გადადიოდა. ანარქიამდე განვითარებულმა ასეთმა თავისუფლებამ მოითხოვა ახალი გაერთიანებების წარმოშობა, მყარი ცხოვრების პირობების უზრუნველყოფა და შეიქმნა ძალადობაზე დამყარებული ძლიერი სახელმწიფოები: ჩინეთში – დიდი იმპერიები, დასავლეთში – ელინისტური სახელმწიფოები, და ბოლოს – რომის იმპერია.

ამ ახალ დროში ყველგან მაინც შემონახულია წინა ეპოქის სულისკვეთება, მას თელიან სანიმუშოდ, პატივისცემის ნიშნად ხდება დიდი მოძღვრებებისა და პიროვნებების დაფასება: ხანის დინასტიაში კონფუძიანელობის ხელშეწყობა კონსტრუირება მოხდა, ინდოეთში მეფე ამოკა ბუდიზმს მიუბრუნდა და სახელმწიფო რელიგიად გამოაცხადა.

ამ ეპოქის სულისკვეთების მიხედვით ღერძული დროის ბოლოს ჩამოყალიბებული მსოფლიო იმპერიები მარადიული უნდა ყოფილიყო, მაგრამ მათი სტაბილურობა მოჩვენებითი აღმოჩნდა. მართალია, იმპერატორობის ხანა უფრო ხანგრძლივი იყო, მაგრამ ისინი მაინც დაიშალნენ, დაეცნენ და შემდგომმა ათასწლეულმა დიდი ცვლილებები მოიგანა.

კ. იასპერსი ავითარებს ამრს, რომ დიდი იმპერიების დაცემა და ახლის შემდგომი აღორძინება შეადგენს ღერძული დროის შემდგომ ისტორიას, რომლის დროსაც გრძელდებოდა ძველი დროის დიდი კულტურების ისტორია და ღერძულ დროში წარმოქმნილი სულიერი დაძაბულობა ადამიანებზე დიდ ზეგავლენას ახდენდა, მათ მოქმედებას ახალ განსაზღვრულობასა და მნიშვნელობას ანიჭებდა.

ამგვარად, ღერძული დრო უძველესი დიდი კულტურების ჩამოყალიბებითა და მათი დასასრულით შემოიფარგლება. ის, რაც არსებობდა ღერძულ დრომდე (ბაბილონის, ეგვიპტის, უძველესი ჩინეთის კულტურის ნიმუშები), ინერტული, მთელმხარე და ხაეცმოდებულია, ამიტომ თავის არსებობას აგრძელებს მხოლოდ იმ ელემენტებში, რომელნიც ღერძულ დროში შედიან და ასეთი სახით აღიქმებიან ახალ საწყისებად, მაგ., კონფუძისათვის გრადიციული, ძველი დიდი ღირებულებისაა, ალგაყების საგანია, მაგრამ მათი სამრისი ახალი განწყობითა და ათვისებით სრულიად შეცვლილია. ასევეა იმპერიის დედა, რომელიც ღერძული დროის დასასრულს კელაჲ მოიპოვებს თავის ძალასა და აღიარებას.

ღერძული დრო დასაწყისში გავრცელების თვალსაზრისით შემოფარგლულია, მაგრამ ისტორიულად იგი ხდება ყოვლისმომცველი. ის ხალხები, რომლებმაც ვერ აითვისეს ღერძული დროის იდეები,

„ღარჩნენ თავისი „ბუნებრივი“ არსებობის დონეზე. მათი ცხოვრება ვერ გახდა ისტორიული, და ამდენად აღმოჩნდნენ ღერძული ხალხისაგან განსაკუთრებულნი, ხოლო ისტორიაში შევიდნენ ღერძულ სულიერ „ეპონატებასთან“ შეხებაში მყოფი ხალხები.

ამგვარად, თუ ღერძული დრო ამოსავალ წერტილადაა აღებული, იქნება მასშტაბი, რაც განსაზღვრავს წინამორბედსა და შემდგომ განვითარებას. წინამორბედი კულტურები ღერძულ დროში ჰკარგავენ თავის საეტიკას, ხალხები, ენაც ამ კულტურას ეზიარნენ, შეერწყნენ ღერძული დროის მოძრაობას, ხოლო წინაისტორიული ხალხები ღარჩებიან წინაისტორიულად, ეიდრე არ მოახერხებენ ისტორიულ განვითარებაში ჩართვას (თუ არადა ისინი არსებობას შეწყვიტენ, მამსადამე, ღერძული დროის ცნებიდან ამოსვლით მსოფლიო ისტორია იღებს თავის სტრუქტურულ სახეს, იძენს ერთიანობას და დღემდე ინარჩუნებს თავის მნიშვნელობას) (163, 39).

ჰეგელისათვის ისტორია კულტურათა თანამიმდევრობაა ჩინეთიდან ბერძნულ ამროვნებამდე, იასპერსის ამრით, აქ ღარღეუღია ფაქტობრივი დროული თანმიმდევრობა. ღერძული დროის თეაღსაზრისით კი მთაეარი ის ისტორიული პროცესია, როცა ერთსა და იმაეე დროში პარაღელურად არსებობა დაიწყო კულტურის სამმა სახეობამ ერთიმეორისაგან დამოუკიდებღად, „მთაეარია პარაღელიზმი“ და „ნამღელი სინქრონუღობა“, – ეს ქმნის კანონზომიერებას.

იასპერსი ასსეაეებს პარაღელიზმს დიდ კულტურათა წინამორბედ კულტურულ პროცესებს შორის, სადაე პარაღელიზმი კულტურათა გოების მსგავსების სახეს აგარებს და არ არის „ნამღელი სინქრონუღობა სულიერ მოძრაობათა შორის“. ეს პერიოდი წინაისტორიასა და ღერძულ დროის შუა ღგას. ღერძული დროის თეორიამ მთელი ისტორიის სამ უმთაერეს ფაზად დაყოფა მოითხოვა: წინაისტორია, ისტორია და მსოფლიო ისტორია. ჩინეთმა თავისი სიგყეა თქვა როგორც წინა ისტორიულ ხანაში, ისე ისტორიულში, ანუ ღერძულ დროში. ჩინეთი კაცობრიობის ისტორიაში გამოვიდა სპეციფიკურად განსაკუთრებული სახით, პირვანღელი კულტურით, რაც გამოისახა მითებში, კოსმოლოგიურ წარმოდგენებში, რიცხვთა წყობისა, ზომის, ენის თავისებურებებში. ჩინური ენის რადიკალური განსხვავება დასავეღეთის ენებისაგან ცხადყოფს ენების ერთი ძირიდან წარმომავღობის დაუჯერებღობას. იასპერსის განმარტებით, ჩინური ენის სხეა ენებთან მიმართების პრინციპული სხვაობა თუ კი მაინც არ მეუღლის ხელს ენათა ერთიანი ძირის თეორიას, მაშინ წინაისტორიის გაგებამ უნდა გაღაიწიოს საღდაე წინაისტორიის უღიდეს სიღრმეებში, სადაე კულტურასა

და ისგორიაზე მსჯელობა საერთოდ შეუფერებელი იქნება ცენტრალური აზიის მასშტაბებში.

ღერძული დრო შესაძლებლობას იძლევა გაირკვეს კაცობრიობის ცალკეული ხალხის ისგორიული მნიშვნელობა და, მათ შორის, ჩინელი ხალხისა და მისი კულტურისა. ჩინელმა ხალხმა თანამიმდევრულად განაუთარა თავისი ისგორია და გააკეთა ნახტომი სულიერი სწრაფის მიმართულებით ფილოსოფიისაკენ, ნამდვილი ისგორიისაკენ. ძველი კულტურები და მათ შორის ჩინელებისაც, ღერძულ დროში როგორც კი დასრულდა, მაშინვე დაეიწყებას მიეცა და გვიან დაიწყო მათი ხელახალი აღმოჩენა, რამაც თავისი გრანდიოზულობის გამო აღფრთოვანება გამოიწვია, თუმცა ისინი ევროპელებისათვის აღმოჩნდნენ არსებითად უცხო. იასპერსის განმარტებით, ეგვიპტური და ბაბილონური კულტურებისაგან განსხვავებით ევროპელებისათვის ჩინური და ინდური კულტურები უფრო მეტად ახლობელი აღმოჩნდა, რადგანაც ამ ხალხებმა შეძლეს ღერძულ დროში სრულიად თავისთავადი კულტურითა და ფილოსოფიით გამიჯნოდნენ ყველა სხვა ძველ ხალხს. „ჩინეთი და ინდოეთი დასავლეთის მახლობელია არა მარტო იმის გამო, რომ ისინი ახლაც არსებობენ, არამედ იმის გამოც, რომ მათ განახორციელეს ღერძულ დროში გარღვევა, სულიერი სწრაფვა ახალ სფეროში, მაღალი სულიერების ფორმებში, ამროვნებაში ან სტრატეგულ დონეზე, ფილოსოფიაში“ (163, 77).

იასპერსი საგანგებოდ ჩერდება ამიური და ევროპული კულტურების განსხვავების საკითხებზე, ეხება გავრცელებულ თვალსაზრისს: ჩინეთსა და ინდოეთს არა აქვს თავისი ნამდვილი ისგორია ევროპული გაგებით, რადგან იყო სტაბილურობა, არ იყო მოძრაობა არსებითი ცვლილებებით, ახალ საწყისებზე გადასვლით. თუ ევროპაში ერთმანეთს ენაცვლებოდნენ განსხვავებული კულტურები – თავდაპირველად წინააზიური და ეგვიპტური, შემდეგ ბერძნულ-რომაული, ბოლოს გერმანულ-რომანული – და შესაბამისად ამისა იცვლებოდნენ გეოგრაფიული არეალები, ცენტრები და ხალხები, ამიაში ყოველთვის რჩება რაღაც უცვლელი, მუდამ იგივეობრივი შინაარსის, რომლის მხოლოდ მოდიფიცირება ხდება თავის გამოვლინებებში. იასპერსი უარყოფს თვალსაზრისს დასავლეთში ისგორიის დინამიკურობისა და ამიაში სტაბილურობის შესახებ, მისი აზრით, თუმცა ისგორიული თანმიმდევრობის ჩარჩოებში მკვეთრი განსხვავებაა ევროპისა და აზიის ხალხთა ისგორიებში, მაგრამ არ შეიძლება აღმოსავლეთში მხოლოდ სტაბილურობის შესახებ მსჯელობა. აქ იყო ერთგვარი „სიჩუმის“, „მყუდროების“ საუკუნეები, მაგრამ მაინც მიმდინარეობდა გეოგრაფიული და კულტურულ-ეთნიკური ცვლილებები, პოლიტიკური ცენტრების

ცელა, — და ეს მოხდა გაცილებით ადრე, ვიდრე ევროპა დადგებოდა ღერძულ დროში და მის გადატრიალებებისა და ალორძინების გზას შეუდგებოდა. ევროპაში აქამდე უცნობი ახალი გზით სულა დაიწყო 1500 წლის წინ, ხოლო ამ დროისათვის ჩინეთსა და ინდოეთს ძირეული სულიერი გარდაქმნები გაელილი ჰქონდათ და უკვე დაცემის გზაზე იმყოფებოდნენ (163, 79).

ჩინეთში იყო დიდი სულიერი მოძრაობა, იქ კონფუციანელობამ ახალი ეპოქა შექმნა, ხანის დინასტიის დროს დაიწყო სულიერი ალორძინება და კონფუციანელობამ ოფიციალური სახელმწიფოებრივი სტატუსი დაიმკვიდრა, განვითარდა დაოიზმი; ინდოეთში ასეთივე როლი შეასრულა ბუდიზმმა, რომელიც სწრაფად შეიჭრა და გავრცელდა ჩინეთში და აქ დაოიზმისა და ჩინური ბუდიზმის საპირისპიროდ საჭირო გახდა ნეო კონფუციანელობის ალორძინება.

იასპერსი თავის ღერძული დროის კონცეფციაში ხშირად მსჯელობს თემაზე — „აღმოსავლეთი-დასავლეთი“, მსჯელობს პრიორიტეტზე დროში და ღერძულებების თვალსაზრისით. ამ პრობლემის განხილვისას იგი ასეთ დასკვნამდე მიდის: აღმოსავლეთისა და დასავლეთის პოლარულობის თვალსაზრისი გაცნობიერდა და განვითარდა დასავლეთში. საბერძნეთში პეროდოტეს დროიდან დაიწყო ორი სულიერი სამყაროს გათიშვა: ელინელები და ბარბაროსები, ბერძნები და სპარსელები, შემდეგ რომის იმპერია დაიყო დასავლეთისა და აღმოსავლეთის იმპერიებად, აღმოსავლური და დასავლური ქრისტიანობა, დასავლეთი და ისლამის სამყარო, ევროპა და აზია, აზიაში მახლობელი აღმოსავლეთი და შორეული და ა. შ. ხალხთა კულტურების ასეთი დაყოფა მათ ერთმანეთისაგან თიშავდა, მაგრამ ამავე დროს აახლოებდა კიდევ. ასეთი დაყოფის კონცეპტუალური ჩარჩოები თუმცა ევროპაში შემუშავდა, მაგრამ შემდეგ ეს აღმოსავლეთმა აითვისა და თავისებურად დაუპირისპირდა ევროპულს (163, 90). როცა პარალელს ეაულებთ დასავლეთსა და აღმოსავლეთს შორის, განაგრძობს იასპერსი, აქ არ ჩანს ევროპულის უპირატესობა. ის, რომ განვითარების ევროპულმა ტემპმა და თავისებურებებმა მიგვიყვანა ტექნიკის საუკუნემდე, რომ ევროპაში მიიღო რაციონალისტურმა აზროვნებამ საყოველთაო გავრცელება, — თითქოს ქმნის საფუძველს ევროპულ-დასავლურის უპირატესობაზე მსჯელობისა, მაგრამ ჩინელებსაც და ინდოელებსაც ჰქონდათ თავიანთი უპირატესობანი ევროპელთა წინაშე. არ უნდა განვითარდეს კულტურათა შეპირისპირებისა და უპირატესობების მტკიცების თვალსაზრისი პრეტენზიად: დაიძებნოს პრიორიტეტული კულტურის სამყაროსეული ცენტრი.

ჩვენ ვეძებთ აღმოსავლეთში ღირებულს იმ მასშტაბით, თუ რა არის იქ დასავლეთთან იდენტური. ჩვენ აღმოსავლეთისაგან ვიღებთ იმას, რაც ჩვენთვის მახლობელია და უკუეგაღებთ მათთვის დამახასიათებელ თაურენომენალურს. ამია ჩვენთვის ღანამაგად, აუცილებელ ღანართად ვაქციეთ. ეს საკუთრივ კარგად ჩანს ჩინეთისა და ინდოეთის ფილოსოფიის ისტორიაში. მათში რაც არის, ის აუცილებლობით მეორდება ჩვენთანაც, იგივეობრივია იმისა, რაც ჩვენ გავაჩნია. „მათში ისიც უნდა დავინახოთ, რაც უშუალოდ ჩვენ გვეხება, რაც ჩვენ პოტენციურად ვართ. ამაში უნდა დავინახოთ თვით ისტორიული ევზისტენის ნიშნები“ (163, 91).

ღამისხერა თვალსაზრისით, აცხადებს იასპერსი, რომ მსოფლიო ისტორია დასავლეთ-ევროპული კულტურითაა შემოსაზღვრული. ჩვენ უკვე აღარ შეგვიძლია უარეყოთ ამიის უმარმაზარი საამროვნო სამყარო, ეამკიცოთ, თითქოს ის იყოს ქვეყნიერება არაისტორიული ხალხისა და მარადიული უმოქმედობისა. ამიის აღქმა მთელი თავისი გრანდიოზულობით და გემოქმედების ძალით, იმ გავგები, რომ ის არის რაღაცა „ღიადი უმარმაზარი სიერე“ „პაგარა ევროპასთან“ შედარებით — შეიძლება გადაიქცეს შეცდომის წყაროდ, თითქოს ქრონოლოგიურად ამია ყოვლისმომცველია, საიდანაც ყველა ხალხი განვითარდა, განუმომელია მოცულობით და ძლიერია ადამიანთა „მასებით“ „სულ რომ მოედინებიან და ნელა მოძრაობენ“ (163, 91).

ეს მეორე უკიდერესობაა, შენიშნავს იასპერსი, ამ ასპექტით ბერძნული კულტურა გადაიქცევა ამიის პერიფერიის ნაყოფად, მთელი ევროპა ამიისაგან გამოყოფილ „სიძელის ნაგებად. კითხვა ღამისმება: როდის და სად მოხდა ეს გამოყოფა? იქნებ ევროპა კელავ უნდა დაუბრუნდეს ამიას, თუკი ის დაკარგავს თავის სპეციფიკურ ნიშნებს? მაშინ ევროპა ნიეღირებული ჩაიბირება არაცნობიერის სიღრმეებში. თუკი ევროპისა და ამიის, დასავლეთისა და აღმოსავლეთის დამოკიდებულების ასეთი თვალსაზრისი განვითარდება, გაჩნდება არა მარტო შეცდომების მთელი რიგი, არამედ საფრთხის შესაძლებლობაც. ეს საფრთხე შეიძლება საქმედ იქცეს ახლა, ტექნიკური ძირეული გარდაქმნების პირობებში, რომელმაც თვით ამიასაც ღიდი გარდაქმნები მოუგანა...“ და იასპერსი შიშით აცხადებს: თუ ამიასთან დაბრუნება კელავ განხორციელდება, ღაიკარგება დასავლური თავისუფლება, პიროვნების მნიშვნელობა, „დასავლური კატეგორიების სიფართოვე“, ცნობიერების სინათლე. ყოველივე ამის ნაცელად დამკვიდრდება მარადიული ამიაგური საწყისი, არსებობის დესპოტური ფორმა, უარის თქმა ისტორიასა და გადაწყვეტილებათა მიღებაზე. მაშინ ამიურ ფა-

გალიმში მოხდება გონის სტაბილიზაცია, აზია გადაიქცევა რაღაც უნივერსალურ, მარადიულ არსებად.

ასე ესახება იასპერსს ის კონგრასტული ასპექტები, რაც შეიძლება გაჩნდეს თანამედროვე კულტურის დაღუპვის წარმოსახვით შესაძლებლობებზე. მაგრამ ეს „მირაჟია“ – გვამშვიდებს იასპერსი, ეს არც სწორია და არც სამართლიანი. ჩინეთისა და ინდოეთის სამი ათასწლიანი ისტორია მოწმობს მრავალ ელას, თავად ისინი გამოვიდნენ „აზიის რყევადი სიღრმეებიდან და გავიდნენ კაცობრიობის ნამდვილ ისტორიულ გზაზე, ჩაერთონ უნივერსალურ ისტორიულ პროცესებში, სადაც თავიანთი წვლილი შეაქვთ ევროპასაც და აზიასაც.

როდესაც აზიას განიხილავენ როგორც რაღაც მითოსურის ასპარეზს, მაშინვე ყალბ შედეგებამდე მივდივართ. რადგან ფაქტობრივი ანალიზისას იშლება, ინგრევა და აღარ რჩება მასში ისტორიული რეალიები, ამიგომ აზიისა და ევროპის დაპირისპირების „მეგაფიზიკურად ჰიპოსტაზირება“ არ შეიძლება, მაშინვე იგი გადაიქცევა „საშიშ მოჩვენებად“. ამ დაპირისპირებულობაზე მსჯელობა შეიძლება მხოლოდ „შიფრის“ ღონეზე, რაც დაგვებმარება დასავლეთის თავისებურებათა გარკვევაში და გასაგები გახდება აზია-ევროპის დაპირისპირების სამრისიე (163, 92).

ისტორიული განვითარების სამი მთავარი ფაზიდან, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მესამეა მსოფლიო ისტორია, რომელიც მოიცავს ყველა ერსა და ხალხს და მას, იასპერსის განმარტებით, ევროპა ღირიფორობს, რადგან მან გააერთიანა მსოფლიო, შექმნა საკაცობრიო ისტორია, ათთვისა აღმოსავლეთის კულტურები, ღრმად გააცნობიერა და „ღრმად ჩაეშვა თავის ყოფიერში“. ასე შეიქმნა ისეთი მთლიანობა, რომლის გარეთ გასვლა ვეღარ მოხერხდა და მის მიმართ შეფარდებითი მნიშვნელობა შეიძინა აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ცნებებმა. მზადდება ღიდი სახელმწიფოებრივი გაერთიანებების ეპოქა. ყველგან ხდება თაობათა გიჟური მონაცულებობა, ისტორიული მოძრაობა სულ გრძელდება და არ ხდება სრული „ჩაკეცვა და გაქეცება“, რასაც ასე დაბეჯითებით ამტკიცებდა შპენგლერი.

მსოფლიო ისტორიის სპეციფიკის გამოკვლევის დასკვნით ნაწილში იასპერსი პეგელს იმოწმებს და მისგან ციტირებულ ამრს ეთანხმება; პეგელი წერს: „ევროპელებისათვის დედამიწის გარშემო მოგზაურობის შემდეგ სამყარო გახდა მრგვალი. ის, რაც არ იყო მათ მიერ დაპყრობილი, ან არ ღირდა ამაღ, იქნება დაპყრობილი“-ო. „თითქოს აღსრულდა პეგელის სიტყვები“, „თითქოს ევროპა ბატონობს მთელს მსოფლიოზე“, მაგრამ ეს ასე არ არის, ეს იყო XIX საუკუნის ბოლოს, ახლა კი აღარ არსებობს ძველი ევროპა, როგორც გაბატონებული ფაქტორი, ახლა ე-

როპის ბედი ამერიკისა და რუსეთის პოლიტიკაზეა დამოკიდებული. აი, ამ ფონზე თავს იჩენს ჩინეთისა და ინდოეთის განვითარების შესაძლებლობები. ჩინეთშიც და ინდოეთშიც „ახალი“ თავიდან ბოლომდე მოქმედებს და მუდმივად მიიწევს წინ (163, 95). „ჩინეთის და ინდოეთის მნიშვნელობა, ამჟამად ჯერ კიდევ რომ არ გამოსულან გადამწყვეტი ძალის როლში, დროთა ვითარებაში გაიზრდება“-ო - დასძენს კ. იასპერსი.

კველი ჩინეთის ფილოსოფიური სკოლები

ქველესი ფილოსოფია მსოფლიო კულტურის სამი დიდი ქვეყნის კუთვნილებაა. იგი, როგორც ახალი მსოფლმხედველობა, ძე. წ. VI ს-ში სინქრონულად ჩამოყალიბდა ძველ ჩინეთში, ინდოეთსა და საბერძნეთში. ფილოსოფიის მითოგენურობის შესახებ თეორიის შესაბამისად, აღმოსავლეთში ჩინელებისა და ინდოელების, ხოლო დასავლეთში ძველი ბერძნების ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა ხასიათდება მათი ეთნიკური, გეოგრაფიული, ისტორიული ცხოვრების პირობებით განსაზღვრული მითოსური მსოფლმხედველობიდან გამომდინარე ფილოსოფიური აზროვნების თავისებურებებით, რაც დასაწყისში მათთვის დამახასიათებელი არსებითად განსხვავებული ნიშნებით ჩამოყალიბდა. ამიგომ განსხვავებულია ერთსა და იმავე დროში წარმოშობილი ჩინეთისა და ინდოეთის მითოსიცა და ფილოსოფიაც და ამათგან კიდევ უფრო მეტად - ძველი ბერძნების მითოსი და ფილოსოფიური აზროვნება.

ერთი მხრივ, ჩინური მითოსის, კულტურის, ფილოსოფიის თავისებურებებზე მსჯელობა აღმოსავლური აზროვნების გიჟის შესახებ მსჯელობასაც ნიშნავს, მაგრამ ამავე დროს უთუოდ უნდა გამოიყოს, განსაკუთრებით საწყის ეტაპებზე, ჩინელისა და ინდოელის აზროვნების სტილი, ფორმები და ის რეგროგრადული გრადიციები, რომელიც ამ ხალხების ისტორიაში მძლავრად იყო შეხმოკიდებული.

ჰეგელი ფილოსოფიის ისტორიის ლექციებში, როგორც ცნობილია, საკმაოდ დეტალურად მიუთითებს იმ თავისებურებებზე, რაც ამ ხალხის ფილოსოფიური აზროვნებისათვის არის დამახასიათებელი. რაც შეეხება რელიგიის ფილოსოფიას, აქ ჰეგელი ჩინურ რელიგიას მიიჩნევს რელიგიის არსებობის პირველ ისტორიულ საფეხურად, როცა, დაძლეულია რელიგიურობის უშუალობა, ჯადოქრობა და მისთანანი, მაგრამ ჯერ კიდევ არ არის განსხვავებული სუბსტანცია - ღვთაებრივი არსი და რელიგიური ცნობიერება არ არის გა-

მოკეუთილი. შემდეგ უკვე ჩინურ რელიგიაში სუბსტანცია მიიწვდომება როგორც არსებული ყოფიერის ყოელისმოძველი ძალა და მისთვის სპეციფიკურია ჩინელის მიერ ესოდენ გათავისებული „ზომის“ შესახებ წარმოდგენა თავისთავში და თავისთვის უცვლელი ყოფიერის სახით. (ამისაგან განსხვავებულია „იანი“ — ზეცა, ობიექტურად განჭერეტილი, როგორც „ეს“ სუბსტანცია. იანი უმაღლესია არა მარტო თავისი სულიერობით, არამედ მორალური თვალსაზრისითაც „რელიგიის ფილოსოფიაში“ ჰეგელის დახასიათებით, იანი არის სრულიად განუსაზღვრელი, აბსტრაქტული საყოველთაოა და ამავე დროს ფიზიკურისა და მორალურის კავშირის სრულიად გაურკვეველი განსახიერება (74, I, 469).)

ჩვეული ჩინურ რელიგიაში ჩადრმავებული გააზრების შედეგად მიდის დასკვნამდე, რომ ამ ხალხის რელიგიური წარმოდგენით ფაქტური მმართველი მიწაზე იმპერატორია და არა ზეცა, კანონებს ზეცა კი არ იძლევა, მას კი არ მისდევს ხალხი, რელიგიის, რწმენის, ზნეობის კანონები ღვთაებრივი კი არ არის, იანი კი არ განაგებს ბუნებას, არამედ ყოველივეს მართავს იმპერატორი, ის არის მხოლოდ იანის გამოვლინება და მასთან კავშირში ფაქტობრივი მმართველი თვითონაა; იმპერატორი აღაუდებს ლოცვას, მართავს წელიწადის 4 მთავარ ღვთაებას, იგი თითქმის აძლევს ძალასა და მმართველბას ბუნების ძალებსა და მოვლენებს (74, I, 469).

(ჰეგელის განმარტებით, ძველი ჩინელის რელიგიურ მსოფლმხედველობაში ჰემმარიგი მბრძანებელი და გამგებელი იმპერატორია და ამის გამო ზეცა-იანი რაღაც სიცარიელედ რჩება.) თუმცა მასში სახლობენ მიცვალებულთა სულები, მაგრამ ფაქტობრივად არც ისინი არ არიან სამყაროსაგან მოწყვეტილნი, მათაც იმპერატორი მართავს, განუწყესებს მოვალეობებს. ამგვარად, გამოდის რომ ჩინელის რელიგიურ წარმოდგენაში ზეცა არ შეადგენს მიწიერზე ამაღლებულ დამოუკიდებელ სამყაროს, ზეცა არ არის წმინდა იდეალური სასუფეველი. ზეცა არ ჰგავს არც ქრისტიანულ რელიგიაში წარმოდგენილ სულებისა და ანგელოზების სამყოფელს და არც ბერძნულ ოლიმპიურ ღმერთთა საუფლის, რომელიც მიწაზეა, მაგრამ მიწიერი ცხოვრებისაგან გამოცალკევებული.

ჩინურ აზროვნებაში კანონზომიერების, წესრიგის, „ზომის“ პრობლემა „დაოს“, ანუ გონების საფუძველზეა გაგებული, მაგრამ ეს ჯერ კიდევ არ არის ცნება. „დაო“ არ არის „აბსტრაქტული ყოფიერება“, აბსტრაქტული სუბსტანცია, არამედ მხოლოდ სუბსტანციის კონფიგურაცია და მისი ყველაზე აბსტრაქტული გაგება ემთხვევა ბუნებისა და ადამიანური გონის განსაზღვრულობებს. აზროვნება კერ-

ძობით, კონკრეტიზებულ შინაარსებთან კავშირში, ჰეგელის აზრით, იმაშიც ჩანს, რომ რიცხობრივ განსაზღვრულობებს შეესაბამება ჩინური აღნიშვნების სტილიზებულიად შედგენილი ნიშანთა სისტემა, რომლის მიხედვით რიცხვი 4 აღნიშნავს ქვეყნიერების 4 მხარეს, 4 მთას და სხვ. 5 აღნიშნავს 5 ელემენტს – მიწას, წყალს, ცეცხლს, ხეს, ლითონს და 5 უმთავრეს ფერს, რომელნიც აღნიშნულ სტიქიებს შეესაბამებიან, ასევე ყოველ მმართველ დისტანციას შეესაბამება თავისი ფერი და სტიქია – 5-ს შეესაბამება 5 მუსიკალური ნოტი, ადამიანთა 5 საზოგადოებრივი ფენა და ა. შ.

ჩინელისათვის სახელმწიფოებრივი შეესაბამება ბუნებრივს და შემოქმედებს მასზე. ადამიანთა მორალური ურთიერთობანი და ბუნებაში მიმდინარე პროცესები შეწონასწორებულია. თუ იმპერიაში მოხდა უბედურება და ამისი მიზეზი მიწისძვრა ან წყალდიდობაა, ეს იმიტომ ხდება, რომ ადამიანებმა არ დაიცვეს გონების კანონის მოთხოვნები, არ იყო იმპერიაში ზომიერი, მნებობრივი ცხოვრება, ამით დაირღვა კანონზომიერება ბუნებაში და ხალხს ეს უბედურებად მოუბრუნდა.

იმპერატორი ზეცის კანონს უნდა იცავდეს, როგორც ზეცის ძე, თუ ზეცა ჰეგმარიგად მხოლოდ ცის თაღია, მაშინ იმპერატორი უნდა იცავდეს და მეთვალყურეობდეს ზომიერებისა და კანონიერების განხორციელებას. გარდა ამისა იმპერატორი თავისთავად იღებს ქვეყანაში მომხდარ უბედურებაზე პასუხისმგებლობას. იგი აღიარებს, რომ თავად დაარღვია ზეცის კანონი, რამდენადაც არ მოსთხოვა მოვალეობის შესრულება თავის ჩინოვნიკებს და ამიტომ მოხდა მიწისძვრა ან წყალდიდობა, ე. ი. მოვალეობის შესრულებამდე დამოკიდებული სახელმწიფოს წარმატებებიც და ბუნების ძალების მოქმედებაც. მაშასადამე, მთავარი ყოფილა მოვალეობის, მორალური წესრიგის, მნებობრიობის დაცვა.

ჰეგელი „რელიგიის ფილოსოფიაში“ რადგან ჩინურ რელიგიას განიხილავს როგორც „ზომის“, ზომიერების რელიგიას, ამიტომ მას თვლის მნებობრიობის რელიგიად. მან იმაზეც მიუთითა, რომ ეს არის მთელი ჩინური მსოფლმხედველობრივი კრედი, რომელმაც შემდეგ კონფუციანური რელიგიურ-ფილოსოფიური მოძღვრების სახე მიიღო.

ფილოსოფიის წარმოშობის და, კერძოდ, ჩინური ფილოსოფიის წანამძღვრების შესახებ ჰეგელი, ფაქტობრივად, მითოგენური კონცეფციის დამცველია, ოღონდ იგი მეექვსე ბლევარით არ მიჯნავს მითოსსა და რელიგიას. ჰეგელის მტკიცებით, ფილოსოფიური აზრი ვიდრე თავისი შესატყვისი ცნებით სპექულატური აზროვნების ღონეს მიაღწევდა, მას წინ უძღოდა მხატვრულ ფანტაზიასა და წარმოდგე-

ნამი გამოსახული მისთვის არაადექვატური მითოსურ-რელიგიური ფორმები. ფილოსოფიის ისტორიის ლექციებში, როგორც ცნობილია, ჰეგელი უწინარეს ყოვლისა ასხვავებს რელიგიასა და ფილოსოფიას, რაც დაყვანილია ერთიანი საკვლევი საგნის გამოხატვის ფორმათა განსხვავებებზე. მითოსურ-რელიგიური მსოფლმხედველობრივი ამრი ფილოსოფიამდე ამადლებისაკენ ისწრაფოდა და ფილოსოფიამ თავის ადექვატურ ფორმას, ცნებით ამროვნებას მიაღწია მხოლოდ ხალხთა კულტურის განვითარების განსაზღვრულ ეპოქაში. კულტურის ისტორიის სათავეებში ფილოსოფიური ამროვნების შესაძლებლობა აუცილებლობად გადაიქცა, როგორც კი დადგა „ამრის თავისუფლების“ ეპოქა (73, 54). ჰეგელმა იმაზეც მიანიშნა, რომ ფილოსოფიის წარმოშობა არ არის დაკავშირებული მარტოდენ განვითარების სულიერ პროცესთან, არამედ ეს სოციალურ-ისტორიული პროცესიცაა გაპირობებული პიროვნების თავისუფლების განხორციელებით თავისუფალ სახელმწიფოებრივ წყობილებაში (89, 67).

ჰეგელი ამ კონტექსტში არისგოგელეს იმოწმებს, რომლის მიხედვით გაპირობებული ფილოსოფია განვითარდება იქ და მაშინ, როცა ადამიანებს შესაძლებლობა აქვთ ცხოვრებისეულ მოთხოვნილებებზე ბრუნვისაგან გათავისუფლდნენ და იქვე ჰეგელი თავის მხრივ დასძენს: ფილოსოფია იმ ხალხს შეეძლო შეექმნა, ვინც გადალახა განცდების ჩარჩოები და დაძლია „ერთეულისაკენ სწრაფვა“, „წავიდა“ შორს და იფიქრა მოგადზე, საყოველთაოზე; როცა ამრმა თავისთავისაკენ მოიკრიბა მთელ ძალები და თავისთავში დაიწყო ჩაძირვა, ამგვარი ემპირიული სამყაროსაგან აბსტრაქტირებული ამრი ქმნის საკუთარ იდეალურ საუფლოს, ცნობიერებას აღარ აკმაყოფილებს რეალური სამყარო და ასეთი „რეალური სამყაროს მშის ჩასვენებით იწყება ფილოსოფია“.

(ჰეგელი თავისი ფილოსოფიურ-ისტორიული კონცეფციით ამგვიცებს, რომ ფილოსოფია თუმცა აღმოსაველეთში დაიწყო და კერძოდ, ჩინური ფილოსოფიით განვითარებული სახე მიიღო, მაგრამ ორი მოძღვრების — კონფუციანელობისა და ლაოიზმის განხილვით, იგი ცდილობს დაასაბუთოს ამ მოძღვრებათა მხოლოდ რელიგიურ-ფილოსოფიური და მორალურ-ფილოსოფიური მნიშვნელობა. განმრახულია იმ დასკვნის გაკეთება, რომ ჩინეთში, ისე როგორც ძველ ინდოეთში, ფილოსოფია ვერ გასცდა რელიგიურობის ფორმას, ვერ მიაღწია დამოუკიდებლობას, ვერ ამადლდა ცნებით-კატეგორიული ამროვნების დონეზე. ჰეგელი ფილოსოფიის ისტორიას თუმცა მაინც ჩინური ფილოსოფიით იწყებს, მაგრამ სულ ორიოდ გვერდზე ძალზე მოკლედ გადმოცემული ორი მოძღვრების დედაარსი იმის საჩვენე-

ბლად, რომ ეს ჯერ კიდევ ფილოსოფია არ არის მისი ნამდვილი მნიშვნელობით, მხოლოდ რელიგიურსა და ეთიკურ მოძღვრებათა ფორმებშია ჩამოყალიბებული ფილოსოფიური აზრები ჯერ კიდევ სპეკულატურ ფორმაში გაუფორმებელი სახით.

პეგელის მოგადფილოსოფიური კონცეფციის მიხედვით, ფილოსოფიას წინ უძღვის რელიგიური აზროვნების ფორმა, რომლის მიზნაარსში უკვე მოცემულია ფილოსოფიისათვის საერთო მისთვის შეუფერებელ ფორმაში, საიდანაც აბსოლუტური იდეის განვითარება მიემართება რელიგიურობის გადალახვისა და ფილოსოფიური სპეკულაციების მიარეხისაკენ, რაც მხოლოდ ბერძენთა ცნობიერებაში განხორციელდა.

ფილოსოფიის გენეზისის საკითხი საკუთრივ რელიგიურ სათავეებთან დაკავშირებით მთელი სერიოზულობით იკვლია ფრენსის კორნფორდმა („რელიგიიდან ფილოსოფიისაკენ“, 1912 წ.), რომლის მიხედვით ფილოსოფიური სისტემების შინაარსი უკვე რელიგიაში იყო მოცემული, გამოთქმული პოეტური სიმბოლოებით მათი შემოქმედი მისტიკური პიროვნებების მიერ, რაც ფილოსოფიას შემდეგ თავის აბსტრაქტულ ენაზე უნდა გადმოეგანა. ფილოსოფიაში ნათლად ჩამოყალიბებული აზრები დაფარული სახით ჯერ კიდევ მითოლოგიის ირაციონალურ ინტუიციებშია მოცემული, რაც რელიგიურმა აზროვნებამ აღმოაჩინა პირველად მოცემულ ქაოსურ მიზნაარსებში და ამის შემდეგ ფილოსოფიას დიდი ძალისხმევა აღარ დასჭირვებია თავისი ახალი ცნებათა სისტემის აგებისათვის, მისთვის საკმარისი აღმოჩნდა ფაქიმი ანალიზი ეწარმოებინა რელიგიური აზროვნების წიაღში. ასე გაჩნდა პოლითეიზმის განვითარების შედეგად ფილოსოფიური ცნებები: „ფიუზის“, „ანანკე“ და ა. შ. ფ. კორნფორდის მიხედვით, ფილოსოფია წარმოშობილია პოლითეისტური რელიგიიდან, რომელშიც ინდივიდის ცნობიერება პერსონიფიცირებულია და რომლის ჩამოყალიბებას წინ უსწრებდა პირველყოფილი კოლექტიური ცნობიერება შესაბამისი პრიმიტიული რელიგიით. ამ ინგლისელი მეკლევრის წიგნზე – „სიბრძნის დასაწყისი“ – მისმა მოწაფემ უილიამ გათრიმ წინასიტყვაობაში საჭიროდ ჩათვალა გაეკეთებინა შენიშვნა იმის თაობაზე, რომ ამ წიგნის გაცნობისას არ იქნებოდა სწორი შექმნილიყო ისეთი შთაბეჭდილება, თითქოს ძველი ბერძენი ფილოსოფოსები იმეორებდნენ რელიგიურ მითებს და ცვლიდნენ მხოლოდ გერმინებსა და გამოთქმებს.

ა. მაკოველსკიმ ყურადღება გაამახვილა ფ. კორნფორდის ზემოხსენებულ გამოკვლევაზე და უმართებულოდ ჩათვალა რელიგიიდან ფილოსოფიის წარმოშობის ავტორისეული ახსნა, თითქოსდა ფილოს-

ოფიას საკუთარი შემოქმედებითი ხასიათი არ ჰქონდა და რელიგიასთან მიმართებაში მისი შინაარსების ანალიტიკური მისიით შემოიფარგლებოდა და, მაშასადამე, ფილოსოფიური სისტემები წარმოიშენენ ადრეული წინაფილოსოფიური მსოფლმხედველობის ანალიზიდან (104, XXXVII).

ფილოსოფიის ისტორიულ კვლევაში დომინანტურია ამრიგ ფილოსოფიის მითოგენურობის შესახებ. ჩინური ფილოსოფიის საწყისი ჩინელი ხალხის მეგად ორიგინალური მითოსური ამროვნება იყო და რა თავისებურებებიც აქვს აღმოსავლური კულტურის ამ თავისთავადი მსოფლმხედველობის ხალხს, ბუნებრივია, კიდევ აისახა მათ ფილოსოფიურ ამროვნებაში. ჩინური მითების მკვლევრები ცდილობენ ამ ხალხის მიერ შექმნილი ორიგინალური მითოსური ამროვნების განვითარება ერთიან კანონზომიერებაში მოაქციონ, რაც მათივე აღიარებით დიდ სიძნელეს წარმოადგენს, რადგან, ჯერ ერთი, მისი შესწავლა ძალიან გვიან დაიწყო, მხოლოდ XX-ს-ის 20-30-იანი წლებიდან და, მეორეც, კვლევა წარმოებდა არსებითად მხატვრული სიკვდიერებისა და ხელოვნების ისტორიის შესწავლის ინტერესით (ჯერ ჩინელი მწერლის ლუ სინის მიერ, შემდეგ კი ლიტერატურის ისტორიის სათავეს დადგენის მიზნით ჟენ ჟინდოს მიერ). პარალელურად ამისა ევროპელი მკვლევრები ჩინეთის ისტორიის არქეოლოგიური შესწავლისას იკვლევდნენ მითების სიუჟეტებსა და გმირების სახეებს. როგორც ე. იაშინა წერს: „მრავალი მეცნიერი ჩინური მითოსის სიღარიბის, სიუჟეტური სიმწირის ფაქტზე მიაწინებს და ამის მიზეზად ისინი თვლიან ძველი ჩინელების ცხოვრების უმძიმეს პირობებს, მიუთითებენ იმაზე, რომ ძალზე მცირე ცნობებია შემონახული ჩინური მითოსური ამროვნების ისტორიიდანო, ახსნილია კონფუციანელობის დიდი გავლენით, ჩინელთა მითოსური ამროვნების გრადიციების რაციონალიზაციით და ისტორიზაციით“.

ამერიკელი სინოლოგის დ. ბოდეს მიხედვით („ძველი სამყაროს ქვეყნიერების მითოლოგია“, 1977 წ.), სიუჟეტთა სხვაობის შესაბამისად გამორჩეულია 4 სახეობის მითი: სამყაროს შექმნის, ცისა და მიწის გაყოფის სოლიარული და წარდგენის შესახებ მითები. ბოდე დაასკვნის: მიუხედავად მითების ასეთი თემატური სხვაობისა, ჩინელებს მითოლოგიური სისტემა არ გააჩნდათ (162, 11). ჩინური მითოსის თემატური შემდუღულობისა და თემატური სიმწირის თაობაზე ს. ალანი წიგნში „შანი და თანამედროვე ხალხური რელიგია“ (1979 წ.) წერს: ჩინელების კულტურის საფუძველი იყო შანის გომის კულტურა, ხოლო ზებუნებრივი არსებების რწმენა და შესაბამისი მორჩილების განცდა მათ არ ჰქონიათ, რადგან ღმერთების ნაცვლად სწამდათ

მხოლოდ მათი გარდაცვლილი წინაპრები, რომელნიც მათთვის ღმერთების როლს ასრულებდნენ. ამ მოსაზრებათა საპირისპიროდ ე. იანშინა ჩინური მითოსის განვითარების სამ ეტაპს არჩევს: 1. ადრეული მითოსი, ანუ არქაიკა და მასში დრაკონის კულტი, 2. ბუნების მოვლენათა კულტი (ნაყოფიერების, სოლიარული და სამყაროს შექმნის მითები), 3. მითები გმირების შესახებ (162, 12).

ჩინური არქაიკისათვის დამახასიათებელია ბუნების მოვლენებისა და ადამიანურის გაიგივება, უფრო მეტიც – სოციალურისა და ბუნებრივის იდენტიფიკაცია. არქაიკის სიღრმეში ჩანს მთის კულტი, მთის ყველაზე მდგრადი, მყარი სახე. მთასთან ასოცირებულია კავშირების მთელი ჯგუფი, მასთან არის მიმართებაში წინაპართა კულტიცა და კოსმოგონიური წარმოდგენებიც. მთის კულტი მკვეთრად აღსახული „მთებისა და ზღვების“ წიგნშიც. ჩინელი მთას სწირავდა მსხვერპლს, მას შესთხოვდა წვიმასა და მოსავლიანობას, ქარის ჩადგომას. მთის კულტი კონფუძიანელობაშიც შემორჩა და აქაც მეტად საპატიო ადგილი უჭირავს (162, 36). აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ მთის კულტი მკვეთრად აისახა ლაოიზმშიც, ჯუან-ძის წიგნში დაოს არსების ძიების გზაზე დამდგარი ცოდნა პერსონიფიცირებული სახით ადის სხვადასხვა სახელობის მთებზე და მათგან ითხოვს პასუხს კითხვაზე, თუ რა არის დაო.

არქაიკის პერიოდის ჩინურ მითოსში განვითარებული ზოომორფიზმის ერთი ტიპური და დაწინაურებული სახეა დრაკონი, რომელიც პირველობს ყველა ზოომორფულ სახეებს შორის. დრაკონი არ არის საკუთრივ ჩინური მითოსური ზოომორფული სახე, მას იცნობს ევროპელიც და მრავალი სხვა ხალხიც, მაგრამ ჩინელისათვის დრაკონი განზოგადებული სინთეზური სახე იყო, იგი წარმოადგენდა თემების საერთო საგვარეულო წინაპრის სახეს. ჩინელის ცნობიერებაში დრაკონი დარჩა სიძლიერისა და სიბრძნის სიმბოლოდ და როგორც ასეთს, მას ჩინელები ჰერალდიკურ ემბლემადაც იყენებდნენ.

იმის მიუხედავად, რომ დრაკონი ძველი კულტურების მკვლევართან კ. იუნგთან და სხვებთან „მითოლოგიურ უნივერსალიად“ იწოდება, ზოგჯერ მითოსის „სინკრეტულ“ სახედ (კერძოდ, კ. იუნგმა იგი მიაკუთვნა კაცობრიობის არქეტიპების სისტემას, რომელშიც ემოციურადაა წარმოდგენილი მეგკეიდრეობითობის სქემა აპრიორულად გაფორმებული იმგვარად, რომ დრაკონის სახეში გაერთიანებულია მთელი ინფორმაცია მკაცრი გარესინამდვილის შესახებ, რომელშიც ადამიანთა წინაპრები ცხოვრობდნენ). დრაკონის მითოსური სახე მაინც განსაკუთრებულია ჩინელების პირვანდელი მსოფლხედვის თვალსაზრისით. მასში სინკრეტულადაა მოცემული ადამიანის სიცოც-

ხლესთან დაკავშირებული ძლიერი არსებების ერთობლიობა. კერძოდ, ჩინური გრადიციით დრაკონში გაერთიანებულია მინიმუმ 9 არსების აგრირება: თავი აქლემისაა, კისერი – გველის, ბრჭყალები – არწივის, ფარფლები – თევზის, მუცელი – მოლუსკის, თათები – ვეფხეის, ყურები – ძროხის, რქები – ირმის, თვალები – ღემონის და ყველა ეს ორგანო თავის ფუნქციას ასრულებს სიცოცხლის სიძლიერისა და მასთან დაკავშირებული სიბრძნის მთლიანობაში გამოსახვისათვის (106, 59-66). ასეთ ინტერპრეტაციას ხელს არ უშლის ის ფაქტი, რომ ნ. მარი სიტყვა „დრაკონს“ (ბერძნულად დრაკინ – ხედვა) ინდოევროპული წარმომავლობისად თვლიდა (სანსკრიტში „ხედვას“ აღნიშნავს), რასაც, მისი აზრით, შეესაბამება ქართულში „წარბებს ქვევიდან ყურება“, ბერძნულად – „ქვევით ყურება“ (106, 66).

ძველ ჩინურ მითოლოგიაში დრაკონის კულტის პრევალირება სიძლიერისა და სიბრძნის სინთეზის დაწინაურებული მნიშვნელობის გამოსახულებაა, რაც შემდეგ მთელ ძველ ჩინურ ფილოსოფიაში უმთავრეს მოტივად დარჩა, სადაც ძლიერი და გონიერი ზეცა იმორჩილებს მიწას, ძლიერი იმპერატორი – ქვეშევრდომებს, მთელ სინამდვილეს იმორჩილებს დაოს ძლიერი კანონზომიერება (ღიაღია დაო), აგრეთვე ამის გამოსახულებაა ძლიერი სახელმწიფოს კულტი მო-ძისთან, ლეგისტებთან და სხვ. ამგვარად, დრაკონის კულტში ჩანს მთელი ჩინური ფილოსოფიის შინაარსობრივი საფუძვლები, უმაღლესი სახის სინკრეტიზმი, ინდივიდუალურობის საპირისპირო საყოველთაოება, აბსტრაქტულობა, სიმკაცრე და მორჩილების მომთხოვნი ძალა, რომელიც აღტაცებასა და მშვენიერების გრძნობას არ იწვევს. ამავე განწყობით უნდა განიმარტოს მთის კულტი – ამაღლებული სიძლიერე, ურყეობა, სიმკაცრე, ამტანობა და ამავე დროს სიბრძნის ზიარების ადგილი, რადგან ის მუდამ უდრეკი სიმკაცრეა.

3. შტორიგის შეფასებით, ჩინეთის კულტურა ჩაისახა და პირველ ეტაპზე განვითარდა როგორც ჩაკეტილი, თავისთავადი კულტურა, განსხვავებული კლიმატითა და ოკეანით, მთებითა და უდაბნოებით გარშემორტყმული გეოგრაფიულად იზოლირებულ ტერიტორიაზე. მიუხედავად ასეთი იზოლირებისა, ისტორიულად მოკლე დროში ჩინეთმა მიაღწია დიდ კულტურულ აღმაშენებლობას სულიერ სფეროში, რელიგიასა და სოციალურ ურთიერთობებში და ისე დაწინაურდა, რომ შექმნა თავისთავადი, განუმეორებელი კულტურა, ხელოვნება, ლიტერატურა, რეგულირებული ირიგაციული სისტემა, კომპასი, ქაღალდის წარმოება და ა. შ. განვითარდა პრაგმატული მეცნიერებანი, გაფორმდა ჩინური დამწერლობა მარცვალთა სისტემაზე აგებული, შეიქმნა წიგნები ე. წ.

„ხუთ წიგნიადი“: „ისტორიათა წიგნი“, „გარდაქმნათა წიგნი“ და სხვ. ჩინური იეროგლიფური დამწერლობა ლაიბნიცმა აზრთა საერთაშორისო გაცეკლის საუკეთესო საშუალებად მიიჩნია.

ძველ ჩინეთში პირველი სახელმწიფო ძვ. წ. XIV ს. ჩამოყალიბდა, რომელიც იწინასახელმწიფოს სახელით იყო ცნობილი; იგი ძვ. წ. XII ს. დაიპყრო ჯოუს გომმა და დაიწყო ჯოუს ხანა ჩინეთის ისტორიაში. ძვ. წ. III ს-ში ამ სახელმწიფოს დაშლას შედეგად მოჰყვა ცინის ცენტრალიზებული იმპერია და ჩინეთში იმპერატორობის პერიოდი. ამ დროს შემოიღეს ფულის ერთიანი სისტემა, მოხდა გომის ერთეულების უნიფიცირება, დასრულდა ჩინეთის დიდი კედლის მშენებლობა.

ძვ. წ. VI ს-დან დაიწყო ძველ ჩინეთში ფილოსოფიური სკოლების ჩამოყალიბება, გაფორმდა 6 სკოლა. ჩინელი ისტორიკოსის სიმა ციანის ცნობით (მას – ჩინეთის პეროლოგეს უწოდებენ) ესენი არიან: დაოიზმი, კონფუციანელობა, მოიზმი, მინძია, ანუ ნომინალისტების (სახელთა) სკოლა, ფაძია, ანუ ლეგისტების (კანონიკური) სკოლა და ინის და იანის მოძღვრება. ეს მოხდა ჩინეთის ისტორიის ჯოუს ხანაში, მაგრამ სამთავროთა ერთმანეთთან ხანგრძლივი ომების შედეგად ამ სახელმწიფოს დაშლის შემდეგ, ძვ. წ. III ს-დან ცინ-მი-ხუანმა, ჩინეთის პირველმა იმპერატორმა, სახელმწიფოებრივი რეფორმებით ერთიანი ცენტრალიზებული კანონმდებლობის შემოღებით, მმართველობის სახელმწიფო და სამხედრო ბიუროკრატიული აპარატის უნიფიცირებულ ფორმაში აყვანით, რისთვისაც მან სახელმწიფოს შესახებ ლეგისტების ფილოსოფიური მოძღვრება გამოიყენა, – დასაბამი მისცა ცინის ეპოქას. ამ დროს ჩინეთში სახელმწიფოებრივი სიძლიერისა და პროგრესის თვალსაზრისით დიდი აღმავლობა დაიწყო, მაგრამ ქვეყნის სიძლიერისთვის გატარებული უმკაცრესი ზომები მეტად საზიანო აღმოჩნდა უძველესი მწიგნობრული კულტურისა და ფილოსოფიური მიმართულებების განვითარებისათვის. ამავდროულად მეტყველებს იმპერატორ ცინის მრჩეველის მიერ შედგენილი წერილი, რომელშიც ჩართულია პროექტი იმპერატორის სახელმძღვანელოდ, როგორ მოქცეოდა იგი მწერლებსა და ფილოსოფოსებს: „... თქვენ, ხელმწიფე, გააერთიანეთ მთელი ცისქვეშეთი, ერთმანეთს დაამორეთ თეთრი და შავი და დაადგინეთ მხოლოდ ერთი იმპერატორის აღიარება. ასეთ დროს კერძო სკოლები უკანონოებას სჩადიან. როგორც კი გაიგებენ ესა თუ ის ბრძანებულება გამოიკეცნაო, მაშინვე იწყებენ მითქმა-მოთქმას... ისინი ბედავენ დაიწუნონ მბრძანებლის მოქმედება, აღაგზნებენ უკანონო ინტერესებს, საღბის მეთაურობას იწყებენ და ცილისწამებას ავრცელებენ... თუ არ აიკრძალება ეს კერძო მოძღვრებანი, მაშინ შეიძლება ხელმწიფემ აეგორიგეტი დაკარგოს და მისი ქვეშევრდომები მის წინააღმდეგ

დაირაზმებიან. ამიგომ ყველაზე კეთილგონიერული იქნება აიკრძალოს კერძო მოძღვრებანი.

მე მოვითხოვდი აიკრძალოს ყველა არსებული ლიტერატურული ნაწარმოები, ლექსების წიგნები, ყველა ფილოსოფოსის ისტორიული გამოცემები და თხზულებანი. ისინი, ვინც ამ ბრძანებულების გამოქვეყნებიდან 30 დღის შემდეგ არ ჩააბარებენ წიგნებს, – გაიგზავნოს საკატორლო სამუშაოებზე. შეიძლება არ აიკრძალოს სამედიცინო, სამისნო-სამკითხაო და სასოფლო-სამეურნეო წიგნები. ხალხმა, ვისაც სწავლა სურს, დაე, თქვენი ჩინოვნიკებისაგან ისწავლოს“ (134, 224). ეს ბრძანებულება ძალაში შევიდა, დაიწვა უამრავი წიგნი, დაისაჯნენ ფილოსოფოსები, ვინც წიგნები გადამალა, კასტრირებულნი გაიგზავნენ ჩინეთის დიდი კედლის მშენებლობაზე.

ცინის იმპერია ხანის იმპერიამ შეცვალა, რომელიც ბატონობდა ძე. წ. 200 წ-დან ახ. წ. 220 წ-მდე. ამ პერიოდში კულტურა, ფილოსოფია, მწერლობა კელავ ალორძინდა და კონფუძიანელობამ ამ დროს მოიპოვა სწორედ ოფიციალური სახელმწიფოებრივი სტატუსი.

კონფუძის მოძღვრება ქვებზე ამოკვეთეს. ხანის იმპერატორმა უდიმ კონფუძიანელობა სახელმწიფო რელიგიად გამოაცხადა. ასეთი წყალობა არ რგებია სხვა ფილოსოფიურ მოძღვრებებს, მოისტებს შორის ვინც გადარჩა, კონფუძიანელობას შეუერთდა. დაოიზმი არაოფიციალურად იმავე უფლებით არსებობდა, როგორც ინდოეთიდან შემოსული ბუდიზმი (144, 118).

დაოიზმი - ლაო-ძის მოძღვრება

„მოხუც ბრძენად“ წოდებული დიდი ჩინელი მოაზროვნე ლაო-ძი განეკუთვნება იმ იშვიათ პიროვნებათა რიცხვს, რომელთაც წარუშლელი კვალი დაამჩნიეს არა მხოლოდ თავისი ერის სულიერი კულტურის ისტორიას, არამედ, შეიძლება ითქვას, საერთო საკაცობრიო რელიგიურ-ფილოსოფიური აზროვნების განვითარებას. ლაო-ძი, ანუ „მოხუცი ბრძენი“ 25 საუკუნის განმავლობაში საკაცობრიო კულტურის განვითარების მძლავრ და საგულისხმო იმპულსად იქცა. მისი მოძღვრება, თავისი იშვიათი მეტაფორულ-სიმბოლური შეგონებებით, კვებავს და ავითარებს უღრმეს სულიერ ჭეშმარიტებათა მაძიებელ ადამიანთა გონებას. შეიძლება დარწმუნებით ითქვას, რომ იგი არის არა მხოლოდ „უდიდესი მოაზროვნე ყვითელკანიანი რასის ფილოსოფოსთა შორის“, როგორც ამას ვლ. სოლოვიოვი აღნიშნავს და რასაც ადასტურებს აღმოსავლური აზროვნების დიდი მცოდნე ემ.

სვეტლოვი, არამედ ამროვნების იმ ორი ტიპის კავშირის ერთ-ერთი მტკიცე საყრდენი, რასაც დასავლური და აღმოსავლური ემოცერული ამროვნება პქვია (127, 48).

გამორჩეული და თავისებურია „ლაო დე ძინის“ ავტორის როლი აღმოსავლური მისტიკისა და დასავლური, კერძოდ, ევროპული რელიგიურ-ფილოსოფიური ამროვნების დაკავშირების საქმეში. იგი ზოგიერთ სხვა გამორჩენილ აღმოსავლელ მოაზროვნესთან ერთად ხელს უწყობდა ევროპულ ამროვნებაში ოკულტისტური, არადისკურსიული ამროვნების ნაკადის შეჭრას. ევროპული ამროვნების რაციონალიზმში მან გაამდიდრა აღმოსავლური ემოცერული ამროვნების გამოცდილებით, რასაც ფილოსოფიის ისტორიის ბევრი მკვლევარი აღნიშნავს. ამ ვითარების გამო ლაო-ძის მოსაზრებებს და სიმბოლურ შეგონებებს დღესაც არ დაუკარგავს თავისი ზემოქმედების ძალა.

ლაო-ძი ლეგენდარულ პიროვნებათა რიცხეს განეკუთვნება. მისი ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ბევრი მხარე დღემდე ბურუსითაა მოცული. საქმე ხშირად იქამდეც მიდის, რომ ზოგიერთი მკვლევარი მას არარეალურ, გამოგონილ, მითიურ პიროვნებად თელის. თუმცა მკვლევართა უმრავლესობას დღესაც, მისი მოღვაწეობიდან ოცდახუთი საუკუნის გასვლის შემდეგაც, მის შესახებ არსებული მრავალი ისტორიული ცნობა თუ გადმოცემა სარწმუნოდ და რეალურ-ისტორიული ვითარების გამომხატველად მიაჩნია.

სადავოა დიდი ჩინელი ბრძენის სახელიც კი. სხვადასხვა მკვლევარი მას ხშირად სხვადასხვა სახელით მოიხსენიებს. ზოგი მას ლი ბო იანს უწოდებს, ზოგი – ლაო დანს, ზოგიც – ლი ერს. მაგრამ ყველაზე მეტად ცნობილია იგი თავისი ზედმეტი სახელით – ლაო-ძით, რაც „მოხუც ბრძენს“, ანუ „მასწავლებელ ლაოს“ ნიშნავს.

ლაო-ძი ცხოვრობდა ძვ. წ. VI-V სს-ში, როდესაც ევროპასა და აღმოსავლური ქვეყნების ერთ ნაწილში ფილოსოფიურ-რელიგიურმა ამროვნებამ უსივლელო და გასაოცარი აღმავლობა განიცადა, რომელსაც კ. იასპერსი „ღერძული დროის“ პერიოდს უწოდებს, VIII-VII სს. კი „აღმოსავლურ ჩოულ“ მოიხსენიება, ხოლო ძვ.წ. VIII-V სს. ჩინელთა მეტაფორულ ენაზე – „გაზაფხულად და შემოდგომად“, ძვ.წ. V-III სს. – „მებრძოლ სამეფოთა“ სახელით. ასე რომ, თუ ჩინურ მითოსურ-ისტორიულ გადმოცემას დავეჯერებთ, რომლის ერთ-ერთი ვარიანტით ლაო-ძიმ 160 თუ 200 წელი იცხოვრა, მაშინ შეიძლება ითქვას, რომ ლაო-ძი ჩინეთის ისტორიის ამ ორივე მნიშვნელოვან პერიოდს მოესწრო.

კიდევ უფრო საინტერესოა ლაო-ძის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ხანა ჩინეთის თეოლოგიურ-ფილოსოფიური ამროვნების ისტორიის

პერიოდების გათვალისწინებით. როგორც ცნობილია, ჩინური ფილოსოფიის მრავალსაუკუნოვანი ისტორია ოთხ ძირითად პერიოდს მოიცავს, და ეს დაყოფა თავისებურია და ერთგვარად უჩვეულოდ გამოიყურება: ამ ისტორიის ბოლო IV პერიოდი „ახალი დროის“ პერიოდად იწოდება და X ს.-დან დღემდე მომდინარე 1000 წელს მოიცავს, რაც შეეხება წინა სამ პერიოდს, პირველი იწოდება „წინაისტორიად“ (ძვ.წ. VI ს. დასაწყისამდე), მეორე – „ძველ ჩინურ ფილოსოფიად“ (ძვ.წ. 600-200 წ.წ.), ხოლო მესამე – „შუა საუკუნეების ჩინურ ფილოსოფიად“ (ძვ.წ. 200 წ.-დან ახ.წ. 1000 წ.-მდე). როგორც ვხედავთ, ლაო-ძის მოღვაწეობა ისევე, როგორც მეორე დიდი ჩინელი ფილოსოფოსის – კონფუძის მოღვაწეობა, ჩინური ფილოსოფიის ისტორიის I და II პერიოდების გამყოფ ხაზს უკაეშირდება და ბუნებრივია, თვითონვე გამოდიან ამ გაცოფის მთაქარ ორიენტირებად.

მკვლევართა უმრავლესობა ლაო-ძის დაბადების თარიღად ძვ.წ. 604 წ. ასახელებს. იგი დაბადებულა სოფ. ციუენში. მის შესახებ მწირ ბიოგრაფიულ ცნობებს გვაწვდიან ძირითადად მისი ნააზრევის მიმღევარი ჯუან-ძი (ძვ.წ. IV ს.) და ისტორიკოსი სიმა ციანი (II-I ს.ს. ჩვ. წ.-მდე). სწორედ ამ უკანასკნელს ეკუთვნის ბიოგრაფიული ცნობა, რომ ლაო-ძი დაახლოებული იყო ჩოუს სამეფოს სასახლის კართან და ერთხანს სასახლის მდიდარი არქივის დამცველად, არქივარიუსად მუშაობდა. იგივე ავტორი თავის „ისტორიულ ჩანაწერებში“ გადმოგვცემს აგრეთვე, რომ ლაო-ძიმ, იგრძნო რა ჩოუს სამეფოს დასუსტების მოახლოება, არეულობის სიტუაციაში მიაგოვა მეფის სასახლე და წავიდა დასავლეთში, სადაც მოგიერთი ცნობით ღრმად მოხუცებული გარდაიცვალა. გადმოგვცემენ აგრეთვე, რომ სახელგანთქმული ლაო-ძი ინახულა დიდმა კონფუძიმ, რომელიც, სხვათა შორის, მოგიერთი ცნობით, ასაკით უმცროსი იყო ლაო-ძიზე (ამ შეხვედრას ჩვენ ქვემოთ შევხებით).

ლაო-ძის პიროვნება, ისევე როგორც მისი ცხოვრების გზა და მოძღვრება, იღუმალებით არის მოცული. როგორც აღინიშნა, ეს გამოიხატება არა მარტო იმაში, რომ მის შესახებ არსებობს მწირი ისტორიული ცნობები და იგი ინტელექტუალური სამყაროსათვის ცნობილია ძირითადად ლეგენდებიდან და მითებიდან, არამედ უმთავრესად იმის გამო, რომ მას გააჩნდა უაღრესად თავისებური მსოფლმხედველობა. როგორც ჩანს, ლაო-ძის თავის მსოფლშეგრძნებასა და პიროვნული ყოფის თვითგანცდაში მიმართება პქონდა უღრმეს და უმაღლეს იღუმალ ჭეშმარიტებებთან. ამ იღუმალებაში მდგომი, თავად იღუმალებას მიარებული, ცდილობდა ეს იღუმალება სპეციფიკური გზებითა და მეთოდებით საცნაური გაეხადა ქვეყნისათვისაც.

როგორც დაოიშმის მკვლევრები აღნიშნავენ, მის პიროვნებასა და ნააზრევში დევს უძველესი ფილოსოფიური კერების „იღუმალმცოდნეობის“ ფილოსოფიის აღდგენის ცდა. ზოგი მას ჭეშმარიტი ფილოსოფოსობის სათავედ მიიჩნევს.

მრავალ მკვლევართა მიერ ლაო-ძი მაგიურ ძალთა მფლობელად არის გამოცხადებული. აღნიშნავენ, რომ იგი თეორიულად იცნობდა და პრაქტიკულად იყენებდა იმ დროისათვის უკვე საკმაოდ ცნობილ იღუმალ გმებსა და მეთოდებს, რომლებსაც ადამიანი ე. წ. „სასწაულებთან“ მიჰყავს. თვით ის ფაქტიც, რომ მან თითქმის ორი საუკუნე იცხოვრა, ახსნილია ხშირად იმით, რომ თითქოს ლაო-ძი ფლობდა ადამიანის თვითკონტროლისა და სულიერ-ფიზიკური სრულყოფის ემოცერულ ხერხებს, რომლებიც ადამიანს სიცოცხლეს უზანგრძლივებს. თუ ჩვენ აღმოსავლურ მისტიკაში ფართოდ ფეხმოკიდებულ და დღესაც სარწმუნოდ მიჩნეულ თეალსაზრისებს გავითვალისწინებთ იმის შესახებ, რომ აღმოსავლურ ქვეყნებში უძველესი დროიდან იყო დამუშავებული ადამიანის სულიერი სრულყოფის გასაიდუმლოებული გზები, მაშინ საფიქრებელია, რომ ლაო-ძი კარგად იცნობდა და სრულად ფლობდა ამგვარ მეთოდებს. შესაძლოა, რომ ლაო-ძისათვისაც ახლობელი და ხელმისაწვდომი იყო სრულყოფის, შინაგანი ქმნადობის ის არაჩვეულებრივი ხერხები, რომლებიც ჯერ კიდევ ინდურ ვედებსა და უპანიშადებში ფიგურირებდა იოგას მოძღვრების ზოგიერთი ამოსავალი პრინციპის სახით. თუმცა იოგა კლასიკური ფორმით უფრო გვიან ჩამოყალიბდა პატანჯალის მიერ, მაგრამ ცნობილია, რომ ძვ.წ. VI ს-ში მას უკვე ბევრი მოაზროვნე იყენებდა ინდოეთსა და ჩინეთში. ცნობილია, მაგ., რომ ბუდა ერთხანს სპეციალურად ეარჯიშობდა და იწერთნებოდა იოგას ცნობილ მასწავლებელთან. არ არის გამორიცხული, რომ ლაო-ძისაც იგივე გზა პქონოდა გაეღილი.

ლაო-ძის მიეწერება საყოველთაოდ ცნობილი ძეგლის „დაო დე ძინის“ ავტორობა, თუმცა არსებობს საწინააღმდეგო მოსაზრებაც იმის შესახებ, რომ ეს წიგნი უშუალოდ ლაო-ძის დაწერილი კი არ არის, არამედ მისი მოწაფეების მიერ. იმის დასასაბუთებლად, რომ ეს ნაშრომი არ შეიძლება იყო კოლექტიური შრომის შედეგი, მოჰყავთ მოსაზრება იმის შესახებ, რომ ამ ძეგლში გადმოცემულია ერთი ადამიანის ცხოვრება და მსოფლმხედველობა. მკვლევართა ერთი ნაწილი ლაო-ძის ავტორობისა და საერთოდ, მისი ისტორიულად არსებობის წინააღმდეგ იშველიებს იმ ფაქტს, რომ „დაო დე ძინში“ მოცემულია კონფუძიანური იდეების ფართო კრიტიკა. თითქოსდა ლაო-ძის მხრიდან კონფუძიანური იდეების კრიტიკას არ შეიძლებოდა პქონოდა

ადგილი ამ წიგნში იმ მიზეზის გამო, რომ ქრონოლოგიურად კონფუძი ლაო-ძის შემდგომ პერიოდში მოღვაწეობდა და ცხადია, ამ იდეებს ვერ გაითვალისწინებდა. მაგრამ, როგორც აღინიშნა, ჯერ ერთი, ზოგი მკვლევარი ლაო-ძის და კონფუძის დაახლოებით ერთი პერიოდის მოაზროვნეებად თვლის და მეორეც, ის იდეები, რომელთაც კონფუძი ქადაგებდა და ლაო-ძი კი სადავოდ ხდიდა, კონფუძის ცხოვრებაზე უფრო გაცილებით ადრე არსებობდა ჩინეთის სინამდვილეში. როგორც აღნიშნავენ, ლაო-ძის მოღვაწეობის დროში უკვე საკმაოდ ფიგურირებდა ის ძირითადი იდეები, რომელთაც შემდეგ კონფუძი თავის მსოფლმხედველობაში იყენებდა (127, 278).

მიუხედავად ზემოთ თქმულისა, „დაო დე ძინიდან“ წარმომდგარი მოძღვრების – დაოიზმის ნამდვილ ავტორად ზოგიერთი მკვლევარი ლაო-ძის მაგიერ მის ცნობილ მიმდევარ ჯუან-ძის თელის, რაც უმართებულოდ უნდა ჩაითვალოს.

ჩვეულებრივ, „დაო დე ძინს“ ქართულად თარგმნიან როგორც „წიგნი გზისა და სათნოების შესახებ“, თუმცა იეროგლიფი „დაო“ სხვადასხვანაირად განიმარტება. იეროგლიფი დაო შედგება ორი ნაწილისაგან: თავი (შოუ) და სელა (ყოუ), მაშასადამე, პირველადი მნიშვნელობა არის გზა, რომელზეც დადიან ადამიანები. როგორც ეხედავთ, ემოცერულ მოძღვრებებში ფართოდ გავრცელებული სიმბოლო (გზა) ლაო-ძის ამ ნაწარმოებში სათაურშივეა გამოყენებული (გავეხსენოთ, რომ არასციენტიკურ ემოცერულ აზროვნებაში ფილოსოფია ფილოსოფოსობის პროცესად, უდრემს ჭეშმარიტებებისკენ „გზაში ყოფნად“ არის გაგებული, მაგ., ცნობილია, რომ ეგზისტენციალიზმის ერთ-ერთი ფუძემდებელი მ. ჰაიდეგერი თავის ზოგიერთ ნაშრომთა სათაურშივე იყენებდა გზის სიმბოლოს – „თემშარა“, „ტყის ბილიკები“, „გზად ენისაკენ“, „გზის ნიშნები“ და სხვ. ეგზისტენციალიზმის შინაგან მიმართებას ლაო-ძის ნააზრევთან ჩვენ ქვემოთ შევხებით). თუმცა სიტყვა დაო თავდაპირველი სიტყვიერი მნიშვნელობით „გზაზე სვლას“ აღნიშნავს, მაგრამ უნდა ითქვას, რომ ლაო-ძი და მისი მიმდევრები ამ სიტყვაში შემდეგ უფრო ფართო შინაარსს დებდნენ.

„დაო დე ძინი“ არ არის დიდი მოცულობის, ფილოსოფიის ისტორიაში არსებული მკაცრი დისკურსიული სტილით დაწერილი რელიგიურ-ფილოსოფიური გრაქტაგების მსგავსი ქმნილება. ამის საპირისპიროდ მას მხატვრულ-ფილოსოფიური ნააზრევის, პოეტური ქმნილების სახე აქვს. იგი ლექსად გადმოცემული, დღემდე ბოლომდე სრულად მოუაზრებელი, ბრძნული აფორიზმული მეგონებებია წიგნის ორ ნაწილში გადმოცემული 81 მოკლე პარაგრაფის (თავის) სახით.

წიგნის პირველ ნაწილში მსჯელობები ეხება უპირატესად დაოს, ხოლო მეორე ნაწილში განხილული და სხვადასხვა მხრიდან განმარტებულია „დე“ – სიკეთის, სათნოების დაოსური ფენომენები, თუმცა ნაწარმოების ამ ორ ნაწილს შორის ლაო-ძი არ მიმართავს მკვეთრ ამრობრივ გამიჯვნას.

ასლა მოკლედ და ზოგად ხაზებში იმის შესახებ, რაც ლაო-ძის მისტიკური მოძღვრების – დაოიზმის ძირითად პრინციპებად ითვლება.

როგორც ითქვა, ლაო-ძის ნააზრევი განეკუთვნება ემოცერულ მოძღვრებათა რიგს, რომელიც უჩვეულოა და იღუმალების ბურუსითაა მოცული გრადიციული სციენტიგურ-რაციონალისტური ფილოსოფიური ამროვნებისათვის, რაციონალურ-დისკურსიული ამროვნების წესისათვის. სწორედ ამის გამო დაოიზმი თავის მთლიანობაში გაუგებარი იყო ძველ დროში და დღესაც, ამიგომ ოცდახუთი საუკუნის შემდეგაც შემსწავლელთა აზრთა სხვადასხვაობას იწვევს. მიუხედავად ამ ვითარებისა, რაგინდ გასაოცარიც არ უნდა იყოს, ფაქტია: ლაო-ძის მოძღვრების იღუმალი ბუნება, კერძოდ, დაოსური ჰემმარიტებები მხატვრულ-სიმბოლური ენით, მინიშნებებით არის გადმოცემული და არა მკაცრი ლოგიკურ-მეცნიერული მსჯელობებით და ეს კი არ ამცირებს მკითხველის ინტერესს მის მიმართ, არამედ პირიქით, სწორედ ეს მინიშნებები და არაპირდაპირობა ზრდის, დაუოკებელს ხდის ინტერესს დაოიზმში ნაგულისხმე ჰემმარიტებებისადმი. დაოიზმი, როგორც მსოფლმხედველობა, არ თავსდება გრადიციული „იზმების“, კერძოდ, „ობიექტური იდეალიზმის“ (გულუბრყვილო დიალექტიკისა და მატერიალიზმის ელემენტებით) გრაფარეგულ ჩარჩოებში. თუმცა ლაო-ძის დაოს, ხშირად ბერძნულ „ლოგოსთან აიგივებენ“, მაგრამ ეს არ არის მართებული, რადგან დაოიზმში მისტიციზმი დომინანტობს.

ლაო-ძის მოძღვრების ქვაკუთხედია მოსაზრებები, გამოთქმები, სიმბოლური სახეები დაოზე. აზგვარი მსჯელობები თუმცა ძირითადად „დაო დე ძინის“ I ნაწილშია განვითარებული, მაგრამ, საერთოდ, მთელი ნაწარმოები დაოს გამეღაენებისა და თავისებურად ცხადყოფის სულისკვეთებით არის გამსჭვალული.

რა არის დაო, დაოიზმის მთავარი ფუნდამენტი? ჩვენ აქ განგებ ვერიდებით იმას, რომ გერმინი „დაო“ დაოიზმის მოძღვრებაში მოვისენიოთ როგორც მისი მთავარი უზოგადესი ცნება, კატეგორია, რადგან, როგორც ცნობილია, გრადიციული, არისტოტელედან მომდინარე (ფორმალური) ლოგიკის მიხედვით, ცნება, თუ კი იგი ნამდვილად რაიმეს შესახებ ცნებაა, უნდა ატარებდეს გნოსეოლოგიურ დატ-

ვირთვას და ცნების შესაბამის „რაიმეს“ არსებით ნიშნებს უნდა მოიცავდეს. ღაოიმში გერმინი „ღაო“ კი, შეიძლება ითქვას, რაიმე გნოსეოლოგიურ ფუნქციას არ ასრულებს, თუ ჩვენ ამ მოძღვრებას ლოგიკურ-მეცნიერული, დისკურსიული თვალთახედვით განვიხილავთ. „ღაო დე ძინში“ ღაო-ძი არაერთხელ იმეორებს, რომ „ღაო“ არის ადამიანური შემეცნებითი უნარებისადმი, აგრეთვე მათი რეალიზებისადმი წინარე, მიღმური რამ: ღაო შეუცნობელი და გამოუთქმელია ადამიანური ნაკლოვანი ენით და აზროვნებით.

ამგვარად, აქ წინასწარ შეიძლება ითქვას, რომ გერმინ „ღაოს“ ღაო-ძის მოძღვრებაში არა აქვს რაიმე განსაკუთრებული გნოსეოლოგიური დატვირთვა და იგი ამდენად ადამიანური ცოდნის გამამდიდრებელ კატეგორიათა რიგს არ შეიძლება მიეკუთვნოთ.

ღაოს გერმინი ძირითადად ორი აზრით მოიხმარება: ღაო დაფარულისა, ანუ მისტიკური უპირველესი თავწყარო ყოველივეს – არსისა და არარსებულისა, რასაც პირობითად შეიძლება აგრეთვე „დაფარული დაფარულისა“ ეწოდოს და მეორე შემთხვევაში – „ღაო სახიერისა“, „ღაო ხილულისა“, რაც დაკავშირებულია საგნობრივ სამყაროსთან, ცისა და მიწის არსებულებთან, ნივთიერ ყოფიერებთან და მათ მიმართებით პროცესებთან. „ღაო“, პირველი მნიშვნელობით, ჩვენი გნოსეოლოგიური მგერისათვის მიუწვდომელი და მოუხელთებელია, გამოუთქმელი და დაუსახელებელია, ხოლო „ღაო“, მეორე მნიშვნელობით, ადამიანური შემეცნებითი უნარების მოქმედებების სფეროში შეიძლება მოექცეს. სამყაროს „სახიერებანი“ და მათში გამჟღავნებული „ღაო სახიერთა“ ადამიანური ცხოვრების შემადგენელი ნაწილები სდებიან და ჩვენი მრავალფეროვანი ცოდნის ობიექტებად წარმოსდგებიან. „ცისქვეშეთის“ არსებულებსა და პროცესებზე ადამიანს თავისებური აზრები და შეხედულებები შეიძლება ჰქონდეს და ადამიანური ენაც ჯათანადო მომწესრიგებელ ფუნქციას ასრულებს. საგნობრივი სამყარო ობიექტურად შეიწინება და სათანადო შესაბამისობით გამოითქმება. რაც შეეხება იდუმალ ღაოს, „დაფარულის დაფარულს“, იგი მხოლოდ მეტაფორული, პოეტური თქმებით, სიმბოლური გამოთქმებითა და შეგონებებით შეიძლება მინიშნებულ იქნეს, რასაც უშუალოდ მიმართავს ღაო-ძი თავის ფილოსოფიურ-პოეტურ პოემაში „ღაო დე ძინში“. თვალსაჩინოებისა და ამ ვითარების სათანადო დახასიათებისათვის შეიძლება მივმართოთ ღაო-ძის შეგონებების მოგიერთი გიჟური ადგილების დემონსტრირებას.

ღაო-ძის პირველადი და იდუმალი „ღაო“ ცისა და მიწის, საერთოდ, მთელი სამყაროს პირველწყაროდ, დედად მიაჩნია. მისგან იშვა

ყველაფერი და იგია ყოველივეს მმართველი. ყოველივე არსებული მორჩილებს უხილავ და იღუმალ დაოს. „დაო დე ძინის“ პირველი წიგნის 25-ე პარაგრაფში ლაო-ძი წერს: „აი არსება: გარსმოუცველი, ქაოსში ამოვლენილი! აი, არსება: ცისა და მიწის უადრეს შობილი! ო, მღუმარო! ო, არასახიერო! მარგომყოფია და უმოძრაო. ყველგან მიმოიძერის და უსაზღვროა. იგი დედაა სამყაროსი. მე არ ვუწყი სახელი მისი; გარეშემოვწერ და დაოს ვარქმევ. უკეთუ დაოს ვარქმევ: დიადსაც ვარქმევ. დაო დიადია“. შემდეგ კი დასძენს: „კაცი მიწის კანონს მორჩილებს. მიწა ცის კანონს მორჩილებს. ცა დაოს კანონს მორჩილებს. დაო დაოს კანონს მორჩილებს“. იგივე პარაგრაფში ლაო-ძი, როდესაც დაოს დიადს უწოდებს, იქვე განმარტავს, თუ ეს სიდიადე რას ნიშნავს; მას ის ესმის როგორც „სიშორეში გაღწევა“, რომელიც თავის მხრივ განმარტებულია, როგორც „უსასრულობაში გარდაცვლა“, ეს უკანასკნელი კი როგორც „დასაბამში დაბრუნება“.

როგორც ვხედავთ, ლაო-ძის მოძღვრების ქეაკუთხელი – „დაო დაფარულისა“ – აქ გაგებულია როგორც იღუმალი პირველი მიზეზი ყოველივესი, როგორც შემოქმედი და მმართველი, ამავე დროს საყოველთაო უმაღლესი საბოლოო საეანე ყოველგვარი არსებულისა: ცისა და მიწის ყოველგვარი არსებული იბადება მისგან და უბრუნდება ისევ მასვე როგორც დასაბამს, თავის თავდაპირველ საეანეს.

მოგანილი ფრაგმენტებიდან ჩანს აგრეთვე, რომ სამყაროს ცალკეულ რეგიონს განაგებს არა მხოლოდ საკუთარი კანონზომიერებები, არამედ მის გარეთ არსებული კანონები, მაგ., მიწას განაგებს ზეის კანონები, რაც ძველი ჩინური სიბრძნის ენაზე ნიშნავს იმას, რომ მზის, სინათლის, მამრის ძალა განაგებს მიწის (მთვარის), სიბნელის, მდედრის ძალას, ანუ უძველესი ჩინური გერმინოლოგიით „იანი“ – „ინს“ და ცა საბოლოოდ იმართება არა საკუთარი ძალით, არამედ დაოს კანონებით. თვითონ ეს იღუმალი დაო კი არსებობს და იმართება საკუთარი წესრიგით, ყოველივე სხვა კი იღუმალ დაოშია თავისი არსებობით ფეხგადგმული. უფრო მეტიც, ყოველივე განსაზღვრულია დაოს მისტიკური კანონზომიერებებით არა მხოლოდ თავის არსებობაში, არამედ თავისი დასასრულითაც. დაო ყოველივეს თავწყაროა და აგრეთვე ყოველივეს დასასრული, საბოლოო საეანე¹.

ლაო-ძი იმავე მოსაზრებებს თავისებური სიმკვეთრით გამოთქვამს 79-ე პარაგრაფშიც: „დიადი დაო ყოველგან განუფენილია: არის აქეთაც, არის იქითაც, არის ზევითაც, არის ქვევითაც, არის აქაც,

¹ „დაო დე ძინის“ ფრაგმენტების მოხმობისას ჩვენ ვსარგებლობთ აღმოსავლური აზროვნების შესანიშნავი მკვლევრისა და მთარგმნელის ლ. ალიმონაკის თარგმანით.

არის იქაც. მისი წყალობით იშვის არსი ყოველი. დიაღია ღვაწლი მისი. დიაღია და არა დიაღობს“. და შემდეგ: „ყოველ არსს სიყვარულით გარემოიყავს. გარემოიყავს და არ მეუფებს მათ. უენებელია და: ამიგომ უწოდებენ არარას“ (21, §80).

ამ საყურადღებო ბოლო ფრაგმენტში ყურადღება უნდა მიექცეს იმ მოსაზრებას, რომელიც „დაო ღე ძინში“ სხვადასხვა ადგილას კიდევ რამდენიმეჯერ მეორდება, კერძოდ, იმ გარემოებას, რომ ლაო-ძი დაოს დახასიათებისათვის იყენებს სიცარიელის, არარსის ტერმინს. ამ ფრაგმენტში ლაო-ძი აღნიშნავს, რომ დაოს არარას უწოდებენ. დაოსა და არარსის, ანუ სიცარიელის მიმართების პრობლემა ერთ-ერთი უძირითადესია დაოიზმის მოძღვრებაში და იგი განსაკუთრებულ დაკვირვებასა და განხილვას მოითხოვს. ცხადია, ეს პრობლემა, როგორც ცნობილია, ფართოდ ფიგურირებს ფილოსოფიის მრავალსაუკუნოვან ისტორიაში, როგორც ლაო-ძის მოღვაწეობის დროს, ასევე უფრო ადრეც და ლაო-ძის შემდეგაც, დღემდე. არსისა და არარსის მიმართების, მათი განსხვავება-იდენტობის პრობლემა ყოველთვის იყო დიდ ფილოსოფოსთა ანალიზის საგანი. რომ ეს პრობლემა ნიშანდობლივი და საგულისხმოა, ამას ლაო-ძის მსჯელობებიც ადასტურებს. დაო, როგორც ყოველივეს იღუმალი წყარო, ყოველივეს მმართველი, მიზეზი და მიზანი, სიცარიელე და არარსი ლაო-ძისთან არსებით, ორგანულ კავშირშია. უფრო მეტიც, „დაო ღე ძინის“ ზოგიერთი ადგილის მიხედვით დაო შეიძლება გაეიგოთ როგორც თვითონ სიცარიელე, არარსი. მისტიკური დაოს უპირველესი და არსებითი განსაზღვრულობა, თუ კი ადამიანურ ენაზე პირობითად ვიმსჯელებთ, სწორედ სიცარიელე, არარსია მოუაზრებელი, უსახო, დაუსახელებელი და გამოუთქმელი. სიცარიელე შეიძლება გავოაზროთ როგორც ჩვენთვის უცნობი, მაგრამ ყოველივეს და მათ შორის ჩვენი მმართველის, დაოს უპირველესი პრედიკატი, მახასიათებელი.

ამასთან დაკავშირებით ლაო-ძი „დაო ღე ძინში“ შეგვაგონებს: „დაო ცარიელია. ცარიელია, მაგრამ ამოვლინებისას ამოვლეველია. ო, რა ღრმაა და დაფარული! დაოა მამა ყოველივე არსისა. დაო ამოძრავებს მოძრაობას. დაო აწესრიგებს ქაოსს. დაო აფერმკრთალებს ბრწყინვალეებას. დაო დაიკრებს მცირეთა-მცირეს. ო, რა უწმინდესია! დასაბამიდან მოლიევივებს და მარადიულია. მე არ ვიცი – საიდან იშვა იგი. მე ის ვიცი – ცის მეუფებას რომ წინაუძღვის“ და შემდეგ: „სივრცე ვრცეულია ცისა და მიწის: ო, როგორ ჰგავს მჭედლის საბერველს! იგი ცარიელია, მაგრამ ამოვლეველია, რაც უფრო

საესეა სიყარიელით, მით მეგს მოძრაობს, რაც მეგს მოძრაობს: მით უფრო ივსება სიყარიელით“ (21, 180) .

რომ ასე თუ ისე გასაგები გახდეს ლაო-ძის ეს გამონათქვამი, უნდა დაუეკვირდეთ და გავიანროთ 42-ე პარაგრაფში მოცემული მისი მსჯელობები, სადაც იგი ცდილობს მსოფლიოს წარმოქმნისა და ცვალებადობის სურათი რიცხვების ენით გამოხატოს. უძველესი ჩინელი ბრძენი, როგორც ჩანს, კარგად იცნობდა იმდროინდელ მისტერიულ კერებში არსებულ ეზოტერულ ცოდნას კოსმოსის აღნაგობისა და ადამიანური ცხოვრების მათემატიკურ ენაზე გამოსატყვის შესაძლებლობების შესახებ. რიცხვთა პარმონიული დამოკიდებულება რომ საგანთა და მოვლენათა შინაგანი კანონზომიერების არსებითი გამომხატველია, ეს ბეერმა დიდმა მოაზროვნემ იყოლა ლაო-ძის ეპოქაში. ამის მაგალითად მარტო პითაგორას დასახელებაც კმარა, რომელმაც თავისი მოძღვრება აღმოსავლური მისტერიულ-ღვთაებრივი ცოდნის დაუფლების შედეგად ჩამოაყალიბა.

ამდენად, აღვილია ანალოგიის დაძებნა ლაო-ძის რიცხვებზე დაყრდნობილ მსჯელობებსა და პითაგორიზმს შორის. ლაო-ძი გვასწავლის: „დაო შობს ერთს. ერთი შობს ორს, ორი შობს სამს, სამი – ყოველ არსს. ყოველი არსი შეიცავს: „ინს“ და „იანს“. ავსებულია „ციტ“ და: დიადი თანხმობით“ (21, 208).

მსჯელობაში რიცხვების ენით სქემატურად გამოთქმულია სამყაროს კოსმოგონიური სურათი. ლაო-ძის ეს თვალსაზრისი იკვებება ძეული ჩინური და საერთოდ, აღმოსავლეთის ქვეყნების მითოლოგიური წარმოდგენებით. დაიგმში გვხვდება მრავალი მსოფლმხედველობითი ელემენტი, რომლებიც აღმოსავლური რელიგიურ-მითოლოგიური წარმოდგენების ორგანული ნაწილებია. „დაო დე ძინის“ ზემოთ მოყვანილი ფრაგმენტი გვეუბნება, რომ ყოველივე დაოშია ფესვგადგმული. დაო არის სწორედ დაუსაბამო, მაგრამ ყოველივეს დასაბამი ამავე დროს. დაო „დაუსაბამო დასაბამია“. ამ მისტიკური საწყისიდან არის წარმოქმნილი ყოველივე შემდეგი თანმიმდევრობით: დაო წარმოშობს ერთს, ერთი – ორს, ორი – სამს. როგორ არის გაგებული დაიგმში ეს ძირითადი კოსმოგონიური, აგრეთვე შეიძლება ითქვას, კოსმოლოგიური პრინციპი?

ლაო-ძი „სამში“ გულისხმობს ყოფიერების სფეროში წარმოქმნილ და არსებულ ყოფიერთ. არსებულები, ყოფიერები, რომლებიც ყოფიერების სფეროს შეადგენენ, არიან „სამის“ სფერო. ამ „სამის“ სფეროს განეკუთვნება განსაკუთრებული ყოფიერი – ადამიანი. გავიხსენოთ, რომ პითაგორაც ადამიანს განიხილავდა როგორც „სამს“, სამკუთხედს, სამი ცენტრის მთლიანობას: სხეულებრივს, ადამიანურ სუ-

ლისმიერს და ღვთაებრივ სულისმიერს. ლაო-ძისთანაც აღამიანი ეკუთვნის „სამის საუფლოს“.

მაგრამ დაოიზმში აღამიანი არ ამოწურავს „სამის“ სფეროს. აღამიანი „სამის“ მთლიანობის ერთ-ერთი ნაწილია. „სამის“ მთლიანობა კი ასეთი სახით წარმოდგება: ცა, მიწა და აღამიანი. საქმე ისაა, რომ, როგორც აღინიშნა, ლაო-ძისთვის სამის სფერო წარმოქმნილია წინარე სფერო „ორიდან“. ყოველივე არსებული, რაც კი ადგილს პოულობს ყოფიერებაში, „ორის“ მოქმედების სფეროდან არის წარმოშობილი. ლაო-ძისათვის, აღმოსავლური გრადიციის მიხედვით, „ორში“ იგულისხმება თავდაპირველი ორი დაპირისპირებული ძალა და მათი ურთიერთგეგმვით. ეს ძალებია „ინი“ და „იანი“, ანუ უარყოფითი და დადებითი ურთიერთდაპირისპირებული, მაგრამ ურთიერთმომთხოვნი და მომწესრიგებელი ძალები. ყოველივე არსებულის წარმოქმნასა და ცხოვრებას, არსებობას ამ ორი დაპირისპირებული ძალის ურთიერთქმედება უდევს საფუძელად, „იანი“ არის დადებითობის პრინციპი, სინათლე, მამრობითობა; მისი გამოხატულება და სიმბოლოა მზე, სინათლის წყარო. „ინი“ „იანის“ საპირისპიროა. იგი წყვილია, უარყოფითობაა, მდედრობითობა; მისი გამოხატულება და სიმბოლოა მთვარე, მიწა. თუ „იანი“, მზე სიცოცხლის ცხოველყოფელობას განასახიერებს, „ინი“ საპირისპიროს – დაღუპვის, სიკვდილის სამეფოს. ამასთან, დაო შესაბამისად გადადის ამ უკიდურესობებში.

„იანის“ და „ინის“ გააზრებისას მხედველობიდან არ უნდა გამოვრჩეს ის გარემოება, რომ ისინი ცალ-ცალკე, სრული და მოუკიდებლობით არც არსებობენ და არც მოიაზრებიან. ისინი ერთმანეთთან ორგანული კავშირით არსებობენ და სწორედ მათი კავშირები და ურთიერთმომწესრიგებლობა, ურთიერთთანხმობა, ურთიერთგაწონასწორება განაპირობებს ყოველივე არსებულის ბუნებას. „იანისა“ და „ინის“ ურთიერთშეხება და გაწონასწორება, ერთმანეთისადმი სწრაფვა და თანხმობა – პარმონიის დამყარება ონტოლოგიურად იმით არის განპირობებული დაოიზმში, რომ სინათლე-სიბნელის „ორობის“ პრინციპი დაფუძნებულია „ერთის“ პრინციპზე. როგორც ითქვა, ისევე როგორც „სამის“ პრინციპი არ არის თვითმყოფი და იგი „ორის“ პრინციპს ეყრდნობა, ასევე „ორის“ პრინციპი, ე. ი. „იანისა“ და „ინის“ პრინციპი, დაყრდნობილია წინარე პრინციპზე – „ერთის“ პრინციპზე. ისევე როგორც „სამი“ არსებობს „ორის“ მეშვეობით, ასევე „ორის“ ცხოველყოფელობას განსაზღვრავს წინარე „ერთი“. „იანი“ და „ინი“, როგორც დიფერენცირებული ორის საპირისპირო ძალა, შობილია „ერთიდან“, ერთი

საერთო პრინციპიდან. ლაო-ძი ამ ერთიანში გულისხმობს თავდაპირველ, პირველად სამყაროს – ქაოსს, რომელშიც ბატონობს ერთიანი თანხმობა და მომწესრიგებელი მთლიანობა – „ცი“.

სამყაროს კოსმოგონიური და კოსმოლოგიური ურთულესი სურათი, რაც მიღებულია უძველეს ჩინურ და აღმოსავლურ მითოლოგიურ-რელიგიურ თვალსაზრისებში, რასაკვირველია, ძნელი აღსაწერია. ამ შემთხვევაში დაოიმბთან მისი კაეშირის დახასიათება და ლაო-ძის თვალსაზრისის სრული სურათის მოცემაც შეუძლებელია, ამიგომ ჩვენ ვკმაყოფილდებით მხოლოდ ძირითადი პრინციპების მოგადი აღწერით.

მაშასადამე, როგორც ითქება, „დაუსაბამო დასაბამი“ – დაო წარმოქმნის ერთს, ერთი – ორს, „ხოლო ორი – სამს“. „სამის“ და „ორის“ სფეროები ზემოთ, ასე თუ ისე სქემატურად ნაჩვენები იყო. ახლა განვიხილოთ „ერთის“ სფერო, რაშიც ლაო-ძი ქაოსის პირველად სამყაროს და მის მთლიანობით კანონზომიერებას – „ცი“-ს გულისხმობს. როგორ უნდა გაეიგოთ იგი?

ლაო-ძის აზრით, როგორც ყოველივეს აბსოლუტური „დაუსაბამო დასაბამი“ დაო წარმოშობს პირველ რიგში ერთს, განურჩეველ, არადიფერენცირებულ პირველად სამყარო-ქაოსს. ეს ქაოსური სამყარო მთლიანია, გაერთიანებულია „ცი“-თ, რაც დაოს ნების განხორციელებაა. ეს ე. წ. „ცი“ აღმოსავლურ, კერძოდ, ჩინურ მითოლოგიურ და რელიგიურ-ფილოსოფიურ აზროვნებაში განსაკუთრებულ ადგილს იკავებს და ყოველთვის ერთი და იმავე მნიშვნელობით არაა მოაზრებული. ლაო-ძისთან იგი არის როგორც პირველადი სამყაროს ერთიანობის პრინციპი, რომელიც წარმოდგება განსაკუთრებულ მაგერიალურ სუბსტანციად, ნიუთიერებადობის პირველად ელემენტებად, ნაწილაკებად ჰაერისა და ეთერის სახით და აგრეთვე ყოველისმომცველ სულიერობის მომცველად, სამყაროს სულად. სწორედ ამ „ცი“-ის გამოვლენა-გამომჟღავნების ფორმებია „იანი“ და „ინი“. ყოველგვარ არსთა გამრიგე, მმართველი დაო ახდენს „ცი“-თ გაერთიანებული მთლიანი სამყაროს დიფერენციაციას, დანაწილებას. ამ დანაწილებას მხატვრულ ენაზე „შედდება“ შეიძლება ეწოდოს. თვითონ „ცი“ შეიძლება გაეიგოთ როგორც ელემენტარული, უმცირესი ნაწილაკი, რომელიც აღმოცენდება დაოს განსხეულების პროცესის შედეგად. იგი შემცველია სულიერობისა და მაგერიალურობის მხოლოდ ელემენტარულ საწყის ფორმაში. დაოს მეშვეობით ეს ერთიანი „ცი“ ნაწილდება ორ საპირისპირო სფეროდ: „ცი“-ს ერთი ნაწილი, კერძოდ, მსუბუქი, ნათელი, დადებითი ელემენტარული ნაწილაკები წარმოშობენ მამრობით საწყისს „იანს“, ხოლო მეორე

ნაწილი ყალიბდება ბნელ, მძიმე, უარყოფით, მღვდრულ საწყისად „ინად“. ამგვარად, ერთიანი „ცი“ ნაწილდება ორ პოლუსად – „იან-ცი“ და „ინ-ცი“. პირველი საკუთარი ბუნების გამო მალღდება და ქმნის ცას, ხოლო მეორე ქვევით დაშვებით წარმოშობს მიწას (21, 293-295).

პირველადი, ქაოსური, განურჩეველი სამყარო, იგივე არარსი, ურთიერთდაპირისპირებული ელემენტარული ნაწილაკების „იანის“ და „ინის“ და მათი შესაბამისი „იან-ცის“ და „ინ-ცის“ რეალიზებით დიფერენცირდება, განსახეობრივდება ცისა და მიწის მომქველ სამყაროებად. ამის შემდეგ „ცის ქვეშეთში“, ანუ ყოფიერებაში ყოველივეს წარმოქმნას განაპირობებს ამ ორი ურთიერთსაპირისპირო მასის შერწყმა. ყოველი არსებული „იან-ცის“ და „ინ-ცის“ კანონზომიერი შერწყმა-წონასწორობაა, მისი განვითარება და სრულქმნაა; ხოლო განვითარების განსაზღვრული სტადიების გავლის შემდეგ ნებისმიერი არსებული იმდება თავის საწყის ელემენტებად და უბრუნდება თავის თავდაპირველ სავანეს, საფუძველს. ამგვარად, დაოიშმის ენაზე პრინციპი, რომ დაო ქმნის „ერთს“, „ერთი“ – „ორს“ და „ორი“ – „სამს“, ნიშნავს, რომ დაოს პირველი ქმნილება – „ერთი“, როგორც განურჩეველი და უსახო, ერთიანი რამ, იგივე არარსია, რომლისაგანაც წარმოიშობა ყოფიერება (არსი) და ეს ყოფიერება კი წარმოშობს ყოველგვარ კონკრეტულ არსებულს, მყოფს. ყოველგვარ არსებულს და მყოფობას თავის პირველ საფუძველად უდევს და განსაზღვრავს არარსი, სიცარიელე, ამიგომაც მიესწრაფვის ყოველგვარი არსებული კოსმოსში თავის თავდაპირველ მშობლიურ სავანეს – სიმშვიდესა და წონასწორობას.

დაოს, ე. ი. უნიკალური „დასაბამის“ (რომელიც თვითონ „დაუსაბამოა“) თავისებური გამოვლენაა, როგორც ესედავთ, სამივე საფეხური: ერთი, ორი და სამი და ეს ხდება უსასრულოდ. გავიხსენოთ ლაო-ძის სიტყვები: „დაო ცარიელია, მაგრამ ამოვლინებისას: ამოუღვეელია“.

