

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია

ფილოსოფიის ინსტიტუტი

ავთანდილ პოპიაშვილი

ინდივიდის პრობლემა
ს. კიჩაევოჩისა და ფ. ნიშპეს
ფილოსოფიაში



გამომცემლობა „მეცნიერება“
თბილისი — 1988

ნაშრომში ინდივიდის პრობლემა განხილულია საწინააღმდეგო მსოფლმხედველობრივ პოზიციებზე მდგომ მოაზროვნეებთან — ექსისტენციალიზმის წინამორბედ რელიგიურ ფილოსოფოს ს. კირკეგორსა და სიცოცხლის ფილოსოფიის ფუძემდებელ ფ. ნიცშესთან. გაანალიზებულია ტრადიციული, რაციონალისტური ფილოსოფიისადმი ზურგშექცეულ ამ მოაზროვნეთა ძიების ძნელი გზა ადამიანის უზრუნველსაყოფად მსოფლმხედველობრივი საყრდენ-ორიენტაციით: „პირვანდელი ქრისტიანობის“ აღდგენის ცდა ს. კირკეგორთან და „ღმერთის სიკვდილის“ შემდეგ ზეკაცისაყენ მიმავალ გზაზე მითითება ფ. ნიცშესთან. ნაჩვენებია, რომ, მიუხედავად ტიტანური ძალისხმევისა, ეს მოაზროვნენი ვერ ახერხებენ ამ ძნელი ამოცანის გადაწყვეტას და რომ მათე ნააზრევი ეპოქის უმძიმესი მსოფლმხედველობრივი კრიზისის თვითცნობიერებაა.

წიგნი განკუთვნილია აქსიოლოგიის, კულტურის ფილოსოფიისა და, საზოგადოდ, ცხოვრების აზრისა და დანიშნულების საკითხებით დაინტერესებულ მკითხველთათვის.

რედაქტორი ფილოსოფიურ მეცნიერებათა კანდიდატი

ვ. გოგობერიშვილი

რეცენზენტები: ფილოსოფიურ მეცნიერებათა კანდიდატი

თ. ბუაჩიძე,

ფილოსოფიურ მეცნიერებათა კანდიდატი

რ. გორდეზიანი

შესავალი

ჰეგელის შემდგომ ბურჟუაზიულ-იდეალისტური ფილოსოფიის სხვადასხვა მიმდინარეობებს აერთიანებს მკვეთრი დაპირისპირება ჰეგელისა და ჰეგელამდელ ფილოსოფიასთან. ის საერთო ამოსავალი პოზიცია, რომელზე დამყარებულია ჰეგელის შემდგომი ბურჟუაზიული ფილოსოფიის სხვადასხვა მიმდინარეობები დაუპირისპირდნენ და მკაცრად გაემიჯნენ ჰეგელისა და ჰეგელამდელ მთელ ახალ ფილოსოფიას, შეიძლება დახასიათდეს ანტიუნივერსალიზმის, ანტიობიექტივიზმისა და ანტირაციონალიზმის ნიშნებით; ჰეგელის შემდგომი ბურჟუაზიულ-იდეალისტური ფილოსოფია დაუპირისპირდა და გაემიჯნა უწინარეს ყოვლისა, სწორედ ახალი ფილოსოფიის რაციონალიზმს, რაციონალისტურ უნივერსალიზმსა და ობიექტივიზმს.

ჰეგელის წინა რაციონალიზმისა და ჰეგელის პანლოგიზმისადმი ამ ზურგშექცევას ჰეგელის შემდგომი ბურჟუაზიული ფილოსოფიის სხვადასხვა მიმართულებებსა და სხვადასხვა წარმომადგენლებთან სხვადასხვა მოტივი ედო საფუძვლად, მაგრამ ყველა მათთვის საერთო იყო ტრადიციულ ფილოსოფიაში იმედისგაცრუება, იმ იდეალებისადმი გულის გატეხა, რაც აღმავალი ეპოქის ბურჟუაზიულმა ფილოსოფიამ და კულტურამ წამოაყენა და რისი განხორციელებაც მას თითქმის ობიექტურ-ისტორიულ აუცილებლობად ესახებოდა.

ჰეგელისა და ჰეგელამდელ ბურჟუაზიულ ფილოსოფიასა და კულტურას პრინციპულად გადაჭრად და გადალახვად ესახებოდა ადამიანის წინაშე მდგარი ყველა სიძნელე და დაბრკოლება, ყოველი ცხოვრებისეული თუ ფილოსოფიური პრობლემა, მათ შორის, ცხადია, შემდგომში გადაუჭრელ ფილოსოფიურ პრობლემად ქცეული ინდივიდის პრობლემაც. ადამიანური გონის, მეცნიერული ცოდნის, აზრის ყოვლისშემძლეობის რწმენა, რაც დეკარტ-ბეკონის ფილოსოფიიდან იღებდა სათავეს და რაც აღმავალი ეპოქის ბურჟუაზიულ ფილოსოფიასა და კულტურას ოპტიმიზმითა და აღმშენებლობის პათოსით ალავსებდა, ჰეგელთან მთავრდება განვითარების, პროგრესის მსოფლიო-ისტორიულ, სამყაროულ პროცესად, მსოფლიო გონის ობიექტურ და აუცილებელ განვითარების პროცესად წარმოსახვით, რომელშიც ყოველი ეპოქა, ყოველი საზოგადოება, ყოველი ინდივიდი ჩართუ-

ლი ნებით თუ უნებურად (იძულებით), ცნობიერად თუ არაცნობიერად.

ახალი ფილოსოფიისადმი ჰეგელის შემდგომი ბურჟუაზიულ-იდეალისტური ფილოსოფიის იმედის გაცრუება გამოიხატა სწორედ ადამიანური გონის, აზრის ყოვლისშემძლეობის რწმენის უარყოფაში, განუთარების, პროგრესის ობიექტურ და აუცილებელ სამყაროულ პროცესად ჰეგელისეული გაგების უკუგდებაში. ჰეგელის შემდგომი ბურჟუაზიული ფილოსოფიისა და კულტურისათვის ძალადაკარგული აღმოჩნდა მთელი წინამავალი ფილოსოფიისათვის ზოგადად დამახასიათებელი ოპტიმიზმი, საზოგადოებრივი პროგრესის რწმენა, ბუნებისა და საზოგადოების, მთელი უნივერსუმის ობიექტურ-აუცილებელი განვითარების რწმენა.

ჰეგელის შემდგომი ბურჟუაზიულ-იდეალისტური ფილოსოფიისა და კულტურის ამ პესიმისტურ-ნიჰილისტურ განწყობილებებს, უუქველია, სათანადო სოციალურ-პოლიტიკური და კლასობრივი საფუძველი გააჩნია თანამედროვე ბურჟუაზიულ საზოგადოებაში და იგი ამ საზოგადოების ღრმა-სოციალურ-პოლიტიკური კრიზისის იდეოლოგიური გამოხატულებაა. თავის მხრივ, რა თქმა უნდა, აღმავალი ეპოქის ბურჟუაზიული ფილოსოფიისა და კულტურის ოპტიმიზმსაც გააჩნდა სათანადო სოციალურ-პოლიტიკური და კლასობრივი საფუძველი. აღმავალი ბურჟუაზია, როგორც პროგრესული კლასი და მისი იდეოლოგიის გამომხატველი ახალეეროპული ფილოსოფია და კულტურა, მეცნიერულ ცოდნაზე დაყრდნობით ბუნებისა და საზოგადოების გარდაქმნასა და მათზე რაციონალური კონტროლის დაწესებას ისახავდა მიზნად. უკვე ბეკონთან და დეკარტთან, ახალი ფილოსოფიის დამწყებებთან, ცხადდება ადამიანური გონი, რაციო შეურყეველ ავტორიტეტად და შემდგომში იგი თანდათანობით, მეთოდურად იჭერს ღმერთის ადგილს. ჰეგელთან კი საბოლოოდ მთავრდება ადამიანური გონის გაობიექტივირება-გაღმერთების პროცესი. ადამიანის თავდაჭერებულობას, საკუთარ თავზე (ცოდნაზე, გონზე) დამყარებით ბუნებისა და საზოგადოების გარდაქმნა-განვითარების რწმენას ჰეგელთან (აგრეთვე ფიბტესთან და შელინგთან) ემატება და ავსებს განვითარების, პროგრესის ობიექტურ და აუცილებელ სამყაროულ პროცესად გაგება, აბსოლუტური გონის, აზრის თვითგანვითარება-ქმნადობის ტოტალურ პროცესად წარმოდგენა, რომელიც რეალურ მსოფლიო ისტორიაში, საზოგადოების ისტორიაში ხორციელდება ადამიანთა ცნობიერ-შეგნებული თუ არაცნობიერ-შეუგნებელი მოღვაწეობის შედეგად. სწორედ ამ იდეის ნათელყოფა-დასაბუთებისათვის იყო შემუშავებული და მის რეალიზაციას ემსახურებოდა ჰეგელის დიალექტიკა და სწორედ ამის გამო (ამ იდეის გაუზიარებლობის გამო) აღმოჩნდა იგი მიუღებ-

ლი ჰეგელის შემდგომი ბურჟუაზიული ფილოსოფიის თითქმის ყველა მიმდინარეობისათვის.

ჰეგელის დიალექტიკა თავისში შეიცავს ფარულ ანტითეისტურ, ანტირელიგიურ და, საზოგადოდ, იდეალიზმის საპირისპირო მუხტს. აბსოლუტური გონის თვითგანვითარება-ქმნადობის ტოტალური სანყაროული და მსოფლიო ისტორიული პროცესი „იკითხება“ როგორც ბუნების, საზოგადოებისა და ადამიანური აზროვნების თვითგანვითარება — ქმნადობა. დიალექტიკა, განვითარების ძირითადი კანონები, როგორც ეს უკვე ჰეგელმა ჩამოაყალიბა, განვითარების ასახსნელად არ საჭიროებს ტელოსს და მის მატარებელ ადამიანურ გონს. ტელოსისა და მისი მატარებელი გონის, როგორც ახალი სინამდვილის, როგორც განვითარების ახალი და პროგრესული საფეხურის, წარმოშობა უკავშირდება ბუნების, მატერიალური სამყაროს განვითარების გარკვეულ ფაზას — ადამიანთა საზოგადოების წარმოშობას და საზოგადოების განვითარების მხოლოდ მაღალ, მომწიფებულ საფეხურზე შეიძლება ლაპარაკი მიზნისა და გონის (ზოგადად, იდეური მოტივების) აქტიურ როლზე ბუნებისა და საზოგადოების გარდაქმნა-განვითარებაში.

ჰეგელის ფილოსოფიის, მისი დიალექტიკის სწორედ ამგვარ მატერიალისტურ საფუძველზე გადამუშავების, „მატერიალისტური წაკითხვის“ (ვ. ი. ლენინი) შედეგად ჩამოყალიბდა მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფია — დიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმი და, მიუხედავად ჰეგელის იდეალიზმისადმი კრიტიკული დამოკიდებულებისა, სწორედ მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფია წარმოადგენს ჰეგელის ფილოსოფიის, მისი დიალექტიკის ერთადერთ კანონიერ ბემკვიდრეს. ხოლო რამდენადაც, თავის მხრივ, ჰეგელის ფილოსოფია წინამორბედი ახალგაზრდული ფილოსოფიის კემზარიტი პემკვიდრე და მისი განვითარების მწვერვალი იყო, ამდენად მარქსისტული ფილოსოფია მთელი გერმანული კლასიკური ფილოსოფიისა და ახალი ფილოსოფიის კემზარიტი მემკვიდრეა, რასაც სიამაყით აღწიშნავდნენ კიდევაც მარქსიზმის კლასიკოსები [6, გვ. 322—323]. მარქსიზმის სახით აღმავალი, პროგრესული ბურჟუაზიის პროგრესული იდეოლოგიის, ოპტიმისტური მსოფლმხედველობის მემკვიდრეა ახალი, კიდევ უფრო პროგრესული კლასი, რევოლუციური კლასი — პროლეტარიატი, რაც არაფრით არ ითქმის ჰეგელის შემდგომ ბურჟუაზიულ-იდეალისტურ ფილოსოფიაზე, რომელიც დადმავალი, რეაქციული ბურჟუაზიის იდეოლოგიაა და თავისში უღრმესი პესიმიზმის მატარებელია.

ანტიუნივერსალიზმის, ანტიობიექტივიზმისა და ანტირაციონალიზმის გამო ჰეგელის შემდგომი ბურჟუაზიულ-იდეალისტური ფილოსოფია საერთოდ წყვეტს მემკვიდრეობით კავშირს ჰეგელისა და ჰეგე-

ლამდელ ბურჟუაზიულ ფილოსოფიასთან. ჰეგელის შემდგომი ბურჟუაზიული ფილოსოფია უარყოფს საზოგადოების მამოძრავებელ როგორც მატერიალურ მიზეზებს, ისე იდეურ მოტივებს. იგი მიიჩნევს, რომ საზოგადოებაში საერთოდ არავითარი ობიექტური და აუცილებელი პროცესი არ მიმდინარეობს და რომ საზოგადოებრივ ცხოვრებას არავითარი რაციონალურად საწვდომი კანონზომიერება არ გააჩნია. ამ ვითარების გამო ჰეგელის შემდგომი ბურჟუაზიულ-იდეალისტური ფილოსოფია ჰეგელისა და ჰეგელამდელ ახალ ფილოსოფიასთან დაპირისპირებისას ობიექტურად უპირისპირდება მარქსისტულ-ლენინურ ფილოსოფიასაც და, შეიძლება ითქვას, უფრო რადიკალურადაც, რამდენადაც მარქსიზმ-ლენინიზმი თეორია კი არაა მხოლოდ, არამედ პრაქტიკაცაა რეალური სოციალიზმის სახით გამოვლენილი.

ჰეგელისა და ჰეგელისწინა ფილოსოფიაზე, როგორც ობიექტივიზმსა და უნივერსალიზმზე, უარის თქმის გამო, აგრეთვე მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიის — მატერიალისტურ-დიალექტიკური თვალსაზრისის პრინციპული მიუღებლობის გამო, ჰეგელის შემდგომ ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში ერთ-ერთ ცენტრალურ პრობლემად იქცა ინდივიდის პრობლემა. სამყაროსა და საზოგადოებაში, ყოველ ცალკეულ ადამიანში, როგორც სამყაროს ნაწილსა და საზოგადოების წევრში, ზოგადის, ობიექტურის, აბსოლუტურის უარყოფის შედეგად ჰეგელის შემდგომ ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში ინდივიდი საყრდენ-ორიენტირს მოკლებული აღმოჩნდა და იგი ფილოსოფიის ცენტრალურ პრობლემად გამოცხადდა.

ანტიუნივერსალიზმი, ანტიობიექტივიზმი და ანტირაციონალიზმი ჰეგელის შემდგომ ბურჟუაზიულ ფილოსოფიას, უეჭველია, ნაყოფიერ ნიადაგს უქმნიდა ინდივიდის პრობლემის კვლევისათვის, ადამიანის, როგორც ინდივიდის, იზოლირებისათვის ყველაფერი სხვისგან (საზოგადოება, სახელმწიფო, კაცობრიობა, ბუნება, სამყარო, აბსოლუტი, სუბსტანცია და ა. შ.) და მისი გაწუმეორებელი თავისთავადობის, მისი ისტორიისა და ბედის ჩვენება-ნათელყოფისათვის; მაგრამ უეჭველია ისიც, რომ ეს ანტიუნივერსალიზმი, ანტიობიექტივიზმი და ანტირაციონალიზმი, ინდივიდის სრული მოწყვეტა ბუნებისა და საზოგადოებისაგან, სამყაროსა და სუბსტანციისაგან გადაულახავ დაბრკოლებას ქმნიდა ინდივიდის პრობლემის პოზიტიური გადაწყვეტისათვის, ინდივიდისათვის საზრისისა და დანიშნულების, მსოფლმხედველობრივი საყრდენ-ორიენტირის მოპოვება-ნათელყოფისათვის.

ინდივიდის პრობლემის ოპტიმალური გადაწყვეტა გულისხმობს საკუთრივ ინდივიდს, საზოგადოებასა და სამყაროს შორის იმგვარი ერთიანობის დადგენას, სადაც გამორიცხულია რომელიმე მათგანის ნიველირება და დაყვანა სხვებზე. ინდივიდის არსებობა და მორმალუ-

რი ფუნქციონირება წარმოუდგენელია საზოგადოების გარეშე, საზოგადოებისა კი — სამყაროს გარეშე. მიუღებელია როგორც ინდივიდის ნიველირება და დაყვანა საზოგადოებასა და სამყაროზე (ე. ი. ცალკეულის, კერძოს დაყვანა ზოგადზე), ისე — ინდივიდის დაცვის საბაზით — საზოგადოებისა და სამყაროს ობიექტური კანონზომიერების უარყოფა, საზოგადოებასა და სამყაროში არსებული ზოგადი ტენდენციის, გარკვეული მიმართულების უარყოფა და, მაშასადამე, ინდივიდის მიჩნევა ყველაფრისაგან სავსებით დამოუკიდებელ, ყველაფრისაგან სავსებით მოწყვეტილ, იზოლირებულ არსებად. ინდივიდის, საზოგადოებისა და სამყაროს („დედაბუნების“) ურთიერთმოუწყვეტელ კავშირსა და თანხმობას უკავშირდება უსასრულობისა და მარადიულობის პერსპექტივა, თავად „უკვდავების“ პერსპექტივა, ურომლისოდაც ადამიანურ ცხოვრებას საზრისი და ღირებულება არ მიეწერება და ადამიანის აქტიური, შემოქმედებითი სიცოცხლე არ წარმოიდგინება. როგორც ზურაბ კაკაბაძე მიუთითებს, „ადამიანს, როგორც ინდივიდს, უკვდავების შანსები აქვს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ის კაცობრიობის სიცოცხლესა და უკვდავებას ემსახურება“, როცა ინდივიდი კავშირსა და თანხმობაშია საზოგადოებასა და სამყაროსთან („დედაბუნებასთან“), მაგრამ საზოგადოებასა და სამყაროსთან ინდივიდის კავშირმა და თანხმობამ საფრთხე არ უნდა შეუქმნას მის ინდივიდუალურ თავისთავადობას, მის განსხვავებულობას, ამ კავშირმა და თანხმობამ არ უნდა მოახდინოს ინდივიდუალობის ნიველირება. სამყაროსა და საზოგადოებასთან კავშირსა და თანხმობაში მყოფი ინდივიდი ამავე დროს უნდა ინარჩუნებდეს თავისუფლებას, იგი უნდა მოქმედებდეს „საკუთარი არჩევანისა და გადაწყვეტილებების შესატყვისად“ [18, გვ. 17—18].

ჰეგელისა და ჰეგელამდელი ახალევროპული ფილოსოფია ამოდიოდა რა სუბიექტურში ობიექტურიდან (ზოგადი, ზოგადადადამიანური), აბსოლუტებდა რა შემეცნებელ სუბიექტს, ადამიანურ გოჰს, ახდენდა ადამიანთა ინდივიდუალურ განსხვავებულობათა ნიველირებას. ჰეგელისა და ჰეგელამდელ რაციონალისტურ-ობიექტივისტურ ფილოსოფიაში მართლაც არ რჩებოდა ადგილი ინდივიდისათვის და იგი სავსებით იმსახურებდა მ. შტირნერის, ს. კირკეგორისა და ჰეგელისშემდგომი ბურჟუაზიულ-იდეალისტური ფილოსოფიის სხვა წარმომადგენელთა ბრალდებას ინდივიდის დავიწყებაში, მის ნიველირებაში. ამ თვალსაზრისით უთუოდ პოზიტიურ მომენტს წარმოადგენს ჰეგელისშემდგომი ბურჟუაზიული ფილოსოფიის მიერ ინდივიდის პრობლემის დასმა მთელი სიმწვავეით. მაგრამ ჰეგელისშემდგომ ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში თავი იჩინა მეორე უკიდურესობამ, საზო-

გაღიებისა და სამყაროსაგან ინდივიდის სრული იზოლირების, მათგან ინდივიდის საბოლოო მოწყვეტის საფრთხემ.

ჰეგელის შემდგომი ბურჟუაზიულ-იდეალისტური ფილოსოფიის საერთო ბედის შესაფასებლად ქვემოთ ჩვენ ვაანალიზებთ ინდივიდის პრობლემას ურთიერთსაწინააღმდეგო მსოფლმხედველობრივ პოზიციებზე მდგომ ორ მოაზროვნესთან — ექსისტენციალიზმის წინამორბედ რელიგიურ ფილოსოფოს ს. კირკეგორთან და სიცოცხლის ფილოსოფიის ფუძემდებელ ანტირელიგიური სულისკეთების ფილოსოფოს ფ. ნიცშესთან. ნაშრომში შევეცდებით ვაჩვენოთ, რომ ამ პრინციპული ბასიათის განსხვავების მიუხედავად ამ მოაზროვნეებს ახლოვებით საერთო ამოსავალი — ანტირაციონალიზმი, ანტიობიექტივიზმი და ანტურნევერსალიზმი და რომ, ამ საერთო ამოსავალი წერტილიდან სხვადასხვა გზით ისინი, საბოლოო ჯამში, ერთნაირ ნეგატიურ შედეგამდე მიდიან: ვერ უზრუნველყოფენ ადამიანს, ინდივიდს ფილოსოფიურ-მსოფლმხედველობრივი საყრდენ-ორიენტირით, ვერ ახდენენ ადამიანის (ინდივიდის) ცხოვრების აზრისა და დანიშნულების ნათელყოფა-დაფუძნებას, ვერ აფიქსირებენ ადამიანში, ინდივიდში ვერაფერს ამალელებულს, ღრეებულს, წარუვალს, „უკვდავს“, უკარგავენ ინდივიდს მარადიულობისა და უსასრულობის, „უკვდავების“ პერსპექტივას. ს. კირკეგორი და ფ. ნიცშე — ჰეგელის შემდგომი ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ეს ყველაზე უფრო გავლენიანი წარმომადგენლები — თავიანთი ნააზრევით ობიექტურად ამხელენ და ავლენენ თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიისა და კულტურის უღრმეს კრიზისს. ეს ვითარება, ვფიქრობთ, არაპირდაპირ მიუთითებს იმაზე, რომ ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში ინდივიდს არ შეუძლია არსებობა ზოგადის, გონის, რაციოს, როგორც თავისი საყრდენის, გარეშე. უარყოფს რა გონს, რაციოს, ჰეგელის შემდგომი ბურჟუაზიული ფილოსოფია და კულტურა გამოუვალ კრიზისში ვარდება.

ზემოთ წარმოებულ მსჯელობაში, ვფიქრობთ, გარკვეულადაა მიზნებულები იმაზეც, თუ რა ასპექტით ვსვამთ და ვაანალიზებთ ნაშრომში საკვლევ პრობლემას: ინდივიდის პრობლემა ჩვენ გვანტერესებს, უწინარეს ყოვლისა, სწორედ ინდივიდის ფილოსოფიურ-მსოფლმხედველობრივი საყრდენ-ორიენტირის უზრუნველყოფის თვალსაზრისით, მისი ცხოვრების აზრისა და დანიშნულების ნათელყოფა-დაფუძნებისა და მარადისობის, „უკვდავების“ პერსპექტივის ასპექტით. ს. კირკეგორისა და ფ. ნიცშეს ფილოსოფიაში ინდივიდის პრობლემას ჩვენ ვიკვლევთ სწორედ იმ თვალსაზრისით, ფილოსოფიის ცენტრალურ პრობლემად აქცევენ რა ეს ფილოსოფოსები ინდივიდის პრობლემას, უზრუნველყოფენ თუ არა და რამდენად უზრუნველყოფენ ეს მოაზროვნეები ინდივიდს მსოფლმხედველობრივი საყრდენით,

სამართლიანად საყვედურობენ რა ახალ ფილოსოფიას ინდივიდის დავიწყებას, ინდივიდუალობის ზიზღიერებას, რამდენად წარმატებით ახორციელებენ ისინი თავიანთ ნააზრევში ინდივიდის, ყოველი ცალკეული ადამიანის შეუცვლელ-ჩაუნაცვლებადი ღირებულების დაცვად ფუძეებას.

ინდივიდის პრობლემის გააქტიურება, უეჭველია, არის ჰეგელის-შემდგომი ბურჟუაზიული ფილოსოფიისა და კულტურის ღრმა კრიზისის შედეგი და ამ კრიზისის სიმპტომატური გამოხატულება. ჰეგელისა და ჰეგელამდელ ფილოსოფიაში ინდივიდის პრობლემა აქტიურ ფილოსოფიურ პრობლემად არ ფიგურირებდა იმიტომ, რომ ადამიანს არ ტანჯავდა უსაზრისობის, უსაყრდენობის, მიუსაფრობისა და განწირულობის განცდები; ადამიანი, როგორც ინდივიდი, არ იყო გამოცალკევებული სამყაროსა და საზოგადოებისაგან და მწეავედ არ იღვამისი დაფუძნების ამოცანა. ამ დროს ადამიანს ჯერ კიდევ არა ჰქონდა აისბერგზე დგომის განცდა. მაგრამ ყოველივე ეს, რა თქმა უნდა, არ ნიშნავს იმას, რომ თითქმისა და ჰეგელისა და ჰეგელამდელ ფილოსოფიაში ინდივიდის, ადამიანის ფილოსოფიურ-მსოფლმხედველობრივი საყრდენ-ორიენტირით უზრუნველყოფის პრობლემა არ მდგარიყოს; სინამდვილეში, ცხადია, ყოველი ისტორიული ეპოქა თავისებურად სვამდა და წყვეტდა ამ პრობლემას. ამიტომაც ახალ, მსოფლმხედველობრივი თვალსაზრისით უკიდურესად კრიზისულ, ეპოქაში ინდივიდის პრობლემის ანალიზამდე საჭიროდ მიგვაჩნია ადამიანის ფილოსოფიურ-მსოფლმხედველობრივი საყრდენ-ორიენტირის პრობლემის განხილვა წინა ეპოქებში, მთელ წინამავალ ფილოსოფიაში და, განსაკუთრებით, ახალ ფილოსოფიაში, რომელთან დაპირისპირების ფონზეც ჩამოყალიბდა კირკეგორისა და ნიცშეს მსოფლმხედველობა. სპეციალური მსჯელობის საგნად გვესახება აგრეთვე ა. შოპენჰაუერისა და მ. შტირნერის მოძღვრება. ჰეგელის შემდგომი ბურჟუაზიულ-იდეალისტური ფილოსოფიის ეს პირველი წარმომადგენლები ყველა ნიშნის მიხედვით ბურჟუაზიული ფილოსოფიისა და კულტურის ზემოხსენებული კრიზისის გამომხატველი და მისი პირველი ნაბიჯები არიან, თუმცა ინდივიდის პრობლემისადმი დამოკიდებულებაში მათ შორის არსებითი განსხვავებაა. შოპენჰაუერთან ინდივიდის საკუთრივ მწვავე ფილოსოფიურ პრობლემად არ ქცეულა, ამ მხრივ იგი ტრადიციის ერთგული რჩება — ინდივიდის გამოუცალკევებლობა ზოგადისაგან, გვარისაგან. რაც შეეხება შტირნერს, იგი მთელი სიმწვავეთ სვამს ინდივიდის ემანსიპაციის პრობლემას ყოველი გარეგანმსაზღვრელი ინსტანციისაგან (ღმერთი, მორალი, გონი, სახელმწიფო, საზოგადოება და ა. შ.) და ამ მხრივ ის კირკეგორისა და ნიცშეს წინამორბედად გვევლინება.

თავი პირვილი

ინდივიდის პრობლემა კირკებორამდელ ფილოსოფიაში

1. ადამიანის ფილოსოფიურ-მსოფლმხედველობრივი საზოგადო-ორიენტაციის შესახებ ძველბერძნულ და შუა საუკუნეების ფილოსოფიაში

ახალევროპული ფილოსოფია ზოგად ხაზებში წარიმართა ადამიანის შემეცნებითი აქტივობის ნიშნით. შემეცნებელი სუბიექტის თეორიულ აქტივობას აღმავალი ბურჟუაზიული საზოგადოების ეპოქაში განსაზღვრავდა ადამიანის პრაქტიკული, ცხოვრებისეული მოთხოვნებანი და საჭიროებანი, რაც თავის საბოლოო მიზნად ამ შემეცნების საფუძველზე ბუნებისა და საზოგადოების გარდაქმნას გულისხმობდა გარკვეული (ბურჟუაზიული) იდეალის შესატყვისად. ეს იდეალი, ცხადია, იმთავითვე ერთმნიშვნელოვნად განსაზღვრული და ყოველთვის ერთნაირ-უცვლელი არ ყოფილა. იგი თანდათანობით იკვეთებოდა აღმავალი ბურჟუაზიული საზოგადოების განვითარების კვალდაკვალ და ყოველ ქვეყანაში, ყოველ კონკრეტულ-ისტორიულ პერიოდსა და ყოველ მოაზროვნესთან თავისებური სახით წარმოსდგებოდა, მაგრამ ამ ისტორიულ პერიოდებსა და მოაზროვნეებს აერთიანებდა ბუნებისა და საზოგადოების გარდაქმნის ზემოხსენებული მიზანი და საერთო მსოფლმხედველობრივი ამოსავალი — ადამიანური გონების ძალმოსილების ურყევი რწმენა. მთელი ამ პროცესის საბოლოო შედეგი კი იყო სამყაროს ცენტრში სუბიექტის, ადამიანის დაყენება, ღირებულებათა ფუძემდებლად ადამიანის დასახვა და, მაშასადამე, სრული და საბოლოო სეკულარიზაცია. და ეს ყველაფერი, რა თქმა უნდა, აღმავალ ბურჟუაზიულ საზოგადოებაში ჩასახული ზოგადი ტენდენციის — ადამიანის თეორიული და პრაქტიკული აქტივობის — აუცილებელი ლოგიკური შედეგი იყო და არა რომელიმე ფილოსოფიური სკოლისა თუ ცალკეული მოაზროვნის მოძღვრებით აღძრული პროცესი.

ახალევროპული ფილოსოფია ძველბერძნული და შუა საუკუნეების ფილოსოფიისაგან განსხვავდება სწორედ ამ ზოგადი ტენდენციით, ამ სულისკვეთებით, რაც, როგორც ვთქვით, ბუნებისა და საზოგადოების შემეცნებასა და მათი ადამიანის მიზნების შესატყვისად გარდაქმნაში მდგომარეობს. ახალი ფილოსოფიის ამ სულისკვეთების

შესატყვისად დიაშეტრულად იცვლება ადამიანის ფილოსოფიურ-მსოფლმხედველობრივი საყრდენ-ორიენტირიც. ამ საყრდენს აღმავალი ბურჟუაზიული საზოგადოების ადამიანი თავის გარეთ კი აღარ ეძებს, არამედ თავისთავში; ადამიანი თავად ხდება სამყაროს ცენტრი, ღირებულებათა ფუძემდებელი.

ახალევროპულ ფილოსოფიაში მომხდარი ამ მსოფლმხედველობრივი გადატრიალების სათანადო შეფასებისათვის საჭიროდ მიგვაჩნია ადამიანის ფილოსოფიურ-მსოფლმხედველობრივ საყრდენ-ორიენტირზე მითითება ძველბერძნულ და შუა საუკუნეების ქრისტიანულ ფილოსოფიაში.



ახალევროპული ფილოსოფიის აქტიური ადამიანისაგან განსხვავებით ძველბერძნული და შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ადამიანი საყრდენის „გარეთ“ მაძიებელი, „გარეთ“ ორიენტირებული, „გარედან“ განსაზღვრული და, მაშასადამე, პასიური არსებაა. ასევე „გარეთ“ ორიენტირებული და „გარედან“ გასაზღვრულია ადამიანი ძველბერძნულ წინარეფილოსოფიურ მსოფლმხედველობაშიც—ძველბერძნულ მითოლოგიაშიც, თუმცა ვერ ვიტყვით, რომ მითოლოგიისეული ადამიანი პასიური იყოს, ეთქვას, პლატონისა და ნეტარ ავგუსტინესეული ადამიანივით. გასაჩვენია, თუ რას აღნიშნავს ეს „გარეთ“, ერთი მხრივ, ძველბერძნულ მითოლოგიაში და, მეორე მხრივ, ძველბერძნულ და შუა საუკუნეების ფილოსოფიაში.

