

რევაზ გორდუზიანი

**ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური
ძიებები გერმანულ
ექსისტენციალიზმსა და
ადმოსავლეთში (ქან - გუდოზში)**



**გამომცემლობა „ანი-პარსა“
თბილისი 2009**

ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორის, პროფესორ რევაზ გორდეზიანის ნაშრომში გადმოცემულია ადამიანის შინაგანი ბუნების სხვადასხვა ასპექტები, რომლებიც გვხვდება გერმანული ექსისტენციალიზმის დიდ დამაარსებლებთან (მ. ჰაიდგერი, კ. იასპერსი, მ. ბუბერი). მათი თვალსაზრისით, ადამიანის, როგორც ექსისტენციის, გააზრებისთვის საჭიროა ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური კვლევის რაციონალური და არარაციონალური, ინტუიტიური მეთოდების შეთავსება. ნაშრომში ნაჩვენებია აგრეთვე გერმანული ექსისტენციალიზმის ოდგანული კავშირი კლასიკური ბუდიზმის ერთ-ერთ განშტოებასთან, ძენ-ბუდიზმთან.

ნაშრომი დააინტერესებს, ვფიქრობ, ადამიანის არსების ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური პრობლემებით დაინტერესებულ მკითხველს.

რედაქტორი: ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი,
პროფესორი კ. ქეცბაია

რეცენზენტები: -საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის
ვიცე-პრეზიდენტი, აკადემიკოსი
გ. თევზაძე

- ფილოლოგიურ მეცნიერებათა დოქტორი,
პროფესორი ზ. კიკნაძე

- ფილოსოფიურ მეცნიერებათა დოქტორი,
პროფესორი ნ. ბარათელი

© რ. გორდეზიანი, 2009

გამომცემლობა „უნივერსალი“, 2009

თბილისი, 0179, ი. ჯავახიშვილის გამზ. 19, ☎: 22 36 09, 8(99) 17 22 30
E-mail: universal@Internet.ge

ISBN 978-9941-12-861-5

სარჩევი

წინასიტყვაობის მაგიერ	4
თავი 1. მარტინ (მორდესა) ბუბერის ექსისტენციალისტური „დიალოგური ფილოსოფია“	6
თავი 2. მ. ჰაიდეგერი და მ. ბუბერი იდუმალი ყოფიერების (Seyn) ძიების გზაზე	32
თავი 3. მ. ბუბერი და მ. ჰაიდეგერის ექსისტენციალისტური ანთროპოლოგია	53
თავი 4. კ. იასპერსი და დ. ტ. სუძუკის ძენ-ბუდიზმი	78
თავი 5. მ. ჰაიდეგერის „ირაციონალიზმი“ და აღმოსავლური ფილოსოფია (დ. გ. სუძუკის ძენ-ბუდიზმი)	103
დასკვნა	132

წინასიტყვაობის მაგიერ

XX ს. გერმანული ექსისტენციალიზმისთვის (მ. ჰაიდეგერი, კ. იასპერსი, მ. ბუბერი) ადამიანის „არსება“ არის რაციონალური აზროვნებისთვის მოუხელთებელი „საიდუმლო-თა საიდუმლო“. ცალკე მოქმედი ლოგიკურ-მეცნიერული, დისკურსიული აზროვნებისათვის ადამიანის „არსება“ ე. ი. ექსისტენცი, მიუწვდომელია, მოუხელთებელია, საიდუმლოა. არსებობა ანუ ექსისტენცი, როგორც ადამიანის აზროვნებისა და მოქმედების თავნყარო, არაუშუალოა, ინდი-რექტულია. იგი არასოდეს არ ამოდის მხოლოდ რაციონალუ-რი აზროვნების ეკრანზე. იგი შეუმეცნებელია სუბიექტ-ობი-ექტად „გახლეჩილი“ („Spaltung“) რაციონალური აზროვნები-სათვის. მხოლოდ ლოგიკურ-მეცნიერული რაციონალური აზროვნებისთვის ადამიანის შინაგანი რაობა-ექსისტენცი მიუწვდომელია, მოუაზრებელია. გერმანელი ექსისტენცია-ლისტები ფიქრობენ, რომ ადამიანის „ნახტომი“ თავის თავი-საკენ და ამით გაუცხოების გადალახვა, შესაძლებელია მხო-ლოდ რაციონალური და არარაციონალური აზროვნების ერ-თობლივი მოქმედებით, მათი გზების თანამოქმედებით. რო-გორც კ. იასპერი იტყოდა, საკუთარი ადამიანური, ექსისტენ-ციალური არსების გამჟღავნება შესაძლებელია „სამყა-როორიენტაციით“ და ექსისტენციალური „განათებით“, რომლებიც ფრინველის ორი ფრთის ანალოგიურია: ისევ რო-გორც ფრინველს აუცილებლად სჭირდება ორი ფრთა ცაში აფრენისათვის, ასევე, ადამიანი სულიერი აღმავლობისათ-ვის საჭიროებს ამ ორი რაიმეს ერთობლივ მოქმედებას: რა-ციონალურ (დისკურსიულ) და სულის „გამნათებელ“ ექსის-ტენციალურ აზროვნებას.

ანალოგიური ვითარება გვხვდება ჩვენ აღმოსავლურ მრავალსაუკუნოვან ეზოტერულ თვალსაზრისებში. ადამია-ნის თვითშემეცნება და თვითსრულყოფა აღმოსავლეთის აზ-როვნებაში მიიღწევა მხოლოდ ამ ორი უნარის თანამოქმედე-ბით, გონებითა და ინტუიტიური მიხვედრებით. ამის დასტუ-რია მოულოდნელი წამიერი გაბრწყინება (სატორი) ძენ-ბუ-ლიზმში, ნირვანა კლასიკურ ბუდიზმში, სამადჰი იოგაში, აბ-სოლუტური სამადჰი ძა-ძენში და სხვა.

გერმანული ექსისტენციალიზმისა და აღმოსავლური უძველესი სიბრძნის ეს საოცარი ორგანული კავშირი, ანალოგიურობა, ვფიქრობ, უნდა აიხსნას მრავალი მიზეზით, რომელთა შორის უმთავრესია ადამიანთა საერთო ექსისტენციალური ბუნება და რასაკვირველია, ევროპისა და აზიის უშუალო კულტურულ-ფილოსოფიური კავშირები ბოლო საუკუნეებში (და აგრეთვე ანტიკურ პერიოდშიც)

წინამდებარე ნაშრომში, მისი მცირე მოცულობის გამო, საკვლევი პრობლემები მთელი სისრულითა და ამომწურავობით, ცხადია, ვერ იქნება გადმოცემული, მაგრამ განხილულ ავტორთა თვალსაზრისების გაცნობა გვარწმუნებს, რომ მათი სახით საქმე გვაქვს საკაცობრიო ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიურ ძიებების მართლაც საუკეთესო ნიმუშებთან; თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ ისინი მომავალ ანთროპოლოგიურ ძიებათა სფეროს ვერ ამოწურავენ, მაინც უმთავრესია ის, რომ სწორედ ასეთი საუკეთესო ნიმუშები, ბრწყინვალე პარადიგმები შეიძლება გამოდგეს მომავალი ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური ძიებების ორგანულ, საგულისხმო ბიძგებად.

თავი 1.

მარტინ (მორღეხა) ბუბერის ექსისტენციალის- ტური „დიალოგური ფილოსოფია“

შეიძლება ითქვას, რომ გერმანული ექსისტენციალიზმი ცენტრალური ნაწილია იმისა, რასაც ჩვენ XX ს. ექსისტენციალურ მსოფლმხედველობას ვუნოდებთ. გერმანულმა ექსისტენციალიზმმა ქრონოლოგიურად და შინაარსობრივად განაპირობა თანამედროვე ექსისტენციალიზმის სხვადასხვა სკოლები — ფრანგული, იტალიური, იაპონური და სხვ. მას-შივე მოხდა აგრეთვე ექსისტენციალიზმის პირველი დიფერენციაცია რელიგიურ და ათეისტურ ნაკადად. უნდა ითქვას, აგრეთვე, რომ დღეს უდავოა მ. ჰაიდეგერის და კ. იასპერსის განსაკუთრებული როლი და მნიშვნელობა გერმანული ექსისტენციალიზმის ჩამოყალიბების საქმეში. ეს მოაზროვნეები სამართლიანად ითვლებიან გერმანული ექსისტენციალიზმის დამაარსებლებად, კორიფეებად. მათ მისცეს ექსისტენციალურ მსოფლგაგებას თავისი ძირითადი სახე და მრავალნაზნაგოვნება. ამიტომ არ არის გასაკვირი, რომ უამრავ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში ექსისტენციალიზმის დამაარსებლებად სწორედ მ. ჰაიდეგერი და კ. იასპერსი ითვლება. ეს საყოველთაოდ ცნობილი ფაქტია. მაგრამ ამავე დროს უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ზოგჯერ გერმანულ ექსისტენციალიზმს მხოლოდ ამ ორი მოაზროვნით არ შემოფარგლავენ. რიგ შემთხვევებში მიუთითებენ კიდევ ერთ ადამიანზე, რომლის ნააზრევი და შემოქმედებითი მოღვაწეობა გაუღენთილია ექსისტენციალისტური იდეებით. ზოგჯერ მითითებულია ამ ადამიანის თავისებური წვლილი გერმანული ექსისტენციალიზმის შენობის აგების საქმეში. ეს მოაზროვნეა მარტინ ბუბერი.

თავიდანვე უნდა ითქვას, რომ მ. ბუბერის ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ნააზრევი შესაძლოა არც თავსდება საერთოდ ექსისტენციალიზმისა და კერძოდ, გერმანული ექსისტენციალიზმის ფარგლებში, რამდენადაც მ. ბუბერმა ისტორიაში, პირველ რიგში, დაიმკვიდრა თავისი საპატიო ადგილი არა როგორც ფილოსოფოსმა-ექსისტენციალისტმა, არამედ

როგორც თეოლოგმა და საზოგადო მოღვაწემ, ებრაული სულიერი კულტურის დიდმა მსახურმა, იუდაური რელიგიის თავდადებულმა დამცველმა. მაგრამ მიუხედავად ამისა, მ. ბუბერის როლი ექსისტენციალიზმის ისტორიაში სრულიად აშკარაა. შეიძლება ითქვას, რომ მის ფილოსოფიურ ნააზრევს განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ექსისტენციალისტური აზროვნების ისტორიისათვის. ეს, ჯერ ერთი იმის გამო, რომ მრავალი ამოსავალი პრინციპი, რაც განსაზღვრავს ექსისტენციალიზმის საერთო სახეს, ახლობელი და ორგანულია მ. ბუბერისთვისაც და მეორე და რაც მთავარია, ზოგიერთი ეს ამოსავალი პრინციპი მასთან უაღრესად სპეციფიკური შეფერილობისაა. ზოგიერთი ფუნდამენტურ ექსისტენციალისტურ პრინციპებზე მ. ბუბერს აქვს ნათქვამი თავისი საკუთარი სიტყვა. ჩვენ აქ მხედველობაში გვაქვს არა მხოლოდ ადამიანის ბუნების ექსისტენციალისტური გაგება, ადამიანური ცხოვრებისათვის სპეციფიკური, არსებითი პრობლემების წამოყენება და ექსისტენციალისტური გადაჭრა, არამედ ისიც, რაც უმთავრესია მ. ბუბერის ნააზრევში; იუდაური რელიგიის ეს დიდი მესვეური თავის მსოფლმხედველობას აყრდნობს ყოფიერების ონტოლოგიური პრობლემის ექსისტენციალისტურ გაგებაზე, ტრადიციული მეტაფიზიკის უარყოფაზე, რასაც მეტად ორიგინალურ ფორმას აძლევს. მ. ბუბერისათვის, ისევე როგორც მ. ჰაიდეგერისათვის და კ. იასპერსისათვის, ახლობელი და შინაგანია „ამაღლებული საგნობრივი სუბსტანციის“ ნიველირების ექსისტენციალისტური გზა და მასთან, ამ საკითხში ტრადიციული ფილოსოფიური მემკვიდრეობის საპირისპიროდ, წამოყენებულია სუბსტანციურ ორიენტირზე აზროვნების თავისებური გზა — ყოველგვარი ადამიანური საგნობრივი აზროვნების განმსაზღვრელი, უღრმესი, ფუნდამენტ-ექსისტენციალური შრე — „მესა და მარადიული შენის“ მიმართება. ის, რაც მ. ბუბერის ფილოსოფიურ ნააზრევში არის განსაკუთრებული, ორიგინალური, საინტერესო და დამაფიქრებელი, დაკავშირებულია სწორედ ამ უჩვეულო ფენომენტთან, „მე და შენის“ უნიკალურ, ცნებითად მოუაზრებელ მიმართებასთან.

მარტინ (მორდესა) ბუბერი დაიბადა ვენაში 1878 წლის 8 თებერვალს. (გარდ. იერუსალიმში, 1965 წ. 13 ივნისს). მისი წინაპრები ეკუთვნოდნენ აღმოსავლეთ ევროპაში გადმოხვე-

წილ ებრაელთა შტოს. განათლება მიიღო ჯერ ლვოვის საერო გიმნაზიაში, შემდეგ კი ვენისა და ბერლინის უნივერსიტეტებში. მ. ბუბერი თავისი სულიერი განვითარების დასაწყისშივე იმყოფებოდა ორგვარ ინტელექტუალურ გარემოში: ერთის მხრივ, იგი განიცდიდა მშობლიური, ებრაული ცხოვრების წესზე დაფუძნებული, იუდაური სულიერი კულტურის ტრადიციების გავლენას და მეორეს მხრივ, მასზე დიდ გავლენას ახდენდა ევროპული კულტურის მდიდარი ისტორიული წარსული. უნდა ითქვას, რომ ადრეულ პერიოდში მ. ბუბერი ევროპულ კულტურას აძლევდა უპირატესობას, რის გამოც მისი მიდევნება ებრაული ცხოვრების წესისადმი ერთგვარ ფორმალურ ხასიათს ატარებდა. იგი განიცდიდა სხვა ებრაელ ახალგაზრდა მოღვაწეთა მსგავსად შინაგან სინაკულულეს იმის გამო, რომ ევროპაში ფაქტიურად მონყვეტილნი იყვნენ იუდაიზმის მრავალსაუკუნოვან ტრადიციებს. შემდეგ მ. ბუბერი იწყებს აქტიურ მონაწილეობას ებრაელთა საზოგადოებრივ ცხოვრებაში. იგი იწყებს ხასიდიზმის საფუძვლიან შესწავლას. 1916 წლიდან ხდება ჟურნალ „იუდას“ რედაქტორი. მისი დამსახურებით ეს ჟურნალი გახდა ყველაზე პოპულარული და მნიშვნელოვანი ორგანო გერმანიაში იმ დროს გამომავალ ებრაულ ჟურნალებს შორის. ამ ჟურნალს მ. ბუბერი 1924 წლამდე რედაქტორობდა და მასში ბევრი შრომა გამოაქვეყნა. ამ პერიოდისათვის მ. ბუბერი უკვე ითვლებოდა ებრაულ კულტურულ-ნაციონალური მოძრაობის აქტიურ წევრად. იგი ცდილობს უფრო მეტად დაუკავშირდეს თავის ეროვნულ ფესვებს, უფრო მეტად გაეცნოს და გაიაზროს ებრაული რელიგიური მსოფლმხედველობა. აქვე შეიძლება აღინიშნოს, რომ მ. ბუბერი „პოლიტიკური სიონიზმის“ სანინააღმდეგოდ, რომელსაც XIX ს. ბოლოს ჯერ მიემხრო, ხოლო 1901 წ. გამოეყო, იცავდა სიონიზმის იმ ხაზს, რომელიც ცდილობდა ებრაელთა ნაციონალური მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებას მოცემულ პირობებში ებრაელთა სულიერი აღზრდისა და ნაციონალური კულტურის განვითარების გზით. „პოლიტიკური სიონიზმი“ კი მიიჩნეოდა, რომ ებრაელთა სახელმწიფოს ჩამოყალიბება შესაძლოა დიპლომატიური მოქმედებებით.

მ. ბუბერი 1923 წ. სათავეში ჩაუდგა ფრანკფურტის უნივერსიტეტში ახლად ჩამოყალიბებულ ებრაული რელიგი-

ის კათედრას. ეს კათედრა შემდეგში გაფართოვდა რელიგიის ისტორიის კურსის შემოღებით. ამ პერიოდში გერმანიაში აღორძინდა „ებრაელთმცოდნეობა“, ებრაული მოძრაობა, რომელიც მიზნად ისახავდა ქვეყნად გაფანტული ებრაული ინტელექტუალური ძალების შეკავშირებას და მშობლიური ებრაული მსოფლმხედველობის შესწავლის საფუძველზე ებრაელთა გაერთიანებას. ამ მოძრაობას სათავეში ედგა ებრაელი თეოლოგი და ფილოსოფოსი ფრანც როზენცვაიგი (1886-1929), რომელიც ცდილობდა შეექმნა ახლებური განათლების სისტემა ემიგრანტი ებრაელებისათვის, შემოეკრიბა ებრაელთა ის თაობა, რომელიც მოწყვეტილი და მაშასადამე, გაუცხოებული იყო იუდაური ნაციონალური ტრადიციებისაგან, ებრაელთა მრავალსაუკუნოვან კულტურულ მემკვიდრეობათა ღირებულებებისაგან. მ. ბუბერი წარმატებით ჩაერთო ამ მოძრაობაში. მან ფრ. როზენცვაიგთან ერთად გერმანულ ენაზე ახლად თარგმნა ბიბლია, რომელსაც უნდა აესახა ზუსტად ებრაული ორიგინალის „აზრი, სტრუქტურა და რიტმი“. (25,7) ადრე გარდაცვლილი ფრ. როზენცვაიგის შემდეგ ამ საქმეს მ. ბუბერი ხელმძღვანელობდა. ბიბლიის თარგმანი მან 1958 წელს დაასრულა, რომელსაც დაურთო თავისი ვრცელი კომენტარები.

XX ს. ოცდაათიანი წლების პოლიტიკურმა პროცესმა გერმანიაში წერტილი დაუსვა მ. ბუბერის მოღვაწეობის ამ პერიოდს. ფაშისტური რეჟიმის დამყარების შემდეგ იგი ემიგრაციაში მიდის ჯერ შვეიცარიაში, შემდეგ კი (1938 წ.) სახლდება იერუსალიმში. იგი იერუსალიმის უნივერსიტეტში აგრძელებს მუშაობას სოციალური ფილოსოფიის პროფესორად (1951 წ.-მდე). აქვეყნებს მრავალ შრომას ივრითის ენაზე ებრაული რელიგიისა და კულტურის ისტორიის შესახებ. იგი აქტიურად მონაწილეობს ებრაელთა საზოგადოებრივ-კულტურულ ცხოვრებაში და მალე იქცა გერმანელ ებრაელთა სულიერ ბელადად. მ. ბუბერი იყო იზრაელის მეცნიერებათა აკადემიის პირველი პრეზიდენტი (1960-1962 წწ.). მან სახელი მოიხვეჭა მსოფლიო მასშტაბით. ხშირად იყო მოწვეული მოხსენებებისა და ლექციების საკითხავად ევროპისა და ამერიკის ქვეყნებში, მათ შორის აშშ-ში.

უნდა აღინიშნოს, რომ მ. ბუბერი ადრეც და თავისი მოღვაწეობის ბოლო პერიოდშიც იძლეოდა ებრაელი ერი-

სადმი ერთგული სამსახურის მაგალითს, მაგრამ იგი ყოველთვის ცდილობდა არ დაეკარგა წონასწორობა და ობიექტურობის გრძნობა. იგი კრიტიკულ მომენტში წინ აღუდგებოდა ხოლმე სიონისტური მოძრაობის უკიდურეს გამოვლინებებს და იცავდა საერთაშორისო ურთიერთობებში სამართლიანობასა და ჰუმანიზმს. მაგ. მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ ახლო აღმოსავლეთში არაბთა და იზრაელთა შორის მრავალჯერ წამოჭრილ კონფლიქტში იგი მომხრე იყო ებრაელთა და არაბების შერიგების იდეისა, ამ კონფლიქტის მშვიდობიანი მოგვარების ურთიერთგაგებისა და კომპრომისის ნიადაგზე.

მ. ბუბერი ფართო ინტერესების მქონე ნაყოფიერ მწერლად შეიძლება ჩაითვალოს. მას ეკუთვნის შრომები, რომლებიც მიძღვნილია თეოლოგიისა და ფილოსოფიის, ებრაული რელიგიის ისტორიის მრავალ კარდინალურ პრობლემებისადმი. მისი სოციალური შეხედულებები მოცემულია შრომაში — „ბილიკები უტოპიაში“. მასში მ. ბუბერი ანარქისტული თვალსაზრისისაკენ იხრება. ებრაული რელიგიური რწმენის სხვადასხვა მხარეები გაანალიზებულია მის შრომებში — „წინასწარმეტყველთა მოძღვრება“ და „მოსე“. მის კალამს ეკუთვნის მნიშვნელოვანი შრომები: „ხასიდური სწავლანი“, „ადამიანის პრობლემა“, „რელიგია და ფილოსოფია“, „ნაწერები დიალოგური პრინციპის შესახებ“ და სხვ. მ. ბუბერის შრომებიდან უმთავრესად უნდა ჩაითვალოს წიგნი ორიგინალური სათაურით — „მე და შენ“, რომელშიც გადმოცემულია მისი ე. წ. დიალოგური ფილოსოფიის ძირითადი პრინციპები. ეს შრომა გამოქვეყნდა 1923 წ. გერმანიაში.

ჩვენ ზემოთ ავლნიშნეთ, რომ მ. ბუბერის სულიერი განვითარების წყარო თავიდანვე იყო ორგვარი: იუდაური რელიგიური ტრადიციები და ევროპული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური აზრის ისტორია. პირველზე ჩვენ ნაწილობრივ ვისაუბრეთ, მას კვლავ შევეხებით მაშინ, როცა დავახასიათებთ მ. ბუბერის მიმართებას ხასიდიზმთან. მაგრამ ახლა შეიძლება ორიოდვე სიტყვით აღინიშნოს ის ძირითადი ევროპულ-ფილოსოფიური სააზროვნო გარემო, რის გავლენაც მან განიცადა.

მ. ბუბერმა ახალგაზრდობიდანვე შეითვისა იმ დროის მეტად პოპულარული ნიცშეანული მოძღვრების მთავარი მოტივები. მის ადრინდელ ნაწერებში ნათლად ჩანს ნიცშეს

გავლენა როგორც აზრობრივად, ასევე სტილისტურად. მართალია, რომ მ. ბუბერს განყენებული, ცხოვრებისაგან მოწყვეტილი, თეორიული ხასიათის მქონე ფილოსოფიური სისტემები არც აინტერესებდა, მაგრამ, ცხადია, ფილოსოფიის ისტორიაში მას მხოლოდ ამგვარი ხასიათის მსოფლმხედველობები არ ხვდებოდა. ცნობილია, რომ მ. ბუბერი ტრადიციულ ფილოსოფიას, როგორც ასეთს დიდად არ აფასებდა, მაგრამ მასში მაინც გამოარჩევდა მის სულთან ახლოს მყოფ მიმდინარეობებს თუ წარმომადგენლებს. გერმანულ კლასიკურ ფილოსოფიასთან მ. ბუბერი კონტექსტში ნეოკანტიანელ კოჰენის გზით მივიდა. მან განიცადა გეორგ ზიმელის „სიცოცხლის ფილოსოფიის“ ტენდენციების გავლენა, აგრეთვე ჰერმენევტიკისა და „კულტურის და სიცოცხლის“ ფილოსოფიის დიდი წარმომადგენლის ვ. დილთაის ზეგავლენა.

განსაკუთრებით აღსანიშნავია მ. ბუბერზე ს. კირკეგორის დიდი გავლენა. თუ კ. იასპერსი დანიელ ფილოსოფოსს „თვალების ახელას“ უმაღლის, მ. ბუბერი მას „აღფრთოვანების ახალ წყაროს“ უწოდებს. საერთოდ უნდა ითქვას, რომ მ. ბუბერს ექსისტენციალისტ მოაზროვნეებთან აკავშირებს მსოფლმხედველობრივი ხედვის კუთხე: მისთვის რაიმე ფილოსოფიურ პრობლემად იქცევა მხოლოდ მაშინ, როცა იგი ეხება არა ადამიანის ინტელექტუალურ ინტერესებს, თეორიულ-მეცნიერული კვლევა-ძიების სფეროს, არამედ მთლიან ადამიანს, მის სასიცოცხლო ინტერესებს. ეს პრობლემები არსებითად უნდა აღელვებდნენ და მნიშვნელობდნენ ადამიანებისათვის.

ექსისტენცი ამ ექსისტენციალურ პრობლემებში არსებითად უნდა იყოს ჩართული. აქ შეიძლება გავიხსენოთ ჭეშმარიტების ორგვარი ინტერპრეტაცია ექსისტენციალისტურ მოძღვრებაში — „ბრუნოსა და გალილეის ჭეშმარიტების“ ინტერპრეტაცია. სწორედ იმიტომ იქცა ს. კირკეგორის მოძღვრება მ. ბუბერის ინტერესისა და აღფრთოვანების წყაროდ, რომ იგი გაჟღენთილი იყო ექსისტენციალური ჭეშმარიტებით, სუბიექტივიზმითა და ინდივიდუალიზმით, ანტინაციონალიზმით, ინტელექტზე რწმენის უდავო უპირატესობის აღიარებით.

ამასთან აქვე უნდა აღინიშნოს ერთი მნიშვნელოვანი გარემოება: თუმცა მ. ბუბერი დიდად არის დავალებული ს.

კირკეგორის მოძღვრებისაგან, მაგრამ მას როგორც ს. კირკეგორისაგან, ასევე ექსისტენციალიზმის სხვა წარმომადგენლებისაგან მიჯნავს ის, რომ იგი არ იზიარებს ადამიანის ცხოვრების პესიმისტურ გაგებას. ნიჰილიზმის საწინააღმდეგოდ მ. ბუბერი ქადაგებს მსოფლმხედველობრივ ოპტიმიზმს. ამასთან მ. ბუბერი არ ეთანხმება ს. კირკეგორს რელიგიისადმი ინდივიდუალური მიდგომის გაგებაში. საერთოდ, მ. ბუბერისათვის თვითმიზანი არ იყო არც დანიელი მოაზროვნის მოძღვრება და არც ექსისტენციალისტური მოძღვრება საერთოდ როგორც ფილოსოფიური მსოფლგაგება. საქმე ისაა, რომ მ. ბუბერს თავისთავად არ აინტერესებდა არც ფილოსოფია და არც თეოლოგია, მაშასადამე, არც იზოლირებულად აღებული ექსისტენციალისტური ფილოსოფიის ამოსავალი პრინციპები, — ფილოსოფიის ისტორიკოსები არც თვლიან მ. ბუბერს პროფესიონალ ფილოსოფოსად და თეოლოგად. ყოველივე ამას მისთვის აზრი ჰქონდა როგორც ებრაელ ერის ისტორიული ბედის და მისი რელიგიური ტრადიციების მკვლევარისათვის. შეიძლება ითქვას, რომ მ. ბუბერმა ს. კირკეგორის მოძღვრება და ამასთან თანამედროვე ექსისტენციალიზმის მთელი მრავალფეროვანი მონაპოვარი ცხოვრების დამამკვიდრებელი პრეტენზიის მქონე ებრაელ ტრადიციებს დაუქვემდებარა. უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, მ. ბუბერმა ს. კირკეგორის მოძღვრება და საერთოდ თანამედროვე ექსისტენციალური აზროვნების მონაპოვარი ებრაულ ცნობილ მოძღვრებას — ხასიდიზმს დაუქვემდებარა, ხასიდიზმის მოძღვრების პრიზმაში გაატარა.

მ. ბუბერმა იმიტომ უარყო ექსისტენციალისტური ფილოსოფიის პესიმისტური ხასიათი და რელიგიისადმი ინდივიდუალისტური მიდგომა, რომ ისინი ებრაელი მოძღვრებას ხასიდიზმს ეწინააღმდეგებოდა. ხასიდიზმი მ. ბუბერისათვის უმაღლესი და საბოლოო კრიტერიუმი იყო. იგი იყო ის, რაც მისთვის უდიდესი აღმოჩენა გახდა და რამაც მისი პიროვნება საბოლოოდ ჩამოაყალიბა.

ხასიდიზმი (Chassidim — ებრ. ღვთისმოსაობა, ღვთისმსახურება) ითვლება ებრაული რელიგიის დასრულებად, მწვერვალად. იგი წარმოიშვა შედარებით გვიან, XVIII ს-ში, პოლონელ ებრაელთა წრეში. მისი დამაარსებელია ბაალ-შემ-ტოვი, რომელიც დაუპირისპირდა ებრაელთა თემის ზე-

და ფენებს. ხასიდიზმმა აქცენტირება მოახდინა უბრალო, მაგრამ ჭეშმარიტად ღვთისმოსავი ადამიანის ამქვეყნიური ცხოვრების „ყოველდღიურობის მარადიული ღმერთით ავსებაზე“, სააქაოს ღვთაებრივ ბუნებაზე. არ არსებობს გაუვალელი უფსკრული საიქიოსა და სააქაოს შორის. ნამდვილი ღვთისმოსაობა გულისხმობს „აქ და ახლა“ მორწმუნის მხურვალე, ცხოვრებისეულ სიხარულს. იგი აუქმებდა სხეულის და სულის ტრადიციულ დაპირისპირებას. ადამიანის ყოველგვარი ძალები და უნარები უნდა დამორჩილებულ იქნას ერთიან წმინდა მიზანს, ღვთაებრიობის განხორციელებას. ადამიანის ცხოვრებაში თეორია და პრაქტიკა არ უნდა იყოს გათიშული, საერო და სასულიერო ცხოვრების წესის განსხვავება პირობითია. ყოველგვარი ფიზიკური თუ ემოციური არის მასალა ღვთაებრიობისათვის, ღვთისმოსაობისათვის, კურთხევისათვის. ადამიანის ცხოვრების ყოველი დღე წმინდა და მნიშვნელოვანია და უნდა ემსახუროდეს უმაღლეს მიზანს.

თვითონ მ. ბუბერი ხასიდიზმს ახასიათებს შემდეგნაირად: „ხასიდიზმი — ეს იუდაიზმის უმაღლესი მწვერვალია. იგი ჩვენ ყველას გვასწავლის: თქვენ თვითონ უნდა დაიწყოთ. არსებობა დარჩება თქვენთვის უსაზრისო, თუ თვითონ არ ჩაერთვებით მასში მომქმედი სიყვარულით და თუ თვითონ არ გაარკვევთ ამ გზაზე მის საზრისს თქვენთვის. ყოველივე ელოდება კურთხევას, რომელიც უნდა მოიმოქმედოთ თვითონ. კურთხევა მოელის, რომ თქვენ გახსნათ მისი საზრისი და ამით მოახდინოთ მისი რეალიზაცია. იმისათვის, რომ თქვენ ეს დაიწყოთ — ღმერთმა შექმნა სამყარო. მან გამოყო სამყარო თავის თავისაგან იმიტომ, რომ თქვენ მიუახლოოთ იგი მას. შეხვდით სამყაროს თქვენი ყოფნის სავსეობით და თქვენ შეხვდებით ღმერთს. იგი თვითონ მიიღებს თქვენი ხელიდან მას, რასაც აძლევთ სამყაროს. ამაშია მისი წყალობა. თუ თქვენ გინდათ გნამდეთ, მაშინ გიყვარდეთ“ (25, 20).

ხასიდიზმი უპირისპირდებოდა ყოველგვარ დოგმატურ გამოვლენას რწმენისას, ყოველგვარ არაგულწრფელ ფორმალიზმს ღვთისმსახურების დროს. იგი ამკვიდრებს ადამიანის ყოველდღიურობასა და პიროვნულ თავისუფლებას.

ხასიდიზმის თავისებურებაზე მოგვითხრობენ შემდეგი თვალსაჩინო მაგალითები: როცა ერთხელ ხასიდიზმის მიმდევრებს უსაყვედურეს, რომ ისინი არ იცავენ გავრცელე-

ბულ წესებს და არ ლოცულობენ განსაზღვრულ დროს, ერთ-ერთმა ხასიდმა უპასუხა: ჯარისკაცები საბრძოლო მომზადების დროს ყველაფერს აკეთებენ საბრძოლო გეგმის მიხედვით, მაგრამ უშუალოდ ბრძოლის პროცესში ივინყებენ წესდებებს და მოქმედებენ საბრძოლო სიტუაციის მიხედვით. ისინი თავისუფალი მებრძოლეები არიან ღვთისმოსაობაში.

ერთხელ, ებრაელთა რელიგიის სალოცავ დღეს, შეიკრიბა ყველა ხასიდი და ელოდებოდნენ სალოცავად რაბინს, რომელიც რატომღაც აგვიანებდა. დრო გადიოდა, მაგრამ რაბინი არ ჩანდა. ამ დროს ერთ-ერთმა ქალმა თქვა: როგორც ჩანს ლოცვა კარგა ხანს არ დაიწყება, მე სიჩქარეში მივატოვე სახლში მარტოდ მძინარე ბავშვი, გავიქცევი, დავხედავ თუ გაიღვიძა და დავბრუნდები. ქალმა სახლში მიირბინა და ნახა იგივე რაბინი, რომელსაც სამლოცველოში მიმავალს გაუგია ბავშვის ტირილი, შესულა და სიმღერით დაუძინებია იგი. (25, 19)

მ. ბუბერი ხასიდიზმის თვალსაზრისამდე მიიყვანა იუდაიზმის უფრო ღრმა შესწავლამ. იგი თავის მუშაობას ხასიდიზმზე საფუძველს უყრის XX ს-ის დასაწყისში, რაც შემდეგ მთელი მისი სიცოცხლის განმავლობაში გაგრძელდა. იგი გულდასმით სწავლობს ებრაული რელიგიის წყაროებს და კერძოდ, ხასიდისტურ ლიტერატურას. ეწევა მათ სისტემატიზაციას, დალაგებასა და ინტერპრეტაციას. მისი აზრით, ებრაელთა სამყარო, განსაკუთრებით კი მისი ევროპაში ასიმილირებული ნაწილი, გაუცნობიერებლად განიცდიდა ხასიდური მოძღვრების სულიერ ღირებულებათა მოთხოვნილებებს. მ. ბუბერმა ხელი შეუწყო იმას, რომ ხასიდიზმი გამხდარიყო ებრაელი ხალხის კულტურული მემკვიდრეობის კანონიერი ნაწილი. აღნიშნავენ, რომ მ. ბუბერმა გააგებინა ქვეყანას ხასიდიზმის შემოქმედებითი ძალა და სულიერი სიღრმე, რაც მას ახასიათებდა მისი ისტორიის საუკეთესო წლებში (1750-1825 წწ). თავის მხრივ, ხასიდიზმა აქცია მ. ბუბერი ებრაელი რიგითი ინტელიგენტიდან იმ დიდ მოაზროვნედ, რომლის სულიერი წყობა და არსენალი მთლიანად ებრაულია. როგორც აღნიშნავენ, „მ. ბუბერის მხურვალე ერთგულება კაცობრიობისადმი ფესვგადგმულია მის ერთგულებაში თავისი ხალხისა და იუდაიზმისადმი“. (25, 6). მ. ბუბერი იზრავლთა წინასწარმეტყველებს „ნაციონალურ უნივერსალის-

ტებს" უწოდებს და ხშირად მასაც ასეთსავე წინასწარმეტყველებს მიაკუთვნებენ.

მ. ბუბერი ხასიდიზმის, ისევე როგორც ბიბლიის, ებრაული რელიგიის ობიექტურ შესწავლას არ ეწევა. მისი მიდგომა ამ შემთხვევაში არის სუბიექტური, პირადული და სელექციური ხასიათის. იგი მახვილს აკეთებს იუდაიზმის, კერძოდ ხასიდიზმის, ცხოვრების დამამკვიდრებელ ასპექტზე. იგი სიცოცხლის დამამკვიდრებელ მისწრაფებას დამსახურებად უთვლიდა ებრაელთა ერის შემოქმედ ბელადებს, გამორჩეულ ადამიანებს, მღვდლებსა და რაბინებს, რომელთა შორის ეგულებოდა წინასწარმეტყველნი, მისტიკოსები, ერეტიკოსები. იუდაიზმი მ. ბუბერისათვის არ არის „რელიგია“ ამ სიტყვის ჩვეულებრივი და დღევანდელი გაგებით. იგი არ შემოიფარგლება თეორიული ხასიათის სულიერი საკითხებით, რომელიც იქადაგებდა სხეულებრივი სიამოვნებისაგან ასკეტურ თავშეკავებულობას. იუდაიზმი და მისი კონცეპტირებული ფორმა — ხასიდიზმი არ ქადაგებს მისთვის ამქვეყნიური ცხოვრების რამენაირად გაუფასურებას, მითუმეტეს მის უარყოფას. მ. ბუბერისათვის იუდაიზმის მიზანია აამაღლოს კაცობრიობა მთელი თავის ცხოვრების სისავსით, ყოველდღიურობითა და სხეულებრივი სიამოვნებით. ამდენად ყოველივე კაცობრიობის ღვთაებრივ ამაღლებას, კურთხევას უნდა ემსახურობდეს.

მ. ბუბერი „აქ და ახლა“ მყოფ ცხოვრებისეულ სიამოვნებას აძლევს განსაკუთრებულ მნიშვნელობას, რასაც ხასიდიზმი ქადაგებს. მან ყურადღება გაამახვილა ინდივიდის ყოველდღიური ცხოვრების „მარადიულობით სუნთქვით ავსებაზე“, რასაც ხასიდიზმში დიდი ხვედრითი წონა აქვს. მის ყურადღებას პირველ რიგში ხასიდიზმის პანთეისტური ტენდენციები იქცევს.

თუ ადრეულ პერიოდში მ. ბუბერის თვალსაზრისი უფრო მეტად შეიცავდა მისტიურ მოძღვრებათა ელემენტებს — აღსანიშნავია, რომ მან დისერტაციაზე რეფორმაციის პერიოდის მისტიკოსებზე დაიცვა — შემდეგში იგი ს. კირკეგორის გავლენით ასუსტებს მისტიურ ელემენტებს: თუ ადრე იგი იჩენდა ინტერესს მთავარი მიდრეკილებისადმი, რაც პიროვნებისა და აბსოლუტის ერთიანობის მოთხოვნაში გამოიხატებოდა, შემდეგში მ. ბუბერი ამ მისტიურ ერთიანობაზე კი

აღარ მსჯელობს, არამედ ადამიანის და აბსოლუტის მიმართებაზე. განსაკუთრებული ფენომენი ე. ი. პიროვნებისა და „მარადიული შენის“ მიმართება არის მისთვის ადამიანური ყოფიერების გაგების გასაღები.

უნდა ითქვას, რომ მ. ბუბერის ე. წ. დიალოგური ფილოსოფია უშუალოდ დაკავშირებულია ებრაული ბიბლიის ფუნდამენტურ დებულებებთან. ამასთან ეს დამოკიდებულება ორმხრივი ხასიათისაა. ერთი მხრივ, მისი დიალოგური ფილოსოფიის საბოლოო ფორმირებაზე, „მე და შენის“ საერთო სტრუქტურაზე გავლენა იქონია ბიბლიურმა მოძღვრებამ და მეორეს მხრივ, სულ უფრო მეტი დაინტერესება ბიბლიური დებულებებით და, რაც მთავარია, მისი ინტერპრეტაცია განპირობებულია საკუთარი დიალოგური ფილოსოფიით, ექსისტენციალისტური ფილოსოფიის პრინციპთა თვალთახედვით. ბიბლიური მოძღვრებიდან იგი თავისი მიზნებისათვის სასარგებლო დასკვნებს აკეთებს. მას მიაჩნია, რომ გარკვეული ისტორიულ მოვლენებისა და ისტორიული პიროვნებების ცხოვრების განმარტების დროს, საერთოდ, იუდაური რელიგიის განმარტების დროს, უნდა გამოვიყენოთ ექსისტენციალისტური პრინციპები და ცნებები. შეიძლება ითქვას, რომ მ. ბუბერი ბიბლიური თქმულებების ექსისტენციალურ, დიალოგურ რეკონსტრუქციას ეწევა.

მ. ბუბერი, რასაკვირველია, არ ამცირებს ბიბლიის ტრადიციულ ღირებულებებს. იგი მისთვისაც არის ებრაელთა უდიდესი წერილობითი დოკუმენტი, რადგან იგი თავისი უღრმესი საზრისით ისტორიულია. ბიბლია, მისი აზრით, ჩვენ გვამცნობს კაცობრიობის ისტორიის უდიდეს მოვლენებს და მის ჭეშმარიტ საზრისს. იგი გვიმჟღავნებს იმ ფართო საზრისს, რაც აბსოლუტურის ღვთაებრივი გეგმის განხორციელებაში ვლინდება. ამოცანა იმაში მდგომარეობს მ. ბუბერის აზრით, რომ ეს შინაგანი საზრისი ამოვიკითხოთ და მისი ექსისტენციალურ-დიალოგური ინტერპრეტაცია განვახორციელოთ.

მ. ბუბერს თავისი დიალოგ-ექსისტენციალისტური ფილოსოფიის ძირითადი პრინციპები გაშლილი აქვს შრომაში — „მე და შენ“. ამ მთავარი შრომის დასაწყისშივე იგი მკითხველს აცნობს უძირითადეს დიალოგ პრინციპს. იგი თავიდანვე ანსხვავებს ადამიანის ორგვარ პოზიციას იმისდა მი-

ხედვით, რომ ადამიანს უნარი აქვს წარმოსთქვას ორგვარი ძირითადი სიტყვა. ეს ფუნდამენტური სიტყვები წყვილედ: ერთია „მე-შენ“, მეორე — „მე-ის“. ეს ორი ძირითადი სიტყვა განსაზღვრავს ადამიანური ცხოვრების საერთო ხასიათს და მის განსხვავებულ ფორმებს. მასზეა დამოკიდებული აგრეთვე ადამიანური მეს როგორობა ე. ი. ამ წყვილედული სიტყვის მიხედვით სხვადასხვა ადამიანის მეც. მე როგორც პირველი წყვილის შემადგენელი ნაწილი სულ სხვაა, ვიდრე როგორც მეორე წყვილის ნაწილი. ამასთან მეს არა აქვს დამოუკიდებელი არსებობა. იგი კორელაქტური გარკვეულობაა, მას აზრი აქვს მხოლოდ როგორც წყვილის ნევრს, რომელიმე წყვილის ნაწილს. (6, 3-9)

მაინც რა განსხვავებაა ამ ორ მეს შორის?

„მე-ის ძირითადი სიტყვის მე პრინციპულად განსხვავდება „მე-შენის“ ძირითადი სიტყვის მესაგან იმით, რომ პირველი ვლინდება როგორც ინდივიდუალობა და შეიგრძნობს თავს როგორც სუბიექტს, ხოლო მეორე ვლინდება როგორც პიროვნება და შეიგრძნობს თავს როგორც სუბიექტურობა რაიმე გარეშე დამატების გარეშე. ინდივიდუალობა იმჟღავნებს თავს როგორც სხვა ინდივიდუალობისაგან გამოცალკევებული, როგორც ცალკეული, ხოლო პიროვნება ვლინდება იმით, რომ შედის სხვა პიროვნებებთან მიმართებაში (25, 196).

პირველი არის სულიერი ფორმა ბუნებრივი გათიშულობისა, მეორე კი ბუნებრივი ერთიანობისა. თვითგამოცალკევების ე. ი. ინდივიდუალობის მიზანია შემეცნება და სარგებლიანობა, ხოლო მეორეს ე. ი. სუბიექტურობის მიზანია შემეცნებისა და სარგებლიანობის მიზანი — თვითონ „ცხოვრება“ ე. ი. მთელი ადამიანური არსებობის ხანგრძლივობის მქონე კვდომის პროცესი.

შეიძლება ვიკითხოთ: რალა არის თვითონ მიმართების მიზანი?

მიმართების მიზანია თვითონ მიმართების არსებობა, მაშასადამე „შენთან“ შეხება, რამდენადაც თითოეულ შენთან შეხება არის „საკუთარი სუნთქვის შეერთება შენის სუნთქვასთან ანუ მარადისობის სუნთქვასთან“ (25, 197).

მიმართებაში ყოფნა ნიშნავს რეალობაში, ყოფიერებაში მონაწილეობას. მეს რეალობის სავსეობა დამოკიდებულია

მეს რეალობაში მონაწილეობის სიჭარბეზე. ერთის სავსეობის ხარისხი დამოკიდებულია მეორის ხარისხზე. რაც მეტია მონაწილეობა რეალობაში, მით მეტია მეს რეალობა.

პიროვნება ამბობს: „მე ვარსებობ“, ინდივიდუალობას კი შეუძლია მხოლოდ ეს თქვას: „მე ასეთი ვარ“.

თვითშემეცნება, მ. ბუბერის აზრით, სხვადასხვა რაიმეს ნიშნავს პიროვნებისათვის და ინდივიდისათვის. ანტიკურობიდან მომდინარე მოწოდება („შეიცან თავი შენი!") პიროვნებისათვის ნიშნავს იმას, რომ მან შეიმეცნა თავი როგორც ყოფიერება, ხოლო მეირისათვის ნიშნავს თავის ყოფნის ფორმის შემეცნებას. როგორც ვიცით, ადამიანის არსების გაგება მ. ჰაიდეგერთან და კ. იასპერსთან ანალოგიურია. ადამიანის არსებობა, ე. ი. ექსისტენცს, საქმე აქვს პირველ რიგში თავის ყოფიერებასთან, ხოლო მ. ბუბერთან პიროვნება, რადაც არსებობს ადამიანი, არსებითად ანალოგიური განსაზღვრულობაა. იგი ყოფიერებასთან მიმართებაა. მისი თვითშემეცნება ნიშნავს თავის თავის როგორც ყოფიერების შემეცნებას. პიროვნება თავის თავს უშუალოდ ხედავს, ინდივიდუალობა კი დაკავებულია თავისი მახასიათებლებით, თვისებებით: ხასიათით, შემოქმედებით, ნიჭით, ეროვნულობით და ა. შ.

დასახელებულ ორ ძირითად სიტყვას მ. ბუბერი ონტოლოგიურ საზრისს ანიჭებს. მართალია, ისინი არ აღნიშნავენ მის გარეშე რაიმე არსებულს, მაგრამ როცა ისინი წარმოითქმებიან, მაშინ ბადებენ არსებობას. წარმოვთქვათ მე და ვიყო მე ეს არსებითად ერთიდაიგივეა. ჩვენ ამ წარმოთქმით უკვე ვიმყოფებით სიტყვაში. ამ ორ ძირითად სიტყვას შორის არსებობს მ. ბუბერის აზრით, აგრეთვე შემდეგი არსებითი განსხვავება: ძირითადი სიტყვა „მე-შენ“ შეიძლება წარმოითქვას მხოლოდ მთელი არსებით, „მე-ის“ ძირითადი სიტყვა კი არასოდეს არ წარმოითქმება ამგვარად.

სამყაროც ორგვარია ადამიანისათვის ამ ორი ძირითადი სიტყვის შესაბამისად. ერთია „მე-ის“ მიმართების სამყარო და მეორეა „მე-შენის“ სამყარო. პირველია „რაიმეს“, არსებულთა სამყარო, მ. ჰაიდეგერის სიტყვებით რომ ვთქვათ, ყოფიერის (Seiende) სამყარო და მეორეა „შენის“ სამყარო. ე. ი. მ. ბუბერის აზრით, „მე-ის“ და „მე-შენის“ სამყარო ფუნდამენტურად განსხვავდებიან: როცა ვართ „მე-ის“ მიმართება-

ში, მაშინ საქმე გვაქვს სასრულო, შემოსაზღვრულ ყოფიერთა სფეროსთან, როცა ვამბობთ „მე-შენ“, მაშინ ვიმყოფებით არსებითად არარაიმესთან, უსაზღვროსთან. ვინც ამბობს „შენ“, მას არა აქვს რაიმე, მაგრამ ამით იგი შედის მიმართებაში.