ამგვარად, ლაო-ძის მოძღვრების მოგადი, სქემატური სურათი ონტოლოგიურ სიბრტყეებზე პირობითად ასე შეიძლება წარმოვიდგინოთ: ყოველგვარი ონტოლოგიური რეგიონების, შრეების პირველ საწყისად და მმართველ შემოქმედად აღიარებულია მისტიკური „დაუსაბამო დასაბამი“ – დაო, იღუმალი ჭეშმარიტებების გზისა და სათნოების საუფლო; დაო პირველ რიგში წარმოქმნის „ერთს“ – განუსაზღვრელ, არადიფერენცირებულ პირველად სამყარო-ქაოსს, ანუ ყოფიერთა შემქმნებელ დისკურსიულ ენაზე – არარსს, სიცარიელეს. ამ „ერთიდან“ წარმოიშობა „ორი“ – სინათლე-სიბნელედ დაშლილი რეგიონები: „იან-ცი“ – ზეცის საუფლო და „ინ-ცი“ მიწის (მთვარის) საუფლო, რომელიც, თავის მხრივ, ყოფიერებაში წარმოშობილ არსე-

ბულთა „სამის“ სფეროში გადაიზრდებიან. „სამის“ სფერო გულისხმობს ცისა და მიწის (ე. ი. ფართო აზრით გაგებული „ცისქვეშეთის“) და ყოველგვარ არსებულთა, მათ შორის, უპირველესად ადამიანის ერთიანობას. თუ ჩვენ ყოფიერების ამ ონგოლოგიურ შრეებს გნოსეოლოგიური ასპექტით შევხედავთ, აქ შეიძლება დავინახოთ დაოიზმის საგულისხმო და ნიშანდობლივი გნოსეოლოგიური პრინციპი: ადამიანური შემეცნებითი უნარისთვის, განსაკუთრებით კი ლოგიკურ-მეცნიერული დისკურსიული (ცნებითი) შემეცნებისათვის მისაწვდომია მხოლოდ „სამის“, „ორის“ და „ერთის“ სფეროები. თანაც, ისეთი შთაბეჭდილება წარმოიშობა, რომ ამ სფეროთა შემეცნება რაოდენობრივი და თვისებრივი „სავსეობა-სიმდიდრით“ განსხვავებულია. განსხეულება, სახეობრიობა კონკრეტულ არსებულთა თუ მოვლენათა შემეცნებისას თავისებურად კლებულობს „სამის“ სფეროდან წინარე „ერთის“ სფეროსკენ სელისას და ერთში ყოფნის მოაზრებისას.

დაოიზმის მოძღვრების ამგვარი განხილვის დროს განსაკუთრებით საგულისხმოდ და მისი არსების ნიშანდობლივ გამოხატულებად შეიძლება მივიჩნიოთ შემდეგი არსებითი ვითარება: „დაუსაბამო-დასაბამი“, ანუ დაო, რომელიც ყოველივეს მმართველი და განმსაზღვრელია, გნოსეოლოგიურად საიდუმლოდ რჩება. იგი განსაკუთრებული იდუმალებაა, „საიდუმლოთა საიდუმლოა“, რომელთანაც წყდება, ქრება ყოველგვარი შემეცნებელი სხივები. იგი ადამიანური შემეცნებითი ძიებისათვის უკიდურესი პორიზონტია: არ დაინახება, არ მოისმინება, არ განიცდება, ობიექტურად არ მოიზრება, მაგრამ ამავე დროს „დაინახება“, „მოისმინება“, „განიცდება“, „მოიზრება“ და ა. შ. ბუნებრივია, ასეთ ვითარებაში წარმოიშობა კითხვა: როგორ შეიძლება ჰქონდეს ამგვარ პარადოქსს ადგილი რეალურად? როგორ შეიძლება რომ დაო, რომელიც დაოიზმის მსოფლმხედველობაში სუბსტანციის რანგშია აყვანილი, რომელიც, ეიმოვრებთ, ჩვენი არსებობის, აზროვნებისა და მოქმედების საფუძველია (ისევე როგორც ყოველგვარი ყოფიერება-არყოფიერების), იყოს ასეთი და ამავე დროს იდუმალი, ჩვენი ობიექტური ცოდნის უნარებისთვის მიუწვდომელი. ამ კითხვაზე აქ შემთხვევით არ მახვილდება ყურადღება. ეს კანონიერი კითხვა წარმოიშობა საკაცობრიო რელიგიურ-ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიის ყველა შემთხვევაში, როცა ჩვენ საქმე გვაქვს ეზოტერული აზროვნების უმნიშვნელოვანეს გამოვლენებთან. სწორედ ამგვარ მსოფლმხედველობაში, ერთი შეხედვით, პარადოქსული ვითარება გვაქვს, მსოფლგაგების საფუძვლად, სუბსტანციად, ძირად აღიარებულია ისეთი რამ, რაც ამავე დროს იდუმალებაა, გნოსეოლოგიურად, ობიექტური ცოდნის თვალსაზრისით მიუწვდომელი „საიდუმლოა“.

ამის მაგალითები მრავლად შეიძლება დავასახელოთ ფილოსოფიის მრავალსაუკუნოვან ისტორიაში, როგორც ლაო-ძიმდუ, ასევე მის შემდეგაც. ამგვარი ფილოსოფიურ-რელიგიური ძიებებისათვის, მსოფლმხედველობებისათვის არ არსებობს არც დროული და არც კონკრეტული საზღვრები გეოგრაფიული და ეროვნულ-რასობრივი საზღვრების სახით. აქ აღნიშნული ასპექტი იდენტურია თითქმის ყველა მისტიკურ მოძღვრებაში¹.

თუ დაეუბრუნდებით ლაო-ძის მოძღვრებას, ამ პარადოქსულ ვითარებასთან დაკავშირებით შეიძლება ეთქვათ შემდეგი: მართალია, რომ ყოველივეს „დასაბამი“, თავწყარო ღაო, ნულს უტოლდება გნოსეოლოგიურად, ე. ი. მიუწვდომელია ადამიანური ობიექტური შეხედულებითი უნარების მიმართ, მაგრამ იგი უცნობი და მოუაზრებელი არაა ადამიანური აზროვნებისათვის. პირიქით, იგი წარმოდგება ადამიანთათვის როგორც ყოველივეს შემოქმედი, მმართველი, „დედა და მამა“, ყოველივეს მარადიული და სანუკვარი მიზეზი და მიზანი. საქმე ისაა, რომ ღაო შეუმეცნებელი და მიღმურია უშუალო, ღირექტული, სუბიექტ-ობიექტად გათიშული დისკურსიული აზროვნებისათვის – ამიგომ რჩება იგი მიღმურ „საიდუმლოდ“, – მაგრამ იგი ჩვენს აზროვნებასა და ცხოვრებაში არსებობს და წარმოიჩინდება როგორც ინდივიქტული, გაშუალებული სააზროვნო რამ. ღაო მოიაზრება და საცნაური ხდება გაშუალებული ადამიანური აზროვნებისათვის. ამ გზით იგი ხდება ადამიანისათვის ყველაზე აღმატებული, მნიშვნელოვანი და სანუკვარი. როგორც შემოთაყ აღენიშნეთ, ღაო მოიაზრება და დასახელდება მხატვრულ, მეტაფორულ-სიმბოლურ ენაზე.

ღაო უშუალოდ არ შეიმეცნება, მაგრამ იგი მოიაზრება თავის განსახიერებაში, თავისებურად გასაგნობრივებულ ონტოლოგიურ შრეებში – „სამში“, „ორსა“ და „ერთში“ თავისი უსასრულო და მარადიული გამოვლენებით. მათში ხდება ღაო საცნობი და ახლობელი. სიცარიელე, ანუ არარსი არის ის მთავარი საშუალება, რითაც რეალიზდება ღაო. არარსიდან წარმომდგარი „იან-ცი“ და „ინ-ცი“ პარმონიული პროპორციული შერწყმით ქმნიან არსებულთა არსებას – სიცარიელის (არარსის) მრავალფეროვან გამოვლენებს ყოფიერებაში და ამით დაოს კანონზომიერების გამოვლენებს. ამ გზით ღაო მარადიულად და უსასრულო განზომილებით მართავს „ხილულ და უხილავ“ სამყაროებს. ლაო-ძი წერს: „ოცდაათი მანა ერთ მორგეზე ბრუნავს, მაგრამ ბორბლის არსს: მორგეში მოქცეული სიცარიელე ქმნის. ჭურჭელს თიხისაგან ამზადებენ. მაგრამ ჭურჭლის არსს: მასში მოქცეული სიცარიელე ქმნის. ჭეშმარიტად: ეინც შეიქნო ყოფიერი –

¹ ამ მხრივ ინტერესის აღმძვრელია თანამედროვე გერმანული ეგზისტენციალიზმისა (მ. ჰაიდეგერი, კ. იასპერსი, მ. ბუბერი) და ლათინური მოძღვრებების შორის პარალელების დადგენა.

ვითარცა საესება და ხილვადი: მანვე შეიყნო არყოფნა – ვითარცა სიცარიელე და უხილავი“ (21, 184).

ლაო-ძის აზრით, რადგან ღაო არის „მარადიული საშო სამყაროსი“, აუხსნელი და გაუცხადებელი დასაბამი ყოველივე სახიერისა და გაცხადებულისა, ამიგომ ადამიანათა უმაღლესი მიზანია მისადმი ღკოლეა, სახიერთა გადალახვით მისკენ სელა. ღაო არის „სახე არასახიერისა, ხაგი არახაგიერისა“.

გონიერი, ბრძენი ადამიანი მიელტეის სწორედ ამ უხილავ დასაბამს და არა ხილვად ყოფიერების მშვენიერებას. ბრძენი ადამიანი ეძებს დაფარულს, იღუმაღს და უარყოფს ყოფიერთ. დაოსკენ მიმავალ გზაზე დამდგარი ადამიანი დაეუფლება აგრეთვე ამჟამინდელ ყოფიერებას. დასაბამის – დაოსადმი ღკოლეის პათოსით არის გაელენთილი ადამიანის უმაღლეს მიზნად გამოცხადებული დაოს ყოველივეს გამკოლი, მაგრამ მაინც იღუმაღი კანონზომიერების თავისებური გაცხადება. ამ ღიადი ღკოლეის მიზანია საგნობრივში – არასაგნობრივის, სახიერში – არასახიერის, ანუ, როგორც თვითონ ღაო-ძი უწოდებს, „სახე არასახიერებისას გამჟღავნება“.

ღაოიმშის აეგორის აზრით, ვინც იხილა და შეიყნო არსთა ღიდი ნაირგვარობა, მანვე იხილა დასაბამში მათი დაბრუნება. ყოველივე უმაღლესი წესრიგის გამო უბრუნდება დასაბამს, ხოლო დასაბამში დაბრუნება არის უდიდესი სიმშვიდე და მარადისობა.

ლაო-ძი წერს, რომ ვინც შეიყნობს მარადისობას იგი გასხიოსნდება, ხოლო ვინც ამას ვერ შეძლებს, იგი გაწყვედიადდება. მარადისობის შეუყნობლობა არასიმშვიდე, უწესრიგობა და უკეთურებაა, ხოლო მისი შეყნობა წესრიგი და სიკეთეა, აგრეთვე უმაღლესი სიმშვიდეა (უნდა გვახსოვდეს, რომ აქაც და სხვაგანაც, როცა ღაო-ძი დაოს, ანუ იღუმაღი მარადისობის „შეყნობაზე“ ლაპარაკობს, მაშინ ინდირექტული, არაუშუალო, ე. ი. გაშუალებული, ანალოგიების გზით მოპოვებული შემეცნება აქვს მხედველობაში). ღაო-ძი შემდეგ განმარტავს: „მარადისობის შემეცნობი: უწმიდეს სულს ფლობს. უწმინდესი სულის მფლობელი: სამართლიანობას ფლობს. სამართლიანობის მფლობელს: ხელმწიფება ხელეწიფება. გახელმწიფებული – ცას ეზიარება. ცას ზიარებული – დაოს ეზიარა“ (21, 188). დაოსადმი ჭეშმარიტი მზიარებელია ის ადამიანი, ვინც გაითავისა და „გაიბუნება“ სიწმინდე და უბრალოება, ვინც შეიზღუდა სურვილები და დაიცხრო ამქვეყნიური ვნებები, ამპარტავნული ღკოლეანი. დაფარული მარადულობა მისთვისაა გაცხადებული, ვინც წმინდა, უბრალო, ამქვეყნიური ამო ღკოლეების დამორგუნეელი, ამპარტავნულ ცრუბრძნობასა და ცრუმეცყველებაზე გამარჯვებულია (21, 190).

ლაო-ძი გეასწავლის, რომ მიესდით დაოს „ბუნებითობას“, ბუნებრიობას, რადგან ადამიანისა და საზოგადოების ცხოვრებაზე სწორედ დაოს კანონები ბატონობენ. ადამიანთა შორის არ არის საყოველთაო თანხმობა იმის გამო, რომ დაოს კანონების მიდევნების ნაცვლად საზოგადოებაში ბატონობს ამპარტავან პიროვნებათა ყალბი იდეები, რაც იწვევს ათასგვარ უბედურებებს შუღლის, მგრობის, ომების ბოროტი ქმედებების და სხვათა გზით. არა ყალბი აქტიურობა, არამედ ბრძნული თავშეკავება, არასწორი მოქმედებებისაგან და ცრუმეტყველების მაგიერ ბევრისმთქმელი ღუმილი შეიქმს ქვეყნად ღიად თანხმობას.

ყოველად ბრძენი, ე. ი. დაოს თანამიარო უარყოფს განდიდებას. იგი თავმდაბალი, „ფუფუნებისა და ბრწყინვალეების“ უარყოფელია. „ვინც დაოს მორჩილებით ხელმწიფებს: არ იპყრობს ლაშქრით ქვეყნებს“. თუ დაოს „დაუმოძღვრნენ მეფენი და დიდებულნი, მაშინ ყოველი არსი თავად მოიპოვებს სიმშვიდეს... ქვეყნად ბედნიერება და კეთილდღეობა გამეფდება“ – წერს ლაო-ძი (21, 200).

უმაღო სიმარტიეთა და სინათლით გამოთქეამს ლაო-ძი თავის პრინციპებს 33-ე და 54-ე პარაგრაფებში. იგი შეგვაგონებს, რომ ადამიანის ამქვეყნიური ცხოვრების უმაღლესი მიზანია თავის შემეცნება, თვითშემეცნება. როგორც ცნობილია, ეს ღვეიში სოკრატედან მოკიდებული ეეროპულ ფილოსოფიას წითელ ზოლად გასდევს დღევანდელი ფილოსოფიის ჩათვლით. ლაო-ძი მოგვიწოდებს თვითშემეცნების განხორციელებისაკენ და ყოველთვის მხედველობაში აქვს დაოს იღუმალი ბუნების ორიენტირი ანთროპოლოგიური კითხვების გადასაჭრელად. ადამიანის აუცილებელი შინაგანი მოვალეობაა საკუთარი თავის, არსების შემეცნება, მაგრამ ეს შეიძლება მოხდეს მხოლოდ დაოს იღუმალებისადმი ღგოლვით და ზიარებით. შეიყან დაო და შეიყნობ სამყაროს, შეიყან დაო და შეიყნობ საკუთარ თავს, შეიყანი საკუთარი თავი და შეიყნობ დაოს, ასეთია ლაო-ძის პრინციპი ამ შემთხვევაში.

ლაო-ძი წერს: „ვინც სხვათა შემეცნობია: გამჭვრეტელია. ვინც თავის თავის შემეცნობია: გასხივოსნებულია. ვინც სხვათა მძლეველია: ძლიერი. ვინც თავის თავის მძლეველია: მძლეთა-მძლეა. ვინცა გარეყოფიერს მიელგვის: ვნებააშლილია, ვინც არყოფნას უჭვრეტს: სრულქმნილია. ვინც საკუთარ გარწერილობას ფლობს: მრავალეამიერი. ვინც წარუეაღში გარდაიცვალა: მარადიულია“ (21, 201).

ლაოიზმში გერმინი „დე“ ადამიანში აღმოცენებული ბუნებრივი სიკეთე და სათნოებაა, რომელიც საბოლოო ჯამში იღუმალი დაოს მეშვეობით სულდგმულობს და ძალმოსილებს. ლაო-ძის აზრით, ვინც

ფლობს დაოს დაფარულ საიდუმლოს და აესებულება უწმინდესი სულით, იგი ფლობს უხილავ ძალებს და უძლიერესია. მაგრამ იგი მორჩილი და თვინიერია, ქამგრძელი და უცთომელია. ასეთია დაოს იდუმალებას ზიარებული ადამიანი, ბრძენი. რაც შეეხება „ძლიერთა ამა ქვეყნისა“, მათ მართებთ სიყვარულითა და დაოს იდუმალ ჭეშმარიტებათა ერთგულებით ხელმწიფება და არა ადამიანური ამპარგავნებით ყალბი იდეებისადმი სამსახური, ყალბი აქტიური მოქმედება. სიყვარულით ხელმწიფება ნიშნავს „უმოქმედობით მოქმედებას“, „ხელმწიფებით ხელმწიფების უარყოფას“, „ხელმწიფებაზე მაღლა დგომას“ (21, 183).

„უმოქმედობის“ პრინციპს განსაკუთრებული ადგილი უკავია დაოს იმზის მოძღვრებაში. იგი პირველ რიგში მიმართულია დაოს მისტიკურ კანონზომიერებათა არმცოდნე ადამიანთა ამქვეყნად უთავბოლო და ყალბი აქტიური მოქმედებების წინააღმდეგ. გაუცხოებული, ჭეშმარიტ გზას აცდენილი ადამიანი რაც უფრო ენერგიული და აქტიურია, მით უფრო მეტი უკეთურობის წარმომშობია.

ამასთან, რადგან „დაფარული დაოს“ კანონზომიერი მმართველობა უნივერსალური, ყოველივე არსისა და არარსის მომცეელია, ამიგომ მისი შეცნობა არ საჭიროებს გარეგან აქტიურობას, ყალბ, ძალდატანებით მოქმედებებს. „სახლიდან გაუსვლელად ეგების: სამყაროს შეცნობა. სარკმლიდან გაუხედავად ეგების: დაოს ჭვრეტა“. ვინც ყალბად აქტიურობს ვერაფერს შეიცნობს არსებითს, ხოლო ყოვლად ბრძენი „არ იძერის, ბნელში თვალდახუჭულია“ და ჭვრეტს საგანთა არსს. „ყოვლადბრძენი არ მოქმედებს: მაგრამ ყოველივეს იქმნს“, შეგავგონებს ლაო-ძი თავის პარადოქსული დიალექტიკის შემყველ აზრს (21, 211).

ლაო-ძის ამ და ამდაგვარ მსჯელობებში მთავარია იმის დანახვა, რომ დაოსადმი ადამიანის მორჩილება პირველ რიგში ნიშნავს ამქვეყნიური სურვილებისა და ენებების მტკიცე დათრგუნვას. ვნებებად ქცეულ სურვილთა დათრგუნვა, რომელიც ამქვეყნიური განჯვისაგან თავის ხსნის ერთადერთი სწორი და უტყუარი გზაა ბუდისტურ რელიგიაში, თავისებურად ფიგურირებს ლაო-ძის დაოიზმში. თუმცა ბუდა ინდოეთსა და ლაო-ძი ჩინეთში თითქმის თანამედროვეები იყვნენ, მაგრამ მათ უშუალო ურთიერთმეგავლენაზე ლაპარაკი, ალბათ, არასწორი იქნება. ჩვენ უნდა გავიხსენოთ, რომ სურვილებზე გაბატონების მოთხოვნის პრინციპი ძველ ინდურ და ჩინურ ფილოსოფიებსა და რელიგიურ-მითოლოგიურ აზროვნებაში უფრო ხანგრძლივად და სათავეს მრავალი საუკუნით უფრო ადრე იღებს. ეს პრინციპი, მაგალითად, კარგად ჰქონდათ გაცნობიერებული იოგ ასკეტებს,

რომლებიც საკუთარი შინაგანი სულიერი სამყაროს – ლეტაებრიობის ჰერეტიკათვის წინაპირობად ყოველგვარი აზრის, იდეის დათრგუნვასა და უარყოფას მიიჩნევდნენ ექსტაზის მდგომარეობაში. აზრი, იდეა კი მათთვის სურვილთა სიმბოლო იყო.

თვითშემეცნების ანთროპოლოგიურ ძიებებში, აგრეთვე ყოველივეს იღუმალი ძირის ემოცერულ კელევაში ლაო-ძი ვნებათა დათრგუნვის, „დუმილში აქტიური უმოქმედობის“ პოზიციაზე დგას. სწორედ ამის სიმბოლური განსახიერებაა „ყოვლადბრძენი“ მისთვის, რომელიც „უმოქმედობით ეუფლება ცისქვეშეთს“ და „ყოველივეს იქმს“. ლაო-ძი აცხადებს: „ვინც ეძიებს ცოდნას: ღლითიღლე იმცირებს ვნებებს: ვინც ნიადაგ იმცირებს ენებებს: ღიად უმოქმედობას აღწევს. ისეთი არაფერია ქვეყნად: უმოქმედობა რომ არ იქმოდეს“ (21, 211). უმოქმედობით ეიძენო, ეუფლებით ცისქვეშეთს, ხოლო მოქმედებით ეკარგავთ მას. ამგვარი გასხივოსნებული ადამიანი არის ყოვლადკეთილი, დაოს მიარებული. იგი სიკეთეს მიაგებს კეთილსაყ და არაკეთილსაყ, ერთგულსაყ და ორგულსაყ. ყოვლადბრძენი ამით ქმნის უმაღლეს სათნოებას; ყოვლადბრძენი ხელმწიფე „მეფობს და არ ბატონობს“.

დაოს იღუმალეებისადმი მორჩილება არის დე-ს სრულქმნა, ადამიანთა კეთილშობილება, უბრალოება, სამართლიანობა, სრულქმნილება.

ხელმწიფის „მშვიდი და უხვი“ ხელმწიფება საწინდარია ხალხის სიკეთისა და ბედნიერების, ხოლო თუ ხელმწიფე „მლეგია“ და ბოროტად ხელმწიფებს, მაშინ ხალხი უკეთური და უბედურია. „ო, უბედურებაჲ! შენ ძირი ხარ ბედნიერების. ო, ბედნიერებაჲ! შენ ძირი ხარ უბედურების“, ქადაგებს „მოხუცი ბრძენი“ პარადოქსულ დიალექტიკურ აზრს (21, 219).

ლაო-ძის აზრით, მოძრაობის ძირია უძრაობა. წონასწორობა და სიმშვიდეა მთავარი მოძრაობაში. „ცი“-თ გამთლიანებულ დაპირისპირებულ პოლუსთა თამაშს, კერძოდ, „იანისა“ და „ინის“ გაწონასწორებელ და პარმონიულ თამაშს, სწორედ სიმშვიდე და წონასწორობა აწესრიგებს. ესაა დაოს იღუმალი ნების გამოხატულება, რაც საზოგადოებრივ ცხოვრებაში მომიერებაში, სიმშვიდესა და საყოველთაო თანხმობაში უნდა გამოიმქლავნდეს.

დაოიზმის ავტორის აზრით, მთელი სამყარო, მათ შორის საკაცობრიო ცხოვრებაც ესწრაფვის ამ უნივერსალურ კანონზომიერებას. უმაღლეს იღუმალი საწყისში დაბრუნება არის სწორედ ეს სიმშვიდე, ადამიანის საბოლოო მიზანი. როგორც აღმოსავლური აზროვნების ერთ-ერთი დიდი მკვლევარი ემ. სევეგლოვი წერს, ადამიანთა

ლგოლვის, იღუმალი დაოსადმი სვლის განხორციელება არ არის გარეგანი დაკვირვება და გამოკვლევა, არამედ პიროვნების შინაგანი თვითჩაღრმავება და სულიერი განწყობენა, ეგოისტური სურვილების დაძლევა საკუთარ თავში და აღმოჩენილ ღვთაებრიობასთან მიაღება. სწორედ ის ადამიანი, რომელიც ენებებისაგან თავისუფლდება, წვდება დაოს საოცარ საიდუმლოებას და სწორედ ასეთი ადამიანი ამ ჭერეგითა და მხარებით ითქვიფება ღვთაებრივში. ადამიანი დაოს უღობითა და მორჩილებით დაოს იღუმალების თანამონაწილე და იგივეობრივი ხდება. მასში „იღვრება“ მარადისობა და ამით იგი აღწევს მარადიულ და ნეტარ სიმშვიდეს (127, 30).

ლაო-ძის აზრით, კაცობრიობის უბედურება ისაა, რომ მან გადაუხვია „იღუმალი დაოს“ უნივერსალურ სამყაროსეულ კანონზომიერებებს. კაცობრიობის ისტორია გვიჩვენებს, რომ კაცობრიობის ცხოვრება, ფაქტობრივად, „ჩამოვარდნაა“ დაოს დიადი ჭეშმარიტებებიდან. რამდენადაც დაოს ბუნებრივი კანონები ადამიანებმა შეეცალეს არაბუნებრივი, ხელოვნური, გამონაგონი იდეებით, აზრებით, კაცობრიობა ამდენად თავის ხელოვნურად შექმნილი შეხედულებათა გყევობის მსხვერპლია. ადამიანისთვის ცნობილი საკაცობრიო ისტორია, დაოს კანონების ღალატის გამო, ფაქტობრივად, პატივმოყვარეობასა და ეგოიზმზე დაფუძნებული ქმედებების – ომების, მგრობის, ბოროტების, შურის და ა. შ. – ისტორიაა. ლაო-ძის მიაჩნია, რომ კაცობრიობა დაოს ღალატის გამო ღვას ყალბი იდეალების ბატონობის ქვეშ.

კაცობრიობაზე გაბატონდა ყალბი ეთიკის კანონები, ყალბი ჰუმანიზმი, ყალბი სამართალი და სხვ. ამიგომაც, როგორც ღაოიზმის მკვლევრები აღნიშნავენ, ლაო-ძი თავის ეპოქაში უსიგყეოდ იცილებდა და უარყოფდა საკაცობრიო განათლებასა და ცოდნას, მეცნიერებას, გრადიციულ მზე-ჩეეულებებსა და სოციალური ცხოვრების ნორმებს. აღნიშნავენ, რომ ლაო-ძის ჩინეთის წარსულის იდეალიზაცია თავის ლოგიკურ ბოლომდე – თითქმის აბსურდამდე დაჰყავდა. ამის საპირისპიროდ ლაო-ძი მოუწოდებდა ყალბი მოქმედებებისაგან თავშეკავებას და დაოს საწყისისებურ იღუმალ კანონზომიერებებთან დაბრუნებას. ჭეშმარიტი ჰუმანიზმი და სიკეთე არის სწორედ დაოს თავდაპირველი კანონზომიერების დამკვიდრება ღედამიწაზე. კაცობრიობამ ნამდვილი ჭეშმარიტებები უნდა ისწავლოს თვითონ დაოსა და დაოსში „ჩაღრმავებული ადამიანებისაგან“ (127, 30-32).

თვითონ ლაო-ძი იღუმალ დაოში „ჩაღრმავებული ბრძენის“ პრაქტიკული განხორციელება იყო. თავის პოემაში იგი აღნიშნავს, რომ მისი სიგყეები არის დასაბამისმიერი, უბრალე და გასაგები, მა-

გრამ მდღარ გზაზე შემდგარ კაცობრიობას მისი არ ესმის. მე ეგევარ ბავშვს, რომელიც ჯერ არ დაბადებულაო, წერს იგი და ამით მისი მოძღვრების სამომავლო მნიშვნელობაზე მიგვანიშნებს. ლაო-ძი ცხოვრობდა ასკეტურად, მარტო, უჩუმრად, ყოველგვარი თავის გამოჩენისა და აღიარების სურვილის გარეშე. როგორც გადმოცემები გვაწყებს, მოხუც ლაო-ძის სტუმრებია ერთხელ კონფუძი, რომელიც ცნობილი იყო თავისი რეფორმატორული, საზოგადოების გარდაქმნელი იდეებით. ცნობილია, რომ კონფუძი ეძებდა იმდროინდელ ჩინეთში ხელისუფალს, რომელიც მის იდეებს პრაქტიკულად საზოგადოებრივ ცხოვრებაში განახორციელებდა. საუბრის შემდეგ ლაო-ძის უთქვამს კონფუძისთვის, რომ არაა საჭირო საკუთარი პიროვნების შესახებ ხმაურის ატეხვა, უნდა მისდით არა ხელოვნურ იდეებს, არამედ „ბუნებრიობას“, დაოს. შემდეგ კონფუძის თავის მოწაფეებისათვის უთქვამს, რომ ეს უცნაური მოხუცი მას აგონებს დრაკონს (გაეხსენოთ, რომ მითოლოგიის მიხედვით დრაკონი მსოფლიო გონების სიმბოლოა), რომელიც ადამიანისათვის გაუგებარია.

დაოიზმი და კონფუძიანელობა, დაახლოებით ერთ და იმავე დროს წარმომოხილი, შემდგომი საუკუნეების განმავლობაში უპირისპირდებოდნენ ერთმანეთს. ეს არსებითი დაპირისპირება თუ განსხვავება ღვსაყ გრძელდება ჩინეთსა და საერთოდ, აღმოსავლეთის ქვეყნებში. ლაო-ძის მოძღვრების მისტიკური ამოსავალი პრინციპები, რომელთაც ზემოთ ზოგადად შევხეთ და კონფუძის მოძღვრების პრაქტიკულ-ზნეობრივი, სოციალურ ცხოვრებაზე ორიენტირებული ასპექტები, მართლაც, ორგანულად განსხვავებულია. ამიტომაც ჩინეთის ხანგრძლივ ისტორიაში ხან ერთი გამოდიოდა წინა პლანზე, ცხოვრების ასპარეზზე და ხან მეორე. ჩინეთის მმართველთა მხრიდან ყურადღება არ აკლია უძველესი ჩინური კულტურის ამ ორ საწიშუმო მოძღვრებას, თუმცა უფრო ხშირად კონფუძიანელობას ეძლევა უპირატესობა.

აღსანიშნავია აგრეთვე დაოიზმის მიმართება მესამე მსოფლიო რელიგიასთან — ბუდიზმთან, რომელიც აღმოსავლეთის ბევრი ქვეყნისათვის ღვს ძირითად რელიგიურ-ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობას წარმოადგენს. ბუდიზმი, რომელიც გაუტამა შაკიამუნმა ლაო-ძის ეპოქაში ჩამოაყალიბა ინდოეთში, თავიდანვე მრავალი განსხვავებული ნაკადის სახით არსებობდა და ვითარდებოდა. პირველი მნიშვნელოვანი ისტორიული „შეხვედრა“ ბუდიზმსა და დაოიზმს შორის შედარებით გვიან მოხდა, როდესაც ქრისტეს აქეთ V ს-ში ბოლქიდქარმამ ბუდას მოძღვრება ჩინეთში შეიგანა. ცნობილია, რომ ბუდიზმმა ფართოდ მოიქიდა ფეხი ჩინეთში დაოიზმთან დაახლოება-

შეერთებით, რითაც შეზღუდულ იქნა კონფუძიანელობა. ამ ისტორიულ ფაქტს ადასტურებს იმდროინდელი ჩინეთის რელიგიური ძეგლების რაოდენობაც. ჩინეთში ბუდიზმის გავრცელებას, სხვათა შორის, მოჰყვა დადებითი შედეგიც – ამ გზით წარმოიშვა ღმრისათვის მეტად პოპულარული ნაირსახეობა ბუდიზმისა – ჩან-ბუდიზმი, ანუ იაპონური გრანსკრიპციით ძენ-ბუდიზმი.

თანამედროვე ძენ-ბუდიზმში, რომელიც ბუდიზმის მკერეცელობით ხასიათის ფორმაა („დჰარანა“), ღღეს უაღრესად დიდი პოპულარობით სარგებლობს აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ქვეყნებში და შეიძლება იგი გაეიგოთ როგორც დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ფილოსოფიურ-რელიგიურ აზროვნებათა დამაკავშირებელ ერთ-ერთ ძირითად ხიდად. აქ შეიძლება ითქვას, რომ ამ საქმის უდიდესი მოამბეა დ. ტ. სუბუკის შრომები, რომელიც ერთდროულად ძენ-ბუდიზმისა და თანამედროვე ეგზისტენციალიზმის სულისკვეთებით არის დაწერილი.

რაც შეეხება ბუდიზმისა და ღაოიზმის „მეხვედრას“ და მათ ერთიერთმეგავლენას, ამ ფაქტში აღსანიშნავია, ეფიქრობთ, შემდეგი გარემოება: ღაო-ძის მოძღვრებას, როგორც ზემოთ დავინახეთ, მართალია, ასულდგმულებს იღუმალი „დაუსაბამო დასაბამის“ თავისუბური შეცნობის მიზანი, მაგრამ „ღაო დე ძინიდან“ გამოკვეთილად არ ჩანს, თუ მაძიებელმა აღამიანმა რა გზებსა და მეთოდებს უნდა მიმართოს ამ მიზნის მისაღწევად. ისიც ფაქტია, რომ, ღაო-ძის აზრით, აღამიანი თვითშემეცნებით შეიცნობს ღაოს და პირიქით, მაგრამ ამ ფილოსოფიურ პოემაში არაა დამუშავებული ამ თვითშემეცნების განხორციელების კონკრეტული გზები და მეთოდები. ბუდიზმში, განსაკუთრებით კი ძენ-ბუდიზმში, თავისი ემოცერული მოძღვრებით ნირვანასა და საგორზე, უფრო ზუსტად, ამ ექსტაზური მდგომარეობის მიღწევის მკაცრ და დახვეწილ გზებზე, ცხადია, სასურველი და შემაჯავებელი აღმოჩნდა ღაოიზმისათვის. მეორე მხრივ, ბუდიზმის მიღმურობისა და ასკეტიზმის ჩამნაცვლებელი და ამქვეყნიურობის შემაჯავებელი აღმოჩნდა ღაო-ძის მოძღვრება ღაოს იღუმალი კანონზომიერებების საყოველთაო უნივერსალური ხასიათის შესახებ: ღაოს უღრმესი ჭეშმარიტებები შეიძლება დანახულ იქნეს არა მხოლოდ სულიერი ცხოვრების მყისიერ წამებში – ნირვანა, საგორი – არამედ აღამიანური ყოფის, ცხოვრების მთელს მრავალფეროვნებაში.

საერთოდ, შეიძლება ხაზგასმით ითქვას, რომ საკაცობრიო ემოცერულ ფილოსოფიურ-რელიგიურ აზროვნებაში წარმოშობილი თვალსაზრისები ერთმანეთს არსებითად გვანან ძირითად ამოსავალ პრინციპებში, რომელთა შორის გამოსარჩევია უმთავრესი: 1) ის, რაც ყოველგვარი არსებულის და არარსებულის თავწყარო, საფუძველი

და განმსაზღვრელია, ე.ი. ყოველივეს სუბსტანციაა – წარმომადგარი როგორც „იღუმალი“, „საიღუმლოს“ მომცეელი, 2) ადამიანური ცხოვრების საბოლოო და უმაღლეს მიზნად ცხადდება ამ „საიღუმლოს“ უღრმესი ჭეშმარიტებების ამოკითხვა, შეცნობა და სწორედ ამ პაიოსით არის გაელენთილი თითოეული ეს მიმდინარეობა, 3) ადამიანური ცხოვრების საზრისის, ე.ი. „იღუმალი“ ძირის ამოცნობა შეუძლებელია მხოლოდ სციენტისტური ძიებების გზით; სუბსტანციური „იღუმალეობა“ ლოგიკურ-მეცნიერული, ანუ დისკურსიული (ცნებითი) აზროვნების ჩარჩოების ფარგლებში შეუმეცნებელია, მოუხელთებელია. ეს იმის გამო, რომ სუბიექტ-ობიექტად გაყოფილი აზროვნების ეკრანზე ადამიანს ობიექტის სახით უშუალოდ არასოდეს არ ეძლევა ამოსაკითხი „იღუმალეობა“. მთლიან-ადამიანურ შემეცნებაში „იღუმალეობა“ გაშუალებით, ინდირექტულად საცნაურდება და არა უშუალოდ. სწორედ ამიტომ გამოიყენება ჭეშმარიტების მიღწევის სპეციალური ემოტერული გზები და მეთოდები: ნირვანა და ნიროდი – ბუდიზმში, საგორი, კოანი და მონდო – ძენ-ბუდიზმში, პატანჯალის რეასაფესურიანი კიბის ბოლო ექსტაზური მდგომარეობა სამადჰი – იოგაში, დადებითი და აბსოლუტური სამადჰი – ძაქენში, ეგზისტენციალური „გახსნილობა“, განათება და „მიფრი“ – თანამედროვე ეგზისტენციალიზმში და ა. შ.

ლაო-ძის დაოიზმში საკაცობრიო ემოტერული აზროვნების გიჟური წარმომადგენელია და სხვა მისტიკურ მიმდინარეობებთან რეზონანსშია, თანხმობაშია. ეს „თანაქლერადობა“ კი შეიძლება აიხსნას, ერთი მხრივ, საკაცობრიო უძველესი მისტერიული კერების არსებობით და მეორე მხრივ, ადამიანის სულიერი ძიებებისა და აღმაელობის საერთო კანონზომიერებებით.

კონფუციანელობა

ძე. წ. VI-V სს-ში განვითარდა ჩინეთის უძველესი ფილოსოფიური, რელიგიურ-ეთიკური მიმართულება კონფუციანელობა, რომლის მამათაყარია კუნ-ფუ-ძი, რაც ჩინურ ენაზე ნიშნავს მასწავლებელს, ანუ მოძღვარ კუნს. ლათინური გრანსკრიფციით მას კონფუცი ეწოდება, ხოლო მიმართულებას კონფუციანელობა, ჩინელები მას მოიხსენიებდნენ „ქუსიუედ“. ეს მოძღვრება ძე. წ. 136 წელს ჩინეთის ოფიციალურ სარწმუნოებრივ და იდეოლოგიურ დოქტრინად გამოცხადდა.

კონფუცი არსებული ცნობების მიხედვით ცხოვრობდა ძე. წ. 551-479 წწ-ში, იგი წარმოშობით ლუს სამეფოდან იყო, 22 წლისამ ფილო-

სოფიური სკოლა დააარსა და დიდად გაითქვა სახელი. სკოლაში ისწავლებოდა გრამატიკა, პოლიტიკა, ლიტერატურა და ფილოსოფია უმეტესად ეთიკური შინაარსით. თუმცა საკუთრივ ონტოლოგიურ და გნოსეოლოგიურ პრობლემებს ნაკლები ყურადღება ეთმობოდა, მაგრამ ამ რიგის საკითხებზე კონფუძიანელებს თავისი პოზიცია საკმაოდ ნათლად ჰქონდათ გამოკვეთილი. ამ სკოლას თავდაპირველად „სწავლული მწიგნობრების სკოლას“ უწოდებდნენ, ანუ „ქუ-ძი“-ს. კონფუძის ცხოვრება მიმდინარეობდა ქვეყნის შიგნით პოლიტიკურ არეულობათა პერიოდში. თავად მისი მოვლინებაც ამქვეყნად ლეგენდარულ ისტორიასთანაა დაკავშირებული. კონფუძის მამას პირველ მეუღლესთან მარგოოდენ გოგონები შესძენია, უკვე ხანდაზმული, 70 წლისა, მეშვიდრედ ვაჟიშვილის გაჩენის სურვილით, სრულიად ახალგაზრდა ქალზე დაქორწინებულა და მას, წმინდა მთაზე სალოცავად გამგზავრებულს, ღმერთისათვის შეუთხოვია ვაჟიშვილის შეძენა. ასე დაბადებულა მომავალი ბრძენი ჩინელი ფილოსოფოსი. 19 წლის ახალგაზრდამ უკვე მაღალი სახელმწიფო მოხელის თანამდებობა მიიღო, ბელელთა მცეელად დაინიშნა, რაც ფაქტობრივად ნიშნავდა სახელმწიფო ქონების მმართველს.

კონფუძი სახელმწიფოებრივი არეულობის გამო თავისი ქვეყნის ხელისუფალთან ერთად სამშობლოდან გაქცეულა, მაგრამ უკან დაბრუნების შემდეგ კი მომავალ ფილოსოფოსს კიდევ უფრო დიდი სახელმწიფოებრივი თანამდებობები მიუღია, სადაც კონფუძი სახელმწიფოებრივი მართვის თავისი იდეალით ხელმძღვანელობდა, რომელთანაც დისონანსში მოექცა ქვეყნის ხელისუფალი, ამის გამო იყო, მან მიატოვა სახელმწიფო მოხელის თანამდებობა და ისევ მასწავლებლობას დაუბრუნდა. დააარსა კეთილშობილი ადამიანის აღზრდის შესაფერისი ფილოსოფიური სკოლა, შემოიკრიბა უამრავი მოწაფე და მიმდევარი, რომელთა რიცხვს სამი ათასამდე მიულწევია, მათ შორის ყველაზე უერთგულეს 70-მდე კონფუძიანელს მათი მოძღვრის გარდაცვალების შემდეგ სამი წელიწადი უგლოვია, რაც კონფუძიანელთა კანონიკური წესის მიხედვით, მხოლოდ მშობელი მამის გლოვას შეეფერებოდა. კონფუძის სახლში მლოცველთა შესაკრები გაძარი მოუწყვიათ, სადაც მოისმინებოდა მოძღვრის ქადაგებანი. სწორედ ამ კონფუძიანურ საკრებულოს ბაზაზე შეიკრიბა კონფუძის ქადაგებანი და დაიწყო მათი ჩაწერა, ასე შეიქმნა „საუბრები და განსჯანი“ და გავრცელდა „ლუნ-იუს“ სახელწოდებით.

კონფუძიანური „კანონიკური ტექსტი“ „ლუნ-იუი“ თემისების სტილით ჩაწერილი ლაკონური დებულებების კრებულია, რომელსაც თან ახლავს კომენტარები, ზოგჯერ შინაარსობრივად ერთმანეთისა-

გან ძალზე დაშორებული. გამართლებული უნდა იყოს შეკლევართა ამრი, რომ კონფუძის საუბრებისა და ქადაგებების ზუსტი ჩაწერა იეროგლიფური დამწერლობით შეუძლებელი იქნებოდა მოძღვრის უამრავ მსჯელობათა გამო, რაც შექმნიდა გუქნიკურადაც და მოხმარებისათვისაც ძნელ ვითარებას.

კონფუძიანური მოძღვრების ძირითადი ფილოსოფიური საფუძველია ზეცის მმართველობა მიწაზე, იდეალური კანონზომიერების, ბედის გამგებელი ძალის აღიარება და ამის საფუძველზეა ასსნილი ბუნების, სასელმწიფოს, ადამიანთა ურთიერთობის საყოველთაო წესრიგი. ზეცა მართავს ქვეყანას, იგი ბუნების უბრალო ნაწილი კი არ არის, არამედ უმაღლესი სულიერი ძალაა, მასზეა დამოკიდებული სიოცხლე და სიკვდილი, სიმდიდრე, აღიარება, პრივილეგიები, სამართლიანობა და კანონები. თავიდათავე ადამიანისათვის მნებრივი პრინციპების დაცვა და ადამიანის მორჩილებაა ზეცის მბრძანებლობისადმი, რაც ნიშნავს გზის გაკვლევას ბუნებისაკენ, ანუ ზეცის სულიერობისაკენ. ზეცა კონფუძისათვის არის უმაღლესი სულიერი არსება, იგი ამბობს: „ო, რა მაღალია სულიერი არსების ღირსება! ჩვენ ვუყურებთ მას და ვერ ვხედავთ, ვუსმენთ მას და არ გუესმის. იგი ამბროენებს ყველაფერზე და არ გოვებს არაფერს თავისი ჩარევის გარეშე. ამიგომ ადამიანები საზეიმო განსაცემელში მიართმევენ მას ძღვენს და ლოცვანს წარმოსთქვამენ მის წინაშე;

ო, რა უსასრულოა ზეცა. ის თითქოს შორსაა ჩვენგან, მაგრამ ფაქტობრივად ახლოსაა. იგი თითქოს მარჯვნივაა, მაგრამ ამავე დროს ის მარცხნივაცაა. თითქოს ყველაფერი გამოვლინდება, მაგრამ ჭეშმარიტების გამოვლენას ხშირად დაბრკოლებები ექმნება“ (21, XVI). ამგვარად, კონფუძიანელისათვის ზეცა ქმნის ყოველ ყოფიერს და მათ ისევე აძლევს განსაზღვრულ დანიშნულებას და განხორციელების შესაძლებლობას, როგორც ხის დარგვა მოითხოვს ზრუნვას მის გაზრდასა და მოვლა-პატრონობაზე. ზეცა ამავე დროს გულისხმობს ანთროპომორფულობის მომენტს, რამდენადაც ადამიანის არსებას ზეცა განსაზღვრავს და იქიდან მოდის გზა, ანუ დაო, რომელზედაც უნდა იმოძრაოს ზნეობრივმა, კეთილშობილმა ადამიანმა.

კონფუძიანელთა მოძღვრების ძირითადი ცნება – ზეცა, იგივეობრივია „ბუნების“. ორივე აღინიშნება ჩინური გერმინით „ძიან“, ეს იგივე ღმერთია, რომელთან თავის მხრივ დაკავშირებული არიან ასევე ცნობილი გერმინები დაო, ანუ გზა და ქენ, ანუ ჰუმანურობა, ამ უძემდებლურ ცნებებს უკავშირდებიან სამართლიანობა, ანუ „ი“, კეთილშობილება, ანუ „ჯი“, ბედი, ანუ „მინ“, ეტიკეტი – „ლი“, მორჩილება-პატივისცემა – „სიან“. „ქენ“ და „დაო“ ისე მჭიდროდ არიან

ერთმანეთთან დაკავშირებული, რომ მათ შორის სხვაობის ფიქსირება ძნელდება, მაგრამ მაინც განსხვავება საკმაოდ მნიშვნელოვანია: დაო მბრძანებლობს ადამიანზე და უსახავს გზას სათნოებისაკენ, ამიგომ მისი მოქმედება კეთილშობილად ჩამოყალიბებისათვის უნდა შეესაბამებოდეს დაოს მოთხოვნებს. დაო მიზნის მიღწევის საშუალებაა, გასასელელი გზაა, „ვენ“ მიზანია. დაოს შესახებ „ლუნ-იუ“ გვაძლევს: რაც მოცემულია ზეცისაგან – ბუნებად იწოდება, რაც თანხმობაშია ბუნებასთან – არის დაო. კომენტარში ამის თაობაზე აღნიშნულია: როცა ზეცამ შექმნა საგნები ინისა და იანის, აგრეთვე ხუთი „სტიქიური ძალისაგან“, ღაომ მათ მისცა არსებობის გზა, მისცა დანიშნულება და ეს არის ბუნება. აგრეთვე დაო არის ის, რაც ადამიანმა უნდა გააკეთოს.

ბეელ ჩინურ აზროვნებაში ერთ-ერთი უძველესი ტერმინია „დაო“ და იგი მრავალ ფილოსოფიურ მოძღვრებაში ფიგურირებს, რადგანაც გრადიციულ ჩინურ აზროვნებაში მოპოვებული აქვს უძემდებლური კატეგორიული მნიშვნელობა. მაგრამ იგი უწინარეს ყოვლისა ღაოიზმის „გზის გამკვლეე ეარსკვლავად“ ითვლება და მართლაც, ღაო-ძისათვის დაო აღნიშნავს კოსმიურ კანონზომიერებას, სუბსტანციურ საწყისს, არსებულის უმაღლეს გონიერ სათავეს, ღვთაებრივ ძალას, გზას სათნოებისაკენ. ამ განსაზღვრებათა ღაო-ძისეული ვარიანტებიდან განსხვავებით კონფუძის დაო არსებითად ადამიანის მიერ სათნოების გზის გავლასთანაა დაკავშირებული და, მამასაღამე, მნეობრივი კატეგორიის მნიშვნელობასთანაა მიახლოებული. ამ კონტექსტში გარკვეული პარალელი ჩნდება სოკრატესთან. მნეობრივი და ჭეშმარიტების მაძიებელი ცოდნა ერთ გზას ქმნის – სიკეთისაკენ მიმავალ გზას, რაც ამ გზის გამკვლევისაგან მოითხოვს გონიერებას, სამართლიანობას, სიმამაცეს.

„არავის არა აქვს უფლება უარი თქვას ღაოზე – გზაზე, ყველაზე უარი უნდა თქვას არა-ღაოზე“, ე. ი. ყოველ არსებულს თავისი სწრაფვის გზა აქვს, რომლის წვდომა ჩვენთვის ძალიან ძნელია, ეს არის იმის მიზეზი, რომ ადამიანები ხშირად ცდებიან. ამიგომ მოვა წმინდანი და ასსნის რა არის „გზა“ – ღაო და ასე იქმნება მოძღვრება გზაზე – ღაოზე (131, 383). „ვინც არ მოქმედებს გზის შესაბამისად და იცის რა არის ღაო, ანუ გზა, ვინც არ ახორციელებს მოძღვრებას გზის შესახებ და იცის, რომ აუცილებელია მისი გავლა, ასეთი ადამიანი უკეთესია ადამიანთა მოღვმიდან ამოიძირკოს“ (იქვე). კონფუძი ამბობს: „ძალიან კარგად ვიცი, რაგომ არ ხორციელდება გზა ხალხის მიერ. იმის გამო, რომ ბრძენი გზაზე უფრო შორს მიდის, უბრალო მოკვდავნი კი გზამდე ვერ აღწევენ. ისიც კარ-

გად ვიყი, რაგომ არის ძნელი „გმის“ გაგება. იმიტომ, რომ ბრძენი სრული სიყბადით ეძებს მას და ვერ ნახულობს ვერაფერს, უბრალო მოკვდავმა კი არ იყის, სად არის იგი და ის ვერც შეხვდება მას: გზა ემსგავსება საკვებს – არც ერთ ადამიანს არ შეუძლია იყხოვროს მის გარეშე, მაგრამ ყველას არ ძალუძს, გაიგოს მისი გემო“ (131, V, 384). „გზა მომდინარეობს ზეცისაგან და ამიტომ იგი არასოდეს არ შეიწყლება. იგი ადამიანის სულისათვის თანდაყოლილი სიკეთის იდეაა და ამიტომაც, რაც მათგან დამორებულია, ის უკვე აღარ არის გზა. კონფუძის მიხედვით, ბრძენის გზასავალთაგან თუნდაც ერთის მთლიანად განხორციელება შეუძლებელია: 1. მშობლების მხრივ შეილებისათვის საქმის კეთება შეილებთან მიმართებაში – ეს არ არის მშობლების დამსახურება; 2. ის, რაც კეთდება ბაგონის მიერ მსახურებისათვის, არ არის ბაგონის დამსახურება მსახურებთან მიმართებაში, 3. ის, რაც კეთდება უმცროსებისათვის – არ არის უფროსების დამსახურება, 4. რაც კეთდება მეგობრებისათვის – არ არის დამსახურება იმათი, ვინც ამას აკეთებს“. ჯერ ერთი, ამას აკეთებს გზა – დაო, აკეთებს ზეცა და რაც მთავარია, ამის ახსნას იძლევა კონფუძიანური სენგენცია: „როგორც არ უნდა უცადო, ძალიან ძნელია მუდმივად აკეთო მხოლოდ სიკეთე“, „რამდენი სიკეთეც არ უნდა ჰქმნა, ყოველთვის დაგრჩება უფრო მეტის კეთების სურვილი“ (131, XIII, 388).

კონფუძის მიხედვით, დიდი მოვალეობა ეკისრება ბრძენს, რომელიც უწინარეს ყოვლისა უნდა გრუნაედეს თავისი მწეობის სრულყოფისათვის. არ უნდა არსებობდეს საიდუმლოება, რომელიც ბრძენისათვის ყოველთვის საიდუმლოდ დარჩება, არ არის საგანი, რომელიც მისთვის მუდამ უცნობი იქნება. ბრძენი მუდამ სიფრთხილით ეკიდება იმას, რაც მას თვალთ არ უნახავს და არ ენდობა იმას, რაც ყურით მოუსმენია. ბრძენისათვის არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს გარეგნულ დიდებას, იგი კმაყოფილია თავისი მღგომარეობით და არასოდეს არ ჩივის თავისთავისთვის და არ აღანაშაულებს სხეებს საკუთარი ხედრის გამო. კონფუძის სწავლების მიხედვით, როცა ისარი მიზანში ვერ ხვდება, მსროლელმა უნდა დაადანაშაულოს საკუთარი თავი და სხვა არა. სწორედ ასე იქცევა ბრძენი (131, 402). ბრძენი დღის განმავლობაში სამჯერ თავის ცნობიერებაში განსჯის იმას, თუ რა მოიმოქმედა, ამიტომაც მას სინდისი არ ქეჯნის და არც ბოროტებას სწადის (131, 402).

კონფუძიანელებმა სიკეთე სამი სათნოების სახით განსაზღვრეს: სიბრძნე, კაცთმოყვარეობა და სიმამაცე. ის, ვინც მისდევს კონფუძის მოძღვრებას – ახლოსაა სიბრძნის მიღწევასთან, ის, ვინც ცდილობს სიკეთის ჰქმნას, ახლოსაა კაცთმოყვარეობასთან, ის, ვინც იყის რა

არის სირცხვილი – ახლოსაა სიმამაის მიღწევასთან (131, 393). ვინც მიაღწია ამ სამ სათნოებას, იგი მნეობრივი ადამიანია. ასეთმა ადამიანმა იცის, როგორ უნდა წარმართოს ადამიანები, ხოლო მან, ვინც ამისი შემძლეა, ისიც იცის, როგორ უნდა მართოს ქვეყნიერება, სახელმწიფო, ოჯახი. არსებობს მნეობრიობის გამოვლენის 9 საფეხური: საერთო მნეობრივი მოვალეობის შესრულების გაცნობიერება, პატივისცემა ბრძენისადმი, მშობლების სიყვარული, პატივისცემა მმართველი მოხელეებისადმი, მრუნვა მმართველთა კეთილდღეობისათვის, ადამიანთა შორის ისეთი დამოკიდებულება როგორც საკუთარი შეილებისადმი. მნეობრიობის გამოვლენაში შედის აგრეთვე ხელოსნების წახალისება, სტუმართმოყვარეობა და მეცხრე საფეხურად დასახელებულია ვასალებისადმი პაგრონაჟი. თუკი ყოველი ადამიანი იზრუნებს მნეობრიობის განხორციელებისათვის, მაშინ საზოგადოებაში დამკვიდრდება გზა უმაღლესისაკენ, დაოსკენ სწრაფა (131, 392).

მეციურ გზაზე მავალი სიმართლეს უნდა მისდევდეს, ვინც სათნოებას ესწრაფვის, იგი სიმართლისკენაც ილტვის. კონფუძის მოწოდების მიხედვით, ჩვენ აუცილებლად ღრმად უნდა გავერკვეთ სიმართლის არსში, ღრმად უნდა გამოვიკელიოთ იგი, რათა საღხმა შეძლოს მისი განხორციელება საქმეში, ვინც ამას მიაღწევს, თუნდაც ფიზიკურად არ იყოს ამის შემძლებელი, მაგრამ მოქმედებაში მას გამოიყენებს, იგი სხეულით დარჩება სუსტი, მაგრამ იქნება სულიერად ძლიერი.

სიმართლე წრესა პგავს, უსასრულო და სრულყოფილია. როცა სრული სიმართლეა, იგი წრისებურ ფორმაში ელინდება და რადგან სიმართლეა, ყველასათვის ნათელიც ხდება. სიმართლის ძალა ღიღია, იგი ამოძრავებს, ცვლის, გარდაქმნის ყოველივეს. უდიდესი გარდამქმნელი ძალა სიმართლისა მსოფლიო სიმართლედ, ანუ ჭეშმარიტ სიმართლედ მოვლინდება, რაც პგავს მსოფლიო სულს, ანუ ღმერთს.

ამგვარად, სიმართლე არსებობს თავისთავად და როგორც ასეთი იგი სიყვარულია, ყოველი არსის დამფუძნებელია, ბუნებრივი სიბრძნე და სიკეთეა. საბოლოო განსაზღვრებით ჭეშმარიტი სიმართლე მარადიული ჭეშმარიტებაა.

მარადიული არსი, მეცა, დაო-გზა, სრული სიმართლე ერთსა და იმავე მნიშვნელობას იძენენ: მიუწედომელი, უსაზღვრო, უსასრულო, სინათლისეული სიკაშკაშე, მიწისებური სიღრმე, მეციური ნათება. ამ განსაზღვრებებით ისინი შეუცნობელი არიან თავისთავად, მაგრამ შეიძლება მათი გამოვლინების კვალდაკვალ (131, 398). კონფუძის სწავლების მიხედვით, ადამიანები უნდა ცხოვრობდნენ და მოქმედებდნენ მეცის შესაბამისად და მიწიერი წესრიგს მისდევდნენ. ამიტომაც კონფუძი თავის საქმეებს ისეთივე მკაცრი თანამიმდევრო-

ბით აღასრულებდა ხოლმე, როგორი თანამიმდევრობითაც იცვლებიან წელიწადის დრონი, როგორი მიმდევრობითაც ამუქებენ ღელამიწას მზე და მთეარე. კონფუძის საკმარისად არ მიაჩნდა ცოდნა, სწავლა. მარგო ამის ამარა აღვილად შეიბღალემა სახელმწიფოში წესრიგი და სიმართლეო. ამიგომაცა საჭიროა წმინდანის სიგჳეა, რათა აღდგეს სიმართლე და სამართლიანობა, არსებობს გზა – დაო სიკეთისაკენ მისწრაფებული, ეს წმინდანმა ყველას უნდა დაუსაბუთოს და ხალხი მას გაიამრებს. წმინდანი მოქმედებს ღმერთების მოწოდებით, ბრძენი – წმინდანთა სწავლებით, ხალხი ბრძენს უსმენს და ასე ხორციელდება მეცისადმი რწმენა.

ჰუმანურობა, ანუ „ყენ“ „ლუნ-იუის“ მიხედვით კონფუძიანელისათვის არსებითი მნიშვნელობის ცნებაა. მასში იგულისხმება შინაარსობრივად კავშირი კეთილშობილების, სამართლიანობის, გონიერების, სიმამაცის, მოვალეობის ცნებებთან. ჰუმანურობის ძირითადი განმსაზღვრელია სიყვარული ადამიანებისადმი. კითხეამე: რა არის ჰუმანურობა? კონფუძი პასუხობს: „ადამიანთა სიყვარული, ეს არის ცოდნა – იცოდე ადამიანები“, „ჰუმანურობა არის გადალახო საკუთარი თავი“, ამავე დროს ჰუმანურობის განხორციელება არის, მისდევდე საკუთარ თავს უფრო მეტად, ვიდრე მისდევდე სხვებს. ჰუმანურობა განსაზღვრულია აგრეთვე იმ წესებისადმი შესაბამისობით, რაც არეგულირებს ქცევებს და ეს იწყება იმ მომენგიდან, როცა ადამიანი შეძლებს გადალახოს თავისი თავი და მისდევდეს წესებს. ჰუმანურობაა – „რაც არა გსურს შენი თავისათვის, არ ისურვო სხვებისთვის“, ანუ „ნუ უბამ სხვას იმას, რაც არ გინდა შენს მიმართ ჩაიდინონ და მაშინ არავინ იქნება შენი მომდურავი არც შინ და არც გარეთ“. „ჰუმანურობა არის ყურადღებიანი, სულგრძელი დამოკიდებულება ადამიანებისადმი, რასაც საფუძვლად უდევს ურთიერთობის პრინციპი“.

კონფუძის სთხოვეს – განესაზღვრა ჰუმანურობა, ფილოსოფოსის პასუხი ლაკონური იყო: „ჰუმანურობაზე მსჯელობა ძნელია. ჰუმანურობის განხორციელება ძნელია და ნუთუ მასზე მსჯელობა არ იქნება ძნელი?“ „ლუნ-იუიში“ აღნიშნულია, რომ კონფუძი ერიდებოდა ჰუმანურობაზე მსჯელობას, თავისთავსაც კი არ უწოდებდა ჰუმანურს, თუმცა მოქმედებდა მისი პრინციპით და არ ილღებოდა ადამიანებისათვის ესწავლებინა ჰუმანურობა. მას უფრო ადვილ საქმედ მიაჩნდა გამორიცხვა იმისა, რა არ არის ჰუმანურობა და უარის თქმა დადებით განსაზღვრაზე. აი, იგავი ჰუმანურობის განსაზღვრისათვის: სახელმწიფო მოხელე სამჯერ დანიშნეს დიდ თანამდებობაზე და მას სიხარული არ გამოუხატავს, შემდეგ იგი სამჯერ მოხსნეს, – მას არც

უკმაყოფილება არ გამოუხატავს, იგი თანამდებობაზე სიმართლეს ემსახურებოდა, — არის თუ არა ეს ჰუმანურობა? კონფუძი განმარტავს: ეს ერთგულებაა. იგი ასე ასახელებდა სხვადასხვა დადებით მნეობრივ ღირებულებას და იტყობდა: შესაძლოა ეს ჰუმანურობას მისაღებობაო. მაგრამ ჯერ კიდევ არ ვიცი როგორ მიიღწევა ჰუმანურობაო.

კონფუძი ერიდებოდა ხალხი ერთმნიშვნელოვნად დაენაწილებინა ჰუმანურობად და არაჰუმანურობად, რადგან სჯეროდა, რომ ჰუმანური ადამიანი იმდენად ამაღლებულია სხვა ადამიანებზე, რომ მისი შეფასება ჩვეულებრივი ადამიანური მოქმედების გამოშხატევი ცნებებით შეუფერებელი იქნებოდა. ჩინელ ბრძენს ისიც უთქვამს: ის, ვინც ჯერ არ დამდგარა ჰუმანურობის გზაზე, არ ითვლება ბოროტ ადამიანად, არამედ იგი ისეთია, როგორც საზოგადოებისათვის განზე მდგარი პიროვნება, რომელსაც არ აუთვისებია არც სამართლიანობის, არც სიმამაცის, არც საზოგადოების იერარქიის მნიშვნელობა და ვერც ეტიკეტის ნორმებს ფლობს. კონფუძიანელებთან ჰუმანურობა განსაზღვრულია 5 ნიშნით: ღირსება, ნდობა, მოსაზრებულობა, გულმოწყალება, ინტერესების სიფართოვე, ყველა ეს თავისებურება სხვებზე გადადის და აწესრიგებს ქცევებს. კონფუძი ასე განმარტავდა ჰუმანურობიდან აცდენის ცდუნებებს: როცა უყვართ ჰუმანურობა, მაგრამ არ უყვართ მეცნიერება — ეს ცდუნება ბრიყვობაში გადადის, ცოდნა უნდათ და არ უყვართ მეცნიერება — ეს თავაშეებულობაში გადადის, უყვართ ნდობა — არ უყვართ გაგება — გადადის ქურდობაში, და ჩამოთვლილია ჰუმანურობიდან აცდენილთა ქმედებანი — უხეშობა, არეულობა, უგუნურობა.

კონფუძიანელები ჰუმანურ ადამიანს სამართლიანსა და კეთილშობილს უწოდებდნენ და მსჯელობდნენ ქვეყნის მმართველთა ჰუმანურობაზე. ჰუმანურობას კონფუძი უფრო მაღალ ღირებულებად მიიჩნევდა, ვიდრე კეთილშობილებას. კეთილშობილ ადამიანს სამი გზა აქვს გასაღული და არც ერთი მათგანის გაულა მას ბოლომდე არ შეუძლია, ესენია: ჰუმანურობა გამოხატული სიმშვიდეში, აუღელეებლობაში, ცოდნა, ანუ ეჭვების მოხსნა, სიმამაცე — შიმის დაძლევა. ცოდნა გულისხმობს ჰუმანურ მიდგომას, ჰუმანურობა სიმშვიდეში მოიპოვება და ამიგომ არის, რომ ჰუმანური ადამიანი დიდხანს ვერ უძლებს მხიარულებასა და მოღსენას.

ჰუმანურობა და კეთილშობილება ელინდება ადამიანისადმი განსაკუთრებულ სიყვარულში. კეთილშობილ ადამიანს არ უნდა უყვარდეს ბოროტი ადამიანები, მაგრამ არც ისინი, ვინც სხვას ბოროტებაში ცილს სწამებენ, არც ისინი, ვინც პიროვნულად მდაბალნი

არიან და მაღლა მყოფო ჰკილავენ, მათ შერცხვენას ცდილობენ. კეთილშობილს არ უყვარს ამაყები, ეგვიპტის დამრღვეენი, არ უყვარს არმყოფნი, მოჩვენებით ცოდნას ნამდვილ ცოდნად რომ ასაღებენ, მას არ უყვარს სიტყვის გამტეხნი, დამსმენნი, სიტყვის მიმგან-მომგანნი. კონფუძი კეთილშობილისთვის ცოდნას აუცილებლად მიიჩნედა, მაგრამ მცოდნეს კეთილშობილთან არ აიგივებდა, ამტკიცებდა – ვინც დასწავლილით ან ნასწავლით ამაყობს, ის არ არის კეთილშობილი. ამ თვალსაზრისით ეს ბრძენი ჩინელი ერიდებოდა თავისი თავი მცოდნედ გამოეცხადებინა. ის, ვინც ბევრს სწავლობს, აცხადებდა იგი, განა მართლა ფლობს ჭეშმარიტებასო.

კონფუძიანელთა მოძღვრებაში სამართლიანობის იდეა ერთ-ერთი მწვობრივი იდეალია და ამით ეს მოძღვრება მჭიდროდ უკავშირდება სხვა ფილოსოფიურ მოძღვრებებს (მაგ., მოიზმს, კანონიკურ სკოლას და სხვ.). სამართლიანობა კონფუძისათვის, უწინარეს ყოვლისა, მოსახლენი რამ არის, ე. ი. ჯერარსული კატეგორიაა. სამართლიანობის განხორციელება ისეთ წინასწარ მიზნობრივ ქმედებას გულისხმობს, რასაც ადამიანი უნდა მისდევდეს. სამართლიანი ადამიანი გამორჩეული უნდა იყოს თავის ქვეყანაშიც და საგვარეულოშიც. კონფუძის უთქვამს „ძნელია იყო სამართლიანი“. ეს გამოთქმა შესანიშნავად ეხმიანება ცნობილ ბერძნულ ანდაზას – „ძნელია იყო კეთილშობილი“, რომლის გამოძახილია პლატონის დიალოგის „დიდი ჰიპიას“ დასასრულს სოკრატეს მიერ წარმოთქმული საბერძნეთში ფართოდ გავრცელებული სიბრძნე – „მშვენიერი – ძნელია“. ამ გამოთქმას სქოლიასტი ასე განმარტავს: „კორინთოს მმართველი პერიანდრე თავდაპირველად ხალხის მეგობარი იყო, მაგრამ შემდეგ გირანი გახდა. როცა ამ ამბავმა მიღეგელების მაშინდელი მმართველის – პიტაკეს ყურამდე მიაღწია, მაშინ ის, სახელის გატეხის შიშით შემერთალი, საკურთხეულის წინ ჩამოჯდა, როგორც მთხოვნელი და ითხოვა თანამდებობიდან გამათავისუფლეთო“. როდესაც მიღეგელებმა ამგვარი თხოვნის მიზეზი ჰკითხეს, პიტაკემ ასე მიუგო მათ: „ძნელია იყო კეთილშობილი“. ეს რომ გაიგო, სოლონმა თქვა: „მშვენიერი – ძნელია“ (28, 187).

სამართლიანობა, კონფუძის განმარტებით, ნიშნავს, მიაღწიო შენს გზას, ე. ი. სამართლიანი საქმით გახდე ამაღლებული, უფრო მაღლა დადგე სხვებთან შედარებით, რადგანაც სამართლიანობა ამაღლებულობისაკენ მისწრაფებაა. ძალზე მნიშვნელოვანია კონფუძის გამოთქმა: „გაიგო სამართლიანობა და არ იმოქმედო მისთვის – ეს გაბედულების, სიმაჰაყის უარყოფაა“. სამართლიანობა თვითგანწირვასაც გულისხმობს. სამართლიანობა ითვლება მიზნად, რაც გათვალ-

ისწინებული უნდა იყოს გამოჩენილ ადამიანად ჩამოყალიბებისათვის, აგრეთვე სიმდიდრის შეძენის დროსაც კი. კითხვაზე, თუ რა არის კეთილშობილი ადამიანისათვის უმაღლესი სიმამაცე – კონფუძის უთქვამს: „კეთილშობილი ადამიანი უმაღლესად მიიჩნევს სამართლიანობას. თუ კეთილშობილად მოაქვს თავი და პიროვნება ხასიათდება სიმამაცით და ამავე დროს არ არის სამართლიანი – იგი შფოთისთავია. ხოლო კაცი, ვინც მამაცია, მაგრამ არ არის სამართლიანი – ის ყაჩაღია“.

სამართლიანობას ორი ასპექტი აქვს – ინდივიდუალური და საზოგადოებრივი. კონფუძის ამ უკანასკნელის გამოთქმისათვის ახალი ცნება გამოუყენებია – „საზოგადოებრივი სამართლიანობა“. მოძიამის ანალოგიურ ცნებად იყენებდა „სახელმწიფოებრივ სამართლიანობას“ და მასში გულისხმობდა მეფე-იმპერატორსა და ქვევერდომებს შორის სამართლიან ურთიერთობას, რაც ნიშნავდა უმაღლესი ხელისუფლებისადმი ქვეშევრდომთა პატივისცემითა და ერთგულებით დამოკიდებულებას. საყურადღებოა კონფუძის შეგონებები ხელმწიფის როლისა და დანიშნულება-მოქალეობის შესახებ: როგორც დიდი გზა უმნიშვნელო წყაროდან წარმოდინდება, ასევე ხელისუფლება ხელმწიფედან იწყება და თუ იგი გამჭრიახი, გონიერი მმართველია, თუ ფართო თვალსაწიერი აქვს, – ქვეყანას ისევე წარმართავს მშვიდობიანად და დინჯად, როგორც ზეცა მართავს ყოველ არსებულს და ასეთი ხელმწიფე მიაღწევს მეცასთან თანამეწყობას. ხელმწიფე ამ შემთხვევაში ფლობს ჭეშმარიტ სამართლეს, მან უნდა იცოდეს, რომ „ყოველი წერილმანი გამოვლინდება, ყოველი და ფარული ადრე თუ გვიან გამოემჟღავნება“.

კონფუძიანელთა წმინდა წიგნში „ლუნ-იუი“, რომელიც ამ მიმართულების „კოდექსად“ ითვლება, მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს „შუალიდურს“, „ოქროს კვეთის“ შესახებ კონფუძის მოძღვრებას, სადაც ჩამოყალიბებულია თვალსაზრისი ადამიანის ზნეობასა და უფრო ფართოდ სამყაროს შესახებ მოძღვრებაშიც მის მნიშვნელობაზე. „შუალედი“ ზნეობრივი ქცევის სწორი გზაა, რომელიც ყოველთვის „შუა მდებარეა“ და იგი გამოსახავს საყოველთაო სიმართლესა და მარადიულ, უცვლელ ჭეშმარიტებებს. კონფუძის ქადაგებებში ნაცაღია იმისი დასაბუთება, რომ ჭეშმარიტება ერთია და მისი განხილვა სხვადასხვა მხრიდან – მეორე, საბოლოოდ კი ყველა მსჯელობა განიზომება ერთით – „შუალედურით“, „ოქროს კვეთით“. თუ გავაფართოებთ მარადიულ ჭეშმარიტებებზე ჩვენს მსჯელობებს, იგი მოიცავს მთელ სამყაროს, მაგრამ თუ შევამოკლებთ, მისი გამოთქმა შეიძლება ერთი სიტყვით – ჰარმონიულობა.

„პარმონიის წყალობით სამყარო იმყოფება თავის ადგილზე და მისი შემწეობით იზრდება ყოველივე“ (131, 383). კონფუციის სწავლების მიხედვით, „ბრძენი ყოველთვის იცავს შუალედურსა და უცვლელს, უბრალო მოკვდავნი შუალედურისა და უცვლელის საწინააღმდეგოდ მოქმედებენ“ (131, 384). „ბრძენი მისდევს ოქროს კეეთისა და უცვლელობის პრინციპს, აღასრულებს მხოლოდ მნეობრივსა და სიკეთეს, ხოლო უბრალო მოკვდავნი არ იცავენ ამ პრინციპს და ყველაფერს აკეთებენ განურჩევლად ზომიერების გარეშე“. „ოქროს კეეთი და უცვლელობა ამაღლებულია, ამიგომაც იგი მიუღწეველია უბრალო ადამიანებისათვის“.

ძველი ჩინეთის ყველა სხვა ფილოსოფიურ მოძღვრებათაგან ეტიკეტი, ანუ „ლი“ – კონფუციანური მოძღვრების ერთ-ერთი არსებითი განმასხვავებელი თავისებურების გამოხატულებაა. კონფუციმ ღანერგა ეტიკეტის განსაკუთრებული მნიშვნელობა და ეტიკეტი გამოაცხადა თავისი თეორიული მოძღვრების ორგანულ ნაწილად. ეტიკეტი ვიწრო მნიშვნელობით გამოხატავს ქცეების, ჩვეულებების, რიტუალების სისტემას, იმ წესების თავისებურ ერთობლიობას, თუ რა უნდა გააკეთოს და როგორ უნდა მოიქცეს ადამიანი თავისი ცხოვრებისეული მოღვაწეობისას. ასეთი გაგებით ეტიკეტი და რიტუალი აერთიანებს სამოგადოების წევრებს, სხვადასხვა ფენას, ჯგუფს, აწესრიგებს, განსაზღვრავს და ორგანიზებულს ხდის ადამიანთა ქცევებს ერთიან სისტემაში.

კონფუცი ეტიკეტში მნეობრივი სრულყოფის უფრო ღიდ ღირებულებას ხედავდა, ვიდრე სახელმწიფო კანონებში, პოლიტიკაში, სასჯელსა და სასამართლოში. ამის თაობაზე მას უთქვამს: თუ ხალხს წარემართათ პოლიტიკით, გავათანაბრებთ მათ დასჯის საშუალებებით, ხალხს შეუძლია არ დაემორჩილოს მას და ამის გამო ადამიანებს სირცხვილის გრძნობაც არ გაუჩნდებათ, ხოლო თუ ხალხს წარემართათ ეტიკეტის მოთხოვნების შესაბამისად, გაჩნდება სირცხვილის გრძნობა და ეცოდინებათ თავისი ადგილი საზოგადოებაში. ამიგომ ეტიკეტს უნდა ემორჩილებოდეს ყველა, მას უნდა პქონდეს საყოველთაო, საეაღდებულო მნიშვნელობა. ის განსაკუთრებით აუცილებელია მაღალი თანამდებობის პირთათვის, მათ ამით შეუძლიათ მოიპოვონ მაღალი ავტორიტეტი. ამიგომაც ხელისუფალი უნდა ნერგავდეს ეტიკეტის მიმართ ეაღდებულებას ყველასათვის, აენობიერებდეს მის მნიშვნელობას, ხალხს უნდა მოუწოდებდეს მისი ღაცვისაკენ და ამას ხალხი ერთგული სამსახურით უპასუხებს.

ეტიკეტი, ანუ „ლი“ – მთელი საზოგადოებისათვის აუცილებელი იყო, მაგრამ განსხვავებული სხვადასხვა ფენისათვის თავისი

სახეობებით და ოდენობით, მაგ, ხელმწიფეს ევალებოდა 8 სახის რიგუალის შესრულება, ღიღებულებს – 6, მოხელეებს – 4, დაბალ ფენას – 3 სახისა. განსაზღვრული იყო სადღესასწაულო, სამელოვნიარო, საქორწინო და სხვ. ეტიკეტი. „ლი“ ამტკიცებდა კონფუძი, უწინარეს ყოელისა, კეთილშობილი ადამიანის პრეროგატივაა და ამიგომ ამით აუცილებლად უნდა ხელმძღვანელობდეს მაღალი თანამდებობის პირიო. ღიდი მნიშვნელობა ეძლეოდა ინდივიდუალურ, ყოფითს და სამოგადოებრივად აუცილებელ ეტიკეტს. მაღალ შეფასებას იმ სახურებდა ეტიკეტის როლი ბავშვების აღზრდაში მათი მშობლებთან და სამოგადოებასთან მიმართების თვალსაზრისით.

კონფუძიანელებმა საფუძელიანად გაარკიეს რიგუალისა და ეტიკეტის მნიშვნელობა სუბორდინაციის პრინციპთან მიმართებაში. მთელი სამოგადოების სტრუქტურის განმსაზღვრელად მათ მიაჩნდათ უფროსისადმი უმცროსის მორჩილება. ონტოლოგიურ ასპექტში გეყას მორჩილებს მიწა, ხელმწიფეს – თავისი ქვემეერლომნი, ოჯახში მამას – შეილი, მაგრამ ოჯახის შიგნით სუბორდინაცია საკმაოდ დეტალურად იყო განსაზღვრული. საოჯახო სუბორდინაციას „სიაო“ ეწოდებოდა და მოითხოვდა არა მარტო მამისადმი შეილების მორჩილებას, არამედ აგრეთვე ქმრისადმი – ცოლის, უფროსი ძმისადმი – უმცროსის. ეს კონფუძიანელებს ოჯახის სიმტკიცის საფუძელად მიაჩნდათ, რაც თავის მხრივ, სახელმწიფოებრივი სიმტკიცის საფუძველიც უნდა ყოფილიყო. მშობლებისადმი მოკრძალება მარტო კაცთმოყვარეობის, პუშანურობის გამოსახაგაეი მოვალეობა კი არ იყო, არამედ ეს ოფიციალურად იყო დაკანონებული. ღრმა სიბერეშიც კი მამის ავგორიგეტი, მისადმი მორჩილება მთლიანად ძალაში რჩებოდა მისი აზროვნება სიჯანსაღესაც რომ ყოფილიყო მოკლებული. უფრო მეტიც, მამის გარდაცვალების შემდეგ სამი წლის განმავლობაში ოჯახს უცვლელად უნდა დაეცვა მის მიერ დადგენილი საოჯახო წესები.

კონფუძიანელების მიხედვით, თუკი სამოგადოება ასეთ ოჯახებზე იქნება აგებული, იქ არასოდეს არ გაჩნდება შუღლი და მტრობა, ომები და შინა არეულობანი. ასეთი მოწესრიგებული სამოგადოების მიმართ კონფუძიანელთა მიერ შესაფერისად იყო მიჩნეული „უმოქმედობის“ ლაო-ძისეული პრინციპი, ბუნებრივ განვითარებაში ჩაურევლობის მოთხოვნა. ჩაურევლობა სახელმწიფოს მართვაში ადვილი და გამართლებულია, თუ კი სამოგადოების ყოველმა წევრმა იცის რა უნდა აკეთოს, რა უნდა მოიმოქმედოს. მაგრამ თუ სახელმწიფოში არეულობაა, მაშინ უმოქმედობის კანონი აღარ გამოდგება, პირიქით, საჭიროა გრუნვა სამოგადოების წესრიგში მოყვანისათვის, რადგან ადამიანმა მხოლოდ ადამიანთან უნდა იცხოვროს და დასაგ-

მოზია განდევნილობაც და ბუნებაში მიშველი მარტოკაის ყოფნაც. კონფუძი ამბობდა: — ადამიანს არ შეუძლია ფრინველებთან და ცხოველებთან ცხოვრება, იგი მხოლოდ ადამიანებთან უნდა ცხოვრობდეს და საზოგადოების წესრიგზე უნდა მრუნაველს.

ადამიანთა ურთიერთობის რეგულირებისათვის კონფუძი ეტიკეტთან ერთად დიდ როლს აკისრებდა მუსიკას, პოეზიას, აღნიშნავდა მათი ემოციური ზეგავლენის მნიშვნელობას მნებობრივი აღზრდისათვის. ამ თვალსაზრისით იგი ათანაბრებდა ეტიკეტისა და რიტუალების წესების, მუსიკალური რიტმებისა და პოეტური სიტყვის, გეჰსტის დასწავლა-დაზეპირების მნიშვნელობას. მას სრულყოფილ ადამიანად ჩამოყალიბებისათვის საკმარისად არ მიაჩნდა ცოდნა, ამას უნდა დაკავშირებოდა ეტიკეტის, ქცევის წესების სწავლასთან ერთად პოეზიასა და მუსიკაში განსწავლულობა.

ცნობილი ფილოსოფოსი მო-ძი მკაცრად აკრიტიკებდა კონფუძიანელებს ეტიკეტისა და მუსიკისადმი სიმპათიებით განწყობისა და მათზე ფილოსოფიური მსჯელობის გამო. მო-ძი თავისი წიგნის სპეციალურ პარაგრაფში — „კონფუძიანელთა წინააღმდეგ“ მიუთითებდა კონფუძისთან ეტიკეტის პრაგმატულ დანიშნულებაზე, ახალი ჩაცმულობისა და ქცევის ფორმების დამუშავებით, პომპეზურობით მიმღერების მომრავლების მიზნობრივ განმრახულობაზე. კონფუძიანელებმა ეტიკეტს, მართლაც, იმდენად დიდი ღირებულება მიაწერეს, რომ კეთილშობილი ადამიანის მთავარ მოვალეობას, — უანგარო სწრაფვას ცოდნისაკენ, ჭეშმარიტების დაუფლებისაკენ — გაუთანაბრეს ეტიკეტის ფორმებით სიკეთისათვის მრუნეა. ამის საუფქვლად, კონფუძის მოძღვრების მიხედვით მიჩნეული იყო, რომ ცოდნა მოქმედებაში მოდის ქცევის წესებით, რომლებიც საყოველთაო წესებსა და ნორმებს წარმოადგენენ. მთელი სისტემა რიტუალისა და ეტიკეტის წესებისა 10000-მდე აღწევდა და იგი მოიყავდა აგრეთვე მათი კეთილსინდისიერი შესრულების მოთხოვნებსაც. კონფუძი თავად იძლეოდა წესების შეურყვევლად შესრულების ნიმუშებს, ყოველ წვრილმანს ყურადღებით ეკიდებოდა, იცავდა ცერემონიალის სიზუსტეს. „ლუნ-იუიში“ ეს ასეა აღწერილი: „ყოველთვის, როცა კი კონფუძის მაღალი სტუმრის მიღება მოუწევდა ხოლმე, ის ერთიანად გარდაისახებოდა, სახის გამომეტყველებას შეიცვლიდა, მთელ იერზე სიღარბაისლე აღებეჭდებოდა და ფეხის ნაბიჯიც შეუმსუბუქდებოდა. ის ჯერ გვერდით მდგომთ მდაბლად მიესალმებოდა, მერე ხელის გულებს შეაერთებდა, მკერდთან მიიგანდა, წელში მოიხრებოდა და ასე უძღვნიდა საღამს მარჯვნივ და მარცხნივ. ერთდროულად თვალი სამოსელზე ეჭირა, რომ ყველაფერი რიგზე ჰქონოდა. იგი ისე

მოდრაობდა, გეგონება ჰაერში დანანაობსო – ფრთებგაშლილ ფრინველსა ჰგავდა“ (37, 43). ეტიკეტი გულისხმობდა ჩაცმულობის, სიარულის, ვარცხნილობის, მიხერა-მოხერის წესებს, მიმიკას, მანიპულაციითა მთელ სისტემას, ხმის მოდულაციას და ასეთი სისტემის მორჩილი ჩინელი ადამიანი, შენიშნავს რ. ყარალაშვილი, „მარიონეტის მთაბეჭდილებას გოვებდა“ (იქვე).

კონფუძიანელთა იდეალი კეთილშობილი ადამიანის აღმრდაა, რომლის ფორმირებისათვის მთავარი იყო განათლება, მორალური სრულყოფა და რიგუალების, ეტიკეტის წესების პატივისცემა, ზუსტი დასწავლა – გამოყენება და არა სოციალური წარმომავლობა. კეთილშობილი ადამიანისათვის დამახასიათებელ ნიშნად ითვლებოდა სიკეთის ცოდნის თანშობილება და მისი გამოვლენა „ქენის“ სახით ადამიანურობაში, კაცთმოყვარეობაში, სამართლიან ქმედებაში, წინაპრებისადმი, მშობლებისა და უფროსი თაობისადმი პატივისცემაში.

კონფუძის ქადაგებების მიხედვით, ადამიანი თავდაპირველად ცოდნას იძენს შეგრძნებებითა და გამოცდილებით, მაგრამ ეს უდაბლესი ცოდნაა, უმაღლესი ცოდნა უმაღლესი ჭეშმარიტებანია და ის ადამიანს თანშობილად აქვს მოცემული. ცოდნა თუ ემყარება ძველ გრადიციულ მოძღვრებებს, ძველიდან გადმოცემულ სიბრძნეს, ის ყველასათვის საეაღდებულოა. კონფუძის აღნიშნული აზრები ცოდნის თანშობილების, ჭეშმარიტი ცოდნისა და სიკეთის განუყრელი კავშირის შესახებ, გარკვეულ ანალოგიად წარმოიჩნდა ბერძნულ ფილოსოფიაში სოკრატესა და პლატონის ნააზრევის სახით. ამ ანალოგიას ემატება პლატონის მიერ გაცხადებით გვიან იდეალური სახელმწიფოს თეორიის განვითარება.

კონფუძიანელები სახელმწიფოს განმარტავდნენ დიდ ოჯახად, რომლის მართვისათვის იგივე მნეობრივი პრინციპებია საჭირო, რაც ოჯახის წარმართვისათვის. კონფუძის პოლიტიკური თეალსაზრისი ემყარებოდა სახელმწიფოში ისეთი მკაცრი იერარქიული სტრუქტურების ჩამოყალიბების მოთხოვნას, რომლითაც შესაძლებელი გახდებოდა ზუსტად განსაზღვრულიყო საზოგადოების სხვადასხვა ფენის ადამიანების ფუნქციები, მოვალეობანი და ეაღდებულები. სახელმწიფოში ამ ფუნქციების სამართლიანი განაწილების საუუძელად მიღებული იყო პრინციპი: „მმართველი უნდა მმართველობდეს, ქვეშევრდომი – ქვეშევრდომობდეს, მამა – უფროსობდეს, შვილი კი შვილის მოვალეობას ასრულებდეს“.

კონფუძის მიმდევართა შორის ყველაზე გამოჩენილ მოაზროვნედ ითვლება მენ-ძი (372-289 წწ.), რომელიც ამტკიცებდა: „ზევის კანონის“, ანუ უმაღლეს ჭეშმარიტებათა განმახორციელებელია ბრძენი

მმართველი, ხელმწიფე, „ზეცის შვილი“. ყველა ადამიანს თან დაჰყვა სიკეთე და ოთხი კეთილშობილება: თანაგრძნობა, სირცხვილის ერძნობა, თავმდაბლობა, ჭეშმარიტისა და მცდარის გარჩევის უნარი. მაგრამ, რამდენადაც ადამიანებზე ზეგავლენას ახდენს საზოგადოებრივი გარემო, — ეს თანშობილი კეთილი თვისებები თანდათანობით უწინარდება, იჩქმალება. სიკეთისადმი მისწრაფების შენარჩუნების ერთადერთი გზა კონფუძიანელობის აღიარებაა, რასაც შედეგად უნდა მოჰყვეს მისი შესწავლა და გამოყენება. აქედან მენ-ძიმ ასეთი მარტივი დასკვნა გააქეთა: აუცილებელია კონფუძიანელობის ყველა მოწინააღმდეგე თეალსაზრისის დაგმობა და უარყოფა.

კონფუძიანელობის შემდგომ განვითარებაში სულ უფრო ძლიერდებოდა სახელმწიფოსა და სოციალურ პრობლემებზე ფილოსოფიური ასპექტით მსჯელობანი. ამ მიზნით გამოყენებულია „შუალედის“ — „ოქროს კვეთის“ პრინციპიც: „ოქროს შუალედი, როგორც სიკეთის პრინციპი, უმაღლესია, მაგრამ ხალხი დიდი ხანია უკვე აღარ ფლობს მას!“. „ოქროს კვეთი“ ნიშნავს საწინააღმდეგო მხარეებს შორის შუალედის ამორჩევას, ე. ი. საშუალო გზის, გამოსავლის მოძებნას, არც გადაჭარბებული სისწრაფე და არც ჩამორჩენა, არამედ წინააღმდეგობის გაძლიერების ნაცვლად, შერბილება, კომპრომისი. კონფუძი ამბობდა: უკიდურესობის ერთი მხარე ისევე ცუდია, როგორც მეორე, არც თავშეუკაცებლობა და არც ზედმეტი თავშეკაცება, ერთი უაზრო მისწრაფებაა წინ, მეორე — გაჩერება, არაფრის კეთება. უკიდურესი სიძულვილი ექსტრემიზმისაკენ მიდის, რასაც უბედურება მოსდევს. კონფუძიანელისათვის „ოქროს შუალედის“ პრინციპით უნდა ხელმძღვანელობდეს ქვეყნის მმართველი, იგი უნდა იყოს მკაცრი, მაგრამ სასტიკი არა. ამ პრინციპის მიმდევარი მოითხოვს პარმონიული ცხოვრების აუცილებლობას. როგორც ჩინური ფილოსოფიის მკვლევრები მიუთითებენ, კონფუძიანელები „ოქროს კვეთის“ პრინციპის გამოყენებით ახლოს მივიდნენ „ზომის“ კატეგორიის გააზრებაში.

კონფუძიანელობამ მათი მოძღვრის კონფუძის გარდაცვალების შემდეგ სხვადასხვა ისტორიული ეტაპი გაიარა და განსხვავებულ მმართველებებად გაიყო. ძვ.წ. II-I სს-ში კონფუძიანელობამ ჩინეთში გაბატონებული ფილოსოფიური და სარწმუნოებრივი აღიარება მოიპოვა, იმპერატორმა უ-დიმ ძვ. წ. 136 წ. იგი ოფიციალურ სახელმწიფო რელიგიად გამოაცხადა. ამ დროიდან კონფუძიანურ გეჰსტებს დიდხანს „კოდექსად“ თვლიდნენ, მისი მიმდევარნი ძირითადად დაკავებულნი იყვნენ მისი დაცვით, აღიარებით და კომენტარული საქმიანობით. X საუკუნიდან, სუნის დინასტიის დროს, ჩინეთის დიდი აღორძინების ეპოქაში ნეოკონფუძიანელობის ჩამოყალიბების პერი-

ოდი დაიწყო და ამ დროიდან გაჩნდა კონფუძიანელთა მრავალი მიმართულება, მოძღვრება კი თანდათანობით გამდიდრდა ახალი იდეებითა და შესაბამისი ცნებებით, კონსეპტუალური ნოვაციებით. მასში გამოიკვეთა ჯერარსულისა და კანონიერების, სახელმწიფოსა და მასში ადამიანის ბედის, აგრეთვე ბუნების კელევის ფილოსოფიური პრობლემები. ამასთან ერთად განვითარდა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებშიც ფართოდ გავრცელდა ყველაზე უფრო „ჩინელი“ მოაზროვნის ჭეშმარიტად „ჩინური“ რელიგიური მოძღვრება კონფუძიანელობა.

მოიზმი - მო-ძის მოძღვრება

მოიზმი წარმოიშვა ძვ. წ. V საუკუნეში, მისი ფუძემდებელია მო-ძი (ანუ მო-დი), რომელიც ცხოვრობდა ძვ. წ. 480-438 წწ., იგი კონფუძის თანამემამულე იყო, ცხოვრობდა და მოღვაწეობდა ლუს სახელმწიფოში და გადმოცემის მიხედვით, მო-ძი რომ დაბადებულა, კონფუძი გარდაცვლილა. მო-ძის დიდხანს უმოგზაურია იმ მიზნით, რომ საყოველთაო სიყვარული ექადაგა და სახელმწიფოთა მმართველები დაერწმუნებინა ომების უსამართლობაში. მისმა მოწაფეებმა თავისი მოძღვრის ქადაგებანი ერთ გრაქტაგად შეაერთეს და ასე წარმოიშვა „მასწავლებელ მოს წიგნი“, რომელიც 53 თავისაგან შედგება. ამ წიგნის სრულყოფა ხდებოდა ორი საუკუნის განმავლობაში. ყველაზე ადრეული და ავთენტიკურია, ე. ი. უშუალოდ მო-ძისაგან მომდინარეობს თხზულებები: „სიბრძნის პატივისცემა“, „ერთიანობის პატივისცემა“, „საყოველთაო სიყვარული“, „ომების წინააღმდეგ“, „მეცის ნება“. თანამედროვე მკვლევრები ემყარებიან მო-ძის თხზულებების ბოლო დროს დამუშავებულ ვერსიას „ფილოსოფოს მო-დის გრაქტაგი შემაჯამებელი ახსნა-განმარტებებით“.

მო-ძი თუმცა დიდად აფასებდა კონფუძის პიროვნებას, მაგრამ მის მოძღვრებას მკაცრად აკრიტიკებდა, უარყოფდა სუბორდინაციული დაქვემდებარების პრინციპით სამოგადოების სოციალურ ფენებად დაყოფის სამართლიანობას, არ ცნობდა ბედისწერას ადამიანთა ცხოვრების გამგებლად, უგულვებელყოფდა რიტუალებისა და მუსიკის, ცეკვა-თამაშის თეორიულ მნიშვნელობას მწეობრივი აღზრდისათვის, ეს მას მოცლილთა საქმედ მიაჩნდა. ამავე დროს იგი იზიარებდა კონფუძიანელთა თვალსაზრისს „მეციური ნების“ მნიშვნელობის შესახებ და მიიჩნევდა სამოგადოებრივი და პიროვნული ცხოვრების კრიტერიუმად და განმსაზღვრელად. ამიტომაც მო-ძის მიხედვით,

„მეციური ნება“ ისევე უნდა იყოს სახელმძღვანელო ხელმწიფისათვის და ყველა ადამიანისათვის, როგორც ხელოსნის ხელში გომა-წონის იარაღები. მეცა მოითხოვს საყოველთაო სიყვარულს და ყველას კეთილდღეობაზე ზრუნავს. მეცა არ განაგებს ქვეყნიერებას თავისი ნების ძალით, როგორც ეს კონფუძიანელებს ესმოდათ, მას „სურს“, „სურვილი“ აქვს და იგი ამაში უანგაროა, საყოველთაოა, გულუხვია, მეცას არა აქვს განგების, ბედისწერის ძალა, იგი ადამიანებს მარტო ურთიერთსიყვარულს უნერგავს, მას „უყვარს“ ისინი და „სურს“, რომ მათი ცხოვრებაც საყოველთაო სიყვარულის პრინციპით იყოს მოწყობილი.

მოისგები მიზეზ-შედეგობრივ კავშირებს აღიარებდნენ, მაგრამ ისინი ბედისწერის დამებებამდე არ მისულან, პირიქით, მას სწორედ მიზეზობრიობა დაუპირისპირეს შრომითა და კაცთმოყვარეობით. როცა ადამიანს განსაზღვრული აქვს თავისი მოქმედების მიზანი და მიზეზი, იგი ბედისწერის უარყოფამდე მიდის, მაგ, მიწის მუშამ, დილა-ადრიან რომ იწყებს შრომას და სახლში გვიან ბრუნდება, ისიც იცის, რომ მას შიმშილი აღარ ემუქრება და ამიგომ არც ბედისწერის ემინია. იმ ქვეყანაშია სიმშვიდე და სიკეთე, სადაც ბრძენი მმართველი თავის ხალხთან ერთად უთენია იწყებს შრომას, დაბინდება მდე უსმენს თავის ხალხს, მათ საჩივრებზე შესაფერის ზომებს იღებს. მოისგებმა ყურადღება გაამახვილეს შემეცნებისა და ლოგიკის საკითხებზე. მათ ცოდნის ორი წყარო ცნეს: შეგრძნებები და აზროვნება, ამავე დროს დიდი ადგილი დაუთმეს გამოცდილებას და უარყვეს კონფუძიანური მოძღვრება თანშობილი ცოდნის შესახებ. მათთან განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ცნების, ანუ „საყოველთაო სახელის“ შესახებ თვალსაზრისი, საიდანაც განვითარდა მათი ლოგიკური განაზრებები. მათ გაარჩიეს სახელთა, ანუ ცნების სამი სახე: უზოგადესი, გვარი და სახე, არსებითად კი ორი რამ, „საგვარეულო“ და „კერძო“ სახელები, პირველი საგანთა ერთობლიობის აღმნიშვნელია, მეორე – ერთი საგნის. ისინი შეესწავლეს აგრეთვე მსჯელობის ლოგიკურ ბუნებას, სწორი და მცდარი მსჯელობანი განასხვავეს ფაქტებთან მათი შესაბამისობის მიხედვით და ამასთან ყურადღება მიაქციეს იმას, თუ რამდენადაა აღიარებული ეს ფაქტები „უმრავლესობის“ მიერ, ე. ი. რამდენად აქვს ფაქტების შესახებ ცოდნას საყოველთაო მნიშვნელობა (მოძის ჭეშმარიტების ნიმუშად საკუთარი მოძღვრება მიაჩნდა და აცხადებდა: მისი უარყოფა ისევე არავის შეუძლია, როგორც კერძოების დარტყმით ქვის გატეხაო).

გვიანდელმა მოისგებმა თავის ლოგიკურ განაზრებებში (ისინი ლოგიკას უწოდებდნენ „ბიან“-ს) ერთმანეთისაგან გაარჩიეს წანა-მძღვრები და დანასკვი, ალბათობა და აუცილებლობის შემეცნება,

დაადგინეს სახელთა და საგანთა ურთიერთგანსხვავებულობა, როგორც ცნების და ფაქტისა, განმარტეს შემეცნება მაგალითის საფუძველზე და უცნობის შემეცნება ნაცნობის მიხედვით. ამით მათ გარკვეული წელილი შეიტანეს ლოგიკური ფორმების განსაზღვრაში, ცნებისა და დასკენის ლოგიკის განვითარებისათვის საფუძვლების მომზადებაში.

მოიზმი ძველ ჩინეთში კონფუციანელობასთან ერთად სახელგანთქმულ მოძღვრებად ითვლებოდა. მო-ძის შესახებ ამბობდნენ: მისმა სიტყვებმა მთელი ქვეყნიერება დაიპყრო. მოისტების სკოლა ცნობილი იყო უმკაცრესი წესრიგით, სადაც მსჯელობდნენ ომების, მგრობის, უსამართლობის აღკვეთაზე. იქ თავს იყრიდნენ ამ საკითხებით დიდად დაინტერესებული ყოფილი მეომრები და სკოლას, საერთოდ, უამრავი მიმდევარი ჰყოლია, რადგანაც იქ „საყოველთაო სიყვარულს“ ქადაგებდნენ. „რა არის უწესრიგობა?“ კითხულობს მოიზმის მიმდევარი და პასუხობს: „ეს არის ის, როცა შეიღს თავისი თავი უყვარს და მამა არა. როცა ქვეყნის მმართველებს თავისი ქვეყანა უყვართ, სხვას კი ომით ემუქრებიან. როცა ოჯახის უფროსს თავისი ოჯახი უყვარს და არ უყვარს სხვათა ოჯახები. უწესრიგობა ის არის, როცა ადამიანებს შორის არ არსებობს ურთიერთსიყვარული და ამის გამო ჩნდება ურთიერთსიძულვილი“. მო-ძის მიხედვით, წესრიგი და ურთიერთსიყვარული მოხსნის ყოველგვარ უსამართლობას და ამისი წყაროა საყოველთაო სიყვარული, რომელსაც ზეცა მოითხოვს: „ზეცას არ სურს, რომ დიდი სახელმწიფოები თავს ესხმოდნენ მცირეს, ძლიერი ოჯახი ავიწროებდეს უმწეოსა და პაგარა ოჯახს, რომ ძლიერი ძარცვავდეს სუსტს, მაცდური ატყუებდეს გულუბრყვილოს, წარჩინებული ყოყმოვდეს მდაბიოს წინაშე“, პირიქით, ზეცას სურს ადამიანები ერთმანეთს ეხმარებოდნენ, ძლიერი ეხმარებოდეს სუსტს, რომ იყოს ერთმანეთის სწავლება, მცოდნე ასწავლიდეს უმეცარს, ისინი ქონებას უყოფდნენ ერთმანეთს. ზეცას ისიც სურს, რომ ამ ქვეყნის დიდებულები გულთაღები იყვნენ ქვეყნის მართვაში, ხოლო ქვეშევრდომნი თავისი საქმის ერთგულნი. ამ მოწოდებებით უნდა ხელმძღვანელობდეს, უწინარეს ყოვლისა, ქვეყნის მმართველნი, ისინი ზეცის მსგავსად უნდა იყვნენ კაცთმოყვარენი. მაგრამ ამ ქვეყნად კაცთმოყვარენი ნაკლებად არიან, ამიგომ არის საჭირო ჩვენი სურვილები შევეუერთოთ ზეცის სურვილებს, ეს კი საყოველთაო სიყვარულია. მოისტებმა ამისაგან განასხვავეს ინდივიდუალური, კერძოობითი სიყვარული ადამიანებს შორის საყოველთაო სიყვარულთან მიმართებაში და მათ შორის მსგავსება კი არა, პირიქით, პრინციპული განსხვავება დაადგინეს. რომელიმე ცალკეული პიროვნების სიყვარული მიკერძოებითი, ეგოისტური სიყვარულია, პრაგმატულ

მიზნობრივია და ასეთი ადამიანის სიყვარული არ განსხვავდება იმისაგან, ვისაც საერთოდ არაეინ უყვარს. მოძის მოწოდების მიხედვით, „აუცილებელია კერძო სიყვარული შეიცვალოს საყოველთაო სიყვარულთ, რაც ურთიერთისათვის სასარგებლოა“. ასეთ სიყვარულს ადამიანები ჭეშმარიტებამდე მიჰყავს, ხოლო მისი უქონლობა იწვევს უწესრიგობას, უსამართლობას, შეცდომებს.

მოძის მიხედვით, გეციური სიყვარულის უნივერსალურობა მაგალითი უნდა გახდეს ხელმწიფისათვის, მას ისევე უნდა უყვარდეს ხალხი, როგორც ის უყვარს მეცას. ამქვეყნად უბრალო ხალხს მუდმივად აწუხებს სამი უბედურება: შიმშილი, სიცივე და ქანცაგამომცლელი შრომა და ეს ხდება იმ მიზეზით, რომ დიდებულები ერთობიან, მუქთახორობენ და მდიდრდებიან. სამართლიანი იქნება ის სახელმწიფო, სადაც ხელისუფალნი ისევე გულმოდგინედ იშრომებენ, როგორც მდაბიო ხალხი, სადაც იქნება საშუალება ხელისუფალი უსმენდეს ხალხს, ხალხი კი პირში ეუბნებოდეს სიმართლეს და ამავე დროს პატივს სცემდეს ხელისუფალს.