ძველბერძნულ მითოლოგიაში ეს „გარეთ“ (ე. ი. გარესამყარო, ადამიანის „გარედან“ განმსაზღვრელი სამყარო, ყოფიერება) აღნიშნავს ადამიანის გარემომცველ სინამდვილეს, თვალხილულ სინამდვილეს და მეტს არაფერს, ოღონდაც ადამიანის გარემომცველი სინამდვილე მითოლოგიურ მსოფლალქმაში წარმოდგენილია როგორც ზებუნებრივი ძალებით, ზებუნებრივი არსებებით დასახლებული სინამდვილე. მითოლოგიური მსოფლშეგარძნების თანახმად ადამიანი თავისი არსებობის ყოველ ეამს და, მით უმეტეს, თავისი ცხოვრების გადამწყვეტ ეტაპებზე, მუდამ ზებუნებრივი არსებებთანაა გარემოსილი და მათთან დათათბირებით იღებს უმნიშვნელოვანეს გადაწყვეტილებებს. მართალია, ძველბერძნულ მითოლოგიაში ადამიანი ყოველ ნაბიჯზე ამ ზებუნებრივ არსებებზეა დამოკიდებული, მართალია, იგი ღმერთთა ნების აღმსრულებელია, მაგრამ, ამ „გარედან“ გასაზღვრულობის მიუხედავად, მაინც ვერ ვიტყვით, რომ იგი პასიური არსებაა. მაგალითისათვის, შეიძლება ითქვას, რომ ჰომეროსის გმირებზე უფრო აქტიური, სისხლსავსე ცხოვრებით მცხოვრებ პერსონაჟთა სახეები არ შექმნილა ხელოვნების ისტორიაში (განსაკუთრებით ეს ითქმის „მრავალ-

ტანჯულ“, „ცბიერ“ ოდისევსზე). თუმცა ჰომეროსის გმირები მუდამ ზებუნებრივ არსებათა მიერ აღძრულ-წარმართულნი და მათი ზღბის აღმსრულებელნი არიან. და ეს ასეა არა მარტოდენ და არა მაინცდამაინც იმის გამო, რომ ძველბერძნული მითოლოგიური პანთეონი მრავალ ზებუნებრივ ძალას, მრავალ ღმერთს მოიცავდა, რომლებიც ხშირად უპირისპირდებოდნენ ერთმანეთს და, შესაბამისად, მტრობდნენ ან მეგობრობდნენ ადამიანსაც (იმისდა მიხედვით, თუ რომელ მათგანს დაუჭერდა თავად ადამიანი მხარს, ამ კონკრეტულ ღმერთს, თუ მის მეტოქეს), რაც ადამიანს არჩევანის უფრო მეტ თავისუფლებას აძლევდა და, მაშასადამე, კიდევ უფრო ააქტიურებდა მას; არამედ ადამიანი აქტიურია იმიტომ, რომ იგი სისხლზორცეულადაა დაკავშირებული თავის გარემომცველ სამყაროსთან. ძველ ებრაელთა ბიბლიური მამამთავრები მონოთეისტები იყვნენ, ერთ ღმერთს სცემდნენ თავყვანს, მაგარამ ამის გამო ისინი პასიურები არ ყოფილან. ბერძნული მითოლოგიისა და ბიბლიის (ძველი აღთქმის) მიხედვით ეს ქვეყანა, ადამიანის გარემომცველი სინამდვილეა ერთადერთი სამყარო და ადამიანიც, ცხადია, ამ მიწიერ ცხოვრებას უკავშირებს ყველა თავისი მიზნის განხორციელებას. ამის გამო ძველბერძნული მითოლოგიის გმირები და ბიბლიური პერსონაჟები სისხლსაცხე ცხოვრებით ცხოვრობენ, თვითდამკვიდრებისათვის ბრძოლის ძნელ გზაზე დგანან და ზებუნებრივ არსებათა კეთილგანწყობის იმედი აქვთ. და ეს არსებებიც არ უტრუებენ ჩვენს გმირებს იმედებს. ისინი მუდამ მათ გვერდით არიან: გმირ ოდისევსს ყველა განსაცდელში მფარველობს ქალღმერთი ათინა; ძველ ებრაელთა ბიბლიურ მამამთავარ აბრაჰამს მარად მოძღვრავს და ეხმარება მისი უფალი ღმერთი ელოვა.

ძველბერძნული მითოლოგიური მსოფლალქმა ადამიანისა და გარესამყაროს სწორედ იმ თავდაპირველი ჰარმონიის, იმ „ოქროს საუკუნის“, იმ „სამოთხის“ მკაფიო სურათია, რომლის ხსოვნაც დღემდე

1 როგორც ცნობილია, ძველი აღთქმა არ იცნობს სხვა (მიღმურ) სამყაროს ამ თვალზილთი სინამდვილის გარდა; იგი არ იცნობს მკვდრეთით აღდგომასა და სულის უკვლავებას. ყოველივე ეს ქრისტიანული რელიგიის შემორჩენილია და სწორედ ამაში ვლინდება ყველაზე ნათლად მისი ღრმად პესიმისტური ბუნება. მაგრამ ახალ აღთქმაში ნაცალია იმის დასაბუთება-ჩვენება, რომ თითქოსდა ძველი აღთქმაც ცნობს მიღმური სამყაროს არსებობას და აღიარებს სულის უკვდავებასა და მკვდრეთით აღდგომას. ამ მოსაზრების ქვეშაირების საბუთად სახარებაში მოხმობილია ადგილი ბიბლიიდან [გამოს. 3; 6. 16], სადაც ღმერთი ეუბნება მოსეს: „მე ვარ ღმერთი მაშისა შენისა, ღმერთი აბრაჰამისი, ღმერთი ისაკისი და ღმერთი იაკობისი“. ბიბლიაში აქ ამის მეტი არაფერია ნათქვამი, ერთი სიტყვითაც არაა მინიშნებული სხვა სამყაროს არსებობაზე, სულის უკვდავებასა და მკვდრეთით აღდგომაზე. სახარება კი ბიბლიის ამ ადგილს ასეთ კომენტარს უკეთებს: „ღმერთი მკვდრებისა კი არა, არამედ ცოცხლებისა, ვინაიდან მისთვის ყველა ცოცხალია“ [ლუკ. 20; 37, 38; მათ. 22; 32; მარ. 12; 26, 27].

ცოცხლობს ხალხურ გადმოცემებში და რაზეც საგანგებო მსჯელობა მაშინ წამოიწიეს, როცა გაჩნდა ეპიკი ევროპული ფილოსოფიისა და კულტურის მიერ აღებული გეზის სისწორეში (ჟან-ჟაკ რუსო, რომანტიკოსები...). ადამიანისა და გარესამყაროს კვლავ ამგვარ პარმონიად აღიქმება. მთლიანობაში ძველი აღთქმაც, მიუხედავად ადამიანის (ადამის) „ცოდვით დაცემისა“ და მისი სამოთხიდან გამოდევნის გაცნობიერებისა. ადამიანის მიწიერი ცხოვრება კვლავ აზრსა და თვითღირებულებას არმოკლებულადაა აღქმული ძველ აღთქმაში, რადგან ძველ აღთქმა ჯერ კიდევ არ იცნობს სხვა სამყაროს ადამიანის გარემოცველი თვალხილული სამყაროს გარდა.

სამოთხიდან ადამის (ადამიანის) განდევნასა და, მაშასადამე, ადამიანისა და გარესამყაროს შორის პარმონიის დარღვევას ძველი აღთქმა ადამიანის მიერ ხე ცნობადის ნაყოფის ჭამას უკავშირებს. ამ ალეგორიით წარმოგვიდგენს ბიბლია საკუთარი თავისა და გარესამყაროს შესამეცნებლად ადამიანის მიერ გადადგმულ საბედისწერო ნაბიჯს. საბედისწეროს, რადგან გარკვეული სულიერ-ინტელექტუალური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებასთან ერთად სამყაროსა და საკუთარი თავის შემეცნება ადამიანს უმარავ საზრუნავს უჩენს (ტანსაცმლის, საზრდოს, საცხოვრებლის მოპოვება და ა. შ. ა. შ.), და რაც ყველაზე უფრო მძიმეა, თვითშემეცნების შედეგად ადამიანი იცნობიერებს თავის გარდუვალ დასასრულს — სიკვდილს. ხე ცნობადის ნაყოფის ჭამისა და სამოთხიდან განდევნის ალეგორიით, როგორც ჩანს, ბიბლიის ავტორებს ადამიანის მიერ თავისი დასასრულის — სიკვდილის გაცნობიერებაზე მითითებაც ეწადათ.

თვითშემეცნებისა და გარესამყაროს შემეცნების აქტის დაწყებით, ადამიანის გარდუვალი დასასრულის — სიკვდილის გაცნობიერებით, ადამიანის სამოთხიდან განდევნით მთავრდება კაცობრიობის „ბავშვობა“ და იწყება „მოწიფულობა“, მაგრამ მთელი ეს პროცესი არ უნდა გავიგოთ როგორც მყისიერად, ერთბაშად მომხდარი ცვლილება და რამდენადაც ძნელად მოიაზრება ადამიანი (ადამიანი როგორც მოაზროვნე არსება) თვითშემეცნებისა და სამყაროს შემეცნების გარკვეული აქტის გარეშე, ამდენად, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ კაცობრიობის (ყოველ შემთხვევაში, კაცობრიობის ევროპული ნაწილის) ისტორია არის ადამიანის სამოთხიდან განდევნისა და მისგან სულ უფრო და უფრო დაშორების ისტორია, ადამიანისა და გარესამყაროს შორის პარმონიის რღვევისა და, მაშასადამე, მათი სულ უფრო მეტად ურთიერთდაპირისპირების ისტორია.

ძველებრძნულ მითოლოგიაში იმთავითვე იყო ერთი მომენტი. ერთი ისეთი პრინციპი, რასაც ტრაგიკული დისონანსი. შეჰქონდა სამყაროს პარმონიულ მითოლოგიურ წყობაში. ეს იყო ბედისწერა, რო-

მელიც ქალღმერთ მოიხრების სახით იყო წარმოდგენილი; ძველ ბერძენთა რწმენით ისინი ადამიანის ბედს განაგებენ დაბადებიდან სიკვდილამდე და მათ წინაშე უძლურნი არიან თვით უკვდავი ღმერთებიც კი. ბედისწერის, მოიხრას პრინციპი, უეჭველია, მითოლოგიური პრინციპია, რამდენადაც აქ ადამიანისათვის მიუწვდომელ-შეუცნობელი, მისი ბედის განმგებელი ყოვლისშემძლე ზებუნებრივი ძალა იგულისხმება, მაგრამ რამდენადაც ბედისწერა, მოიხრა ადამიანს ძირითადად გარდუვალი სიკვდილის სახით ევლინება (ადამიანის ცხოვრებას კი უპირატესად სხვა ღმერთები წარმართავენ, ისე, რომ მოიხრა ან მოიხრები შეიძლება არც კი ერეოდნენ მასში), ამდენად ბედისწერის პრინციპი, როგორც რაღაცა ფატალური გარდუვალობა, ემიჯნება და უპირისპირდება მითოლოგიას, როგორც თავისუფლების სამეფოს.

ბედისწერის, როგორც აუცილებლობის, გამიჯვნა და დაპირისპირება სამყაროს მითოლოგიური წყობისადმი, რომელიც არ გამოირიცხავდა თავისუფლებას, სხვაგვარად შესაძლებლობას, მითოლოგიური სამყაროს რღვევისა და დემითოლოგიზაციის დაწყებას მოასწავებს. ამ საბედისწერო, გარდუვალ აუცილებლობაში კანონზომიერების (ლოგოსი) აპოკითხვას შეაღია თავისი ძალა ბერძენ ფილოსოფოსთა დიდმა ნაწილმა თალესიდან დაწყებული სოკრატე-პლატონამდე, თუმცა კი ვერ ვიტყვით, რომ მათ ეს საქმე წარმატებით გაასრულეს. რამდენადაც ადამიანის გარემომცველი, თვალჩილული სამყარო სოკრატე-პლატონამდე ერთადერთ სამყაროდ, ადამიანის საქმიანობის ერთადერთ ასპარეზად რჩებოდა², ამდენად ზებუნებრივი ძალებიც (არსებებიც) კვლავ რჩებოდნენ ამ სამყაროში და კვლავ რჩებოდა შესაძლებლობა ადამიანურ ცხოვრებაში ამ ძალთა აქტიური ჩარევისა: ძველ ბერძენს ხომ არ შეეძლო გარემომცველი სამყაროს ადეკვატური შემეცნება! ასე, რომ სოკრატე-პლატონამდე სამყაროს ფილოსოფიური სურათი ჭერ კიდევ მითოლოგიურადაა შეფერილი, თუმცადა სამყაროს მითოლოგიური მსოფლალქმა სულ უფრო მკრთალდება და ირღვევა ადამიანისა და სამყაროს თავდაპირველი ჰარმონია.

დემითოლოგიზაციის ხანგრძლივი პროცესის დამთავრების პირველ მაცნეებად შეიძლება მივიჩნიოთ სოფისტები. სოფისტებთან უკვე საბოლოოდ ქრება ზებუნებრივი ძალების (არსებების) რწმენა, მაგრამ, რა თქმა უნდა, მათთან არც სამყაროს ადეკვატურ შემეცნებაზე შეიძლება ლაპარაკი. სოფისტებს ეჭვი შეაქვთ საერთოდ ყოველივე ობიექტურის, თავისთავადის არსებობაში და მისი შემეცნების შე-

2 პითაგორასა და მისი მიმდევრების გამოკლებით; ბერძნულ ფილოსოფიაში პლატონამდე მხოლოდ პითაგორელები უშვებდნენ ინდივიდუალური სულის უკვდავებას და, შესაბამისად, მღმურ სამყაროსაც.

საძლებლობაში. სოფისტების ეს მოძღვრება წარმოადგენს გარდამავალ საფეხურს მითოლოგიური მსოფლალქმით შეფერილ ძველ ფილოსოფიას, ძველ ონტოლოგიასა და ახალ, რელიგიურად შეფერილ პლატონის ფილოსოფიას, პლატონურ ონტოლოგიას შორის. მაგრამ ეს გარდამავლობა და შუალედურობა სოფისტების მოძღვრებისა იმას კი არ ნიშნავს, რომ იგი, როგორც ძველი ონტოლოგიის უარყოფელი, ამავე დროს ახლის, პლატონური ონტოლოგიის მომამზადებელია, არამედ — მხოლოდ ონტოლოგიურ სიცარიელეს, მეტაფიზიკურ-ონტოლოგიურ სკეპტიციზმს. ეს მეტაფიზიკურ-ონტოლოგიური სიცარიელე, უსაყრდენობა, სკეპსისი, რა თქმა უნდა, ნაყოფიერ ნიადაგს ქმნიდა, ერთი მხრივ, სუბიექტივიზმისა და რელატივიზმის წარმოშობისათვის და, მეორე მხრივ, ნიჰილიზმის გაბატონებისათვის, რაც სუბიექტივიზმის ლოგიკური შედეგია. და მრავალი მკვლევარი სწორედ ამგვარად აფასებს სოფისტების მოძღვრებას [იხ. მაგ., 13, გვ. 99—109], მაგრამ, ცხადია, სინამდვილეში საქმე ნამდვილ სუბიექტივიზმამდე და ნიჰილიზმამდე არ მისულა და არც შეიძლებოდა მისულიყო; კაცობრიობას ჯერ კიდევ ბევრი უნდა ევლო ობიექტივიზმის გზებზე, რათა სუბიექტივიზმამდე მისულიყო, ხოლო აქედან — ნიჰილიზმამდე (ამის თაობაზე მსჯელობა გვექნება ქვემოთ). ძველბერძნული ფილოსოფია, თავისი „სიანაღაზრდავისა“ და „სიჭანსალის“ გამო, საამისოდ ჯერ კიდევ არ იყო მომწიფებული.

ახალი ონტოლოგიის, ახალი, ჯერ არნახული სამყაროს, პლატონური მეტაფიზიკის მომამზადებელია სოკრატე. ცოდნის პრობლემის აქცენტირებით (რაშიც სოკრატე უდავოდ სოფისტების შემკვიდრეა), თვითშემეცნების შესახებ საკითხის დასმით, სოკრატე, თითქოსდა, ამაზადებს ადამიანს ახალი, ჯერ არნახული სამყაროს დასანახად³. ხოლო რაც შეეხება იმას, თუ როგორი უნდა ყოფილიყო ეს ახალი, ზებუნებრივი სამყარო, როგორც ადამიანის ახალი საყრდენ-ორიენტირი, ეს, რა თქმა უნდა, უნდა განესაზღვრა იმ დანაკარგს, ადამიანისა და გარე-სამყაროს იმ თავდაპირველი ჰარმონიის დარღვევასა და სამოთხის დაკარგვას, რომლის მიმართაც მწვავე ნოსტალგია აწუხებდა პლატონის ეპოქას. ადამიანს როგორმე უნდა აღედგინა დარღვეული ჰარმონია და ხელახლა მოეპოვებინა დაკარგული სამოთხე. და ეს ყველაფერი უნდა განხორციელებულიყო აზროვნების საშუალებით, ცნობიერების გზით: ადამიანმა ხომ საკუთარი არსი აზროვნებაში დაინახა! მაშასადამე, ადამიანს დარღვეული ჰარმონია აზროვნებით უნდა აღედგინა, დაკარგული სამოთხე სამყაროს შემეცნების საფუძველზე უნდა

³ სოკრატეს როლს ახალი სამყაროს, პლატონური სამყაროს მომზადებაში კარგად ხედავს და გადმოცემს უ. გათრი [12. გვ. 89—90].

მოეპოვებინა. მაგრამ, რა თქმა უნდა, ლაპარაკიც არ შეიძლება ყოფილიყო სამყაროს ადეკვატურ შემეცნებაზე. ძველ ბერძენს არც შეეძლო და არც ესაჭიროებოდა სამყაროს ადეკვატური შემეცნება. გარესამყაროში მას უნდა დაენახა ის, რაც სურდა, სახელდობრ, ჰარმონია, სანოთხე, და რაკი შემეცნების განვითარების შედეგად საბოლოოდ დაირღვა სამყაროს მითოლოგიური წყობა, რაკი თვალხილულ გარემომცველ სინამდვილეში ადამიანი ველარ აფიქსირებდა ზებუნებრივ ძალებს და თავის კავშირს ამ ძალებთან, გარდუვალად დგებოდა ამოცანა ამგვარი ზებუნებრივ ძალთა მიღმური სამყაროს დაშვებისა და ადამიანის დაკავშირებისა მათთან; რაც გააყეთა კიდეც პლატონმა. სწორედ პლატონმა განახორციელა პირველმა სამყაროს დაყოფა ორ ნაწილად — ზებუნებრივ, მიღმურ სამყაროდ და თვალხილულ მოვლენათა სამყაროდ, და უპირატესობა მიანიჭა პირველს. პლატონის მიხედვით, ამ თვალხილულ სამყაროში მოვლინებამდე, დაბადებამდე ადამიანის სული იდეთა ზეგრძნობად სამყაროში არსებობს და ამ ზეგრძნობად ძალებთან, იდეებთან ჰარმონიულ კავშირში იმყოფება. დაბადება, აშქვეყნად მოვლინება ნიშნავს იდეათა სამყაროსაგან ჩვენი სულის მოწყვეტას, 'ხსენებული ჰარმონიის დარღვევას. ამიტომაც ადამიანის ამქვეყნიური ცხოვრება გამუდმებული ტანჯვაა, რასაც მართოდ იდეათა სამყაროს მკრთალი სურათის მოგონება, მისი მეხსიერებაში აღდგენა (ე. ი. ფილოსოფიურ-შემეცნებითი მოღვაწეობა) და სიკვდილშემდგომ მასთან კვლავდაბრუნების იმედი ანელებს.

რამდენადაც პლატონის ფილოსოფია ამ თვალხილული სამყაროს ღირებულებას არ ცნობს⁴, ამდენად უეჭველია, რომ მითოლოგიურ მსოფლალქმენსთან მიმართებაში იგი პესიმიზტურ მსოფლმხედველობად გვევლინება. პლატონის ფილოსოფია ფაქტიურად პასიურობისაკენ უბიძგებს ადამიანს. მითოლოგიური მსოფლალქმით ადამიანი საკმაოდ აქტიურადაა ჩაბმული ზებუნებრივი ძალებიდან მომდინარე საქმეებში; ამგვარი მსოფლმხედველობის თანახმად, ადამიანი სისხლსავე ცხოვრებით ცხოვრობს. პლატონის მიხედვით კი, როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, ერთადერთი ღირებული „საქმე“, რასაც ადამიანი შეიძლება აკეთებდეს ამქვეყნად, იმ დროის მოგონებაა, როცა ჩვენი სული ჯერ კიდევ არ იყო მოწყვეტილი იდეებს, არ იყო განდევნილი იდეათა ქვეყნიდან და, მაშასადამე, ამ გზით მზადება იდეათა ქვეყანაში კვლავდაბრუნებისათვის. ამგვარად, პლატონთან მითოლოგიისეული ადამიან-

4 ამ პუნქტში უდავოა პლატონზე ქსენოფანე კოლოფონელისა და პარმენიდეს გავლენა. მაგრამ სულის უკვდავებასა და მიღმური სამყაროს შესახებ წარმოდგენები პლატონმა და პითაგორელებმა, ეტყობა, აღმოსავლეთიდან, სახელდობრ, ეგვიპტიდან შეითვისეს, რადგან ამგვარი წარმოდგენები ბერძნული ფილოსოფიისათვის ორგანული არ ყოფილა [32, გვ. 92—93].

ნის საგმირო საქმეების ნაცვლად, სისხლსავსე ცხოვრების ნაცვლად ადამიანის ძირითად ამქვეყნიურ „საქმედ“ ფილოსოფიურ-შემეცნებითი მოღვაწეობა⁵, არსებითად კი სიკვდილისათვის მზადება იქცა! მართალია, პლატონი თავის მოძღვრებაში სახელმწიფოს შესახებ საზოგადოების ყოველ კლასს, ყოველ ფენას უძებნის მუდმივ და საკმაოდ შრომატევად საქმეს და ამ საკუთარი პოლიტიკური იდეების რეალიზაციის მცდელობას თუ გავითვალისწინებთ, უნდა ვთქვათ, რომ არც თავად პლატონს უცხოვრია აქტიური, კემშარიტად სისხლსავსე ცხოვრების გარეშე, მაგრამ მისი მოძღვრება მითოლოგიურ მსოფლალქმასთან მიმართებაში მაინც ღრმად პესიმიისტური იყო და ადამიანს პასიურობისაკენ უბიძგებდა. პლატონის ეპოქა უბრალოდ ჭერ კიდევ იძლეოდა ასპარეზს ადამიანის საზოგადოებრივ-პოლიტიკური აქტივობისათვის და იგი მოუწოდებდა კიდევ, აღძრავდა კიდევ ადამიანს სამოქმედოდ. მოგვიანებით კი, როცა ადამიანს ეს ასპარეზი მოესპო, რომის ტოტალიტარულ იმპერიაში საბოლოოდ შევიდა ძალაში პლატონის მოძღვრება ამქვეყნიური ცხოვრების ღირებულებადაკარგულობისა და მასზე ხელის აღების შესახებ.

პლატონის მოსწავლე არისტოტელე, როგორც ყველაფრიდან ჩანს, თავის მასწავლებელთან შედარებით უფრო ადვილი მსოფლმხედველობრივი ამოცანის გადაწყვეტის წინაშე იდგა. ადამიანის ახალი მსოფლმხედველობრივი საყრდენ-ორიენტირი უკვე მოპოვებულ-დადგენილი იყო პლატონის მიერ. დაფუძნებული იყო ახალი ონტოლოგია, ახალი მეტაფიზიკა. არისტოტელეს ისლა დარჩენოდა, რომ გაეერთინებინა ერთმანეთს მოწყვეტილი ორი სამყარო — ადამიანის გარემომცველი სამყარო და იდეათა სამყარო, „ეს ქვეყანა“ და „ის ქვეყანა“. ამას არისტოტელე არსებულთა იერარქიული, საფეხურებრივი დალაგებით აკეთებს. არისტოტელეს მიხედვით, არსებულები საფეხურებრივად ლაგდებიან ფორმალური ნიშნის მიხედვით. პირველი, ყველაზე დაბალი საფეხურია მატერია, როგორც უფორმო, განუსაზღვრელი არსებულები; ყველაზე მაღალია ფორმის ფორმა, ანუ აზროვნების აზროვნება, იგივე ღმერთი, სამყაროს უძრავი მამოძრავებელი. ყველა

5 იდეათა მცდური სამყაროს შემეცნება-მოგონების მცდელობა, რაც, როგორც ითქვა, პლატონთან ადამიანის ერთადერთ ამქვეყნიურ ღირებულ „საქმედს“ მიჩნეული, უეჭველია, ამავე დროს არის ადამიანის სულიერ-გონითი აქტივობა და, რა თქმა უნდა, ამ აქტივობას თავისი საკუთარი ღირებულება გააჩნია. მეტიც შეიძლება ითქვას: პლატონის დიალოგებში სწორედ ეს სულიერ-გონითი აქტივობა, ინტელექტუალურ-შემოქმედებითი ძალისხმევა გვხიზლავს და გვაჟადოებს და სწორედ ეს ძალისხმევა მიაკვლევინებს პლატონს ესთეტიკურ, ეთიკურ თუ მრავალ სხვა ისეთ უმაღლეს ღირებულებებს, რომელთაც სწორედ ამქვეყნად, ადამიანთა ამ მიწიერ ცხოვრებაში აქვთ ძალა და მნიშვნელობა და რომლებიც აღმაღლებენ პლატონის თვალში ეგზოტ დაძაბულებულ ადამიანთა მიწიერ ცხოვრებას.

სხვა არსებული ზემოთ აღნიშნული პრინციპის საფუძველზე ლაგდება ამ ორ საფეხურს შორის, მაგრამ, მიუხედავად ამ გამაერთიანებელი პრინციპისა, არისტოტელესთან ეს არსებულები ერთმანეთისაგან მოწყვეტილია და დაუდევრადაა მიწყობილი ერთმანეთზე. ამ დაუდევრობის გამო არისტოტელე „ახერხებს“ თავისი დიდი თაყვანისმცემლის — პეგელის საყვედურის დამსახურებას. არისტოტელე, პეგელის მიხედვით, ფილოსოფოსობს მხოლოდ ერთეულზე, კერძო არსებულზე და არ მიუთითებს გარკვეულად, თუ რა არის აბსოლუტი, ზოგადი, ღმერთი, არ დაჰყავს ერთეული ზოგადზე (პლატონის მსგავსად). არისტოტელე იკვლევს ღმერთსაც, იდეასაც, მაგრამ იკვლევს მათ მხოლოდ როგორც ერთეულ არსებულებს, თუმცა კი აღიარებს, რომ იდეა, ღმერთი ყველა სხვა არსებულთა შორის აღმატებულია. ეს იმას ჰგავს, განაგრძობს პეგელი, ჩვენ რომ ვთქვათ: „არსებობენ მცენარეები, ცხოველები, ადამიანები, აგრეთვე ღმერთიც — ბევრად აღმატებული“ [48, გვ. 240—241]. პეგელის ეს საყვედური, რა თქმა უნდა, ფილოსოფიური კვლევის არისტოტელესეულ მეთოდს ეხება და არა თავად არისტოტელესეულ ფილოსოფიურ სისტემას. ფილოსოფიურ-მსოფლმხედველობრივად არისტოტელეს, რა თქმა უნდა, ყველაფერი მოგვარებული ჰქონდა და შიშაგანად წონასწორობაში იმყოფებოდა. სწორედ ამიტომაც მიიჩნევდა იგი ფილოსოფოსობას გაოცებით აღძრულ და ყოველგვარი პრაქტიკული ინტერესებისაგან თავისუფალ საქმიანობად [9, გვ. 29]. მაშ, გაოცებით აღძრული და პრაქტიკული ინტერესებისაგან თავისუფალი საქმიანობა და არა ძრწოლით აღძრული, სამყაროში გადაადგებულობის ტრაგიკული შეგრძნებით აღძრული და ფილოსოფიურ-მსოფლმხედველობრივი საყრდენ-ორიენტირის მოპოვების სწორედ რომ პრაქტიკული ინტერესით წარმართული საქმიანობა რა თქმა უნდა, მხოლოდ ძველ ბერძენს შეეძლო ეთქვა ასეთი რამ და ისიც ბერძნული ფილოსოფიისა და კულტურის განვითარების გარკვეულ საფეხურზე. დარწმუნებული ვართ, ფილოსოფიაზე ამგვარ აზრს ვერ მოისმენდა არისტოტელე თავისი მასწავლებლისაგან აკადემოსის ბაღში სეირნობისას თავისი ხანგრძლივი მოწაფეობის მანძილზე. ადამიანის ახალი მსოფლმხედველობრივი საყრდენ-ორიენტირის მაძიებლისა და იდეათა ქვეყნის პირველდამფუძნებლისათვის მეტისმეტი ფუფუნება იქნებოდა არსებულებით (როგორც ფილოსოფიური შემეცნების ობიექტით) გაოცება და მისი პრაქტიკული ინტერესებისაგან თავისუფალი კვლევა. ცხოვრების აზრისა და დანიშნულების ძიების ძნელ გზაზე მდგარ პლატონს, რა თქმა უნდა, მხოლოდ თეორიული ინტერესი არ წარმართავდა!

არისტოტელეს უზრუნველ და აუზღვრეველ ფილოსოფიურ-შემეცნებით მოღვაწეობას ათენში, გარდა მსოფლმხედველობრივად

უზრუნველყოფილი საყრდენ — ორიენტირისა, უეჭველია, საგსებით მყარი პოლიტიკური პოზიციებიც განაპირობებდა. მისი ყოფილი მოწაფე ალექსანდრე მაკედონელი იმდროინდელი მსოფლიოს დასაპყრობად აღმოსავლეთში ლაშქრობდა, ათენში კი არისტოტელეს მშვენიერი პირობები ჰქონდა სამყაროს პრაქტიკული ინტერესებისაგან თავისუფალი, წმინდა თეორიული ჰერეტიკისა და ამ გზით დანახული არსებულებით ესთეტიკური ტკობისათვის. ხოლო რაც შეეხება ალექსანდრეს დამპყრობლური ომების იდეოლოგიურ გამართლება-უზრუნველყოფის საქმეს, არისტოტელე ამოდიოდა ბერძნული კულტურის უდავო აღმატებულობის ფაქტიდან და ამ ომებს სამართლიან, ზნეობრივ, ლამის ღვთიურ საქმედ მიიჩნევდა. მაგრამ მალე, ალექსანდრე მაკედონელისა და არისტოტელეს სიკვდილის შემდეგ, თავად საბერძნეთსა და მთელ იმდროინდელ მსოფლიოს იპყრობს საბერძნეთზე კულტურულად ბევრად დაბლა მდგომი რომი. ეს იყო, ცხადია, წმინდა ფიზიკური ძალის ტრიუმფი, სამხედრო ძალის გამარჯვება და არა, სამართლიანობის ზეიმი. თავად რომის პოლიტოლოგებსაც კი არ შეეძლოთ ამ ომებისათვის რაიმეგვარი ზნეობრივ-სამართლებრივი გამართლების მოძებნა, რაც, რა თქმა უნდა, იწვევდა იმპერიის შინაგან მსოფლმხედველობრივ კრიზისს.