ყოფიერთა სფერო შემეცნების სფეროა. ჩვენ ვიმეცნებთ ყოველთვის რაიმეს, რაიმე არსებულს. აქ არა აქვს პრინციპული მნიშვნელობა თუ რომელ არსებულებთან გვექნება საქმე, მატერიალურთან თუ იდეალურთან, გარეგანთან თუ შინაგანთან, ანდა ორივე სახის ყოფიერებთან ერთად. არც იმასა აქვს გადამწყვეტი მნიშვნელობა, რომ ჩვენ „თვალსაჩინო“ ცოდნას შევავსებთ საიდუმლო, „ეზოტერული“ ცოდნით და ასე სამყაროს საიდუმლოების გასაღების მქონედ წარმოვიდგენთ თავს. ყველაფერი მაინც საგნობრივი შემეცნების სფეროდ დარჩება. იგი მაინც რჩება „იდუმალეების სფეროდ იდუმალეების გარეშე“, იგი არის არა „შენ“, არამედ „ის, ის, ის!“ (25, 126)

ამგვარად, სამყარო როგორც ყოფიერთა სამყარო, მიეკუთვნება ძირითად სიტყვას „მე-ისს“. ხოლო ძირითადი სიტყვა „მე-შენ“ თვისობრივად განსხვავებული სფეროა, იგი ამკვიდრებს მიმართებათა სამყაროს. მ. ბუბერი ანსხვავებს სამგვარ მიმართებათა სფეროს: 1. ადამიანის მიმართება ბუნებასთან, ადამიანის ცხოვრება ბუნებასთან. მკაცრად რომ ითქვას ამ დროს არც გვაქვს გამოკვეთილი სახის მიმართება. ეს არის ადამიანის წინამეტყველებითი, „წყვდიადში პულსირებადი მიმართება“. 2. ადამიანის ადამიანებთან ცხოვრება, რაშიც მიმართება აშკარაა და რასაც მეტყველებითი ფორმა აქვს. მასში ხდება „შენის“ მიღება და გაცემა. და 3. ცხოვრება სულიერ არსებებთან. (მ. ბუბერს აქ მხედველობაში აქვს ღვთაებრივი არსებები). აქ მიმართება „შემოსილია ღრუბლით“, იგი ხსნის თავის თავს უსიტყვოდ, ჩუმად და მაინც ბადებს მეტყველებას. ჩვენ არ გვესმის არავითარი „შენი“, არავითარი პასუხი „შენისა“, მაგრამ მაინც ვგრძნობთ ძახილს, მოწოდებას, რაზედაც სახეების შექმნით, ფიქრითა და მოქმედებებით ვპასუხობთ. ძირითად სიტყვას ჩვენ აქ მთელი არსებით წარმოვთქვამთ, მაგრამ მაინც უძლურნი ვართ სრულად და ნამდვილად გამოვთქვათ „შენი“. ჩვენ ამ დროს, აწმყოს რეალობაში ვხედავთ მარადიული შენის კიდეს, საზ-

ღვარს და თითოეული „შენის“ გამოთქმაში ვსაუბრობთ მარადიულ შენთან (25, 127-128).

მ. ბუბერის აზრით, ცოდნა არის „შენის“ მოშორება, ანუ სხვა სიტყვებით, ცოდნის სფერო, რომელიც ახასიათებს „მე-ისის“ ძირითადი სიტყვის სამყაროს, როგორც ადამიანის გამოცდილებას, ცდას, აშორებს ერთმანეთისაგან ადამიანსა და მარადიულ შენს. ამის სანინალმდეგოდ ადამიანს, როგორც ჩემი ძირითადი სიტყვის (მე-შენ) შესაბამისად ვეუბნევი შენს, კი არ ვიმეცნებ, არამედ ვაყენებ მე-შენის წმინდა მიმართებაში. მხოლოდ ამ მიმართებიდან გამოსვლის შემდეგ შემიძლია მისი შემეცნება ე. ი. მისი გადაქცევა შემეცნების საგნად. ადამიანი როგორც ჩემი ძირითადი „შენი“, არ არის დროულ-ვრცეულ ქსელში მოქცეული საგანი, ყოფიერი სხვა ყოფიერთა შორის, რომელიც შესასწავლ თვისებათა ერთობლიობა იქნებოდა.

„შენი“ როგორც „მე-შენ“ ძირითადი სიტყვის წმინდა წევრი არის ადამიანისათვის გამორჩეული რამ. იგი „ცის ავსება“, იგი ადამიანს ხვდება როგორც წყალობა, ნაბოძები რამ. მასთან მიმართებაში ჩადგომა ნიშნავს ადამიანის არსებითად ყოფნას, ისეთ ყოფნას როცა ადამიანი ერთდროულად არის „ამრჩევი და არჩეული“. ადამიანი თავის თავი ხდება მხოლოდ „მე-შენ“ მიმართებაში და მისივე მეშვეობით. შენის მეშვეობით ხდება ადამიანი მედ, ნამდვილ მედ. ასეთ მედ გახდომის დროს ამბობს ადამიანი „შენს“. ნამდვილი ცხოვრება არის შეხვედრა, წერს მ. ბუბერი. და ამ მსჯელობებში არ შეიძლება არ გაგვახსენდეს კ. იასპერსის თავისებური მოძღვრება ექსისტენციალური კომუნიკაციის შესახებ, როცა ნამდვილ თვითად ქცევა ერთდროულად გულისხმობს ორი ექსისტენციის უშუალო, უნილბო, ერთმანეთის გამანათებელ შინაგან ექსისტენციალურ კავშირში ყოფნას, უმაღლეს ექსისტენციალურ ჭეშმარიტებისადმი ლტოლვას, რასაც ტრანსცენდენტისაკენ მივყავართ.

მესა და შენის მიმართება ყველაზე უშუალო რამაა რაც კი შეიძლება არსებობდეს ამ ქვეყნად. მათ შორის არ შეიძლება ჩადგეს რამე მესამე, ვთქვათ, რაიმე ფანტაზიის საგანი, რაიმე აბსტრაქცია, რაიმე ცოდნა, რაიმე კონკრეტული მიზანი და ა. შ. თვით სურვილიც კი მასში იღებს თავისებურ სახეს. იგი იქცევა ოცნებიდან რეალობად და ამ სახით ვლინდე-

ბა მიმართებაში. მასში ქრება ყოველგვარი მესამე როგორც დაბრკოლება, წინააღმდეგობა. იქ, სადაც ისპობა ყოველგვარი საშუალება, წარმოიშობა შეხვედრა, აღნიშნავს მ. ბუბერი (25, 135).

„მე-შენის“ მიმართება სულიერად გამამდიდრებელი შეხვედრაა. ეს მიმართება ფუნდამენტური მნიშვნელობისაა: პირველად იყო მიმართება, აცხადებს მ. ბუბერი ამ რანგის ცნობილ გამოთქმათა ფონზე (25, 149). პირველად იყო მიმართება, — ამ დებულების ჭეშმარიტება იმ შემთხვევაში მაინც უნდა მივიღოთ თუ ყოფიერების ონტოლოგიურ პრობლემას ადამიანის ყოფიერების პრიზმაში დავინახავთ. ამას გვიდასტურებს მ. ბუბერის აზრით, კაცობრიობის ბავშვობის პერიოდი, „ველურთა“, ცხოვრება, რაც ხასიათდებოდა მიმართებათა სისავესით და სამყარო-ობიექტების სიღარიბით. ველურთა სულიერი ცხოვრების ისტორია გვასწავლის, რომ მათ პირველყოფილ მიმართება-თანყოფნაში უკვე ითქმება „მე-შენის“ ძირითადი სიტყვა. ეს ითქმება ბუნებრივად უფრო ადრე ვიდრე ველური ადამიანი წარმოთქვამს თავისთავის შესახებ „მეს“, იმ „მეს“, რომელი „მე-ის“ ძირითადი სიტყვის ნაწილია. ველურთა ყოფაში „მე-ის“ ძირითადი სიტყვა წარმოიშვა უფრო გვიან, ვიდრე „მე-შენ“ მიმართების ძირითადი სიტყვა.

პირველად იყო მიმართება როგორც ყოფიერების კატეგორია, როგორც წინასწარი მზაობა, როგორც განსახორციელებადი ფორმა, სულის წინასწარი, მზაობითი მოდელი. ეს მიმართება აპრიორულად შეიძლება ჩაითვალოს. ადამიანი სწორედ ამ ძირეულ მიმართებაში ატარებს თანდაყოლილ „შენს“. შეიძლება ითქვას, რომ კონკრეტული, განცდილი, მოდიფიცირებული მიმართებები არის თანდაყოლილი „შენის“ რეალიზაცია შეხვედრილ შენთან.

რელიგიური პათოსის ექსისტენციალური მატარებელი მ. ბუბერი მოუწოდებს მკითხველს მთელი სერიოზულობით მიიღოს ღრმა ჭეშმარიტება: ადამიანს არ ძალუძს არსებობა ამ ქვეყნად მეორე ძირითადი სიტყვის მეორე კომპონენტის („ის“) გარეშე, მაგრამ ის, ვინც ცხოვრობს მხოლოდ ამ კომპონენტთან ე. ი. საგანთა სამყაროს სფეროში და დონეზე, არ არის ადამიანი. ამით მ. ბუბერს იმის თქმა უნდა, რომ ადამიანი, პიროვნება თავის ნამდვილ ბუნებას, ადამიანობას აღწევს

მხოლოდ „მე-შენის“ მიმართების წყალობით, „შენთან“ მიმართებით. ამ დებულებებითაც აშკარაა მ. ბუბერის სიახლოვე ექსისტენციალისტური ფილოსოფიის მთავარ ამოსავალ პრინციპთან: ექსისტენციის არსებაა თავის თავთან და მასში თავის ტრანსცენდენტთან მიმართება.

მ. ბუბერის აზრით, სული (Dyx) თავის ადამიანურ გამოვლენაში არის ადამიანის შინაგანი პასუხი თავის „შენისადმი“. მეტყველებას აქვს მიმართებითი საზრისი. მეტყველების მიმართებითი საზრისი ისაა, რომ სინამდვილეში მეტყველება კი არ იმყოფება ადამიანში, არამედ, პირიქით, ადამიანი იმყოფება მეტყველებაში და იქიდან მოლაპარაკე გამოთქვამს თავის აზრს (როგორც მ. ჰაიდეგერი იტყოდა „ენა არის ყოფიერების სახლი“, ადამიანი „სახლობს“ მეტყველებაში, ენაში). სული ადამიანის მეში კი არ არის, არამედ მესა და შენს შორის. იგი ჰაერია, რომელშიც სუნთქავს ადამიანი და არა სისხლი, რომელიც ადამიანის სხეულში მიმოიქცევა. ადამიანი ცხოვრობს სულიერად, საკუთრივ სულიერობით, მაშინ, როცა იგი მთელი არსებით ჩაღრმავებულია მიმართებაში, მაშინ როცა მთელი არსებით პასუხობს თავის „შენს“ (25, 167).

„შენისადმი“ მე 1-ის პასუხები სხვადასხვანაირია (მართალია, რომ ექსისტენციალური ემოციების თუ აზრების გადმოცემა ვერ ეგუება ფორმალურ, მათემატიკურ გამაზოგადოებელ აღნიშვნებს, მაგრამ აქ სიმოკლისათვის ალბათ უმჯობესია ორი ძირითადი სიტყვის „მეები“ შესაბამისად მე-1 და მე-2 ციფრებით ავლნიშნოთ). რაც უფრო „ძლიერი და სამყაროს საგნობრიობაზე ორიენტირებული“ პასუხი გვაქვს, მით უფრო იზღუდება „შენი“ და მით უფრო დაიყვანება იგი ობიექტამდე. ასევე თავის ნამდვილ ბუნებას ჰკარგავს მე-1. იგი შეზღუდული არათავისუფალი სახით გვევლინება, უფრო ზუსტად, ევლინება თავის თავს. მაგრამ არსებობს ერთადერთი განსაკუთრებული, თავისებური პასუხიც: დუმილი „შენთან“. ეს არის ყოველგვარ ენათა დუმილი, უხმო, გარინდებული მოლოდინი დაუნანევრებელ, გაუფორმებელ წინარეენათა სიტყვაში. ამაში აღწევს მე-2 თავისუფლებას და მისი საშუალებით ვლინდება, პასუხობს „შენი“. იგი აძლევს ადამიანს, მე 1-ს შესაძლებლობას იყოს უაღრესად თავისებურად „შენთან“ იდუმალ დუმილში, როცა სული თავის

ვის თავის გამოვლენით კი აღარ არის დაკავებული, არამედ უშუალოდ წარმომდგარია, უშუალოდ სახეზე არსებობს. ყოველგვარი ობიექტებზე ორიენტირებული პასუხი გადაისვრის შენს საგანთა, ყოფიერთა („ისის“) სამყაროში და ამაშია სწორედ ადამიანის დაცემა და სიმწუხრე. ამავე დროს ამაშივეა მისი სიხარული, სიდიადე. სიდიადე იმიტომ, რომ ამ გზაზე ჩნდება აგრეთვე ადამიანური ცოდნა, სახეობრივი აზროვნება, სიმბოლო და თავისუფალი შემოქმედება.

მაშასადამე, მ. ბუბერის აზრით, ორი ძირითადი სიტყვიდან „მე-შენ“ სიტყვა განსაკუთრებულია და უფრო მაღალი რანგისაა. ამის მთავარი მიზეზია ის, რომ ამ განსაკუთრებულ მიმართებაში დევს ყოველთვის რალაცნაირი სახით უმაღლეს „შენთან“, მარადიულ „შენთან“ მიმართება. ყოველი კონკრეტული „შენ“ არის გამოკრთობა მარადიული „შენისა“, ღმერთისა (აქვე უნდა ითქვას, რომ მ. ბუბერი „მე-შენ“ მიმართების მიწიერ ანალოგად თვლის ცოლქმრულ მიმართებას). „მე-შენ“ მიმართების ხაზების გაგრძელება ერთიანდებიან მარადიულ „შენ-ში“. ცალკეულ, კონკრეტულ შენს აქვს გამაშუალებელი, მედიუმის როლი. ამ ძირითადი სიტყვის მიმართების სავსეობა-არასავსეობა სწორედ ამაზეა დამოკიდებული. ადამიანს თანდაყოლილი აქვს მარადიულ „შენთან“ მიმართება, აბსოლუტთან, ღმერთთან მიმართება. მარადიულ, თანდაყოლილი „შენი“ განსახიერდება, გამოკრთება თითოეულ კონკრეტულ „შენში“ და ამასთან არცერთ მათგანში არ ვლინდება სრული სახით, მთლიანად. თვითონ მიმართება აღწევს შესაძლო უმაღლეს დონეს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როცა გვაქვს იმ შენთან მიმართება, რომელიც არასოდეს არ შეიძლება იქცეს თავისი ბუნების მიხედვით რაიმედ, „მე-ის“ მიმართების ნევრად.

მარადიული „შენი“ ისტორიულად სხვადასხვა სახელეებით აღინიშნებოდა, წერს მ. ბუბერი. ღმერთის სხვადასხვა დასახელება რჩებოდა წმინდად, რადგან ამ სახელებით არა მხოლოდ მსჯელობდნენ ღმერთზე, არამედ მათი მეშვეობით მიმართავდნენ ღმერთს. ისტორიულად დასახელებული ღმერთები მარადიული „შენის“ გამოვლენაში იყვნენ.

„მარადიულ შენთან“ ე. ი. ღმერთთან მიმართება მესთვის განსაკუთრებული რამ არის. მასში ერთმანეთს ემთხვევა აბსოლუტური განსაკუთრებულობა და აბსოლუტური

ყოველისმომცველობა. ვინც ამ მიმართებამდე მალღდება, მას უკვე აღარ ეხება რაიმე ერთეულის ბატონობა, რა სახისაც არ უნდა იყოს იგი. იგი თავისუფალია მატერიალური საგნებისაგან თუ სულიერი არსებისაგან, მიწისა თუ ზეცისაგან. ეს ერთის მხრივ, მაგრამ, მეორეს მხრივ, ყოველივე ჩაქსოვილია ამ წმინდა მიმართებაში. ამგვარ მიმართებაში არ იკარგება რაიმე კონკრეტული, რადგან ყოველივე დაინახება „შენში“. აბსოლუტურ „შენთან“ მიმართებაში ჩადგომა ნიშნავს არა სამყაროს ან სამყაროს რაიმე ნაწილის დაკარგვას, არამედ სამყაროს ჭეშმარიტი საფუძვლის პოვნას. ღმერთამდე მისვლა არ ნიშნავს სამყაროსადმი თვალის არიდებას. ეს არ არის გზა ღმერთისაკენ. მეორეს მხრივ, ვერც სამყაროზე ყურადღების გამახვილებით მივდივართ ღმერთამდე. მხოლოდ მაშინ, როცა ღმერთში ვხედავთ სამყაროს, შევდივართ აბსოლუტთან მიმართებაში.

მ. ბუბერის აზრით, სამყაროს საგანთა შესახებ აზროვნებას (გერმანულ ექსისტენციალიზმის სხვა წარმომადგენლების ენაზე — ობიექტივიზმულ აზროვნებას) ანუ „მე-ის“ ძირითადიო სიტყვას განეკუთვნება ისეთი გამოთქმები, როგორიცაა „აქ სამყაროა, იქ კი ღმერთი“ ე. ი. სამყაროსაგან მონყვეტილი ტრანსცენდენტის აღიარება, ანდა გამოთქმა — „ღმერთი სამყაროშია“. ვერც ერთი ეს მსჯელობა ანდა ორივე ერთად, ვერ გამოსთქვამს ნამდვილ ვითარებას. ჭეშმარიტებას ვერ ვწვდებით ასეთ შემთხვევაში. ამ ვითარების სანაღმდეგოდ ჭეშმარიტებას შეიძლება ვწვდეთ მხოლოდ იმ შემთხვევაში როცა გვაქვს უსრულესი მიმართება — როცა ყოველივეს ვათავსებთ მარადიულ „შენში“. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ: ღმერთს ვერ ვიპოვით ვერც იმ შემთხვევაში თუ დავრჩებით სამყაროში, და ვერც იმ შემთხვევაში თუ დავტოვებთ სამყაროს საზღვრებს, მხოლოდ ის, „ვინც მთელი თავისი საკუთარი არსებით გადის თავის „შენისადმი“ შესახვედრად და მიაქვს მასთან სამყაროს მთელი ყოფიერება, პოულობს ღმერთს, პოულობს მას, რომელიც ყველა სხვა დარჩენილი გზებით არ იძებნება“ (25, 215).

აბსოლუტური, ღმერთი ადამიანისათვის „სხვაა“, მაგრამ ამავე დროს იგი „თვით იგივეა“. იგი „შემზარავი მისტიერიაა“, მაგრამ „იდუმალეაა იმ თვითსიცხადისა, რომელიც ჩემთვის უფრო ახლობელია, ვიდრე საკუთარი მე“.

თუ ადამიანი მხოლოდ იკვლევს განპირობებულ ყოფიერებას ე. ი. დრო-სივრცეში მოქცეულ დეტერმინირებულ სამყაროს მოვლენებს, მაშინ იგი აღმოჩნდება მიუწვდომლის ე. ი. ღმერთის წინაშე, თუ ადამიანი უარყოფს საგანთა, ყოფიერთა ცხოვრებას და განპირობებულ ყოფიერებას, მაშინ ადამიანი აღმოჩნდება არარას წინაშე. მაგრამ თუ ადამიანი კურთხევით უყურებს ცხოვრებას, მაშინ იგი ხვდება ცოცხალ ღმერთს, წერს მ. ბუბერი (იქვე).

მ. ბუბერის აზრით, აბსოლუტური, ღმერთი არ გამოიყვანება რაიმე სხვისაგან. მაგ. არ შეიძლება ღმერთის არსებობა გამოვიყვანოთ ბუნებიდან როგორც ღმერთის კრეატურისაგან, მსოფლიო ისტორიიდან როგორც ღმერთის თავდაპირველი გეგმის განხორციელება-მსვლელობისაგან, ადამიანის მედან, თითქოს ადამიანის მოაზროვნე მე იყოს აბსოლუტში და ა. შ. არ შეიძლება ჯერ რაიმე ვცნოთ და შემდეგ მისგან ღმერთი გამოვიყვანოთ, არ შეიძლება რაიმედან ღმერთის შესახებ დავასკვნათ. ამის საპირისპიროდ მ. ბუბერს მიაჩნია, რომ ღმერთი არის უშუალო, თავდაპირველი და ყოველთვის ჩვენს წინაშე არსებული. ღმერთი, აბსოლუტი არის ის, რომელსაც ადამიანმა შეიძლება მხოლოდ მიმართოს, მაგრამ რომელიც ადამიანური სიტყვებით არასოდეს არ გამოითქმება.

როგორც ვხედავთ, „მე-შენის“ მიმართება მ. ბუბერის ნააზრევში ტრადიციული ფილოსოფიისათვის უჩვეულო, რაღაც იდუმალი, „გაურკვეველი გარკვეულობაა“. იგი წინ უსწრებს ყოველგვარ რაციონალურს. ყოველგვარ ობიექტივირებულ, მეცნიერულ-ლოგიკურ აზროვნებას, ყოველგვარ „მე-ის“ მიმართებისათვის დამახასიათებელ მსჯელობებს. იგი ამდენად ერთი შეხედვით მისტიურ-ირაციონალური სამოსით არის შემოსილი. „მე-შენის“ მიმართება არ დაიყვანება რაიმე თეორიულ პრინციპზე, რაიმე ამოსავალ დებულებებზე, აზრზე, არც რაიმე კონკრეტულ გრძნობაზე ანდა გრძნობათა ერთობლიობაზე. იგი არც ემოციებისა და აზრობრივი შინაარსების ერთობლიობაა. რადგან ეს მიმართება უსახოა, კონკრეტულ აზრობრივ შინაარსს არ შეიცავს, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ იგი არის აზრის გრძნობითი საფუძველი, რაიმე ემოცია. მაგრამ, როგორც ვთქვით, მ. ბუბერი ამ მიმართებას განასხვავებს ნებისმიერ გრძნობისაგან. ეს იმიტომ, რომ

მისი აზრით, გრძნობა ყოველთვის რაიმე კონკრეტული მიზეზით არის განპირობებული და ამდენად ფრაგმენტული და არა მთლიანი ხასიათისაა, მაშინ როცა მიმართება ნაწილი კი არ არის გრძნობასავით, არამედ მთელი, გამაერთიანებელი ყოველგვარი ნაწილებისა. ამიტომაც უნდა ითქვას, რომ მარადიულ „შენთან“ მიმართება არ დაიყვანება რაიმე ადამიანურ გრძნობაზე, თუნდაც ეს გრძნობა თავის გვარში ამაღლებული, თუნდაც უმაღლესი იყოს, მაგ. სიყვარულის გრძნობა. ფილოსოფიის ისტორიაში ყოფილა ამგვარი შემთხვევები როცა ადამიანისა და ღმერთის მიმართება სიყვარულის გრძნობაზე ყოფილა დაყვანილი. მაგრამ მ. ბუბერი ამ შემთხვევაში სოლიდარობას არ უცხადებს მათ: გრძნობები მხოლოდ თან ახლავს „მე-შენის“ განსაკუთრებულ მიმართებას, ისინი მხოლოდ თანმხლებელნი არიან მიმართებისა, რომელიც თავის მხრივ სულში კი არ არსებობს, არამედ მესა და შენს მოიცავს.

როგორ შეიძლება შეფასდეს მ. ბუბერის ნააზრევის ზოგიერთი ის ძირითადი მოტივი, რომლებიც ზევით გადმოცემული იყო ზოგად ხაზებში?

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ მ. ბუბერი ორი ძირითადი სიტყვის ფიქსირებით და განსაკუთრებით „მე-შენის“ მიმართების დახასიათებით ძალიან ახლოს დგას ექსისტენციალისტური ფილოსოფიის ამოსავალ პრინციპებთან. მისი ორგანული ნათესაობა გერმანული ექსისტენციალიზმის კორიფეებთან აქ სრულიად აშკარაა: „მე-შენ“ მიმართების ფიქსირებით მ. ბუბერმა ყურადღების ცენტრში მოაქცია ადამიანის ყოფნის ისეთი გარეგანდამწვდომი ფენომენი, რომელიც თუ იგივეობრივი არა, უაღრესად მსგავსია ექსისტენციალური აზროვნების ბირთვისა — ექსისტენციის. ეს მიმართება ექსისტენციის მსგავსად მოუაზრებელია ყოველგვარი რაციონალური თუ ირაციონალური მეთოდებით. ამასთან იგი არის ძირი და გასაღები რაციონალური და ირაციონალური ძიებისა. და საერთოდ, ამქვეყნიური ადამიანური ცხოვრების სპეციფიკისა.

„მე-შენ“ მიმართების ერთ-ერთი თავისებური მახასიათებელია ის, რომ იგი არის სამეფო ექსისტენციალური ჭეშმარიტებებისა. მასში გვეძლევა ადამიანის, პიროვნების უახლოესი, სასიცოცხლო მნიშვნელობის მქონე ინტიმური ჭეშ-

მარიტებები, პრობლემები, რომელთაც ადამიანის ცხოვრების საზრისისეული მნიშვნელობა აქვს. მათი ობიექტური კვლევა-ძიება შეუძლებელი რამაა. შეუძლებელია მათ შესაფასებლად რაიმე ობიექტური კრიტერიუმის გამოყენება. ფილოსოფიურ ჭეშმარიტებებს მ. ბუბერის აზრით, ისევე როგორც სხვა ექსისტენციალისტების აზრით, ობიექტური, საყოველთაო და აუცილებელი მნიშვნელობა არა აქვთ. ისინი ადამიანური, ექსისტენციალური განზომილების სფეროში არსებობენ. ჭეშმარიტება მნიშვნელოვანი პრობლემის ინტელექტუალური გადაწყვეტა კი არ არის, არამედ მისი გამომთქმელის მორალური მისწრაფების გამოხატულებაა. ჭეშმარიტება თეორიული აზროვნების დონეზე კი არ არსებობს მხოლოდ, არამედ იგი ფესვგადგმულია ადამიანური ცხოვრების საფუძვლებში.

ამ პრინციპებითაა განპირობებული აგრეთვე მ. ბუბერის პოზიცია აბსოლუტის მიმართ: ისევე როგორც ექსისტენციალური ჭეშმარიტების არსებობაში, ასევე აბსოლუტის არსებობაშიც იგი დარწმუნებულია, მაგრამ ამასთან იგი წინააღმდეგია მიაღწეოს აბსოლუტის გამოთქმის რომელიმე ადამიანურ ფორმას აბსოლუტური მნიშვნელობა. აბსოლუტური არის უკანასკნელი საფუძველი საერთოდ ყოველგვარი ყოფიერებისა და ჭეშმარიტებისა. მაგრამ ამ ყოფიერებასა და ჭეშმარიტებებში მცხოვრებ ადამიანისათვის არ შეიძლება ჰქონდეს რაიმეს აბსოლუტური საყრდენის, საზრისის მნიშვნელობა. ადამიანის შემეცნებელი გონება უძლურია მოიპოვოს ეს აბსოლუტური საყრდენი, თუმცა კი იგი თავიდანვე ამგვარ ყოფიერებასა და ჭეშმარიტებაშია. ცნებითი აზროვნება და ენა უძლურია დაიჭიროს „მე-შენის“ მიმართების საზრისი და გამოსთქვას იგი მსჯელობის ფორმით. როგორც ზემოთ აღინიშნა, მ. ბუბერის მეტყველების სტილი და ფორმა ამ ვითარების გამო მეტად თავისებურია. იგი ისევე როგორც საერთოდ ექსისტენციალურად მოაზროვნე ფილოსოფოსთა მეტყველება მხატვრულობითა და ფსიქოლოგიური უშუალობით, ინტიმურობით გამოირჩევა..

ორი ძირითადი სიტყვის სხვადასხვაობა განსაზღვრავს მ. ბუბერის აზრის, რელიგიისა და ფილოსოფიის სხვადასხვაობას. თუ რელიგია და პიროვნებათა რელიგიური გამოცდილება არის „მე-შენ“ მიმართებაში შეხვედრა ღმერთთან, ფი-

ლოსოფია ტრადიციული გაგებით, არის აზროვნებაში ამ შეხვედრის ობიექტივიზაცია. რელიგიური გამოცდილების გამოსატქმელად გამოუსადეგარია ადამიანის მეცნიერულ-ცნებითი აზროვნება. ამიტომ ადამიანები მიმართავენ სიმბოლოებით აზროვნებას. სახეები, სიმბოლოები აუცილებელნი ხდებიან რელიგიურ განცდათა თუ მოვლენათა გამოსახატავად. მ. ბუბერის ამ თვალსაზრისმაც არ შეიძლება ბუნებრივად არ მოგვაგონოს კ. იასპერის თვალსაზრისი მეტაფიზიკური აზროვნების როგორც შიფრებით აზროვნების შესახებ, თუმცა აქ არსებითად განმასხვავებელ მომენტთანაც გვაქვს საქმე: კ. იასპერსი — შიფრს როგორც ტრანსცენდენტთან სასაუბრო დაუგეგმავ ენას, პრინციპულად განასხვავებს სიმბოლოთა ენისაგან, ყოველშემთხვევაში ტრადიციულად გაგებული სიმბოლოთა ენისაგან. მაგრამ მიუხედავად ამისა, ორივე მოაზროვნესთან გვაქვს მსგავსი პოზიცია იმდენად, რამდენადაც მეტაფიზიკური (ონტოლოგიური) აზროვნება ორივესთან ვერ ეტევა ცნებით აზროვნებაში.

ორივე მოაზროვნესთან საერთოა აგრეთვე ის გარემოება, რომ არ შეიძლება მოხდეს სიმბოლოს (მ. ბუბერი) და შიფრის (კ. იასპერსი) გაფეტიშება, მათ გადაქცევა ობიექტურ, საყოველთაო და აუცილებელ გარკვეულობად. ასეთ შემთხვევაში ისინი ჰკარგავენ თავიანთ ნამდვილ საზრისს, ღმერთზე მიმთითებლის ფუნქციას. სიმბოლოები, მ. ბუბერის აზრით, ასეთ შემთხვევაში ველარ თამაშობენ თავის ნამდვილ როლს და პირიქით, ადამიანსა და ღმერთს შორის, როგორც მე 1-ის უმაღლეს პარტნიორს შორის ჯებირადაც შეიძლება იქცნენ. სიმბოლოები, ისევე როგორც შიფრები, ასეთ შემთხვევაში შეიძლება ხელშემწყობიდან ხელშემშლელ საშუალებადაც კი იქცნენ.

როგორც ითქვა, ადამიანი, პიროვნება ღმერთს შეიძლება მხოლოდ „შეხედეს“ როგორც „მე 1-ის“ მარადიული „შენს“. შეუძლებელია ღმერთის „ფლობა“, აქ მხოლოდ „შეხვედრაა“ და სწორედ ეს შეხვედრა „მარადიულ შენთან“ არის თეოლოგიაში ფართოდ გავრცელებული გამოცხადებისა და სასწაულის ექსისტენციალური საფუძველი. „მე 1-ის“ მიმართება „მარადიულ შენთან“ არის როგორც გამოცხადების, ასევე ადამიანის ყოველდღიური შეხვედრების საფუძველი.

ფილოსოფიური ანალიზის დროს ექსისტენციალისტური პრინციპების მომარჯვების კარგი მაგალითია მ. ბუბერის მიერ გამოცხადების და სასწაულის ანალიზი. ცნობილია, რომ ეს ცნებები ებრაულ ბიბლიაში ხშირად ფიგურირებს. მ. ბუბერისათვის სასწაული არ არის რაღაც ზებუნებრივი, არარეალური მოვლენა. იგი არ არსებობს სინამდვილისაგან, მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის სფეროს გარეშე. იგი არ არის იზოლირებული პროცესი, რომელიც მოწყვეტილი იქნებოდა დეტერმინირებულ სამყაროსაგან. ნამდვილ სასწაულად შეიძლება იწოდებოდეს ის, რაც ვლინდება გამოცდილებაში, მოვლენათა შემძვრელ ცდაში, როცა ჩვეულებრივ მიზეზ-შედეგობრივ კავშირში გამოსჭვივის უჩვეულო უმაღლესი ძალა. ამ უკანასკნელისათვის მიზეზ-შედეგობრივი კავშირი ხდება საშუალება, მედიუმი, რაშიც იმჟღავნებს თავს. მ. ბუბერის მიხედვით, სასწაულის დიალოგური გაგების მთელი არსი მდგომარეობს იმაში, რომ ჩვეულებრივ ენაზე წოდებულ სასწაულში მოვიხელთოთ და დავინახოთ მოვლენათა ექსისტენციალური არსი, პირადი ექსისტენციალური გამოცდილება.

ღვთაებრივ გამოცხადებაში ერთმანეთთან არის შერეული ღვთაებრივი და ადამიანური. ეს ორგვარი ნაკადი ყოველთვის არსებობს წინასწარმეტყველის ანდა სხვა რომელიმე რელიგიური „მიმღების“ მიმართებაში ღვთაებასთან. უნდა ითქვას, რომ წინასწარმეტყველი — „გამოცხადების სისხლძარღვი“ — აბსოლუტის ზეციური წარმოშობის საიდუმლო სიტყვის გამოხატვის პასიური იარაღი კი არ არის, არამედ ამ სიტყვის მთარგმნელი, შემცველი საკუთარი შეზღუდული ბუნების შესაბამისად. წინასწარმეტყველი უღრმესი შინაგანი არსებით დგება აბსოლუტთან „მე-შენ“ მიმართებაში, ხდება ღვთაების ბაგე და მოსმენილს გადასცემს ადამიანებს ადამიანურ ენაზე. ამიტომ ღვთაებრივი გამოცხადება ნიშანდებულია პიროვნული თავისებურებებით, გარემოცველი გარემოს, ეპოქის კულტურულ-საზოგადოებრივი ვითარებით. მაგრამ გამოცხადება არ უნდა ჩაითვალოს „რელიგიურ გენიოსთა“ პირადი შემოქმედების ნაყოფად. მასში განსაკუთრებულ როლს თამაშობს ღვთაების საიდუმლო სიტყვა. როგორც ითქვა, მასში ორი ძირითადი მხარეა: ღვთაებრივი და პირადულ-ადამიანური. ამიტომაც, ფიქრობს მ. ბუ-

ბერი, ჭეშმარიტი მორწმუნე ყოველთვის უნდა ცხოვრობდეს „წმინდა, მერყეობაში“. რწმენა აქ აუცილებელი მომენტია. იგი გულისხმობს და არ გამოირიცხავს დაეჭვებას, ეჭვს. ამდენად ღვთაებრივ გამოცხადებაში ცხადი და საეჭვო ერთადაა. „მე-შენის“ გაცხადებული მიმართების მ. ბუბერისეული გაგების თანახმად, აქ გარკვეულ როლს თამაშობს იმის რწმენა, რომ გამგებელი ღმერთი არა მხოლოდ ამჟღავნებს თავს, არამედ ფარავს კიდევ. ღმერთი არის ერთდროულად გაცხადებული და დაფარულიც. ამიტომაც ენიწალმდეგება მ. ბუბერი დოგმატურ რელიგიურ პრინციპებს. მისი აზრით, ბოლომდე მისაღები არ არის ის რელიგიურ-თეოლოგიური შეგონებები, რომლებიც ცდილობენ აბსოლუტის საიდუმლოების ამოწურვას დოგმატურ და თეორიულ ხასიათის სისტემურ ფორმირებებში. ამ სახით არც ღმერთის არსებობის დასაბუთება შეიძლება. მისი არსებობა შეიძლება მხოლოდ განცდილი იქნას პიროვნების მასთან შეხვედრაში, „მე-შენ“ მიმართების უნიკალურ ფენომენში.

ამგვარად, ყოველივე ზემოთ თქმული, ვფიქრობთ, იძლევა საშუალებას გაკეთდეს მთავარი დასკვნა: მ. ბუბერის დიალოგური ფილოსოფია რეზონანსშია გერმანული ექსისტენციალიზმის მესვეურების მ. ჰაიდეგერისა და კ. იასპერსის ნააზრევთან. გერმანული ექსისტენციალიზმის დომინანტური პათოსი — ადამიანის ყოფიერების სპეციფიკის ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური კვლევა, პიროვნების თვითგამორკვევის ექსისტენციალური გზების ჩვენება, იმ ინსტანციის ძიება, რაშიც ადამიანი ინამდვილებს საკუთარ თავს, ახლობელი და შინაგანია აგრეთვე მ. ბუბერისათვის. ყველა ზემოთ მითითებულ ექსისტენციალურ მოტივებიდან თანამედროვე ექსისტენციალიზმისათვის ყველაზე მნიშვნელოვანი უნდა იყოს, როგორც ზემოთაც ითქვა, მ. ბუბერის მიერ „მე-შენ“ მიმართების აყვანა უმაღლეს რანგში, მისი ფიქსირება და გადაქცევა იმ მთავარ პრიზმად, რაშიც ადამიანური ყოფიერების სპეციფიკა უნდა იქნას ამოკითხული არსებითად. ადამიანის, პიროვნების ყოფიერების ჭეშმარიტ გაგებას, მისი აზრით, მოვყავართ ადამიანის მიმართების შესწავლამდე, მათ ექსისტენციალურ ანალიზამდე. კერძოდ, იმ მიმართებების კვლევამდე, რომელთა ფიქსირება ხდება მეორე პირის მსჯელობებში, „შენ“ — მიმართებაში. სწორედ ეს არა-

ობიექტური მე — მიმართებები არიან თავისუფალნი, შემოქმედებითი, რამდენადაც მათი მეშვეობით ადამიანი ქმნის საკუთარ თავს და ამავე დროს ეხმარება სხვა, კომუნიკაციაში მყოფ პიროვნებას, მოიქცეს ანალოგიურად. სამართლიანად აღნიშნავს ი. ბოხენსკი, რომ ამ ექსისტენციალისტური თეზისის წამოყენებაში პრიორიტეტი ეკუთვნის მ. ბუბერს თვით გ. მარსელთან შედარებითაც კი, რომელიც, როგორც ცნობილია, XX ს-ის ექსისტენციალისტ მოაზროვნეთა შორის ყველაზე ხანშიერად ითვლება (9, 169).

მ. ჰაიდგერი და მ. ბუბერი ილუმალი

ყოფიერების (SEYN) ძიების გზაზე.

მ. ბუბერის „დიალოგურ ფილოსოფიაში“ და მ. ჰაიდგერის „ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში“ ბევრი ანალოგიური მოტივი შეიძლება გამოიკვეთოს, როგორც ამოსავალ პრინციპთა, ასევე საკვლევ პრობლემათა ერთნაირ ინტერპრეტაციათა მიხედვით. მ. ჰაიდგერისა და მ. ბუბერის ექსისტენციალისტური ნათესაობა სრულიად აშკარაა. ეს ჩანს, ჯერ ერთი, იმ პრინციპთა იგივეობაში, რაზეც დგას მათი ექსისტენციალისტური მსოფლმხედველობა და მეორეც, იმაშიც თუ რა სიბრტყეზე, კვლევის რა განზომილებაში და რა მეთოდებით ხდება ამ პრობლემათა კვლევაძიება. უდავოა, რომ მართლაც მრავალი ანალოგიები, მრავალი იგივეობრივი მომენტები თუ ინტერპრეტაციები შეიძლება იქნეს ფიქსირებული მათთან. თუმცა აქვე უნდა ითქვას, რომ არსად არ შეიძლება დავინახოთ პრობლემათა განხილვისა და მიღებული ექსისტენციალისტური შედეგების სრული იგივეობა. საერთოდ, უნდა ითქვას, რომ იგივე ვითარება შეიმჩნევა თანამედროვე ექსისტენციალიზმის უმთავრესი წარმომადგენლების შედარებისას. მიუხედავად იმისა, რომ გამოჩენილი ექსისტენციალისტები საერთო მსოფლმხედველობრივ ფუნდამენტზე დგანან და ამჟღავნებენ წამოყენებულ პრობლემათა და განწყობილებათა ერთობას, ერთიანობას, ისინი მაინც ხშირად უპირისპირდებიან ერთმანეთს საერთო საკითხთა სხვადასხვა ასპექტთა დემონსტრირების დროს. ცნობილია, რომ არცთუ ისე იშვიათად წარმოიშვება მათ შორის აზრთა სხვადასხვაობა, დაპირისპირება და გაუგებრობაც კი. გავიხსენოთ მაგ., მ. ჰაიდგერის და ჟ. პ. სარტრის შორის წარმოშობილი უთანხმოება, როცა პ. სარტრი თავს „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ ავტორის ერთგულ მიმდევრად აცხადებდა, მაშინ, როცა მ. ჰაიდგერი მას „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ ძირითადი პრინციპის, ყოფიერების საზრისის პრობლემის უგულვებელყოფას და გაუგებრობას საყვედურობს (33, 72-75). ანდა მ. ჰაიდგერის მიმართ კ. იასპერსის დამოკიდე-

ბულება. როგორც კ. იასპერსი თავად აღნიშნავს, მისთვის თანამედროვე ფილოსოფოსთაგან მხოლოდ ერთადერთი იყო განსაკუთრებული ინტერესის საგანი — მ. ჰაიდეგერი, მაგრამ ამავე დროს მას არავისთან არ ჰქონია იმდენი აზრთა სხვადასხვაობა და სადავო როგორც მ. ჰაიდეგერთან. გერმანული ექსისტენციალიზმის ერთ-ერთი მკვლევარი ჰ. ქრ. სმიტი მართალია როცა მიუთითებს მ. ბუბერის დიალოგური ფილოსოფიის სიახლოვე-ანალოგიურობაზე მ. ჰაიდეგერის, კ. იასპერსის და ს. კირკეგორის მოძღვრებებთან შედარების დროს და ამავე დროს მართალია მაშინაც, როცა ამ მსგავსებაში განსხვავებული მხარეების დანახვასაც ცდილობს (18, 115-117).

პ. ქრ. სმიტი მ. ბუბერისა და მ. ჰაიდეგერის აზროვნების უმთავრეს მსგავსებას სამართლიანად ხედავს იმასში, რომ ორივე შემთხვევაში საქმე გვაქვს თავდაპირველი, უძირითადესი ყოფიერების (Seyn) ნამდვილი საზრისის ჩვენების მცდელობასთან. ორივე მოაზროვნე ცდილობს ტრადიციული მეტაფიზიკის გადალახვით ჩანვდეს ყოფიერების თავდაპირველ (ursprüngliche) ბუნებას. ორივე მოაზროვნე ცდილობს გამოგვაცდევინოს და გააცხადოს პირველყოფიერების იდუმალი საზრისი, ამგვარი მიზანდასახულება საერთოა ფუნდამენტური ონტოლოგიისა და დიალოგური ფილოსოფიისათვის, მიუხედავად იმისა, რომ საბოლოოდ „ყოფიერების“ საზრისი არსებითად სხვადასხვა რამაა ამ ორი მოძღვრების საერთო სტრუქტურაში. ორივე მოაზროვნეს აერთებთ ის გარემოება, რომ მათთვის ანმყოში ხანგრძლივი ანმყოფობა, სახეზე ყოფნა აქმყოფობა (steten Anwesenheit) არ არის ყოფიერების თავდაპირველობა, თავდაპირველი ყოფიერება. ორივე მოაზროვნე საეჭვოდ ხდის ყოფიერების ამგვარ გაგებას და ცდილობს მისი ჭეშმარიტი საფუძვლის დანახვას. ისინი ცდილობენ ამგვარი ყოფიერების ფარული საფუძველი დაინახონ, გაარკვიონ თუ რა დგას ყოფიერების ტრადიციული გაგების უკან, თუ რა არის „სუბიექტურობა როგორც მთლიანობის მიმართებათა ცენტრი“ (18, 117).

მიუხედავად ერთნაირი მიზანდასახულებისა, ე. ი. მიუხედავად იმისა, რომ მ. ჰაიდეგერი და მ. ბუბერი ერთიდაიგივე ონტოლოგიურ პრობლემის გარკვევას ისახავენ მიზნად, მაინც მკვეთრად განსხვავებულია მათ მიერ ჩატარებული

ფილოსოფიური ანალიზი თავისი გზისა და მიღებული შედეგების მიხედვით. (იგივე ითქმის აგრეთვე გერმანული ექსისტენციალიზმის მესამე წარმომადგენელზე — კ. იასპერსზეც, რომელიც აგრეთვე ანალოგიური ონტოლოგიური მიზანდასახულობის მიუხედავად, თავისებურ, მისი აზროვნებისათვის დამახასიათებელ სპეციფიკურ შედეგამდე მიდის). მ. ჰაიდეგერი ეძიებს „ყოფიერების საზრისს“, ყოფიერების ჭეშმარიტ რაობას, ბუნებას, იმ ფარულ საფუძველს, „უკანა მხარეს“, რასაც ეყრდნობა ტრადიციულ მეტაფიზიკაში მიღებული ყოფიერების გაგება, ყოფიერება როგორც ანმყოფობა, ყოფიერება როგორც დროის ანმყოფობა. მ. ჰაიდეგერი თავის ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში იძიებს არა Sein-ს, რითაც ტრადიციულ მეტაფიზიკაში აღინიშნებოდა ყოფიერება, არამედ Seyn-ს, ე. ი. ტრადიციული ყოფიერების ფარულ საფუძველს, ყოფიერებას, როგორც ბოლომდე გამოუჩენელს და იდუმალს, უფრო ზუსტად იმას, რაც ადამიანისათვის ჩენა-ქრობაშია, დაფარულ-გამოჩენადია (1, 437-8).

ფუნდამენტური ონტოლოგიის ძირითადი დებულებებიდან ჩვენ ვიცით რომ ეს საძიებელი ყოფიერება, „ყოფიერების საზრისი“, ყოველგვარი ფილოსოფიის მიზანთა მიზანი, პრობლემათა პრობლემა, იდუმალებათა იდუმალებაა. გავიხსენოთ რომ ამ ონტოლოგიური პრობლემის ექსისტენციალურ-ფენომენოლოგიური ანალიზის დროს მ. ჰაიდეგერი წამოაყენებს მკაცრ მოთხოვნას: ყოფიერების საზრისი უნდა ამოკითხული იქნას მთელს სამყაროში მხოლოდ ერთადერთი ყოფიერიდან, ადამიანური არსებობიდან, აქყოფიერებიდან (მუნყოფიერებიდან — Dasein), რადგან მხოლოდ მას მთელს სამყაროში ერთადერთს აქვს სხვა ყოფიერებთან შედარებით გადამწყვეტი უპირატესობები, კერძოდ ონტური, ონტოლოგიური და ონტურ-ონტოლოგიური უპირატესობები. „ყოფიერებსა და დროში“ მოცემული ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური ანალიზი სწორედ ამას ისახავს უშუალო მიზნად, თუმცა მას გააჩნია ამ კვლევის წინაპირობა, წინასწარი მიზანი: დროის, როგორც ყოფიერების საზრისის გარკვევის ჰორიზონტის ჩვენება. მ. ჰაიდეგერის მიერ ჩატარებული ანალიზი გადის ადამიანის, პიროვნების ჩამოყალიბების ამქვეყნიური ყოფის ორგვარი სახის დაპირისპირებათა ფონზე და მოიცავს ისეთ ძირითად ექსისტენციალების ჩვენებას, რო-

გორიცაა გაუცხოება, მანი (უპიროვნო), ძრწოლა, არარა, სინდისის შინაგანი ხმა (სინდისის-ქონების-სურვილი), წინ-წამსწრები გადაწყვეტილება და სხვა.

როგორც ცნობილია, მ. ჰაიდეგერის მიერ მოცემული ამ ვრცელი და ფენომენოლოგიურად ღრმა ანალიზის მთელი უცნაურობა და ორიგინალობა მდგომარეობს იმაში, რომ კვლევა დასასრულს ვერ პოულობს. საბოლოოდ ონტოლოგიური პრობლემა ყოფიერების იდუმალი საზრისის შესახებ მაინც გადაუჭრელი რჩება. მ. ჰაიდეგერის არც მთავრ შრომაში და შემდეგ, მისი ხანგრძლივი მოღვაწეობის მანძილზე გამო-სულ მრავალ გამოკვლევებში არ არსებობს ამ ფუნდამენ-ტურ კითხვაზე ერთმნიშვნელოვანი პასუხი. კვლევა დასას-რულს ვერ აღწევს და უძირითადესი კითხვა ისევ კითხვად რჩება. ამასთან საინტერესოა, რომ არსად არ წყდება ამ იდუ-მალი „ყოფიერების“ საზრისის ფილოსოფიური კვლევის პა-თოსი, თუმცა კი ცნობილია, რომ მ. ჰაიდეგერის მოღვაწეო-ბაში „მობრუნების“ (Kehre) შემდეგ მ. ჰაიდეგერის კვლევა-ძიებამ ამ პრობლემასთან დაკავშირებით მნიშვნელოვანი აქ-ცენტირება განიცადა. თუ ადრე ე. წ. პირველ პერიოდში, მ. ჰაიდეგერი ყოფიერებას იკვლევს ადამიანის ყოფიერებიდან (Dasien) და ყოფიერება ადამიანის ყოფიერების ექსისტენცია-ლურ ქსოვილშია გახვეული, სამაგიეროდ მეორე პერიოდში იგი თვით ყოფიერებას იღებს მთავარ ორიენტირად და ადა-მიანის ყოფიერებას გაიგებს როგორც ამ ყოფიერების „მოს-მენით“ განსაზღვრულ ყოფას. ყოფიერების „ნათება“ (Lichtung) იქვემდებარებს და განსაზღვრავს ერთეული ადა-მიანის ყოფიერებას. მაგრამ, მიუხედავად ამ განსხვავებისა, ორივე შემთხვევაში ერთი ვითარება არ იცვლება, ორივე შემთხვევაში საძიებელ „ყოფიერებას“ არა აქვს ჩამოცილე-ბული იდუმალების საფარველი. ყოფიერების ონტოლოგიუ-რი პრობლემა მაინც ღიად დატოვებულ ძირითად პრობლე-მად რჩება, იგი კვლავ მისაღწევ მიზნად გვესახება: ჩვენ დღესაც არ ვიცით, თუ რა არის ყოფიერების (Seyn) ჭეშმარი-ტი საზრისი, თუმცა კი ვიმყოფებით მისი კვლევა-ძიების სწორ, შეუცვლელ ერთადერთ გზაზე. ჭეშმარიტი ფილოსო-ფოსობა არის ძიება, ძიების გზაზე სვლა ფიქრობს მ. ჰაიდე-გერი პლატონის მსგავსად.