კონფუძიანელებისაგან განსხვავებით, მოისტებს მეცასა და ქვეყანას შორის შუამავლად არ დაუშვიათ „მეცის ძე“, „მეცის შვილი“, რადგანაც მეცა ყოველგვარი შუამავლის გარეშე, უშუალოდ ამცნობს თავის სურვილებს მიწიერ არსებებს და განაგებს მათ. მოისტები წინააღმდეგნი არიან აგრეთვე კონფუძიანელების მიერ გაუფიქრებელი ბედისწერისა და გრადიციებისადმი განსაკუთრებული ერთგულებისა, მაგრამ არ უარყოფენ აუცილებლობას, კანონების ძალას, ხოლო გრადიციებისაგან მხოლოდ საუკეთესოს შენარჩუნებას მოითხოვენ. რაც შეეხება კონფუძიანელთა მოძღვრებას რიტუალების შესახებ, მოძი პირდაპირ ილაშქრებდა ამის წინააღმდეგ, დასცინოდა მათ და მიუთითებდა იმ გარემოებაზე, რომ გარეგნული მორთულობის, ეტიკეტებისა და რიტუალების ხმაურიანი მუსიკისა და ცეკვების გაზვიადებული პრაქტიკული გამოყენებით კონფუძიანელებს თანამედროვეთა მოხიბვლა და მომხრეთა მომრავლება სურდათ, ამით კი ხალხს ვერაფერი გაუკეთეს, მხოლოდ ვიწრო წრის, მაღალი წოდების ყურადღება დაიმსახურეს.

მინძია - ნომინალისტური სკოლა

სახელთა, ანუ ნომინალისტური სკოლა, ჩინეთში ლოგიკოსთა სკოლადაც იწოდებოდა, რადგან ძირითადად ლოგიკურ პრობლემათა გადაწყვეტის მიმართულებით განვითარდა. მინძია დაარსებულია ძვ.

წ. IV ს. კამათის ხელოვნებისადმი ამ სკოლის წარმომადგენლების დიდი ინტერესის გამო. მას უწოდებენ აგრეთვე სოფისტების, „მოკამათეების“, ანუ „დიალექტიკოსების“ სკოლას.

მინძიას სკოლაში მთავარი საკითხი ცნებათა, ანუ სახელთა რაობისა და მნიშვნელობის საკითხების დადგენა იყო. აქ იკვლევდნენ „სახელთა“ შორის კავშირებს და იმაზე მსჯელობდნენ, – გამოხატავენ თუ არა სახელთა მიმართებები საგანთა კავშირურთიერთობებს. მინძიას ფილოსოფოსები კამათის დაპირისპირების წესზე აგებულ მსჯელობებსაც განიხილავდნენ.

მინძიას თვალსაჩინო წარმომადგენლები იყვნენ სუეი-ში (ძვ. წ. 370-310 წწ.) და გუნსუნ-ლუნი (ძვ. წ. 320-250 წწ.). მათი სახით მინძიას ორ მიმართულებად იყოფოდა: პირველი შესაძლებლად მიიჩნევდა საგანთა სიმრავლის ერთობლიობაში გამოხატავს და ერთმანეთისაგან ასხეავენდა „დიდ ერთიანობას“ და „მცირე ერთიანობას“. ეს ერთიანობა მეტად პირობით ცნებად იყო მიჩნეული იმის გამო, რომ ყოველივე ამქვეყნად ცვალებადი და მოძრავია, ხოლო გარდაქმნის შედეგად, დაბალისა და მაღალის ცვალებადობის მიუხედავად, სახელის მიხედვით ისინი ერთნაირად გამოითქმებიან, მაგ., მზე ზენიგში დგას, თუ ჰორიზონტგზა დაშეებული, ორივე „მზის“ სახელით გამოითქმება. საგანთა მიმდინარეობის პროცესის მიუხედავად ახლად დაბადებულსა და მომაკვდავს შორის სახელის მიხედვით ერთიანობაა, – ორივე ადამიანია, ორივეს ერთი სახელი ჰქვია, მაშასადამე, სახელი არ გამოხატავს საგნის მდგომარეობას, მათ შორის მხოლოდ პირობითი კავშირია.

გარდაქმნისა და ცვალებადობის უნივერსალურობის გამო სახელების პირობითობა აშკარაა, მაგრამ მაინც სწორედ სახელთა პირობითობის გამო ყოველივე ერთიანობაში აისახება და ისიც პირობითად, ოღონდ ორნაირად: „დიდ ერთიანობაში“, რაც მიწასა და ზეცას მოიცავს და „მცირე ერთიანობაში“ – საგანთა გარკვეულ კლასს რომ შეესაბამება. ხუეი-შის მიხედვით, ყველაზე „დიდ ერთიანობას“ ქმნის „საყოველთაო სიყვარული“, რაც ყველა არსებულს მოიცავს და რომელთან მიმართებაში მიწა და ზეცა ერთიანი სახელით გამოითქმება. აქ, როგორც ცხადად ჩანს, გამოყენებულია „საყოველთაო სიყვარულის“ ცნების კონფუძიანური და მოისტური გაგება.

მინძიას მეორე მიმართულება (გუნსუნ-ლუნი) უფრო რადიკალურად ნომინალიზტურია, ნომინალიზმში კი, როგორც ცნობილია, ის მიმართულებაა, რომელიც უარყოფს ზოგადს როგორც ობიექტურად, ისე ცნებაში, აზროვნებაში, უარყოფს ცნებას, როგორც ზოგადს და მის ნაცულად იხმარება „სახელი“, სიტყვა (ნომინალიზმში – სიტყვასიტყვით

ნიშნავს სახელების შესახებ მოძღვრებას – „ნომენა“ – სახელი). რადიკალური, ანუ ცალმხრივად განვითარებული მინძია ამტკიცებდა: „სახელები“ საგნებისაგან სრულიად დამოუკიდებელი და განსხვავებულია, ისინი მხოლოდ ერთმანეთთან არიან დაკავშირებული. გუნსუნ-ლუნი საგანთა თვისებებს სუბიექტურად, ალქამზე დამოკიდებულად მიიჩნევდა და ერთმანეთისაგან მკვეთრად მიჯნავდა სახელების კავშირსა და საგანთა კავშირებს. იგი ამ თვალსაზრისით ამართლებდა გამოთქმებს: „ორი არ შეიცავს ერთს“, რამდენადაც სახელი „ორი“ არ უდრის ერთსა და ერთს, თუმცა რეალურად ეს ასეა. ასევე გამოთქმა – „თეთრი ცხენი არ არის ცხენი“, ნიშნავს ორი სხვადასხვა სახელის განსხვავებას, თეთრი ცხენისა და სახელისა „ცხენი“, რომელიც თავისთავში არ შეიცავს სახელს „თეთრი ცხენი“, თუმცა რეალური ვითარების მიხედვით ცხენის აბსტრაქტულ ცნებაში შედის თეთრი ცხენის ცნება, როგორც მისი სახე.

მინძიას სკოლაში დაწერილი შეიდი თხზულებიდან გადარჩენილია სამი გრაქტაგი, რომელთა ორიგინალობა და სისრულე ეჭვის ქვეშ დგას. მეკლევრებს მინძიას სკოლის შესახებ ყველაზე სანდო წყაროდ მიაჩნიათ თხზულებაში – „ჯუნ-ძი“ – გადმოცემული ცნობები.

შაძია - ლეგიზმი ანუ კანონიკური სკოლა

შაძია, ანუ კანონიკური სკოლა დაოს შესახებ მოძღვრებას იყენებდა ბუნებისა („ლი“) და სახელმწიფოს კანონების („ჟა“) მნიშვნელობის შეფასებისათვის; დაო ითვლებოდა ადამიანთა ქცევების, მოქმედებების კრიტერიუმად სახელმწიფოს განმტკიცების, მისი კანონების სამართლიანობის საფუძვლად. ლეგიზმს შაძიას სკოლას უწოდებენ, რამდენადაც მისი მიმდევრებისათვის მთავარი იყო სახელმწიფოს კანონების („ჟა“) შეფასება, ხელისუფლების როლის, კანონებისა და მართვის ხელოვნების მნიშვნელობის გამოკვლევა. სახელმწიფოს მმართველი კანონების რაობასთან მჭიდროდ იყო დაკავშირებული ეთიკურ-პოლიტიკური პრობლემები.

ადრეული ლეგიზმის მთავარი წარმომადგენელი ხან-ჟეი (ძვ. წ. 280-233 წწ.) ხანის სამეფოს დასუსტების მიზეზს მოქმედი კანონების უსამართლობაში ხედავდა და მოითხოვდა მათ მეცვლას. ეს არ იყო გათვალისწინებული ქვეყნის მმართველის მიერ, მაგრამ ხან-ჟეიმ ეს გამოცდილება განამოგადა და დაწერა წიგნი კანონთა მნიშვნელობის შესახებ – „ხან-ჟეის წიგნი“, ანუ „ხან-ჟეი-ძი“. წიგნმა ცინის იმპერა-

გორის მოწონება დაიმსახურა, მაგრამ, რადგან ამის გამო მომურნეები გამოუჩნდნენ, ხან-ჟეი ციხეში ჩასვეს და მოწამლეს.

ლეგისტების სკოლის მოღვაწეობა განეკუთვნება ძვ. წ. VI ს., რომლის აღრინდელი მოღვაწე იყო ხუან-ჩუნი, მაგრამ სკოლის მთავარი ფიგურა მაინც ხან-ჟეი დარჩა, რადგანაც მის სახელს უკავშირდება სკოლის მოძღვრების სისტემატიზაცია. აღრეული ლეგიზმში კონფუძიანელობას ებრძოდა, უარყოფდა მის ეთიკურ მოძღვრებას. ლეგისტებმა დესპოტური, ცენტრალიზებული, მკაცრ კანონებზე აგებული სახელმწიფოს თეორია შექმნეს, რომლის მიხედვით კანონის წინაშე ყველა თანაბარია ერთი გამონაკლისით, თვით კანონების შემოქმედის – ქვეყნის მმართველის გარდა.

ძვ. წ. III ს-დან ლეგიზმში კონფუძიანელობას დაუახლოვდა, შემდეგ კი მასთან გაერთიანდა და არსებობა შეწყვიტა, კონფუძიანობამ კი ოფიციალურად იდეოლოგიის რწმუნება შეიძინა.

ჟადია, ანუ კანონიკური სკოლა ევროპაში ცნობილი გახდა ლეგიზმის სახელით (ლეგის – ლექს-კანონი), ხოლო მას ჩინურ ენაზე ჟადია ეწოდებოდა, რადგანაც ამ მოძღვრებისათვის მთავარი იყო კანონების მნიშვნელობის შეფასება (ჟადია – მოძღვრება კანონთა შესახებ).

აღრეული პერიოდის ლეგისტების მოძღვრებაში სამი მიმართულება გამოიკვეთა: შან-იანის მიმდევრები ღიად აღასებდნენ კანონისა და კანონიერების მნიშვნელობას, შენ-ბუხაის თანამოაზრენი ხელისუფლების შესახებ მსჯელობდნენ როგორც სახელმწიფოს არსებობის უპირველეს საკითხზე, ხოლო შენ-დაოს მიერ განვითარებული მოძღვრების მიხედვით, უმთავრესი სახელმწიფოებრივი მნიშვნელობის საკითხი ქვეყნის, ხალხის მართვის ხელოვნება იყო. შან-იანის მიხედვით, კანონი ხალხის ცხოვრების და სახელმწიფოს მართვის საფუძველია. იგი ამტკიცებდა: „სასჯელი არ ცნობს წარჩინებულთა ჩინებს. არავის არ შეიძლება შეუმსუბუქოს სასჯელი დაწყებული სახელმწიფოს მეთაურის მოადგილიდან და მხედართმთავერიდან სულ უმცირეს „მწერამდე“ („დაუნუ“), უბრალო ადამიანამდე... რომელთაც წარსულში დამსახურება ჰქონდათ, მაგრამ შემდეგ დანაშაული ჩაიდინეს“, „ვინც წარსულში სიკეთე ჩაიდინა, მაგრამ შემდეგ დანაშაული, – კანონი უნდა იყოს გამოყენებული“ (იხ. შან-ძიუან შუ, თავი 17, 88-104).

შენ-ბუხაი ხელისუფლების ძლიერებასა და როლს მართვისა და კანონის მნიშვნელობას უკავშირებდა და წერდა. ბრძენი მმართველი ისეა გაწაფული მართვის ხელოვნებაში, რომ თითქოს იგი არაფერს არ აკეთებს, თითქოს მოცლილი კაცია და არ მოქმედებს; ნამდვილად კი იგი ფარავს, მალავს თავისი ქცევისა და გადაწყვეტილებების მო-

გიუმბელს და თავს ისე აჩვენებს, თითქოს ყველაფერი თავისთავად ხდებოდეს (88, 150).

შენ-ღაო მართვის ხელოვნებას უფრო მაღლა აყენებდა, ვიდრე სიბრძნეს. სიბრძნით აღამიანი ვერ დაიმორჩილებს იმდენს, რასაც დაიმორჩილებს მართვის ხელოვნების გამოყენებით ხელისუფალი; მას ძალუძს არა მარტო უგუნური ხალხის დამორჩილება, არამედ ბრძენთა მორჩილების მიღწევა. ის სახელმწიფოა ძლიერი, სადაც ბრძენი მიწიერს კი არ ემორჩილება, არამედ მიწიერი მორჩილებს ბრძენს – ეს კი მანიშნებელია ქვეყნის მმართველის უდიდესი ღირსებისა. „ქვეყნის მართვა ბრძნულია მაშინ, როდესაც ქვეყნის მმართველი კანონს ემყარება“, როცა „ჩინოვნიკები პირადულ გრძნობებს არ იყენებენ თავის ნათესაეების მიმართ, როცა კანონი იმსახურებს შთამომავლობათა სიყვარულს, პატივისცემას“ („შენ-ძი“) (88, 160).

ლევიზმის აღრეულ მოაზროვნეებს შორის თავისი პრაქტიკული მოღვაწეობით გამორჩეული იყო გუნსუნ-იანი, რომელსაც ცინის სახელმწიფოში მაღალი სახელმწიფოებრივი თანამდებობა ეჭირა, იყო იმპერატორის მრჩეველი, საჩუქრად მიიღო ოლქის მმართველობა. მისი რჩევით სახელმწიფოში გაგარდა მეტად საფუძელიანი რეფორმები, შემოიღეს მიწის გადასახადი, გამკაცრდა პოლიტიკური მმართველობა. გუნსუნ-იანმა სიკვდილის უმკაცრესი სასჯელით დაასრულა სიიოცხლე, იგი ეტლში შებმული ცხენებით გადათელეს. მას წილად ერგო ლევისტი მოაზროვნეების ბედი, რომელნიც ღესპოგურ სახელმწიფოებრივ მმართველობას მოითხოვდნენ და ეს ღესპოგიზმი მათ ბუმერანგივით უკან დაუბრუნდათ.

ლევიზმის თეორეტიკოსების შეხედულებანი და პრაქტიკული რეფორმისტული გამოცდილებანი შეჯამებულია ამ მოძღვრების მთავარ ნაწარმოებში „ხან-ფეი-ძი“. მასში აღნიშნულია, რომ სახელმწიფოსათვის განმსაზღვრელია სამი რამ – კანონი, ხელისუფლება და მართვის ხელოვნება, ამიტომ „არ უნდა დაეუშვათ რომელიმე მათგანისათვის ყურადღების მოკლება, ისინი ყველანი მმართველის ხელში ინსტრუმენტები არიან“. ხან-ფეი გამორჩეულ მნიშვნელობას ანიჭებდა „ჯილდოსა და სასჯელის“ კანონს და მათ უწოდებდა მმართველის ხელში იმ ბერკეტს, რომლითაც უნდა განმტკიცებულიყო ხელისუფლება. იგი ამტკიცებდა, რომ სახელმწიფო კანონები განსხვავებულია მართვის ხელოვნებისაგან იმით, რომ კანონი ყველასათვის ღიადაა გაცხადებული, მართვის ხელოვნებას კი მარტო ხელისუფალი უნდა ფლობდეს, საიდუმლოდ ინახავდეს გულში და შესაბამის სიტუაციებში იყენებდეს მას.

ლევისტები კონფუძიანელების საპირისპიროდ ამტკიცებდნენ, რომ კანონის საფუძველზე სახელმწიფოს მართვა და მოთხოვნა სათნოებისა და კაცთმოყვარეობისა ერთმანეთს ისე უპირისპირდება, როგორც ცეცხლი, წყალი და მათი თანაარსებობა გამორიცხულია, „თავისუფლება რომ მიეცეს კაცთმოყვარეობასა და მოწყალებას, – კანონთა სისტემა დაინგრევა“, „ამიტომ უნდა გამოვიყენოთ უმკაცრესი კანონი და უარვეზოთ სიბრალული, რისკენაც მოგვიწოდებენ კაცთმოყვარენი“ („ხან ჟეი-ძი“, თავი 19, 88, 164-165).

უაძიას სკოლასთან ერთად კონფუძიანელებიც სახელმწიფოს ძლიერების საკითხებს განიხილავენ, მაგრამ დიდი განსხვავებაა იმ მეთოდების განსაზღვრაში, რომელთა გზით უნდა იქნეს უმრუნეველყოფილი სახელმწიფოებრივი მართვის სრულყოფილება. კონფუძიანელებმა ამისათვის მწეობრივ მხარეს მიაქციეს დიდი ყურადღება, ლევისტებმა კი სამართლებრივს – კანონის სიმკაცრეს და სახელმძღვანელოდ მიიჩნიეს პრინციპი – პოლიტიკა არ შეიძლება მწეობით იყოს განსაზღვრული, უფრო მეტიც, პოლიტიკა შეუსაბამობაშია მორალის მოთხოვნებთან. ლევისტების მიხედვით, მართალია, პოლიტიკოსს ხალხზე ზემოქმედების ორი ურთიერთსაპირისპირო მეთოდი გააჩნია – მეთოდი წახალისება-დაჯილდოებისა და დასჯა-გასამართლებისა, მაგრამ მან უნდა იცოდეს, რომ დასჯის მეთოდს გაცილებით მეტი ეფექტი მოაქვს, უფრო ეხმარება ხელისუფლებას სახელმწიფოს გაძლიერებაში, ვიდრე ქებისა და წახალისების მეთოდები.

ლევისტებმა დიდი ყურადღება მიაქციეს ძლიერი სახელმწიფოს უმრუნეველყოფისათვის, გერიგორიების გაფართოებისათვის ხელისუფლების მრუნევას და ძლიერი არმიის უმრუნეველყოფას, სოფლის მეურნეობის განვითარებას, ეკონომიკის რეგულირებას ისე, რომ მატერიალური დოვლათი გამრდილიყო. ძლიერ სახელმწიფოში აუცილებლობადაა მიჩნეული სახელმწიფო აპარატის რეგულარულად შეცვლის პოლიტიკის გატარება, უარყოფილია თანამდებობრივი მემკვიდრეობითობა, მოთხოვნილია ჩინოვნიკური მმართველობის ფორმაზე სახელმწიფო კონტროლის დაწესება და ჩინოვნიკური აზროვნების ერთიანი სისტემის პირობების შექმნა, მისი უნიფიცირება.

ინ-იან-ძი და ინ-იან-ძი - ნატურალისტური სკოლა

ინ-იან-ძი, ანუ ნატურალისტური სკოლა არის მოძღვრება ორი საწყისის – ინისა და იანის შესახებ. სკოლის მთავარი წარმომადგენელია ძოუ-იანი. ინ-იან-ძი ჩამოყალიბდა ძე. წ. III ს. და იარსება

ახ. წ. 220 წლამდე. სკოლაში შექმნილი მემკვიდრეობა შემორჩენილი არ არის, მის შესახებ წყაროები არსებითად არაპირდაპირია და ისიც ცალკეული ნაწყევტის სახითაა შემონახული.

ინი და იანი ძველ ჩინეთში ჯერ კიდევ უძველესი მითოსური ამროვნების წიაღიდან იყო ცნობილი როგორც დაპირისპირებული საწყისები, ძალები, რომელთა გამოვლინებად ითვლებოდა: სინათლე და სიბნელე, მზიანი და ღრუბლიანი, მზე და მთვარე, ცეცხლი და წყალი, აქტივობა და პასივობა, ცა და მიწა და ა. შ. დაპირისპირების მიუხედავად, ინ-იან-ძის მიხედვით, ეს ორი საწყისი განიხილება ერთ-მანეთში გარდამაქცეულ ძალებად, როდესაც ისინი გარკვეულ ზღვარს მიაღწევენ, ე. ი. ინი და იანი არიან მუდმივ ურთიერთქმედებაში მყოფი კოსმოსური ძალები, რომელნიც ქმნიან და გარდაქმნიან ყოველივე არსებულს, მაგერიადღურიდან დაწყებული იდეალურის ჩათვლით, ამროვნებით, სამოგადოებით, კულტურით.

ამ მოძღვრებაზეა აგებული ხუთი ელემენტის თეორია, რომლის მიხედვით ლითონი, ცეცხლი, ჰაერი (ცა), მიწა, წყალი მოქმედებენ ინისა და იანის შესაბამისი საპირისპირო ძალებით. ისინი ინისა და იანის დაპირისპირების წესრიგით გადადიან ერთმანეთში და ქმნიან მსოფლიო წესრიგს. ახორციელებენ სამყაროს კანონზომიერებას. ინ-იან-ძიში საკმაოდ დეტალურადაა დამუშავებული ხუთი ელემენტის ურთიერთწარმოქმნისა და გარდაქმნის თეორია და ელემენტთა ეს გადასვლითი კავშირები გავრცელებული იყო სამოგადოებრივ ურთიერთობებზე, ადამიანთა ხასიათებსა და ბედზე. ჩინურად „იუანძი“-დ მოიხსენიება (მეორენაირად „ძი“) ის, რომლის მსუბუქი და წმინდა ნაწილი ამალდა და შეიქმნა ზეცა, ხოლო მძიმე და ბლანგი ნაწილი დაეშვა და ასე წარმოიშვა მიწა, ანუ მიწიერი. წმინდა და მსუბუქი არის „იანი“ (ან „იან-ძი“), მძიმე და გლანგი — „ინ“ („ინ-ძი“).

ხუთი ელემენტის დანაწილება ინისა და იანის მიხედვით საპირისპიროებად და მათი გარდაქმნები ერთმანეთში ქმნიან არა მარტო მსოფლიო კანონზომიერებას, აგრეთვე სახელმწიფოებრივ ურთიერთობებს, დინასტიების ურთიერთმონაცვლეობას.

მამასადამე, „ინ-იანი“-ის მოამროვნე მსჯელობს დინასტიების ურთიერთმონაცვლეობაზე ისევე, როგორც ბუნებრივ მოვლენათა და ელემენტების გარდაქმნაზე. მაგ, როგორც ლითონი სძლევს ხეს, ცეცხლი თავის მხრივ ლითონს ადნობს და სძლევს, ასევე „ცინის“ დინასტია, როგორც ხე, დაძლეულ იქნა „ხან“-ის დინასტიის მიერ, ეს უკანასკნელი კი დაამხო „ჯოუს“ დინასტიამ — ცეცხლმა და ა. შ. ამ მოძღვრებაზე აღმოცენდა ისტორიის განვითარების ციკლური თეორია, რომელსაც შემდეგ დიდი მეცნიერული ღირებულება მიეცა. ყველაფერი იწყება ინ-იანის

აქტიური მოქმედებით, ყოველივე მთავრდება მათი ურთიერთში გადასვლით და ახალი დაპირისპირების დაწყებით. ეს ურთიერთმონაცვლეობა და გადასვლები წრისებურად აწყობილ პროცესში მიმდინარეობს და ყოველთვის რჩება ძალაში ინისა და იანის არა მტრული, არამედ ურთიერთმეწყობილი, შეთანხმებისაკენ მიმართული დაპირისპირება.

ამგვარად, ამ მოძღვრების მიხედვით, ინისა და იანის წესრიგი განაგებს და უნდა კიდევ განაგებდეს ყოველივე არსებულს – კოსმიურსა და სამოგადოებრივს. ადამიანები, სამოგადოება კოსმოსურ წესრიგთან შეთანხმებულად უნდა მოქმედებდნენ და მაშინ ყოველთვის იქნება კანონიერება და სიმშვიდე. ინისა და იანის შეუთანხმებლობა უწესრიგობას ამეფებს და სამოგადოება დაღუპვამდე მიდის. აღსანიშნავია, რომ შებრუნებული სახითაც ეს მიმართება თავის მნიშვნელობას ინარჩუნებს, კერძოდ, თუ სამოგადოებაში, სახელმწიფოში არეულობაა, – ეს ქმნის შემოთობას მსოფლიო წესრიგშიც – რადგან ხელი ეშლება სამყაროს კანონზომიერებას, ინი და იანი ვეღარ გადადიან ერთმანეთში წესრიგის შესაბამისად და საფუძველშიც ყოველივე ირღევია.

როგორც უკვე აღინიშნა, ინისა და იანის დაპირისპირებულ ძალებად რეესეფები ჯერ კიდევ ჩინურ მითოლოგიაში იყო გავრცელებული, სადაც ისინი წარმოდგენილია კოსმოსურ ძალებად: მეციერად – იან და მიწიერად – ინ. ეს გენდენცია გასდევს ჩინური ფილოსოფიის ისტორიას. ცალკეულ მიმართულებაში, თვით კონფუციანელობაშიც იანის ძალებს დაპირისპირებულთა წყვილების საფუძვლის გაგება ეძლევა და მათ უკვე მარტო ფიზიკური გაგება კი აღარ აქვთ, არამედ უფრო აბსტრაქტული, მეტაფიზიკური. მაგ., ნეოკონფუციანელობაში იანნი ქმნის დაპირისპირებულთა ასეთ წყვილს: „ჟა“ და „ლი“, ანუ კანონი და რიგული – ნათელი და „ცი“, ანუ მიწიერი – ბნელი, ცივი.

ამგვარად, ისტორიული ცვლილებებისა და ადამიანთა მწეობრივი გარდაქმნების შესახებ ინისა და იანის, როგორც საწყისების თეალსამზრისით განვითარებული მსჯელობანი კანონზომიერების ერთიან წრედში ეხებიან კოსმოსურსა და სამოგადოებრივ მოვლენებს და მათ შორის უშუალო კავშირს გულისხმობენ.

ისტორიიდან ცნობილია, რომ პირველი სახელმწიფო ძველ ჩინეთში ძე. წ. XIV ს. ჩამოყალიბდა, რომელიც ცნობილი იყო ინის სახელმწიფოს სახელით. იგი დაიპყრო ჯოუს ტომმა და დაიწყო ჯოუს ხანა ჩინეთის ისტორიაში. ამ სახელმწიფოს დაშლას შედეგად მოჰყვა ძე. წ. III ს-ში ცინის ცენტრალიზებული იმპერია და დაიწყო იმპერატორობის პერიოდი ჩინეთში. პირველმა იმპერატორმა შემოიღო ფულის ერთიანი სისტემა, ზომის ერთეულების უნიფიცირება მოხდა, დასრულდა ჩინეთის კედლის მშენებლობა. ცინის იმპერიას მოჰყვა ხანის

იმპერია, რომელიც ბაგონობდა პე. წ. 206 წ-დან ახ. წ. 220 წ-მდე. სწორედ ამ პერიოდში მოიპოვა კონფუციანელობამ ოფიციალური იდეოლოგიის სტატუსი. ჩინეთის ისტორიის ამ ეპოქას უკავშირდება ჩინური ფილოსოფიის კლასიკური პერიოდი, ფილოსოფიური მოძღვრებანი თავის განვითარებაში ისტორიულ გარდაქმნებთან მჭიდროდ დაკავშირებულნი აღმოჩნდნენ.

ქველი აღმოსავლეთის ფილოსოფიის თანამედროვე სახესხვაობანი

ნეოჰეღანტიზმი - ადგაიტა-ჰეღანტა

ახ. წ. VIII ს-დან ეეღანტას მოძღვრებამ ახალი სახელი შეიძინა, იგი მოიხსენიება ადვაიტა-ჰეღანტად. ამ სახელწოდებაში აღნიშნულია მოძღვრების მკაცრი მონისტური თავისებურება. „ადვაიტა“ ნიშნავს „არაორადს“ („ა“ უარყოფაა, „დვაიტა“ – ორადი), ორადობის, ანუ დუალიზმის უარყოფას და ამიგომაც ერთი საწყისის საფუძველზე აგებულ ეეღანტისტურ მოძღვრებას ეწოდა „ადვაიტა-ჰეღანტა“. ადვაიტიზმში, როგორც ფილოსოფიურ-რელიგიური მიმართულება, ბადარაიანას შემდეგ საკმაოდ ძლიერი გენდენციის მოძღვრებად განვითარდა, რომელიც მკაცრად უპირისპირდებოდა დუალისტურ, პლურალისტურ და, საერთოდ, ყველა იმ მოძღვრებას, რომელიც ვერ ახერხებდა მონიზმის დაცვას, ერთი პრინციპიდან სინამდვილის ახსნას, ანდა შეგნებულად იღვწენ მრავალი ან ორი სუბსტანციის არსებობის თვალსაზრისზე.

„ადვაიტიზმში“ მანკარამ საკუთრივ ეეღანტას მოძღვრების განვითარებას დაუკავშირა, ერთი სუბსტანციის აღიარებით ადვაიტა-ჰეღანტა მიმართა ინდოეთის ფილოსოფიაში განვითარებული მოძღვრებების წინააღმდეგ, რომელნიც არ იცავდნენ მონისტურ პოზიციას. ამ მხრივ გამორჩეულად დუალისტური პოზიცია ეჭირა სანქჰიას, ასეთი გენდენციის იყო ვაიშეშიკა და სხვ. ადვაიტიზმის ადვაიტა-ჰეღანტად განვითარების არსებით მიზეზად ითვლება გრადიციული ეეღანტას დახვეწა და სისტემატიზაცია მონისტურ სისტემად. ეს განსაკუთრებით საჭირო გახდა ბუდიზმის ფართო გავრცელების პერიოდში, რათა ეეღანტიზმს შეენარჩუნებინა თავისი ავტორიტეტი და გაეღენა. ეეღანტას მსოფლმხედველობის დამცველი რადჰაკრიშნანი აქებს ადვაიტიზმისა და საკუთრივ ადვაიტა-ჰეღანტას დამფუძნებელ მანკარას, რომელმაც, მისი დახასიათებით, გამორჩეული „გონებრივი გაბედულებით და ლოგიკური სიფაქიზით“, „მკაცრი ინტელექტუალიზმით“ შეძლო შეექმნა „წმინდა ფილოსოფიური სისტემა“ (118, 395). იგი იმოწმებს ტიბოს, ჩარლზ ელიოტს, რომელთა შეფასებით, ადვაიტა-ჰეღანტა თავისი თანმიმდევრობით, საფუძვლიანობით, სიღრმით,

ფილოსოფიური და თეოლოგიური თვალსაზრისით ყველაზე სრულყოფილი მოძღვრებაა ინდოეთის ფილოსოფიაში; მანკარამ ეს შეძლო იმით, რომ მან შეიმუშავა საკუთარი წანამძღვრები, მკაცრად განსაზღვრა მიზანი და გონიერ, პარმონიულ ერთიანობაში მოიყვანა ვედანტას ფილოსოფიის ელემენტები (118, 396).

მანკარა ცხოვრობდა და მოღვაწეობდა ახ. წ. VIII-IX სს. სწავლის პერიოდი ვედების სკოლაში გაატარა. აღრეულ ასაკშივე დაიწყო განდევნილის ცხოვრება, შემდეგ მასწავლებლობასაც მიჰყო ხელი და ფილოსოფიურ მოძღვრებებსაც დაუეშუა. დაუარსებია ოთხი მონასტერი, კამათობდა ვედანტას მოწინააღმდეგე მოაზროვნეებთან. გარდაიცვალა 32 წლისა პიმალაებში. მისი მასწავლებელი ვედური სიბრძნის სკოლაში გოვინდი გაუდაპადას მოწაფე იყო. ეს გაუდაპადა მანკარას მოღვაწეობის დაწყებამდე ვედანტას ფილოსოფიის სისტემატიზაციას ეწეოდა. ამ მიზნითაა დაწერილი მისი „მანდუკია-კარიკა“. ეს თხზულება მანდუკია უპანიშადების ისეთი კომენტარებია, რომელმაც ორიგინალური ფილოსოფიური ნაწარმოების მნიშვნელობა დაამსახურა. გაუდაპადას ბუდისტების გაელენა განუცდია, განსაკუთრებით დაახლოებია მადჰიამიკებს და ვედანტაში შესაბამისი ცვლილებები შეუტანია. „მანდუკია-კარიკას“ პირველ თავში ჩამოყალიბებულია ამრიგ ბრაჰმანისა და აგმანის იგივეობის შესახებ, სინამდვილე, როგორც რეალობა, აგმანის ოთხ ასპექტადაა წარმოდგენილი: აგმანი – სამყაროს ცნობიერება (ანალოგი ადამიანის სიფხიშლის მდგომარეობისა), აგმანი – ცნობიერება ძილისა და სიზმრის მდგომარეობაში, აგმანი – ცნობიერება ღრმა ძილის მდგომარეობაში, დაბოლოს, აგმანი – ცნობიერება ალქმის, ამროვნების, მიმართებების, მოკლედ, „უიფენომალურ“ მდგომარეობაში, რითაც იგი ავლენს თავის ჭეშმარიტ ბუნებას და მასში უკვე ჩამქრალია „ფენომენალური“ რეალობა. გარდა ამისა, „მანდუკია-კარიკაში“ გრძნობადი სამყარო განხილულია როგორც არარეალური. იქვე განვითარებულია მოძღვრება მაიას შესახებ. ბოლოს აგმანი დახასიათებულია ერთადერთ რეალობად, შეუქმნელ, უცვლელ, უძრავ იდეალურ არსად. ამის საპირისპიროდ, საგნობრივი სამყარო დახასიათებულია როგორც მოჩვენება, ხოლო მისი შემეცნება ადამიანის მიერ სიზმრად განცდილი ილუზიადაა გამოცხადებული.

რადჰაკრიშნანის განმარტებით, გაუდაპადას „კარიკა“ წარმოადგენს ცდას, „ერთიანობაში მოვიდეს მადჰიამიკების ნეგატიური ლოგიკა უპანიშადების პოზიტიურ იდეალიზმთან“. „მანკარა კი დაადგა უფრო მომიერ თვალსაზრისს, მან შემოქმედებითად გარდაქმნა თავისი საუკუნის ფილოსოფიური ამროვნება. ამ კრიტიკულ პერი-

ოღში ამროენება გაიყვანა ასალ გმაზე“. იმ დროს, როდესაც ერთმანეთს უპირისპირდებოდა ინდუიზმი და ბუდიზმი, მიმანსიკები ველურ რიგუალებს სპირიტუალურად განმარტავდნენ, ერთმანეთს ებრძოდა სხვადასხვა სექტა, სკოლა, ამცირებდნენ უპანიშადების ავტორიტეტს, არაფრად აგვებდნენ ველურ რიგუალებს. შანკარამ აიღო ბაღარაიანას „ვედანტა-სუგრა“, გაუდაპადას „მანდუკია-კარიკა“ და დაწერა კომენტარები, სადაც აღნიშნა, რომ იგი არაფერს იმაზე მეტს არ იტყვის, რაც არ არის ველებსა და უპანიშადებში (118, 397).

ასე გახდა ადვაიტიზმისა და ადვაიტა-ვედანტას დამუშავებული შანკარა ყველაზე დიდი კომენტატორი ვედანტისტებს შორის. მის როლს ფილოსოფიაში რადჰაკრიშნანი ადარებს დიდი ფილოსოფოსების პლატონის, პლოტინეს, სპინოზას და ჰეგელის დამსახურებას, რომლებმაც, მისი შეფასებით, აღამიანებს მოუწოდეს, განთავისუფლებულიყვნენ წვრილმანი ცხოვრებისეული ბრუნვისაგან, როგორც არარაობისაგან და მარადიულ ჭეშმარიტებაზე ამალეხულიყვნენ, მისცემოდნენ ამ ჭეშმარიტების ჭერებას (იქვე). შანკარა, ერთი მხრივ, თავგამოდებით იცავდა ორთოდოქსულ სიბრძნეს და მის რწმენას, მეორე მხრივ, რეფორმატორის მისიით გამოსული, მოითხოვდა ეჭვისა და კამათის ვითარებაში აღდგენილიყო უპანიშადების სიბრძნე და ავტორიტეტი, ამ მიზანს დაქვემდებარებოდა მათი ასლებური გაგება და განვითარება. შანკარამ საჭიროდ მიიჩნია ძველი დროის ხალხური რელიგიური სიბრძნის ათვისებაც და გამოყენებაც. მან აღადგინა ვიშნუსა და შივას რწმენის უფლებიანობა, მომხრე იყო ინდუიზმის განვითარებისა.

ისტორიკოსების დახასიათებით, ინდოეთის შუა საკუნეების ეს ისტორიული ხანა კულტურისა და ამროენების სფეროში ხასიათდებოდა გარდაქმნების აუცილებლობის ნიშნით, რამდენადაც ძველი ინდოეთის მრავალმა ფილოსოფიურმა და რელიგიურმა მიმართულებამ თავისი არსებობა შეწყვიტა, ან შემდგომი განვითარების პერსპექტივა დაკარგა, ბუდიზმმა კი ფართო გავრცელების შემდეგ უკვე დაასრულა თავისი ბატონობის ხანა. დღის წესრიგში იდგა ერთი ძლიერი ღმერთის მოთხოვნა. ადვაიტიზმის ამგვარ მოწოდებას გამოეხმაურა შივას კულტი. ინდუიზმი სულ უფრო მეტად მღუღავდა ბუდიზმს. ყურადღების ცენტრმა ედური რიგუალებიდან გადაინაცვლა ერთი ღმერთის რწმენისაკენ, ღვთაებრივი მონიზმის განმტკიცებისაკენ.

აღნიშნულმა სულიერმა, კულტურულ-ისტორიულმა პროცესებმა განსაზღვრა შანკარას ადვაიტიზმის წარმატებები. დროული აღმოჩნდა მის მიერ გაცხადებული მიზანი, — ბრაჰმანის შესახებ მოძღვრება უნდა ჩამოყალიბდეს ერთიან სისტემად წინააღმდეგობების გარეშე.

ვედანგას უპანიშადური სიბრძნის ერთიანობაში, სისტემატიზაციის პირობებში, ადვიატივში ძლიერ მოძღვრებად უნდა ჩამოყალიბებულიყო. შანკარას თქმით, ადვიატივში თუმცა ბადარაიანას მიერ იყო დაწესებული, მაგრამ ბუდიზმის გავრცელებამ ხელი შეუშალა ვედანტიზმის შემდგომ განვითარებას. მან თავად კეთილგანწყობა ბუდიზმის მიმართ იმითი გამოხატა, რომ მაიას ცნება შეიტანა ვედანტიზმში, ამიტომ მას „გადაცმული ბუდისტიკა“ კი უწოდეს.

შანკარას „ადვიატა-ვედანტას“ პრინციპები ჩამოყალიბებულია მის კომენტარებში „ბრაჰმა-სუტრაზე“, 11 უპანიშადზე, „ბჰაგავატ-გიტაზე“ და სხვ. მის მიერ ფილოსოფიაში გადასაწყვეტ უმთავრეს პრობლემად განსაზღვრულია: დამოკიდებულება მარადიულ, აბსოლუტურ არსსა და წარმაველ, გრძნობად სამყაროს შორის, ადამიანის მიერ თავის-თავის გაცნობიერება ილუმინირებული ყოფის არსებად, რომელიც მიწიერისადმი მორჩილებისაგან განთავისუფლებით, უმაღლესი გონიერების მიღწევით მოემზადება თავისუფლების მოპოვებისა და განხორციელებისათვის.

„ბრაჰმა-სუტრას“ კომენტარებში შანკარა სუბსტანციის ცნების გარკვევისას აღნიშნავს, რომ ცვალებად საგანთა სამყაროში ნამდვილი, რეალური სუბსტანციაა ვერ მოიძებნება, რადგან, თუ თიხა ჩაითვლება ქოთნის სუბსტანციად, ოქრო – ბეჭდის სუბსტანციად, ასეთი დაშვებისას, თითქოს ერთი შეხედვით, სუბსტანციისა და მისი გამოვლენის ერთი ფორმის მიმართებაა, ნამდვილად კი სუბსტანციებად დაშვებული აღნიშნული საგნები ცვალებადნი, დროებითი არიან და თავად გამომდინარეობენ სხვა უმაღლესი არსიდან, რომელიც უცვლელია. შანკარას ეს მსჯელობანი ძალიან მოგვაგონებს პლატონურ სჯას სუბსტანციის რაობის თაობაზე. როგორც ბერძენი კლასიკოსები, ინდოელი მოაზროვნე ლოგიკური დასაბუთების გზით მიღის დასკვნამდე: რეალური სუბსტანცია, ყოველივესათვის საუბუძლად დებული, არის წმინდა, მარტივი, მარადიული არსი და, რომ ასეთი არსი საგანთა სამყაროს მიღმაა. ასეთივე ლოგიკური ანალიზის მეთოდს მიმართავს შანკარა ცნობიერების ფაქტზე დაკვირვებით და ასკვნის, რომ ადამიანის სულიერი მდგომარეობა თავის მთლიანობაში, ილუმინირებული იდეებიცა და ღრმა ძილის მდგომარეობაც, დამოკიდებულია ნამდვილ რეალურ სუბსტანციაზე, რომელიც ელინდება სუბიექტურშიც და ობიექტურშიც.

მაშასადამე, რეალური სუბსტანცია არის წმინდა არსი, ყველა გრძნობადი არსებულისაგან მიღმა მყოფი. აქედან ვედანტისტი მოაზროვნე კიდევ ერთ ნაბიჯს ღვამს წინ ადვიატივში პოზიციიდან და აბსოლუტურ მონიშმს ამართლებს ასეთი მსჯელობით: აბსოლუ-

გური არსი თავის არსებას თავისი შინაგანი ძალითვე ავლენს, თავისი ბუნებით იგი არის თვითგამოვლინებული ცნობიერება, რომელსაც თავისი არსებობა ყოველ თავის გამოვლენაში გაუმლიბა. ლოგიკური გზით მიღებული ეს მსჯელობანი შანკარამ უპანიშადებიდან ამოღებული აეგორიგარული დებულებებით განამტკიცა: სამყარო წარმოქმნილია ბრაჰმანიდან, იგი არის აბსოლუტური არსი და ცნობიერება, გამოვლენისას – თავისთავის იგივეობრივი და უწყლელი. ბრაჰმანი თავისთავიდან გამორიცხავს ყოველგვარ წინააღმდეგობას და ამიგომ იგი უმაღლესი ღონის რეალობაა, რომლის უპირველესი ნიშანია მარადიულობა (დაწერილებით ამის შესახებ იხ. 147, 248, 349).

შანკარას წინაშე მეორე დიდ ამოცანად დგას, გაირკვეს გრძნობადი სინამდვილის თავისებურება, ე. ი. იმისი, რაშიც გამოვლენილია ბრაჰმანი, როგორც აბსოლუტური არსი. გრძნობადი სამყარო, საგნები წინააღმდეგობრივია და რეალურად იგი მათ განსხვავებულობაში ვლინდება, ლოგიკურად კი მათ შესახებ აზრის შეუთავსებლობაში, მაგ., ქოთანი და ქსოვილი განსხვავებული არის და აზრის (ცნების) მხრივ წინააღმდეგობრივიც. ბრაჰმანი თავისუფალია როგორც რეალური, ისე ლოგიკური წინააღმდეგობებისაგან და ამიგომაც არის იგი ერთიანი, „ადვაიტა“, წმინდა არსი. თუმცა ყველა სხვა რიგითი გრძნობადი საგანი ცვალებადია და თავისთავში გაორებული, მაგრამ ისინი არ არიან აბსოლუტურად არარეალურნი, რამდენადაც მათში ჭეშმარიტი არსი გადმოცემს თავის სინათლეს, შექს, ელინდება მათში და ამნაირად არსებობს კიდევ. ამგეარად, გრძნობადი სამყარო მოჩვენებაა, მაგრამ იგი მაიას ძალით აბსოლუტის გამოვლენაა.

მაიას ცნებას ძველი ინდოეთის აზროვნებაში მაგიური ძალის მნიშვნელობა ჰქონდა, რომელიც ქმნის რაღაც ილუმორულ, გაურკვეველ, ბურუსით მოცულ, საბურველში გახვეულ ყოფიერს (ამ აზრით იხმარება „მაიას საბურველი“, ე. ი. რაღაც საიდუმლოებით მოცული, ძნელად შესაცნობი, საიდუმლო). შანკარას ადვაიტა-ეულანგაში მაიას ცნება ღვთაებრივი ძალის, ბრაჰმანის მოქმედ ენერგიას აღნიშნავს და სწორედ ეს ძალაა ის ქმედითი ენერგია, რომლის მეშვეობითაც ბრაჰმანიდან იქმნება, გამომდინარეობს ფენომენალური სამყარო. მაია არ არის ბრაჰმანის შინაგანი თვისება, იგი მხოლოდ მისგან გამოვლენილი შემოქმედებითი ენერგიაა, რომლის ფუნქციაა გრძნობადი სამყაროს, ანუ ილუმორული ყოფიერის გაფორმება. აღსანიშნავია, რომ ეულანგიზმის განვითარების შემდეგ

საფეხურზე მაიას ცნებას უფრო მეტი შინაარსობრივად ლატეირთული გაგება ეძლევა.

შანკარას აზრით, მაიას შემოქმედებითი ძალით შექმნილი ყოფიერება მოჩვენებაა, რადგანაც იქ ყველაფერი გარკვეულ დროსა და სივრცეშია და აღარ იქნება სხვა დროსა და სივრცეში. ასეთი არსებულის აღქმა კონკრეტულ ადგილზე, სივრცესა და დროში ხდება, აბსურდია დაშვება იმისა, რომ იგი აღვიქვათ როგორც სხვა დროში და რაღაც სხვა ადგილზე არსებულად. ამიტომ არცოდნის გამოა, როცა რაღაც რეალურად არ არსებული მოგვევლინება არსებულად მოცემულ დროში და ადგილზე, მაგ. თოკი და მისი მოჩვენება გველის სახით. ჩატერჯისა და ლატკას მიერ დამოწმებული „ბრაჰმა-სუტრას“ ტექსტის მიხედვით, ნათლად ჩანს არცოდნის და ცოდნის გარჩევის მეტად საინტერესო კონცეფცია, რაც აგრეთვე იწვევს ასოციაციას პლატონის მსჯელობებთან ამ თემაზე. შანკარას განმარტებით, ილუმორული აღქმის მიზეზია, ის, რომ, მაგ., თოკი მოგვეჩვენა გველის სახედ, მოხდა გადაადგილება სხვა ადგილზე იმისი, რაც ადრე იყო განცდილი და აღბეჭდილი ჩვენს აღქმასა და გამოცდილებაში, ე. ი. ჩვენ ედებით წმინდა არსის — ბრაჰმანის გრძნობად ობიექტებში სხვადასხვა ფორმით გამოვლენის არცოდნის გამო იმიტომ, რომ აღრეულია წარსულში აღქმული და ახლა დანახული. ჭეშმარიტი არსი სერიულად, დროდადრო ხილულ გრძნობად ობიექტებით გვიქმნის „ილუმინაციის გამოცდილებას“.

ილუმინაცია არარეალურის რეალურად წარმოდგენაა, მაგრამ შანკარას განმარტებით, ყოველი მოჩვენებითი, ილუმორული მიგვანიშნებს მის ნამდვილ საფუძველზე, წმინდა არსზე — ბრაჰმანზე. ეს მსჯელობანი ანალოგიურია პლატონის მეტაფიზიკური გააზრებებისა წმინდა არსისა და მისი გამოვლენის, არცოდნის, ილუმორული შეხედულებისა და ჭეშმარიტი ცოდნის შესახებ. პლატონის ფილოსოფიური დოქტრინის ეს არსებითი მომენტები საოცრად ჰგავს, არსებითად ემთხვევა კიდევ, შანკარას აღვსივარება-ვედანტას უნდაშენებლურ პრინციპებს, რომელთა გაცნობისას შეუძლებელია, ფილოსოფიის ისტორიის მცოდნეს არ გაახსენდეს პლატონის მოძღვრება იდეების სამყაროსა და გრძნობადი ყოფიერის მიმართებისა და მასთან დაკავშირებული ცოდნისა და არცოდნის, მოჩვენებითისა და ჭეშმარიტი ცოდნის საფუძველების შესახებ.

შანკარას მოძღვრება ღმერთზე აუცილებლად მოითხოვს ემპირიული მიდგომისა და ფილოსოფიური განსჯის ერთმანეთისაგან გამიჯნას. ემპირიული თეალსაზრისით, ანუ „მდაბალი აზრით“ ღმერთი ღვთისმსახურების ობიექტია და მას ახასიათებს ყველგან

მყოფისა და ყოელის შემოქმედის თვისებები. ასეთია საგუნა-ბრაჰმა, ანუ იშვარა. ასეთი პოზიციით ღმერთის რაობა მიუწევდომელია. მეორე პოზიცია – ღმერთის ფილოსოფიური გაგება ნიშნავს მისი გრანსცენდენტალობის აღიარებას და შესაბამისად მის ნიშნებად ღვინდება: გონიერება, ჭეშმარიტი რეალობა და უსასრულობა. ასეთი გაგებით გრანსცენდენტური და სამყაროში გაშლილი, ღეთაებრივი, იმანენტურად საგანთა სიმრავლეში გამოვლენილი, – ერთი და იგივეა და ამ შემთხვევაში ღმერთი იმანენტური და გრანსცენდენტური ერთი და იგივე არსია. მსჯელობის ასეთი მიმართულება მოითხოვს ადვანიტიზმმა, რომლის უმაღლესი მიზანი მონიშნის გამართლებას. შანკარას მოძღვრებაში მნიშვნელოვანი მომენტი ღმერთის, როგორც შემოქმედის შესაქმნის გაგება პრაქტიკული ყოველდღიური ცხოვრებისეული თვალსაზრისით. ევდანტიზმა ამას თან მოაყოლა ასეთი განმარტება: როგორც კი ადამიანის ცნობიერება თანდათან გაერკევა ჩვენი ყოველდღიური ყოფიერების არასრულყოფილებაში, იგი იწყებს მიზეზის ძიებას და მაშინ გაიხსნება ღეთაებრივი შემოქმედისა და სამყაროს გამგებლის შესახებ საიდუმლო. ადამიანი ამით აღფრთოვანებული აღაფლენს ლოცვას და იწყებს ღვთისმსახურების წესების შესრულებას.

შანკარა მსჯელობს ჭეშმარიტების წვდომისა და ზიარების სამ საფეხურზე, რომელიც იწყება გულუბრყვილო, ჩვეულებრივი ადამიანის ცნობიერებით, რომლისთვისაც არსებობს მხოლოდ მისი გარემომცველი სამყარო, მხოლოდ გრძნობადი რეალობა. ეს ჩვენი გერმინოლოგიით ათეისტის ამროვნების დონეა, რომელსაც აუცილებლად მოჰყვება მოაზროვნე ადამიანის ცნობიერების მიერ ჭეშმარიტების წვდომის მეორე საფეხური, როცა ადამიანი მისვდება, რომ სამყარო, რომელშიაც იგი ცხოვრობს, მოჩვენებითია და მისი არსებობის მიზეზი – უმაღლესი რეალობა ამის იქითაა. ეს უკვე თეიზმის საფეხურია. მესამე დონე ამროვნებისა ადვანიტიზმია, თავად შანკარას მიერ აღმოჩენილი უმაღლესი ჭეშმარიტება, ანუ ღეთაებრივი არსის აღიარებით აბსოლუტური მონიშნის გაზიარება. ამ უკანასკნელ საფეხურზე ასვლა უცბად შეუძლებელია. ცნობიერებისათვის ჭეშმარიტება თანდათან უნდა გაიხსნას. ამისათვის განვლილი უნდა იყოს წინა საფეხურები. ამიგომ შანკარა ღეთაებრივი ჭეშმარიტებისაკენ სულის ამაღლების გზაზე მეტად მნიშვნელოვნად მიიჩნევდა ცნობიერების მარტივ, გულუბრყვილო დონესაც, რომელიც აუცილებლობით მიდის უცნობი, ჯერ გაუაზრებელი ღმერთის რწმენამდე. ასეთი, ჯერ კიდევ გაუგებარი ღმერთის თაყვანისცემით დაიწყო ადამიანმა სულიერი მზადება უმაღლესი ჭეშ-

მარიგების დაუფლებისათვის. ამიტომაც გასაგები ხდება, რაგომ აუასებდა ეს ინდოელი მოაზროვნე ასე დიდად ხალხური, მითოსური ღვთაებების რწმენას, პოლითეიზმს – მრავალი ღმერთის თაყვანისცემას.

ამგვარად, შანკარას ადვაიტა-ვედანგას პოზიციიდან მეტად საინტერესოაა ერთმანეთისაგან განსხვავებული რელიგიური ცნობიერების საუფხურები და ამასთან ერთად ერთმანეთისაგან გამიჯნულია ღმერთის სეველებრივი, ადამიანური რწმენა და ღმერთის მეტაფიზიკური გაგება, მისი ფილოსოფიური დასაბუთება, ღმერთის არსებობის არგუმენტირებული მტკიცებანი. ფილოსოფიურად გაგებული ღმერთი შანკარასათვის, ცხადია, იგივე ბრაჰმანია, მაგრამ ეს გაგება არ ემთხვევა რწმენასა და თაყვანისცემაზე დაყვანილი რელიგიური ღმერთის გაგებას. ბრაჰმანის რწმენა აუცილებელია, მაგრამ იგი აყვანილი უნდა იყოს ვედანტიზმის, ანუ უმაღლესი ფილოსოფიური სპექულაციის დონეზე.

ადვაიტა-ვედანგასათვის შესაქმე – შემოქმედი ღმერთი ამ მოძღვრების გარეთ, გულუბრყვილო ადამიანის მიერ აღიარებული სალოცაი ღმერთის დონეზე უნდა გარკვეულიყო, ემპირიულად გამოიარებულ და რწმენით განმტკიცებულ ფაქტად უნდა დარჩენილიყო, რადგან ამის გარეშე ვერ გაირკვეოდა ღმერთისა და სამყაროს მიმართება დასაბუთებულ და სარწმუნო დონეზე. ამიტომაც დასჭირდა შანკარას თავის მოძღვრებაში მნიშვნელოვანი ადგილი დაეთმო მაიას ცნების ახლებური გაგებისათვის, რაც შემდეგ ვედანტიზმის ისტორიაში, კერძოდ, რამანუჯასთან უფრო მეტ მნიშვნელობას შეიძენს. შანკარასთან მაია შემაერთებელ ძალადაა გაგებული, რომელმაც ადვაიტიზმში, ანუ ვედანგას მონიშნულ თანამიმდევრულად შეიძლება გაამართლოს. მაია ის შემოქმედებითი ძალაა, რომელიც პლაგონთან მსოფლიო სულის, დემიურგის როლში გამოდის და რომლის გარეშე იდეალური სამყაროს რეალიზაცია გრძნობად რეალურად, კოსმოსურ მწყობრ სინამდვილედ ვერავითარ შემთხვევაში ვერ განხორციელდებოდა. მაიას ცნების გაგებას ზოგი რამ საერთო აქვს პლატონის „ეროსის“ ცნებასთანაც.

როგორც ზემოთ უკვე ითქვა, შანკარას მოძღვრების მიხედვით, ბრაჰმანისაგან გამომდინარეობს გრძნობადი სამყარო და ამისი განმახორციელებელია მაიას ენერგიული მუხტი. ეს პროცესი სამსაფეხუროვან ევოლუციას გულისხმობს და შემოქმედებით აქტებს განაგებს თავიდანვე ბრაჰმანში დაფარული მაია. მკვლევარების შეფასებით შანკარა ევოლუციონიზმის თვალსაზრისზე დგას (ოღონდ ამ პროცესისაგან მან გამორიცხა ბრაჰმანი, უცვლელი, მარადიული, სრულყოფილი).

ფილი სუბსტანციური არსი). პირველ რიგში, მაიას ძალით იქმნება ყველაზე სათუთი, ფაქიზი მოელენები – ინგელექტი, გონება, გრძნობები და მათი შესაბამისი ორგანოები. მაიას შემოქმედებითი მოღვაწეობის ამ ეტაპზე ბრაჰმანი იშვარას სახით წარმოდგება, ანუ იდეალური არსის სახით. შემდეგ საფეხურზე საგნობრივი სამყარო გაიშლება და მასში დიფერენცირების მიზეზი ხდება იშვარა. მაიას შემოქმედი ძალა თითქოს გამოაღვიძებს ღრმა ძილისაგან იშვარას, რომელიც ბრაჰმანში თელემდა. ევოლუციის პროცესს, როგორც ჩანს, მაია განაგებს, მაგრამ მისი ძალით ხდება გამოღვიძებისა და დიფერენცირების პროცესის საფუძველი იდეალური, მოქმედებაში შესვლის უნარიანი იშვარა.

ბრაჰმანის სამყაროში გაშლა, ერთი მხრივ, თითქოს არ არის შესაქმე, მაგრამ, ამავე დროს, მთელი პროცესი სამსაფეხუროვან ევოლუციად, სწორედ ღვთაებრივიდან სამყაროს მრავალფეროვნების შექმნის აქტებადაა წარმოდგენილი. ამ პროცესის განმარტებისათვის გამოყენებულია ადამიანის ცხოვრების სამი მდგომარეობის ანალოგია: ღრმა ძილი, ჩვეულებრივი ძილი სიზმრებით და გამოღვიძება, ფსიზმელი ცხოვრება. იშვარა არის ღმერთი ღრმა ძილში, შემდეგ იშვარა დიფერენცირდება და ეს არის ძილ-ღვიძილში გადასვლის მდგომარეობა, ბოლოს კი ხდება გამოფხიზლება-გამოღვიძება, – იშვარა სრულ ფხიზელ მდგომარეობაში. მაიას აქტიუობით სამყაროს ევოლუციური გაშლის მეორე ანალოგია არსებობს, მცენარის ზრდისა და ნაყოფიერების პროცესის სახით წარმოდგენილი. პირველია მცენარე თესლის სახით, ბრაჰმანი თავისთავში, ყოველი ყოფიერის პირველადი, თაურფენომენალურ მდგომარეობაში, შემდეგია თესლის გაღივება, აღმოცენება, ევოლუციის მესამე ეტაპზე მცენარე გაშლილია მთელი თავისი საესეობით.

გემონათქვამი ცხადყოფს, რომ სამყაროს შექმნის საკითხი არამც თუ არ გადის ადვიატიზმის საზღვრებს გარეთ, არამედ იგი ერთ-ერთ ცენტრალურ ადგილზედაც კი დგას და ღმერთი, როგორც სუბსტანციური არსი, ამ მოძღვრებაში აღემატება ღმერთის ყველა სხვაგვარ გაგებას. იგი „ღმერთის“ დონეზე აღის და ადვიატა-ვედანგას თეიზმი „ჰიპერთეიზმად“ ვითარდება, რაც განსაზღვრულია ღმერთის ემპირიული გაგების, ადამიანის მიერ თავისი გამოცდილებით მოპოვებული რწმენისა და სიყვარულის, წმინდა წიგნთა და კერძოდ, უპანიშადების ღმერთის ავტორიტარიზმის, ფილოსოფიურად გააზრებული, იმანენტურში გაცხადებული, ტრანსცენდენტური ღმერთის ახსნა-განმარტების ერთ მთლიანობაში შემოკრებით.

შანკარას მოძღვრება ადამიანისა და თავისუფლების შესახებ

ადეიგას პოზიციიდან ადამიანის ჭეშმარიტი რეალობა სულშია გამოვლენილი და ეს არის სწორედ ღმერთთან ადამიანის ერთიანობის მანიშნებელი. ჩვეულებრივი თევალისათვის ადამიანი სხეულით ჩანს და გულუბრყვილო ცნობიერებას იგი სხეულისა და სულის ერთიანობად წარმოუდგება. ადამიანის ნამდვილი ბუნება გამოითქმება განსაზღვრებით: „ეს შენა ხარ“. ამ გამოთქმით მითითებულია ადამიანის სულიერ ერთიანობაზე ღმერთთან, სიკვებით „ეს“ აღნიშნულია წმინდა ცნობიერება, ე. ი. ღმერთთან ერთობა და იგაყვება. „შენა ხარ“ – ნიშნავს ცნობიერებას, სულიერობას სუბიექტში. აქ ხაზგასმითაა ნათქვამი ჯერ ის, რომ ადამიანი გუშინ და დღეს, აქ და იქ სხვადასხვა კი არ არის, არამედ ერთი და იგივე ადამიანია (როგორც პეგელი წერდა, „ყოველი „ეს“ თითქოს ძალზე კონკრეტულია, მაგრამ იგი განზოგადებაა, „ეს“ ითქმის ყოველცალკეულზე“). მეორე მხრივ, ნათქვამია „შენ“-ზე, ცალკე სუბიექტზე და მის სულიერ ერთიანობაზე ღმერთთან.

შანკარას ელანგიში ადამიანის ცხოვრების ახსნაზე ავრცელებს ევოლუციური ცვლის და სრულყოფის თეალსაზრისს. ისე როგორც სამყაროს ღვთაებრივიდან გამოსვლისა და გაშლის, ღიუერენციაციის პროცესი მაიას შემოქმედ ძალას უკავშირდება, ასევე ადამიანი თავისი სხეულითა და სულით მაიას შემოქმედებითი ძალის ნაღვანად ითვლება. ღვთაებრივის თანაფარდი ადამიანის სული უკედავია, სხეული – მოკედავი. სხეულის სიკვდილის შემდეგ სული გადასახლება სხვა სხეულში და თან მიაქვს თავისი შესაბამისი, მაიას მიერ შექმნილი ფაქიზი ფუნქციები, ინგელექტი, გრძნობები და სხვ. იმთავითვე ადამიანს არა აქვს თავისთავის ცოდნა და ამიგომ იგი თავს დამოკიდებულად გრძნობს და ასეთ მდგომარეობაში სულს დავიწყებული აქვს, რომ იგი თავის საფუძველში არის ბრაჰმანი. ასეთი ადამიანი თავს უგოლებს გრძნობად საგნებს, თუმცა იგი თავისთავზე მსჯელობისას რაღაცნაირად მაინც აცნობიერებს თავისთავობას, „მოობას“. ეს ჩანს თუნდაც იმაში, როცა ადამიანი ამბობს თავისთავზე „მე ძლიერი ვარ“, ან „მე ვარ ხეიბარი“, „მე ვარ უვიცი“ და სხვ. ასე თანდათანობით ჩნდება „ჩემი მეს“ ცნობიერება, რომელიც ჯერ კიდევ გაიამრება საგნებზე დამოკიდებულად. ადამიანი საგნობრივი სამყაროს შემეცნებას იწყებს ჯერ უშუალოდ, შემდეგ გაშუალებულად, – დასკვნებით, შედარებით, პოსტულატებით, დასტურით, უარყოფით, აღიარებით.

შანკარამ მიუთითა გონებითი ცოდნის უპირატესობაზე გამოცდილებითი ცოდნის ღონესთან მიმართებაში და რაციონალური ცოდნის კრიტერიუმად წინააღმდეგობისაგან თავისუფალი აზრი გამოაცხადა. მაშასადამე, ჭეშმარიტი და მცდარი აზრი განსხვავებულია აზრის წინააღმდეგობრიობასთან მიმართებით, წინააღმდეგობრივი აზრი მცდარია, არაწინააღმდეგობრივი – ჭეშმარიტი. მაგრამ ეს პირობა ჭეშმარიტების გამართლებისათვის საკმარისად არ არის მიჩნეული. აღნიშნულის გარდა, ჭეშმარიტი აზრი უნდა აკმაყოფილებდეს მეორე პირობასაც, ცოდნა უნდა მიესადაგებოდეს წმინდა წიგნთა ტექსტებს. რაც შეეხება აბსოლუტურ ჭეშმარიტებას, მისი წვდომა იმ სირთულეს შეიცავს, რომ აუცილებელია აგმანის, როგორც ყოელის-მომცველი სულიერი სუბიექტური საწყისის ერთიანობის მიღწევა ბრაჰმანთან, – ობიექტურ ღვთაებრივ საფუძველთან მიმართებით. ასეთი შემეცნება თავისი ღირებულებით აღემატება ყოველ ჭეშმარიტებას. ასეთ ჭეშმარიტ ცოდნას ეწოდება „პარა-ვიდეა“. შანკარამ „აპარა-ვიდეას“ ცნებაც გამოიყენა, რაც აღნიშნავს გამოცდილებაზე აგებულ ცოდნას, რაც პრაქტიკულად გამოყენებადია, მაგრამ ყოველთვის სწორი არ არის და არც აბსოლუტურად არასწორ, უარსაყოფ ცოდნად არ ჩაითვლება.

შანკარამ განსაკუთრებულად შეაფასა ფილოსოფიური ცოდნა, ფილოსოფია განსაზღვრა ჭეშმარიტი რეალობის მარადიული არსების ასახვად, სამყაროში დაფარული საიდუმლოს გამოცხადებად. ამ ცოდნას „ბრაჰმა-ვიდეა“ ეწოდება, რაც ეედანგას მოძღვრების გაგებას ნიშნავს. ეს შემეცნების ურთულესი გზაა და ამ გზაზე შედგომისათვის აუცილებელია გონების სრულყოფილი მომზადება საიდუმლოს გაცხადების მისაღწევად – სურვილებისა და მოთხოვნილებების დათმობა, აღკვეთა, საკუთარი გრძნობებისა და გონების მართვა, მოთმინება, ასკეტიზმი და მთელი ყურადღების კონცენტრირება ეედანგას ჭეშმარიტებათა დაუფლებისაკენ. ამ მოთხოვნებს აგვირგვინებს თავისუფლების მიღწევის დაუცხრომელი სურვილის გაცხადება, ეედანგას ჭეშმარიტებათა, ანუ გამოცხადების სიბრძნის მიაღწევის მოთხოვნილება, უკვე ცნობილი აზრის – „ეს შენა ხარ“, განვითარება და ამალღება ინდივიდის გათავისუფლების, ნეტარების მიღწევის საფეხურზე საზრისად – „შენ ბრაჰმანი ხარ“.

აღსანიშნავია, რომ თავისუფლების ამ ღონეზე ამალღებისათვის არ არის აუცილებელი სულის სხეულისაგან გამოყოფა და მამასა-დამე, ინდივიდუალური სრულყოფილება შეიძლება მოპოვებული იყოს ემპირიულ სინამდელილეში, ადამიანებთან, საზოგადოებასთან ურთიერთობაში. აღეაიგა-ეედანგას მოძღვრებაში წამოყენებული ეს იდეა

ემპირიულ ადამიანს სულიერი სრულყოფისა და თავისუფლების მიღწევის რწმენას უმართლებს თავისი მიწიერი ყოფიერების პირობებში, აგრეთვე ვედანტას გაგების დონეზე ამადლებულ ინდივიდს შესაძლებლობას აძლევს თავდადებულად იმოქმედოს მათთვის, ვისაც ჯერ ამ დონისათვის არ მიუღწევია. ამ იდეალმა დასაბამი მისცა აქტიური საზოგადოებრივი მოღვაწეობის მოთხოვნას და უმოქმედობის, წმინდა ჭერეგის, პასივობის დაგმობას, რაც აღმოსავლეთის ფილოსოფიისათვის ახალი თვალსაზრისი იყო. შანკარას მოწოდება აქტიური საზოგადოებრივი ცხოვრების თაობაზე დიდი მოწონებით სარგებლობდა ახალი ღრრის ცნობილ ინდოელ მოღვაწეთა სახელმწიფოებრივ და პოლიტიკურ საქმიანობაში. შანკარას ამგვარ მოწოდებას ეხმაურებოდნენ და პრაქტიკულად იყენებდნენ ინდოეთის პრეზიდენტი ს. რადჰაკრიშნანი, ახალი ღრრის დიდი ფილოსოფოსი ე. ვიეკანანდა და სხვანი. რადჰაკრიშნანი განსაკუთრებით აუასებს ადვაიტა-ვედანტას მიხედვით ფილოსოფიის ასეთ გაგებას: ფილოსოფიის ჭეშმარიტი არსი იმდენად შემეცნება არ არის, რამდენადაც სიბრძნე, იმდენად ლოგიკურობა არა, რამდენადაც სულიერი თავისუფლება (118, 397). მისივე დახასიათებით, შანკარა იყო წინასწარმეტყველი, რომელსაც სურდა ხალხი სიკეთის გზაზე გაეყვანა და მას ეს შეეძლო, რადგანაც გაიარა წმინდანის ცხოვრების გზა (118, 398).

შანკარას ადვაიტა-ვედანტას შეფასებისას ცნობილი მკვლევრები ხშირად მიუთითებენ მისი ფილოსოფიური დებულებების სიახლოვეზე დასავლეთის მოაზროვნეთა მოძღვრებებთან. რადჰაკრიშნანის „ინდოეთის ფილოსოფიის“ მე-2 ტომის XXIV თავი მთლიანად მიძღვნილია ვედანტას პარალელების თემაზე ისეთ დიდ მოძღვრებებთან, როგორიცაა: კანტის, ბერგსონის, ბრედლის ფილოსოფიური თეორიები. იქვე აღნიშნულია „დასავლეთის ევროპული მოაზროვნეებიდან ბრედლის ყველაზე გამორჩეულ სიახლოვეზე შანკარასთან“, რაც გულისხმობს მათ შორის არსებით განსხვავებასაც (118, 470). ჩვენი კვლევისათვის მეტად მნიშვნელოვანია ისიც, რომ რადჰაკრიშნანმა აღმოაჩინა აგრეთვე შანკარას მოძღვრების ანალოგიები ბერძენ კლასიკოსებთან – პლატონთან და არისტოტელესთან (იქვე, 478).

ადვაიტა-ვედანტას მნიშვნელობის შესახებ ფილოსოფიური აზრის ისტორიაში გასათვალისწინებელია ჩატერჯისა და ღატკას შეფასებები, რომელთა მიხედვით, შანკარას „ვედანტა მთელი თავისი ნაკლითა და ღირსებებით საკაცობრიო აზროვნების ისტორიაში ყველაზე თანმიმდევრულ მონისტურ სისტემადაა მიჩნეული“ (147, 383).

ვედანგას სისტემის განვითარებაში ახალი ეტაპი შექმნა რამანუჯამ (XI-XII სს.), დაიბადა სამხრეთ ინდოეთში, მადრასთან ახლოს, ბრამანის ოჯახში, აღიზარდა ვედანტიზმის ტრადიციებზე. მისი სახელი წარმომდგარია უფროსი ძმის, ცნობილი ვიშნუისტის, რამას სახელისაგან და როგორც უმცროსს, ანუ მომღერლო ძმას, დაარქვეს „რამა – ანუჯა“ – „დაბადებული რამას შემდეგ“. რამანუჯამ ახალგაზრდობაში ბჰაქტების მოძღვრება გაიზიარა, რომელსაც ვიშნუისტები ემყარებოდნენ. ბჰაქტიზმი რიგველიდან მომდინარე, უძველესი რელიგიური მოძღვრებაა, რომლის მიხედვით, ადამიანი ღმერთისაგან „გამოყოფილია“ (ბჰაქტი – გამოყოფა, ნაწილად ყოფნა), მაგრამ მისი თანამონაწილედ და ერთგულად ღარსა. ბჰაქტიზმი უარყოფს განვითარდა ვედანგას მოძღვრებასთან კავშირში, შანკარას შემდეგ განსაკუთრებით რამანუჯასთან.

რამანუჯა ცხრა ნაშრომის ავტორად ითვლება, რომელთაგან განსაკუთრებით აღსანიშნავია: „ვედების სამრისის მოკლე გადმოცემა“, „წმინდა კომენტარები“, რომელსაც შემოკლებულად „შრი“-დ მოიხსენიებდნენ, „ვედანგა-ლიქე“, ანუ „ვედანგას ლამპარი“, „ვედანგა-სარა“, ანუ „ვედანგას არსი“, „კომენტარები გიტამე“ და სხვ. ამთავან „ვედანგას-ლამპარს“ და „ვედანგას-არსს“ სახელმძღვანელოს მნიშვნელობა პქონდა „შრი-ს“ კომენტარების გაგებისათვის. რამანუჯას მიმართება შანკარას ადვაიტა-ვედანგასთან სპეციალისტი მკვლევარების მიერ ერთმნიშვნელოვნად არ არის შეფასებული. რუსი მეცნიერის ე. ბროდოვის აზრით, რამანუჯამ მიიღო შანკარას ადვაიტა-ვედანგასის დებულებები, მაგრამ მნიშვნელოვნად „შეზღუდა“ მისი მნიშვნელობა და ამიგომაც მის მოძღვრებას ეწოდა „ეიშიშტა-ადვაიტა“, ანუ „შეზღუდული“ ადვაიტა („ეიშიშტა“ – შეზღუდული) (58, 78). სხვა გამოკვლევებში ხაზგასმითაა მითითებული შანკარასა და რამანუჯას ადვაიტა-ვედანგასის მკვეთრ წინააღმდეგობაზე, საუკუნეების მანძილზე, დროში საკმაოდ სიშორის მიუხედავად, რამანუჯას მიერ შანკარასი და მისი მომღერების მკაცრ კრიტიკასა და მის მიერ ვედანგას არსებითი მნიშვნელობის პრინციპების საპირისპირო ახსნა-განმარტებაზე.

რამანუჯას კრიტიკული დამოკიდებულება შანკარასადმი, პირველ რიგში, ადვაიტა-ვედანგასში მათას იდეის დანერგვასთანაა დაკავშირებული, რასაც ამ კრიტიკოსის აზრით, შედეგად მოჰყოლია მეორე „შეცოდება“ – ბრამანის არასწორი გაგება და ვედების შინაარსთან მოძღვრების დასკვნების შეუსაბამობა. ამ კრიტიკაში მესამე მომენტად გამოყოფილია რამანუჯასათვის მიუღებელი აზრი – გრძნობადი

სამყაროს ილუზიურ ყოფიერად შეფასება და, შესაბამისად ამისა, გრძნობადი ცოდნის განმარტება „არცოდნად“. რამანუჯას შანკარას წინააღმდეგ სულ ცხრა არგუმენტი ჩამოუყალიბებია, მაგრამ დაახლოებით ორი საუკუნის შემდეგ შანკარას მიმდევრებს ისინი გაუქარწყლებიათ საკმაოდ საფუძვლიანი კონგრარგუმენტებით (რამანუჯას ამ არგუმენტების გაცნობა შეიძლება ჩატერჯისა და ღატგას ცნობილ გამოკვლევაში ინდოეთის ფილოსოფიის შესახებ (იხ. 147). ამ თემაზე საგანგებოდაა დაწერილი პარაგრაფი (ნაწ. X, თავი III). მკვლევრების აზრით, აღეიგა-ეუდანტას განვითარების ორ ეტაპზე, არგუმენტების ასეთ დაპირისპირებაში, უფრო მკეთრად გამოჩნდა შანკარას უპირატესობანი აღეიგაგმის, ე.ი. მონისტური სისტემის ატებაში, რადგან იგი გასცდა ეუდანტას გრადიციული რელიგიური დოქტრინის საზღვრებს და ფილოსოფიური მსჯელობის წესით შეეცადა ჰიპერთეიმის, „მელეთაებრიობის“ სისტემის საფუძვლიანობა დაესაბუთებინა.

რამანუჯას ეუდანტაგმის მთავარი განმასხვავებელი ნიშანი შანკარას მოძღვრების უფრო თანამიმდევრული აღეიგაგმისაკენ წარმართველი აღმოჩნდა და ეს დაიწყო ბრაჰმანის გატებიდან: თუ შანკარასთან ბრაჰმანი უპიროვნო წმინდა აბსოლუტი იყო, სამყარო კი ილუზია, რამანუჯასათვის — ბრაჰმანი პიროვნულია, სამყაროს მრავალფეროვნების თავისთავში მომცევი პერსონაა და რამდენადაც სამყარო რეალიზდება ბრაჰმანის გამოვლენად, მისი ილუზორულ ყოფიერად გატება მიუღებელია. რამანუჯას მოძღვრების მიხედვით, ბრაჰმანი სუბსტანციაა, სამყარო — მისი ატრიბუტი. ცნობიერებას მოკლებული მატერია ბრაჰმანთან ერთად არსებობს ფაქიში მოვლენების სახით, ფორმებით, რომელნიც ღმერთის თვისებებს გამოხატავენ. ცნობიერების არსებითი განსხვავება მატერიისაგან იმაშია, რომ მას შეუძლია საკუთარი არსებობით ნათელი „აურქეიოს“, „გამოანათოს“, შეიყოს, ცოდნით სრულყოფილი გახდეს, სუბიექტიც იყოს და ობიექტიც. ამის საპირისპიროდ, მატერიას მხოლოდ ცნობიერების ობიექტად ყოფნა შეუძლია, იგი ვერც „გამოანათებს“ და ვერც საკუთარ თავს „გაანათებს“.

შანკარას საპირისპიროდ რამანუჯა ერთმანეთთან არ აპირისპირებს ღვთაებრივ არსს, ანუ ჭეშმარიტ რეალობას და არაჭეშმარიტ ყოფიერს, გრძნობად სამყაროს, ილუზიას, მოჩვენებას. ეს უკანასკნელი მისთვის მოჩვენება არ არის, ეს გარკვეული რეალობაა. ამ თვალსაზრისით ნაცადია შანკარას მოძღვრებაში სერიოზული კორექტივების შეტანა, მის დასკვნებში წინააღმდეგობათა აღმოჩენა და მოხსნა, ცოდნის — „ეიდიას“ და არცოდნის — „ავიდიას“ დაპირისპირების გადალახვა. რამანუჯა ცდილობს ზომიერი პოზიცია აირჩიოს

და ერთმანეთთან დააკავშიროს სინამდვილის ორი სახეობა და ასევე ცოდნის ესოდენ განსხვავებული ფორმები.

კომენტარების შესავალში რამანუჯა ამტკიცებს: შეუძლებელია ატრიბუტების გარეშე ჭეშმარიტი რეალობის დაშვება, და საერთოდ, რამენაირი არსისა. ყოველი არსებული შეიმეცნება თავისი თვისებებით, ატრიბუტებით. ჭერეგითი შემეცნების, ინტუიციის აქტში ატრიბუტი ჩანს როგორც მოცემული ობიექტის თანმხლები და ეს ეხება ყველაფერს, თვით ცნობიერების შემეცნებასაც. ამ პრინციპით რამანუჯას ყოველნაირი შემეცნება, ემპირიულიცა და გონებითიც, რეფლექსირებულიც და არარეფლექსირებულიც, — ჭეშმარიტებად მიაჩნდა და მათ შორის განსხვავებას ატრიბუტების წვდომის ნაკლებობაში ხედავდა.

მთავარი განმასხვავებელი პოზიცია, რომელიც რამანუჯამ შანკარასთან დაპირისპირებაში დაიკავა, ის არის, რომ პრაკრიტი, ანუ მაგერია, რამანუჯას აზრით, ბრაჰმანის ორგანულ ნაწილად ითვლება და მას ღმერთი ისევე მართავს, როგორც ჩვენი სული მართავს ჩვენსავე სხეულს. ღმერთის ყოვლისშემძლე ძალით დაუნაწევრებული და ფაქიზი თვისებების მქონე მაგერია იწყებს დაშლას, დიფერენცირებას და თავდაპირველად სამ ელემენტში გაიშლება, ესენია: ცეცხლი, წყალი და მიწა, რომელნიც თავის თვისებებს სამი გუნას — სატვას, რაჯასის და ტამას სახით გამოავლენენ. შემდეგ ხდება ამ ელემენტების სხვადასხვა ნარევის საფუძველზე გრძნობადი საგნების ფორმირება და ემპირიული სამყაროს ჩამოყალიბება, რომელსაც რეალობა ახასიათებს და ილუზია არ არის. სამყაროს შექმნის ასეთი თვალსაზრისი, რამანუჯას მიხედვით, მართალია, უპანიშადებში არ ამოიკითხება, მაგრამ ეჭვი არ არის შეგანილი გრძნობადი სამყაროს რეალობაში და სწორედ ამ რეალობაზე მითითებით კეთდება დასკვნა, რომ აღნიშნულ ელემენტებში გუნების სახით მოქმედებს ერთნაირი ღვთაებრივი არსი, ბრაჰმანი. ასე რომ, უპანიშადებიდან გამოგანილი საზრისის მიხედვით უარყოფილია გრძნობადი საგნების დამოუკიდებელი არსებობა და განმტკიცებულია თვალსაზრისი მათი ღვთაებრივთან ორგანული კავშირის შესახებ.

აღსანიშნავია, რომ რამანუჯა კომენტარების კრებულში („მრი“) თავის თვალსაზრისს ღმერთისა და სამყაროს დამოკიდებულების შესახებ არ მიიჩნევს საკითხის ზუსტ და საბოლოო გადაწყვეტად. მას მიუღებლად მიაჩნია ღმერთისა და სამყაროს დამოკიდებულების ასახსნელად მთელისა და ნაწილის, ანდა ხელმწიფისა და თავისი ქვეშევრდომების მიმართების ანალოგიები. აღნიშნული საკითხის სწორი გაგებისათვის იგი აუცილებლად თვლიდა ვედანტას სა-

ჟუსელიან შესწავლას და იმასაც მიანიშნებდა, რომ უპანიშადებში, მართალია, აღნიშნულია, ადამიანი თავისუფლებას მიღწევს ცოდნით, მაგრამ ცოდნაში არ იგულისხმება მარგო თეორიული მოღვაწეობა და არც მხოლოდ „წმინდა წერილთა“ ცოდნა, ეს გაცილებით ადვილი გზა იქნებოდა თავისუფლების მიღწევისთვისო. შანკარასაგან განსხვავებით, რამანუჯა მიუთითებს ეედური წეს-ჩვეულებების შესრულების აუცილებლობაზე, ღმერთთან მარადიული სიყვარულით ბპაკურ მიმართებასა და ჩვენი აზროვნებით მასთან მუდმივ თანაყოვნაზე. წეს-ჩვეულებათა შესრულება, ლოცვა-ვედრების აღელენა, მისი აზრით, აუცილებელია, რათა ღმერთმა მოგვისხნას დაბრკოლებები და მორწმუნემ მიღწეოს სრულყოფილ შემეცნებას. თავისუფლება არ ნიშნავს ადამიანის სულის ღმერთთან უბრალო შეერთებას; გათავისუფლებული სულიწმინდა ცნობიერებით ღმერთის მსგავსი უნდა გახდეს და მსგავსების მიღწევით გახდება სული ღმერთის თანაზიარი.

ფილოსოფიის მიზანი ადამიანის განჯეისაგან ხსნაა, — ინდოეთის ფილოსოფიის არსებით ნიშნად ჩამოყალიბებული ეს დებულება რამანუჯას ედანიგიმში სულ უფრო მეტად დამორღა ფილოსოფიურ-თეოლოგიური აზროვნების საზღვრებს და ადამიანის თავისუფლების ზიარების შესაძლებლობა რელიგიის ფარგლებით შემოიზღუდა. რამანუჯას აზრით, ადამიანის განჯეის მიზეზად ის კი არ უნდა ჩაითვალოს, თითქოს ილუმორულმა სამყარომ გზა გადაგვიღო ბრაჰმანისაკენ, რომ აღმოეჩნდით მოჩვენების სამყაროში და თითქოს ამიგომ აღარ შეგვიძლია მიეწვდეთ ნამდვილ ღვთაებრივ ჭეშმარიტებას, — ადამიანის ცხოვრება რომ განჯეაა, ამისი ნამდვილი მიზეზია ღმერთისადმი ჩვენი ერთგულების, კეთილგანწყობის, თანაზირობისა და სიყვარულის, ბპაკის ნაკლებობა, ე. ი. ჩვენ რომ არ ვცხოვრობთ ღმერთის სიყვარულით. ამიგომაც რამანუჯამ განავითარა ღმერთის სიყვარულის, ბპაკის რელიგია, რომელიც მისი მოწოდების მიხედვით გააერთიანებს ყველას, რადგანაც ყველასთვის მისაწვდომია. მსოფლმხედველობრივად ეს ვიშნუიზმის პოზიციის გამოხატულება იყო. თუ შანკარა თავისი ოჯახური გრადიციის მიხედვით შივაიზმისაკენ იყო მიდრეკილი, მაგრამ ფილოსოფოს მოაზროვნედ დარჩა, თავისი მოძღვრებით დასავლეთის ახალი დროის მოაზროვნეებს მხარს რომ უსწორებს, რამანუჯამ ფილოსოფია რელიგიას დაუქვემდებარა და მისი თავისთავადი მნიშვნელობა ფაქტობრივად გააუქმა. ამის თაობაზე როი წერს: „იმის მიუხედავად, რომ რამანუჯას ფილოსოფია რამდენადმე შეიცავს ჭეშმარიტებას, მის თეორიას, როგორც ფილოსოფიას, არა აქვს „განსაკუთრებული ღირებულება“, რომ

შანკარას შემდეგ ინდოეთში „შემეცნების ლამპარი ჩაქრა“, „ინდოეთში ფილოსოფიისათვის სამარხი აკლდამის აგება დაიწყო“ (126, 503).

მკვლევრების მოსაზრებებს თუ დავიმოწმებთ, შეგვიძლია დაეასკენათ: რამანუჯასთან ეედანგას განვითარების ის ღონეა მიღწეული, რომლის შემდეგ ინდოეთში იმძლავრა არიელთა ეედღმის საპირისპიროდ ძველი ინდოეთის აბორიგენთა გომობრივმა რელიგიებმა, განვითარდა ინდუიზმი და მასთან ერთად უფრო სექტანტური ტიპის რელიგიური მიმართულებები — შივაიზმი და ეიშნეიზმი, რომელნიც შემდეგ დროისათვის თანდათანობით ნაკლებად ითვალისწინებდნენ ეედების, უპანიშადების ავგორიგეგს და ამასთან ერთად დამორდნენ ძველი ინდოეთის უმდიდრეს ფილოსოფიურ გრადიციებს, მსოფლიო კულტურისა და აზროვნების ამ უდიდეს მონაპოვარს. მიუხედავად ამისა, მაინც შემორჩენილი იყო მომავალი აღორძინების იმედი, რადგან არ შეიძლებოდა ჩამქრალიყო ეედანტიზმში აღმასვლის პროცესის განსაკუთრებული მნიშვნელობა. ეედანგას განვითარების მეორე ეგაპიდან სულ უფრო ნაკლებ ჩანდა ემოგერიზმისაკენ მიდრეკილება, არ იყო მიღებული მკაცრი აკრძალვები და ასევე შენელებული ჩანს დოგმატური გრადიციის ძალა, რის გამოც ეედანტიზტებმა ფართო თანამშრომლობა გაშალეს ინდოეთის მთელ კულტურულ საზმროვნო სივრცეში და მკვეთრი ზეგავლენა მოახდინეს ინდოეთის ცხოვრების რელიგიურ, ეთიკურ, ესთეტიკურ სფეროებზე.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ეედანტიზმმა თავის აპოგეას მიაღწია შუა საუკუნეებში, ეს დაიწყო გაუდაპადას შემდეგ (VII-VIII სს.), გავრძელდა შანკარასა (VIII ს.) და რამანუჯასთან (XI-XII სს.) და დასრულდა მადჰვას თვალსაზრისის განვითარებით (XIII ს.). ეს უკანასკნელი შანკარას მკაცრი კრიტიკოსი და რამანუჯას მოძღვრების გაგვრძელებელი, მისი გრადიციების ერთგული მიმდევარია. მართალია, მადჰვამ არსებითად ახალი ეედარაფერი შესძინა ეედანტიზმს, მაგრამ ინდოეთის ფილოსოფიაში მოხსენებუღია, როგორც „დვოიტას“ — ორადობის პრინციპის კონსექტუალურ ღონეზე განმავითარებული.

ვედანტიზმი და პლატონიზმი

ძველი ინდოეთის ფილოსოფიაში ეედანტა უძველეს მოძღვრებად ითვლება, მაგრამ მისი ჭეშმარიტი დაფუძნება და სისტემატიზაცია „ეედანტა-სუტრას“ სახით ბადარაიანას სახელთანაა დაკავშირებული. ახ. წ. II-III სს.-დან სათავე დაედო კლასიკურ ეედანტიზმს, რომლის

განვითარებაში მკვლევარების მიერ სამი ეტაპია გამოყოფილი შუა საუკუნეების ამროვნებაში: გაუდაპადასა და შანკარას „აღვიატა-ვედანგა“ (VIII ს.), რამანუჯას „ეიშიშგა-აღვიატა“, ანუ „შემღულული აღვიატა“ (XI-XII სს.), მაღჰვას „ღვიატა-აღვიატა“ (XIII ს.). ასეთი სახით შერჩა ინდოეთის ამროვნებას ვედანტიზმი XIX ს-ში რეფორმაციის ეპოქის დადგომამდე. როის თვალსაზრისით, რამანუჯას შემდეგ დაღვა არა მარტო ვედანტას აღსასრულის ხანა, არამედ დამთავრდა ინდოეთის კლასიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობა საერთოდ, ფილოსოფია ჩაასვენეს „აკლდამაში“ და ჩაქრა „შემეცნების ლამპარი“ (126, 503). ეს შეფასება თითქოს ცალმხრივია, გენდენციურიცაა, მაგრამ სიმართლეა ის, რომ ინდოეთში XIII-XIV სს-ში დაიწყო ამ მაღალკულტურული ქვეყნის ჩართვა საომარ ვითარებებში, დაპყრობით ომებში და ასეთ უმძიმეს ისტორიულ დროში ინდოეთი სხედასხვა რელიგიურ მიმართულებათა ბრძოლის არენად გადაიქცა. მიუხედავად ამისა, ასეთ ვითარებაშიც ვედანტიზმის პრინციპები მთლიანად არ ჩამქრალა და მომავალ აღორძინებას მოელოდა, რაც დაიწყო XIX ს. შუა წლებიდან ნეოვედანტიზმის სახით.

დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ფილოსოფიის, კულტურათა მიმართების შესახებ არსებულ კონცეფციათა ფონზე გამოკვეთილად ჩანს მკვლევართა და ინტერპრეტატორთა არსებითად ერთნაირი, უფრო მეტად გაბატონებული პოზიცია ორი გიპის ამროვნების, მსოფლმხედველობის, კულტურის პრინციპული სხვაობის შესახებ. XIX ს-ის ევროპულ კულტურაზე აღმზრდილი ინდოეთის სწავლულნი დადგნენ აუცილებლობის წინაშე – მოენახათ, განესაზღვრათ, გაერკვიათ ინდოეთის უძველესი კულტურის ადგილი და მნიშვნელობა საერთო-საკაცობრიო კულტურაში, ამროვნებაში, ცივილიზაციაში. ამ თემამ ყველაზე აქტუალური მნიშვნელობა მოიპოვა ვედანტიზმის მოძღვრების მიმდევრებთან. ისინი იყვნენ ინდოეთის კულტურისა და ამროვნების რეფორმატორები, განმანათლებლები, რომელთაც ამოცანად დაისახეს ინდოეთის კულტურასა და ფილოსოფიაში კლასიკური მემკვიდრეობის რენესანსი. ამ მიმართებით ვედანტიზმის როლი თანამედროვე ინდოეთის ცხოვრებისა და ამროვნებისათვის განსაკუთრებულ შეფასებას იმსახურებს, რადგან, როგორც ს. რაღპაკრიშნანი წერს, ვედანტას მოძღვრებაში მოხდა ინდოეთის მთელი სულიერი ცხოვრების კონცენტრირება და ამიგომაც ამ მოძღვრების შესაბამისად უნდა შეფასებულიყო ევროპული კულტურის ღირებულებები, მისი ნაკლი და ღირსებები. ამ ამოცანის დასახებას ბუნებრივ შედეგად მოჰყვა ვედანტას მოდერნიზაციის აუ-

ცილებლობა, მასში პრაქტიკული მნიშვნელობის ამოცნობა და თეორიული სააზროვნო საყრდენის როლში გამოყენება.

ვედანტას მოღერნიშაციის თვალსაზრისი ჩამოყალიბებულია ვიეეკანანდასთან, რამაკრიშნასთან, აურობინდო გკოშთან. XIX ს. ბოლოს და XX ს-ის დამდეგს დაარსდა მესიანური ორგანიზაციები: „რამაკრიშნას მესია“ (1878 წ.), აურობინდოს „აშრაში“ (1926 წ.). ვიეეკანანდამ შექმნა თვალსაზრისი ვედანტას მოძღვრების ღრმად ადამიანური თავისებურების შესახებ და განავითარა მისი საყოველთაო ადამიანურ რელიგიად გარდაქმნის იდეა. აურობინდომ „ინტეგრალური ვედანტას“ თვალსაზრისი ჩამოაყალიბა. ასე გაჩნდა ნეოვედანტიზმი და მასში თავისუფლების, ადამიანთა და ხალხთა შორის თანასწორობის მოღერნიშებული იდეები, ფაქტიურად ის, რაც ქრისტიანობამ 20 საუკუნით აღრე ამცნო კაცობრიობას და ყველაზე პუმანური, ადამიანური რელიგიის სახელი და ადგილი დაიმკვიდრა. ნეოვედანტისტების მოწოდების მიხედვით მსოფლიო რელიგიის, ფილოსოფიის, მსოფლმხედველობის როლი რეფორმირებულ ვედანტას, ანუ „ინტეგრალურ ვედანტას“ უნდა შეესრულებინა.

უახლესი ვედანტისტების მიხედვით, მათი მოძღვრების ცენტრია ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობა, სახელმძღვანელო პრინციპებია – „ყველაფერში ყველაფერია“, ანუ „ღმერთი ყველაფერშია“, „ყველაფერი ღმერთშია“. ეს არ არის არც პანთეისტური და არც პანენთეისტური დებულება, ეს უნივერსალური რელიგიის ამოსავალ დებულებადაა მიჩნეული და ამიგომ, მათი აზრით, ვედანტას შეუძლია დაიჭიროს ცენტრალური ადგილი რელიგიათა იმ ღიდ წრედში, რომელიც შემოიკრებს იუდაიზმსა და ქრისტიანობას, ისლამსა და ინდუიზმს. უნდა ჩამოყალიბებულიყო ვედანტას ერთიანი, უნივერსალური მოძღვრება, სადაც ერთიანობაში მოექცეოდა ვედანტას განვითარების ყველა საფეხური – კლასიკური ვედანტა თავისი სახესხვაობებით – აღვაიგა-ვედანტა, ვიშიშტა-ვედანტა, დვაიგა-ვედანტა.

ნეოვედანტისტებმა ამ მიზნის განხორციელებისათვის ჰეგელის მოძღვრებაც გამოიყენეს და მათ ჰქონდათ ამისი საბაბიცა და საშუალებაც, რამდენადაც 60-70-იან წლებში ინგლისელი ჰეგელიანელების თ. გრინის, ე. კერდის, ფ. ბრედლის გაუღენით ინდოეთის უნივერსიტეტებში ჰეგელიანელობა საკმაოდ ფართოდ იყო გავრცელებული. განსაკუთრებით ჰეგელიანელობდა აურობინდო გკოში, მეტად პოპულარული მოაზროვნე აღმოსავლეთსა და დასავლეთშიც. სწორედ მან მოიწადინა ვედანტიზმის რეალიზაცია ხალხთა ძმური ერთიანობის ქალაქის დაარსებითა და ამით თავისებურად მიბაძა პლატონსა და პლოტინეს. ცნობილი ინდოელი მწერალი თაგორი „ადამიანური რე-

ლიგის“, ჟურო მუსტად, „აღამიანის რელიგიის“ დაუქმებაზე ოცნებობდა. ისიც აღმრდილი იყო ნეოეფანგისტთა რენესანსულ იდეებზე და მკვეთრად გამოხატა აღმოსავლეთისა და დასავლეთის დაახლოებისა და გაერთიანების ნეოეფანგისტური თეალსაზრისი. იგი ამ ორ კულტურასა და აზროვნებას ადარებდა თავთაჲის გზებზე დამდგარი ორი მგზავრის სვლას, რომელნიც ასევე თავთაჲისი მიზნისაკენ მიისწრაფვიან: დასავლეთი ისწრაფვის ბუნებაზე გაბატონებისაკენ და ამისათვის მიდის წინააღმდეგობების, დაბრკოლებათა გადალახვის გზით; ბუნებასთან, აღმოსავლეთის დამოკიდებულება კი სრულიად საპირისპიროა – არა ბუნებაზე ბატონობა, მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებისათვის მისი დამონება, უგლიგარისტული მიდგომა, არამედ ბუნებასთან ერთიანობა და ჰარმონია, რადგან აღამიანმა თავისი თავი ბუნებასთან მიმართებაში უნდა განახორციელოს. ამიგომა საჭირო აჲინსას პრინციპის დაცვა, ბუნებასთან ერთიანობით გკობა. ეს უკანასკნელი თაგორს აღმოსავლეთის დიდ უპირატესობად მიაჩნდა და ამ თეალსაზრისით მას სერიოზული კამათიც კი ჰქონია ა. აინშტაინთან, უმტკიცებია რელიგიური გრძნობის უპირატესობა მეცნიერების წინაშე, სციენტიზმთან ბრძოლის გარდუვალობა, აღამიანის სულიერი ძალების პრიორიტეტი, სიყვარულის უძლეველი ენერგიის მნიშვნელობა (იხ. 195). თაგორის აზრით, ევროპელი მოწყდა სიციხლის ბირებს, კონფლიქტში მოექცა თავის ბუნებრივ საწყისთან, ამიგომაც გაბატონდა ბრძოლის პათოსი ყველგან, თვით აღამიანის გაორების სახით, აღამიანებს შორის, კონფლიქტები ბუნებასთან, სახელმწიფოებსა და ერებს შორის და ა. შ. ამის მსგავს იდეებს აერელებდა მაჰატმა განდი, იგი მოითხოვდა ძველი კლასიკური კულტურის აღდგენას, მანქანური ცივილიზაციისაგან თავის დასხნას, რასაც იგი „აეადმყოფობას“ უწოდებდა და აღამიანებს მოუწოდებდა სულის „გაჯანსაღებაზე“ მრუნვისკენ, ეგოიზმისაგან თავის დასხნისკენ, ამორალიზმის მომპლავრებასთან ბრძოლისაკენ, სოულური სულიერი სიწმინდის აღდგენისაკენ.

ვედანგა თავის ისტორიულ საფეხურებრივ განვითარებაში იმ თეორიულ შედეგებამდე მივიდა, რომ გრძნობად სამყაროს მოუხსნა „ილუმორულის“, „მოჩვენებითის“ განსაზღვრება და ეს მოძღვრება დასრულდა მოწოდებით – გრძნობადი სამყარო თავისი არსებობით ღვთაებრივი არსის თანაბარუფლებიან ყოფიერამდე ამაღლებულად მეფასებულებო. ამიგომაც იყო, რომ ვედანგამ XX ს-ში, კულტურისა და მეცნიერების ასეთ უმაღლეს ღონეზე, კვლავ თავისი არსებობისა და მნიშვნელობის უფლება მოიპოვა, რამდენადაც იგი შეესაგყვისებოდა ინდოელი აღამიანის, და არა მარგო მის სულიერ მოთხოვნებს.

ამის თაობაზე ჯ. ნერუ ნაშრომში „ინდოეთის აღმოჩენა“ წერს: „ინდოეთში მისი კულტურის აყვავების ყველა პერიოდში შეიმჩნევა სიცოცხლით, ბუნებით აღფრთოვანება, ადამიანის ტკობა თავისი არსებობით: ცხოვრების ენერგიულობა და სიუხვის ყველა ეს გამოვლინება უამრობა იქნებოდა წარმოეშა იმ კულტურასა და მსოფლმხედველობას, რომელიც შეიძლება ყოფილიყო დაფუძნებული სამყაროს მოჩვენებითობაზე ან არარაობაზე (110, 83).

აღსანიშნავია, ადრეული ინდოელის თავისებურებანი: სულიერი სიწმინდე, სიფაქიზე, მიმდობლობა, მაგერიალურით დაუინტერესობლობა, რაც სგრაბონსაც შეუნიშნავს: „ყველა ინდოელი მისდევს მოკრძალებული ცხოვრების წესს. განსაკუთრებული თავშეკავებულობა შეიმჩნევა ქურდობასთან მიმართებაში... მათ არ სჭირდებათ არც მოწმე, არც ბეჭედის დასმა, რადგან, რაიმეს გაცემისას ენდობიან სიგყვას, ისინი სახლებში სიმდიდრეს არ მალავენო“ (XV, 1, 53). არიანეს ცნობით, არც ერთი ინდოელი არასოდეს ყოფილა მხილებული სიცრუეში, ტყუილში (იხ. 46 №2).

დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ამროვნებისა და კულტურის შეფასებისას ვედანტისგები აერცელებენ თვალსაზრისს ინდოეთის კულტურის უპირატესობის თაობაზე როგორც ქრონოლოგიური, ისე შინაარსობრივი, სულიერი საზრისიანობის შესახებ და ასეთი პოზიციით ისინი ცდილობენ გაამართლონ ევროპული კულტურისა და ამროვნების, ყოფისა და მორალის ნაკლოვანებთა დაძლევის შესაძლებლობანი ინდოეთის უძველეს სულიერ მონაპოვართან სინთეზირებით. მათ ისიც იციან, რომ ინდოეთში შექმნილ სულიერ შემოქმედებასაც თავისი ნაკლი აქვს, რაც გამოხატულია ცხოვრების შენელებულ ტემპში, საკუთარ სულიერობაში ჩაკეცვის ტენდენციებსა და ამის გამო სამოგადოებრივ ურთიერთობებთან პასიურ მიმართებებში; ამიტომაცაა საჭიროდ მიჩნეული სოციალურსა და კულტურულ სფეროებში დასავლური წარმატებების ათვისება და გრადიციული აღმოსავლური სულიერობის, ღმერთთან ერთიანობის და ბუნებასთან თანაგრძნობითი ემოციური განწყობის შენარჩუნება.