ამ მსოფლმხედველობრივ კრიზისს აღრმავებდა და ამძაფრებდა იმპერიის პოლიტიკური და ეკონომიკური კრიზისი. დაპყრობილი ქვეყნებისა და ხალხების შენარჩუნება სულ უფრო მეტ ძალისხმევას ითხოვდა. სულ უფრო ნაკლებ ნაყოფიერი ხდებოდა მონური შრომა და, მაშასადამე, გარდუვალად დგებოდა ამოცანა ახალ საზოგადოებრივ წარმოებით ურთიერთობათა ფორმირებისა, თუმცა ჯერჯერობით არც საამისოდ მომწიფებული საწარმოო ძალები იყო [13, გვ. 232]. ასეთ ვითარებაში, როცა არ ჩანდა იმპერიის პოლიტიკური და ეკონომიკური სიძნელეების გადაჭრის გზები, შექმნილი კრიზისის დაძლევის ტვირთი ორმაგად აწევბოდა იდეოლოგიას. რომის იმპერიის ჩაგრულ ხალხებს ესაჭიროებოდათ ნუგეში. სოციალურ-პოლიტიკურად დამონებულ და ზნეობრივ საყრდენგამოცლილ პიროვნებას ესაჭიროებოდა რელიგიური ნუგეში, რელიგიურ-მსოფლმხედველობრივი საყრდენი. რომის იმპერიის ჩაგრულ ხალხებში ფართოდ ვრცელდება სხვადასხვა რელიგიურ-მესიანისტური მოძღვრებები. მესიანისტური განწყობილებები განსაკუთრებით გამძაფრებული იყო ისრაელში, სადაც მესიანისტურ იდეებს დიდი ხნის ტრადიცია ჰქონდა. ძველი იუდეია ახალი რელიგიური მსოფლმხედველობის აღმოცენების კერა შეიძლება გამხდარიყო თავისი მკაცრი მონოთეისტური რელიგიური ტრადიციების გამოც. საჭირო იყო მხოლოდ ეროვნული საზღვრების გარღვევა, რათა ახალი რელიგიური მსოფლმხედველობა რომის იმპერიის ყველა

ხალხის კუთვნილება გამბდარიყო. სწორედ ამგვარ ინტერნაციონალურ, კოსმოპოლიტურ რელიგიურ მოძღვრებად მოეწონა რომის იმპერიის ჩაგრულ ხალხებს ამ ქვეყანაში ჩასახული ქრისტიანობა ახალი წელთაღრიცხვის I—II საუკუნეებში. როგორც ფ. ენგელსი აღნიშნავს, „ქრისტიანობა აღმოცენდა... როგორც მონებისა და მონადუფილთა, ღარიბებისა და უუფლებოების, რომის მიერ დამონებული თუ გაფანტული ხალხების რელიგია“ [7, გვ. 467].

როგორც ჩანს, სწორედ რომის იმპერიაში გაბატონებული საყოველთაო სულიერი კრიზისი განაპირობებდა იმას, რომ ქრისტიანობას არ ჰყოლია სერიოზული მეტოქე რაიმე ოპტიმისტური მსოფლმხედველობრივი სისტემის სახით⁶. ქრისტიანობის ფორმირების შემდეგ აღმოცენებული და მასთან დაპირისპირებული ბერძნულ-რომაული უკანასკნელი დიდი ფილოსოფიური მიმდინარეობა — ნეოპლატონიზმიც კი რელიგიური შინაარსით იყო გაუღენთილი და, ამ აზრით, მართლაც კვლავ რელიგიური მსოფლმხედველობრივი სისტემა, „საესეებით ქრისტიანობის მსგავსი“ [13, გვ. 269] მოძღვრება იყო. ქრისტიანობა და ნეოპლატონიზმი ერთმანეთის მეტოქე მსოფლმხედველობრივი სისტემები იყვნენ და არა საპირისპირო, ურთიერთგამომრიცხველი მოძღვრებები. ნეოპლატონიზმიც არსებითად ქრისტიანობისდაგვარად წყვეტდა ადამიანის მსოფლმხედველობრივი საყრდენ-ორიენტირის პრობლემას. მათ მეტოქეობაში გადამწყვეტი უპირატესობა აღმოაჩნდა ქრისტიანობას, როგორც რომის იმპერიის უფართოესი მასებისათვის საესეებით გასაგებ და ხელმისაწვდომ მსოფლმხედველობას. გარდა სირთულისა და, აქედან გამომდინარე, „არისტოკრატიზმისა“, ნეოპლატონიზმს ქრისტიანობასთან მიმართებაში კიდევ ის ნაკლი ჰქონდა, რომ არ ცნობდა ინდივიდის თავისთავად ღირებულებას, ამ უკანასკნელს იგი საბოლოოდ თქვეფდა აბსოლუტში [28, გვ. 9]. ქრისტიანობა კი ყოველ პირს, უპირველეს ყოვლისა კი ყოველ ტვირთმძიმესა და მაშვრალ ადამიანს, მაშასადამე, რომის იმპერიის უფართოეს მასებს, პირდებოდა პიროვნულ ხსენას მათთვის საფსებით წათელი და მარტივი გზით: ამქვეყნიურ სიამეზე უარის თქმის, „სოფლის მტერობის“ სანაცვლოდ იმქვეყნიური ჭილღოს — მარადიული ნეტარი ცხოვრების სახით.

ქრისტიანობის გამარჯვება ნეოპლატონიზმზე ნიშნავდა აგრეთვე რელიგიის გამარჯვებას ფილოსოფიაზე, მაგრამ არა ფილოსოფიის განდევნა — გაწადგურება — აკრძალვის აზრით, როგორც ჩვეულებრივ აღიქმება იმპერატორ იუსტინიანეს 529 წლის ედიქტი ათენის

⁶ ფ. ენგელსის სიტყვით ფილონის ფილოსოფია „არსებითად უკვე შეიცავს ქრისტიანობის ყველა წინამძღვარს“ [5, გვ. 603].

ფილოსოფიური სკოლის დახურვის შესახებ, არამედ იმ აზრით, რომ მოცემული ისტორიული ეპოქა და მოცემული ისტორიული რეგიონი ადამიანის მსოფლმხედველობრივი საყრდენ-ორიენტირის პრობლემის სწორედ რელიგიურ, კერძოდ, ქრისტიანულ გადაწყვეტას ითხოვდა. ფილოსოფია კი არ იღვევება, იკრძალება და ა. შ., არამედ ფილოსოფია თავად იძენს რელიგიურ ხასიათს, ფილოსოფია რელიგიური ხდება. და რამდენადაც ფილოსოფია არ იღვევება და არ იკრძალება, ამდენად ფილოსოფია იატაკქვეშეთში კი არ გადადის, არამედ რელიგიის მსახური ხდება. რაღა თქმა უნდა, ქრისტიანობის მრავალსაუკუნოვანი ბატონობისას ევროპისა თუ ახლო აღმოსავლეთის ამა თუ იმ რეგიონში, ამა თუ იმ ისტორიულ სიტუაციაში და ხშირად, ცხადია, ამა თუ იმ გავლენიანი პოლიტიკური თუ საეკლესიო მოღვაწის პირადი მრწამსისა თუ „გემოვნების“ შესატყვისადაც ადგილი ჰქონდა ეკლესიის უთანასწორო ბრძოლას გარკვეულ ფილოსოფიურ მიმდინარეობებთან (და ხშირად „ეს ბრძოლა სულაც არ იყო თეორიული“) [28, გვ. 10]. მაგრამ ამ ბრძოლას მაინც ვერ მივიჩნევთ რელიგიისა და ფილოსოფიის ანტაგონიზმის მაჩვენებლად შუა საუკუნეების ფილოსოფიაში. ეს ბრძოლა უმალ გარკვეულ ძალთა პოლიტიკური თუ მსოფლმხედველობრივი ხასიათის დაპირისპირების მაჩვენებელი იყო თავად ქრისტიანობის შიგნით, ვიდრე ქრისტიანული რელიგიისა და ფილოსოფიის დაპირისპირებისა. ყოვლად შეუძლებელია წარმოვიდგინოთ ქრისტიანული მსოფლმხედველობის მრავალსაუკუნოვანი და განუსაზღვრელი ბატონობა ფილოსოფიისადმი, როგორც თავისი საშიში მტრისადმი, მუდმივი დაპირისპირების პირობებში. ამ შემთხვევაში ხომ მორალურად გამარჯვებული სწორედ ფილოსოფია იქნებოდა და ეს გარემოება მალე დაამხოდა კიდევ ქრისტიანობის უსამართლო ბატონობას. ქრისტიანობის მრავალსაუკუნოვანი ბატონობა შესაძლებელი იყო სწორედ შუა საუკუნეების ეპოქის რელიგიური სულისკვეთების წყალობით და ფილოსოფიაც ამ პერიოდში, ვითარცა მსოფლმხედველობა, რელიგიურ ხასიათს იძენს და რელიგიის მსახურად გვევლინება.

დასავლეთის ეკლესიის ერთ-ერთი მამის, დიდი ფილოსოფოსისა და თეოლოგის ავრელიუს ავგუსტინეს რთულ შემოქმედებით ევოლუციაში, რომელიც მანძიქველობიდან სტოიციზმის, სკეპტიციზმისა და ნეოპლატონიზმის გავლის გზით ქრისტიანობამდე მივიდა [28, გვ. 18—19], შეიძლება სიმბოლურად წარმოვიდგინოთ ბერძნულ-რომაული ფილოსოფიის განვითარების გზა ქრისტიანული რელიგიის მიმართულებით. და თუკი მივიჩნევთ, რომ პლატონი და ნეოპლატონიკოსები მაინც უფრო ფილოსოფოსები იყვნენ, ვიდრე თეოლოგები, მაშინ უნდა ითქვას, რომ ქრისტიანი ნეოპლატონიკოსები — ფსევდო დიონისე არეოპაგელი აღმოსავლეთში და ბოეციუსი დასავლეთში — ხიდს ღებენ

ნეოპლატონიზმსა და ქრისტიანობას შორის, ფილოსოფიასა და რელიგიას შორის, რითაც პრაქტიკულად ამთავრებენ ფილოსოფიის რელიგიისაკენ მიმავალ პროცესს, რომელიც ჭერ კიდევ პლატონის ფილოსოფიაში იღებდა სათავეს.

ამ ეპოქაში რწმენისა და ცოდნის, ფილოსოფიისა (ნეოპლატონიზმისა) და რელიგიის (ქრისტიანობის) უმტკივნეულო სინთეზი [28, გვ. 89] რომ შესაძლებელი იყო და პრაქტიკულად ხორციელდებოდა კიდევ, ამის მაგალითია თუნდაც ბოეციუსის „ნუგეში ფილოსოფიისაგან“. დილეგში სასიკვდილო განაჩენის მოლოდინში შექმნილ ამ ნაწარმოებში, ისევე როგორც პლატონის „ფედოში“, ავტორს ფილოსოფიური განსჯა-განაზრების საგნად გაუხდია სულის უკვდავებისა და აღამიანის დანიშნულების პრობლემები. ბოეციუსი აქ არ იხმობს ციტატებს ბიბლიიდან და ეკლესიის მამათა თხზულებებიდან. ესაა მთლიანად კლასიკურ წარმართულ ფილოსოფიაზე აგებული ნაწარმოები, მაგრამ „ეყრდნობა რა მთლიანად წარმართულ აზროვნებას და იფარგლება რა მხოლოდ წმინდა ფილოსოფიის სფეროთი, ბოეციუსს გამოაქვს დასკვნები, რომლებიც სრულიად ჰარმონიულად ესადაგება ქრისტიანულ ორთოდოქსიას“ [28, გვ. 79].

ქრისტიანული რელიგიისა და ფილოსოფიის ამ სინთეზს, ფილოსოფიის რელიგიასთან შერწყმას მაინც ფილოსოფიისათვის საზარალო საქმედ მიიჩნევენ. ეს სინთეზი თუ შერწყმა გაგებულია როგორც ფილოსოფიის მიერ ავტონომიის დაკარგვა და რელიგიის დამატებად (მსახურად) ქცევა, როგორც ფილოსოფიისათვის მსოფლმხედველობრივი ფუნქციის ჩამორთმევა ქრისტიანული რელიგიის მიერ [28, გვ. 12] და ა. შ. შ. ჰაიდეგერი კი იქამდე მიდის, რომ ქრისტიანულ ფილოსოფიას „ხის რკინას“ უწოდებს, [28, გვ. 15]; ე. ი. საერთოდ გამორიცხავს ფილოსოფიის შესაძლებლობასაც კი შუა საუკუნეებში — მთელ ათასწლეულში, რადგან შუა საუკუნეების ევროპული ფილოსოფია სწორედ რომ ქრისტიანული იყო. ფილოსოფიამ რომ მართლაც დაკარგა ავტონომიურობა შუა საუკუნეებში, რომ იგი რელიგიური გახდა, რელიგიას შეერწყა, ამის თაობაზე უკვე ითქვა, მაგრამ ეს მოხდა არა ძალდატანებით, არამედ „ნებაყოფლობით“ — ეპოქის რელიგიური სულისკვეთების შესაბამისად. ფილოსოფიამ ასევე ნებაყოფლობით დათმო, „გადააბარა“ მსოფლმხედველობრივი ფუნქცია რელიგიას და ეს მოხდა ბევრად ადრე ათენის ფილოსოფიური სკოლის ოფიციალურ აკრძალვამდე; პლატონთან და ნეოპლატონიზმში მსოფლმხედველობრივი პრობლემები რელიგიურადაა გადაწყვეტილი და არა ფილოსოფიურად, ე. ი. არა დასაბუთების, არგუმენტირების გზით. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, შუა საუკუნეები მაინც არ იყო სრული ფილოსოფიური უძრაობისა და უნაყოფობის პერიოდი [28, გვ. 5],

შუა საუკუნეები არ იყო „ფილოსოფიური უდაბნო“ [65, გვ. 430]. ამისი ნათელი მაგალითია თუნდაც ა. კენტენბერიელის, გაუნილოსა და თომა აკვინელის სწორედ რომ ფილოსოფიური კამათი ღმერთის დასაბუთების ონტოლოგიური არგუმენტის თაობაზე [28, გვ. 174—176]. და მიუხედავად ამ კამათისა, მოკამათე მხარეები, რა თქმა უნდა, რჩებოდნენ ქრისტიანული რელიგიის დოგმატიკის უყოყმანო აღმსარებლებად. ღმერთის დასაბუთების ონტოლოგიური არგუმენტის ირგვლივ კამათი ახლ ფილოსოფიაშიც გაგრძელდა (დეკარტი, კანტი, ჰეგელი...), მაგრამ ახალი ფილოსოფიის წარმომადგენლები უკვე აღარ იყვნენ ქრისტიანული დოგმატიკის მალღობრები და ხსენებული პრობლემისადმი განსხვავებული მიდგომა უკვე მსოფლმხედველობრივი პოზიციების სხვადასხვაობის საფუძველი ხდება.

ფილოსოფიისა და ქრისტიანული რელიგიის ეს სინთეზი თუ „მშვიდობიანი თანაარსებობა“ გრძელდება რენესანსის ხანაში, XIV—XV საუკუნეებამდე, იმ ეპოქამდე, როცა ცხოვრებისადმი ზურგმუქეცეას, ქრისტიანულ ასკეტიზმს მიწიერი ცხოვრებისადმი შემოპრუნება და, მასთანადე, ამქვეყნიური არსებობის თავისთავადი ღირებულების აღიარება ცვლის, რაც, თავის მხრივ, ფეოდალურ ურთიერთობათა წიაღში კაპიტალიზმის ჩასახვასთან იყო დაკავშირებული. რენესანსი, ახალი იდეოლოგია, რა თქმა უნდა, ძველ იდეოლოგიაში, შუა საუკუნეების ქრისტიანულ კულტურაში ჩაისახა. ახალი იდეოლოგიის შემოქმედნი თავად ქრისტიანობაში ზახულობდნენ გარკვეულ ამოსავალ მსოფლმხედველობრივ პოზიციას ადამიანის ამაღლებულობისა და სულიერ-გონითი ძალმოსილების სახით. „ახალი ეპოქისათვის მებრძოლნი თავიანთ თეორიებს ბიბლიისა და სახარების ახლებურ ინტერპრეტაციებზე ამყარებდნენ. საღვთო წიგნები, რასაკვირველია, იძლევიან ადამიანში თავისთავადი ღირებულების, საკუთარი ძალებისადმი ნდობის, მისი სულიერი და სხეულებრივი მისწრაფებების ჰარმონიულობის მტკიცების გარკვეულ საფუძველს“ [29, გვ. 303—304]. მართლაც, ბიბლიური გადმოცემა ღმერთის მიერ ადამიანის „სახელთვისად და ხატად ღმრთისად“ შექმნის შესახებ, ადამიანის ქვეყნის მეუფედ, ყველა არსებულთა „მთავრად“ განწესების შესახებ [დაბად. 1; 26, 28] და ა. შ. საკმაო საფუძველი იყო მასზე ახალი იდეოლოგიის დასამყარებლად. მაგრამ აქ მთავარი, რა თქმა უნდა, საერთო სულისკვეთებაა და არა ცალკეული იდეა თუ გამონათქვამი. ახალი ეპოქისა და მისი საერთო სულისკვეთების შესახებ ქვემოთ გვექნება საგანგებო მსჯელობა, აქ კი საჭიროდ მიგვაჩნია ჩვენი საკვლევი პრობლემის — ჰეგელის შემდგომ ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში ინდივიდის პრობლემის — ინტერესებისათვის ზოგი დასკვნის გამოტანა ზემოთ წარმოებული მსჯელობიდან.

უპირველეს ყოვლისა, უნდა ითქვას იმ მსოფლმხედველობრივი კრიზისის ხასიათზე, რასაც ძველი წელთაღრიცხვის დასასრულს და ახლის დასაწყისში ჰქონდა ადგილი რომის მთელ იმპერიაში და რამაც ბერძნული მითოლოგიისა და ფილოსოფიის რღვევითა და ახალი რელიგიურ-ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის — ქრისტიანობისა და ნეოპლატონიზმის წარმოშობის სახით იჩინა თავი. ეს კრიზისი, ბუნებრივია, იწვევს იმ მსოფლმხედველობრივი კრიზისის ასოციაციას, რასაც ჰეგელისშემდგომ ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში აქვს ადგილი, რაც ყველაზე მწვავე ფორმით სწორედ ს. კირკეგორისა და ფ. ნიცშეს ფილოსოფიაში გამოვლინდა და რაც ორი ტევადი ცნებით — განწირულობითა და ნიჰილიზმით იქნა კვალიფიციკრებული ამ მოაზროვნეთა მიერ. ისმება კითხვა: შეიძლება თუ არა ქრისტიანობის წარმოშობისწინა მსოფლმხედველობრივი კრიზისის დახასიათება ამავე ნიშნით — განწირულობისა და ნიჰილიზმის ნიშნით? ამ კითხვას უარყოფითად უნდა ვუპასუხოთ, მიუხედავად იმისა, რომ ვითვალისწინებთ ხსენებული ეპოქის კრიზისის უდიდეს სიღრმესა და საყოველთაობას. ქრისტიანობის წარმოშობისწინა ეპოქა ვერ დახასიათდება ვერც ნიჰილიზმისა და ვერც სასოწარკვეთილების (განწირულობის) ნიშნით⁷. ნიჰილიზმი და სასოწარკვეთილება (ანუ კირკეგორის განმარტებით, სასიკვდილო სულიერი დაავადება) ჰეგელისშემდგომი ბურჟუაზიული ფილოსოფიისა და კულტურის კრიზისის სპეციფიკურობაზე მიგვითითებენ. სახელდობრ, ნიჰილიზმი და სასოწარკვეთილება (სასიკვდილო დაავადება), როგორც ღირებულებათა გაუფასოება, იმას აღნიშნავს, რომ ადამიანს დარღვეულ-დაკარგული აქვს ყოველივე ფილოსოფიურ-მსოფლმხედველობრივი საყრდენ-ორიენტირი: ამ ნიშნით კი ვერავითარ შემთხვევაში ვერ დავახასიათებთ ქრისტიანობის ფორმირების ეპოქას. ქრისტიანობის წარმოშობის ხანა იყო მსოფლმხედველობრივი რეორიენტაციის რთული და მეტად მძიმე დრო რღვევის გზაზე მდგარი ბერძნულ-რომაული მითოლოგიისა და ფილოსოფიიდან ახალი რელიგიისა და ფილოსოფიისაკენ და არა მსოფლმხედველობრივი დეზორიენტაციის ეპოქა. რა თქმა უნდა, კირკეგორისა და ნიცშეს ფილოსოფიაშიც არის ნაცადი დარღვეული და დაკარგული ძველი ფილოსოფიურ-მსოფლმხედველობრივი საყრდენ-ორიენტირის შეცვლა ახლით, მაგრამ ეს ცდა, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, ნაკლებ წარმატებული იყო და ჰეგელისშემდგომი ბურჟუაზიული ფილოსოფია საერთოდ და განსაკუთრებით კირკეგორისა და ნიცშეს თვალსაზრისი

⁷ სასოწარკვეთილების კირკეგორიულ ცნებას პ. გაიდენკო სავსებით სამართლიანად აიგივებს ნიცშესეულ ნიჰილიზმის ცნებასთან. მისი აზრით, ეს ორი ცნება ორ მოაზროვნესთან ერთად და იმავე სულიერ მოვლენას აღნიშნავს [67, გვ. 65].

სწორედ მსოფლმხედველობრივი ღებორიენტაციის ნიშნით ხასიათდება და არა რეორიენტაციისა.

ორიოდე სიტყვა უნდა ითქვას ინდივიდის პრობლემაზეც. ძველბერძნულ და შუა საუკუნეების ფილოსოფიაში.

ბერძნულ ფილოსოფიაში (და მითოლოგიაში) ინდივიდი რომსამყაროსა და საზოგადოების, როგორც რაღაც ორგანული მთელის, ნაწილი იყო და, მაშასადამე, ამ მთელით, ამ ზოგადით დაფუძნებულ-განსაზღვრული და არა იზოლირებული, განკერძოებული, „სამყაროში გადაგდებული“, დაუფუძნებელი, — ვფიქრობთ, სავსებით ნათელია. ამ ვითარებას დიდად არ ცვლის ინდივიდუალური სულის უკვდავების პრობლემის წამოჭრა პითაგორასა და სოკრატე-პლატონის წინაშე. პლატონი, როგორც ვნახეთ, ამ პრობლემას თავს ართმევს და ინდივიდი იდეათა ზებუნებრივი სამყაროს სახით პოულობს ახალსაყრდენ-ორიენტირს. ქრისტიანობის ფორმირების ხანაში ინდივიდის დაფუძნების ამოცანა, უაქველია, მწვავე მსოფლმხედველობრივ პრობლემად იქცა. ქრისტიანობა, როგორც ცნობილია, სხვა რელიგიებთან შედარებით მეტ თავისუფლებას ანიჭებს ადამიანს, ინდივიდს და, შესაბამისად, უფრო მეტ პასუხისმგებლობასაც აკისრებს მას. მაგრამ, მიუხედავად მინიჭებული თავისუფლებისა, ღმერთი საბოლოოდ მაინც არ უშვებს საფსებით თავისი ხელიდან ადამიანს და არც ამ თავისუფლების შედეგად ჩადენილი ცოდვების მრტევებაზე ეუბნება უარს. ჩადენილი ცოდვების მრუხედავად, ღმერთი კვლავ ადამიანის ქომაგად, ადამიანისადმი უსაზღვროდ გულმოწყალებ⁸ არსებად რჩება, რაც კონკრეტულად ახალ აღთქმაში წარმოდგენილია ძე ღმერთის — ქრისტე ნაზარეტელის ჭვარცმის სახით ადამიანთა მოდგმის მთელი ცოდვების გამოსასყიდად. ამ ჭვარცმით, ქრისტიანული რელიგიის მიხედვით, ღმერთი ადამიანს უჩვენებს კაცობრიობისადმი თავის ერთგულებას, თავდადებასა და უსაზღვრო გულმოწყალებას და, როგორც იტყვიან, ახლა უკვე ჭერი ადამიანზე დგება. ქრისტიანული რელიგიის მიხედვით, ღმერთი მთელის, რომ ადამიანი სრულიად თავისუფლად, შეგნებულად არჩევს. რწმენის გზას, მტკიცედ დაიცავს და აღასრულებს მის მიერ ადამიანისადმი წამოყენებულ, და ადამიანისავე ინტერესებისათვის წამოყენებულ მოთხოვნებს, მცნებებს. რა თქმა უნდა, ქრისტიანულ რელიგიას აქვს ადამიანთა წარმართვის სრულიად სხვა, იძულებითი მექა-

⁸ ქვემოთ ჩვენ ვნახავთ, რომ ღმერთის გულმოწყალებაზე კირკევორი სხვა აზრისაა. ინდივიდუალისტი კირკევორი ამოდის არა ღვთაებრივი შემწყნარებლობის. იდეიდან, არამედ ცოდვილი და ღმერთისაგან უსაზღვროდ დაცელებული ინდივიდიდან, რომელსაც თავისი ცოდვების სიმძიმის გამო (ცოდვითდაცემის გამო) გადაწურული აქვს ღმერთის მიერ მისი შეწყნარებისა. და ღვთაების წიაღში კლავდაბრუნების იმედო.

წიზმიც დასჯის მუქარისა (ჯოჯოხეთი) და დაჯილდოების იმედის (სა-
შოთხე) სახით სიკვდილშემდგომ, მაგრამ, როგორც ვთქვით, ქრისტიან-
ობა გარკვეულ თავისუფლებას ანიჭებს ადამიანს და სწორედ ამაში
ხელდას იგი ადამიანისადმი ღმერთის უსაზღვრო გულმოწყალებას გა-
მოვლენას.

ამგვარად, შეგვიძლია საბოლოოდ დავასკვნათ, რომ ისევე, რო-
გორც ქრისტიანობის ფორმირებისდროინდელი კრიზისი თავისი ხა-
სიათით არ იყო ჰეგელისშემდგომი ბურჟუაზიული ფილოსოფიისა და
კულტურის კრიზისისდაგვარი, ასევე ინდივიდის პრობლემაც ამ ეპოქა-
ში არ ყოფილა გადაუჭრადი მსოფლმხედველობრივი პრობლემა, რო-
გორც ეს თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაშია.

2. ახალი ფილოსოფიის სათავეებთან

ახალ ფილოსოფიას უშუალოდ ფ. ბეკონი და რ. დეკარტი იწყე-
ბენ. მაგრამ ევროპული ფილოსოფიის განვითარების ამ შედარებით
ხანმოკლე, თუმცა მეტად ნაყოფიერ პერიოდს ამზადებს რენესანსი.
რენესანსს, როგორც გვიანდელი ფეოდალური ეპოქის მსოფლმხედ-
ველობრივ მოვლენას, და გარკვეულ კულტურულ-ისტორიულ პრო-
ცესს, გამსაზღვრავენ როგორც მოძრაობას მიმართულს „მიწიერი
სამყაროსა და ადამიანის მიწიერი არსებობის ნეგაციიდან მათი ღირე-
ბულებისა და მნიშვნელობის აღიარებისა და დაფუძნებისაკენ“ [71,
გვ. 4]. რენესანსს, როგორც ადამიანის მიწიერი ცხოვრებისაკენ შემო-
ბრუნებას, მკიდროდ უკავშირებენ ჰუმანიზმს, მიუთითებენ მათ განუ-
ყრელ ერთიანობაზე [66, გვ. 273].

რენესანსის, აღორძინების ცნებაში, უპირველეს ყოვლისა, იგუ-
ლისხმება ანტიკური კულტურის, მსოფლმხედველობისა და ცხოვრე-
ბის წესის გარკვეული სახით რესტავრაცია, მისადმი უკანდაბრუნება
შუა საუკუნეების გაელის შემდეგ. ეს განსაკუთრებით ითქმის რენე-
სანსულ ხელოვნებაზე, რომელიც ბევრ რამეში ბაძავდა ანტიკურობას.
მაგრამ ეს ითქმის რენესანსული ეპოქის ფილოსოფიაზეც, რომე-
ლიც, ემოქნებოდა რა რელიგიას, საკუთარი პოზიციების გასამ-
ტკიცებლად, უეჭველია, საჭიროებდა ანტიკური ფილოსოფიური
ტრადიციების აღორძინებას. მაგრამ რენესანსი, აღორძინება, რო-
გორც გარკვეული კულტურულ-ისტორიული პროცესი და რო-
გორც გარკვეული იდეურ-მსოფლმხედველობრივი მიმდინარეობა,
ცხადია, ვერ გაიზარდა როგორც მხოლოდ ანტიკურობისად-
მი მიბაძვა, ანტიკურობისადმი უკანმიბრუნება, მისი აღდგენა,
რესტავრაცია. რენესანსს, როგორც გარკვეულ ზედნაშენურ მოვ-
ლენას, როგორც გარკვეულ იდეურ-მსოფლმხედველობრივ მდინა-
რებას, რომელიც ფეოდალური საზოგადოების დასასრულს და ბურ-

ყუაზიული საზოგადოების დასაწყისში აღმოცენდა, ამ გარდამაკალი ეპოქის ამოცანები განსაზღვრავდა და, ცხადია, იგი ანტიკურობისადმი ოდენ მიბაძვა ვერ იქნებოდა. უფრო სწორი იქნება თუ ვიტყვით, რომ იგი ანტიკურობას თავისი ეპოქის პრიზმაში გარდატეხილს ხედავდა. ეს განსაკუთრებით ითქმის რენესანსის დამოკიდებულებაზე ნეოპლატონიზმისადმი.

ჩვენს ფილოსოფიურ ლიტერატურაში დიდი ხანია გავრცელებულია თვალსაზრისი რენესანსის, როგორც იდეურ-მსოფლმხედველობრივი მიმდინარეობის, კავშირის შესახებ ნეოპლატონიზმთან. ნეოპლატონიზმს მიიჩნევენ რენესანსის პროგრესული ფილოსოფიური აზროვნების „გადამწყვეტ საფუძვლად“ (მ. ნუტუბიძე, მ. ხიდაშელი და სხვ. ამ თვალსაზრისის იზიარებს აგრეთვე გერმანელი მარქსისტი ფილოსოფოსი ბ. ვოლგასტი) [21, გვ. 93]. ამგვარად, ერთი და იგივე ფილოსოფიური მიმდინარეობა ნეოპლატონიზმი გამოდის ორ ურთიერთსაპირისპირო მსოფლმხედველობასთან მჭიდრო კავშირში მყოფ და მათ სამსახურში მდგარ რაიმედ. ნეოპლატონიზმი ერთი მხრივ ქრისტიანულ რელიგიასთანაა სინთეზირებული, მეორე მხრივ კი იგი ქრისტიანული რელიგიის საწინააღმდეგო იდეურ-მსოფლმხედველობრივი მიმდინარეობის, რენესანსის განვითარების საფუძვლადაა წარმოდგენილი. რენესანსთან ნეოპლატონიზმის კავშირის მომხრეები ამ კავშირს ორივე მიმდინარეობის პანთეისტურ ხასიათში ხედავენ. თავის მხრივ ქრისტიანობისა და ნეოპლატონიზმის სინთეტური თუ ჰარმონიული ერთიანობის მომხრეები, რა თქმა უნდა, არსებითად გამორიცხავენ ღმერთისა და სამყაროს იგივეობას ნეოპლატონიზმში. ჩვენი აზრით, აქაც, ისევე როგორც ყველა სხვა შემთხვევაში, რაიმე იდეურ-მსოფლმხედველობრივი მიმდინარეობის შეფასებისას კრიტერიუმად უნდა ავიღოთ ეპოქის სულისკვეთება. უეჭველია, რომ ადრეულ და მაღალ შუა საუკუნეებში ეპოქის რელიგიური სულისკვეთების შესატყვისად ნეოპლატონიზმში არ შეიძლებოდა წინ ყოფილიყო წამოწეული პანთეისტური იდეები, თუკი დაევუშვებთ, რომ ნეოპლატონიზმში ამგვარი იდეები თუ მსოფლმხედველობის ხერხემალს არა, მის კონსტრუქციაში რამენაირად მონაწილე ელემენტებს მაინც შეადგენდნენ. გვიან ფეოდალურ ხანაში კი, რა თქმა უნდა, ეპოქის რენესანსული სულისკვეთების შესატყვისად, წინ იჭნებოდა წამოწეული ნეოპლატონიზმისა და ყველა სხვა ფილოსოფიური თუ იდეურ-მსოფლმხედველობრივი მიმდინარეობის ის მხარეები, რაც ეპოქის მოთხოვნილებას რამენაირად შეესატყვისებოდა. მაგრამ თუკი მაინც შეიძლება ლაპარაკი პლოტინის, ფსევდო დიონისე არეოპაგელის, სკოტ ერიუგენასა და სხვა ნეოპლატონიკოსების პანთეიზმზე, ღმერთისა და სამყაროს იგივეობაზე, სამყაროსათვის ღმერთის იმანენტობაზე მათთან

და ა. შ., ვალდებული ვართ ვცნოთ არსებითი განსხვავება მათ პანთეიზმსა და ჯ. ბრუნოს, გ. გალილეისა და რენესანსის ეპოქის სხვა მოაზროვნეთა პანთეიზმს შორის. ამ განსხვავების აღიარება აუცილებელია თავად რენესანსის სპეციფიკის დასადგენად [29, გვ. 304].