მ. ჰაიდგერი ცდილობს ადამიანის ექსისტენციალური მოსმენისათვის და არა მისი დისკურსიული აზროვნებისათვის გასაგები გახადოს ყოფიერების ჭეშმარიტი ბუნება და ამისათვის იყენებს სხვადასხვა მიმნიშნებელ არაპირდაპირ გამოთქმებს, მხატვრულ შედარებებს, ექსისტენციალურ-ფენომენოლოგიურ მახასიათებლებს.

პ. ქრ. სმიტი მ. ჰაიდგერის მიერ ყოფიერების ძიების მნიშვნელოვან მომენტად მიიჩნევს იმას, რომ იგი იმ უშუალო მოცემულობიდან ამოდის, რომელიც არის და მისგან ცდილობს გადავიდეს თავდაპირველ ყოფიერებაზე, იმ თავდაპირველ ყოფიერებაზე, რომელიც ხდომილებაა, გა-მოვლენაა. ადამიანი მოქცეულია სამყაროს საგანთა სიმრავლეში, ნარევში და მისადმია დაქვემდებარებული. ასეთ ყოფაში ჩართული ადამიანი განიცდის ყოფიერების მთლიანობისადმი დამორჩილებას, მის უმართაობას და სვამს ყოფიერების რაობის შესახებ კითხვას. ხოლო ის, რაც ყოფიერების ხასიათს გვიმჟღავნებს და გამოგვაცდევინებს არის არარა. მ. ჰაიდგერის აზრით, არარას აკისრია სწორედ ეს ინტოლოგიურად უმნიშვნელოვანესი ფუნქცია. ადამიანი თუმცა ყოფიერების ხდომილებაში თავისი ინტერესების შესაბამისად აქტიურად არის ჩართული, მაგრამ ეს აქტიური თვითდადგენა საბოლოოდ კრახს განიცდის, იგი მარცხდება არარას ზეძალასთან მიმართებაში.

მ. ბუბერის დიალოგურ ფილოსოფიაში თავდაპირველი ყოფიერების პრობლემა მეტად თავისებურად დგას. მისთვის, როგორც ვიცით თავდაპირველი ყოფიერება, „ყოფიერების საზრისი“ ძირითად სიტყვაში „მე-შენ“ მიმართებაშია საძიებელი. ნამდვილი ყოფიერება სწორედ ამ მიმართებაშია განხორციელებული. ყოფიერების ძიების დროს საქმე ეხება სწორედ ამ, ცნებითი აზროვნებისათვის მიუწვდომელ მე-შენ მიმართების წვდომას. მ. ბუბერის აზრით, ვისაც უნდა გამოსცადოს ყოფიერების თავდაპირველობა, მან უნდა იკითხოს ადამიანის, მეს შენთან მიმართების შესახებ. მასში და მხოლოდ მასში ჩანს პირველყოფიერება როგორც ურთიერთქმედება, ურთიერთმოქმედება, ზემოქმედება. სწორედ ამ ადამიანურ ურთიერთობაში იჩენს თავს თავდაპირველი ყოფიერება. მისკენ მიმავალი გზა არის ერთადერთი სწორი, გზა ყოფიერების საზრისის ძიებისა. სხვა შემთხვევებში ჩვენ

სწორი გზიდან გზასაცდენილები აღმოვჩნდებით. მაგ., ის, ვინც ინდივიდებს მხედველობის გარეშე ტოვებს, კერძოდ, ადამიანის მეს მიმართებას შენთან და კითხულობს ყველას და ყველაფერზე ამაღლებული, ძალმოსილი ყოფიერების შესახებ, უკვე მხედველობიდან კარგავს მე-შენის ურთიერთქმედებას და ამით თავდაპირველ ყოფიერებას. მე-შენ მიმართებაში ყოფიერება კი არ არის, არამედ ხდება, იქმნება. ამ მიმართებაში მე და შენ დინამიური არიან, ურთიერთქმედებაში ერთმანეთს განსაზღვრავენ, ქმნიან. ე. ი. აქ ორმხრივი მიმართებაა, ისინი ორმხრივად განსაზღვრავენ ერთმანეთს, თუ რად უნდა გახდეს „მე“ და რად „შენ“. აქ არ შეიძლება რაიმე მესამე, თავს მოხვეული მესამე, „ყოფიერება“ იყოს, რომლიდანაც მოვლენები ადამიანისათვის უნდა გამოვლინდეს. აქ არის თავისებური დგომა ურთიერთქმედებაში და ამაშია სწორედ ადამიანის „ონტოლოგიური“ უპირატესობა, უპირატესობა იმ აზრით, რომ ადამიანის გადანყვებილება, მოქმედება ხდომილებათა შესაძლებლობის პირობა ხდება, თუმცა არა ერთადერთი (18, 118).

მაშასადამე, მ. ბუბერის პოზიცია თავდაპირველი ყოფიერების, „ყოფიერების საზრისის“ ონტოლოგიური პრობლემის კვლევის საქმეში, აქ ნათლად გამოკვეთილია. ყოველგვარ აზრს მოკლებულია თავდაპირველი ყოფიერების საზრისის ძიება „მე-შენ“ მიმართების გარეშე და ამ მიმართების გარეთ. თვითონ ეს უნიკალური მიმართება, ურთიერთქმედება, ურთიერთზემოქმედება არის თავდაპირველი ყოფიერება, ნამდვილი ყოფიერება. „მე-შენ“ ურთიერთქმედების გარდა არ არსებობს თავდაპირველი ყოფიერება. ადგილი დასანახია, რომ საკითხის ასეთი დასმა აშკარად განსხვავებულია პრობლემის დაყენების იმ ცდებისაგან, რაც გვხვდება მ. ჰაიდეგერთან და კ. იასპერსთან. ფუნდამენტური ონტოლოგიის ავტორი საეჭვოდ ხდის ყველა ტრადიციულ და მის თანამედროვე „საგნობრივ ონტოლოგიებს“, როდესაც ყოფიერების საზრისის ნამდვილი ძიება გაყალბებულია, შეცვლილია ყოფიერის ყოფიერების ძიებით. ამ შემთხვევაში სულერთია, თუ როგორი სახის და რანგის ყოფიერის ყოფიერებაა გამოცხადებული განმსაზღვრელ ორიენტირად. არა რომელიმე ყოფიერი, ანდა ყოფიერის ყოფიერება, არამედ ყოფიერება როგორც ასეთი, ყოფიერების საზრისი არის ნამ-

დვილი (ფუნდამენტური) ონტოლოგიის მტკიცე საყრდენი, ფიქრობს მ. ჰაიდეგერი. ასეთივე ვითარებაა კ. იასპერსთან: ექსისტენციალისტური ონტოლოგიის ასაგებად უნდა გაირკვეს არა სამყაროყოფიერების რაობა, ანდა ტრანსცენდენტური, თავისთავადი ყოფიერების რაობა მხოლოდ, ანდა თვითყოფიერების რაობა, არამედ ის, რაც ყოფიერების ამ სამივე სახეს აგვიხსნის — გარეგადამწვდომი, მომცველის (Umgreifende) ყოფიერების გაგება-განათება. მ. ჰაიდეგერი და კ. იასპერსი ამ პრობლემის ხედვაში სოლიდურნი არიან, თუმცა კვლევის ბოლოს ისინი განსხვავებულ დასკვნებამდე მიდიან. ჩვენს შემთხვევაში მ. ჰაიდეგერის საყვედური მ. ბუბერის დიალოგური ფილოსოფიის მიმართ თავისთავად გასაგები იქნებოდა. მ. ჰაიდეგერს არ დააკმაყოფილებს დიალოგურ ონტოლოგიაში თავდაპირველი ყოფიერების საკითხის ამგვარი დასმა. მ. ჰაიდეგერი საეჭვოდ გახდიდა მე-შენ ურთიერთქმედებაში ყოფიერების თავდაპირველი წყაროს, თავდაპირველი ყოფიერების (Seyn) არსებობას. მე და შენის ურთიერთობაში, წარმოშობილი თვითჩენა, თვითგამჟღავნება არ შეიძლება ჩაითვალოს თავდაპირველი ყოფიერების გამოვლენად, ვინაიდან რაგინდ პირველსაფუძვლადაც არ უნდა გავიგოთ მე-შენის ურთიერთქმედება, მაინც ასეთ შემთხვევაშიც კი საქმე გვექნებოდა ყოფიერებთან და არა ყოფიერებასთან. აქ ვხვდებით ყოფიერთა ყოფიერებას და არა ყოფიერების თავდაპირველ საზრისს. ონტოლოგიური მთავარი პრობლემა ყოფიერების საზრისის შესახებ მაინც გადაუჭრელი რჩება.

ამ ურთიერთქმედებაში ადამიანი ვერ გამოცდის, რომ საქმე გვაქვს ყოფიერების ნათებასთან (Lichtung), ყოფიერების თვითჩენასთან. თვითმჩენი ყოფიერება არის არა ყოფიერთა მიმართება, თუ გინდ ეს ყოფიერები განსაკუთრებული წყვილით, მე-შენის წყვილით იყოს წარმოდგენილი, არამედ ნათება, რაშიც წარმოსდგება ყოფიერებასა და ყოფიერთა შორის ონტოლოგიური დიფერენციაცია და რაშიც გაუაზრებელი რჩება ყოფიერების დავინწყება. ყოფიერების ხდომილება, გამოვლენა აღემატება ნებისმიერ ყოფიერთა ყოფიერებას. მხოლოდ ყოფიერების ნათება ხდის შესაძლებელს მე-შენ მიმართებას, „უსასრულო მიმართებას“, ურთიერთქმედებას. ყოფიერება ამ ნათების საფუძველზე ინათებენ თავს.

ამიტომაც აქვს ადგილი ისეთ რამეს ადამიანთა ცხოვრებაში როგორიცაა ბედი და მოქმედება (18, 119).

მ. ჰაიდეგერის აზრით, გადამწყვეტი აქ არის დაფარული ყოფიერების ნათება. სხვანაირად გაგებული მე-შენ მიმართება, მათი ურთიერთქმედება, თვითონ მიმართებაში მყოფი მე და შენი იქნებოდა მხოლოდ ონტურ დონეზე დახასიათებული ფენომენები და ამგვარი კვლევა ვერ დააკმაყოფილებდა ფუნდამენტური ონტოლოგიის მთავარ მოთხოვნას.

უნდა ხაზგასმით აღინიშნოს, რომ, როგორც მ. ჰაიდეგერი, ასევე მ. ბუბერიც ყოფიერების ნამდვილი საზრისის ძიებისას, ცდილობენ გადალახონ საგნობრივ-ინტენციალური აზროვნების, სუბიექტ-ობიექტად გათიშული შემეცნების სფეროს საზღვრები. ისინი ცდილობენ ადამიანის დისკურსიული აზროვნებისათვის შეუმჩნეველი ყოფიერების იდუმალი საფუძველი გახადონ ნათელი, ცხადი, განცდილი. ამიტომაც მსჯელობს ერთი არა ყოფიერთა ყოფიერებაზე, არამედ ყოფიერების საზრისზე, მეორე კი არა კონკრეტულ საგნობრივ მე-შენზე, არამედ თავდაპირველ, ფუნდამენტურ მე-შენზე, მათ მიმართებაზე, რომელიც შესაძლებელს ხდის ყოველგვარ კონკრეტული მე-შენ მიმართების გამოვლენას. ერთთანაც და მეორესთანაც ყოფიერება (Seyn) არ არის ადამიანის აზროვნების ინტენციონალური საგანი. მეორე შემთხვევაში თითქოს ისე ჩანს, რომ საქმე გვაქვს სწორედ ინტენციონალურ საგნებთან, საგნობრივ მე-შენთან, რის გამოც მ. ჰაიდეგერის საყვედური დიალოგური ფილოსოფიის მიმართ ძალაში დარჩებოდა, მაგრამ თვითონ მ. ბუბერის თვალსაზრისით აქ ინტენციონალობასთან არა გვაქვს საქმე. აქ აქცენტირება უნდა მოხდეს დისკურსიული აზროვნებით მოუაზრებელ არა სახეზე არსებულ, არა საგნობრივ მე-შენ მიმართებაზე. „შენ“ ხვდება „მეს“ და შინაგანად ესაუბრება მას. აქ ადგილი არა აქვს რაიმე დაქვემდებარებას. არც ერთი და არც მეორე არ იქვემდებარებს საპირისპიროს. აქ გვაქვს მხოლოდ არჩევა და შეხვედრა, ერთმანეთთან შეხვედრა. ამ მიმართებაში არც „ყოფიერების“ და არც „მე-შენ“-ის ცნება არ არის ტრანზიტული ცნება-ზმნა. არც „მე“ და არც „შენ“ არ არის რაიმე ობიექტის სახით წამომდგარი. როგორც უკვე აღინიშნა, მე-შენის ამ უნიკალურ მიმართებაში მ. ბუბერის აზრით, აღარა

გვაქვს ინტენციონალური აზროვნება. საგნობრივი აზროვნება, დისკურსიულ-განსჯითი აზროვნება ამ დონეზე ჰკარგავს თავის დამახასიათებელ ძალას.

მ. ჰაიდეგერი „ყოფიერების საზრისის“ ძიებით ეძიებს იმ თავდაპირველ „ელემენტს“, რაშიც როგორც თავდაპირველ წყაროში უკვე იმყოფება ნებისმიერი ყოფიერი. ამგვარი ელემენტი გვხვდება აგრეთვე მე-შენ მიმართებაში. იგი არის წყარო, მესა და შენის პირველსამყოფელი. მ. ჰაიდეგერისათვის ეს ყოფიერების გამოვლენაა, ნათებაა, რაშიც ადამიანი დგას, როგორც „ჭექა-ქუხილში, ელვაში“ თავისი ბედით. იგი დგას მასში „ყოფიერებით მოწოდებული და მისი ხმისადმი დაქვემდებარებული“ (18, 124).

პ. ქრ. სმიტი აღნიშნავს, რომ ამგვარი „ელემენტი“ შეიძლება მოვნახოთ დიאלოგურ ფილოსოფიაში. ამგვარ „ელემენტებზე“ როგორც თავდაპირველ წყაროზე მიზანმიმართული აზროვნება, დაფიქრება საერთოა ორივე მოაზროვნესთან. მ. ბუბერთან ამგვარ ელემენტად შეიძლება გავიგოთ, როგორც ამას პ. ქრ. სმიტიც აღნიშნავს, ენა, საიდანაც ეძლევა ადამიანს მთელი თავისი ცხოვრება. ადამიანთა გამაერთიანებელი ენა-მეტყველება შესაძლებელს ხდის ადამიანთა ურთიერთისადმი ენობრივ კავშირს. ადამიანთა ინდივიდუალური და ერთობლივი გამოცდილება, გამოხატული საერთო გამოცდილებით ცოდნაში, შემეცნებაში, არსებობს „ერთობლივი, საერთო კოსმოსის“ სახით. მ. ბუბერი ადამიანთა ცხოვრებას ახასიათებს, როგორც ენის საფუძველით და ენაში, ენის ქარგაში მოცემულ ცხოვრებას, ყოფიერებას რაც, აშკარაა, ძალიან გავს მ. ჰაიდეგერის მიერ ადამიანთა ექსისტენციალური ყოფიერების, როგორც „ენის სახლში“ მიმდინარე ყოფიერების დახასიათებას. ამასთან პ. ქრ. სმიტი ამ საკითხში არსებით განსხვავებასაც ხედავს მ. ჰაიდეგერისა და მ. ბუბერის ნააზრევს შორის: მ. ბუბერის თვალსაზრისით მეტი აქცენტირება ხდება პიროვნებაზე, ექსისტენცზე, რამდენადაც „საერთო კოსმოსი“ იქცევა პერსონის ექსისტენციალური პრეტენზიების ადგილად. მ. ბუბერისათვის „ენა და ელემენტი“ უფრო მეტია ვიდრე ყოფიერების საერთო ნათება მ. ჰაიდეგერთან. მ. ბუბერის აზრით, ვინც ორი ძირითადი სიტყვიდან უმთავრესში ე. ი. „მე-შენში“ ლაპარაკობს, ის „შედის სიტყვაში და დგას მასში“. ამ მიმართებაში

ყოფნისას პიროვნება ამბობს „შენს“ და ამით ხვდება პირველად და ერთხელ, ერთჯერადად ერთადერთს, რომელიც ადამიანისაგან როგორც ინდივიდისაგან მოითხოვს თავისუფალ გადანყვეტილებებს. ამაში მუღავნდება სწორედ პიროვნების თავისუფლება და აქტიურობა.

მ. ბუბერი მიუთითებს ადამიანის ბუნების ორმაგობას. ადამიანური ყოფიერება ექვემდებარება ორმაგობის პრინციპს: ადამიანი თავის თავის აგებას ახდენს ორმაგ მოძრაობაში და იმგვარი სახით, რომ ერთი მოძრაობა მეორე მოძრაობა-ქმნადობის პირობაა და პირიქით. პირველი მხარე არის პირველდისტანცია, უძველესი დისტანცია (Urdistanzierung). მეორე კი მიმართება-ში შესვლა. პირველი არის მეორის წინაპირობა. ეს კი შემდეგში გამოიხატება: ადამიანებმა რომ შეძლონ მიმართებაში შესვლა მანამდე მათ ცალ-ცალკე უკვე უნდა მოახერხონ დამოუკიდებლად, ერთმანეთისაგან დისტანცირებულად ყოფნა. ამგვარი დისტანცირებული, ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი და ერთმანეთისადმი დაპირისპირებულად ყოფნის უნარი მხოლოდ ადამიანს გააჩნია მთელს სამყაროში, მ. ბუბერის აზრით.

პირველდისტანცია ქმნის სამოქალაქო სივრცეს მე-შენ მიმართებაში ურთიერთქმედებისათვის და სწორედ მისივე მეშვეობით შედის ადამიანი იმ განსაკუთრებულ სინათლეში, რომლის ძალმოსილება ლოგოსის სფეროში ყველა გაერთიანებულთა საზღვრებს მიღმა ვრცელდება. ამდენად შეიძლება ითქვას, რომ ეს განსაკუთრებული სინათლე არის ზელოგოსური, ლოგოსით გაერთიანებულთა საზღვრების გადამლახავი. თითოეული სიტყვა, რომელიც ამ სინათლეში გამოითქმება, ხდება თავისებურად „გასაგები“. ნათქვამის „რას“ გადალახვით ჩნდება პირველადი და ერთჯერადი მოთხოვნა განსაკუთრებულ შენთან შეხვედრისა. პ. ქრ. სმიტი მიუთითებს, რომ მ. ჰაიდეგერის მოძღვრება აზროვნებაში ყოფიერების ნათების შესახებ ანალოგიურია და შეესაბამება იმას, რასაც მ. ბუბერი უძველეს, პირველდისტანციას უწოდებს. ორივე მოაზროვნემ კარგად დაინახა, რომ ადამიანს ცხოველთა სამყაროდან ამოღება სწორედ ეს თავდაპირველი დისტანცია. პირველად ადამიანმა, მთელ ცხოველთა სამყაროსაგან განსხვავებით შეძლო შეექმნა „სამყარო.“ ამით პირველად ამაღლდა ადამიანი ცხოველზე. ეს სამყარო ადა-

მიანისათვის ყველა წარმოდგენად და გააზრებულად ყოფიერთა თავისებური ერთიანობაა და არა ის ცხოველური გარემო, რასთანაც ცხოველი უშუალოდ არის დაკავშირებული. აქ დროული იქნება გავიხსენოთ, რომ მ. ჰაიდეგერი მართლაც ადამიანურ ყოფიერების ძირითად კანონად, კონსტიტუციად თვლის „სამყაროში ყოფნას“ (In-der-Welt-sein), რაშიც ერთ-ერთი მთავარი კონსტიტუტური მომენტია „სამყაროს“ დამფუძნებელი სამყაროობა, როგორც სპეციფიკური ადამიანურ ადამიანურ-ექსისტენციალური მახასიათებელი (1, 12-14). მ. ჰაიდეგერი ყოფიერების ნამდვილ საზრისზე და არარაზე მსჯელობისას მოითხოვს გაგებულ საგნობრივ სამყაროზე ამაღლებას, მისი საზღვრებიდან გასვლას, ამ გაგებითობის ექსისტენციალურ-ფენომენოლოგიურ დაფუძნებას სამყაროობაზე.

მართლაც, შეიძლება ითქვას, რომ მ. ჰაიდეგერისა და მ. ბუბერის მსჯელობები ამ საკითხში ანალოგიურია, რამდენადაც ორივე მოაზროვნესთან ნაძიებია ცნებითად მოსააზრებელის ცნებითად მოუაზრებელი ფარული პირველსაფუძველი.

ამიტომაც უყურებენ თანამედროვე ეპოქას, დღევანდელობას, მ. ბუბერიცა და მ. ჰაიდეგერიც ერთნაირ პრიზმაში. XX ს. ეპოქალურ ვითარებას ისინი ახასიათებენ ისე, რომ აღნიშნული გარემოება მათთვის გადამწყვეტ მნიშვნელობას იძენს. თანამედროვე ვითარება არის მათთვის ნაკლოვანი. დღევანდელ სიტუაციაში ჩვენ გვაკლია ის რაღაც, რაც თავდაპირველადვე გვქონდა, სახეზე იყო. ჩვენ დავკარგეთ იგი და დღეს უკვე აღარა გვაქვს უთავდაპირველესი და უარსებითესი. ამიტომაც მსჯელობს მ. ჰაიდეგერი ყოფიერების დავინწყებულობის შესახებ ს. კირკეგორის კვალდაკვალ. დღევანდელი ეპოქა ხასიათდება ყოფიერების დავინწყებულობით და თუმცა ეს დავინწყება არაცნობიერია, მაგრამ ყოფიერების სინაკლულე. ყოფიერების საზრისის არცოდნა განსაკუთრებით განიცდება დღევანდელ ისტორიულ სიტუაციაში — ტექნიკის გაფეტიშების და ატომური ბომბის გამუდმებული მუქარის ტოტალურ საშიშროებაში. მ. ბუბერიც ყოფიერების დავინწყების ფენომენზე ჰაიდეგერისებური მსჯელობის მსგავსად, მიუთითებს თავდაპირველ მე-შენ მიმართების

დაკარგვის, დაბნელების (Verfinsterung) და „შენის“ დავინყე-ბულობაში ჩაძირვის ფენომენზე.

ამავე დროს აქ თვალშისაცემი განსხვავებაცაა ამ ორ მოაზროვნეს შორის: თუ მ. ჰაიდეგერი დავინყებულში ყოფიერებას, კერძოდ, „ყოფიერების საზრისს“ გულისხმობს, მ. ბუბერი ამის საპირისპიროდ მე-შენ მიმართების დაფარულში გულისხმობს ამაღლებულ „განსაკუთრებულ შენს“ აბსოლუტის, ღმერთის სახით. მაგრამ არსებითი და მნიშვნელოვანი ორივე მოაზროვნესთან აქ მაინც ის არის, რომ ისინი ყოფიერების იდუმალებაზე ლაპარაკობენ, რომელიც სადღეისოდ დაუფუძნებელია და უშუალო მოცემულობიდან ყოფიერების ფარული საფუძვლის გამოცდისა და გაგებისაკენ დაჟინებით მოგვინოდებენ. ამ საერთო მიზანს ემსახურება არა მხოლოდ მათი აზროვნების ამოსავალი პრინციპები და ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის საერთო მიზანდასახულობა, არამედ აზრთა გამოხატვის მრავალფეროვანი მხატვრულ-ფილოსოფიური ფორმები. ორივე მოაზროვნის მოძღვრებები შეიძლება გავიგოთ როგორც დაფარულ-დავინყებულის გამოღვიძებისაკენ ფილოსოფიურ-მხატვრული მონოდება.

ცნობილია, რომ მ. ჰაიდეგერი და მ. ბუბერი ცდილობენ ადამიანის სუბიექტურობის გადალახვას. ისინი ცდილობენ ობიექტურობის, სხვაგვარად ყოფნის გაგებასა და დასაბუთებას. ცნობილია, რომ საერთოდ ეს პრობლემა მწვავედ დგას თანამედროვე ექსისტენციალიზმში. საქმის არსი ისაა, რომ მ. ბუბერიცა და მ. ჰაიდეგერიც თვლიან, რომ ადამიანური შემეცნების „გახლეჩვა“ სუბიექტურ-ობიექტურად მეორადი რამაა და იგი უნდა დაძლეული იქნეს. ადამიანი მთლიანი არსებაა და ადამიანური შემეცნებაც საერთო ძირზეა ამოზრდილი. ადამიანური შემეცნების სუბიექტ-ობიექტად გაყოფა თავის საერთო ძირს ემყარება. ეს პრობლემა განსაკუთრებით მწვავედ დგას ექსისტენციალისტური გნოსეოლოგიის სიბრტყეზე: ექსისტენციალისტური გნოსეოლოგია ეძიებს გათიშულობამდე არსებულ საერთო ფუნდამენტს. ექსისტენციალური კვლევა ვერ თავსდება სუბიექტ-ობიექტად გათიშულ შემეცნების ფარგლებში. ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური კვლევაც, რომელიც ორიენტირებულია ყოფიერების რაობის, მისი საზრისის გარკვევისაკენ სუბიექტურობის და ობიექტურობის საერთო ფუნდამენტს იკლევს. ცნო-

ბილია, რომ გერმანული ექსისტენციალიზმის კორიფეები ამ პრობლემის გადანყვეტისას სუბიექტურ-ობიექტის საერთო ნყარო-საფუძველს ადამიანის ექსისტენციალურ არსებაში, ექსისტენციის ზერაციონალურ ბუნებაში ხედავენ. ადამიანის ეს ზერაციონალური დისკურსიული, მეცნიერულ-ლოგიკური აზროვნების ეკრანზე უშუალო არასოდეს არ ამოდის. იგი არასოდეს არ ხდება ობიექტად, რომელიც სუბიექტის შემეცნების საგნად გადაიქცეოდა. იგი შეიძლება მხოლოდ არა უშუალოდ განათდეს. ასეთია მ. ჰაიდეგერისა და კ. იასპერსის აზრი ადამიანის იდუმალი ბუნების შესახებ და ამ შემთხვევაში არც მ. ბუბერია გამონაკლისი. იგიც სოლიდარობაშია ექსისტენციალიზმის ამ ერთ-ერთ მთავარ პრინციპთან იმით რომ იგიც ადამიანის მთავარ არსებით განსაზღვრულობას, სპეციფიკურ ბუნებას ცნებითად მოუაზრებელ მეშენ მიმართებაში ხედავს. ამ პრობლემის გაშუქების დროს სამივე მოაზროვნესთან აქტუალურად დგას სუბიექტურობისაგან განსხვავებული სხვაგვარობის, ობიექტურობის დაძლევის ამოცანა. პ. ქრ. სმიტი აღნიშნავს რომ ამ იგივეობის დადგენა მ. ჰაიდეგერის ფუნდამენტალურ ონტოლოგიაში გაადვილებულია იმით, რომ მასში აღიარებულია ერთიანი ლოგოსი, რომელიც მოიცავს მთელ სინამდვილეს-სამყაროსა და ადამიანის ექსისტენციალურ ყოფას, ხოლო მ. ბუბერთან, რამდენადაც მასთან არ არსებობს ეს წინასწარი ერთიანი ლოგოსი, სუბიექტ-ობიექტის ერთიანობა მიიღწევა არა ერთიანი ლოგოსით, არამედ დიალოგით (ე. ი. არა Logos-ით, არამედ Dia-Log-ით, ადამიანთა თავდაპირველი „მე-შენ“ მიმართებით.)

როცა ვცდილობთ შევადაროთ ფუნდამენტური ონტოლოგია და დიალოგური ფილოსოფია ე. ი. გვინდა გამოვკვეთოთ ამ ორ მოძღვრებას შორის არსებული მსგავსევა-განსხვავებები, მაშინ, უპირველეს ყოვლისა, უნდა დადგინდეს ამ მოძღვრებათა ძირითადი მიზანდასახულობა, ამოსავალი პრინციპები, კვლევის გზები და მეთოდები. ცხადია, პრობლემათა დიდი სიმრავლის გამო აქ შეუძლებელია საკვლევ პრობლემათა ყველა ასპექტების სრული სურათის მოცემა. ამჟამად ყურადღება გამახვილებულია ამ ორი მოძღვრების წამყვან, დომინანტურ მოტივებზე, განსაკუთრებით ამ მოძღვრებათა ონტოლოგიურ მიზანდასახულობაზე — ყოფიე-

რების (Seyn) ონტოლოგიური პრობლემის წამოყენება-განხილვაზე და ამ პრობლემის შუქზე ადამიანის ინდირექტული, მხოლოდ დისკურსიული აზროვნებისათვის მიუწვდომელი იდუმალი ბუნების ჩვენება-მითითებებზე. ასეთ შემთხვევაში ონტოლოგიური კვლევა-ძიებები გადახლართულია გნოსეოლოგიურ კვლევა-ძიებასთან. ისინი ერთმანეთთან ორგანულ კავშირშია და ერთმანეთის წინსვლას უწყობენ ხელს. ორივე მოაზროვნესთან ადამიანის სპეციფიკური ყოფიერების განხილვა არის თავდაპირველი ექსისტენციალური წყარო, პრიზმა-საშუალება ონტოლოგიური პრობლემის განხილვა-გადაწყვეტისათვის. ორივე მოაზროვნე ეძებს ადამიანური ყოფის, სინამდვილის და საერთოდ მთელი ყოფიერების თავდაპირველ, უძველეს საფუძველს. ორივე მოაზროვნესთან ადამიანის სპეციფიკურ ექსისტენციალურ არსებაში გადატეხილია ყოფიერების ონტოლოგიური პრობლემის გამშუქებული სხივი. ორივე მოაზროვნეს ამის გამო არ აკმაყოფილებს ფილოსოფიის ისტორიაში დღემდე მოპოვებული შედეგები და მის მიმართ კრიტიკულად არის განწყობილი. მ. ჰაიდეგერიც და მ. ბუბერიც ამის გამო კრიტიკის თვალთ უყურებენ ტრადიციულ მეტაფიზიკას და ცდილობენ მის გადალახვას, მის ახლებურ დაფუძნებას.

გერმანული ექსისტენციალიზმის წარმომადგენელთა თვალსაზრისით, შეიძლება ითქვას, რომ ტრადიციული მეტაფიზიკა საგნობრივი აზროვნების, ინტერნაციანლობის წესს დამორჩილებული აზროვნების ნაყოფი იყო. ტრადიციული აზროვნების არსება საგნობრივი, ინტენციონალური აზროვნების თავისებურებაში მდგომარეობს. ფილოსოფიის გაჩენის დღიდან, ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბების პირველივე პერიოდიდან, წარმოსდგა მთავარი ონტოლოგიური პრობლემა — პრობლემა ყოფიერის ყოფიერების შესახებ, სამყაროყოფიერთა პირველი საფუძველის შესახებ. ტრადიციული მეტაფიზიკა ამ პრობლემას ისე წყვეტდა, რომ ყოველგვარი ყოფიერის საფუძველად რომელიმე ყოფიერს აღიარებდა, ოღონდ აყვანილს უმაღლეს რანგსა და განზომილებაში. ასე განსაკუთრებულად ამაღლებული ყოფიერი — ამ შემთხვევაში სულერთია იგი მატერიალური იქნებოდა თუ იდეალური — მიჩნეული იყო ყოველგვარ სამყაროყოფიერთა ერთიანობის საფუძველად და ამხსნელად. სოკ-

რატედან მოკიდებულმა მეტაფიზიკამ, ფილოსოფიური კვლევების მთავარმა სფერომ, დისციპლინამ მკაცრი ცნებითი ხასიათი შეიძინა — ფილოსოფიურ ცოდნად, ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობად ცნებებით აშენებული ცოდნა იქნა მიჩნეული. არა წარმოდგენათა სისტემა, არამედ ცნებათა სისტემა წარმოადგენს ჭეშმარიტ ფილოსოფიურ ცოდნას. მთავარი ონტოლოგიური კითხვის ქვეშ მოექცა ყოფიერთა ყოფიერება. პლატონის ნააზრევის სახით ტრადიციული მეტაფიზიკა მკვეთრად ანსხვავებს ყოფიერთ და ყოფიერთა ყოფიერებას, შიშველ რომ — ყოფიერებას (Das – Sein, ექსისტენცია) და რა - ყოფიერებას (Was – Sein, — ესენცია). პლატონმა აღიარა ყოფიერთა წარუვალობა როგორც მარადიული იდეების მუდმივობა. იგი ცნობს ესენციებს, ეიდოსების, რა-ყოფიერთა მარადისობას მარადიული იდეების სახით, რომლებიც ამქვეყნიურ ყოფიერებაში დაკავშირებული არის კონკრეტულ საგნობრიობასთან. პლატონი ყოფიერების ნამდვილ ბუნებას მარადიულ იდეებში, რა-ყოფიერებაში ხედავდა. ამით გაყალბებულ იქნა სინამდვილის თავდაპირველი, ნამდვილი, უშუალო წვდომა, მ. ჰაიდეგერის აზრით. სწორედ ამით ტრადიციული მეტაფიზიკა გადაყვანილ იქნა ყალბ გზაზე პლატონის მიერ და იგნორირებული დარჩა ყოფიერების ნამდვილი საზრისი. ნამდვილი ყოფიერება დავინწყებულ იქნა და ეს ყოფიერების დავინწყება დღევანდელამდე გრძელდება. სწორედ ამიტომაც მოითხოვს მ. ჰაიდეგერი დღეს ტრადიციული მეტაფიზიკის დესტრუქციას, ხოლო მ. ბუბერი პირველ-სინამდვილის წვდომას, თავდაპირველი ყოფიერების „დაბნელების“ დაძლევას.

უნდა აღინიშნოს, რომ ექსისტენციალისტიების მიერ მოცემული კრიტიკა ტრადიციული მეტაფიზიკისა ფართო განხილვის საგანია მრავალი მკვლევარის მიერ. ეს თავისებური კრიტიკა მკვლევართა ყურადღების ცენტრში დგას. მ. ჰაიდეგერის და მ. ბუბერის მიმართ ამ მხრივ არც პ. ქრ. სმიტი არის გამონაკლისი. იგი განსაკუთრებით ხაზს უსვამს ფრ. ნიცშეს გავლენას მ. ჰაიდეგერზე ტრადიციული მეტაფიზიკის კრიტიკის საქმეში. რამდენადაც ამ გავლენაზეა ლაპარაკი და საქმე ეხება ტრადიციული მეტაფიზიკის დაძლევის ცდას მ. ჰაიდეგერის მიერ ყოფიერების პრობლემის განხილვის შუქზე, ამდენად სმიტისეული შეფასებები არასრულად შეიძლე-

ბა ჩაითვალოს. ცხადია, პ. ქრ. სმიტი მართალია, როცა პლატონის ჰაიდეგერისებური კრიტიკის დროს ხედავს ფრ. ნიცშეს დიდ გავლენას. ეს შეეფერება სინამდვილეს. მართლაც, ცნობილია, რომ მ. ჰაიდეგერისათვის ფრ. ნიცშე არის უკანასკნელი მეტაფიზიკოსი, რომელმაც ძველის ნგრევით ახალ მეტაფიზიკას ჩაუყარა საფუძველი — ფრ. ნიცშესთვის პრობლემა ყოფიერების შესახებ ხომ ყალბია, მოჩვენებითია, „ფერადი კვამლია“, მაგრამ სმიტისებური შეფასება არასრულია და შეიძლება არა მთლიანად ზუსტიც, რადგან ყოფიერების საზრისის ექსისტენციალისტურ პრობლემასთან, რომელზეც დაყრდნობითაც აკრიტიკებს იგი ტრადიციულ მეტაფიზიკას, მ. ჰაიდეგერი მივიდა არა მხოლოდ ფრ. ნიცშეს მიერ პლატონის კრიტიკის გათვალისწინებით, არამედ ს. კირკეგორის ექსისტენციალური ანთროპოლოგიის და განსაკუთრებით ფრ. ბრენტანოს ნაშრომის, „ყოფიერთა მრავალგვარი მნიშვნელობის შესახებ არისტოტელესთან“, გაცნობით 1907 წ., რასაც მ. ჰაიდეგერი თავადაც აღნიშნავს (2, 92).

მ. ჰაიდეგერიც და მ. ბუბერიც მოითხოვენ თავდაპირველი აზროვნების წესის აღდგენას, თავდაპირველი გამოცდილების წვდომას და ამით ყალბი მეტაფიზიკური აზროვნების შეცვლას. ისინი მოითხოვენ ინტენციონალურ-დისკურსიული აზროვნების ჩარჩოების გადალახვით ახალი ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური აზროვნების დონის მოპოვებას, ფილოსოფოსობის ახლებური წესით დამკვიდრებას. პლატონის ფილოსოფიის შემთხვევაში ისინი უარყოფენ, რომ მარადიული იდეები, ეიდოსები წარმავალ მოვლენათა და საგანთა ნამდვილ ყოფიერებას შეადგენენ და მათი უარყოფით ყურადღებას ამახვილებენ ჩვენს გარემომცველ სინამდვილეზე, სამყაროზე, რომელიც ჩვენს წინაშე რეალობად არის წარმოდგენილი. არა მოვლენათა და საგანთა უკანა მხარე, მარადიული იდეები, რომლებიც ყალბი წესით აზროვნების ნაყოფია, არამედ ჩვენი უშუალო გარემომცველი სამყარო, რეალობა, რომელიც ყოფიერთა სინამდვილედ გვევლინება. ჩვენი კვლევა-ძიება მათზე უნდა იქნეს მიმართული.

მ. ჰაიდეგერის აზრით, პლატონის მიერ იდეათა სამყაროს, „ნამდვილი სინამდვილის“ საპირისპიროდ, ჩვენი გარემომცველი სამყაროს „ჩრდილთა ქვეყნად“ გამოცხადება არ გვათავისუფლებს მისი შემდგომი კვლევისაგან. მართალია,

ჩვენი სამყარო, „არანამდვილი სინამდვილე“ მოჩვენებად არის გამოცხადებული პლატონის ფილოსოფიაში, მაგრამ ამის გამოც უნდა გამახვილდეს მასზე ყურადღება: ეს მოჩვენება უნდა განხილული იქნეს როგორც ჩვენება, გამოვლენა როგორც თავდაპირველი ყოფიერების კუთვნილი. იგი თავდაპირველ გამოცდილებასთან, ყოფიერებასთან კავშირშია. პლატონის ცდა მოჩვენების გაუფასურების შესახებ უნდა გავიგოთ როგორც თავდაპირველ ყოფიერებასთან, ყოფიერების არსებობასთან უშუალო მიმართების დაფარულობის უგულვებელყოფა. აქ გვაქვს არსებითად თავდაპირველი ყოფიერების დაფარულობა, რამდენადაც პლატონთან „ნამდვილი“ ყოფიერება ყოფიერის, გამოვლენილის სახით არის წარმოდგენილი. მ. ჰაიდეგერის აზრით, პლატონთან თავდაპირველი ყოფიერების, „არსების“ დაფარულობა გვაქვს და ამ შემთხვევაში „არსების“ ცნებას იგი გაიგება არა პლატონისებურად როგორც მარადიულ იდეებს, არამედ როგორც ჩვენ წინ ხდომილს, მიმდინარეს, ქმნადს, რაც ჩვენი მხედველობის არედან გაქრობით, ჩაძირვით, მოუწყვეტლად არარასთან არის დაკავშირებული. ყოფიერება ამ შემთხვევაში ნიშნავს „ყოფიერთა ყოფიერებას“. გამოთქმა „არის“ ტრანზიტული საზრისის მქონეა. „ყოფიერთა ყოფიერება“ ნიშნავს „ყოფიერებას, რომელიც ყოფიერია“. ყოფიერება ამ შემთხვევაში ყოფიერზეა გარდამავალი.

როგორც ვიცით, მ. ჰაიდეგერის თვალსაზრისით „ჭეშმარიტების არსება არსების ჭეშმარიტებაა“ ანუ დაფარულის დაუფარავობაა, ალეთეაა. იგი ჩენა-გაქრობის პროცესშია. ამისდა მიუხედავად ყოფიერება არსებით კავშირშია არა-არსებობასთან, არარასთან, არა-ყოფიერებასთან (Nicht-Sein). არა-ყოფიერება ახლავს ნებისმიერ ყოფიერს, რომელიც კი წარმოიშობა და ქრება არარაში. იყოს ყოფიერი ეს ნიშნავს გამოვლენილ-გამოჩენილად იყოს ადამიანთა ზრუნვით ყოფიერებაში, იყოს, „ხდებოდეს“ ექსისტენციის ზრუნვაში (Sorge), ხოლო არა-ყოფიერება კი ნიშნავს გამოვლენილობიდან, ანმყოფობიდან იქნეს მოწყვეტილი ყოფიერი. გამოვლენის არსება სწორედ ესაა: ჩენა-ქრობა; „ყოფიერებასა და დროში“ გადმოცემული დახასიათებები ყოფიერთა გამოვლენის შესახებ, კერძოდ, სამყაროს საგანთა, ყოფიერთა ექსისტენციის ყოფიერებაში შემოსვლა-გაქრობის შესახებ, რო-

ცა საქმე გვაქვს ექსისტენციალისტურ ფენომენთან-მოახლოება სიახლოვესთან (Näher-Nähe) გვიდასტურებს იმას, რომ მ. ჰაიდეგერი ერთი მხრივ, ყოფიერის ყოფიერების ჩენას ექსისტენციის ბუნებაზე აფუძნებს და მეორე მხრივ, გამოვლენილი ყოფიერი არის მაუწყებელი საერთოდ ყოფიერებისა, ყოფიერების „ნათებისა“. შეიძლება ამ კონტექსტში გავიხსენოთ ცნობილი მაგალითი „ყოფიერება და დროიდან“: დედისათვის ომში გაგზავნილი შვილი უფრო „ახლოა“ ვიდრე მისი ოთახის ნებისმიერი ნივთი, ვთქვათ სკამი, რომელზედაც ის ზის. აქ მთავარია, თუ ყოფიერი როგორ მნიშვნელობს ექსისტენციის გახსნილობისთვის, ღიაობისთვის.

მ. ჰაიდეგერის და მ. ბუბერის მსჯელობები ადამიანის როგორც ექსისტენციის ყოფის თავისებურებების შესახებ ანალოგიურია, მაგრამ ჩვენს შემთხვევაში სამყაროს მოვლენათა, ყოფიერთა გამოვლენის პროცესის ინტერპრეტაციის დროს მათ შორის მნიშვნელოვანი განსხვავების დანახვაც შეიძლება. მ. ჰაიდეგერისათვის ხდომილება, გამოვლენის პროცესი, მხოლოდ თავის თავის გამოვლენა არაა გამოვლენილის მხრიდან, არამედ იგი იდუმალ ყოფიერებაზე მიმითითებელიცაა. ხდომილებას ადგილი აქვს იმის გამო, რომ არსებობს საერთოდ ყოფიერების „ნათება“. ეს ფარული ყოფიერება, რომელიც გარს ავლია ყოფიერებას, ქმნის შესაძლებლობას იმისას, რომ ყოფიერი „არის“. აქ საქმე ეხება ყოფიერთა არარას, რომელიც ამავე დროს ყოფიერების ანმყოფობაა, სახეზე ყოფნაა. ყოფიერების „ნათებას“ უნდა უმაღლოდეს ყოფიერთა ჩენა-ქრობა, მ. ჰაიდეგერის აზრით. ამის საპირისპიროდ მ. ბუბერს სამყაროს საგანთა გამოვლენა დაჰყავს შენის შეხვედრაზე, რამდენადაც ორი ძირითადი ბუბერისეული სიტყვიდან — „მე-შენ“ და „მე-ის“ — მ. ბუბერისათვის ფუნდამენტურია მე-შენ მიმართება. სწორედ ეს უკანასკნელი ქმნის შესაძლებლობას ყოფიერთან, სამყაროს საგნებთან, „ის“-ის სფეროსთან შეხვედრისას. ასეთ შემთხვევაში, ჯერ ერთი, ყოფიერის ყოფიერებასთან კი აღარ გვაქვს საქმე, რომელიც „არის“, არამედ „შენ ხართან“, და მეორეც, ამ „მე-შენ“-ის განსაკუთრებულ მიმართებაში, ურთიერთქმედებაშია მოცემული საძიებელი იდუმალი ყოფიერება და არა მის გარეთ, ყოვლისმომცველ „ნათებაში“. მ. ბუბერი ცდილობს დარჩეს უშუალო მოცემულობის, ადამიანთა ურ-

თიერთობის ექსისტენციალურ სიბრტყეზე და უარყოფს ამისგან აბსტრაგირებულ ყოფიერების არსებობას. როგორც ზემოთ ხაზგასმით ითქვა, თავდაპირველი ყოფიერება მ. ბუბერისთვის ყველა ყოფიერის ამოსავალი წყარო კი არ არის, არამედ „შენის“ ყოფიერება.

3. ქრ. სმიტის გამოკვლევა მ. ბუბერისა და მ. ჰაიდეგერის ნააზრევის ძირითად დებულებათა მსგავსება-განსხვავების შესახებ ინტერესს იწვევს იმდენად, რამდენადაც იგი ეხმიანება ექსისტენციალურ-ფენომენოლოგიურ ანთროპოლოგიის პრობლემატიკას და მისი ჩამოყალიბების პროცესების გაგებაში გვეხმარება. ეს უდავოდ საჭირო და მნიშვნელოვანი საქმეა. უნდა სწორად და საფუძვლიანად იქნეს გააზრებული ექსისტენციალისტური ანთროპოლოგიის სახელმძღვანელო პრინციპები, მისი არსება და სიახლე ტრადიციულ ჰუმანისტურ (ანთროპოლოგიურ) შეხედულებებთან შედარებით. უნდა ნაჩვენები იქნეს, რომ ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური ძიებების ახალი ეტაპი-ეგზისტენციალისტური ანთროპოლოგია, თუმცა ონტოლოგიურ სამოსელშია გამონყობილი, მაგრამ მაინც რჩება ანთროპოლოგიური ძიებების, ერთ-ერთ საუკეთესო ნიმუშად, ექსისტენციალურ-ონტოლოგიურ მოძღვრებად, რომელიც ადამიანის არსებისა და ყოფის სპეციფიკური კანონზომიერების გაშუქებას ლაშობს.

3. ქრ. სმიტის კვლევა ამ თვალსაზრისით ინტერესის აღმძვრელია, თუმცა ისიც უნდა ითქვას რომ მას თავის უშუალო მიზანში და კვლევის ზოგიერთ დასკვნაში შეიძლება არ დავეთანხმოთ. საკამათოა მაგალითად პოზიცია მაშინ, როცა იგი ამ ორი დიდი მოაზროვნის შედარებას ახდენს და ერთგვარ ტენდენციურობას იჩენს მ. ბუბერის ნააზრევის სასარგებლოდ. იგი თავის გამოკვლევაში უპირისპირებს „შენის“ პირველსინამდვილეს მ. ჰაიდეგერის მოძღვრებას ყოფიერების შესახებ და წერს, რომ მისი გამოკვლევის მთავარი მიზნების: ჯერ ერთი გამოკვლევაში გამოვლენილი პარალელებით მ. ჰაიდეგერის ძნელად გასაგები მოძღვრება უფრო გასაგები გახადოს და მეორეც, აჩვენოს, რომ მ. ბუბერის „მე-შენ“ მიმართება თითქოსდა როგორ არღვევს მ. ჰაიდეგერის აზროვნების ჩარჩოებს, რითაც იძლევა ახალ მნიშვნელოვან განზომილებას ყოფიერთან ახალი ტიპის მიმართების (18,

12). შესაძლოა სხვადასხვანაირი საყვედური ითქვას ნებისმიერი მოძღვრების მიმართ, და მათ შორის მ. ჰაიდეგერის ფუნდამენტური ონტოლოგიის მიმართაც, მაგრამ უსამართლობა იქნებოდა მ. ჰაიდეგერის ნააზრევს „ჩარჩოებში“ აზროვნება დავაბრალოთ მაშინ, როცა მისი ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური კვლევა მართლაც სამაგალითოა როგორც არადოგმატური „ღია სისტემა“.