აღმოსავლეთ-დასავლეთის თავისებური კულტურული და ცხოვრებისეული სიმბიოზის გამართლებისათვის რაღჰაკრიშნანი მიანიშნებდა ფილოსოფიის უძირითადესი პრობლემების ერთიანობაზე, მათი გადაწყვეტის ანალოგიებზე, კულტურისა და ცივილიზაციის მნიშვნელოვანი მომენტების ურთიერთთან დამთხვევის ფაქტებზე. თანამედროვე მეცნიერების დონეზე სულ უფრო მეტი აღიარება მოიპოვა ფილოსოფიის წარმოშობის სინქრონულობის კონცეფციამ მსოფლიო კულტურის სამ დიდ ქვეყანაში, – ინდოეთი, ჩინეთი, სა-

ბერძნეთი და როგორც არ უნდა აიხსნას ეს ფაქტი – იასპერსის ღერძული დროის თეორიის მიხედვით თუ ცნობიერების განვითარების ისტორიული, ფსიქოლოგიური, გნოსეოლოგიურ-ლოგიკური ერთიანი კანონზომიერების საფუძველზე, – მეცნიერება ფილოსოფიის გენეზისის იმ ფაქტობრივ მონაცემს უნდა დაემყაროს, რაც დადასტურებულია ძვ. წ. VI ს-ში განხორციელებული მითოსური მსოფლმხედველობის შეცვლით ფილოსოფიური აზროვნების ფენომენით.

აღმოსავლეთსა და დასავლეთში ფილოსოფიის ამგვარი განვითარების საწყისის სინქრონულობით, ბუნებრივია, იმისი საფუძველზე უნდა შექმნილიყო, რომ ჩამოყალიბებულიყო ძირითადი პარადიგმების ურთიერთ პარალელიზმი. ფილოსოფიის ისტორიის მკვლევრების მიერ დადასტურებულია ასეთი პარალელიზმების არსებობის მრავალი ფაქტი, ისინი ეხებიან ზოგჯერ სინქრონულ პარალელიზმებს, ზოგჯერ კი აღმოსავლეთსა და დასავლეთში განსხვავებულ ღრულ-ერცულ განზომილებებში შექმნილი მოძღვრებების ანალოგიებს. ფილოსოფიურ-ისტორიული წყაროების დამოწმებით მითითებულია, მაგ., ბერძნული და ინდური ფილოსოფიების ისტორიიდან პარალელებზე ბუდიზმისა და ჰერაკლიტეს მოძღვრებებს შორის, დემოკრიტე-ეპიკურეს ატომისტიკასა და ჯაინიზმ-ვაიშეშიკას შორის, ანალოგიებზე ელეატიზმისა და არისტოტელიზმისა ნიაიას მოძღვრებასთან, პითაგორეიზმის – იოგასთან. ეს ჩამონათვალი კიდევ შეიძლება გაგრძელდეს, მაგრამ ამ ასპექტით სპეციალურ ლიტერატურაში განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობა პლატონიზმისა და ევდანტას პარალელების კვლევას, მაგ., პ. დოისენის „ევდანტა და პლატონიზმი კანტის ფილოსოფიის შუქზე“ (1904 წ.), ჯ. სგალის „ადეაიკა და ნეოპლატონიზმი“ (1966 წ.), ს. შეინმან-გოპშეინის „პლატონი და ევდური ფილოსოფია“ (1978 წ.), ვ. კოსტიუჩენკოს „კლასიკური ევდანტა და ნეოევდანტიზმი“ (1983 წ.). ზოგადად აღმოსავლეთისა და დასავლეთის, ინდოეთისა და საბერძნეთის ფილოსოფიურ თეორიათა მიმართებებს ეხებიან: ვ. რუბენის „ინდური და ბერძნული მეტაფიზიკა“ (1931 წ.), რ. ოტგოს „ინდოეთის რელიგიების მიმართება ბერძნულთან და ქრისტიანობასთან“ (1933 წ.), კ. ოდინგენის „პარალელები ევროპულსა და აზიურ აზროვნებას შორის“, ს. რადჰაკრიშნანის „აღმოსავლეთი და დასავლეთი რელიგიებში“ (1954 წ.), მისივე „აღმოსავლეთი და დასავლეთი. ზოგიერთი რეფლექსია“ (1955 წ.), ე. გოპოროვის „მადჰიაშიკები და ელეატიზმი“, რამოდენიმე პარალელი წიგნში „ინდოეთის კულტურა და ბუდიზმი“ (1972 წ.). კ. კოლის წიგნში „ინდოეთის ლოგიკურ-ფილოსოფიური მემკვიდრეობის შედარებითი ანალიზი“ განხილულია მეცნიერული შე-

მეცნების შესახებ პარალელიზმში ბუღისტებსა და არისტოკრატებს შორის, წიგნს აგრეთვე დართული აქვს თ. შერბატსკოის ინგლისურად გამოქვეყნებული ნაშრომიდან „ბუღისტების ლოგიკის“ ნაწილი, სადაც გადმოცემულია ინდოეთისა და დასავლეთის ფილოსოფოსთა აზრები პარალელიზმებში (1981 წ.).

პარალელიზმები, ანალოგიები, დამთხვევები სხვადასხვა კულტურის ხალხთა აზროვნებაში, კერძოდ, ფილოსოფიაში, შეიძლება აიხსნას სხვადასხვაგვარად, მაგ., ნასესხობის ან კულტურულ-ისტორიულ ურთიერთობაზე დაფუძნებული გაელენებით, ანდა ადამიანის ცნობიერების განვითარების ერთიანი კანონზომიერებით, რამდენადაც ცნობიერების ფენომენები არ არიან შემოსაზღვრული რომელიმე ხალხის, ეთნოსის, ერის, სახელმწიფოს თავისებურებებით. ისინი ეითარდებიან საყოველთაო ადამიანური ცნობიერების საერთო კანონზომიერებით, რაც მეცნიერული მიდგომისას არ გამოორიცხავს ამ საყოველთაო ადამიანურთან ერთად სპეციფიკურსაც, ფსიქიკური წყობის, განწყობის სხვაობას, მენტალიტეტს, ე. ი. შესაძლებელია პარალელიზმი ერთი და იმავე ფილოსოფიური პრობლემის დამუშავებისა სხვადასხვა ეროვნული მენტალიტეტის, განწყობის, ხასიათის ხალხთა წიაღიდან გამოსული მოაზროვნეების მიერ გამოსახვის, მიდგომის, სტილის განსხვავებულ ფორმებში. მაგ., ძნელია შევადაროთ პერაკლიტეს აზროვნების სტილი, ფილოსოფოსობის მანერა, ლაკონიურობა, ბუღისტი მოაზროვნის მოძღვრების გამოსახვის ფორმებს, მაგრამ მრავალ გამოკვლევაში დადასტურებულია პრობლემური დამთხვევებიც, დასაბუთების წესში – პარალელიზმებიც.

პარალელიზმი ნასესხობას გულისხმობს ან ურთიერთგაელენას. თითქოს უფრო ადვილია ურთიერთგაელენის თვალსაზრისის მომარჯვება. ასეთი პოზიციის მკვლევრები ცდილობენ ზოგჯერ ისტორიული ფაქტების უქონლად, ვარაუდით, ალბათობით, მსგავსების უბრალო ფაქტებზე დაყრდნობით მარტივად იმსჯელონ გაელენებზე. ასეთ თვალსაზრისს საკმაოდ ძლიერი თეორიის გათვალისწინება დასჭირდება, შეენგლერის ჩაკეტილი კულტურების თეორიისა, რომელიც განსაკუთრებულად სწორედ უძველესი კულტურების თავისებურებას გვიხსნის: ძველი ჩინური, ინდური, ბერძნული და სხვა უძველესი კულტურები ისტორიის არენაზე გამოვიდნენ საკუთრივ თავისი სპეციფიკური, „ჩაკეტილი“, თავისი ხალხის ხასიათში გაცხადებული სახით, როგორც ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი ცოცხალი არსებანი, მცენარეების მსგავსად სხვადასხვა ფესვზე აღმოცენებულნი, თავისი სპეციფიკური მორფოლოგიით, ჰაბიტუსით, თავისი სახისა და გვარისათვის დამახასიათებელი განმტოვებით, ყვავილებით, ნაყ-

ოფიერებით. შპენგლერის მტკიცებით, კულტურები იბადებიან, იზრდებიან, აღორძინდებიან და კედებიან. ასე ბერდება ევროპული კულტურა და, მისი აზრით, ასე ღვება ევროპული კულტურის დაისი.

შპენგლერის სქემის მიხედვით, მსოფლიო ისტორია არ არსებობს, იგი განსხვავებულ კულტურათა ერთობლიობაა და ყოველი მათგანი თავისთავადია, თავისი სპეციფიკური სახე, განუმეორებლობა, პაბი-გუსი ახასიათებს. გარკვეული ასპექტით და განსაზღვრულ დონემდე ამ თეორიის გაზიარება შესაძლებელია, განსაკუთრებით, როცა ვიხილავთ ფილოსოფიის გენეზისის საკითხს და მისი განვითარების პირველ ეტაპებს, ადრეულ პერიოდს. ჩინეთის ფილოსოფია საკუთარი კულტურით ნასაზრდოები, ინდოეთთან გეოგრაფიული სიახლოვის მიუხედავად, თავისი ექესი სკოლით არ ფიგურირებს ინდოეთის კულტურაზე ზეგავლენის სფეროში. ასევე არ არის ფიქსირებული პირიქითა პროცესიც, ე. ი. ღერძული დროის მდგრად ეპოქაში დაგროვილი მემკვიდრეობის ბაზაზე ღერძულ დროში ჩამოყალიბდა თავისთავში ჩაკეტილი ლოკალური ფილოსოფიური ამროვნების ფორმები, მოძღვრებანი. ყოველი კულტურა თავისი წარმოშობით, როგორც ჩანს, ლოკალურია. ინდოეთისა და ჩინეთის უზარმაზარ გერიგორიეზე სხვადასხვა ადგილზე ხდებოდა კულტურისა და ამროვნების ფილოსოფიური სისტემების ფორმირება. ძირითადად ეს ხდებოდა ინდოეთში მაურიების იმპერიის დროს, ჩინეთში – ჯოუს ძლიერ სახელმწიფოში, მაგრამ არც ერთი და არც მეორე არ იყო ქვეყნის სახელმწიფოებრივი ერთიანობის მაჩვენებელი (ამის შესახებ იხ. „ძველი ინდოეთის კულტურა“ 100, 45). ინდოეთში ჰინდის სანაპიროთა მოსახლეობა ძე. წ. IV ს-ში ალექსანდრე მაკედონელის ლაშქრობათა დროსაც კი არ იყო ერთმმართველობაში მოქცეული, ამიგომაც ძალზე ადვილად მიიწევდა წინ მაკედონელის არმია. ეს მოხდა ძე. წ. 327 წ.

მ. მიულერი იმოწმებს ცნობას, რომლის მიხედვით ალექსანდრე მაკედონელს გარკვეული წარმოდგენა ჰქონია ინდოეთის ამროვნებაზე, როგორც უძველეს „ფილოსოფიაზე“ და თითქოს მისი სურვილი იყო ურთიერთობა დაემყარებინა ინდოეთის ე. წ. ჰიმნოსოფისკებთან. ასეთი ჰიმნოსოფისტი, ანუ „დიგამბარა“ ყოფილა კალიანა (კალანოსი), რომელსაც ინდოელთა დამარცხების შემდეგ მაკედონიის არმიის წინაშე თავი დაუწვია. მ. მიულერი არ იზიარებს, მაგრამ გადმოგვცემს თქმულებას, რომლის მიხედვით, ალექსანდრემ ინდოეთიდან თავის მასწავლებელს საბერძნეთში გაუგზავნა რამდენიმე „ფილოსოფიური გრაქტაგი“ (იგულისხმება ლოგიკური გამოკვლევები) და არისტოტელემ მხოლოდ მათი სისტემატიზაცია განახორციელა (109, 334). ალექსანდრე მაკედონელი, როგორც ცნობილია, აღ-

მოსაელებთის ლაშქრობიდან უკან მობრუნებული 323 წელს, იენისის თეეში, ბაბილონში (ახლანდელი ბაღდადის მახლობლად) 33 წლისა გარდაიცვალა. ამის შემდეგ ინდოეთის ტერიტორიაზე კვლავ აღდგა ინდოელთა ხელისუფლება და ელინიზმის ეპოქაში აღორძინებული სელევკიდების სახელმწიფოს მეთაურის სელევკეს მცდელობა, კვლავ დაებრუნებინა ინდოეთში ბერძნების მიერ დაპყრობილი ტერიტორია, ამას ცდა აღმოჩნდა (128, 58-59). მხოლოდ მაურიების იმპერიის დაცემის შემდეგ ბაქტრიელმა ბერძნებმა აღადგინეს ჩრდილო-დასავლეთ ინდოეთში ბერძენთა ხელისუფლება. ინდოეთის აღნიშნულ ადგილებში ბერძნული დასახლება მაკედონელის ლაშქრობის შემდეგ დიდხანს არსებულა, რაც დამოწმებულია მკვლევარების მიერ მეფე ამოკას ერთ-ერთ ბრძანებაზე მითითებით. ეს იყო ის მცირე „ნადაული“ მაკედონელის არმიის ხანგრძლივი და მომქანცველი ბრძოლებისა, რაც მათ „მაგერიალურად“ მოიპოვეს, ხოლო რაც შეეხება ამ ლაშქრობის კულტურულ-ისტორიულ მნიშვნელობას, ეს მოგჯერ მეგად გაზვიადებულია და, რაც მთავარია, არ არის დამოწმებული კულტურული ურთიერთობის რაიმე ფაქტი წყაროებზე მითითებით, მოგჯერ კი, საერთოდ, უკვალოდ დარჩენილ მოვლენადაა შეფასებული და ითვლება შორეული დაპყრობითი ომების ისტორიის ერთ მომენტად. „ინდოეთის ოქსფორდული ისტორიის“ ავტორმა უ. სმიტმა განავითარა თეალსაზრისი, რომლის მიხედვით ინდოეთში ამ ლაშქრობის შედეგად არამარტო არ გაცნობიერებულა ბერძენთა ფილოსოფიის უდიდესი შედეგები, არამედ ალექსანდრეს ასეთმა სწრაფმა, „ელვისებურმა“ ლაშქრობამ არავითარი ზეგავლენა არ მოახდინა „ინდოეთის იდეებსა და ინსტიტუტებზე“. არ გამოვლენილა რაიმე ზეგავლენა რელიგიურ შეხედულებებზე, საზოგადოებრივ წყობაზე, ხელოვნებაზე. ინდოელებს ყურადღება არ მიუქცევიათ ბერძენთა სამხედრო გაქტივისა და ხელოვნებისათვის, არ გაუცნობიერებიათ მაკედონელის არმიის მობილური მაღალი ტექნიკის უპირატესობა. სმიტის მიხედვით, თუ ძველი ინდოეთის ცივილიზაციაზე ბერძენთა ზეგავლენის რაიმე კვალი მაინც ჩანს, ეს ბაქტრიელი ბერძნების მონაპოვარია, რამდენადაც ელინიზმის ხანაში ძე. წ. III საუკუნიდან ბაქტრია გახდა აზიაში ბერძნული კულტურის მთავარი ცენტრი. ბაქტრიის ბერძენი მმართველები ევთიდემე და დემეტრე სელევკიდების ხელისუფლის – ანგიოქე დიდის თანამედროვენი იყვნენ; ანგიოქემ თავისი ასული ცოლად გააყოლა ევთიდემეს ვაჟიშვილს, დემეტრეს, მან თუმცა ბაქტრიის ხელისუფლების შენარჩუნება ვერ შეძლო, მაგრამ ყლობდა ინდოეთის ზემო ნაწილში ჰინდის ველს, იქ დააარსა

დედაქალაქად ევთიდემია და პირველი მონეტებიც მოჭრა დამლით ბერძნულ და ინდურ ენებზე.

ინდოეთში ცნობილ ბერძენ ხელისუფალთაგან ისტორიაში მოხსენსებულია მენანდრე, რომლის მოღვაწეობას სტრაბონი ასე აფასებს: მან დაიპყრო უფრო ბევრი ხალხი, ეიდრე ალექსანდრემო. ისტორიკოსები მიუთითებენ მის მიერ მოჭრილი მონეტების გაერცელების ფართო არეალზე, რაც მისი მმართველობის გაერცობის მანიშნებლად ითვლება. ზოგი ცნობით, იგი ბუდისტური რწმენის მიმდევარი ყოფილა.

ცალკეულ ისტორიულ ცნობაზე დაკვირვებით და სპეციალისტი მკვლევრების თვალსაზრისთა გაცნობიერებით შეიძლება ჩამოყალიბდეს დასკვნა: აღმოსავლეთსა და დასავლეთში ფილოსოფიური აზროვნების დამწყები უძველესი კულტურის ქვეყნებს შორის ურთიერთობა არსებითად ელინიზმის დროიდან განვითარდა, თავიდან ისინი ერთმანეთისათვის უცხონი იყვნენ და საკუთარი მითოლოგიურ-რელიგიური წარმოდგენითი აზროვნების წიაღიდან შპენგლერისეული ჩაკეტილი კულტურების სახით ვითარდებოდნენ. ელინიზმის დასაწყისში, მაკედონელის შემდეგ, ახალი ეპოქის თავისებურება, როგორც ცნობილია, მარგო ბერძნული ცივილიზაციის, აზროვნების გაგანასა და გაერცელებას კი არ ნიშნავდა, არამედ სხვა ქვეყანათა კულტურული ყოფისა და ნააზრეთა გაცნობას ბერძნების მხრივ. ძალზე რადიკალურად მსჯელობს უილიამ სმიტი ინდოეთის შესახებ, თითქოს „ალექსანდრეს წარმატებებს“, ამ უძველეს ქვეყანაში მისი ლაშქრობის შედეგებს „ისეთი უმნიშვნელო მთაბეჭდილება დაუტოვებია, რომ ამის შესახებ „მთელ ძველ ინდურ ლიტერატურაში“ არ დაუქსირებულა ერთი თუნდაც ძალზე ბუნდოვანი მოხსენიება, ცნობა. ამას, ალბათ, თავისი კონკრეტული ისტორიული მიზეზი აქვს. ერთი კი ფაქტია, რაზედაც ინდოელი ისტორიკოსები მიუთითებენ, ყველა ცნობა მაკედონელის ინდოეთში ლაშქრობისა მხოლოდ და მხოლოდ ბერძენი ავტორების მიერაა შემონახული.

ელინიზმის ეპოქამ სავაჭრო-ეკონომიური ურთიერთობის გაშლის საფუძველზე მსოფლმხედველობრივი და მეცნიერულ-ფილოსოფიური ურთიერთობებისთვის რეალური საფუძვლები შექმნა, თითქოს აღმოსავლეთისა და დასავლეთის „ჩაკეტილი“ კულტურები ამოძრავდნენ და ურთიერთობათა შესაძლებლობა წარმოშვა. ამ კონცეფციაში თითქოს არ თავსდება მათემატიკისა და ფილოსოფიის ისტორიაში ზოგჯერ თამამად მოგანილი ფაქტი ძვ. წ. V ს-ში პითაგორას ინდოეთში მოგზაურობისა და იქაურ ბრამმანებთან თეორიული ურთიერთობისა. ჯერ ერთი, ეს რეალობას რომ ასახავდეს, მაინც დარჩება

იშვიათ გამოჩენასა და ელნიზმის თავისებურების მთლიან კონცეფციას ვერ მოხსნის; მეორეც, ამბავი პითაგორას ინდოეთში მოგზაურობის შესახებ და იქ მისი განსწავლულობის თაობაზე მათემატიკასა და ფილოსოფიაში ლეგენდის დონეზეა გაერეცელებული და არ არის დამოწმებული ისტორიული წყაროებით.

ლ. ი. შრედერმა დაწერა წერილი „პითაგორა და ინდოელები“, რუსულ ენაზე გამოქვეყნდა „სახალხო განათლების სამინისტროს ჟურნალში“ (№ 10-11, 1888 წ.), სადაც კანტორის მათემატიკის ისტორიის და ეგვიპტური პაპირუსების ახალი ინტერპრეტაციით წაკითხვის გათვალისწინებით ნაცადია იმ კონცეფციის დასაბუთება, რომ პითაგორეიმს საფუძვლად უდევს ინდოელი ქურუმების, ბრაჰმანების მიერ შექმნილი მისტიკურ-მათემატიკური მოძღვრება. ეს თვალსაზრისი აღმოსავლეთ-დასავლეთის ზეგავლენათა კონცეფციის საზღვრებშია ჩამოყალიბებული, გამოთქმულია ვარაუდი პითაგორას მიერ ეგვიპტეში მათემატიკური ცოდნის დაუფლების შემდეგ ინდოეთში გამგზავრებისა და ბრაჰმანებთან ურთიერთობაში თავისი შემოქმედებითი მოღვაწეობის გაგრძელების შესახებ. აღნიშნულია, რომ იქ, ინდოეთში, პითაგორამ დაამუშავა თვალსაზრისი სულის მეტემსიქოზის სახით და ასევე განავითარა გეომეტრიის თეორიული საკითხები, განსაკუთრებული ყურადღება მიაქცია სამკუთხედის თავისებურებებს, რადგანაც ინდოეთში სამკუთხედის ფორმა ჰქონდა საკურთხეველს და მისი აგების სიმუსტეს ემსახუროდა ვედების პერიოდში შექმნილი თხზულება „მულბასუტრა“ – „თოკის წესები“. მასში აღწერილია გეომეტრიული ფიგურების აღნაგობა და მათი მათემატიკური გამოთვლები. მისი დაწერის თარიღად დაახლ. ძვ. წ. IX-VIII სს. არის განსაზღვრული, წიგნში გადმოცემულია სხვადასხვა გეომეტრიული ამოცანის გადაწყვეტის შესაბამისად სამსხვერპლოთა აგების წესები. ზოგი ცნობით ამ წიგნში უკვე მოცემული იყო სწორკუთხა სამკუთხედის პითაგორული თეორემის საფუძვლები. სხვადასხვა მათემატიკური შინაარსის ნაწერში ამოკითხულია „მათემატიკის“ აღმნიშვნელი გერმინი „პატიგანიტა“, რაც სანსკრიტის მიხედვით ასე იშიფრება: „პატი“ – დაუა, „განიტა“ – გამოთვლა.

ზემოხსენებულ „მულბასუტრაში“ ამოკითხულია წილადების სისტემა და უფრო მეტიც, – წილადთა წილადების წარმოების წესები და მაგალითები, რომელთაც, ბუნებრივია, არ ჰქონდათ პრაქტიკული მნიშვნელობა, არამედ უნდა ყოფილიყო წმინდა თეორიული მათემატიკური განაზრებების შედეგი. თუკი ბერძენი პითაგორა ინდოეთში, ან თუნდაც სადმე აღმოსავლეთში ეზიარა მათემატიკურ ცოდნას, ისიც კარგადაა ცნობილი, რომ ელნიზტური პერიოდის

ბერძენმა სწაველულებმა შეგავლენა მოახდინეს ინდოეთის მოაზროვნეებზე გრიგონომეტიკის დარგში და საფუძველი მისცეს იმ სიახლეებს, რაც ამ მეცნიერების განვითარებაში ინდოელების მონაპოვრად მიიჩნიეს (იხ. „ძველი ინდოეთის კულტურა“, გვ. 362-367).

ბერძნულ-ინდური კულტურის, აზროვნების ურთიერთობის შესახებ საინტერესო, თუმცა უმრავლეს შემთხვევაში დაუსაბუთებელ ცნობებს იძლევიან ბერძენი და რომაელი ავტორები, ქრისტიანობის აპოლოგეტები და განსაკუთრებით კი ალექსანდრიელ მოღვაწეთაგან კლიმენტი ალექსანდრიელი (ჩვ. წ. III ს.). ეს თემა მათ მოღვაწეობაში შემოიჭრა ქრისტიანობის აღმოსავლური წარმომადგენლობისა და ბერძნულ კულტურასთან მისი დამოკიდებულების გარკვევის ასპექტით. ეს მაშინ გახდა აუცილებელი, როცა ბერძნული ფილოსოფია ფართო გაგებით უნდა შეფასებულიყო აღმოსავლეთის კულტურასთან მიმართებაში. ბერძენების მიერ გავრცელებული გერმინი „ბარბაროსული“, ყველა არაელინის „ბარბაროსად“ მოხსენიება, იმთავითვე რაიმე განსაკუთრებული უარყოფითი მნიშვნელობის შინაარსს არ გამოხატავდა, შემდეგ კი ეს გამოთქმა უარყოფითი შინაარსით დაიგვირთა და „არაცივილიზებული“ მნიშვნელობით დამკვიდრდა. ქრისტიანული აპოლოგეტიკის გავრცელების პერიოდში, როცა ქრისტიანობას უპირისპირდებოდა ჯერ კიდევ ძლიერი წარმართული მსოფლმხედველობა (რელიგიაში – წარმართულ ღვთაებათა კულგი, თეორიულ აზროვნებაში – საკმაოდ დამკვიდრებული ბერძნული ფილოსოფიისა და მეცნიერების ავტორიტეტი). ახალი, ყველაზე ჰუმანური და მისაღები სარწმუნოების – ქრისტიანობის გავრცელებისა და დამკვიდრებისათვის აუცილებელი იყო წარმართობის საფუძველზე განვითარებული თეორიების, იდეების ავტორიტარიზმის მოხსნა. ქრისტიანობას თავისი გაერყელების აღრინდელ ხანაში მისი მოწინააღმდეგენი მას „არაელინურ, ბარბაროსული“ სამყაროდან მოსულ მოძღვრებად მიიჩნევდნენ და სწორედ ამიტომ აპოლოგეტი მოაზროვნენი თავის აპოლოგეტურ თხზულებებში, იმპერატორებისადმი მიმართულებში ცდილობდნენ დაკნინებული სახით შეეფასებინათ ელინური ფილოსოფია და მისთვის მკაცრად დაეპირისპირებინათ ქრისტიანობა, – არაელინური, „ბარბაროსული“ თავისი გენეზისით, მაგრამ ურთიადერთი ჭეშმარიტი მოძღვრება უმაღლეს სათნოებაზე, ღმერთზე.

აპოლოგეტიკისათვის ქრისტიანობა უმაღლესი სიბრძნე იყო და, მამასადამე, ფილოსოფიაც, რელიგიაც, სარწმუნოებაც. სწორედ ამიტომ ბერძნული ფილოსოფიის გრადიციებზე აღზრდილი ქრისტიანი აპოლოგეტები ფილოსოფიის ქრისტიანობასთან ან მაქსიმალურ დაახლოებას ცდილობდნენ, ფილოსოფიას მის მსახურად აცხადებდნენ.

ანდა ბერძნული ფილოსოფიის მნიშვნელობის პირდაპირ უარყოფას ესწრაფვოდნენ როგორც ქრისტიანობისადმი დაპირისპირებული წარმართობისა. ასეთ ვითარებაში I-II სს-ში განვითარდა ბერძნული ფილოსოფიის შეფასების მცდელობა ნასესხობის საფუძველზე.

ქრისტიანობის აპოლოგეტი იუსტინე წამებული ბერძნული ფილოსოფიის გენემის ძველ აღთქმასთან აკავშირებდა და ამტკიცებდა, რომ ბერძნებმა თანდათან გააცნობიერეს ის, რაც ამ წმინდა წიგნში იყო გადმოცემული: პლატონმა თავისი მოძღვრება ნების თავისუფლებაზე, ღემიურგზე, მოსეს წინასწარმეტყველური ტექსტიდან დაისესხა. მან ეგვიპტეში მოგზაურობისას აითვისა ებრაელების მიერ იქ უკვე გავრცელებული მოსეს სიბრძნე და ფილოსოფიურად განავითარა. ქრისტიანი აპოლოგეტი, წარმომოხილთ ასირიელი ტატიანე (ახ. წ. II ს.) ამაყოფად თავისი აღმოსავლური წარმომავლობით, სადაც ქრისტიანობა ფართოდ გავრცელდა და ეს სარწმუნოება ფილოსოფიასთან შეუთავსებლად მიაჩნდა. იგი მსჯელობდა ბერძნული ცივილიზაციის ნასესხობაზე: ბერძნები აღმოსავლეთის ხალხს ბარბაროსებს უწოდებენ, მაგრამ მათ, რაც კი რამ გააჩნიათ, აღმოსავლეთიდან დაისესხესო. თავის აპოლოგეტურ თხზულებაში „სიტყვა ელინთა წინააღმდეგ“ იგი ბერძნებს ასე მიმართავს: „ელინო, ნუ იქნებით მგრულად განწყობილნი ბარბაროსებისადმი“, ყველაფერი ელინურად წოდებული აღმოსავლეთიდანაა გადმოტანილი, იქიდან აიღეს ბერძნებმა ხელოვნება, ასტრონომია – ბაბილონელთაგან, მეცია – სპარსელთაგან, გეომეტრია – ეგვიპტელებისაგან, დამწერლობა – ფინიკიელთაგან. ტატიანე ბერძნებისაგან მოითხოვდა დაეგმოთ ფილოსოფია და ფილოსოფოსები, რომელნიც ერთმანეთის ამრებს უარყოფენ და საბოლოოდ თურმე ეერაფერს ამტკიცებენ. ამ აპოლოგეტის მთავარი მიზანი იყო ყოველი არაქრისტიანულის, წარმართულის და ამიგომ ფილოსოფიის უარყოფაც მისი დაგმობისა და ცილის დაწამების მეთოდით.

თეოფილე ანგიოქიელიც, ქრისტიანობის აპოლოგეტი, ბერძნებს სხვათა მიერ მოპოვებული, აღმოსავლეთიდან წამოდებული ცოდნის მიმთვისებლად აცხადებს. ბერძნული ფილოსოფიისა და კულტურის წინააღმდეგ ამგვარი დამოკიდებულება, ბუნებრივია, რაიმე სასარგებლო მეცნიერული დასკვნების შესაძლებლობას არ იძლევა. ამ აპოლოგეტების შეფასებებიდან მხოლოდ ერთ მომენტზე შეიძლება ყურადღების მიქცევა, რომ არსებობდა ბერძნულსა და აღმოსავლურს შორის გარკვეული ურთიერთობა და შესაძლოა გავლენის მომენტებიც. ამ საკითხებზე სერიოზული მსჯელობა, რა თქმა უნდა, ფილოსოფიის ისტორიისათვის არა მარტო სასარგებლო, არამედ აუ-

ცილებელიცაა. ამ მხრივ შედარებით უფრო მნიშვნელოვანი და საყურადღებოა კლიმენტი ალექსანდრიელის შეხედულებები ინდოეთისა და ბერძნული ფილოსოფიის, ელიზურისა და არაელინთა – „ბარბაროსთა“ კულტურების მიმართების შესახებ. კლიმენტი ზოგი გამოჩენილი ფილოსოფოსის არაბერძნულ წარმომოხაზე მიუთითებს: პროტაგორა არ იყო ბერძენი, იგი გვირიწმელა, ანგისტენე – ფრიგიელი, თალესი – გომობრივი წარმომავლობით ფინიკიელი; არ არის ბერძნული არც პითაგორას სკოლა, ბერძენები არ არიან არც ჰომეროსი და არც ორფეოსიო. საყურადღებოა კლიმენტის მოსაზრებანი პლატონის შესახებ: რაც რამ საუკეთესოა მის ფილოსოფიაში, მან ბარბაროსთაგან „მოივაჭრაო“ და ამას არც თვითონ უარყოფდაო. პლატონმა თავის ხანგრძლივ მოგზაურობაში ეგვიპტეში მიაღწია, იგი კი არ გმობდა „ბარბაროსთა“ გომებს – აღმოსავლეთის ხალხს, არამედ, პირიქით, მათ „ფილოსოფოსთა გომებს“, – „გენე ფილოსოფოს“ უწოდებდა (19, 42).

კლიმენტი ალექსანდრიელი ფილოსოფიის ცნებას უაღრესად ფართო მნიშვნელობით იყენებდა, ბერძნებზე წინ აყენებდა ეგვიპტელ წინასწარმეტყველებს და მათ მიაწერს ფილოსოფიის წარმომავლობას, იქვე მიუთითებს ასირიელებს შორის ქალდეელების, გალაგელთაგან – დრუიდების, სპარსთაგან – მოგვების დამსახურებაზე, რომელთაც, მისი აზრით, იწინასწარმეტყველეს მაცხოვრის შობა და ვარსკვლავს გაჰყვნენ იუდეაში მისასვლელად. ადვილი მისახვედრია, რომ კლიმენტისათვის ფილოსოფოსობის საწყისი ქრისტიანობის სათავეა, ამიტომ მისთვის ანალოგიურია, ან უფრო მუსტად, ერთი და იგივეა წინასწარმეტყველება და ფილოსოფია. ამავე ტექსტში კლიმენტი ალექსანდრიელი ეხება ინდოეთის სიბრძნესაც. ინდოეთში ფილოსოფოსობდნენ „მიშელ-მართალნი“, ანუ „ჰიმნოსოფისტები“ (ინდონ გე ჰოი ჰიმნოსოფისტოი). აქ გამორჩეულადაა დასახელებული ინდოელთა ორი გომი, სარმანები და ბრაჰმანები, მითითებულია მათ განსხვავებაზე (19, 43). „სტრომატაში“ კლიმენტი წერს: ინდოეთში „ზოგნი ერწმუნებიან ბუდას (ბოუეტტა) სწავლებას და მას ზეადმატებული სიწმინდის გამო ღმერთად პატივყოფენ“ (იქვე). სკვითელი ანაქარსისის შესახებ ნათქვამია, რომ იგი „აღმატებოდა“ მრავალ ბერძენ ფილოსოფოსს. კლიმენტი ასახელებს მწერალ მეგასტენეს, რომელიც სელევკოს ნიკატორის თანამედროვე იყო და თავის ნაწერში „ინდოელთა შესახებ“ უცხადესად გვამცნო, რომ ყოველივე ის, რაც ბენების შესახებ ითქვა ძველების მიერ, თქმულია აგრეთვე არაელინ ფილოსოფოსებთან, ნაწილი ინდოელთა შორის ბრაჰმანთა მიერ, ნაწილი კი სირიაში იუდეელებს მიერ. კლიმენტი მოსეს წინას-

წარმეტყველებას „უძველეს ფილოსოფიას“ (პე არხაიოტა ტე ფილოსოფია) უწოდებს, რადგან ეს, მისი აზრით, ადრევე იყო გაცხადებული. იგი ამის შემდეგ უფლებას აძლევს თავისთავს ბერძენ ფილოსოფოსებს „მპარაუები“ უწოდოს, რომელთაც თითქოს მოესაგან და წინასწარმეტყველთაგან „უმაღლოდ“ აიღეს უმთავრესი ღოგმაგებიო. მეორე ალექსანდრიელი მამა ორიგენე თხზულებაში „ცელსუსის წინააღმდეგ“ („კონტრა ცელსუს“) მიუთითებს აგრეთვე ინდოეთის ორი გომის შესახებ, რომელთაც ფილოსოფიაში უსახელებიათ თავი. ესენი ბრაჰმანები და სამანები იყვნენ (კლიმენტისთან „მსარმანები“).

კლიმენტ ალექსანდრიელი თავისი მსჯელობებით იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ არაელინნი იყვნენ „ფილოსოფიის“ წამომწყებნიც და ყველა მეცნიერებისა და „ხელობისაც.“ ყველა ამ ნაამრევსა და სიბრძნეს სათავე ინდოეთშიც ჰქონია და ებრაელ წინასწარმეტყველებთანაც. ამ თვალსაზრისის ავტორი, ეს ქრისტიანი მოღვაწე, მიზნობრივად იყენებს ბერძენთა მიერ სსებათაგან ფილოსოფიური ცოდნის დასესხების იდეას, იგი ხელმძღვანელობს ქრისტიანობის დაუკისა და გაძლიერების საზრისით. აპოლოგეტიკის ფარგლებში მან თავისი დადებითი როლი შეასრულა.

საერთოდ, დასესხების კონცეფცია ამროვნების, კულტურის თანაფარდობათა, ურთიერთობათა თვალსაზრისით ვერ გადაწყვეტს დასავლეთისა და აღმოსავლეთის კულტურულ-ისტორიული ურთიერთობის რთულ პრობლემას. დასესხება ნიშნავს მექანიკურად გადმოგანას და მითვისებას, რაც ბუნებრივად და ორგანულად ვერ შეუთავსდება ნებისმიერ კულტურულ-ისტორიულ სივრცეს, ამიტომ დასესხების იდეას მეცნიერულ კვლევაში სასურველი ეფექტის და გამართლებული შედეგების მოცემა ძალზე ნაკლებად შეუძლია. კულტურათა ურთიერთობის ახსნაში გაცილებით ეფექტურია პარალელიზმის, ანალოგიების მეთოდის გამოყენება.

ამროვნების, კულტურის, ცივილიზაციის განვითარებაში მეცნიერული კვლევით დიდი ხანია დადგენილია პარალელიზმის მოვლენები და გამოყენებულია მისი შესწავლის მეთოდები. პარალელიზმები სხვადასხვა ხალხთა თეორიულ ამროვნებაში, პრაქტიკულ სამეურნეო საქმიანობაში და სხვა ფაქტია და თეორიულ-ფილოსოფიური ასპექტით მათ ანალოგიების მნიშვნელობა აქვს. ანალებქიკა, ანალოგიის მეთოდი დიდი წარმატებით იყო გამოყენებული ნეოთომიზმში. ანალოგია გულისხმობს ამროვნების მოდელის ან პრობლემების, დასკვნების, გადაწყვეტილებების თანადამთხვევას, პარალელიზმს სხვადასხვა ქმედებაში, დროსა და სივრცეში. ანალოგიისა და პარალელიზმის მეთოდების გამოყენება ფილოსოფიურ-ისტორიულ კვლევაში

ნიმნაეს მსგავსების, იზომორფულობის დადგენას თეორიების, მოძღვრებების სტრუქტურაში. ფილოსოფიის ისტორიკოსები მსჯელობენ აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ფილოსოფიურ აზროვნებაში ინდურ და ჩინურ, ბერძნულ და ინდურ-ჩინურ მოძღვრებებს შორის პარალელებზე, ანალოგიებზე, მსგავსებაზე. ამის ერთი ნიმუშია პლატონიზმისა და ვედანტას შორის თავისებური იზომორფიზმის ფაქტები. ამ თემას ეხება სესილი შეინმან-გოპშეინის მონოგრაფია „პლატონი და ვედური ფილოსოფია“, რომელშიც ავტორი მიზნად ისახავს გამოავლინოს გიპოლოგიური პარალელები ძველ ინდურ და ბერძნულ ფილოსოფიას შორის, აჩვენოს ის „საოცარი დამთხვევები“, რაც შენიშნულია ინდოეთის ვედურ აზროვნებასა და პლატონის მოძღვრებაში. მოცემულ მონოგრაფიაში ჩამოყალიბებულია პარალელიზმის გამოვლენის ასეთი თეალსაზრისი: პარალელურად ვითარდებოდა საბერძნეთში წინაპლატონური ფილოსოფიური სკოლები და ინდოეთში უპანიშადური მოძღვრება, ორივე დაფუძნებული იყო ონგოლოგიაზე, ე. ი. არსებობს პარალელიზმი იონურ და ვედურ ონგოლოგიას შორის. ამის შემდეგ განხილულია პლატონის ონგოლოგია ვედურ „კანონთან“, კანონიკურ მოძღვრებებთან პარალელურ მიმართებაში. ამ შემთხვევაში ავტორი ყურადღებას ამახვილებს პლატონის „პარმენიდესში“ ერთიანისა და „სხვის“ იგივეობა-განსხვავების პრობლემაზე და მეორე მხრივ, მას პარალელად მიაჩნია რიგეედას ცნობილი კოსმოლოგიური პიმნი (X, 129) არარსში არსის ჩასახვის შესახებ, რასაც მოსდევს უპანიშადებში ბრაჰმანის სხვადასხვა გაგების ილუსტრაციები. ავტორი ცდილობს აჩვენოს ანალოგიები პლატონის არსის ცნებისა „ვედური ფილოსოფიის ბრაჰმანთან“ და ჩინურ დაოსთან (153, 55).

ს. შეინმან-გოპშეინი ერთმანეთთან ანალოგიაში განიხილავს პლატონის „ტიმეოსის“ კოსმოლოგიურ კატეგორიებს ვედებიდან და უპანიშადებიდან ამოკრებილ მსგავს იდეებთან, გექსტებთან, მაგრამ იგრძნობა ავტორის მცდელობა, კელევა წარმართოს წინასწარ დასახული მიზნის მისაღწევად. მისი კელევის სიძნელეს ის ქმნის, რომ იგი ცდილობს ერთიან ფილოსოფიურ სისტემაში მოაქციოს ვედურ-უპანიშადური გექსტების ფილოსოფიური იდეები და მასთან შეაჯეროს პლატონის მსჯელობანი. ამგვარი კელევის სიძნელე ისაა, რომ ვედურ სიბრძნეში მრავლადაა საწინააღმდეგო აზრები, სისტემურობას მოკლებული მსჯელობანი და ამიგომაც გაჩნდა ვედანტას ორთოდოქსალური ფილოსოფიური მიმართულება, რომლის დამუშავებელსა და მის განმავითარებელ კომენტატორებს სურდათ ერთიან სისტემაში მოექციათ ვედანტიზმის ძირითადი პრინციპები,

შეექმნათ ვედანგას დებულებათა ერთიანი კონსტრუქციული სისტემა. აი, ამას ეწოდება „ვედური ფილოსოფია“, რომელიც ბადარაიანამ „ვედანგა-სუტრაში“ ჩამოაყალიბა და რომელმაც შემდეგ ეტაპობრივი განვითარებით თანამედროვეობაში ნეოვედანტიზმის სახით მოაღწია.

საკითხის კვლევის მეორე სიძნელე ასეთია: არა მარტო ვედური სიბრძნე მოითხოვდა სისტემატიზაციას, არამედ პლატონის მოძღვრებაც. ამიგომ წერდა ლაიბნიცი: „თუ ვინმე შეძლებს სისტემაზე დაიყუანოს პლატონი, ამით უდიდეს სამსახურს გაუწევს კაცთა მოდგმასო“. ფილოსოფიის ცნობილი ისტორიკოსი ვალტერ კრანცი აღნიშნავს: „პლატონს არ შეუქმნია სისტემა, პირიქით, მისი ფილოსოფია გარკვეული ამრით, სისტემის საპირისპიროა, მის თხზულებებში პრობლემები ყოველთვის ხელახლა და ახალ საფუძველზე გამოკვლეული, როგორც ამას სოკრატე აკეთებდა თავის დიალოგებში...“ იქვე იგი წერს: „პლატონის იდეების“ თეორია არ არის დასრულებული სისტემა, არამედ კვლევის მთავარი მიმართულებაა (180, 112). ასეთ ვითარებაში, როცა მკვლევარი ორმხრივი სიძნელის წინაშე დგას, როცა იგი ირჩევს პარალელების დასადგენად არა ბადარაიანადან დაწყებული ვედანგას სისტემურ ანალიზს, არამედ ვედური სიბრძნის საკმაოდ სპორადულ გექსტებს მიმართავს და არ ითვალისწინებს პლატონიზმის მიერ განვლილი სისტემატიზაციის გზას, ამ დროს დასახული ამოცანის გადაწყვეტისას მრავალი სიძნელე ჩნდება.

პარალელების კვლევა-ძიება პლატონიზმსა და ინდური ფილოსოფიის ორთოდოქსალურ სკოლებს შორის არ არის ახალი საქმე, ამაზე უმეტესწილად ინდოეთის ფილოსოფიის მკვლევრები მიაჩნებენ. ამ საკითხებზე განსაკუთრებული ყურადღება გამოთქმისა მ. რომი „ინდოეთის ფილოსოფიის ისტორიაში“, სადაც იგი ერთიმეორის პარალელურად განიხილავს ბერძნულ და ინდურ ფილოსოფიას და იძლევა პარალელების თვალსაჩინო შემჩნევის შესაძლებლობას. წიგნში ბევრი მოსაზრება დაუსახბუთებელი და მიუღებელია (მაგ., ის, რომ ჩინეთში არ იყო ფილოსოფიური მოძღვრებები, რომ კონფუციმ და ლაო-ძიმ შექმნეს მხოლოდ „მორალისა და ეთიკის წესთა კოდექსები“, რომ ფილოსოფიური სკოლები პირველად ინდოეთში წარმოიშვნენ და სხვა), მაგრამ ამ წიგნში სწორადაა მითითებული ვედანტიზმისა და პლატონიზმის პარალელებზე, კერძოდ, შანკარასა და პლატონის მოძღვრებებში ზოგადის სუბსტანციალობის შესახებ.

პარალელიზმის თემაზე მითითება ვედანგას ფილოსოფიის ანალიზისას შეინიშნება ქართულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაშიც. 1977 წ. გამოცემულ წიგნში „მითოსიდან ფილოსოფიური აზროვნებისაკენ“ წერია: „ძველი ინდოეთის ფილოსოფიაში რელიგიისა და ეთიკის

პრობლემებთან მჭიდრო მიმართებაში ობიექტური იდეალიზმი განვითარდა, რომლის ანალოგიაა ანტიკურ საბერძნეთში პლატონის ფილოსოფია. ეედანგას ფილოსოფიურ მოძღვრებაში საერთო ნიშნები დაიძებნება პლატონის ფილოსოფიასთან. სინამდვილის პლატონურ დაყოფას იდეებად და გრძნობად სამყაროდ ეედანგას მოძღვრებაში შეესაბამება მოჩვენებითი არსის, ანუ გრძნობადი სამყაროს და ჭეშმარიტი არსის, ანუ ბრაჰმანის დაპირისპირება; ეს ონტოლოგიური დაპირისპირება გნოსეოლოგიურსაც განსაზღვრავს: ორთავე თეორიაში ადამიანის დანიშნულება სულის თავისუფლების მიღწევაა, რაც იმით ხორციელდება, რომ სული სხეულისაგან თავისუფლება და ბრაჰმანის შემეცნებით თავისუფლებას აღწევს. ორივე თეორიაში დაშვებულია თავისთავადი ჭეშმარიტებანი: პლატონთან – იდეები, ეედანგისგებთან – ეედები და უპანიშადები“ (41, 124).

ეედანგა-პლატონიზმის ანალოგიების შესახებ ზემოთ ჩამოყალიბებულ მეტად ზოგად დებულებებს განვითარება, გაშლა და დასაბუთება სჭირდება. კლასიკური ეედანგა ემყარება დოქტრინად ფორმირებულ ეედურ სიბრძნეს, რაც უკვე მინიშნებულია თვით სიტყვაში „ეედანგა“ – „ეედების დასრულება“. როგორც ცნობილია, სისტემატიზებული მოძღვრება ჩამოაყალიბა ბადარაიანამ „ეედანგა-სუტრაში“. ამ მოძღვრების ამოსავალი დებულებაა იდეალური, ლეთაებრივი საწყისის ბრაჰმანის სუბსტანციულობა. მოძღვრებამ უნდა უპასუხოს კითხვამ: რა არის სულიერი-გონიერი და რა არის მატერიალური? როგორ ერთიანდებიან ისინი ბრაჰმანში როგორც მისი მოდიფიკაციები? მოკლე პასუხები ამაზე ასეთია: ბრაჰმანი არის უმაღლესი ჭეშმარიტება, სამყარო მოჩვენებაა, სული ლეთაებრივია.

ჩვეულებრივ, ადამიანებს ყველაზე სასიამოვნოდ მიგვაჩნია რაიმეს შეძენა, რაიმეთი ტკობა, მაგრამ არაფერია უფრო ღირსეული, ვიდრე ცოდნა, ხოლო ყველაზე უფრო ღიდი ღირსებაა ბრაჰმანის ცოდნა, რადგან ვინც იცის ბრაჰმანი, თვითონვეა ბრაჰმა; ეედანგას მთელი სამრისი გამოთქმულია ერთ დებულებაში „იგი შენა ხარ!“ – „ტატ ტვამ ასი“, რაც ნიშნავს შემდეგს: იგი, ე. ი. ბრაჰმანი შენა ხარ. ეს დებულება მ. მიულერს ფილოსოფიური აზრის ისეთი მაღალი დონის გამოხატულებად მიაჩნია, რომ მისი აზრით, კანტიც კი ვერ მივიდა ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის ასეთ სიღრმისეულ გაგებამდეო. ცხადია, კანტი აქედან ძალიან შორს წავიდა და სულ სხვა მიმართულებით, მთავარია გაეარკივით, პარალელიზმის რა მომენტები წარმოჩნდება პლატონიზმსა და ეედანგას შორის. უწინარეს ყოვლისა, თვალში საცემია უმთავრესი ამოსავალი დებულების ანალოგიურობა: ზოგადის, საყოველთაოს პირველობა, რომ ორივე-

სათვის „არის“ მიეწერება „ერთს“, ზოგადს, ერთიანს „სხვის“, „მეორის“ გარეშე. „ჩჰანგოია უპანიშადაში“ ეს ასეთი იგავით მტკიცდება: მამამ თავისი შვილი სასწავლებლად გააგზავნა. იგი 24 წლისა დაბრუნდა განსწავლული; მამა გამოსაცდელად ასეთ კითხვებს აძლევს: იყი თუ არა ისეთი ცოდნის შესახებ, როცა ჩვენ ვისმენთ იმას, რისი მოსმენაც არ შეიძლება, აღვიქვამთ აღუქმელს, ვიცით შემეცნებელი (ის, რაც არ ვიცით). შეილმა უარი თქვა პასუხზე. მამამ უნდა მიახედროს შვილი, რომ ჭეშმარიტი ცოდნა სწორედ იმისი ცოდნაა, რაც არ აღიქმება, არც მოისმინება, რაც შეგრძნებებით არ ვიცით, მაგრამ გვაქვს ცოდნა ზოგადის, საყოველთაოს, როგორც ჭეშმარიტი ცოდნა ჭეშმარიტი არსის შესახებ. არგუნას ამის შესახებ თავის მასწავლებლისგან არაფერი უსწავლია და მამა შვილს ასეთ განმარტებას აძლევს: თიხის ჭურჭლის ნატეხიდან ცნობილი ხდება როგორია თიხა ზოგადად, მთლიანობაში, ოქროს ნამცეცდიდან – ოქრო საზოგადოდ (36, VI, 202). მამა ეუბნება შვილს: ჩაყარე მარილი წყალში და ახლა მოძებნე. შვილი უარს ამბობს წყალში გახსნილი მარილის მოძებნაზე. მამის განმარტების მიხედვით: როგორც მარილი გაიხსნა წყალში და ის ყველგანაა, ასევე ყველგანაა ფაქიზი, ჭეშმარიტი არსება, ის არის ყველგან და მასშია ყოველივე. არსებობს ჭეშმარიტი, უხილავი სუბსტანცია (36, 210).

ზოგადის, როგორც ჭეშმარიტი რეალური სუბსტანციური არსის, დასაბუთების ანალოგიები მრავალადაა პლატონის დიალოგებში. სოკრატე, დიალოგების მთავარი პერსონაჟი, სოფისგებთან კამათში, რომელნიც კერძოს ხედავდნენ და ზოგადის არსებობის გააზრება უჭირდათ, მათ უმტკიცებს ზოგადის დამოუკიდებელ და სუბსტანციალურ არსებობას, მაგ., პლატონი სოკრატეს „პროტაგორაში“ დაამტკიცებინებს, რომ სათნოება არსებობს როგორც ზოგადობა, მას არ გააჩნია ნაწილები, არ არის კერძოობათა კრებადობა, რომ გრძნობად ყოფიერში არსებობს წითელი, ყვითელი და სხვ. მაგრამ ჭეშმარიტი და უპირველესი არსებობა აქვს ფერს, როგორც ზოგადს. „დიდ პიპიასა“ და „ნადიმში“ მშვენიერების, როგორც ზოგადი მშვენიერის, არსებობა საბუთდება, რომელთანაც წილნაყარნი არიან მშვენიერის კერძო სახეები.

ბადარაიანას განმარტებით ბრაჰმანი არის უნივერსალური, დაუნაწევრებელი, უსასრულო და საყოველთაო სუბსტანცია, რომლისაგანაც გამომდინარეობს ყველაფერი და რასაც საბოლოოდ ყველაფერი უბრუნდება. ბრაჰმანი არ არის არც სუბიექტი და არც ობიექტი, არც ცალკე აღებული მიზეზი და არც შედეგი, არამედ ერთსა და იმავე დროს ერთიცა და მეორეც. ამ თვალსაზრისისაგან განსხვავებულია

მაგრამ ანალოგიისათვის არსებითი მომენცია პლატონის მოძღვრება აბსოლუტურ სიკეთეზე, რომელშიც თავს იყრის მთელი იდეალური სამყარო და რომელთანაც ორგანულადაა დაკავშირებული თვალსაზრისი გრძნობად სამყაროზე, როგორც იდეების „აჩრდილზე“, „მოჩვენებაზე“.

ვედანგა თავისი განვითარების ყველა ფორმაში გრძნობადი სამყაროს ქმნადობის, ინკარნაციის უარყოფელი მოძღვრებაა, ბრამანი არ არის შემოქმედი, ასევე პლატონთან იდეები არ ქმნიან გრძნობად საგნებს. ამგვარად, ვედანგასა და პლატონიზმის ამოსაჯალღებულებათა გიჟური სახის პარალელიზმი სახეშეა. პლატონთან გრძნობადი სამყარო იდეების გამონაკრთომთა სახით არსებობს ჟაქტის უფლებით, იგი უპირისპირდება „ონტოს ონს“, არსებულად არსებულს. იდეალური პირველადია, სიკეთის იდეის გაშლა ხდება მოჩვენებითად არსებულში, რომელიც არის და არც არის, იგი „მეონია“. ვედანგას მიხედვით გრძნობადი სამყარო ცვალებადია დროებითი, წინააღმდეგობრივია და ამ ნიშნებით ბრამანისაგან არსებითად განსხვავებული. თუ ჩვენ გრძნობად სამყაროში არსებული ვითარებები უეჭვოდ მიგვაჩნია, რეალურად არსებულად, შანკარას განმარტებით, ეს იმიტომ, რომ ჭეშმარიტად არსებული ჩვენ დროდადრო გვიქმნის „ილუზიების გამოცდილებას“. ის, როგორც პლატონი, გრძნობადის არსებობის ჟაქტიდან მისი არსებობის საფუძვლის გამოკვლევის აუცილებლობას ასაბუთებდა და იდეების ჭეშმარიტი არსებობის დადგენაში ეგულებოდა პასუხი კითხვაზე რატომ და როგორ არსებობს გრძნობად საგანთა სიმრავლე. ვედანგისგებთ, კერძოდ, შანკარა, ლოგიკური დასაბუთების ასეთ წესს იყენებს: „მოჩვენებითის“, ილუმორულის არსებობა მიგვანიშნებს, რომ მას თავის გარეთ აქვს არსებობის ნამდვილი საფუძველი, რომ იგი რაღაცის მოჩვენებაა, პლატონთან მიბაძვაცაა, და, მაშასადამე, არსებობს მისაბაძი.

ამგვარ მტკიცებებს ონტოლოგიაში შედეგად მოჰყვა გნოსეოლოგიაში ჭეშმარიტსა და მოჩვენებით ცოდნას შორის განსხვავების აუცილებლობა; ერთმანეთს დაუპირისპირდა ვედანგისგებთან „ვიდია“ – ჭეშმარიტი და „ავიდია“ – მცდარი ცოდნა, პლატონთან „თეეტეკში“ განხილული გრძნობადი ცოდნის სახეები, როგორც „არცოდნა“, დაუპირისპირდა „ჟედონში“, „მენონში“ განხილულ ცნებით შემეცნებას, იდეების შესახებ ჭეშმარიტ ცოდნას.

აღსანიშნავია, შანკარასთან ღმერთის გაგების ემპირიული და ფილოსოფიური გამიჯვნა, რომლის მიხედვით ღმერთის ემპირიული გაგება გულისხმობს „მდაბალი აზრით“ ღმერთთან ისეთი მიმართების, პოზიციის გამოვლენას, როცა ღმერთი ღვთისმსახურების ობიე-

ქცია და საჭიროა ყველა შესაბამისი რიტუალის ცოდნა და მისი გამოყენება. მეორე გაგებით, ღმერთი ფილოსოფიის კუთვნილი ცნებაა და მასში იგულისხმება გრანსცენდენტური არსი, რომელიც თავის იმანენტურ რაობას საგანთა სიმრავლეში გამოავლენს. ღმერთის ასეთი გაგება მონიშნის გამართლებისათვის აუცილებელია და ეს მოთხოვნა დააკმაყოფილა ადვიატა-ვედანტამ. საერთოდ, ვედანტიზმში ღმერთისგან სამყაროს ახსნისათვის მორგებული ცნებაა „თამამის“, „გართობის“ ცნება, რასაც ის შინაარსობრივი დაგვირთვა აქვს, რომ აიხსნას, რატომ თმობს ღმერთი — ბრაჰმანი თავის აბსოლუტუტურობას, რატომ გაიშლება სამყაროში, სიმრავლეში, დროებითში, წინააღმდეგობრივში, სადაც არის განჯვა და ღმერთს სამრუნაეი უჩნდება — მოხსნას განჯვის მიზეზი. ინდოეთის ფილოსოფიაში ხომ უპირველესი მიზანია განჯვის მოხსნა მისი მიზეზის გამოკვლევით და მისგან ადამიანის გათავისუფლების გზის აღმოჩენა.

რატომ შექმნა ღმერთმა სამყარო? ამ კითხვაზე ყველა ღოგმატურ რელიგიურ მოძღვრებას თავისი პასუხი აქვს. ფილოსოფია ასეთი პასუხით ვერ დაკმაყოფილდება. ცნობიერების ბუნება ისეთია, რომ იგი იკვლევს ჩვენი ყოველდღიური ცხოვრების არასრულყოფილების მიზეზს და ვედანტიზმის მიხედვით, სწორედ ამ საფუძველზე გაიხსნება ღვთაებრივი შემოქმედისა და გამგებელის საიდუმლო. ემპირიული, გულბრყვილო ადამიანი იწყებს ღვთისმსახურების წესების შესრულებას, აღაუდენს ღოცებს, ფილოსოფოსი კი იწყებს ახსნას იმანენტურისა და გრანსცენდენტურისა, თუ როგორ გამოავლენს გრანსცენდენტური თავის იმანენტურ ბუნებას და გონებით ხედავს ორ მხარეს: ერთს — გამოვლენილს, მეორეს — თავისთავადს. პლატონმა, როგორც ცნობილია, თავისი ასეთი ონტოლოგიური პოზიციისათვის ააგო მითი „გამოქეაბულის ადამიანების“ შესახებ, იმათ შესახებ, ვინც გამოქეაბულის კედელზე აჩრდილებს ხედავს და ეს ჭეშმარიტი სინამდვილე ჰგონიათ, რომელთაც არ ძალუძთ შემოაბრუნონ თავი და ეზიარონ ნამდვილ არსს. მეგად საინტერესოა შანკარასთან პლატონის გამოქეაბულის მითის ძირითადი სამრისის გიჟური პარალელი სახეებში, ანალოგიებში ჩამოყალიბებული („ბრაჰმა-სუტრას“ მე-2 თავის კომენტარებში). აქ გამოყენებულია „თამამის“, „გართობის“ ანალოგია: სცენაზე მსახიობი გამოდის სხვადასხვა როლში, მაგრამ თუ ეს როლში შესული კაცი მწყემსია და მეფის როლს თამაშობს, სახელმწიფოებს იპყრობს, ომობს, ქვეყანას მართავს, ამ ადამიანზე მსჯელობა როგორც მეფე-მმართველზე, დამპყრობზე არ იქნება სწორი, რადგან ეს შემთხვევითი, თამამისას მეფის როლში შესული მსახიობი — მეფეა. მისი ჭეშმარიტი რეალობა მწყემსობაში გამოიხ-

აგება, ეს მისი არსებითი მხარეა, რომელმაც შეძლო თამაშით შეე-
ქმნა მეფის ილუზია. მაყურებელი მას ხედავს როგორც მეფეს, რომ-
ლის უკან დგას მისი მწყემსობა. ამის შესაბამისი ანალოგიაა პლატო-
ნის ე. წ. გროგლოდიკები, გამოქვებულის ადამიანები, რომლებიც
აწრილებს ხედავენ და, როგორც მაყურებლები, დარწმუნებული
არიან მათ რეალობაში, ჭეშმარიტ არსებობაში.

საყურადღებოა კიდევ ერთი ანალოგია „შეგაშვებულადან“
ლმერთის როლის „თამაშისა“ მაყურებელთა წინაშე: ჯამბაზი,
ფოკუსებით დახელოვებული, თავისი გრიუკებით, ხრიკებით მაყუ-
რებელს მოაჩვენებს უცნაურ მოვლენებს და ადამიანებს კგონიით,
რომ ყველაფერი ეს ნამდვილია. მაყურებელთა შორის შესაძლოა
აღმოჩნდნენ გამჭრიახი, ერთეული ადამიანები, რომელნიც კარგად
გამოიყნობენ ამ გრიუკებს და მათში დაინახავენ მხოლოდ ილუზი-
ებს და მის უკან იგულებენ სინამდვილეს. ამათ თვალში ფოკუსე-
ბის ოსტატი იქნება „ილუზიონისტი“, მოჩვენების ხელოვნებას დაუ-
ფლებული და ასეთ მაყურებლებს შეუძლიათ გაარჩიონ მოჩვენე-
ბითი და ჭეშმარიტი, დაინახონ განსხვავება გრძნობად სამყაროსა
და ლმერთს შორის. ისინი ლმერთს მიიჩნევენ შემოქმედად, რო-
მელიც გრძნობადი სამყაროს სახით „თამაშის“ აქტებს ახორ-
ციელებს, თითქოს თავს ირთობს და ბრძენ ადამიანებს შეუძლიათ
გაარეკიონ სად არის თამაში, მოჩვენება და სად ჭეშმარიტი სი-
ნამდვილე (147, 360-361).

ვედანგისტები ველების ინტერპრეტაციორები არიან და, ბუნე-
ბრივია, მათ საქმე აქვთ ვედურ მითებთან, ამბებთან, მეგაფორებ-
თან. ამ პოზიციით ყურადღებას იმსახურებს ვედანგას და პლა-
ტონიზმის პარალელიზმი სულის უკედამების გაგებასა და ახსნაში.
ორივე თვალსაზრისს აახლოებს სხეულისაგან დამორებული სულის
მეგამორფომების ვარიაციების დამუშავება, თავისებური სიახლოვე
პითაგორიზმის მეტემფსიქოზის თვალსაზრისთან. მათი მსჯელობის
ანალოგია ჩანს ბრძნული ცხოვრების ადამიანის სულის იდეალურში
მოგზაურობის შესახებ განაზრებებში, რაც პლატონთან იდეალურ
ჭეშმარიტებათა, იდეების სამყაროს წმინდა სახით ჭერეგადაა გან-
მარტებული, ვედანგაში კი ბრაჰმანის ზიარებად და მასთან შერწყ-
მად. სულის მოგზაურობის ეს გზები ორივე პარალელურ მოძღვრე-
ბაში სხვადასხვა ვარიანტითაა წარმოდგენილი. ვედანგას მიხედვით
უკედაე სულს მოეთხოვება მიწიერი ცხოვრებისას მოემზადოს
ბრაჰმანის შემეცნებისათვის და ამისი საშუალებაა უპანიშადების
შესწავლა, შესაბამისი წეს-ჩვეულებების დაცვა, სულის განწმენდა
მსხერპლშეწირვით, ლმერთის თაყვანისცემით. ადამიანის სულს

განაგებს კარმა, უმაღლესი კანონზომიერება, რომელიც ბედისწერისებურად იმორჩილებს ადამიანის სულს და წვრთნის მას. კარმას მოქმედება და სულის არსებობის მიზანი თავისუფლების მიღწევაა და ეს ხდება ბრაჰმანთან დაბრუნებით. თუმცა სულის ღვთაებრივთან დაბრუნების მექანიზმი სხვადასხვა გვარადაა წარმოდგენილი გვიანდელი ვედანგას სისტემებში, მაგრამ ყველგან დაცულია ერთი საერთო პრინციპი – სულის ამაღლება და ღვთაებრივთან დაბრუნება ცოდნით, სიბრძნით, ცოდნა კი პრაქტიკულ სიკეთესთანაა შერწყმული და გულისხმობს სულიერი თავისუფლების რეალიზაციას.

ამ კონტექსტში პლატონის მოძღვრების ანალოგია ვედანგასთან ნათლად ჩანს „ფედონსა“ და „ფედროსში“, სადაც აღწერილია უკედავი სულის ამაღლების თავისებურება და ამ პროცესში ცოდნის, ფილოსოფიური აზროვნების როლი, მტკიცება ხდება იმისა, რომ ვინც ჭეშმარიტებას დაეუფლება, გონებას აამაღლებს იდეალურის შემეცნებაზე, იგი ადვილად და უმტკივნეულოდ ეზიარება ღვთაებრივ ჭეშმარიტებათა საუფლოს. ამ კონტექსტში ერთმანეთს ემთხვევა პარალელები ეგლში შებმული ცხენებისა ვედანგისგებთან და პლატონთან („ფედროსი“). როგორც ცნობილია, „ფედროსში“ გონიერი სული წარმოდგენილია ბევრად მსწრაფვი მეეგლის როლში, რომელშიც გაბმული ცხენები ჰარმონიულად მოძრაობენ. სხვა შემთხვევებში ეგლის ცხენთაგან ერთი წმინდა ჯიშისაა, სრულყოფილია, მეორე – ჯაგლაგი, რომელიც ვერ მიჰყვება მეორე მხარეს შებმულ ცხენს და სულის ეგლს დაბლა ეწევა. ამ შემთხვევაში სულის ამაღლების პროცესი საკმაოდ ძნელ ვითარებაშია და ეს ბუნებრივიცაა, რადგან უჯიშო, ჯაგლაგი ცხენი ცოდვების, უმეცრების, ბოროტების სიბოლოა და სულის ასეთ ეგლს არ შეუძლია ჰარმონიულად იმოძრაოს, ღმერთების საუფლოში წრეები უმტკივნეულოდ გაიაროს და პირველად ჭეშმარიტებასთან მივიდეს.

ვედანგა ემყარება უპანიშადებს, სადაც მსჯელობა ეხება გონიერი სულის მიერ ეგლის მართვას, ეგლი კი სხეულია, რომელშიც სხვადასხვა მიზნის, მიმართულების ცხენებია შებმული. გონება უზანგია – ცხენების მოძრაობის რეგულატორი, რომელსაც ევალება დააცხროს ცხენების გრძნობები და ეგლის მოძრაობა სწორად წარმართოს.

პარალელიზმი პლატონის მოძღვრებასა და ვედანგას შორის მეკეთილად ელინდება შემეცნების, როგორც მოგონების თეორიათა ვარიანტებში. შემეცნება მოგონებაა, პლატონის ეს დებულება, როგორც ცნობილია, არ მიეკუთვნება საკუთრივ გნოსეოლოგიის

სფეროს, ფაქტიობრივად აქედანაა განვითარებული იდეების თეორია, პლაგონური ონგოლოგია. ცოდნის თანშობილებისა და ანამნეზის თეალსაზრისი ეედანგაში ასეთი იგაეითაა გაშოთქმული: თეალახ-ვეული კაცი, სოფლიდან შორს მიგოვებული, როგორც კი თეალიდან სახვევს მოუხსნიან, მაშინვე გაიგნებს გზას თავის სოფლისაკენ, ასევე ადამიანი ისწრაფვის ცოდნისაკენ, ეძებს მოძღვარს, ეძებს იქამდე, ვიდრე არ იგყვის, — მე ჯერ ვერ გაეთავისუფლდი, შემდეგ გავხლები სრულყოფილი (109, 117). მეორე იგაეი: როცა კაცი აუად არის, ნათესაეები ეკითხებიან — გვიცანი თუ არაო, იგი გაიხსენებს მათ, იცნობს, ვიდრე მის სულში არ არის ჩამქრალი ცნობიერება („მეყველება“, „სუნთქვა“). როცა ეს მოხდება, გახსენების უნარიც აღარ აქვს, ცნობა ეკარგება.

შანკარას მიხედვით, ადამიანის სული ბრაჰმანის თანაუარდია, უკედავია, სხეულის სიკედილის შემდეგ გადასახლება სხვა სხეულში და თან გაიყოლებს თავის სულიერ უნარებს. თავდაპირველად ადამიანს თავისთავის ცოდნა არა აქვს, დავიწყებული აქვს, რომ იგი ბრაჰმანია. ამიგომ თავს გრძნობს საგანთა თანაბრად. შემდეგ თანდათან ჩნდება „ჩემი მე“-ს გააზრება, იწყება საგანთა სამყაროს შემეცნება როგორც სხვა რაიმესი — მე-საგან გამორჩეულის. სული გაიელის შემეცნების სამ საფეხურს: 1. ადამიანს ეჩვენება, რომ არსებობს მარგო საგნობრივი სამყარო და მის შემეცნებას იწყებს, 2. მიხედება, რომ ეს მოჩვენებითი რეალობაა და უფრო მაღალი ყოფიერი არსებობს, როგორც მისი შემეცნების საგანი, 3. უმაღლეს ჭეშმარიტებაზე სულს აამაღლებს შანკარას მოძღვრება — „ადეაიგა“.

აღნიშნულ მსჯელობებთან გარკვეული პარალელიზმი პლაგონიზმთან აქაც შესამჩნევია იმ განსხეაეებით, რომ პლაგონი რადიკალურად უარყოფით პოზიციას იჭერს გრძნობადი ცოდნის შეფასებისას. რაც შეეხება გონებით ცოდნას, რაციონალურს, პლაგონთანაც და შანკარასთანაც იგი ჭეშმარიტია, როცა წინააღმდეგობებისაგან თავისუფალია, ე. ი. მსჯელობა, დასკვნა ჭეშმარიტია, როცა იგი თავისთავში წინააღმდეგობას არ შეიცავს. უმაღლესი ჭეშმარიტება პლაგონმა იდეათა სამყაროში საწვლომად მიიჩნია, რაც იდეების ჭერეგით ხორციელდება. ამით დაგვირთული ადამიანის სული კვლავ უბრუნდება მიწიერ სამყაროს და ახალ სხეულში იწყებს იგი ჭეშმარიტებათა გახსენებას, რაც იდეალურში განჭერიგა. შანკარასთან უმაღლესი ჭეშმარიტებისათვის არ არის საკმარისი წინააღმდეგობისაგან განთავისუფლება, ეს საფეხური ჯერ კიდევ „აპარა-ვიდეას“ მიეკუთვნება, ე. ი. გამოცდილებით ცოდნას, უმაღლესი შემეცნება კი „პარა-ვიდეა“ — წმინდა გექსტთა ცოდნა.

აბსოლუტური ჭეშმარიტება ატმანის ბრაჰმანთან, ობიექტურ ღვთაებრივ საწყისთან ერთიანობით მიიწელობება. ასეთ ცოდნას შანკარამ „ბრაჰმა-ვიდეა“ უწოდა და მასში იგულისხმა სამყაროსათვის საფუძვლად დებული ჭეშმარიტების გაცხადება. თუ პლატონთან უმაღლესი ცოდნისაკენ მამოძრავებელი სულიერი ძალა ეროსია – სიყვარული ჭეშმარიტების, სიკეთის, მშვენიერებისა, ლტოლვა, სწრაფვა უმაღლესი არსის ჭერეგისაკენ, ამის ანალოგიურია შანკარას მიერ ვედანგაში ამოქმედებული მაიას ცნება (ბუდიზმიდან ნასესხები), მაიას ძალით, მისი შემოქმედებითი მისწრაფებით ამაღლდება სული ბრაჰმანთან თანაზიარებისათვის.

პლატონიზმისა და ვედანგიზმის გიპოლოგიური და თემატური პარალელიზმი ისე არსად არ არის ნათლად წარმოდგენილი, როგორც კოსმოლოგიაში. სამყაროს წარმოშობის ახსნა პლატონთან დემიურგის შემოქმედებით ძალას უკავშირდება. ამ მოძღვრებაში არც უმაღლესი სიკეთე და არც იდეალური სამყარო არ არიან შემოქმედებითი ძალის მქონენი. სამყაროს არსებობისათვის, კოსმოსის გაფორმებისათვის დემიურგია საჭირო. არც ვედანგაშია ბრაჰმანი შემოქმედი ღმერთი. იგი უფრო ნეოპლატონური ღმერთის, პირველი არსის ანალოგიურია, რამდენადაც გამოსცემს თავის სინათლეს, შუქს ფენს და იქმნება გრძნობადი სამყარო. მკელევრები მიუთითებენ კიდევ ემანაციის იდეასთან პარალელიზმის ფაქტზე და იმასაც აღნიშნავენ, რომ ნეოპლატონიკოსებს განსაკუთრებული ინტერესი ჰქონდათ ინდოეთის ფილოსოფიის მიმართ, რომ პლოტინის სწრაფვა აღმოსავლეთისაკენ იმპერატორ გორდიანეს ლაშქართან ერთად, ინდოეთის სიბრძნესთან ზიარებასაც გულისხმობდა, რაც მას არ შეუსრულდა. პლატონის მოძღვრებაში აბსოლუტური სიკეთის მეტაფორად გამოყენებული მზის სინათლის გამოყრჩევა ნეოპლატონიზმმა განავითარა და თავისთავად და ფაქტობრივად მოხდა ვედანგას სიბრძნესთან მიახლოება.

აღნიშნული პარალელიზმები არ აიხსნება არც გავლენის, არც დასესხების თვალსაზრით, ეს შეიძლება განმარტებული იყოს მხოლოდ პარალელური სახეების მსგავსებით, გიპური პრობლემების წამოჭრისა და ასევე შესაბამისი ანალოგიური ცნებების მომარჯვებით, შესაბამისი მოდელის შემუშავების საფუძველზე. ნიუანსებში, რა თქმა უნდა, ჩანს აღმოსავლური და დასავლური ამროვნების გიპოლოგიური სხვაობა, მაგრამ უეჭველად არის მათ შორის ფილოსოფიური ამროვნების ანალოგიური ნიმუშები, პარადიგმათა გარკვეული ერთიანობა გამოვლენილი ამ შემთხვევაში ვედანგასა და პლატონიზმის შედარებითი ანალიზით, რაც ჯერ კიდევ მო-

ითხოვს პარალელიზმის თავისებურების უფრო მეტი გარკვეულობით წარმოჩენას და შესაბამისად სამომავლოდ პრობლემური და დასაბუთებითი ანალოგიების დეტალურ ანალიტიკურ კელეკას.

ნეოკონფუძიანელობა

ნეოკონფუძიანელობა აღორძინდა ახ. წ. X ს-დან და XIII ს-მდე გავლენიან მიმართულებად განვითარდა სუნის დინასტიის ისტორიულ დროში. მაშინ გახდა საჭირო კონფუძის მოძღვრების ძირითადი იდეები „ცის“, საზოგადოებისა და ბუნების მმართველი ძირითადი კანონის შესახებ, გაჩნდა მოთხოვნა მიეღწიათ სულიერი განვითარების „გზის“ — „ძიას“ ახლებური გადასინჯვისა და მოდერნიზაციისათვის¹. ამათმე უნდა დაშენებულიყო ახალი თვალსაზრისები, ახლებურად განსილულიყო ბუნებასთან მიმართებაში ადამიანის ბედის (ხეედრის) საკითხი, განსაკუთრებულ ყურადღებას მოითხოვდა კანონისა და ჯერარსულის („უნდას“) ურთიერთმიმართება, უნდა დასაბუთებულიყო „უმაღლესი პრინციპიდან“ სამყაროს ელემენტების გამომდინარეობა, დაოიგმთან და ბუდიგმთან მიმართებაში უნდა გარკვეულიყო „არარსისა“ და „არსის“ შინაგანი კავშირი².

ნეოკონფუძიანელთათვის ცალკე კელევის საგანი გახდა „ცის“ უმაღლესი კანონისადმი ადამიანთა მოთხოვნილებების, სურვილების შეჯერება და კონფუძიანელთათვის ცნობილი იერარქიული სისტემის საფუძეელზე მისი გადაწყვეტა. ამასთან კავშირში დადგა კონფუძისა და მენ-ძის სამართლიანობისა და სარგებლიანობის ცნებათა ახლებური გაგების საკითხი.

¹ კონფუძიანელობიდან ნეოკონფუძიანელობის განვითარების თემის დამუშავებისას ძირითადად გამოყენებულია უახლესი ლიტერატურა: ჩინეთში გამოქვეყნებული „ჩინეთის ფილოსოფიის ისტორია“, რუსული თარგმანი, 1989. „კონფუძიანელობა ჩინეთში“, რუს, ენაზე, 1982, „კონფუძი“ (ცხოვრება, მოძღვრება, აზრები, გამოთქმები, აფორიზმები), მინსკი, 1998.

² ნეოკონფუძიანელობის განვითარებასთან ერთად ცნობილია ჩინეთში II-III სს-ში ლაოიგმის საფუძეელზე ნეოლაოიგმის წარმოშობა, რომლის ფუძემდებლები მიზნად ისახედნენ ლაო-ძის „სანუკუარი აზრები გამოეთქვათ საუკეთესო ენით“ და ამისათვის იმართებოდა დიალოგები, საუბრები „იდუმალურის“, ანუ „ლაოს“ შესახებ. ნეოლაოიგმები აღიარებდნენ კონფუძის განსაკუთრებულ სიბრძნეს, მას ლაო-ძიზე უფრო მაღლა აყენებდნენ და მიზნად ისახედნენ შევერთებინათ კონფუძისა და ლაო-ძის მოძღვრებები. თავის განვითარებაში ნეოლაოიგმი ბუდიგმს შეერწყა და არსებობა შეწყვიტა.

კონფუძიანელობა ფილოსოფიაში ითვლება ჩინელი ხალხის ხასიათის, განწყობისა და მსოფლხედვის ყველაზე არსებით და გიჟურ გამოხატულებად. იგი ერთ-ერთი უძველესი ფილოსოფიური მოძღვრებაა, რომელიც თანამიმდევრულად მიჰყვება ჩინეთის ისტორიას სკოლის დაარსებიდან დღემდე, დაკავშირებულია კუნ-ფუ-ძის მიერ ძვ. წ. VI-V სს-ში „სწავლული მწიგნობრების სკოლის“ ჩამოყალიბებასთან, სადაც კონფუძის ქადაგებათა, მეპირი საუბრების საფუძველზე მოწაფეებისა და მიმდევრების მიერ შეიქმნა წიგნი „ლუნ-იუი“ – „საუბრები და განსჯანი“. კონფუძის „მწიგნობარი სწავლულები“ ჩინეთის სხვადასხვა მხარეში სკოლებს აფუძნებდნენ და იქ ძირითადად აეგორიგარულ „ძველ წიგნებს“ ასწავლიდნენ და ეს წიგნები შემდეგ შეიგანეს კონფუძიანურ კანონთა წიგნში („13 წიგნადი“). კონფუძიანელობა არ არის მეგაფიზიკური თეორია, მასში, როგორც ნეოკონფუძიანელობაში, ონგოლოგიური პრობლემები ძალზე მკრთალადაა წარმოდგენილი; ეს მოძღვრებაა ადამიანის სიცოცხლისა და სიკვდილის, მოვალეობისა და მწეობრივი სრულყოფის, კაცთმოყვარეობის შესახებ. კონფუძიანელობა ეთიკურ-რელიგიური თეორიაა და სიცოცხლის ფილოსოფიის უძველეს წინამორბედად გვესახება.

კონფუძის მოძღვრებაში სისგემის აგების პრინციპი იყო სუბორდინაცია, უმაღლესისადმი უფრო დაბლის დაქვემდებარება, რომელსაც სამეულის სახე აქვს: უნივერსალური სუბორდინაცია – მეცისადმი მიწის მორჩილება, სახელმწიფოებრივი – იმპერატორისადმი ქვეშევრდომთა დაქვემდებარება, საოჯახო-საზოგადოებრივი ურთიერთობა – მშობლისადმი შვილის მორჩილება, რაც იგივეა – წინაპრებისადმი მემკვიდრეთა ერთგულება. ასე შეიქმნება საყოველთაო წესრიგი, რადგან უმაღლესი სულიერი ძალისადმი მორჩილება განსაზღვრავს სიცოცხლესა და სიკვდილს, სიმდიდრესა და აღიარებას, სამართლიანობასა და კანონებს. თავი და თავი ადამიანებისათვის მწეობრივი პრინციპების დაცვაა, მიდევნება „დაოს“ მორალური მოთხოვნებისადმი, ადამიანის ქცევების სრულყოფა სწავლით, განათლებით, სამართლიანობით.

კონფუძი უმაღლესი ჭეშმარიტებების თანშობილების თვალსაზრისს იცაედა, რომელიც გაცხადებულია უძველეს მოძღვრებებსა და გრადიციებში. ის ყველასათვის სავალდებულოდ ითვლება. კონფუძიანელთა განსაკუთრებული გამორჩეულობა სხვა ჩინური სკოლებისაგან იმაშია, რომ ისინი ადამიანის სრულყოფისთვის მარტო თეორიული განაზრებებით, მწეობრივი მოქმედების კანონისა და ნორმების ცოდნის აუცილებლობის ქადაგებებით კი არ იფარგლებოდნენ, არამედ უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებდნენ რიგუალებსა და ეტიკეს,

ჩაეპულობის, მორალური მოქმედებებისა და ქცევების მარეგულირებელი წესების სისტემას, რომელთა მნიშვნელობა უნიფიცირებული იყო.

კონფუციის შემდეგ ეს მიმართულება სხვადასხვა თეალსაზრისად გაიყო, მაგრამ კონფუციანელობის შემდგომ განვითარებაში მეტად მნიშვნელოვანი იყო ორი მიმართულება მენ-ძისა და სიუნ-ძის მეთაურობით. ცნობილი ისტორიული ფაქტია, რომ კონფუციის თავისი მოძღვრების ჩანაწერები არ დაუტოვებია, ეს მისმა მოწაფეებმა შემოინახეს. ამის ანალოგად ფილოსოფიის ისტორიაში თელიან სოკრატეს და პლატონის დამოკიდებულებას. ამ ანალოგის მიხედვით მენ-ძი (ძვ. წ. 372-289 წწ.) ითვლება პლატონის როლის შემსრულებლად თავის დიდ მოძღვართან მიმართებაში. მართლაც, მან მნიშვნელოვნად გააფართოვა და უფრო სისტემური სახე მისცა კონფუციის ნაღვაწს. გარდა ამისა, იგი ერთგულად იცავდა ამ მოძღვრებას მის მოწინააღმდეგეთაგან და უნარიანად იყენებდა სხვა მოძღვრებათაგან კონფუციანელობისათვის მისაღებ დებულებებს, რათა დაემკიცებინა, რომ სიკეთისაკენ მისწრაფება და ჭეშმარიტების წელმის უმრუნველყოფის გზა მხოლოდ კონფუციანელობაა, იგი ერთადერთი იმ სახურებს აღიარებას, შესწავლასა და გამოყენებას.

მენ-ძი ავითარებდა კონფუციის თანშობილების თეორიას შემეცნებისა და მნეობის ახსნაში, თანშობილია სიკეთის ცოდნა და ამიგომ ადამიანი დაბადებიდან კეთილი არსებაა, ბოროტება იმ მიზეზით ჩნდება, რომ ადამიანები შეცდომებს უშვებენ, აკლიათ განათლება და ამიგომაც ვეღარ ახორციელებენ თავის საკუთარ ბუნებრივ თავისუფლებას. პლატონის მსგავსად მან დააკონკრეტა სიკეთის ძირითადი ნიშნები. უმაღლესი სიკეთე, კაცთმოყვარეობა უნივერსალური გაგებით გულისხმობს ადამიანის მიერ ოთხგვარ მოქმედებას: სამართლიანობას (ი), კეთილმცნობას (ლი), ინდივიდში განხორციელებულ კაცთმოყვარეობას (ქენ), რაც კეთილშობილ ქმედებაში ვლინდება და ცოდნას (ჯი). ყველა ეს თავისებურება თანშობილია.

მენ-ძიმ კონკრეტულად დასვა საკითხი სულისა და სხეულის, იდეალურისა და მატერიალურის დამოკიდებულების შესახებ და განავითარა კონფუციის ძირითადი დებულება – „მიწა მორჩილებს მეცას“, – მატერიალურს (ცი) მართავს სული, რაც ადამიანის სხეულში მოქმედებს როგორც გულის, გონებისა და ნების ერთიანობა. სულის აქტიუობაში უპირატესობა მიენიჭა ნებას. ზემოთ ჩამოთვლილ სათნოებათა შესახებ, რასაც მან „ოთხი კეთილშობილება“ უწოდა, მენ-ძი აღგენს მათი განხორციელების ოთხ სახეს: თანაგრძნობას, თავმდაბლობას, სირცხვილის გრძნობას და ჭეშმარიტება-მცდარობის გარჩევის უნარს. მენ-ძის მიხედვით, კაცთმოყვარეობა, როგორც ადამი-

ანთა მოქმედების იდეალი, საზოგადოებაში ხორციელდება სახელმწიფოს კუმანური მმართველობის წესში, და მან გარკვევით განსაზღვრა ხელმწიფის მხრივ ხალხისადმი სამართლიანი დამოკიდებულების კანონის საფუძვლად ასეთი წესრიგის აუცილებლობა: პირველ ადგილზეა ხალხი, შემდეგ მიწა და მოსავალი, დაბოლოს, ხელმწიფე. მენ-ძიმ შეიმუშავა კონკრეტული ღონისძიებები ხალხის მიერ მიწის მართვის და ხელმწიფის მხრივ მისი კანონით განმკიცების შესახებ, შექმნა ე. წ. „ჭის სისტემა“ (ძინ), – 8 ოჯახის გაერთიანება ჭიდან წყლის მოხმარებისათვის და გარდაქმნის სხვა მრავალი სამეურნეო ამოცანა დასახა. მენ-ძის თეორიულმა და პრაქტიკულ ფილოსოფიურმა განაზრებებმა დიდად შეუწყო ხელი ნეოკონფუძიანელობის ფართო მოძრაობად განვითარებას, რომელიც XIX ს-მდე დომინირებდა სწორედ მენ-ძის მიერ განვითარებულ ვარიანტში.

კონფუძიანელობის მეორე ცნობილი წარმომადგენლის სიუნ ძის მოძღვრებამ ხანის ეპოქაში დიდი გავლენა მოახდინა ფილოსოფიურ თეორიებზე. მას მჭიდროდ დაუკავშირდა ლეგიზმი, ინისა და იანის სკოლა; სიუნ-ძიმ დაოიზმთანაც მოძებნა საერთო. მან მნიშვნელოვნად შეცვალა საწყისისა და ადამიანის შესახებ კონფუძიანელთა მოძღვრება, მაგრამ ერთგულად იცავდა კონფუძიანელობას, როგორც სულიერი და მნეობრივი აღზრდის თეორიას, უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებდა განათლებას, აღზრდით ადამიანის გარდაქმნას სწორედ ამ მოძღვრების შესაბამისად, რიტუალების, მოვალეობის შესრულების გზით კულტურის ათვისებას და სიკეთის გიარებას. ეს განსაკუთრებით საჭიროა, რადგან ადამიანი, სიუნ-ძის მიხედვით, ბუნებით უფრო კეთილია, ვიდრე ბოროტი, მაგრამ რამდენადაც ბუნების ნაწილია, იგი იბადება შურიანი და ავი ზნის, მოხეუჭის ინსტინქტებით შეპყრობილი.

სიუნ-ძის მიხედვით, სამყაროში ბუნებრივი კანონზომიერება მეფობს და დაოს ცნების ასეთი ინტერპრეტაციით იგი ცდილობს ლაო-ძის მოძღვრება გამოიყენოს. ინისა და იანის მოძღვრებიდან აღებული ადამიანის აქტიური გეგავლენის პრინციპი კოსმიურ მოვლენებზე, თვით ადამიანის ბუნებიდან მისივე ბედნიერებისა და უბედურებისა და ასევე კოსმიური არეულობისა და სიმშვიდის ახსნა.

სიუნ-ძი უაღრესად კრიტიკულია ჩინური ნომინალისტური სკოლის, მინსიას მიმართ, რომლის წარმომადგენლები ხუეი-ში და გუნსუნ-ლუნი უარყოფდნენ საგნობრივი შინაარსების გამოხატვის შესაძლებლობას სიტყვებსა და ცნებებში, ეს უკანასკნელი მათ ცარიელ, პირობით სახელებად მიაჩნდათ. მათ საპირისპიროდ სიუნ-ძი ამტკიცებდა საგანთან სიტყვებისა და ცნებების შესაბამისობას. სიუნ-ძის გამორჩეული გეგავლენა ხანის ეპოქის თეორიულ აზროვნებაზე იმით

აიხსნება, რომ იგი ლევისტების მოძღვრების გარდაქმნილ ვარიანტს სთავაზობდა სამოგადოებას და ქვეყნის მართვაში უმთავრესად მიაზნდა სამართლიანი კანონები და ხალხის სიყვარული მმართველების მხრიდან, მოითხოვდა მეცნიერთა პატივისცემას, ბრძენის დაფასებას, რომელთაც უნდა განეხორციელებინათ ადამიანის სრულყოფილების მიღწევა მთელი სიცოცხლის მანძილზე სწავლის გზით.

კონფუძიანელობას თავის განვითარებაში ჰქონდა ჟღეროდა გაცილებით, ზეგავლენისა და აგრეთვე ხელისუფლების მხრივ მეწოლის, შევიწროების პერიოდები. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ცინ-ში-ხუანდის ბრძანებით მრავალ სხვა წიგნთან ერთად დაწვეს კონფუძიანური წიგნები. მაგრამ, როგორც კი ცინის იმპერია შეიცვალა, ხანის იმპერიით, დაიწყო ის ნათელი პერიოდი ჩინეთის ისტორიაში, როცა აღადგინეს ძველი მოწინავე კულტურა და ტრადიციები, მოხდა მეხსიერებაში შემონახული ცნობების საფუძველზე კონფუძიანელთა მთავარი თხზულების „ლუნ-იუი“-ს რესტავრაცია და ეს გეჰსტი კონფუძიანელებმა იმის შიშით, რომ ასეთი რამ მომავალში შეიძლება კიდევ განმეორებულიყო, ქვებზე ამოკვეთეს, ხოლო მცირე ხნის შემდეგ ხანის იმპერატორმა უ-დი-მ კონფუძიანელობა არა მარტო აღიარა და აღადგინა თავის უფლებებში, არამედ ძე.წ. 136 წელს სახელმწიფო რელიგიურ მოძღვრებად გამოაცხადა. ამ დროიდან, მოისტების სკოლიდან დიდი უმრავლესობა კონფუძიანელებს შეუერთდა, დაოიზმი კი უკვე არაოფიციალურ მოძღვრებად ითვლებოდა და იმავე უფლებით არსებობდა, როგორც ინდოეთიდან შემოსული ბუდიზმი. სწორედ ასეთ ვითარებაში კონფუძიანელობას ძლიერ წინააღმდეგობას უწევდნენ დაოსები და ბუდისტები. აუცილებელი გახდა კონფუძიანელობის გარდაქმნა და გაძლიერება. განის ეპოქაში, სუნის დინასტიის ბატონობის დროს, ნეოკონფუძიანელობის წარმომადგენლები მისდევდნენ კლასიკური გეჰსტების კომენტარებს. ამ მოძრაობას თავისი წინამორბედი მოაზროვნენი ჰყავდათ VIII-IX სს-დან, რომელთაც ბნეობის თეორიული პრობლემები კიდევ უფრო გააძლიერეს; ხოლო ნეოკონფუძიანელობის ფაქტობრივი დამუშავებლები არიან „ბუნებრივი კანონის მეცნიერების სამ მასწავლებლად“ აღიარებული მოაზროვნეები: სუნ-ფუ, ხუ-იუანი და ში-ძი.

XII-XIV სს-ში, როცა ჩინეთში მონღოლი დამპყრობელი ხანები ბატონობდნენ, მათ კონფუძიანელობის შემღვდვა დაიწყეს, მას დაუპირისპირეს დაოიზმი და მეტად უწყობდნენ ხელს აგრეთვე ბუდიზმის გაბატონებას. მიუხედავად ასეთი შევიწროებისა, ამ პერიოდში აქტიურად მოღვაწეობდნენ ის ცნობილი ნეოკონფუძიანელი მოღვაწენი, რომელნიც ცდილობდნენ შემრიგებლური პოზიცია

დაეჭირათ ბუდიზმსა და ღაოიზმთან მიმართებაში. ე. წ. მინის დინასტიის დროს ჩინეთში აღდგა სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობა და XIV-XVII სს-ში ნეოკონფუძიანელობამ აღორძინების ახალ დონეს მიაღწია, იმპერატორები იცავდნენ ნეოკონფუძიანელობას, მისი გაძლიერებისათვის ზრუნავდნენ, 1403 წელს ხელახლა გამოიყა კონფუძიანელთა კანონიკური წიგნები, რომელთაც თან დართული ჰქონდათ ცნობილი მოაზროვნეების ძმების ჩენ-ების კომენტარები. კანონიკური წიგნებისადმი დიდი პატივისცემის მიუხედავად, ამ დროიდან ნეოკონფუძიანელობა მნიშვნელოვნად დაშორდა კლასიკური მოძღვრების საზღვრებს. XVII ს-დან ჩინეთში შემოიჭრა ევროპული ფილოსოფია, მაგრამ ნეოკონფუძიანელობა ჩინეთში სახალხო რესპუბლიკის ჩამოყალიბებამდე (1949 წ.) მაინც ინარჩუნებდა გაბატონებული მოძღვრების ავტორიტეტს და წარმატებით ვრცელდებოდა იაპონიაში, ვიეტნამში, კორეაში.

მაო-ძე-დუნის მიერ საერთოდ კონფუძიანელობის აკრძალვამდე ამ მოძღვრების მიმდევარნი ცდილობდნენ გრადიციული პრობლემების მიმართ საკუთარი პოზიცია აერჩიათ და მისი სისწორე დაედასტურებინათ. შეიქმნა სასწავლო აკადემიები, ფილოსოფიური დისპუტების ცენტრები. 1947 წელს ე. წ. „კულტურული რევოლუციის“ დროს ხუნ-ვეიბინებმა აღადგინეს ცინ-ში-ხუანდის მოწოდება: „წიგნები ცეცხლში, სწავლელები – საულავეში“ („ფენშუ კენჟუ“).

კონფუძიანელობის შესახებ არსებული ლიგერატურა საოცარი საპირისპირო შეფასებებითაა გამორჩეული: კონფუძი დახასიათებულია ერთ შემთხვევაში როგორც რეტროგრადი, კონსერვატორი, ესკაპიზმის – „უმოქმედობის“ მქადაგებელი, თვითმმართველობის აპოლოგეტი. სხვა ავტორები მას აფასებენ დემოკრატად, ჰუმანისტად, ხალხის დამცველად, რევოლუციურ მოაზროვნედ (მაგ., გო-მო-ეო). მეტად გენდენციურადაა შეფასებული კონფუძიანელთა მოღვაწეობა საბჭოთა პერიოდის გამოკვლევებში, ასევეა დაწერილი „ჩინეთის ფილოსოფიის ისტორია“ (1989 წ.), რომელიც ფაქტობრივად მაგერიალიზმის გაზვიადების და ამიგომ ფილოსოფიური აზრის ცალმხრივი ისტორიაა.

უამრავი ურთიერთსაპირისპირო შეფასებებიდან კონფუძის ორი მეტად საგულისხმო შეფასება იქცევა ყურადღებას: XIX ს-ის ბოლოს ჩინეთის რეფორმატორი კან-იუვეის თქმით, „კონფუძი ჩინეთის უგვირგვინო მეფეა“, მისი „მოძღვრება უსაზღვროა როგორც ცა, გაზიარებულია ყველა ეპოქასა და ყველა მხარეში“, ხოლო დ. გ. სუძუკი კონფუძის „ეროვნულ მოძღვარს“ უწოდებს.

კონფუძიანელობაში ჩანს ჩინური ფილოსოფიურ-რელიგიური აზროვნების არსებითი თავისებურებანი, მასთან მიმართებაში აყ-

ალიბებდნენ თავის მოძღვრებებს მოძი, ლეგისგები და სხვა ფილოსოფიური სკოლის მოამბროენენი, ისინი კრიტიკულად აფასებდნენ მოძღვრების ცალკეულ დეტალს, მაგრამ ყოველთვის ჩანს მის მართ ანგარიშის გაწევა და მათზე მისი ზეგაულების ნიშნები. კონფუციანელების იდეალი იყო კეთილშობილი ადამიანი, რომლის ფორმირებისათვის მნიშვნელობა არ ჰქონდა სოციალურ წარმომავლობას, იდეალური ადამიანის აღზრდისათვის მთავარ პირობად განათლება და მორალური სრულყოფა იყო მიჩნეული.

ნეოკონფუციანელთა შორის თავი გამოიჩინეს ძმებმა ჩენ-ებმა, უუროსმა ჩენ-ხაომ (1032-1085 წწ.) და მისმა უმცროსმა ძმამ, სახელად ჩენ-იმ, პირველი ამათგანი მსახურობდა ცენზორი-კონტროლის თანამდებობაზე, მეორე – წარჩინებულთა სკოლაში მასწავლებლობდა, ასწავლიდა ე. წ. „კლასიკურ კანონთა“ განმარტებებს. იმის შესაბამისად, რომ მათ განათლება მიიღეს ლოიანში, იქვე დააარსეს „ლოიანის სკოლა“. მათი თხზულებები პოპულარული გახდა ნეოკონფუციანელთა შორის სახელწოდებით „ორი ჩენის თხზულებათა კრებული“.

როგორც საერთოდ კონფუციანელთა მოძღვრებაში, ასევე ნეოკონფუციანელთა უმთავრესი ცნებაა „უმაღლესი პრინციპი“, რომლის გამო ამ სკოლას ეწოდა „უმაღლესი პრინციპების სკოლა“. ეს უმაღლესი პრინციპი ძმების განმარტებით არის „ლი“, რომელიც მინაარსობრივად ემსგავსება „დაოს“. ჩენ-ი ამის თაობაზე წერდა: „ცა ფლობს უმაღლეს პრინციპს, სრულიად ბრძენი იცავენ მას და მოქმედებენ მის შესაბამისად. იგი კი არის ის, რასაც ჭეშმარიტად „დაოს“ – გმას უწოდებენ (დაოს დაოსური გაგებისაგან გასარჩევად კონფუციანელები უმაღლეს პრინციპს უწოდებენ „ცის უმაღლეს პრინციპს“ და აგრეთვე „ცის ჭეშმარიტ გმას“, რომელიც მარადიულად არსებობს და ადამიანთა ნებით არ შეიძლება შეიცვალოს, რადგან იგი არის ობიექტურად არსებული სულიერი არსი) (88, 325). რადგანაც ეს ასეა, ჩენ-ი უარყოფდა „სიცარიელის“ როგორც საწყისის დაოსურ გაგებას: თუ ყველაფერი თავისი ბუნებით უმაღლესი პრინციპია და ყოველივე მისგანაა, არ უნდა არსებობდეს „დიალი სიცარიელე“. მაშ, როგორღაა შესაძლებელი სიცარიელე, თუკი ცის ქვეშ არ არის არაფერი, რაც არ იყოს აღესებული უმაღლესი პრინციპით. ამგვარად, ძმებმა განავითარეს თვალსაზრისი არარაღან რაობის წარმოქმნის შეუძლებლობის შესახებ.

ნეოკონფუციანელი ძმების ამრით, სახიფათოა და არ შეესაბამება ჭეშმარიტებას მტკიცება იმისა, რომ „ერთადერთი დიალი, წმინდა სიცარიელე არის ყველა საგანთა წარმოშობის წყარო, რომ ბნელი და ნათელი საწყისებისაგან, ინი და იანისაგან მოწყვეტით არ შეიძლება

არსებობდეს ჭეშმარიტი გზა, ამიგომ შეიძლება მტკიცება ბნელი და ნათელი საწყისების კავშირისა ჭეშმარიტ გზასთან. მაშასადამე, თუ ჭეშმარიტი გზა ბუნებრივად ბაღებს ყველა საგანს, მაშინ არა მარტო აღამიანი, არამედ ყველა საგანი მისგანაა გამოსული.

ნეოკონფუძიანელებთან დაოს ცნების გრანსფორმაციის, „სიყარი-ელის“ საწყისისეული გაგების უარყოფით არ არის დაძლეული მათზე დაოიშმის გავლენა, რაც განსაკუთრებით მეეეთრად ჩანს უმაღლესი პრინციპის ცასა და მიწაზე გამოვლენის ფორმათა ახსნაში. ამ კონტე-ქსტში თაეი იჲინა დაპირისპირებულობაზე ლაო-ძის მოძღვრების მე-გავლენამ. ჩენ-ი წერდა: ყველაფერი, რაც განფენილია ცასა და მიწას შორის თაეისი დაპირისპირებული აქეს. თუ არის ბნელი საწყისი, არის ნათელიც, თუ არის სიკეთე – არის ბოროტებაც, ჭეშმარიტებას თაეისი საპირისპირო სიცრუე გააჩნია. ეს დაპირისპირებანი ცეალე-ბადობაში იმყოფებიან. ამ პროცესში ერთი მხარე ისპობა, ან კლებუ-ლობს და მეორე მხარე მაგულობს, მკვიდრდება. როცა მაგულობს ნათელი საწყისი, მაშინ ისპობა ბნელი, სიკეთის მრდა ბოროტების კლებას განსაზღვრავს, ე. ი. დაპირისპირებულნი ერთმანეთს გადას-ძლევენ ხოლმე“ (88, 327). ამრის ამგვარ განვითარებაში ინისა და იანის მოძღვრების მეგავლენაც ნათლად არის წარმოდგენილი.