რენესანსი, ვითარცა მომავალი პროგრესული კლასის — ბურჟუაზიის იდეოლოგიის მთელი შინაარსი, ცხადია, არ დაიყვანება არც ანტიკური (თუ ნეოპლატონური) ფილოსოფიისა და კულტურის აღდგენა-აღორძინებაზე და არც ცხოვრებისადმი უბრალო შემობრუნებაზე. რენესანსის, როგორც ახალი ფილოსოფიის, ახალი ეპოქის მომამზადებლისა და დამწყების ცნებაში იგულისხმება, უპირველეს ყოვლისა, ადამიანური ცხოვრების პრაქტიკული ინტერესების აღიარება და მათ დაკმაყოფილებაზე ზრუნვა. ძველი ბერძნები, მიუხედავად, სისხლსაცვე ცხოვრებისა, საბოლოოდ მაინც თეორეტიკოსებად, მკვრეტელებად რჩებოდნენ. ახალი, მომავალი ბურჟუაზიული ეპოქა კი ადამიანისაგან თეორიულთან ერთად პრაქტიკულ აქტივობას ითხოვდა, ხოლო ამ აქტივობის მსოფლმხედველობრივი საყრდენი, როგორც ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, ადამიანური გონების ძალმოსილების ურყველი რწმენა იყო, რაც ჯერ კიდევ რენესანსის ხანაში ისახება და რას განმტკიცებასაც ემსახურება მთელი ახალი ფილოსოფია დეკარტიზმ-კონიდან დაწყებული ჰეგელის ჩათვლით.

საკუთარი ძალების რწმენაზე დამყარებული ადამიანის თეორიული და პრაქტიკული აქტივობა ადამიანს აქცევს სამყაროს ცენტრად, ყველა ნივთის ზომად და, მაშასადამე, წაყოფიერი ნიადაგი იქმნება სუბიექტივიზმისა და ანთროპოლოგიზმის აღმოსაყენებლად მთელი მათი მანკიერებებით და ეს ასეც მოხდა ახალი ფილოსოფიის განვითარების გვიანდელ საფეხურზე, მაგრამ ეპოქის გარიჟრაჟზე. ეს ყველაფერი სრულიად სხვაგვარად იყო შეფასებული და ადამიანის სამყაროს ცენტრად ქცევა არაფერ ავის მომასწავებლად არ აღიქმებოდა. ადამიანის თეორიული და პრაქტიკული აქტივობა ამ დროს სამყაროსადმი ადამიანის დაპირისპირებად, გაუცხოებად კი არ იყო შეფასებული, ეს ყველაფერი ყოფიერების დაფარვა-დავიწყებად და ადამიანის თავის სუბიექტურობაში გახლართვა-გამოკეტვად კი არ აღიქმებოდა, როგორც ეს მოგვიანებით ჰაიდეგერმა გამოაცხადა, არამედ — ყოფიერებისადმი სწორედ რომ აქტიურ ღიაობაში ყოფნად და ადამიანის მიერ ყოფიერების კეშმარიტების წვდომის პოზიციის მოპოვებად.

ეპოქის სულისკვეთების გამომხატველი იყო ის, რომ ფ. ბეკონი და რ. დეკარტი — საპირისპირო ფილოსოფიური სკოლების ფუძემდებლები — საბოლოო ჯამში მსგავს მსოფლმხედველობრივ პოზიციებზე იდგნენ და სხვადასხვა გზით საერთო ამოცანის გადაწყვეტას

ისახედნენ მიზნად. ეს ამოცანა კი, როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, სამყაროსა და საზოგადოების შემეცნებასა და, ამ საფუძველზე, მის გარდაქმნაში, მათზე ადამიანის მიერ რაციონალური კონტროლის დაწესებაში მდგომარეობდა და ეს ამოცანა, ცხადია, თავად ადამიანი ბურჟუაზიული ეპოქის მიერ იყო წამოყენებული.

ინგლისური ემპირიზმის ფუძემდებელი ფ. ბეკონი თავისი ცნობილი მოძღვრებით იდოლებზე და ინდუქციურ მეთოდზე ილაშქრებდა ყოველი დოგმისა და ავტორიტეტის წინააღმდეგ და ნიადაგს ამზადებდა სამყაროს, ყოფიერების ადეკვატური შემეცნებისათვის და ამ საფუძველზე მისი გარდაქმნისათვის ადამიანის ინტერესების შესატყვისად. კონტინენტური რაციონალიზმის ფუძემდებელი რ. დეკარტი კი თავისი სახელგანთქმული მეთოდოლოგიური შეექვევების პრინციპით არსებითად 'ადამიანურ გონს, აზროვნებას' აცხადებდა ერთადერთ ურყევ ავტორიტეტად, რომელთან მიმართებაშიც უნდა დაემტკიცებინა თავისი ჭეშმარიტობა სამყაროს ყველა საგანსა და მოვლენას. ეს პრინციპი გამოწყლისს არ უშვებდა თავად ღმერთის ცნებისათვისაც კი; შემეცნებითი თვალსაზრისით ღმერთის ცნებაც ადამიანური გონებიდან, აზროვნებიდან უნდა ლებულობდეს თავის უქვეულობას!

გონების ძალმოსილების რწმენაზე დამყარებულ ადამიანის შემეცნების თეორიულ და პრაქტიკულ აქტივობას ახალი ფილოსოფია მისი განვითარების ბოლო ეტაპზე, როგორც ვთქვით, საბოლოოდ მიჰყავს სუბიექტივიზმამდე და ანთროპოლოგიზმამდე. სწორედ ამ ნიშნებით ხასიათდება გონის (Geist) ფილოსოფიად წოდებული გერმანული კლასიკური იდეალისტური ფილოსოფია საერთოდ და, განსაკუთრებით, ფიხტესა და ჰეგელის მოძღვრება. ფიხტე-ჰეგელის ფილოსოფია გოთის ფილოსოფიაა არა იმ აზრით, რომ არსებულთა არსებობის მაჩვენებლად, კრიტერიუმად ადამიანური გონია მიჩნეული, როგორც ეს ბეკონთან და დეკარტთანაა, არამედ იმ აზრით, რომ საერთოდ სინამდვილე, სამყარო გაგებულია როგორც გონის შემოქმედება, როგორც ობიექტივიზებული გონი და, მაშასადამე, შემეცნება წარმოდგენილია როგორც თვითშემეცნება (ე. ი. გონის მიერ საკუთარი თავის შემეცნება). აქედან გასაგები უნდა იყოს როგორც მსგავსება, ისე თვისებრივი განსხვავებაც ახალი ფილოსოფიის განვითარების საწყის და ბოლო ეტაპს შორის.

გერმანელი მარქსისტი ფილოსოფოსები მ. ბური და გ. ირლიცი მთელ ახალ ფილოსოფიას (მათი გამოთქმით „კლასიკურ ბურჟუაზიულ ფილოსოფიას“), დაწყებულს ბეკონითა და დეკარტით და დამთავრებულს ჰეგელითა და ფოიერბახით, გონებაზე (Vernunft) დამყარებულ ფილოსოფიად, „გონების ფილოსოფიად“ მიიჩნევენ [39, გვ. 6]. ავტორთა მიხედვით, თუმცა კლასიკური ბურჟუაზიული ფი-

ლოსოფია სულაც არ იწუხებდა თავს გონების ცნების განსაზღვრებით და ამ თვალსაზრისით იგი (ეს ცნება) კლასიკურ ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში გარკვეული რწმენის ობიექტად რჩება, მაგრამ ამ ეპოქის სხვადასხვა ფილოსოფიური სისტემებიდან მაინც შეიძლება გამოიყოს. მსგავსი ნიშნები, რითაც ეს ცნება ხასიათდება. გონება და „გონების ფილოსოფია“, უპირველეს ყოვლისა, აღნიშნავს ადამიანის დასაბამიერ კრიტიკულ უნარს, გათავისუფლდეს მემკვიდრეობით მიღებული და დრომოკმულისაგან. „გონებასთან გაიგივებული კლასიკური ბურჟუაზიული აზროვნების მთელი შინაარსი... დაიყვანება რაციონალური ბატონობის დამყარების მოთხოვნაზე ბუნებასა და საზოგადოებაზე“ [39, გვ. 9].

მ. ბურისა და გ. ირლიცის ეს გამონათქვამები, ვფიქრობთ, სწორედ ასახავენ ჯერ კიდევ აღორძინების ხანიდან მომდინარე ჰუმანი-სტურ იდეებს ადამიანის ყოველმხრივი ემანსიპაციისა და სწორედ რომ რაციონალური კონტროლის დაწესების შესახებ ბუნებასა და საზოგადოებაზე, რის განხორციელებასაც ემსახურებოდა აღმავალი პერიოდის მთელი ბურჟუაზიული ფილოსოფია და კულტურა. ახალი ევროპული ფილოსოფია მართლაც გონებაზე დამყარებული ფილოსოფიაა, ისევე როგორც შუა საუკუნეების ფილოსოფია რწმენაზე ორიენტირებული, რელიგიური, ქრისტიანული ფილოსოფია იყო. ახალ-ევროპული ფილოსოფიის მთელი ისტორიის მანძილზე რწმენის შევიწროებისა და ცოდნის საზღვრების თანდათანობით გაფართოების გზით ადამიანური გონი (გონება) მეთოდურად იჭერს ღმერთის ადგილს. ამიტომაც მართებულია ვუწოდოთ ამ პერიოდის ფილოსოფიას გონებაზე დამყარებული ფილოსოფია, „გონის (თუ გონების) ფილოსოფია“, მაგრამ ამასთან, როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, არ იქნებოდა მართებული თვისებრივი სხვაობა არ დაგვენახა ახალი ფილოსოფიის განვითარების საწყის და ბოლო ეტაპებს შორის. მაშინ როდესაც ფიხტე-ჰეგელთან ადამიანური გონი სამყაროს დემიურგად, სუბსტანციად, ონტოლოგიურ საწყისადაა ქცეული, ბეკონთან და დეკარტთან გონება, აზროვნება მხოლოდ და მხოლოდ სამყაროს შემეცნებელი ინსტანციაა და არა მისი შემოქმედი. დეკარტი თავის Cogito-ს გვეთავაზობს როგორც გნოსეოლოგიურ საწყისს, როგორც შემეცნებისათვის აუცილებელ უეჭველ ამოსავალ (საწყის) წერტილს და არა როგორც ონტოლოგიურ საწყისს, არა როგორც სუბსტანციას. ევროპული ფილოსოფიის განვითარების საქმეში თავისი წვლილის შეფასებისას დეკარტის თავმდაბლობა იქამდეც კი მიდის, რომ თავის დამსახურებას მხოლოდ ფილოსოფიური შემეცნების ახალი მეთოდის შემოტანაში ხედავს. დეკარტი ხშირად იმეორებდა, რომ წინამავალ მოაზროვნეთაგან განსხვავებით მას არაფერი უთქვამს ახალი, რომ იგი

ეთანხმება და ოდენ იმეორებს ფილოსოფიის კლასიკოსთა თვალსაზრისის ყოვლადსრული არსების, სულის უკვდავების, სხეულებრივი სუბსტანციისა და სხვათა შესახებ, ოღონდაც იგი ფიქრობს, რომ ამ თვალსაზრისის ახლებურად ესაჭიროება დალაგება, რათა ჩვენს. ცოდნას სისტემური ხასიათი მიეცეს და აპოდიქტიკური უქვეყლობა ჰქონდეს [52, გვ. 270; 418]. დეკარტის მიერ საკუთარი დამსახურების დაკნინება, ცხადია, მეორე უკიდურესობაა და მხედველობაში არ მიიღება. ზინამდვილეში დეკარტი თავისი მეთოდოლოგიური შეეცდომების პრიმციპით, თავისი Cogito-თი სწორედ რომ მსოფლმხედველობრივ გადართიანებას ახდენს ფილოსოფიაში — ადამიანურ გონებას, აზროვნებას ადგენს არსებულთა არსებობის ერთადერთ მაჩვენებლად. ეს გზა მალე უნდა მისულიყო ტრანსცენდენტური ღმერთისა და შიღმური სამყაროს საბოლოო უარყოფამდე და შემმეცნებელი გონების, აზრის გამოცხადებამდე სამყაროს დემიურგად, და ეს ასეც მოხდა ახალი ევროპული ფილოსოფიის ბოლო საფეხურზე, მაგრამ თავად დეკარტთან ადამიანური გონება, აზროვნება, Cogito ჯერ მხოლოდ-დამხოლოდ იარაღია, საშუალებაა შემმეცნებელი სუბიექტის, ადამიანის ხელში საკუთარი თავისა და გარესამყაროს შესამეცნებლად, მაგრამ არა შემეცნების ობიექტიცა და შემმეცნებელი სუბიექტიც ერთდროულად (ე. ი. არა სუბსტანცია, არა აბსოლუტი), როგორც ეს ფიბტიე-პეგელთანაა.

დეკარტის მიერ სუბიექტის წინ წამოწევას მრავალი მოაზროვნე ადარებს სოფისტი პროტაგორას მიერ ადამიანის გამოცხადებას ყველა ნივთის ზომად და მათ შორის გარკვეულ მსგავსებას ხედავს, თითქოსდა ისინი ერთი ეპოქის მოაზროვნეები იყვნენ და, მაშასადამე, საერთო სულისკვეთებით განმსჭვალულნი, თითქოსდა ამ ეპოქებს საუკუნეები არ მიჰნავდეს. პროტაგორას (და, საერთოდ, სოფისტების, აგრეთვე სოკრატეს) მოძღვრებაში სუბიექტივიზმს ხედავენ⁹ და დეკარტის ფილოსოფიას მიიჩნევენ პროტაგორას გაუმჯობესებულ ფორმად.

პროტაგორას დებულება იმის თაობაზე, რომ „ადამიანი არის ზომა ყოველი საგნისა, არსებულისა იმდენად, რამდენადაც იგი არის და არარსებულისა იმდენად, რამდენადაც იგი არ არის“ [60, გვ. 15] თავისი ეპოქის სულისკვეთების გამომხატველი რომარ იყო ეს თავისთავად ცხადია და აქ სიტყვას არ გავაგრძელებთ. საჭიროა მხოლოდ იმის ჩვენება, რომ ეს დებულება არ შეიძლება გავიგოთ პირდაპირი აზრით — ე. ი. სუბიექტივისტურად, რელატივისტურად. პროტაგორას ამ დებულებაში შემმეცნებელი სუბიექტის ნაკლოვანებაზე, შეზღუდულობაზე

⁹ პროტაგორა სუბიექტივისტად და რელატივისტად უკვე წარმოდგენილი ე. პუსერლსაც თავის „ლოგიურ გამოკვლევებში“ [51, გვ. 99].

მითითება უნდა დავინახოთ და არა ამ სუბიექტის, ადამიანური გონების ერთადერთ და შეუზღუდავ ავტორიტეტზე მითითება, როგორც ეს ბეკონთან და დეკარტთანაა, ანდა, მით უფრო, არა სამყაროს დემიურგად ადამიანური გონის მიჩნევა, როგორც ეს ფიქტე-პეგელთანაა. სოკრატე სოფისტებზე ნაკლებ იყო სკეპტიკოსი, მაგრამ მის მიერ აღიარებული პრინციპი „იცან თავი შენი“ მაინც კვლავ ადამიანის შეზღუდულობის გაცნობიერებასა და დაძლევის ემსახურებოდა და არა ადამიანის სამყაროს ცენტრად წარმოდგენას, არა ნივთთა კეშმარიტ ზომად მის გამოცხადებას. აღარებს რა ერთმანეთს პროტაგორასა და დეკარტის თვალსაზრისებს, ჰაიდეგერი ცდილობს დაასაბუთოს, რომ პროტაგორას ზემოხსენებული დებულება არა თუ დეკარტისებურად არ ეღერს, არამედ მისი სრული საპირისპიროა. ჰაიდეგერის სიტყვით „ბერძნულ სოფისტიკაში არავითარი სუბიექტივიზმი არაა შესაძლებელი, რადგან ადამიანი აქ არასოდეს არ შეიძლება იყოს სუბიექტი; მას არ შეუძლია სუბიექტად ქცევა იმიტომ, რომ ყოფნა (Sein) საცხოვრებელ ადგილს (Anwesen) ნიშნავს, კეშმარიტება კი ღიაობას“ [92, გვ. 98]. „პროტაგორას პრინციპულ მეტაფიზიკურ პოზიციაში მხოლოდ დავიწროებულია, მაგრამ მაინც შენარჩუნებულია პერაკლიტესა და პარმენიდეს მეტაფიზიკური განწყობილება“ [92, გვ. 97]. ჰაიდეგერი აქ ამოდის თავისი ცნობილი მოსაზრებიდან სუბიექტივიზმის როგორც ყოფიერების სრული დაფარვა-დავიწყებულობის შესახებ და ძველბერძნულ ფილოსოფიაში გამორიცხავს ამის შესაძლებლობას¹⁰, მაგრამ პრინციპულად სწორად აფასებს რა პროტაგორასა და საერთოდ სოფისტების თვალსაზრისს, ახდენს დეკარტის ფილოსოფიის არასწორ ინტერპრეტაციას — ახასიათებს მას სუბიექტივიზმის ნიშნით.

დეკარტის ფილოსოფიის ჰაიდეგერისეული ინტერპრეტაციის გადმოცემისა და შეფასებისათვის აქ საჭიროა მოკლედ შევჩერდეთ ევროპული ფილოსოფიის ისტორიის ჰაიდეგერისეული შეფასების შესახებ.

ა) *ევროპული ფილოსოფიის ისტორიის ჰაიდეგერისეული შეფასების*
1 / შესახებ

ჰაიდეგერის აზრით, სწორედ დეკარტიდან იწყება ადამიანის სუბიექტად ქცევა არსებულთა შიგნით და, შესაბამისად, ყველა სხვა არსებულებისა — ობიექტად, სუბიექტის შემეცნების საგნად, წარ-

¹⁰ აღსანიშნავია, რომ მოგვიანებით თავად ჰუსერლიც პროტაგორას უკვე სკეპტიკოსს უწოდებს და არა სუბიექტივისტს [100, გვ. 78].

მოდგენის საგნად. სუბიექტის ცნება ჰაიდეგერს გაგებული აქვს ბერძნული ქვე-და საფუძვლად მდებარის (Subiectum) აზრით [93, გვ. 117]. ქვემდებარე, როგორც საფუძველი, ყველაფერს თავის თავში უყრის თავს. ადამიანის სუბიექტად ქცევა ნიშნავს იმას, რომ „იგი ხდება ის არსი, რომელზეც აფუძნებს ყველა არსი თავისი ყოფიერების წესსა და ქეშმარიტების სახეს. ადამიანი ხდება არსებულითა, როგორც ასეთთა, შუაგული“ (Bezugsmitte) [92, გვ. 81]. ამ გზას საბოლოოდ მიყვავართ სამყაროს გადაქცევამდე სურათად, ე. ი. ჩვენს სუბიექტურ წარმოდგენად¹¹, ხოლო მეცნიერება სამყაროზე იქცევა მეცნიერებად ადამიანზე, ე. ი. ანთროპოლოგიად. ჰაიდეგერის აზრით, ძველბერძნულ სამყაროს არ შეეძლო გამხდარიყო სურათი, რადგან ძველი ბერძენი ღია იყო სამყაროს აღსაქმელად, არსებულითა მიღებისათვის. ასევე არ შეიძლებოდა ყოფილიყო სამყარო სურათი შუა საუკუნეებისათვის, რადგან ამ ეპოქაში არსებული პიროვნული ღმერთი-შემოქმედის, როგორც უმაღლესი მიზეზის, მიერაა შექმნილი. სამყაროს სურათად ქცევა მხოლოდ ახალი დროისათვისაა დამახასიათებელი [92, გვ. 82—83].

სწორედ დეკარტიდან იწყება დასავლური მეტაფიზიკის დასრულება. არსებულისა და ქეშმარიტების დეკარტისეული გაგება ქმნის პირველ წანამძღვარს გნოსეოლოგიის, ანუ შემეცნების მეტაფიზიკის წარმოსაშობად, რაც არსებითად ანთროპოლოგიაა და ანთროპოლოგიის წყალობით იწყება მეტაფიზიკის გადასვლა ყოველივე ფილოსოფიის შეწყვეტისა და შეჩერების პროცესში [92, გვ. 91—92]. დეკარტის ფილოსოფიაში ეყრება საფუძველი მისწრაფებას სამყაროს სურათის დაპყრობისაკენ, სამყაროზე ბატონობისაკენ, რამაც თავისი საბოლოო და სრული გამოხატულება ნიშნევს ნების მეტაფიზიკაში მიიღო. ახალევროპული შემეცნებელი სუბიექტიდან, სამყაროს ცენტრში მდგარი აქტიური სუბიექტიდან, ჰაიდეგერის მიხედვით, გზა წიცმეს ზეკაცისაკენ მიემართება.

დეკარტი, ჰაიდეგერის აზრით, ქმნილებათა ლეტაებრიობასა და სამყაროს ობიექტურობაში როდი ექვობს. პირიქით, მას სურს როგორც ერთის, ისე „შეორის საიმედოობა და უექველობა უზრუნველყოს. სწორედ ამისთვისაა, შემოტანილი Cogito sum-ი, სუბიექტი როგორც შემეცნების საფუძველი. და სწორედ ამ გზით ღმერთიც, ქმნილებანიც, მე-ც დასადგენი ნივთების (საგნების) ჯგუფში ექცევა. შემეცნებითი დადგენილებიდან კი ერთი ნაბიჯი რჩება ნებელობით დადგენილებამდე. „განფენილი ნივთების“ სფეროში საარწმუნო ყო-

¹¹ სწორედ ეს ვითარებაა ფიქსირებული ზემოთ ციტირებული ჰაიდეგერის ერთი ნაშრომის სათაურში „სამყაროს სურათის დრო“, ე. ი. დრო, როცა სამყაროს ცვლის სურათი ამ სამყაროს შესახებ.

ფიქრების, როგორც დადგენილებათა, შესახებ თეზისმა გახსნა გზა მეტაფიზიკის გამოსაყენებლად ბუნებისმეტყველებაში ახალევროპული მანქანური ტექნიკის შესაქმნელად და, ბოლოს, ამ ტექნიკასთან ერთად ადამიანთა მასების ბრძოლისათვის დედამიწაზე აბსოლუტური ბატონობის მოსაპოვებლად. Cogito sum-ი, როგორც პირველი პრინციპი, პირველპრინციპად აქცევს სუბიექტს ზემოაღნიშნული აზრით [93, გვ. 141—143].

მაგრამ ევროპულ მეტაფიზიკას, რომლის დასრულებაც დეკარტიდან იწყება და რომელიც საბოლოოდ ნიცშესთან შთაერდება. უკიდურესი სუბიექტივიზმითა (ძალაუფლების ნება) და ნიჰილიზმით, ჰაიდეგერის მიხედვით, პლატონის ფილოსოფიაში ეყრება საფუძველი. პლატონი ცვლის ქეშმარიტების ძველბერძნულ გაგებას, როგორც დაფარულის ღიაობას (ა — ლეთვია), ჩვენი შეხედულების (აზრის) სისწორით [91, გვ. 140]. ეს კი განხორციელდა არსებულის ყოფიერების იდეის სახით გამსაზღვრებით. პლატონთან ფილოსოფია არის აზროვნება არსებულის არსზე, ანუ იდეებზე და, მაშასადამე, ფილოსოფია მეტაფიზიკად (რაც, ჰაიდეგერის აზრით, იგივე თეოლოგიაა) წარმოგვიდგება. ფილოსოფიას, როგორც მეტაფიზიკას, მსკვალავს გარემომცველ არსებულებში ადამიანის ადგილზე ზრუნვა და, მაშასადამე, ფილოსოფია „მსოფლმხედველობა“ ხდება. პლატონის აზროვნებაში მეტაფიზიკის დასაწყისი არის ჰუმანიზმის დასაწყისიც. ჰუმანიზმი, ფართო აზრით, მეტაფიზიკის დასაწყისში, განვითარებასა და დასასრულში ნიშნავს მოვლენათა ისეთ შემოხაზვას, როცა ადამიანი სხვადასხვაგვარად, მაგრამ მუდამ ცნობიერადაა წინ წამოწეული არსებულთა ცენტრში [91, გვ. 142]. ჰუმანიზმის გაფურჩქვნა ხდება რენესანსის ხანაში და იგი მთელ ახალ ფილოსოფიას გასდევს.

ჰაიდეგერის აზრით, სინამდვილის იდეებით მოაზრება პლატონთან არსებითად ამ სინამდვილის „ღირებულებებით“ შეფასებას ნიშნავს [91, გვ. 133, 143]. ასე რომ, პლატონიდან იღებს დასაბამს ღირებულებითი აზროვნება, პლატონთან ეყრება საფუძველი ღირებულებებს, რომლებიც ნიცშესთან საბოლოო გაუფასურებამდე მიდიან და ამით მეტაფიზიკა თავის საბოლოო დასრულებამდე — თავისთავის უარყოფამდე მიდის. ხოლო ყოველივე ამის მიზეზი, როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, პლატონის მიერ ქეშმარიტების არსის შეცვლა და ფილოსოფიის არსებულის არსზე აზროვნებად გაგება იყო. თავის მიერვე დაბატული ევროპული ფილოსოფიისა და კულტურის კრიზისის დასაძლევად კი ჰაიდეგერი გვირჩევს გავიხსენოთ ქეშმარიტების თავდაპირველი არსი — ღიაობა. ღიაობის (ანუ ქეშმარიტების) საფუძველი, ჰაიდეგერის მიხედვით, არ არის „გონებაში“, „გონში“, „აზროვნებაში“, „ლოგოსში“ [91, გვ. 143].

ჰაიდეგერის მიხედვითაც ფილოსოფიის ამოსავალი წერტილი უნდა იყოს ადამიანი. მხოლოდ ამ წერტილიდან ამოსვლით შეიძლება მივიღეთ „ყოფიერების ღიაობამდე“, ყოფიერების საკითხის გადაჭრამდე, რაც ფილოსოფიის ძირითადი პრობლემაა, მაგრამ ჰაიდეგერთან ადამიანის არსი სხვაგვარადაა გაგებული, ვიდრე იგი დეკარტს ან მის შემდგომ ფილოსოფოსებს ესმოდათ. სახელდობრ, თუ დეკარტი ადამიანის არსს Cogito-ში, აზროვნებაში ხედავდა, ჰაიდეგერი მას sum-ში, არსებობაში, ექსისტენციაში ხედავს. ამოდის რა ადამიანის არსის აზროვნებად წარმოდგენიდან, დეკარტი, ჰაიდეგერის სიტყვით, ყოფიერებას ხდის აზროვნებაზე დამოკიდებულად, sum-ს Cogito-ზე დამოკიდებულად და მთელი შემდგომი ფილოსოფია ცდილობს ამ ორი გათიშული სფეროს [სუბიექტისა და ობიექტის] შეერთებას, გამოყავს რა ან ობიექტი სუბიექტისაგან, როგორც ამას გერმანული იდეალიზმი აკეთებს კანტით დაწყებული, ანდა სუბიექტი — ობიექტისაგან, როგორც ამას მატერიალიზმი აკეთებს [41, გვ. 32]. მაგრამ თუ ჩვენ შევძლებთ ადამიანის განხილვას ახლებურად, თუ ჩვენ შევძლებთ მისი არსის, როგორც ექსისტენციის, აღმოჩენას, ჩვენ დავინახავთ, რომ არავითარი განხეთქილება ადამიანსა და სამყაროს შორის (სუბიექტსა და ობიექტს შორის) რეალურად არ არსებობს, რომ ამ განხეთქილებას თავად მეტაფიზიკა ქმნის და ამარადიულებს [41, გვ. 34]. თავდაპირველად, ჰაიდეგერის მიხედვით, არ არსებობდა არც სუბიექტი და არც ობიექტი, პირველადი ფენომენია „სამყარო-ში — ყოფნა“. „სამყარო-ში — ყოფნა-ში“ არსებულები ღიანი არიან და ამ ღიაობას (Erschlossenheit) ჩვენი გაგებას ეუწოდებთ“ [98, გვ. 143]. ასე უპირისპირდება ჰაიდეგერი დეკარტთან ერთად მთელ დეკარტეს-შემდგომ ახალ ფილოსოფიას, მაგრამ ჩვენს ამოცანას არ შეადგენს საკუთრივ ჰაიდეგერის ფილოსოფიის გადმოცემა, ჩვენი მიზანი აქ ევროპული ფილოსოფიის განვითარების გზის შესახებ ზემოთ გადმოცემული ჰაიდეგერის თვალსაზრისის შეფასებაა.

როგორც ვნახეთ, ევროპული ფილოსოფიის, როგორც მეტაფიზიკის, საწყის ეტაპს ჰაიდეგერი პლატონის ნაზრევში ხედავს, რომელიც შუა საუკუნეების გავლს შემდეგ დეკარტთან იწყებს თავის დასრულებას და მეტაფიზიკის ეს „განვითარება“ საბოლოოდ სრულდება ნიცშესთან ღირებულებათა გაუფასურებით, ნიჰილიზმით. ამგვარად, ჰაიდეგერი ორგანულ კავშირში წარმოგვიდგენს სხვადასხვა კულტურულ-ისტორიულ ეპოქებს; ფილოსოფიის, როგორც მეტაფიზიკის, განვითარების ერთიანი პროცესის საფენურებად წარმოგვიდგენს ამ ეპოქებს, თუმცაღა თავად ფილოსოფია, როგორც არსებულია არსზე მოძღვრება (ე. ი. როგორც მეტაფიზიკა), ამ ეპოქებში, ჰაი-

დეგერის მიხედვით, გაყალბებული იყო და, მაშასადამე, არც მის განვითარებაზე შეიძლება ლაპარაკი პოზიტიური აზრით.