და ბოლოს, საგანგებო აღნიშვნის ღირსია აგრეთვე ის გარემოება, რომ მ. ჰაიდეგერის ექსისტენციალისტური მოძღვრება და მ. ბუბერის დიალოგი ფილოსოფია ერთიან რეზონანსში არიან სხვა მრავალ მსგავსებებთან ერთად თავისი ძირითადი სულისკვეთებით, ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური კვლევა-ძიების თვალსაზრისით: მ. ჰაიდეგერის ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში სიმბოლოდ გადაქცეული ყოფიერების (Seyn) საზრისის პრობლემა ადამიანის არაუშუალო, ინდირექტული ექსისტენციალური არსების გამჟღავნების საქმის სამსახურშია ჩაყენებული. პიროვნების, ექსისტენციის ექსისტენციალური პრიზმის მეშვეობით და სახით აქვს ადგილი თვით ამ საძიებელ „ყოფიერებას“. ამას გარკვევით უსვამს ხაზს თვითონ მ. ჰაიდეგერი, განსაკუთრებით მისი მოღვაწეობის პირველ პერიოდში. „ყოფიერებასა და დროში“ იგი არაორაზროვნად წერს იმის შესახებ, რომ „ყოფიერება — და არა ყოფიერი — „არსებობს“ მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ჭეშმარიტება არსებობს. და იგი არის მხოლოდ იმდენად რამდენადაც და როდემდისაც აქყოფიერება (მუნუყოფიერება) ე. ი. ადამიანია“ (1, 230).

ამრიგად, შეიძლება გარკვეული საფუძვლით ითქვას, რომ მ. ჰაიდეგერის მოძღვრების ონტოლოგიური ასპექტი-ყოფიერების საზრისის პრობლემის გამოცხადება ფუნდამენტური ონტოლოგიის უმთავრეს მიზნად, დგას აგრეთვე ექსისტენციალისტური ანთროპოლოგიის ძიებების სამსახურში. მ. ჰაიდეგერის მოძღვრება შეიძლება შეფასდეს როგორც ექსისტენციალისტური-ფენომენოლოგიური ანთროპოლოგია. ხოლო რაც შეეხება მ. ბუბერის დიალოგურ მოძღვრებას, როგორც ამას მრავალი მკვლევარი და მათ შორის ა. ანცენ-ბახერიც ადასტურებს, თავისი ფილოსოფიური საფუძვლის მიხედვით შეიძლება შეფასებულ იქნეს როგორც გარკვეული

ეტაპი ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური ძიებისა, როგორც „ნამდვილი ანთროპოლოგიური“ მოძღვრება (17, 36).

გერმანული ექსისტენციალიზმის ამ ორი წარმომადგენლის მოძღვრებათა შესწავლისა და ანალიზის დროს განსაკუთრებული ყურადღების საგანი უნდა გახდეს მათი ორგანული ნათესაობა ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური ძიების ერთიანი სულისკვეთების თვალსაზრისით, ადამიანის არსების ძიების თვალსაზრისით. შემთხვევითი არ უნდა იყოს რომ ორივე მოაზროვნესთან საბოლოოდ ონტოლოგიური ძიება პირველ-ყოფიერებისა ემსახურება ადამიანის ყოფიერების სპეციფიკურობის ჩვენებას, თუმცა განსხვავებული სახით — მ. ბუბერთან დაუფარავად და პირდაპირ, მ. ჰაიდეგერთან კი — არაპირდაპირ, ონტოლოგიურ-მხატვრული მნიშვნელობებით. გერმანულ ექსისტენციალისტთა ნააზრევი (კ. იასპერსის ჩათვლით) შეიძლება მივიჩნიოთ ფილოსოფოსობის ახალ წესზე აღმოცენებულ და დამყარებულ ადამიანთმცოდნეობად, ექსისტენციალურ-ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიად.

მ. გუბარი და მ. ჰაიდებერის ექსისტენციალისტური ანთროპოლოგია

როგორც ითქვა, განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია მ. ჰაიდებერთან მ. ბუბერის მიმართების დახასიათება ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური კვლევის შუქზე, ადამიანის არსების ძიების კუთხით. ვიდრე უშუალოდ ეს მიმართება უფრო ვრცლად დახასიათდებოდეს, ალბათ ინტერესმოკლებული არ უნდა იყოს მ. ბუბერის მიერ მ. ჰაიდებერის „ფენო-მენოლოგიური ანთროპოლოგიის“ წინაპირობების ანალიზის გადმოცემა.

1. მ. ბუბერი თავის გამოკვლევაში — „ადამიანის პრობლემა“ — აღნიშნავს, რომ ანთროპოლოგიური კვლევა-ძიების საქმეში მნიშვნელოვანი ნაბიჯი გადადგა წინ ლ. ფოიერბახმა, რომლის აზროვნებაც გაჟღენთილი იყო ადამიანის არსების ანთროპოლოგიური ძიების პათოსით. მ. ბუბერი აფიქსირებს ლ. ფოიერბახის თეზისს იმის შესახებ, რომ ახალი ფილოსოფია ე. ი. ის, რაც ლ. ფოიერბახს მომავლის ფილოსოფიად ესახება, აქცევს ადამიანს ფილოსოფიის ერთადერთ, უნივერსალურ საგნად და მაშასადამე, მოძღვრებას ადამიანზე (ანთროპოლოგიას) უნივერსალურ მეცნიერებად. ამით ლ. ფოიერბახმა განახორციელა ანთროპოლოგიური რედუქცია, ე. ი. ყოფიერება ადამიანის ყოფიერებაზე მიმართა, ადამიანის ყოფიერების ორიენტირი შეიყვანა ძალაში ყოფიერების კვლევის დროს. ყოფიერების ადამიანის ყოფიერებაზე რედუქცირება გამოჩნდა იმაშიც, რომ ბუნება ლ. ფოიერბახისათვის არის მხოლოდ „ადამიანის ბაზისი“ და ყოველგვარი ფილოსოფიური ძიების საბოლოო მიზნად საფუძვლად ადამიანი გამოცხადდა. მ. ბუბერი აქ ხედავს ლ. ფოიერბახის დამსახურებას, რამდენადაც ჭეშმარიტი ფილოსოფიური ანთროპოლოგია სწორედ ანთროპოლოგიური კითხვიდან უნდა ამოდიოდეს (გავიხსენოთ კანტის ცნობილი კითხვებიდან მეოთხე კითხვა) მაგრამ, დგას რა თავის დიალოგურ ფილოსოფიის პრინციპებზე („მე-შენ“-ის მიმართება), მ. ბუბერი ლ. ფოიერბახის განსაკუთრებულ დამსახურებას თანამედროვე აზროვნებისათვის ხედავს შემდეგ გარემოებაში: ლ. ფოიერ-

ბახი აცხადებს ფილოსოფიის უმაღლეს საგნად არა ადამიანს როგორც ინდივიდს, იზოლირებული სახით აღებულს, არამედ ადამიანს სხვა ადამიანთან ერთად, სხვასთან მიმართებაში, მესა და შენის კავშირს. იზოლირებული, ცალკეული ადამიანი თავის თავად არ შეიცავს ადამიანურ არსებას, არც მორალური და არც მოაზროვნე არსების სახით. ადამიანური არსება რეალიზირდება მხოლოდ ერთიანობაში, ადამიანის ადამიანთან კავშირში. ეს კი ეყრდნობა თავის მხრივ მესა და შენის განსხვავებულობის რეალობას. მ. ბუბერის თვალსაზრისით, ეს უკანასკნელი მოსაზრება სამწუხაროდ აღარ განავითარა ლ. ფოიერბახმა თავის გვიანდელ შრომებში და მასზე არც ახალგაზრდა კ. მარქსმა გაამახვილა ყურადღება, რითაც საზოგადოების შესახებ მარქსისტულ თვალსაზრისში იგნორირებულია რეალურ ინდივიდთა, ნამდვილ მე და შენის განსხვავებულობა და მის ნაცვლად გატარებულია „კოლექტივიზმის სინამდვილისათვის უცხო“, სინამდვილისაგან დაშორებული აზრი (5, 62). მაგრამ, მიუხედავად თავისი დებულების შემდგომში განუვითარებლობისა, ლ. ფოიერბახმა მაინც მოახდინა უდიდესი აღმოჩენა ფილოსოფიურ აზროვნებაში მ. ბუბერის აზრით: თანამედროვე აზროვნებაში ლ. ფოიერბახი მიჩნეულია როგორც „კოპერნიკალური საქმის“ ჩამდენი, როგორც უმარტივესი, ელემენტარული პროცესის აღმომჩენი. მან ევროპული აზროვნებას მისცა ახალი სანყისი „შენის“ აღმოჩენით ისევე როგორც ეს მოიმოქმედა რ. დეკარტმა თავის „მეს“ აღმოჩენით.

მიუხედავად იმისა, რომ მ. ბუბერი ლ. ფოიერბახის ანთროპოლოგიური ძიებებს ესოდენ დიდ მნიშვნელობას აძლევს ე. ი. მიუხედავად იმისა, რომ ლ. ფოიერბახი რ. დეკარტით ახალი ეპოქის ფუძემდებლად მიაჩნია, მაინც ჩვენი ეპოქა მას თვისობრივად ახალ საფეხურად ესახება ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური აზროვნების განვითარების საქმეში. ამ მხრივ მე-19 საუკუნის ბოლო და XX საუკუნე არის თვისობრივად ახალი პერიოდი ფილოსოფიის მრავალსაუკუნოვან ისტორიაში, პირველად ჩვენს დროში მიაღწია ანთროპოლოგიურმა პრობლემატიკამ თავის საკუთარ სიმწიფეს, პირველად ჩვენს ეპოქაში იქნა ცნობილი და დამუშავებული ანთროპოლოგიური პრობლემა როგორც საკუთარ ფილოსოფიური პრობლემა (5, 81).

მ. ბუბერი ხაზს უსვამს ერთ საყურადღებო გარემოებასაც რაც შეინიშნება ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიურ აზროვნების განვითარებაში. თანამედროვე ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის დამფუძნებელი შრომები გამოქვეყნებულნი იქნენ პირველი მსოფლიო ომის შემდეგ. ეს კი, მისი აზრით, არ არის რაიმე შემთხვევითობა და თავისებურ კანონზომიერებას გამოხატავს. საქმე ისაა, რომ მ. ბუბერის აზრით, საკუთრივ ფილოსოფიური აზროვნების განვითარებას არა აქვს იზოლირებული, ცხოვრებისაგან მოწყვეტილი აზრობრივი საფუძველი და მას ფესვები აქვს გადგმული ადამიანური ცხოვრების, ადამიანური ყოფიერების რთულ და მრავალფეროვან წიაღში. თანამედროვე ანთროპოლოგიური ძიებები თავისი უმნიშვნელოვანესი შედეგებით, ცხადია, განსაზღვრული იყო ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური კვლევის შინაგანი კანონზომიერებითაც, მაგრამ ამ პროცესის ფორმირებაზე თავისი გავლენა ჰქონდა გარკვეულ ფაქტორებსაც, რომლებმაც დიდად განსაზღვრეს ამ ძიებათა წინსვლა, მ. ბუბერი მიუთითებს ამ ფაქტორთაგან ორს როგორც განსაკუთრებულს: პირველი არის სოცოლოგიური ხასიათის მქონე ფაქტორი, უშუალო ადამიანური ერთადცხოვრების ძველი ორგანული ფორმების მსხვრევა. მ. ბუბერს მხედველობაში აქვს ადამიანთა ერთადცხოვრების ისეთი ძველი ფორმები, როგორიცაა ოჯახი, სამეურნეო, სანარმოო-გაერთიანებები, მცირე თემები, გაერთიანებები ქალაქად და სოფლად. ეს თავდაპირველადი შრომითი ერთობები, რომლებიც რაოდენობრივად მცირე ადამიანებს უყრის თავს თვისობრივად ადამიანთა ურთიერთობის ის სასურველი ფორმაა, სადაც პიროვნებები, ინდივიდები აღწევენ „სიმშვიდისა და მშობლიურობის“ მდგომარეობას. ამ ადრინდელი ფორმების პროგრესულმა რღვევამ გამოიწვია ბურჟუაზიული საზოგადოების წარმოშობა და ფორმირება, სოციალური ძვრებისა და რევოლუციების განხორციელების გზით. უშუალო ადამიანური ურთიერთობების ადრინდელი ფორმების რღვევამ ინდივიდები გახადა განცალკევებული, სოციალურად თავისუფალი, ბედის ანაბარა მიშვებული. ამ გზით მოხდა „ადამიანური განმარტოების აღმავლობის“ ზრდა. ინდივიდებმა დაკარგეს ახალ დროში გარემომცველი „ქვეყნის მშობლიურობის“ გრძნობა, კოსმოლოგიური უშიშროების გრძნობა. ადა-

მიანები ერთმანეთთან იმყოფებიან არა უშუალო, მინდობი, საიმედო, მშვიდ ორგანულ კავშირში, არამედ თავისი საფუძველით განმარტოებულ, მაგრამ გარეგნულად გამაერთიანებელ ხელოვნურ ფორმებში — კავშირებში, გაერთიანებებში, პროფკავშირებში, პარტიებში და სხვა. ეს მოჩვენებითი, ხელოვნური ერთიანობის ფორმები სულ უფრო მეტად და მეტად ხელს უწყობენ ადამიანური მარტო ყოფნის გამომჟღავნებას, ადამიანური ცხოვრების ნამდვილი საზრისის და მნიშვნელობის პრობლემატიკის აქტივიზაციას (5, 81-83).

მეორე ფაქტორს, მ. ბუბერი, არც თუ ისე ზუსტად, უწოდებს „გონითისტორულ ანდა უფრო უკეთესად, სულილისტორიულ ფაქტორს“. მ. ბუბერს მხედველობაში აქვს თანამედროვე XX ს-ის ადამიანის კრიზისული მდგომარეობა, რომელსაც ეპოქალური მნიშვნელობის განზომილებები აქვს. მისი აზრით — და იგი აქაც თანხმობაშია ექსისტენციალიზმის პრინციპულ დებულებასთან — ადამიანი კარგა ხანია აღმოჩნდა კრიზისულ მდგომარეობაში, რომელშიც სულ უფრო და უფრო ღრმად ეშვება. ეს კრიზისული სიტუაცია, ერთი შეხედვით გავს, ჩვენთვის ცნობილ სხვა კრიზისულ მდგომარეობებს კაცობრიობის ისტორიიდან, მაგრამ სინამდვილეში იგი დიდად განსხვავებულია მათგან და თავის სპეციფიკურ თვისებებს ატარებს. კაცობრიობის თანამედროვე კრიზისული მდგომარეობა არსებითად ახალია, თავისებურია. ამ სიახლეს მ. ბუბერი იმაში ხედავს, რომ ადამიანი აღმოჩნდა თავისივე მოქმედებით წარმოქმნილ საგნებთან და ურთიერთობებთან ახალ დამოკიდებულებაში.

ამ თავისებურ ვითარებას მ. ბუბერი თავის სახელს არქმევს. მას უწოდებს ადამიანის ჩამორჩენას (Zurückbleiben) თავისივე ქმნილებებისადმი, მის მერვე შექმნილი საგნებისა და მიმართებებისადმი. ადამიანმა უახლოეს დროში შექმნა ახალი სამყარო, ადამიანური სამყარო საკუთარი ქმნილების სახით, მაგრამ ამ ვითარების მთელი თავისებურება ისაა, რომ ადამიანს აღარ ძალუძს თავისივე შექმნილი სამყარო მართოს, წარმართოს. პირიქით, ეს სამყარო დამოუკიდებლობას აღწევს და ართმევს თავისუფლებას მისსავე შემოქმედს, ადამიანს. უფრო მეტიც, ეს სამყარო თანამედროვე ადამიანისათვის სიმშვიდისა და უშიშროების მუქარის ხასიათსაც იძენს. შექმნილი სამყაროს ეს თავისებური უკუზე-

მოქმედება, მ. ბუბერის აზრით, ძირითადად სამი მიმართულებით გვევლინება: პირველია ახალი ტექნიკა, „ტექნიკური პროგრესი“, რომელიც იმის მაგივრად რომ თავის შემქმნელის, ადამიანის, თავისუფლებას და ცხოვრებას მოემსახუროს, თვითონ თავს ეხვევა ტექნიკური სამყაროს რთული სისტემის სახით ადამიანს და მას თავის ნაწილად აქცევს. მეორე სფეროდ, მ. ბუბერი მეურნეობას ასახელებს: სამეურნეო პროდუქციის სიჭარბე და არაგეგმაზომიერება ადამიანის მიერვე შექმნილ საგნებს ადამიანისათვის არაკორდინირებულსა და გამოუყენებელ სიკეთედ აქცევს. მესამე სფეროდ მ. ბუბერი პოლიტიკურ ცხოვრებას, პოლიტიკურ მოვლენებს მიიჩნევს, რომლებიც მსოფლიო ომების სახით ადამიანთათვის უდიდეს საშიშროებად და უბედურებად წარმოსდგება.

მ. ბუბერის დასკვნა ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური აზროვნების ჩვენს ეპოქაში წინსვლის მეორე ფაქტორის შესახებ ასეთია: თანამედროვე ადამიანი იქცა იმ დემონების მამად, რომელთა ბატონად გახდომა მას უკვე აღარ ძალუძს, ყოველ შემთხვევაში ჯერჯერობით ეს მის ძალებს აღემატება (5, 83, 84). რაც შეეხება ორივე ფაქტორს ერთად აღებულს, მათ თავისებურად განაპირობეს არა მხოლოდ ის, რომ ფილოსოფიურმა-ანთროპოლოგიურმა აზროვნებამ მძლავრი ბიძგი განიცადა I მსოფლიო ომის შემდგომ გამოსული ფილოსოფიური შრომებით, არამედ ისიც, რომ ეს აზროვნება, თავისებურად, ახლებური ფილოსოფიური აზროვნების სიბრტყეზე, დიდად განსაზღვრა გერმანულ კულტურას ნაზიარებებრაელმა მოაზროვნემ, ფენომენოლოგიური მეთოდის შემქმნელმა ედ. ჰუსერლმა, რომლის შრომებში ასახვა პოვა ზემოთ აღნიშნულმა ფაქტორებმა.

ვიდრე ჩვენ გადავიდეთ მ. ბუბერის შეხედულებების ანალიზზე ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური აზროვნების თანამედროვე ბედის, მისი განვითარების მსვლელობის შესახებ, კერძოდ ამ საქმეში ედ. ჰუსერლის და მისი სკოლიდან გამოსული მ. ჰაიდეგერის როლზე, საერთოდ, ფუნდამენტურ ონტოლოგიის მ. ბუბერისეულ ინტერპრეტაციაზე და შეფასებებზე, შეიძლება შევნიშნოთ, რომ დასახელებული ორი ფაქტორიდან მ. ბუბერი ორიგინალურია პირველი ფაქტორის წამოყენებით, ხოლო რაც შეეხება მეორე ფაქტორს, იგი

ამ მხრივ მხოლოდ თანხმობაშია ექსისტენციალიზმისა და საერთოდ დასავლეთის ფილოსოფიის მრავალ წარმომადგენელთა თვალსაზრისთან „ეპოქის კრიზისის“ შესახებ, (ეს ფართოდ იყო ფიქსირებული აგრეთვე მარქსისტულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში XX ს-ის კრიზისული მდგომარეობის შესახებ დასავლეთში, რომლის გამოხატულებადაც თვით დასავლეთის ფილოსოფიური აზროვნების ზოგიერთი მიმდინარეობები იყო მიჩნეული). რაც შეეხება პირველ ფაქტორს — ადამიანთა ურთიერთობის თავდაპირველი უშუალო ორგანული ფორმების დაკარგვას — მ. ბუბერი თავისი რელიგიური, ფილოსოფიური და საზოგადოებრივი მოღვაწეობის ხანგრძლივი პერიოდის დროს განსაკუთრებული ენერგიით ცდილობდა ამ ფორმების აღდგენის აუცილებლობის დასაბუთებას ებრაული ერისა და მთელი კაცობრიობის პროგრესის სასარგებლოდ.

ამგვარად, როგორც ვხედავთ, მ. ბუბერისთვის არც ისაა შემთხვევითი, რომ XX ს-ში ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური აზროვნება თავისი სიმწიფის ხანაში შეიყვანა ელ. ჰუსერლის სკოლამ, კერძოდ, მ. ჰაიდეგერმა და მ. შელერმა, რომლებიც ჰუსერლის ფენომენოლოგიურ მეთოდს მოხდენილად და წარმატებით იყენებდნენ ამ მიზნისათვის. ეს მაშინ, როცა მ. ბუბერის აზრით, თვითონ ედ. ჰუსერლს ანთროპოლოგიურ პრობლემაზე როგორც საკუთრივ ფილოსოფიურ პრობლემაზე არასოდეს უმუშავია. ორი დიდი ცდა ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის შექმნისა XX საუკუნეში ედ. ჰუსერლის სკოლიდან მოდის და არა სხვა ფილოსოფიური სკოლიდან, ფიქრობს მ. ბუბერი.

შეიძლება დაიბადოს კრიტიკული კითხვა მ. ბუბერის ამ მსჯელობის მიმართ: როგორ განაპირობა ედ. ჰუსერლმა ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური ძიებების ესოდენი წინსვლა XX ს-ში, თუ მას სპეციალურად არ გაუხდია თავისი კვლევის საგნად ანთროპოლოგიური პრობლემატიკა? თუ მას არ მოუცია ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური შრომები, მაშინ რანაირად მისცა გეზი მ. ჰაიდეგერისა და მ. შელერის აზროვნებას საკუთრივ ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური სფეროსაკენ? მ. ბუბერის ამ პოზიციისადმი შეიძლება გაჩნდეს ეჭვი, რომ იგი სუბიექტური და ტენდენციურია. უნდა ითქვას, რომ თუმცა მ. ბუბერი საერთოდ ებრაული რელიგიის, ფილოსო-

ფიის, ისტორიული კულტურის დიდი აპოლოგეტი და მსახურია, მაგრამ იგი ამავე დროს ცდილობს არ უღალატოს ობიექტურობას, სიმართლეს და სამართლიანობას. წამოყენებული კითხვის პასუხად უნდა ითქვას, ის, რომ მ. ბუბერი გულდასმით გამოყოფს რამდენიმე დებულებას ედ. ჰუსერლის ტრანსენდენტალური ფენომენოლოგიიდან, რომელთაც მისი აზრით, განაპირობებს ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური აზროვნების აღმავლობა XX ს-ში. მ. ბუბერი განსაკუთრებით ხაზს უსვამს ედ. ჰუსერლის ბოლო დროინდელ ნაშრომს „ევროპული მეცნიერების კრიზისის შესახებ“ (1936), სადაც მოცემულია მისი ეს მნიშვნელოვანი დებულებები.

ვიდრე ფენომენოლოგიური ანთროპოლოგიის, კერძოდ მ. ჰაიდეგერის ანთროპოლოგიის კრიტიკას მოგვცემდეს მ. ბუბერი მიუთითებს ედ. ჰუსერლის ამ სამ განსაზღვრულ დებულებებს.

პირველი დებულება, რომელიც მ. ბუბერს საფუძვლისმდებლად ესახება არის ის, რომ ედ. ჰუსერლის თვალსაზრისით „დღეს უდიდესი ისტორიული ფენომენი იქმნებოდა თავის თვითგაგებაში ჩაბრუნებული კაცობრიობა“. ედ. ჰუსერლი ამ მითითებით ყურადღებას ამახვილებს ადამიანის, კაცობრიობის ყოფიერებაზე, რომელიც დღეს თავის თავის გაგებით თავისთავთან უნდა მივიდეს. ყოველგვარი გრანდიოზული ისტორიული აღმოჩენები, რომლებიც თითქოსდა „სახეს უცვლიან დედამიწაზე ადამიანის ცხოვრებას, უდიდესი მეცნიერული წარმატებები, რასაც კაცობრიობამ თავის ისტორიაში მიაღწია და რასაც ხოტბას ასხავენ კაცობრიობის ისტორიის მკვლევარები, გაცილებით უფრო უმნიშვნელოა, ვიდრე ის ფარული, ჩუმი, ისტორიკოსებისაგან შეუმჩნეველი მარადგანახლებადი პროცესი, რაც სულის მარად ახალ მცდელობაში მდგომარეობს — გაიგოს ადამიანური ყოფიერების საიდუმლოება (Geheimnis). ამ ფარულად, უხმაუროდ მიმდინარე პროცესს ე. ი. ადამიანის მიერ თავისი ყოფიერების თვითგამორკვევის დაჟინებულ მცდელობას, მისწრაფებას, ედ. ჰუსერლი უწოდებს თავისთავთან მისვლისთვის ბრძოლას, წრეში ყოფნას, ჩაბრუნებას. ამასთან რადგან ეს ტენდენცია უმთავრესი, ამიტომ ადამიანის ბუნებასთან, სამყაროსთან მიმართებათა უსაზღვრო სიმრავლე ამ მისწრაფებითაც არის განსაზღვრული. ისტორიულად დალაგებული

მიმართებათა ეს ფენომენები არიან ამავე დროს ადამიანის მისწრაფების, ზრუნვის, ბრძოლის გამოხატულება, რანიც ადამიანის ყოფიერების გამჟღავნებას ემსახურებიან. მ. ბუბერი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ სწორედ ამით ედ. ჰუსერლი ადასტურებს ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ისტორიული გზის დიდ მნიშვნელობას, იმ გზის მნიშვნელობად, რომელიც ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიურმა აზროვნებამ საუკუნეთა განმავლობაში კითხვა-კითხვით გამოიარა. ეს გზა არის გადამწყვეტი და უმნიშვნელოვანესი ადამიანთა ქმნადობისათვის, სულიერი ამაღლებისათვის.

ედ. ჰუსერლის მეორე საფუძველმდებელი დებულება შემდეგია მ. ბუბერის აზრით: იქცევა რა ადამიანი „მეტაფიზიკურ“, სპეციფიკურად ფილოსოფიურ პრობლემად, მაშინვე გადაიქცევა იგი საეჭვოდ როგორც გონიერი არსება (Vernunftwesen). ამ დებულებას ედ. ჰუსერლი განსაკუთრებულ ღირებულებას ანიჭებდა მ. ბუბერის აზრით და ჩვენის მხრივ შეიძლება აღვნიშნოთ, რომ მართლაც გადამწყვეტი შეიძლება აღმოჩნდეს მისი როლი ადამიანის არსების კვლევისას, რამდენადაც იგი სწორ მიმართულებას იძლევა და გამორიცხავს ადამიანის არსების კვლევისას რაციონალისტურ ცალმხრივობას. ამ დებულების ჭეშმარიტი აზრი მხოლოდ მაშინ მიიღწევა, როცა ეჭვის ქვეშ დადგება ადამიანი როგორც მხოლოდ გონიერი არსება და ამდენად ადამიანში მყოფი „გონების“ მიმართება იმასთან, რასაც ადამიანში ჩვენ არაგონებით ვუწოდებთ. საქმე ის კი არაა, რომ ადამიანის არსებად „გონება“ გამოვაცხადოთ და იგი დაფუძირისპიროთ მისთვის უცხოვს, მასშივე მყოფ არაგონით, ბუნებით (Naturhafte), როგორც ეს ტრადიციულად მიჩნეულია რ. დეკარტის რაციონალიზმის შემდეგ, არამედ საქმე უმთავრესად ისაა, რომ ეს „გონებას“ დაპირისპირებული, არასპეციფიკური რამ სპეციფიკურ-ადამიანურად გავიგოთ. ადამიანის ყოფიერების შესახებ ანთროპოლოგიური კითხვა თავის სრულ ძალმოსილებას აღწევს და მთელი სიღრმით წარმოსდგება მხოლოდ მაშინ, როცა ადამიანში არაგონებით როგორც სპეციფიკურ ადამიანურად ვცნობთ. „ადამიანი მთლიანად ადამიანური არსებაა და არა კენტავრი“ („Der Mensch ist kein Zentaur, sondern durchaus Mensch“), წერს მ. ბუბერი (5, 87). უნდა გვახსოვდეს, რომ ერთის მხრივ, ყოველგვარ ადამიანურ-

ში, მათ შორის აზროვნებაშიც, არის რაღაც, რაც ცოცხალ არსებათა ზოგად ბუნებას მიეკუთვნება და მისგან უნდა გავიგოთ და მეორეს მხრივ, არ არსებობს ადამიანური, რაც ცოცხალ არსებას ზოგად ბუნებას მთლიანად მიეკუთვნება და მხოლოდ მისგან გაიგებოდეს. ადამიანი სპეციფიკურად მთლიანი არსებაა. „ადამიანის შიმშილიც კი არ არის ცხოველის შიმშილი“, იგი ადამიანური ხასიათისაა. ადამიანის ბუნებას გამოხატავს, ის რომ ადამიანის გონება შეიძლება გავიგოთ მხოლოდ ადამიანურ არაგონებითთან კავშირში. ადამიანის ყოფიერება თავისებური მთლიანობაა და ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის პრობლემა არის სპეციფიკური მთლიანობის (Ganzheit) და მისი სპეციფიკური კავშირების პრობლემა. ადამიანის ყოფიერების ამგვარი ხედვა წარმოსდგა ედ. ჰუსერლის სკოლაში, თუმცა თავის გადამწყვეტ პუნქტებში ამის ცნობა არ სურდა ფენომენოლოგიის ავტორს, ალნიშნავს მ. ბუბერი (5, 87). მ. ბუბერს ცხადია, მხედველობაში აქვს მონაფე-მასწავლებლის, მ. ჰაიდეგერ — ედ. ჰუსერლის შემდგომ დროინდელი ფილოსოფიური უთანხმოებანი.

მესამე დებულება, რომელიც ფენომენოლოგიური ანთროპოლოგიის წარმოშობაში დიდ როლს თამაშობდა, მ. ბუბერის აზრით, არის ედ. ჰუსერლის შემდეგი აზრი: ადამიანობა საზოგადოდ არის არსებითად ადამიანის ყოფნა თაობებრივად და სოციალურად დაკავშირებულ კაცობრიობაში. ედ. ჰუსერლის ეს აზრი გვეუბნება, რომ ადამიანის არსება რომელიმე იზოლირებული, ცალკე აღებულ ინდივიდში კი არ შეიძლება ვიპოვოთ, არამედ ადამიანური პერსონის კავშირში თავის თაობასთან და თავის გარემომცველ საზოგადოებასთან. თუ ჩვენ გვინდა ადამიანის არსება შევიცნოთ — ეს კი ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური ძიებების მთავარი მიზანია, ამისათვის ჩვენ აუცილებლად უნდა შევიცნოთ ადამიანის თაობასთან და საზოგადოებასთან კავშირის, დაკავშირებულობის არსება. ყოველგვარი ინდივიდუალური ანთროპოლოგია ე. ი. ანთროპოლოგია, რომელიც ადამიანის არსებას იზოლირებულ ინდივიდში ხედავს, საფუძველში მცდარია, ფიქრობს მ. ბუბერი ედ. ჰუსერლის დამონებით. მცდარი და არასრულია აგრეთვე ანთროპოლოგია, რომელიც ადამიანის არსებას ეძებს თუმცა ადამიანთა დაკავშირების დონეზე, მაგრამ ამ დაკავშირებულობის გამოვლენებში, მოქმედებებ-

ში ჭერეტითად ინდივიდთა არსებას ხედავს. ამ უკანასკნელ შემთხვევაში მხედველობიდან არის გაშვებული ადამიანთა ერთობის, დაკავშირებულობის ფუნდამენტური ბუნება, ხასიათი, სწორედ ამ ძირეული, ფუნდამენტურ დაკავშირებულობაზე მიგვანიშნებს ედ. ჰუსერლის აღნიშნული დებულება.

მ. ბუბერის აზრით, ედ. ჰუსერლის ამ დიდი მნიშვნელობის მქონე დებულებამ თუმცა გავლენა იქონია მისი სკოლის წარმომადგენელთა (მ. ჰაიდეგერი, მ. შელერი) თვალსაზრისზე, მაგრამ ამ უკანასკნელთა მიერ ეს პრინციპი ბოლომდე ვერ იქნა გაგებული. მ. შელერი თუმცა დიდი, აღიარებული სოციოლოგი და ანთროპოლოგი იყო, მაგრამ იგი ანთროპოლოგიური ძიებების დროს სწორედ სოციოლოგიურ მომენტს, ადამიანთა ურთიერთკავშირს უშვებდა მხედველობიდან, იგი სოციალურ ურთიერთკავშირს ადამიანთა თანაცხოვრებაში სათანადოდ არ აქცევდა ყურადღებას. რაც შეეხება მ. ჰაიდეგერს მ. ბუბერის თვალსაზრისით, ვერც იგი ხედავდა საბოლოოდ ზუსტად ადამიანის სოციალურ ბუნებას, ადამიანის არსებას, როგორც თავდაპირველივე სოციალური და საზოგადოებრივი ერთობის სახით მოცემულს, როგორც ვიცით, მ. ჰაიდეგერი ადამიანის ჭეშმარიტ არსებას მის ექსისტენცში ხედავს, რომლის ყოფნის ძირითადი კონსტიტუცია „სამყაროში ყოფნაა, თავისი თავდაპირველი „თან-ყოფიერებით“, რაც ადამიანთა თავდაპირველ, ფუნდამენტურ ერთობას გულისხმობს, მაგრამ მ. ბუბერს ეს საკმარისად არ მიაჩნია ადამიანის სოციალური, საზოგადოებრივი არსების გაგებისათვის. იგი ფუნდამენტური ონტოლოგიის ავტორს საყვედურობს იმას, რომ თუმცა მან საზოგადოებრივი ურთიერთკავშირი, ერთობა კონსტიტუციურად აღიარა, მაგრამ ეს ერთობა არსებითად იმ უდიდეს დაბრკოლებად აქცია, რაც პიროვნების განამდვილებას, ნამდვილ თვითადქცევას ელოებან.

როგორც ვხედავთ, მ. ბუბერი ედ. ჰუსერლის დიდ გავლენას ფენომენოლოგიური ანთროპოლოგიის წარმოშობის საქმეში თუ მხედველობაში მივიღებთ მესამე დებულებას, არაუშუალოდ მიიჩნევს. ეს დებულება თუმცა ბოლომდე ვერ იქნა გაგებული და გაზიარებული მ. ჰაიდეგერის და მ. შელე-

რის მიერ, მაგრამ მაინც მან ბიძგი მისცა ფენომენოლოგიური ანთროპოლოგიის ძიებებს.

2. ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ შეიძლება გადავიდეთ უშუალოდ მთავარ საკითხზე — თუ რა პოზიცია უკავია მ. ბუბერს მ. ჰაიდეგერის ფუნდამენტური ონტოლოგიის მიმართ? როგორ ესახება მას ედ. ჰუსერლის პრინციპებიდან ამომავალი მ. ჰაიდეგერის მიერ აგებული ფენომენოლოგიური ანთროპოლოგიის ზოგადი სურათი? რა ღირსება-ნაკლოვანებას ხედავს იგი ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური აზროვნების ხაზის გაგრძელების თვალსაზრისით? რა არის ის მთავარი პრინციპი, რომელსაც თვითონ მ. ბუბერი იცავს მ. ჰაიდეგერის ექსისტენციალური ანთროპოლოგიის შეფასების დროს?

მ. ბუბერს, რასაკვირველია, კარგად აქვს გაცნობიერებული, რომ თვითონ მ. ჰაიდეგერს არავითარი სახის ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის აგება არ ჰქონდა განზრახული. თავის მთავარ შრომაში და სხვა ნაშრომებში გერმანელი ექსისტენციალიზმის ფუძემდებელი ხშირად მიუთითებს, რომ მისი ფილოსოფიური მოღვაწეობის მიზანია არსებითად მხოლოდ ერთი რამ, ონტოლოგიური პრობლემის, „ყოფიერების საზრისის“ გარკვევა, იმის გარკვევა, რაც ტრადიციულ მეტაფიზიკას საუკუნეების განმავლობაში გულუბრყვილოდ თავისთავად ნათელ და გასაგებ რაიმედ მიაჩნდა. ტრადიციული ონტოლოგიის საფუძვლების რადიკალური რეფორმატორი მ. ჰაიდეგერი ჭეშმარიტი ონტოლოგიის — „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ — შენობის აგებას ლამობს. მ. ბუბერი სამართლიანად მიუთითებს, რომ მ. ჰაიდეგერი კანტის შეფასების დროს მის ცნობილ სამ კითხვას, მეოთხე ანთროპოლოგიურ კითხვაზე — ვინ არის ადამიანი? — დაიყვანს, მაგრამ ეს არა ანთროპოლოგიის აგების მიზნით, არამედ ადამიანის ყოფიერებაზე დაყრდნობილი მეტაფიზიკის დაფუძნების მიზნით ე. ი. ფუნდამენტური ონტოლოგიის აგების თვალსაზრისით.

მოდღვრებას ადამიანის აქყოფიერების შესახებ მ. ჰაიდეგერი უნოდებს „ფუნდამენტურ ონტოლოგიას“ და არა ექსისტენციალურ ანთროპოლოგიას. ანთროპოლოგიისაგან ე. ი. ჰუმანიზმისაგან გამიჯვნის მიზნით იგი ზოგჯერ ექსისტენციალიზმის სახელწოდებაზეც ამბობდა უარს. (გავიხსენ-

ნოთ მ. ჰაიდეგერის კამათი ჟ. ჰ. სარტრთან). ეს ყველაფერი მ. ბუბერმა, რასაკვირველია, კარგად იცის, მაგრამ მისთვის ასევე კარგადაა ცნობილი, რომ მ. ჰაიდეგერის მიერ ჩატარებული აქყოფიერების ე. ი. ადამიანის ყოფიერების ექსისტენციალურ-ფენომენოლოგიური ანალიზი არის ინდივიდის ანთროპოლოგიური კვლევის ღრმა და ორიგინალური ნიმუში. მ. ჰაიდეგერის მოძღვრება მისი აზრით, მოიცავს ექსისტენციალურ, ფენომენოლოგიურ ანთროპოლოგიას და იგი არის თანამედროვე ეპოქაში ანთროპოლოგიური ძიებების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი სიტყვა. მ. ბუბერი ჩვენ შეიძლება მივაკუთვნოთ მ. ჰაიდეგერის რთული ნააზრევის ინტერპრეტატორთა ორი ჯგუფიდან იმ ჯგუფს, რომელიც ხაზს უსვამს მ. ჰაიდეგერში ადამიანის ცხოვრების მკვლევარს, და მის მოძღვრებას მეტწილად ანთროპოლოგიურ კვლევა-ძიებად თვლის.

მ. ბუბერის აზრით, მ. ჰაიდეგერის მოძღვრება როგორც ადამიანის შესახებ ფილოსოფიური თვალსაზრისი, არის ინდივიდუალური ანთროპოლოგია. მასში იგი ბევრს ხედავს საგულისხმოს და მნიშვნელოვანს, მაგრამ თავისი დიალოგიური ფილოსოფიიდან გამომდინარე, ბევრსაც სადავოსა და მოჩვენებითს, არარეალურს. წინასწარ რომ ვთქვათ, მ. ბუბერის შეფასებით, მ. ჰაიდეგერის მოძღვრება მნიშვნელოვანია როგორც ადამიანთა ცხოვრებიდან აბსტრაგირებული სხვადასხვა არსებითი მხარეების მიმართებათა გადმოცემა, მაგრამ თვითონ ადამიანთა ცხოვრებისათვის, თვითონ ადამიანთა ჭეშმარიტი ანთროპოლოგიური გაგებისათვის, იგი არ მოიცავს პრინციპულად ღირებულ მითითებებს (5, 101). რა აქვს მხედველობაში მ. ბუბერს ასეთი შეფასების დროს?

მ. ჰაიდეგერის ანთროპოლოგიური კვლევის ცენტრში დგას ერთადერთი ყოფიერება სამყაროში-ადამიანის ყოფიერება, აქყოფიერება (Dasein), რომელიც როგორც ექსისტენტი არის ყოფიერი თავის ყოფიერებასთან მიმართებით და ამ ყოფიერების გაგებით. ადამიანის არსებად გაგებულია ერთეული ადამიანის მიმართება თავის ყოფიერებასთან და მისი გაგება. ექსისტენტი, უამრავ კონკრეტულ გამოვლენათაგან აბსტრაგირებული, არის თავის თვითყოფიერებითი მიმართება. ეს ყოფიერება პრინციპულად ორგვარი სახისაა — ნამდვილი ანუ საკუთარი ყოფიერება და არანამდვილი, ანუ

არასაკუთარი. ინდივიდის არანამდვილი, საზოგადოებრივი ყოფიერება ანუ „მანის“ ყოფიერების სახე, რაშიც ადამიანი უფრო ხშირად იმყოფება, უნდა გადაიღახოს მ. ჰაიდეგერის აზრით. ადამიანის საკუთარი ძალით ცდილობს უპიროვნო, გაუცხოებული მდგომარეობაზე ამალმებას და განამდვილებას, საკუთარი პიროვნების, ნამდვილი თვითის მიღწევას. ნამდვილი თვითი, როგორც წინასწარი გადანყვეტილება, არის ის, რადაც ერთეული ადამიანი უნდა იქცეს. ადამიანი არის თავდაპირველ ბრალში, ცოდვილი თავის საფუძველში, „მოვალე“ თავის თავდაპირველ ყოფიერებაში (მ. ბუბერი მიუთითებს ცოდვისა და მოვალის კავშირს გერმანულ ენაში), ადამიანი ყოველდღიურობაში, ე. ი. უპიროვნოს, მანის სახით, არის უცხო, დაქვეითებული და ბრალში მყოფი, რადგან მას ჯერ კიდევ არ მოუპოვებია ნამდვილი თვითი, ნამდვილი ყოფიერება. თუ მე ნამდვილი სახით არ ვარ, ვარ მაშინ ბრალში, ვალში. სწორედ ამის გადაღახვას მოუწოდებს სიჩუმის მოდუსში, მარტოობისას, სინდისის უხმო ძახილი. იგი მოგვინოდებს შინაგან განამდვილებისაკენ, საკუთარი თვითისაკენ. ადამიანის ნამდვილი „თვითყოფიერება“, ნამდვილი „თვითი“ როგორც „ზრუნვა“, თავისი ონტოლოგიური საზრისით — „დროულობით“, როგორც „წინამსწრები გადანყვეტილობა“ არის საბოლოო განსაზღვრულობები, რითაც მ. ჰაიდეგერი ერთეულ ადამიანს, ინდივიდს ახასიათებს. ადამიანის ნამდვილი „თვითი“, თვითყოფიერება არის მ. ჰაიდეგერის ანთროპოლოგიური ძიებების საბოლოო სიტყვა.

მ. ბუბერის ქებაც და საყვედურებიც მ. ჰაიდეგერის სწორედ ამ დებულებებს ეხება. მისთვის საგულისხმო და სწორია მ. ჰაიდეგერის დაკვირვებული, ფენომენოლოგიური ანალიზი საზოგადოებრივი ადამიანისა ე. ი. უპიროვნო მანისა, აგრეთვე შინაგანი ქმნადობა და ლტოლვა თვითყოფიერებისაკენ, ნამდვილი თვითისკენ. მაგრამ ამავე დროს ამ მნიშვნელოვან ანალიზს აკლია, მ. ბუბერის აზრით, „რალაც“, რის სახეზე არყოფნის გამო ეს ყველაფერი, თავისთავად სწორი, არასწორად იქცევა.

მ. ბუბერის აზრით, ნამდვილი ადამიანი, პიროვნებად ქცეული აქყოფიერება, „თვითყოფიერება“, რომელიც ექსისტენციალური ქმნადობის, საზოგადოებაში გათქვეფილი უსახო მანის მიზანია, არ არის უკვე ადამიანი, რომელიც ნამ-

დვილად ცხოვრობს სხვა ადამიანებთან, არამედ არის ის, ვისაც აღარ ძალუძს სხვებთან ნამდვილი ყოფნა, ცხოვრება. იგი არის „ნამდვილ ცხოვრებასთან შედარებით მოჩვენება, ილუზია, მაღალი და უსულო თამაში გონისა“. მ. ჰაიდეგერი თავისთავთან მიმართებაში მყოფ თვითყოფიერებას სწყვეტს რეალურ ცხოვრებას და აქცევს თავის თავთან მცხოვრებად, თავის თავით დაკავებულ არსებად. იგი რადიკალურად განმარტოებულ თვითყოფიერების გააბსოლუტებას ახდენს.

მ. ჰაიდეგერის აქყოფიერება, ინდივიდი, პიროვნება როგორც თვითყოფიერება, ნამდვილი თვითი, არის მონოლოგისტური ხასიათის, აღნიშნავს მ. ბუბერი. იგი არის განმარტოებული, მარტოსული, რომელსაც აღარ შეუძლია რეალურ ცხოვრებასთან ნამდვილი ურთიერთობა. მ. ჰაიდეგერის განმარტოებულ ადამიანს არ შეუძლია „ღია“ იყოს და „შენ“ უთხრას ღმერთს, რომელიც მისთვის, ნიცშეს მსგავსად, „მკვდარია“.

მ. ბუბერის მთავარი პრინციპი, რომელსაც ამ შემთხვევაშიც და საერთოდაც ეყრდნობა ფუნდამენტური ონტოლოგიის შეფასებისას, მდგომარეობს იმაში, რომ ადამიანი შეიძლება გახდეს მთელი, განამდვილებული, არა საკუთარ თვითთან მიმართებით, არამედ სხვა ადამიანის თვითთან მიმართებაში.

ფუნდამენტური ონტოლოგიის თანახმად, სიკვდილის შესაძებლობისაკენ გადასროლილ ნამდვილი „თვითი“, პიროვნების თვითყოფიერება, რომელიც პირველად აღწევს აქყოფიერებითი ძრწოლაზე ამაღლებს, გადანწყვეტილობასა და ნების სიმტკიცეს, „ღია და შემძლეა“, პირველად თავის ექსისტენციალურ ქმნადობაში „შეხვდეს სხვას“. ერთეულის ნამდვილ თვითობას შეუძლია პირველად ნამდვილად შეხვდეს სხვას, სხვა ადამიანის თვითობას. მ. ჰაიდეგერი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ თავის თავთან ჭეშმარიტად მისული ადამიანია მხოლოდ შემძლე, ჭეშმარიტად გაიხსნას და დაუკავშირდეს სხვა ადამიანს. წინმსწრები გადანწყვეტილობის ნამდვილი თვითობიდან, თვითყოფიერებიდან წარმოსდგება პირველად ნამდვილი, საკუთარი ერთად ყოფნა, ერთობა. ადამიანის ყოფნის განამდვილების საფეხურზე, ნამდვილი თვითობის სახით, ადამიანს ეძლევა ნამდვილი საშუალება

სხვა ადამიანთან არსებითი მიმართებისა. უფრო მეტიც, როგორც ითქვა, მ. ჰაიდეგერი თავიდანვე, ადამიანის ყოფიერების ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური დასაწყისიდანვე ცნობს ერთეულის ამქვეყნიური ყოფნის ძირითად კონსტიტუციას როგორც „სამყაროში-ყოფნას“, რაშიც აუცილებელი სტრუქტურული მომენტიცაა სხვასთან თან-ყოფიერება. ადამიანს აქვს სხვა ადამიანზე მზრუნველობის, მეურვეობის უნარი, რაც ნამდვილი თვითის შემთხვევაში არსებითი ხასიათი ეძლევა. მ. ბუბერი, რომელიც მ. ჰაიდეგერის ამ დებულებებს იცნობს, მაინც არ მიიჩნევს საკმარისად ადამიანთა თან-ყოფიერების ცნობას ადამიანთა ნამდვილი, არსებითი ერთობის ახსნისათვის. ადამიანთა ნამდვილი ერთობა, დაკავშირება, ერთმანეთზე მზრუნველობა წარმოსდგება არა შიშველი თან-ყოფიერების საფუძველზე არამედ ადამიანთა უშუალო, არსებითი, მილიონობით მიმართების საფუძველზე, რომელსაც შეიძლება შემდეგ თავისი კონკრეტული ობიექტური გამოვლენანი ჰქონდეს. მაგ. სისხლხორცეული (დედა-შვილი და სხვა), მეგობრული, სიყვარულის და ა. შ.