გარდაქმნებისა და ცვლილებების მიშეში დაპირისპირებაა, მაგრამ საბოლოოდ იგი „უმაღლესი პრინციპიდან“ მომდინარეობს, რომელიც თაეად მარადიული და უცვლელია. ამ კონტექსტში ჩენ-ი იყენებდა „ოქროს შუალედის“ პრინციპს: ცისა და მიწის ცვლილებანი მიმდი-ნარეობს თაეისუფლად და ეს პროცესი უსასრულოა, მაგრამ ბნელი და ნათელი საწყისების თვისებებში, სიცივისა და სიცხის, ღლისა და ღამის მონაცვლეობაში არსებობს მყარი, მარადიული, რაც საშუალე-ბას იძლევა იყოს „ოქროს შუალედი“. მაშასადამე, ცვალებადობას აუცილებლად თან ახლავს უცვლელი და ეს არის სწორედ „მარა-დიული კანონი“, უმაღლესი პრინციპი, რაც არ შეიცვლება, ეს არის ამ ცვალებადობაში განხორციელებული ცის უმაღლესი პრინციპი.

ნეოკონფუძიანელთა ეს ზოგადი მსჯელობანი, ამ მოძღვრების ძეელი გრადიციის შემდგომი განვითარების შესაბამისად, საბოლო-ოდ, როგორც წესი, აღამიანის, სახელმწიფოს, საზოგადოების კონკ-რეტულ საკითხებთან იყო დაკავშირებული, აქცენტი კეთდებოდა კონკრეტულ აღამიანზე, ინდივიდზე. ნეოკონფუძიანელი ძმები შემეც-ნების შესახებ იზიარებდნენ და ავითარებდნენ მენ-ძის მოსაზრებებს, რომლის მიხედვით, შემეცნების ახსნაში მთაეარია სუბიექტი – მე, რადგან ცოდნა შეუძლებელია საღდაც სუბიექტის მიღმა ვიგულოთ, იგი მხოლოდ მეს კუთვნილებაა, უფრო მეტიც, იგი აღამიანის გულს

ეკუთნის. ასე შემოვიდა ჩინურ ფილოსოფიაში „გული“, როგორც ერთი ადიარებული გნოსეოლოგიური ცნება.

კონფუციანელი ამბობს: გული გახსნის ცოდნის კარებს, გულს „უნდა“, ესწრაფვის ცოდნას. გულის წადილის საშუალებითაა შესაძლებელი დედაქალაქში ვიყოთ და ამავდროულად „გავემგზავროთ“ ცაზე, დედაქალაქიდან „გავიღეთ“ და „ვიმოგზავროთ“ უცხო მხარეში და ასე აეისრულოთ ცოდნის წყურვილი. თუ გულმართალნი ვართ, შესაძლებელია დედაქალაქში ვიყოთ, მაგრამ ამრებით, ფიქრებით შემოვიაროთ ქვეყნიერება და ჩვენი მოქმედება არ იყოს ამრებისაგან დამორებული, რადგან გულით მოწადინება შეცელის შესაბამისი წადილის მიხედვით მოქმედებას. მაგრამ ჭეშმარიტი ცოდნის მიღწევისათვის მარგოლოდენ გულითადობა, გულით წვდომა არ კმარა, ამით მხოლოდ შესაძლებელი უნდა გახდეს საგანთა წვდომის პროცესი. კითხვაზე, რას ნიშნავს საგანთა წვდომა, – პასუხი ასეთია: ეს პირველ უმაღლეს პრინციპთან მისვლაა და, მამასადამე, ამ შემთხვევაში საგანთა უმაღლესი პრინციპის დაუფლება, საგნების შემეცნება (88, 328).

ამგვარად, ძმები ჩენ-ები ცოდნის წვდომას და „უმაღლესი პრინციპის აღმოჩენას აიგივებდნენ. წიგნების კითხვა, მათი სამრისის გაგება, სჯა უძველესი დროის ადამიანებსა და ჩვენს თანამედროვეებზე, გარკვევა იმაში, რაში იყვნენ ისინი სწორი და რაში არა, არჩევა საქმისათვის ყველაზე საჭიროსი, აი, ის, რასაც უმაღლესი პრინციპის წვდომამდე მიეყავართ, ე. ი. შემეცნება ყველა ვარიანტში უმაღლესი პრინციპის აღმოჩენაა, საგანთა და საქმეთა სიმრავლეში მისი წვდომაა. ამაზე ამბობდა ჩენ-ხაო: „სწავლისათვის არ არის საჭირო შორს წასვლა, ის ახლოა ჩვენთან, მხოლოდ საჭიროა გავიგოთ ცის უმაღლესი პრინციპი და მასთან პატივისცემით მიმართებაში ვიყოთ“ (88, 329). საჭიროა მხოლოდ გულითადად გავიგოთ, ვიგულოთ ცის უმაღლესი პრინციპი.

ამგვარად, ნეოკონფუციანურ მოძღვრებაში ძველი კონფუციანელების აბსტრაქტულ-ეთიკური ქადაგებები ამკარად მეცელილია კონკრეტული ადამიანური პოსტულატებით, ცოდნისა და მოქმედების ერთიანობისაკენ მოწოდებებით. ეს ნათლად ჩანს მათი შემდეგი მსჯელობებიდან: ცოდნის მნიშვნელობა აღმრდაშია, ხოლო აღმრდაში იმაზე უმაღლესი არაფერია, ვიდრე ცოდნით მითითება სურვილების შემცირებაზე. სურვილები კი, როგორც წესი, გარეთ არის ხოლმე მიმართული, მაგერიალურისაკენ, კეთილდღეობისაკენ, – ეს კი ხელს უშლის ჭეშმარიტ შემეცნებას, ეს შეცდომის გზაა, არცოდნაა, რასაც მიეყავართ ჩვენ მიერ უმაღლესი პრინციპის უარყოფამდე.

გემონათქეამიდან ჩანს ნეოკონფუძიანელების მიერ ცოდნის მიმწობრივი განსაზღვრის მიხედვით ფორმულირებული დასკვნები მორალური ადამიანის ჩამოყალიბების შესახებ: ჭეშმარიტი ცოდნა ცის უმაღლესი პრინციპის წედომას, მნეობრივ თვითსრულყოფას გულისხმობს, მაგერიალური კეთილდღეობის, სიხარბის და სხვა ამორალურ ქმედებათა ალაგმვას. რადგან ადამიანში განხორციელე-ბულია „უმაღლესი პრინციპი“, ამიგომ იგი ბუნებით კეთილი უნდა იყოს, მაგრამ დაბადებით შთანერგილ სიკეთეს ბაეშვობიდანე თან სდეეს ბოროტისეულისაკენ მიდრეკილება და ეს ადამიანის ხასიათში ელინდება, ხასიათი იგივე „ბუნებაა“ ადამიანისა და ის ყალიბდება გარემოებებში, „პრინციპის“ იმ გამოვლენაში, სადაც მისგან გამოვ-ლენილი „ნაწილაკები“ მისგან გადაიხრებიან ხოლმე და „უწმინდური“ ხდებიან. ამიგომ „უმაღლესი პრინციპის“ გამოვლენანი მოგი გადახრილია მისგან და შესაბამისად ამისა ყალიბდება ხასი-ათები, კეთილი და ბოროტი, სწორი და გადახრილი. ის, ვინც დაბადე-ბიდან ლებულობს ყველაზე წმინდა „ნაწილაკებს“, ყალიბდება სრულ ბრძენად, ვინც პირიქით – ბოროტმოქმედად.

ნეოკონფუძიანელებს ბოროტებისაგან ხსნის გზად ესახებათ სწორი მოქმედების არჩევანი და მისი განხორციელება. არასწორია არჩევანი გარეგანი საგნისაკენ ორიენტირებული, სწორია ცის უმაღ-ლესი პრინციპისადმი მორჩილების სურვილი და პირველის – მაგე-რიალურის არჩევანისაგან თავის დაღწევა, რათა საგნები არ ბაგონ-ობდნენ ჩვენზე. თუ ადამიანში ბაგონობს მხოლოდ პირადული, იგი ვერ გახდება კეთილი. იგი არღვევს სწორი ქცევების წესს, თუკი აღკვეთათუთ პირად სურვილებს, ჩვენში იმპლაერებს ცის უმაღლესი პრინციპი.

ნეოკონფუძიანელობასთანაა დაკავშირებული სიცოცხლის ფილო-სოფიის ორიგინალური სახე, რომელსაც „გულის ფილოსოფია“ მე-იძლება ეწოდოს. ეს მოძღვრება XII ს-ის ბოლოს საფუძელიანად დაა-მუშავა ლუ ძიუიუნმა (1139-1193 წწ.). მას თავისი თვალსაზრისი მენ-ძის მემკვიდრეობის გაგრძელებად მიაჩნდა. ლუ ძიუიუნი დიდი ყურადღებით მოეკიდა უმაღლესი კანონისა და ადამიანში გულის და-მოკიდებულების საკითხს. გული, მისი განმარტებით, სამყაროს არსე-ბაა. სამყარო არის ადამიანის გულის გამოხატულება. ოთხი მხარე აქეს სამყაროს, აქეს აგრეთვე ზევით და ქვევით და ეს იმას ნიშნავს, რომ სამყარო განფენილია სიერცეში. სამყაროს არა აქეს წარსული და აწმყო, მამასადამე, არ არის დროში. დრო ზოგადად მარადიულო-ბაა, სიერცე – განფენილობა. „განფენილობა და მარადიულობა – ეს ჩემი გულია“. გულით, როგორც უმაღლესი პრინციპით, მე ვეუფლები

ყოველივეს, ეს ოღითგანვე ასეა და ამიტომ, რასაც საგნებს უწოდებენ, – ჩემში არსებობენ; გული არის უმაღლესი პრინციპი.

ლუ ძიუიუანის თემისი – გული უმაღლესი პრინციპიაო – წანამძღვარიო, საიდანაც გამომდინარეობს მეორე დებულება – ჩემშია გული და უმაღლესი პრინციპი და ეს უკანასკნელი ჩემს გარეთაც უნდა ვეძებო. აქედან კეთდება დანასკვი: გაეუფრთხილდეთ გულს, აღეზარდეთ გული, მოვიძიოთ დაკარგული გული. ყველა ცოცხალ ადამიანს აქვს გული და ამიტომ თითქოს თავის გარეთ აღარაფერი არ უნდა ჰქონდეს მოსაძიებელი, მაგრამ თუ გული დაზიანებულია, მოდუნებულია? ძველად მხოლოდ იმას ასწავლიდნენ მოუფრთხილდითო გულს, შეიყვანითო იგი და მოძებნეთო „დაკარგული“ გული, მაგრამ არაფერი არ ეხებოდა მიზეზს, რაც გულს ადუნებს და აზიანებს. ამისი გაგებაა აუცილებელი, აქ უნდა შეაღოს მეცნიერებამ კარებიო – აღნიშნავდა ლუ ძიუიუანი (88, 352). გულის მოფრთხილება, შენახვა, დაცვა ადამიანისათვის იმდენად არის მთავარი, რომ გულის არსებობაზეა დამოკიდებული უმაღლესი პრინციპი. მხოლოდ საკუთარი გულით შეიყვანოთ ჭეშმარიტისა და მცდარის კრიტერიუმს. საკუთარი გულის შემეცნებით აღრევე განვსაზღვრავთ რა მოხდება შემდეგ ვიგრძნობთ მომავალს და რაც მთავარია, ამითი მივაღწევთ მორალურ სრულყოფილებას. უფრო მეტიც, ამ კონფუძიანელის აზრით, საკუთარი გულის მოვლითა და შეცნობით მიიწვდომება კონფუძიანური „კანონი“ და ამოიხსნება ჩვენი გულის საიდუმლო, მოიძებნება „გულიდან ამოვარდნილი“, „გულით დანაკარგი“ (88, 353).

შემოაღნიშნულიდან ცხადი ხდება, რომ ნეოკონფუძიანელობა ამ თეორიით ძალზე ახლოს მივიდა ადამიანურ ბუნებასთან, მის ხასიათთან, გულთან, განხორციელდა გრადიციული კონფუძიანური დოგმატური კანონებისა და მოთხოვნების პერსონალიზება. ადამიანის მიმართ წამოყენებულ პოსტულატებში ცხადად წარმოჩნდა ამ მოძღვრების მოწოდებათა კონკრეტული აღსრულების აუცილებლობა, სხვა „ერეტიკულ“ მიმართულებათა დაგმობისაკენ ყურადღების გაძლიერება, პირადი მოთხოვნის შემზღუდვისაკენ ორიენტაცია, რათა ამით „გულს მოეფონოს“ და თავისთავადი არსებობით „იხაროს“.

ლუ ძიუიუანის საბოლოო დასკვნა და „რეკეპტურა“ ასეთია: მიმართეთ გულს, მოუფრთხილდით და შეიმეცნეთ იგი, პირადად გამოსცადეთ თქვენი თავი, დაგმეთ შეცდომები და მიმართეთ სიკეთეს. თუ შეძლებთ ბოლომდე გამოიყენოთ თქვენი გული, გახდებით ცის გოლუასი და ეს არ არის ძნელი მისაღწევი მისი შეცნობის საუბედველზე. კონფუძიანელთა ძველი მოძღვრების უმკაცრესი მოთხოვნები სუბორდინაციის, რიგუალის მუსკად განხორციელების შესახებ ახლა

მეცვლილია შედარებით მარტივი პოსტულატებით, საკუთარი გულისხმევის, შინაგანი ძალების გამოორკვევით, მიზნად თვითანალიზის მიღწევის დასახეით. ლუ ძიუიუანი გააკრიტიკა ჯუ სიმ, მან აღნიშნა ნეოკონფუძიანელებთან კონფუძის ფუნდამენტური მოძღვრების ბანალურად და ეულგარულად გამარტივების თაობაზე. ამის გამო მკაცრი დისკუსია დაიწყო ნეოკონფუძიანელთა ახალი განმგებების ლიდერებს შორის. კრიტიკულ შენიშვნაზე, — კონფუძიანელობამ „გულის“ მოძღვრების სახით ეულგარიზაცია განიცადაო, ლუ ძიუიუანს გონებაშეზღუდული პასუხი გაუცია: „ადვილი და მარტივი ცოდნა ყოველთვის უფრო მეტად დღეგრძელი და დიდებულია, ვიდრე რთული, — ბოლოს და ბოლოს ან შედაპირზე გივიციებს, ანდა იძირებაო“ (88, 355). ნეოკონფუძიანელთა შორის მძაფრი დისკუსია ეხებოდა ფილოსოფიაში მეცნიერული კელევისათვის ძირითად პრობლემათა ამორჩევის მეთოდებს. ჯუ სი კატეგორიულად მოითხოვდა მეცნიერულ პრინციპად აერჩიათ ბევრის ხელვა, ბევრის კითხვა და შემდეგ მთავრის განზოგადება. ლუ ძიუიუანი ამტკიცებდა, რომ ასეთი მეთოდით უგულებელყოფილი იქნებოდა მთავარი და ეს მთავარი მისი აზრით, ის იყო, რომ „თავდაპირველად უნდა აეხსნათ ადამიანის საკუთარი გული და შემდეგ ბევრის კითხვისა და აბსტრაქციების ნება დაერთოთ“ (იქვე).

ნეოკონფუძიანელების გავლენა XIII-XIV სს-ში ჩინეთში, მონღოლების ბატონობის დროს, შედარებით შეიზღუდა, რადგან დამპყრობელი ხელისუფალნი უფრო მეტად ბუდიზმსა და დაოიზმს მფარველობდნენ. კონფუძიანელობა განსაკუთრებით აღორძინდა XIV ს-დან, როცა ჩინეთში აღდგა სახელმწიფოებრიობა და ეს „ყველაზე ჩინური“ მოძღვრება იმპერატორის ბრძანებით განსაკუთრებით დაუხასდა, ხელახლა გამოიცა კონფუძიანური კანონიკური წიგნები კომენტარებითურთ, პატივი მიაგეს კონფუძიანელთა ძველ თაობებს.

მეკლევრების მიერ შესწავლილი ისტორიული ცნობებიდან ჩანს კონფუძიანური მოძღვრების მჭიდრო კავშირი ჩინეთის ისტორიული განვითარების პერიპეტიებთან, იმპერატორთა მონაცვლეობის კვალობაზე კონფუძის ძირულ მოძღვრებაში აღმოჩენა ხდებოდა იმ ღირებულებებისა, რაც გაცნობიერებული იყო ამ უზარმაზარი სახელმწიფოს სიმტკიცისა და ერთიანობის თეორიულ გამართლებად და პრაქტიკულად მის უზრუნველსაყოფად. ა. აუანასიევის მიხედვით, ჩინეთის ისტორიაში ხანის ეპოქიდან დაწყებული კონფუძის პატივს მიაგებდნენ და წმინდანად აღიარებდნენ, ეს მოძღვრება ოფიციალურ სახელმწიფოებრივ რანგში აიყვანეს. მინის დინასტიაში მის სახელს უდიდესი ბრძენისა და ღიღების სხვა და სხვა გიგულებით მოსაუდნენ,

ასე იყო განის ღინასტიაშიც ჩინეთში მონღოლებისა და შემდეგ მან-ჯურიელების ბატონობის დროსაც. ერთი სიტყვით, კონფუძიანელობას არ მოკლებია აღიარება არც ერთი ღინასტიისა და არც უცხოელთა ბატონობის დროს. მაგრამ მონარქიული წყობილების დამხობის შემდეგ რესპუბლიკურმა ხელისუფლებამ კონფუძის კულტი ოფიციალურად გააუქმა, რწმენის თავისუფლების დაშვებით კონფუძიანელობის სახელმწიფოებრივი სტატუსი მოიხსნა (85, 249).

XIX ს-ის დამდეგს დაიწყო ანტიკონფუძიანური იდეების გავრცელება. ჩინეთში „ახალი კულტურისათვის მოძრაობის“ სახელით გაძლიერდა ახალგაზრდული გამოსვლები კონფუძის „ტირანის“ დამცველთა ამ დემოკრატიასთან შეთავსების შეუძლებლობის მტკიცებით. მაგრამ 1913 წელს „კონფუძიანური ჭეშმარიტების საზოგადოებამ“ პეტიციით მიმართა მთავრობას, კონსტიტუციით დაეკანონებინა კონფუძიანელობის ოფიციალურ სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადება. ხელახლა მკვიდრდებოდა ის აზრი, რომ „კონფუძის მოძღვრება ყოვლისმომცველია, კონფუძიანელობა ჩინეთის საძირკველია“. 1916 წელს კვლავ საჭირო გახდა წერილობით მიემართათ ჩინეთის პრეზიდენტისა და პრემიერ-მინისტრისათვის, ისევე აღედგინათ კონსტიტუციურად კონფუძიანელობა სახელმწიფო რელიგიად თავისი შესაბამისი გაძრებითა და რიტუალებით. 20-იანი წლებიდან განსაკუთრებით გაძლიერდა ანტიკონფუძიანური რეაქცია მარქსისტებისა და, აგრეთვე, მონარქიის მოძულე რეფორმისტების მხრივ.

კონფუძიანელობას ჰყავდა და ჰყავს თავისი დამცველები ჩინეთის გამოჩენილ მეცნიერთა და ინტელიგენტთა ფართო წრეებში, რადგან მათ იციან, რომ ეს მოძღვრება „ყველაზე ჩინურია“ ჩინურ მოძღვრებათა შორის, შესაბამისი ჩინელი ხალხის ბუნებასთან, ხასიათთან, მის ეროვნულ თავისებურებასთან. ამას კარგად ადასტურებს გამოჩენილი მეცნიერის ლიან ძიბაოს შეფასება: „თუ ჩვენმა ქვეყანამ შეძლო შეენარჩუნებინა მთლიანობა და დაეცვა თავისი არსებობა 2000 წლის განმავლობაში, ჩვენ უნდა ვუმაღლოდეთ კონფუძიანურ მოძღვრებას, რომელიც საზოგადოებას იღუმალად უწევდა მთავარი საყრდენის სამსახურს“. „კონფუძი წარმოადგენს ჩინურ ცივილიზაციას“-ო (85, 252). არსებული ცნობების მიხედვით ცნობილი მეცნიერები და პოლიტიკური მოღვაწენი ჩინეთში კვლავაც იყავნ კონფუძიანურ დოქტრინას. მის ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობრივ არსს გაშლილს ნეოკონფუძიანურ ნაირსახოვან მიმართულებათა ეარიაციებით.

ქენ-ბუდიზმი და გერმანული ეგზისტენციალიზმი

როგორც XX ს. გერმანული ეგზისტენციალიზმის წარმომადგენლების (მ. ჰაიდეგერი, კ. იასპერსი, მ. ბუბერი), ასევე აღმოსავლეთის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი მიმდინარეობის – ქენ-ბუდიზმის გაცნობა გვარწმუნებს, რომ ამ მოძღვრებათა კარდინალურ პრობლემათა კვლევა რაღაც თავისთავადი, უმიზნო პროცესი არ არის. კვლევის პროცესი მათთან ისე არ უნდა წარმოვიდგინოთ, თითქოს პრობლემათა განხილვის სიბრტყეები ერთმანეთისაგან არსებითად მოწყვეტილი ანდა მექანიკურად დაკავშირებული იყოს. უძირითადესი პრობლემები, რაც წამოჭრილია მ. ჰაიდეგერის ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში, კ. იასპერსის ეგზისტენციალსოფიასა და მ. ბუბერის „დიאלოგურ“ მოძღვრებაში, ისევე როგორც დ. გ. სუძუკის ქენ-ბუდიზმში, ერთმანეთთან აუცილებელ ორგანულ კავშირშია და ერთმანეთს ავსებენ. ეს, რასაკვირველია, არც არის გასაკვირი და მოულოდნელი. ცხადია, ასეც უნდა იყოს: ფილოსოფიის სანგრძლივ ისტორიაში ყველა დიდი მოაზროვნე ხომ თავისი მსოფლმხედველობრივი ნააზრევის აგების დროს ერთ ან რამდენიმე სახელმძღვანელო პრინციპს ეყრდნობა და მასზე აგებს თავისი ნააზრევის შენობის დანარჩენ ნაწილებს. ასეთი ვითარება გვხვდება, საერთოდ, მრავალ ფილოსოფიურ სისტემაში. მაგრამ უნდა ხაზგასმით აღინიშნოს, რომ ამ თვალსაზრისით სრულიად განსაკუთრებული მდგომარეობაა ზემოთ აღნიშნულ მოძღვრებებში.

როგორც გერმანული ეგზისტენციალისტები, ასევე გამოჩენილი ქენ-ბუდისტი და ეგზისტენციალისტი დ. გ. სუძუკი თავის საკვლევ პრობლემათა არეალს, სიღრმისეულ საკითხთა წრეს გვთავაზობს არა მხოლოდ ერთმანეთთან ორგანულ კავშირში, არამედ წამყვან პრობლემათა მიმართ სხვა საკითხთა სრულ დაქვემდებარებაში. თითოეულ ამ მოძღვრებაში, თუ მათ ცალ-ცალკე დამოუკიდებელ ფილოსოფიურ ნააზრევად წარმოვიდგენთ, გვხვდება პრობლემათა კვლევის სხვადასხვა სიბრტყე, ღონე, რომლებიც ერთმანეთთან სუბორდინაციულ მიმართებაში იმყოფებიან. ცალკე აღებულ თითოეულ ამ მოძღვრებაში შეიძლება გამოვყუთო უძირითადესი, ფუნდამენტური ორიენტირი, რომლის გარკვევაც იმორჩილებს დანარჩენ პრობლემათა კვლევას. პრობლემათა დიდ სიმრავლეში შეიძლება გამოვარჩიოთ უმთავრესი რამ, რაც განსაზღვრავს ავტორის ფილოსოფოსობის უმთავრეს გემს, ფილოსოფიური კვლევის უმთავრეს სულისკეთებას. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, თითოეულ დასახელებულ

მოაზროვნესთან ერთი მთავარი მოტივი იქვემდებარებს ფილოსოფიური ძიებების მრავალფეროვნებას, ყველა ხმა ემორჩილება და მიჰყვება ლეიგმოტივს. ეს აშკარა და საგულისხმო ფაქტი მით უფრო საკვირველია, რომ არც ერთ ამ მოაზროვნის მოძღვრებას არა აქვს პრეტენზია იყოს ლოგიკურად დახვეწილი ფილოსოფიური სისტემა. არც ერთი მოაზროვნე არ იცავს ფილოსოფიური ნააზრევის მკაცრ მეცნიერულ-ლოგიკურობის პრინციპს. ეს მოძღვრებები თავისუფალი ფილოსოფოსობის გამოვლენის მრავალ შესაძლო სახიდან ცალკეულ შემთხვევას წარმოგიადგენენ. თითოეული მოაზროვნე მომხრეა თავისუფალი, „ღია“ ფილოსოფოსობისა, რაც ბუნებრივია, მათი ფილოსოფიური ნააზრევის ერთგვაროვნების, მსგავსების ალბათობას რამდენადმე ამცირებს.

მაგრამ საინტერესო და საგულისხმო სწორედ ისაა, რომ ფილოსოფოსობის თვით ასეთი თავისუფალი წესის დროსაც, მათი მოძღვრებები თავისი აღნაგობითა და შინაგანი სულისკვეთებით უკიდურესად ანალოგიურნი არიან.

ამიგომაც ფუნდამენტური ონტოლოგიის, ეგზისტენცფილოსოფიის, „ღიალოგური“ ფილოსოფიის და ძენ-ბუდიზმის შედარებისას ჩვენ ხაზს ვუსვამთ ორ მნიშვნელოვან გარემოებას: 1. რომ თითოეულ მოძღვრებაში მრავალთაგან მხოლოდ ერთი უძირითადესი ორიენტირი განმსჭვალავს და იმორჩილებს ფილოსოფიური ნააზრევის მთელ შენობას, ე. ი. ერთი ფუნდამენტური პრობლემა გამოდის სინამდვილეში მოძღვრების მთავარ მიზნად, ძიებათა ლეიგმოტივად და 2. რომ თითოეულ ამ მოძღვრებაში უძირითადესი პრობლემა, ორიენტირი, ფილოსოფიურ ძიებათა ლეიგმოტივი არის ერთი და იგივე რამ, ერთი და იმავე გენდენციის რეალიზაციის ცდა, იმ გენდენციისა, რაც უძველესი დროიდან ფილოსოფიურ გრადიციად მომდინარე, მათთან ახალ საფეხურზეა აყვანილი.

ეს უმთავრესი რამ, რაც დასახელებულ მოძღვრებათა ხერხემალს ქმნის და განსაზღვრავს მათ მიზანდასახულობასა და სულისკვეთებას, არის ადამიანის ამქვეყნიური ცხოვრების, ინდივიდის (პიროვნების) სპეციფიკური ყოფნისწესის გარკვევა-გამომჟღავნება. ადამიანში მყოფი „დაფარულის“, „საიდუმლოს“, მისი „შინაგანი ბუნების“ გამჟღავნების გენდენცია მათთან კვლევის უმთავრესი პათოსია და ხშირად ერთ და იმავე დებულებებსა და მსჯელობებში არის გამოთქმული.

ამ აზრს არ ეწინააღმდეგება და ვერ აბათილებს ის გარემოება, რომ ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში, ეგზისტენცფილოსოფიასა და ღიალოგურ ფილოსოფიაში, ისევე როგორც დ. გ. სუბუკის ძენ-

ბუდიშში, ადამიანის ყოფნის წესის, მისი არსების ანთროპოლოგიური პრობლემა გარეგნულად სხედასხვა „განსაცემელშია გამოწყობილი“ და სხედასხვა იერსახით გვევლინება. ეს სხედასხვაობა ამ მოძღვრებების ავტორთა ამროვნების ორიგინალობასა და თავისუბურებებზე მიგვიბრუნებს, რომ სწორედ ეს პრობლემაა მათი ნაამრევის ქვაკუთხედი, გვიჩვენებს და გვიდასტურებს იმას, რომ მათ ფილოსოფიურ ძიებებს უღრმესი ხასიათი აქვთ და გამოირჩევიან კელევის გზის ამოცნობის უგყუარი ინტუიციით.

ადამიანის ცხოვრების უღრმეს კანონზომიერებებს გამოხატავს და ეერავითარი შემთხვევითობით ვერ აიხსნება ფილოსოფიის დაყენა ფილოსოფოსობის პროცესზე და არა ფილოსოფიური ამროვნების ნაყოფებზე, ცალკეულ ფილოსოფიურ სისტემებზე. ეს არ შეიძლება შემთხვევით მოხდეს. არც ისაა შემთხვევითი, რომ ნამდვილმა ფილოსოფოსობის პროცესმა ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიურ ძიებებზე უნდა გაიაროს და ადამიანის ყოფნის წესის გამამჟღავნებელ ანთროპოლოგიურ სისტემებში უნდა ჰპოვოს თავისი რეალიზაცია. ფილოსოფიის მრავალსაუკუნოვან ისტორიაში ამის მრავალი მაგალითი შეიძლება მოვიძიოთ, რაც უფრო მკვეთრად ჩანს თანამედროვე საკაცობრიო ფილოსოფიურ ამროვნებაში. ის ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური პრინციპები, რომლებიც საფუძველმდებელ როლს თამაშობენ თანამედროვე გერმანულ ეგზისტენციალიზმსა და დ. გ. სუძუკის ძენ-ბუდიშში, თვალნათლივ გვიჩვენებს ადამიანის სპეციფიკურ ყოფნის წესს, მასში „დაფარულის“ საერთო, ზოგადადამიანურ ბუნებას. ადამიანის „შინაგანი ბუნების“, „მე“-ს, ყოფნის წესის არსებითი ნიშნები იგივეობრივია და არ ემორჩილება ისტორიულ დროსა და სივრცის განსხვავებულობას იმდენად, რომ იგი რადიკალურად სხვა რაიმედ იქცეს. იგი თავის არსებითობას ინარჩუნებს და მხოლოდ სახეს იცვლის. ის, რაც ადამიანშია „დაფარული“ და შეადგენს ადამიანის სპეციფიკურ „შინაგან ბუნებას“, მის ადამიანობას და არის ფილოსოფიური რეფლექსიის უმთავრესი საგანი, იქცა აგრეთვე გერმანული ეგზისტენციალიზმისა და ძენ-ბუდიშის მოძღვრებების კარდინალურ პრობლემად.

სწორედ ადამიანის ცხოვრების საერთო კანონზომიერებები, სწორედ ცალკეულ ადამიანში „დაფარული“ საერთო „შინაგანი ბუნება“ განსაზღვრავს დრო-სივრცეში ისეთი განსხვავებული, დაშორებული მოძღვრებების მსგავსებას თუ ანალოგიურობას, როგორცაა გერმანული ეგზისტენციალიზმი და დ. გ. სუძუკის ძენ-ბუდიშში. თუ გერმანული ეგზისტენციალიზმის სამი წარმომადგენელი პრინციპის მსგავსების ახსნას შეუდგებოდით ერთნაირ ევროპულ გარე-

მოსა და ერთ ეპოქაში მოღვაწეობაზე მითითებით — რაც, ცხადია, არასაკმარისი იქნებოდა — მაშინ ხომ უაზრობა იქნებოდა იგივე პრინციპით მათთან ძენ-ბუდიზმის მსგავსების ახსნა. ძენ-ბუდიზმი, როგორც ფილოსოფიურ-რელიგიური თვალსაზრისი, ხომ შუა საუკუნეებიდან მომდინარეობს (იგი ბოლქითპარმამ ჩინეთში V ს. ჩამოაყალიბა). თუ არა საერთო ადამიანური ბუნება, საერთო კანონზომიერება, ადამიანის „არსების“ ზოგადადამიანურობა, სხვანაირად აუხსნელია ღრისა და სიერცეში ერთმანეთისაგან უკიდურესად მოწყვეტილი, ერთმანეთთან არავითარი კავშირის მქონე მოაზროვნეთა თვალსაზრისების ანალოგიურობის ახსნა. ეს მით უფრო ითქმის აღმოსავლეთის ერთ-ერთ ყველაზე მეტად საყურადღებო მოძღვრებაზე — იოგაზე, რომელიც აღმოსავლურ ფილოსოფიურ-რელიგიურ აზროვნებაში ერთ-ერთი უძველესია (იგი დაახლოებით ოთხი ათასწლეულის წინ შეიქმნა) და რომლის საყრდენი ძირითადი პრინციპები ასევე დიდ მსგავსებაშია ზემოთ დასახელებულ ოთხ ცნობილ ფილოსოფიურ-რელიგიურ თვალსაზრისთან.

შეიძლება გარკვევით შეიქსირებულ იქნეს იოგას მოძღვრების ზოგიერთი უმნიშვნელოვანესი ასპექტი, უძირითადესი ამოსავალი პრინციპი, რომლებიც ამ მოძღვრების იერსახეს და მინაგან სტრუქტურას ქმნის და რომლებიც ანალოგიურ როლს თამაშობს აგრეთვე ზემოთ დასახელებულ ოთხივე მოძღვრებაში.

ამ ზოგადი, წინასწარი შეფასების შემდეგ მიზანშეწონილად უნდა ჩაითვალოს მისი დაკონკრეტება, მისი სამართლიანობის დასაბუთება კონკრეტული მასალის დემონსტრირებით. უნდა ნაჩვენები იქნეს ამ ზოგადი აზრის მართებულობა უშუალოდ დასახელებულ მოძღვრებათა შინაგან სტრუქტურებსა და განხილულ პრობლემათა წრეში. უნდა არაორაზროვნად დაეინახოთ ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური ძიებების დომინანტობა, როგორც გერმანულ ეგზისტენციალიზმში, ასევე ძენ-ბუდიზმსა და იოგას მოძღვრებაში. ნათელი უნდა გახდეს თითოეული მათგანისათვის ადამიანის ყოფიერების სპეციფიკის, მასში ჩადებული „იდუმალების“ ძიების იმანენტურობა და წარმმართელობა. უნდა გაირკვეს ეს მიზანი და პათოსი მართლაც არის თუ არა ხერხემალი ამ რთულ მოძღვრებათა მრავალწახნაგა შენობისათვის. მით უმეტეს რომ, როგორც უკვე ზემოთ აღინიშნა, ეს ძირითადი ტენდენცია სხვადასხვა, ერთმანეთისაგან განსხვავებული პრობლემატიკით, საკითხთა წრით არის შემოსილი. უნდა ნაჩვენები იქნეს, რომ ამგვარი შეფასება სუბიექტური ხასიათის არ არის და მართლაც, შეესაბამება ობიექტურ ვითარებას. ამ მიზნით მიზანშე-

წონილია გაეხსენოთ მოკლედ დასახელებულ მოძღვრებებში მიღებული კელევის ძირითადი შედეგები:

რა მოძღვრებასთან გააქვს საქმე საბოლოოდ მ. ჰაიდეგერის ფუნდამენტური ონტოლოგიის სახით? რა არის ნაკელევი უშუალოდ მის მთავარ შრომაში და სხვა მრავალ გამოკვლევაში, რომელთაც „ყოფიერებისა და ღროს“ გზის გაგრძელება ევალებოდათ? რა რეზულტატებს იძლევა და რისკენ მოგვიწოდებს საბოლოოდ მ. ჰაიდეგერის მიერ ჩატარებული ფენომენოლოგიურ-ონტოლოგიური კვლევა?

ყოველგვარი ეჭვის გარეშე შეიძლება ითქვას, რომ მ. ჰაიდეგერი ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში ღიად გოეებს უძირითადეს ონტოლოგიურ პრობლემას, რომელიც მან კელევის დასაწყისში მოძღვრების მთავარი მიზნის რანგში აიყვანა. როგორც ცნობილია, ეს არის პრობლემა ყოფიერების საზრისის შესახებ. მ. ჰაიდეგერი თავის მოძღვრებას იმიტომ არქმევს ფუნდამენტურ ონტოლოგიას, რომ მას აქვს პრეტენზია იყოს არა მხოლოდ ონტოლოგიური მოძღვრება, არამედ ყოველგვარი ონტოლოგიური თვალსაზრისების ჭეშმარიტი საფუძვლების მომცემი. ჩვენ უნდა გავარკვიოთ ყოფიერების საზრისი (Sinn von Sein), მაგრამ კელევის სფერო უნდა გასცდეს ტრადიციული მეტაფიზიკის ონტოლოგიურ ძიებებს. საძიებელია არა ტრადიციული მეტაფიზიკის (ონტოლოგიის) ყოფიერება (Sein), არამედ „ყოფიერება“ („Seyn“), რომელიც ფენომენოლოგიურ-ეგზისტენციალური კელევის მთავარი სფეროა. მისი გარკვევა აგეიხსნის ყოველგვარი ონტოლოგიური ტრადიციული სისტემის ნამდვილ საფუძველს. ამდენად გასაგებია ფუნდამენტური ონტოლოგიის ავტორის მიზანდასახულობა. მაგრამ როგორ გზას გვთავაზობს მ. ჰაიდეგერი ამ მთავარი ონტოლოგიური პრობლემის გასარკვევად, მთავარი მიზნის მისაღწევად? მხოლოდ ერთადერთს: ადამიანის ყოფიერების (Dasein) ეგზისტენციალურ-ფენომენოლოგიური კელევის გზას, რადგან ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში ხაზი ესმება ადამიანის ყოფიერების უნიკალურობას, კერძოდ, მის ონტურ, ონტოლოგიურ და ონტურ-ონტოლოგიურ უპირატესობებს.

რა არის მოცემული უშუალოდ „ყოფიერებასა და ღროში“?

პასუხი ამ კითხვაზე ამკარად ერთი შეიძლება იყოს: ადამიანის, პიროვნების ამქვეყნიური ცხოვრების სპეციფიკური მახასიათებლები, შინაგანი სტრუქტურები, ეგზისტენციალები, ეგზისტენცის ყოფნის ძირითადი კონსტიტუცია (In-der-Welt-sein), ეგზისტენცის ყოფიერება, როგორც ზრუნვა (Sorge) და მისი ონტოლოგიური საზრისი – ღრულობა (Zeitlichkeit). მ. ჰაიდეგერი უნატიფესი ფენომენოლოგიურ-

ონგოლოგიური კელევით თეალწინ გვიშლის ინდივიდის პიროვნებად ქუევის უღრმეს, ურთულეს და უძნელეს პროცესს. სწორედ ამიტომ არის მისი მოძღვრება მიმზიდველი და საინტერესო.

მაგრამ საბოლოოდ რა პასუხს ველებულობთ დასაწყისში მოძღვრების ღვეიზად ქუეულ ონგოლოგიურ კითხვამე – „ყოფიერების“ საზრისის რაობამე. არავითარს რაიმე გარკვეულს. მ. პაიდეგერი ამ კითხვით დაწყებულ შრომას ამთავრებს იმავე კითხვით და მას უმაგებს მრავალ ახალ კითხვას. იგი თავის ფილოსოფიურ კვლევას აცხადებს „გზამი ყოფნად“ ყოფიერების საზრისის ძიების პროცესში. ამ პრინციპს იგი არც შემდეგდროინდელ შრომებში არ დაღატობს. თუ ეს ასეა, მაშინ რა ვითარებასთან გეაქვს საქმე ფუნდამენტური ონგოლოგიის სახით? თუ „ყოფიერება“ არ ვიციტ და იგი კვლავ ფიგურირებს საძიებელ რაიმედ, მაშინ რატომ გამოღის იგი დასაწყისიდანვე მთავარ მიზნად? რატომ იქცა მ. პაიდეგერთან „ყოფიერების“ საზრისის პრობლემა ფილოსოფიური რეფლექსიის მთავარ მამოძრავებელ ძალად, ძიების მთავარ ორიენტირად? საქმე ისაა, რომ „ყოფიერების“ საზრისის „ონგოლოგიური“ პრობლემა მ. პაიდეგერთან აღარ არის ყოფიერების ძიების გრადიციული გზა, რაც ფილოსოფიის ხანგრძლივ ისტორიამი სხვადასხვა ონგოლოგიური სისტემის სახით წარმოჩნდებოდა ხოლმე: საქმე ისაა, რომ მ. პაიდეგერს „ყოფიერების საზრისის“ ძიებაზე აგებული მეტაფიზიკა (ონგოლოგია) ადამიანის უნიკალური ყოფიერების მეტაფიზიკამე დაჰყავს და ეგზისტენციალურ კვლევას ადამიანური (აქყოფიერებითი) დროის პორიზონტში მოაქუევს. ეგზისტენციალურ დროსა და, საერთოდ, რაციონალური მეთოდებით მოუხელთებელ ეგზისტენცში ხეღავს იგი ყოფიერების გაგების ნამდვილ გასაღებს.

ყოფიერება მ. პაიდეგერისათვის დროის აწმყო მოღუსში მოაზრებული სახეზე-ყოფიერება კი აღარ არის, რომელიც არისგოგელეს მიერ დამუშავებული მეცნიერულ-ლოგიკური აზროვნების ინსტრუმენტებით, უზოგადესი ცნებებით (კატეგორიებით) მოაზრება (რასაც შემდეგ კანტმა საყოველთაო და ობიექტური ხასიათი მისცა), არამედ ადამიანის ყოფნის ონგოლოგიურ საზრისში – დროულობამი (წარსულ-გააწმყოებულ-მომავალში) თვითიწენადი ყოფიერებაა (Sein). ეს ის ადამიანური, ჩენა-ქრობამი გამოვლენადი ყოფიერებაა, რომელსაც ეგზისტენცის სპეციფიკურობისა და უპირატესობების გამო აქვს ადგილი.

ამგვარად ჩაღვა მ. პაიდეგერის „ონგოლოგიური“ ძიებები ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური კვლევის მძღაერ ისტორიულ ნაკადში. ამის გამო შეიძლება გავიგოთ მისი მოძღვრება როგორც ეგზისტენციალურ-ფენომენოლოგიური ანთროპოლოგია. ბეერი მკვლეერი და

ეგზისტენციალიზმის კომენტატორ-ინტერპრეტატორი მ. ჰაიდეგერი „ფუნდამენტურ ონტოლოგიას“ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საუკეთესო ნიმუშად თელის, რაშიც შესანიშნავად არის გამოყენებული ედ. პუსერლის მიერ დამუშავებული ფენომენოლოგიური მეთოდი.

მ. ჰაიდეგერის მოძღვრების ამგვარი ინტერპრეტაცია ჩვენ დამაჯერებლად იმის გამოც გვეჩვენება, რომ მისი ნააზრევის მთელი აღნაგობა დაყრდნობილია უმნიშვნელოვანეს პრობლემაზე – გაუცხოების პრობლემაზე. მ. ჰაიდეგერის მოძღვრებას ეერ გაეიგებთ და სწორად ეერ შეეაფასებთ, თუ არ გაეითვალისწინებთ გაუცხოების ანთროპოლოგიური პრობლემის მ. ჰაიდეგერისეულ პრიმზას, მის ეგზისტენციალისტურ ხედვას: ადამიანის ყოფიერება (Dasein) მ. ჰაიდეგერთან არის თვითქმზნადობა, შინაგანი სულიერი განვითარების უძნელესი პროცესი, რასაც უნდა მოჰყვეს განამდვილება, საკუთარი, ნამდვილი თვითის მოპოვება. ამას ემსახურება მ. ჰაიდეგერის მიერ ადამიანის ყოფიერების ორად დაყოფა: გაუცხოებული საზოგადოებრივი ადამიანის უპიროვნო („მანის“) ყოფნის სახიდან ეგზისტენციალურად „განათებულ“, განამდვილებულ ყოფნის სახემდე – ნამდვილ თვითობად, პიროვნებად გადაქცევა. სწორედ ამაში ჩანს მ. ჰაიდეგერის ორიგინალური აზროვნების ერთ-ერთი საუკეთესო გამოხატულება – სინდისის შინაგანი ხმის ეგზისტენციალისტური ინტერპრეტაცია. მ. ჰაიდეგერის მოძღვრებაში „სინდისის-ქონების-სურვილის“ ფენომენს სრულიად განსაკუთრებული ფუნქცია აკისრია. მისი მნებობრივი დანიშნულების გვერდით იგი არის შინაგანი მოწოდებაც და გზაც პიროვნების ეგზისტენციალური განამდვილებისათვის, ნამდვილი „თვითის“ მოპოვებისათვის, შინაგანი სულიერი განვითარებისათვის.

ეს მოკლე და არასრული განმარტებები ალბათ საკმარისია იმ დასკვნის გამოსატანად, რომ მ. ჰაიდეგერის მოძღვრება ონტოლოგიის სახით წარმომდგარი ეგზისტენციალური ანთროპოლოგიაა. რომ მისი მოძღვრების უმთავრეს პათოსსა და სულისკვეთებას შეადგენს ადამიანის, პიროვნების თვითგამორკვევის, მისი შინაგანი სულიერი ქმნადობა-განვითარების ტენდენცია. ადამიანში მყოფი ადამიანობის, „დაფარულის“, „საიდუმლოს“ გამჟღავნებას ემსახურება მისი არაგრადიციული, რაციონალურ-ლოგიკური ენის საპირისპირო, საგანგებო არამეცნიერულ-პოეტურ ენაზე გამოთქმული მოძღვრება.

კ. იასკერსის ეგზისტენციალური ფილოსოფიის მრავალფეროვან ქსოვილშიც ამკარად შეიძლება გამოვარჩიოთ დაფარული „იდუმლების“ ძიების, ეკლესიის ტენდენცია. მის ფილოსოფიასაც მკვეთრად გასდევს ფილო-

სოფიურ-ანთროპოლოგიურ ძიებათა ლეიგმოციეი. კ. იასპერსი, როგორც ამას თვითონ აცხადებს, თავიდანვე ელტეოდა უმაღლეს ჭეშმარიტებას. იგი მისთვის ერთ-ერთი კი არ იყო სხვა ჭეშმარიტებების გვერდით, არამედ ერთადერთი, რომელიც სხვა ყველა ცალკეულ რეგიონთა ჭეშმარიტებებს ეგზისტენციალურ შუქს ჰყენდა. კ. იასპერსი ეძებდა „გასაღებთა გასაღებს“, რომელიც აგვისხნიდა ყველა სხვა საიდუმლოებას. ამ ძიებებს, როგორც ჭეშმარიტი ფილოსოფოსობის პროცესს, აქვს ეგზისტენცფილოსოფიაში თავისი საბოლოო მიზანი – ყოფიერების გაგება. კ. იასპერსი, მ. ჰაიდეგერის მსგავსად, ონტოლოგიურ პრობლემას სახავს თავისი ფილოსოფიის უმაღლეს მიზნად. მაგრამ ეს საძიებელი ყოფიერება ჩვენ არ უნდა გაეიგივოთ ჩვენთვის ასე თუ ისე ნაცნობ ყოფიერების სახეებთან: სამყაროფიერებასთან, მეყოფიერებასთან და თავისთავად ყოფიერებასთან, გრანსცენდენტთან. ეგზისტენცფილოსოფიის მიზნად დასახულ ყოფიერებაში კ. იასპერსი გულისხმობს არა ჩვენთვის ცნობილ, მეცნიერულ-ლოგიკური ამროვნებით მისაწვდომ რაიმეს, არამედ მოუხელთებელს, რაციონალური შემეცნებისათვის მიუწვდომელს, მომცველს (Umgreifende), რომელიც ჩვენი თეორიული შემეცნების პროცესისათვის ყოველთვის გარემომცველია. მომცველამდე ადამიანის მისელის გზა – ფილოსოფოსობის გზა-პროცესი – მოიცავს სხვადასხვა სტადიას, დონეს, რაზეც იმლება ადამიანის შინაგანი ეგზისტენციალური ქმნადობა. ჩამოცურება-აღმავლობაში მოქანავე ინდივიდის ცხოვრება არის პრიზმა მომცველთან ეგზისტენციალური მიმართებისა. ფილოსოფოსობის სტადიები – სამყაროორიენტაცია, ეგზისტენცის განათება და მეტაფიზიკური შიფრების ენა, ერთიანი პროცესის სახით, მომცველისადმი „ღიად“ გახდომას, მის ეგზისტენციალურ მსმენელად ქცევას ნიშნავს.

კ. იასპერსის მიერ ფენომენოლოგიურად აღწერილი სამი ძირითადი ფორმა განათებისა – საზღვრითი სიტუაცია, ეგზისტენციალური კომუნიკაცია და თავისუფლება – არის პიროვნების უნიკალური ყოფიერების ღრმა და ინტერესის აღმძვრელი არსებითი მახასიათებლები, პიროვნების შინაგანი შრეების გამჟღავნება, რითაც უმთავრესად გაითქვა მან სახელი ფილოსოფიის ისტორიაში. მარაალია, კ. იასპერსი მ. ჰაიდეგერისაგან განსხვავებით, როგორც თეისტური ეგზისტენციალიზმის პოზიციის დამაარსებელი და დამცველი, თავის მოძღვრებაში გრანსცენდენტს შედარებით უფრო მეტ ადვილს უთმობს, ამით მასთან არ არის შემყირებული ადამიანის ეგზისტენციალური კვლევის პათოსი. ადამიანის ყოფიერების კვლევა ამით მასთან ნაკლებ ხვედრით წონას კი არ იძენს, არამედ პირიქით. საქმე

ისაა, რომ კ. იასპერსთან რელიგიური რწმენა ეგზისტენციალურ კელევის ცენტრში დგება. იმდენად, რამდენადაც კ. იასპერსთან რელიგიური რწმენა ეგზისტენციალურ რწმენას უყრდნობა, მასთან ადამიანის ამქვეყნიური ცხოვრების, ყოფის სპეციფიკურ წესს, კერძოდ იმას, რომ ადამიანი რეალურად არსებობს როგორც ეგზისტენცი, ქმნის გრანსცენდენტის ძიება. მეტაფიზიკური ამროვნება ინდივიდისათვის შესაძლებელია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ იგი „ეგზისტენციალურად ყრუ“ არ არის და „ლია“ გრანსცენდენტისათვის. მეტაფიზიკური „შიფრის ენა“ მოსასმენია მხოლოდ ინდივიდის შინაგან სულიერ აღმავლობაში, მხოლოდ ამადლებულ ეგზისტენციალურ წამებში. ადამიანის სულის თავისთავთან მისვლისათვის, თავისთავთან გადამწყვეტი ნახტომისათვის ნებისმიერი რამ შეიძლება იქცეს მომწოდებელ შიფრად, თუკი ადამიანი ამისათვის შინაგანად უკვე მომწიფებულია, გზადაა. კ. იასპერსის მთელი ფილოსოფია, განსაკუთრებით მისი „ფილოსოფიის“ II ტომი – „ეგზისტენცის განათება“, სწორედ ადამიანის, პიროვნების შინაგანი სულიერი აღმავლობის ურთულესი და უძნელესი პროცესის ფენომენოლოგიური კელევაა და ამიტომ მისი ფილოსოფიაც შეიძლება გავიგოთ, როგორც ადამიანის „არსების“ (ეგზისტენცის) წინარეთეორიულ ეგზისტენციალურ პრობლემატიკაზე მთელი ფილოსოფიური ყურადღების კონცენტრირება, ფოკუსირება.

მ. ბუბერის დიალოგური ფილოსოფია ადამიანის რაობის, მისი სპეციფიკური ყოფნის წესის შესახებ ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიურ რეფლექსს წარმოადგენს. ამას თვალნათლივ გვიდასტურებს, სხვათა შორის, ის გარემოებაც, რომ ამ მოძღვრებას საფუძვლად უდევს „მე-შენ“ მიმართების პრინციპი, რომელიც ადამიანის „იდუმალებას“ გვიმკლავნებს და პიროვნების ყოფის უნიკალურობასა და ერთადერთობას გვამცნობს. მ. ბუბერისათვის „ადამიანის მეს თავდაპირველი, უძირითადესი მიმართება მარადიულ შენთან“ არის ადამიანური ცხოვრების გასაღები. ამდენად, მ. ბუბერს აქვს პრეტენზია, რომ მან ადამიანის, პიროვნებათა ცხოვრების საიდუმლოება ამოხსნა. ამიტომაც იგი თავისი ამ ცნობილი პრინციპით აკრიტიკებს არა მხოლოდ მთელ წარსულ ფილოსოფიურ მემკვიდრეობას, გრადიციულ ფილოსოფიას, არამედ ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიურ ძიებათა ისეთ დიდ მოძღვართ, როგორიცაა: მ. ჰაიდეგერი, მ. შელერი, კ. იასპერსი, ს. კირკეგორი, ედ. ჰუსერლი და სხვ. იგი თვლის, რომ მან დაძლია უმთავრესი რამ, ობიექტივირებული მეცნიერულ-ლოგიკური ამროვნების ნაკლოვნება, რაც ხელშემშლელ დაბრკოლებად იდგა ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიურ ძიებათა გზაზე. „მე-შენ“ ძირითადი

მიმართება არის „გაურკვეველი გარკვეულობა“, პირველადი მიმართება, რომელიც წინ უსწრებს და საფუძვლად უდევს ყოველგვარ რაციონალურ, ობიექტივირებულ, მეცნიერულ-ლოგიკურ მსჯელობებს, რაც დამახასიათებელია მეორადი, არაპირითადი „მე-ის“ მიმართებისათვის. ობიექტური ცოდნა არსებობს „მე-ის“ მეორადი მიმართების ძალით. იგი ეხება მხოლოდ სამყაროსებურ არსებულთა სახეს. „მე-ის“ მიმართება ცალკე აღებული არის „შენის“ დაკარგვა, მისი მშორება. მასში მყოფი ადამიანი არ არის მთლიანი, იგი მხოლოდ სუბიექტად წარმოდგება სამყაროსეულ ობიექტებთან მიმართებაში. „მარადიულ შენთან“ თავდაპირველი, ცნებითად მოუაზრებელი მიმართება კი არის ადამიანის მთლიანობის ნამდვილი მიღწევა, „იის ავსება“, წყალობა, ნაბოძები რამ. „მარადიულ შენთან“ მიმართებაში ხდება ადამიანი ადამიანად. „მე-შენ“ მიმართება უშუალოა, არაფრით არ არის განპირობებული. იგი პირველადია, აპრიორულია, წინასწარ მზაობა-სავსებაა. „მარადიულ შენთან“, აბსოლუტთან მიმართებაში ხდება ადამიანი „არჩეული და ამრჩევი“, სწორედ მასში ხდება იგი პირველად თავის თავს. თუ ადამიანს სულს დავარქმევთ, ფიქრობს მ. ბუბერი, მაშინ ეს სული სხეულში, ანდა ადამიანის „მეში“ საძიებელი კი არაა, არამედ „მესა და შენს“ შორის. იგი ჩვენს სხეულში მიმოქცეული სისხლი კი არ არის, არამედ ჰაერი, რაშიც სუნთქავს ადამიანი. ადამიანის ნამდვილი სულიერობა არის მთელი არსებით ჩაძირვა „მე-შენ“ მიმართებაში, როცა პიროვნება მთელი არსებით ეპასუხება თავის ამაღლებულ „შენს“. ამაღლებულ „შენთან“ დუმილი, როგორც საუბრის უმაღლესი ფორმა, არის ის, რაშიც პიროვნება აღწევს საგნობრიობიდან განთავისუფლებას და ამდენად ნამდვილ თავისუფლებას. აქ შეიძლება გავიხსენოთ, რომ მ. ბუბერი თავის ამ სახელმძღვანელო პრინციპის დასაბუთებად ყოფით სფეროში თვლის იმას, რომ ველურები კაცობრიობის ისტორიაში და ბავშვები დღესაც, ჯერ ამბობენ „შენს“ და მერე მიდიან „მეს“ წარმოთქმამდე. „მე-შენ“ უპირითადესი მიმართება წინ უსწრებს ყოველგვარ აზრსა და ყოველგვარ ემოციას, რადგან თითოეულ ამ შემთხვევაში ადამიანი არამთლიანობა და არა სავსეობაა. იგი ამ დროს ნაწილობრივია, სუბიექტია, ე.ი. არასავსეობა, სუბიექტურობაა. ამიგომაც არ შეიძლება გამოვაცხადოთ ადამიანის არსებად, ადამიანში მყოფი „დაფარულის“ ამხსნელად ისეთი რაიმე, როგორიცაა: სიყვარული, სიკეთე, მეტყველების უნარი და ა. შ. ყველა ესენი ნაწილობრივი მახასიათებლები არიან, რომელთაც რეალობა აქვთ მხოლოდ „მე-შენ“ ძირითადი მიმართების თავდაპირველ მიმართებაში, მაგ., მეტყველების ნამდვილი საზრისის გაგება მოითხოვს იმის გათვალისწინებას, რომ იგი არის

მიმართებითი ფენომენი: მეტყველება კი არ იმყოფება ადამიანში, არამედ პირიქით, ადამიანი „იმყოფება“ მეტყველებაში.

ამგვარად, როგორც ეხედავთ, დიალოგური ფილოსოფიის მოგადი, საერთო ხაზებით დახასიათებაც საკმარისია იმისათვის, რომ მასში ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური ძიებების განსაკუთრებულობა გაჩვენოთ.

საკმარისი საფუძვლით იგივე შეიძლება ვამტკიცოთ დ. გ. სუბუკის ძენ-ბუდიზმის შესახებ. ამ მოძღვრების თანახმადაც, ადამიანური ცხოვრების უმთავრეს მიზნად გამოცხადებულია უმაღლესი სულიერი სინათლის – „სატორის“ მიღწევა. ჩვეულებრივი, ყოველდღიური ყოფნის სახე ინდივიდთა ცხოვრებისა და „არცოდნაში“ ყოფნა, შინაგანი სულიერი სინათლის არქონებაა. ძენ-ბუდიზმის მიხედვითაც ადამიანთა მიზანდასახულ, ყოველდღიურ ყოფას აკლია უმთავრესი – ადამიანის არსების, „შინაგანი სამყაროს“, „დაფარულის“, „იდუმალის“ გამჟღავნება, ანუ სატორი. ეს არის უმთავრესი რამ, ამის მიღწევა არის ადამიანურ ქმედებათაგან უმთავრესი: თუ დილით მოიპოვე სატორის სულიერი სინათლე, საღამოს უკვე აღარ არის აღრე სიკედილი, ამქვეყნის დატოვება, ფიქრობენ ძენ-ბუდისტები. უდავოა, რომ ადამიანის თვითგამორკვევის, თვითსრულყოფის ძიება და სწავლება, მართლაც, არის ძენ-ბუდისტური მოძღვრების ცენტრალური ნაწილი, საერთოდ, ამ მოძღვრების საყრდენი ხერხემალი. უნდა ითქვას, რომ გზები და მეთოდები, რითაც მოგვიწოდებს ძენ-ბუდიზმი უმაღლესი სულიერი ეგზალტაციის მიღწეას, მართლაც, თავისებური და მკვეთრად განსხვავებულია, ვიდრე ამას ეხედებით ჩვენ გერმანულ ეგზისტენციალიზმსა და იოგას მოძღვრებაში, მაგრამ ანთროპოლოგიური მიზანდასახულება და პათოსი ყველა ამ მოძღვრებაში ადვილი ამოსაცნობია. მაგ., ძენ-ბუდისტური მეთოდი სატორის მიღწევისა, რაც კოანისა და მონდოს სახით გვხვდება, სულ სხვა რამაა, ვიდრე კ. იასპერსის ეგზისტენციის განათების ფორმები, მ. ჰაიდეგერის მიერ ამ მიზნისათვის სინდისის ფენომენის გამოყენება, მ. ბუბერის მიერ „მე-შენ“ ძირითადი მიმართების ანალიზი, ანდა იოგების მიერ მოთხოვნილი სულიერი და ფიზიკური წერტნის მკაცრი რეჟიმი, მაგრამ მაინც მათში საერთოა უმთავრესი – ადამიანის არსების „არცოდნის“ დაძლევა (59, 167).

მათთვის, ვინც თანამედროვე ეგზისტენციალიზმის შესახებ არსებული ლიტერატურაში რამდენადმე ჩახედულია, უჩვეულო არ უნდა იყოს აზრი ევროპული ეგზისტენციალიზმისა და აღმოსავლური აზროვნების მჭიდრო ურთიერთკავშირის შესახებ. თუმცა, საერთოდ, როგორც ცნობილია, დასავლური და აღმოსავლური აზროვნება

პრინციპულად განსხვავებულია, მაგრამ მოგიერთ შემთხვევაში ორივეში გვხვდება არსებითი შეხების წერტილები, ორგანული კავშირები, საკვანძო პრობლემების ერთიანი წრე. ყველაზე არსებითი, რითაც დასავლური და აღმოსავლური ამროვნება განსხვავდება, არის ის, რომ ევროპული ამროვნება თავისი ბუნებით რაციონალიზმისაკენ ისრება, სადაც უპირატესობა ეძლევა მკაცრ ლოგიკურ-მეცნიერულ მოთხოვნებს, მაშინ როცა აღმოსავლური ამროვნების სტილი და სულისკეთება უფრო მეტ უპირატესობას აძლევს ამროვნებაში არარაციონალურს, იღუმალს, ლოგიკურ-მეცნიერული ამროვნების სამღერების დადგენას და გადალახეას. დასავლეთისაგან განსხვავებით აღმოსავლეთში ბაგონობს თავისებური „მისტიციზმი“.

ამასთან, ამროვნების ამ ორი ტიპის განსხვავება-დაპირისპირება არ უნდა გავიგოთ აბსოლუტური, კატეგორიული ამრით. არ შეიძლება ითქვას, რომ ევროპული ფილოსოფიური ამროვნება მთელი თავისი ისტორიის განმავლობაში მხოლოდ რაციონალური ყაიდის სისტემებს მოიცავს, ხოლო აღმოსავლეთის ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ამროვნება მხოლოდ არარაციონალურს. ცხადია, როგორც აღმოსავლეთში ისევე დასავლეთში, ადგილი ჰქონდა და აქვს საერთო ხაზიდან გადახევის შემთხვევებს. ეგზისტენციალური ფილოსოფია თანამედროვე დასავლეთის ისტორიაში სწორედ ასეთ მაგალითად შეიძლება მივიჩნიოთ, რომელიც ღალატობს ევროპული ფილოსოფიის გრადიციულ რაციონალიზმს. ეგზისტენციალიზმი, როგორც ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა – ყოველ შემთხვევაში მისი გერმანული ფრთა მაინც – დღეს ვერ თავსდება გრადიციულ რაციონალიზმის ფარგლებში, ლოგიკურ-მეცნიერული ამროვნების სუფროში და თავისი შინაგანი ტენდენციებით აღმოსავლური ამროვნებისადმი ორგანულ ნათესაობას ამჟღავნებს.

შეიძლება დღეს თამამად ითქვას, რომ XX ს. გერმანული ეგზისტენციალიზმის უდიდესი წარმომადგენლები (მ. ჰაიდგერი, კ. იას-პერსი) თავისი ამროვნების საერთო ხასიათით ძირეულად არიან დაკავშირებულნი აღმოსავლური ამროვნების სულისკეთებასთან, ფილოსოფიურ კვლევა-ძიებასთან, თუ მხედველობაში მივიღებთ მათი მოძღვრების საერთო სტრუქტურას და მიზანდასახულებას.

მ. ჰაიდგერს არაერთხელ აღუნიშნავს, რომ ყოფიერების საზრისის (Sinn von Sein) ძიების გზაზე ადამიანური ყოფის ღიაობაში, გახსნილობაში (Erschlossenheit) მოცემული ყოფიერების მოსმენა ბუნებრივად მოითხოვს დასავლური და აღმოსავლური ფილოსოფიური ამროვნების თავდაპირველი საწყისების აღდგენას და მათ მიახლოება-შეხედრას. ეს იმის გამო, რომ ადამიანური ამქვეყნიური

არსებობის წესი ერთი და იმავე ძირითადი, საერთო კონსტიტუციით გამოიხატება (სამყარო-ში-ყოფნა — In-der-Welt-Sein), ხოლო ნებისმიერი ადამიანის არსება მის ეგზისტენცში მდგომარეობს. ეგზისტენცია, კი ფიქრობს მ. ჰაიდეგერი, არ არის რაიმე ისეთი გარკვეული, რომელიც სამყაროსეული საგნის ან მოვლენის მსგავსად თეორიული, ცნებითი ამროვნების შესწავლის ობიექტად იქცევა. იგი არ ხდება სუბიექტ-ობიექტის ფორმით განხორციელებული შემეცნებითი პროცესის კანონიერი წევრი, შემეცნების სუბიექტისადმი დაპირისპირებული ობიექტი. ეგზისტენცია არის ჩვენი ამროვნებისა და მოქმედების თავყყარო, საბოლოო მიზეზი, მაგრამ იგი თეორიული ამროვნების ეკრანზე, რაციონალური შემეცნების სიბრტყეზე არასოდეს არ ჩანს უშუალოდ, არასოდეს არ ელინდება როგორც ლოგიკურ-მეცნიერული შემეცნების საკვლევი ობიექტი. შეუძლებელია ეგზისტენციის ცნებითი, კატეგორიული ათვისება, რადგან კატეგორიები თავის ძალმოსილებას ამელავენებს მხოლოდ სამყაროს საგანთა და მოვლენათა რეგიონების შესწავლის სფეროში. ადამიანის რაციონალური შემეცნებითი მშერა, თუკი იგი უშუალოდ ეგზისტენციისკენ არის მიმართული, თავის სასურველ შედეგს ვერ აღწევს. ასე ფიქრობს მ. ჰაიდეგერი და პრინციპულად იმავე პოზიციას იკავებს ეგზისტენციის გაგებაში კ. იასპერსი. ეგზისტენცია მისთვისაც არის ადამიანის არსებითი შინაგანი ბუნება, ადამიანის არსებითი მახასიათებელი, რომელიც მთელ ადამიანურ ცხოვრებას, მთელ საკაცობრიო ისტორიას წარმართავს, მაგრამ თვითონ ლოგიკურ-მეცნიერული შემეცნებისთვის უხილავია. ეგზისტენცია თეორიული გონებისათვის დაუნახავია, მოუხელთებელია, არარსებელია, ფარულად მოქმედია და ამდენად მას შეიძლება უჩინ-მაჩინის ქუდი (Tarnkappe) ეწოდოს, წერს კ. იასპერსი ეგზისტენციის შესახებ.

ამგვარად, მ. ჰაიდეგერის ინტერპრეტაციით ის, რაც ადამიანის არსებად უნდა ჩაითვალოს, ანუ ის, რაც თვითონ ადამიანია არსებითად, შეუმეცნებელია რაციონალური შემეცნებისათვის. თეორიული გონებისათვის იგი არარაა, მოუხელთებელია როგორც ცხოვრების შინაგანი ცენტრი, მოქმედებების და ამროვნების ერთიანი ბირთვი, ეგზისტენცია არსებობს და ადამიანურ ყოფას ასულდგმულებს, მაგრამ, როგორც რაციონალური შემეცნების ობიექტი, იგი არაფერია, არარსებელია, უცნობია, იდუმალებაა. კ. იასპერსი აღნიშნავს, რომ ის, რასაც იგი თავის ფილოსოფიაში ეგზისტენცს უწოდებს, რელიგიის და მითოლოგიის ენაზე სულის სასელწოდებით არის ცნობილი და სწორედ ეს სულად წოდებული რაიმე არის ყველაზე უცნაური და იდუმალი. სწორედ მასზე შეიძლება ითქვას ერთდროულად, რომ იგი

არის და არც არის. მთლიან ადამიანისათვის ეგზისტენცი არის, რამდენადაც იგი ჩვენი არსებაა, ჩვენი ამროვნებისა და ქცევების უღრმესი ფუნდამენტი, მაგრამ იგი არ არის არსებული, სახეზე მყოფი, რამდენადაც შემეცნებისათვის, კერძოდ, რაციონალური შემეცნებისათვის მოუხელთებელი, „უჩინმაჩინი“ და შეუშინეველია.

ეს დებულება, რაზედაც აქ ყურადღებაა გამახვილებული, არის ეგზისტენციალიზმის ერთ-ერთი ამოსავალი პრინციპი. მისი „ასტირააციონალიზმი“ სწორედ ამაში ჩანს, მაგრამ გერმანელ ეგზისტენციალისტთა ამ პოზიციამ შეიძლება შეცდომაში შეგვიყვანოს ეგზისტენციალური მსოფლმხედველობის საერთო შეფასების დროს. ჩვენს ფილოსოფიურ ლიტერატურაში გაერცელებულია ამრი, რომ თანამედროვე ეგზისტენციალისტური ფილოსოფია არის ირაციონალური და ანტისციენტისტური მიმდინარეობა. უნდა ითქვას, რომ ამგვარი შეფასება ერთი შეხედვით მართებული ჩანს, რადგან, როგორც აღინიშნა, ეს პრინციპი რაციონალიზმისა და მეცნიერულ-ლოგიკურის წინააღმდეგ არის მიმართული, რამდენადაც მის საზღვრებს, მის უკმარობას გვიმჟღავნებს. მაგრამ თუ ამ ვითარებას უფრო ახლოდან დაუკვირდებით, მაშინ ნათელი გახდება ამ შეფასების უზუსტობა. ყოველ შემთხვევაში ასეთი შეფასება თავის დამუსტებას მოითხოვს. საქმე ისაა, რომ არც მ. ჰაიდეგერი და არც კ. იასპერსი თავიანთ მოძღვრებებს ირაციონალიზმად არ თელიან და არც მეცნიერული შემეცნების წინააღმდეგ არასოდეს არ გამოსულან. მეცნიერებისა და რაციონალური შემეცნების უკუგდება, ირაციონალიზმის დასაბუთება მათ არასოდეს არ გაუხდიათ თავიანთ მიზნად. პირიქით, ისინი იქელევენ მეცნიერული შემეცნების ბუნებას, თავისებურებებს და ცდილობენ დაადგინონ მისი საზღვრები, ობიექტები. მთავარი ამოცანა მდგომარეობს იმაში, რომ ერთმანეთში არ აყურიოთ ერთმანეთისაგან პრინციპულად განსხვავებული სფეროები – მეცნიერული ამროვნება და ფილოსოფიური ამროვნება, ფილოსოფოსობა. მეცნიერებას, რაციონალურ შემეცნებას თავისი საკუთარი საკვლევი ობიექტები და საზღვრები აქვს. საჭიროა მისი სპეციფიკის დადგენა, რაც ამავე დროს მისი არსების დადგენაც არის. უნდა გაირკვეს მეცნიერების და ფილოსოფიის თავისებურებები, მათი ურთიერთკავშირი. მათი არსების დადგენა ნიშნავს მათი ერთმანეთისაგან გამოყოფას, განსხვავებას. მ. ჰაიდეგერი და კ. იასპერსის მოძღვრებათა მთელი პათოსი იქითაა მიმართული, რომ გაირკვეს ფილოსოფოსობის ჭეშმარიტი ბუნება, მისი საკუთარი, მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი მიზნები და მეთოდები. გაირკვეს, თუ ადამიანის ეგზისტენციალური თვითდადგენისა და თვითგამოკვლევის პროცესში რა როლს თამაშობს

ლოგიკურ-მეცნიერული, რაციონალურ-მეცნიერული, რაციონალური აზროვნება. ცნობილია, და ამას ჩვენ ზემოთ ფართოდ შევხებით, რომ, მაგ., კ. იასპერსის სამგომიან შრომაში („ფილოსოფია“) მრავალი მსჯელობაა გამოთქმული ადამიანის ეგზისტენციალური განვითარების, აღმავლობის შესახებ; ეს აღმავლობა რთული პროცესია. მისი ერთ-ერთი ფრთა სწორედ მეცნიერული, რაციონალური შემეცნებაა, რომელიც სამყაროორიენტაციად იწოდა, ხოლო მისი მეორე ფრთა არის ეგზისტენციალური განათება (Sinn), რომელსაც თავისი გამოვლენის სხვადასხვა ფორმა გააჩნია. ასევე მ. ჰაიდეგერი თავის „ყოფიერებასა და დროში“ სპეციალურად განმარტავს „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ მიმართებას რაციონალიზმთან და ირაციონალიზმთან. მ. ჰაიდეგერს არც რაციონალიზმი აკმაყოფილებს და არც ირაციონალიზმი. მისი თვალსაზრისით, რაციონალიზმი მხოლოდ გონების შუქში მოქცევის გამო თავისებურად კიდევ აბნელებს ადამიანის ნამდვილ ბუნებას – ეგზისტენცს, ხოლო ირაციონალიზმი ცდება, როდესაც ადამიანის არსებას თავიდანვე ირაციონალურ, მოუაზრებელ რაიმედ აღიარებს. ირაციონალიზმი თუმცა დაზღუდულია რაციონალიზმის შეცდომისგან, მაგრამ თვითონაც ვერ ამჩნევს ეგზისტენცის ნამდვილ ბუნებას და მასთან მისელის გზებს. იგი ვერ ამჩნევს, რომ ეგზისტენცის რეალიზაცია და თავის თავთან მისვლა ეგზისტენციალურ განათებას მოითხოვს. მ. ჰაიდეგერის პრინციპი ამ საკითხში ასეთია: რაციონალიზმი იმის მიმართ, რასთანაც საქმე აქვს ფუნდამენტურ ონტოლოგიას, ბრმაა, ხოლო ირაციონალიზმი კი – ელამი.

გერმანელი ეგზისტენციალიზმის დამაარსებლები ხაზს უსვამენ ადამიანში სპეციფიკურ ადამიანურს – ეგზისტენცის არსებობას. ისინი მისდევენ ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიურ ტენდენციას და აცხოველებენ კითხვას ადამიანის არსების რაობის, მისი შინაგანი ბუნების შესახებ. ადამიანი არის მათთვის მთელ სამყაროში ერთადერთი უნიკალური არსება, რომლის წედომა, ეგზისტენციალური განათება რაციონალიზმისა და ირაციონალიზმის გაერთიანებას მოითხოვს. ადამიანის „დაფარული“ ბუნების გამჟღავნება გულისხმობს როგორც იმის გათვალისწინებას, რაც ადამიანმა რაციონალურად იცის თავის შესახებ და აგრეთვე იმის გათვალისწინებასაც, რაც და როგორც ეგზისტენციალურად ნათდება. ადამიანური აზროვნება უფრო მეტია, ვიდრე რაციონალური შემეცნება, „ადამიანი უფრო მეტია, ვიდრე მან თავის შესახებ იცის“ – თეორიულ-მეცნიერულად იცის, ფიქრობს კ. იასპერსი მ. ჰაიდეგერის მსგავსად.

გერმანული ეგზისტენციალიზმის ამგვარი ეგზისტენციალურ-ანთროპოლოგიური მიზანდასახულობა დიდ სიახლოვეშია აღმოსავლ-

ლური ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ამროვნების საერთო ხასიათთან და ზოგიერთი აღმოსაელური სკოლა ფაქტობრივად კიდევ მოიცავს ეგზისტენციალიზმის უმთაერეს, საკვანძო პრობლემატიკას. დღეს შეიძლება თამაშად ითქვას, რომ გერმანული ეგზისტენციალიზმის ზოგიერთი ფუძემდებლური ცნება (ეგზისტენციალი) აღმოსაელურია. ამაში გვარწმუნებს ჩვენ, მაგ., გერმანული ეგზისტენციალისტების და დ. ტ. სუპუკის მსოფლმხედველობების ამოსავალი პრინციპების შედარება.

ქვემოთ ჩვენ შევეცდებით დ. ტ. სუპუკის და გერმანული ეგზისტენციალისტების — კ. იასპერსის და მ. ჰაიდეგერის მსოფლმხედველობათა ორგანული შეხების წერტილების ჩვენებას, იმის ჩვენებას, რომ ერთ-ერთის რომელიმე წამყვანი პრობლემის ანალიზი და გადაწყვეტა თავის ანალოგს პოულობს მეორის თვალსაზრისში. შეიძლება ითქვას, რომ პრობლემათა ძირითადი წრე კ. იასპერსის ეგზისტენციალიზმისა და დ. ტ. სუპუკის ძენ-ბუდიზმში, თუ ამ მოძღვრებებს ანთროპოლოგიური ასპექტით შევხედავთ, ერთი და იგივეა, ხოლო მათი ანალიზი და გადაწყვეტა — ანალოგიური. იგივე შეიძლება ითქვას მ. ჰაიდეგერის და დ. ტ. სუპუკის თვალსაზრისზეც, საერთო პრობლემების მრავალფეროვნების გამო მათი განხილვა აქ მთელი სისრულით შეუძლებელია. აქ შევეცდებით გამოვეყოთ მხოლოდ გიპური ხასიათის რამდენიმე რადიკალური პრობლემა, რომელთა ანალიზი შეიძლება შეუდარებლად უფრო მარტივი და ნათელი ენით არის გადმოცემული, ვიდრე იმავე საკითხებზე ეგზისტენციალური თვალსაზრისი, რადგან ეგზისტენციალური ფილოსოფიის ენა, როგორც ცნობილია, მათ ავტორთა ხელოვნური და უჩვეულო გერმინებითაა დამძიმებული. ამასთან, ორივე მსოფლმხედველობისთვის საერთო ნიშანია კვლევა-ძიების ლოგიკურ-მეცნიერული მეთოდების იგნორირება, რაც დამატებით სიძნელეებს ქმნის ამ მოძღვრებათა ერთმნიშვნელოვანი ინტერპრეტაციისათვის.

ძენ-ბუდიზმის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი წარმომადგენელი სწორედ დ. ტ. სუპუკია (1870-1966 წ.წ.). მის სახელთანაა დაკავშირებული, ერთის მხრივ, ძენ-ბუდიზმის პრინციპების დამუშავება-დაცვა თანამედროვე აღმოსაელეთის ფილოსოფიურ-რელიგიურ ცხოვრებაში და, მეორეს მხრივ, ძენ-ბუდიზმის თვალსაზრისის დიდი პოპულარიზაცია ევროპისა და ამერიკის მრავალ ბურჟუაზიულ ქვეყანაში.

დაისეცუ გეიგარო სუპუკი გამოჩენილი იაპონელი ფილოსოფოსი და თეოლოგია. დაისეცუ მისი ფსევდონიმია, ხოლო ნამდვილი სახელია გეიგარო. დ. ტ. სუპუკი 1891 წ. ენკაკუძის მონასტერში შედის და მკაცრი სამონასტრო წესებით ცხოვრობს. მისი უშუალო მასწავლებელი იყო ძენ-ბუდიზმის ერთ-ერთი დიდი წარმომადგენელი სუენი.

სწორედ სუენის მიუძღვის დამსახურება დ. ტ. სუძუკის შემდგომ სულიერ განვითარებაში, აგრეთვე მის სამოღვაწეო ასპარეზზე გამოსვლაში; 1893 წ. სუენი მონაწილეობას ღებულობს ქ. ჩიკაგოში გამართულ რელიგიურ ორგანიზაციათა საერთაშორისო კონგრესში, ხოლო 1897 წ. მისი მუამდგომლობით აშშ-ში მიწვეულ იქნა აგრეთვე დ. ტ. სუძუკიც. იმ დროიდან მოკიდებული დ. ტ. სუძუკი ხან აშშ-ში ცხოვრობს, ხან კი იაპონიაში. თავისი ხანგრძლივი ცხოვრების განმავლობაში იგი ეწეოდა ნაყოფიერ მუშაობას ძენ-ბუდიზმის გავრცელებისათვის ამერიკასა და ევროპის მრავალ ბურჟუაზიულ ქვეყანაში. საერთო აღიარებით, აშშ-ში ამქამად ძენ-ბუდიზმის ფართო გავრცელება უშუალოდ მის სახელთანაა დაკავშირებული. მრავალი ათეული წლის განმავლობაში დ. ტ. სუძუკი თავისი მრავალრიცხოვანი შრომებითა და ლექცია-მოსხენებებით ხელს უწყობდა დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ფილოსოფიურ-რელიგიური ამროვნების, საერთოდ, სულიერი კულტურების ურთიერთდაახლოების მნიშვნელოვან საქმეს.

დ. ტ. სუძუკის მოღვაწეობაში განსაკუთრებით აღსანიშნავია დასავლეთის ფილოსოფიური ამროვნების თანამედროვე სიტუაციის სწორი გაგების და შეფასების ცდა: იგი სათანადო შეფასებას აძლევდა XX ს. ბურჟუაზიულ ფილოსოფიურ მიმდინარეობათა შორის ყველაზე დომინანტურ სკოლას — ეგზისტენციალიზმს. მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ ცხადი გახდა, რომ დასავლეთის ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში ეგზისტენციალიზმი წარმოსდგა როგორც „ყველაზე უფრო თანამედროვე“, „ევროპის კრიზისის“ გამომხატველი მსოფლმხედველობა. იგი, როგორც ძენ-ბუდიზმში, ასევე ეგზისტენციალიზმშიც ეძებს გაუცხოებიდან ადამიანის გამოსვლის, „ხსნის“ გზას. სწორედ ამის გამო ძენ-ბუდიზმის ადეპტი დ. ტ. სუძუკი ცდილობს საერთო ენა გამოიხსოს ეგზისტენციალურ მსოფლმხედველობასთან. იგი ცდილობს თავისებურად ინტერპრეტირებული ეგზისტენციალური ღებულებები გაითავისოს და მიუსადაგოს ძენ-ბუდიზმის კარდინალურ პრინციპებს. ამ ცდას უნაყოფოდ არ ჩაუვლია, რაშიც ცხადლივ გვარწმუნებს მისი თვალსაზრისის გაცნობა.

ვიდრე უშუალოდ დ. ტ. სუძუკის თვალსაზრისს შევხებოდეთ, უნდა მოკლედ მაინც ითქვას, საერთოდ, ევროპული ეგზისტენციალიზმისა და იაპონური ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ამროვნების ურთიერთკავშირის შესახებ. საქმე ისაა, რომ დ. ტ. სუძუკის მცდელობა, ორგანულად დააკავშიროს ეგზისტენციალური ამროვნება აღმოსავლური ამროვნების ტრადიციებთან, არ წარმოადგენს რაიმე შემთხვევით გამონაკლისს. ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ ევროპულმა ეგზის-

გენციალიზმმა და პირველ რიგში მისმა გერმანულმა შტომ (იასპერსი, ჰაიდეგერი) თავისი გაერცელებისათვის იაპონიაში მეტად ხელსაყრელი ნიადაგი ჰყოფა. შეიძლება თამამად ითქვას, რომ იაპონური ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში, ყოველ შემთხვევაში ბოლო რამდენიმე ათეული წლის განმავლობაში მაინც, ყველაზე გავლენიანი და მნიშვნელოვანი მიმდინარეობა სწორედ ეგზისტენციალიზმია. ეგზისტენციალიზმს იაპონიის ინტელიგენციის სულიერ ცხოვრებაში არ დაუკარგავს თავისი გავლენა პრაგმატიზმის მსგავსად ისეთ ეთარებაშიც კი, როცა ბოლო ათეული წლის განმავლობაში წინა პლანზე გამოვიდა ნეოპოზიტივიზმი თავისი ანალიტიკური და სემანტიკური ნაირსახეობებით.

იაპონიაში ეგზისტენციალიზმის აყვავებისათვის ნიადაგი მოამზადა ს. კირკეგორისა და ფრ. ნიცშეს ფილოსოფიათა გაცნობამ. თუმცა ეგზისტენციალიზმი იაპონიაში უშუალოდ ვითარდება XX ს-ის 20-იანი წლების ბოლოდან, მაგრამ ეს პროცესი მოამზადა ჯერ თარგმნამ ფრ. ნიცშეს წიგნისა — „ასე ამბობდა ზარატუსტრა“ (1911 წ.), ხოლო 1916 წ. მისი თხზულებების სრული კრებულის გამოცემამ. ცოცხალი მოგვიანებით იაპონიის ინტელიგენცია ეგზისტენციალიზმის დიდ წინამორბედს ს. კირკეგორსაც გაეცნო. იაპონელებს არ დაუყოვნებლივ აგრეთვე თვით ეგზისტენციალიზმის კორიფეების შრომების თარგმნაც. 1919 წ. ითარგმნა კ. იასპერსის „მსოფლმხედველობათა ფსიქოლოგია“, ხოლო 1932 წ. — „ფილოსოფია“, მ. ჰაიდეგერის „ყოფიერება და დრო“ და გ. მარსელის „მეტაფიზიკური ჩანაწერები“.

1951 წ. იაპონიაში დაარსდა „კ. იასპერსის საზოგადოება“, რომელიც სცემდა თავის ჟურნალს — „ეგზისტენცი“. ერთი წლით ადრე უკვე არსებობდა „კირკეგორის საზოგადოება“. შემდეგში თუმცა ეს ორი საზოგადოება გაერთიანდა „ეგზისტენციალიზმის საზოგადოებად“ და 1957 წ.-დან სცემდა ახალ ჟურნალს — „ეგზისტენციალიზმი“, მაგრამ ს. კირკეგორის მომხრეები კვლავ გამოეყენენ „ს. კირკეგორის საზოგადოებად“, რომელიც 1964 წ.-დან სცემს თავის ჟურნალს — „ს. კირკეგორის შესწავლა“.

იაპონიაში ასევე ცნობილი და პოპულარული გახლენ ეგზისტენციალიზმის ფრანგი წარმომადგენლები (სარტრი, სიმონა დე ბოუვარი, ა. კამიუ) და „ცხოვრების ფილოსოფიის“ სხვა წარმომადგენლები (ბერგსონი, ფროიდი). აქვე უნდა ითქვას, რომ იაპონიაში შედარებით ნაკლები გავლენა ჰქონდა გ. მარსელს თავისი ფილოსოფიის არასისტემატურობისა და ქრისტიანული მოტივების დიდი სიჭარბის გამო, რაც შეუთავსებადი აღმოჩნდა იაპონურ ტრადიციასთან. იაპონიაში გაჩნდა აგრეთვე ინტერესი ეგზისტენციალიზმის სულისკვეთებით

წაკითხული მხატვრული ნაწარმოებებისადმი (დოსტოევსკი, პოლდერლინი, კაჟკა, რილკე და სხვ.). ეგზისტენციალიზმის პოპულარობით ხსნიან აგრეთვე იაპონიაში ისეთი ცნობილი მიმდინარეობებისადმი ყურადღების ზრდას, როგორიცაა: ფენომენოლოგია, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, ფრანკფურტის სკოლა და სხვ.

ეგზისტენციალიზმის გავრცელებას იაპონიაში ხელი შეუწყო აგრეთვე გერმანული ეგზისტენციალიზმის კორიფეების (მ. ჰაიდეგერის, კ. იასპერსის) და იაპონელ ფილოსოფოსთა პირადმა კონტაქტებმა. იაპონური ეგზისტენციალიზმის მოციერთი წარმომადგენელი აღრე გერმანიაში სწავლობდა. ისინი უშუალოდ უსმენდნენ მ. ჰაიდეგერს და კ. იასპერსს, შემდეგში კი აგრძელებდნენ მათთან მიმოწერას და მათ მიმდევრებად თვლიდნენ თავს. მ. ჰაიდეგერის პოპულარობას იაპონიაში ხელი შეუწყო აგრეთვე მისი ცნობილი მიმდევრის კ. ლოვიტის პირადმა კონტაქტმა იაპონელ ფილოსოფოს-ეგზისტენციალისტებთან, როცა იგი 1936-40 წწ-ში ლექციებს კითხულობდა გოკიოს საიმპერატორო უნივერსიტეტში. საერთოდ, უნდა ითქვას, რომ მ. ჰაიდეგერის გავლენა იაპონურ ეგზისტენციალიზმზე არანაკლებია, ვიდრე კ. იასპერსისა, მიუხედავად იმისა, რომ ერთ პერიოდში გერმანული ფაშისტური რეჟიმი მ. ჰაიდეგერს წყალობის თვალით უყურებდა. მაგრამ თუ ჩვენ გერმანულ-იაპონურ ეგზისტენციალიზმს ძენ-ბუდიზმსა და ეგზისტენციალიზმს კავშირის ასპექტით შევხედავთ, მაშინ კ. იასპერსის როლი უფრო მნიშვნელოვანი და წარმოსაჩენი გახდება. მით უმეტეს, რომ იაპონიაში ეგზისტენციალიზმის სწრაფი და ფართო გავრცელების ერთ-ერთ მთავარ მიზეზად, თვითონ იაპონელი ეგზისტენციალისტებისა და მკვლევართა აზრით, მიჩნეულია ეგზისტენციალიზმისა და ძენ-ბუდიზმის მოციერთ ამოსაყალ პრინციპთა საოცარი მსგავსება.

დ. გ. სუბუკის მოღვაწეობა XX ს-ის 50-60-იან წლებში იმიტომ გახდა განსაკუთრებით საყურადღებო, რომ მან გულდასმით სცადა გაეანალიზებინა ძენ-ბუდიზმისა და ეგზისტენციალიზმის წამყვან მოციერთა შინაგანი ნათესაობა. ამით იქცა დ. გ. სუბუკი იაპონელ ფილოსოფოსთა შორის ერთ-ერთ პირველ ძენ-ბუდისტად და ეგზისტენციალისტად, რომელსაც თავის მხრივ ბევრი მიმდევარი გამოუჩნდა.

თანამედროვე იაპონური ეგზისტენციალიზმის უმთავრესი წარმომადგენლები არიან: ნისიდა კიგარო, კუსანაგა მასაო (კ. იასპერსის მიმდევარი), მიკი კიოსო, ტანაბე ხაძიმე (მ. ჰაიდეგერის მიმდევრები). კანეკო ტაკეძო – „ეგზისტენციალური გონების ფილოსოფიის“ ავტორი, მიუტაი რისაკუ (რომელიც კანეკო ტაკეძოსთან ერთად „კ. იასპერსის სამოგადოების“ დამაარსებელია) და სხვ.

დ. გ. სუბუკის უმნიშვნელოვანესი შრომებია: „როგორ უნდა იცხოვროს ადამიანი?“ (გოკიო, 1967 წ.) ეს არის დ. გ. სუბუკის საუბარი თავის მოწაფე ფურუტასთან, აგრეთვე სხვა იაპონელ და საზღვარგარეთელ მოღვაწეებთან), „ადამიანი და ეგზისტენცი თანამედროვე ეპოქაში“ (გოკიო, 1967 წ.), „ძენ-ბუდიზმის საფუძვლები“ (ნიუიორკი, 1960 წ.); „ნისიდას ფილოსოფია როგორც ეგზისტენციალური აზრი“ (გოკიო, 1968 წ.) და სხვ. მასვე ეკუთვნის აგრეთვე ძენ-ბუდისტური გერმინოლოგიური ლექსიკონის ინგლისური თარგმანები.

დ. გ. სუბუკის ფილოსოფიურ-თეოლოგიური თემატიკის მთავარი რთული და მრავალწახნაგაა. მისი სრული განხილვა აქ შეუძლებელია. ამიტომ ჩვენ შევეცდებით, დ. გ. სუბუკის მოძღვრებიდან გამოვყოთ ის უმთავრესი, ნიშანდობლივი, ფუნდამენტური მნიშვნელობის მქონე საკეანპო პრობლემები, რომლებზეც ფუძნდება მისი ფილოსოფიის წამყვანი მოტივები. საერთოდ, თავიდანვე უნდა ითქვას, რომ არ შეიძლება ძენ-ბუდიზმის თითქმის არც ერთი კარდინალური პრობლემის იზოლირებული ანალიზი. მასთან ყველა წამყვანი მოტივი ერთმანეთშია ჩაწნული, ისინი ერთმანეთს აესებენ და ერთმანეთს ასე თუ ისე გასაგებს ხდია. ამასთან, როგორც ქვემოთ დაეინახავთ, დ. გ. სუბუკისთვის, ისევე როგორც გერმანელი ეგზისტენციალისტებისათვის, მკაცრი მეცნიერულ-ლოგიკური აზროვნება სრულიადაც არ არის სწორი, ჭეშმარიტი აზროვნების ერთადერთი საფულო. ძენ-ბუდიზმი არის ბუდიზმის ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანი, თავისი სპეციფიკური ნიშნებით ყველაზე საინტერესო შგო, რომელმაც ფართო გავრცელება პოვა აღმოსავლეთის მრავალ ქვეყანაში, პირველ რიგში კი ინდოეთსა და იაპონიაში.

სიტყვა „ძენი“ არის იაპონური გრანსკრიპცია სანსკრიტული სიტყვისა „დჰიანა“, რაც ჭვრეგას, განჭვრეგას, მედიტაციას ნიშნავს. ამდენად, ძენ-ბუდიზმი სიტყვიერად ბუდიზმის მჭვრეტელობით შგოს უნდა აღნიშნავდეს, მაგრამ, როგორც ეს ქვემოთ იქნება ნაჩვენები, ძენი არ ემთხვევა დჰიანას, ანუ ჭვრეგას. იგი დღეს გამოდის პრეტენზიით – იყოს პრაქტიკული, მარტივი, უშუალო, ნამდვილად ცხოვრებისეული მსოფლმხედველობა. მას მიმნად აქვს, იქცეს ადამიანის არსების, მისი „მინაგანი ბუნების“ რეალიზაციის ჭეშმარიტ საშუალებად.

ძენ-ბუდიზმი ცდილობს დაეშვას გრადიციული ბუდიზმის მეტაფიზიკური სიმალღეებიდან და იქცეს პიროვნების რეალური ყოფის პრაქტიკულ მოძღვრებად. ამასთან, ძენ-ბუდისტური ჭეშმარიტებების გავრცელების ადრესატად მთელი კაცობრიობა მიაჩნია. იგი უარყოფს რელიგიურ-სექტანტურ საზღვრებს და თვლის, რომ ნებისმიერ ადამიანს აქვს საშუალება ძენ-ბუდიზმის გზით მიაღწიოს თავის „მინაგან“,

სულიერ განვითარებას. ბენ-ბუდიზმის აღეპგების ამრით, ძენის ჰენ მარტგებები ნებისმიერი რელიგიის წარმომადგენელს შეიძლება გ მოადგეს სულიერი განვითარების გზად, რადგან ძენი არის „ოკეანე სადაც ყოველგვარი თევზი – დიდი თუ პატარა – მშენიერად გრძნობს თავს“.

ცნობილია, რომ თავდაპირველმა ბუდისტურმა მოძღვრებამ, რომელიც დაკავშირებულია თავისი ინდოელი დამაარსებლის ბუდა შაკი: მუნის სახელთან (ძვ. წ. VI ს.), დიდი ცვლილებები განიცადა ინდოელ ჩინელ და იაპონელ მოძღვართაგან. მკვლევართა ერთი ნაწილ ბუდიზმის ნაირსახეობებს ისტორიულად ორ ჯგუფად ყოფს: 1. ჰინაიან: ანუ „მცირე გზა სხნისა“ და 2. მაჰაიანა – „დიდი გზა სხნისა“. ძენ ბუდიზმი ბუდიზმის მაჰაიანურ ნაირსახეობათა რიგს განეკუთვნება უნდა აღინიშნოს, რომ მაჰაიანა დღეს ისე დიდად დამორდა ბუდიზმი თავდაპირველ საწყის, ანუ „პრიმიტიულ“ ფორმას, რომ ზოგიერთ მკვლევარი მას ბუდიზმის სახეობად აღარც თვლის. დღეს ბენ-ბუდიზმი როგორც მაჰაიანური მიმდინარეობა, თუმცა ბუდიზმის ნიადაგზე დგას მაგრამ მკვეთრად გამოირჩევა თავისი ორიგინალობითა და მდიდარ სპეციფიკური ნიშან-თვისებებით.

დ. გ. სუძუკის ამრით, ძენის მოძღვრება არის უნიკალური დ ორიგინალური აღმოსავლეთის რელიგიურ და ფილოსოფიურ თეოლოგიურ მოძღვრებათა ისტორიაში. იგი, საერთოდ, საფუძელად უდევს აღმოსავლურ კულტურას, აღმოსავლურ ამროვნებას და მიკვინტესენციად ითვლება. ძენი, ერთი მხრივ, შეიძლება მივაკუთვნოთ ეზოტერულ მოძღვრებათა რიგებს და, მეორე მხრივ, არც არის ასეთი ერთი მხრივ, ძენის პრინციპები მოჩანს როგორც სპეკულაციური მისტიციზმი, მაგრამ, მეორე მხრივ, იგი არც შეიძლება ჩაითვალოს ასეთად. დ. გ. სუძუკი ცდილობს აჩვენოს, რომ ძენი არ არის მისტიკური მოძღვრება. იგი განიხილავს მისტიციზმის სხვადასხვა სახეს: ოკულტისტურს, ირაციონალურს, რაციონალურს, ფანტაზიურს და სხვ. ძენი არ შეიძლება მივაკუთვნოთ არც ერთ მათგანს, მაგრამ ძენი აღმო საელური მიმდინარეობაა და დასავლეთის ამროვნებასთან მიმართებაში მოჩანს როგორც მისტიციზმი.

ძენი დიამეტრულად საწინააღმდეგო თვალსაზრისია დასავლური ევროპული ამროვნებისა, ფიქრობს დ. გ. სუძუკი. დასავლური ამროვნებისათვის სპეციფიკურია სწორედ ლოგიკურობა, მეცნიერული, ცნებითი კვლევა-ძიების მეთოდები: ლოგიკური ანალიზი არაარსებით წერილმანების აუცილებელი გათვალისწინებით, დედექციისა და ინდედექციის მეთოდებით ზედმეტი გატაცება, არაარსებითი მომენტების სინთეზირება და სხვ. აღმოსავლური გონება არსებითად სინთეზური:

იგი გადაჭარბებით არ უყურებს არაარსებითი მომენტების არსებობას და მიმართულია უმთავრესი, უარსებოთესი საკვლევისადმი, რათა აღადგინოს ინტუიციით ჩაწედეს მთლიანს, ძირითადს, ფუნდამენტურს. ძენის მოძღვრებაში ამიტომ ყველაზე რეალური არის ყველაზე აბსტრაქტული და პირიქით, ყველაზე აბსტრაქტული არის ყველაზე რეალური. აღმოსავლური გონება ამის გამო, შეიძლება ითქვას, რომ არის მოუხელთებელი (აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ დ. გ. სუბუკი ახლაც და სხვა მსჯელობების დროსაც გონებისა და განსჯის ცნებებს სმარობს ერთი და იმავე მნიშვნელობით, როგორც სინონიმებს. იგი არ ითვალისწინებს იმ პრინციპულ განსხვავებას, რასაც სათავე დაუდო კანტმა ამ ორი ცნების დადგენის დროს. რასაკიერვლია, დ. გ. სუბუკი მკვეთრად ანსხვავებს აღმოსავლურ და დასავლურ გონებას, მაგრამ შეიძლება ამ მსჯელობებისას გონების მაგივრად სიტყვა განსჯა იხმაროს). აღმოსავლური ამროვნება, გონება ადვილად შესათვისებელი, გასაამრებელი არ არის. მასში არ არის ინდექსი, რითაც მისი შინაარსი უცბად გასაგები გახდებოდა სხვა აღადგინოსათვის. მისი სახით ჩვენ საქმე გვაქვს „რადაცასთან“, რაც არ შეიძლება იგნორირებული იყოს, მაგრამ ხელიდან გვიქრება მაშინ, როცა მის მოხელთებას შევეცდებით. მოუხელთებლობა, არაფიქსირებადობა და ამავე დროს არსებითობა აღმოსავლური ამროვნების ბუნებაა.

აღმოსავლური ამროვნების პრინციპული განსხვავება დასავლური ამროვნებისაგან ჩანს იმაშიც, რომ დასავლეთის მოამროვნისათვის საგანი ან არსებობს, ან არ არსებობს. იმგვარი მტკიცება, რომ რაიმე არსებობს და ამავე დროს არც არსებობს, მისთვის შეუძლებელია. ჭეშმარიტებისადმი ანგითემური მიდგომა დასავლეთისათვის გაუგებარია. უფრო ზუსტად რომ ეთქვას, დასავლური ამროვნება გრიალებს წინააღმდეგობის შეუძლებლობის ლოგიკური კანონის ბატონობის სფეროში. მისთვის ორი ურთიერთსაწინააღმდეგო დებულებიდან ან ერთია სწორი, ან მეორე, თემისი და ანგითემისი არ შეიძლება ერთდროულად ჭეშმარიტი იყოს. საერთოდ, დაპირისპირებულ მხარეებს დასავლეთი მევეთრად არჩევს და გადაჭარბებითაც აფასებს კიდეც. მაგრამ იგი ეერ გრძნობს, რომ ანგითემური, დიალექტიკური, მხოლოდ დაპირისპირებულ მხარეთა სფეროებში დარჩენილი ამროვნება არის ნაკლოვანი, უკმარი. მხოლოდ მისი სამუალებით ვერ მოიპოვება მთლიანადამიანური არსება და საძიებელი ფილოსოფიური ჭეშმარიტებები, ძენის ჭეშმარიტებები.