უეჭველია, რომ ეპოქები ერთმანეთს განაპირობებენ, ერთი ეპოქა ამზადებს მეორეს და ეს ქმნის ევროპული ფილოსოფიისა და კულტურის განვითარების ერთიან ხაზს. უეჭველია ისიც, რომ თავად კირქეგორისა და ნიცშეს კრიზისულ ეპოქას, თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიისა და კულტურის უღრმეს კრიზისს, რალაცნაირად ამზადებენ წინა ეპოქები, მაგრამ ვერ ვიტყვით, თითქმის ანტიკურობიდან, კერძოდ, პლატონიდან დაწყებული ევროპული ფილოსოფიისა და კულტურის განვითარება რეგრესისაკენ მიდიოდეს პლატონიდან მომდინარე მცდარი ამოსავალი წერტილის გამო. სინამდვილეში ევროპული ფილოსოფია და კულტურა, ანტიკურობიდან დაწყებული, სწორედ რომ პროგრესულად ვითარდებოდა. ამ პუნქტში მარქსისტული ფილოსოფია სავსებით იზიარებს და ემყარება ჰეგელის კონცეფციას და, თავის მხრივ, მრავალი არგუმენტითაც ამაგრებს მას, გასაყუთრებით სოციალურ სფეროში, მაგრამ აქ ამაზე სიტყვას აღარ გავაგრძელებთ. აქ უნდა მივუთითოთ იმაზე, რომ მიუხედავად ევროპული ფილოსოფიისა და კულტურის განვითარების ერთიანი, აღმავალი ხაზისა და, მაშასადამე, ურთიერთმონაცვლე ისტორიულ და ფილოსოფიურ-კულტურულ ეპოქათა მონათესაობისა, ყოველ ეპოქას მაინც გააჩნია რალაც თავისი განუმეორებელი თავისათვადობა, რაც ამ ეპოქის საერთო სულისკვეთებაში ვლინდება. და კიდევ ერთი მომენტი: ისევე როგორც ევროპული ფილოსოფიისა და კულტურის განვითარება ქმნის ერთიან, და აღმავალ, ხაზს, რომლის საწყისი და ბოლო პუნქტები სულაც არ ემთხვევიან ერთმანეთს, ასევე ევროპული ფილოსოფიისა და კულტურის ყოველი ცალკეული ეპოქა შეიძლება წარმოვიდგინოთ როგორც განვითარების საკმაოდ რთული და ხანგრძლივი პროცესი, რომლის საწყისი და ბოლო პუნქტებიც შეიძლება არა თუ არ შეესაბამებოდნენ ერთმანეთს, არამედ შესაძლოა ერთმანეთის სრულიად საწინააღმდეგონიც იყვნენ და, რაც მთავარია, თავად ამ ეპოქის განვითარება შეიძლება არც კი წარმოადგენდეს აღმასვლას, პროგრესს. მაგალითად, მიუხედავად თავისი ფილოსოფიური სიღრმისა და სინატიფისა, პლატონის ფილოსოფია და ნეოპლატონიზმი, როგორც მსოფლმხედველობრივი კრიზისის მაუწყებელნი, შეიძლება არც კი წარმოადგენდნენ ჯანსაღი და ოპტიმიზმით აღსავსე ძველბერძნული ფილოსოფიისა და კულტურის (ძველბერძნული სტიქიური დიალექტიკისა და მატერიალიზმის) განვითარების მაღალ საფეხურს, თუმცადა ყველა სხვა ასპექტით პლატონის ფილოსოფია და ნეოპლატონიზმი ძველბერძნული ფილოსოფიისა და კულტურის პროდუქტია და მისი განვითარების უმაღლეს საფეხურს წარ-

მოადგენს. ასევე შეიძლება ითქვას შუა საუკუნეებისა და ახალევერო-პული ფილოსოფიისა და კულტურის შესახებაც. ინკვიზიცია და ინ-დულგენციებით ვაჭრობა გვიან შუა საუკუნეებში ამ ეპოქის სრული ზნეობრივი გახრწნილობის გამოვლინებაა და არა ადრეული ქრისტიანობის რელიგიური სულისკვთების გაღრმავება-განვითარებისა. ასე-ვე, მიუხედავად იმისა, რომ ფიხტე-პეგელის ფილოსოფია და, საერთოდ, გერმანული კლასიკური იდეალიზმი ახალი ფილოსოფიის გან-ვითარების უმაღლესი საფეხურია, მწვერვალია, მარქსიზმის წარმო-შობის ერთ-ერთი თეორიული წყაროა და, მაშასადამე, ჩვენგან და-დებითად ფასდება, იგი გარკვეულად აყალბებს და ამახინჯებს დეკარ-ტი-ბეკონიდან მომდინარე ადამიანის, სუბიექტის შემეცნებითი და პრაქტიკული აქტივობის (ე. ი. სამყაროს შემეცნებისა და გარდაქ-მნის) პრინციპს და ამით თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიას გარკვეულ საფუძველს აძლევს პეგელის რაციონალიზმთან ერთად მთელი ახალი ფილოსოფიის უარყოფისა და ირაციონალიზმის გზა-ზე დადგომისათვის.

დეკარტი — ბეკონთან, მართალია, ადამიანი გარკვეულად სამ-ყაროს ცენტრშია დაყენებული, მართალია, იგი აქტიურია თეორიული და პრაქტიკული თვალსაზრისით, მართალია ადამიანური გონებაა გა-მოცხადებული ურყევ ავტორიტეტად, მაგრამ, როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, მათ მაინც ვერ მივიჩნევთ სუბიექტივისტებად. ამ მოაზ-როვნებებთან საგანი ჯერ კიდევ არ შეუცვლია ცნებას საგნის შესახებ, არსი ჯერ კიდევ არ შეუცვლია აზრს. დეკარტის Cogito სამყაროული (ონტოლოგიური) საწყისი კი არ არის, არამედ შემეცნებითი (გნო-სეოლოგიური) საწყისი. იგი მეთოდოლოგიური პრინციპია, პოზიციის დაკავებაა სამყაროს შესამეცნებლად და არა მის ასაგებად გონებაში. სამყარო დეკარტთან ჯერ კიდევ არაა შეცვლილი სურათით სამყა-როს შესახებ, როგორც ეს ფიხტე-პეგელის ფილოსოფიაში შეიძლება. დავინახოთ. ახალი ფილოსოფიის განვითარების გზა შემდგომში სწო-რედ აქეთ წავა, მაგრამ სუბიექტის წინა პლანზე წამოწევაში დეკარ-ტი-ბეკონის ეპოქაში არაფერი ავის მომასწავებელი არ იგულისხმე-ბოდა, პირიქით, აღმავალი ბურჟუაზიული საზოგადოება სწორედ რომ შინაგანად მოითხოვდა ამას და თავად ქმნიდა ნოყიერ ნიადაგს სუ-ბიექტის შემდგომი გააქტიურებისათვის. თავად ჰაიდეგერისავე აღიარებით დეკარტი არ იყო დასრულებული სუბიექტივისტი: ნიცშეს ბრძოლას დეკარტის წინააღმდეგ, რომლის ფილოსოფიაც თანამედ-როვე მეტაფიზიკის საფუძველი გახდა, ჰაიდეგერის მიხედვით, განა-პირობებდა ის, რომ დეკარტი ჯერ კიდევ საკმარისად სრულად და გადამჭრით არ წამოსწევდა ადამიანს სუბიექტის სახით [93, გვ. 37—38]. ჰაიდეგერი ამოდის იქიდან, რომ ნიცშეს ფილოსოფია სუ-

ბიექტივიზმის (ანუ ანთროპოლოგიზმის) უმაღლესი საფეხურია და რომ ეს გზა დეკარტიდან იწყება, მაგრამ აქ ჩვენთვის საყურადღებო ისაა, რომ პაიდეგერი დეკარტს სუბიექტივიზმის ოდენ დამწყებად შიიჩნევს, სადაც პრაქტიკულად გამოირიცხული იყო ის სიმახინჯენი, რაც სუბიექტივიზმს მოჰყვა.

ადამიანის სამყაროს ცენტრში დაყენებას, სუბიექტივიზმს ფიხტე-ჰეგელის ფილოსოფიაში ადამიანის, როგორც პიროვნების, ინდივალის წინა პლანზე წამოწევა, ინდივიდის პრობლემის გააქტიურება როდი მოჰყოლია, როგორც ეს ჰეგელის შემდგომ ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში მოხდა. პირიქით, ფიხტე-ჰეგელის სუბიექტივიზმი, რაციონალიზმი ინდივიდის სრულ ნიველირებას ახდენს. ამ თვალსაზრისით კი დეკარტი-ბეკონის ფილოსოფიაში სხვა მდგომარეობა იყო. დეკარტი-ბეკონის ეპოქა, აღმავალი ბურჟუაზიული საზოგადოება, ისევე, როგორც რენესანსის ხანა, მოითხოვდა და მხარს უჭერდა აქტიურ პიროვნებას, ინდივიდს და ამიტომ ინდივიდის ნიველირებას არ მიმართავდა. მაგრამ, მეორე მხრივ, ინდივიდისადმი, პიროვნებისადმი საკმაოდ მგრძნობიარე ეს ეპოქა დაუფუძნებელს, სამყაროსა და საზოგადოებისაგან მოწყვეტილს, იზოლირებულს როდი ტოვებდა ინდივიდს ჰეგელის შემდგომი ბურჟუაზიული ფილოსოფიის მსგავსად. ინდივიდის საყრდენი დეკარტი-ბეკონთან და, საერთოდ, ახალ ფილოსოფიაში, ღმერთის რწმენის შერყევისა და რელიგიური სულისკვეთების ჩაქრობის შემდეგ, ადამიანური გონების ყოვლისშემძლეობის კულტზე დამყარებული საზოგადოება იყო.

ახალი ფილოსოფია, დეკარტი-ბეკონით დაწყებული და ფიხტე-ჰეგელით დამთავრებული, მაინც განვითარების ერთიანი, აღმავალი პროცესია, მიუხედავად ჩვენ მიერ მითითებული არსებითი სხვაობისა ამ გზის საწყის და ბოლო ეტაპებს შორის. ამ ერთიანობას ქმნის სწორედ ადამიანის თეორიული და პრაქტიკული აქტივობა, სამყაროს შექმენებისა და გარდაქმნისაკენ მისწრაფება და მის საფუძვლად მდებარე ადამიანის გონების ძალმოსილების ურყევი რწმენა, რაც ეპოქის სულისკვეთების პირდაპირი გამოხატულება იყო. მაგრამ ახალ ფილოსოფიაში იყო ეპოქის სულისკვეთების საწინააღმდეგო დინებებიც, თუმცა არც ისე მძლავრი, რომ ამ ეპოქის ფილოსოფიის განვითარების გენერალურ ხაზში არსებითი კორექტივები შეეტანა, მაგრამ მაინც ანგარიშგასაწევი, განსაკუთრებით ჰეგელის შემდგომ ბურჟუაზიულ ფილოსოფიასთან მისი შეხების წერტილების გამო.

3. ეპოქის სულიწმინდების საწინააღმდეგო დინამატა შესახებ ახალ ფილოსოფიაში

ახალ ფილოსოფიაში ეპოქის საწინააღმდეგო დინებებს შეადგენდნენ ბლუზ პასკალის, ჟან ჟაკ რუსოსა და რომანტიკოსთა მოძღვრებები. მ. ბური და გ. ირჩლიცი ეპოქის სულსკვეთების საწინააღმდეგო დინებად თვლიან ინგლისურ ემპირიზმს, რამდენადაც ისინი ამ შიმდინარეობის წარმომადგენლებს გონების უარყოფლებად მიიჩნევენ. მათი სიტყვით კლასიკური ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ისტორიაში (ე. ი. ახალ ფილოსოფიაში ა. პ.) „ეს იყო პირველი და ერთადერთი თავდასხმა გონებაზე“ [39, გვ. 19]. ინგლისური ემპირიზმი რომ არ ყოფილა ერთადერთი ახალ ფილოსოფიაში, რომელიც გონებას უპირისპირდებოდა, ეს საესებით ნათელია, მაგრამ თავად ის თეზისი, დებულება, რომ ინგლისური ეპირიზმი უპირისპირდება გონებას, უარყოფს გონებას, არ უნდა იყოს მთლად მართალი.

ინგლისური ემპირიზმი გონებასთან დაპირისპირებისა და გონების უარყოფის შთაბეჭდილებას სტოეებს ყველაზე უფრო ბერკლისა და, განსაკუთრებით, დ. იუმის რადიკალისტურ თვალსაზრისებში, მათ სკეპტიციზმში. სწორედ იუმის თვალსაზრისი გარესამყაროს პრინციპული შეუმეცნებადობის შესახებ, მისი აგნოსტიციზმი წარმომადგენდა დაბრკოლებას ევროპული რაციონალიზმის განვითარების გზაზე და საკმაოდ სერიოზულ საფრთხეს უქმნიდა ახალ ფილოსოფიაში გაბატონებულ ადამიანური გონების ყოვლისშემძლეობის რწმენას. ამ სკეპსიზმა გარკვეული ასახვა ჰპოვა კიდევაც კანტის ფილოსოფიაში, მაგრამ უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ეპოქის უდიდესი რაციონალისტები ფიხტე და ჰეგელი იუმის სკეპტიციზმში არა თუ მომავდინებელ საფრთხეს არ ხედავდნენ შემეცნებითი ოპტიმიზმისათვის, არამედ, პირიქით, მას განიხილავდნენ როგორც რალაც სასარგებლოსა და ჭკუის სასწავლებელსაც კი რაციონალიზმისათვის. ფიხტე მაიმონისა და ენეზიდემეს თვალსაზრისებთან ერთად იუმის მოძღვრებასაც კრიტიკულ სკეპტიციზმს უწოდებს და მიიჩნევს, რომ ეს სკეპტიციზმი მეცნიერების სამსახურში ღვას, რამდენადაც იგი მეცნიერების აქამდე მიკვლეული საფუძვლების უქმარისობას აღმოაჩენს და ამასთანავე მიუთითებს იმაზეც, თუ სად უნდა ვეძიოთ უფრო მყარი საფუძვლები [84, გვ. 315]. თავის მხრივ ჰეგელიც მიიჩნევს, რომ სკეპტიციზმი არა თუ ყოველგვარი დადებითი ცოდნის უძლეველი მტერი არაა და, მამასადამე, აგრეთვე ფილოსოფიის უძლეველი მტერიც, არამედ, პირიქით, დადებითი ცოდნისა და ფილოსოფიის „მოყვარეა“. „ფაქტიურად მხოლოდ სასრულს, აბსტრაქტულ-განსჯითს აზროვნებას უნდა ეშინოდეს სკეპტიციზმისა და არც შეუძლია წინ აღუდგეს მას,

მაშინ როდესაც ფილოსოფია (ანუ სპექულატორული, დადებით-გოთე-ბრივი აზროვნება ა. პ.), პირიქით, სპექტიციზმს შეიცავს როგორც მომენტს, სახელდობრ, როგორც დიალექტიკურ მომენტს“ [33, გვ. 189]. ასეა თუ ისე, ჩვენ ყოველშემთხვევაში საგულისხმოდ მიგვაჩნია ახალი ფილოსოფიის უდიდესი რაციონალისტების მშვიდობიანი დამოკიდებულება სპექტიციზმის მიმართ და გარკვეული სიმპათიებიც კი სპექტიციზმისადმი.

რაც შეეხება საზოგადოდ ინგლისურ ემპირისტულ სკოლასა და კონტინენტური რაციონალიზმის მიმართებას მისადმი, ჩვენ უაღრესად სწორ და მრავალისმეტყველად, წინასწარმეტყველურადაც კი მიგვაჩნია ჰეგელის ზიტყვები: „ემპირიზმი შეიცავს იმ დიად პრინციპს, რომელიც ამბობს, რომ რაც ჰეგმარტია, ის სინამდვილეშიც ჯნდა არსებობდეს და აღქმისათვის თვალსაჩინოდ უნდა იმყოფებოდესო“ [33, გვ. 117]. ჰეგელი ემპირიზმის ამ პრინციპს უპირისპირებს ჯერარასს, ჯერარასულ აზროვნებას, „რომლითაც ძალიან ყოყმოებს რეფლექსია და ზიზღით უპირისპირებს სინამდვილესა და აწმყოობას მიღმურ რაღაცას“, რომელსაც ჯერარასული აზროვნებით მხოლოდ სუბიექტურ განსჯაში უნდა ჰქონდეს თავისი ადგილი და ჰუნარსი [33, გვ. 117]. ჰეგელის ამ სიტყვებში თითქმის ნაწინასწარმეტყველებია ემპირიზმისა და რაციონალიზმის ის სინთეზი, რაც შემდეგში პოზიტივიზმში და პრაგმატიზმში განხორციელდა და რომელთაც მკვეთრად დაუპირისპირდა ირაციონალიზმი. მ. ბური და გ. ირრლიცი, ვფიქრობთ, არ არიან მართალი, როცა ემპირისტულ ფილოსოფიას ჰეგელისშემდგომი ბურჟუაზიული ფილოსოფიის სხვადასხვა ირაციონალისტურ მიმდინარეობებთან ანათესავებენ [39, გვ. 20]. და, საერთოდაც, ემპირიზმსა და რაციონალიზმს უფრო მეტი არსებითი მომენტები აკავშირებთ, ვიდრე ამორებთ¹², მათ აკავშირებთ საერთო მიზანი. ამოცანა, სულისკვეთება — გარესამყაროს ადეკვატური შემეცნება და გარდაქმნა და ამ თვალსაზრისით ორივე ეს მიმდინარეობა უფრო მკვეთრად უპირისპირდება ირაციონალიზმს, ვიდრე ერთმანეთს. განსაკუთრებით ეს ითქმის ახალ ფილოსოფიაზე. აკი თვითონ ეს

¹² აქ უნდა შევნიშნოთ, რომ ჰეგელისშემდგომ ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში რაციონალიზმისა და ემპირიზმის სიახლოვეზე, მათ სინთეზე პოზიტივიზმსა და პრაგმატიზმში ჩვენ ელპარაკობთ ირაციონალიზმთან ორივე ამ მიმდინარეობის (რაციონალიზმისა და ემპირიზმის) მკვეთრი დამარსპირების ფონზე და არა აბსოლუტური აზრით. პოზიტივიზმში და პრაგმატიზმში, რა თქმა უნდა, უპირისპირდება ძველ (ჰეგელისა და ჰეგელამდელ) რაციონალიზმს, და საკმაოდ მკვეთრადაც უპირისპირდება, მაგრამ, თავის მხრივ, ირაციონალიზმთან დამარსპირებაში ჰეგელისშემდგომი ემპირიზმი ისევე რაციონალიზმთან ქმნის ერთიან ბლოკს და XIX ს. მეორე ნახევრიდან ძველი რაციონალიზმისა და ემპირიზმის გარკვეული ურთიერთშერწყმა — სინთეზის საფუძველზე ყალიბდება სწორედ პოზიტივიზმი და პრაგმატიზმი.

ავტორებიც წერენ: „რაციონალიზმისა და ემპირიზმისათვის საერთოა ის მომენტები, რომელთა წყალობითაც კლასიკური ბურჟუაზიული ფილოსოფია (ე. ი. ახალი ფილოსოფია ა. პ.) მთლიანობაში გახდა პროგრესული ბურჟუაზიის მსოფლმხედველობა: ამქვეყნიური აზროვნება, კრიტიკული დამოკიდებულება ტრადიციულისა და მემკვიდრეობით მიღებულისადმი, ინდივიდისა და საზოგადოებაში მისი ავტონომიური როლის გამოყოფა (ბურჟუაზიული ინდივიდუალიზმი) და ამასთან დაკავშირებით თავისუფლებისა და სამართლებრივი თანასწორობის მოთხოვნა“ [39, გვ. 16]. მაგრამ ეს მომენტები ხომ თავის აუცილებელ პირობად და საყრდენად სწორედ ადამიანურ გონებას, ადამიანური გონების ძალმოსილების ურყევ რწმენას გულისხმობენ! ასე რომ, ახალი ფილოსოფიის ემპირიზმიც, რაციონალიზმთან ერთად, ადამიანურ გონებას ემყარება და, მაშასადამე, იგი არ წარმოადგენდა ეპოქის სულისკვეთების საწინააღმდეგო დინებას.

როგორც ვთქვით, ახალ ფილოსოფიაში ეპოქის სულისკვეთების საწინააღმდეგო დინებებს წარმოადგენენ ბლეზ პასკალის, ჟან ჟაკ რუსოსა და რომანტიკოსთა მოძღვრებები. თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიასთან ბლეზ პასკალის მსოფლმხედველობის უფრო მეტი სიახლოვის გამო ჩვენ აქ არ მოვერიდებით ისტორიული ქრონოლოგიის დარღვევას და თითქმის დეკარტის ეპოქის ამ მოაზროვნის თვალსაზრისს განვიხილავთ ჟან ჟაკ რუსოსა და რომანტიკოსების შეხედვ.

ა) ჟან ჟაკ რუსო

ეპოქის სულისკვეთებისადმი რუსოს დაპირისპირება გამოიხატა იმაში, რომ ამ მოაზროვნემ ერთ-ერთმა პირველმა დაინახა საზოგადოებრივი პროგრესის წინააღმდეგობრივი ხასიათი, მისი ჩრდილვანი მხარეები და გააიდელა კაცობრიობის შორეული წარსული. რუსოს მიხედვით, წარმატებები სამეურნეო საქმიანობაში, მეცნიერებაში, ხელოვნებაში, საზოგადოებრივი პროგრესი ადამიანური მოღვაწეობის ამ სფეროებში, განუყოფლად დაკავშირებული ადამიანთა მიერ თავისუფლებისა და ბედნიერების დაკარგვასთან, ზნეობრივ რეგრესთან. შორეულ წარსულში, კაცობრიობის ბედნიერი „ბავშვობის“ ხანაში, რუსოს აზრით, არსებობდა „ბუნებრივი მდგომარეობა“, სადაც ადამიანები თავისუფალნი და თანასწორნი იყვნენ. „სრულყოფილებისაჲკენ მისწრაფება“ გახდა სამეურნეო პროგრესის საფუძველი, მაგრამ ამან გამოიწვია კერძო საკუთრების და, მაშასადამე, ადამიანთა შორის ქონებრივი და უფლებრივი უთანასწორობის წარმოშობა [67, გვ. 542]. რუსოს მიერ საზოგადოებრივი განვითარების წინააღმდეგობრივი ხასიათის ჩვენებაში, როცა ადამიანები ისწრაფიან რა თა-

ვიანთი ცხოვრების გაუმჯობესებისათვის, ექცევიან კერძო საკუთრების განუსაზღვრელი ბატონობის უღელქვეშ და, მაშასადამე, სულ უფრო უბედურნი ხდებიან, მრავალი თანამედროვე ავტორი „გაუცხოების“ პრობლემის აღრეული დასმისა და კვლევის ფაქტს ხედავს“ [39, გვ. 99].

ეპოქის სულისკვეთებას ეწინააღმდეგებოდა რუსოს პოლიტიკური იდეალიც. რუსოს იდეალი პირდაპირი დემოკრატია იყო, როცა კანონს უმუშაოდ ღებულობენ ყველა მოქალაქის ერთად შეკრებით. მაგრამ ამ იდეალის განხორციელება მხოლოდ პატარა სახელმწიფოებში (ბერძნული ქალაქ-სახელმწიფოები, შვეიცარიული კანტონები) შეიძლებოდა. ამგვარად, რუსოს პოლიტიკური იდეალის ეს მხარე ორიენტაციას იღებდა ევროპაში მცირე სახელმწიფოთა შექმნაზე, მაშინ როდესაც ისტორიული განვითარების ტენდენცია საწინააღმდეგო მიმართულებით მიდიოდა [67, გვ. 542].

რუსოს ეს თვალსაზრისი, უეჭველია, პირველი შეექვება ჯერ კიდევ რენესანსიდან და, გაშსაკუთრებით, ფ. ბეკონისა და რ. დეკარტიდან ევროპული კაცობრიობის მიერ აღებული საზოგადოებრივი პროგრესის კურსში. კაცობრიობის შორეული წარსულის გაიდევლება, „ბუნებრივი მდგომარეობის“ „სამოთხედ“, „ოქროს საუკუნედ“ წარმოდგენა, ცხადია, თავისი ეპოქით, აწმყოთი და, საერთოდ, კაცობრიობის მიერ უკვე აღებული განვითარების გეზით, მიმართულებით რუსოს ღრმა უკმაყოფილების გამოვლინებას წარმოადგენდა. აწმყოთი უკმაყოფილება და წარსულის გაიდევლება თუ ყოველივე საზოგადოებრივ პროგრესზე ხელის აღებასა და „ბუნებრივ მდგომარეობაში“ კაცობრიობის უკანდაბრუნებას არა, იმაზე მაინც მიგვანიშნებს, რომ რუსო მოითხოვდა ევროპული კაცობრიობის მიერ აღებული განვითარების გეზის კარდინალურ შეცვლას. მაგრამ თავის თანამედროვეებზე უდიდესი გავლენის მიუხედავად რუსოს არ შეეძლო აღმავალი ბურჟუაზიული საზოგადოების მიერ აღებული პროგრესის კურსის შეცვლა¹³. ერთ-ერთი იმათაგანი, ვისზეც უდიდესი გავლენა მოახდინა რუსოს ნააზრევმა, იყო კანტი, მაგრამ კანტისთვის რუსო მაინც დარჩა ზნეობის მასწავლებლად, ინდივიდის, პიროვნების დამოუკიდებლობისა და სუვერენობის დამცველად, მისი თვითმიზნობრიობის მაღიარებლად [37, გვ. 335] და არა საზოგადოებრივი პროგრესის უარყოფელად ან აღებული კურსის კარდინალური შეცვლის მომხრედ. „რუსოს მიერ აღამიანური მოდემის პირქუში სურათის წარ-

13 უნდა ითქვას, რომ რუსოს თვალსაზრისი მაინც არ იყო ბოლომდე თავისუფალი წინააღმდეგობისაგან: მისი ანტირაციონალიზმი განმანათლებლური რაციონალიზმის მინარევსაც შეიცავდა. რუსო ბოლომდე არ იყო თავისუფალი მეცნიერების კულტისაგან [იხ. 14, გვ. 359—360].

მოსახვე, რომელიც თავისი ბუნებრივი მდგომარეობიდან გამოსვლის ნებას აძლევს თავს, წერს კანტი, არ უნდა მივიღოთ ამ მდგომარეობისადმი უკანდაბრუნებისა და ტყეში ცხოვრების რეკომენდაცია; ეს არაა რუსოს ჰემმარიტი თვალსაზრისი, მას მხოლოდ იმის აღნიშვნა უნდოდა, თუ რა ძნელია ჩვენი მოდგმისათვის თავისი დანიშნულებისადმი მუდმივი მიახლოების გზაზე დადგომა“ [57, გვ. 580]. კანტი, რუსოსაგან განსხვავებით, ღრმად სწამდა, სჭეროდა საზოგადოებრივი პროგრესის. მას მიაჩნდა, რომ წინსვლას ეკონომიკაში, მეცნიერებაში, ხელოვნებასა და, საზოგადოდ, კულტურაში თან სდევს აგრეთვე ზნეობრივი პროგრესი, რომ კაცობრიობა ზნეობრივი პროგრესის გზაზე დგას და არა — რეგრესისა. კანტი (აგრეთვე ფიხტე) ამოდიოდა ადამიანური მოდგმის დასაბამიერი ბოროტებიდან, უზნეობიდან და ზნეობრივი პროგრესის თვალსაზრისს იცავდა¹⁴, რუსო კი ამოდიოდა ადამიანის ბუნებრივი სახიერების თეზისიდან, „ბუნებრივ მდგომარეობაში“ ადამიანის კეთილობის იდეიდან და მეცნიერებაში, ხელოვნებასა და, საზოგადოდ, კულტურაში პროგრესს ზნეობრივ რეგრესს უკავშირებდა. კანტის მიერ რუსოს თვალსაზრისის ზემოთ მოცემული ინტერპრეტაცია იმის მაჩვენებელია, რომ არც კანტი და არც კანტის ეპოქა არ იყო მზად რუსოს იდეების გასაზიარებლად და, მაშასადამე, საზოგადოებრივ პროგრესში შეეცვებისათვის, თუმცადა სხვა თვალსაზრისით, კერძოდ, მეცნიერული ასპექტით, კანტის ნააზრევო თავად წარმოადგენს ევროპული ფილოსოფიის მიერ აღებული გეზის (რაციონალიზმის) კარდინალური შეცვლის მცდელობას, მაგრამ ამაზე ქვემოთ.

ბ) რ ი მ ა ნ ტ ი ზ მ ი

რუსოს თვალსაზრისმა უფრო ადეკვატური გამოძახილი ჰპოვა რომანტიკოსთა ნააზრევოში. წარსულის გაიდევლებით, თანდართული საზოგადოებრივი წყობის კრიტიკით, განმანათლებლური რაციონალიზმის უარყოფით რომანტიზმი გარკვეულად აგრძელებს და ავითარებს ევროპულ ფილოსოფიასა და კულტურაში რუსოს ხაზს, მაგრამ ყოველივე ამის შესახებ ლაპარაკი შეიძლება მაინც მხოლოდ პირობი-

¹⁴ კონტინენტალური რაციონალიზმისა და ინგლისური ემპირიზმის სიახლოვის მაჩვენებელია ისიც, რომ დასაბამიერი ბოროტების იდეას ინგლისური ემპირისტული ფილოსოფიაც იზიარებდა და კონტინენტურ რაციონალიზმთან ერთად აღიარებდა, რომ მეცნიერულ-კულტურული პროგრესის შესაბამისად საზოგადოებაში აღვილი აქვს ზნეობრივ პროგრესს. ეს პრინციპულ ხასიათის იდეურ-მსოფლმხედველობრივი სიახლოვე კიდევ ერთი დასტური და პირდაპირი გამოხატულებაა ეპოქის საერთო ოპტიმისტური სულისკვეთებისა.

თად და მიახლოებით, რადგან რომანტიზმი თავისი ევოლუციის რთულ და წინააღმდეგობრივ გზაზე არასოდეს არ მისულა საზოგადოების ზნეობრივი პროგრესის ერთმნიშვნელოვან უარყოფამდე რუსოს მსგავსად¹⁵.

რომანტიზმის, როგორც გარკვეული იდეურ-მსოფლმხედველობრივი და ლიტერატურულ-ესთეტიკური მიმდინარეობის ზუსტ განმარტებაზე ძირითადი ნიშნების გამოყოფის მიხედვით დღეს უარია ნათქვამი ამ მიმდინარეობის მრავალწახნაგოვანობის, უალრესი სირთულის გამო [26, გვ. 429]. მიუხედავად ამისა, რომანტიკოსთა ნაწარმოებების დღევანდელ მკითხველში, მათ შორის რომანტიზმის მკვლევარ სპეციალისტთა შორისაც, ფართოდაა გავრცელებული სტერეოტიპული შეხედულება, რომლის მიხედვითაც ხასიათდება ეს მიმდინარეობა, გასაკუთრებით კი ამ უკანასკნელის კლასიციზმთან (განმანათლებლობასთან) და რეალიზმთან მიმართებაში. ამ სტერეოტიპის მიხედვით, რომანტიზმი წარმოადგენს სინამდვილისადმი ზურგმუქცეული, ცხოვრებას მოწყვეტილი, აშშყოთი უკმაყოფილო და მომავალში დაეჭვებულ, ოცნების ფრთებით ზეცაში მოღივლივე, მაღალ, მაგრამ ცხოვრებაში პრინციპულად განუხორციელებელ იდეალებზე მეოცნებე კაცის მსოფლალქმა, რომელმაც თავადვე იცის თავისი იდეალების უტოპიურობის, განუხორციელებლობის შესახებ ცხოვრებაში, მაგრამ ამის გამო უარს კი არ ამბობს ოცნებაზე, არამედ მით უფრო მეტი გახედვით ეძლევა მას და უარყოფს ცხოვრებას, ზღრგს აქცევს სინამდვილეს. ამ სტერეოტიპში, უეჭველია, რამდენადმე სწორადაა მინიშნებული რომანტიზმის ზოგ ისეთ ნიშანზე, რომელთაც თავი იჩინებს მისი განვითარების გვიანდელ საფეხურზე, როცა სხვადასხვა რომანტიკული სკოლის ბევრმა წარმომადგენელმა თავადვე გააცნობიერა თავისი იდეალების უტოპიური ხასიათი და მით უფრო მკვეთრად დაუპირისპირდა სინამდვილეს (ბაირონი¹⁶, ჰ. ჰაინე, ე. თ. ა. პოფმანი), მაგრამ იგი არ ასახავს ადრინდელი რომანტიზმის, საკუთრივ, ფილოსოფიური რომანტიზმის (იენის სკოლის) სულისკვეთებას და, საერთოდაც, ამ სტერეოტიპში რომანტიზმის არსი არაა დაჭერილი. ყოველივე ამის გამო ხშირად რომანტიზმს მიაწერენ ისეთ ნიშნებს, რომლებითაც ძნელდება მისი გამოიყვნა ჩვენი საუკუნის დამდევის დეკადენტურ მიმდინარეობათაგან. სახელდობრ, რომანტიზმს ახასიათებენ ცხოვრებაზე გულგატეხილობისა და ისეთი რადიკალური პესიმიზმის

¹⁵ უფრო კონკრეტულად, რუსოსა და რომანტიკოსთა შორის არსებითი სხვაობა იმაშია, რომ რომანტიზმი არასოდეს არ უარყოფდა ისტორიზმის პრინციპს, რუსოს „ბუნებრივი მდგომარეობა“ კი ფაქტიურად აისტორიულია.