ადამიანთა ურთიერთმიმართება, ურთიერთკავშირი უფრო ღრმა საფუძვლის მქონეა, ვიდრე მ. ჰაიდეგერისეული თანამზრუნველობა, მეურვეობა, მეგობრობა, სიყვარული და სხვა. თანამზრუნველობაც მისი, ამ უღრმესი საფუძვლის, თავდაპირველი არსებითი კავშირის გამოვლენაა, ფიქრობს მ. ბუბერი.

მ. ბუბერის შეფასებით ექსისტენტი, მ. ჰაიდეგერის ფუნდამენტური ონტოლოგიის მიხედვით, თავისი განვითარების უმაღლესი საფეხურის — ნამდვილი თვითყოფიერების ჩათვლით, სინამდვილეში ვერ გადის თავისთავიდან. მისი მზრუნველობითი თანაყოფიერება არ არის ადამიანთა ნამდვილი, ჭეშმარიტი ერთობა. მ. ჰაიდეგერის აზრით, ეს თავისუფალი თვითი, მოპოვებული მარტოობითაა და შინაგანი ქმნადობით, მოწყვეტილი კი არაა სამყაროს და ადამიანთა ცხოვრებას, არამედ პირიქით, პირველად აღწევს სიმნიფეს, მტკიცე გადაწყვეტილებას და შინაგანი პასუხისმგებლობით სხვა თვითებთან თანაცხოვრებას. მაგრამ ეს ყველაფერი სასურველი ჭეშმარიტების სიტყვიერი გამოხატულებაა მხოლოდ მ. ბუბერის აზრით, რამდენადაც ეს თვით დასრულებული თვითყოფიერებათა კავშირიც კი მხედველობიდან უშ-

ვებს ადამიანთა ნამდვილ თავდაპირველ ერთობას. მ. ჰაიდეგერის თვითი, როგორც აქ ყოფიერების განვითარების ონტური დასასრული, როგორც ჭეშმარიტი სიყვარულისა და მეგობრობის პირობა და რეალიზაცია სინამდვილეში უძლეურია ადამიანთა არსებითი კავშირისათვის. ადამიანის განამდვილებული თვითყოფიერება მ. ჰაიდეგერთან გამოდის ნამდვილი ადამიანური ერთობის პირობად და განმხორციელებლად, სინამდვილეში კი მ. ბუბერის აზრით, ეს განამდვილებაც და მის საფუძველზე წარმოშობილი ადამიანთა ერთობაც, ეყრდნობა ადამიანთა თავდაპირველ არსებით ერთობას. ადამიანის არსება, რომელსაც ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ეძებს არ მოიძებნება ცალკეული ადამიანში, რაგინდ ექსისტენციალურ სრულყოფასაც არ უნდა მიაღწიოს მან, არამედ იგი მდგომარეობს ადამიანთა თავდაპირველ არსებით ერთობაში. ეს თავისებურად გარკვევით თქვა ლ. ფოიერბახმა, რომლის მიხედვით „მე და შენი“ აუცილებელ არსებით კავშირშია, ადამიანი ცალკე არ ატარებს თავის ადამიანურ არსებას, ეს არსება იშლება ადამიანთა ერთობაში. მ. ჰაიდეგერის „გადანყვეტილი“ თვითი თავისთავში ჩაკეტილი არსებაა. ეს თვითი არის „დახურული სისტემა“ მ. ჰაიდეგერთან, ფიქრობს მ. ბუბერი.

მ. ბუბერი თავისი დიალოგიური ფილოსოფიის ფუნდამენტურ ონტოლოგიასთან დამოკიდებულების გასაშუქებლად, უფრო ზუსტად, იმის გასარჩევად თუ როგორ დგას ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური პრობლემა მ. ჰაიდეგერთან და თვითონ მასთან, გამოყოფს ადამიანისგან მომდინარე ოთხი სახის მიმართებებს. საკითხში უფრო მეტი სიცხადის შეტანის მიზნით იგი ამ ოთხგვარ მიმართებებს ახასიათებს მ. ჰაიდეგერის ექსისტენციალიზმში და პარალელურად ს. კირკეგორის ნააზრევშიც. საერთოდ, ს. კირკეგორის გავლენაზე როგორც ფუნდამენტურ ონტოლოგიაზე, ასევე მის დიალოგურ ფილოსოფიაზე, იგი მაღალი აზრისაა. ჩვენ როცა ზევით ვიხილავდით ფენომენოლოგიურ ანთროპოლოგიის წარმოშობის წანამძღვრებს, საგანგებოდ გავამახვილეთ ყურადღება ჰუსერლზე, მის არც თუ ისე ცნობილ დებულებებზე. რაც შეეხება ს. კირკეგორს მისი უდიდესი გავლენა თანამედროვე ექსისტენციალიზმზე და საკუთრივ მ. ჰაიდეგერზე და კ. იასპერსზე საყოველთაოდ ცნობილია. ეს გავლენა დი-

დია თვით მ. ბუბერზეც. ამჯერად ჩვენ ამ საკითხს გვერდს ვუვლით, რადგან ამჟამად ჩვენი უშუალო მიზანია მ. ბუბერის და მ. ჰაიდეგერის ანთროპოლოგიური ნააზრევების დამოკიდებულების გარკვევა. მაგრამ რადგან ამ საკითხისათვის მნიშვნელობა აქვს ს. კირკეგორთან პარალელების გავლებას, რასაც თვითონ მ. ბუბერი მიმართავს, ამიტომ მოკლედ შევეხებით მას.

მ. ბუბერი გამოყოფს ადამიანის მიმართებათა ოთხ ტიპს: 1) ადამიანის მიმართება გარემომცველ საგნებთან 2) ადამიანის მიმართება სხვა ადამიანთან 3) ადამიანის მიმართება აბსოლუტურისადმი, რასაც ზოგჯერ საიდუმლოს, იდუმალებას (Geheimnis) უწოდებენ. მ. ბუბერი ამ სამი სახის მიმართებას ადამიანის ცხოვრებისეულ მიმართებას უწოდებს – და მეოთხე, ადამიანის მიმართება საკუთარ თვითთან.

ადამიანის მიმართება ნივთებთან ს. კირკეგორის ფილოსოფიაში იმდენად უმნიშვნელოა, რომ შეიძლება ითქვას, რომ იგი თითქმის უგულებელყოფილია. მ. ჰაიდეგერთან ნივთები ტექნიკური, მიზნობრივი თვალსაზრისით მოიაზრება. ნივთებთან ადამიანს აქვს მიზნობრივი, ტექნიკური მიმართება. რომელსაც არ შეუძლია საგანთა მთელი არსება და სინამდვილე მოიცვას. ამ დროს მიმართებაში შემოდის არა საგანთა მთელი სინამდვილე, არამედ მისი ის მხარე, რომელიც ადამიანისთვის გამოყენებადია და ადამიანის მიზანს შეესაბამება. ეს არარსებითი მიმართებაა, რადგან ნივთები არარსებითად არიან ჩართულნი ამ მიმართებაში. მ. ბუბერს მხედველობაში აქვს მ. ჰაიდეგერის თვალსაზრისი გარემომცველ სამყაროს, გარემოს საგანთა ყოფნის სახის შესახებ როგორც „ხელზემყოფის“, რაიმესთვის „იარაღად“ ყოფნის შესახებ. „ხელზემყოფობა“, „იარაღად“ (Zeug) ყოფნა, რაღაც მიზნისთვის და ამ მიზანდასახული პროექტში გამოვლენა, არის სამყაროს საგანთა ყოფნის ერთ-ერთი მთავარი ფორმა, მ. ჰაიდეგერის მიხედვით. ეს არის ნივთებთან ადამიანის მიმართების უმთავრესი მახასიათებელი.

ს. კირკეგორის მიხედვით, ადამიანთან მიმართება საექვო და სარისკოა, რადგან ადამიანთა არსებითი კავშირის, მიმართების შემთხვევაში, ეს დამოკიდებულება შეიძლება დაბრკოლებად იქცეს ღმერთთან მიმართებისათვის. რო-

გორც ვიცით, ს. კირკეგორის ფილოსოფიის თანახმად, ადამიანის სულიერი განვითარების უმაღლესი საფეხურია რელიგიური საფეხური, როცა ექსისტენტი ტრასცენდენტთან, ღმერთთან მიმართებაში დგება. ის, რაც ამ მიმართებას შეიძლება შეენაცვლოს, თუნდაც დროებით, ს. კირკეგორისთვის საეჭვოდ და დაბრკოლებად გამოიყურება. მ. ჰაიდეგერთან ადამიანის მიმართება სხვა ადამიანთა გვაქვს, როგორც მზრუნველობა (Fürsorge), მაგრამ მ. ბუბერის აზრით, როგორც ეს ზემოთაც ითქვა, ცალკე აღებული, შიშველი მზრუნველობა არ არის არსებითი ხასიათის. ადამიანთა არსებითი კავშირი, რომელიც თავდაპირველადია და რომელიც აგრეთვე მზრუნველობის გამოვლენასაც მოიცავს, მ. ჰაიდეგერთან არ გვხვდება, მ. ბუბერის აზრით.

მ. ბუბერი მიუთითებს, რომ მ. ჰაიდეგერთან ისევე როგორც ს. კირკეგორთან, ადამიანთა კავშირი, ადამიანთა სიმრავლე (მ. ჰაიდეგერთან „მანი“, ს. კირკეგორთან „მასა“) არის საწყისი, უსახო სიტუაცია, რომელიც ერთეული ადამიანის მიერ უნდა გადალახული იქნას. ამ გამოსავლით, საწყისი მოცემულობიდან, სიტუაციიდან უნდა მიაღწიოს ინდივიდმა თვითყოფიერებას. ეს საწყისი „ყველაფერი და არაფერი“ არის საწყისი თვითობისა. მ. ბუბერის აზრით, ეს დებულება თავისთავად ჭეშმარიტი დებულებაა, მაგრამ იგი არის მთლიანი ჭეშმარიტების მხოლოდ ერთი მხარე, რომელიც მეორე მხარის გარეშე არაჭეშმარიტებად იქცევა. მ. ჰაიდეგერთან და ს. კირკეგორთან ადამიანის აღმავლობის დასასრული ე.ი. თვითყოფიერება, ნამდვილი თვითი თავისებურად დგას მიმართებაში „მასასთან“ და გვევლინება ადამიანის ნამდვილი არსების რეალიზაციის პრეტენზიით. მ. ბუბერის თვალსაზრისით კი თავის თავში ჩატრიალებული, ჩაკეტილი თვითი უძლურია სხვა ადამიანებთან ჭეშმარიტი მიმართებისა.

მესამე ცხოვრებისეული მიმართება ე.ი. ადამიანის მიმართება აბსოლუტთან, რომელსაც იდუმალებასაც უწოდებენ, ს. კირკეგორთან ჭეშმარიტი და უმაღლესია. ადამიანის სულიერი ექსისტენციალური ქმნადობა მიმდინარეობს იმისათვის, რომ იგი ადამიანის ღმერთთან, ტრანსცენდენტთან მიმართებაში ჩადგომით დამთავრდეს. ამ უკანასკნელის არარსებობა, უკმარისობა ინვეს ინდივიდის ცხოვრებაში სასონარკვეთილებასა და შობს ნუხილსა და გაუცხოებას, ში-

ნაგან სიცარიელეს და სულიერ მოუსვენრობას. ადამიანი იქცევა ადამიანად ს. კირკეგორის მიხედვით, სწორედ აბსოლუტთან ექსისტენციალურ მიმართებაში ჩადგომით. ეს არის მისი სულიერი ცხოვრების ძირფესვიანი გადატრიალება, მისი ცხოვრებისეული მოქცევა. ამიტომაც ს. კირკეგორთან ეს მიმართება უნიკალური და უმაღლესად ღირებულია. მ. ჰაიდეგერთან კი ეს მიმართება არ არსებობს, მ. ბუბერის აზრით.

მეოთხე მიმართება ე.ი. ადამიანის თავის თვითთან მიმართება განსხვავებულია წინა სამისაგან. ამ მიმართებას აკლია რეალური ორმაგობა, მას არ შეუძლია სინამდვილეში თავის დასრულებას და განათებას მიაღწიოს, როგორც ეს შეიძლება მოხდეს მიმართებათა წინა სამი სახის დროს: პირველი მიმართება ამას აღწევს ხელოვნებაში, მეორე სიყვარულში, მესამე რელიგიურ გამოვლინებებში. ეს მიმართება ს. კირკეგორთან თავის ნამდვილ საზრისს იძენს ღმერთთან მიმართებაში, ხოლო მ. ჰაიდეგერთან იგი წარმოსდგება როგორც ერთადერთი არსებითი რამ: ადამიანს შეუძლია მიაღწიოს თავის ნამდვილ აქყოფიერებას, თავის ნამდვილ თვითყოფიერებას, თავის საკუთარ თვითობას მხოლოდ იმ გზით, რომ იგი არსებითი მიმართებაა თავის თავთან, თავის ყოფიერებასთან, მაგრამ მ. ბუბერის აზრით, ამგვარი თვითი, თვითყოფიერება არ არის სინამდვილეში ადამიანის არსების გახსნა, გაგება და ამასთან ამგვარ თვითყოფიერების თვალსაზრისი დახურული სისტემად იქცევა. მ. ბუბერის აზრით, ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური მთავარი კითხვა – თუ ვინ არის ადამიანი? – არ გაირკვევა იმ გზით, რომ გარკვეულ იქნას აქყოფიერება ანდა თვითყოფიერება როგორც ასეთი. ას უკანასკნელთა განხილვის დროს ვიღებთ მხოლოდ აღწერილობასა და ცნებებს იმ სულიერი არსებისას, რომელსაც თუმცა თავის სხეულებრივ-ცხოვრებისეული ძირეული განცდები ახასიათებს, მაგ. სამყარო-შიში, ცოდვის, ბრალის განცდა, ზრუნვა და სხვა, მაგრამ მაინც არანამდვილი, არასხეულებრივი, ყოველგვარი ხორციელისაგან განსხვავებული სახე აქვს. მ. ჰაიდეგერის ექსისტენტი როგორც თვითყოფიერება არ არის ნამდვილი, რეალური ადამიანი, ჩვენ კი რეალურად არსებული ადამიანის შესახებ ვკითხულობთ. ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიურ ძიებას აინტერესებს სინამდვი-

ლეში არსებული, რეალურად მცხოვრები ადამიანი, საყვედურობს მ. ბუბერი ფუნდამენტური ონტოლოგიის ავტორს.

ს. კირკეგორმა და მ. ჰაიდეგერმა ადამიანის ნამდვილი თვითს, თვითყოფიერების ძიებით და წამოყენებით, სამყაროსა და ადამიანთა ერთობაზე ამაღლება განიზრახეს. თუ პირველმა ამქვეყნიურობისადმი ზურგშექცევით აბსოლუტისკენ პერსპექტივა დასახა, მეორემ მოახდინა პირველის რელიგიური მსოფლმხედველობის სეკულარიზაცია და ადამიანი უპერსპექტივოდ დასტოვა. მ. ჰაიდეგერმა მიიყვანა ადამიანი იმ უფსკრულთან, საიდანაც არარა იწყება, აღნიშნავს მ. ბუბერი.

რა დასკვნებამდე მიდის მ. ბუბერი მ. ჰაიდეგერის ფუნდამენტური ონტოლოგიის ანალიზისა და შეფასების დროს, თუ მხედველობაში გვაქვს ადამიანის არსების ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური კვლევა-ძიება? საბოლოო, საერთო დასკვნა ასეთი სახისაა: მ. ჰაიდეგერმა ვერ მოგვცა ჭეშმარიტი პასუხი იმის შესახებ, თუ რა არის ადამიანის არსება. ადამიანის, ინდივიდის შინაგანი სამყარო, მასში მყოფი იდუმალება მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში გაუმჟღავნებელი დარჩა. ტრადიციულმა ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიურმა ძიებამ, რომელმაც საუკუნეების განმავლობაში საინტერესო გზა გაიარა კანტზე, ს. კირკეგორზე და ედ. ჰუსერელზე გავლით მიაღწია თავის მნიშვნელოვან სტადიას, სიმწიფეს თანამედროვე ვითარებაში ფენომენოლოგიური ანთროპოლოგიის სახით (მ. ჰაიდეგერი, მ. შელერი), მაგრამ იგი მხოლოდ ინდივიდუალურ ანთროპოლოგიის ფორმით დაკმაყოფილდა და ვერ მიაღწია თავის ნამდვილ სახეს, ნამდვილ მიზანს. მართალია, მ. ჰაიდეგერმა განიცადა ედ. ჰუსერლის ტრანსცენდენტალურ ფენომენოლოგიაში გამოთქმული საფუძველმოკლებული დებულებების დიდი გავლენა, გამოიყენა ფენომენოლოგიური მეთოდი და ააგო საინტერესო ექსისტენციალისტური, ინვიდიდუალისტური ანთროპოლოგია, მაგრამ ეს ყველაფერი ილუზორული, არარეალური აღმოჩნდა და მათ საერთო ცოტა აქვს ნამდვილ, რეალურ ადამიანთან. თავისთავში ჩაკეტილ, ექსისტენციალურად ამაღლებულ, განვითარებული „თვითყოფიერებას, ნამდვილ თვითობას“ აღარ ძალუძს სისხლსავე ცხოვრებისეული კავშირი დამყაროს გარე სამყაროსა და ადამიანთა საზოგადოებასთან.

მ. ჰაიდეგერის იზოლირებული ექსისტენცი როგორც თვით-ყოფიერება არ ატარებს ადამიანის ნამდვილ არსებას.

თავის დიალოგური ფილოსოფიიდან გამომდინარე მ. ბუბერი ფიქრობს, რომ ინდივიდუალური ანთროპოლოგია, რომელიც ერთეულ ადამიანს იხდის კონცენტრირებულ ყურადღების საგნად და მასში ეძებს ადამიანის იდუმალ არსებას, არ შეიძლება საბოლოოდ ყალბი არ აღმოჩნდეს. ჩვენ ვერასვებით ვერ მივალთ ადამიანის ჭეშმარიტი არსების შემეცნებამდე თუ ამ არსებას ვეძებთ პიროვნების თავის თავთან მიმართებაში. მხოლოდ თავის თვითთან ანდა თავის განცდებთან, ვნებებთან, მიმართების შესწავლა ვერ გვაძლევს ადამიანის არსების სრულ და სწორ შემეცნებას. ამგვარი ძიებით არ შეიძლება გაიცეს პასუხი კანტის მეოთხე კითხვაზე. ინდივიდუალური ანთროპოლოგია არ იცნობს ადამიანის ნამდვილ არსებას.

ადამიანის არსებას ვერ წვდება არა მარტო ინდივიდუალისტური ანთროპოლოგია, რომელიც იზოლირებულ ერთეულ ადამიანში ეძებს ადამიანურ არსებას, არამედ „კოლექტივიზმზე“ ორიენტირებული ანთროპოლოგიაც. ის კვლევს, რომელიც ადამიანის არსებას საზოგადოებრიობაში, საზოგადოებრივ ურთიერთობაში ხედავს აგრეთვე ვერ აღწევს თავის მიზანს. თუ ინდივიდუალიზმი მხოლოდ პიროვნების თავის თავთან მიმართებით ზღუდავს ადამიანის არსებას, კოლექტივიზმი საერთოდ ვერ ხედავს ამ არსებას. იგი ხედავს მხოლოდ „საზოგადოებას“. თუ პირველი აყალბებს, ამახინჯებს ამ არსებას, მეორესთვის იგი დაფარულია. თანამედროვე ინდივიდუალიზმი და კოლექტივიზმი არ იცნობს ადამიანის ნამდვილ არსებას, თუმცა ორივე წარმოშობას თავის საფუძველი აქვს. თანამედროვე ინდივიდუალობა არის პირველი რეაქცია თანამედროვე ადამიანის უსახლკარობაზე, სასოწარკვეთილ მარტოობაზე, თანამედროვე კოლექტივიზმი კი ასეთივე მეორე რეაქციაა.

თანამედროვე ინდივიდუალიზმს მოჩვენებითი იმაჟინალური საფუძველები აქვს. იგი ილუზორულია არსებითად როგორც თანამედროვე „კოლექტივიზმი“. ამ ორი რაიმედან ცხოვრების წესად რომელიმეს არჩევა არის ცხოვრებისეული სიყალბე, ისე როგორც აზრობრივი სიყალბეა ინდივიდუა-

ლური ანთროპოლოგიასა და კოლექტიურ სოციოლოგიას შორის არჩევანის გაკეთება.

მ. ბუბერის აზრით, ადამიანური ექსისტენციის ფუნდამენტური ფაქტი, ამოსავალი მდგომარეობა არ არის არც ერთეული როგორც ასეთი და არც ერთობა (Gesamtheit) როგორც ასეთი. ისინი მხოლოდ აბსტრაქციებია თუ ცალკე, თავის თავად ავილებთ. ისინი ადამიანის ცხოვრებისეულ მიმართებაში უნდა განვიხილოთ. ერთეული არის ექსისტენციის ფაქტი, რამდენადაც ექსისტენცი სხვა ცალკეულთან ცხოვრებისეულ მიმართებაში შედის. ადამიანური ექსისტენციის ფუნდამენტური ფაქტია „ადამიანი ადამიანთან ერთად“ (Der Mensch mit dem Menschen) ის, რაც ადამიანურ სამყაროს საკუთრივ გვიხასიათებს, არის ის, რაც ადამიანის არსებას და ადამიანის არსებას შორის გვეძლევა და რის მსგავსიც არსად სხვაგან ბუნებაში არ გვხვდება.

საქმე ეხება სწორედ ადამიანის ადამიანთან ყოფას, მას რაც მათ შორისაა. ეს „შორის“ (Zwischen) არის მთავარი. მ. ბუბერი იმ სფეროს, რაც ადამიანის ექსისტენცის როგორც ადამიანს შესაძლებელს ხდის, უწოდებს „შორის“-ს. ეს „შორის“ ცნებითად მოუხელთებელია. იგი არის თავდაპირველი, უძველესი კატეგორია (Urkategorie) ადამიანური სინამდვილისა, რომელსაც მრავალნაირი ტრადიციები გააჩნია. თუ გავიხსენებთ მ. ბუბერის დიალოგური ფილოსოფიის ძირითად პრინციპებს, რომელიც მას თავის მთავარ შრომაში - „მე და შენ“ აქვს გადმოცემული, და რაც ზევით იყო გაანალიზებული, ძნელი მისახვედრი არ უნდა იყოს, რომ ამ მსჯელობაში იგი ეყრდნობა ორი ძირითადი ადამიანური სიტყვიდან - „მე და შენ“ და „მე და ის“ - უმთავრეს, ფუნდამენტურს - „მე და შენს“, რომელიც ადამიანური ცხოვრების თუმცა ცნებითად მოუაზრებელი, მაგრამ ექსისტენციალურად განმსაზღვრელი ძირია. „შორის“ ფენომენი სწორედ მასზე მიგვითითებს. იგი მ. ბუბერის აზრით, რაიმე დამხმარე კონსტრუქცია კი არ არის, არამედ ნამდვილი ადგილი და მფლობელი ადამიანთაშორისო ურთიერთობის პროცესების, იგი ყოველთვის სიტუაციის შესაბამისად ახლად აკონსტრუირებს ადამიანთა მიმართებას და როგორც თავის თავად გამოუკვეთავი, საზღვრებში ვერხილული, ცნებითად მოუაზრებელია. იგი არის სპონტანურობა, უშუალობა ადამიანთა მიმართებაში. იგი

არც მეცნიერულ-ლოგიკურ ცნებებში გამოითქმება და ვერც ფსიქოლოგიურ აღწერას ემორჩილება. იგი ამგვარ ცნებებში მოუხელთებელი ონტური რამაა, მაგრამ ამასთან მხოლოდ დიალოგურ სიტუაციებში ონტოლოგიურად არის საკმარისად განსაცდელი. ე.ი. იგი მისანვდომია არა ცალკე პერსონალური ექსისტენციის ონტურობიდან, ანდა ორი პერსონალური ექსისტენტიდან, არამედ მისგან, რაც ორივეს ტრანსცენდირებით, მათ შორის არის. აქ ამ დიალოგში საქმე არ ეხება არც ინდივიდუალურს და არც სოციალურს, არამედ მესამეს. სუბიექტურობისა და ობიექტურობის მიღმა, რაშიც მე და შენი ერთმანეთს ხვდებიან, არის ამ „შორის“-ის სამეფო. ეს ის ნამდვილი მესამეა, რაც ნამდვილ ერთეულს, პიროვნებას და ერთობას გაგვაგებინებს.

ადამიანის არსება შეიძლება შევიმეცნოთ მხოლოდ ადამიანის ადამიანთან ცხოვრებისეულ მიმართებაში. ადამიანური არსება წარმოიშობა და არსებობს მხოლოდ ამ მიმართებაში. „მე“ ჩნდება მხოლოდ „შენთან“ მიმართებაში. ბავშვი ვიდრე იტყვის „მეს“, ამბობს „შენს“, წერს მ. ბუბერი და ამ ფაქტს მიიჩნევს თავისი ძირითადი პრინციპის ონტურ დადასტურებად.

მ. ბუბერის საბოლოო დასკვნა ასეთია: კითხვა ადამიანის არსების რაობის შესახებ არ შეიძლება გადაწყდეს აქ ყოფიერების ანდა ადამიანის ყოფიერების ამაღლებული სახის თვითყოფიერების განხილვით. ამ გზით ვიღებთ ნამდვილი ცხოვრებიდან მოწყვეტილ იზოლირებული ადამიანის მოჩვენებით, ილუზორულ სურათს. ადამიანის არსების შესახებ ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური კითხვაზე პასუხი შეიძლება გაიცეს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ჩვენ განხილვის არეში მოვაქციევთ ადამიანური პიროვნებების არსებით ურთიერთკავშირს, არსებით ურთიერთმიმართებას მთელ ყოფიერებასთან და ამ მთელი ყოფიერებით. თვითობა, თვითყოფიერების ნამდვილობა ჭეშმარიტად განიცდება არა თვითის თავის თავთან ტრიალში, თვითმიმართებაში, ექსისტენციის საკუთარ ყოფიერებასთან მიმართებაში, როგორც ეს მ. ჰაიდეგერის ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში გვაქვს მოცემული, არამედ რეალური ადამიანის მთლიან არსებით მიმართებაში, გარემომცველი „სხვაგვარობის“ (Anderheit) მთლიანობასთან მიმართებაში. ადამიანის არსება „ნაპერნკალივით“

გამოენთება ადამიანის მთელ ყოფიერებასთან, სამყაროსთან, ადამიანებთან და აბსოლუტთან – არსებით მიმართებაში. იგი მეტად ჩანს არა განმარტოებულ „გადანწყვეტილებაში“, თვითის თვითყოფიერებაში, არამედ სხვის თვითთან კავშირში, მთელ ყოფიერებასთან მიმართებაში, იქნება ეს პიროვნებათშორისო ყოფიერება, მიმართება „უსახო მასის ქაოსთან“, თუ მიმართება ამაღლებულ „შენთან“ ე.ი. აბსოლუტთან. ადამიანის არსება გაიგება მხოლოდ ადამიანის ყოფიერებასთან არსებით მიმართებათა მთლიანობიდან, ფიქრობს მ. ბუბერი.

ამგვარად, ჭეშმარიტი ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ასაგებად საჭიროა ადამიანის სპეციფიკური ყოფიერება დავინახოთ თავის მთლიანობაში, კერძოდ, ყოფიერებასთან თავის არსებით მიმართებათა მთლიანობაში. მ. ბუბერი მცდელობა ახალი ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის დაფუძნებისა, როგორც ამას ვ. გრუნფელდი აღნიშნავს, იმაში მდგომარეობს, რომ ადამიანი დავინახოთ თავის სპეციფიკურ მთლიანობაში და ეს ადამიანური მთლიანობა არ დავიყვანოთ რაიმე მის კონკრეტულ გამოვლენაზე, ადამიანური ყოფის კონკრეტულ მიმართებაზე, მაგ. კოსმოლოგიურ (არისტოტელე), თეოლოგიურ (თომა აქვინელი), ლოგიკურ (ჰეგელი), სოციოლოგიურ (კ. მარქსი), ანთროპოლოგიურ (ფოიერბახი) განზომილებებზე, რითაც ადამიანის მთლიანობა რედუცირებულია, რომელიმე ცალკეულ მხარეზე, მიმართებაზე და რომელთა შემთხვევებში ნამდვილი ანთროპოლოგიურ საკითხის დასმა „დადუმებულია“, გაყალბებულია. ანთროპოლოგიურ პრობლემათა დასმის ისტორიაში, „რედუქციის სული“ სწორედ ამაში მდგომარეობს. ამასთან ე. ბუბერი ეთანხმება მ. ჰაიდეგერის აზრს იმის შესახებ, რომ ჩვენ ცივილიზებულ ეპოქაში, როცა ცხოვრება ტექნიკურად მოხერხებულად არის მოწყობილი ადამიანის მიერ, ნარსულთან შედარებით გაცილებით მეტი რამ ვიცით ადამიანის შესახებ, მაგრამ ამავე დროს ჩვენს ეპოქაში გაცილებით უფრო შორსა ვართ ადამიანის არსებითი ცოდნისაგან. მკაცრი ანთროპოლოგიური კითხვის წამოჭრისათვის აუცილებელი არაა მშვიდი, უზრუნველი, მოწესრიგებული, ცივილიზებული, მაგრამ გაუცხოვებული ცხოვრებისადმი მიდევნება, არამედ სიკვდილ-სიცოცხლის საზღვრებში მოქცეული ადა-

მიანური ცხოვრების განცდა, როგორც „დანის პირზე“ ყოფი-
ლა.

მ. ბუბერი წარსული ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიუ-
რი ძიებების ნაკლს სწორედ ადამიანის არსებითი მთლიანო-
ბის უგულებელყოფაში და მის რაიმე მხარეზე რედუცირება-
ში ხედავს. ამ ნაკლს ვერ გაექცა თანამედროვე, ფენომენო-
ლოგიური ანთროპოლოგიაც. მ. ჰაიდეგერი, მ. შელერი და
თვით ვ. იასპერსიც, რომელთანაც ტრანსცენდენტისა და
ადამიანის უშუალო, ნამდვილი მიმართება, მ. ბუბერის ტერ-
მინებით „მე-შენ“ მიმართება, ანულირებულია და შენაცვლე-
ბულია, მართალია, ფაქიზი და ნაკლებად დამამძიმებელ სა-
შუალებით, მაგრამ მაინც შუამავლის ფორმით - „შიფრით“.
როგორც ი. ბლოხი აღნიშნავს მ. ბუბერის „მე-მარადიული
შენის“ მიმართებაში უფრო მეტი სავსეობაა, ვიდრე კ. იას-
პერსის შიფრენაში. (16,81)

3. იასკერსი და დ.ტ. სუპუკის ქან-გუდიზმი

მათთვის ვინც თანამედროვე ექსისტენციალიზმის შესახებ არსებულ ლიტერატურაში რამდენამდე ჩახედულია, უჩვეულო არ უნდა იყოს აზრი ევროპული ექსისტენციალიზმისა და აღმოსავლური აზროვნების მჭიდრო ურთიერთკავშირის შესახებ. თუმცა საერთოდ, როგორც ცნობილია, დასავლური და აღმოსავლური აზროვნება პრინციპულად განსხვავებულია. მაგრამ ზოგიერთ შემთხვევაში ორივეში გვხვდება არსებითი შეხების წერტილები, ორგანული კავშირები, საკვანძო პრობლემების ერთიანი წრე. ყველაზე არსებითი რითაც დასავლური და აღმოსავლური აზროვნება განსხვავდება არის ის, რომ ევროპული აზროვნება თავისი ბუნებით რაციონალიზმისკენ იხრება, სადაც უპირატესობა ეძლევა მკაცრ ლოგიკურ-მეცნიერულ მოთხოვნებს, მაშინ როცა აღმოსავლური აზროვნების სტილი და სულისკვეთება უფრო მეტ უპირატესობას აძლევს აზროვნებაში არარაციონალურს, იდუმალს, ლოგიკურ-მეცნიერული აზროვნების საზღვრების დადგენას და გადალახვას.

ამასთან აზროვნების ამ ორი ტიპის განსხვავება-დაპირისპირება არ უნდა გავიგოთ აბსოლუტური, კატეგორიული აზრით. არ შეიძლება ითქვას, რომ ევროპული ფილოსოფიური აზროვნება მთელი თავისი ისტორიის განმავლობაში მხოლოდ რაციონალური ყაიდის სისტემებს მოიცავს, ხოლო აღმოსავლეთის ფილოსოფიურ-თეოლოგიური აზროვნება მხოლოდ არარაციონალურს. ცხადია დასავლეთში ისევე როგორც აღმოსავლეთშიც, ადგილი ჰქონდა და აქვს საერთო ხაზიდან გადახვევის შემთხვევებს. ექსისტენციალური ფილოსოფია თანამედროვე დასავლეთის ისტორიაში სწორედ ასეთ მაგალითად შეიძლება მივიჩნიოთ, რომელიც ღალატობს ევროპული ფილოსოფიის ტრადიციულ რაციონალიზმს. ექსისტენციალიზმი როგორც ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა – ყოველ შემთხვევაში მისი გერმანული ფრთა მაინც დღეს ვერ თავსდება ტრადიციული რაციონალიზმის ფარგლებში, ლოგიკურ-მეცნიერული აზროვნების სფეროში

და თავის შინაგანი ტენდენციებით აღმოსავლური აზროვნებისადმი ორგანულ ნათესაობას ამჟღავნებს.

შეიძლება დღეს თამამად ითქვას, რომ XX ს გერმანული ექსისტენციალიზმის უდიდესი დამაარსებლები (მ. ჰაიდეგერი, კ. იასპერსი) თავისი აზროვნების საერთო ხასიათით ძირეულად არიან დაკავშირებულნი აღმოსავლური აზროვნების სულისკვეთებასთან, ფილოსოფიურ კვლევა-ძიებასთან, თუ მხედველობაში მივიღებთ მათი მოძღვრების საერთო სტრუქტურას და მიზანდასახულებას. მ. ჰაიდეგერს არაერთხელ აღუნიშნავს, რომ ყოფიერების საზრისის (Sinn von sein) ძიების გზაზე ადამიანური ყოფის ღიაობაში, გახსნილობაში (Erschlossenheit) მოცემული ყოფიერების მოსმენა ბუნებრივად მოითხოვს დასავლური და აღმოსავლური ფილოსოფიურ აზროვნების თავდაპირველი საწყისების აღდგენას და მათ მიახლოვება-შეხვედრას. ეს იმის გამო, რომ ადამიანური ამქვეყნიური არსებობის წესი ერთიდაიგივე ძირითადი, საერთო კონსტიტუციით გამოიხატება (სამყარო-ში-ყოფნა – In-der- Welt – sein), ხოლო ნებისმიერი ადამიანის არსება მის ექსისტენციაში მდგომარეობს (1,42). ექსისტენცია, ფიქრობს მ. ჰაიდეგერი, არ არის რაიმე ისეთი გარკვეულობა, რომელიც სამყაროსეულ საგნის ან მოვლენის მსგავსად თეორიული, ცნებითი აზროვნების შესწავლის ობიექტად იქცევა. იგი არ ხდება სუბიექტ-ობიექტის ფორმით განხორციელებული შემეცნებითი პროცესის კანონიერი წევრი, შემეცნების სუბიექტისადმი დაპირისპირებული ობიექტი. ექსისტენცია ამგვარ შემეცნებაში უშუალოდ კი არ არის მოცემული, არამედ შუალობით. იგი არაუშუალოა, ინდირექტულია. ვითარების მთელი უცნაურობა ისაა, რომ სწორედ ექსისტენცია არის ჩვენი აზროვნებისა და მოქმედების თავწყარო, საბოლოო მიზეზი, მაგრამ იგი თეორიული აზროვნების ეკრანზე, რაციონალური შემეცნების სიბრტყეზე არასოდეს არ ჩანს უშუალოდ, არასოდეს არ ვლინდება როგორც ლოგიკურ-მეცნიერული შემეცნების საკვლევი ობიექტი. შეუძლებელია ექსისტენციის ცნებითი, კატეგორიალური ათვისება, რადგან კატეგორიები თავის ძალმოსილებას ამჟღავნებს მხოლოდ სამყაროს საგანთა და მოვლენათა რეგიონების შესწავლის სფეროში. ადამიანის რაციონალური შემეცნებითი მზერა თუკი იგი უშუალოდ ექსისტენციისკენ არის მიმართული თავის სასურველ შედეგს

ვერ აღწევს. ასე ფიქრობს მ. ჰაიდეგერი და პრინციპულად იგივე პოზიციას იკავებს ექსისტენციის გაგებაში კ. იასპერსიც. ექსისტენცი მისთვისაც არის ადამიანის არსებითი შინაგანი ბუნება, ადამიანის არსებითი მახასიათებელი, რომელიც მთელს ადამიანურ ცხოვრებას, მთელ საკაცობრიო ისტორიას წარმართავს, მაგრამ რომელიც თვითონ ლოგიკურ-მეცნიერული შემცნებისთვის უხილავია. ექსისტენცი თეორიული გონებისათვის დაუნახავია, მიუხეღებელია, არარსებულია, ფარულად მომქედია და ამდენად მას შეიძლება „უჩინმაჩინი“ (Tarnkappe) ეწოდოს, წერს კ. იასპერსი ექსისტენციის შესახებ.

ამგვარად, მ. ჰაიდეგერის ინტერპრეტაციით ის, რაც ადამიანის არსებად უნდა ჩაითვალოს ანუ ის, რაც თვითონ ადამიანია არსებითად შეუმეცნებელია რაციონალური შემეცნებისათვის. თეორიული გონებისათვის იგი არარაა, მოუხეღებელია როგორც ცხოვრების შინაგანი ცენტრი, მოქმედებების და აზროვნების ერთიანი ბირთვი. ექსისტენცი არსებობს და ადამიანურ ყოფას ასულდგმულებს, მაგრამ როგორც რაციონალური შემეცნების ობიექტი იგი არაფერია, არარსებულია, უცნობია, იდუმალეა. კ. იასპერსი კი აღნიშნავს, რომ ის, რასაც იგი თავის ფილოსოფიაში ექსისტენცს უწოდებს, რელიგიის და მითოლოგიის ენაზე სულის სახელწოდებით არის ცნობილი. და სწორედ ეს სულად წოდებული რაიმე არის ყველაზე უცნაური და იდუმალი რაიმე. სწორედ მასზე შეიძლება ითქვას ერთდროულად, რომ იგი არის და არც არის. მთლიან ადამიანისათვის ექსისტენცი არის, რამდენადაც იგი ჩვენი არსებაა, ჩვენი აზროვნებისა და ქცევების უღრმესი ფუნდამენტია, მაგრამ იგი არ არის არსებული, სახეზე მყოფი, რამდენადაც შემეცნებისათვის, კერძოდ რაციონალური შემეცნებისათვის მიუხეღებელი, „უჩინმაჩინი“ და შეუმჩნეველია.

ეს დებულება, რაზედაც აქ ყურადღებაა გამახვილებული, არის ექსისტენციალიზმის ერთ-ერთი ამოსავალი პრინციპი. მისი ანტირაციონალიზმი სწორედ ამაში ჩანს, მაგრამ გერმანულ ექსისტენციალისტთა ამ პოზიციამ შეიძლება მეცდომაში შეგვიყვანოს ექსისტენციალური მსოფლმხედველობის საერთო შეფასების დროს. ჩვენს ფილოსოფიურ ლიტერატურაში გავრცელებულია აზრი, რომ თანამედროვე ექ-

სისტენციალისტური ფილოსოფია არის ანტირაციონალისტური და ანტისციენტისტური მიმდინარეობა. უნდა ითქვას, რომ ამგვარი შეფასება ერთი შეხედვით მართებული ჩანს, რადგან როგორც ალინიშნა, ეს პრინციპი რაციონალიზმისა და მეცნიერულ-ლოგიკურის წინააღმდეგ არის მიმართული, რამდენადაც მის საზღვრებს, მის უკმარობას გვიმჟღავნებს. მაგრამ თუ ამ ვითარებას უფრო ახლოდან დავუკვირდებით, მაშინ ნათელი გახდება ამ შეფასების არასიზუსტე. ყოველ შემთხვევაში ასეთი შეფასება თავის დაზუსტებას მოითხოვს. საქმე ისაა, რომ არც მ. ჰაიდეგერი არც კ. იასპერსი და არც დიალოგური ფილოსოფიის ავტორი მ. ბუბერი თავიანთ მოძღვრებებს ირაციონალიზმად არ თვლიან და არც მეცნიერული შემეცნების წინააღმდეგ არასოდეს არ გამოსულან. მეცნიერებისა და რაციონალური შემეცნების უკუგდება, ირაციონალიზმის დასაბუთება მათ არასოდეს არ გაუხდიათ თავის მიზნად. პირიქით, ისინი იკვლევდნენ მეცნიერული შემეცნების ბუნებას, თავისებურებებს და ცდილობდნენ დაადგინონ მისი საზღვრები, ობიექტები. მთავარი ამოცანაა მდგომარეობის იმაში, რომ ერთმანეთში არ ავრიოთ ერთმანეთისგან პრინციპულად განსხვავებული სფეროები - მეცნიერული აზროვნება და ფილოსოფიური აზროვნება, 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 მათ ერთმანეთისგან გამოყოფას, განსხვავებას. მ. ჰაიდეგერის და კ. იასპერსის მოძღვრებათა მთელი პათოსი იქითაა მიმართული, რომ გაირკვეს ფილოსოფოსობის ჭეშმარიტი ბუნება, მისი საკუთარი, მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი მიზნები და მეთოდები. გაირკვეს თუ ადამიანის ექსისტენციალური თვითდადგენისა და თვითგამორკვევის პროცესში რა როლს თამაშობს ლოგიკურ-მეცნიერული, რაციონალური აზროვნება. ცნობილია, მაგ. რომ კ. იასპერსის სამტომიან შრომაში („ფილოსოფია“) მრავალი მსჯელობაა გამოთქმული ადამიანის ექსისტენციალური განვითარების, აღმავლობის შესახებ. ეს აღმავლობა რთული პროცესია. მისი ერთ-ერთი ფრთა სწორედ მეცნიერული, რაციონალური

შემეცნებაა, რომელიც სამყროორიენტაციად იწოდება, ხოლო მისი მეორე ფრთა არის ექსისტენციალური განათება (Erhellung), რომელსაც თავისი გამოვლენის სხვადასხვა ფორმები 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 გონების შუქში მოქცევის გამო, თავისებურად კიდევ აბნელებს ადამიანის ნამდვილ ბუნებას – ექსისტენცს, ხოლო ირაციონალიზმი ცდება, როდესაც ადამიანის არსებას თავიდანვე ირაციონალურ, მოუაზრებლად რაიმედ აღიარებს. ირაციონალიზმი თუმცა დაზღვეულია რაციონალიზმის შეცდომისაგან, მაგრამ თვითონაც ვერ ამჩნევს ექსისტენციის ნამდვილ ბუნებას და მისადმი მისვლის გზებს. იგი ვერ ამჩნევს, რომ ექსისტენციის რეალიზაცია და თავის თავთან მისვლა ექსისტენციალურ განათებას მოითხოვს. მ. ჰაიდეგერის პრინციპი ამ საკითხში ასეთია: რაციონალიზმი იმის მიმართ, რასთანაც საქმე აქვს ფუნდამენტურ ონტოლოგიას, „ბრმაა“, ხოლო ირაციონალიზმი კი „ელამი“.

გერმანული ექსისტენციალიზმის დამაარსებლები ხაზს უსვამენ ადამიანში სპეციფიკურ ადამიანურს – ექსისტენციის არსებობას. ისინი მისდევენ ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიურ ტენდენციას და აცხოველებენ კითხვას ადამიანის არსებითი რაობის, მისი შინაგანი ბუნების შესახებ. ადამიანი არის მათთვის მთელ სამყაროში ერთადერთი, უნიკალური არსება, რომლის წვდომა, ექსისტენციალური 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 ექსისტენციალურად ნათდება. ადამიანური აზროვნება უფრო მეტია, ვიდრე რაციონალური შემეცნება. „ადამიანი უფრო მეტია, ვიდრე მან თავის შესახებ იცის“, თეორიულ-მეცნიერულად იცის, ფიქრობს კ. იასპერსი.

გერმანული ექსისტენციალიზმის ამგვარი ექსისტენციალურ-ანთროპოლოგიური მიზანდასახულობა დიდ სიახლო-

ვეშია აღმოსავლური ფილოსოფიურ-თეოლოგიური აზროვნების საერთო ხასიათთან და ზოგიერთი აღმოსავლური სკოლა ფაქტიურად კიდევ მოიცავს ექსისტენციალიზმის უმთავრეს, საკვანძო პრობლემატიკას. დღეს შეიძლება თამამად ითქვას, რომ გერმანული ექსისტენციალიზმის ზოგიერთი ფუძემდებლური ცნება (ექსისტენციალი) აღმოსავლური წარმომავლობისაა. ამაში გვარანძუნებს ჩვენ კ. იასპერსის და დ.ტ. სუძუკის მსოფლმხედველობების ამოსავალი პრინციპების შედარება.

დაისცუტ ტეიტარო სუძუკი (1870-1966წ.) XX ს გამოჩენილი იაპონელი ძენ-ბუდისტი და ექსისტენციალისტი. იგი აღმოსავლური კულტურის დიდი მცოდნე და დამცველია. მის სახელთანაა დაკავშირებული ძენ-ბუდისტური პრინციპების დამუშავება და პოპულარიზაცია, როგორც აღმოსავლეთის რელიგიურ-ფილოსოფიურ ცხოვრებაში, ასევე დასავლეთში, ევროპისა და ამერიკის ქვეყნებში. რამდენადაც დ.ტ. სუძუკის დიდხანს ცხოვრება და მოღვაწეობა უხდებოდა აშშ-ში და ევროპაში, იგი ღრმად გაეცნო დასავლური ფილოსოფიური აზროვნების უმთავრეს ნაირსახეობებს. მას უშუალო კონტაქტები ჰქონდა დასავლური ფილოსოფიური აზროვნების ცოცხალ პროცესთან და მათ მთავარ წარმომადგენლებთან. როგორც მისი თვალსაზრისის გაცნობა გვარანძუნებს, მისთვის განსაკუთრებით საინტერესო აღმოჩნდა დასავლური აზროვნების ყველაზე „თანამედროვე“ მიმდინარეობა – ექსისტენციალიზმი. იგი დიდ სოლიდარობას უცხადებს გერმანული ექსისტენციალიზმის დამაარსებელს კ. იასპერსს და ექსისტენციალიზმის წინამორბედს ს. კირკეგორს. დ.ტ. სუძუკი ძენ-ბუდისტური პრინციპების დემონსტრირების დროს ხშირად ეყრდნობა და იმონებს როგორც ერთს, ასევე მეორეს. ექსისტენციალისტური მსოფლმხედველობის კ. იასპერსისეული მოდელი მისთვის მეტად ახლობელი აღმოჩნდა, რამდენადაც მისი ამოსავალი დებულებები ეხმაურება ბუდიზმის ერთ-ერთ ყველაზე უფრო საინტერესო და ორიგინალური შტოს – ძენ-ბუდიზმის მსოფლგაგებას.

დ. ტ. სუძუკი კარდინალური ფილოსოფიური პრობლემების ანალიზის დროს ცდილობს დაეყრდნოს ძენ-ბუდისტურ თვალსაზრისს და დაიმონმოს დასავლური მიმდინარეობებიდან ექსისტენციალისტური სახელმძღვანელო დებუ-

ლებები. ასევე კ. იასპერსი თავისი ექსისტენციალისტური მოძღვრების აგების დროს იყენებს აღმოსავლური ფილოსოფიის, კერძოდ, ბუდიზმის ღრმა ცოდნას და უმთავრესი პრობლემების გადანყვეტისას სოლიდარობაშია ძენ-ბუდისტურ პოზიციასთან.