დასავლური ამროვნების მიხედვით ასეა: არსებობს წარმოშობა-მოსპობა, დაბადება-სიკვდილი, საწყისი-დასასრული, კეთილი-ბორო-

გი, ჭეშმარიტი-მცდარი და ა. შ. დასავლელი მოაზროვნე, ეთქვა ქრისტიანი ადამიანი, იცყვის, რომ ყველაფერს აქვს დასაწყისი, რო დასაწყისში იყო ღმერთი, „სიგყვა“, შემდეგ გაეჩნდით ადამიანები ყოველგვარი არსებულები. ადამიანს, როგორც დასაწყისის მქონეს აქვს დასასრულიც. იგი განწირულია სიკედილისათვის. დასავლურ აზროვნებისთვის დაპირისპირებული მხარეები გამორიცხავენ ერთმანეთს. მისთვის არ შეიძლება ითქვას, რომ რაიმე არსებობს და ამავე დროს არც არსებობს. აღმოსავლური გონება ამის საწინააღმდეგო იცყვის, რომ ადამიანები არც არასოდეს არ დაებადებულვართ და არც არასოდეს არ მოექცედიბით. არ არსებობს დასაწყისი და დასასრული, დაბადება და სიკედილი, არ არსებობს შემოქმედი ღმერთი, არ არსებობს „სიგყვა“, შემოქმედება (კრეატურა) და ა. შ. დ. გ. სუბუკ შემდეგ ამბაფრებს ამ მსჯელობას და დასძენს, რომ ძენის მიხედვი არ არსებობს არც რაიმე არსებული, არც არარსი, სიცარიელე, ხოლ ამის მომსმენი დასავლელი აღელვებით წამოიძახებს: ეს ხომ უაზრობაა! ეს ხომ სისულელეა! რაზედაც აღმოსავლელს შეუძლია უპასუხო „მართალი ბრძანდებით, რამდენადაც საერთოდ არსებობს „აზროვნება“, ჩვენ არ შეიძლება გავექცეთ დილემას ან აბსურდთ უძირო უფსკრულს“ (133, 138).

დ. გ. სუბუკის ამგვარმა მსჯელობამ მართლაც შეიძლება მსმენელის კანონიერი გაოცება გამოიწვიოს. ამ მსჯელობაში არ მოჩანს რაიმე მყარი, რაიმე საიმედო ლოგიკური საფუძველი, პოზიციის გამა მაგრებელი საიმედო არგუმენტები. ეს მსჯელობა არც რაიმე სხედებულებიდან გამომდინარეობს და არც მოითხოვს სხვა რაიმე თეორიულ პრინციპთან კავშირს. საქმე ისაა, რომ დ. გ. სუბუკი აქ თეორიულ-საგნობრივი აზროვნების სიბრტყეზე კი არ მსჯელობს და სათანადო ლოგიკური არგუმენტების მოშველიებას კი არ ცდილობს არამედ უნდა საცნაური, საგნობრივი გახადოს ძენ-ბუდიზმის ერთერთი მთავარი პრინციპი, ადამიანური ყოფის ერთ-ერთი სპეციფიკური, ფუნდამენტური ვითარება: სუბიექტ-ობიექტზე დამყარებული შემეცნებითი პროცესი არ არის ერთადერთი პროცესი და იცეერაფრით ეერ ამოწურავს ადამიანის მთლიან, შინაგან ბუნებას თეორიული აზროვნების სიბრტყეზე მყოფი სუბიექტ-ობიექტის მიმართება თვითონაა აღმოცენებული და დამყარებული ამ გაყოფამდელ წინარე სუბიექტ-ობიექტამდელ ერთიანობაზე. სწორედ მასშია ადამიანის თაუდაპირველი ერთიანობა, სწორედ მისკენაა მიმართული ძენბუდიზმის კელევა-ძიების მზერა.

დასავლური აზროვნება თეორიულ-ლოგიკური აზროვნებაა. იგი სუბიექტ-ობიექტად დაშლილი შემეცნებითი პროცესია. ამგვარ აზროვნე

ბას, წერს დ. გ. სუბუკი, შეიძლება ობიექტური ამროვნება ეუწოდოთ, რამდენადაც ამგვარი ამროვნებიდან წარმომდგარი მსჯელობები თეორიული სუბიექტის, რაციონალური გონების მსჯელობებია. აქ ვერც ერთი კითხვა თუ პრობლემა ვერ სცილდება რაციონალური ამროვნების სიბრტყეს და პასუხად ისევ თავისგვარ, თეორიულ – ცნებითი ხასიათის მსჯელობებს მოითხოვს, მოელის. ამგვარი მსჯელობების დროს თეორიული სუბიექტი ყოველთვის სახეზეა და მიმართულია შემეცნების ობიექტზე. ეს სუბიექტი რაციონალურ ობიექტურ ამროვნებას ყოველთვის თან ახლავს და ამ დროს მნიშვნელობა არა აქვს, თუ რა უმორეს ობიექტებზე შეიძლება იყოს მსჯელობა. უმორესი საგნებიც კი ვერ აუქმებენ შემეცნებელი სუბიექტის სახეზე ყოფნას. რაგინდ დაშორებულ ობიექტებზეც არ უნდა იყოს მსჯელობა, შემეცნებელ სუბიექტს არ შეუძლია მთლიანად გაქრეს, სახეზე მყოფი არ იყოს.

აღმოსავლური ამროვნება, რასთანაც ძენ-ბუდიზმს აქვს საქმე, არ არის ჩეულებრივი სუბიექტ-ობიექტად გათიშული ამროვნება. აღმოსავლური ამროვნება მიგვანიშნებს იმაზე, რომ ამგვარ ამროვნებაში მოამროვნე თვითონ იკარგება. აქ შემეცნებელი სუბიექტი, რაციონალური სუბიექტის სახით, აღარ ფიგურირებს, იგი აღარ არის სახეზე არსებული. სწორედ ამიტომ, ფიქრობს დ. გ. სუბუკი, შეიძლება ითქვას, რომ აღმოსავლურ გონებას არ ახასიათებს „ამროვნება“. მას არ შეუძლია არც მტკიცება რაიმესი და არც რაიმეს უარყოფა. მას არ შეუძლია რაიმე კითხვაზე თქვას „ხო“ ანდა „არა“. ასეთ შემთხვევაში ყველაზე სწორი იქნებოდა ორივე პასუხის, „ხოს“ და „არას“ უარყოფა, ანდა პასუხისაგან თავშეკავება. წამოჭრილ კითხვაზე პასუხის არიდება ხდება თეორიული შემეცნებითი ეკრანის უკმარობის მიმნიშნებელი. დ. გ. სუბუკი აქ ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ აღმოსავლური ამროვნებისთვის მოამროვნე და ამროვნება ერთი და იგივეა, რაც შინაგანი ცდის მთლიანობის მაჩვენებელია. მხოლოდ მტკიცება – „ხოს“ თქმა, ანდა უარყოფა – „არას“ თქმა ამ შინაგანი ცდის მთლიანად გაყოფა იქნებოდა.

დ. გ. სუბუკის მიერ წამოყენებული ძენ-ბუდისტური პრინციპი შემეცნების შინაგან მთლიანობასა და სუბიექტ-ობიექტად გაყოფის წინარე ერთიანობაზე თუ იგივეობრივი არა, საოცრად მსგავსია კ. იასპერსის და მ. ჰაიდეგერის მსჯელობებისა შემეცნებითი სუბიექტ-ობიექტის წინარე არაგათიშელობის (ე. ი. ერთიანი ეგზისტენციალური ძირის) შესახებ, საიდანაც შემდეგ ხდება სუბიექტ-ობიექტად გაყოფა-გათიშვა (Spaltung). სწორედ ეს პრინციპი არის ერთ-ერთი ამოსავალი დებულება, რითაც ძენ-ბუდიზმი და კ. იასპერსის ეგზისტენციფილოსოფია ერთმანეთს უნათესავენ.

ამგვარად, ძენ-ბუდიზმის მოძღვრებისათვის უმთავრესია არა თეორიულ-მეცნიერებითი ამროვნება, არა „ცნებებით აგებული კოშკები“, არამედ პირადი, შინაგანი, სულიერი გამოცდილება. სწორედ ეს პირადი ცდა არის ადამიანისათვის ყველაფერი. ამიტომაც არა აქვს დიდი გადამწყვეტი მნიშვნელობა თეორიულ სწავლებას, საღმრთო წერილს, სუტრებს და შასტრებს, ანდა მათ განმარტებებს ბრძენ მოძღვართა მიერ. აქ უფრო მნიშვნელოვანია არა აღიარებულ ავტორიტეტთა თეორიული შეგონებები, არამედ პირადი სულიერი გამოცდილება.

აქ თუ დაუბრუნდებით ძენ-ბუდიზმის მისტიციზმთან დამოკიდებულების საკითხს, შეიძლება ითქვას, რომ ძენი მისტიციზმია იმდენად, რამდენადაც იგი, მისი ჭეშმარიტებები ლოგიკურ-ცნებითი ამროვნების ჩარჩოებში ვერ თავსდება და მისით არ ამოიწურება. რამდენადაც ძენ-ბუდიზმი უარყოფს ძენის ჭეშმარიტებების ლოგიკურ-მეცნიერულ ანალიზს, იგი მისტიციზმია, მაგრამ, აღნიშნავს დ. გ. სუძუკი, რამდენადაც საბოლოოდ ძენი მოუამრებელ, მოუხელთებელ ჭეშმარიტებებს არ ცნობს და აღიარებს მთლიანადადამიანური არსების განათებას, ცდისეულ მოაზრებას, იგი მისტიციზმად არ შეიძლება მიეჩინოთ. ვინც მიაღწია სულიერ განათებას, ე. ი. ემბარა ძენ-ბუდიზმის ჭეშმარიტებებს, მისთვის ძენი მისტიციზმი აღარ შეიძლება იყოს. ძენ-ბუდიზმი მისტიციზმად მოჩანს მხოლოდ ძენის ჭეშმარიტებების უზიარებელთათვის, ფიქრობს დ. გ. სუძუკი. ამასთან, დ. გ. სუძუკი, როგორც იაპონური კულტურის და ამროვნების დამცველი, ერთმანეთისაგან განასხვავებს ინდურ და შორეულ აღმოსავლურ მისტიციზმს: ინდოელების მისტიციზმს იგი თვლის მეტად განყენებულად, მჭევრმეცნიერობითად, ამასთან, ძალიან რთულად, რომელსაც თითქოს არ აქვს ცოცხალი, ნამდვილი კავშირი ადამიანის პრაქტიკულ სამყაროსთან, „შორეულ-აღმოსავლური მისტიციზმი“ კი მას პრაქტიკულ, უშუალო და საოცრად უბრალო თეალსაზრისად მიაჩნია. ამ „მისტიციზმს არ შეუძლია სხვა რამ იყოს თუ არა ძენი“, წერს იგი (133, 6).

აღმოსავლური „მისტიციზმი“ ძენის სახით არ არის ირაციონალური, წარმოსახვით-ფანტაზიური მისტიციზმი.

დ. გ. სუძუკი მიუთითებს, რომ ძენ-ბუდიზმის დახასიათების დროს მის მიერ გამოყენებული მრავალი სიტყვა, მაგ., როგორიცაა: სუბიექტური, ობიექტური, შინაგანი, მთლიანი, ცდა, საგანი, არსებული, არარსი და ა. შ. მიეკუთვნებიან თეორიულ-მეცნიერული ამროვნების ცნებათა ჯაჭვს, რომელთა მნიშვნელობასა და ძალმოსილებას ადამიანის ცხოვრების შესწავლის დროს აღმოსავლეთი უარყოფს. ამიტომაც მისი მსჯელობები გაუგებარი გამოჩნდება, წინააღმდეგობებით საესე იქნება რაციონალურად განწყობილი დასავლელი მოაზროვნე-

სათვის. ამის უმთავრეს მიზეზს დ. გ. სუძუკი ხელაქს იმაში, რომ ადამიანური ენა ყველაზე არასანდო იარაღია, ინსტრუმენტი, რაც კი დღემდე შეუქმნია ქვეყნად ადამიანს. ენა აუცილებელი საშუალებაა ადამიანთა ურთიერთობისა. ადამიანთა არსებობა საზოგადოებაში წარმოუდგენელია ენის გარეშე, მაგრამ მისი გამოყენების დროს ყოველთვის დიდი სიფრთხილეა საჭირო. ჩვენ არ უნდა დაეშვათ ყველაზე „სამინელი“ შეცდომა – ენა არ უნდა მიეჩნით თვითონ ცდად, თვითონ რეალობად, უშუალო, პირად გამოცდილებად, თორემ მაშინ „მთავარ გეგონება თითი, რომელიც მხოლოდ მიგვითითებს მთიარეზე“. ენა ჰგავს ორმხრივ მახვილს, რომელიც გამოყენების დროს დიდ სიფრთხილეს მოითხოვს. თუ იგი ჩვენ სწორად არ ვიხმარეთ და სწორად არ გავიგეთ, მაშინ შეიძლება მისით მტერიც დავაზიანოთ და საკუთარი თავიც. ამიტომაც ბრძენი კაცი ყოველთვის ფრთხილია მის მიმართ და ანგარიშგაუწევლად არ იყენებს მას ურთიერთობის იარაღად. საქმე ისაა, ფიქრობს დ. გ. სუძუკი, რომ ენა ყოველთვის მისწრაფის საზოგადოებასკენ. მისი აუცილებელი თვისებაა საგნობრიობასთან, საზოგადოებასთან კავშირი. სწორედ ამის გამო მის მიერ გამოხატული აზრი, შინაარსი უკვე აღარ არის ნამდვილი, თავდაპირველი, პირადული განცდა. ამის მაგივრად ჩვენ ხელში გვრჩება ამ შინაარსის, განცდის იდეალიზებული, განზოგადებული და ობიექტივირებული სახე. ეს სახე მხოლოდ ინტერპრეტაციაა იმისა, რაც თავდაპირველად იყო განცდილი ინდივიდის მიერ.

საერთოდ, ჩვენი თავდაპირველი განცდები შეიძლება გამოისატოს ორი მიმართულებით, ორი ასპექტით: 1. ობიექტური, გარეთ მიმართული და 2. სუბიექტური, შიგნით მიმართული. დ. გ. სუძუკი განმარტავს, რომ აქ სიტყვა „სუბიექტი“ უნდა გავიგოთ არა ჩვეულებრივი, არამედ „შინაგანობის“ აზრით. განცდათა ამ ორგვარ რიგს დიამეტრულად საწინააღმდეგო მიმართულებით მივყავართ. პირველ შემთხვევაში, ე. ი. ობიექტური ნაკადის დროს, ჩვენ ეარდებით უსასრულო კამათში, უსასრულო ანალიზის სფეროში, ამით კი ეშორებით საძიებელ რეალობას. ამასთან, ამ დროს ენა და ინტელექტი ერთად, ურთიერთკავშირში მოქმედებენ, ხოლო მეორე შემთხვევაში ხდება ის, რაც უნდა მოხდეს – ვუახლოვებით საძიებელ რეალობას, შინაგანობას. დასავლეთის ფილოსოფიურ-თეოლოგიური აზროვნება სწორედ ამით შორდება რეალობას. აქვე ჩვენ ხაზი უნდა გავუსვათ ერთ მნიშვნელოვან გარემოებას მ. ჰაიდეგერის, კ. იასპერსის და დ. გ. სუძუკის მსოფლმხედველობათა ძირითად პრინციპთა შედარების დროს: როგორც ერთისათვის, ასევე მეორისა და მესამისათვის ფილოსოფიური კვლევა-ძიების პროცესი მიემართება ერთი და იმავე

მიმართულებით, ერთი და იმავე მიზნისაკენ. ეგზისტენციალიზმის ონტოლოგიური სტრუქტურის მიზანს შეადგენს ყოფიერების რაობის გარკვევა, იმის გარკვევა, რაც ყოფიერების ჩვენთვის ცნობილ სამსუეროს ფარულ საფუძვლად უდევს („ყოფიერების საზრისი“, მომცეელი – *Umgreifende*), ხოლო დ. გ. სუბუკის პენ-ბუდიზმში ამგვარი ყოფიერების ანალოგიურ საკელეე მიზნად გამოდის რეალობა. ადამიანის ცხოვრების საბოლოო მიზანი სწორედ რეალობის წედომა-გაგებაა, განცდაა. ამასთან, უმნიშუნელოვანესი გარემოებაა ის, რომ ორივე მოძღვრებაში საბოლოო მიზნის განსორციელებისათვის აუცილებელი გზა ადამიანის შინაგანი ერთიანი ბუნების გაულა, ადამიანის სუბიექტ-ობიქტად გათიშულობამდე არსებული წინარე ერთიანობის გამქლავუნება-გაცნობიერებაა. თეორიულ-ლოგიკური აზროვნებისათვის დაუნახავი ერთიანი ეგზისტენციალური ძირის გამქლავუნება-დადგენა არის აუცილებელი გზა ყოფიერების, მომცეელის ძიების გზაზე (მ. ჰაიდეგერი, კ. იასპერსი), ხოლო საძიებელ რეალობას ვერსად სევაგან ვერ შეეხედებით, თუ არა ადამიანის შინაგანობისკენ სელაში, ადამიანის თავდაპირველი გაუთიშავი ერთიანობის განცდაში, წედომაში (დ. გ. სუბუკი). ორივე შემთხვევაში მოძღვრებათა საერთო სტრუქტურა ამკარაა: მიზნად ცხადდება ონტოლოგიური პრობლემა, ხოლო ამ პრობლემების გადაჭრის გზად გამოცხადებულია ადამიანის ბუნების, არსების ანგროპოლოგიური პრობლემა.

რადგან რეალობის ნამდვილი აზრი მხოლოდ „შინაგანობისაკენ“ სელით მოიპოვება, ხოლო თეორიულ-მეცნიერული კელევა ობიექტური აზროვნების სიბრტყეზე იშლება და შორდება „შინაგანობას“, ამიგომ აღმოსავლური აზროვნებისათვის თეორიული კელევა-ძიება, სჯა-ბაასი კი არ არის დამახასიათებელი, არამედ ზედმეტი მსჯელობა-კამათისაგან თავშეკაება, ღუმილი. უნდა აღინიშნოს, რომ პენ-ბუდიზმის მიერ წამოყენებული ღუმილის, თავშეკაების, აუღელეებლობის, სიმშვიდის პრინციპი თავისებური მნიშუნელობისაა. იგი არაეითარ შემთხვევაში არ უდრის ადამიანის უდარღელობასა და უმოქმედობას. იგი არ არის უკაცრიელი უდაბნოს უსიცოცხლო ღუმილი, სიწყნარე, ანდა „ცხედართა სამარისებური სიჩუმე“. პენის მოძღვრებაში აღიარებული სიჩუმე არის ღუმილი, „უძირო უესკრული“, რომელშიც ქრება ყოველგვარი განსხვავებულობა, კონგრასტულობა და პირობითობა. დ. გ. სუბუკი წერს, რომ ეს „უძირო უესკრულის“ ღუმილი ჰგავს „ქუხილის წინარე სიჩუმეს“, იმ სიჩუმეს, რაც წინ უძღვის ვულკანის ამოფრქვევას. ამ ხანიერ ღუმილში ღაფარულია ვულკანის აქტიურობა.

ამ ღუმილის ფარული ამრი არის ის, რომ მასში საქმე ეხება მუდმივად მარადიულს.

დ. გ. სუბუკი მოითხოვს, რომ ჩვენთვის, ადამიანთათვის უმთავრესი ამოცანაა „გამოვიღოთ ღრმა ძილისაგან“ და შევიძინოთ ახალი ცხოვრების წესი იმით, რომ მიემართოთ თავდაპირველ, შინაგან ცდას, აზრის აღმოსავლურ სახეს, აღმოსავლურ „აზროვნებას“. მხოლოდ მისი მეშვეობით არის შესაძლებელი მივალწით საძიებელ რეალობას. რეალობის გაგება-განცდისათვის საჭიროა არა ინტელექტი ანდა გრძნობა, არამედ ცოცხალი ინტუიცია. შინაგანობა საესეა სიცოცხლის, ცხოვრებით, ის იგივე რეალობაა. „შინაგანობა“, ანუ რეალობა არის ადამიანის თავდაპირველი მთლიანობის გამოხატეული ერთიანობა. შინაგანი კონკრეტული განცდები განიცდება სწორედ ამ რეალობაში ცოცხალი ინტუიციით და არა ინტელექტის დონეზე. დ. გ. სუბუკი ამ ინტუიციას განასხეავენ გრძნობადი ინტუიციისაგან, აგრეთვე ინტელექტუალური ინტუიციისაგან. ეს უკანასკნელი ორივესაგან განსხვავდება არსებითად იმით, რომ ისინი მაინც მიეკუთვნებიან ობიექტური აზროვნების სიბრტყეს და მოითხოვენ რაიმე დაპირისპირებულს სუბიექტისადმი, ხოლო ამ ცოცხალი, ანუ „ეგზისტენციალური ინტუიციის“ დროს არ არსებობს არც ობიექტი და არც სუბიექტი რელატიური აზრით, წერს დ. გ. სუბუკი. ეგზისტენციალური ინტუიციის დროს გვაქვს აბსოლუტური ყოფიერება და მხოლოდ აბსოლუტური ყოფიერება, რომელიც მაღლა დგას ყოველგვარ განსხვავებულობაზე, ყოველგვარ ამა თუ იმ ობიექტის გამოხატეულ ცნებაზე, კატეგორიაზე. ეგზისტენციალური ინტუიციის შესახებ არ შეიძლება ითქვას, რომ იგი ელინდება რაიმე მიმართულებით, რაიმე გარკვეულ სიბრტყეზე, სფეროში. იგი, თუ შეიძლება ასე ითქვას, არის აბსოლუტური ყოფიერება ასახული თავის თავში. მთელი სამყარო თავისი მრავალფეროვნებით არის შედეგი ამ ინტუიციის გამოვლენისა, აღნიშნავს დ. გ. სუბუკი. ამ დებულებასთან დაკავშირებით ის იხსენებს მისთვის დიდ ავტორიტეტს ევროპული ფილოსოფიიდან მაისგერ ეკპარტს: „ყოველივე დაიბადა ჩვენს დაბადებასთან ერთად, მე დავბადე ჩემი თავი და ყოველივე საგანი. ჩემს ხელშია ჩემი და ყველა სხვა საგნის ბედი“. აქვე იხსენებს დ. გ. სუბუკი ბუდას სიტყვებს: „მიწაზე და ცაზე მე ვარ ერთადერთი თაყვანისცემის ღირსი“. ეგზისტენციალური ინტუიციის წედომის აქტი, უფრო ზუსტად, ამგვარი ინტუიციით რეალობის აქტი არის დაბადება. მისით ჩნდება ყოველივე – მიწა, ცა, სამყაროს მრავალფეროვნება და სხვა. მაგრამ ყოველივე ეს გაუგებარია ინტელექტის მოქმედების სფეროში იმის გამო, რომ ეგზისტენციალური ინტუიცია დიამეტრულად საწინააღმდეგოა ინტელექტუალური ინტუიტივიზმისა.

ამგვარად, ადამიანის სულიერი ცხოვრებისათვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს არა თეორიულ-ლოგიკური ჭეშმარიტებების სფეროში დარჩენას, არა „ცნებითი კომპების“ შენებას, არამედ ეგზისტენციალური ინტუიციის აქტს, ამ აქტის მეშვეობით იღუმალი რეალობის წელმას. ადამიანისათვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს პირად გამოცდილებას, რომელიც არის მისი სულიერი ცხოვრების ფუნდამენტი. სწორედ ამ ფუნდამენტზეა დაშენებული ადამიანთა მთელი სიტყვიერი და ცნებითი ცოდნის შენობა. მართალია, ცალკე აღებული თვით ეს შენობაც შეიცავს იღუმალი რეალობის მიღწევის თავის სამუალებებს, მათ მაინც აქვთ ხელოვნური ხასიათი. ეს ხელოვნურობა ამკარად მელაენდება მაშინვე, როცა ამ შენობას ეაქცევთ უმაღლეს რეალობად. ეს შენობა ხელოვნურია და ხელს უშლის ადამიანს თავისი ჭეშმარიტი ფუნდამენტის გამელაენებაში. სწორედ ამ ფუნდამენტის გაუაზრებლობის გამო მიაჩნიათ ძენბუდიზმი მისტიკურ მოძღვრებად. ვისაც არა აქვს გაგებული და გადაწყვეტილი ცხოვრების ცენტრალური პრობლემა, მას არ შეუძლია ძენბუდიზმში მისტიციზმი არ დაინახოს, მაგრამ ის, ვინც აღწევს ძენის „ფუნდამენტამდე“, მისთვის მისტიციზმი გაქრება და მის ადგილს იჭერს განათება, სულიერი განათება, რაც ძენის ენაზე საგორად იწოდება.

მთავარია, ადამიანმა მიადწიოს თავის შინაგან მთლიანობას. ამის შემდეგ გახდება მთელი სამყარო და მისი პირადი ცხოვრებაც სხვა შეფერილობის, ნამდვილი სამრისის მქონე. ამ საქმეში კი ინტელექტი ეერ გვიწევს დიდ სამსახურს. მას შევეყვართ „ულრან გყემი“, მაგრამ არ გვიჩვენებს იქიდან თავის დაღწევის გზას. ლოგიკამ ჩვენ გვაქცია ისეთ „მშიშრებად“, რომ უყოყმანოდ ვემორჩილებით მის ბრძანებას, კანონებს. ჩვენ არ ვცდილობთ გადავლახოთ ლოგიკის ფარგლები უბრალოდ იმის გამო, რომ ეს შეუძლებელი გვგონია. სინამდვილეში კი ნამდვილად უმაღლესი სამრისის მქონე ჭეშმარიტებები არიან ლოგიკურ-თეორიული მსჯელობების ფარგლებს გარეთ, თემისისა და ანგითემისის, მტკიცებისა და უარყოფის საზღვრებს გარეთ. ადამიანები თავიდანვე შეჩვეულნი ვართ, ფიქრობს დ. გ. სუბუკი, „ლოგიკურ დუალიზმს“, ლოგიკურ ჯაჭვს, ვემორჩილებით მას და შემდეგ ვერაფრით ვერ მოგვიშორებია ის, რაც ჩვენ თვითონ მოვისხიეთ თავს.

ძენბუდიზმის პათოსი მიმართულია ინტელექტის, მეცნიერების სამეფოს წინააღმდეგ ერთი მნიშვნელოვანი გარემოების გამოც: საქმე ისაა, რომ ადამიანის ინტელექტი, ძენბუდიზმის მიხედვით, თვითონვე იქმნის იღუმბას, თითქოს იგი თავისუფალი იყოს, მაშინ როდესაც თავისი საკუთარი ბუნების მიხედვით არათავისუფალია. ინტელექტს

მეცდომით გონია, რომ იმის გამო, თუ კი იგი რამდენიმე შესაძლებლობიდან რომელიმეს აირჩევს, უკვე თავისუფალია. უნდა ითქვას, რომ ინტელექტს, მართლაც, მრავალგვარი არჩევის შესაძლებლობა და უნარი აქვს, მაგ., იგი სწავლობს სამყაროს, ბუნების, სიცოცხლის უთვალავ მოვლენებს და საგნებს, ახდენს მათზე დაკვირვებას. მაგრამ ყოველივე ეს ინტელექტის თავისუფლების მომასწავებელი კი არ არის, არამედ მისი არათავისუფლების. ამ ვითარების არსი ისაა, რომ ინტელექტი ამგვარი არჩევის დროს აუცილებელი მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის ბაგონობის ქვეშ ექცევა. ინტელექტის უნარი, აწარმოოს ანალიზი, დანაწევრება, სინთეზი და ა. შ., სინამდვილეში წარმოადგენს თვითმკვლევლობას. ინტელექტი ამ გზით ახორციელებს თვითმკვლევლობას და სწორედ ამითვე აღწევს თავისუფლებას. საწინააღმდეგო მხარეებიდან რომელიმეს არჩევა ჯერ კიდევ არ არის თავისუფლება, რადგან ამ დროს ადამიანი კვლავ რჩება დაბრკოლების, წინააღმდეგობის წინაშე. თავისუფლება ჭეშმარიტი აზრით გაგებული გეაქვს მხოლოდ იქ, სადაც ადამიანი თავის გმიდან იშორებს ყოველგვარ დაბრკოლებას. ადამიანი ყოველგვარი წინააღმდეგობიდან უნდა იყოს თავისუფალი, რაც ნიშნავს მის „აბსოლუტურ თავისუფლებას“. ინტელექტი თავისი მოქმედების სფეროში, როცა აწარმოებს ანალიზს და სინთეზს, უარდობითად თავისუფალია. იგი ამ დროს შემოსაზღვრულია, რადგან იგი მსჯელობს, მსჯელობა კი არის საგანთა შეპირისპირება, დასტური ან უარყოფა. ამით კი წარმოიშობა ინტელექტის თვითშეზღუდვა, დამოუკიდებლობისა და თავისუფლების გამორიცხვა. საგანთა და სიცოცხლის მოვლენათა მრავალფეროვნებიდან რომელიმეს არჩევა – აქ შედის აგრეთვე რაიმე აზრობრივი პრინციპის არჩევა – მხოლოდ შეზღუდული თავისუფლებაა და არა აბსოლუტური. ადამიანის სულისათვის კი უდიდესი მისწრაფებაა სწორედ აბსოლუტური თავისუფლება. ამამია მისი სიმშვიდე და ბედნიერება. ადამიანის სული მიესწრაფვის ამ აბსოლუტურ თავისუფლებას. იგი გამუდმებით ამ სწრაფვაშია. ამ მისწრაფების დროს სული „კენესის და ჩვენ გვესმის ეს კენესა“. ჩვენ გვესმის ეს წუხილი, მაგრამ ვერ ვაღწევთ თავისუფლებას. ეს კი შესაძლოა, თუმცა ძალიან ძნელად. შესაძლებელია ნამდვილი, აბსოლუტური თავისუფლების მიღწევა, რომლის დროსაც უარყოფასა და მტკიცებას, დაპირისპირებებს შორის აღარ არსებობს წინააღმდეგობა. მხოლოდ თვითგაიგივების, თვითიდენტობის, თვითდამკვიდრების ძენ-ბუდისტურმა ლოგიკამ შეუძლია მისცეს ადამიანის სულს ის, რასაც იგი შინაგანად ასე დაჟინებით ესწრაფვის, ფიქრობს დ. გ. სუბუკი. ინტელექტზე ამაღლებული ადამიანის სული განათების

მიღწევის შემთხვევაში აღარ უარყოფს მიზეზ-შედეგობრივ განპირობებულობებს, კაეშირებს. იგი, როგორც სულიერად ამაღლებული, განათებული და თავისუფალი, მიზეზობრიობის კანონს, კარმის სამეფოს, იქნება იგი ფიზიკური თუ მორალური ხასიათის, კი აღარ უარყოფს, არამედ მასთან თანხმობაშია და „ისინი მიდიან ერთი გზით“.

დ. გ. სუძუკი აღამიანს აღარებს გეომეტრიულ წერტილს, რაზედაც გადაიკეთება, ანუ რაც თავს უყრის სამ მთავარ ხაზს: ფიზიკურ-ბუნებრივს, ინტელექტუალურ-მნიებრივს და სულიერს. ამ ხაზებიდან აღამიანს შეუძლია განიცადოს, შეიგრძნოს რომელიმე ხაზი სხვადასხვა ინტენსივობითა და კოორდინაციით, სამივე ხაზის გათვალისწინებით, მაგრამ ხშირად აღამიანი ერთის ხარჯზე უგულვებუყოფს დანარჩენებს. აღამიანის ინტელექტს აქვს მიდრეკილება გაეიდეს თავისი მოქმედების ეელიდან და მიემართოს სულიერისაკენ, რაც უდრის მის თვითმკვლელობას, მაგრამ ინტელექტს სწორედ ეს მოეოხოვება – აღამიანის ერთ-ერთი დიდი ამოცანა სწორედ ესაა, რაც უნდა განხორციელდეს მტკიცე გადაწყვეტილებით. ეს არის აღამიანის ცხოვრებაში განსხვავებული მნიშვნელობის მქონე ნახტომი. ამ დროს სული თუშეა მთლიანად არ უარყოფს ინტელექტს, მაგრამ იგი გონებაზე მალა ღება და ახდენს თვითგამოკვლევას.

ინტელექტის, ანუ, კანგის სიკყეებით, „სამოგადო ცნობიერების“ სუეროს გადალახვით აღამიანი აღწევს სულიერ თვითცნობიერებას, რომელიც ცნობიერების განსაკუთრებული სახეა. სწორედ ამგვარი თვითცნობიერებაა ის თავდაპირველი ერთიანობა, სადაც აღარაგეაქვს აღამიანის სუბიექტ-ობიექტად დაყოფა, გაორება იმად, რაც ინტეგრად იმეცნებს და იმად, რაც ინტეგრად შემეცნებული ხდება.

ეს არის აბსოლუტური თვითგაიგიება, რამიც აღარაა სუბიექტ-ობიექტად გათიშეა, მაყურებელი და საყურებელი, დამკვირვებელი და დასაკვირვებელი. ამ დროს აღამიანი არის არადიფერენცირებული ერთიანობა. მართალია, ჩვეულებრივი ლოგიკით რაიმე არ არის თავისი საწინააღმდეგო, მაგ., თეთრი – შავი, შავი – თეთრი, მაღალი – დაბალი და პირიქით, მაგრამ ამგვარი გაიგიება ბუდისტური თვალთახედვით შესაძლებელია და სწორედ ეს „არალოგიკურობა“ ჩვეულებრივი, გრადიციული გაგებით, მთელ ჩვენს ცდას, ცხოვრებას უდეეს საფუძელად. მხოლოდ ამ „არალოგიკურობით“, ანუ „ირაციონალურობით“ იძენენ აღამიანები სულიერ თვითცნობიერებას. ამგვარად, ძენ-ბუდიზმი თავის მსოფლმხედველობას აყრდნობს მეტად თავისებურ ამოსავალ პრინციპზე: აღამიანის შინაგანი ბუნება, მისი იდუმალი არსება მდგომარეობს თავდაპირველ, არადიფერენცირებულ ერთიანობაში. აღამიანის სულიერი თვითცნობიერება გვიდას-

გერებს, რომ იდენტიურია ის, რასაც ჩვენ სუბიექტსა და ობიექტს ვარქმევთ. ამ აბსოლუტურ იგივეობაში ნახულობს ქვეყნის მრავალფეროვნება თავის საწყისს. როცა ადამიანები კავშირში ვართ ამ მრავალფეროვნებასთან, ქვეყნის მოვლენათა სიმრავლესთან, ჩვენ არ შეგვიძლია მისი ბატონობისაგან განთავისუფლება, მაგრამ როცა ვმალდებით სულიერი განვითარების გზით და ვაღწევთ სულიერ თვითცნობიერებას, არადიფერენცირებულ ერთიანობას, მაშინ ჩვენ ვთავისუფლებით — ჩვენ ვაღწევთ სულიერ განათებას, ანუ მას, რასაც ძენის ენაზე საგორი ეწოდება¹. სულიერი განათების, საგორის მიღწევა არ ნიშნავს, სხვათა შორის, ადამიანთა ამქვეყნიური ცხოვრების უარყოფას, რასაც ხშირად მიაწერენ ბუდიზმს. დ. გ. სუძუკის აზრით, ბუდიზმი, საერთოდ, და აგრეთვე ძენ-ბუდიზმიც არ უარყოფს ამქვეყნიური ცხოვრების დადებით მხარეებს, ნეტარებებს. იგი არ ქადაგებს ასკეტიზმს, ცხოვრებისაგან განდგომას. ამგვარი მთაბეჭდილება ჩნდება მხოლოდ იმის გამო, რომ ბუდიზმი აქცენს აკეთებს ადამიანის სულიერი ცხოვრების აღმავლობაზე, სულიერ სამყაროზე. ადამიანის მთელი ცხოვრება უნდა დაქვემდებარებულ იქნეს სულიერი ცხოვრების სამყაროსადმი, მოუწოდებს ბუდიზმი. მხოლოდ საწინააღმდეგო შემთხვევაში უარყოფს იგი ამქვეყნიურ ცხოვრებას. ბუდიზმის და ძენ-ბუდიზმის მიხედვით, იმ ქვეყნის სიდიადე, სადაც ჩვენ ეცხოვრობთ, უფრო ნაკლებია, ვიდრე თვითონ ადამიანის სიდიადე. ქვეყნად არა არის რა ადამიანზე ამალეებული, ქვეყნად არა არის რა ადამიანზე უფრო დიადი. ადამიანის სიდიადე არის ყველაზე მეტი, რაც ქვეყნად არსებობს. იმ ქვეყნის სიდიადე, რასთანაც ჩვენ საქმე გვაქვს, ჩვენივე სიდიადით არის ამრღებული, გაპირობებული, ფიქრობს დ. გ. სუძუკი. ხოლო ჩვენი სულიერი სიდიადე შეიგრძნობა მხოლოდ მაშინ, როცა ვაღწევთ სულიერ თვითცნობიერებას და მის შუქში განვიხილავთ ყველაფერს. ბუდას მიერ ნათქვამი შემომოყვანილი სიტყვები სწორედ ამ ვითარების გამოხატელობაა. სწორედ მან განიცადა პირველად და ყველაზე მძაფრად ადამიანის სულის ეს მისწრაფება. ბუდას მიერ გაცნობიერებული ეს ღირსება, სიდიადე ჩადებულია, ჩაბუდებულია თითოეული ადამიანის შინაგან სამყაროში. მისი მიღწევა შეიძლება მხოლოდ ხანგრძლივი და მრავალგვარი წამების, ძიების, გონებრივი და ზნეობრივი წინააღმდეგობების გადალახვით.

როგორც ვხედავთ, ლოგიკისადმი, რაციონალურ-მეცნიერული შეყენებისადმი დამოკიდებულება ძენ-ბუდიზმსა და გერმანულ ეგზის-

¹ ძენის მოძღვრებას საგორიზე შეეხებით ქვემოთ.

გენციალიზმში ძირითადად ერთი და იგივეა, ანალოგიურია. ისინი ანალოგიურნი არიან თავისი შინაარსით, როგორც ერთიანი მსოფლმხედველობის სტრუქტურული ელემენტები და აგრეთვე როგორც ერთი და იმავე ფუნქციისა და მიზანდასახულების მატარებელნი. არც გერმანულ ეგზისტენციალიზმსა და არც დ. გ. სუძუკის ძენ-ბულიზმში ლოგიკურ-მეცნიერული შემეცნება არ არის თვითკმარი, იზოლირებული პროცესი. იგი ორივეგან, თავისი საკუთარი ამოცანის გარდა, ემსახურება ეგზისტენციალური ამროვნების გაშლას, ეგზისტენციალურ აღმავლობას, განათებას. დ. გ. სუძუკი ხშირად განმარტავს, რომ ლოგიკის ერთგვარი „უარყოფა“ სრულიადაც არ არის ძენის უშუალო მიზანი, თვითმიზანი. ამის მაგივრად ძენს სურს აჩვენოს, რომ ადამიანის იდუმალი, შინაგანი ბუნების გასწისათვის მხოლოდ ლოგიკურ-მეცნიერული ამროვნება არ არის საკმარისი და რომ მის გარდა არსებობს ადამიანის შინაგანი მდგომარეობის გრანსცენდენტალური გამოხატულება, რაც მიუღწეველია ინტელექტუალური სიბრძნისთვის. ძენ-ბულიზმის ერთ-ერთი ამოსაქალი პრინციპი სწორედ ისაა, რომ იგი აქცენს აკეთებს გრანსცენდენტალურ სიბრძნეზე და არა ინტელექტუალურ შემეცნებაზე.

ძენ-ბულიზმის მიხედვით უნდა განესაზღვროთ ორგვარი, პრინციპულად ერთმანეთისაგან განსხვავებული ცოდნის სფერო: გრანსცენდენტალური, ანუ არადიფერენცირებული ცოდნა (პრაქნა) და ფარდობითი ცოდნა (ეიქნანა).

გრანსცენდენტალური სიბრძნე, ანუ „ცოდნა“ არის ერთგვარი ყოვლისმცოდნეობა, არადანაწევრებული ერთიანობა, რაშიც ჯერ კიდევ არ არის გამოყოფილი და დაპირისპირებული სუბიექტი და ობიექტი. იგი არის ფარული საფუძველი ფარდობითი ცოდნისა. პირობითი, ფარდობითი ცოდნა კი არის ის, რაც ობიექტურ ცოდნად იწოდება და რაც განხორციელებულია მეცნიერულ-ლოგიკურ ცოდნაში. მასშია სწორედ სუბიექტ-ობიექტის დაპირისპირება. ამ ცოდნის შემოქმედია სწორედ ინტელექტი. ფარდობითი ცოდნა წარმოიშობა ჩვენი „დუალისტური, დიალექტიკური“ ამროვნების სფეროში და შეიცავს როგორც სამყაროს კონკრეტულ საგანთა და მოვლენათა შესახებ ცოდნას, ასევე განყენებულ მოვლენათა შესახებ აბსტრაქტულ ცოდნას. თუმცა ისეთი მდგომარეობა გვაქვს, რომ ფარდობითი სახის ცოდნას საფუძვლად უდევს გრანსცენდენტური ცოდნა, მაგრამ პირველს არა აქვს გაცნობიერებული ეს მდგომარეობა, ამიგომაც ფარდობითი ცოდნა არ ცნობს გრანსცენდენტურ ცოდნას და ცდილობს მხოლოდ თავის თავით დაკმაყოფილდეს. ეს კი ამაო მცდელობაა. იგი ვერ აღწევს თავის მიზანს. საქმე ისაა, რომ ადამი-

ანი სულიერი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებას ეძებს არა ფარდობით ცოდნაში, არამედ გრანსცენდენტალურში. ამ მოთხოვნილებების წყაროდ საბოლოოდ ვერ გამოდგება ფარდობითი ცოდნა, რაგინდ არ უნდა გაეაფართოოთ მისი სფერო. ადამიანი ვერასოდეს ვერ პოულობს ამგვარ ცოდნაში საიმედო თავშესაფარს. ინტელექტი სამყაროსა და სადღეისო პრობლემებზე, ყოველდღიურობაზე ფიქრის დროს შეელის ადამიანს, მაგრამ რეალობაზე, ყოველივეს სამრისზე, ცხოვრების ცენტრალურ საკითხზე დაფიქრების დროს კი იგი უძლურია გასცეს სათანადო პასუხი – იგი პასუხთა დაუსრულებელ ნაკადში ეარდება. ადამიანი ამიგომაც ყოველთვის გრძნობს რაღაც დაუკმაყოფილებლობის გრძნობას თავის სულის სიღრმეში. იგი განიცდის რაღაც სიცარიელეს, რაც ვერასოდეს ვერ შეივსება მეცნიერული თუ ფილოსოფიური ცოდნით, თუ იგი ობიექტური ცოდნის სიბრტყეზე რჩება. მეცნიერებისა და ფილოსოფიის სახით წარმომდგარი ფარდობითი ცოდნა, რაგინდ მდიდარიც არ უნდა იყოს იგი, ვერ აკმაყოფილებს ადამიანის შინაგან, სულიერ მისწრაფებებს და მოთხოვნებს. ცოდნის ამ სახეს ყოველთვის აკლია „რაღაც“, უფრო ზუსტად ადამიანის სულს ფარდობით ცოდნაში ყოველთვის აკლია „რაღაც“ იმის გამო, რომ იგი ვერ ეხება და ვერ ამოწურავს მთელ რეალობას. მხოლოდ გრანსცენდენტალური ცოდნა არის შემძლე მოიცვას ადამიანის მთელი შინაგანი ბუნება, მთელი რეალობა, რომლის შედეგად ადამიანის თვალწინ მთელი სისრულით გადაიშლება სულიერი სამყაროს, ადამიანის ცნობიერების ორივე ველი – როგორც შინაგანი, ასევე გარეგანი.

გრანსცენდენტალური ცოდნა ისეთი ცოდნაა, რომელსაც თავისი ბუნების მიხედვით „გაუცნობიერებელი ცოდნა“ შეიძლება ეწოდოს. იგი არადიფერენცირებულია, რომელმაც ჯერ კიდევ არ იცის საგანთა და მოვლენათა გამოიჯენა, განსხვავება. იგი არის ადამიანის ერთიან, ეგზისტენციალურ-მთლიანადამიანურ იღუმალ ბუნებასთან, მთლიან რეალობასთან წილნაყარი გარკვეულობა, განათება, რომელიც ამავე დროს ადამიანის ამქვეყნიური ცხოვრების უმაღლესი მიზნის – საგორის – აუცილებელი ასპექტი და შემადგენელი ნაწილია. ადამიანისათვის მოულოდნელი, დაუგეგმავი სულიერი ამაღლების, განათების უიშვიათესი წამი შეუძლებელია მიღმურობის, გრანსცენდენტალურის განცდის გარეშე. საგორი იმიგომ არის ადამიანის ხელახლა სულიერი დაბადების, ამაღლების წამი, რომ ამგვარი „მოქცევის“ დროს ადამიანს მიღმურობის განცდა ეუფლება. დ. გ. სუძუკი გრანსცენდენტალური სიბრძნის, ხედვის დახასიათების დროს იმგვარ ეპითეტებს, მახასიათებლებს იყენებს, რომლებიც ზედმიწევნით მორგებულია ეგზისტენციის

დახასიათებისათვის. ძნელი შესამჩნევი არ არის, რომ იგივენაირი დახასიათება ბუსტად მიესადაგება ეგზისტენცს, რასაც კ. იასპერსი ადამიანის არაუმუშალოდ შესამეცნებელ, ინდირექტულ არსებად მიიჩნევს. ეგზისტენცი, როგორც ადამიანის საგნობრივი ამროვნებისა და მოქმედების თაეწყარო, მაგრამ მაინც დაუნახავი და შეუმეცნებელი ინტელექტისათვის (ე. ი. „უჩინმაჩინი“), ანალოგიურია ადამიანის იმ იდუმალი ბუნებისა, რაც თავის ამქლავნებს ტრანსცენდენტალური ცოდნაგანათების დროს: იგი არსებობს როგორც „მოხეტიალე ნაპერწყლის გამოჩენა, რომელიც მოკრძალებულად, მაცდურად და მუდმივად წარიტაცებს ჩვენს გონებას. ჩვენ ვცდილობთ დავიჭიროთ იგი, დაეინახოთ ახლოს, დავიდოთ ხელის გულზე, მოვუნახოთ განსაზღვრული სახელი, რათა როგორც გარკვეულ კონკრეტულ ობიექტს დავეყრდნოთ, მივენდოთ, მაგრამ იმიტომ, რომ იგი არ არის დუალისტურად განწყობილი გონების ობიექტი“ (133, 217).

ძენ-ბუდიზმს სურს გახსნას, გამოადვიდოს ის „გაუცხოებული ცნობიერება“, რომელიც იმალება ადამიანთა ჩვეულებრივი, ობიექტური, ლოგიკურ-მეცნიერული ამროვნების ჩარჩოებით შემოსაზღვრულ სფეროს მიღმა. ფარდობითი ცნობიერების მიღმაა ის „გამოსაღვიძებელი ცნობიერება“, რომელსაც ძენ-ბუდიზმი ესწრაფვის.

ქმნის მოძღვრება სატორჯი

დ. გ. სუბუკის ძენ-ბუდიზმის ხერხემალს ქმნის პრობლემა საგორის შესახებ. მოძღვრება საგორზე არის სწორედ ძენ-ბუდიზმის ცენტრალური ნაწილი, რაშიც, როგორც პრიმმაში, თავმოყრილია მისი მოძღვრების მოტივები: ინდივიდის დაუოკებელი სწრაფვა სულიერი აღმავლობა-განათებისაკენ, ადამიანის არსების, მისი თავისუფლების, ე. ი. „შინაგანი ბუნების“ პრობლემა, ცხოვრების ყოველდღიურ, ტრაფარეტულ ხედვაზე ამაღლება, დროულობის (დროის) და მარადისობის კავშირი, ლოგიკურ-მეცნიერული ამროვნების უკმარისობა ადამიანის თვითგამორკვევის პროცესში და სხვა. სწორედ ამ და ამგვარ პრობლემათა რიგს აერთიანებს ორგანულად ის უმთავრესი რამ, რასაც ძენ-ბუდიზმში საგორზე მოძღვრება ჰქვია. უპირველეს ყოვლისა, სწორედ საგორი არის ის, რაშიც მკვლევართა უმრავლესობა ძენ-ბუდიზმისა და ეგზისტენციალიზმის შინაგან ნათესაობას ხედავს. საგორზე მოძღვრება განსაზღვრავს აგრეთვე ძენ-ბუდიზმისა და ეგზისტენციალიზმის სხვა მნიშვნელოვან პრობლემათა დიდ მსგავსებას.

ახლა შეიძლება დავსვათ კითხვა: რა არის საგორი? რასთან აქვს საქმე ადამიანის საგორის სახით? რას გულისხმობენ ძენ-ბუდისტები საგორის ფენომენში?

მიუხედავად იმისა, რომ საგორის მოვლენა არც შეიმეცნება და არც დაიგეგმება ინტელექტის მიერ, დ. გ. სუბუკის ამრით, მაინც შეიძლება მისი აღწერა და დახასიათება, მის შესახებ მოგადი დასკვნების გამოტანა. დ. გ. სუბუკისეული ანალიზის თანახმად, შეიძლება გამოეყოს საგორზე მითითებული უმთავრესი მახასიათებლები:

საგორი არის ადამიანის ცნობიერების განსაკუთრებული მდგომარეობა, როცა ადამიანის ცნობიერება უკიდურეს ზეადმავლობას, ეგზალტაციას აღწევს. საგორი ადამიანის უმაღლესი სულიერი სინათლეა (სამბოთჰა). ამ ვითარების გასაგებად საჭიროა თავიდანვე მიეუთითოთ, რომ საგორი არის ემპირიული, პირობითი ცნობიერების გადაღახვა, მისი საზღვრების ნგრევა. საქმე ისაა, რომ ადამიანები, ძენის მიხედვით, თავიანთი შეცნებული ცხოვრების დასაწყისიდანვე შეჩვეულნი არიან შინაგან და გარეშე მოვლენებზე გარკვეული სახით რეაგირებას, კერძოდ, მათ განხილვას გონებრივი ანალიზის სიბრტყეზე. ამ დროს მოქმედებს პირობითი, ლოგიკურ-მეცნიერული აზროვნება, რომელიც ეყრდნობა სუბიექტ-ობიექტის მიმართებას, მნიშვნელობა არა აქვს ამ დროს იმას, თუ რის შესახებ აზროვნებს ადამიანის ინტელექტი – საგნობრივ სამყაროზე თუ რაიმე მეტაფიზიკურ თუ სიმბოლურ საგნებზე. თუკი ადამიანის გონება სუბიექტ-ობიექტის გათიშულობის სიბრტყეზე მოძრაობს, იგი ვერ სცილდება ფარდობითი, პირობითი, დეგერმინებული ცნობიერების ღონეს. ადამიანი ამ დროს რჩება ინტელექტის სამფლობელოში, ლოგიკურად სწორი აზროვნების სფეროში. ადამიანის მიზანი კი ამ მდგომარეობის დაძლევაა, ე. ი. დეგერმინებული ცნობიერების საზღვრების დანგრევაა. ძენს მიაჩნია, რომ პირობითი ცნობიერება ხელოვნურად აგებული შენობაა, რომელიც უნდა დაინგრეს. მის ადგილზე უნდა აშენდეს ახალი შენობა, რომელიც ახალ ფუნდამენტს ეყრდნობა. სწორედ ეს ახალი სულიერი შენობა არის საგორი, ხოლო დასანგრევად განწირული ძველი შენობა არის „არცოდნა“. საგორი ამიგომ, შეიძლება ითქვას, არ არის ლოგიკურ-მეცნიერული ცოდნა, მაგრამ არის ამავე დროს უმაღლესი სახის ცოდნა, კერძოდ, გრანსცენდენტალური ცოდნა.

ამასთან აღსანიშნავია, რომ საგორი არ უნდა გაეიგოს როგორც ადამიანის თვითშთაგონების რაიმე ფორმა. საგორი არ არის მედიტაციის გზით მიღწეული რაიმე თვითშთაგონება იმის გამო, რომ ყოველგვარი თვითშთაგონების დროს ის მდგომარეობა, რომელსაც

ესწრაფვის ადამიანი როგორც თვითშთაგონების მიზანს, წინასწარ არის ცნობილი. საგორის განცდა კი წინასწარ განუჭერეგელია, დაუგეგმავია. იგი სიახლეს წარმოადგენს.

საგორი ახალი ჭეშმარიტების მოულოდნელი გაცხადებაა. იგი ისეთი ჭეშმარიტების გამჟღავნებაა, რომელზედაც ადამიანს ადრე ოცნებაც არ შეეძლო. საგორში ადამიანის გონება აღწევს უკიდურეს დაძაბულობას, უმაღლეს საზღვარს, მთელ თავის შინაარსობრივ კრახს, მოულოდნელ ნგრევას, რასაც ახალი „ცის გახსნა“ მოსდევს. ეს პროცესი ადამიანის შინაგანი, სულიერი ცხოვრების გარდაქმნის, გადაგრიანლების პროცესია. საგორის წარმოშობა, მისი განცდა შეიძლება შევადაროთ იმას, რაც რელიგიის ენაზე ახალ დაბადებად, „მოქცევად“ იწოდება, ანდა იმას, რაც მორალის სიბრგყევე სამყაროსადმი დამოკიდებულებების გადაფასებაა. საგორის სახით მოვლენილი ახალი ძალის მზარდი ცნობიერება იძლევა საშუალებას ახალი თეზით დაეინახოთ ყოველივე.

საგორი ძენის არსებაა. საგორის გარეშე ძენ-ბუდიზმი არ შეიძლება არსებობდეს. ვისაც არ გამოუცდია საგორი, მისთვის უცნობია ძენ-ბუდიზმის საიდუმლოება, აღნიშნავს დ. გ. სუბუკი.

რადგან საგორი ძენის არსებაა და ძენის გაგება საგორის გაგებას უდრის, ამიგომ ყველა პრაქტიკული თუ თეორიული მნიშვნელობის გზა, რომლებიც ძენ-ბუდიზმშია ნაჩვენები, საგორის მიღწევისაკენ მიემართება. ძენის მოძღვარნი უსერიოზულესი სახით ცდილობენ საგორის გზაზე დააყენონ მოწაფეები. ერთი შეხედვით გაუგებარი და უცნაური მეთოდები და შეგონებები, რომლითაც ხდება ძენის მოძღვართა მიერ მოპოვებული ჭეშმარიტების დემონსტრირება, ისახავს ერთადერთ მიზანს — მოწაფე უმოკლესი გზით მიიყვანოს იმ გონებრივ მდგომარეობამდე, რომელიც გადაიზრდება საგორში, ანუ სულიერ განათებაში. უკიდურესად თავისებური გზები და მეთოდები (მონღო და კოანი, რომელთაც ჩვენ ქვემო შეეხებით) ძენის მოძღვართ მიაჩნიათ ერთადერთ ეფექტურ და ნაყოფიერ საშუალებად პირობით ცნობიერებაზე ასამაღლებლად. ამ საქმეს ვერ შევლის ლოგიკური გაწაფულობა და მჭევრმეტყველება. ამიგომაც ძენის მიმდევართ ამაოდ მიაჩნიათ რელიგიისა და ფილოსოფიის ბელადთა თაეგამოდებული ქადაგებები, რომლებიც მხოლოდ ლოგიკურ-გონებრივი ხასიათისაა. ამგვარი შეგონებები უფრო ამორევენ მსმენელებს საძიებელ ჭეშმარიტებებს. საგორი უფრო მაღალია, ვიდრე რელიგიური წერილობითი ძეგლები — საღვთო წერილი, სუგრები და შასტრები; საგორი უფრო მაღალია, ვიდრე ამ ძეგლებში მოცემული შირნაარსების შესახებ გამართული სჯა-ბაასი. ეს კარგად ჰქონდათ

გაცნობიერებული ძენის მოძღვრების დიდ მასწავლებლებს – ბოლ-
ჰიდჰარმას, ენოს, ბასოს და სხვებს.

საგორი არ უნდა გაუაიგივოთ მედიტაციის იმ სისტემებთან, რომ-
ლებიც ფართოდ გამოიყენება ბუდიზმის მაჰაიანურ სკოლებში. თუმცა,
როგორც ითქვა, ძენიც მაჰაიანურ სკოლათა რიგს მიეკუთვნება, მა-
გრამ იგი სხვადასხვა მაჰაიანური სკოლისგან იმით განსხვავდება,
რომ არ ახდენს ჭერეგის ფეტიშიზაციას. მედიტაციური სკოლები
ეურღნობიან სიციარიელის (შუნიატის) იდეას. ამ იდეის მეშვეობით
უღიარებენ ისინი ჭეშმარიტების მიღწევას. საქმე ისაა, რომ გონების
წერტილის შედეგად ადამიანის ცნობიერებას შეუძლია მიაღწიოს აბ-
სოლუტურ ჭეშმარიტებას, რაც იმაში მდგომარეობს, რომ ცნობიერე-
ბიდან განიდევენება ყოველგვარი აზრი და ცნობიერება აღარ გოვებს
აღარავეითარ კეალს. არაძენ-ბუდისტურ, მაჰაიანურ სკოლებში
ითვლება, რომ ამგვარი მედიტაციით ადამიანი აღწევს უმაღლეს
სრულყოფას, რასაც დ. გ. სუძუკის აზრით, შეიძლება ეწოდოს ექსტაზი,
ანუ ტრანსი, მაგრამ არა ძენი და საგორი. საგორი არ არის ექსტაზი.
ექსტაზს, ტრანსს აქვს თავისი დადებითი ფუნქციები – იგი ადამიანის
შინაგანი სულიერი წერტილა და ამშვიდებს გონებას, მაგრამ იგი არ
არის საგორი. ძენში, და, მამასადამე, საგორშიც მთაყვარია არა თეი-
თაბსტრაგჰირება და აზრის გაქრობა, ე. ი. აბსოლუტური სიციარიელის
მიღწევა, არამედ საერთო გონებრივი გადატრიალების განხორ-
ციელება, რაშიც ინგრევა ინტელექტის ძველი ძალები და ახალ
რწმენას ეყრება საფუძველი. ამ დროს იღვიძებს ახალი გრძნობა,
რომლის შუქმაც ძველი საგნები ახალი რაკურსით ჩნდებიან. მედი-
ტაციაში, ღჰიანაში კი ამ საგნებს საერთოდ აღარა აქვთ ადგილი.

საგორი არ არის რაიმე განსაკუთრებული მდგომარეობა, რო-
მელშიც ადამიანი თითქოს უშუალოდ ხედავს, ჭერეგს ღმერთს. დ. გ.
სუძუკი განმარტავს, რომ საგორი ასე ესმის ბუერს და, მათ შორის,
ზოგიერთ ქრისტიან მისტიკოსსაც, მაგრამ ეს არ არის სწორი. ძენის
მიხედვით საგორის მდგომარეობაში ადამიანი უშუალოდ ღმერთს კი
არ ხედავს, არამედ ღმერთის შემოქმედებას. საგორის მიზანია შემო-
ქმედის შემოქმედების, რეალობის, ცხოვრების სამრისის წედომა და
გაგება. საგორი არ საჭიროებს ღმერთის შემოქმედებითი პროცესის
სახეზე ყოფნას, არც ღმერთის ხილვას და არც საგორში შემავალი
ადამიანისათვის ღმერთის მხარდაჭერას. უნდა ითქვას, რომ ძენის ამ
ღებულებებში ჩანს მისი ერთ-ერთი ფუნდამენტური პრინციპი: ძენი
ესწრაფვის აბსოლუტურ თავისუფლებას. ადამიანი თავისუფალი უნდა
იყოს ყველაფრისაგან, თვით ღმერთისაგანაც კი. თუ მისტიკური
ღმერთი სახეზე გვეყოლებოდა, რომელიც უნდა შეგვემეცნებინა

გარკეველი ობიექტის სახით, მაშინ გვექნებოდა ღმერთის შემოსაზღვრა სხვა ობიექტებისაგან და აგრეთვე ჩვენივე თავის თვითშემოსაზღვრა, რაც იქნებოდა აბსოლუტური თავისუფლებისაკენ მიმსწრაფავი ჩვენი ადამიანური არსების შეზღუდვა. აბსოლუტური თავისუფლებისაკენ მოუწოდებენ ისეთი ძენ-ბუდისტური გამოთქმები, როგორიცაა: „გადააფურთხეთ მაშინაც კი, როცა თქვენ წარმოთქვამთ სახელს ბუდას“, ანდა – „არ გქონდეთ არავითარი ნაეთ-საყუდელი“.

შემოთქმული ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს ძენ-ბუდიზმი უღმერთობასა და თავნებობას ქადაგებდეს. პირიქით, იგი ღრმად რელიგიური მოძღვრებაა და ამას უაღრესად თავისებური ფორმებითა და გზებით ამჟღავნებს. ძენს სჯერა, რომ რეალობა და ადამიანიც ღვთაებრივი ბუნებისაა, მაგრამ ამ ჭეშმარიტების წვდომა ლოგიკურ-მეცნიერული მსჯელობებით შეუძლებლად მიაჩნია. ლოგიკური მტკიცება – უარყოფის გზა არ არის ღმერთისკენ მიმავალი გზა, ყოველივე, რასაც სახელი ჰქვია, არის არასრული და შეზღუდული. ძენს საქმე აქვს იდუმალთან, სიგყვიერად გამოუთქმელთან. სწორედ ამიტომ, წერს დ. გ. სუბუკი, როცა იაკუსანს სთხოვს ლექცია წაეკითხა ძენის რაობაზე, მან კათედრა ღუმილით მიაგოვა და გავიდა თავის ოთახში. ხოლო სიაკუძო ანალოგიურ ვითარებაში გამოვიდა ოდნავ წინ, ღუმილით ასწია ხელი ზევით და ამდაგვარად მიუთითა ძენის დიადი პრინციპის თავის გაგებაზე (133, 160). დ. გ. სუბუკი იმასაც აღნიშნავს, რომ ერთ-ერთი მასწავლებელი მოწაფეებს ხშირად აჩვენებდა ხელს და ეკითხებოდა, თუ რატომ ჰქვია მას ხელი. მისი აზრით, როცა ამის მიზეზი ცნობილია, მაშინ გვაქვს ძენი და საგორი, ხოლო მისტიკური ღმერთის სახეზე ყოფნა, როგორც გარკეველი ობიექტისა, ჯერ კიდევ არ ნიშნავს საგორს.

საგორის ერთ-ერთი თავისებურებაა ის, რომ მისი სახით საქმე გვაქვს უაღრესად პირადულ და ინტიმურ მდგომარეობასთან. შეუძლებელია ერთმა ადამიანმა სიგყვებით ანდა სხვა რაიმე მეთოდებით სრულად გადასცეს, გააგებინოს ვინმეს საგორის ინდივიდუალური განცდა. ყველამ თვითონ უნდა გამოცადოს და გაიგოს, თუ რა არის საგორი. რაც შეუძლია გააკეთოს ერთმა ადამიანმა მეორე ადამიანისთვის, არის მხოლოდ ის, რომ დაახლოებით მაინც უჩვენოს საგორისაკენ მიმავალი გზა, რასაც ძენის მასწავლებლები კიდევ ისახავენ მიზნად. გზაზე დაყენება არის მაქსიმუმი, რაც შეიძლება მისცეს მასწავლებელმა მოსწავლეს. ამასთან, საგულისხმო და ახლობელია საგორი მისთვის, ვინც ამისთვის შინაგანად უკვე მზადაა, ხოლო სხვა შემთხვევებში სწრაფვა საგორისაკენ მიუღწეველი რჩება.

კარგადაა ცნობილი, რომ ზოგიერთ კრიტიკოსს ეგზისტენციალური განცდები ადამიანის არაჯანსაღი, აუადმყოფური სულიერი მდგომარეობის გამოქმედავენებად მიაჩნია, ხოლო ეგზისტენციალიზმი – მათ უთაბოლო აღწერად. დ. გ. სუძუკი ცდილობს გვიჩვენოს, რომ ძენ-ბუდიზმის მიმართ ანალოგიური ბრალდებები უსაფუძვლოა. იგი აღ-ნიშნავს, რომ საგორი არ უნდა გაეიგოთ როგორც რაიმე არაჯან-საღი, აუადმყოფური მდგომარეობა, რომელიც თითქოს ფსიქო-პათოლოგიის კვლევის საგანი უნდა იყოს (გაეხსენოთ, რომ ეგზის-ტენციალიზმის მიმართაც არის გამოთქმული აზრი, თითქოს იგი მედიცინის თვალსაზრისით უფრო საინტერესო მოვლენაა, ვიდრე ფილოსოფიური თვალსაზრისით). ის გარემოება, რომ ძენი მოიახოვს საგორში გონებრივ გადატრიალებას, ინტელექტუალური საფუძვლის შეცვლას, სინამდვილეში სრულიადაც არ ნიშნავს გონების უარყოფას, მისგან განდგომას. პირიქით, საძირკვლის, ფუძის გარდაქმნა იწვევს „ახალ დაბადებას“, სამყაროსა და ადამიანების ახლებურ ხედვას, ყოველივეს საფუძვლის ახლებურად გაგებას. საგორი ადამიანის ცხოვრების გონის შეცვლაა, მისი რადიკალური გარდაქმნა. იგი სუ-ლიერი რევოლუციაა, რომელსაც მოსდევს პიროვნების ავსება ახალი ძალებითა და უჩვეულო სიხარულით. ცხოვრება სდება მშვენიერი და გონებრივი მუშაობა, რომელიც უკვე ახალ ფუნდამენტს ეყრდნობა, იძენს ჯერ არნახულ შეფერილობას, საზრისს. მისი მოქმედება „თვით სამყარომდე ფართოვდება“. ამიტომაც საგორი არის სამყაროს ღირე-ბულებათა ძირეული გადაფასება, შეცვლა, სამყაროს ახალი კუთხით ხედვა. იგი მსოფლმხედველობათა წინსვლა კი არ არის, არამედ მათი შემობრუნება.

თუ „ჩვეულებრივი“ ადამიანური ცხოვრება არის არათავისუ-ფლება, მონობა, სამაგიეროდ, ძენით ცხოვრება არის თავისუფლება. საგორია სწორედ პირეული ნაბიჯი ჭეშმარიტი თავისუფლებისაკენ. სწორედ ამგვარად გაგებული საგორია ძენის კულმინაცია. იგი, რო-გორც განათება, ძენ-ბუდიზმის სულია და ამიტომაც ძენი არის აღმო-საელური კულტურის საოცარი საგანძური, ფიქრობს დ. გ. სუძუკი. მას მიაჩნია, რომ თვით ისეთ შემთხვევაშიც კი, როცა ძენი ჩათვლილია ბუდიზმის სპეკულატიურ მისტიციზმად, იმის ანალოგიურად, რაც გვხვდება ევროპაში პლოგინის, ეკპარგის და სხვ. მოძღვრებათა მსგავსად, ძენის თვალსაზრისი განსაკუთრებული შესწავლის ღირსია იმათ მხრიდან, ვინც ესწრაფის უმაღლეს ჭეშმარიტებას.

საგორის საეციფიკის უარსებითესი თვისებაა მასში წარმომდგარი მიღმურობის განცდა. საგორში ადამიანი გრძნობს, რომ მისი ცხოვრება, – ინდივიდუალური გარსი დარღვეული ხდება მომენტა-

ლურად. თუ აღრე ინდივიდი შემოსაზღვრული იყო აუცილებლობის მკაცრი ჩარჩოებით, საგორის დროს ადამიანი გრძნობს, რომ უერთდება რაღაც აღუწერელს, გაუგებარს, სრულიად სხვაგვარს, ვიდრე იგი აქამდე შეჩვეული იყო. იგი გრძნობს სრულ თავისუფლებას და სიმშვიდეს.

საგორის განცდაზე შეიძლება ითქვას, რომ იგი არის უკიდურესად პირადული რამ (როგორც მ. ჰაიდეგერი იტყოდა, ყოფნის ეს სახე ხასიათდება „ყოველთვის ჩემობით“, რამდენადაც ადამიანის ინდივიდუალური ცხოვრება უკიდურესად ინტიმური, პიროვნული და თავისებურია. ეგზისტენცზე იმავე ამრისაა კ. იასპერსიც). მაგრამ საგორის განცდაზე შეიძლება ითქვას, რომ იგი აგრეთვე არაპირადული, არაპიროვნულია, რამდენადაც მისთვის არსებითი ხდება მიღმურის განცდა. საერთოდ, აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ძენისთვის ისევე, როგორც ეგზისტენციალიზმისათვის, დამახასიათებელი და ახლობელია პარადოქსული მსჯელობები, ურთიერთგამომრიცხავი მსჯელობების ერთდროული მიღება, ლოგიკური წრე და ა. შ. — ძენის ანალოგიური მდგომარეობა გვაქვს გერმანულ ეგზისტენციალიზმშიც: მართალია, ეგზისტენცი „ყოველთვის ჩემობაა“, მაგრამ ეგზისტენციის არსებითი თვისებაა მისი ღიაობა, ყოფიერებასთან ადამიანის მიმართება (მ. ჰაიდეგერი), ანდა გრანსცენდენტთან ეგზისტენციის მიმართება (კ. იასპერსი). ასევე საგორი ეგზისტენციალური ყოფიერების კულმინაციაა: უკიდურესად პიროვნული, პირადული ფორმით მოცემული, უკიდურესად შორეული, მიღმური. იგი არ არის მეობითი, პიროვნული (პირადი) განცდა იმდენად, რამდენადაც იგი უკვე ემპირიული, პირობითი, ლოგიკური აუცილებლობის სფეროში მომწყვდეული გონების განცდა კი არ არის, არამედ მასზე ამაღლებული, უმაღლეს საფეხურზე მყოფი გონებაა. საგორი უმაღლეს საფეხურზე მყოფი ადამიანური ცნობიერების განცდაა.

საგორში გამოქმედავენებულ მიღმურობას აღარ მიეწერება ადამიანის პირობითი ცხოვრებისა და სუბიექტ-ობიექტად გათიშული ამროვნების ეპითეტები. საგორში არ გამოდგება ისეთი მისტიკურ განცდათა ზეგრძნობადობა და რომანტიკულობა, როგორიც იგულისხმება ქრისტიანული რელიგიის გამოთქმებში: „მამა ღმერთი, ძე ღვთისა, სული წმინდა“, „ჯვარცმა“, „ღვთაებრივი სიყვარულის ზღვა“, „სიყვარულის ცეცხლის სხივები“ და სხვა. ძენის ამრით, ეს გამოთქმები სუბიექტ-ობიექტად გაყოფილი ჩვენი ამროვნების მიერ შექმნილი რელიგიურ-ფილოსოფიური თვალსაზრისის ნაყოფია. ისინი ჩვენი ამრების გარკვეულ სისტემას ეყრდნობიან და ამასთან შეიძლება ბიოლოგიურ-სექსუალური ხასიათისა იყენენ. საგორი არ წარ-

მოიშობა რაიმე „წმინდა სულის ხმისაგან“ როგორც „ღვთაებრივი სიყვარულის ზღვის“ შედეგი, ანდა რაიმე სხვა რომანტიკული სიტუაციებიდან, არამედ იგი შეიძლება გამოიწვიოს რაიმე მარტივმა, ჩვეულებრივმა სიტუაციამ. იგი არ არის რაიმე არაბუნებრივი, მუხუნებრივი მდგომარეობა. უფრო მეტიც, იგი ერთი შეხედვით პროზაული და უბრალოა თვით თავისი წარმოშობის მიზეზებისა და პირობების მხრივაც. თუ ადამიანის გონება საამისოდ განწყობილია, მაშინ უმარტივესი რამ შეიძლება გახდეს მისი გამომწვევი მიზეზი, მაგ., იგი შეიძლება გაჩნდეს კითხვისას, ჩაის სმის დროს, საუბრისას და ა. შ. ამგვარად, საგორის გამომწვევი მიზეზი უპრეგენზიო, ჩვეულებრივი და შეიძლება უინტერესოც კი იყოს, მაგრამ, როგორც ითქვა, თვითონ საგორის განცდა ხასიათდება უჩვეულო აღფრთოვანებით, ეგზალტაციით, თავისუფლებით, ინდივიდუალური არსებობის საზღვრების გადალახვით, ერთი მხრივ და მეორე მხრივ, ინდივიდუალური არსებობის უჩვეულო გაფართოებით.

ძენის განცდა, რაც აუცილებლად საგორის განცდის გადაგანას გულისხმობს, თავისი სტადიების შემცველია. მასში შეიძლება გამოვარჩიოთ კითხვის დასმა, ძიება, მომწიფება და აფეთქება (133, 185).

აქ მაინც უმთავრესია იმის გათვალისწინება, რომ უმაღლესი ჭეშმარიტების მიღწევა ინტელექტს არ ძალუძს. სუბიექტ-ობიექტის მმართველის სიბრტყეზე ძენის მიზანი შეუსრულებელია. ადამიანი, როგორც სუბიექტი, იძულებულია ჩაღრმავდეს თავის თავში, გადალახოს ემპირიული ცნობიერების საზღვრები. ეს ჩაღრმავება უძნელესია, რადგან ადამიანმა არ იცის, სად და როგორ ჩაღრმავდეს გონების სფეროში. ლოგიკურ-მეცნიერული ამროვნების სფეროში უმაღლესი ჭეშმარიტების ძიებას აუცილებლობით მოსდევს ჩიხში მომწყვდევა. სწორედ ეს მეტაფიზიკური ძიებები (ონტოლოგია) არის ძენის გონებრივი წანამძღვარი. სწორედ ონტოლოგიურ ძიებებს მოსდევს გონების ჩიხში მოქცევა და მოუსვენრობის მძაფრი განცდა. მოუსვენრობის და სასოწარკვეთის მძაფრი განცდა კი გონების მიერ განიცდება როგორც ძიება. როგორც არ უნდა გავიგოთ ეს მეტაფიზიკური ძიება – როგორც მოუსვენრობა ემოციურ სიბრტყეზე, ანდა როგორც რაიმე განსაზღვრულის ძიება გონებრივ სიბრტყეზე – ორივე შემთხვევაში ადგილი აქვს ადამიანის სწრაფვას რაიმესადმი, რასაც იგი მშვიდად დაეყრდნობოდა. ინდივიდი ამ დროს ეძებს მხსნელს, გამოსაყალს. გონება უკიდურესად აღელვებულია და იმის გამო, რომ ძიება ვერ აღწევს თავის შედეგს, ადამიანის სასოწარკვეთილი მდგომარეობა, მოუსვენრობა მიდის კულმინაციურ წერტილამდე. სწორედ ამ დროს ადამიანის გონება მოულოდნელად ფეთქდება და ინგრევა, რითაც

ადამიანის ცნობიერების სტრუქტურა ღებულობს სრულიად ახალ სახეს. სწორედ ეს ვითარებაა ძენის მიღწევა. თუმცა ყოველივე ამას აქვს მედიტაციის ფორმა, მაგრამ მასში გონებრივი ელემენტი უფრო ნაკლებ როლს თამაშობს, ვიდრე თვითონ ინდივიდის შინაგანი ძალების მობილიზაცია, ყურადღების გამახვილება, კონცენტრაცია.

აღსანიშნავია, რომ ძენ-ბუდისტებს, ისევე როგორც იოგებს, ამროვნებისათვის სხეულის ყველაზე მოსახერხებელ მდგომარეობად მიაჩნიათ ჯდომის ინდური წესი – ლოტოსის პოზა. ამ პოზაში ახლენენ ისინი მთელი სულიერი ენერგიის კონცენტრაციას.

ადამიანის შინაგანი დაძაბულობის ბოლო პუნქტი შეიძლება შევადაროთ უფსკრულის წინაშე დგომას. გონების ჩიხში მოქცეული სასოწარკვეთილი ინდივიდი გრძნობს, რომ გზა დამთავრებულია და წინ მხოლოდ ბნელი უფსკრულია, არ ჩანს შუქი, რაიმე სხივი, რომელიც ადამიანს მიუთითებდა, თუ როგორ გადალახოს წინ არსებული წყედიადი, უფსკრული. დ. გ. სუბუკი წერს, რომ ამ დროს ერთადერთი გზა, რომელიც ადამიანის წინაშე შეიძლება წარმოიშეას, არის ის, რომ მან გასწიოს რისკი, სასწორზე შედოს მთელი თავისი ცხოვრება და ნებით გადახტეს უფსკრულში (აქ შეიძლება გაგვახსენდეს მ. ჰაიდეგერის ანალოგიური მსჯელობები ადამიანის, როგორც „სიკედლისათვის მყოფის“, წყედიადში ნახტომზე“). ეს რისკი შეიძლება აღმოჩნდეს ადამიანისთვის ნამდვილი სიკედილი, მაგრამ ახლა მას მაინც ძველებურად სიცოცხლე აღარ შეუძლია, რადგან ადამიანში ზეიმობს სასოწარკვეთა, ამაოება. მას, მართალია, დაკარგული აქვს ყოველივე, მაგრამ მაინც მთლიანად ვერ მინდობია რაღაც უცნობს.

დ. გ. სუბუკის აზრით, ინდივიდის ეს მდგომარეობა არის კრიტიკული მომენტი, რადგან ადამიანური ცხოვრების ამ სტადიაზე წყდება ყოველგვარი აბსტრაქტული ამროვნების პროცესი. ამ დროს მოაზროვნე და აზრი აღარ უპირისპირდებიან ერთმანეთს. ისპობა სუბიექტსა და ობიექტს შორის დაპირისპირება. ადამიანის მთელი არსება უკვე გაელენთილია ერთიანი განცდით. საქმე ეხება უკვე მთლიან ადამიანს და არა მის გონებრივ მუშაობას. გაქრობის განცდა, აზრი ეუფლება მთელ ადამიანურ არსებას, უფრო ზუსტად რომ ითქვას, აზრი კი არ ეუფლება არამედ მთელი ადამიანური არსება წარმოადგენს „ყოველგვარი აზრის გამორიცხვას“ (აჩიგა) – იგულისხმება ყოველგვარი იმ აზრის გამორიცხვა, რაც კი შეიძლება წარმოადგეს სუბიექტ-ობიექტად გათიშული ამროვნების ეკრანზე. დ. გ. სუბუკი აღნიშნავს, რომ ამ მდგომარეობის აღწერა შეუძლებელია თეორიული ამროვნების, ლოგიკის თუ ფსიქოლოგიის ენაზე. ამ დროს მნიშვნელობა აღარა აქვს საგნობრივ ამროვნების პროდუქტებს.

მთავარი მასში ისაა, რომ ამ დროს ხორციელდება ყველაზე ინტიმური, პირადული განცდა, რომელიც შეიძლება წარმოიშვას ადამიანში და რომელსაც „ნახტომი“, ანუ „ნახტომი უფსკრულში“ შეიძლება ეწოდოს (იმავე სულისკვეთებით არის გაქვნილი ს. კირკეგორის ცნობილი მსჯელობები „საკუთარი თავის არჩევის, ნახტომის“ შესახებ). „უფსკრულში ნახტომის“ განცდა მოასწავებს, რომ მომწიფების სტადია ამროვნებაში დამთავრებულია.

ხაზგასმულია ის ვითარება, რომ მომწიფების სტადია, რომელიც იწყება მეტაფიზიკური ძიებით და მიდის ძენის მოძღვრების მიღწევაში, არ არის თვითდინებადი, პასიური პროცესი. ამის საწინააღმდეგოდ იგი არის ინდივიდის ცნობიერების დაძაბულობა და თავმოყრა ერთ გარკვეულ წერტილზე. მთელი ადამიანური ძალები უნდა დაეყრდნოს ამ წერტილს. სანამ მთელი ადამიანური არსება, მთელი ცნობიერება ნამდვილად არ მიაღწევს ამ ერთ წერტილს, ამროვნება ებრძვის წამოჭრილ ამრებს. სწორედ უძირო უფსკრულზე ყურადღების გამახვილება არის დასტური თავსმოსხვეულ ამრებთან ბრძოლისა. ერთ წერტილზე (უფსკრულზე) ცნობიერების თავმოყრა მიიღწევა მხოლოდ მაშინ, როცა ადამიანის შინაგანი ცხოვრება მზადაა საბოლოო კატასტროფისათვის.

ამგვარად, „ნახტომი უფსკრულში“ არის უარის თქმა, არას თქმა, განდგომა, რომელიც გვიჩვენებს ადამიანის მორალურ ეპიკაიკობას, მის უნარს გასწიოს რისკი. იგი პირობითი ცოდნის ფარგლებს გარეთ გასულა და უცნობში ჩაძირვაა. ამიგომ მას შეიძლება ეწოდოს „აბსოლუტური ლოგიკის უცნობი სამეფო“, რომელიც თითოეულმა ადამიანმა თვითონ უნდა გამოცადოს. ამ დროს ჩვეულებრივად გაგებული ლოგიკა გარდაიქმნება ფსიქოლოგიად, ხოლო გონებრივი ჭერება, გონებრივი მოქმედება აღვივებს უთმობს ცოცხალ განჭერებას. „უფსკრულში ნახტომის“ რისკი ადამიანს უჭირს იმის გამო, რომ იგი აკარგვინებს მას უბრალო, ჩვეულებრივ ეგოიზმს. ინდივიდს უჭირს გადადგას შემდგომი ნაბიჯი, ბოლომდე მიენდოს უმაღლეს არსებას, ყოელადკეთილსა და შემწყნარებელს, გაუიგივოს თავი უმაღლეს, ღვთაებრივ გონებას და „ფეხებში ჩაუეარდეს“ მას. ამიგომაც შეიძლება ითქვას, რომ განდგომა, „ნახტომი უფსკრულზე“ შესაძლოა მაშინ, როცა ქრება ადამიანური ეგოიზმის ყველა კვალი, იმ ეგოიზმისა, რომელიც ეყრდნობა პირობით, დეტერმინირებულ, სუბიექტ-ობიექტის გათიშულობით მოცემულ ცხოვრებას.

ძენ-ბუდიზმში არსებულ უნიკალურ განცდას – სულიერი განათების განცდას, მხოლოდ საგორის გერმინით არ აღნიშნავენ. ხშირად გვხვდება სხვა სახელწოდებებიც იმის მიხედვით, თუ იგი ადამიანური

ცხოვრების რომელ სფეროში ვლინდება. საგორის განცდას აღნიშნავენ, მაგ., „უსახლკარო, უთავშესაყრო გონებად“, „გონება, რომელიც არაფერთან არ არის დაკავშირებული, არაფრის მქონეა და არც არაფერზეა დამაგრებული“. საგორის სინონიმებია „გონები არყოფნის მდგომარეობა“, „აზრის არქონება“, „ერთიანი გონება“, „მარადიული აწმყო“, „ერთი აბსოლუტური აზრი“, „სიყარიელე“, „პირველქმნილი წმინდა“, „რეალობა“, „საკუთარი შინაგანი ბუნები წელომა“ და სხვა. ყველა ეს სახელწოდება გონების გადალახვა ისახავს მიზნად. როგორც ადრე იყო მითითებული, დ.გ. სუძუკ ჩვეულებრივ გონებაში გულისხმობს ადამიანის აზროვნების, ცნობიერების იმ ღონეს, რომელიც დეტერმინირებულ, მიზეზ-შედეგობრივ კავშირებში ჩართულ საგნობრივ სამყაროზეა მიჯაჭვული. ამ გონებაში იგულისხმება „საზოგადო, საერთო გონება“, რაც კანკი ფილოსოფიაში დახვეწილი სახით გეხედება. ძენი უარყოფს ამგვარ გონების რეალურ არსებობას. იგი მოითხოვს „საერთო, საზოგადო გონების“ გამოორიყებას, რაც თავის მხრივ შესაძლებელია არა ისე ლოგიკური აზროვნებით, არამედ მისი საზღვრების გადალახვით, რეალური ცდით, რეალური ფაქტებით.

ახლა საგანგებოდ უნდა შევჩერდეთ საგორის, დროის და მარადისობის კავშირზე. ეს ურთიერთკავშირი კიდევ უფრო ნათლად მიგვითითებს ძენ-ბუდიზმისა და ეგზისტენციალიზმის ორგანულ ნათესაობაზე.

ძენის მოძღვრებაში საგორის განსაკუთრებული განცდის საიდუმლოება უკავშირდება დროისა და მარადისობის ურთიერთობას. საქმისაა, რომ ძენ მოძღვართა აზრით – ყოველ შემთხვევაში ასეთი სახაქეს ძენ-ბუდიზმს დ. გ. სუძუკის ინტერპრეტაციით – საგორი წარმოიშობა მაშინ, როდესაც ერთმანეთთან დაკავშირებული აღმოჩნდება მარადიულობა და დრო. ეს დაკავშირება შეიძლება გავიგოთ მარადიულობის „გადმოღვრად“ დროში, მარადისობის „შეხებად“ დროსთან. ანდა, შეიძლება ეს ვითარება სხვა სიყყეებითაც ითქვას: საგორი გვაქვს მაშინ, როცა დრო „წარმოიშობა“ მარადიულობიდან მარადიულობის დროსთან შეხება, დროდ გადმოღვრა, გამოშქლანება ბოლოს და ბოლოს დროის „წარმოშობად“ შეიძლება გავიგოთ. ძენ ბუდიზმში დროისა და მარადიულობის აღსანიშნავად გამოიყენება ტერმინები: სიაბუეუ და ბედო. საგორი ამ ორი რაიშეს დაკავშირება შევსებაა. მარადიულობის შეხვედრა დროსთან ნიშნავს, რომ ეს ორი რაიშე ერთმანეთს ავსებს, ერწყმის. ანდა სხვა სიყყეებით თუ ვიყვივით, ეს პროცესი ნიშნავს, რომ ერთმანეთს უკავშირდება ორი რაიშ-უნივერსალური („რი“) და ინდივიდუალური („ძი“).

როდესაც ადამიანის მთელი ცნობიერება შეჩერებულია და კონცენტრირებულია „ერთ აზრზე“, მაშინ გეაქვს განსაკუთრებული მდგომარეობა: ერთ აზრზე ცნობიერების შეჩერება არის დროის შესაძლო უმცირესი ერთეული. „ერთი აზრი“ არის წამი, წამიერება. ერთი აზრი, როგორც წამი, არის იგივე დრო, რომელიც დაყვანილია აბსოლუტურ წერტილზე, დროის შესაძლო უმცირეს ნაწილაკზე, ერთეულზე. ეს ის ერთეულია, რომელსაც რაიმე ხანგრძლივობა, ხანირება, განერცობა აღარ აქვს. დ. გ. სუძუკი ამასთან დაკავშირებით მიუთითებს საინტერესო ფაქტზე – სანსკრიტულ ენაზე ერთი და იგივე სიტყვა „ქსან“ ნიშნავს როგორც აზრს, ასევე წამსაც (133, 200).

მაშასადამე, როდესაც ცნობიერება ერთ აზრზეა შეჩერებული და კონცენტრირებული, მაშინ დრო დაიყვანება დროის შესაძლო უმცირეს ერთეულზე, ე. ი. აბსოლუტურ წერტილზე ხანირების გარეშე და ჩვენ ამით გვეძლევა „მარადიული ახლა“, ანუ „აბსოლუტური აწმყო“. ხდება დროისა და მარადიულობის ორგანული დაკავშირება, ურთიერთშეხება. ეს არის უაღრესად მნიშვნელოვანი ვითარება ძენის მოძღვრების გასაგებად, რამდენადაც ძენის სული და გული საგორის მდგომარეობის მიღწევას, საგორის არსი კი „მარადიულ ახლაში ან აბსოლუტურ აწმყოში“ მდგომარეობს. როგორც ცნობილია, აღნიშნული ვითარებაა აგრეთვე გერმანული ეგზისტენციალიზმის ფილოსოფიური შენობის ერთ-ერთი მთავარი საყრდენი, ჟუნდამენგი. ეს განსაკუთრებით ეხება კ. იასპერსს, რომლის მიხედვით ეგზისტენციალური განათება, გრანსენდირება, როგორც მეტაფიზიკაში „მიფრების კითხვა“, მარადიული ახლას, აწმყოს მიღწევას გულისხმობს.

„აბსოლუტური აწმყოს“, ანუ „მარადიული ახლას“ განცდა გადამწყვეტი მნიშვნელობისაა ადამიანის შინაგანი სამყაროს გასაგებად. იგი არ არის რაიმე განყენებული, თეორიულ-ლოგიკური ამროვნების შედეგი. იგი არ არის რაიმე აბსტრაქცია ანდა აბსტრაქციის შედეგი. „აბსოლუტური აწმყო“, ანუ „მარადიული ახლა“ არ არის აგრეთვე ყოველივეს ლოგიკური უარყოფა, ლოგიკური „არარა“. იგი, პირიქით, საწინააღმდეგოდ „არარასი“, თვითონ ცხოვრება, ნამდვილი ადამიანური შემოქმედებითი რეალობაა. აღსანიშნავია, რომ დ. გ. სუძუკი „აბსოლუტური აწმყოს“, ანუ „მარადიული ახლას“ დახასიათებისათვის, აგრეთვე იმის ხაზგასასმელად, რომ ძენ-ბუდიზმი არ არის დაინტერესებული განყენებული, სპეკულატიური ამროვნებით, ხმარობს ტერმინს – „ეგზისტენციალურ ამროვნებას“. იგი აღნიშნავს, რომ ამ ეგზისტენციალური ამროვნების თვალსაზრისით – რაც პირველ რიგში აინტერესებს ძენს – „აბსოლუტური აწმყო“, ანუ „მარადიული ახლა“

არის სწორედ ადამიანის ცოცხალი, ნამდვილი, შემოქმედებითი ცხოვრება, შემოქმედებითი რეალობა.

ამგვარად, ძენის მოძღვრების მთავარი მიზანი – საგორის განცდა არის „აბსოლუტური აწმყოს“, ანუ „მარადიული ახლას“ მოვლენის მოპოვება, ამ ფაქტის მიღწევა. ამიგომ შეიძლება ითქვას, რომ საგორი არის დროში მარადიულის გამოვლენის წარმატებული, წამიერი ფაქტის მიღწევა, მოპოვება. ძენ-ბუდიზმში მარადისობისა და დროის ურთიერთკავშირი ასე აქვს დ. გ. სუძუკის განმარტებული: ადამიანმა რომ მიაღწიოს უმაღლეს ჭეშმარიტებას და შეიძინოს ცხოვრების ნამდვილი საზრისი, საჭიროა მარადისობისა და დროის კავშირი. მარადისობა უნდა „ჩამოვიდეს“ დრომდე, სადაც მას შეუძლია თავისი შესაძლებლობების რეალიზაცია. მარადისობა დროს ქმნის თავისი მოქმედების სფეროდ. ამისგან განსხვავებით დროს, მარადისობისაგან კავშირის გარეშე თუ ავიღებთ, დამოუკიდებლად არცა აქვს თავისი მოქმედების სფერო. დრომ რომ თავისი მნიშვნელობა შეიძინოს და მოქმედების ველში ჩაერთოს, ამისათვის საჭიროა მარადისობასთან მისი კავშირი. მარადისობა, როგორც ითქვა, დროსთან დაკავშირებას საჭიროებს თავისი მოქმედებისათვის, მაგრამ ამ კავშირის გარეშე მარადისობა პასიური სახით მაინც არსებობს, მაშინ როცა დრო თავისთავად მარადისობის გარეშე არ არსებობს. დროის ცნებას ძალა და მნიშვნელობა აქვს ადამიანთა შეფარდებითი ცხოვრების სფეროში. დრო ასრულებს თავის ფუნქციას ადამიანთა პირობით, ფარდობით არსებობაში. ცხოვრების თითოეული მომენტი, დროის მონაკეფთი, გამოხატავს მარადისობის საფეხურს და ამიგომაც, როდესაც ადამიანის ცნობიერება დგამს ნაბიჯს ამ საფეხურზე, იმ დროს ილვიძებს იგი. ამიგომაც გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება დროის აბსოლუტურ წერტილს, რომელსაც აღარა აქვს „უკან წარსული“ და „წინ მომავალი“. ეს წერტილია „მარადიული ახლა“, ანუ „აბსოლუტური აწმყო“. სწორედ ამ წერტილშია უმაღლესი სულიერი განათება, საგორი. ადამიანის ცხოვრებაში ეს მომენტი არის ის, რაც გამოხატავს თავის თავად ცხოვრების საზრისს, ცხოვრების ნამდვილ ბუნებას. საგორის ამ განცდაში, ამ აბსოლუტურ წერტილში არის მზად ყოველი პოტენციური რამ, შესაძლებელი რამ თავისი რეალიზაციისათვის. სიცარიელესთან მისვლა, საგორის განცდა სიკედილთან კი არ არის დაკავშირებული და ცნობიერების სიკედილს კი არ მოასწავებს, არამედ აღნიშნულ რეალიზაციათა შესაძლებლობებიდან წარმოდგება.

საგორი მტკიცედ დგას „აბსოლუტური აწმყოს“, ანუ „მარადიული ახლას“ პოზიციამზე, რაშიც დრო და სიერცე ერთიან მთლიანობაში

არიან და ამავე დროს იწყებენ ღიფერენციაციას. იგი პოტენციათა რეალიზაციის წყაროა. შესაძლებლობები მასში, თუ შეიძლება ითქვას, „თელემენ“. დრო და სივრცე მთელი ნაირფეროვნებით, თვისებებით, მასზე არის დამყარებული. საგორის განცდას ამიგომ აქვს აბსოლუტურ აწმყოში დგომის უპირატესობა და შეუძლია „ჭვრიტოს“ წარსული და მომავალი.

გემოთ ითქება, რომ საგორის საყრდენ წერტილს, აბსოლუტურ წერტილს, მარადიულ აწმყოს არა აქვს წარსული და მომავალი, მაგრამ ახლა უნდა ითქვას ისიც, რომ საგორი არის სწორედ წარსულსა და მომავალში ხელსაყრელი გადასახედი.

ძენ-ბუდიზმის ფუნდამენტურ ცნებათა რიცხვში, ჩვენ ვუჩირობთ, განსაკუთრებული ადგილი უკავია რეალობის ცნებას. რეალობად ძენში აღინიშნება ის, რაც გერმანულ ეგზისტენციალიზმში ყოფიერებად იწოდება.

ძენ-ბუდიზმის მიხედვით, ადამიანის გონების ერთ-ერთი ნამოქმედარი ჩვენ სახეზე გვაქვს იმით, რომ რეალობა გაორებული ფორმით გვეძლევა. გონება აორებს რეალობას და ეს ხდება გარკვეული მიზნით. რეალობის გაორება ადამიანს ეხმარება მოვიდეს რეალობასთან ცხოვრებისეულ კონტაქტში, რათა ამით ადამიანმა დაიკმაყოფილოს თავისი ფიზიკური და გონებრივი მოთხოვნილებები. გონება აორებს რეალობას, ე. ი. ობიექტად აქცევს გარემომცველ სამყაროს, მას დროსა და სივრცეში წარმოადგენს და უპირისპირდება როგორც სუბიექტი. ამ გზით ჩვენ გვერდზე გერჩება ჩვენი შინაგანი, სანუკვარი ინტერესები. ადამიანის უშინაგანესი, უძვირფასესი ინტერესების დაკმაყოფილებისათვის საჭიროა არა რეალობის გაორება, არამედ მისი წვდომა უშუალო განცდაში. რეალობა თავის განუყოფლობაში, მთლიანობაში უნდა იქნეს მიწვდომილი, მოხელთებული. ეს იქნებოდა მისი უშუალო განცდითი წვდომა. რეალობის შემოსაზღვრით ეკარგათ რეალობის ნამდვილ საზრისს. რეალობას კი შემოსაზღვრავს დრო და სივრცე. გაორებული რეალობა, რომელიც დროისა და სივრცის ჩარჩოებში არის შემოსაზღვრული, არის რეალობის სიკედილი.

წარმავლობის თვალსაზრისით საბოლოოდ ერთი და იგივეა სამყაროს ყველა მოვლენა: ინდივიდების, ერების, მრავალსაუკუნოვანი კულტურების, ვარსკვლავების არსებობა საბოლოოდ არის გაქრობა. ვარსკვლავის ჩამოვარდნას ანდა საპნის ბუშის გაქრობას ჰგავს ყოველივე. დროულ-ერცულ სამყაროში მოცემული საგანთა მრავალფეროვნება, წარმოშობა-მოსპობა ჩვენთვის საბოლოოდ გაუგებარია, რადგან სივრცე უსასრულობას უკავშირდება, დროში წარმოშობის თავი და ბოლო კი ადამიანებმა არ ვიცით. ფილოსო-

ფოსები და სწავლულები ბევრს ცდილობენ გაიგონ ყოველივეს თავი და ბოლო, მაგრამ ამაოდ. ისინი საკუთარი ნაამრევის, სისტემების ტყვეები ხდებიან.

აღამიანი ასეთ გაორებულ მდგომარეობაში აღმოჩნდება: ერთი მხრივ, იგი მიელტვის, ესწრაფვის მარადიულს და მეორე მხრივ, იგი დაქვემდებარებულია წარმავლობის კანონზომიერებას. დროული წარმოდგენა სამყაროსი ჩვენს გონებას აგდებს უკიდურესად აგზნებულ მდგომარეობაში, ხოლო სამყაროზე ვრცელი წარმოდგენა ამელანებს გენდენციას, ყველა საგანი დავაკავშიროთ აბსოლუტთან. აღამიანი იწყებს მარადიულის ძებნას.

წარმავლობაში განწირულად არსებული აღამიანის ხსნა არის სწორედ საგორის განცდა, დროში, დროულში მარადიულის გამოვლენა. ძენის მიხედვით, საგორი იძლევა რეალობის უშუალო განცდას, რაშიც დრო და სივრცე თავდაპირველად ერთიანია.

საგორისათვის აუცილებელი წინაპირობაა გადაგდებულ, მოცილებულ იქნეს ლოგიკური ამროვნებისა და სივრცე-დროითი კანონების მოქმედებით გამოწვეული ცნობიერების ჯაჭვის ბორკილები.

ძენ-ბუდიზმის მოძღვართა მთავარი ამოცანა სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ მოხსნილ იქნეს მოწაფის გონებიდან ეს შემოჭაიე ჯაჭვი, გაანთავისუფლოს ამ ბორკილებისაგან და გახადოს იგი თავისუფალი სულიერი არსება. ამას ემსახურებიან ძენის მოძღვართა ერთი მეხედვით ულოგიკო გამოთქმები, აგრეთვე ისეთი ქცევები, რომლებიც გამოირიცხავენ ლოგიკურ-განსჯით მსჯელობებს: ხელის მაღლა აწევა, მითითება, სილის გარტყმა, ცხვირზე ხელის მოჭერა, მკერდში გარტყმა-მუჯლეგუნი, საყელოს მოქაჩეა და სხვა, რომლებიც გამოიყენება პასუხად კითხვაზე – თუ რა არის ძენის ჭეშმარიტება. იმის მისაღწევად, რომ აღამიანის გონება გახდეს უსახლკარო, ე. ი. აღარაფერზე არ იყოს „დამაგრებული“, ძენ-ბუდიზმის მოძღვარნი გვთავაზობენ ზოგიერთ მეთოდს. ერთ-ერთი მათგანი ასეთ გზას გვთავაზობს: რომ მივალწიოთ იმ გონების ბუნებას, რომელსაც არსად არა აქვს თავმესაფარი, უნდა დაეჯდეთ ინდურ, იოგას პოზაში და სათანადო მედიტაციას მივცეთ თავი (როგორც აღრე ითქვა, საგორის განცდა – არ არის ამროვნებითი ჭერება, ერთი იდეიდან მეორეზე გადასვლა, მოძრაობა, მედიტაცია მისტიციზმის მიხედვით). ძენის მედიტაცია იმ მდგომარეობის მიღწევაა, როცა აღამიანის გონებას უქრება რაიმე იდეა, რომელიც ბოროტებასთან ანდა სიკეთესთან იქნება დაკავშირებული, ანდა საერთოდ რაიმესთან იქნებოდა დაკავშირებული. თუ ჩვენ ამ დროს წარსულს არ გამოვედევნებით, მაშინ გონება, წარსულისაქენ მხედველი,

გაქრება თავისი ამრობრივი შინაარსებით. თუ გონება არ მიეცემა მომავლის ხედვას, მათზე ზრუნვას, მაშინ მომავლისკენ მიმართული გონებაც გაქრება თავისი ამრობრივი შინაარსებით. ადამიანი ამ დროს არ უნდა მიეცეს აგრეთვე სიძულვილის თუ სიყვარულის გამოხატველ აწმყოსეულ ამრებს და გონება, აწმყოსკენ მიმართული, თავისი ამრობრივი შინაარსებით აგრეთვე გაქრება.

როდესაც ადამიანის გონება ამ გზით განთავისუფლება დროის სამი სახისაგან – წარსულისაგან, მომავლისა და აწმყოსაგან – მაშინ იგი, შეიძლება ითქვას, რომ არის დროის 3 ასპექტის გარეშე, ე. ი. დროის გარეშე. ეს გონება არის ის უმაღლესი გონება, რომელიც აღარსად სახლობს. იგი უსახლკაროა. მაგრამ სწორედ ეს არაფერში აღარ მყოფი გონების მდგომარეობა ხდება თავშესაფარი, რომელიც ფაქტიურად არ არსებობს.

როდესაც ასეთი უსახლკარო გონების მდგომარეობა გახდება მყარი, მაშინ იგი შეიძლება არსებობდეს საღმე, ეყრდნობოდეს რაიმეს, მაგრამ მაინც არ ჰქონდეს განსაზღვრული თავშესაფარი. უსახლკარობა დომინანტობს კონკრეტულ თავშესაფარზე. ამგვარი მდგომარეობის დროს, ე. ი. როცა გონება არ არის მიმართული რაიმე განსაზღვრულ საგანზე ანდა იდეაზე, ადამიანი აღწევს ცნობიერების მდგომარეობის არსებას, ანუ აღწევს პირველქმნილი გონების არსებას. ძენ-ბუდიზმში ამას უწოდებენ ადამიანის მიერ საკუთარის თავის შეცნობას, ხოლო გონება, რომელიც აღარსად აღარ სახლობს (უთაუშესაფარო გონება), გაიგივებულია ბუდას გონებასთან (ბუდა სწორედ განათებულს ნიშნავს).

სწორედ ასეთი გონება, უსახლკარო გონება, რომელიც აღარ სახლობს არც წარსულში, არც აწმყოსა და არც მომავალში, არის აბსოლუტური აწმყო, მარადიული ახლა. ეს მდგომარეობა მხოლოდ საგორით მიიღწევა და იცის მან, ეინც იგი უშუალოდ პირადად გამოცადა.