¹⁶ უფრო გვიანდელი ბაირონი, მხედველობაში გვაქვს „დონ-ჟუანი“.

ნიშნით, რომელიც თითქოსდა სასოწარკვეთილობამდე და ნიპილიზმამდე მიდის.

სიანმდვილეში ცხოვრებისადმი რომანტიკული დაპირისპირება და გულგატეხილობა არასოდეს მისულა სასოწარკვეთილებამდე ამ სიტყვის კირკევორისეული გაგებით, ე. ი. ყოველივე საყრდენ-ორიენტირის დაკარგულობის ცნობიერებამდე და ნიპილიზმამდე, ე. ი. ტრადიციულ უმაღლეს ღირებულებათა სრულ გაუფასურებამდე, როგორც ნიკუშე განმარტავდა ამ ცნებას. ადრეული რომანტიზმი, რომანტიზმის იენის სკოლა, პირიქით, აღსაესია ოპტიმისტური სულისკვეთებით. ამ სკოლის წარმომადგენლებს ღრმად სწამთ თავიანთი მაღალი იდეალების ცხოვრებაში განხორციელების შესაძლებლობა. ხელოვნების, ფილოსოფიისა და რელიგიის სინთეზი, ცხოვრების გაბოცებულობა, „ოქროს საუკუნის“ დაბრუნება ამ სკოლის ერთ-ერთ დამაარსებელსა და უდიდეს თეორეტიკოსს ფ. შლეგელს არათუ საერთოდ შესაძლებელ არამედ ახლო მომავალში განსახორციელებელ პრაქტიკულ ამოცანადაც მიაჩნდა. შემთხვევითი არაა, რომ შლეგელმა ფრანგული რევოლუცია, ფიხტეს „მეცნიერებისმოძღვრება“ და გოეთეს „ვილჰელმ მაისტერის განსწავლის წლები“ „ეპოქის უდიდეს ტენდენციებად“ გამოაცხადა [75, გვ. 300] და, მაშასადამე, — ახლადდაფუძნებული რომანტიკული სკოლის იდეურ კერდოდ. „ფრაგმენტები“, სადაც ფ. შლეგელის კითხრებულ დებულებაა და რომელიც წარმოადგენს ა. შლეგელის, შლეიერმახერის, ნოვალისისა და ფ. შლეგელის ერთობლივ ნაშრომს, გამოქვეყნდა 1798 წელს (ყურნალი „Athenäum“-ი, ბერლინი), მაშასადამე, იმ დროს, როცა საფრანგეთის რევოლუცია საბოლოოდ ჯერ კიდევ არაა დამარცხებული, მაგრამ შემდგომში რევოლუციური ტერორის მასშტაბების გააზრების შედეგად იენელები განუდგნენ მას. საფრანგეთის რევოლუციასთან ერთად იენელი რომანტიკოსებისათვის თანდათანობით კარგავს მნიშვნელობას გოეთეს შემოქმედებაც. გოეთეს ხსენებული ნაწარმოების წინააღმდეგ ილაშქრებს ნოვალისი. როგორც ნოდარ კაკაბაძე აღნიშნავს, ნოვალისს „ვილჰელმ მაისტერის განსწავლის წლები“ რელიგიაზე სატირად წარმოუდგებოდა და „მზატერული ათეიზმის“ შემცველად [19, გვ. 10]. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, საზოგადოებრივ პროგრესზე საბოლოო „გულის გატეხვამდე“ [67, გვ. 521] იენელები მაინც არ მისულან; „გულგატეხილობა“ უფრო გვიანდელი პერიოდის რომანტიკოსებისთვისაა ნიშნული (პოფმანი, ჰაინე, ბაირონი და სხვ.).

იენელი რომანტიკოსები აწმყოს კრიტიკის ფონზე კაცობრიობის ისტორიული წარსულის იდეალიზაციასაც მიმართავდნენ, პირველ რიგში კი ბერძნული კულტურისა და შუა საუკუნეების პატრიარქალიზ-

მის ზოტბას¹⁷, მაგრამ წარსულის იდეალიზაცია იენელებთან საზოგადოებრივ პროგრესზე გულგატეხილობისა და მომავალში დაქვევების გამოვლინებას კი არ წარმოადგენდა, არამედ, პირიქით, ძველ კულტურულ ტრადიციებზე, ტრადიციულ ღირებულებებზე დამყარებით ახალევროპული კულტურის აღორძინების მაღალი მიზნით მოტივირებულ წამოწყებას.

სამყაროს ესთეტიკური გადახალისების (გარდაქმნის), ცხოვრების გაპროექტების საშუალებას ძველი კულტურული ტრადიციების, ძველი ინდური და ძველბერძნული მითოლოგიის აღორძინების გარდა, ფ. შლეგელი და იენელები თანადროულ ბუნებისმეცნიერებაშიც ხედავდნენ. ისინი ბუნებათმეცნიერულ აღმოჩენებში ეძებდნენ ახალი მითოლოგიის დაფუძნებისათვის საჭირო მასალას, იმ ზიგზბოლოებს, რომლებშიც სამყაროული საიდუმლოებანია გამხელილი [75, გვ. 471—472]. ბუნებისმეცნიერებათა მონაპოვრების ამგვარი უჩვეულო ინტერპრეტაციის საფუძველი კი ის იყო, რომ რომანტიკოსები თავად ბუნებას განიხილავდნენ როგორც ღვთაებრივი მხატვრული შემოქმედების პროდუქტს. სამყარო, რომანტიკოსთა მიხედვით, უსასრულო ქმნადობის პროცესშია, რაც არსებითად მხატვრული შემოქმედებითი პროცესია და რასაც ამ ბუნებაში მოქმედი არაქნობიერი გონი (იგივე ღვთაება) ახორციელებს¹⁸. სამყაროს, როგორც არაქნობიერი გონის, როგორც ღვთაებრივი მხატვრული შემოქმედების პროდუქტის წვდომა შესაძლებელია გენიალური მხატვრული შემოქმედების (ე. ი. მხატვრული ასახვის) შედეგად და... ბუნებათმეცნიერული აღმოჩენებით!!! აქედან ერთდროულად პოეზიისა (ხელოვნებისა) და ბუნებისმეტყველური დისციპლინების კულტი რომანტიკოსებთან. იენელთა მიხედვით პოეზია და ბუნებისმეცნიერება (ფიზიკა, ქიმია, ბიოლოგია, გეოლო-

¹⁷ მოგვიანებით ფ. შლეგელი ძველამოსავლური და, განსაკუთრებით, ძველი ინდური კულტურის იდეალიზაციას ახდენს და იმ ზომითაც კი, რომ მას, როგორც პოეზიის (ხელოვნების), ფილოსოფიისა და რელიგიის საძიებელი სინთეზის პირველსახესა და ევროპული კულტურის განახლების, მისთვის (ამ კულტურისათვის) დამახასიათებელი განსჯითობისა და უტილიტარიზმის დაძლევის უმნიშვნელოვანეს წყაროს, ბერძნულ-რომაულ კულტურაზე რამდენადმე მაღლა კი აყენებს [75, გვ. 28]. აღსანიშნავია, რომ პირველად სწორედ ფ. შლეგელი და იენელო რომანტიკოსები აყენებენ ინდური (აღმოსავლური) და ბერძნული (დასავლური) კულტურის სინთეზის ამოცანას, რაც დღეს უადრესად აქტუალური კულტურულ-ფილოსოფიური და პოლიტიკურ-იდეოლოგიური პრობლემა (თავად ფ. შლეგელი იმ დროის ერთ-ერთი პირველი ევროპული ინდოლოგი იყო).

¹⁸ თვითცნობიერებიდან, მე-დან თანდათანობით ბუნებაზე ყურადღების გადატანის შედეგად ფ. შლეგელი სხვა რომანტიკოსთა მსგავსად ფიხტედან სინოზასაკენ იხრება, პანთეისტურ თეოლასტრისზე დგება (რომანტიკოსთა ამ ფილოსოფიურ-ესთეტიკურ ძიებას ზურგს უმაგრებდა შელინგის შრომები ბუნების ფილოსოფიასა და ესთეტიკაში).

გია), თითქმის ერთ საქმეს აკეთებენ, ერთმანეთს ავსებენ. „თუ გსურს ფიზიკის სიღრმეების წვდომა, გვირჩევს ფ. შლეგელი, თავი შესწირე პოეზიის საიდუმლოებებს“ [75, გვ. 361]. შლეგელთან ამ დებულების შებრუნება სავსებით შესაძლებელია. პოეზიის, როგორც სამყაროს სიმბოლური, მითოლოგიური გარდაქმნის, სიღრმეებში ჩასაწვდომად საჭიროა ბუნებათმეცნიერებებში ჩაღრმავება. შლეგელის მიხედვით, პროდუქტიული წარმოსახვის უნარი (რისი წინ წამოწევაც კანტისა და, განსაკუთრებით, ფიხტეს დამსახურებაა) აერთებს ნატურფილოსოფიას მითოლოგიასთან, ამ უკანასკნელის საშუალებით კი ნატურფილოსოფია უკავშირდება ხელოვნებას, ანუ სამყაროს სიმბოლურ წარმოსახვას [75, გვ. 472].

ვფიქრობთ, ბუნებათმეცნიერული დისციპლინების ეს კულტი იეწელ რომანტიკოსებთან კიდევ ერთი საბუთია იმისა, რომ მათ მართლა სჯეროდათ თავიანთი იდეალებისა — სამყაროს ესთეტიკური გადახალისება, ცხოვრების გაპოეტურება-განხორციელება და რომ ისინი საზოგადოდ ოპტიმისტები იყვნენ. სწორედ ამის თაობაზეა უშუალოდ მითითებული ფ. შლეგელის ნაშრომში „საუბარი პოეზიაზე“: „მოდით, აღარ დავაყოვნოთ, დაე თვითელმა დააჩქარა იქ, სადაც მას შეუძლია, ის დიადი განვითარება, რომლისთვისაც ჩვენ ვართ მოწოდებულნი. იყავით ეპოქის სიდიადის ღირსნი და დაე, ბიჭო მოგცილდეთ თვალთაგან, დაე, ყველაფერი იყოს ნათელი თქვენს ავალთათვის. ყოველივე აზროვნება ესაა წინასწარმეტყველება, მაგრამ აღამიანი მხოლოდ ახლა იწყებს წინასწარმეტყველების თავისი უნარის გაცნობიერებას. როგორი უჩვეულო პორიზონტები გადაეშლება კვლავ მას და სწორედ ახლა. მე ვფიქრობ, იმას, ვინც გაიგებდა ეპოქას, ანუ საყოველთაო გაახალგაზრდაების ამ დიად პროცესს, მარადიული რევოლუციის ამ პრინციპებს, მას შეეძლებოდა კაცობრიობის პოლუსთა წვდომა და პირველ აღამიანთა საქმეთა შეცნობა, ისევე როგორც მომავალი ოქროს საუკუნის ხასიათისა. მაშინ შეწყდებოდა ყოველივე ყბედობა, აღამიანი შინაგანად გაიცნობიერებდა იმას, აუ ვინ არის იგი, და გაუგებდა დედამიწასა და მზეს“ [75, გვ. 393]. ფ. შლეგელის ნაშრომიდან ეს ვრცელი ამონაწერი მთავრდება დებულებით, რომ სწორედ ეს მესმის მე ახალი მითოლოგიის ქვეშო. და, როგორც ვხედავთ, ეს ახალი მითოლოგია მაინცდამაინც ირაციონალისტურად არ გამოიყურება. რაც მთავარია, რომანტიკოსები აღვსილნი იყვნენ აღმაშენებლობის, ახალი ქმნის, შემოქმედების პათოსით. ამ თვალსაზრისით (იენელი) რომანტიკოსების სულისკვეთება სავსებით შეესატყვისება ახალი დროის, აღმავალი ბურჟუაზიული ეპოქის საერთო სულისკვეთებას.

რომანტიზმის ეპოქის საწინააღმდეგო სულისკვეთება გამოიხატა ბუნებისაკენ გადახრაში, ბუნების უფრო ღრმა გაგებაში, ვიდრე იგი გაშმანათლებლურ რაციონალიზმს ესმოდა (რაც საკუთრივ შელინგის დამსახურება იყო); ბუნების თავისთავადი ღირებულების აღიარებაში (ბუნება არაენობიერი გონია — შელინგი) და ბუნებასა და ადამიანს შორის თანხმობისა და ჰარმონიული ერთიანობის იდეის წამოყენებაში. ეს ყველაფერი კი ეწინააღმდეგებოდა რაციონალისტურ თვალსაზრისს, რომელსაც ბუნება არსებითად ინერტულად ჰქონდა გაგებული და შისი გარდაქმნა-გადაკეთებისაკენ ისწრაფოდა. ბუნების, სამყაროს ამგვარი ინტერპრეტაციით, როგორც ცნობილია, რომანტიზმი სიცოცხლის ფილოსოფიის წინამორბედი ხდება¹⁹. მაგრამ ობიექტისაკენ, ბუნებისაკენ სუბიექტის ეს გადახრა მაინც არ უნდა გავიგოთ ისე, რომ თითქოსდა რომანტიზმს ხელი აეღოს აქტიურ სუბიექტზე. აქტიურ სუბიექტზე, ახალი ეპოქის ამ პირშმოზე, საბოლოო უარი რომანტიზმს არ უთქვამს, ოღონდ ესაა, რომ ეს აქტივობა მან უფრო ადამიანის სულიერ-გონით მოღვაწეობად (მხატვრული შემოქმედება უპირველეს ყოვლისა, აგრეთვე ფილოსოფია, კრიტიკა და ა. შ.) გაიგო და არა საგნობრივ-მატერიალურ მოღვაწეობად, რაც თავის საბოლოო მიზნად ბუნებაზე, სამყაროზე ადამიანის გაბატონებას გულისხმობდა.

პესიმიზმი, ევროპული კაცობრიობის მიერ აღებული საზოგადოებრივი პროგრესის კურსის ზისწორეში ღრმა დაექვეება და გულგატეხილობა დამახასიათებელია რომანტიზმის განვითარების მოგვიანო პერიოდთან და მას ვერ ასცდნენ თავად იენელი რომანტიკოსებიც. როგორც ი. ნ. პოპოვი აღნიშნავს, გვიანდელ პერიოდში ფ. შლეგელიც უარყოფს სამყაროს ესთეტიკური გადახალისების უტოპიას და მტკივნეულად აღიქვამს თავისი თანამედროვე ეპოქის „საყოველთაო არამხატვრულობას“, „ზელოვნებისა და სილამაზისადმი“ მის უცხოობას [75, გვ. 35]. აწმყოს კრიტიკის ფონზე შლეგელი კიდევ უფრო განადიდებს და მისტირის წარსულს, მაგრამ ვით ჰეშმარიტი რომანტიკოსი, იგი მაინც გაუსწორებელ მეოცნებედ ჩაება მომავალზე, იმ დროზე, როცა ძალთა ახალი შემართებით „ისევ შესაძლებელი გახდება დიადი“ [75, გვ. 36]. საგულისხმოა, და სავსებით კანონზომიერი, ამ მხრივ ფ. შლეგელის გამიჯვნა და დაპირისპირება ბაირონის „დემონური აღმაფრენისადმი“ [75, გვ. 36]. აღსანიშნავია ისიც, რომ იენელ რომანტიკოსებსა და კერძოდ ფ. შლეგელს მუდამ პოზიტიურად ჰქონდათ გაგებული ირონია. ირონია როგორც ამაღლება ყოველივე

¹⁹ საგულისხმოა, რომ თავად ტერმინი „სიცოცხლის ფილოსოფია“ ფ. შლეგელის შემოტანილია. ასე უწოდებდა იგი თავისი ლექციების კურსს წაყთხულს ვენაში 1827 წელს [76, გვ. 330].

განპირობებულზე, სასრულოზე, მათ შორის საკუთარ თავზეც, საკუთარ შემოქმედებაზე [75, გვ. 283], ფ. შლეგელთან ფილოსოფიური სკეპსისისა (გნოსეოლოგიური სკეპსისი) თუ ღირებულებათა გაუფასურების, ნიპილიზმის გამომხატველი კი არაა, არამედ, პირიქით, ძნელად მისაწვდომ უპირობოსა და, საზოგადოდ, უმაღლეს ღირებულებებზე, როგორც ჩვენი შემეცნების საბოლოო მიზანზე და ჩვენს მსოფლმხედველობრივ საყრდენ-ორიენტირზე, მითითება. სწორედ ამ აზრით ესმის ფ. შლეგელს სოკრატესეული ირონია [75, გვ. 286—287]. ამავე აზრზე რჩება ფ. შლეგელი გვიანდელ პერიოდშიც, როცა ირონიამ რომანტიკოსთა ახალ თაობაში ყველაფრის უარყოფისა და ნამდვილი სარკაზმის სახე მიიღო (პ. ჰაინე, ე. თ. ა. ჰოფმანში...). უეჭველია, ს. კირკეგორი ირონიის სწორედ ამ სახეს აკრიტიკებს თავისი ფილოსოფიური განვითარების პირველ, ეთიკურ საფეხურზე ნაშრომში „ან-ან“ და რამდენადაც ფ. შლეგელის კრიტიკის მახვილიც ირონიის ამგვარი გაგების წინააღმდეგაა მიმართული, შეიძლება ვთქვათ, რომ ამ საქმეში კირკეგორი და შლეგელი უფრო თანამოაზრენი არიან, ვიდრე მოწინააღმდეგენი (რაც შეეხება ს. კირკეგორის თვალსაზრისს ირონიაზე მისი შემოქმედების მეორე — რელიგიურ საფეხურზე, აქ ირონია ღებულობს თავისებურ რელიგიურ შინაარსს. სახელდობრ, ესაა მორწმუნის მიერ თავისი რწმენის გამომხატვის ფორმა ურწმუნოს თვალში და მისი სახელია პარადოქსი, აბსურდი, სკანდალი. როგორც ვხედავთ, არც ამ შემთხვევაში უახლოვდება კირკეგორის თვალსაზრისი ირონიაზე გვიანდელ რომანტიკოსთა თვალსაზრისს).

სამყაროს მძაფრი ტრაგიკული მსოფლალქმისა და „განწირულის სულის კვეთების“ მიუხედავად სწორედ რომანტიზმის იენურ სკოლასთანაა ახლოს საგულებელი მსოფლმხედველობრივი და ლიტერატურულ-ესთეტიკური თვალსაზრისით ჩვენი უდიდესი რომანტიკოსი პოეტის ნიკოლოზ ბარათაშვილის შემოქმედება²⁰. ნ. ბარათაშვილის მსოფლმხედველობრივი ნათესაობა იენურ რომანტიკოსებთან და, განსაკუთრებით, ფ. შლეგელთან თავს იჩენს უპირველეს ყოვლისა ჩვენი პოეტის ურყევ რწმენაში კაცობრიობის უკეთესი მომავლისადმი და ამ მომავლისათვის ტრაგიკული ბრძოლისათვის მზადყოფნაში, ბედთან ტიტანურ შერკინებაში.

„ბედის“ ცნებით ბარათაშვილის მხატვრულ შემოქმედებაში მი-

20 ჩვენს ლიტერატურათმცოდნეობაში უკვე კარგა ხანია ფიქსირებულია ნ. ბარათაშვილის მსოფლმხედველობრივი სიახლოვე იენურ რომანტიკოსებთან (გ. გაჩეჩილაძე), ხოლო ს. დოდაშვილის მსოფლმხედველობის რეკონსტრუქციის უახლესი ცდები (კ. კაციტაძე) სრულად ნათელს ხდის იმას, რომ ამ პერიოდის საქართველოში დოდაშვილის მეშვეობით იცნობდნენ და იზიარებდნენ კიდეც იენელთა თეორიულ მოსაზრებებს.

წიშნებულია რაღაც ისეთ სამყაროულ ირაციონალურ (შეიძლება ვთქვათ, დემონურ, ბოროტ) საწყისზე, რომელიც საბედისწერო საფრთხეს უქმნის ტრადიციულ უმაღლეს ღირებულებებს. ბედი, როგორც სამყაროული ირაციონალური საწყისი, როგორც მომაცდინებელი საფრთხე, გარედან ეხვევა თავს პიროვნებას („სულო ბოროტო“), ერს („ბედი ქართლისა“), მთელ კაცობრიობას, მოყვასს („მერანო“) და ცხოვრების აზრისა და დანიშნულების გაუქმებითა და აღამიანთა (ერის) საკუთრივ ფიზიკური განადგურებით იმუქრება. ამგვარი მძაფრი ტრაგიკული განცდებისათვის პოეტს, რა თქმა უნდა, საკმაო საფუძველი ჰქონდა კრწანისის ომის შედეგებისა და XVIII—XIX საუკუნეების მიჯნაზე საქართველოს მძიმე პოლიტიკური მდგომარეობის გააზრებისას, „ქართლის ბედზე“ დაფიქრებისას, მაგრამ აქ უნდა მივუთითოთ იმის თაობაზეც, რომ პოეტის ტრაგიკულ მსოფლგანცდას მხოლოდ ჩვენი ერის პოლიტიკური კრაზი არ განაპირობებდა. ბარათაშვილის შემოქმედებაში უკვე ფიქსირებულია მსოფლმხედველობრივი კრიზისის ეპოქის დაწყება, ნიჰილიზმის პირველი ტალღების მოხეტქება ევროპის კონტინენტზე, მსოფლიო კულტურასა და ცივილიზაციებზე და ღრმადაა განცდილი და გააზრებული ამ ყოველის წამლცკავი სტიქიის დესტრუქციული როლი.

ლექსში „სულო ბოროტო“ პოეტი გვიხატავს „სულის მშვიდობა დაკარგული“, „გონება აღშფოთებული“, უმიზნოდ და „უსაგნოდ“ შთქეწილი ლირიკული გმირის სახეს „ბოროტი სულის“ მიერ მისთვის „ყმაწვილის ბრმა სარწმუნოების მოკვლას“, რწმენის, როგორც საყრდენ-ორიენტირის, გამოცლა-გაუქმების გამო. ნ. ბარათაშვილის პოეზიის ლირიკული გმირი თავისი სულიერი წყობით, თავისი ტემპერამენტით არაა ისეთი, და ამაში ენათესავება ჩვენი პოეტი იენელ რომანტიკოსებს, რომ ამ ვითარებას შეეგუოს, ხელი ჩაიჭნოს, ბედს დამორჩილდეს, ანდა პასიური წინააღმდეგობის გზას დაადგეს, ცინიკოსისა და ნიჰილისტის ნიღაბი აიფაროს, თავისი ეპოქის გამანადგურებელ კრიტიკას მიჰყოს ხელი ისე, რომ არავითარი პოზიტიური ღირებულება, არავითარი იდეალი არ ჰქონდეს მხედველობაში, როგორც თავისი ეპოქის ალტერნატივა, და არ იბრძოდეს მისი გაწმორციელებისათვის. პირიქით, ჩვენი პოეტი, მისი პოეზიის ლირიკული გმირი შეუპოვარი მებრძოლია ბედთან, მძიმე ბრძოლის გზაზე დგას ტრადიციულ უმაღლეს ღირებულებათა გადასარჩენად. ეს ბრძოლა უთანასწოროა, ლირიკულმა გმირმა იცის, რომ ის განწირულია ბედთან ბრძოლაში, მაგრამ ამ ბრძოლის ტრაგიკული სიდიადე სწორედ იმაშია, რომ ლირიკულ გმირს სჯერა თავისი გზის სიმართლისა, მას სწამს უმაღლეს აღამიანურ იდეალთა გამარჯვებისა და შეგნებულად სწირავს თავს ამ იდეალთა გამარჯვებისათვის. ნ. ბარათაშვილის ლირიკულ გმირი თა-

ვისთავს უმაღლესი საკაცობრიო ღირებულების რეალიზაციისაკენ მიმავალ გზის პირველმკვალავად, მოძმეთათვის „გზის სიძნელის გამაადვილებლად“ მიიჩნევს (ლექსი „მერანი“).

ნ. ბარათაშვილის რწმენა უმაღლესი საკაცობრიო იდეალებისადმი, ღირებულებებისადმი და მათი გამარჯვების შესაძლებლობისადმი მისი ღრმა რელიგიური ბუნებიდან მომდინარეობს. ლექსში „ლოცვა“ სავსებით ნათელია პოეტის რელიგიური ორიენტაცია. მაგრამ ბარათაშვილი, როგორც მორწმუნე, როგორც უმაღლესი ადამიანური იდეალების, ღირებულებების მაღიარებელი, მათი გამარჯვება-რეალიზაციის პასიური მომლოდინე კი არაა, არამედ, ვით ჰეშბარიტი რომანტიკოსი, მათთვის თავდადებული მებრძოლია და, როგორც უკვე ითქვა, ამაში მდგომარეობს ნ. ბარათაშვილის სიახლოვე რომანტიზმის იენის სკოლასთან.

იმთავითვე სრულიად ნათელი და თვალშისაცემი იყო ეპოქის საყოველთაო რაციონალისტურ, ანტითეისტურ ფონზე იენილ რომანტიკოსთა რელიგიური ორიენტაცია (ნოვალისტან და შლაიერმახერთან მკვეთრი, ძმებ შლეგელებთან და შელინგთან შედარებით ნაკლებ გამოკვეთილი), და მათ რელიგიურობას დინამიკაში პანთეიზმიდან პიროვნული ღმერთის რწმენისაკენ მიმავალ გზაზე გაძლიერების ტენდენცია ახასიათებდა (ძმები შლეგელები, შელინგი), მაგრამ ამ რწმენას არასოდეს არ დაუჩრდილავს მათი აქტიური, მებრძოლი ბუნება (განსაკუთრებით ეს ითქმის ფ. შლეგელზე).

ყოველივე ზემოაღნიშნულის საფუძველზე შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ რომანტიზმი, როგორც ახალი ფილოსოფიის რაციონალისტური სულისკვეთების საწინააღმდეგო დინება, რომანტიზმი როგორც ეპოქის ღირებულებით—მსოფლმხედველობრივი კრიზისის ერთ-ერთი პირველი მაჟნე და ამ კრიზისის უტოპიურ დაძლევაზე მეოცნებე, საბოლოო ჯამში, არასოდეს მისულა სასოწარკვეთილებამდე და ნიჰილიზმამდე ამ ცნებათა ს. კირკეგორისეული და ფ. ნიცშესეული გაგებით: ე. ი. საყრდენ-ორიენტირის სრული გამოცლა-დაკარგულობის ცნობიერებამდე და ღირებულებათა სრულ გაუფასურებამდე. ეს ითქმის რომანტიკული მიმდინარეობის გვიანდელ, რადიკალური სკეპსისით მოსილ და თავისი ეპოქით უკმაყოფილო, იმედისგაცრუების გამო სულში შურისძიების ცეცხლწყაიდებულ წარმომადგენლებზეც (ბაირონი, ჰ. ჰაინე, ჰოფმანი...). რომანტიზმი ამ ეტაპზეც რჩება ტრადიციული ღირებულებების, იდეალების მაღიარებლად და მათ განსაზოორციელებლად აქტიურ თუ პასიურ მებრძოლად. რომანტიზმს, როგორც ლიტერატურულ-ესთეტიკურ მიმდინარეობას ცვლის რეალიზმი. ნიჰილიზმი და, საზოგადოდ, დეკადანსი ლიტერატურასა და ხელოვნებაში გვიანდელი მოვლენაა. მის წარმოსაშობად ჯერ ფილოსოფიას

უნდა მოეშადებინა წიაღი, რასაც აკეთებდა კიდევ ფილოსოფია ა. შოპენჰაუერის, მ. შტირნერის, ს. კირკეგორის, ფ. ნიცშესა და სხვათა სახით, მაგრამ თავად ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში მათი მოძღვრებები საკმაოდ გვიან იქნა აღიარებული და, შესაბამისად, გვიან, XX საუკუნის დასაწყისში იწყება მათი ზემოქმედება ლიტერატურასა და ხელოვნებაზე.

გ) ბ ლ ე ზ პ ა ს კ ა ლ ი .

1

ახალი ფილოსოფიის რაციონალისტურ სულისკვეთებას ყველაზე უფრო მეკეთრად დაუპირისპირდა ბლეზ პასკალი. ადამიანური გონის შეზღუდულობაზე, მეცნიერული ცოდნის უსუსურობაზე, ადამიანთა მოდგომის ცოდვით დაცემაზე (ადამიანის ღმერთისაგან განდგომა: ქედმალლობისა და ცუდმედიდობის გამო და, მაშასადამე, მისი დამდაბლება, ქეშმარიტი გზისგან აცდენა) მოძღვრებით, სამყაროში ადამიანის გადაგდებულობის, ძრწოლისა და პირაშემულ უფსკრულის პირზე დგომის განცდით, ადამიანის გადარჩენის ერთადერთ გზად რწმენის რეაბილიტაციის დასახვით, ქრისტიანული რელიგიის აღორძინების მოთხოვნით პასკალი შეხებაში მოდის ჰეგელისშემდგომი ბურჟუაზიული ფილოსოფიის მრავალი წარმომადგენლის მსოფლალქმასთან და მათ წინამორბედად გვევლინება. ბლეზ პასკალის მსოფლმხედველობასთან ყველაზე მეტ სიახლოვეს მაინც ს. კირკეგორის რელიგიურ-ექსისტენციალისტური ფილოსოფია ამჟღავნებს. მათი სიახლოვე იმდენად ორგანულია, რომ თავს იჩენს პიროვნული ხასიათის (ტემპერამენტის) მსგავსებასა და ცხოვრებისეული ბედის იგივეობაშიც კი: ორივე ამ მოაზროვნის ღრმა რელიგიური ბუნება, მათი უიღბლო სიყვარული. რელიგიურ თემაზე მათ მიერ წამოწყებული შწევავე პოლემიკა რეაქციულ თეოლოგებთან, ფიზიკური სისუსტე და ავადმყოფობა, ნაადრევი სიკვდილი...

ყოველივე ზემოაღნიშნულის საფუძველზე, უეჭველია, ჩვენს წინაშე ბლეზ პასკალის, თავისი ეპოქიდან ამ თითქმისდა ამოვარდნილი მოაზროვნის, მსოფლმხედველობის ს. კირკეგორისა და ჰეგელისშემდგომი ბურჟუაზიული ფილოსოფიის სხვა წარმომადგენელთა მსოფლალქმისაგან განსხვავების პრობლემა უფრო დგება, ვიდრე მათი მსგავსებისა.