წინამდებარე ნაშრომის ამ მონაკვეთში ნაცადია დ. ტ. სუძუკის და კ. იასპერსის მსოფლმხედველობათა ორგანული შეხების წერტილების ჩვენება, იმის ჩვენება, რომ რომელიმე ერთ-ერთის წამყვანი პრობლემის ანალიზი და გადანყვეტა თავის ანალოგს პოულობს მეორე თვალსაზრისში. შეიძლება ითქვას, რომ პრობლემათა ძირითადი წრე კ. იასპერსის ექსისტენციალისტურ ფილოსოფიაში და დ.ტ.სუძუკის ძენ-ბუდიზმში, თუ ამ მოძღვრებებს ანთროპოლოგიური ასპექტით შევხედავთ, ერთიდაიგივეა, ხოლო მათი ანალიზი და გადანყვეტა ანალოგიური. ამასთან უნდა ითქვას, რომ საერთო პრობლემების მრავალფეროვნების გამო მათი განხილვა აქ მთელი სისრულით შეუძლებელია. აქ შევეცდებით გამოვყოთ მხოლოდ ტიპიური ხასიათის რამდენიმე რადიკალური პრობლემა რომელთა ანალიზითაც შეიძლება ზემოთ გამოთქმული დებულების სისწორის ჩვენება. აქვე შეიძლება მივუთითოთ იმ გარემოებაზე, რომ ძენ-ბუდისტური თვალსაზრისი რომელიმე პრინციპის შესახებ შეუდარებლად უფრო მარტივი და ნათელი ენით არის გადმოცემული, ვიდრე იგივე საკითხებზე ექსისტენციალური თვალსაზრისი, რადგან ექსისტენციალისტური ფილოსოფიის ენა, როგორც ცნობილია, მათ ავტორთა ხელოვნურ და უჩვეულო ტერმინებითაა დამძიმებული. ამასთან ორივე მსოფლმხედველობისათვის საერთო ნიშანია კვლევა-ძიების ლოგიკურ-მეცნიერული მეთოდების იგნორირება, რაც დამატებით სიძნელეებს ქმნის ამ მოძღვრებათა ერთმნიშვნელოვანი ინტერპრეტაციისათვის.

დ.ტ. სუძუკის აზრით, ძენის მოძღვრება არის უნიკალური და ორიგინალური აღმოსავლეთის რელიგიურ და ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ მოძღვრებათა ისტორიაში. იგი საერთოდ საფუძვლად უდევს აღმოსავლურ კულტურას, აღმოსავლურ აზროვნებას. ძენი, ერთის მხრივ, შეიძლება მივაკუთვნოთ ეზოტერულ მოძღვრებათა რიცხვს და მეორეს მხრივ, არც არის ასეთი. ერთის მხრივ, ძენის პრინციპები

მოსჩანს როგორც სპეკულატორული მისტიციზმი, მაგრამ, მეორეს მხრივ, იგი არც შეიძლება ჩაითვალოს ასეთად. დ.ტ. სუძუკი ცდილობს აჩვენოს, რომ ძენი არ არის მისტიური მოძღვრება. იგი განიხილავს მისტიციზმის სხვადასხვა სახეს ოკულტიზტურს, ირაციონალურს, ზერაციონალურს, ფანტაზიურს და სხვას. ძენი არ შეიძლება მივაკუთვნოთ არც ერთ მათგანს, მაგრამ ძენი აღმოსავლური მიმდინარეობაა და დასავლეთი აზროვნებასთან მიმართებაში მოსჩანს როგორც მისტიციზმი.

ძენი დიამეტრულად სანინააღმდეგო თვალსაზრისია დასავლური, ევროპული აზროვნებისა, ფიქრობს დ.ტ. სუძუკი. დასავლური აზროვნებისათვის სპეციფიკურია სწორედ ლოგიკურობა, მეცნიერული, ცნებითი კვლევა-ძიების მეთოდები: ლოგიკური ანალიზი არარსებითი წვრილმანების აუცილებელი გათვალისწინებით, დედუქციისა და ინდუქციის მეთოდით ზედმეტი გატაცება, არაარსებითი მომენტების სინთეზირება და სხვა. აღმოსავლური გონება არსებითად სინთეზურია. იგი გადაჭარბებით არ უყურებს არაარსებითი მომენტების არსებობას და მიმართულია უმთავრესი, უარსებითესი საკვლევისადმი, რათა ადამიანი ინტუიციით ჩანვდეს 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. (აქ უნდა შევნიშნოთ, რომ დ.ტ. სუძუკი ახლაც და სხვა მსჯელობების დროსაც გონებისა და განსჯის ცნებებს ხმარობს ერთიდაიგივე მნიშვნელობით, როგორც სინონიმებს. იგი არ ითვალისწინებს იმ პრინციპულ განსხვავებას, რასაც სათავე დაუდო კანტმა ამ ორი ცნების დადგენის დროს. რასაკვირველია დ.ტ.სუძუკი მკვეთრად ანსხვავებს აღმოსავლურ და დასავლურ გონებას, მაგრამ შეიძლება ამ მსჯელობებისას გონების მაგივრად სიტყვა განსჯა იხმაროს). აღმოსავლური აზროვნება, გონება ადვილად შესათვისებელი, გასააზრებელი არ არის. მასში არ არის ინდექსი, რითაც მისი შინაარსი უცბათ გასაგები გახდება სხვა ადამიანისათვის. მისი სახით ჩვენ საქმე გვაქვს „რალაცასთან“, რაც არ შეიძლება იგნორირებული იყოს, მაგრამ რაც ხელიდან გვიქრება მაშინ როცა მის მოხელთებას შევეცდებით.

მოუხელთებლობა, არაფიქსირებადობა და ამავე დროს არსებითობა აღმოსავლური აზროვნების ბუნებაა.

აღმოსავლური აზროვნების პრინციპული განსხვავება დასავლური აზროვნებისაგან ჩანს იმაში, რომ დასავლეთის მოაზროვნისათვის საგანი ან არსებობს ანდა არ არსებობს. იმგვარი მტკიცება რომ რაიმე არსებობს და ამავე დროს არც არსებობს მისთვის შეუძლებელია. ჭეშმარიტებისადმი ანტი-თეზური მიდგომა დასავლეთისათვის გაუგებარია. უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, დასავლური აზროვნება ტრიალებს წინააღმდეგობის შეუძლებლობის ლოგიკური კანონის ბატონობის სფეროში. მისთვის ორი ურთიერსაწინააღმდეგო დებულებიდან ან ერთია სწორი და ან მეორე, თეზისი და ანტი-თეზისი არ შეიძლება ერთდროულად ჭეშმარიტი იყოს. საერთოდ დაპირისპირებულ მხარეებს დასავლეთი მკვეთრად არჩევს და გადაჭარბებითაც აფასებს კიდევ. მაგრამ იგი ვერ გრძნობს ამავე დროს ამ დაპირისპირებული მხარეების საერთო საფუძველს, ძირს. ვერ გრძნობს, რომ ანტი-თეზური, დიალექტიკური, მხოლოდ დაპირისპირებულ მხარეთა სფეროში დარჩენილი აზროვნება, არის ნაკლოვანი, უკმარი. მხოლოდ მისი საშუალებით ვერ მოიპოვება მთლიანადამიანური არსება და საძიებელი ფილოსოფიური ჭეშმარიტებები, ძენის ჭეშმარიტებები.

დასავლური აზროვნების მიხედვით ასეა: არსებობს წარმოშობა-მოსპობა, დაბადება-სიკვდილი, სანყისი-დასასრული, კეთილი-ბოროტი, ჭეშმარიტი-მცდარი და ა.შ. დასავლეთელი მოაზროვნე, ვთქვათ ქრისტიანი ადამიანი იტყვის რომ ყველაფერს აქვს დასაწყისი, რომ დასაწყისში იყო ღმერთი, „სიტყვა“, შემდეგ გაჟრნდით ადამიანები, ყოველგვარი არსებულები. ადამიანს როგორც დასაწყისის მქონეს აქვს დასასრულიც. იგი განწირულია სიკვდილისათვის. დასავლური აზროვნებისათვის დაპირისპირებული მხარეები გამორიცხავენ ერთმანეთს. მისთვის არ შეიძლება ითქვას რომ რაიმე არსებობს და ამავე დროს არც არსებობს. აღმოსავლური გონება ამის საწინააღმდეგოდ იტყვის, რომ ადამიანები არც არასოდეს არ დავბადებულვართ და არც არასოდეს არ მოვკვდებით; არ არსებობს დასაწყისი და დასასრული, დაბადება და სიკვდილი. არ არსებობს შემოქმედი ღმერთი, არ არსებობს „სიტყვა“ შემოქმედება (კრეატურა) და ა.შ.

დ.ტ. სუძუკი შემდეგ ამძაფრებს ამ მსჯელობას და დასძენს, რომ ძენის მიხედვით არ არსებობს არც რაიმე, არსებული, არც არარსი, სიცარიელე, ხოლო ამის მომსმენი დასავლეთელი ალელვებით წამოიძახებს: ეს ხომ უაზრობაა! ეს ხომ სისულელეა! რაზედაც აღმოსავლეთელს შეუძლია უპასუხოს: „მართალი ბრძანდებით, რამდენადაც საერთოთ არსებობს „აზროვნება“ ჩვენ არ შეიძლება გავექცეთ დილემას ან აბსურდთა უძირო უფსკრულს.“

დ.ტ.სუძუკის ამგვარმა მსჯელობამ მართლაც შეიძლება მსმენელის კანონიერი გაოცება გამოიწვიოს. ამ მსჯელობაში არ მოჩანს რაიმე მყარი, რაიმე საიმედო ლოგიკური საფუძველი, დაკავებული პოზიციის გამამაგრებელი საიმედო არგუმენტები. ეს მსჯელობა არც რაიმე სხვა დებულებიდან გამომდინარეობს და არც მოითხოვს სხვა რაიმე თეორიულ პრინციპთან კავშირს. საქმე ისაა, რომ დ.ტ. სუძუკი აქ თეორიულ-საგნობრივი აზროვნების სიბრტყეზე კი არ მსჯელობს და სათანადო ლოგიკური არგუმენტების მოშველიებას კი არ ცდილობს, არამედ უნდა საცნაური, საგნობრივი გახადოს ძენ-ბუდიზმის ერთ-ერთი მთავარი პრინციპი, ადამიანური ყოფის ერთ-ერთი სპეციფიკური, ფუნდამენტური ვითარება: სუბიექტ-ობიექტზე დამყარებული შემეცნებითი პროცესი არ არის ერთადერთი პროცესი და იგი ვერაფრით ვერ ამონურავს ადამიანის მთლიან, შინაგან ბუნებას. თეორიული აზროვნების სიბრტყეზე მყოფი სუბიექტ-ობიექტის მიმართება თვითონაა აღმოცენებული და დამყარებული ამ გაყოფამდელ, წინარე სუბიექტ-ობიექტამდელ ერთიანობაზე. სწორედ მასშია ადამიანის თავდაპირველი ერთიანობა, სწორედ მისკენაა მიმართული ძენ-ბუდიზმის კვლევა-ძიების მზერა.

დასავლური აზროვნება თეორიულ-ლოგიკური აზროვნებაა. იგი სუბიექტ-ობიექტად დაშლილი შემეცნებითი პროცესია. ამგვარ აზროვნებას, წერს დ.ტ. სუძუკი შეიძლება ობიექტური აზროვნება ვუნოდოთ, რამდენადაც ამგვარ აზროვნებიდან წარმომდგარი მსჯელობები თეორიული სუბიექტის, რაციონალური გონების მსჯელობებია. ყველა ამ მსჯელობაში კითხვა თუ პრობლემა ვერ ცილდება რაციონალური აზროვნების სიბრტყეს და პასუხად ისევ თავისგვარ, თეორიულ, ცნებითი ხასიათის მსჯელობებს მოითხოვს, მოე-

ლის. ამგვარი მსჯელობების დროს თეორიული სუბიექტი ყოველთვის სახეზეა და მიმართულია შემეცნების ობიექტზე. ეს სუბიექტი რაციონალურ ობიექტურ აზროვნებას ყოველთვის თან ახლავს და ამ დროს მნიშვნელობა არა აქვს თუ რა უშორეს ობიექტებზე შეიძლება იყოს მსჯელობა, შემეცნებელ სუბიექტს არ შეუძლია მთლიანად გაქრეს, სახეზე მყოფი არ იყოს.

აღმოსავლური აზროვნება, რასთანაც ძენ-ბუდიზმს აქვს საქმე, არ არის ჩვეულებრივი სუბიექტ-ობიექტად გათიშული აზროვნება. აღმოსავლური აზროვნება მიგვანიშნებს იმაზეც, რომ ამგვარ აზროვნებაში მოაზროვნე თვითონ იკარგება. აქ შემეცნებელი სუბიექტი, რაციონალური სუბიექტის სახით, აღარ ფიგურირებს, იგი აღარ არის სახეზე არსებული. სწორედ ამიტომ, ფიქრობს დ.ტ.სუძუკი, შეიძლება ითქვას, რომ აღმოსავლურ გონებას არ ახასიათებს „აზროვნება“. მას არ შეუძლია არც მტკიცება რაიმესი და არც რაიმეს უარყოფა. მას არ შეუძლია რაიმე კითხვაზე თქვას „ხო“ ანდა „არა“. ისეთ შემთხვევაში ყველაზე სწორი იქნებოდა ორივე პასუხის, „ხო“ და „არა“ უარყოფა, ანდა პასუხისგან თავშეკავება. წამოჭრილ კითხვაზე პასუხის არიდება ხდება თეორიული შემეცნებითი ეკრანის უკმარობის მიმნიშნებელი. დ.ტ.სუძუკი აქ ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ აღმოსავლური აზროვნებისთვის მოაზროვნე და აზროვნება ერთიდაიგივეა, რაც შინაგანი ცდის მთლიანობის მარცვნილებელია. მხოლოდ მტკიცება, „ხო“ თქმა, ანდა უარყოფა, „არა“ თქმა, ამ შინაგანი ცდის მთლიანობის გაყოფა იქნებოდა.

დ.ტ. სუძუკის მიერ წამოყენებული ძენ-ბუდისტური პრინციპი შემეცნების შინაგანი მთლიანობის, სუბიექტ-ობიექტად გაყოფამდელი წინარე ერთიანობის შესახებ თუ იგივეობრივი არა, საოცრად მსგავსია კ. იასპერსის და მ. ჰაიდეგერის მსჯელობებისა შემეცნებითი სუბიექტ-ობიექტის წინარე არაგათიშულობის ე.ი. ერთიანი ექსისტენციალური ძირის შესახებ, საიდანაც შემდეგ ხდება სუბიექტ-ობიექტად გაყოფა-გათიშვა (Spaltung). სწორედ ეს პრინციპი არის ერთ-ერთი ამოსავალი დებულება, რითაც ძენ-ბუდიზმი და კ. იასპერსის ექსისტენცფილოსოფია ერთმანეთს ენათესავება.

ამგვარად, ძენ-ბუდიზმის მოძღვრებისათვის უმთავრესია არა თეორიულ-შემეცნებითი აზროვნება, 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 დავუბრუნდებით ძენ-ბუდიზმის მისტიციზმთან დამოკიდებულების საკითხს შეიძლება ითქვას, რომ ძენი მისტიციზმია იმდენად, რამდენადაც იგი მისი ჭეშმარიტებები ლოგიკურ ცნებითი აზროვნების ჩარჩოებში ვერ თავსდება და მისით არ ამოიწურება. რამდენადაც ძენ-ბუდიზმი უარყოფს ძენის ჭეშმარიტებების ლოგიკურ-მეცნიერულ ანალიზს იგი მისტიციზმია, მაგრამ აღნიშნავს დ.ტ.სუძუკი, რამდენადაც საბოლოოდ ძენი მოუაზრებელ, მოუხელთებელ ჭეშმარიტებებს არ ცნობს და აღიარებს მთლიან-ადამიანური არსების განათებას, ცდილობს მის მოაზრებას, იგი მისტიციზმად არ შეიძლება მივიჩნიოთ. ვინც მიაღწია სულიერ განათებას, ე.ი. ეზიარა ძენ-ბუდიზმის ჭეშმარიტებებს, მისთვის ძენი მისტიციზმი აღარ შეიძლება იყოს. ძენ-ბუდიზმი მისტიციზმად მოსჩანს მხოლოდ ძენის ჭეშმარიტებების უზიარებელთათვის, ფიქრობს დ.ტ. სუძუკი. ამასთან დ.ტ. სუძუკი როგორც იაპონური კულტურის და აზროვნების დამცველი ერთმანეთისგან განასხვავებს ინდურ და შორეულ აღმოსავლურ მისტიციზმს: ინდოელების მისტიციზმს იგი თვლის მეტად განყენებულად, მჭვრეტელობითად, ამასთან ძალიან რთულად, რომელსაც თითქოს არა აქვს ცოცხალი, ნამდვილი კავშირი ადამიანის პრაქტიკულ სამყაროსთან, „შორეულ-აღმოსავლური მისტიციზმი" კი მას პრაქტიკულ, უშუალო, და საოცრად უბრალო თვალსაზრისად მიაჩნია. ამ „მისტიციზმს" არ შეუძლია სხვა რამ იყოს თუ არა ძენი, წერს იგი.

აღმოსავლური „მისტიციზმი" ძენის სახით არ არის ირაციონალური, წარმოსახვით-ფანტაზიური მისტიციზმი.

დ.ტ.სუძუკი მიუთითებს, რომ ძენ-ბუდიზმის დაბასიათების დროს მის მიერ გამოყენებული მრავალი სიტყვები, ისეთები მაგ. როგორიცაა სუბიექტური, ობიექტური, შინაგანი, მთლიანი, ცდა, საგანი, არსებული, არარსი და ა.შ. მიე-

კუთვნიებიან თეორიულ-მეცნიერულ აზროვნების ცნებათა ჯაჭვს, რომელთა მნიშვნელობას და ძალმოსილებას ადამიანის ცხოვრების შესწავლის დროს აღმოსავლეთი უარყოფს. ამიტომაც მისი მსჯელობები გაუგებარნი გამოჩნდებიან, წინააღმდეგობებით სავსე იქნებიან, რაციონალურად განწყობილი დასავლეთელი მოაზროვნისათვის. ამის უმთავერს მიზეზად დ.ტ. სუძუკი ხედავს იმაში, რომ ადამიანური ენა ყველაზე არასანდო იარაღია, ინსტრუმენტია, რაც კი დღემდე შეუქმნია ქვეყნად ადამიანს. ენა აუცილებელი საშუალება ადამიანთა ურთიერთობისა. ადამიანთა არსებობა წარმოუდგენელია საზოგადოებაში ენის გარეშე, მაგრამ მისი გამოყენების დროს ყოველთვის დიდი სიფრთხილეა საჭირო. ჩვენ არ უნდა დავუშვათ ყველაზე საშინელი შეცდომა – ენა არ უნდა მივიჩნიოთ თვითონ ცდად, თვითონ რეალობად, უშუალო პირად გამოცდილებად, თორემ მაშინ „მთვარე გვეგონება თითი, რომელიც მხოლოდ მიგვითითებს მთვარეზე“. ენა ჰგავს ორმხრივ მახვილს, რომელიც გამოყენების დროს დიდ სიფრთხილეს მოითხოვს. თუ იგი ჩვენ სწორედ არ ვიხმარეთ და სწორედ 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.ტ. სუძუკი, რომ ენა ყოველთვის მიესწრაფის საზოგადოებისაკენ. მისი აუცილებელი თვისებაა საგნობრივობასთან, საზოგადოებასთან კავშირი. სწორედ ამის გამო მის მიერ გამოხატული აზრი, შინაარსი უკვე აღარ არის ნამდვილი, თავდაპირველი, პირადული განცდა. ამის მაგივრად ჩვენ ხელში გვრჩება ამ შინაარსის, გაცნდის იდეალიზირებული, განზოგადოებული და ობიექტივირებული სახე. ეს სახე მხოლოდ ინტერპრეტაციაა იმისა, რაც თავდაპირველად იყო განცდილი ინდივიდის მიერ.

საერთოდ, ჩვენი თავდაპირველი განცდები შეიძლება გამოიხატოს ორი მიმართულებით, ორი ასპექტით: 1. ობიექტური, გარეთ მიმართული სახით და 2. სუბიექტური, შიგნით მიმართული სახით. დ.ტ. სუძუკი განმარტავს, რომ აქ სიტყვა „სუბიექტური“ უნდა გავიგოთ არა ჩვეულებრივი, ტრადიციული, არამედ „შინაგნობის“ აზრით. განცდათა ამ ორგვარ რიგს დიამეტრალურად სანინააღმდეგო მიმართულებით

მიყვავართ. პირველ შემთხვევაში ე.ი. ობიექტური ნაკადის დროს ჩვენ ვარდებით უსასრულო კამათში, უსასრულო ანალიზის სფეროში – ამით კი ვშორდებით საძიებელ რეალობას. ამასთან ამ დროს ენა და ინტელექტი ერთად, ურთიერთკავშირში მოქმედებენ, ხოლო მეორე შემთხვევაში ხდება ის, რაც უნდა მოხდეს – ვუახლოვდებით საძიებელ რეალობას, შინაგნობას. დასავლეთის ფილოსოფიურ-თეოლოგიური აზროვნება სწორედ იმით ხასიათდება, რომ იგი გატაცებულია ცნებითი ზოგადობებით, სიტყვიერი სახოვანებებით და ამით შორდება რეალობას. აქვე ჩვენ ხაზი უნდა გავუსვათ ერთ მნიშვნელოვან გარემოებას კ. იასპერსის და დ.ტ. სუძუკის მსოფლმხედველობათა ძირითად პრინციპთა შედარების დროს: როგორც ერთისთვის, ასევე მეორისთვის ფილოსოფიური კვლევა-ძიების პროცესი მიემართება ერთიდაიგივე მიმართულებით, ერთიდაიგივე მიზნით. ექსისტენციალური ონტოლოგიური სტრუქტურის მიზანს შეადგენს ყოფიერების რაობის გარკვევა, იმის გარკვევა, რაც ყოფიერების ჩვენთვის ცნობილ სამ სფეროს ფარულად საფუძვლად უდევს (მომცველი - *Umagreifende*), ხოლო დ.ტ. სუძუკის ძენბუდიზმში ამგვარი ყოფიერების ანალოგიურ საკვლევ მიზნად გამოდის რეალობა. ადამიანის ცხოვრების საბოლოო მიზანი სწორედ რეალობის წვდომა, გაგება, განცდაა. ამასთან უმნიშვნელოვანესი გარემოებაა ის, რომ ორივე მოძღვრებაში საბოლოო მიზნის განხორციელებისათვის აუცილებელი გზაა ადამიანის შინაგანი ერთიანი ბუნების გავლა, ადამიანის სუბიექტ-ობიექტის გათიშულობამდე არსებული ნინარე ერთიანობის გამჟღავნება-გაცნობიერება. თეორიულ-ლოგიკური აზროვნებისთვის დაუნახავი ერთიანი ექსისტენციალური ძირის გამჟღავნება-დადგენა არის აუცილებელი გზა ყოფიერების, მომცველის ძიების გზაზე (კ. იასპერსი), ხოლო საძიებელ რეალობას ვერსად სხვაგან ვერ შევხვდები თუ არა ადამიანის შინაგრძნობისკენ სვლისა, ადამიანის თავდაპირველი გაუთიშავი ერთიანობის განცდისა, წვდომისა. ორივე შემთხვევაში მოძღვრებათა საერთო სტრუქტურა აშკარაა: მიზნად ცხადდება ონტოლოგიური პრობლემა, ხოლო პრობლემის გადაჭრისათვის გზად გამოცხადებულია ადამიანის ბუნების, არსების ანთროპოლოგიური პრობლემა.

რადგან რეალობის ნამდვილი აზრი მხოლოდ „შინაგნობისკენ“ სვლით მოიპოვება, ხოლო თეორიულ-მეცნიერული კვლევა ობიექტური აზროვნების სიბრტყეზე იშლება და შორდება „შინაგნობას“, ამიტომ აღმოსავლური აზროვნებისათვის თეორიული კვლევა-ძიება, სჯა-ბაასი კი არ არის დამახასიათებელი, არამედ ზედმეტი მსჯელობა-კამათისაგან თავშეკავება, დუმილი. უნდა აღინიშნოს რომ ძენ-ბუდიზმის მიერ წამოყენებული დუმილის, თავშეკავების, აუღელვებლობის, სიმშვიდის პრინციპი თავისებური მნიშვნელობისაა. იგი არავითარ შემთხვევაში არ უდრის ადამიანის უდარდებლობასა და უმოქმედობას. იგი არ არის უკაცრიელი უდაბნოს უსიცოცხლო დუმილი, სინყნარე ანდა „ცხედართა სამარისებური სიჩუმე“. ძენის მოძღვრებაში აღიარებული სიჩუმე არის დუმილი „უძირო უფსკრულისა“, რომელშიც ქრება ყოველგვარი განსხვავებულობა, კონტრასტულობა და პირობითობა. დ.ტ.სუძუკი წერს, რომ ეს „უძირო უფსკრულის“ დუმილი გავს „ქუხილის წინარე სიჩუმეს“, იმ სიჩუმეს, რაც წინ უძღვის ვულკანის ამოფრქვევას. ამ ხანოერ დუმილში დაფარულია ვულკანის აქტიურობა.

ამ დუმილის ფარული აზრი არის ის, რომ მასში საქმე ეხება მუდმივად მარადიულს.

დ.ტ. სუძუკი მოითხოვს, რომ ჩვენთვის, ადამიანთათვის უმთავრესი ამოცანაა „გამოვიღვიძოთ ღრმა ძილისაგან“ და შევიძინოთ ახალი ცხოვრების წესი იმით, რომ მივმართავთ თავდაპირველ, შინაგან ცდას, აზრის აღმოსავლურ სახეს, აღმოსავლურ „აზროვნებას“. მხოლოდ მისი მეშვეობით არის შესაძლებელი მივალწიოთ საძიებელ რეალობას. რეალობის გაგება-განცდისათვის საჭიროა არა ინტელექტი ანდა გრძნობა, არამედ ცოცხალი ინტუიცია. შინაგნობა სავსეა სიცოცხლით, ცხოვრებით. ის იგივე რეალობაა. „შინაგნობა“ ანუ რეალობა არის ადამიანის თავდაპირველი მთლიანობის გამომხატველი ერთიანობა. შინაგანი კონკრეტული განცდები განიცდება სწორედ ამ რეალობაში ცოცხალი ინტუიციით და არა ინტელექტის დონეზე, თეორიულ-ლოგიკურ აზროვნების სიბრტყეზე, ინტელექტის ზედაპირზე.

დ.ტ. სუძუკი ამ ინტუიციას განასხვავებს გრძნობადი ინტუიციისაგან, აგრეთვე ინტელექტუალური ინტუიციისაგან. ეს უკანასკნელი ორი პირველისაგან განსხვავდება არ-

სებითად იმით, რომ ისინი მაინც მიეკუთვნებიან ობიექტური აზროვნების სიბრტყეს და მოითხოვს რაიმე დაპირისპირებულს სუბიექტისადმი. ხოლო ამ ცოცხალი ანუ „ექსისტენციალური ინტუიციის“ დროს არ არსებობს არც ობიექტი და არც სუბიექტი რელატიური აზრით, წერს დ.ტ.სუძუკი. ექსისტენციალური ინტუიციის დროს გვაქვს აბსოლუტური ყოფიერება და მხოლოდ აბსოლუტური ყოფიერება, რომელიც მაღლა დგას ყოველგვარ განსხვავებულობაზე, ყოველგვარ ამა თუ იმ ობიექტის გამომხატველ ცნებაზე, კატეგორიაზე. ექსისტენციალური ინტუიციის შესახებ არ შეიძლება ითქვას, რომ იგი ვლინდება რაიმე მიმართულებით, რაიმე გარკვეულ სიბრტყეზე, სფეროში. იგი, თუ შეიძლება ითქვას, არის აბსოლუტური ყოფიერება ასახული თავის თავში. მთელი სამყარო თავისი მრავალფეროვნებით არის შედეგი ამ ინტუიციის გამოვლენისა, აღნიშნავს დ.ტ. სუძუკი. ამ დებულებასთან დაკავშირებით დ.ტ. სუძუკი იხსენებს მისთვის დიდი ავტორიტეტის ევროპულ ფილოსოფიიდან მაისტიერ ეკჰარტს: „ყოველივე დაიბადა ჩემს დაბადებასთან ერთად, მე დავბადე ჩემი თავი და ყოველივე საგანი. ჩემს ხელშია ჩემი და ყველა სხვა საგნის ბედი.“ აქვე იხსენებს დ.ტ. სუძუკი ბუდას სიტყვებს: „მინაზე და ცაზე მე ვარ ერთადერთი თაყვანისცემის ღირსი“. ექსისტენციალური ინტუიციის წვდომის აქტი, უფრო ზუსტად, ამგვარი ინტუიციით რეალობის შეხების აქტი არის დაბადება. მისით ჩნდება ყოველივე – მინა, ცა, სამყაროს მრავალფეროვნება და სხვა – მაგრამ ყოველივე ეს გაუგებარია ინტელექტის მოქმედების სფეროში იმის გამო, რომ ექსისტენციალური ინტუიცია დიამეტრალურად სანინააღმდეგოა ინტელექტუალური ინტუიტივიზმისა.

ამგვარად, ადამიანის სულიერი ცხოვრებისათვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს არა თეორიულ-ლოგიკურ ჭეშმარიტებების სფეროში დარჩენას, არა „ცნებითი კოშკების“ შენებას, არამედ ექსისტენციალურ ინტუიციის აქტს, ამ აქტის მეშვეობით იდუმალი რეალობის წვდომას. ადამიანისთვის 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 იდუმალი რეალობის

მიღწევის თავის საშუალებებს, მათ მაინც აქვთ ხელოვნური ხასიათი. ეს ხელოვნურობა მუდავნდება აშკარად მაშინვე, როცა ამ შენობას ვაქცევთ უმაღლეს რეალობად. ეს შენობა ხელოვნურია და ხელს უშლის ადამიანს თავისი ჭეშმარიტი ფუნდამენტის გამჟღავნებაში. სწორედ ამ ფუნდამენტის გაუზრებლობის გამო მიაჩნიათ ძენ-ბუდიზმი მისტიკურ მოძღვრებად. ვისაც არა აქვს გაგებული და გადანყვეტილი ცხოვრების ცენტრალური პრობლემა, მას არ შეუძლია ძენ-ბუდიზმი მისტიციზმი არ დაინახოს, მაგრამ ის ვინც აღწევს ძენის „ფუნდამენტამდე“ მისთვის მისტიციზმი გაქრება და მის ადგილს იჭერს განათება, სულიერი განათებაა, რაც ძენის ენაზე სატორად იწოდება.

მთავარია ადამიანმა მიაღწიოს თავის შინაგან მთლიანობას. ამის შემდეგ გახდება მთელი სამყარო და მისი პირადი ცხოვრებაც სხვა შეფერილობის, ნამდვილი საზრისის მქონე. ამ საქმეში ინტელექტი ვერ გვინებს დიდ სამსახურს. მას შევყავართ „ულრან ტყეში“, 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 ნამდვილი უმაღლესი საზრისის მქონე ჭეშმარიტებები არიან ლოგიკურ-თეორიული მსჯელობების ფარგლებს გარეთ, თეზისისა და ანტითეზისის, მტკიცებისა და უარყოფის საზღვრებს გარეთ. ადამიანები თავიდანვე შეჩვეულნი ვართ, ფიქრობს დ.ტ. სუძუკი, „ლოგიკურ დუალიზმს“, ლოგიკურ ჯაჭვს, ვემორჩილებით მას და შემდეგ ვერაფრით ვერ მოგვიშორებია ის, რაც ჩვენ თვითონ მოვიხვიეთ თავს. ძენ-ბუდიზმის პათოსი მიმართულია ინტელექტის, მეცნიერების სამეფოს წინააღმდეგ ერთი მნიშვნელოვანი გარემოების გამოც: საქმე ისაა, რომ ადამიანის ინტელექტი, ძენ-ბუდიზმის მიხედვით, თვითონვე იქმნის ილუზიას თითქოს იგი თავისუფალი იყოს, მაშინ როდესაც თავისი საკუთარი ბუნების მიხედვით არათავისუფალია. ინტელექტს შეცდომით 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, სი-

ცოცხლის 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 ბატონობის ქვეშ იქცევა. ინტელექტს უნარი იმისა, რომ ანარმოოს ანალიზი, დანანევრება, სინთეზი და ა.შ. სინამდვილეში წარმოადგენს თვითმკვლელობას. ინტელექტი ამ გზით ახორციელებს თვითმკვლელობას და სწორედ ამითვე აღწევს თავისუფლებას. სანინაალმდეგო მხარეებიდან რომელიმეს არჩევა ჯერ კიდევ არ არის თავისუფლება, რადგან ამ დროს ადამიანი კვლავ რჩება დაბრკოლების, წინააღმდეგობის წინაშე. თავისუფლება, ჭეშმარიტი აზრით გაგებული კი გვაქვს მხოლოდ იქ, სადაც ადამიანი თავის გზიდან იშორებს ყოველგვარ დაბრკოლებას. ადამიანი ყოველგვარ წინააღმდეგობებიდან უნდა იყოს თავისუფალი, რაც ნიშნავს მის „აბსოლუტურ თავისუფლებას“. ინტელექტი თავისი მოქმედების სამეფოში, როცა ანარმოებს ანალიზს და სინთეზს შეფარდებითად, ფარდობითად 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 არჩევაც – მხოლოდ შეზღუდული თავისუფლებაა და არა აბსოლუტური. ადამიანის სულისთვის კი უდიდესი მისწრაფებაა სწორედ აბსოლუტური თავისუფლება. ამაშია მისი სიმშვიდე და ბედნიერება. ადამიანის სული მიესწრაფის ამ აბსოლუტურ თავისუფლებას. იგი გამუდმებით ამ სწრაფვაშია. ამ მისწრაფების დროს სული „კვნესის და ჩვენ გვესმის ეს კვნესა“. ჩვენ გვესმის ეს წუხილი, მაგრამ ვერ ვაღწევთ თავისუფლებას. ეს კი შესაძლოა, თუმცა ძალიან ძნელად. შესაძლებელია ნამდვილი, აბსოლუტური თავისუფლების მიღწევა, უმაღლესი თვითდამკვიდრების, უმაღლესი მტკიცების 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.ტ. სუძუკი. ინტელექტზე ამაღლებული ადამიანის სული განათების მიღწევის შემთხვევაში აღარ უარყოფს მიზეზ-შედეგობრივ განპირობებულობებს, კავშირებს. 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.ტ. სუძუკი ადამიანს ადარებს გეომეტრიულ წერტილს, რაზედაც გადაიკვეთება ანუ რაც თავს უყრის სამ მთავარ ხაზს: ფიზიკურ-ბუნებრივს, ინტელექტუალურ-ზნეობრივს და სულიერს. ამ ხაზებიდან ადამიანს შეუძლია განიცადოს, შეიგრძნოს რომელიმე ხაზი სხვადასხვა ინტერსივობითა და კოორდინაციით, სამივე ხაზის გათვალისწინებით, მაგრამ ხშირად ადამიანი ერთის ხარჯზე უგულვებელყოფს დანარჩენს სხვას. ადამიანის ინტელექტს აქვს მიდრეკილება გავიდეს თავისი მოქმედების ველიდან და მიემართოს სულიერისაკენ, რაც უდრის მის თვითმკვლევლობას, მაგრამ ინტელექტს სწორედ ეს მოეთხოვება. ადამიანის ერთ-ერთი დიდი ამოცანა სწორედ ესაა, რაც უნდა განხორციელდეს მტკიცე გადანწყვეტილებით. ეს არის ადამიანის ცხოვრებაში განსაკუთრებული მნიშვნელობის მქონე ნახტომი. ამ დროს სული თუმცა მთლიანად არ უარყოფს ინტელექტს, მაგრამ იგი გონებაზე მაღლა დგება და ახდენს თვითგამორკვევას.

ინტელექტის ანუ კანტის სიტყვებით „საერთოდ ცნობიერების“ სფეროს გადალახვით ადამიანი აღწევს სულიერ თვითცნობიერებას, რომელიც ცნობიერების განსაკუთრებული სახეა. სწორედ ამგვარი თვითცნობიერებაა ის თავდაპირველი ერთიანობა, სადაც აღარა გვაქვს ადამიანის სუბიექტ-ობიექტად დაყოფა, გაორება იმად, რაც ინტუიტიურად იმეცნებს და იმად, რაც ინტუიტიურად შემეცნებული ხდება.

ეს არის აბსოლუტური თვითგაიგივება, რაშიც აღარაა სუბიექტ-ობიექტად გათიშვა, მაყურებელი და საყურებელი, დამკვირვებელი და დასაკვირვებელი. ამ დროს ადამიანი არის არადიფერენცირებული ერთიანობა. მართალია ჩვეულებრივი ლოგიკით რაიმე არ არის თავისის საწინააღმდეგო მაგ. თეთრი – შავი, შავი – თეთრი, მაღალი – დაბალი და პი-

რიკით, მაგრამ ამგვარი გაიგივება ბუდისტური თვალთახედვით შესაძლებელია და სწორედ ეს „არალოგიურობა“ ჩვეულებრივი, ტრადიციული გაგებით, მთელს ჩვენ ცდას, ცხოვრებას უდევს საფუძვლად. მხოლოდ ამ „არალოგიურობით“ ანუ „ირაციონალურობით“ იძენენ ადამიანები სულიერ თვითცნობიერებას.

ამგვარად, ძენ-ბუდიზმი თავის მსოფლმხედველობას აყრდნობს მეტად თავისებურ ამოსავალ პრინციპზე: ადამიანის შინაგანი ბუნება, მისი იდუმალი არსება მდგომარეობს თავდაპირველ, არადიფერენცირებულ ერთიანობაში. ადამიანის სულიერი თვითცნობიერება გვიდასტურებს, რომ იდენტურია ის, რასაც ჩვენ სუბიექტსა და ობიექტს ვარქმევთ. ამ აბსოლუტურ იგივეობაში ნახულობს ქვეყნის მრავალფეროვნება თავის სანყისს. 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 ვთავისუფლდებით. ჩვენ ვაღწევთ სულიერ განათებას ანუ მას, რასაც ძენის ენაზე სატორი ეწოდება. სულიერი განათების, სატორის მიღწევა არ ნიშნავს სხვათაშორის ადამიანთა ამქვეყნიური ცხოვრების უარყოფას, რასაც ხშირად მიაწერენ ბუდიზმს. დ.ტ. სუძუკის აზრით, ბუდიზმი საერთოდ ადა აგრეთვე ძენ-ბუდიზმიც, არ უარყოფს ამქვეყნიური ცხოვრების დადებით მხარეებს, ნეტარებებს. იგი არ ქადაგებს ასკეტიზმს, ცხოვრებისაგან განდგომას. ამგვარი შთაბეჭდილება ჩნდება მხოლოდ იმის გამო, რომ ბუდიზმი აქცენტს აკეთებს ადამიანის სულიერი ცხოვრების აღმავლობაზე, სულიერ სამყაროზე. ადამიანის მთელი ცხოვრება უნდა დაქვემდებარებული იქნეს სულიერი ცხოვრების სამყაროსადმი, მოუწოდებს ბუდიზმი. მხოლოდ სანინააღმდეგო შემთხვევაში უარყოფს იგი ამქვეყნიურ ცხოვრებას. ბუდიზმის და ძენ-ბუდიზმის მიხედვით, იმ ქვეყნის სიდიადე, სადაც ჩვენ ვცხოვრობთ, უფრო ნაკლებია, ვიდრე თვითონ ადამიანის სიდიადე. ქვეყნად არა არის რა ადამიანზე უფრო ამაღლებული. ადამიანის სიდიადე არის ყველაზე მეტი, რაც ქვეყნად არსებობს. იმ ქვეყნის სიდიადე, რასთანაც ჩვენ საქმე გვაქვს, ჩვენივე სიდიადით არის აზ-

რდებული, გაპირობებული, ფიქრობს დ.ტ. სუძუკი. ხოლო ჩვენი სულიერი სიდიადე შეიგრძნობა მხოლოდ მაშინ, როცა ვალწევთ სულიერ თვითცნობიერებას და მის შუქში განვიხილავთ ყველაფერს. ბუდას მიერ ნათქვამი ზემოთმოყვანილი სიტყვები სწორედ ამ ვითარების გამომხატველია. სწორედ მან განიცადა პირველად და ყველაზე მძაფრად ადამიანის სულის ეს მისწრაფება. ბუდას მიერ გაცნობიერებული ეს ღირსება, სიდიადე ჩადებულია, ბუდობს თითოეული ადამიანის შინაგან სამყაროში. მისი მიღწევა შეიძლება მხოლოდ ხანგრძლივი და მრავალგვარი წამების, ძიების, გონებრივი და ზნეობრივი წინააღმდეგობების გადალახვით.

როგორც ვხედავთ, ლოგიკისადმი, რაციონალურ-მეცნიერული შემეცნებისადმი დამოკიდებულება ძენ-ბუდიზმში და კ. იასპერსის ექსისტენციალიზმში ძირითადად ერთიდაიგივეა, ანალოგიური ა. ისინი ანალოგიურნი არიან თავისი შინაარსით, როგორც ერთიანი მსოფლმხედველობის სტრუქტურული ელემენტები. და აგრეთვე როგორც ერთიდაიგივე ფუნქციისა და მიზანდასახულების მატარებელნი. არც კ. იასპერსის ექსისტენციალიზმში და არც დ.ტ.სუძუკის ძენ-ბუდიზმში ლოგიკურ-მეცნიერული შემეცნება არ არის თვითკმარი, იზოლირებული პროცესი. იგი ორივეგან, თავისი საკუთარი ამოცანის გარდა ემსახურება ექსისტენციალური აზროვნების გაშლას, ექსისტენციალურ აღმავლობას, განათებას. დ.ტ.სუძუკი ხშირად განმარტავს, რომ ლოგიკის ერთგვარი „უარყოფა“ სრულიადაც არ არის ძენის უშუალო მიზანი, თვითმიზანი. ამის მაგივრად ძენს სურს აჩვენოს ადამიანის იდუმალი, შინაგანი ბუნების გახსნისათვის ლოგიკურ-მეცნიერული აზროვნება სრულიადაც არ არის საკმარისი და რომ მის გარდა არსებობს ადამიანის შინაგანი მდგომარეობის ტრანსცენდენტალური გამოხატულება, რაც მიუღწეველია ინტელექტუალური სიბრძნისთვის. ძენ-ბუდიზმის ერთ-ერთი ამოსავალი პრინციპი სწორედ ისაა, რომ იგი აქცენტს აკეთებს ტრანსცენდენტალურ სიბრძნეზე და არა ინტელექტუალურ შემეცნებაზე.

ძენ-ბუდიზმის მიხედვით უნდა განვასხვავოთ ორგვარი პრინციპულად ერთმანეთისგან განსხვავებული ცოდნის სფერო: ტრანსცენდენტალური ანუ არადიფერენცირებული ცოდნა (პრაჟნა) და ფარდობითი ცოდნა (ვიჟნანა).

ტრანსცენდენტალური სიბრძნე ანუ ცოდნა არის ერთგვარი ყოვლისმცოდნეობა, არადაწანევრებული ერთიანობა, რაშიც ჯერ კიდევ არ არის გამოყოფილი და დაპირისპირებული სუბიექტი და ობიექტი. იგი არის ფარული საფუძველი ფარდობითი ცოდნისა. პირიქით, ფარდობითი ცოდნა კი არის ის რაც ობიექტურ ცოდნად იწოდება და რაც გადმოცემულია მეცნიერულ-ლოგიკურ ცოდნაში. მასშია სწორედ სუბიექტ-ობიექტის დაპირისპირება. ამ ცოდნის შემოქმედია სწორედ ინტელექტი. ფარდობითი ცოდნა წარმოიშობა ჩვენი „დუალისტური, დიალექტიკური“ აზროვნების 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 თავის საფუძვლად უდევს ტრანსცენდენტალური ცოდნა, მაგრამ პირველს არა აქვს გაცნობიერებული ეს მდგომარეობა. ამიტომაც ფარდობითი ცოდნა არ ცნობს ტრანსცენდენტალურ ცოდნას და ცდილობს მხოლოდ თავის თავით დაკმაყოფილებას. ეს კი ამაო მცდელობაა. იგი ვერ აღწევს თავის მიზანს. საქმე ისაა, რომ ადამიანი სულიერი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებას ეძებს არა ფარდობით ცოდნაში არამედ ტრანსცენდენტალურში. ამ მოთხოვნილებების წყაროდ საბოლოოდ ვერ გამოდგება ფარდობითი ცოდნა, რაგინდ არ უნდა გავაფართოოთ მისი სფერო. ადამიანი ვერასოდეს ვერ პოულობს ამგვარ ცოდნაში საიმედო თავშესაფარს. ინტელექტი სამყაროზე და სადღეისო პრობლემებზე, ყოველდღიურობაზე ფიქრის დროს შველის ადამიანს, მაგრამ რეალობაზე, ყოველივეს საზრისზე, ცხოვრების ცენტრალურ საკითხზე და ფიქრების დროს კი იგი უძლურია გასცეს სათანადო პასუხი – იგი პასუხთა დაუსრულებელ ნაკადში ვარდება. ადამიანი მიტომაც ყოველთვის გრძნობს რაღაც დაუკმაყოფილებლობის გრძნობას თავის სულის სიღრმეში. იგი განიცდის რაღაც სიცარიელეს, რაც ვერასოდეს ვერ შეივსება მეცნიერულ თუ ფილოსოფიური ცოდნით თუ იგი ობიექტური ცოდნის სიბრტყეზე რჩება. მეცნიერების და ფილოსოფიის სახით წარმომდგარი ფარდობითი ცოდნა, რაგინდ მდიდარიც არ უნდა იყოს იგი, ვერ აკმაყოფილებს ადამიანის შინაგან, სულიერ მისწრაფებებს და მოთხოვნებს. ცოდნის ამ სახეს ყოველ-

თვის აკლია „რალაც“, უფრო ზუსტად ადამიანის სულს ფარდობითი ცოდნაში ყოველთვის აკლია „რალაც“ იმის გამო, რომ იგი ვერ ეხება და ვერ ამოსწურავს მთელს რეალობას. მხოლოდ ტრანსცენდენტალური 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.

ტრანსცენდენტალური ცოდნა ისეთი ცოდნაა, რომელსაც თავისი ბუნების მიხედვით „გაუცნობიერებელი ცოდნა“ შეიძლება ეწოდოს. იგი არადიფერენცირებულია, რომელმაც ჯერ კიდევ არ იცის საგანთა და მოვლენათა გამიჯვნა, განსხვავება. იგი არის ადამიანის ერთიან, ექსისტენციალურ-მთლიანადამიანურ იდუმალ ბუნებასთან, მთლიან რეალობასთან წილნაყარი გარკვეულობა, განათება, რომელიც ამავე დროს ადამიანის ამქვეყნიური ცხოვრების უმაღლესი მიზნის – სატორის – აუცილებელი ასპექტი და შემადგენელი ნაწილია. ადამიანისათვის მოულოდნელი, დაუგეგმავი სულიერი ამალღების, განათების უიშვიათესი წამი შეუძლებელია მიღმურობის, ტრანსცენდენტურობის განცდის გარეშე. სატორი იმიტომ არის ადამიანის ხელახალი სულიერი დაბადების, ამალღების წამი, რომ ამგვარი „მოქცევის“ დროს ადამიანს მიღმურობის განცდა ეუფლება. დ.ტ. სუძუკი ტრანსცენდენტური სიბრძნის, ხედვის დახასიათების დროს იმგვარ ეპითეტებს, მახასიათებლებს იყენებს, რომლებიც ზედმიწევნით მორგებულია ექსისტენციის დახასიათებისათვის. ძნელი შესამჩნევი არ არის, რომ იგივენაირი დახასიათება ზუსტად მიესადაგება ექსისტენცს, რასაც კ. იასპერსი ადამიანის არაუშუალოდ შესამეცნებელ, ინდირექტულ არსებად მიიჩნევს. ექსისტენცი, როგორც ადამიანის საგნობრივი აზროვნებისა და მოქმედებების თავწყარო, მაგრამ მაინც დაუნახავი და შეუმეცნებელი ინტელექტისათვის (ე.ი. „უჩინაჩინი“) ანალოგიურია ადამიანის იმ იდუმალი ბუნებისა, რაც თავს ამჟღავნებს ტრანსცენდენტალური ცოდნა-განათების დროს: იგი არსებობს როგორც „მოხეტიალე ნაპერწკლის გამოჩენა, რომელიც მოკრძალებულად, მაცდურად და მუდმივად წარიტაცებს ჩვენს გონებას, ჩვენ ვცდილობთ დავიჭიროთ იგი, დავინახოთ ახლოს, დავიდოთ ხელის გულზე, მოვუნახოთ

განსაზღვრული სახელი, რათა როგორც გარკვეულ კონკრეტულ ობიექტს დავეყრდნოთ, მივენდოთ. მაგრამ ამაოდ. ამაოდ იმიტომ, რომ იგი არ არის დუალისტურად განწყობილი გონების ობიექტი“ (13, გვ. 217).

ძენ-ბუდიზმს სურს გახსნას, გამოაღვიძოს ის „გაუცნობიერებელი ცნობიერება“, რომელიც იმალება ადამიანთა ჩვეულებრივი, ობიექტური, ლოგიკურ-მეცნიერული აზროვნების ჩარჩოებით შემოსაზღვრულ სფეროს მიღმა. ფარდობითი ცნობიერების მიღმაა ის „გამოსაღვიძებელი ცნობიერება“, რომელსაც ძენ-ბუდიზმი ესწრაფვის.