ადამიანი ამგვარ მდგომარეობაში, ე. ი. საგორის დროს მიდის თავის თავთან, მასში იღვიძებს აქამდე გაუცნობიერებული ცნობიერება, ანუ ის, რასაც შეიძლება ეწოდოს მეცნობიერება. ადამიანს კი გადაეხსნება აწმყოს უდროობა, არადროული აწმყოობა, რომელშიც და რომლიდანაც წარმოდგება თავისი ჭეშმარიტი ბუნებით დრო. სწორედ ამ არადროული აწმყოდან წარმოდგება დრო, რომელიც შემდეგ შესაძლებელ ღიფერენციაციას, დაყოფას განიცდის.

ძენ-ბუდიზმის მიხედვით საგორის მდგომარეობასა და ლოგიკურ გონიერებას, რაციონალურობას შორის უფსკრული არსებობს. მათ შორის განუზომელი მანძილია, რადგან ისინი ერთმანეთისგან გან-

სხეადებიან არა რაოდენობრივად, არამედ თვისებრივად. საგორ და რაციონალურობა სხედასხვა სიბრტყეზე მდებარეობენ & სხედასხვა მნიშვნელობისა არიან. სწორედ ამიტომაც მათ შორი არსებული უფსკრულის გადალახვა შეუძლებელია რაიმე გონებრივ ძიებით, ლოგიკური ამროვნებით, ამის მიღწევა შეუძლებელია ისეთ საშუალებებით, რაც ადამიანის ინტელექტთან იქნება დაკავშირებული. ამ ვითარების განმარტებისათვის დ. გ. სუბუკი მიუთითებს რომ საგორსა და რაციონალურობას შორის უფსკრულის გადალახვ შესაძლებელია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ჩვენ აბსოლუტურა უარეყოფთ თვითონ განსჯას, რაც ნიშნავს „ეგზისტენციალურ ნაგომს“. ლოგიკური ამროვნებიდან, გონიერებიდან საგორის მდგომარეობაში გადასვლა არის უფსკრულში ნახტომი, ეგზისტენციალურ ნახტომი. ამ ტერმინს – ეგზისტენციალურ ნახტომს – დ. გ. სუბუკ ბრტყალებში სეამს, რაც ერთმნიშვნელოვნად მიგვითითებს მსოლიდარობაზე ეგზისტენციალისტური ფილოსოფიის მიმართ.

დ. გ. სუბუკი პირდაპირ წერს: „ამროვნება კვლავ არ შეიძლება აუერიოთ ინტელექტის პროდუქტებში, რამდენადაც იგი, თუ ვისარტყბლებთ ს. კირკეგორის ტერმინოლოგიით, „ეგზისტენციალური ამროვნება“ და არა დიალექტიკური განსჯა“ (133, 217). დიალექტიკურ განსჯაში დ. გ. სუბუკის ესმის დაპირისპირებებზე ატებული ლოგიკურ ამროვნება, ეგზისტენციალურ ამროვნებაში კი ტენის მოძღვრებაშ მოპოვებული ცნობიერება, ამროვნება (საგორი), როგორც ცნობიერების უმოკლესი ფორმა.

გემოთქმული რაციონალური ამროვნებისათვის უაზრობად მოჩან იმიგომ, რომ რაციონალურ-ლოგიკური ამროვნება, დ. გ. სუბუკი აზრით, მხოლოდ თავისი მოქმედების სფეროს ცნობს და ვერ ხედავადამიანის შინაგანი ცხოვრების უღრმეს ფენებს.

ტენის სამეფო არის იქ, სადაც თავის ძალას კარგავს ყოველგვარ რაციონალური ამროვნება.

უფრო მეტიც, ტენის გამოცდილება ტმნის მტკიცე ფუნდამენტს, რა ედაც შენდება რაციონალური ამროვნება. სწორედ ტენი იძლეე ფაქტობრივად რაციონალური ამროვნების სფეროს, ტერიტორიას.

იმის საჩვენებლად, რომ სამყაროზე დაყრდნობილი ლოგიკურ მეცნიერული ცოდნა მკვეთრად განსხვავებულია იმისაგან, რასთანა საქმე აქვს ტენს, დ. გ. სუბუკი მიმართავს საინტერესო ანალოგია ისეთ გავრცელებულ რელიგიურ-ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობაში, როგორიცაა ქრისტიანული, მთავარ როლს თამაშობს „ცოდნის“ ცნება, რამდენადაც მასზეა დაყრდნობილი ეს მსოფლმხედველობა. სამაგიეროდ ტენ-ბუდიზმში სულ სხვა ვითარება გვაქვს: ბუდიზმი

სამყარო, მსოფლმხედველობა ცოდნას, კერძოდ, „მემცენების ხის ცოდნას“ კი არ ეყრდნობა, არამედ „არცოდნას“ (აეილიას). შეიძლება ითქვას, რომ არცოდნა ცოდნის დასაწყისია. უმაღლესი ჭეშმარიტება არ შეიძლება მიღწეულ იქნეს ცოდნის გამრავლების გზით, რაც იმას ნიშნავს, რომ გამრავლებით არცოდნასაც როგორც ცოდნის საწყისს. არცოდნა ამიგომ ცოდნის გამრავლებით, გამრდიტ კი არ დაიძლევა, არამედ იმ მდგომარეობის მიღწევით, რაც უსწრებს მას. არცოდნას წინ უსწრებს ის მდგომარეობა, რაც ძენში საგორად იწოდება. საგორი არის ის მდგომარეობა, რაც წინ უსწრებს როგორც ცოდნას, ასევე ცოდნის წინაპირობას – არცოდნას. საგორით მელაენდება არცოდნით (და ცოდნით) შეუბღალავი „აღამიანის შინაგანი ბუნება“.

როგორც ეხედავტ, ძენ-ბუღიზმის მიხედვით, აღამიანის ამქვეყნიური ცხოვრების საზრისი არ მიიღწევა მეცნიერულ-თეორიული ამროვნების სიბრტყეზე, რაციონალური, ცნებითი ცოდნის გამდიდრების გზით. რაიზე მეცნიერული მეთოდი ამ ამოცანის შესრულებაში არ თამაშობს გაღამწყვეტ როლს. მაშინ შეიძლება დაისეას კითხვა: თვითონ ძენ-ბუღიზმს რა მიაჩნია აღამიანური ცხოვრების საზრისის განსორციელების შესაფერ მეთოდად? რა გზით უნდა მიადწიოს მაძიებელმა სულმა ძენის უმაღლეს ჭეშმარიტებას, ცხოვრების საზრისს – საგორს? რა არის ძენ-ბუღისტური კელევის, სულიერი განვითარების მეთოდი?

როგორც ითქვა, საგორი არის აღამიანის სულის უეცარი, წამიერი გახსნა, აღამიანის სანუკვარი არსების, მასში დაფარული საიდუმლოს გამელაენება. იგი თითოეული აღამიანის უმაღლესი მიზანი და საძიებელი ჭეშმარიტებაა რამდენადაც, თუ აღამიანმა ერთხელ მაინც მიადწია საგორის წამს, მაშინ მას უკვე მიღწეული აქვს ამქვეყნიური ცხოვრების მიზანი. „თუ აღამიანმა დილიტ მიადწია საგორის წამს, მაშინ საღამოს აღრე აღარ იქნება მისი სიკედილი“, ამბობენ ძენ-ბუღისტები. მაგრამ როგორ, რა საშუალებებითა და გზით უნდა მიადწიოს აღამიანმა ამ სანუკვარ განათებას. რა არის საგორის მიღწევის გზა, მეთოდი?

საგორის, ანუ უმაღლესი ჭეშმარიტების, სულიერი განათების გზად ძენ-ბუღიზმში აღიარებულია მონდო და კოანი. სწორედ ესენი არიან ის ამოსაეალი არარაციონალური წერტილები, რომლებიც საგორის გამომწვევ იმპულსებს აღძრავენ. საგორი თვითონ არ არის რაიზე რაციონალური, ლოგოსური შინაარსის მქონე წინასწარ გასააზრებული გარკვეულობა, რომელიც გეგმაზომიერად, რაციონალური მეცენების გზით და მეთოდებით მიიღწეოდეს. იგი პირადი, უადრესად ინდივიდუალურად განსაედელი განათებაა სულისა, რაც უეცრად,

იმპულსურად შეიძლება განხორციელდეს. ამიტომაც მოითხოვს იგი რაციონალურობის სამღვრების გადამლახავ მეთოდს. ევრაელთარი თეორიული მსჯელობები, ფილოსოფიური თუ რელიგიური შეგონებები მას ეერ გამოიწვევს, თუ ადამიანმა არ იგრძნო და არ გადალახა ლოგიკურ-რაციონალური ამროვნების, საგნობრივი ამროვნების სამღვარი.

ტერმინი „მონდო“ ძენ-ბუდიზმში ნიშნავს „კითხვა-პასუხს“, მაგრამ უაღრესად თავისებური სახის მქონე დიალოგს. იგი არ არის თეორიული, ადამიანის ცოდნის შემავსებელი რაიმე მეცნიერულ-ლოგიკური, თუგინდ ფილოსოფიური ანდა რელიგიური საუბარ-შეგონებები. ძენ-ბუდიზმს არა აქვს პრეტენზია იყოს ფილოსოფიური, ფსიქოლოგიური თუ რელიგიური თეორიული თვალსაზრისი სინამდვილეზე. ყველა ასეთ შემთხვევაში ეერ მიიღწევა ადამიანის ჭეშმარიტი და მთლიანი შინაგანი სამყარო. ამ დროს ძალაში რჩება ადამიანის გაორება, გათიშულობა სუბიექტად და ობიექტად და თავდაპირველი ერთიანობის, ადამიანის ნამდვილი ბუნების დაკარგვასთან გვაქვს საქმე. ძენ-ბუდიზმში მთავარია ადამიანის პირადი, ინტიმური გამოცდილება, ცხოვრების უშუალო ცოცხალი განცდა, ის, რაც ეგზისტენციალიზმში ეგზისტენციალურ გამოცდილებად იწოდება.

მონდოსა და კოანის სახით ძენ-ბუდიზმში ჩვენ საქმე გვაქვს ძენის ჭეშმარიტებების მიღწევის არარაციონალისტურ გზასთან, მეთოდთან. მონდო იწყება მოძღვრის ან მოწაფის მიერ წამოყენებული კითხვით, რასაც მოსდევს პასუხი და ახალი კითხვა. ეს კითხვა-პასუხი იშვიათად თუ აჭარბებს ოთხ-ხუთ საფეხურს. უფრო ხშირად ეს დიალოგი ერთ-ორ კითხვაზე თავდება. ასე რომ მონდო, ლაკონიური ხასიათისა უნდა იყოს. მონდოს ერთ-ერთი თავისებურება ისაა, რომ იგი მოულოდნელად, უეცრად უნდა შეწყდეს. მოძღვრის ან მოწაფის შეკითხვას მოსდევს პასუხი ანდა შენიშვნა (ერთი ან რამდენიმე), შემდეგ კი საუბარი წყდება. მონდოს მოულოდნელი შეწყვეტა არ არის ძენისთვის არაბუნებრივი იმის გამო, რომ მონდო არ ისახავს მიზნად აზრის დიალექტიკურ განვითარებას შინაგანი წინააღმდეგობების გადალახვის გზით. გრადიციული ფილოსოფიისათვის დამახასიათებელი ცნობილი მეთოდი – ჭეშმარიტებების მიღწევა კამათის, ლოგიკური წინააღმდეგობების გადალახვის გზით, ძენისთვის არა-დამაკმაყოფილებელია. პირიქით, მონდო აზრის ლოგიკურ განვითარებას კი არ მისდევს, არამედ აღძრავს კითხვა-პასუხს და იქვე წყდება. იმისათვის რომ ძენის ჭეშმარიტებები ადამიანისათვის ნათელი გახდეს, აზრის ლოგიკური მსელელობა უნდა შეწყდეს და მას მოჰყვეს მოძღვრის რაიმე მოქმედება. ამ მომენტში ხდება ძენის ჭეშ-

მარიგების დემონსტრირება. მონდოში მეცნიერული ცოდნის შენობის მთავარი მასალით — ცნებებით ოპერირება კი არ ხდება, არამედ აქ მსჯელობის ელემენტები სახეები და პარადოქსებია. მონდოს ენაც თავისებური არათეორიულ-ლოგიკური ენაა.

კოანი მონდოსთან ერთად ითვლება ადამიანის „შინაგანი გამოღვიძების“ ერთ-ერთ მნიშვნელოვან გზად. მასაც ევალება საგორისკენ პიროვნების წაყვანა. კოანი არის ძენის მოძღვრის სანიშნო, სამაგალითო მსჯელობა, რომლის მიხედვითაც მოწმდება ძენ-ბუდიზმის გაგების სისწორე. მას აქვს აგრეთვე რაიმე კითხვაზე პასუხის ფორმა, მოძღვრის მიერ რაიმე სანიშნო მტკიცების სახე.

ძენ-ბუდისტურ ლიტერატურაში სათანადოდ არის შეფასებული და დახასიათებული მონდოს და კოანის როლი და ფუნქციები. უნდა აღინიშნოს აგრეთვე ისიც, რომ ძენის მოძღვრების ყველა მიმდევარი არ არის ერთსულოვანი ამ მეთოდების შეფასებაში. ყველა ერთნაირად არ აფასებს მონდოსა და კოანის მნიშვნელობასა და საზრისს. უფრო მეტიც, ზოგი მოძღვარი საერთოდ ეჭვის თვალით უყურებს კოანის მნიშვნელობას ძენის მოძღვრებისათვის და მას რაღაც ხელოვნურ გამოწვევად თვლის (მაგ., კოანის მნიშვნელობის შეუფასებლობას იჩენს ძენ-ბუდიზმის იაპონური სკოლა, კომოს სკოლის სახელწოდებით, რინძაის სკოლის საპირისპიროდ. საერთოდ კი ორივე ეს სკოლა ძენის პრაქტიკაში მისდევს ბოლქილქარმასა და ენოს). მაგრამ ამგვარი რამ გამოწვევად უნდა ჩაითვალოს. უფრო ხშირად, როგორც წესი, ძენის უდიდეს წარმომადგენელთა მიერ აღიარებულია კოანის სათანადო მნიშვნელობა. მკვეთრად ფიქსირებულია კოანის როგორც ძენის ჭეშმარიტების ძიების გზის ფუნქციები და როლი, ის წინასწარი მზაობა, რაც აუცილებელია კოანის გზის განხორციელებისათვის, კოანის გადაწყვეტისათვის. ამგვარ მზაობაში მოძღვარნი გულისხმობენ კარმის მონობისაგან განთავისუფლებას, სიკვდილ-სიცოცხლის ტკივილზე ამაღლებას, „განათების“ გარკვეული დონის მომწიფებას ადამიანის ცნობიერებაში, ცხოვრების უმთავრესი პრობლემის რაციონალური გზებით გადაჭრის უსაფუძვლოების შეგნებას, ძიების, შეკითხვის ძლიერი სულით გამსჭვალვას და სხვა.

ძენის მოძღვართ მიაჩნიათ, რომ ვინც არ ფლობს წინასწარ ყველა ამ თვისებას, ის ვერც მიაღწევს ძენის უმაღლეს ჭეშმარიტებებს, საგორის საიდუმლოებას.

მონდოსა და კოანის მიზანია ადამიანის პრაქტიკული გონების „მოკვლა“, ადამიანის „მანქანა-გონების“ დროებითი „გაჩერება“, ადამიანური რაციონალური განსჯის საზღვრების განცდა და გადალახვა. სწორედ ამ შემთხვევაში ლოგიკური გარდაისახება, გარ-

დაიქმნება ფსიქიკურში, გონებრივი მოქმედება დაიყვანება ნებით აქტზე, ინტუიციამზე. ადამიანის ყოველდღიური, ემპირიული ცნობიერება წყდება თავის ზედაპირულობას და ღრმავდება გონების თავდაპირველ სიღრმისეულ ილუმინებაში. კოანი ემსახურება ადამიანის სულიერი სამყაროს უღრმესი კარების გაღებას. ამამია მისი ფუნქცია: როცა ეს კარები იღება, მაშინ კოანი, როგორც ძენის ჭეშმარიტების მიღწევის გზა, აღარ არის საჭირო, მაგრამ ამ სულიერი განათებულობის დროს კიდევ უფრო ჩანს კოანის ფუნქციის, მისი სიღრმის, ბუნებრიობის სამრისი.

იმისათვის, რომ რამდენადმე მაინც შეგვექმნას წარმოდგენა მონდო-კოანზე, მოვიყვანთ რამდენიმე მაგალითს:

როდესაც ძენის ერთ-ერთ, დიდ მოძღვარს ჰკითხა მოწაფემ — „თუ რას ნიშნავს პირველი პატიარქის მოსელა ჩინეთში?“, მან უპასუხა: „კიპარისს ებოში“.

უმონს კითხეს: „როცა ადამიანს გონებაში არა აქვს არც ერთი აზრი, არის თუ არა ამაში რაიმე შეცდომა?“ „ისეთივე დიდი, როგორც სუმერის მთაა“ — პასუხობს ძენის ცნობილი მოძღვარი.

ერთ-ერთმა ბერმა ჰკითხა გოსანას: „ვინ არის ბუდა?“ — „სამი დინა ბამბა“, იყო პასუხი.

ძენის მოძღვართა აზრით, ამგვარ კითხვა-პასუხს საგორისაკენ მიჰყავს ძენის მაძიებელი, გულისხმიერი მოწაფე. ამ უკანასკნელის მისელა მოძღვართან და პირველი კითხვის დასმა უკვე ნიშნავს იმას, რომ მოწაფეს უკან მოგოვებული აქვს ძიების ძნელი გზა და იმყოფება სულიერ კრიზისში. მოძღვარი კარგად გრძნობს ამას და ამზადებს მსმენელში საგორის წარმოშობას, ან კრიზისიდან გამოსავლის პოვნას. სულიერი დაძაბულობა, ფსიქოლოგიური კრიზისი, „ჩიხი“ სრულიად აუცილებელია საგორის მიღწევისათვის. ზემოთ დასმულ კითხვებზე, რასაკვირველია, შეიძლება გაიცეს ათასნაირი ლოგიკური პასუხი, მაგრამ ძენის მოძღვარნი შეგნებულად წყევტენ ლოგიკური მსჯელობის ყოველგვარ ძაფს. კითხვაზე, თუ ვინ არის ბუდა, რა თქმა უნდა გოსანას შეეძლო მრავალნაირი საგულისხმო, ღრმა ფილოსოფიურ-რელიგიური განმარტება მიეცა, მაგრამ ყველა ამ შემთხვევაში თავის ძალაში დარჩებოდა თეორიულ-ლოგიკური მსჯელობის სიბრტყე, თეორიული, ცნებითი აზროვნების სფერო. გოსანა კი შეეცადა მსმენელისათვის გამოეცალა ის შეჩვეული და ცხოვრებისეულად მყარი ნიადაგი, რომელიც ლოგიკური ბუნებისაა. საგორის მისაღწევად აუცილებელია ადამიანს შეხუჭვამ ერთხელ მაინც გამოეცალოს ეს ლოგიკური ნიადაგი.

ძენის მოძღვრებაში უმთავრესია ადამიანის შინაგანი არსების, მისი „მეს“ წედობა. კითხვაზე – თუ ვინ არის ადამიანი, მისი ჭეშმარი-
ი იგი „მე“ – პასუხი არის სწორედ საგორი. როცა ერთხელ მოწაფე
მივიდა მოძღვართან იმის გასაგებად, თუ რა არის ძენი, მოძღვარმა
რამიე განსაკუთრებული ახსნა-განმარტების გარეშე პკითხა მოწაფეს:
„ვინ არის ის, ვინც მოვიდა აქ ჩემთან?“ სუბუკი აღნიშნავს, რომ
მოწაფეს რეა წელი დასჭირდა, რომ ეპასუხა ამ კითხვამუ. პასუხი კი
ასეთი იყო: „თუ ვიტყვით რომ იგი არის რაიმე, ეს იქნებოდა დიდი
უმუსტობის დამწეება“.

მონდო-კოანის დასახელებული მაგალითები წვეითია მღვაში,
საერთოდ, ძენის ისტორიაში მოყვანილი მაგალითების ფონზე. ეს
უამრავი მაგალითი საუკუნეების განმავლობაში არსებობს. ისინი
გვიჩვენებენ, რომ ძენის სწავლების მეთოდი ძირითადად შედგება
შემოთავაზებული დილემისაგან, რომელიც „ჩისში“ მოქცეულმა ადა-
მიანმა უნდა გადაჭრას განსაკუთრებული სახით: არა უბრალოდ
გონებისა და ლოგიკური ამროვნების მეშვეობით, არამედ „უმაღლესი
გონებით“, თავისი თავდაპირველი ერთიანობით, ეგმისტენციალური
ამროვნებით. ამის მაჩვენებელია კიდეც ერთი საგულისხმო მა-
გალითი: ძენის ერთ-ერთმა მოძღვარმა (კოგენ ტუკანმა), თავის მსმე-
ნელებს წარმოუდგინა ასეთი სიტუაცია: წარმოიდგინეთ, რომ ხის
გოტზე კბილებითაა დაკიდებული ადამიანი (იგულისხმება, რომ ხელ-
ის მოხმარება არ შეუძლია). ვიდაც გამეღელი ეკითხება მას ბუდიზ-
მის ძირითადი პრინციპების შესახებ. პასუხი აუცილებელია, და, თუ
უპასუხა, მაშინ იგი უნდა ჩამოვარდეს დიდი სიმაღლიდან და
სასიკვდილოდ დაიმსხერეს. როგორ უნდა მოიქცეს ეს განწირული
ადამიანი? ერთდროულად ძენ-ბუდისტი და ეგმისტენციალისტი დ. ტ.
სუბუკი განმარტავს, რომ თუმცა ეს იგავია, მაგრამ მასში დიდი სიმ-
წეავეითაა მინიშნებული ძენ-ბუდისტური მოძღვრების „იღუმალი“ ჭემ-
მარიტებები. რა უნდა ექნათ ასეთ შემთხვევაში? თუ პირს გავაღებთ
და შევეცდებით რაიმეს მტკიცებას ანდა უარყოფას, ამით უკვე ყვე-
ლაფერს დაეკარგავთ (დავიმსხერევით, დავიღუპებით), ძენი აქ უკვე
აღარ გვექნება. დათუ უბრალოდ გავჩუქდებით, უბრალო დუმილიც
არ არის გამოსავალი – მთელი არაცოცხალი სამყარო დუმს, მაგრამ
მას ძენი არ ესმის. დ. ტ. სუბუკი განმარტავს, რომ აქ საქმის მთელი
არსი ის არის, რომ დუმილი რაღაცნაირად შეერწყას სიტყვებს. ეს
შეიძლება მოხდეს მხოლოდ მაშინ, როცა საგნობრივ-ლოგიკური
ამროვნების სფეროში გამოთქმული უარყოფა და მტკიცება უმაღლესი
ფორმით გამოთქმულ მტკიცებაში, „პო-ყოფაში“ ერთიანდება. ამ
დროს ადამიანმა უნდა მიაღწიოს თავის თავდაპირველ, სუბიექტ-

ობიექტად გაყოფამდელ ერთიანობას. თუ ამას მივალწევთ, მაშინ მივალწევთ ძენის ჭეშმარიტებას, აბსოლუტურ მტკიცებას.

ისევე, როგორც კ. იასპერსი ადამიანის მთლიანობის მომცეულ ცნობიერებას აბსოლუტურ ცნობიერებას უწოდებს, ხოლო მ. ჰაიდერის ეგზისტენციალური აზროვნების საცხოვრებას, ასევე დ. გ. სუბუკი იყენებს „ეგზისტენციალური აზროვნების“ ცნებას „უმაღლესი გონების“, აბსოლუტური მტკიცების დასადასტურებლად.

მონდოსა და კოანის გადაწყვეტა არის აბსოლუტური მტკიცების, ადამიანის ყოფის უღრმესი არსების – თავისუფლების დადასტურება, უმაღლესი სულიერი განათების – საგორის მოპოვება.

თანამედროვე ფილოსოფიურ ლიბერატურაში დღეს უარყოფითად არის გავრცელებული აზრი იმის შესახებ, რომ ეგზისტენციალიზმის სახით ჩვენ საქმე გვაქვს „ირაციონალისტურ“ მსოფლმხედველობასთან. ამგვარ მტკიცებას მეტი კატეგორიულობით მიმართავენ მარქსისტული ფილოსოფიის პოზიციიდან ეგზისტენციალიზმის შეფასების დროს. ჩვენში დღემდე ბატონობს ეგზისტენციალიზმის გრადიუული შეფასება როგორც ანტისციენტისტური, ინდივიდუალისტური და ირაციონალისტური მსოფლგანხილვის შესახებ. მარქსისტულ ფილოსოფიაში ეგზისტენციალიზმი ამ თვალსაზრისით გაიგივებული იყო თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის სხვა მნიშვნელოვან მიმდინარეობებთან: სიცოცხლის ფილოსოფიასთან, ეოლუნგარიზმთან, არაცნობიერის ფილოსოფიასთან, ინტუიტივიზმთან და ა. შ.

უნდა ითქვას, რომ ეგზისტენციალიზმის ამგვარი შეფასება მისი კრიტიკოსების მხრიდან უსაბაბოდ არ ხდება და გარკვეულ საფუძველს ეყრდნობა. მაგრამ ამგვარი შეფასებების დროს უნდა გავითვალისწინოთ ის თავისებურებები, სპეციფიკური ვითარებები, რაც გააჩნია ეგზისტენციალიზმს ბურჟუაზიული ფილოსოფიის სხვა მიმდინარეობებთან შედარებით და ის თავისებურებებიც, რაც ახასიათებს ეგზისტენციალიზმის სხვადასხვა წარმომადგენელს თვითონ ამ მიმდინარეობების შიგნით (რასაკვირველია, ამ შემთხვევაში ჩვენ მხედველობაში გვაქვს ეგზისტენციალიზმის სპეციფიკური ნიშნები, რომლებიც მისთვის დამახასიათებელია, როგორც „ირაციონალისტური“ მიმდინარეობისათვის).

ამგვარი შეფასებების დროს დამატებით სიძნელესა და გაუგებრობებს წარმოშობს ისიც, რომ სხვადასხვა შემთხვევაში ირაციონალიზმის ცნება ერთი გარკვეული მნიშვნელობით არ მოიხმარება და სხვადასხვა მსჯელობის დროს სხვადასხვა ელფერს იძენს. ირაციონალიზმი, როგორც ფილოსოფიური პოზიცია, სხვადასხვანაირად მოჩანს იმის მიხედვით, თუ რა კონკრეტულ შინაარსს ჩაუდებთ მასში,

მაგ. ერთია ირაციონალიზმი, როცა უარყოფილია საერთოდ შემეცნება, ანდა რაციონალური შემეცნება, მეორე, როცა დაქვეითებულია ანდა შემოსაზღვრულია რაციონალური შემეცნების სფერო და ა.შ.

ეგზისტენციალიზმის როგორც „ირაციონალისტური“ თეორიის შეფასებისათვის საბაზს იძლევა უმთავრესად ის გარემოება, რომ ეგზისტენციალიზმს არასოდეს პქონია პრეტენზია იყოს წმინდა რაციონალისტური მსოფლგაგება, ადამიანის გონების, განსჯის (რაციოს) ყოვლისმომცველი შემეცნებითი უნარის დამცველი. ეგზისტენციალიზმი ცდილობს დაადგინოს რაციონალური შემეცნების სფერო და საზღვრები, მისი კანონიერება და აუცილებლობა, მისი განხორციელების გზები და ფორმები. ყოველივე ამის დადგენა მას სჭირდება იმისათვის, რომ რაციონალური შემეცნება, ე. ი. მეცნიერულ-თეორიული შემეცნება არ იქნეს არეული ფილოსოფიურ შემეცნებაში. ამიგომ მკაცრად უნდა გაიმიჯნოს მეცნიერებისა და ფილოსოფიის სფეროები. მათი აზრით, ეს ორი რამ არ არის ერთი და იგივე და ისინი სულ სხედასხვა არსებობის წესით, სპეციფიკური კანონზომიერებებით არსებობენ. მეცნიერებისა და ფილოსოფიის (ფილოსოფოსობის) სპეციფიკის არსების დადგენა აუცილებლად მოითხოვს ერთმანეთისაგან მათ გამოყოფას, მათ შორის როგორც საზღვრის დადგენას, ასევე არსებული ორგანული კავშირის დანახვასაც. ეგზისტენციალიზმი მართლაც უარყოფს რაციონალური შემეცნების ყოვლისშემძლეობას, შემეცნებაში რაციოს გადამწყვეტ როლს, რასაც ტრადიციული რაციონალიზმი იცავდა. იგი რაციოს საზღვრების გადალახვით მოუწოდებს ეგზისტენციალური განათებისაკენ.

სწორედ ეგზისტენციალური განათება, აზროვნება, როგორც თვითგამორკევეის, თვითდადგენის ფორმა, არის გზა, რაც აუქმებს ყოველგვარი პრინციპულად შეუმეცნებელის, არაცნობიერის არსებობას და ამდენად არღვევს ტრადიციული ირაციონალიზმის თეორიას, თუ კი ამ უკანასკნელს გავიგებთ პრინციპულად შეუმეცნებელის დამცველად. ამგვარი ირაციონალიზმი, ისევე როგორც ტრადიციული რაციონალიზმი თავისი მხოლოდ ლოგიკურ-მეცნიერული შემეცნების სამეფოთი, მიუღებელია, შეზღუდულია ეგზისტენციალიზმისთვის. ამიგომაც შეიძლება ითქვას, რომ თანამედროვე ეგზისტენციალიზმის გერმანელ წარმომადგენელთა ფილოსოფიური მრწამსი ვერაფრით თავსდება ტრადიციულად გაგებული ჩარჩოების მქონე რაციონალური შემეცნების ანდა ირაციონალიზმის ფარგლებში, თუ ამ ტრადიციულ ირაციონალიზმად პრინციპულად არაცნობიერის აღიარებას მივიჩნევთ. რაციონალიზმის და ირაციონალიზმის ტრადიციული ცნება არ შეიძლება მიუყვნოთ მ. ჰაიდეგერისა და კ. იასპერსის თვალსაზრისს.

დათუ მეკლევარი მაინცდამაინც მოინდომებს რაციონალიზმის და ირაციონალიზმის კრიტერიუმით შეაფასოს ეგზისტენციალური მსოფლმხედველობა, მაშინ უნდა დანახულ იქნეს ეგზისტენციალიზმის თავისებურებები, მისი „ირაციონალიზმის“ და „რაციონალიზმის“ სპეციფიკური ნიშნები. თუ ჩვენ ეგზისტენციალიზმს ირაციონალიზმის ცნების ქვეშ მოვაქცევთ, მაშინ ისიც უნდა ვაღიაროთ, რომ იგი გრადიციულად გაგებული ირაციონალიზმი კი არ არის, არამედ ასალი სახის, ახალი ტიპის ირაციონალიზმი, უფრო მუსკად, „ბერაციონალიზმი“, რაციონალიზმის საზღვრების გადამლახავი თვალსაზრისი. თვითონ მ. ჰაიდეგერის განმარტებით, ეგზისტენციალიზმი ვერ ეგუება ირაციონალიზმისა და რაციონალიზმის ცალმხრივობას. ეგზისტენციალიზმი არც ირაციონალიზმია და არც რაციონალიზმი, იგი ორივეს თავის ადგილს მიუჩენს ეგზისტენციალურ მოძღვრებაში. რაციონალიზმს ბრმა იმის მიმართ, რის მიმართაც ირაციონალიზმი „ელაშია“, წერს მ. ჰაიდეგერი. ეს ნიშნავს იმას, რომ ირაციონალიზმი ნაწილობრივ ხელავს ეგზისტენციის ბუნებას, მაშინ როცა რაციონალიზმი მხოლოდ თავის თავზე დაყრდნობით, მხოლოდ რაციონალურ შექმნი მოქცევით საერთოდ მხედველობიდან ჰკარგავს ადამიანის არსებას – ეგზისტენცს.

მ. ჰაიდეგერის ამ დებულებას არ შეიძლება სათანადო ანგარიში არ გაეწიოს მაშინ, როცა ჩვენ ვედილობთ მთლიანობაში მოვიამბროთ და შევაფასოთ ფუნდამენტური ონტოლოგია როგორც „ირაციონალისტური“ მიმდინარეობა. მ. ჰაიდეგერი ამოდის ადამიანური ყოფიერების სპეციფიკის – ეგზისტენციის არსებიდან, რომ იგი რაიმე სახეზე არსებული, საგნობრივი, მეცნიერულ-თეორიული შემეცნების ობიექტი უშუალოდ მოსაამრებელი საგანი კი არ არის, არამედ არაუშუალო (ინდივიდუალური) ადამიანური ყოფნაა, არსებობაა, რომელიც მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი უნიკალური უნარებითა და ფორმებით ინათებს საკუთარ თავს. იგი ცხოვრობს და მოძრაობს ეგზისტენციალურ გახსნილობაში, ღიაობაში, დაუფარაობაში, რომელიც ეგზისტენციალური სტრუქტურისაა და პრინციპულად განსხვავდება კატეგორიული სტრუქტურებისაგან.

სწორედ ამგვარი სპეციფიკური ყოფიერების მიმართ, ადამიანის „არსების“ მიმართ არის გრადიციული რაციონალიზმი და ირაციონალიზმი შესაბამისად „ბრმა“ და „ელაში“. სწორედ მის მიმართ მელავნდება გრადიციული რაციონალისტური და ირაციონალისტური მიდგომათა ცალმხრივობა, უკმარობა.

ასლა აქ შეიძლება მოგად ხაზებში მაინც ვაჩვენოთ მ. ჰაიდეგერის და კ. იასპერსის „ირაციონალიზმის“ თავისებურებები, მისი ეგზისტენციალური ხასიათი, რითაც იგი განსხვავებულია გრადიციული გნოსე

ოლოგიური ბუნების მქონე რაციონალიზმისა და ირაციონალიზმისა-
გან. აგრეთვე მიეუთითოთ, თუ როგორ ეხმარება ეს ეგზისტენ-
ციალური „ირაციონალიზმი“ აღმოსაელური ფილოსოფიის მნიშვნე-
ლოვანი ნაკადის – ბენ-ბუდიზმის შინაგან ტენდენციებსა და მოტივებს.
ბენ-ბუდიზმისათვის ადამიანის შინაგანი ბუნება ისევე იდუმალი და
მიუწვდომელია როგორც ეგზისტენცი ეგზისტენციალისტიკისათვის, თუ
ჩვენ გაეჩერდებით მეცნიერულ-ლოგიკური, რაციონალური ამროვნე-
ბის ღონემე. მაგრამ „იდუმალება“, რომელსაც ადამიანი თავის თავში
მოიცავს, საცნაური და მოსაამრებელი, მისაწვდომი ხდება ადამიანი-
სათვის, თუ კი მხედველობაში მივიღებთ მთლიან ეგზისტენციალურ,
თავის თავის გამნათებელ ამროვნებას. საგორის დანიშნულება ბენ-
ბუდიზმში პირველ რიგში სწორედ ამაში მდგომარეობს.

ირაციონალიზმთან და რაციონალიზმთან მიმართების თვალ-
სამრისით საგულისხმოა ფუნდამენტური ონტოლოგიის ერთ-ერთი
ძირითადი ტენდენციის გამომხატველი პრობლემა იმის შესახებ, თუ
როგორ, რა გზით და რა ფორმებით ახორციელებს ეგზისტენცი
თავისი ამქვეყნიური, არანამდვილი ყოფნის სახის დაძლევის და
ნამდვილი ყოფიერების განხორციელებას. სხვა სიტყვებით: თუ რო-
გორ და რა გზით ასერხებს ეგზისტენცი შინაგან განამდვილებას,
საკუთარი თავის შექმნას. თუ რა გამოდის ამ ამალელებული, გარ-
დამქმნელი მედიუმის ხიდის როლში. ასეთ შინაგან ეგზისტენციალურ
ძალად, როგორც ვიცით, მ. ჰაიდეგერი მიიჩნევს სინდისის ფენომენს,
რაც მხოლოდ რაციონალური თვალთახედვით არც მოიაზრება და
არც დაიგეგმება. მხოლოდ რაციონალური თვალი „ბრმაა“ სინდისის
ეგზისტენციალური ბუნების დასანახავად, რამდენადაც თვითონ სინ-
დისის ძალა არ არის რაციონალური ბუნების და ღრმად აქვს ფესვი
გადგმული ადამიანის მთლიან ეგზისტენციალურ შინაგან სამყაროში.

მ. ჰაიდეგერის ფუნდამენტური ონტოლოგიის ანალიზის დროს ჩვენ
ყურადღებას ეამახვილებთ სინდისის ფენომენის ეგზისტენციალურ
ინტერპრეტაციაზე იმდენად, რამდენადაც მას განსაკუთრებული მისია
აკისრია. ანთროპოლოგიური კვლევის უმთავრესი პრობლემისათვის
– თუ რა გზებით და ფორმებით ხდება ადამიანის თვითგამორკვევა
და თვითდადგენა გერმანულ ეგზისტენციალიზმში – სინდისის ხმის
ანალიზს გადაწყვეტი მნიშვნელობა აქვს, რამდენადაც იგი არის
მთავარი ძალა, მედიუმი გაუცხოებული ადამიანის განამდვილების
პროცესში. სინდისის ფენომენს ჩვენ შემთხვევით არ ვირჩევთ
აგრეთვე მ. ჰაიდეგერის ფუნდამენტური ონტოლოგიის „ირაციონა-
ლისტური“ ასპექტების საჩვენებლად. სწორედ ეს ფენომენია ის
სფერო, გადამკვეთი ადგილი, სადაც თავს იყრის, იკვეთება მ. ჰაიდე-

გერის ნააზრეის სხვადასხვა ტენდენცია, ძირითადი ასპექტი. აქ არის თავმოყრილი ადამიანის ყოფიერების უმთავრესი მახასიათებლები ეგზისტენციალური. აქ ვლინდება ეგზისტენციალთა ჭეშმარიტი საზრისი. ადამიანის ყოფნის თვითგახსნილობა, ღიაობა სწორედ ამ ეგზისტენციალების სახით არის მოცემული. ამ ეგზისტენციალებს შორის უპირატესი მნიშვნელობა გადაწყვეტილობას ეძლევა, იგი არის სწორედ გახსნილობის ყველაზე ღირშესანიშნავი, ადამიანის თვითგამქდაენებულობის განსაკუთრებული მოდუსი, სწორედ გადაწყვეტილობას მიუყავართ ეგზისტენციის თავდაპირველ ჭეშმარიტებასთან ადამიანი გადაწყვეტილობით არის თავისთავადი ყოფიერი, თავის რეალურ ყოფნისშედლებაში გახსნილი, გამოჩენილი, ისე რომ იგი თვით ეს გახსნილობა, გამოჩენილობა და გამოჩენილადყოფნა – ეს ყველაფერი შესაძლებელია სინდისის ფენომენზე დაყრდნობით, სინდისის ეგზისტენციალური საფუძვლით.

თუ გავითვალისწინებთ ყოველივე შემოთქმულს სინდისის ფენომენის რაობის ადგილისა და ფუნქციების შესახებ, აგრეთვე საერთოდ მ. ჰაიდეგერის ფუნდამენტური ონტოლოგიის მთლიან სურათს, მაშინ შეიძლება მოგიერთი შემაჯამებელი დასკვნების გამოტანა. შეიძლება აქ მივეუთითოთ მ. ჰაიდეგერის მოძღვრების იმ მხარეებზე, რომლებიც საბაბს იძლევიან მასში „ირაციონალისტური“ მომენტები თუ ტენდენციები დავინახოთ. ეს იმ შემთხვევაში თუ დაედგებით გრადიციული რაციონალიზმის პოზიციამზე და სარწმუნოდ მივიჩნიეთ მის ამოსავალ პრინციპთა სისწორეს. ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში ამგვარ „ირაციონალისტურ“ მხარეებად წარმოგვიდგება ჩვენ შემდეგი ვითარებები:

1. მეცნიერულ-ლოგიკური შემეცნების უქმარისობა ადამიანის ეგზისტენციალური შინაგანი სამყაროს შესასწავლად. ადამიანის ეგზისტენციალური ყოფის მიმართ ცნებების, კატეგორიების ხელმეორე ვედომლობა: მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიის მიხედვით ადამიანის სულიერი სამყაროს შესასწავლად გამოდგება მხოლოდ სპეციფიკური უნარები – ეგზისტენციალური. აღსანიშნავია, რომ სინდისის ფენომენს სწორედ ეგზისტენციალთა სისტემა მოჰყავს მოძრაობაში. სწორედ ამიტომ დგინდება ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში რაციონალური შემეცნების საზღვრები.

ადამიანის ცხოვრების კვლევის, ე. ი. ეგზისტენციალურ-ფენომენოლოგიური ანალიზის ამ განზომილებას ანთროპოლოგიური ასპექტი სიბრტყე შეიძლება ეწოდოს და ამდენად „ირაციონალიზმი“ ანთროპოლოგიური კვლევის მიმართულებით. ამ მიმართულებას, ამასთანავე ერთი არსებითი დამახასიათებელი ნიშანიც: ცნობილია, რომ მ

პაიდეგერი „ყოფიერებასა და დროში“ ჩატარებულ ადამიანის ეგზისტენციალურ-ფენომენოლოგიურ კვლევას დამთავრებულად არ მიიჩნევს, რამდენადაც მას ამ კვლევის მიზანი – ყოფიერების საზრისი – ბოლომდე გარკვეულად არ მიაჩნია. მთავარი ონტოლოგიური პრობლემის საბოლოოდ გადაუჭრელობამ თავისი როლი ითამაშა თვით ანთროპოლოგიურ კვლევაზე – ადამიანური ცხოვრების ფუნდამენტების გამომჟღავნებაზე. როგორც ვიცით, ეგზისტენციალური კვლევის მიზანი მ. პაიდეგერთან ყოფიერების საზრისის პრობლემის გადაწყვეტაა, რაც საბოლოო ჯამში გადაუწყვეტელი რჩება. ხოლო ამან უკუგაელენა იქონია თვითონ ეგზისტენციალურ კვლევაზე: ვერც ადამიანის ფენომენი იქნება გახსნილი ბოლომდე ყოფიერების საზრისის ბოლომდე გარკვევის გარეშე.

როგორც ვიცით, ადამიანის ეგზისტენციალურ-ფენომენოლოგიურმა ანალიზმა დაგვანახა, რომ ადამიანის ყოფიერება არის მრუნვა, რომლის ონტოლოგიური საზრისიც დროულობაა, მაგრამ ამით, თვითონ მ. პაიდეგერის აღიარებითვე, არ არის ნაწელომი ეგზისტენციალური ცხოვრების მთელი სიღრმე და სისრულე. როგორც ითქვა. ამ ანალიზმა თვითონ განიცადა შეფერხება ყოფიერების საზრისის გაურკვევლობის გამო. ამით მ. პაიდეგერი თავის მოძღვრებას უნარჩუნებს მომავალი ანთროპოლოგიური კვლევის პერსპექტივებს.

2. მ. პაიდეგერის მოძღვრების „ირაციონალიზმი“ შეიძლება დავინახოთ ონტოლოგიურ სიბრტყეზე, რამდენადაც რაციონალური შემეცნებისათვის მისაწელომია მხოლოდ ყოფიერება და არა ყოფიერთა ყოფიერება. ამ მოძღვრების თანახმად, არც ერთი დღემდე არსებული ონტოლოგიური თეორია არ არის ჭეშმარიტი თვალსაზრისი, რამდენადაც ისინი მხოლოდ საგნობრივი ამროვნების სფეროში რჩებოდნენ და სუბსტანციის რანგში აყვანილი ყოფიერება ამა თუ იმ ყოფიერად ესმოდათ. მათ არასწორად ჰქონდათ დასმული ყოფიერების ურთულესი და ამავე დროს უმარტივესი პრობლემა, არ ესმოდათ ყოფიერების და დროის ორგანული კავშირი (რომ ეგზისტენციალური დროა ყოფიერების გაგებისათვის აუცილებელი პორიზონტი). ყოველგვარი ონტოლოგიური თეორიისათვის აუცილებელია ყოფიერების საზრისის გარკვევა. მაგრამ, როგორც ვიცით, არც მ. პაიდეგერი სთელის თავის მოძღვრებაში ყოფიერების საზრისის ბოლომდე გარკვეულად. ამ უკანასკნელს იგი უკავშირებს ეგზისტენციის ანთროპოლოგიურ ძიებებს. ამიგომაც თავის ონტოლოგიურ მოძღვრებას „ღია“ თეორიად აქცევს და უწოდებს ფუნდამენტურს. აქვე შეიძლება აღვნიშნოთ, რომ ამ მხრივ იგი თანხმობაშია კ. იასპერსის ეგზისტენციული სოფიასთან, რომელიც სხვანაირად პერიზონტოლოგიად

იწოდება. კ. იასპერსი უარყოფს ყოფიერების (მომცველის) წყდომას რაციონალური მეთოდებით და მის შესახებ მეცნიერულ-ლოგიკური ცოდნის შემუშავებას. ონტოლოგია აღარ შეიძლება გრადიციული სახით წარმოდგეს. იგი არ არის უმაღლეს რანგში აყვანილი ყოფიერის (ღმერთი, სული, იდეა, მაგერია და ა. შ.) როგორც ადამიანური შემეცნების საგნის შესახებ მოძღვრება. ონტოლოგია მოუხელთებლის, საგნობრივად მოუაზრებლის (მომცველის) შესახებ ამბროვნებაა, ფილოსოფიოსობაა, მის გარშემო და მის სიახლოვეში გრიალია, ე. ი. პერიხონტოლოგიაა მხოლოდ. ნამდვილი ონტოლოგია, პერიხონტოლოგია თავის თავს ადასტურებს მხოლოდ პიროვნების ეგზისტენციალურ სინამდვილეში გრანსცენდენტის შიფრების ენის კითხვით. ყოველივე ეს რაციონალიზმის პოზიციიდან შეიძლება „ირაციონალიზმად“ გამოჩნდეს.

3. მ. ჰაიდეგერის „ირაციონალიზმი“ შეიძლება დავინახოთ საკუთრივ გნოსეოლოგიურ სიბრტყეზე. ჭეშმარიტების გრადიციული თეორიისათვის პრინციპულად მიუღებელია ჭეშმარიტების სფეროს იმგვარი გაფართოება, როცა თეორიული ცოდნის, მსჯელობების დონე საზღვრებში ექცევა და ადამიანური ჭეშმარიტების სამეფო ეგზისტენციალურ გახსნილობას, ღიაობას, დაფარულობა-დაუფარაობას უტოლდება.

არ უნდა დავივიწყოთ, რომ მ. ჰაიდეგერის ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში ისეთი გამოთქმა, გერმინი, როგორიცაა ეგზისტენციის ჭეშმარიტება, თავდაპირველი ჭეშმარიტება, ნიშნავს ადამიანის ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური ანალიზის შემოსაზღვრას ადამიანის საკუთარი ყოფიერების ანალიზით და ამ გზით მიღებული განსაკუთრებული მოდუსით მიიღება თავდაპირველი და ნამდვილი ეგზისტენციალური ჭეშმარიტება. ზემოთ მითითებული იყო, რომ გახსნილობის ამ განსაკუთრებულ მოდუსად მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში გაიგება ეგზისტენციალური გადაწყვეტილება, რაც თავის მხრივ სინდისის ფენომენით არის შესაძლებელი. საერთოდ, უნდა ითქვას, რომ მეცნიერულ-ლოგიკურ ჭეშმარიტებებს თავისი ფუნდამენტური ეგზისტენციალური ჭეშმარიტებებში გააჩნიათ.

4. მ. ჰაიდეგერის ნააზრევს ისევე, როგორც კ. იასპერსის ეგზისტენც-ფილოსოფიას, „ირაციონალიზმად“ და ანგისცენტიზმად მიიჩნევენ უმთავრესად იმის გამო, რომ მათი მოძღვრებების ქვაკუთხედი — ეგზისტენცი, როგორც ადამიანის არსება — ინდირექტულ არსებულად არის გაგებული. ეგზისტენცი თავისი შინაგანი სისრულით არ შეიძლება უშუალოდ იქნეს მოაზრებული ცნებითი შემეცნებით. გერმანული ეგზისტენციალიზმის მამამთავრებისათვის ეგზისტენცი თუშა

ადამიანური ცხოვრების, მისი შემოქმედებისა და აზროვნების სა-
თავეა, მაგრამ არასოდეს არის მოცემული უშუალოდ საგნობრივი,
ინტენციონალური აზროვნებისათვის. იგი არაუშუალოა. ეგზისტენცი-
ცხოვრობს, მოქმედებს, აზროვნებს, განიცდის შინაგან ეგზისტენ-
ციალურ ქმნადობას თვითონ საკუთარი თავის განათებაში, ღიაო-
ბაში, გახსნილობაში ისე, რომ იგი თვითონ ეს დაუარულობა-
დაუფარავობაა. ადამიანი შემსველია „გარკვეული გაურკვევლობის“
სახის მქონე იდემალების, რომელიც რაციონალური თვალისთვის
დაუნახაია. მხოლოდ რაციონალური თვალი „ბრმა“ და ვერ ხედავს,
ვერ წვდება ეგზისტენცს.

ეგზისტენცის „ირაციონალობა“, რომელიც გრადიციული რაციონ-
ალიზმის პოზიციიდან გემოთ ჩამოთელილ სამ განზომილებაში
შეიძლება დავინახოთ, უმთავრესად იმით არის გაპირობებული, რომ
ეგზისტენციალური ქმნადობის პროცესი სუბიექტ-ობიექტად გაყოფილი
რაციონალური შემეცნებისთვის კი არ არის წინასწარ ასე –
ყოფიერების სახით მოცემული (როცა ადამიანის არსება წინ უსწრებს
ადამიანის არსებობას), არამედ იგი არის ეგზისტენცის მიერ თავისი
თავის, თვითის ქმნადობა, მისი თვითგამქმნა და თვითგა-
მორკევეა, მისი ყოფნის საზრისი და ჭეშმარიტება.

ყოველივე გემოთქმულიდან შეიძლება გავაკეთოთ უმნიშვნელო-
ვანესი, არსებითი დასკვნები:

1. ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანი, რასაც ბენ-ბუდიზმი მიეს-
წრაფვის და რასაც იგი ადამიანებს მოუწოდებს, ეს არის პიროვნების
შინაგანი თავისუფლების მოპოვება: ადამიანმა შინაგანი, სულიერი
კატაკლიზმების გზით უნდა მიაღწიოს გამოღვიძებას, ყოველდღიურ
დეტერმინირებულ, დუალისტურ, სუბიექტ-ობიექტად გაყოფილ აზრო-
ვნებასა და ცხოვრებაზე ამაღლებას. პიროვნებამ საგორის გზით უნდა
მიაღწიოს უმთავრეს მიზანს – გონების ნამდვილი ბუნების – სულის
გამომქმნავენებას და თავის თავზე გაბატონებას, ე. ი. თავისუფლების
მოპოვებას და დამკვიდრებას. ეს არის პიროვნების ამქვეყნიური
ცხოვრების უმთავრესი მიზანი.

2. ამ მიზნის მიღწევისთვის არ გამოდგება მხოლოდ ლოგიკურ-
მეცნიერული აზროვნება. პირიქით, უნდა გადაილახოს მისი საზღვრები,
რაც შეიძლება მოხდეს „ეგზისტენციალური ნახტომით“, საგორში ეგ-
ზისტენციალური წამის – „მარადიულის ახლას, უდროო აწმყოს“ მოპო-
ვებით. ეს არის თავდაპირველი, სუბიექტ-ობიექტად გაუყოფელი რე-
ალობის, ადამიანის „შინაგანი ბუნების“, მისი „იდემალების“ მიღწევა
ამავე დროს.

3. ეს გზა გადის მიღმურობის განცდაზე (კ. იასპერსის ენით რომ ვთქვათ, გრანსცენდირებაზე, რომელიც ფილოსოფოსობის არსებაა).

ფილოსოფია, უმაღლესი ჭეშმარიტების ძიება, ლოგიკურ-მეცნიერული ცნებების და სისტემების შემუშავება კი არ არის, არამედ „უღროო წამით“ თავდაპირველ რეალობასთან წილნაყარობის განცდის მოპოვება.

4. ძენ-ბუდიზმში უაღრესად მნიშვნელოვანია ადამიანის „შინაგანი ბუნების“, მისი არსების გაცნობიერებისკენ მოწოდება. ეს მოძღვრება გაყლენთილია თვითგამორკვევისა და თვითდამკვიდრების, შინაგანი თავისუფლების მოპოვების პათოსით.

საგორზე, ანუ „შინაგან განათებაზე“ ზემოთ იმიგომ გავამახვილეთ ყურადღება, რომ გვეჩვენებინა, თუ რა ორგანული კავშირებია თანამედროვე ძენ-ბუდიზმსა და გერმანულ ეგზისტენციალიზმს შორის, განსაკუთრებით კი მის რელიგიურ ფრთას – კ. იასპერსის ფილოსოფიას შორის. საგორისაკენ, ანუ შინაგანი სულიერი განვითარებისაკენ მოწოდება, მისი განხორციელების სპეციფიკური ფორმები იმანენტური და ანალოგიურია ეგზისტენციალისტურ მსოფლმხედველობაშიც. კ. იასპერსთან ამის მსგავსად გვაქვს გრანსცენდირების გზით ეგზისტენციის „ამაღლება“ („Aufschwung“), მ. ჰაიდეგერთან „მანის“ გადალახვა და ამაღლება ნამდვილ თვითობამდე სინდისის ხმის მეშვეობით, ს. კირკეგორთან კი ჩვეულებრივი ყოფნის წესის დაძლევა საკუთარი თავის „არჩევის“ გზით. ეფიქრობთ, რომ ეს საინტერესო ვითარება არ არის შემთხვევითი. იგი განპირობებული უნდა იყოს არა მხოლოდ გერმანულ და იაპონულ ფილოსოფოსთა უშუალო კონტაქტებით, არამედ ადამიანთა ყოფნის საერთო კანონზომიერებით, ცალკეულ ინდივიდთა ზოგადადამიანური ბუნებით.

ზემოთ ჩვენ შევეცადეთ გერმანული ეგზისტენციალიზმის და დ. გ. სუბუკის მსოფლმხედველობების შედარების დროს წინა პლანზე წამოგვეწია ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ასპექტი: ადამიანის არსების თვითგამორკვევისა და თვითდადგენის პროცესი და მასში რაციონალური შემეცნების ადგილისა და როლის პრობლემა. ნაჩვენებ იქნა ამგვარი შემეცნების სტრუქტურის, ფუნქციის და მიზანდასახულების ანალოგიურობა ეგზისტენციალიზმსა და დ. გ. სუბუკის ძენ-ბუდიზმში. სხვა პრობლემები ამ ძირითად პრობლემებთან კავშირშია განხილული. ამგვარი ანალიზიც თვალნათლივ გვიჩვენებს ამ ორი პოზიციის სულიერ ნათესაობას ფილოსოფიური კვლევის ამოსავალ პრინციპთა დაყენებისა და გადაჭრის დროს. ამ მოძღვრებათა რადიკალურ პრობლემათა წრე იგივეობრივია, ხოლო გაშუქება – ანალოგიური. აქ უმთაერესია ის, რომ გერმანელი ეგზისტენციალის-

გები და დ. გ. სუძუკი თავგამოდებული მსახურნი არიან მძლავრი ანთროპოლოგიური გენდენციისა, რაც ფილოსოფიის ისტორიას უძველესი დროიდან მოკიდებული დღესაც წითელ ზოლად გასდევს. ორივე მოძღვრება ადამიანის არსების თვითგამორკვევისა და თვითდაღვენის მისწრაფების სამსახურში დგას. ადამიანის იღუმალის ბუნების გასსნა მ. ჰაიდეგერისთვის მანზე ამაღლებით განამდიდებოდა, კ. იასპერსისთვის – „გასაღებთა გასაღების“ პოვნა – ანუ შესაძლო ეგზისტენციის „აღმავლობა“, ხოლო დ. გ. სუძუკისთვის – უდიდესი სულიერი განათება, დიადი ამქვეყნიური მიზნის აღსრულება – საგორის მიღწევა.

დასასრულს, უნდა აღინიშნოს ერთი მნიშვნელოვანი გარემოება: როგორც ვნახეთ, ძენ-ბუდიზმი ხაზს უსვამს ადამიანის არსების, იღუმალის ბუნების ირაციონალურობას იმდენად, რამდენადაც იგი რაციონალური უნარებით შეუმეცნებელია, მაგრამ ეს სრულიად არ ნიშნავს იმას, თითქოს დ. გ. სუძუკის ძენ-ბუდიზმი ადამიანში პრინციპულად არაეცნობიერს აღიარებდეს. ძენ-ბუდიზმში, ისევე როგორც გერმანულ ეგზისტენციალიზმში, ადამიანის იღუმალის ბუნება არ არის პრინციპულად არაეცნობიერი საერთოდ მოუაზრებელის თვალსაზრისით. ამიგომაც ეგზისტენციალური ანთროპოლოგია, ისევე როგორც ძენ-ბუდიზმური თვალსაზრისი, ირაციონალიზმად არ უნდა ჩაითვალოს. ძენის „გაუცნობიერებელი ეცნობიერება“ არ არის ფსიქოლოგიასა და აგრეთვე ფილოსოფიაში ფართოდ გავრცელებული არაეცნობიერის ტოლი. ეს ცნებები სინონიმები არ არიან. დ. გ. სუძუკი საერთოდ არაეცნობიერს და, კერძოდ, მაგ., ზ. ფროიდის არაეცნობიერს არ ეთანხმება. მისი აღიარებით მთავარ ნაკლად მას მიაჩნია, ჯერ ერთი, ის, რომ ფსიქოანალიზის არაეცნობიერი სრულიად გარეთ დგას ყოველგვარი მოაზრებისაგან და მეორეც, არაეცნობიერის ანალიზის დროს – რამდენადაც ეს ანალიზი შესაძლებელია – ფსიქოანალიტიკოსი მკვლევარი რჩება მაინც ობიექტური აზროვნების სიბრტყეზე. ფსიქოანალიზის მომხრე უადრესად სუბიექტურ გარკვეულობაზე მაინც მსჯელობს ობიექტურად ლოგიკურ-მეცნიერული აზროვნების სფეროში. აქაც დ. გ. სუძუკი თანხმობაშია გერმანულ ეგზისტენციალიზმთან საერთოდ და განსაკუთრებით კ. იასპერსთან: ეგზისტენცი მარად უხილავი, მოუხელთებელი ადამიანური არსება კი არ არის, არამედ ეგზისტენციალური აზროვნების სპეციფიკური სახით – განათებით მოსააზრებელი. ასევე დ. გ. სუძუკის აზრით, ადამიანური არსება, მისი შინაგანი ბუნება, მარად დაფარული, მისტიკური რამ კი არ არის, არამედ გრანსცენდენტალური ცოდნით გამჟღავნებული, საგორში გამოვლენილი, განათებული არსება. თუმცა გრანსცენდენ-

გალური ცოდნა უცხოა „დუალისტური“, ფარდობითი ცოდნისათვის იმ მიზეზით, რომ ეს უკანასკნელი დევს სუბიექტ-ობიექტის მიმართების სიბრტყეზე და ობიექტური ცოდნაა, მაგრამ მათ შორის მაინც არის ორგანული კავშირი: გრანსცენდენტური სიბრძნე ფარული საფუძველია ფარდობითი ცოდნისათვის და თავისი განხორციელებისათვის საჭიროებს მას. გარდა თავისი საკუთარი საშუალებებისა, გრანსცენდენტალური სიბრძნე საჭიროებს აგრეთვე ფარდობითი ცოდნის გამოყენებას და დაძლევას. გრანსცენდენტური სიბრძნე, მიღმურობის განცდა საგორის წამში, სულიერი თვითცნობიერების ის ფორმაა რომელიც დაძაბული, ხანგრძლივი შინაგანი ძიებით საბოლოოდ მაინც მიიღწევა.

ძენ-ბუდიზმი და გერმანული ეგზისტენციალიზმი ამ მხრივაც სოლიდარობაში არიან.

ორივე ეს მიმდინარეობა აღსავსეა ადამიანის შინაგან „იღუმალი“ არსების თვითდადგენისა და თვითგამორკვევის რწმენით რამიც ისინი ხედავენ ადამიანთა ამქვეყნიური ცხოვრების უმაღლეს საზრისს. მ. ჰაიდეგერის ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში სინდისის ეგზისტენციალური საფუძვლით პიროვნების თვითგანამდვილება, მანბამაღლება ისევე არის ამ მოძღვრების მთავარი მოტივი, როგორც კლასიკური ეგზისტენციალურ ფილოსოფიაში შესაძლო ეგზისტენციის განათება და გრანსცენდენტის შიფრების კითხვა, ხოლო დ. გ. სუბუკის ძენ-ბუდიზმში უდიდესი შინაგანი სულიერი განათება – საგორი. სამივე მოძღვრებაში მრავალ სხვა მოტივს წარმართავს სწორედ ეს განმსაზღვრელი ლეიგმოტივი. ამ თეალსაზრისებში წამოყენებული არა მხოლოდ ადამიანის გაუცხოებული მდგომარეობის დაძლევის მოწოდება, არამედ ნაჩვენებია მისი დაძლევის თავისებური გზები. ეს კი ჩვენ მიგვაჩნია ფრიად მნიშვნელოვან გარემოებად. უნდა ითქვას რომ ამ ვითარებასთან დაკავშირებით, თუ ძალას არ კარგავს ყოველ შემთხვევაში დაბუსტებას მაინც მოითხოვს ის საყვედურები რაც გამოთქმულია ეგზისტენციალიზმის მიმართ გრადიციული რაციონალიზმისა და ირაციონალიზმის პოზიციიდან.

ძენის მოძღვრება და ძა-ძენი

როგორც ცნობილია, თანამედროვე დასავლეთ ევროპის და ამერიკის ქვეყნებში ძენ-ბუდიზმის არაჩვეულებრივი პოპულარობა უშუალოდ დაკავშირებულია დიდი იაპონელი მოაზროვნის, ერთ დროულად ძენ-ბუდისტისა და ეგზისტენციალისტის, დაისეკუ ტეტიარის

სუბუკის მოღვაწეობასთან. სწორედ დ. გ. სუბუკის თეორიულმა შრომებმა და პრაქტიკულმა მოღვაწეობამ ევროპისა და ამერიკაში ხელი შეუწყო ძენის მოძღვრების სწრაფ გავრცელებას დასავლეთის ინტელექტუალურ ცხოვრებაში. XIX საუკუნის 70-იანი წლებიდან კი აღინიშნა ძენ-ბუდიზმის „ბუმი“ ევროპისა და ამერიკის მრავალ ქვეყანაში. ე. წ. „დაკარგულმა თაობამ“ სწორედ ძენ-ბუდიზმის მოძღვრებაში პოვა თავისი მოულოდნელი თავშესაფარი. ამასთან, უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ აზიური წარმოშობის ეზოტერული მოძღვრების – ძენის – გავრცელება დასავლეთში არ იყო ერთგვაროვანი და მარტივი პროცესი. ამ პროცესის სირთულეს განაპირობებდა მრავალი ფაქტორი და მათ შორის უმთავრესი ის, რომ თვითონ ძენ-ბუდიზმის მოძღვრება საუკუნეების განმავლობაში არ იყო ჩამოყალიბებული ერთიანი, დახვეწილი, ობიექტური, ლოგიკურ-მეცნიერული ცოდნის სახით მოცემულ მსოფლმხედველობად. ძენის მოძღვრების ძირითადი პრინციპები და მათ შორის უმთავრესი ასპექტი – მოძღვრება საგორზე – დღესაც კელაე გოვეს შესაძლებლობებს მისი მრავალგვარი ინტერპრეტაციისათვის. ამ შემთხვევაში საქმე ეხება არა მხოლოდ საგორის (სულიერი წამიერი განათების) შინაარსობრივ გაურკვევლობასა და მრავალფეროვნებას, არამედ მისი მიღწევის გზებისა და მეთოდების არარააციონალურ (ინტუიციურ) ხასიათსა და რადიკალურ განსხვავებულობას.

უნდა აღინიშნოს აგრეთვე ისიც, რომ დ. გ. სუბუკის მიერ ჩატარებული დიდი შრომა ძენ-ბუდიზმის დასავლეთში გავრცელების საქმეში, აქცენტირებული იყო უმთავრესად ძენის ცხოვრებისეული უძირითადესი პრინციპების გაცნობაზე დასავლეთის ინტელიგენციისათვის. დ. გ. სუბუკი ცდილობდა დასავლეთისთვის დაენახებინა ძენი, როგორც ფილოსოფიურ-რელიგიური მრწამსი, როგორც აღმოსავლური სულიერი კულტურის ორიგინალური მსოფლმეგრძნება, რომელიც თავის განხორციელებას პოულობს ადამიანთა სულიერი ცხოვრების მრავალ მნიშვნელოვან სფეროსა და მათ შორის ხელოვნების მრავალ დარგშიც – პოეზიაში, მუსიკაში, ფერწერაში და სხვა. ამასთან, დ. გ. სუბუკი ცდილობდა გაეთავისებინა და ძენის ამოსავალ პრინციპებთან დაეახლოებინა თანამედროვე ეგზისტენციალიზმის ჟღერადმეტყველური პრინციპები. თუ რამდენად იყო ეს შესაძლებელი და თუ რა წარმატებით განახორციელა მან ეს თავისი მიზანდასახულობა, ამაზე თვალნათლივ მეტყველებს ის ცნობილი ფაქტი, თუ რა აღფრთოვანებით შეხვდა მ. ჰაიდეგერი დ. გ. სუბუკის ნაშრომების გაცნობას (84, 46).

დ. გ. სუბუკის მიერ ძენის დასავლეთში გავრცელებას ახლავს აგრეთვე ერთი თავისებურება, რის გათვალისწინებაც აუცილებლად

საჭიროა, როცა საქმე ეხება ძენ-ბუდიზმის თანამედროვე დასავლურ სახის წარმოდგენას, აგრეთვე ძენის, როგორც აღმოსავლურ ემოცერული მოძღვრების, მთლიანი სურათის შექმნას. საქმე ისაა რომ დ.გ. სუძუკი ძენ-ბუდიზმის დალაგებისა და ანალიზის დროს აქცენტირებას ახდენდა მის თეორიულ ნაწილზე, მსოფლმხედველობრივ პრინციპებზე, რომელთაც უთანაბრებდა და უკუებდა დასავლური სულიერი კულტურის ძირითად მოთხოვნილებებს, გენდენციებს. რაც შეეხება ძენის მოძღვრების შემუშავება-ათვისების გზებსა და მეთოდებს, აქ იგი ბევრ რაიმეს ყურადღების გარეშე ტოვებდა როგორც თავისთავად გასაგებასა და ნაგულისხმებს. მართალია, დ. გ. სუძუკი ძენის მიღწევის გზებიდან ფართოდ და ღრმად განიხილავს ისეთ მეთოდებსა და საშუალებებს, როგორიცაა მონდო და კოანი მაგრამ იგი ნაკლებად ეხებოდა ძენის ისტორიული წინაპრის – ჩან-ბუდიზმის სპეციფიკურ ნაირსახეობებს და, კერძოდ, ძენის (ჩანის) მიღწევის უაღრესად სპეციფიკურ, უამრავ სირთულეებთან და კავშირებულ რთულ გექნიკას. აქ ხაზგასმით უნდა ითქვას, რომ იოგას, როგორც უძველესი აღმოსავლური მისტიკური მოძღვრების ყველაზე უჩვეულო (ემოცერული) მხარე – მოძღვრება პრანაიამაზე სუნთქვის სპეციფიკურ სახეებზე – თავისებურად ფიგურირებს ძენის ისტორიულ ნაირსახეობებში და დღეს იგი ძენ-ბუდიზმის უმთავრეს მიზნის მიღწევის ურთულესი გექნიკის ერთ-ერთი მთავარი, ორგანული ნაწილია.

დასავლეთის კულტურაში ძენ-ბუდიზმის თანამედროვე სახის სრული სურათის წარმოდგენისათვის აუცილებელია ძენის მოძღვრების იმ მხარეების, ნაირსახეობების გათვალისწინება, რომელშიც ორგანულად ფიგურირებს ძენის მიზნის მიღწევის იოგური ფორმების მრავალი გექნიკური ელემენტი, მაგ., ისეთები, როგორიცაა: სხეულის მყარი, სტატიკური მდგომარეობის დამაფიქსირებელი პოზები ასანები, სუნთქვითი ვარჯიშების ემოცერული სახეები, „საიდუმლო ფიზიოლოგიის“ სახელმძღვანელო მოგიერთი პრინციპი და სხვ.

როგორც ეს ხშირად აღინიშნება სპეციალურ ლიტერატურაში თანამედროვე დასავლელი, შემსწავლელი ძენის მოძღვრებისა, მიუხედავად დ. გ. სუძუკის მრავალმხრივი ნაყოფიერი მოღვაწეობისა ძენის მოძღვრების პოპულარიზაციის საქმეში, მაინც განიცდის სინაკლულეს, როდესაც საქმე ეხება ძენის ათვისების ურთულეს გექნიკას. თანამედროვე მკითხველისთვის უმთავრეს სიძნელეს წარმოადგენს სწორედ ძენის მოძღვრების უმთავრესი მიზნის (მოულოდნელი წამიერი, მყისიერი განათების – სატორის) მიღწევის გზებისა და მეთოდების გექნიკური ელემენტების გაგება და ათვისება

აქ საქმეს ართულებს აგრეთვე ის გარემოება, რომ სხვადასხვა ავგორი ძენ-ბუღისტური ლიტერატურისა და, საერთოდ, ემოტერული შრომებისა სხვადასხვა პოზიციებზე დგას ამა თუ იმ ემოტერული მოძღვრების უმთავრესი მიზნის – სულიერი ქმნადობის უმაღლესი საფეხურის – მიღწევის საქმეში მასწავლებლის (გურუს) აუცილებლობის შესახებ. ზოგ ავგორს მიაჩნია, რომ ემოტერულ ჭეშმარიტებათა ათვისება შესაძლებელია მხოლოდ ერთი აუცილებელი პირობის დაცვით – მოძღვრის უშუალო ხელმძღვანელობით, ხოლო ზოგიერთი მკვლევარი კი თვლის, რომ ამგვარი წესის დაცვა ყოველთვის არაა საუკლებულო; განსაკუთრებულ შემთხვევაში, მათი აზრით, შესაძლებელია ემოტერულ მოძღვრებათა ურთულესი გექნიკის ათვისება დამოუკიდებელი შესწავლის გზით. დ. გ. სუძუკი თავის მრავალრიცხოვან შრომებში თავისთავად გასაგებ რაიმედ თვლის იმას, რომ ძენის ურთულესი ჭეშმარიტებების ათვისება სრული სახით შესაძლებელია მხოლოდ მკაცრი სამონასტრო ცხოვრების პირობებში. ამიგომაც იგი ფართო მკითხველთათვის არ ამახვილებს ყურადღებას ძენის ილუმალ ჭეშმარიტებათა მიღწევის გზებისა და მეთოდების ურთულეს გექნიკურ ელემენტებზე. თავისთავად ცხადია, რომ იგი ამავე დროს დარწმუნებული იყო ძენის ჭეშმარიტებათა გადაცემის წარმატებულობაში თეორიული ნაშრომების გზით, მიუხედავად იმისა, რომ მხოლოდ ეს გზა ვერ უმზრუნველყოფს ძენის მოძღვრების სრულყოფილი სურათის შექმნას.

აღნიშნული ვითარების გამო სასურველად უნდა ჩაითვალოს ძენის მოძღვრების სრული სურათის შესაქმნელად იმ შრომათა გათვალისწინება, რომლებიც ყურადღებას ამახვილებენ ძენის მიზნის მიღწევის გზებისა და მეთოდების გექნიკურ და ამავე დროს, უმაღლესი სულიერი განათების დაუფლების ფიზიოლოგიურ, ფსიქოლოგიურ-ფილოსოფიურ მხარეებზე, ამგვარი ქმედების ურთულეს გექნიკურ ელემენტებსა და მათ კომბინაციებზე. ამდენად, წინამდებარე ნაშრომში ყურადღება გამახვილებულია ძენის მოძღვრების ერთ-ერთ მთავარ ასპექტზე, უმაღლესი სულიერი განათების მიღწევის გზებსა და მეთოდებზე, ამ უკანასკნელთა განხორციელების გექნიკურ სტრუქტურებზე. კერძოდ, აქ უშუალოდ ყურადღება გამახვილებული იქნება ძენის თანამედროვე თეორეტიკოსისა და პრაქტიკოსის სეკიდა კაუკუკის გამოკვლევის ძირითად დებულებებზე. ს. კაუკუკის ეს საინტერესო გამოკვლევა – „ძენის პრაქტიკა“ (მეთოდები და ფილოსოფია), თან ახლავს რამდენიმე წლის წინ გამოცემულ დ. გ. სუძუკის ძირითად ნაშრომს – „ძენ-ბუღიზმის საფუძვლები“, და როგორც ვთქვით, იგი ნაწილობრივ მაინც აესებს ძენ-ბუღიზმის სწავ-

ლების პრაქტიკულ ასპექტებს, რამედაც ნაკლები ყურადღება იყო მიქცეული დ. გ. სუბუკის მრავალრიცხოვან შრომებში. საერთოდ, აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ როგორც დ. გ. სუბუკი, ასევე ს. კაცუკი XX ს. იაპონიის უდიდეს ფილოსოფოს-მოაზროვნედ ითვლება. ორივეს შრომები თარგმნილია მრავალ ევროპულ ენაზე, ხოლო კონკრეტულად ეს კრებული ევროპა-ამერიკისათვის ცნობილია (მრავალ ენაზე თარგმანით) კ. იუნგისა და ე. გრიმსტონის ლეტალური კომენტარებით, რომელთა ძენში ღრმა განსწავლულობა არაერთად ეჭვს არ იწვევს.

ძენის მოძღვრების უძირითადეს პრინციპებზე მსჯელობისას და მისი გეჟნიკური მხარის მოკლე ანალიზის დროს აქ მხედველობაში გვექნება აგრეთვე ძენის (ჩანის) მოძღვრების ერთ-ერთი ფუძემდებლის, პუი-ნენის, „ჩანის ბიბლიად“ წოდებული ნაშრომის – „შეგონებათა წიგნი“ („ლუცუ განზინ“) – ფუნდამენტური დებულებები.

როგორც ვიცით, ძენ-ბუდიზმის მოძღვრების წარმოშობა ინდოეთიდან ჩინეთში ბუდიზმის გადაგანას მოჰყვა. ბუდიზმის ოცდამერევე პატრიარქი ბოდჰიდჰარმა V ს-ის ბოლოს ჩავიდა ინდოეთიდან ჩინეთში და იქ თავისებურად გააერცელა ბუდისტური რელიგიური ფილოსოფიური თეალსაზრისი. ბუდიზმს ჩინეთში ძირითადად ორი მოძღვრება დახვდა: კონფუძიანელობა და დაოიზმი. ბოდჰიდჰარმას ნაქადაგები ბუდიზმი კონფუძიანელობასთან დაპირისპირებით და ლაოძის დაოიზმის ძირითად დებულებებთან კომპრომისით საბოლოოდ იღებს ჩან-ბუდიზმის სახეს, ე.ი. ღჰიანის შესაბამის, მჭერეგელობითი, მედიტაციური ბუდიზმის ფორმას. ჩან-ბუდისტური ნაშრომის – „ტრაქტატი სანთელსა და სინათლეზე“ – ავტორი თვლიდა, რომ აბსოლუტური რეალობისა და ჰჰეშმარიტების შეცნობის ერთადერთი გზაა საკუთარი თავის შემეცნება, რომ ანთროპოლოგიური კელევა-ძიებაა ერთადერთი საიმედო და შედეგიანი გზა უმაღლესი სულიერი სინათლის მოპოვებისათვის. საერთოდ, ბუდიზმის ისტორიაში ოცდამერევე პატრიარქად ცნობილი ბოდჰიდჰარმა V ს. ბოლოს ჩინეთში იქცა ჩან-ბუდიზმის I პატრიარქად. სწორედ ბოდჰიდჰარმამ შეიგანა ჩინეთში „კედელთან ჯდომის“ პრაქტიკა, სულიერი მედიტაციის თავისებური ფორმა, რასაც იგი ანხორციელებდა პრაქტიკულად უდაბნოს მონასტერში 9 წლის განმავლობაში. მასვე მიაწერენ ჩან-ბუდიზმში „ჩაის ცერემონიალის“ შემოგანას, რადგან იგი თვლიდა, რომ „ჩანის სულისკეთება ჩაის სუნის ილენგურია, მსგავსია“. ბოდჰიდჰარმა, როგორც ჩან-ბუდიზმის ფუძემდებელი და პირველი პატრიარქი, ითვლება სწორედ ჩანის თეორიული მხარისა

და აგრეთვე მისი პრაქტიკულ-რიტუალური წესების პირველ ჩამომყალიბებლად.

ძენის (ჩანის) „ბიბლიად“ აღიარებული ნაშრომის – „შეგონებათა წიგნის“ ავტორი ჰუი-ნენი (637-713 წწ.) ცნობილია როგორც ბუდიზმის XXXIII პატრიარქი, ამავე დროს ჩანის VI, ხოლო სამხრეთ ჩინეთის ჩან-ბუდისტური სკოლის I პატრიარქი. ჰუი-ნენის ცხოვრებასთან და მოღვაწეობასთანაა დაკავშირებული სწორედ ჩან-ბუდიზმისათვის საბოლოო სახის მიცემა და მისი ფართოდ გავრცელება აღმოსავლეთის ქვეყნებში. სწორედ მისი დასახელებული ნაშრომის გავრცელებით იაპონიაში X-XI სს-ის მიჯნაზე ყალიბდება ჩან-ბუდიზმის სახემუცვლილი ფორმა ძენ-ბუდიზმის სახელწოდებით. ძენი ჩინური გერმინის – ჩანის იაპონურ გრანსკრიფციად იქცა და შინაარსობრივად ნაწილობრივ დაშორდა ჩინურ თავდაპირველ ფორმას, რადგან იგი ისტორიულ-ეროვნულ ნიადაგზე გადაგანილი, ორგანულად შეერწყა იაპონელთა მდიდარ სულიერ კულტურას.

ჰუი-ნენის „შეგონებათა წიგნი“ არის აღიარებული ძეგლი ძენ-ბუდიზმის მოძღვრებისა. იგი დღესაც ძენის ძირითად ტექსტად ითვლება და რასაკვირველია, უდიდესი ყურადღებით შეისწავლება როგორც აღმოსავლეთის, ასევე დასავლეთის ფილოსოფიურ-რელიგიურ ამროვნებაში. უნდა ითქვას ისიც, რომ „ლუცუ-ტანმინის“ ტექსტი მისი თავისებურებების გამო წესრიგში მოიყვანა სწორედ დ. გ. სუბუკიმ, რომელმაც ტექსტის ადვილი ათვისების მიზნით ეს ნაშრომი 57 ნაწილად დაყო.

აქ ინტერესს მოკლებული არ უნდა იყოს ძენის მთავარი ნაშრომის მხატვრული სტილისა და სპეციფიკურ-მისტიკური შინაარსობრივი ასპექტების მოგადად თეალის გადავლება – გახსენება, განსაკუთრებით კი მისი ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური მოსაზრებებისა.

„შეგონებათა წიგნი“ მოიცავს ჩანის VI პატრიარქის მონათხრობს, სწავლებას, რომელიც ჰუი-ნენმა გამართა თავისი მოწაფეების წინაშე. ღპარმისა და მრავალ სხვა ძენურ ჭეშმარიტებათა შესახებ საუბრის ჩაწერა დაევალა ქ. შაოსინის თავს ფა-ჰაის, რომელმაც ჰუი-ნენის ეს დავალება გულდასმით შეასრულა და ამით მომდევნო თაობებს შეუნარჩუნა ჰუი-ნენის ქადაგებები.

ამ ჩანაწერში მოთხრობილია ჰუი-ნენის ცხოვრების გზის შესახებ, თუ როგორ დაკარგა ბავშვობაში მამა და რა სიღარიბეში ცხოვრობდა დედასთან ერთად: ისინი ბაზარში ფიჩხის გაყიდვით ირჩენდნენ თავს. მაგრამ ერთხელ ჰუი-ნენმა ქუჩაში შემთხვევით ყური მოჰკრა „ალმასის სუტრის“ სიტყვებს, რამაც მისი მოულოდნელი მყისიერი გასხივოსნება გამოიწვია. ამ სუტრისადმი ინტერესი და თავ-

ვანისცემა ჰუი-ნენს გაუღვია ჩან-ბუღიშმის V პაგრიარქმა ჰუნ-ენმა (VII ს. II ნახევარში), რომელმაც ჩანის ისტორიაში პირველად „ლანკაეგარა-სუგრასთან“ ერთად, ე.ი. მაჰაინურ ძეგლთან ერთად, „ალმასის სუგრაჲ“ აღიარა.

„შეგონებათა წიგნში“ მოთხრობილია საინგერესო ისტორია ჰუი-ნენის V პაგრიარქთან გამგზავრების, მათი საუბრებისა და დამოწაფება-მასწავლებლობის შესახებ. ამ საუბრების დროს, სხვათა შორის, ჰუი-ნენმა უთხრა ჰუნ-ენს, რომ დიდი განსხვავებაა ჩრდილოელ და სამხრეთელ ადამიანთა ბუნებას შორის, ისევე როგორც დიდი განსხვავებაა ევლურის და წმინდა სასულიერო პირის სხეულებს შორის, მაგრამ არ არსებობს ამგვარი განსხვავება ბუდას ერთიან ბუნებაში. ბუდას ბუნება ყველგან და ყველაფერში ერთიანია. ჰუი-ნენს მიაჩნდა, რომ ბუდას ბუნებაა ჩენს საკუთარ გულებში (88, 275). მე-4-10 ნაწილებში მოთხრობილია ისტორია ჰუი-ნენის VI პაგრიარქად გახდომის შესახებ: ერთხელ V პაგრიარქმა შეკრიბა თავისი ყველა მოწაფე და არსებული გრადიციის თანახმად გამოაცხადა, რომ იგი თავის მოძღვრებასა და მოძღვრების უფლებებს გადასცემს იმ გამორჩეულ მოწაფეს, რომელმაც უკვე მიაღწია ჭეშმარიტ განათებას, გასხივოსნებას (ამასთან ამ მოწაფეს უნდა შეეღვინა სულის ჭეშმარიტი განათების გამოხატველი ლექსი). ამის მოსმენის შემდეგ მოწაფეებმა უარი თქვეს ლექსის (სტროფის) შედგენაზე და გზა დაუთმეს მათ შორის ყველაზე წარმატებულს – შენ-სუს, რომელმაც მთელი ღამის წვალების შემდეგ სანთლის შუქზე შექმნა და სამხრეთის კარების შუა ნაწილზე დაწერა შემდეგი ლექსი:

“Тело есть древо просветления.

Дух же подобен подставке светлого зеркала.

Всё время мы стараемся очищать его,

Не позволяя собираться пыли“.

V პაგრიარქმა მეორე დღეს ყველას თანდასწრებით შეაქო შენ-სუ, მაგრამ ამასთან აღნიშნა მისი შემზღუდულობა, რადგან იგი თუმცა იდგა ჭეშმარიტების კარებთან, მაგრამ ვერ ფლობდა მას, ჰუნ-ენის აზრით. მოძღვარმა კვლავ შესთავაზა შენ-სუს ორ დღეში დაეწერა ახალი ლექსი, მაგრამ მას ლექსი ერთი კვირის განმავლობაშიც აღარ დაუწერია.

მე-8 ნაწილში გადმოცემულია ჰუი-ნენის სიგჟეები იმის შესახებ, თუ როგორ შეიძურო იგი ლექსში გამოსახატავმა „ღიაღმა იდეამ“, როდესაც იგი გაეცნო შენ-სუს სტროფს. ჰუი-ნენმა, რადგან მან წერა არ იცოდა, სთხოვა კალიგრაფიის მცოდნეს დაეწერა დასავლეთის კარებზე (მედიტაციისათვის) შემდეგი მისი საწყისი, თავწყარო სულის

!(Дух) გამომხატველი სტროფი. პუი-ნენი თვლიდა, რომ თაედაპირველი, საწყისი სულის შემეცნების გარეშე კანონზომიერებათა (დპარმის) შემეცნება უსარგებლოა, ხოლო ამგვარი სულისა და საწყისი შინაგანი ბუნების შემეცნება არის „ღიადი იდეის“ გასხივოსნება. პუი-ნენის ლექსი ასე გამოიყურებოდა:

„Просветленность изначально лишена древа,

Как светлое зеркало не имеет опоры.

Природа Будды всегда светла и чиста

Где же в ней место для пыли [мирской]?”

(არსებობს პუი-ნენის ლექსის სტროფის II ვარიანტი, რომელიც აქ აღარ მოგვყავს).

როდესაც V პაგრიარქი გაეცნო პუი-ნენის სტროფს, იგი მაშინვე დარწმუნდა, რომ საქმე ჰქონდა უმაღლესი სულიერი განათების მულობელთან. მან გადასცა ძენის მოძღვრის რიგუალური განსაცმელი (ანაჟორა) და აღიარა ძენ-ბუდიზმის VI პაგრიარქად. ამასთან უთხრა, რომ წასულიყო სამხრეთში და არ გადაეცა ძენის მოძღვრება „გულიდან გულში“ 3 წლის განმავლობაში, ვიდრე მკვეთრად არ გაარჩევათ ორგვარ აღამიანებს – „შემცდარებს, ე. ი. არასწორ გზაზე მყოფთ და სწორ გზაზე შემდგართ“.

ჩან-ბუდიზმის VI პაგრიარქის ამრით, ჭეშმარიტი სიბრძნე (პრაქნია) თაეიდანვე სუფევს აღამიანის თაედაპირველ ბუნებაში. ამასთან, ძენის (ჩანის) მოძღვრების ჭეშმარიტმა მიმდევარმა უნდა ნათლად დაინახოს ორი სხვადასხვა სახელით გამოთქმული ერთიანი რაიმეს ბუნება: ჩანის მოძღვრების უძირითადესი მიზანი – სამადპი – და ჭეშმარიტი სიბრძნე – პრაქნია თაეისი საფუძელის მიხედვით ერთიანი არიან. უმაღლესი სულიერი განათება (სამადპი) და უმაღლესი, ჭეშმარიტი სიბრძნე (პრაქნია) ორი რამ კი არაა, არამედ პრინციპულად თაედაპირველი ერთიანობაა. ეს ორი რამ თაეისი ბუნების მიხედვით ერთიანია, თუმცა კი ეს თაედაპირველი ერთიანობა სხვადასხვა ორი სიტყვით გამოითქმება და გაორებულიად წარმოიდგინება „შემცდართა“ ამროვნების დონეზე. მხოლოდ არასწორ გზაზე შემდგართა ამროვნების მიხედვით შეიძლება გაფიქრებულ იქნეს, რომ ერთიან ღპარმას აქვს ორი ფენომენი – უმაღლესი განათებულობა და უმაღლესი, ჭეშმარიტი სიბრძნე. ღპარმის მოძღვრების თანახმად, „შემცდართა“ ამროვნების დონეზე გამოყენებული სიტყვები – „განათება“ და „სიბრძნე“ სუბსტანციურად ერთიან ბუნებას გამოხატავენ. აქ სინამდვილეში ერთიანობა გვაქვს და არა ორგვარობა, კერძოდ, მედიტაციური განათებულობა არის სიბრძნის სუბსტანცია, ხოლო სიბრძნე არის მედიტაციის ფუნქცია.

ისინი განუყოფლად ერთმანეთს მოიცავენ: თუ გვაქვს, მაგ. მედიტაცია – ეს იმას ნიშნავს, რომ გვაქვს ამავე დროს სიბრძნე ხოლო თუ გვაქვს ჭეშმარიტი სიბრძნე, ეს უკვე იმას ნიშნავს, რომ გვაქვს აგრეთვე მედიტაციური განათებულობა. მათი მოწყვეტა, ცალ ცალკე არსებობა შეუძლია გაიაზროს და წარმოიდგინოს მხოლოდ ჩანის მოძღვრების გარეთ მყოფმა „დაბნეულმა, შემცდარმა“ სულმა ამ მოძღვრებას ნაზიარებმა ადამიანმა, როგორც მოქმედებაში გამოვლენილმა „მოსიყვარულე ცოდნამ“, უნდა გააერთიანოს მედიტაცია და სიბრძნე. არ შეიძლება ითქვას, რომ თავდაპირველ მედიტაცია გადაიქცევა სიბრძნედ და ისინი არსებითად სხედასხვე რაიმეა. პუი-ნენის აზრით, ვინც ღპარმაში ხედავს ორ ფენომენს (მედიტაციასა და სიბრძნეს), იგი მხოლოდ სიგყვიერად ეხება სიკეთეს, ხოლო სინამდვილეში მისი სული მოკლებულია სიკეთის ქმნას, თვითონ სიკეთეს, რის გამოც იგი ვერ აღწევს სიბრძნესა და მედიტაციას. ეს უკანასკნელნი მიიღწევიან მხოლოდ იმ ადამიანების მიერ, ვინც სიგყვიერად და შინაგანად, სულიერად აღვსილია სიკეთით. ამიგომ შეიძლება ითქვას, რომ მხოლოდ იმას შეუძლია მიაღწიოს საკუთარ მყისიერ (წამიერ) გასხივოსნებას (სულიერ განათებას), ვინც (სიკეთის) ქმედებაშია და არა მხოლოდ სიგყვიერ კამათში (90, 116).

ამასთან უნდა გათვალისწინებულ იქნეს ის ვითარებაც, რომ სულიერ განათებულობაში, ე. ი. ჭეშმარიტ მედიტაციაში მყოფი ადამიანი ყველგან და ყოველ მდგომარეობაშია ასეთი. „გასხივოსნებულ“ პიროვნება ასეთია ყოველგვარი ფიზიკური მდგომარეობისა და სულიერი განწყობილებების დროს, მხოლოდ „შემცდარნი“ ფიქრობენ რომ მედიტაცია არის უძრავ მდგომარეობაში (პოზაში) ყოფნა მხოლოდ.

პირობითად სიბრძნე და მედიტაცია შეიძლება შევადაროთ სანთელსა და სანთლის სინათლეს. მხოლოდ პირობითად შეიძლება ვთქვათ, რომ სანთელი არის სუბსტანცია, ხოლო სანთლის ნათება, სინათლე, სანთლის ფუნქცია. ამ შედარების გამოყენებისას მხედველობაში უნდა გვექონდეს ჩანის (ძენის) მოძღვრების უპირითადესი წამყვანი იდეა იმის შესახებ, რომ მოულოდნელი მყისიერი განათების დროს ადამიანი აღწევს თავის საკუთარ თავდაპირველ ბუნებას, თავის თავდაპირველ სულს. ამ წამში ხდება მისი ცხოვრების მოქმედებებისა და აზროვნების თავდაპირველი ძირის, ფუნდამენტის, თავდაპირველი სულის, როგორც თავწყაროს გამჟღავნება. სულიერად გასხივოსნებული აღწევს მხოლოდ თავისი ცხოვრების ერთიანი ძირის გამჟღავნებას, ხოლო „შემცდარნი და დაბნეულნი“ კვლავ

იძირებიან „გარდასახვის უსასრულო რიგში“ (ძნელი მისახვედრი არაა, რომ ჩანის VI მოძღვარი ამ სიგყევბში გულისხმობს სულის მეტაფიზიკური გარდასახვის კარმულ კანონს, სიკვდილ-სიციოცხლის ბორბლის სანსარულ კანონშომიერებას). აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ჰუი-ნენი მიუთითებს ჩანის ერთ-ერთ უღრმეს ჭეშმარიტებაზე, რომ უმაღლესი სიბრძნის მიხედვით არ არის ღპარმაში განსხეეება მყისიერებასა (მოულოდნელობასა) და თანდათანობას შორის. გასხი-ეოსნების მიღწევის გზების თვალსაზრისით, „დაბნეულობა და შე-მცდარობა“ არის თანდათანობა, ხოლო სამადპი – მყისიერი განათ-ება. აქ საქმე ეხება ადამიანთა აზროვნების საზრიანობასა და გონე-ბაჩლუნგობას.

ადამიანის შინაგან ბუნებას, რაც მისსავე თავდაპირველ სულს ნიშნავს ჩანის მოძღვრების მიხედვით, ჰუი-ნენი გამოუთქმელს, დაუსახელებელს უწოდებს, რაც ამავე დროს, სიგყევბში გამოხატული, აბსოლუტადაც იწოდება. ადამიანის, პიროვნების საწყისი ბუნებაა აბსოლუტი. სწორედ ამ ვითარების გამელაენებაა მყისიერი გასხიეოსნე-ბა, სამადპი, ხოლო დაბნეულობასა და შეცდომებში ყოფნა, ისევე როგორც ერეტიკულ შეხედულებებზე დგომა, შეიძლება გავიგოთ მზეზე გადაფარებულ ნისლადა, რაც გვიშლის ხელს ღვთაებრივი სინათლის ჭერეგაში. ყოველივე, რაც ფენომენალურ სამყაროში ხდება, თავისი დაპირისპირებულობებით – ბოროტება-სიკეთე, ცოდვა-უცოდველობა, გასხიეოსნება-დაბნეულობა (შეცდომა) და ა. შ. – არის სხეადასხეა ნაკადი, რომლებიც აბსოლუტის „ღიადა“ ზღვაში იძირებიან (90, 119).

თვითონ აბსოლუტი იაზრება როგორც ერთიანობა, მაგრამ არა როგორც მთლიანობა. ჩანის მიხედვით, აბსოლუტი არ არის ნაწილ-ებისგან შემდგარი, ე. ი. მთლიანობა. იგი არადიფერენცირებულია. იგი უდროო, უსიერცო, უსაზღვრო, უფორმოა. მას არა აქვს საწყისი და ბოლო, შემოუსაზღვრაეია. ჰუი-ნენი იზიარებს ჩანის ამოსაეაულ პრინციპს იმის შესახებ, რომ აბსოლუტი არ შეიძლება გავიგოთ როგორც აბსოლუტური „მე“, როგორც ონტოლოგიური უმაღლესი რანგის მქონე სუბიექტი, პიროვნება. ჩანი (ძენი), საერთოდ, ხშირად აღარ მისდევს კლასიკური ბუდიზმის ონტოლოგიურ თუ ანთროპოლოგიურ პრობლემატიკას. მისთვის აბსოლუტი ერთიანია, ყოველივეს იმანენტური ძირია, მაგრამ თვითონ არაა დადებით მასასიათებლებში გამოთქმული გარკვეულობა, სახე, ასე-ყოფიერება. მას არც არსებობა-არარსებობა მიეწერება, იგი „არსებობის პრო-ცენგია“, ჰუი-ნენი თავის შრომაში აბსოლუტს ახასიათებს როგორც ქმნადობას, ღინებას, გზას (დაოს), როგორც უარყოფითობას: არც რაიმეს და არც ამ რაიმეს უარყოფას. მასში არაა არსებობა-

არარსებობის (არარსის) დუალიზმი, რადგან მასში გათქვეფილია, სინთეზირებულია ყველაფერი. აბსოლუტი შეუმეცნებელია, დაუსახელებელია გნოსეოლოგიურ სიბრტყეზე. მისი ნიშანია ღუმილი.

სხვათა შორის, ჩანის მოძღვრების ანთროპოლოგიური და ონგოლოგიური ასპექტების სპეციფიკურობა კარგად ჩანს VI პაგრიარქის სიგყვა-პასუხებში, რომელიც გაიმართა მასსა და ჭეშმარიტების მაძიებელ ბერებს შორის: ერთ-ერთი ბერი (მე-ძეძე), რომელიც დაედევნა V პაგრიარქის სკოლიდან ამავე პაგრიარქის ნებით ჩუმად წასულ ჰუი-ნენს, ეუბნება მას, რომ მე შენ დაგედევნე არა პაგრიარქის ანაფორის წასართმევად, არამედ რწმენის მისაღებადო, რაზედაც ჰუი-ნენი პასუხობს: „თუ შენ მოხვედი რწმენისათვის, მაშინ გვერდზე დაგოვე შენი ყველა ენება-სურვილები. ნულა ფიქრობ ნურც სიკეთესა და ნურც ბოროტებაზე, იფიქრე მხოლოდ იმაზე, თუ როგორია მოცემულ მომენტში შენი ის პირველქმნილი სახე, რომელსაც უკვე აგარებდი დაბადებამდე“. ამ სიტყვების მოსმენით მე-ძეძე უცბად ჩაწედა საგანთა ჭეშმარიტ საფუძველს, რომელსაც იგი ადრე ეძებდა არა თავის თავში, არამედ გარეგანში. მისთვის გასაგები გახდა ყველაფერი ერთ წამში და პაგრიარქისადმი უღრმესი პატივისცემით გამსჭვალული კვლავ ეკითხება ჰუი-ნენს: გარდა ამ სიტყვების ფარული სამრისისა, ხომ არ არის კიდევ რაიმე საიდუმლოო, რაზედაც პაგრიარქი პასუხობს: ჩემს ნათქვამ სიტყვებში არაფერი დაფარული არ არის: თუ შენ იაზრებ შენს თავს და იცნობ შენს სახეს, რომელიც იყო შენი ქვეყნის შექმნამდე, მაშინ საიდუმლო შენშივეა. ამით ჰუი-ნენმა დაამტკიცა, რომ იგი იყო ძენის (ჩანის) ღირსეული პაგრიარქი, წერს დ. გ. სუძუკი (133, 144).

ჰუი-ნენი ერთ-ერთი ბერის კითხვამზე, თუ რა მოძღვრება აითვისა მან V პაგრიარქისგან, როგორც მასწავლებლისგან, ასე პასუხობს:

„ჩემს მასწავლებელს რაიმე განსაკუთრებული მითითებები არ მოუცია: იგი უბრალოდ მოგვიწოდებდა ჩვენი საკუთარი ბუნების განჭერების აუცილებლობაზე, რასაც არა აქვს რაიმე საერთო მედიტაციასა და განთავისუფლებასთან. ეს აიხსნება იმით, რომ ყოველივე სახელების დროს (ე. ი. რაიმეს დასახელების დროს) მიუდიფარტ გაორებასთან, რაც უცხოა ბუდიზმისათვის. საქმე ისაა, რომ არაორაზროვნებების მოხელთება არის სწორედ ძენის მიზანი. ბუდას ბუნება, რომელსაც ჩვენ ყველა ვფლობთ და რომლის მიღწევაც შეადგენს ძენს, არ შეიძლება დაიშალოს ისეთ დაპირისპირებულობებად, როგორიცაა: სიკეთე და ბოროტება, მარადიული და წარმავალი, მაგერიალური და სულიერი. ადამიანი გონების ამღვრევის გამო ხედავს ცხოვრებაში გაორებებს, ბრძენი, გასხივოსნებული ადამიანი

კი სედაეს საგანთა რეალობას ყალბი იდეებით, მისი დაბნელების გარეშე“ (133, 146).

ჰუი-ნენის „შეგონებათა წიგნი“ და, საერთოდ, მისი ქადაგება-საუბრები თვალნათლივ გვიჩვენებს ძენ (ჩან)-ბუდიზმის ფუნდამენტურ ჭეშმარიტებებს: სულიერი მყისიერი განათების, ე. ი. სულიერი ეგზალტაციის უმაღლესი ფორმის მოთხოვნას, რაც ამ მოძღვრების უმაღლეს მიზანს შეადგენს – საგორი (სამადჰი), როგორც უმაღლესი სულიერი გასხივოსნება, ძენის (ჩანის) მოძღვრების ცენტრალური იდეა, მოძღვრების სერხემალია; იგი გვიჩვენებს, რომ უმაღლესი განათება არ არის განპირობებული რელატიურ-ფილოსოფიური წმინდა წერილებით, საერთოდ, მწიგნობრული სიკვდიური შეგონებებით, რომელთაც აქვთ ლოგიკურ-მეცნიერულად დასაბუთებული გამიზნულობა. ძენი (ჩანი) ისახავს მიზნად გადალახოს ლოგიკურ-მეცნიერული აზროვნების ჩარჩოები და ამაღლდეს მასზე. იგი ეძებს პირდაპირ კავშირს ადამიანის შინაგან სულიერ არსებასთან, ცდილობს გაამყაენოს და ნათელყოფს ადამიანის თავდაპირველი (ბუდას) ბუნება.

ჰუი-ნენი ცდილობს გაიგოს ბუდისტური მოძღვრება როგორც ადამიანის სულიერი განათების დოქტრინა, როგორც ადამიანის, პიროვნების თვითგამორკევეის უღრმესი ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური მოძღვრება. ძენ (ჩან)-ბუდიზმში ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური ძიებები დომინანტობენ და ამცვარი კვლევა-ძიება ისეთ ამოსავალ პრინციპებს ეყრდნობა, რაც საოცრად ემსგავსება XX ს გერმანული ეგზისტენციალიზმის უმთავრეს წარმომადგენელთა (მ. ჰაიდეგერი, კ. იასპერსი, მ. ბუბერი) ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიურ შეხედულებებს – ჩვენ უადრესად საგულისხმო ვითარებად გვესახება. ამეამად აქ ყურადღებას ვამახვილებთ ძენის (ჩანის) მოძღვრების უმთავრესი მიზნის (საგორის) მიღწევის გზებისა და მეთოდების განსხვავებულობებზე, რაც გვხვდება ძენის (ჩანის) მოძღვრების სხვადასხვა დიდ წარმომადგენელთან. ჰუი-ნენის შეხედულებათა ანალიზი გვიჩვენებს, რომ იგი უმაღლესი სულიერი განათების უფლების (სამადჰის, საგორის) მისაღწევად არ თელის აუცილებლად სხეულისა და სულის წერტნის იმ მკაცრ მეთოდებს, რაც გრადიციულად ბატონობენ ამ მოძღვრების სხვა წარმომადგენლებთან. ისევე, როგორც ძენის თანამედროვე სახის დამცველი დ. გ. სუძუკი, ჰუი-ნენიც არ თელის სავალდებულოდ ასანურ თუ პრანაიაზურ ურთულეს ვარჯიშებს, რომელსაც ჟართოდ იყენებს აღმოსავლური ეზოტერული მოძღვრების ბევრი ნაირსახეობა, მათ შორის იოგას მოძღვრება და განსაკუთრებით ძენის ნაირსახეობა ძა-ძენის სახელწოდებით. ჩვენ მიერ მემოთ დასახელებული ს. კაცუკი სწორედ ძა-ძენის ერთ-ერთი უმთავრესი წარმო-

მადგენელია და მისი ნაშრომი („ძენის პრაქტიკა (მეთოდები და ფილოსოფია)“) ერცლად განიხილავს ადამიანის სულიერი განათების უმაღლესი ფორმის მიღწევის ურთულეს ტექნიკას, სხეულებრივ (ანაგოგიურ-ფიზიოლოგიურ პრინციპებს) და სულიერ (ფსიქოლოგიურ-ნებით პრანაიამურ) ვარჯიშებს.