ბლეზ პასკალისა და ს. კირკეგორის (აგრეთვე ჰეგელისშემდგომი ბურჟუაზიული ფილოსოფიის სხვა წარმომადგენლების) თვალსაზრისითა ერთმანეთისაგან განსასხვავებლად მაინც ისევ მათი მოღვაწეობის ეპოქათა განსხვავებული სულისკვეთებიდან უნდა ამოვიდეთ. ბლეზ პასკალის ეპოქა ესაა ადამიანური გონების ყოვლისშემძლეობის კულტისა და ანთროპოცენტრიზმის, სამყაროზე ადამიანის ბატონობისა და

ადამიანის მიერ საკუთარი თავის გაღმერთების ეპოქა, უფრო ზუსტად, ამ ეპოქის დასაწყისი. ევროპულ ფილოსოფიაში პასკალი იყო ერთ-ერთი პირველი, ვისაც სავსებით ჰქონდა გაცნობიერებული ის საფრთხე, რაც ამ გზაზე ელოდა კაცობრიობას და გადაჭრით გამოდდა ადამიანურ ქედმაღლობას, დაბეჭითებით მიუთითებდა ადამიანს შის მოკრძალებულ ადგილზე სამყაროში, გამუდმებით შეახსენებდა მას თავის ნაკლოვან მხარეებს, თავის სიმდაბლეს, ეგოიზმს, შემოქმედისაგან, ღმერთისაგან ადამიანის განდგომას, „ცოდვით დაცემას“ და ა. შ. და ამ გზით ცდილობდა ადამიანებში სინანულის გრძნობის აღძვრასა და მათში ჭერ კიდევ მბუხუტავი რელიგიური გრძნობის გაღვივებას, რელიგიის წიაღისადმი, ღმერთისადმი ადამიანის დაბრუნებას [24, ფრ. 57. 342].

რაც შეეხება კირკეგორს და ჰეგელის შემდგომი ბურჟუაზიული ფილოსოფიის სხვა წარმომადგენლებს, მათი დრო პესიმიზმისა და ნიჰილიზმის ბატონობის ხანაა, ადამიანის დაცემა-დაცინების დროა, ადამიანური არსებობის უსაზრისობის გაცნობიერების ეპოქაა. ამიტომ კირკეგორი და ნიცშე ადამიანურ ქედმაღლობას კი არ აკრიტიკებენ, არამედ აფიქსირებენ ადამიანის დაცემის ფაქტს და ცდილობენ ადამიანის ხსნის სხვადასხვა გზებზე მითითებას (კირკეგორი გვთავაზობს ისევ რწმენის გზას, ოღონდ ახლებურად, თავისებურად გააზრებული რწმენისა, ნიცშე კი წამოაყენებს ზეკაცის, როგორც ადამიანური არსებობისათვის ახალი საზრისის მიმნიჭებლის იდეას).

ბლეზ პასკალი თავისი ღრმა რელიგიური ბუნებით. პოზიტ-ური რწმენის, როგორც ადამიანის საყრდენისაყენ, თავისი მისწრაფებით ორიენტირებულია გარდასულ ეპოქაზე, ქრისტიანულ შუასაუკუნეებზე, მაგრამ თავისი ტრაგიკული მსოფლალქმით, ადამიანური არსებობის უსაზრისობისა და კულტურის კრიზისის ცნობიერებით იგი ჰეგელის შემდგომი ბურჟუაზიული ფილოსოფიის სულისკვეთებას ეხმოდება და სწორედ ეს ქმნის თავისი ეპოქიდან ბლეზ პასკალის ამოჯარდნილობის შთაბეჭდილებას.

თავისი დროის სწორუპოვარი ბუნებისმეტყველი და მათემატიკოსი ბლეზ პასკალი კარგად ხედავდა ადამიანური გონების პრინციპულ შეზღუდულობას, ადამიანური ცოდნის ზღვარდებულობას. და ადამიანს არა თუ სამყაროს ცენტრად არ სახავდა, არამედ მიიჩნევდა, რომ ადამიანი „ატომივითაა ჩაკარგული“ სამყაროში, გადაგდებულია დროსა და სივრცეში უსასრულო, „მუხჯ სამყაროში“. ადამიანმა არ იცის, ვინ მოიყვანა აქ, რისთვის მოვიდა და რა ელის სიკვდილს შემდეგ [24, ფრ. 418]. ნათლისაგან განძარცვული, უსასრულო სამყაროს ერთ უბადრუკ კუთხეში მიგდებული ადამიანი პასკალთან სასოწარკვეთილებითაა მოხილი [24, ფრ. 156; 339]. ღვთაებრივ წიაღს გან-

შორებულ, დაცემულ და დამდაბლებულ ადამიანს თრგუნავს და აძრწუნებს ყველაფერი. მას აძრწუნებს „სამყაროს უსასრულო სივრცეთა მარადიული ღუმილი“ [24, ფრ. 164]. გონების ძალმოსილების ოწმენაზე დამყარებულნი, ჩვენ, პასკალის მიხედვით, „ხარბად მიველტვით მკვიდრ სამყოფელს, გვსურს ფეხქვეშ ვგრძობდეთ მყარ ნიადაგს, რათა ცადაზიდული გოდოლი აღვმართოთ ზედ, მაგრამ ჩვენი საძირკველი ირღვევა და ხაზადაფჩენილი წაპარალიდავ უფსკრულის ავბედიითი თვალი გვიცქერის“²¹ [24, ფრ. 57]. ახლად დაწყებული ბუნებისმეტყველების ძლევამოსილი განვითარება, რომელშიც საგრძნობი წვლილი თავად ბლეზ პასკალსაც მიუძღვოდა, ამ მოაზროვნეში ადამიანის სამყაროში თვითდამკვიდრების რწმენას კი არ აღძრავს, ოპტიმიზმით კი არ მსჭვალავს, არამედ, პირიქით, ამ მეცნიერებათა განვითარება, პასკალის მიხედვით, ადამიანს თვალნათლად უჩვენებენ მის არარაობას, უბადრუკობას, სრულ უმნიშვნელობას უსასრულო სამყაროში. ფიზიკის, გეომეტრიისა და, საზოგადოდ, საბუნებისმეტყველო დისციპლინების კულტის ეპოქაში ბლეზ პასკალი ცდილობს სამყაროსა და ადამიანური ცხოვრების ეთიკურ-ღირებულებითი ასპექტით გააზრებას. პასკალის მიხედვით, საბუნებისმეტყველო მეცნიერებები არაფერს მეუბნებიან იმის შესახებ, თუ რა აზრი აქვს ადამიანის არსებობას ამქვეყნად, რა ადგილი უჭირავს ადამიანს სამყაროში [24, ფრ. 118]; აქ პასკალი, როგორც სწორად აღნიშნავს ბ. ბრეგაძე, კატეგორიულად ილაშქრებს დეკარტის ინტელექტუალიზმის წინააღმდეგ, ბუნებისმეტყველების კულტის წინააღმდეგ და კირკევორისა და პეგელისშემდგომი ბურჟუაზიული ფილოსოფიის სხვა წარმომადგენელთა წინამორბედად გვევლინება [24, გვ. 158—159; 320; 321].

თავისი ეპოქის სულისკვეთებასთან ბლეზ პასკალის რადიკალური დაპირისპირების ასახსნელად ხშირად მიმართავენ თავად პასკალის პიროვნების, მისი ცხოვრების გზის ანალიზს და არცთუ უსაფუძვლოდ. პასკალის მსოფლმხედველობაში მართლაც ბევრი რამ იყო ისეთი, რაც სწორედ მისი პიროვნებიდან, მისი ინდივიდუალობიდან მომდინარეობდა და არა ეპოქის სულისკვეთებიდან და, როგორც ზემოთ უკვე იყო აღნიშნული, მისი ეს პიროვნული თავისებურებით დალდასმული,

²¹ უსაყრდენობისა და უფსკრულის ავადმყოფურ განცდას პასკალის ბიოგრაფიები უკავშირებენ ერთ ცხოვრებისეულ ფაქტს, რომელიც 1654 წლის 15 ნოემბერს შეემთხვა პასკალს პარიზის მახლობლად, როცა ერლით სეირნობისას ცხენები ხიდზე დაფრთხნენ და მდინარე სენაში გადაეშვნენ. პასკალ ამ შემთხვევას სასწაულებრივად გაღაურა, მაგრამ ცნობიერებაში ჩაუტოვა უფსკრულის პირზე დგომის მოჩვენება, რომელიც გამუდმებით ტანჯავდა მას სიცოცხლის ბოლო წლებში [24, გვ. 65—66; 344—355].

ტრაგიკული მსოფლალქმა ფართო შეხებაში მოდის პეგელისშემდგომი ბურჟუაზიული ფილოსოფიის მრავალ მიმდინარეობასთან. მაგრამ უნდა ითქვას, რომ თავისი ეპოქიდან „ამოვარდნილი“ ეს მოაზროვნე მაინც უფრო წარსულისადმი ორიენტირებული. ვიდრე მომავლისადმი. „სამყაროში გადაგდებულობის“, სასოწარკვეთილებისა და უფსკრულის პირზე დგომის მიუხედავად პასკალთან ადამიანი საბოლოოდ მაინც არაა უსაყრდენო და უსაზრისო არსება. პასკალი ადამიანს სამყაროში „გადაგდებულ“ და უფსკრულის პირზე მდგომ არსებად თავისი თანამედროვე ინტელექტუალიზმის, რაციონალიზმის ეპოქის ფონზე განიხილავდა და ამით მიანიშნებდა ქრისტიანული რელიგიის, როგორც ადამიანის მსოფლმხედველობრივი საყრდენის, აღორძინებას აუცილებლობაზე.

ვფიქრობთ, სწორედ წარსულისადმი ეს ორიენტაცია იყო იმის მიზეზი, რომ, მიუხედავად ბლეზ პასკალის „აზრების“ უჩვეულო პოპულარობისა მთელს ევროპაში, პასკალის იდეურ-მსოფლმხედველობრივი გავლენა ეპოქაზე სრულიად უმნიშვნელო იყო. როგორც ჩანს, „აზრებში“ გადმოცემულ სამყაროს ტრაგიკულ მსოფლალქმას მკითხველი მარტოოდენ თავად მისი ავტორის პიროვნულ ტრაგედიას უკავშირებდა, პიროვნული თავისებურებებით ხსნიდა.

ბლეზ პასკალის ნააზრევნი არსებითად ვერავითარ ზეგავლენას ვერ ახდენს აღმავალი ბურჟუაზიული ეპოქის ძლევამოსილ სელაზე ბუნებისა და საზოგადოების შემეცნებისა და გარდაქმნის მიმართულებით. ხელშეუხებელი დარჩა ბუნებისმეტყველური დისციპლინების კულტი, ბზარი არ გასჩენია ადამიანური გონების ყოვლისშემძლეობის რწმენას. მაგრამ ამ მიმართულებით ევროპული ფილოსოფიისა და კულტურის მოძრაობის გზაზე, როგორც ჩანს, საჭირო იყო შეჩერება, რათა საფუძვლიანად შეფასებულიყო განვლილი ნაბიჯები და ნათლად გამოკვეთილიყო სამომავლო ამოცანები. საჭირო იყო შეჩერება, რათა საფუძვლიანად შეფასებულიყო ადამიანური გონების შესაძლებლობანი და ზუსტად ყოფილიყო დადგენილი ადამიანური მოღვაწეობის ფარგლები. ახალევროპულ ფილოსოფიასა და კულტურაში ამგვარი შეჩერებისა და მომავალზე ღრმა ჩაფიქრების საფეხურს წარმოადგენს კანტის კრიტიკული ფილოსოფია.

4. ინდივიდის პრობლემა კანტის ფილოსოფიაში

კანტის რთულსა და მრავალწახნაგოვან ფილოსოფიაზე ლაპარაკი შეუძლებელია გარკვეული ამოსავალი თეზისის გარეშე, კანტის ფილოსოფიისადმი ჩვენი მიდგომის კუთხის გამოკვეთის გარეშე. ინტერპრეტაციის ეს ამოსავალი თეზისი, მიდგომის ჩვენს მიერ მონიშნული

კუთხე, ცხადია, კანტის ფილოსოფიაშივე უნდა ნახულობდეს თავის საფუძველს, მაგრამ, როგორც კანტის შემდგომი ფილოსოფიის ისტორია გვიჩვენებს, მოკრძალებული როლი როდი აქვს თავად მკვლევარს, ინტერპრეტატორს. ის, რომ კანტის ფილოსოფიის მემკვიდრეობაზე აცხადებს პრეტენზიას თითქმის ყველა კანტის შემდგომი ფილოსოფიური მიმდინარეობა, მათ შორის ურთიერთსაპირისპირონიც, უეჭველია, რაღაც გამართლებას პოულობს კანტისავე ფილოსოფიაში და ყოველივე ამის რამენაირად ასახსნელად ჩვენ მივეჩვიეთ კანტის ფილოსოფიის დახასიათებას შინაგანი წინააღმდეგობრიობის ნიშნით²². მაგრამ უეჭველი უნდა იყოს ისიც, რომ რაგინდ მრავალწახნაგოვანი და შინაგანად წინააღმდეგობრივიც არ უნდა იყოს კანტის ნააზრევი, ერთნაირი არსებობის უფლება არ შეიძლება ჰქონდეთ კანტის ფილოსოფიის ონტოლოგისტურ და გნოსეოლოგისტურ, რაციონალისტურ და ირაციონალისტურ, პოზიტივისტურ-სციენტისტურ და ანტიპოზიტივისტურ-ანტისციენტისტურ ინტერპრეტაციებს.

ჩვენ მიგვაჩნია, რომ კანტის ძირითადი ამოცანა იყო არა მეცნიერებათა დაფუძნება, არამედ მსოფლმხედველობრივი პრობლემის გადაჭრა, მსოფლმხედველობრივი საყრდენ-ორიენტირით ადამიანის უზრუნველყოფა. რაგინდ მწვავედაც არ უნდა ჩანდეს კანტთან გნოსეოლოგიური პრობლემატიკა, მისთვის მაინც მთავარი მსოფლმხედველობრივი პრობლემების გადაწყვეტა იყო. თავად მეცნიერებათა დაფუძნებას კანტთან დაქვემდებარებული როლი აქვს: მან უნდა უზრუნველყოს ადამიანის მსოფლმხედველობრივი საყრდენის — რწმენის სფეროს ხელშეუხებლობა. როგორც ცნობილია, კანტი არასდროს არ ეკვობდა მათემატიკურ ბუნებისმეცნიერებათა ქეშმარიტებაში, ფილოსოფიის როგორც მეტაფიზიკის მეცნიერულობის პრეტენზია კი კანტის თვალში დიანაც ეკვს იწვევდა სხვადასხვა ფილოსოფიურ სისტემათა მუდმივი ბრძოლისა და უპრინციპო ურთიერთმონაცვლეობის გამო [17, გვ. 155].

„წმინდა გონების კრიტიკის“ ორივე გამოცემის წინასიტყვაობაში ტრადიციული მეტაფიზიკა წარმოდგენილია როგორც „დაუსრულებელი დავისა და ბრძოლის ასპარეზი“ [20, გვ. 14], „ბრძოლის არენა“ [20, გვ. 23] და, როგორც თავისი დროის ქეშმარიტ შეილს შეპფერის, კანტი მიზნად ისახავს მეცნიერულობაზე მეტაფიზიკის პრეტენზიის გამოტანას უმაღლეს სამსჯავროზე — გონების სამსჯავროზე, რათა ან დასაბუთდეს ეს პრეტენზია, ანდა საპუდამოდ უარი ითქვას მასზე, როგორც შეუძლებელსა და, ამდენად, უკანონოზე. კანტის ამოცანაა მეცნიერული ცოდნის ბუნების გარყვევა და შემეცნების საზ-

²² ამ ნიშნით ჩვენც ვახასიათებდით კანტის ფილოსოფიას ერთ ჩვენს ნაშრომში [25, გვ. 8—30].

ღვრების დადგენა. დადგენა იმისა, თუ რისი შემეცნება შეუძლია ადამიანს და რისი არა. კანტის ამოცანაა მათემატიკისა და მათემატიკური ბუნებისმეტყველების გვერდით, და მათი ანალოგიით, მეცნიერულობაზე. მეტაფიზიკის პრეტენზიის ანალიზი. „ჩვენს ეპოქას, აღნიშნავს კანტი, აღარ სურს, რომ მოჩვენებითი ცოდნით დაკმაყოფილდეს და გონებისაგან მოითხოვს, რომ თავისი საქმიანობიდან ყველაზე ძნელი საქმე, სახელდობრ, თვითშემეცნება კვლავ იკისროს და სამსჯავრო დააწესოს, რომელიც გონების სამართლიან მოთხოვნებს დაადსტურებდა, ხოლო უსაფუძვლო პრეტენზიებს, პირიქით, უკუაგდებდა“ [20, გვ. 15—16]. კანტს გონების სწორედ ამგვარ სამსჯავროდ ესახება თავისი „წმინდა გონების კრიტიკა“ და ამ კრიტიკის ქვეშ მას ესმის ჩვენი გონების უნარის კრიტიკა, იმის გამორკვევა, თუ რისი შემეცნება შეუძლია ადამიანს და რისი არა.

ადამიანური გონების შემეცნების უნარის ამ კრიტიკას, ამ ანალიზს უკავშირებს კანტი არა მხოლოდ და არა იმდენად წმინდა მეცნიერული პრობლემების გადაჭრას, არამედ, უპირველეს ყოვლისა, მსოფლმხედველობრივი ამოცანების გადაწყვეტას, იმ დაბრკოლებათა გადალახვას, იმ „ბოროტებათა“ აღმოფხვრას, მყარი მსოფლმხედველობრივი საყრდენ-ორიენტირის მოპოვებაში რომ უშლის ხელს ადამიანს. „მხოლოდ ამ კრიტიკით, აცხადებს კანტი, მოიკეთება ძირშივე მატერიალიზმი, ფატალიზმი, ათეიზმი, თავისუფლად მოაზროვნე ურწმუნოება, ფანატიზმი და ცრუმორწმუნეობა, რომელთაც შეუძლიათ საერთო ზიანი მოიტანონ, და, ბოლოს, იდეალიზმიც და სკეპტიციზმიც, რომლებიც უფრო სკოლებისათვის არის საზიანო და ძნელად თუ გავრცელდება ფართო საზოგადოებაში“ [20, გვ. 31].

ამგვარად, „წმინდა გონების კრიტიკის“ უპირველესი ამოცანაა მსოფლმხედველობრივი პრობლემების გადაწყვეტა, ძველი მეტაფიზიკის „რევიზია“ (კრიტიკა) და ახალი, „მეცნიერული“, ანუ ქეშმარიტი მეტაფიზიკის დაფუძნება. მაგრამ რას წარმოადგენდა ძველი მეტაფიზიკა და, შესაბამისად, რა უნდა იყოს ახალი, ანუ ქეშმარიტი მეტაფიზიკა? ძველ მეტაფიზიკას კანტი განსაზღვრავს როგორც მოძღვრებას ღმერთზე, თავისუფლებაზე და ინდივიდუალური სულის უკუდავებაზე [20, გვ. 40; 238]. რაც შეეხება ახალ, ქეშმარიტ „მეცნიერულ“ მეტაფიზიკას, მას კანტი უწოდებს „ბუნებისა და ზნეობის მეტაფიზიკას“ [20, გვ. 34]. ე. ი. ბუნებისმეტყველების ფილოსოფიასა და ეთიკას (მოძღვრებას ზნეობაზე). ამგვარად, კანტი უარყოფს ძველი მეტაფიზიკის მეცნიერულობის პრეტენზიას. მაგრამ აქედან ხომ არ გამოდის, რომ კანტი ვერ აფუძნებს რა ძველ მეტაფიზიკას, ფაქტიურად უარყოფს მას და აფუძნებს ახალ მეტაფიზიკას, „ანტიმეტაფიზიკას“ და, მამასადამე, პოზიტივიზმისა და სციენტიზმის გზაზე ეშვება?

კანტის ფილოსოფიას სწორედ ასე, ან დაახლოებით ასე განმარტავს ბევრი მისი ინტერპრეტატორი, მაგრამ უეჭველია, რომ ესაა კანტის ნააზრევის გაყალბება, კანტის თავად განზრახვის ვერ გაგება. კანტის ამოცანა იყო არა ძველი მეტაფიზიკის უარყოფა, მოხსნა, არამედ მისი სწორედ რომ ხელშეუხებელი შენარჩუნება რწმენის სფეროდ მისი გამოცხადებით და „წმიდა გონების კრიტიკა“ და სხვა ნაშრომები კანტის ამ ამოცანის განხორციელებას ემსახურებიან. ძველი მეტაფიზიკის მეცნიერულობაზე პრეტენზიის უკუგდებათ ფაქტიურად კანტი ძველ მეტაფიზიკას კი არ უარყოფს, კი არ ხსნის მას როგორც ყალბსა და უსაფუძვლოს, არამედ რწმენის სფეროს სახით ხელშეუხებლად ტოვებს მას და მეცეთრად ზღუდავს თავად მეცნიერული შემეცნების საზღვრებს, ცოდნის სფეროს. როგორც კანტი აღნიშნავს „მე არც კი შემიძლია ვადიარო ღმერთი, თავისუფლება და უკვდავება ჩემი გონების აუცილებელი პრაქტიკული გამოყენების მიზნით, თუ ამასთანავე სპექულატურ გონებას არ წავართმევ განვიადებულ გაგებათა პრეტენზიებს“... „მე უნდა მომეხსნა ცოდნა, რათა რწმენისათვის აღგილი მიმეღო... [20, გვ. 29]. თანამედროვე ფილოსოფიის ენით რომ ვთქვათ, კანტი ტრადიციულ ღირებულებათა ხელუხლებლად შესანარჩუნებლად ზღუდავს ცოდნის სფეროს. ცოდნის სფეროს იგი ადარებს (რწმენის) ვრცელი ოკეანით შემოსაზღვრულ მცირე კუნძულს [20, გვ. 189]. და რამდენადაც პრაქტიკული ანუ მსოფლმხედველობრივი თვალსაზრისით ადამიანი მაინც ვერ დაკმაყოფილდება ცოდნის ამ პრინციპულად შემოსაზღვრული სფეროთი, ამ მცირე კუნძულით, რამდენადაც ადამიანის პრაქტიკულ-მსოფლმხედველობრივი ინტერესი რწმენის იმ ვრცელი ოკეანისადმი მიმართული, ამდენად მსოფლმხედველობრივ საყრდენს ადამიანი ტრადიციულ უმაღლეს ღირებულებათა რწმენაში ნახულობს. ღმერთი, თავისუფლება და სულის უკვდავება კანტთან პრაქტიკული გონების ის აუცილებელი პოსტულატებია [56, გვ. 477—478], ის პრაქტიკულ-მსოფლმხედველობრივი საყრდენია, რომელსაც ზნეობა ეფუძნება.

უეჭველია, კანტის ეს თვალსაზრისი ადამიანური გონების პრინციპული შემეცნებითი ზღვარდებულების შესახებ რადიკალურ წინააღმდეგობაში მოდიოდა ეპოქის რაციონალისტურ სულისკვეთებასთან. როგორც ყველაფრიდან ჩანს, კანტი კარგად ხედავდა, რომ ახალი ფილოსოფიისა და კულტურის რაციონალისტური სულისკვეთება მოსპობით ემუქრებოდა ძველ მეტაფიზიკას, ტრადიციულ უმაღლეს ღირებულებებს, ისე რომ მათ ადგილზე არავითარ ქეშმარიტ ღირებულებას, არავითარ მსოფლმხედველობრივ საყრდენ-ორიენტირს არ წამოაყენებს და ამ ღირებულებათა გადასარჩენად, მატერიალიზმის, ათეიზმისა და ურწმუნოების საფრთხისაგან კაცობრიობის დასაცავად,

რაც თეორიული შემეცნების უსაზღვრო გაფართოვებას გარდუვა-
ლად მოყვება, იგი რადიკალურ ღონისძიებას მიმართავს: შეგნებული,
გამიზნული სკეპტიციზმის თვალსაზრისზე დგება. ამ თვალსაზრისით
კანტის ფილოსოფია მართლაც წარმოგვიდგება როგორც ახალევრო-
პული ფილოსოფიისა და კულტურის მოძრაობა-განვითარების გზაზე
გარკვეული შეჩერებისა და მომავალზე ღრმა ჩაფიქრების საფეხური.
მაგრამ კანტმა მაინც ვერ შესძლო ახალევროპული ფილოსოფიისა და
კულტურის მიერ უკვე აღებული ენერგიის დაძლევა. სამყაროსა
და საზოგადოების შემეცნებისა და გარდაქმნის, სამყაროზე გაბატო-
ნებისაკენ მისწრაფების შეცვლა. შეიძლება უმაღლესი პირიქით აქცეას:
თეორიულ-შემეცნებელი და პრაქტიკულ-ზნეობრივი სუბიექტის ავ-
ტონომიურობის პრინციპით კანტმა პრაქტიკულად ახალი მძლავრი
იმპულსი მისცა ეპოქის რაციონალიზატურ სულისკვეთებას და ფაქ-
ტურად განაპირობა კიდევ ადამიანური გონის გააბსოლუტება თავის
დიდ მემკვიდრეებთან ფიხტესთან, შელინგსა (შელინგის მოღვაწეო-
ბის პირველ ეტაპზე) და ჰეგელთან.

რწმენის უსაზღვრო ოკეანე, თავისთავადი ნივთების გონებამიჯ-
ნვდომელი სამყარო კანტთან თითქოსდა ღვთაებრივი პირველი ბიძგის
როლს ასრულებს, — ადამიანის თეორიული და პრაქტიკული მოღვა-
წეობის საფუძველი, მისი შემოქმედებითი აქტივობის წყარო ხდება.
და ისევე როგორც სამყაროს ფიზიკური სურათის აღწერისას აღარაა
საჭირო ახალი ბიძგის ჰიპოთეზა, ასევე თავისთავადი ნივთების ინტე-
ლიგიბელური სამყაროთი, როგორც მსოფლმხედველობრივი საყრდენ-
ორიენტირით, ზურგშემავარებული კანტის სუბიექტი თავისი თეო-
რიული და პრაქტიკული საქმიანობით წარმოგვიდგება რო-
გორც მდგომარეობის სრული ბატონ-პატრონი, როგორც უმაღლესი
სუზერენი, როგორც პატარა ღმერთი, როგორც აბსოლუტი. თეო-
რიული შემეცნების პროცესში იგი თავად ქმნის თავისი შემეცნების
საგანს, მოვლენათა სამყაროს, ბუნებას იგი თავად მიუწერს კანონ-
ებს; ასევე პრაქტიკულ-ზნეობრივ სფეროში იგი თავად აგებს თავისი
ქცევის განმსაზღვრელ ძირითად ზნეობრივ კანონს — კატეგორიულ
იმპერატივს და თავისუფლად ექვემდებარება მას. კანტის ზემოხსენე-
ბულმა მემკვიდრეებმა აიღეს და განავითარეს კანტის ფილოსოფიის
სწორედ ეს მხარე, და ამ თვალსაზრისით უდავოდ იყო მათ მხარეს
სიმართლის რაღაც წილი, მაგრამ რწმენის სფეროს პირველი ბიძგის
ფიზიკურ ჰიპოთეზასთან შედარება მაინც არაა მთლად სწორი. უკე-
თესი იქნებოდა „პირველი ბიძგის“ ნაცვლად გვეხმარა სიტყვა „პირ-
ველსაფუძველი“ ანდა „საბოლოო საყრდენი“, რაც არსებითად კანტ-
თან ერთი და იგივეა. საქმე იმაშია, რომ კანტის სუბიექტი, თავისი
მემკვიდრეების სუბიექტებისაგან განსხვავებით, სასრული სუბიექ-

ტია და, როგორც სახრული, მოითხოვს გარედან — თავისთავადი ნივთების სამყაროდან — განსაზღვრებას, რწმენაზე დაფუძნებას. მაგრამ ადამიანის ეს გარედან განმსაზღვრელი თავისთავადი ნივთების სამყარო, კანტის მიხედვით, მაინც არ აუქმებს ადამიანის ავტონომიას, პირიქით, უმაღლესი ადამიანის თავისუფალი შემოქმედებითი მოღვაწეობის წყარო და საფუძველი ხდება თავისი შეუმეცნებლობის გამო. თავისთავადი ნივთების სამყარო სწორედ ამ თავისი შეუმეცნებლობის გამო, გონებაშიუწვდომლობის გამო ხდება ჩვენი მსოფლმხედველობრივი საყრდენ-ორიენტირი, ჩვენი თავისა და მთელი სამყაროს დიადი შემოქმედის რწმენის უშრეტი წყარო, ისე, რომ ეს რწმენა არ აფერხებს ადამიანის დამოუკიდებლობას, არ აკნინებს მის ავტონომიას. პირიქით, რწმენის ნაცვლად ჩვენ რომ გვქონოდა ცოდნა, ღმერთს, როგორც სამყაროს მორალურ კანონმდებელს, ჩვენ რომ ვიმეცნებდეთ და მის მცნებებს მივუყვებოდეთ, მაშინ, კანტის აზრით, ჩვენ მხოლოდ მარიონეტები ვიქნებოდით, თოჯინები ვიქნებოდით ღმერთის ნების ხელში და არა თავისუფალი მორალური არსებები [56, გვ. 482—484]. კანტის ფილოსოფიის სწორედ ეს უჩვეულო მომენტი — სუბიექტის ავტონომია, თავისუფლება თავისთავადი ნივთების სამყაროს შეუმეცნებლობის საფუძველზე — გახდა მიზეზი კანტის მოძღვრების მრავალრიცხოვანი არასწორი ინტერპრეტაციისა და სრული გაუგებრობისაც კი. ამ მომენტზე დამყარებით ბევრი ფილოსოფოსი კანტის სუბიექტს სრული ავტონომიისაკენ მიდრეკილებას მიაწერდა და საბოლოოდ თავისთავადი ნივთის მოხსნამდე ან საზღვრით ცნებად მის გამოცხადებამდე მიდიოდა. ა. შოპენჰაუერსაც კი, რომელიც თავისთავადი ნივთის შენარჩუნების მომხრეა და სუბიექტის გააბსოლუტების მოწინააღმდეგე, ისე მტკიცედ უწამებია სუბიექტის სრული ავტონომისტური მისწრაფებები კანტის ეთიკაში, რომ იგი საკუთარი მიზნის მიუღწევლობად უთვლის კანტს ყოველივე თეოლოგიისაგან დამოუკიდებლად, წმინდა აპრიორულ შემეცნებაზე მოვალეობის მცნებისა და კანონის დაუფუძნებლობას [77, გვ. 208]. სინამდვილეში კანტს, რასაკვირველია, არასოდეს არ უარუყვია ზნეობის შესახებ თავისი მოძღვრების უმკიდროესი კავშირი ღმერთისა და, საზოგადოდ, იმპერეციური სამყაროს რწმენასთან. რასაც უშუალოდ მოწმობს თავისუფლებასთან ერთად სულის უკვდავებისა და ღმერთის პრაქტიკული გონების პოსტულატებად დამწვება თავის ეთიკაში. „წმინდა გონების კრიტიკაში“ კი კანტი პირდაპირ აღნიშნავს, რომ ღმერთის არსებობისა და საიქიო ცხოვრების შესახებ ჩემი რწმენის შერყევა მოასწავებს თვით ჩემი ზნეობრივი ძირითადი დებულებების შერყევას [20, გვ. 474].

ამგვარი სახით წარმოსდგა კანტის ფილოსოფია რაციონალისტუ-

რი სულისკვეთების ბატონობის ეპოქაში. კანტისათვის შეუმეცნებადი თავისთავადი ნივთების სამყარო, რწმენის სფერო იყო ადამიანის ავტონომიისა და წარმატებული შემოქმედებითი მოღვაწეობის საფუძველი. რაციონალიზმის ბატონობის ეპოქაში ძველი მეტაფიზიკის, როგორც ჩვენი მსოფლმხედველობრივი საყრდენ-ორიენტირის, რწმენის სფეროს სახით დაცვა-შენარჩუნების ინტერესმა განსაზღვრა აგრეთვე ინდივიდის პრობლემისადმი კანტის დამოკიდებულებაც.