ზემოთ ჩვენ შევეცადეთ კ. იასპერსის და დ.ტ. სუძუკის მსოფლმხედველობების შედარების დროს წინა პლანზე წამოგვეწია ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ასპექტი: ადამიანის არსების თვითგამორკვევისა და თვითდადგენის პროცესში რაციონალურ შემეცნების ადგილისა და როლის პრობლემა. ნაჩვენები იქნა ამგვარი შემეცნების სტრუქტურის, ფუნქციის და მიზანდასახულების ანალოგიურობა კ. იასპერსის ექსისტენციალიზმში და დ.ტ. სუძუკის ძენ-ბუდიზმში. აქ სხვა პრობლემები ამ ძირითად პრობლემასთან კავშირშია ნახსენები. ამგვარი ანალიზიც თვალნათლივ გვიჩვენებს ამ ორი მოაზროვნის სულიერ ნათესაობას ფილოსოფიურ კვლევის ამოსავალ პრინციპთა დაყენებისა და გადაჭრის დროს. მათ მოძღვრებათა რადიკალურ პრობლემათა წრე იგივეობრივია, ხოლო მათი გაშუქება ანალოგიური. აქ უმთავრესია ის, რომ ერთიც და მეორეც თავგამოდებული მსახურნი არიან მძლავრი ანთროპოლოგიური ტენდენციისა, რაც ფილოსოფიის ისტორიას უძველესი დროიდან მოკიდებული დღესაც წითელ ზოლად გასდევს. ორივე მოძღვრება ადამიანის არსების თვითგამორკვევის და თვითდადგენის მისწრაფების სამსახურში დგას. ადამიანის იდუმალი ბუნების გახსნას ერთი „გასაღებთა გასაღების“ პოვნას უწოდებს, ხოლო მეორე სატორს, უდიდეს სულიერ განათებას, ღიად ამქვეყნიური მიზნის აღსრულებას.

უნდა აღინიშნოს ერთი მნიშვნელოვანი გარემოებაც: როგორც ვნახეთ ძენ-ბუდიზმი ხაზს უსვამს ადამიანის არსების, იდუმალი ბუნების „ირაციონალურობას“ იმდენად, რამდენადაც იგი რაციონალური უნარებით შეუმეცნებელია, მაგრამ ეს სრულიადაც არ ნიშნავს იმას თითქოს დ.ტ. სუძუ-

კის ძენ-ბუდიზმი ადამიანში პრინციპულად არაცნობიერს აღიარებდეს. ადამიანის იდუმალი ბუნება არ არის პრინციპულად არაცნობიერი საერთოდ მოუაზრებლის თვალსაზრისით. ძენის „გაუცნობიერებული ცნობიერება“ არ არის ფსიქოლოგიაში და აგრეთვე ფილოსოფიაში ფართოდ გავრცელებული არაცნობიერის ტოლი. ეს ცნებები სინონიმები არ არიან. დ.ტ. სუძუკი მაგ. ზ. ფროიდის არაცნობიერს არ ეთანხმება. მისი აღიარების მთავარ ნაკლად მას მიაჩნია, ჯერ ერთი ის, რომ ფსიქოანალიზის არაცნობიერი სრულიად გარეთ დგას ყოველგვარი მოაზრებისაგან და მეორეც, არაცნობიერის ანალიზის დროს – რამდენადაც ეს ანალიზი შესაძლებელია – ფსიქოანალიტიკოსი მკვლევარი რჩება მაინც ობიექტური აზროვნების სიბრტყეზე. ფსიქოანალიზის მომხრე უაღრესად სუბიექტურ გარკვეულობაზე მსჯელობს მაინც ისევ ობიექტურად, ლოგიკურ-მეცნიერული აზროვნების სფეროში. აქაც დ.ტ. სუძუკი თანხმობაშია გერმანულ ექსისტენციალიზმთან, კერძოდ კ. იასპერსთან: ექსისტენცი მარად უხილავი, მოუხელთებელი ადამიანური არსება კი არ არის, არამედ ექსისტენციალური აზროვნების სპეციფიკური სახით – განათებით მოსააზრებელი. ასევე დ.ტ. სუძუკის აზრით, ადამიანური არსება, მისი შინაგანი ბუნება, მარად დაფარული, მისტიური რამ კი არ არის, არამედ ტრანსცენდენტალური ცოდნით გამჟღავნებული, სატორში გამოვლენილი, განათებული არსება. თუმცა ტრანსცენდენტალური ცოდნა უცხოა „დუალისტური“ ფარდობითი ცოდნისათვის იმ მიზეზით, რომ იგი დევს სუბიექტ-ობიექტის მიმართების სიბრტყეზე და ობიექტური ცოდნაა, მაგრამ მათ შორის მაინც არის ორგანული კავშირი: ტრანსცენდენტალური სიბრძნე ფარული საფუძველია ფარდობითი ცოდნისათვის და თავის განხორციელებისათვის საჭიროებს მას. გარდა თავისი საკუთარი საშუალებებისა ტრანსცენდენტალური სიბრძნე საჭიროებს აგრეთვე ფარდობითი ცოდნის გამოყენებას და დაძლეवास. ტრანსცენდენტალური სიბრძნე, მიღმურობის განცდა სატორის წამში, სულიერი თვითცნობიერების ის ფორმაა, რომელიც დაძაბული, ხანგრძლივი შინაგანი ძიებით მიიღწევა.

**მ. ჰაიდებერის „ირაციონალიზმი“ და
აღმოსავლური ფილოსოფია
(დ.ტ.სუქუკის კენ-გუდიზმი)**

ფილოსოფიურ ლიტერატურაში დღეს ფართოდ არის გავრცელებული აზრი იმის შესახებ, რომ ექსისტენციალიზმის სახით საქმე გვაქვს ირაციონალისტურ მსოფლმხედველობასთან. ამგვარი მტკიცება მეტი კატეგორიულობით ხდება მარქსისტული ფილოსოფიის პოზიციიდან ექსისტენციალიზმის შეფასების დროს. დღემდე ბატონობს ექსისტენციალიზმის ტრადიციული შეფასება როგორც ანტიციენტისტური, ინდივიდუალისტური და ირაციონალისტური მსოფლგაგების შესახებ. ექსისტენციალიზმი ამ თვალსაზრისით გაიგივებულია თანამედროვე ფილოსოფიის სხვა მნიშვნელოვან მიმდინარეობებთან: ცხოვრების ფილოსოფიასთან, ვოლუნტარიზმთან, არაცნობიერის ფილოსოფიასთან, ინტუიტივიზმთან და ა.შ.

უნდა ითქვას, რომ ექსისტენციალიზმის ამგვარი შეფასება მისი კრიტიკოსების მხრიდან უსაბაბოდ არ ხდება და გარკვეულ საფუძველს ეყრდნობა, მაგრამ ამგვარი შეფასებების დროს მხედველობიდან არ უნდა იქნას გაშვებული ის თავისებურებები, სპეციფიკური ვითარებები, რაც გააჩნია ექსისტენციალიზმს ბურჟუაზიული ფილოსოფიის სხვა მიმდინარეობებთან შედარებით და თუ უფრო მკაცრად ვიტყვით, ის, თავისებურებებიც რაც ახასიათებთ ექსისტენციალიზმის სხვადასხვა წარმომადგენელს, თვითონ ამ მიმდინარეობების შიგნით. რასაკვირველია ამ შემთხვევაში ჩვენ მხედველობაში გვაქვს ექსისტენციალიზმის სპეციფიკური ნიშნები, რომლებიც მისთვის დამახასიათებელია როგორც „ირაციონალისტური“ მიმდინარეობისათვის.

ამგვარი შეფასებების დროს სიძნელესა და გაუგებრობებს წარმოშობს ისიც, რომ ზოგჯერ ირაციონალიზმის ცნება ერთი გარკვეული მნიშვნელობით არ მოიხმარება და სხვადასხვა მსჯელობების დროს სხვადასხვა ელფერს იძენს. ირაციონალიზმი როგორც ფილოსოფიური პოზიცია სხვადასხვანაირად მოსჩანს იმის მიხედვით თუ რა კონკრეტულ შინაარსს ჩავდებთ მასში. მაგ. ერთია ირაციონალიზმი, როცა

უარყოფილია საერთოდ რაციონალური შემეცნება, მეორეა მაშინ როცა დაქვეითებულია ანდა შემოსაზღვრულია რაციონალური შემეცნების სფერო და ა.შ.

ექსისტენციალიზმის როგორც ირაციონალისტური თეორიის გაგებისათვის საფუძველს იძლევა უმთავრესად ის გარემოება, რომ ექსისტენციალიზმს არასოდეს არ ჰქონია პრეტენზია იყოს წმინდა რაციონალისტური მსოფლგაგება, ადამიანის გონების, განსჯის (რაციოს) ყოვლისმომცველი შემეცნებითი უნარის დამცველი. ექსისტენციალიზმი 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. უნდა მკაცრად განსხვავებულ იქნას მეცნიერებისა და ფილოსოფიის სფერო. მათი აზრით, ეს ორი რამ არ არის ერთიდაიგივე და ისინი სულ სხვადასხვა არსებობის წესით, სპეციფიკური კანონზომიერებებით არსებობენ. მეცნიერებისა და ფილოსოფიის (ფილოსოფოსობის) სპეციფიკის, არსების დადგენა მოითხოვს აუცილებლობით მათ ერთმანეთისაგან გამოყოფას, მათ შორის საზღვრის დადგენას და ამავე დროს მათ შორის არსებულ ორგანულ კავშირის დანახვას.

თანამედროვე ექსისტენციალიზმის გერმანელ წარმომადგენელთა ფილოსოფიური მრწამსი ვერაფრით ვერ თავსდება ტრადიციულად გაგებული ირაციონალიზმის ფარგლებში. ირაციონალიზმის ტრადიციული ცნება, თუ ჩვენ შეფასებისას დავიცავთ სიმკაცრეს, არ შეიძლება მიუყენოთ მ. ჰაიდეგერის, კ. იასპერსის და მ. ბუბერის თვალსაზრებს. და თუ მათი მკვლევარი მაინცდამაინც მოინდომებს ირაციონალიზმის კრიტერიუმით შეაფასოს ექსისტენციალური მსოფლმხედველობა, მაშინ უნდა დანახულ იქნას ექსისტენციალიზმის თავისებურებები, მისი „ირაციონალიზმის“ სპეციფიკური ნიშნები. თუ ჩვენ ექსისტენციალიზმს ირაციონალიზმის ცნების ქვეშ მოვაქცევთ, მაშინ ისიც უნდა ვალიაოთ, რომ იგი ტრადიციულად გაგებული ირაციონალიზმი კი არ არის, არამედ ახალი სახის, ახალი ტიპის ირაციონალიზმი. უფრო ზუსტად, იგი ირაციონალიზმი კი არ არის, არამედ „ზე-

რაციონალიზმი“, რაციონალიზმის საზღვრების გადამლახავი თვალსაზრისი. ექსისტენციალიზმი არც ირაციონალიზმია და არც რაციონალიზმი: რაციონალიზმი „ბრმა“ იმის მიმართ, რის მიმართაც ირაციონალიზმი „ელამია“ (მ. ჰაიდეგერი).

მ ჰაიდეგერის ამ დებულებას არ შეიძლება სათანადო ანგარიში არ გაენიოს მაშინ, როცა ჩვენ ვცდილობთ მთლიანობაში მოვიაზროთ და შევაფასოთ „ფუნდამენტური ონტოლოგია“ როგორც „ირაციონალისტური“ მიმდინარეობა. მ. ჰაიდეგერი ამოდის ადამიანური ყოფიერების სპეციფიკის – ექსისტენციის არსებობიდან, რომ იგი რაიმე სახეზე არსებული, საგნობრივი, მეცნიერულ-თეორიული შემეცნების ობიექტი, უშუალოდ მოსააზრებელი საგანი კი არ არის, არამედ არაუშუალო (ინდირექტული) ადამიანური ყოფნაა, არსებობაა, რომელიც საკუთარი, მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი უნიკალური უნარებითა და ფორმებით ინათებს საკუთარ თავს. იგი ცხოვრობს და მოძრაობს ექსისტენციალურ გახსნილობაში, ღიაობაში, დაუფარაობაში, რომელიც ექსისტენციალური სტრუქტურისაა და პრინციპულად განსხვავდება კატეგორიალური სტრუქტურებისაგან.

სწორედ ამგვარი სპეციფიკური ყოფიერების მიმართ, ადამიანის „არსების“ მიმართ არის ტრადიციული რაციონალიზმი და ირაციონალიზმი შესაბამისად „ბრმა“ და „ელამი“. სწორედ მის მიმართ მულავნდება ტრადიციული რაციონალისტური და ირაციონალისტური მიდგომის ცალმხრივობა, უკმარისობა.

წინამდებარე შრომის ამ მონაკვეთში ჩვენ ვცდილობთ ზოგად ხაზებში მაინც ვაჩვენოთ ექსისტენციალიზმის „ირაციონალიზმის“ თავისებურებები, მისი ექსისტენციალური ხასიათი, რითაც იგი განსხვავებულია ტრადიციული გნოსეოლოგიური ბუნების მქონე რაციონალიზმისა და ირაციონალიზმისაგან. აგრეთვე მიუთითოთ თუ როგორ ეხმაურება ეს ექსისტენციალური „ირაციონალიზმი“ აღმოსავლური ფილოსოფიის მნიშვნელოვან ნაკადის – ძენ-ბუდიზმის შინაგან ტენდენციებსა და მოტივებს. ძენ-ბუდიზმისათვის ადამიანის შინაგანი ბუნება ისევე იდუმალი და მიუწვდომელია როგორც ექსისტენცი ექსისტენცილისტებისათვის თუ ჩვენ გავჩერდებით მეცნიერულ-ლოგიკური, რაციონალური აზ-

როვნების დონეზე. მაგრამ „იდუმალეზა“, რომელსაც ადამიანი თავის თავში მოიცავს, საცნაური და მოსააზრებელი, მისანვდომი ხდება ადამიანისათვის თუ კი მხედველობაში მივიღებთ მთლიან ექსისტენციალურ, თავის თავის გამნათებელ აზროვნებას. სატორის დანიშნულება ძენ-ბუდიზმში პირველ რიგში სწორედ ამასში მდგომარეობს.

ქვევით ჩვენ ვცდილობთ ტიპიური და კონკრეტული მასალის, ამასთან „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ დომინანტური ტენდენციის გამომხატველი პრობლემის ფონზე ვაჩვენოთ მ. ჰაიდეგერის „ირაციონალიზმი“ რაც ასეთად მოსჩანს ტრადიციული რაციონალიზმისათვის. ამასთან ნაცადია ძენ-ბუდიზმში ვაჩვენოთ მ. ჰაიდეგერის „ირაციონალიზმის“ ანალოგები, ფუნდამენტური ონტოლოგიისა და დ. ტ. სუძუკის ექსისტენციალისტური ძენ-ბუდიზმის ამოსავალ პრინციპთა ერთიანობა, ორგანული ნათესაობა.

ამგვარი პრობლემად გვესახება ჩვენ ფუნდამენტული ონტოლოგიის ერთ-ერთი ძირითადი ტენდენციის გამომხატველი პრობლემა იმის შესახებ, თუ როგორ, რა გზით და რა ფორმებით ახორციელებს ექსისტენცი თავის ამქვეყნიური ყოფნის არანამდვილი ყოფის სახის დაძლევას და ნამდვილი ყოფიერების (*Eigentliche Sein*) განხორციელებას. სხვა სიტყვებით: თუ როგორ და რა გზით ახერხებს ექსისტენცი შინაგან განამდვილებას, საკუთარი თვითის შექმნას. თუ რა გამოდის ამ ამამალლებელი, გარდამქმნელი მედიუმის, ხიდის როლში. ასეთ შინაგან ექსისტენციალურ ძალად მ. ჰაიდეგერი მიიჩნევს სინდისის ფენომენს, რაც მხოლოდ რაციონალური თვალთახედვით არც მოიაზრება და არც დაიგეგმება. მხოლოდ რაციონალური თვალი „ბრმაა“ სინდისის ექსისტენციალური ბუნების დასანახავად, რამდენადაც თვითონ სინდისის ძალა არ არის რაციონალური ბუნების და ღრმად აქვს ფესვი გადგმული ადამიანის მთლიან ექსისტენციალურ შინაგან სამყაროში.

ფუნდამენტური ონტოლოგიის ავტორი სინდისის ფენომენს თვლის თავდაპირველ ძირეულ ფენომენად, რომლის ექსისტენციალურ-ფენომენოლოგიური გამოკვლევა ონტოლოგიური განზრახვით უნდა მოხდეს. როგორც ვხედავთ მ. ჰაიდეგერი ამ ფენომენის ექსისტენციალური შესწავლის მიზნად ონტოლოგიურ ორიენტირს ირჩევს. სინდისის რაო-

ბის შესწავლა უნდა მოხდეს ონტოლოგიური პრობლემის (ყოფიერების საზრისის) გადანყვეტის ინტერესებისათვის.

უნდა გაირკვეს სინდისის ფენომენის ექსისტენციალური ფუნდამენტი და სტრუქტურა. ამასთან ეს ადამიანის ყოფიერებისათვის დამახასიათებელი ფენომენი ადამიანისავე ყოფიერების ძირითადი კონსტიტუციის (In-der-Welt-sein) ფონზე და მეშვეობით უნდა განისაზღვროს.

ის, რასაც ჩვენ სინდისს ვეძახით, მ. ჰაიდეგერის აზრით, არ არის სახეზე მყოფი ფაქტი, თვალშესავლები პროცესი, არამედ იგი მხოლოდ ადამიანის სპეციფიკური ყოფნის სახეში იმყოფება: იგი ყველა სხვა არსებულთაგან განსხვავებით მხოლოდ ექსისტენცისათვის არის დამახასიათებელი. ექსისტენცი კი არაუშუალო და ადამიანური ყოფნის უღრმესი და უშინაგანესი საფუძველია. ექსისტენცია არის ადამიანის ყოველგვარი აზროვნებისა და მოქმედების საბოლოო ფუნდამენტი. ექსისტენციალური კვლევა ადამიანისა ამიტომ უპირველესია კვლევის ნებისმიერი შესაძლო სახეობების მიმართ. ამიტომაც სინდისის ფენომენის ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური ანალიზი წინ უსწრებს სინდისის ცდისეულ-გამოცდებლებით შესწავლას და ასეთსავე კლასიფიკაციას. მ. ჰაიდეგერი მკვეთრად ემიჯნება სინდისის ფენომენის ფსიქოლოგიურ დესკრიპციას, მის ბიოლოგიურ განმარტებას, მის თეოლოგიურ გაგებასა და გადანყვეტას, როცა სინდისის ხმა იმგვარად არის ინტერპრეტირებული, რომ მისი მეშვეობით ღმერთის არსებობა სურთ დაასაბუთონ და სხვ. სინდისი მცდარ გაგებასთან გვაქვს საქმე მაშინ, როცა სინდისი სურთ შეისწავლონ სულის უნარზე, გონებაზე, ნებისყოფაზე ანდა ადამიანურ გრძნობებზე ორიენტაციით, ანდა როცა ამ ჩამოთვლილ განსაზღვრულობების ერთიანობას, კომბინაციას მიიჩნევენ სინდისის საფუძვლად. მ. ჰაიდეგერი თვლის, რომ მის მიერ წამოწყებული ექსისტენციალურ-ფენომენოლოგიური კვლევა ახალია თავისი საფუძველითა და მიზანდასახულობით. იგი ოპოზიციაში უდგება ტრადიციულ ფილოსოფიას. აკრიტიკებს რა წარსულ მემკვიდრეობას მ. ჰაიდეგერი ამასთან საყურადღებოდ მიიჩნევს სინდისის ფენომენის შესწავლის საქმეში კანტის, ჰეგელის, შოპენჰაუერის, ნიცშეს, მ. შელერის და სხვათა წვლილს.

მ. ჰაიდეგერის აზრით, სინდისის ფენომენის ექსისტენციალურ-ფენომენოლოგიურმა ანალიზმა საბოლოოდ უნდა გვიჩვენოს თუ იგი რამდენად გვიდასტურებს ადამიანის განმდვილებას, ნამდვილი ყოფნისშეძლებას (*eigentliche Seinskönnen*). გამოსავალ წერტილად კი სინდისის ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური ფუნდამენტის ანალიზისათვის ის გარემოება უნდა ავიღოთ, რომ სინდისი ყოველთვის რალაცნაირი ფორმით რაიმეს გაგებას იძლევა: სინდისის ერთ-ერთი არსებითი დამახასიათებელი თვისებაა ის, რომ იგი გვიმჟღავნებს, გვატყობინებს, გვაგებინებს რაიმეს. ამიტომ უნდა ითქვას, რომ სინდისი მიეკუთვნება იმ ექსისტენციალურ ფენომენტა წრეს, რომელიც ადამიანის ყოფის გახსნილობას (*Erschlossenheit*) აკონსტიტუირებენ. სინდისის ფენომენი გახსნილობის უზოგადეს სტრუქტურებთან (მდგომარობა, გაგება, მეტყველება) ორგანულ და ფენომენოლოგიურ კავშირშია სინდისის ფენომენის ანალიზის დროს ჩვენ საქმე გვაქვს გახსნილობის თავდაპირველ ჩანვდომასთან, როცა მხედველობაშია მიღებული ექსისტენციის ნამდვილი ყოფიერება, გახსნილობისა და ნამდვილი ყოფიერების მიმართება.

შემდეგი დამახასიათებელი თვისება, რომელიც სინდისის ფენომენს ახასიათებს და მხოლოდ ადამიანისათვის არსებობს, არის ის, რომ სინდისს აქვს ძახილის (*Ruf*) ხასიათი. სინდისი ყოველთვის ძახილის სახითაა, თუმცა იგი ძახილთან არ შეიძლება გავაიგივოთ. სინდისის ფენომენისათვის დამახასიათებელი ძახილი სახეზე მყოფ ძახილს კი არ უნდა შევადაროთ და მასთან გავაიგივოთ, არამედ როგორც მეტყველება ადამიანის კონსტიტუტურ გახსნილობიდან უნდა გავიგოთ. მხედველობაში არ უნდა გამოგვჩერეს ის გარემოება, რომ სინდისისათვის როგორც მეტყველებისათვის და ამით აგრეთვე ძახილისათვის ბგერითი ხმოვანება არ არის არსებითი. საქმე ისაა, რომ ყოველგვარ გამოთქმას და ძახილს წინ უსწრებს მეტყველება. მ. ჰაიდეგერის აზრით, სინდისის ძახილში იგულისხმება პირველ რიგში არა ბგერითი ხმა, არამედ ის, რომ სინდისი ყოველთვის რაიმეს გაგებას იძლევა. სინდისის ძახილი არ საჭიროებს ბგერით ყვირილს. პირიქით, იგი ყვირის, იძახის ყოველთვის სიჩუმის მოდუსში, სიჩუმის მეშვეობით. ადამიანური ფენომენი – სინდისის ძახილი –

არის სიჩუმის მოდუსში მყოფი „ძახილი“. სინდისი ჩვენ გვიყვარის სიჩუმის ფორმით, უხმოდ.

სინდისის ხმა არის არა მხოლოდ ამგვარად გაგებული ძახილი, არამედ იგი არის აგრეთვე მოხმობა (Auff), რომლითაც იგი რაღაცას მოგვინოდებს (Aufzuf). მხოლოდ ადამიანისათვის დამახასიათებელი სინდისის ხმა იძახის, მოუხმობს და მოუწოდებს.

ამგვარად, როგორც ვხედავთ, სინდისის ფენომენის ანალიზისას მ. ჰაიდეგერი აფიქსირებს სინდისისათვის დამახასიათებელ შემდეგ ნიშნებს: ძახილს, მოხმობას და მოწოდებას. ამის შემდეგ კი ბუნებრივად სვამს კითხვას: რა ან ვინ არის ის, ვინც სინდისის ხმაში იძახის, რას ან ვის მოუხმობს ეს ძახილი, ეს ხმა და რას მოუწოდებს იგი?

მ. ჰაიდეგერი აღნიშნავს, რომ სინდისის ფენომენთა დაკავშირებით ერთი შეხედვით საკვირველი ვითარება იქმნება: ერთის მხრივ, სინდისის ძახილი არასოდეს არ არის ჩვენს მიერ არც დაგეგმილი, არც მომზადებული და არც ჩვენი ნების შესაბამისად განხორციელებული. სინდისის ხმა თითქოს ჩვენი მონანილეობის გარეშე მოქმედებს. ჩვენ კი არ ვბატონობთ სინდისის ხმაზე, ჩვენ კი არ ვმართავთ მისი მოქმედების არეს და მიმართულებას, არამედ ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება თითქოს ვიღაც სხვა ჩვენი მოლოდინისა და სურვილის გარეშე და სანინაალმდევოდ მოქმედებს. მაგრამ, მეორეს მხრივ, სრულიად აშკარაა, რომ ძახილის ხმა არა რომელიმე სხვა, სამყაროში თანაარსებულისგან მომდინარეობს, არამედ თვითონ ჩემგან. სრულიად აშკარაა, უეჭველია, რომ ჩემში მოქმედი სინდისის ხმის მოძრაობის, მოქმედების წყარო ჩემს გარეშე სხვა არსებულში კი არ არის, არამედ თვითონ ჩემში. აშკარაა, ჩემი სინდისის ხმის წყარო მე თვითონ ვარ. მაშასადამე, სინდისის ფენომენში ერთი შეხედვით უცნაურსა და დაუჯერებელ ვითარებასთან გვაქვს საქმე: სინდისის ძახილი მომდინარეობს ჩემგან და მაინც ჩემს ზევით იმყოფება, მაინც ჩემზე ბატონობს. იგი ჩემშია და მაინც ჩემს ზევითაა, ჩემი ხმაა და მაინც არ მემორჩილება, პირიქით ჩემზე ბატონობს.

ეს ფენომენოლოგიური ნაპოვნი, ეს ნიშანდობლივი მახასიათებელი, რომელიც ჩვენ სინდისის ფენომენში დავინახეთ, არასწორად არ უნდა იქნას ახსნილი და ინტერპერტი-

რებული, მ. ჰაიდეგერის აზრით. აქ სიფრთხილეს დაცვაა საჭირო. საქმე შემდეგშია: ის ვითარება, რომ სინდისის ხმა ჩემგან მოდის და მაინც ჩემზე ბატონობს, ჩემს ნება-სურვილს არ ემორჩილება ე.ი. ჩემს ზევით მდებარეობს, შეიძლება ყალბი ახსნაგანმარტებების წყარო აღმოჩნდეს. მაგ. შეიძლება იმგვარი ინტერპრეტაცია, როცა სინდისის ხმას როგორც ადამიანისათვის უცხო და გარედან ჩადებულ ძალად გაიგებენ. ასეთ შემთხვევაში სინდისის ხმის წყაროს ძიებამ შეიძლება მის მფლობელამდე, ღმერთამდე მიგვიყვანოს. ფაქტიურად ამგვარი თვალსაზრისები ხშირად არის ნამოყენებული. მაგრამ ასეთ შემთხვევაში, მ. ჰაიდეგერის აზრით, მხედველობიდან იქნება გაშვებული ამ ფენომენოლოგიური ნაპოვნის სპეციფიკა და ძალაში შევა ონტოლოგიურად დოგმატური თეზისი: ის, რაც არის, არსებულია ე.ი. ისე ფაქტიურია როგორც ძახილი, უნდა სახეზე იყოს ამავე დროს, ხოლო ის, რაც სახეზე არ არის, საერთოდ არაფერია, არარსებულია. არსებობა, ყოფიერი ამ შემთხვევაში სახეზე-არსებულს უიგივდება, უტოლდება.

სინდისის ხმის ეს თავისებურება, ე.ი. რომ იგი ჩემს ზევით და ჩემში მიმდინარეობს (რომ „ის“ იძახის), არ გვაძლევს საფუძველს იმისათვის, რომ სინდისის ხმაში დამძახებული არაადამიანისებურ ყოფიერში ვეძებოთ. პირიქით, სწორედ ადამიანის ექსისტენციალური კონსტიტუცია გვაძლევს ერთადერთ სახელმძღვანელო ძაფს იმის ყოფიერების სახის ინტერპრეტაციისათვის, ვინც სინდისის ძახილის ხმაში ფარულად იძახის.

თუკი სამყაროში მყოფ არაადამიანისებურ საგნებსა და ცოცხალ არსებებში დავინწყებთ სინდისის ხმაში გამოვლენილი დამძახებლის ძიებას, მაშინ იგი მართლაც „არავინ“ აღმოჩნდება. სწორედ ამ „არავინ“ის ყოფნის სახეს ეწინააღმდეგება ის, რომ იგი ბჭობის, განხილვის, მსჯელობის საგანი გახდეს. სწორედ ამგვარი, „არავინის“ დონეზე ჩამოყვანილი ყოფნის სახის მიმართ დასტურდება რაციონალური განხილვისა და ანალიზის უძლურება, მ. ჰაიდეგერის აზრით. რაციონალური მსჯელობები უძლურია და ვერ ეხება სინდისის ხმაში გამოვლენილ დამძახებელს. რაციონალური ბჭობისათვის იგი „არავინაა“. მაგრამ სინდისის ხმაში მყოფი დამძახებლის ეს განუსაზღვრელობა, დაფარულობა არის ამავე

დროს პოზიტიური ფენომენალური ნიშანი. იგი ამჟღავნებს იმას, რომ დამძახებელი გამოვლინდება სწორედ მხოლოდ სინდისის ძახილის მონოდებაში და იგი მხოლოდ ამ სახით არსებობს.

იმის ძიება და გამოკვლევა, ვინც სინდისის ძახილში მოგვიხმობს, ხომ არ არის უნაყოფო ცდა, თუკი იგი განხილვის საგანი არ შეიძლება გახდეს? ფაქტიური სინდისის ძახილის ექსისტენციალური მოსმენისათვის მართლაც ზედმეტია, ხოლო ძახილის ფაქტიურობისა და მოსმენის ექსისტენციულობის ექსისტენციალური ანალიზისათვის არა, პასუხობს მ. ჰაიდეგერი. მართალია იგი არ ხდება რაციონალური, მეცნიერულ-თეორიული კვლევის საგანი, მაგრამ იგი მოქცეულია ექსისტენციალური აზროვნების სფეროში, ექსისტენციალურ-ფენომენოლოგიური ანალიზის არეში.

მაინც ვინ არის სინდისის ფენომენში მყოფი ეს იდუმალი დამძახებელი?

მ. ჰაიდეგერის პასუხი ასეთია: სინდისის ხმაში ის, ვინც იძახის, თავისი „ვინ“--ის მიხედვით „სამყაროებრივად“ არაფრით განსაზღვრებადი არ არის, არსად არავინ არ არის, მაგრამ იგი ამით არარას არ უტოლდება. ის, ვინც სინდისის ხმაში იძახის, მოგვიხმობს და მოგვეწოდებს არის თვითონ ადამიანი თავის მიუსაფარობაში, უსახლოკარობაში (Unheimlichkeit). იგი არის დასაწყისიდანვე, თავდაპირველადვე გადასროლილი და დაცემული „სამყაროში-ყოფნა“ (In-der-Welt-sein) როგორც „არა სახლში“ (Unzuhausesein), როგორც შიშველი „რომ“ სამყაროს არარაში.

მაგრამ ვინ არის ის, ვისაც უძახის სინდისის ხმაში დამძახებელი? მ. ჰაიდეგერის აზრით, ისიც, ვისაც სინდისის ხმაში დამძახების ადრესატია, არის თვითონ იგივე ადამიანი. ის, ვისაც ეძახიან და ის, ვინც იძახის სინდისის ხმაში, არის თვითონ ადამიანი სინდისის ხმაში ადამიანი ეძახის თვითონ თავის თავს (1, 275).

ორივე შემთხვევაში იგივე ერთეულ ადამიანთანა გვაქვს საქმე, მაგრამ აქ უმთავრესია დავინახოთ ადამიანის შინაგანი ექსისტენციალური სამყაროს ქმნადობა, აღმავლობა, განამდვილება. ეს „ორი“ ადამიანი ერთ ადამიანურ ყოფიერებაშ თავიანთი ექსისტენციალური დონით, რანგით განსხვავდებიან.

სინდისის ფენომენის გაგებისათვის საჭიროა მხედველობაში გვქონდეს ის გარემოება, რომ ადამიანი ყოველთვის თავისი ყოფნის პროექტია, გეგმაა და რომ ეს თვითპროექტი ჰაერში გამოკიდებული თვითგაგება კი არ არის, არამედ განსაზღვრულია თავისი გადასროლილობით, იგი თავდაპირველად სამყაროსეულ საგნებთან და სხვა ადამიანებთან მზრუნველი დამოკიდებულებათა, ყოფნათა. იგი არის სპეციფიკური ყოფნის წესით არსებული, ექსისტენცი, რომელსაც გადაცემული აქვს თავისი ყოფიერება და რომელიც მათ ყოფიერებასთან მუდმივ მიმართებაშია, არის იგი მასზე თვითონვე პასუხისმგებელი. თუმცა ადამიანი ყველა სხვა ყოფიერთაგან განსხვავებული ფაქტიურობით ხასიათდება, მაგრამ ისიც თავისი ფაქტიურობით არსებობს. იგი გადასროლილის ყოფიერებაა. რომ ადამიანი ფაქტიურად არსებობს, ეს გახსნილია მისსავე ყოფიერებაში, მაგრამ პასუხი ადამიანის ყოფნის ძირითად კითხვებზე – თუ იგი საიდან და საით მიდის – მისთვის უცნობია. ადამიანის მიუსაფრობა, უსახლკარობა, პირველ რიგში მუღავნდება ძირითად ადამიანურ განწყობაში – ძრწოლაში, რომელიც როგორც გადასროლილი ადამიანის ელემენტარული გახსნილობა აყენებს „სამყაროში ყოფნას“ სამყაროს არარას წინაშე. საკუთარი თავის შეძრწუნებით ე.ი. თვითშეძრწუნებით ძრწოლაში მყოფი ადამიანი იღებს ნამდვილი ყოფნის შესაძლებლობას. სწორედ ასეთი ყოფიერების სახეში მყოფი ადამიანია ის, ვინც სინდისის ხმაში იძახის.

სინდისის ფენომენში გამოვლენილი დამძახებელი არის ყოველდღიური ადამიანისათვის უცხო და არაინტიმური. მან – თვითისათვის, უპიროვნოსათვის სინდისის ძახილის სუბიექტი პრინციპულად უცხოა და მართლაც, წერს მ. ჰაიდეგერი, რას შეუძლია მზრუნველობაში მოცემულ მრავალფეროვან „სამყაროში“ დაკარგულ მანისათვის უფრო უცხო იყოს ვიდრე მიუსაფრობაში თავის თავთან განმარტოებული, არააში გადასროლილი, პროექტირებული თვითი. ძახილის ხმა ისმის და მაინც არ იძლევა იგი მზრუნველობაში მყოფ ცნობისმოყვარე ყურისათვის რაიმე ისეთ სათქმელს, რომელიც საჯაროდ შეიძლება განვიხილოთ. ანდა რა შეუძლია ადამიანს თავისი ამ „საიდან და საით“? - ის არცოდნაში მოცემული გადასროლილი ყოფიერების შესახებ მოგვახსენოს? როგორ

უნდა მოგვიწოდოს მან სხვა რაიმე, თუ არა საკუთარი ყოფნის შეძლება (Seinkönnen), რომელთანაც გამუდმებით აქვს მას საქმე? მიუსაფრობა, რომელიც ძრწოლაში მჟღავნდება და რომელიც „სამყაროში ყოფნას“ სამყაროს არარას წინაშე აყენებს, თუმცა ყოველდღიურობაში დაფარული, მაგრამ მაინც „სამყაროში ყოფნის“ ძირითადი სახეა. ამ ყოფიერების საფუძველზე იძახის თვითონ ადამიანი როგორც სინდისი. ძრწოლით განსაზღვრული განწყობილი ძახილი შესაძლებლობას აძლევს ადამიანს საკუთარი (ნამდვილი) ყოფნის შეძლების პროექტისას. ამდენად ექსისტენციალურად გაგებული სინდისის ძახილი ნიშნავს: მიუსაფრობა დასდევს ადამიანს და ემუქრება მის თვითდავინწყებულ დაკარგულობას, მან – თვითში დაკარგულობას. ძახილი ამიტომ, ექსისტენციალური მნიშვნელობით წარმოსდგება. სინდისის ხმა, ძახილი ამიტომ ნიშნავს მან-თვითის მოხმობას თავის ნამდვილ თვითობაში. როგორც ეს ძახილი და მოხმობა, მ. ჰაიდეგერის აზრით, სინდისის ხმა არის თვითის მოწოდება თავისი თვითყოფნის შეძლებისაკენ და ამით ადამიანის წინასწარი ძახილი თავისი შესაძლებლობის შესახებ.

დებულება იმის შესახებ, რომ ადამიანი არის ის, ვინც სინდისის ხმაში იძახის და აგრეთვე ის, ვისაც ეძახიან, ჰეარგავს თავის ფორმალურ სიცარიელეს და თავისთავად გასაგებობას მაშინ, როდესაც სინდისი ფენომენს განვიხილავთ მასთან კავშირში, რაც მასთან აუცილებლობით არის დაკავშირებული: ექსისტენციალურ-ფენომენოლოგიურად განხილული სინდისი ამჟღავნებს თავის თავს როგორც „ზრუნვის“ („Sorge“) ძახილს. ეს კი ნიშნავს: სინდისის ძახილში დამძახებელი არის ადამიანი თვითძრწოლით გადასროლილობაში მყოფი, უკვე – ყოფიერება-ში... თავის ყოფნის შეძლებისათვის. ის, ვისაც ეძახიან ე.ი. მოსახმობი არის სწორედ იგივე ადამიანი მოწოდებული თავის უსაკუთრეს (ნამდვილ) ყოფნის შეძლებისაკენ წინასწარ და მოწოდებულია ადამიანი მოხმობის მეშვეობით მასში დაცემულობიდან (უკვე-ყოფიერება-ნაზრუნებ სამყაროსთან). სინდისის ძახილს და საერთოდ ადამიანურ ყოფიერებას თავისი ონტოლოგიური შესაძლებლობა მასში აქვს, რომ ადამიანი თავისი ყოფიერების საფუძველში ზრუნავს. აქ უნდა გავიხსენოთ, რომ მ. ჰაიდეგერის მიხედვით ადამიანის ყოფიერება, ამქვეყნიური ცხოვრე-

ბა ე.ი. ზრუნვა შემდეგი ექსისტენციალური სტრუქტურის მქონეა, სტრუქტურული მთლიანობაა: წინასწარ-უკვე-ყოფიერება – (სამყაროში) როგორც (შინასამყაროულად შემხვედრ ყოფიერთან) თანყოფიერება (Sich-verweg-schon-sein-in-(der Wert) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem seienden) (1,192).

ამგვარად, ახლა წინასწარ შეიძლება მითითებულ იქნას, რომ ექსისტენციალურად გაგებული სინდისის ხმა უმჟღავნებს ადამიანს – რომელიც თავისი არარაობითი პროექტის არარაობით საფუძვლით თავის ყოფნის შესაძლებლობებში დგას, რომ იგი მანში დაკარგულობიდან თავის თავს უნდა დაუბრუნდეს, ე.ი. უმჟღავნებს ადამიანს მას, რომ იგი დაკნინებული და არარაობაა.

სინდისის ფენომენის სწორი და სრული ინტერპრეტაციისათვის უნდა მხედველობაში გვქონდეს ადამიანის ყოფიერების ის სახე, რომელსაც მოუწოდებს სინდისის ხმა ნამდვილი ყოფიერებისაკენ. როგორც ზემოთ ვახსენეთ, მ. ჰაიდეგერის აზრით, ის ვისაც მოუწოდებს სინდისის ძახილი არის თვითონ იგივე ადამიანი საზოგადოებრივი ყოფნის სახეში, ე.ი. მან-თვითის სახით არსებული საზოგადოებრივი ადამიანი.

როგორც ცნობილია, მ. ჰაიდეგერის ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში ტერმინი *das Man* (უპიროვნო) აღნიშნავს ექსისტენციალს, რომელიც როგორც თავდაპირველი ფენომენი ადამიანის ყოფნის პოზიტიურ ძირითად კონსტიტუციას მიეკუთვნება. იგი გამოხატავს საზოგადოებაში მყოფი ადამიანის საშუალო, ყოველდღიურ ყოფიერებას. უპიროვნოს, მანს ასეთ ყოფიერებაში ადამიანური დაკონკრეტების უამრავი შესაძლებლობები გააჩნია, რომელთაც ისტორიულად ცვლილებების უნარი აქვთ. აქ საჭირო ხდება ზოგად ხაზებში მაინც გავიხსენოთ ადამიანის „დაქვეითებული“ მდგომარეობის ეს სახე.

„თანყოფნის“ მოცემული „სხვები“ გარკვეულად მოცემული რამ არ არის. ეს „სხვა“ მკაცრად განსაზღვრული „სხვა“ კი არ არის, არამედ ერთგვარად უსახოა, გაურკვევლობის შემცველია. ამიტომაც ნებისმიერ „სხვას“ შეუძლია იგი წარმოადგინოს. მანი, როგორც საშუალო ყოველდღიურობის თვითი, „ვინ“ (*Wer*) არ არის განსაზღვრული, გარკვე-

ული ერთეული ადამიანი და არც ერთეულ ადამიანთა ჯამი, ე.ი. საზოგადოების ყველა წევრი ერთად აღებული. ამ გაურკვევლობის გამო მანი ბატონობს საზოგადოებაში, მის ყოველ წევრზე. აღსანიშნავია, წერს მ. ჰაიდეგერი, რომ მანი საზოგადოებაში იქცევა თითოეული წევრისათვის საზომად და სამაგალითოდ ხშირად იმიტომ, რომ იგი გარკვეული სახის მქონე „სხვა“ არ არის და ნებისმიერ „სხვას“ შეუძლია მისი სახით წარმოსდგეს. სწორედ ამით ამყარებს მანი თავის დიქტატურას: ჩვენ არა ვართ თავის თავი, ჩვენი გადანყვევტილებით არსებულები. ვცხოვრობთ და ვიქცევით ისე როგორც ამას „სხვა“ აკეთებს. მანის ყოფიერება არაპიროვნული ყოფიერებაა. საზოგადოებაში ყოფნა, ყოველდღიურობა ათანასწორებს ადამიანებს, უკარგავს მას ინდივიდუალურს, პიროვნულს. ყოველდღიურობის „ვინ“ არის საშუალო რამ. იგი არის თავის თავიდან, თვითობიდან საზოგადოებაში გაქცეული, გათქვეფილი ადამიანის ყოფის გამომხატველი. იგი არა თავისთავისკენ, არამედ გარეთ მხედველია. მას ყურადღება აქვს მიმართული სხვაზე და ხდება ისეთივე როგორნიც სხვები არიან. ამით ხდება იგი ჩვეულებრივი, საშუალო ადამიანად, კარგავს რა სპეციფიკურს, პიროვნულს. ხაზგასასმელია ის გარემოება, რომ მანისათვის კარგავს ყველა საიდუმლო თავის ძალასა და მნიშვნელობას და მათ შორის უმთავრესიც, კერძოდ ის, რაც ადამიანური ყოფის სიღრმეშია ჩამარხული. მანი არ გრძნობს საკუთარი ყოფიერების შესახებ პასუხისმგებლობას. მას ჯერ კიდევ გაცნობიერებული არა აქვს, რომ მისი ცხოვრების საზრისი შინაგან, ექსისტენციალურ თავისუფლებაზე დამყარებული თვითპასუხისმგებლობაა.

მანის როგორც ადამიანის „დაქვეითებული“ ყოფის ექსისტენციალური ანალიზის გადმოცემა და შეფასება ცალკე კვლევის საგანია. აქ ჩვენ ვცდილობთ ზოგად ხაზებში დავახასიათოთ და აქცენტირება მოვახდინოთ მის ზოგიერთ მახასიათებლებზე, რამდენადაც ამას მნიშვნელობა აქვს ჩვენი პრობლემისათვის, ჩვენი მიზნისათვის: მანის ყოფნის სახე აუცილებელი კომპონენტია სინდისის ექსისტენციალური ცნების გაგებისა და მისი მოქმედების ველის დადგენისათვის. იმის ჩვენებისათვის, თუ რა „ირაციონალური მომენტების“ დანახვა შეიძლება მ. ჰაიდეგერის ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში თუ მას ექსისტენციის განამდვილების პროცესის

თვალთ შევხედავთ. ამ შემთხვევაში შეიძლება მითითებული იქნას მ. ჰაიდეგერის ნააზრევის ერთგვარი დაუმთავრებლობა, „უკმარობა“, რომელიც რაციონალიზმის პოზიციიდან დანახული „ირაციონალიზმად“ მოჩანს.

მ. ჰაიდეგერის აზრით, მანს, ისევე როგორც ადამიანს საერთოდ არა აქვს მთლიანად „სახეზე მყოფის“ ანდა „ხელზე მყოფის“ სახე. ამ თვალსაზრისით ფაქტიურად „არავინ“ არ არის. მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს თითქოს იგი არ იყოს. იგი არც რაიმე „ზოგადი სუბიექტია“. მ. ჰაიდეგერი, ისევე როგორც კ. იასპერსი, უარყოფენ რაციონალურ მოძღვრებებში კანტის მიერ დაკანონებულ თვალსაზრისს ადამიანის „საზოგადო, საერთო ცნობიერების“ შესახებ, როცა ეს უკანასკნელი საბოლოო ორიენტირად არის გაგებული ადამიანის არსების, მისი „შინაგანი ბუნების“ შეცნობისათვის. მანი არ არის „ზოგადი სუბიექტი“, მაგრამ მანს აქვს თავისი სიმყარე, მდგრადობა. ეს გამოიხატება მისი ყოფის თავისებურებებით: საზოგადოებაში გაბატონებული ურთიერთდაპირისპირებულობითა და დაქვემდებარებულობით (მტრობა მეგობრობის ნიღბით), გაშუალებული (საშუალო), გათანასწორებულ, ყველაფრისადმი განურჩევლად მიდგომის წესით, სიმსუბუქით, არათვითმყოფოობით, უპასუხისმგებლობითა და ა.შ. თუმცა ადამიანს საშუალო ყოველდღიურობაში ჯერ კიდევ არა აქვს საკუთარი ე.ი. საკუთარი თავის გაგებაზე დამყარებული „თვითი“ (Eigentliche Selbst), მაგრამ მას თავისი ყოფიერების ხასიათების მდგომარეობის მდგრადობაში მაინც აქვს თავისი „თვითი“, რომელსაც მ. ჰაიდეგერი ნამდვილი თვითისგან განსხვავებით მან-თვითს უწოდებს.

როგორც ეს „მან-თვითი“ არის ადამიანი დაშლილი და დაკარგული საშუალო ყოველდღიურობაში, იგი მანშია დაკარგული და თავისი თავი საპოვნელი აქვს. მანი გაუცხოებულია.

მანის ანუ ყოველდღიური ადამიანის ექსისტენციალური განსაზღვრულობებია ლაცობა, ცნობისმოყვარეობა და ორაზროვნება, რომლებიც გახსნილობის თავდაპირველი ფენომენის დაქვეითებული მოდუსშია. ეს განსაზღვრულობებიც სახეზე არ არსებობენ და ექსისტენციალურად შეადგენენ ადამიანის საშუალო ყოველდღიურობის ყოფიერებას. სწორედ მათში, თვითეულში და მათ კავშირში მუდავნდება

ყოველდღიურობის ძირითადი სახე, რომელსაც მ. ჰაიდეგერი ადამიანის დაცემულობას უწოდებს.

სინდისის ხმის ფენომენის გაგებისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა ეძლევა შიშის გათვალისწინებას, რომ საზოგადოებრივი ადამიანისათვის ჯერ კიდევ არ არის გახსნილი სიკვდილის ფენომენის ექსისტენციალური ბუნება. უპიროვნო, საშუალო სუბიექტი ე.ი. მანი თავისი ყოფნის სხვადასხვა მოდუსების დროს კერძოდ დაცემულობაში, გაუცხოებულობაში, ცდუნებაში, მოჩვენებით თვითდამშვიდებაში და თვითკმაყოფილებაში, ლაცობაში, საკუთარი თავიდან გაქცევაში, დაქვეითება-ჩავარდნაში და სხვა უძლურია ჩანვდეს სიკვდილის ონტოლოგიურ ბუნებას.