ს. კაცუკისათვის ძენის მოძღვრების ასათვისებლად აუცილებელი პირობაა ძენის პრაქტიკული დანერგვა. ძენის პრაქტიკა კი პირველ რიგში მდგომარეობს ძა-ძენში, ე. ი. განსაკუთრებულ ვარჯიშებში, რომელსაც მიმართავს ძენის მიმღევი მჯდომარე მდგომარეობაში, სხეულსა და სულზე კონკრეტული გზით (გავიხსენოთ, რომ ბუდიზმის XXVIII და ძენის (ჩანის) I პაგრიარქი ბოდჰიდჰარმა არის სწორედ „კედელთან ჯდომის“ პირველი დამნერგავი, რომელმაც ასეთ მდგომარეობაში 9 წელი გაატარა). ამგვარად, ძენის მოძღვრება უნდა გავიგოთ, როგორც მჯდომარე მდგომარეობაში მყოფი ადამიანის ძენ-ბუდისტური მედიტაცია, სხეულსა და სულიერ ფენომენებზე ნებულობით-ჭერეგითი კონკრეტული მთელი სისტემა. აქვე შეიძლება ითქვას, რომ ს. კაცუკის პირადი გამოცდილება მოიცავს ხანგრძლივ პერიოდს (თითქმის 60 წელს) დაწყებულს ახალგაზრდობიდან (20 წ-დან). ამ ხნის განმავლობაში იგი ღრმად სწავლობდა თეორიულად ძენის მოძღვრებას და ეწეოდა მის განუწყვეტელ პრაქტიკას, თუმცა იგი ძენის მონასტერში მხოლოდ რამდენიმე წელი ცხოვრობდა და ძირითადად იყო სამოქალაქო და არა სასულიერო პირი (დასახელებული წიგნის ხელნაწერი მან მოამზადა 1970 წ., დაიბ. 1893 წ. სამხრეთ-დასავლეთ იაპონიაში, უძველეს დედაქალაქ კიოტოში).

ს. კაცუკის წიგნის წინასიტყვაობის ავტორი ე. გრიმსტონი მრავალმხრივ აქებს აღნიშნულ ნაშრომს და ს. კაცუკის დამსახურებებს შორის გამოყოფს ზოგიერთ არსებით მხარეს: იგი აღნიშნავს, რომ დღევანდელი დასავლეთის ძენურ ლიტერატურაში იშვიათია ნაშრომი, რომელიც ასე სიღრმისეულად და საფუძვლიანად იძლეოდას ძა-ძენის პრაქტიკის ყოველმხრივ დაუფლების პრინციპებს. იგი ხაზს უსვამს ს. კაცუკის კვლევის მეცნიერულ და ლოგიკურ ხასიათს, მაშინ როდესაც ძენის მოძღვრება ცნობილია როგორც ერთგვარი „ირაციონალზმის“ შემცველი თვალსაზრისი. ამასთან, ნაშრომი, მეცნიერულ-ფილოსოფიურ ცნებებით ოპერირების გარდა, ფართოდ მოიცავს ფიზიოლოგიურ თუ ფსიქოლოგიურ კატეგორიათა სიმრავლეს. იგი იწონებს ადამიანის სხეულისა და სულის მოქმედების ისეთი პროცესების ღრმა ანალიზს, როგორიცაა: სხეულის ასანური მდგომარეობები, სუნთქვითი ვარჯიშები, ადამიანის კუნთოვანი სისტემის მართვა და გონუსი, ყურადღების რაობისა და მოქმედების მექანიზმის

ანალიზი და სხვა. ჩვენი მხრიდან აქ შეიძლება დავამატოთ ს. კაცუკის მიერ ჩატარებულ ანალიზში ისეთი ხასიათის მსჯელობები, რომლებიც უჩვეულო ინტერესს აღძრავს ადამიანის შინაგანი ბუნების ზოგიერთი „ილუმალი“ მხარის მიმართ, კერძოდ, იმ ჭეშმარიტებების მიმართ, რაც იოგას მოძღვრებაში „საიდუმლო ფიზიოლოგიის“ გერმინით აღინიშნება. ამგვარ საგულისხმო და საინტერესო მხარეებად უნდა ჩაითვალოს ს. კაცუკის ანალიზი და მსჯელობები აზრის და საერთოდ, აზროვნების ნაკადის მექანიზმის დაკავშირება სუნთქვის ეარჯიშებთან, რასაც მიეყვებათ ძა-ძენის მიღწევის უმაღლეს ფორმასთან – დადებით და აბსოლუტურ სამადპისთან. ამ ანალიზის დროს უმნიშვნელოვანესია მსჯელობები ყურადღების კონცენტრაციის რაობისა და მნიშვნელობის შესახებ, მსჯელობები განდენის, კენსეს, ადამიანის კმაყოფილება-უკმაყოფილების განცდის, კერძოდ, მისი კონკრეტული გამოვლენის – იუმორისა და სიცილის ფიზიოლოგიისა თუ ფსიქოლოგიის შესახებ და სხვა.

საერთოდ, უნდა ითქვას, რომ უმაღლესი სულიერი სინათლის საფეხური სხვადასხვანაირად აღინიშნება კლასიკურ, თაედაპირეულ ბუდიზმსა და შემდგომი დროის მის სხვადასხვა განშტოებაში. როგორც დ. გ. სუძუკი გადმოგვცემს, სანამ ბუდიზმი ვითარდებოდა, ინდოეთში განათების ცენტრალურმა იდეამ ვერ პოვა თავის შემდგომი განვითარება. მხოლოდ ბოლპიდპარმას მიერ ბუდიზმის ჩინეთში გავრცელების შემდეგ მიაღწია საგორის იდეამ თავის გაქანებას (133, 106).

საგორის იდეამ თავისი ფესვები გაიდგა ჩინეთში ძენ (ჩან)-ბუდიზმის სახით. კლასიკურ ბუდიზმში უმაღლესი სულიერი განვითარების საფეხური სამადპის გერმინით აღინიშნება. ასევე ძა-ძენშიც ს. კაცუკი არ იყენებს საგორის გერმინს და ძენის მიზანს აღნიშნავს სამადპით და კენსეთი (კენსე ნიშნავს ადამიანის შინაგანი ბუნების წედომას, მოხელთებას). ამასთან ს. კაცუკი განასხეავენს აბსოლუტურ და დადებით სამადპის. როგორც გეშოთ ვნახეთ, ძენ (ჩან)-ბუდიზმის VI პაგრიარქი არ იყენებდა საგორის გერმინს და მის მაგიერად ხმარობდა სამადპის გერმინს. თუ ჩვენ ამ ვითარებას უფრო მეტი სიზუსტით გავაანალიზებთ, ვნახავთ, რომ აქ საქმე მხოლოდ გერმინთა სხვადასხვაობას არ ეხება, არამედ სინამდელიეში თვით სხვადასხვა გერმინთა შესაბამის სხვადასხვა შინაარსთან გვაქვს საქმე.

რადგან ს. კაცუკის დასახელებული ნაშრომის ყოველმხრივი და სრული ანალიზი ამჟამად აქ შეუძლებელია, ამიგომ შევეცდებით მისი ძენ-ბუდისტური უმნიშვნელოვანესი იდეებიდან გამოვყოთ ყველაზე არსებითი და გიპური. მათი დახასიათება საერთო სურათს მაინც შექმნის ძენის მოძღვრების სპეციფიკური ფორმის – ძა-ძენის შესახებ.

ეს შეხედულებები ქმნის ძა-ძენის მოძღვრების საერთო სტრუქტურულ სურათს და მეტი სისრულით გვიხასიათებს ძენის მიზნის მიღწევის ურთულესი გზების ტექნიკურ მხარეს.

ს. კაცუკი თავიდანვე ითვალისწინებს ევროპული ფილოსოფიის თანამედროვე (XX ს) ვითარებას და თავის პოზიციებს იკავებს გამოჩენილ მოაზროვნეთა (ედ. ჰუსერლის, მ. ჰაიდეგერს, კ. იასპერის და სხვა) თვალსაზრისების მიმართ. ს. კაცუკი კელევა-ძიების გარკვეული სტადიისათვის იწონებს მათ მოსაზრებებს, მაგრამ საბოლოოდ ცდილობს მათი კონკრეტული შეხედულებები გადალახოს ძა-ძენის მოძღვრების სასარგებლოდ. იგი, ერთი მხრივ, აქებს ფენომენოლოგიურ და ეგზისტენციალურ შეხედულებებს და, მეორეს მხრივ, ისინი არასაკმარისად მიაჩნია უმაღლესი სულიერი სინათლის მიღწევის გზაზე.

ს. კაცუკი დიდ დამსახურებად უთვლის ფენომენოლოგიის დამაარსებელს ედ. ჰუსერლის „ფენომენოლოგიური რედუქციის“ მეთოდის შემოღებას, რომელიც ამ განსაკუთრებული მეთოდით ძალიან ახლო მივიდა ძენთან. პიროვნების საზღვრების, მისი „მეს“ შემოსაზღვრით „წმინდა არსებების და ფენომენებისაკენ“ სვლა სწორი გზაა, ს. კაცუკის აზრით, რამდენადაც ძა-ძენის განხორციელების გზაზე ძენიც ცდილობს ჩააქროს ეგოცენტრისტული ინდივიდუალური „მეს“ მისწრაფებები. მაგრამ ს. კაცუკი ამავე დროს საყვედურობს ედ. ჰუსერლის, რომ ის კმაყოფილდება რედუქციული მეთოდის მხოლოდ თეორიულ ღონეზე, მხოლოდ გონებით სტრუქტურებსა და ვარჯიშებში გამოყენებით, მაშინ როცა ძა-ძენი მოითხოვს განაზრებათა ჩარჩოს გადალახვას ადამიანის მიერ საკუთარი სხეულისა და გონების ერთობლივი მოქმედებით. „წმინდა არსებობა“ მიიღწევა მხოლოდ ამ ორი რაიმეს ერთობლივი მოქმედებისა და კონკრეტული დროს. ძენის განსაკუთრებულ პრაქტიკას ჰქვია ძა-ძენი, ე. ი. ძენი ჯდომის დროს, როდესაც მიიღწევა ძენის უმაღლესი მიზანი – სამადპი.

სამადპი არის უმაღლესი მიზანი ადამიანის სულიერი აღმაველობისა. სწორედ ამ მდგომარეობაში, ს. კაცუკის აზრით, აღწევს ადამიანის ცნობიერება შეჩერებას, როდესაც ადამიანი ვეღარ გრძნობს დროს, სივრცეს, მიზეზობრიობას და სხვა. სამადპი არის ადამიანური ყოფიერების განსაკუთრებული, უნიკალური სახე. იგია უმაღლესი უარყოფა უარყოფათა შორის, როდესაც აღარაფერია უარსაყოფი და ადამიანი რჩება აბსოლუტური სიწყნარისა და ღუმილის წინაშე, სიმშვიდის და წმინდა სინათლის ბაგონობით გარემოცული. სწორედ ამას უწოდებენ, ს. კაცუკის აზრით, ადრინდელი ბუდისტები უარყოფას, განადგურებას, ანუ ნირვანას (90, 483). ს. კაცუკის აზრით, სულის

ასეთი მდგომარეობა არ უნდა გავიგოთ როგორც სიცარიელე, რაშიც არარა და არაფერია. ეს მდგომარეობა არ უნდა მივიჩნიოთ აგრეთვე როგორც ადამიანის არაქნობიერი მდგომარეობა. სულის ამგვარი ეგზალტაცია შეიძლება შევადაროთ უმაღლეს მწვერვალზე ყოფნის დროს ადამიანის განცდას, აღელვებას, სიწყნარესა და იღვწალებას. ამ დროს ადამიანის ყურადღება აღწევს უმაღლეს აქტიურობას.

ს. კაცუკი ღიდალ აქებს მ. ჰაიდეგერს, რომ მან ღრმად აღწერა და დაახასიათა ადამიანის ცნობიერების მდგომარეობა ყოველდღიურ ცხოვრებაში. ასეთი ცხოვრების წესის გამო ყოველივე და საკუთარი თავი გააბრუნებულია უგილიგარული სიბრტყით. ყველაფერი იქცევა ადამიანის ინტერესების შესაბამის „იარაღად“, „ხელსაწყოდ“, რომელთა გამოყენებაც ადამიანთა ცხოვრების განხორციელებასა და უზრუნველყოფას უწყობს ხელს. ყოველივეს აქვს თავისი საზრისი და მნიშვნელობა მათი გამოყენებითი სარგებლიანობის თვალსაზრისით. რასაკვირველია, ს. კაცუკი მართალია ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში ამ პრინციპის მნიშვნელობისა და როლის შეფასებაში. მაგრამ აქედან იგი აკეთებს დასკვნას, რომ აზროვნების ამგვარი წესის გაბაგონებას მიეყვართ მექანიკურ აზროვნებამდე, რაც თანამედროვე მსოფლიოში ხდება მრავალი შეცდომებისა და უბედურებების წარმოშობის მიზეზი. აღარ აქცევს რა ყურადღებას მ. ჰაიდეგერის მოძღვრებაში ამგვარი აზროვნების წესის გადაღახვის გზებსა და საშუალებებს, ს. კაცუკი ხაზს უსვამს ძა-ძენში დამუშავებულ გზებსა და მეთოდებს. ძა-ძენი, მისი აზრით, არის აზროვნების ამ წესის გადაღახვის საშუალება, რასაც ძენის მოძღვრება ისახავს მიზნად. სამადპიში განცდილი „წმინდა არსებობის“ გამოვლის შემდეგ ადამიანი განიცდის თავის „წმინდა ცნობიერებას“ და „წმინდა არსებობას“ თვით გარე სამყაროში (90, 484). ამგვარი მდგომარეობის მიღწევა აღინიშნება ს. კაცუკის მიერ კენსედ, ანუ თავის თავის მიღწევად.

იმისათვის, რომ ადამიანმა მიაღწიოს „წმინდა არსებობას“ (სამადპის), ე. ი. შეძლოს „ცნობიერების შეჩერება“, ამისათვის არაა საკმარისი აზროვნებითი მცდელობები, აზრობრივი კონსტრუქციები, ლოგიკურ-მეცნიერულ განაზრებათა უსასრულო ფილიაციები. გვინს, დამოუკიდებლად აღებულს, არ შეუძლია კონკრული გაუწიოს თავის აზრებს, აზრთა დინებას. კონკრულის ამგვარი უნარი აქვს მხოლოდ სხეულს, უფრო ზუსტად, ეს უნარი გონების მიმართ უჩნდება სხეულს გარკვეულ, გადამწყვეტ მდგომარეობაში. სხეულის და სუნთქვის განსაკუთრებული მდგომარეობები ქმნიან შესაძლებლობებს გონებისა და აზროვნებითი პროცესების განსაკუთრებული მართვისათვის, ფიქრობს ს. კაცუკი. ერთ-ერთი უპირველესი პირობაა ამისათვის

სხეულის მშვიდი, წყნარი მდგომარეობა, პოზა: სხეულის უძრავი სიმშვიდე წარმოშობს და განაპირობებს გონების სიმშვიდეს. ამასთანავე ძა-ძენის ეს ერთ-ერთი ძირითადი პრინციპი აუცილებელ კავშირში მეორე უძირითადეს პრინციპთან: მჯდომარე მდგომარეობასთან (კაცუკის აქ მხედველობაში აქვს ლოგოსის იოგური ასანა ინდუიზმისთვის შესაფერისი ფორმით). ყურადღების კონცენტრაციის ბრძოლა და ცნობიერების შეჩერებით უმაღლესი სიფხიმოვანობა (бдительность) მიღწევა – სამაღალიში გადასვლა შესაძლებელია სუნთქვის განსაკუთრებული მეთოდის მეშვეობით. ს. კაცუკი ამოდიამ შემთხვევაში იოგას მოძღვრებაში პრანაიამას სახელწოდებით ცნობილი თეალსაზრისიდან, რომ ამროვნების ნაკადი, ამრები და ემოციები უშუალო კავშირშია სუნთქვასთან და მის ეარჯიშებთან იგი განსაკუთრებულ ყურადღებას ამასეილებს გონების სიფხიმოვანობა და ყურადღების კონცენტრირების უშუალო და განმსაზღვრე ფაქტორზე – განდენის მოქმედებაზე. ს. კაცუკი იზიარებს აღმოსავლური გრადიციის ამრს, რომ განდენი, ე. ი. მუცლის კუნთებისა და დიაფრაგმის ერთობლივი მოქმედება არის ადამიანის სულიერ ძალების მთავარი საყრდენი, „უნაგირი“ (90, 486).

ძა-ძენი როგორც ფილოსოფიური მოძღვრება

იმის შემდეგ, რაც გემოთ მოყვანილ მსჯელობებში ზოგადად განილულ იქნა ძენ-ბუდიზმის ძირითადი ამოსავალი პრინციპების თორიული ასპექტები, კერძოდ, ამ მოძღვრების ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური მიზანდასახულობის მთავარი გენდენციები, აგრეთვე თანამედროვე ძენ-ბუდიზმის ისტორიულ გენეზისი, კერძოდ, მის პირველი და მეექვსე პაგრიარქების (ბოდჰიდჰარმას და ჰუი-ნენი ლეაწლი და ადგილი ძენის (ჩანის) მოძღვრების განვითარებამ აგრეთვე ძენის სწავლების თავისებური ფორმის – ძა-ძენის ზოგიერთი პრინციპის ზოგადი სურათი, ვფიქრობთ, ახლა სასურველია თანამედროვე ძა-ძენის, როგორც ძენის მოძღვრების უძირთადესი მიზნის (სულიერი განათების) მიღწევის უმკაცრესი და ურთულესი გეჟნიკის, უფრო ერცელი და გულდასმითი განხილვანალობი. ვისაც ამოძრავებს თანამედროვე ძენის მოძღვრების სფუქელიანი და ღრმა შესწავლა, მას ამ მიზნის მისაღწევად აუცილებლად მოუწევს ძენის სწავლების თავისებური ფორმის – ძა-ძენის სერიოზული შესწავლა და ყოველმხრივი გათვალისწინება.

ძა-ძენი ძენის გრადიციული მოძღვრების თავისებური მეთოდური მხარეა, შგოა. როგორც ითქება, იგი წარმოშვა ბუდიზმის ჩინეთში გავრცელებამ, ბოლჰიდჰარმას მიერ ბუდისტური პრინციპების ჩინეთში გადმონერგვამ. სწორედ ბოლჰიდჰარმა, ბუდიზმის გრადიციული მოძღვრების XXVIII პაგრიარქი, გახდა კონფუციანელობასთან დაპირისპირებებითა და დაოიზმთან შემრიგებლობით ძენის (ჩანის) სწავლების I პაგრიარქი. მის სახელთანაა დაკავშირებული, საერთოდ, მჭერეგელობითი (დჰიანა) ბუდიზმის განვითარების მძლავრი იმპულსები და კონკრეტულად კი ძენის თავისებური მეთოდური ფორმის – ძა-ძენის საფუძვლების აღმოცენება. თანამედროვე ძა-ძენი კი თავის ფუნდამენტურ დამუშავებას აღწევს, როგორც აღინიშნა, გამოჩენილი იაპონელი ძენ-ბუდისტის – ს. კაცუკის მოღვაწეობაში, უმთავრეს ნაშრომში (“Практика Дзен”, 1993 г), სადაც მრავალმხრივ და საფუძვლიანად არის გაანალიზებული ძენის გრადიციული მოძღვრება.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ს. კაცუკის დასახელებული შრომა ჩვენს ინტერესს აღძრავს, ჯერ ერთი, იმის გამო, რომ იგი არის მეტად ორიგინალური და საგულისხმო მეთოდური გზა ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური კვლევა-ძიების მრავალსაუკუნოვანი ისტორიის სფეროში, რაც ორგანულ კავშირშია აღმოსავლური ეზოტერული აზროვნების საუკეთესო ნიმუშებთან და მეორეც, ეს ინტერესი გამოწვეულია იმითაც, რომ ს. კაცუკი ძა-ძენის დაფუძნებისას ითვალისწინებს და ფართო დიალოგს მართავს XX ს-ის გერმანულ ეგზისტენციალიზმთან. მისი კამათი ე. ჰუსერლთან, მ. ჰაიდეგერთან, კ. იასპერსთან, მ. ფროიდთან და თანამედროვე ფილოსოფიურ-რელიგიური აზროვნების სხვა ცნობილ წარმომადგენლებთან ერთგვარი ინტერესის აღმძვრელია ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური კვლევა-ძიებით დაინტერესებულ მკითხველთათვის და ამ შემთხვევაში არა აქვს არსებითი მნიშვნელობა იმ გარემოებას, რომ ამ კამათში ყოველთვის შეიძლება ჭეშმარიტება ძა-ძენის დამცველი მოაზროვნის მხარეზე არ იყოს (ამ კამათის ყოველ კონკრეტულ პრობლემას ჩვენ ქვემოთ შევხებით).

უპირველესი ფუძემდებლური პრობლემა, რომლის გარშემოც ძენის მოძღვრება საერთოდ და, კერძოდ, ძა-ძენის სწავლება გრიალებს, არის ადამიანის, ინიდივიდის შინაგანი ქმნადობის, სულიერი განვითარების საბოლოო მიზანი – სულიერი ეგზალტაციის, გასხივოსნების პრობლემა. ეს საბოლოო და უმაღლესი მიზანი ადამიანის ამქვეყნიური ცხოვრებისა ძენის ენაზე, როგორც ვიცით, იწოდება საგორად, ხოლო ძა-ძენის ენაზე, როგორც ამას მრავალჯერ ხაზს უს-

ვამს ს. კაცუკი, სამადლად. ამასთან, ს. კაცუკი პრინციპულად განასხვავებს სამადლის ორ ძირითად ფორმას – დადებით და აბსოლუტურ სამადლის. ჩვენ ამ შემთხვევაში გვერდზე ეტოვებთ ამ ვითარების ანალიზს, მხოლოდ აღვნიშნავთ რომ, საერთოდ, აღმოსავლურ ემოტურულ მიმდინარეობებში ადამიანის სულიერი განვითარების უმაღლესი და საბოლოო მიზანი თავისი სახელწოდებებისა და შინაარსების მიხედვითაც – რომ არაფერი ეთქვათ მათი მიღწევის გზებისა და მეთოდების სხვადასხვაობაზე – ერთმანეთისაგან მკვეთრად განსხვავებულია.

მამასადამე, ს. კაცუკი ადამიანის სულიერი განვითარების უმაღლესი საფეხურის აღსანიშნავად იყენებს ტერმინს – სამადლი და არა საგორს, რაც გრადიციულ ძენ-ბუდიზმში იყო მიღებული და რასაც ასეთი დიდი პოპულარიზაცია გაუწია დიდმა იაპონელმა ძენ-ბუდისტმა და ეგზისტენციალისტმა დ. ტ. სუძუკიმ XX ს-ში. ეს ორი რამ – საგორი და სამადლი – ტერმინოლოგიურ განსხვავებასთან ერთად ბოლომდე შინაარსობრივი ნიშან-თვისებითაც განსხვავდება, მაგრამ არსებითად ერთი და იგივე სულიერი ორიენტირები არიან. აქ უმთავრესია ის, რომ ეს ორიენტირები ყოველდღიური, ჩვეულებრივი ყოფნის წესის (მაიას ილუმორული საფარველის) მოხსნას, უმაღლესი სულიერი გასხივოსნებით მის გადალახვას, მასზე ამაღლებას გულისხმობს.

საგორსა და სამადლის შორის არსებულ მსგავსება-განსხვავებაზე ბევრი რაიმეს თქმა შეიძლება, მაგრამ ჩვენ აქ ამ საკითხზე იმიტომ ვამახვილებთ ყურადღებას, რომ ხაზი გაესვას ერთ უმნიშვნელოვანეს განსხვავებას მათ შორის, კერძოდ, იმას, რომ მათი მიღწევის გზები მკვეთრად განსხვავდება ერთმანეთისგან და შესაბამის მოძღვრებათა არსებით მხარეებს შეადგენენ: ძენ-ბუდიზმში საგორი მთლიანად ადამიანური ბუნებისათვის მოულოდნელი, დაუგეგმავი რამაა, იგი მყისიერად შეიძლება დაემართოს ნებისმიერ ადამიანს, ინდივიდს, თუ კი იგი შინაგანად მიიღღვებს და მიისწრაფვის სულიერი ეგზალტაციისაკენ. არ არსებობს საგორისაკენ გრაფარეგული, საერთო ბოგადადამიანური გზა და მეთოდი, რაც საერთოდ გამოადგებოდა ნებისმიერ ადამიანს და თითოეულს მათი მთლიან-ადამიანური ბუნების გათვალისწინებით, თუმცა კი ძენ-ბუდიზმში მითითებული და დამუშავებულია კლასიკური, სამაგალითო საუბრები და მსჯელობები (მონღო და კოანი), რომლებსაც ადამიანი გაჰყავს განსაკუთრებულ შემთხვევებში ლოგიკურ-მეცნიერული აზროვნების სფეროებიდან და ამით იქმნება საგორის მყისიერი წარმოშობის შესაძლებლობა. მაგრამ საყურადღებოა, რომ ასეთ შემთხვევებში საქმე ეხება

ფლოგიურ-მეცნიერული აზროვნების აპარატურით შეიარაღებულ თეორიულ სუბიექტს და არა ადამიანური ყოფის, ცხოვრების მრავალფეროვან, მთლიანობის შემცველ უღრმეს ფენებს. კოანი და მონდო ანგრევს განსჯის, ინტელექტის უნარების გამოყენების ჩვევების საზღვრებს და ახალი, უჩვეულო, მოულოდნელი სულიერი პროცესების წინაშე აყენებს მაძიებელ ადამიანს. მაგრამ, როგორც ვხედავთ, აქ საქმე ეხება უმაღლესი ჭეშმარიტების არმქონე, სასოწარკვეთილი ადამიანის თეორიულ გონებას, ინტელექტუალური განსჯის „ჩიხში მოქცევას“, მოულოდნელ აფეთქებას და არა უმაღლესი სულიერი მიზნისკენ მიმავალ წინასწარ დამუშავებულ ურთულეს, მკაცრ ვარჯიშსა და წერტნის მრავალფეროვან ტექნიკას. ძა-ძენი, როგორც ეს წარმოდგენილი აქვს ს. კაცუკის, გულისხმობს უმაღლესი სულიერი გასხივოსნების (სამადლის) მიღწევას წინასწარ გათვალისწინებული და შემუშავებული სულიერ-სხეულებრივი და რაყ მთავარია, განსაკუთრებული სუნთქვითი ვარჯიშების სრულყოფილი დაუფლების გზით. ძა-ძენი გულისხმობს ინდივიდის ცხოვრების განსაკუთრებულ წესს, ადამიანური ცხოვრების თავისებურ მკაცრ რეჟიმს.

როგორც აღინიშნა, ს. კაცუკი სამადლის, როგორც ძენის უმაღლესი მიზნის, ორგვარ გაგებას იძლევა – დადებითი და აბსოლუტური სამადლი. დადებითი სამადლი მასთან გაგებულია როგორც აბსოლუტური სამადლის წინა, მოსამზადებელი სტადია. იგი არის ცნობიერების განსაკუთრებული მდგომარეობა, როდესაც ადგილი აქვს ადამიანის სხეულებრივი პროცესის განსაკუთრებულ ფორმას – ყურადღების კონცენტრაციით სუნთქვის პროცესის ათელასა და კონგროლს (ჩვენ აქ სუნთქვის პროცესის აღრიცხვის ს. კაცუკისეულ მეთოდს დაწვრილებით არ ვესებით, ვიგყვით მხოლოდ, რომ სუნთქვითი პროცესის ათელა ეხება სუნთქვის ოთხწევრიანი მომენტების სხვადასხვა ნაწილს და თავისი სირთულით განსხვავდება იმის და მიხედვით, თუ ძა-ძენის შემსწავლელი განვითარების რომელ ღონეზე იმყოფება. კერძოდ, პირველი სახე სუნთქვის კონგროლისა ეხება ამოსუნთქვისა და ჩასუნთქვის თანმიმდევრული პროცესის ერთად აღრიცხვას, მეორე – ამოსუნთქვის და მესამე – ჩასუნთქვის მომენტების ათელას). ს. კაცუკის აზრით, ძენის ისტორიაში თუმცა დანახული იყო სამადლის ორგვარი საფეხურის განსხვავებულობა (მაგ, რინზაის და ძენის სხვა სკოლებში), მაგრამ მათ შორის პრინციპული სხვაობა და თავისებურებები მკვეთრად არ იყო გამოყოფილი. ამიტომ იგი თავის დამსახურებად თვლის ორგვარი სამადლის ფიქსირებას.

საერთოდ, სამადლი, ს. კაცუკის აზრით, არ შეიძლება გავიგოთ როგორც გერმინი ნირვანა, რომელიც გრადიციულად გამოყენებუ-

ლია ბუდიშმის ისტორიაში. სამადპი ძა-ძენში არ არის ბუდისტური ნირვანა, რომლის დროსაც ცნობიერების მოქმედება შეჩერებული ანდა თითქმის შეჩერებულია (გაეხსენოთ, რომ კლასიკურ ბუდიზმში სულიერი განათების უმაღლესი საფეხურია სწორედ ნირვანა, რომელსაც წინ უსწრებს სულიერი განვითარების პროცესის სხვა საფეხურები, მათ შორის სამადპი, რასაც მოსდევს ნიროდი, როდესაც ცნობიერების მოქმედება აბსოლუტურად გამორთულია). დადებითი სამადპი ცნობიერების განსაკუთრებული აქტიური მდგომარეობაა, რომელსაც მოსდევს აბსოლუტური სამადპი. მას არ შეიძლება ეწოდოს უარყოფითი დადებითი სამადპის საწინააღმდეგოდ, რადგან აბსოლუტური სამადპი ძენის მოძღვრებისა და პრაქტიკის გული და სულია, რომლის მეშვეობითაც მიდის ადამიანი „წმინდა ცნობიერების განცდამდე“. აბსოლუტური სამადპის, „წმინდა ცნობიერების მიღწევა ნიშნავს „წმინდა არსებობის“ მიღწევას, ხოლო ეს წმინდა არსებობა არ უნდა გაეიგოთ როგორც უარყოფითი რამ – ცნობიერების აბსოლუტური უარყოფა. იგი არ არის აგრეთვე რაღაც არაცნობიერი მდგომარეობა, პასიურობა. პირიქით, ადამიანი სამადპის მდგომარეობაში აღწევს განსაკუთრებულ მდუმარებას და სიფხიზლეს. აბსოლიტურ სამადპიში ბაგონობს აბსოლუტური სიწყნარე, სიწმინდე, სიმშვიდე, მისი მიღწევა ნიშნავს ჩეულებრივი, ყოველდღიური ცნობიერების უნარების ჩამოშორებას. მასში აღარ მოქმედებს, უფრო ზუსტად მასში ადამიანის მიერ აღარ განიცდება დრო, სივრცე, მიზეზობრიობა.

აბსოლუტური სამადპის მდგომარეობაში ადამიანი თავიდან იცილებს „გადაბრუნებულ, მაყდურ, მაიასებურ აზროვნებას“. მას უშუალოდ ეძლევა „წმინდა არსებობა“, რაც ნიშნავს ბუდას თავდაპირველი ბუნების „მიშველი თვალებით დანახვას“. აბსოლუტური სამადპის მდგომარეობაში ადამიანი აღწევს თავისი სულისა და სხეულის განწმენდას და ნამდვილ განთავისუფლებას. ამგვარი მდგომარეობის გამოცდითა და გათავისებით პიროვნება ხდება გარდაქმნილი ყოველდღიური ცხოვრებისთვის, რამდენადაც ყოველივე ამ ქვეყნად მისთვის ახალ აზრსა და მნიშვნელობას იძენს. ყოველდღიური, ჩეულებრივი ცხოვრების მდინარეებაში დაბრუნებული პიროვნება უკვე ცხოვრების ურთულეს სიტუაციებში კმაყოფილდება დადებითი სამადპის და თავისუფალი გონების მოქმედებებით.

ს. კაცუკი დასახელებულ ნაშრომში ცდილობს თავისი თეორიული მოსაზრებები დაასაბუთოს, ანდა რამდენადმე სარწმუნო გახადოს ცოდნის სხვადასხვა სფეროდან (ანატომია, ფიზიოლოგია, ფსიქოლოგია, ფიზიკა, ფილოსოფიის ისტორია და ა.შ.) მოხმობლი მონაცემებით.

თუ როგორ მისდევს თავისი ძენ-ბუღისტური პრინციპების დასაბუთებას იგი სხეულგებრივი პროცესების ანალიზითა და გამოყენებით, ამას ჩვენ ცოტა ქვემოთ შევხებით, ხოლო ახლა ვიგყავით, რომ დადებით და აბსოლუტურ სამაღაპრე მსჯელობისას იგი აგრეთვე იყენებს იოგთა და ძენ-ბუღისტურ პრაქტიკულ სკოლათა შიგნით მოპოვებულ დადებით მონაცემებს, მაგ., იგი დადებითი და აბსოლუტური სამაღაპრის, დაუშენებისა და განმარტებისათვის ეყრდნობა გვინის ელექტრული აქტივობის სხედასხვა მოდელს, როდესაც ადამიანის სხეულში (ნერეული სისტემაში) ადგილი აქვს ბეგა, ალუა და ტეგა ტალღების აქტივობის სხედასხვა დონეს (90, 509-510).

ძა-ძენის ერთ-ერთი უნდამენგური პრინციპი, ს. კაცუკის თანახმად, ისაა, რომ ამქვეყნიური მთავარი მიზნის – სამაღაპრის მიღწევა შეუძლებელია მხოლოდ გონების ძალებზე დაყრდნობით. ადამიანის ამროვნება, საერთოდ, განსჯა თუ გონება ავტომატურად თუ ცნობიერად უძლურია ამაღლდეს წმინდა ცნობიერებამდე, წმინდა არსებობამდე. ცალკე აღებული ამროვნება, ამროვნებითი პროცესების ცალკეული გამოსატყულება უძლურია დადებითი თუ აბსოლუტური სამაღაპრის მიღწევისათვის. ჩეულებრივი, ყოველდღიური ცნობიერება რომ გადავიდეს წმინდა ცნობიერებაში, ამისათვის არაა საკმარისი გვინის, გონების აქტიურობა, მისი კონტროლი. ამროვნების თვით-კონტროლი, და გონების მხრიდან ადამიანის შინაგანი ცხოვრების კონტროლი თავისთავად ცალკე აღებული, არაა საკმარისი ადამიანის სულიერი ქმნადობისა და აღმაელობისათვის. ამ უკანასკნელის განხორციელებისათვის საჭიროა (თუმცა არასაკმარისი) არა მხოლოდ გვინის, გონების მხრიდან ამრთა მდინარების კონტროლი, არამედ ადამიანის სხეულის მხრიდან გვინის, ამროვნებითი პროცესის კონტროლიც. ძა-ძენის უმთავრესი სახელმძღვანელო პრინციპი ამ შემთხვევაში მდგომარეობს იმაში, რომ გვინი და გონებრივი პროცესები უნდა დაექვემდებაროს ადამიანის სხეულის განსაკუთრებულ მდგომარეობებს (პოზებს) და სუნთქვის განსაკუთრებულ მეთოდს. ძა-ძენს მიაჩნია, რომ სხეულის სიმშვიდე წარმოშობს გონების სიმშვიდეს, ხოლო სუნთქვითი პროცესების მანიპულაციით, ვარირებით კონტროლირდება და იმართება ადამიანის გონება.

ადამიანის არსებობისთვის აუცილებელი განუწყვეტელი (ყოველწუთიერი, ყოველწამიერი) სუნთქვა რომ ორგანულად არის დაკავშირებული ადამიანის სულიერი ცხოვრების მრავალფეროვან პროცესებთან, ეს საყოველთაოდ ცნობილი და ამკარა ემპირიული ფაქტია.

ცნობილია, რომ სუნთქვითი პროცესი სინქრონულად ცვალებადობს ადამიანის ამროვნებითი თუ ემოციური პროცესების ცვალებადობას.

დობასთან ერთად. გარკვეული მოქმედებების დროს სუნთქვის გარკვეული ფორმები აეგომატურად წარმოიშობიან. ს. კაცუკის მოჰყავს მაგალითი იმის შესახებ, რომ თუ ადამიანი დიდი განრისხების დროს შეაჩერებს სუნთქვას და გაუნძრევლად დარჩება, მას შეუძლია დაძლიოს განრისხება, დაყვირება. ამგვარი მაგალითები ძა-ძენისათვის მნიშვნელოვანია ზოგადი პრინციპის დასამკვიდრებლად. სხეული თავისი მრავალფეროვანი სტრუქტურული სისტემებით, მთლიანობით და განსაკუთრებით სუნთქვითი აპარატით არის მძლავრი ინსტრუმენტი სულსა და აზროვნებით პროცესებზე ზემოქმედებისათვის. აზრი, აზროვნებითი პროცესი, ნაკადი, სულიერი ენერგია შეიძლება იმართოს და გაკონტროლდეს სუნთქვის-სხეულებრივი პროცესების მართვით და კონტროლით.

ამ პრობლემასთან დაკავშირებით მეგად საინტერესოა ს. კაცუკის მსჯელობები ადამიანის გონების, აზროვნების, ბუნების, მისი წარმოშობისა და ადგილსამყოფელის, საერთოდ, ადამიანის „მეს“ რაობისა და მოქმედების თუ ყურადღების განხორციელების ფორმების, ე. წ. „მოხეგიალ“ აზრების – უნებლიედ წარმოშობილი აზრების რაობისა და გაკონტროლების უნარის შემუშავების შესახებ და სხვა. შეეხებოთ ზოგიერთ მათგანს, რადგან მათი განხილვა ს. კაცუკისათვის რაიმე თვითმიზანი კი არ არის, რაც ძა-ძენის მოძღვრებას დაგვაშორებდა, არამედ პირიქით, ისინი ნიადაგს ამზადებენ და გასაგებს ხდიან ადამიანის შინაგანი ქმნადობის, სულიერი აღმავლობის პროცესს, რასაც დადებით და აბსოლუტურ სამადპიძე მიეყვება.

ს. კაცუკი თავისებურად და საინტერესოდ სვამს საკითხს გონების, აზროვნების ბუნებისა და მისი ადგილსამყოფელის, მისი მოქმედების განხორციელების მექანიზმის შესახებ. საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ადამიანის სპეციფიკური თვისება, რაც მას სხვა ცოცხალი არსებისაგან განასხეავეებს, არის მისი გონიერების, აზროვნების უნარი. ჩვენ ვართ მოაზროვნე არსებები; ადამიანთა ორიგინალური საკუთრებაა გონება. მაგრამ რა არის გონება, რაში გამოიხატება მისი ბუნება, მისი მოქმედების არეალი, როგორ შეიძლება დაეაკვირდეთ მის მოქმედებას? აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ს. კაცუკი ამ პრობლემის დასმის დროს არ ითვალისწინებს ჯერ კიდევ ნ. კუზანელიდან და ი. კანგიდან მომდინარე მკვეთრ გამოიჯნას აზროვნების ორ უნარს – გონებასა და განსჯას შორის. სამწუხაროდ, ამ განსხეავეებას იგი უგულებელყოფს და მსჯელობს ადამიანური აზროვნების უნარის – გონების მოქმედებაზე, როგორც ადამიანური აზროვნების ერთადერთ ზოგად უნარზე. იგი ასე მსჯელობს: დავეუშვათ, რომ ჩვენ ერთხელ გულდასმით მოვინდომოთ ჩვენს შინაგან

ბუნებაში ჩახედვა და ვცადოთ მოვიაზროთ ჩვენი თავი და ჩვენი გონება. ამგვარად მოვინდომოთ საკუთარი გონების მოხელთება, „დაჭერა“. ს. კაცუკი ურჩევს მკითხველს, უშუალოდ თვითონ მოახდინოს, ჩაატაროს ეს ექსპერიმენტი. როცა ჩვენ ამგვარ განზრახვას დაეისახავთ მიზნად და ყურადღებით დაუუკვირდებით თავს, ენახავთ, რომ ჩვენდა გასაოცრად, რაღაც გაუგებრობაში აღმოვჩნდებით. ჩვენი ძიების საწყის ეტაპზევე ჩვენთვის გაურკვეველი ხდება, თუ სად უნდა ეიპოვოთ ჩვენივე გონება. რასაკვირველია, წერს ს. კაცუკი, ადამიანი ამ დროს უკვირდება და ყურადღებას მიმართავს თავის შიგნით, გვინისაკენ, მაგრამ დასმულ კითხვაზე პასუხი უშუალოდ არ მომდინარეობს ადამიანის თავიდან. ამ დროს, რასაკვირველია, ადამიანი ყურადღებას მიმართავს აგრეთვე გულის სფეროსკენ, მაგრამ თავისი გონების ადგილსამყოფელს ვერც იქ აღმოაჩენს, რაგინდ დაჟინებით და ყურადღებით არ უნდა დაუკვირდეს თავის გულისცემას. ამგვარად, ვერც თავის სფეროში და ვერც გულში თვითდამკვირვებელი ადამიანი თავის გონებას ვერ აღმოაჩენს უშუალო სახით. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ს. კაცუკი ამგვარი, ერთი შეხედვით, გულუბრყვილო აზრთა მსელელობის ჩატარებით, მკაცრად იცავს აღმოსავლურ მისტიკურ და ეზოტერულ აზროვნებაში უძველესი დროიდან ფეხმოკიდებულ ანთროპოლოგიურ თვალსაზრისს ადამიანის არსების ბუნების შესახებ: ევროპული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური აზროვნებისათვის ცნობილი და მისაღები ღეფინიციები ადამიანის, როგორც მოაზროვნე, მნეობრივი, პოლიტიკური, საზოგადოებრივი, ემოციური (გულის პრიმატი) და სხვა არსებისა, მისთვის მიუღებელია. როგორც ჩანს, მას მხედველობაში უნდა ჰქონდეს, თუმცა კი ამას პირდაპირ არ აღნიშნავს, რომ ადამიანის არსების განმსაზღვრელი ცენტრები – გონებისა და გულის სახით. – არიან მეორადი, წარმოებული არსებითი ცენტრები ადამიანისა, რომლებიც ეყრდნობიან ადამიანის თავდაპირველ, უპირველეს ნამდვილ არსებას – მუცლის არეს („ხარას“).

ცნობილია, რომ ამ აღმოსავლურ თვალსაზრისს თავგამოდებით იცავს ტანტრა-იოგას დიდი დამცველი და პოპულარიზატორი ბაგვან შრი რადჯნიში (ოშო).

მაგრამ ახლა მივყვით ძაძენის ერთგული დამცველის მსჯელობას: ამგვარად, თვითდამკვირვებელი ადამიანი ვერ იპოვის თავის გონებას, ვერც თავში და ვერც გულში. მაგრამ თუ ადამიანი მტკიცედ გააგრძელებს თვითდამკვირვებას და ენერგიულად გააყვება თავის გადაწყვეტილებას, ბოლოს და ბოლოს იგი დაინახავს, რომ მისი სუნთქვა შეჩერდება; ამ დროს ადამიანი პირველად შეამჩნევს, რომ ადამიანის შიგნით წარმოიშვება რაღაც გონითი (духовное). სუნთქვის

შეჩერების დაწყების გამო ადამიანის მუცლის არეში, კერძოდ, ე. წ. განდენში აუცილებლობით წარმოიშობა დაძაბულობა (напряженис) რომელიც მიიქცევს თვითდამკვირვებელი ადამიანის ყურადღებას და სწორედ იმ დროს, როცა ჩვენ ვიხედებით ჩვენს განდენში, ადამიანის გონების დაძაბულობა ადამიანისთვისვე ცხადი ხდება. ამგვარად, მუცლის არეს, კერძოდ, განდენს ადამიანურ არსებობაში ენიჭება განსაკუთრებული და უდიდესი მნიშვნელობა, რამდენადაც მასში წარმოშობილი „დაძაბულობა“ განაპირობებს და წარმართავს ყურადღებას და გონითი დაძაბულობის ნიადაგზე ამროვნების პროცესს. ს. კაცუკი აღნიშნავს, რომ განდენის ამგვარი მნიშვნელობის აღიარება სრულიადაც არ ამცირებს და მით უმეტეს არ უარყოფს გვინის მოქმედებებს და ფუნქციებს: რასაკვირველია, ფიქრობს სახელდობრ ადამიანის გვინი, რომელიც წონის, გეგმავს და ახდენს ბრძანებით მოქმედებებს, მაგრამ ის, ეინც პირველ რიგში ახორციელებს გონების ბრძანებებს, არის სწორედ განდენი. თუ ადამიანის განდენი არ დაიწყებს მოქმედებას, გვინიდან წარმომდგარი ევრავეითარ პროცესი, ბრძანება, სქემა ვერ იქნება განხორციელებული.

გონითი პროცესების განხორციელება, რაც სულიერი ძალი განხორციელებას ნიშნავს, შესაძლებელია იმ აუცილებელი პირობის არსებობის გამო, რაც სუნთქვითი აპარატის, კუნთების, პირველ რიგში კი განდენის ამუშავენას, მოქმედებას გულისხმობს.

ს. კაცუკი ამ თვალსაზრისის გადმოცემისას ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ გონებითი მოქმედებები თავისი განხორციელებისათვის აუცილებლად საჭიროებს რხევით მოძრაობას გვინიდან კუნთებისაკენ და პირიქით, კუნთებიდან გვინისაკენ. ადამიანის სხეულში ამგვარად არსებობს „რხევითი წრებრუნვა“, რომლის ერთ-ერთი ნაწილია ადამიანის გვინი, მეორე კი სასუნთქი კუნთები, კერძოდ განდენი – მუცლის კუნთებისა და ღიაფრაგმის ერთობლივი მოქმედება. ადამიანის სხეულში არსებული ამგვარი წრებრუნვა განაგებს არა მხოლოდ ამროვნების პროცესების მთელ აღურიცხავ მრავალფეროვნებას, არამედ ადამიანის სულიერი ცხოვრების ემოციურ მხარეებსაც. ყოველგვარი ადამიანური ემოციები, ყოველგვარი გრძნობადი ცხოვრების გამოვლენილი ფენომენები შესაძლებელნი ხდებიან „მოციმციმე“, „რხევადი წრებრუნვის“ არსებობისა და მოქმედებების გამო. აქ შეიძლება გავიხსენოთ მაგალითი, რომელიც ს. კაცუკის ამ თეორიის სარწმუნოებისათვის მოჰყავს სხვა მაგალითებთან ერთად: თუ თქვენ, წერს ს. კაცუკი, მღვის პირას ჩაატარებთ ამგვარ ცდას, კერძოდ, ვინმეს ჩაულავთ კისრამდე ქეიშაში და მოუყვებით რაიმე სასაყილო ამბავს, დაინახავთ, როცა

ცდის პირი გონებით კი გაიგებს მოყოლილ სასაცილო ამბავს, მაგრამ იგი არ გაიყინებს, რადგან მასში ეერ დაინახავს ნამდვილად სასაცილოს. საქმე ისაა, რომ წარმოიშვას სასაცილოს განცდა, ამისათვის აბსოლუტურად აუცილებელია, მუცლის ქვედა ნაწილიდან უეცრად წამოვიდეს ზევით ფიზიკური იმპულსები, რომლის წარმოშობის წყაროა სწორედ სასუნთქი კუნთების „გულამომჯდარი“ რხევითი შეკუმშვა.

ამ თეორიის განმტადოებით ს. კაცუკი მიდის ერთი მეხედვით უცნაურ, მაგრამ მეტად ორიგინალურ და დამაფიქრებელ დასკვნე-ბამდე. იგი წერს, რომ მთელი ემოციური და სულიერი სამყარო ადამიანის ცხოვრებისა უშუალოდ ჩაქსოვილია სხეულებრივ პროცესებთან და ამ უკანასკნელთა არსებობის გამო ეძლევათ მათ თავისი რეალიზაცია. ამრებით, იდეებით თუ ემოციებით, გრძნობებით ორიენტირებული პროცესების სამყარო თავის განამდვილებას, რეალიზაციას პოულობს სხეულებრივი პროცესების სინქრონულობის გამო: ჩვენ ვიყინით არა იმიტომ, რომ გვეყინება, არამედ გვეყინება იმიტომ, რომ ვიყინით. ჩვენ ეწუხებით, ვგრძნობთ სევდა-წუხილს იმიტომ, რომ ვტირივართ, ვგრძნობთ შიშს იმიტომ, რომ ვეახცახებთ, ემრისხანებთ იმიტომ, რომ მუშგებს ვიქნევთ და ა. შ. და არა პირიქით. ფსიქოლოგები, წერს ს. კაცუკი, ამ თეორიას თავისი უმარტივესი ფორმით ყოველთვის არ ცნობენ, მაგრამ იგი ზოგჯერ არის ხოლმე შემჩნეული. მაგ., დ. ჯ. ლანგე სმირად აღნიშნავს, ს. კაცუკის ამრით, ამ თეორიის დამადასტურებელ მოსაზრებას, რომ „ერთი ფსიქიკური მდგომარეობა არ გამოიწვევა მაშინვე მეორე ფსიქიკური მდგომარეობით..., არამედ მათ შორის წინასწარ უნდა ჩადგეს სხეულებრივი მდგომარეობები (90, 528). ყოველ შემთხვევაში ერთი რამ აშკარაა, რომ ნებისმიერი ფსიქიკური მოქმედება ეერ განხორციელდება, თუ მათ ხელი არ შეუწყო სხეულებრივმა პროცესებმა. ს. კაცუკი თავისა და სხეულის მიმართებას ადარებს შტაბისა და ჯარის მიმართებას ომის დროს, ჯარის სათანადო მოქმედებების გარეშე ეერც ერთი შტაბი ეერ მოიგებს ომს, რაგინდ გენიალურად არ უნდა გეგმავდეს საბრძოლო მოქმედებებს.

რადგან სუნთქვითი კუნთების სისტემა (განსაკუთრებით განდენი) ერთიანი ფსიქო-ფიზიკური წრიული პროცესის საკვანძო ნაწილია, ამიტომ მას განსაკუთრებული როლი ენიჭება ფსიქიკური პროცესების წარმოშობისა და მართვის საქმეში. სუნთქვის კონტროლი განაპირობებს ამროვნებითი (გონით-ემოციური) პროცესების კონტროლის წარმართვას. ჩეულებრივი ცნობიერების გარდაქმნა და ამაღლება „წმინდა ცნობიერების“, „წმინდა არსებობის“ დონეზე შესაძლებელი

ხდება სუნთქვითი პროცესებისა და გონითი მოქმედებების კონგრუიულობით. ძა-ძენი, როგორც ძენის მოძღვრების პრაქტიკა, მოწოდებულია სუნთქვის პროცესის კონგრუიულობის გზით იქცეს ადამიანის სამადლის მდგომარეობაში გადასასვლელ საშუალებად, სუნთქვის კონგრუიულობისა და გონითი პროცესების მიმდინარეობის დროს, „უნებური“, „მოხეტიალე“ აზრების კონგრუიულობის გზით, ძენის ჭეშმარიტების მაძიებელი აღწევს სულიერი განვითარების უმაღლეს საფეხურებს.

ამ რთულ გზაზე განსაკუთრებული დაბრკოლებაა „უნებური, მოხეტიალე“ აზრები. ს. კაცუკი ეწევა ანალიზს და მათ ორ ტიპს გამოყოფს: 1) წამიერად წარმოშობილი და სწრაფადვე გამქრალი იდეები; 2) გაგრძელებული, რაღაცის მომთხრობი აზრები. მათ ანალიზს ჩვენ აქ დაწერილებით არ ვეხებით. ვიცყვით მხოლოდ, რომ არ არსებობს ამ აზრთა სხვა რაიმე უკეთესი დამამარცხებელი საშუალება, თუ არა „დაძაბულობის“ მხარდაჭერა ტანდენში. ს. კაცუკი იმოწმებს თავის პირად პრაქტიკულ გამოცდილებას და აღნიშნავს, რომ ჩვეულებრივი ადამიანისათვის არ არსებობს აზრთა კონგრუიულობის სხვა რაიმე გზა, თუ არა სწორი პოზის მიღება და სასუნთქ კუნთებში წარმოშობილი დაძაბვის მხარდაჭერა. სუნთქვის ხელოვნება ძა-ძენში სწორედ ესაა (90, 528).

ამგვარად, ს. კაცუკი ამ და სხვა მრავალი მსგავსი მსჯელობით ცდილობს დაასაბუთოს, რომ კონგრუიულებული სუნთქვა წარმოშობს სულიერ ძაღას და რომ რეფლექსია სუნთქვაზე, ე. ი. ყურადღების გადატანა და კონცენტრირება მასზე სხვა არაფერია, თუ არა სულიერი ძაღის გაერცელება სუნთქვით პროცესებზე. ეს ყველაფერი კი შესაძლებელია განხორციელდეს მხოლოდ „დაძაბულობის“ წარმოშობით ტანდენში.

სწორი პოზის მიღება (კედელთან ჯდომა იოგური ლოგოსის პოზაში) და სწორი სუნთქვა (ე.ი. „ბამბუკის“ სუნთქვა, რომელსაც სთავაზობს მკითხველს ს. კაცუკი და რომელსაც ჩვენ აქ, სამწუხაროდ, ვრცლად ვერ ვეხებით) შეადგენს გასაღებს სწორი სულიერი კონცენტრირებისათვის, რასაც ბუნებრივად მოსდევს გონების მოქმედების დამშვიდება და სამადლიში შესვლა, ფიქრობს ს. კაცუკი (90, 487).

ჩვეულებრივი ცნობიერებიდან „წმინდა“ ცნობიერებაზე, „წმინდა“ არსებობაზე (სამადლიზე) გადასვლისას უნდა გავთავისუფლდეთ არა მხოლოდ ხელისშემშლელ აზრებისაგან, არამედ იმისგანაც, რასაც ჩვენ ყოველდღიურ ცხოვრებაში საკუთარ „მეს“ ვუწოდებთ. ჩვენ, ჩვეულებრივ, ჩვენს თავს განვიცდით როგორც სუბიექტს, „მეს“. მე ვარ სუბიექტი – „მე“, ფიქრობს ადამიანი. ს. კაცუკის აზრით, თუ და-

ვეუკიერდებით, ეს „მე“ არ არის უცელელი, თავისებური არსება, როგორც ჩვენ ეს გვგონია. ფაქტობრივად ეს „მე“ არის ფსიქიკური და ფიზიკური მოვლენებისა თუ გემოქმედების თანამიმდევრობა, რომლებიც წარმოიშობიან წამიერად და ასევე სწრაფად ქრებიან. მიუხედავად ამისა, სანამ ჩვენი გონება სუბიექტურად მოქმედებს, ამდენად უნდა არსებობდეს სუბიექტი, რომელიც ფუნქციონირებს როგორც „მე“. ჩვეულებრივ ყოფაში ჩვენ ვერ ვსაუბრისუფლებით ამ „მესაგან“. მაგრამ მიუხედავად ამისა, შესაძლებელია ამ „მეს“ გარდაქმნა, შეცვლა.

ს. კაცუკი შესაძლებლად თელის ჩვეულებრივი „მეს“ შეცვლას მეორე „მედ“ – მაღალ „მედ“ და ამ პროცესს იგებს როგორც სულიერ განთავისუფლებას. ის თვისებები, რაც თან ახლავს ჩვეულებრივ „მეს“ – სიეიწროვე, წერილმანობა, შური, მდაბიობა – იკარგება იმ დროს, როცა წარმოიშობა ჩვეულებრივი „მეს“ გადამლახავი ფართო „მე“, რომლისთვისაც უცხოა სიძულელი, შური, შიში და სხვა. ამ დონეზე ადამიანი აღწევს შესაძლებლობას დაინახოს და განიცადოს ყველაფერი თავისი ჭეშმარიტი აზრით. სწორედ ეს მდგომარეობაა ის, როცა ადამიანი აღარაფრითაა შებოჭილი, არაფერზე აღარაა „დამაგრებული“ და განიცდის ნამდვილ შინაგან თავისუფლებას. ეს ვითარება, ცხადია, არ გულისხმობს სურვილთა საერთოდ გამორიცხვას, უარყოფას, მაგრამ იგი მიგვითითებს ნამდვილ თავისუფლებაზე, რომელიც საკუთარ სურვილებზე გაბაგონებაა. ამაშია „ალმასის სუგრას“ ერთ-ერთი შეგონების აზრი: „ნუ იმყოფები ნურაფერში, მიეცი გონებას მოქმედების საშუალება“. ამ სენგენციამ მოახდინა, როგორც გვახსოვს, პუი-ნენზე უდიდესი, საგორის გამომწვევი გემოქმედება, რამაც აქცია იგი ძენ-ბუდიზმის VI პაგრიარქად. ს. კაცუკის ამ მსჯელობების მიზანია: სამადპიში მოპოვებული „წმინდა არსებობა“ არის ერთგვარი დაძლევა საკუთარი შეზღუდული ეგოისტური „მესი“, შინაგანი განთავისუფლება და გასხივოსნება, „მოქცევა“ და ახალი სამრისის შეძენა.

„წმინდა ცნობიერების“, „წმინდა არსებობის“ მოპოვება ნიშნავს სურვილებსა და აზრებზე ამაღლებას, მათი კონტროლის გზით მათგან განთავისუფლებას – თუ ერთხელ მაინც მოიპოვა ადამიანმა ამგვარი მდგომარეობა (ე.ი. მუსინ; სადაც მუ ნიშნავს უარყოფას, არას, ხოლო სინი – გონებას, ე.ი. გონების უარყოფას), მაშინ იგი სრულ სულიერ გარდაქმნას აღწევს. ამის მიღწევა ჩვეულებრივი ადამიანური ცხოვრების წესის დრო უძნელესია, რადგან „პაგარა მეს“ არ შეუძლია „გაუსხლტეს“ ინდივიდუალურ ცხოვრებას. იდეათა, აზრთა „მახეში“ გაბმული ადამიანი ვერ აღწევს ცნობიერების სიყარიელეს.

ამ მისიას ასრულებს ძა-ძენი. ჩვეულებრივ, „მეს“ ბაგონობის დროს ინდივიდი იმყოფება შინაგან დაძაბულობაში. ამდენად მისი შინაგანი მდგომარეობა არის არაწონასწორობა. „პაგარა მე“ აგებულია სწორედ შინაგანი „დაძაბულობის“ თანმიმდევრული მომენცებისაგან. მაგრამ ეს მდგომარეობა უნდა გადაილახოს ძა-ძენის პრაქტიკის მეშვეობით, რითაც დაძაბულობათა მართვითა და „გათქვეფით“ ქრება ინდივიდუალური „პაგარა მე“ და წარმოიშობა ნამდვილი სიცარიელე. მაგრამ გერმინი „სიცარიელე“ აქ განსაკუთრებული და უჩველო აზრით იხმარება. სიძნელე ამ გამოთქმის გაგებისა მდგომარეობს იმაში, რომ ასეთ მდგომარეობაში ცნობიერებას აღარ რჩება ასახვითი ფუნქციები და ჩვეულებრივად აღარ მოქმედებს. როგორც ს. კაცუკი აღნიშნავს, ცნობიერების ამ განსაკუთრებულ მდგომარეობაში უმთავრესია უმაღლესი სიფხიზლის წარმოშობა. იგი არის გონების თავისებური სიჩუმე, სიფხიზლე, როცა სამყაროსთან მიმართებაში ყოველგვარი მოქმედების წყარო ადამიანში გაყუჩებულია. ესაა სწორედ შინაგანი თავისუფლების შემცველი წმინდა არსებობა, როგორც ადამიანური ყოფიერების ყველაზე ძირეული და მარტივი ფორმა. ამ მდგომარეობის მიღწევაა ძა-ძენის პრაქტიკის ძირითადი მიზანი, და თუ ადამიანი შეძლებს ამ მდგომარეობის შენარჩუნებას რაღაცა დროით და შემდეგ კი დაუბრუნდება გონების ფაქტობრივ სამყაროსეულ შეგნებულ არსებობას, აღმოჩნდება, რომ თვითონ ყოფიერება ხდება გარდაქმნილი, ახლებურად აზრდებული. სამაღპის მდგომარეობამდე ადამიანი „წყვდიაღმია გახეული“, ხოლო სამაღპის მდგომარეობაში შესვლით ხდება „სხეულის და გონების ჩამოვარდნა“, „წმინდა არსებობის“ თავდაპირველი წყაროს გამოღვიძება. ეს თავდაპირველი „წმინდა ცნობიერების“ წყარო არის ადამიანური ყოფნის უამრავი დიფერენცირებული სახის ენერგიით მკეებავი წყარო. მაგრამ ეს ცნებითად ძნელი აღსაწერია. მას უფრო კარგად გამოხატავს ძენის ცნობილი კოანი: „რაში მდგომარეობს ბოღპიდპარმას ჩინეთში ჩასვლის აზრი?“ „არავითარ აზრში“, ე.ი. აზრის გამორიცხვის ხელოვნებაში, „სიცარიელის“ მოპოვებაში (90, 490).

გემოგადმოცემული ძირითადი პრინციპების ზოგადი მიმოხილვა, რაც ძა-ძენის მოძღვრების საერთო სურათს ქმნის, რასაკვირველია, არასაკმარისად უნდა ჩაითვალოს იმათთვის, ვინც სპეციალურადაა დაინტერესებული აღმოსავლურ ეზოგერულ აზროვნებაში სულიერი განათების მიღწევის ურთულესი ტექნიკის შესწავლით. მით უმეტეს, რომ ამ ტექნიკის თეორიული შესწავლა არასაკმარისია, ერთგვარი წინასაუფესურია და აზრს იძენს მხოლოდ მაშინ, თუ ამ ტექნიკური მეთოდების პრაქტიკულ დაუფლებას აქვს ადგილი (ძა-ძენის, როგორც

ქენ-ბუდიშმის პრაქტიკის, ათვისება ხანგრძლივი პროცესია და მკაცრი რეჟიმით ცხოვრებას მოითხოვს. ამასთან, მასწავლებლის (გურუს) გარეშე ამ გზის გაველა მხოლოდ იშვიათ შემთხვევაშია შესაძლებელი. ს. კაცუკი აღნიშნავს, რომ იგი დამოუკიდებელი გზით მაღლდებოდა ძა-ძენის მოძღვრებაში და სამადპის მდგომარეობაში პირველად ძა-ძენის ტექნიკის ფლობის გარეშე აღმოჩნდა, თუმცა შემდეგში მანაც გამოცადა ბუდისტური სამონასტრო ცხოვრება). ძა-ძენის მოძღვრების გეგმით მოკლედ აღწერილი თეორიული სურათი არასრულია და ეინც ამ მიმართულებით სასურველად ჩათვლის კვლევა-ძიების გაგრძელებას, იგი ს. კაცუკის ნაშრომის ისეთ პრობლემებს უნდა ჩაულრმავდეს, როგორიცაა: ე. წ. „ბამბუკის სუნთქვის“ მეშვეობით სუნთქვასა და გონებაზე კონტროლის მეთოდების პრობლემა, ნენის (აზრის) სამი ფორმის მოქმედების პრობლემა, ტანდენსა და „მუზე“ (სიცარიელე, უარყოფა – არა) სწავლება, არსებობის და განწყობილების პრობლემა, „წმინდა არსებობა“ და კენსე (საკუთარი შინაგანი ბუნების წკლამის პრობლემა) და სხვა.

რა შეიძლება არსებითი ითქვას ძენის მოძღვრების პრაქტიკის – ძა-ძენის და თანამედროვე ეგზისტენციალიზმის გერმანელი წარმომადგენლების ნააზრევის ურთიერთმიმართების შესახებ? ეს პრობლემა რომ თვითნებური და მით უმეტეს ხელოვნური არ არის, ამის შესახებ ადრეც აღინიშნა და ამას ადასტურებს თვითონ ს. კაცუკის მსჯელობები დასახელებულ ნაშრომში. იგი ცდილობს ძა-ძენის პრინციპები განიხილოს თანამედროვე ევროპული აზროვნების საუკეთესო ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური ნიმუშების გათვალისწინებითა და შედარებითი ანალიზის მეშვეობით. ს. კაცუკი ეკამათება ძა-ძენის პრინციპთა სასარგებლოდ მ. ჰაიდეგერს, შ. ფროიდს, კ. იასპერსს, ე. ჰუსერლს, ა. შოპენჰაუერს და სხვა, ზოგჯერ კი იშველიებს მათ მოსაზრებებსაც.

ფუნდამენტური ონტოლოგიის ავტორისადმი წაყენებული შენიშვნები, გეგმით მოყვანილი საყვედურების გარდა, მდგომარეობს იმაში, რომ ს. კაცუკი მ. ჰაიდეგერის ადამიანის ყოფიერების (Dasein) მახასიათებელ ეგზისტენციალურ გარკვეულობებს არასათანადოდ დაუქმნებულად თვლის. „სამყაროში ყოფნა“, როგორც ადამიანის ყოფნის ძირითადი კონსტიტუცია, მიუსაფრობა (მიგოვებულობა), მზრუნველობა, ძრწოლა, ხელზე მყოფობა, არამშობლიურობა, სინდისი და სხვა (ჩვენ აქ ვიცავთ ამ ეგზისტენციალების ს. კაცუკისეულ დასახელებას და თანმიმდევრობას, რომელიც ყოფიერების საზრისის გარკვევის მიზნით „ყოფიერებასა და ღროშია“ განხილული) ს. კაცუკის ერთგვარ გაკვირვებას იწვევს. იგი წერს, რომ მ. ჰაიდეგერი

ამ ფენომენებს შემოიგანს და იხილავს ისე, თითქოს მათ ანალიზის დაწყების დროს ხედება პირველად (2, 602). ამ ანალიზის დროს არ ჩანს, თუ რაგომ არის არჩეული ეს ფენომენები და ეთქვათ, არა სიყვარული, სიმპათია, დეცენტრალიზაცია, სიძულვილი, ესთეტიკური განცდა, პატივმოყვარეობა და სხვა. ის ფენომენები, რომელიც მ. ჰაიდეგერს განსხილული აქვს წინასწარ ანალიზში და მათი დაფუძნება „წინასწარება გადაწყვეტილობაზე“, რაც ს. კაცუკისთან твердост-ით არის მოხსენიებული, ძა-ძენის დამცველს ადვილად და სწრაფად, საკმარისი საფუძვლის გარეშე შემოგანილ გარკვეულობებად მიაჩნია. ს. კაცუკის ამრით, მ. ჰაიდეგერი თუმცა ნატიფი და ორიგინალური მოაზროვნეა, მაგრამ მაინც რეპორტიორია (თუმცა კეთილშობილი რეპორტიორი), მისი თეორია ს. კაცუკის საბოლოოდ მყიფე თეორიად მიაჩნია, რომელიც არამყარ ნიადაგზეა დაყრდნობილი. იგი წერს რომ სიკედილ-სიცოცხლის ადამიანური პრობლემის გადაწყვეტა მართლაც რომ შესაძლებელი იყოს „სიმტკიცის“ უბრალო მანიპულირებით, ადამიანები ამქვეყნად მის გამო აღარ განიცდიდნენ უზომო განჯვას. სიკედილის პრობლემა მოუგერიებელი და გადაუწყვეტელია მარგო მსჯელობებითა და ანალიზით, მით უმეტეს ერთი ცნების მეშვეობით („სიმტკიცით“). სწორედ ამის გამო მიესდევთ ჩვენ ძა-ძენის პრაქტიკასო, წერს ს. კაცუკი, რაც დაკავშირებულია მრავალწლიან შრომასთან და ცრემლებთან. შეუძლებელია გონების სიმშვიდის მოპოვება, თუ ბრძოლა არ გამოვეცხადეთ და არ დავძლიეთ სხეული და საკუთარი გონება. სიკედილისა და სიცოცხლის პრობლემის მოჯადოებული წრიდან რომ გამოვიდეთ, ამისათვის სწორედ საჭიროა „სხეულისა და გონების ჩამოყარდნა“ აბსოლუტურ სამადპიში, ფიქრობს ს. კაცუკი (90, 596-603). სწორედ ამიგომაა საჭირო ინდივიდუალური „მეს“ სიცარიელის მიღწევა, სწორედ ამას ემსახურება „წმინდა არსებობის“ გამოცდა. ადამიანის მთელი უბედურება მდგომარეობს იმაში, რომ მისთვის უცნობია „წმინდა არსებობა“ რომელიც ადამიანის საკუთარი არსებობიდან წარმომდგარი წმინდა უსაკუთრესი ყოფაა. იგი გვეძლევა უღრმეს აბსოლუტურ სამადპიში.

რა შეიძლება ითქვას ს. კაცუკის ამგვარი მსჯელობების გამო? ფუნდამენტური ონტოლოგიის კრიტიკაში იმ ასპექტით, რომ განმარტებული „საკუთარი თვითობა“ (გადაწყვეტილობა) არ არის პრობლემის, კერძოდ, ადამიანის არსების ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური პრობლემის საბოლოო და სრული გადაწყვეტა, ს. კაცუკი მარგო არ არის. ამგვარ კრიტიკას მ. ჰაიდეგერის მიმართ მ. ბუბერიც გამოთქვამდა (თუმცა ეს კრიტიკა მ. ბუბერთან და ს. კაცუკისთან სხვადასხვა ორიენტირს ეყრდნობა). შეიძლება ძა-ძენის პრინციპების

დამცველი არ იყოს კმაყოფილი „მანის“ დაძლევის ამგვარი გზით, მაგრამ თვალში საცემია, რომ ს. კაცუკი არ ითვალისწინებს ჰაიდუგერისეული ანალიზის მთელ სიმდიდრეს (მხოლოდ SMZ-ს ეყრდნობა, ისიც ნაწილობრივ) და რაც მთავარია, ამ კამათში უგულვებელყოს იმ ტენდენციებს, რაც დომინანტურია მ. ჰაიდუგერისა და ძენის მიმდევართა მოძღვრებებში. უფრო ვრცელი, გულდასმითი ანალიზის დროს უდავო ხდება ძენ-ბუდიზმისა და ფუნდამენტური ონტოლოგიის ძირითადი დომინანტური პრობლემების და მათი გადაწყვეტის ანალოგიურობა. საყოველთაოდ ცნობილია მ. ჰაიდუგერის ნათქვამი, რომ მან დ. გ. სუპუკის ნაწერებში (გვიან გაცნობილში) ნახა ყოველივე ის ძირითადი, რასაც იგი მთელი ცხოვრება ესწრაფოდა. ძენის მოძღვრების პრინციპები, ცხადია, მისი პრაქტიკული ნაწილის – ძა-ძენის სფეროზეც ვრცელდება და მისი მსგავსება ეგზისტენციალისტური მსოფლმხედველობის ზოგიერთ არსებით პრინციპთან უსაფუძვლოდ არ შეიძლება ჩაითვალოს. სწორედ ამით შეიძლება აიხსნას ს. კაცუკის მიერ მ. ჰაიდუგერის ნააზრევისადმი დადებითი დამოკიდებულება და ზოგიერთი შეფასება, რომლებიც ფუნდამენტური ონტოლოგიის ქების მიზნით არის წარმოთქმული (ე. პუსერლისადმი გამოთქმულ ქებას და კრიტიკულ შენიშვნებს, რომელთაც ადგილი აქვთ ს. კაცუკის მოცემულ ნაშრომში და რომელთაც ჩვენ ზემოთ შევვხეთ, აქ აღარ დავუბრუნდებით).

დასასრულს, ძა-ძენის საერთო ბუნების ზოგადი შეფასებისთვის, ხაზი უნდა გაესვას ერთ მნიშვნელოვან გარემოებას. თუმცა ს. კაცუკი ძა-ძენის დახასიათების დროს არ ახდენს იოგას მოძღვრების გაელენის აფიშირებას, მაგრამ ერთი თვალის გადავლევითაც სრულიად აშკარაა იოგას პრინციპების გამოყენება ძა-ძენის დაფუძნებისას. სხეულის კონკრული ინდოელ იოგთა შემოქმედების ნაყოფია, ისევე როგორც ამ მოძღვრების ეზოტერული ნაწილი – პრანაიამა, სუნთქვითი ვარჯიშები და სუნთქვაზე კონკრულის უჩვეულო ფორმები. ყოველივე ამის კლასიკური ფორმით ჩამომყალიბებულია სწორედ პატანჯალი თავისი რაჯა-იოგათი, რომლის უშუალო მიზანია სწორედ სამადპის მიღწევა. ცხადია, ამ მოძღვრებათა შორის დიდი განსხვავებაა სულისა და სხეულის წერტნის რთული ტექნიკის მიხედვით, მაგრამ მათ შორის ნათესაობის დანახვა არ მოითხოვს სპეციალურ მგკიცებებს. ეს გარემოება „შეუიარაღებელი თვალთაყ“ ადვილი დასანახია.

როგორც ცნობილია, ორიენტალისტი და მისტიკოსი მ. ლოდიენსკი თავისი სამტომიანი შრომის – „მისტიკური ტრილოგიის“ II ტომში („უხილავი შუქი“; I ტ-ია „მეცნობიერება“, III კი – „ბოროტი ძალის

მისტიკა“) აღნიშნავს, რომ აღმოსავლურმა მისტიკამ მიაღწია ყველაზე მეტ სრულყოფას იმ მოძღვრებათა შორის, რაც კაცობრიობამ დედამიწაზე თავისი ხანგრძლივი არსებობის განმავლობაში შეიმუშავა და რომ აღმოსავლური ნააზრევის ანარეკლები დროდადრო ევროპულ აზროვნებაშიც ელინდებოდა; მ. ლოდიენსკი იმასაც აღნიშნავს ა. ბეზანგზე დაყრდნობით, რომ მკაცრი იეზუიტის ი. ლოიოლას (1491-1556 წწ) უმთავრესი ნაშრომიც კი – „სულიერი საეარჯიშოები“ – სწორედ რაჯა-იოგას პრინციპებით არის შთაგონებული (101, 136-137).

თუ ადამიანის ცხოვრების მთლიანობის, სულისა და სხეულის ურთიერთობის ერთიანობის შესახებ იქნება საუბარი და ამ მხრივ შევადარებთ ევროპულ და აღმოსავლურ თვალსაზრისებს, უაღრესად საინტერესოდ უნდა ჩაითვალოს მოსაზრება, რომელსაც მისტიციზმის ერთ-ერთი საუკეთესო მცოდნე – ე. სვეტლოვი გამოთქვამს თავის ნაშრომში: იგი წერს, რომ დასავლეთი და აღმოსავლეთი მსგავსი გზებით მიდიოდნენ საუკუნეების განმავლობაში. შემდეგ თუ დასავლეთი უმუშალოდ ეზიარა „ახალი აღთქმის“ გამოცხადებას, აღმოსავლეთი კიდეე აგრძელებს „გზაში ყოფნას“. ეს არის ე. სვეტლოვის აზრით, ნამდვილი ხსნის გზა, რამდენადაც ეს ნამდვილი ხსნა მიიღწევა არა იქ, სადაც მიწიერი ცხოვრება ფარავს ცას და აგრეთვე არა იქ, სადაც ცა შთანთქმავს მიწას, არამედ მხოლოდ იქ, სადაც ცა და მიწა ერთდებიან ღმერთ-კაცობრიობის სამყაროსეულ იდუმალებაში (127, 9).

ბოლოსიტუაცია

ძველი აღმოსავლური კულტურის განვითარებას მნიშვნელოვანწილად განსაზღვრავდა ფილოსოფიურ-რელიგიური მსოფლმხედველობა თავისი არსებითი თავისებურებებით განსხვავებული ევროპული აზროვნებისაგან – პრობლემების დაყენებით, სამყაროსა და ღმერთისადმი ადამიანის დამოკიდებულების გაგებით, ირაციონალურ-მისტიკურთან დასაბუთების, სჯის ლოგიკური წესის შერწყმით.

XIX ს-ის მეორე ნახევრიდან გაბატონებული პეგელის ევროპოცენტრისტული გრადიცი, ევროპის, როგორც „ფილოსოფიის აკენის“, შესახებ, არსებითად უარყოფილი იყო აღმოსავლეთის კულტურის მკვლევართა მიერ და მას დაუპირისპირეს ამიაცენტრიზმი. საქართველოში 20-იან წლებში ევროპოცენტრიზმის დაძლევის მოთხოვნა წამოაყენა შალვა ნუცუბიძემ და საამისოდ მკვლევარებს მოუწოდა მიემართათ ისტორიული ფაქტებისათვის. ამეამად მსოფლიო მასშტაბის დიდი მკვლევარები ძირითადად მივიდნენ ერთმნიშვნელოვან დასკვნამდე, – ორი კონგინენტის ხალხთა ფილოსოფიურ შედეგებში გამოხატულია უმაღლესი სიბრძნე და ფილოსოფიური აზროვნების დონის მხრივაც ურთიერთშესაბამისობაა. ეს თავისებური სააზროვნო პარიტეტი გამოხატულია იმ ფილოსოფიურ ისტორიულ პარალელებში, რაც თანამედროვე ფილოსოფიურ გამოკვლევებში საგანგებო ძიების საგანი გახდა. აღმოსავლური და დასავლური ფილოსოფიური აზროვნების იდეურ თანხედრებზე, ანალოგიუბზე, პარალელიზმზე მიუთითებს პლატონის, ლაო-ძის, ვედანტას მეტაფიზიკა, სოკრატეს, ბუდას, კონფუციის ანთროპოლოგიზმი, არისტოტელეს და ნიაიას ლოგიკური მოძღვრებანი, დემოკრიმეს, ჯაინუბის, ვაიშეშიკას ატომიზმი და ა.შ.

ამავე დროს საყოველთაოდ აღიარებულია ევროპულთან შედარებით აღმოსავლური ფილოსოფიური და მითოსურ-რელიგიური აზროვნების სპეციფიკურ ნიშნებად ის, რომ აღმოსავლეთში თავიდანვე დომინანტობდა ღმერთის, აბსოლუტის გოტალურობის გენდენცია და ამისი გაცნობიერების შესაბამისი ინტუიტიური, ირაციონალური კვლევის გზები და მეთოდები. იქ თავიდანვე ბატონობდა პრინციპი „გატ გვამ ასი“ – „შენ ხარ ის, ბრაჰმა“ და ამის ექსტაზური მიხედრა ითვლებოდა ადამიანის ამქვეყნიური ცხოვრების უმაღლეს სულიერ განათებად და ნეგარებად; ცნობილია, რომ ამის საპირისპიროდ ევროპაში ჭარბობდა რაციონალიზმი, სციენტიზმი, კვლევის ლოგიკურ-მეცნიერული გზები და მეთოდები.

აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ფილოსოფიური აზროვნება მათი წარმოშობის წანამძღვრებითაც განსხვავებულია. მაგრამ ამ მიმართებაში საერთოა ის, რომ ფილოსოფია მითოგენურ მსოფლმხედველობად ითვლება და მსოფლიო კულტურის სამ უძველეს ქვეყანაში ფილოსოფიურ აზროვნებაზე გადასვლა მზადდებოდა მითოსის წიაღში, თუმცა სამივე მითოსური კულტურა ძალზე განსხვავებული იყო ერთმანეთისაგან; ძველ ჩინეთში მითოსში პრევალირებული იყო სიძლიერის კულგი, ინდოეთში – ედების, უპანიშადების, იოგური სიბრძნე, საბერძნეთში – კრონოსისა და ზევსის, ოლიმპიელი ღმერთების ესთეტიკური მომხიბვლელობა და გონიერება.

აღმოსავლური და ევროპული ფილოსოფიური აზროვნების კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი საერთო ნიშანი ისიც არის, რომ ძირითადი ფილოსოფიური მიმართულებებისა და სკოლების წარმოშობა ფილოსოფიის ისტორიაში ქრონოლოგიური თანხვედრითაა აღნიშნული და მათი ფორმირების სინქრონულობა დათარიღებულია ძვ.წ. VII-VI საუკუნეებით.

განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია აღმოსავლეთში ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური ძიებების დაწინაურება და შედეგიანობა, რაც წარმოდგენილია მოძღვრებათა მრავალფეროვანი და მდიდარი პანორამის სახით. აღმოსავლურ ემოტიურულ აზროვნებაში მრავლადაა მაღალი ღირებულების უბრწყინვალესი თეალსამრისეები ადამიანის თვითშემეცნებისა და თვითსრულყოფის შესახებ. ამ მხრივ აღმოსავლური ფილოსოფია თითქოს გადაძახილია, რემონანსშიკ დელფოსის ტაძრის სოკრატულ მოწოდებასთან: „ადამიანო, იცანთავე შენი!“ ადამიანის არსების გახსნის აღმოსავლური თეორიები, რომლებიც მოგვიწოდებენ ჩვეულებრივი ცნობიერების გადაღახვისკენ საგორით (ძენ-ბუდიზმი), სამადჰით (იოგა), ნირვანით (ბუდიზმი), აბსოლიტური სამადჰით (ძა-ძენი), წონასწორობა-უმოქმედობით (დაოიზმი) და სხვა, – ორგანულად ეხმიანებიან ინდივიდის გამჟღავნების ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიურ მძლავრ ტენდენციას, რომელიც მაგისტრალურ ხაზად გასდევს მრავალსაუკუნოვან საკაცობრიო აზროვნებას როგორც აღმოსავლეთში, ისე დასავლეთში.

მარგინ ჰაიდეგერმა მარჯვედ შენიშნა, რომ ინდივიდის იდუმალი არსების, ე.ი. ეგზისტენციალური თავისუფლების გაცნობიერებისათვის აუცილებელია რეგროსპექცია, უკუსვლა ისტორიის იმ ეპოქალურ გზაჯვარედინისკენ, სადაც გეხდება დასავლეთისა და აღმოსავლეთის გზების გადაკვეთა. ამ თეალსამრისის გაცნობიერებას ემსახურება, წინამდებარე ნაშრომი „ძველი აღმოსავლეთის ფილოსოფია (ინდოეთი. ჩინეთი)“, რომლის გამოცემა პირველი მცდელობაა წარ-

მოჩენილიყო ძველი აღმოსავლეთის კულტურის უმნიშვნელოვანესი მხარე – ფილოსოფიურ მიმდინარეობათა მეჩნაკლებად სრული პანორამა და მისი მიმართება თანამედროვე ევროპულ აზროვნებასთან.

წიგნი შეიძლება არ იყოს სრულყოფილი, მაგრამ ამ სახითაც იგი დაეხმარება მკითხველთა ფართო წრეს, განსაკუთრებით ახალგაზრდობას, საერთოდ ყველას, ვინც კი დაინტერესებულია ადამიანის ცხოვრების საზრისის გაცნობიერებით, კერძოდ კი იმ „დიადი იდუმალების“ ცხადყოფით, რაც თითოეულ ადამიანში თავიდანეა შთანერგილი.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. ავესტას გათები, თარგ. გ. ახვლედიანისა, თბ., 1979
2. აღმოსაელური პოეზია, თარგ. და წინასიტყვაობა თ. ჩხენკელისა, თბ., 1981
3. ბპაგავატგიტა, თარგ. და კომენტარები თ. ჩხენკელისა, თბ., 1983
4. გათრი უ., ბერძენი ფილოსოფოსები, თარგ. გ. ნოდისა, თბ., 1983
5. გეახარია ალ., „ბალაფარიანის“ სპარსული ვერსიები, თბ., 1985
6. გოლმანი დ., ბუდას მოძღვრება მედიტაციებზე და ცნობიერების მდგომარეობაზე, „საუნჯე“, № 2, 1990
7. გორდეზიანი რ., კარლ იასპერსი და აღმოსაელეთის ფილოსოფია (ძენ-ბუდიზმი), „მაცნე“, ფილოსოფიის და ფსიქოლოგიის სერია, № 4, თბ., 1989
8. გორდეზიანი რ., დ. სუბუკის ეგზისტენციალური ძენ-ბუდიზმი. წიგნში: „თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფია“. XX ს. მეორე ნახევარი, თბ., 1988
9. გორეგლიადი ვ., ძენ-ბუდიზმის ფილოსოფია, თარგ. ნ. კენჭოშვილისა, ქ. „საუნჯე“, თბ., 1986
10. ეივეკანანდა ს., ძველი ინდური ფილოსოფია, თარგ. ნ. კენჭოშვილისა, თბ., 1996
11. თაგორი რ., რჩეული, თარგ. თ. ჩხენკელისა, თბ., 1956
12. თაგორი რ., გიგანჯალი, თბ., 1960
13. თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფია. XX ს. მეორე ნახევარი, თბ., 1988
14. თევაძე გ., ცოდნა და რწმენა ფილოსოფიაში, ქ., „რელიგია“, № 10, თბ., 1992
15. ინდური ლიტერატურა, თარგ. მ. ანდრონიკაშვილისა. „არმაღიანი“, თბ., 1988
16. კალიდასა, ღრუბელი-მაცნე, მეგჰა-დუტა, თარგ. და კომენტარები, თ. ჭაუჭავაძისა, თბ., 1977
17. კეკელიძე კ., ძველი ქართული ლიტერატურა, ტ. 1. თბ., 1980
18. კიკნაძე ზ., შუამდინარული მითოლოგია, თბ., 1976
19. კლიმენტ ალექსანდრიელი, „სტრომატა“, წიგნი V, თავი X, თარგ. ედ. ჭელიძისა, „გზა სამეუფეო“, № 2. თბ., 1994
20. კოსვენი მ., პირველყოფილი კულტურის ისტორიის ნარკვევი, თბ., 1971
21. ლაო-ძი., ღაო დეძინი, თარგ. წინასიტყვაობა და კომენტარები ლ. ალიმონაკისა თბ., 1983

22. ნერუ ჯ., ბპაგავატ-გიტა. წიგნში: „ბპაგავატ-გიტა“, თარგ. თ. წხენკელისა, თბ., 1983
23. ნერუ ჯ., უპანიშადები, თარგ. თ. ჩხენკელისა, ქ. „საუნჯე“, 1975
24. XX ს. ბურჟუაზიული ფილოსოფია, თბ., 1970
25. ნუცუბიძე შ., შრომები, ტ. VI, თბ., 1977
26. ნუცუბიძე შ., ქართულ-ინდური ფილოსოფიური მიმართება. წიგნში: „ქართული ფილოსოფიის ისტორია“, ტ. I. §§ XIII, XIV, XV. თბ., 1956
27. ო შო, მდოგვის მარცხალი, თბ., 1994
28. პლატონი, იონი, დიდი ჰიპია, მენონი, თარგ. ბ. ბრეგვაძისა, თბ., 1974
29. პლატონი, ტიმეოსი, თარგ. ბ. ბრეგვაძისა (კომენტარებით) თბ., 1994
30. რადჰაკრიშნანი ს., ბპაგავატ-გიტა. წიგნში: „ბპაგავატ-გიტა“, თარგ. თ. ჩხენკელისა, თბ., 1983
31. რამაიანა., ინდური ეპოსი, თარგ. რ. გეგვაძისა, თბ., 1951
32. რიგ-ეედა, X, 129, თარგ. გ. ახელედიანისა, ქ. „მნათობი“, № 8, 1958
33. ტატიშვილი ე., კრიშნა, ქ. „ილიონი“, № 4. თბ., 1923
34. ტატიშვილი ე., საკია მუნი, ქ. „კაეკასიონი“, № 1-2, 1924
35. უპანიშადები. თარგ. ლ. ალიმონაქისა, ქ. „საუნჯე“, № 5, 1985
36. უპანიშადები, თარგ. ლ. ალიმონაქისა (შესავლითა და კომენტარებით), თბ., 1995
37. ყარალაშვილი რ., ჩინეთის დიდი კელის მიღმა, თბ., 1989
38. ჩხენკელი თ., რაბინდრანათ თაგორი, თბ., 1961
39. ჩხენკელი თ., ახალი ინდოეთის მოაზროვნეები, თბ., 1978
40. ძველი აღმოსავლეთის ხალხთა ისტორიის ქრესტომათია, კარი VII, ძველი ინდოეთი, თბ., 1990
41. ჭელიძე მ., მითოსიდან ფილოსოფიური აზროვნებისკენ, თბ., 1977
42. ჯორჯაძე., რელიგია-ფილოსოფია. ინდოეთის სიბრძნე, წიგნში: „წერილები“, თბ., 1989
43. ჰაიდეგერი მ., ყოფიერება და დრო, თარგ. გ. თევზაძისა, თბ., 1989
44. ჰაიდეგერი მ., რა არის ეს – ფილოსოფია? „მიმოხილველი“, 6/9 თბ., 1972
45. ჰეგელი გ., ფილოსოფიურ მეცნიერებათა ენციკლოპედია, გონის ფილოსოფია, თარგ. ნ. ნათაძისა, თბ., 1984
46. Арриан, Индия, „Вестник древней истории“, № 2, М., 1940
47. Асвагоша., Жизнь будды (Буддичарита), перев. К. Бальмонта, 1913

48. АУМ. Синтез мистических учений Запада и Востока, №2, Террст 1990
49. Ашвагхоша. Буддачарита, в кн.: Историко-философский ежегодник, М., 1987
50. Аникеев Н., О материалистических традициях в индийской философии, 1965
51. Антология мировой философии, т.1, т.1-2, М. 1969
52. Арский Ф., В стране мифов, М. 1968
53. Барт А., Религий Индии, М., 1897
54. Бонгард-Левин Г. Ильин Г., Древняя Индия, М. 1969
55. Бонгард-Левин Г., Древнеиндийская цивилизация (философия, наука, религия), М., 1980
56. Бондаренко Ю., Этика парадоксов, М., 1992
57. Бродов В., Истоки философской мысли Индии, М., 1990
58. Бродов В., Индийская философия нового времени, М., 1967
59. Бубер М., Избранные произведения, М., 1973
60. Будда, Жизнь, учение, мысли, изречения, афоризмы, Минск, 1998
61. Буддийская версия древней санхья Йоги. В кн.: Историко-философский ежегодник, М., 1987
62. Буров В., Титаренко Л., Философия древнего Китая. В кн.: Древне-китайская философия, т.1. М., 1972
63. Васильев В., Буддизм, его догматы, История и литература, Т.1, 1869
64. Васильев В., История религии Востока, М., 1983
65. Великое учение конфуцианский катехизис. В кн.: Историко-философский ежегодник, М., 1986
66. Введенский А., Религиозное сознание язычества, т.1. М., 1902
67. Вивекананда С., Лекции о Радже-Йоге, Сосница. 1906
68. Вивекананда С., Бхагги-Йога, Спб., 1914
69. Вивекананда С., Карма-Йога. Спб., 1916
70. Вивекананда С., Практическая Веданта, М., 1912
71. Восток-Запад, Исследования, проблемы, публикации, М., 1988
72. Вундт В., Миф и религия, Спб. 1912
73. Гегель Г., Сочинения т., Лекции по истории философии, М.-Л., 1932
74. Гегель Г., Философия религии. В двух томах, т.1. М., 1976
75. Георгиевский С., Мифологические воззрения и мифы Китайцев, 1892

76. Гердер И., Идси к философии истории человечества, М. 1977
77. Голман Д., Многообразие медитативного опыта, "София", Киев, 1993
78. Го Мо-жо, Философы древнего Китая, М., 1961
79. Дао и даосизм в Китае, М., 1982
80. Древнекитайская философия, т.1-2. М., 1972
81. Древнеиндийская философия, М., 1963
82. Древняя Индия, Историко-культурные связи, М., 1982 ✓
83. Жоль К., Сравнительный анализ индийского логико-философского наследия. Киев, 1981
84. Завадская Е., Восток на Западе, М., 1970 ✓
85. Инголс Д., Введение в индийскую логику, Навья-Ньяя, М., 1974
86. Индийская культура, М., 1975
87. История философии и вопросы культуры, М., 1975
88. История Китайской философии, М., 1989
89. Кагаров Ев., Современные теории происхождения религии и мифов, Одесса, 1908
90. Кацуки секида, Практика Дзэн, 1993
91. Киркегор С., Наслаждение и долг, СПб. 1894
92. Кошевников В., Буддизм в сравнении с христианством, т. 1. 1916
93. Козловский Ю., Современная буржуазная философия в Японии, М., 1977
94. Конрад Н., Избранные труды, Синология, М., 1977 ✓
95. Конрад Н., Индийская культура и Буддизм, М., 1972
96. Конфуцианства в Китае. Проблемы теории и практика, М., 1982
97. Конфуций, Жизнь, учение, мысли, изречения, афоризмы, Минск, 1998
98. Костюченко В., Классическая веданта и неоведантизм., М., 1983
99. Кочетов А., Буддизм, М. 1965
100. Культура древней Индии, М., 1975 ✓
101. Лодыженский М., Свет незримый, СПб., 1912
102. Лодыженский М., Сверхсознание и пути к его достижению, СПб. 1912
103. Лукьянов А., Лаоцзы, М., 1991
104. Маковельский А., Досократика., ч. 1. Казань, 1914
105. Мифы древней Индии, М., 1975

106. Мифы, Культы, Обряды народов зарубежной Азии, М., 1986
107. Мозайка Асни Йоги. Тбилиси, 1990
108. Мюллер М., Религия как предмет сравнительного изучения, Харьков. 1887
109. Мюллер М., Шесть систем индийской философии, М., 1901
110. Неру Дж. Открытие Индии, М., 1955
111. Новая техническая волна на Западе, М., 1986
112. Ольденбург С., Будда, его жизнь и учение, М., 1900
113. Ольденбург С., Жизнь Будды, Петроград, 1917
114. Папюс Й, Первоначальные сведения по оккультизму, Микап, 1993
115. Платон, Сочинения в трех томах, М., 1968-72
116. Попович М., Очерк развития логических идей в культурно-историческом контексте, Киев, 1979
117. Проблемы истории и теории мировой культуры, М., 1974
118. Радхакришнан С., Индийская философия, т.1-2. М., 1956
119. Рамачарака, Основы мировоззрения индийских йогов, СПб. 1916
120. Рамачарака, Хатха-Йога, СПб. 1917
121. Рамачарака. Наука о дыхании индийских Йогов, СПб. 1916
122. Рам Шаран Шарма, Древнеиндийское общество, М., 1987
123. Религии Мира, История и современность, М., 1985
124. Риг-веда. Избранные гимны, М., 1972
125. Розенберг О., Проблемы буддийской философии, 1918
126. Рой М., История индийской философии, М., 1958
127. Светлов Эм., У врат молчания, Брюссель, 1986
128. Синха Н., Банерджи А. История Индии, М., 1954 ✓
129. Современная буржуазная философия, М., 1978
130. Современная философия, Словарь, М., 1991
131. Средина и постоянство. Священная книга последователей Конфуция, "Вопросы философии и психологии", №29(4), 1895
132. Судзуки Д.Т., Две лекции о Дзен-буддизме, "Иностранная литература", №1. 1991
133. Судзуки Д.Т., Основы Дзен-буддизма, Бишкек, 1960
134. Сыма цянъ, Избранное, М., 1956
135. Тибетская Йога и тайные доктрины, т.1, Киев, 1993
136. Титаренко Т., Древнекитайский философ Мо Ди, его школа и учение, М., 1985

137. Топоров В., Дхаммапада и буддийская литература, М., 1960
138. Упанишады. М., 1967
139. Успенский П., *Gertium Organum*. Книги загадкам Мира, 1927
140. Философские вопросы буддизма, Новосибирск, 1984
141. Философский энциклопедический словарь, М., 1983
142. Холл М.П., Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и разенкройцеровской символической философии, Новосибирск, 1992
143. Хуэй-неп. Книга поучений. М., 1970
144. Чанышев А., Начало философии, М., 1982
145. Чанышев А., Курс лекции по истории древней философии, М., 1981
146. Чаттерджи С. и Датта Д., Введение в индийскую философию, М. 1955
147. Чаттерджи С. и Датта Д., Древняя индийская философия, М., 1954
148. Чаттерджи Б., Современная религиозная философия Индии, Калуга, 1914
149. Чаттопадхья Д., История индийского философии, М., 1966
150. Чаттопадхья Д., История индийской материализма, М., 1961
151. Шахнович М., Первобытная мифология и философия, Л. 1971
152. Швейцер А., Мировоззрение индийских мыслителей, Мистика и этика, в кн.: Восток-Запад. М., 1988
153. Шейнман-Топштейн С., Платон и ведийская философия, М., 1978
154. Шохин В., Буддийская версия древней Санкхья-Йоги, В кн.: Историко-философский ежегодник, М., 1987
155. Шюре Эд., Великие посвященные, 1895
156. Щербатской Ф., Индийская культура и буддизм, М., 1922
157. Щербатской Ф., Избранные труды по буддизму, М., 1988
158. Юнг К.Г., Различие Восточного и Западного мышления, "Философские Науки", № 10, 1988
159. Юань КЭ, Мифы древнего Китая, М., 1965

160. Ян Хин-Шун, Древнекитайский философ Лао-Цзи и его учение, М., 1950
161. Ян Хин-Шун, Из истории китайской философии, М., 1956
162. Яншина Э., Формирование и развитие древнекитайской мифологии, М., 1984
163. Ясперс К., Смысл и назначение истории, М., 1994
164. Bernard T., Hindu philosophy, NX. 1947
165. Bhaduri Sadananda, S'tudiens in Nyaya-Vaisesika Metaphisics, Poona, 1947
166. Bhattacharyya G., Studies in the History of Indian Philosophy, 1978
167. Buber M., Das Problem des Menschen, Heidelberg, 1982
168. Chatterde S., The Nyayas theory of Knowledge. Calcuta, 1947
169. Dasgupta S., History of Indian Philosophy, Dehli, 1975 v.1-5
170. Ebert Dietrich, Physiologische Aspekte des Yoga, Leipzig, 1986
171. Harms, Die Philosophie in ihrer Geschichte, 2., Berlin, 1801
172. Hegel G., Vorlesungen über Geschichte der Philosophie, München, 1971
173. Heidegger M., Sein und Zeit, Halle, 1927
174. Heidegger M., Unterwegs zur Sprache, Pfullingen, 1959
175. Hollenbach I. Sein und Gewissen, Baden-Baden, 1954
176. Jaspers K., Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, Zürich, 1949
177. Jaspers K., Die groben philosophen. München, 1957
178. Jaspers K., Philosophie, Bd. I-II6 Berlin, 1973
179. Keith A.B., Indian Logik and atomism, Oxf., 1921
180. Kranz W., Die Griechische Philosophie, München, 1971
181. Leeming I. Yoga und die Bibel, Eichen Verlag, 1988
182. Mylins Klauns, Geschichte der Literatur in alten Indien, Indien. Leipzig, 1983
183. Randle H., Indien Logik in the early Schools, Oxf., 1930
184. Ruben W., Beginn der Philosophie in Inddien, Berlin, 1955
185. Ruben W., Indische und geriechische Metaphisik, in Zeitschrift F. Indulogie und Iranistik, B.8, H.2, 1931
186. Ruben W., Vorstellungen über Entwicklung und Bewegung in der altindischen Philosophie. In: Veränderung und Entwicklung, Berlin, 1974
187. Ruben W., Zun indischen Entwicklungstheorie. Die lehre Von der Wahrnehmung nach den Nyayasütras, Leipzig, 1926
188. Rückert H., Lehrbuch der Weltgeschichte in Organischen Darstellung, Leipzig, 1857.

189. Šchenk G. Zur Geschichte der logischen Form. B.I, Berlin, 1973
190. Šedler J. Indien and Greek World, N.Y., 1980
191. Špengler O., Urfragen. München, 1965
192. Štcherbatsky Gh., Buddist Logik, M., 1930
193. Štörrig H., Kleine Weltgeschichte der Philosophie, Frankfurt/M., 1988
194. Šuzuku D.G., A Brief History of Early Chinise Philosophy, London, 1914
195. Thagor R., The Religion of Men, London, 1949, აგრეთვე The Personality, L. 1959
196. Trensény Waldapfel Imre, Untersuchungen Zur Religions geschichte, Budapest, 1966

გამომცემლობის რედაქტორი ლ. ბაქანიძე
ტექრედაქტორი ფ. ბუღალაშვილი
კორექტორები: მ. ქუმსიაშვილი, ქ. გაჩეჩილაძე

ხელმოწერილია დასაბეჭდად 15.01.01

საბეჭდი ქაღალდი 60X84 1/16

პირ. ნაბეჭდი თაბახი 28,25

საადრ.-საგამომცემლო თაბახი 25,47

შეკვეთა № 22 გირაჟი 300

ფასი სახელშეკრულებო

თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა,
380028, თბილისი, ი.ჭავჭავაძის გამზ., 14.

თბილისის უნივერსიტეტის
სარედაქციო-სადუბლიკაციო კომპიუტერული სამსახური
380028, თბილისი, ი.ჭავჭავაძის გამზ., 1.