საზოგადოებრივი ადამიანი „იცნობს“ სიკვდილს როგორც „შემხვედრ“ მოვლენას, როგორც სიკვდილის შემთხვევას, რომელიც ყველას შეიძლება შეეხოს. მანმა, რასაკვირველია იცის, რომ სიკვდილი ყველაზე გავრცელებული რამაა ამ ქვეყნად, რომ ყოველ წუთს ვინმე ნაცნობი თუ უცნობი კვდება. სიკვდილი როგორც შიდასამყაროული მოვლენა, მიმდინარე პროცესი, მანის მიერ გამოითქმება სიტყვით - „კვდებიან“. როცა ადამიანი მანის დონეზე (რომელიც ფაქტიურად არავინ არ არის) ამბობს „კვდებიან“, ამით იმასაც ამბობს, რომ სიკვდილი მას ჯერ კიდევ არ ეხება. კვდომის ამგვარი გაგების დროს სიკვდილი თუმცა ყველას ეხება, მაგრამ საკუთრივ არავის. სიკვდილი, რომელიც არსებითად შეუცვლელად „ჩემია“, ირევა საჯაროდ მიმდინარე პროცესთან. მასში მოსჩანს ადამიანის მოჩვენებითი სიმშვიდე და სიკვდილისადმი განურჩეველი, გულგრილი დამოკიდებულება. სწორედ ეს მოჩვენებითი სიმშვიდე და გულგრილობა იმსხვრევა მაშინ, როცა უპიროვნო მანს რეალურად ეუფლება სიკვდილი, როცა კ. იასპერსის სიტყვებით რომ ვთქვათ, ადამიანს რეალურად უდგება „საზღვრითი სიტუაცია“ სიკვდილის სიტუაციის სახით.

ადამიანის საზოგადოებრივი ყოფისსახე არსებითად იმითაა განსაზღვრული, რომ ადამიანი თვალს არიდებს თავის ნამდვილ ყოფიერებას - „სიკვდილისაკენ ყოფნას“ (Sein zum Tode), მაგრამ მიუხედავად იმისა, რომ ადამიანი საშუალო ყოველდღიურობაში სპეციფიკური ყოფნისსახეებით ხასიათდება (ე.ი. თვითდამშვიდებით, ცდუნებით, გაუცხოებით

და ა.შ.) და ამგვარად სიკვდილისაგან დაცემულობაში გაქცევით, მისი ყოფიერება არსებითად მაინც „სიკვდილისაკენ ყოფიერებაა“. არსებითი მნიშვნელობა არა აქვს იმას, რომ მანს ეს მოსდის ცნობიერად თუ არაცნობიერად. მანის ყოფიერება „სიკვდილისაკენ ყოფიერებაა“ მიუხედავად იმისა აქვს თუ არა მას ეს ბოლომდე შეგნებული.

ადამიანს საშუალო ყოველდღიურობაშიც საქმე აქვს აგრეთვე ყოველთვის უსაკუთრეს (უმიმართებო და გადაუსწრებ, აუცილებელ) ყოფნის შეძლებასთან, თუმცა შესაძლებელია ეს ექსისტენციის გულგრილობის მოდუსით გამოდიოდეს.

საკუთარი „სიკვდილისაკენ ყოფიერება“ ნიშნავს ადამიანის ექსისტენციურ შესაძლებლობას, რომლითაც მიიღწევა ადამიანის „მთლადყოფნა“ (Ganzsein), ხოლო ეს ონტური ყოფნისშეძლება ონტოლოგიურად უნდა იყოს შესაძლებელი მ. ჰაიდეგერის აზრით. ამ შესაძლებლობის ექსისტენციალური პირობაა სწორედ სინდისის ფენომენის არსებობა. სინდისის ხმა სწორედ ადამიანის ნამდვილი ყოფნის შესაძლებლობას, ამ ყოფნის შეძლებას გვიდასტურებს. სინდისის ხმას ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში აკისრია ექსისტენციალური გამნათებლის ფუნქცია. მ. ჰაიდეგერი სინდისის ხმით ამგვარი ინტერპრეტაციით მოითხოვს ადამიანის ყოველდღიური სახიდან ე.ი. მანიდან, უპიროვნოდან უკან თავისთავისკენ დაბრუნებას რათა ამ გზით განხორციელდეს ადამიანის ნამდვილი ყოფნის სახე. ადამიანმა უნდა იპოვოს თავისი თავი. დაცემულობიდან, დაკარგულობიდან, გაუცხოებულობიდან ადამიანმა უნდა გაიგოს თუ ვინ არის იგი ნამდვილად. ამის საფუძველზე კი განახორციელოს თავისი ნამდვილი ყოფიერება. მან-თვითიდან უკან დაბრუნება ე.ი. ნამდვილი თვით-ყოფნის ექსისტენციური მოდიფიკაცია მ. ჰაიდეგერს ესმის როგორც არჩევისადმი მიდევნება, როგორც „არჩევის არჩევა“ ეს არის საკუთარი გადანყვეტილების მიღება და საკუთარი თავის არჩევა. „არჩევის არჩევაში“ ადამიანი შესაძლებელს ხდის თავის ნამდვილი ყოფნის შეძლებას. (აქ ნათლად ჩანს მ. ჰაიდეგერის ნათესაობა ს. კირკეგორის ეთიკურ მოძღვრებასთან. ს. კირკეგორის „ან-ანის“ ერთ-ერთი ძირითადი მოთხოვნა სწორედ „არჩევის არჩევაა“).

მ. ჰაიდეგერის აზრით, ვინაიდან სიკვდილი ექსისტენციის შეუძლებლობის შესაძლებლობაა ე.ი. „სამყაროში უკვე აღარ არსებობა“, რომლითაც „სიკვდილისაკენ ყოფნა“ გაიგება როგორც არარას წინაშე დგომა, ხოლო ამ არარას კი უმთავრესად ძრწოლა გვიმჟღავნებს, ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ „ყოფნა სიკვდილისაკენ“ არის არსებითად ძრწოლა. ძრწოლით გამომჟღავნებული არარას წინაშე დგომის ე.ი. ადამიანის ნამდვილი ყოფიერების შეძლების ონტოლოგიური დასტურია სწორედ სინდისის ხმა. ადამიანი რომ არარაობაა, დაკნინებულია ამას გვიჩვენებს ძრწოლაში გამომჟღავნებული და სინდისის ხმით დადასტურებული არარა. სინდისი გვამცნობს, რომ ადამიანის საწყისი, ცხოვრება და ბოლო არარაა, მაშასადამე, სინდისის ხმა, რომელიც ადამიანს სიჩუმის მოდუსში უყვირის, გვიდასტურებს ადამიანის არარაში ყოფნას, ადამიანის არარაობას როგორც თავდაპირველ ყოფიერებას. მ. ჰაიდეგერი ამგვარ ყოფნას ბრალში, დანაშაულში ყოფნას უწოდებს. სინდისის ხმა ადამიანს მოუწოდებს მან-თვითიდან საკუთარი ნამდვილი თვითისაკენ, საკუთარ ბრალში ყოფნისაკენ. ამით ადამიანი ახდენს არჩევას, ხოლო არჩევის მეშვეობით ადამიანი შესაძლებელს ხდის საკუთარ ბრალში ყოფნას, რომელიც მან-თვითისთვის დაფარულია. არჩეული ხდება საკუთარი თვითის ამგვარი ყოფიერება. საინტერესოა, რომ მ. ჰაიდეგერის აზრით, სინდისის ხმაში მოხმობის მოხმენითა და გაგებით არჩეული ხდება არა თვითონ სინდისი, რომელიც როგორც ასეთი არ შეიძლება არჩეულ იქნას, არამედ სინდისის ხმის გაგება არის არჩევა, რომელშიც არჩეული ხდება სინდისის ქონება (Gewissen-haben-wollen), როგორც თავისუფლად-ყოფნა უსაკუთრეს ბრალში ყოფნისათვის. მოხმობის გაგება ნიშნავს სინდისის-ქონების-სურვილს, რაც თავის მხრივ გულისხმობს, არა კარგ, კეთილ სინდისს, არამედ მოხმობილად გახდომისათვის მზადყოფნას. სინდისის-ქონების-სურვილი ძირეული ფენომენია.

ამგვარად, მ. ჰაიდეგერის მიხედვით, სინდისის საკუთარი შინაგანი ხმა ექსისტენციალური ფენომენია, რომელიც საფუძვლად უდევს საყოველთაო-საზოგადოებრივ სინდისს. იგი უდიდესი საშუალებაა ადამიანის განამდვილების ექსისტენციალურ პროცესში, რამდენადაც დასდევს ყოველდღიური ადამიანის, მანის მოჩვენებით თვითდამშვიდებას და

ილუზიებს... იგი არ აძლევს სიმშვიდეს საზოგადოებრივ ადამიანს და მოუწოდებს მას ნამდვილი ყოფიერებისაკენ – საკუთარი ინდივიდუალობისაკენ, პიროვნულობისაკენ, საკუთარი ყოფნის („სიკვდილისაკენ ყოფნის“) გაცნობიერებისაკენ და რაც მთავარია, თავისი ამქვეყნიური ზრუნვადი ყოფნის ერთგვრადობის შეგნებით საკუთარ ყოფნაზე სრული თვითპასუხისმგებლობისაკენ, გადანყვეტილებით ყოფნისაკენ. მ. ჰაიდეგერის აზრით, სინდისის-ქონების-სურვილი, როგორც უსაკუთრეს ყოფნისშეძლებაში ადამიანის მიერ თავისი თავის გამოვლენა, შეიძლება გავიგოთ როგორც გახსნილობის ერთერთი მნიშვნელოვანი წესი, რომელიც კონსტიტუირებულია ისე როგორც ძრწოლის მდგომარეობით, ასევე გაგებით (უსაკუთრეს ბრალში ყოფნის თვითპროექციით) და მეტყველებით (როგორც დუმილით, გაჩუმებულობით).

სინდისის ფენომენი ჩვენ შემთხვევით არ ავირჩიეთ მ. ჰაიდეგერის ფუნდამენტური ონტოლოგიის „ირაციონალისტური“ ასპექტების საჩვენებლად. სწორედ ეს ტერმინია ის სფერო, გადამკვეთი ადგილი, სადაც თავს იყრის, იკვეთება მ. ჰაიდეგერის ნააზრევის სხვადასხვა ტენდენციები, ძირითადი ასპექტები. აქ არის თავმოყრილი ადამიანის ყოფიერების უმთავრესი მახასიათებლები, ექსისტენციალები. აქ ვლინდება ექსისტენციალთა ჭეშმარიტი საზრისი. ადამიანის ყოფის თვითგახსნილობა, ღიაობა სწორედ ამ ექსისტენციალების სახით არის მოცემული. ამ ექსისტენციალებს შორის მაინც უპირატესი მნიშვნელობა „გადანყვეტილებას“ *Entschlossenheit*-ს ეძლევა. გადანყვეტილობა არის სწორედ გახსნილობის ყველაზე ღირშესანიშნავი მოდუსი, ადამიანის თვითგამჟღავნებულობის განსაკუთრებული მოდუსი. სწორედ მას მივყავართ ექსისტენციის თავდაპირველ ჭეშმარიტებასთან. ადამიანი გადანყვეტილობით არის თავის-თავადი ყოფიერი, თავის ფაქტიური ყოფნისშეძლებაში გახსნილი, გამოჩენილი, ისე რომ იგი თვითონ ეს გახსნილობა, გამოჩენილობა და გამოჩენილადყოფნაა.

ამ თვალსაზრისის გამო მეტად თავისებურია მ. ჰაიდეგერის შეხედულება ჭეშმარიტებაზე: მისთვის ჭეშმარიტება თეორიული მსჯელობის თვისება კი არ არის, რომელიც მსჯელობის სინამდვილესთან შესაბამისობას გვიჩვენებს როგორც ამას ტრადიციული ფილოსოფია ჯერ კიდევ არისტო-

ტელედან მომდინარე ფიქრობს, არამედ ადამიანის როგორც „სამყაროში ყოფნის“ ფუნდამენტური მახასიათებელი. ჭეშმარიტებას „სამყაროში ყოფნის“ კონსტიტუციაში აქვს ფეხი გადგმული. ჭეშმარიტება მ. ჰაიდეგერისათვის არის ფუნდამენტური ექსისტენციალი, იგი ადამიანის გახსნილობაა და რადგან ადამიანი თავიდანვე გახსნილობაშია, ამიტომაც უნდა ითქვას, რომ ყოველგვარი თეორიული მსჯელობების გამოთქმამდე ადამიანი არის ჭეშმარიტებაში. ჭეშმარიტება ექსისტენციალური ბუნებისაა. ყოველგვარ მსჯელობას „წინ უსწრებს“ „სამყაროში ყოფნის“ ჭეშმარიტად ყოფნა. ჭეშმარიტება მ. ჰაიდეგერისათვის არის „დაუფარავობა“ (ალეთეა), ექსისტენციის გახსნილობა და რადგან დაუფარავობა დაფარულის დაუფარავობაა, ამიტომაც ამავე დროს შეიძლება ითქვას, რომ ადამიანი არის არაჭეშმარიტებაშიც. ადამიანი რომ დაფარულობაში, არაჭეშმარიტებაში იმყოფება, უფრო სწორედ, რომ იგი ასეთი ყოფიერებაა, ამას გვიჩვენებს ადამიანის დაცემულობა, საზოგადოებრივი ყოფიერება.

თუ გავითვალისწინებთ ყოველივე ზემოთქმულს სინდისის ფენომენის რაობის ადგილისა და ფუნქციების შესახებ, აგრეთვე საერთოდ მ. ჰაიდეგერის „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ მთლიან სურათს, მაშინ შეიძლება ზოგიერთი შემაჯამებელი დასკვნების გამოტანა. შეიძლება მიუთითოთ მ. ჰაიდეგერის მოძღვრების იმ მხარეებზე, რომლებიც საბაბს იძლევიან მასში ირაციონალური მომენტები თუ ტენდენციები დავინახოთ. ეს იმ შემთხვევაში თუ დავდგებით ტრადიციული რაციონალიზმის პოზიციაზე და სარწმუნოდ მივიჩნევთ მის ამოსავალ პრინციპთა სისწორეს. ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში ამგვარ „ირაციონალისტურ“ მხარეებად წარმოგვიდგება ჩვენ შემდეგი ვითარებები:

1. მხოლოდ მეცნიერულ-ლოგიკური შემეცნების უკმარისობა ადამიანის ექსისტენციალური შინაგანი სამყაროს შესასწავლად. ადამიანის ექსისტენციალური ყოფის მიმართ ცნებების, კატეგორიების ხელმიუწვდომლობა: მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიის მიხედვით ადამიანის სულიერი სამყაროს შესასწავლად გამოდგება მხოლოდ სპეციფიკური უნარები – ექსისტენციალები. აღსანიშნავია, რომ სინდისის ფენომენს სწორედ ექსისტენციალთა სისტემა მოჰყავს მოძრაობაში.

სწორედ ამიტომ დგინდება ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში რაციონალურ შემეცნების საზღვრები.

ადამიანის ცხოვრების კვლევის ე.ი. ექსისტენციალურ-ფენომენოლოგიური ანალიზის ამ განზომილებას ანთროპოლოგიური ასპექტი, სიბრტყე შეიძლება ეწოდოს და ამდენად „ირაციონალიზმი“ ანთროპოლოგიური კვლევის მიმართულებით. ამ მიმართულებას ამასთან აქვს ერთი არსებითი დამახასიათებელი ნიშანიც: ცნობილია, რომ მ. ჰაიდგერი „ყოფიერებასა და დროში“ ჩატარებულ ადამიანის ექსისტენციალურ-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, ექსისტენციალური კვლევის მიზანი მ. ჰაიდგერთან ყოფიერების საზრისის პრობლემის გადანყვეტაა, რაც საბოლოო ჯამში გადაუწყვეტელი რჩება. ხოლო მან უკვე გავლენა იქონია თვითონ ექსისტენციალურ კვლევაზე: ვერც ადამიანის ფენომენი იქნა გახსნილი ბოლომდე ყოფიერების საზრისის ბოლომდე გარკვევის გარეშე.

როგორც ვიცით, ადამიანის ექსისტენციალური-ფენომენოლოგიურმა ანალიზმა დაგვანახა, რომ ადამიანის ყოფიერება არის ზრუნვა, რომლის ონტოლოგიური საზრისიც დროულობაა, მაგრამ ამით, თვითონ მ. ჰაიდგერის აღიარებითვე არ არის ნაწვდომი ექსისტენციალური ცხოვრების მთელი სიღრმე და სისრულე. როგორც ითქვა ამ ანალიზმა თვითონ განიცადა შეფერხება. ამით მ. ჰაიდგერი თავის მოძღვრებას უნარჩუნებს მომავალი ანთროპოლოგიური კვლევის პერსპექტივებს.

2. მ. ჰაიდგერის მოძღვრების „ირაციონალიზმი“ შეიძლება დავინახოთ ონტოლოგიურ სიბრტყეზე, რამდენადაც რაციონალური შემეცნებისთვის მისაწვდომია მხოლოდ ყოფიერების და არა ყოფიერთა ყოფიერება. ამ მოძღვრების თანახმად არც ერთი დღემდე არსებული ონტოლოგიური თეორია არ არის ჭეშმარიტი თვალსაზრისი, რამდენადაც ისინი მხოლოდ საგნობრივი აზროვნების სფეროში რჩებოდნენ და სუბსტანციის რანგში აყვანილი ყოფიერება ამა თუ იმ ყოფი-

ერად ესმოდა. მათ არასწორად ჰქონდათ დასმული ყოფიერების ურთულესი და ამავე დროს უმარტივესი პრობლემა, არ ესმოდათ ყოფიერების და დროის ორგანული კავშირი (რომ ექსისტენციალური დროა ყოფიერების გაგებისთვის აუცილებელი ჰორიზონტი). ყოველგვარი ონტოლოგიური თეორიისათვის აუცილებელია ყოფიერების საზრისის გარკვევა. მაგრამ, როგორც ვიცით, არც მ. ჰაიდეგერი თვლის თავის მოძღვრებაში ყოფიერების საზრისს ბოლომდე გარკვეულად. ამ უკანასკნელს იგი უკავშირებს ექსისტენციის ანთროპოლოგიურ ძიებებს. ამიტომაც თავის ონტოლოგიურ მოძღვრებას „ლია“ თეორიად აქცევს და უწოდებს ფუნდამენტურს. აქვე შეიძლება აღვნიშნოთ, რომ ამ მხრივ იგი თანხმობაშია კ. იასპერსის ექსისტენცფილოსოფიასთან, რომელიც სხვანაირად „პერიზონტოლოგიად“ ე.ი. მიახლოებით, ონტოლოგია იწოდება. კ. იასპერსიც უარყოფს ყოფიერებას (მომცველის) წვდომას რაციონალური მეთოდებით და მის შესახებ მეცნიერულ-ლოგიკური ცოდნის შემუშავებას. ყოველივე ეს რაციონალიზმის პოზიციიდან შეიძლება „ირაციონალიზმად“ გამოიჩნდეს.

ვ.მ. ჰაიდეგერის „ირაციონალიზმი“ შეიძლება დავინახოთ საკუთრივ გნოსეოლოგიურ სიბრტყეზე. ჭეშმარიტების ტრადიციული თეორიისათვის პრინციპულად მიუღებელია ჭეშმარიტების სფეროს იმგვარი გაფართოება, როცა თეორიული ცოდნის, მსჯელობების დონე საზღვრებში ექცევა და ადამიანური ჭეშმარიტების სამეფო ექსისტენციალურ გახსნილობას, ღიაობას, დაფარულობა-დაუფარაობას უტოლდება. არ უნდა დავივიწყოთ, რომ მ. ჰაიდეგერის ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში ისეთი გამოთქმა, ტერმინი, როგორიცაა ექსისტენციის ჭეშმარიტება, თავდაპირველი ჭეშმარიტება ნიშნავს ადამიანის ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური ანალიზის შემოსაზღვრას ადამიანის საკუთარი ყოფიერების ანალიზით და ამ გზით მიღებულ გახსნილობის განსაკუთრებულ სახეს, მოდუსს. სწორედ გახსნილობის, ღიაობის განსაკუთრებული მოდუსით მიიღება თავდაპირველი და ნამდვილი ექსისტენციალური ჭეშმარიტება. ზემოთ მითითებული იყო, რომ გახსნილობის ამ განსაკუთრებული მოდუსით მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში გაიგება ექსისტენციალური გადანყვეტილება. საერთოდ უნდა ითქვას, რომ მეცნიერულ-

ლოგიკურ ჭეშმარიტებებს თავის ფუნდამენტი ექსისტენციალურ ჭეშმარიტებებში გააჩნიათ.

4. მ. ჰაიდეგერის ნააზრევს, ისევე როგორც კ. იასპერსის ექსისტენც-ფილოსოფიას „ირაციონალიზმად“ და ანტი-ციენტრიზმად მიიჩნევენ უმთავრესად იმის გამო, რომ მათი მოძღვრების ქვაკუთხედი ექსისტენცი, როგორც ადამიანის არსება, ინდივიქტულ არსებულად არის გაგებული. ექსისტენცი თავისი შინაგანი სისრულით არ შეიძლება უშუალოდ იქნას მოაზრებული ცნებითი შემეცნებით. გერმანული ექსისტენციალიზმის მამამთავრებისათვის ექსისტენცი თუმცა ადამიანური ცხოვრების, მისი მოქმედებისა და აზროვნების სათავეა, მაგრამ არასოდეს არ არის მოცემული უშუალოდ საგნობრივი, ინტენციონალური აზროვნებისათვის. იგი არა-უშუალოა, ექსისტენცი ცხოვრობს, მოქმედებს, აზროვნებს, განიცდის შინაგან ექსისტენციალურ ქმნადობას თვითონ საკუთარი თავის განათებაში, ღიაობაში, გახსნილობაში, ისე რომ იგი თვითონ ეს დაფარულობა-დაუფარავობაა. ადამიანი შემეცველია „გარკვეული გაურკვეველობის“ სახის მქონე იდუმალების, რომელიც რაციონალური თვალისათვის დაუნახავია. მხოლოდ რაციონალური თვალი „ბრმა“ და ვერ ხედავს, ვერ წვდება ექსისტენცს

ექსისტენცის „ირაციონალობა“, რომელიც რაციონალიზმის პოზიციიდან ზემოთ ჩამოთვლილ განზომილებაში შეიძლება დავინახოთ, უმთავრესად იმით არის გაპირობებული, რომ ექსისტენციალური ქმნადობის პროცესი სუბიექტობიექტად გაყოფილ რაციონალური შემეცნებისთვის კი არ არის წინასწარ ასე – ყოფიერების სახით მოცემული (როცა ადამიანის არსება წინ უსწრებს ადამიანის არსებობას), არამედ იგი არის ექსისტენცის მიერ თავისი თავის, თვითის ქმნა, მისი თვითგამყვანება და თვითგამორკვევა, მისი ყოფნის საზრისი და ჭეშმარიტება.

იმის შემდეგ რაც ჩვენ წარმოვადგინეთ სინდისის ფენომენის ანალიზის საფუძველზე ფუნდამენტური ონტოლოგიის „ირაციონალისტური“ ტენდენციების თუ მომენტების ზოგადი სურათი შესაძლებელია მოკლედ შევეხოთ ამ ტენდენციების ანალოგებს აღმოსავლური ფილოსოფიის ერთ-ერთ საინტერესო მიმდინარეობაში – ძენ-ბუდიზმში. საერთოდ გერმანული ექსისტენციალიზმის და ძენ-ბუდიზმის ერ-

თმანეთთან შედარება თვითნებურ და უნიადაგო საქმედ არ უნდა ჩაითვალოს. რაიმე შემთხვევითობით არ შეიძლება აიხსნას ამ ორი მოძღვრების ამოსავალ პრინციპთა საოცარი მსგავსება, ფილოსოფიური კვლევა-ძიების ერთნაირი ანთროპოლოგიური პათოსი.

მ. ჰაიდეგერის ფუნდამენტური ონტოლოგიისა და დ.ტ. სუძუკის ექსისტენციალური ძენ-ბუდიზმის შედარება ფართო და ცალ-ცლაკე საკვლევი საინტერესო თემაა. აქ რასაკვირველია, ამას ზოგად, საერთო ხაზებშიც კი ვერ წარმოვადგენთ, მაგრამ მაინც შესაძლებლად მიგვაჩნია დ.ტ. სუძუკის მოძღვრებიდან ერთ-ერთი პრობლემის გამოყოფა, რომელიც დაგვანახებს ფუნდამენტური ონტოლოგიის „ირაციონალისტური“ მხარეების ანალოგიურ მხარეებს. ძენ-ბუდიზმის მრავალფეროვანი პრობლემატიკიდან ადამიანის „შინაგანი, იღუმალის სამყაროს“ პრობლემა, სატორის პრობლემა, მეცნიერულ-ლოგიკური აზროვნება და ძენი, ტრანსცენდენტის, მარადისობის და დროის პრობლემა, სიცარიელის და არცოდნის პრობლემა, სატორის მიღწევის პრობლემა და ა.შ. ჩვენ გამოვყოფთ ამ უკანასკნელს. მოკლედ დავახასიათებთ ძენის მოძღვრებაში შემუშავებულ გზას, რითაც ძენის მასწავლებელი, მოძღვარი ცდილობს შეაგონოს მსმენელს ძენ-ბუდიზმის უმაღლესი ჭეშმარიტებები. ამ მეთოდში, როგორც პრიზმაში ჩანს, ძენის ძირითად მოტივთა ანარეკლი, მისი „ირაციონალისტური“ ბუნება.

როგორც ცნობილია, ძენ-ბუდიზმის ხერხემალს წარმოადგენს სატორის შესახებ მოძღვრება, სატორის მიღწევა, მისი უშუალო განცდა არის თითოეული ადამიანის ამქვეყნიური მიზანი (14,159-168). უმთავრესი რამ, რაც ადამიანს გასაკეთებელი აქვს, არის სულიერი წამიერი განათება ანუ სატორი. სატორი არის ადამიანის სულის უეცარი, წამიერი გახსნა, ადამიანის სანუკვარ არსების, მასში დაფარული საიდუმლოს გამჟღავნება. იგი თითოეული ადამიანის უმაღლესი

¹ ძენ-ბუდიზმის თვალსაზრისი სატორზე, ადამიანის „შინაგან, იღუმალ ბუნებაზე“, ამის მიღწევისათვის რაციონალური გზების უვარგისობაზე და სხვა. ვრცელი მსჯელობა გვქონდა ნაშრომში - მ. ჭელიძე, რ. გორდუზიანი, ძველი აღმოსავლეთის ფილოსოფია, თბ., 2001წ. გვ. 374-406.

მიზანი და საძიებელი ჭეშმარიტებაა: თუ ადამიანმა ერთხელ მაინც მიაღწია სატორის წამს მაშინ, მას უკვე მიღწეული აქვს ამქვეყნიური ცხოვრების მიზანი. „თუ ადამიანმა დილით მიაღწია სატორის წამს, მაშინ საღამოს ადრე აღარ არის მისი სიკვდილი.“

სატორის ანუ უმაღლესი ჭეშმარიტების, სულიერი განათების გზად ძენ-ბუდიზმში აღიარებულია **მონდო და კოანი**. ესენი არიან ის ამოსავალი არარაციონალური წერტილები, რომლებიც სატორის გამომწვევ იმპულსებს აღძრავენ. სატორი თვითონ არ არის რაიმე რაციონალური, ლოგიკური შინაარსის მქონე წინასწარ გასააზრებელი გარკვეულობა, რომელიც გეგმაზომიერად, დაგეგმილად, რაციონალური შემეცნების გზებით და მეთოდებით მიიღწეოდეს. იგი პირადი, უაღრესად ინდივიდუალურად განსაცდელი განათებაა სულისა, რაც უეცრად, იმპულსურად შეიძლება განხორციელდეს. ვერავითარი თეორიული მსჯელობები, ფილოსოფიური თუ რელიგიური შეგონებები მას ვერ გამოიწვევს თუ ადამიანმა არ იგრძნო და არ გადალახა ლოგიკურ-რაციონალური აზროვნების (საგნობრივი აზროვნების) საზღვარი.

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 ვერ 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 განცდის, რაც ექსისტენციალიზმში ექსისტენციალურ გამოცდილებად იწოდებიან.

მონდოსა და კოანის სახით ძენ-ბუდიზმში ჩვენ საქმე გვაქვს ძენის ჭეშმარიტების მიღწევის არარაციონალისტურ გზასთან, მეთოდთან. მონდო იწყება მოძღვარის 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 მსვლელობა და ერთ-ერთი თავისებურება ისაა, რომ იგი მოულოდნელად უცბად უნდა შეწყდეს. მოძღვრის ან მონაფის 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. ტრადიციული ფილოსოფიისათვის დამახასიათებელი ცნობილი მეთოდი კამათის გზით, ლოგიკური წინააღმდეგობების გადალახვის გზით ჭეშმარიტებების მიღწევისა, ძენისთვის არადადამკმაყოფილებელია. პირიქით, მონდო აზრის ლოგიკურ განვითარებას კი არ მისდევს, არამედ აღძრავს კითხვა-პასუხს და იქვე წყდება. იმისათვის რომ ძენის ჭეშმარიტებები ადამიანისათვის ნათელი გახდეს აზრის ლოგიკური მსვლელობა უნდა შეწყდეს და მას მოჰყვეს მოძღვარის რაიმე მოქმედება. ამ მომენტში ხდება ძენის ჭეშმარიტების დემონსტრირება. მონდოში მეცნიერული ცოდნის შენობის მთავარი მასალით – ცნებებით ოპერირება კი არ ხდება, არამედ აქ მსჯელობის ელემენტებია სახეები და პარადოქსები. მონდოს ენაც თავისებური არათეორიულ-ლოგიკური ენაა.

კოანი მონდოსთან ერთად ითვლება ადამიანის „შინაგანი“ გამოღვიძების ერთ-ერთ მნიშვნელოვან გზად. მასაც ევალება სატორისტკენ პიროვნების წაყვანა. კოანი არის ძენის მოძღვრის სანიმუშო, სამაგალითო მსჯელობა, რომლის მიხედვითაც მონმდება ძენ-ბუდიზმის გაგების სისწორე. მას აქვს აგრეთვე რამოდენიმე კითხვაზე პასუხის ფორმა, მოძღვრის მიერ რაიმე სანიმუშო 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 თვალთ უყურებს კოანის მნიშ-

ვნელობას ძენის მოძღვრებისათვის და მას რაღაც ხელოვნურ გამონაგონად თვლის (მაგ. კოანის მნიშვნელობის შეუფასებლობას იჩენს ძენ-ბუდიზმის იაპონური სკოლა კომოს სკოლის სახელწოდებით, რინძაის სკოლის საპირისპიროდ. საერთოდ კი ორივე ეს სკოლა ძენის პრაქტიკაში მისდევს ბოდხიდხჰარმასა და ენოს).

მაგრამ ამგვარი რამ გამონაკლისად 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 გადანყვეტისათვის. ამგვარ მზაობაში მოძღვარნი გულისხმობენ კარმის მონობისაგან განთავისუფლებას, სიკვდილ-სიცოცხლის ტკივილისაგან ამაღლებას, „განათების“ გარკვეული დონის მომნიშვნებას ადამიანის ცნობიერებაში, ცხოვრების უმთავრესი პრობლემის რაციონალური გზებით გადაჭრის უსაფუძვლოების შეგნებას, ძიებას, შეკითხვის ძლიერი სულით გამსჭვალვას და სხვა.

ძენის მოძღვართ მიაჩნიათ, რომ ვინც არ ფლობს წინასწარ ყველა ამ თვისებას, ის ვერც მიაღწევს ძენის უმაღლეს ჭეშმარიტებებს, სატორის 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 გადაისახება, გარდაიქმნება ფსიქიკურში, გონებრივი მოქმედება დაიყვანება ნებით აქტზე, ინტუიციაზე. ადამიანის ყოველდღიური, ემპირიული ცნობიერება წყდება თავის ზედაპირულობას და ღრმავდება გონების თავდაპირველ სიღრმისეულ იდუმალებაში. კოანი ემსახურება ადამიანის სულიერი სამყაროს უღრმესი კარების გაღებას. ამაშია მისი ფუნქცია: როცა ეს კარები იღება, მაშინ კოანი როგორც ძენის ჭეშმარიტების მიღწევის გზა აღარ არის საჭირო, მაგრამ ამ სულიერი განათებულობის დროს კიდევ უფრო სწანს კოანის ფუნქციის, მისი სიღრმის, ბუნებრიობის საზრისი.

იმისათვის რომ რამდენადმე მაინც შეგვექნა წარმოდგენა მონდო-კოანზე, მოვიყვანოთ რამდენიმე მაგალითი:

როდესაც ძენის ერთ-ერთ დიდ მოძღვარს კითხა მონაფემ „თუ რას ნიშნავს პირველი პატრიარქის მოსვლა ჩინეთში? მან უპასუხა: „კიპაროსს ეზომი“. უმონს კითხეს: „როცა ადამიანს გონებაში არა აქვს არცერთი აზრი, არის თუ არა ამაში რაიმე შეცდომა?“ - „ისეთივე დიდი, როგორც სუმერის მთა“, პასუხობს ძენის ცნობილი მოძღვარი.

ერთ-ერთმა ბერმა ჰკითხა ტოსანას: „ვინ არის ბუდა?“ - „სამი დინა ბამბა“, იყო პასუხი.

ძენის მოძღვართა აზრით, ამგვარ კითხვა-პასუხს სატორისაკენ მიჰყავს ძენის მაძიებელი, გულისხმიერი მონაფე. ამ უკანასკნელის მისვლა მოძღვართან და პირველი კითხვის დასმა უკვე ნიშნავს იმას, რომ მონაფეს უკან მოტოვებული აქვს ძიების ძნელი გზა და იმყოფება სულიერ კრიზისში. მოძღვარი კარგად გრძნობდა ამას და ამზადებს მსმენელში სატორის წარმოშობას, ან კრიზისიდან გამოსავლის პოვნას. სულიერი დაძაბულობა, ფსიქოლოგიური კრიზისი, „ჩიხი“ სრულიად აუცილებელია სატორის მიღწევისათვის. ზემოთ დასმულ კითხვებზე, რასაკვირველია, უნდა გაიცეს ათასნაირი ლოგიკური პასუხი. მაგრამ ძენის მოძღვარნი შეგნებულად წყვეტენ ლოგიკური მსჯელობის ყოველგვარ ძაფს. კითხვაზე თუ ვინ არის ბუდა, რა თქმა უნდა ტოსანას შეეძლო მრავალნაირი საგულისხმო, ღრმა ფილოსოფიურ-რელიგიური განმარტება მოეცა, მაგრამ ყველა ამ შემთხვევაში თავის ძალაში დარჩებოდა თეორიულ-ლოგიკური მსჯელობის სიბრტყე, თეორიული, ცნებითი აზროვნების სფერო. ტოსანა კი შეეცადა მსმენელისათვის გამოეცალა ის შეჩვეული და ცხოვრებისეული მყარი ნიადაგი, რომელიც ლოგიკური ბუნებისაა. სატორის მისაღწევად აუცილებელია ადამიანს ფეხქვეშ ერთხელ მაინც გამოეცალოს ის ლოგიკური ნიადაგი, რომელსაც იგი ჩვეულებრივად მიჩვეულია.

ძენის მოძღვრებაში უმთავრესია ადამიანის შინაგანი არსების, მისი „მეს“ წვდომა. კითხვაზე თუ ვინ არის ადამიანი, მისი ჭეშმარიტი „მე“ პასუხი არის სწორედ სატორი. როცა ერთხელ მონაფე მივიდა მოძღვართან იმის გასაგებად თუ რა არის ძენი, მოძღვარმა რაიმე განსაკუთრებული ახსნა-განმარტების გარეშე ჰკითხა მონაფეს: „ვინ არის ის, ვინც მოვიდა აქ ჩემთან?“ სუძუკი აღნიშნავს, რომ მონაფეს რვა წელი დასჭირდა, რომ ეპასუხა ამ კითხვაზე. პასუხი კი ასეთი იყო:

„თუ ვიტყვით რომ იგი არის რაიმე, ეს იქნებოდა დიდი უზუსტობის დაშვება.“ (14,357)

მონდო-კოანის დასახელებული მაგალითები წვეთია ზღვაში საერთოდ ძენის ისტორიაში მოყვანილი მაგალითების ფონზე. ეს უამრავი მაგალითები საუკუნეების განმავლობაში არსებობენ. ისინი გვიჩვენებენ, რომ ძენის სწავლების მეთოდი ძირითადად შესდგება შემოთავაზებული დილემისაგან, რომელიც „ჩიხში“ მოქცეულმა ადამიანმა უნდა გადაჭრას განსაკუთრებული სახით: არა უბრალოდ გონებისა და ლოგიკური აზროვნების მეშვეობით, არამედ „უმაღლესი გონებით“, თავისი თავდაპირველი ერთიანობით, ექსისტენციალური აზროვნებით. ამის მაჩვენებელია კიდევ ერთი საგულისხმო მაგალითი: ძენის ერთ-ერთმა მოძღვარმა თავის მსმენელებს წარმოუდგინა ასეთი სიტუცია: წარმოიდგინეთ, რომ ხის ტოტზე კბილებითაა დაკიდებული ადამიანი. ვილაც გამვლელი ეკითხება ძენ-ბუდიზმის ძირითადი პრინციპების შესახებ. პასუხი აუცილებელია და თუ უპასუხა, მაშინ იგი უნდა ჩამოვარდეს დიდი სიმაღლიდან და სასიკვდილოდ დაიშხვრეს (ჩამოკიდებულს, იგულისხმება, რომ ხელის მოხმარება არ შეუძლია). როგორ უნდა მოიქცეს ეს განწირული ადამიანი? ერთდროულად ძენ-ბუდისტი და ექსისტენცილისტი დ.ტ. სუძუკი განმარტავს, რომ თუმცა იგავია, მაგრამ მასში დიდი სიმწვავითაა მინიშნებული ძენ-ბუდისტური მოძღვრების „იდუმალი“ ჭეშმარიტებები. რა უნდა ვქნათ ასეთ შემთხვევაში? თუ პირს გავალებთ და შევეცდებით რაიმეს მტკიცებას ანდა უარყოფას, ამით უკვე ყველაფერს დავკარგავთ (დავიშხვრევით, დავიღუპებით). ძენი აქ უკვე აღარ გვექნება. და თუ უბრალოდ გავჩუმდებით, უბრალო დუმილიც არ არის გამოსავალი. – მთელი არაცოცხალი სამყარო დუმს, მაგრამ მას ძენი არ ესმის. დ.ტ. სუძუკი განმარტავს, რომ აქ საქმის მთელი არსი ის არის, რომ დუმილი რალაცნაირად შეერწყას სიტყვებს. ეს შეიძლება მოხდეს მხოლოდ მაშინ. როცა საგნობრივ-ლოგიკური აზროვნების სფეროში გამოთქმული უარყოფა და მტკიცება უმაღლესი ფორმით გამოთქმულ მტკიცებაში, „ჰოყოფაში“ ერთიანდება. ამ დროს ადამიანმა უნდა მიაღწიოს თავის თავდაპირველ, სუბიექტობიექტად გაყოფამდელ წინარე ერთიანობას. თუ ამას მი-

ვალწევთ, მაშინ მივალწევთ ძენის ჭეშმარიტებას, აბსოლუტურ მტკიცებას.

ისევე როგორც კ. იასპერსი ადამიანის მთლიანობის მომცველ ცნობიერებას აბსოლუტურ ცნობიერებას უწოდებს, ხოლო მ. ჰაიდეგერი ექსისტენციალური აზროვნების სავსეობას, ასევე დ.ტ. სუძუკი იყენებს „ექსისტენციალური აზროვნების“ ცნებას უმაღლესი გონების, აბსოლუტური მტკიცების დასადასტურებლად.

მ. ჰაიდეგერი თავის ერთ-ერთ შრომაში, იაპონელთან საუბრის დროს, განმარტავს – დასავლური (ევროპული რაციონალიზმი) და აღმოსავლური აზროვნების მიმართებას, თავისი ფილოსოფიის ზოგიერთ ორზაროვნად გასაგებ მხარეებს? იგი მიუთითებს საერთოდ ადამიანური აზროვნების ერთგვაროვნობას „ყოფიერების მოსმენის“ საკითხში. ეს ერთგვაროვნება მისი აზრით დამყარებულია ადამიანის ყოფიერების ერთიდაიგივე აპრიორულ სტრუქტურაზე „სამყაროში ყოფნაზე“, ადამიანის ცხოვრების ერთიდაიგივე მახასიათებლებზე (ექსისტენციალებზე), ადამიანის არსებით ერთნაირობაზე. მ. ჰაიდეგერის ფუნდამენტური ონტოლოგია, რომელიც ტრადიციულ ევროპული აზროვნებიდან არის ამოზრდილი და შემოსილია მკაცრი, ხელოვნურად შექმნილი ექსისტენციალისტური ტერმინოლოგიით, გარეგნულად ნაკლებად გავს სადად და უშუალოდ გადმოცემულ დ.ტ.სუძუკის ძენ-ბუდიზმს, მაგრამ ამ ორი ნააზრევის პრობელმატიკა და ფილოსოფოსობის პათოსის ერთნაირობა სრულიად აშკარაა. ვფიქრობთ, ამას ადასტურებს ზემოთ განხილული კონკრეტულ მასალაზე აგებული მოკლე ანალიზიც. მ. ჰაიდეგერი კ. იასპერსი, აგრევე მ. ბუბერი, თავისი „დიאלოგური ფილოსოფიით“ და დ.ტ. სუძუკი ერთმანეთს ორგანულად გვანან როგორც „ირაციონალიზმის“, ასევე „ზერაციონალიზმის“ განზომილებაში.

ნაშრომში განხილულია ადამიანის, ინდივიდის პიროვნებად ქცევის ურთულესი სულიერი პროცესი. კერძოდ, ადამიანური ექსისტენციალური ყოფნის სპეციფიკური წესის გაგება გერმანულ ექსისტენციალიზმსა და აღმოსვლეთში. ადამიანის არსების ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური პრობლემა აქ განხილულია ფართო აზრით, ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიურ ძიებების ისტორიული გამოცდილების ფონზე. კერძოდ, ნაჩვენებია, რომ ადამიანის არსების უღრმესი ფენების კვლევას გერმანული ექსისტენციალიზმის კორიფეებთან მივყევართ ანალოგიურ თვალსაზრისებთან, რასაც ადგილი ჰქონდა ექსისტენციალიზმის უშუალო წინამორბედებთან (ს. კირკეგორი, ფრ. ნიცშე, ედ. ჰუსერლი და სხვა) და აგრეთვე აღმოსავლურ მრავალსაუკუნებრივ ეზოტერულ აზროვნებაში (ძენ-ბუდიზმი, კლასიკური ბუდიზმი, იოგას უძველესი მოძღვრება და სხვა). ავტორი იცავს მოსაზრებას, რომ XX ს. გერმანული ექსისტენციალიზმის დამაარსებლებთან (გ. ჰაიდეგერი, კ. იასპერსი, მ. ბუბერი) და აგრეთვე XX ს. ძენ-ბუდიზმის დიდ წარმადგენელთან – დ.ტ. სუძუკისთან (რომელიც თავს აგრეთვე ექსისტენციალისტად თვლის) დომინანტურია ადამიანის უღრმესი „არსების“ მარადიულ პრობლემის კვლევა-ძიების ტენდენცია.

გერმანულ ექსისტენციალიზმში ადამიანის იდუმალი „არსებაა“ არსებობა, ექსისტენცია, შინაგანი ექსისტენციალური თავისუფლება. იგი მ. ჰაიდეგერის „ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში“ იწოდება საკუთარ ნამდვილი თვითად (Eigentliche Selbst) რაც დროეულობისა და წინნამსწრები გადანყვეტილობის (Vorlaufende Entschlossenheit) საფუძველზე წარმოიშვება. კ. იასპერსის ექსისტენციალურ ფილოსოფიაში ეს არის ექსისტენციალური განათებით (Erhellung) მიღწეული შიფრებით შეხება მომცველთან (Umgreifende), ხოლო მ. ბუბერთან ერთეული ადამიანის ჩაღრმავებ თავის თავდაპირველ არარაციონალურ „მე-შენ“ მიმართებაში, ამაღლებულ „შენთან“ ანუ ღმერთთან მიმართებაში. სამივე ეს თვალსაზრისი თავის ორგანულ კავშირს პოულობს აღმოსავლურ ძენ-ბუდიზმთან (დ.ტ. სუძუკის ძენ-ბუდიზმთან). წარმოდგენილ

ნაშრომში ეს ყველაფერი მოცემულია ზოგად ხაზებში, მრავალი მნიშვნელოვანი ასპექტების იძულებითი იგნორირებით.²

ამჟამად, მოცემულ ნაშრომში ხაზგასმულია მოსაზრება, რომ ნარმოდგენილი უდიდესი გერმანელი ექსისტენციალისტები დგანან ფილოსოფიის მრავალსაუკუნოვანი ისტორიის დომინანტური ტენდენციის – ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური კვლევა-ძიების სამსახურში. რომ ფუნდამენტური ონტოლოგია (მ. ჰაიდეგერი), ექსისტენციალური ფილოსოფია (კ. იასპერსი) და „დიალოგიური ფილოსოფია“ (მ. ბუბერი) თავისი არსებითა და სულისკვეთებით ონტოლოგიის ტანსაცმელში გამოწყობილი ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური მოძღვრებებია. იგივე შეიძლება ითქვას აგრეთვე დ.ტ.სუძუკის ძენბუდიზმზეც. ოთხივე ამ ფილოსოფოსის ნააზრევი შთაგონებულია მეორედ დაბადების დიადი პრობლემით ანუ სულის თავისთავთან მისვლის „სულიერი დაბადების“ უმნიშვნელოვანესი პრობლემით.

² გერმანული ექსისტენციალიზმის ფუძემდებლების თვალსაზრისების საფუძვლიანი და მრავალმხრივი ანალიზი, რომელიც ჩვენი რამდენიმე ათეული წლის მუშაობის შედეგია, ვფიქრობ, უახლოეს პერიოდში იხილავს დღის სინათლეს.

ლიტერატურა

1. M. Heidegger. Sein und Zeit, Halle, 2 aufl. 1929.
2. M. Heidegger. Unterwegs zur Sprache, Pfullingen, Neske., 1959.
3. K. Iaspers, Philosophie 1-3, Bn., Berlin, 1973 (1 Aufl. 1931-2.)
4. K. Iaspers, Die Großen Philosophen, München, 1957.
5. M. Buber. Das Problem des Menschen. Heidelberg, 5 Aufl, 1982.
6. M. Buber. Ich und Du, Stuttgart, 1995.
7. С. Киркегор. Наслаждение и Долг. СПб, 1994г.
8. К. Ясперс – Смысл и Назначение истории, М., 1994.
9. И. Бохенский – Современная европейская философия, М., 1959г.
10. M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, am mein, 2 Auf. Frankfurt.. 1951
11. W. Bimmel, M. Heidegger, Rowolth, Reinbek bei Hamburg, 1973.
12. H. Saner, K. Iaspers in der Diskussion, Munchen, 1973.
13. W. Schneiders. K. Iaspers in der kritik. Bonn, 1965.
14. Д.Т. Судзуки, Основы Дзен-Беддизма, Бишкек, 1993г.
15. Вивекананда, Св., Лекции о Радже-Йоге, Сосница, 1906г.
16. Bloch I., Die Aporie des Du, Problem der Dialogik Martin Bubers, Heidelberg, 1977.
17. Arno Anzenbecher, Die Philosophie Martin Bubers. Wien, 1965.
18. P. Chr. Smith, Das Sein Des du. Bubers Philosophie un lichte des Heideggerischen Denkle an Das Sein, Heidelberg, 1966.
19. З. Какабаძე, Человек как философская проблема. Тб., 1970г.
20. С. Радхакришнан, Индийская буржуазная философия, т.1-2, Москва, 1956г.
21. Ю. Козловский. Современная буржуазная философия в Японии, М., 1977.
22. თ. ბუაჩაძე, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, თბ. 2003წ.
23. მ.ჭელიძე, რ. გორდეზიანი. ძველი აღმოსავლეთის ფილოსოფია (ინდოეთი, ჩინეთი), თბ. 2001.
24. Grundfeld, Werner, Der Begegnungscharakter der Wirklichkeit in Philosophie und Podagogik Martin Bubers Rotingen bei Dusseldorf. 1965.

25. М. Бубер, Избр. произв., 1973г. (Я и ты, там же).
26. გ. თევზაძე, XX ს. ფილოსოფიის ისტორია, თბ., 2002წ.
27. ედ. კოდუა, ექსისტენციალიზმი ფილოსოფიის არსების შესახებ, თბ., 1984წ.
28. А. Уотс. Путь Дзэн. Киев, 1993.
29. М.Хайдеггер, К. Ясперс, Переписка. М.,2001.
30. უ.პ. სარტრი, ეგზისტენციალიზმი ჰუმანიზმია, თბ., 2006 წ.
31. ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიის საკითხები, ნაწ 1, თბ., 1970წ.
- 32.მ. ბუბერი, ხასიდური სწავლანი თბ., 1994წ.
33. М. Heidegger. Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus. Bern. 1947.