ინდივიდის პრობლემისადმი კანტის დამოკიდებულების ქვაკუთხედია ადამიანის სასრულობა, ადამიანური გონების თეორიულ-შემეცნებითი ზღვარდებულობა. სწორედ ამან განაპირობა თავის მემკვიდრეებთან შედარებით კანტის უფრო მზრუნველი დამოკიდებულება ინდივიდისადმი, პიროვნებისადმი. კანტთან ნაცალია ყოველი ადამიანის, როგორც ინდივიდის, თავისთავადი ღირებულების დაცვა ადამიანურ გვართან, ზოგადთან მიმართებაში. კანტის აზრით, თითოეული ადამიანი (ინდივიდი) ყველასაგანია და მოვლენისაგან გასხვავებით, რობელთაც ღირებულება (der Wert) გააჩნიათ, ღირსების (die Würde) მატარებელია [56, გვ. 276—277], თვითმიზანია (კანტი ამ ვითარებას უშუალოდ კატეგორიული იმპერატივის ერთ-ერთ ფორმულირებაშიც გამოხატავს: — „მოიქეცი ისე, რომ შენს მოქმედებაში კაცობრიობა როგორც შენი, ასევე ყველა სხვა პიროვნებათა სახით ყოველთვის იყოს აგრეთვე მიზანი და არასოდეს მხოლოდ საშუალება“) [56, გვ. 270], მიზანთა სამეფოს კანონმდებელი წევრია. ღირსება სწორედ ის ნიშანია, რაც პიროვნებას, ინდივიდს მიეწერება და არა ადამიანურ გვარს, ზოგადს.

სწორედ ადამიანის სასრულობის, ადამიანური გონის ბოლოვადობის გამო უშვებს კანტი ინდივიდუალური სულის უკვდავებას. სულის უკვდავება კანტთან ძველი მეტაფიზიკის გადმონაშთი კი არაა, არამედ იგი აქტიური მსოფლმხედველობრივი ფუნქციის მატარებელია. სწორედ იმის გამო, რომ ადამიანი კანტთან სასრული არსებაა, რადგან თავისი სასრულობის გამო ადამიანი, ინდივიდი ვერ ახორციელებს (ვერ ასწრებს) ამქვეყნად თავისი დანიშნულების, თავისი უმაღლესი მიზნის განხორციელებას (ზნეობრივი თვალსაზრისით თავისი თავის სრულყოფას), კანტი უშვებს ინდივიდუალური სულის უკვდავებას, რათა ყოველ ადამიანს (ინდივიდს) ჰქონდეს საშუალება აღასრულოს თავისი დანიშნულება — მორალური თვალსაზრისით მარადიულად სრულყოფის საკუთარი თავი იმქვეყნადაც. ადამიანური გონის სასრულად გაგების გამო კანტთან შეუძლებლადაა მიჩნეული ადამიანის მარადიული მორალური სრულყოფის ამოცანის დაკისრება ადამიანური გვარისადმი, თუმცა კანტი ისტორიზმის პრინციპზე იდგა და მიიჩნევდა, რომ ადამიანური გვარი პროგრესის გზაზე დგას,

ზნეობრივი თვალსაზრისით დაბალი საფეხურებიდან მიემართება სულ უფრო მაღალი საფეხურებისაკენ.

ადამიანური გონის (მე-ს) გააბსოლუტების შედეგად სულ სხვაგვარად წარმოსდგა ინდივიდის პრობლემა კანტის უშუალო მემკვიდრე ი. გ. ფიხტესთან. აბსოლუტებს რა ადამიანურ გონს, ფიხტე უარყოფს თავისთავადი ნივთების კანტისეულ სამყაროს, არღვევს ინდივიდის იმ-ქვეყნიურ სულიერ საცხოვრის და მოკვდავობა-წარმავალობასთან ერთად ინდივიდს გააბსოლუტებული ადამიანური გონის მიზნებისათვის ოდენ საშუალებად წარმოგვიდგენს, ართმევს მას დამოუკიდებელ ღირებულებას, თვითმიზნობრიობას. „მეცნიერებისმოძღვრების მეორე შესავალში“ (1797 წ.) ფიხტე ამის თაობაზე პირდაპირ მიუთითებს, რომ „მეცნიერებისმოძღვრებაში ერთადერთი გონება არსებობს თავისთავად, ინდივიდუალობა კი მხოლოდ აქციდენციალურია; გონება მიზანია, ინდივიდუალობა კი მხოლოდ საშუალება; უკანასკნელი ოდენ გონების გამოხატვის განსაკუთრებული წესია, წესი, რომელიც სულ უფრო და უფრო მეტად უნდა იკარგებოდეს გონების (ე. ი. სუბსტანციის, აბსოლუტური მე-ს, ა. პ.) საყოველთაო ფორმაში: მეცნიერებისმოძღვრებისათვის მხოლოდ გონებაა მარადიული, ინდივიდუალობა კი განუწყვეტლივ უნდა კვდებოდეს“ [86, გვ. 90]. მართალია, ფიხტე თავისი ფილოსოფიური განვითარების გვიანდელ საფეხურზე (ბერლინის პერიოდი) თავისი სისტემის არსებით კორექტირებასთან²³ ერთად, ტრანსცენდენტური თავისთავადი ნივთის, ტრანსცენდენტური ღმერთის ცნების აღდგენასთან ერთად აღადგენს ინდივიდუალური სულის უკვდავების კანტისეულ პოსტულატსაც, მაგრამ საკაცობრიო ფილოსოფიური აზრის განვითარებაზე არსებითი გავლენა იქონია ფიხტეს ფილოსოფიური განვითარების სწორად იმ ეტაპმა, როცა იგი ადამიანურ გონს აბსოლუტებდა და ტრანსცენდენტურ სამყაროს უარყოფდა (სახელდობრ, ესაა იენის პერიოდი 1794—1798 წწ.).

მაგრამ ინდივიდის თავისთავადი ღირებულების უგულვებლყოფის ტენდენცია ადამიანური გონის გააბსოლუტებასთან ერთად, თავად კანტის ფილოსოფიაში იღებს დასაბამს, რადგან, როგორც ცნობილია, კანტი თავისი ფილოსოფიის როგორც თეორიულ, ისე პრაქტიკულ სფეროში იკვლევდა და ღირებულად მიიჩნევდა ყველა ადამიანისათვის საერთო (ზოგად) გარკვეულობებს. კანტის მიხედვით ყოველი ემპირიული სუბიექტის (ე. ი. ინდივიდის) სიღრმეში მოქმედებს

²³ ამ კორექტირებას უკვეშირებენ ფიხტეს მიმართ წაყენებულ ბრალდებას ათე-იზმში (1798 წ.), მაგრამ, ვფიქრობთ, ტრანსცენდენტური სამყაროსაკენ ფიხტეს შემობრუნებაში გარკვეული როლი ითამაშა კანტის მიერ ფიხტეს მეცნიერებისმოძღვრების ცნობილმა საჯარო უარყოფამაც (1799 წ.).

ზოგადადამიანური სუბიექტი, ტრანსცენდენტალური სუბიექტი და ფილოსოფიის კვლევის საგანი სწორედ ამ სუბიექტის თეორიული და პრაქტიკული მოღვაწეობის ანალიზია. კანტის უშუალო მემკვიდრეებმა სწორედ ეს ზოგადადამიანური სუბიექტი, ტრანსცენდენტალური სუბიექტი გააბსოლუტეს და ინდივიდი(ემპირიული სუბიექტი) ამ გაბსოლუტებულ სუბიექტს დაუქვემდებარეს როგორც საშუალება მისი მიზნების განხორციელებისათვის. ამ საქმეში კი ყველაზე თანმიმდევრული აღმოჩნდა და ყველაზე შორს წავიდა ჰეგელის პანლოგიზმი.

5. ინდივიდის პრობლემა ჰეგელის ფილოსოფიაში

ჰეგელის პანლოგისტური ფილოსოფიური სისტემა აღმავალი ეპოქის ბურჟუაზიული ფილოსოფიისა და კულტურის უმაღლესი საფეხურია, მწვერვალია ამ კულტურის ძირითადი იდეებისა და ტენდენციების ლოგიკურად ბოლომდე მიყვანის გამო. ჭერ კიდევ დეკარტი—ბეკონიდან მომდინარე ადამიანური გონების ყოვლისშემძლეობის რწმენა, ადამიანური გონების კულტი ფიხტესთან და შელინგთან თანდათანობით გადაიზარდა ამ გონების გააბსოლუტება-გალმერთებაში. ჰეგელთან კი ადამიანური გონი საბოლოოდ კარგავს სუბიექტიურობის ყოველივე ნიშანს და ობიექტურ მსოფლიო გონად, სამყაროს დემიურგად წარმოგვიდგება. დეკარტი—ბეკონთან და მთელ ახალ ფილოსოფიაში ფიხტემდე ადამიანური გონება (გონი) წარმოადგენდა საშუალება-იარაღს სამყაროს (და საზოგადოების) შესამეცნებლად და ადამიანის მიზნის შესატყვისად მის გარდასაქმნელად. ადამიანური გონება საშუალება-იარაღად რჩებოდა კანტთანაც, თუმცაღა მასთან უკვე იგი პატარა დემიურგის როლში გვევლინება — შემეცნების პროცესში თავად ქმნის შემეცნების საგანს, მოვლენათა სამყაროს, გონება მიუწერს კანონებს ბუნებას (მოვლენათა სამყაროს). გონება საშუალება-იარაღია კანტთან, რადგან მიზანი ადამიანური გონების გარეთაა (ღმერთი, თავისუფლება, სულის უკვდავება — საზოგადოდ, თავისთავადი ნივთების ტრანსცენდენტური სამყარო და, თავად ადამიანი, ყოველი ცალკეული ადამიანი, როგორც თავისთავადი ნივთი). თავისთავადი ნივთების ტრანსცენდენტური სამყაროს მოხსნას კი ფიხტესა და შელინგთან მოჰყვა ადამიანური გონის გაღმერთება, გააბსოლუტება, მისი თვითმიზნად წარმოადგენა. მაგრამ ფიხტესთან და შელინგთან ადამიანურ გონს ჭერ კიდევ აჩნდა სუბიექტურობის კვალი და, მაშაადამე, ბოლომდე არ იყო გააბსოლუტებულ-გალმერთებული ობიექტის, არამეს (ფიხტესთან), ბუნების (შელინგთან) ადამიანური გონისადმი ტრანსცენდენტობისა და მისდამი სუბიექტის დაპირისპირების გამო. ჰეგელთან კი ადამიანური გონი უკვე საბოლოოდაა

გაობიექტივირებული და წარმოდგენილია როგორც სუბსტანცია და აბსოლუტური სუბიექტი ერთსა და იმავე დროს²⁴. გაობიექტივირებისა და გასუბსტანცირების კვალობაზე ჰეგელი ამ აბსოლუტს, ცხადია, აღარ უწოდებს ადამიანურ გონს, როგორც ფიხტე უწოდებდა თავის აბსოლუტურ მე-ს. ჰეგელთან ამ აბსოლუტის სახელია მსოფლიო გონი, აბსოლუტური იდეა, აბსოლუტური სული, ღმერთი, დემიურგი.

მსოფლიო გონი, როგორც დემიურგი, ღმერთი მთელი თვალხილული სამყაროს შემოქმედი, მაგრამ ეს შემოქმედება ჰეგელთან გაგებულია როგორც ამ გონის თვითქმნადობა, თვითგანვითარება. ტრადიციული ყოვლადსრული და სამყაროსადმი ტრანსცენდენტური ღმერთის ცნების წაცვლად ჰეგელს შემოაქვს თვითქმნადი, განვითარებადი, სამყაროსადმი იმანენტური ღმერთის ცნება. ამ აბსოლუტის, ღმერთის მიერ ბუნებისა და საზოგადოების შემოქმედება ჰეგელთან გაგებულია როგორც თავად ამ აბსოლუტის, ღმერთის ქმნადობა, მისი განვითარება.

მსოფლიო გონის ამ ქმნადობა-განვითარებას, ჰეგელის მიხედვით, განსაზღვრავს გონის მიერ საკუთარი თავის შემეცნების მიზანი. ხოლო მთელი ამ პროცესის, ამ განვითარების, პროგრესის კრიტერიუმია თავისუფლების გაცნობიერების დონე. მაგრამ ჰეგელთან აბსოლუტური სული თავისთავს იმეცნებს და თავისუფლების გაცნობიერება — რეალიზაციას ახდენს მხოლოდდამხოლოდ საზოგადოების რეალურ ისტორიაში, რადგან ამ აბსოლუტს ადამიანთა საზოგადოებრივი ცნობიერების გარდა შემეცნების სხვა ორგანო არ გააჩნია. ჰეგელს კაცობრიობის ისტორია გაგებული აქვს როგორც მსოფლიო გონის მიერ თავისთავის შემეცნების ისტორია, გონის მიერ თავისი თავისუფლების გაცნობიერება-რეალიზაციის ისტორია და გონის ეს საბოლოო მიზანი ხორციელდება კაცობრიობის რეალურ ისტორიულ პროცესში კონკრეტული პიროვნებების, ინდივიდების მოღვაწეობის საშუალებით. ამის გამო ჰეგელთან მსოფლიო გონი წარმოადგენს მიზანს, ხოლო ცალკეული ადამიანი, ინდივიდი საშუალებას, მაგრამ, საკითხავია, როგორ ახორციელებს მსოფლიო გონი ინდივიდების საშუალებებით, ცალკეულ ადამიანთა ხელით თავის მიზანს, მაშინ როდესაც ყოველი ინდივიდი, ყველა ადამიანი ცხოვრებას თავისი კერძო მიზნებისა და ინტერესების განხორციელებას უკავშირებს? გამოდის, რომ კაცობრიობის ისტორია ინდივიდთა ეგოისტური ვნებებისა და ინტერესების ურთიერთშეჯახება-ბრძოლის ასპარეზი ყოფილა და არა

²⁴ ადამიანური გონის საბოლოო გაბსოლუტება-გასუბსტანცირების გამო ჰეგელისშემდგომი ბურჟუაზიული ფილოსოფია ჰეგელის ფილოსოფიას უფრო მეტად ღებს ბრალს სუბიექტივიზმსა და ანთროპოლოგიზმში, ვიდრე მის წინამორბედებს — კანტს, ფიხტეს, შელინგს.

მსოფლიო გონის თვითშემეცნებისა და თავისუფლების რეალიზაციის ობიექტური და აუცილებელი პროცესი.

ჰეგელი თავად სვამს ამ კითხვას, ითვალისწინებს ამ სიძნელეს და მის დაძლევას ცდილობს „გონების ეშმაკობის“, „გონების ცბიერების“ ცნების მომარჯვებით. ჰეგელის მიხედვით, აბსოლუტური სული თავის ზემოაღნიშნულ მიზანს სწორედ იმდივიდთა ეგოისტურ ვნებათა და მისწრაფებათა ბრძოლის საშუალებით ახორციელებს და მისი ამგვარი მოქმედების გამოხატულებაა გონების ცბიერება. გონების ცბიერება ჰეგელს ესმის როგორც გამაშუალებელი მოქმედება; მსოფლიო გონი კი არ უპირისპირდება და ებრძვის რაიმეს, თავად მას კი არ ეშუქრება საფრთხე, არამედ იბრძვიან ინდივიდები და საფრთხე ეშუქრებათ ცალკეულ ადამიანებს. იდეა ყოველდღიურობის ვალს იხდის არა თავისი თავისაგან, არამედ ინდივიდთა ვნებათაგან [47, გვ. 32]. ღმერთი ადამიანებს საშუალებას აძლევს იმოქმედონ როგორც ნებავთ, მათ განსაკუთრებულ ინტერესებსა და ვნებებს გასაქანს აძლევს, მაგრამ, ის რაც ადამიანთა ამ მოქმედების შედეგად მიიღება, წარმოადგენს თავად ღმერთის გაწეზახვათა აღსრულებას და სავსებით განსხვავდება იმ მიზნებისაგან, რომლებითაც ინდივიდები ხელმძღვანელობდნენ თავიანთი მოქმედებისას [33, გვ. 409]. ინდივიდთა მიზნები და ინტერესები მსოფლიო გონის მიზანთან შედარებით კერძო და წვრილმანია, ამიტომ ინდივიდები მსხვერპლად მიიტანებიან და სასიკვდილოდ განიწირებიან გონის მიზნისათვის [47, გვ. 32]. განმარტავს რა ჰეგელის ამ მოსაზრებას, ა. გულიგა სწორად აღნიშნავს, რომ „ჰეგელი აგრძელებს განმანათლებელთა ტრადიციას და იმავდროულად უპირისპირდება მათ. გონების უფლებაზე რომ ლაპარაკობდნენ, განმანათლებლებს მხედველობაში ჰქონდათ ადამიანის უფლება. ჰეგელისათვის გონება ზეინდივიდუალური მსოფლიო-ისტორიული საწყისია. მსოფლიო გონების უფლება მაღლა დგას კერძო უფლებებზე“ [50, გვ. 248].

იმდივიდის მსოფლიო გონის მიზნის მსახურად გაგება, ცალკეულზე, კერძოზე მაღლა ზოგადის დაყენება ჰეგელთან ადამიანური გონის გაღმერთება-გააბსოლუტების პირდაპირი შედეგია. იქმნება უცნაური ვითარება: ადამიანური გონის ეს გაღმერთება-გააბსოლუტება ხდება საბაზი ინდივიდის, ყოველი ცალკეული ადამიანის საზრუნავზე ხელის აღებისა და ინდივიდის პრობლემის თითქმის სრული მივიწყებისა, სამაგიეროდ გაორმაგებული ზრუნვის საგანი ხდება ეს გააბსოლუტებული ადამიანური გონი, აბსოლუტური სული. საქმე ისეთ სახეს ღებულობს, რომ თითქოსდა ადამიანური გონის გააბსოლუტებით იხსნებოდეს ინდივიდის პრობლემა, თითქოსდა ეს გააბსოლუტება იყოს ინდივიდის პრობლემის გადაჭრის ერთადერთი სწორი და საბოლოო

გზა. აღმიანური გონის გააბსოლუტებას და თავისთავადი 'წივთის მოხსნას ფიხტესთან და შელინგთან შედეგად მოჰყვა ინდივიდუალური სულის უკვდავების უარყოფა. ინდივიდს „მოეძებნა“ საყრდენ-ორიენტირი და ზრუნვის საგანი—ზოგადი, ზოგადად აღმიანური, გააბსოლუტებული აღმიანური გონი. მაგრამ ფიხტემ და შელინგმა თავიანთი ფილოსოფიური გაწვითარების გვიანდელ საფეხურზე აღადგინეს უარყოფილი ტრანსცენდენტური სამყარო და, შესაბამისად, — ინდივიდუალური სულის უკვდავების პოსტულატიც, ისინი ინდივიდისათვის რელიგიურ-რწმენითი საყრდენ-ორიენტირის მოპოვების გზა დაადგინეს. ჰეგელთან კი არჩეული გზიდან გადახვევის არავითარი ნიშანი არაა. ჰეგელთან ეს თვალხილული სამყაროა ერთადერთი სინამდვილე და აბსოლუტური გონის მოღვაწეობის ერთადერთი ასპარეზი, ინდივიდი კი ამ გონის მსახურია და ამ სამსახურში უნდა ხედავდეს იგი თავის უმაღლეს დანიშნულებას. ჯერ კიდევ თავის აღრეულ შრომაში „იესოს ცხოვრება“ (1795 წ.) ახალგაზრდა ჰეგელი მიუთითებდა, რომ „წმინდა, საზღვრების არმქონე გონება თავადაა ღვთაება. გონების შესატყვისადაა მოწესრიგებული სამყაროს გეგმაც, გონება გადაუშლის აღმიანს თავის დანიშნულებას, მისი ცხოვრების უცილობელ მიზანს“ [49, გვ. 35]. რაც შეეხება ჰეგელის ქრისტეს, იგი აღმიანის გონებაზე აპელირებული მორალისტია და არა ზეგრძნობადი არსება — ღმერთი. ლაპარაკიც არაა ხარებაზე, უბიწო ჩასახებაზე, სასწაულებზე, მკვდრეთით აღდგომაზე [50, გვ. 212]. ბარემ აქვე შევნიშნავთ, რომ ლ. ფოიერბახს მართლაც ჰქონდა ჰეგელის ფილოსოფიის მატერიალისტური ინტერპრეტაციის, მისი მატერიალისტური პოზიციიდან კრიტიკის სრულიად გარკვეული საფუძველი თავად ჰეგელისეულ ფილოსოფიაში და რომ იგი საყვებით სამართლიანად უწოდებდა ღმერთს აღმიანის გაუცხოებულ არსს.

ინდივიდზე, როგორც კერძოზე, ცალკეულზე ზოგადის, მსოფლიო გონის აღმატებულობასთან ერთად ჰეგელი ინდივიდზე, პიროვნებაზე მაღლა აყენებს სახელმწიფოს, როგორც „კონკრეტულად რეალიზებულ მსოფლიო გონს“. ჰეგელი ქებათაქებას უძღვნის და ნამდვილ კერპად აქცევს თავის თანამედროვე პრუსიულ ჩინოვნიკურ სახელმწიფოს. კ. მარქსის სიტყვით „აქ ჰეგელი თითქმის მამამებლობამდე (მონურ მორჩილებამდე) მიდის“ [3, გვ. 365]. სახელმწიფო არის „ღმერთის მსგელობა სამყაროში“ [46, გვ. 268]. იგი არის განხორციელებული ზნეობრივი ცხოვრება, იგი დედამიწაზე არსებული ღვთაებრივი იდეა; სახელმწიფო ისტორიის (მსოფლიო გონის) საბოლოო მიზნის — თავისუფლების განხორციელებაა [46, გვ. 37—38].

მსოფლიო გონის, სახელმწიფოს, ზოგადის (საზოგადოება, კაცობრიობა) მიზნად და ინდივიდის საშუალებად გაგების გამო ჰეგელი

სავსებით იმსახურებს კირკევორის ბრალდებას ინდივიდის დავიწყებაში. ჰეგელის ფილოსოფიაში ცალკეული ადამიანი, ინდივიდი თავისი ისტორიით, ბედით, თავისი განუმეორებელი თავისთავადობით კვლევის ობიექტი მართლაც არ გამხდარა. ჰეგელის ფილოსოფია ასევე სამართლიანად გახდა კრიტიკის ობიექტი სახელმწიფოს გაფუტიშების გამო (ინდივიდუალისტურ-ანარქისტული პოზიციებიდან შტირნერისა და ნიცშეს მიერ სახელმწიფოს კრიტიკაზე მსჯელობა გვექნება ქვემოთ). მაგრამ მიუხედავად ამ ნაკლოვანებებისა, ჰეგელის ფილოსოფიას მასთან დაპირისპირებულ XIX და XX საუკუნეების ბურჟუაზიულ ფილოსოფიასთან შედარებით გააჩნდა ის დიდი უპირატესობა, ის ღირსება, რომ სწორედ ამ ზოგადის, მსოფლიო გონის, სახელმწიფოს სახით მისი ფილოსოფიური სისტემა აუცილებელი მსოფლმხედველობრივი საყრდენ-ორიენტირით უზრუნველყოფდა ინდივიდს, ყოველ ცალკეულ ადამიანს. ჰეგელი ცალკეულს, კერძოს აფუძნებს ზოგადზე, ინდივიდს—საზოგადოებაზე, სახელმწიფოზე, მსოფლიო გონზე. ჰეგელთან ინდივიდის სიღრმისეული ინტერესი ემთხვევა მსოფლიო გონის მიზანს. ამიტომაც მსოფლიო გონის, სახელმწიფოს, საზოგადოების სამსახური, ჰეგელის მიხედვით, თავად ინდივიდის სიღრმისეული ინტერესების მსახურებას ნიშნავს და არა ინდივიდისათვის სრულიად უცხო, გარეგანი ინსტანციისადმი მონურ მსახურებას. ხოლო იმისათვის, რომ ინდივიდმა მსოფლიო გონისადმი, სახელმწიფოსა და საზოგადოებისადმი სამსახური საკუთარი სიღრმისეული ინტერესების მსახურებად მიიჩნიოს, საჭიროა ინდივიდმა გააცნობიეროს აუცილებლობა—სამყაროში მიმდინარე ობიექტური და აუცილებელი პროცესები და შეგნებულად, აქტიურად ჩაერთოს მათში, იცხოვროს აქტიურად, სისხლსაც შემოქმედებითი ცხოვრებით.

ასეა თუ ისე ჰეგელის ფილოსოფია გამოხატავდა, ასახავდა აღმავალი ბურჟუაზიული საზოგადოების მსოფლაღქმას, იგი ამ ეპოქის იდეოლოგია იყო. მაგრამ ჰეგელის ოპტიმიზმით აღსავსე მოძღვრება ეპოქის უკანასკნელი სიტყვა, უკანასკნელი ამოსუნთქვა აღმოჩნდა. აღმავალმა ბურჟუაზიულმა ეპოქამ საფრანგეთის დიდი ბურჟუაზიული რევოლუციისა და გერმანული კლასიკური იდეალიზმის ფორმირების ხანაში შეადგინა თავის კულმინაციურ წერტილს და დაიწყო დაქვეითება, დაღმასვლა, კრიზისი. ეპოქის კრიზისის დაწყებასთან ერთად იწყება ჰეგელის ფილოსოფიის, როგორც აღმავალი ბურჟუაზიული ეპოქის იდეოლოგიის, მძაფრი კრიტიკა და ხელადებით უარყოფა კრიზისული ეპოქის წარმომადგენელთა მხრიდან (ჰეგელის პირველი ასეთი კრიტიკოსი იყო ა. შოპენჰაუერი, რომელმაც თავისი ძირითადი ნაშრომები ჰეგელის სიცოცხლეშივე გამოაქვეყნა, თუმცა კი მისი ეს ნაშრომები დიდი ხნის მანძილზე საზოგადოების მიერ აღუქმელ-აუ-

ლიარებელი დარჩა). ჰეგელისა და მთელი გერმანული კლასიკური იდეალიზმის მონაპოვართა ხელაღებით უარყოფა იმის მაჩვენებელი იყო, რომ „ბურჟუაზია რეაქციულ კლასად გადაქცევასთან ერთად სულ უფრო აშკარად ემიჯნება მოწინავე თეორიულ მიღწევებს“ [50, გვ. 302]. მაგრამ აღმავალი ბურჟუაზიული ეპოქის კულმინაციის ხანაში ასპარეზზე გამოვიდა ახალი, პროგრესული, რევოლუციური კლასი — პროლეტარიატი და სწორედ ეს კლასი გახდა ჰეგელის ფილოსოფიისა და მთელი გერმანული კლასიკური იდეალიზმის პოზიტიური მომენტების კანონიერი მემკვიდრე მისი მატერიალისტურ საფუძველზე გადამუშავების შედეგად.

ჰეგელის ფილოსოფიის ათეისტურ-მატერიალისტური ინტერპრეტაცია თავად ჰეგელის ფილოსოფიურ სკოლაში დაიწყო (ახალგაზრდა, „მემარცხენე“ ჰეგელიანელებში) ამ სკოლის მეთაურის სიკვდილისთანავე. დავიდ შტრაუსი თავის წიგნში „იესოს ცხოვრება“ ჰეგელის ფილოსოფიიდან ამოსვლის საფუძველზე მიდის ბიბლიის არასაწმუნოების ბრალდებამდე, ბრუნო ბაუერი კი ბიბლიურ თქმულებებს წინასწარგანზრახულ სიცრუედ აცხადებს. თავისი ათეისტური პოზიციის საფუძველს ბაუერიც, რა თქმა უნდა, ჰეგელის ფილოსოფიაში ნახულობს. იგი ირწმუნება, რომ „ჰეგელმა დაარღვია ქრისტიანობა“ [38, გვ. 127]. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, როგორც ა. გულიგა აღნიშნავს, მემარცხენე ჰეგელიანელები მაინც იდეალისტურ პოზიციებზე რჩებოდნენ. სურათი მკვეთრად შეიცვალა 1841 წელს ლ. ფოიერბახის „ქრისტიანობის არსების“ გამოსვლის შემდეგ. ამ ნაშრომში ფოიერბახმა რელიგიური სამყარო დაიყვანა მიწიერ საფუძველზე, რელიგიის არსი დაიყვანა ადამიანის არსზე.

რელიგიის კრიტიკასთან ერთად ფოიერბახი მძაფრად აკრიტიკებდა ჰეგელის იდეალიზმს, მაგრამ, სამწუხაროდ, როგორც მარქსიზმის კლასიკოსები მიუთითებენ, მან ვერ მოახერხა ჰეგელის ფილოსოფიის დადებითი მომენტის, ჰეგელის უდიდესი მონაპოვარის — დიალექტიკის გაგება და მატერიალისტურ საფუძველზე გადამუშავება. მან, ენგელსის სიტყვით, „ჰეგელის ფილოსოფია განზე გადაადგო, როგორც გამოუყენებელი რამ“ [1, გვ. 463]. მაგრამ ჰეგელის ფილოსოფიის კრიტიკული დაძლევა, ჰეგელის იდეალისტური დიალექტიკის კრიტიკით ფოიერბახი მაინც დიდ საქმეს აკეთებს, ნიადაგს ამზადებს მისი მატერიალისტური გადამუშავებისათვის. კ. მარქსის სიტყვით „...ფოიერბახი ერთადერთი მოაზროვნეა, რომელთანაც ჩვენ ვხედავთ ჰეგელის დიალექტიკისადმი სერიოზულ, კრიტიკულ დამოკიდებულებას; მხოლოდ მან მოახდინა ამ სფეროში ნამდვილი აღმოჩენა და, საზოგადოდ, ნამდვილად გადალახა ძველი ფილოსოფია“ [8, გვ. 622]. საგულისხმოა, რომ ამ სიტყვებს კ. მარქსი წერს „1844 წლის ეკონო-

მიკუტრ-ფილოსოფიურ ხელნაწერში", ე. ი. იმ დროს, როცა მის გონებაში დიალექტიკურ-მატერიალისტური მსოფლმხედველობა მწიფდებოდა; იგი წაიღოდა ხელად და სათანადოდ აფასებდა ლ. ფოიერბახის დამსახურებას ამ საქმეშიც.

ჰეგელის შემდგომმა ბურჟუაზიულმა ფილოსოფიამ და კულტურამ, დაღმავალი პერიოდის, კრიზისული ეპოქის ბურჟუაზიულმა ფილოსოფიამ და კულტურამ რელიგიური რწმენის კრიზისი, სეკულარიზაცია, „ღმერთის სიკვდილი“, რაც აღმავალი ბურჟუაზიული ფილოსოფიისა და კულტურის განვითარების სავსებით კანონზომიერი შედეგი იყო, აღიქვა როგორც ტრადიციულ ღირებულებათა სრული გაუფასურება-ნგრევა, როგორც ნიჰილიზმი. მაგრამ ლ. ფოიერბახისა და, განსაკუთრებით, მარქსიზმის კლასიკოსთა ნააზრევო ცხადყოფს, რომ სეკულარიზაცია, „ღმერთის სიკვდილი“ თავის ლოგიკურ შედეგად სრულიადაც არ გულისხმობს ღირებულებათა სრულ გაუფასურება-ნგრევას, ნიჰილიზმს. უპერსპექტივობისა და სასოწარკვეთილების მწვავე განცდებს, რომლითაც შეპყრობილია ჰეგელის შემდგომი ბურჟუაზიული საზოგადოება, თავისი ძირი სულ სხვაგან — სოციალურ სინამდვილეში აქვს...

მარქსიზმ-ლენინიზმი, როგორც თვისობრივად ახალი იდეოლოგია, მსოფლმხედველობა, წარმოადგენს ტრადიციულ ღირებულებათა გადაფასებას და, ამასთან, რადიკალურ გადაფასებას, მაგრამ არაერთარ შემთხვევაში ეს არ არის ტრადიციულ ღირებულებათა გაუფასურება-ნგრევა, მათი სრული უარყოფა. მარქსიზმში ძველ ღირებულებათა დიალექტიკური უარყოფა ხდება და არა — მექანიკური. მარქსიზმის კლასიკოსები ღებულობენ და შემდგომ ავითარებენ ყოველივე დადებითს, რაც ტრადიციულ ღირებულებებსა და, საერთოდ, მთელ ევროპულ და საკაცობრიო კულტურას გააჩნდა. მარქსთან და ენგელსთან, როგორც პროლეტარიატის იდეოლოგებთან, ჯერ კიდევ პროგრესული კლასის, ბურჟუაზიის მსოფლმხედველობასა და ღირებულებათა სკალას ცვლის ახალი, ყველაზე პროგრესული, რევოლუციური კლასის — პროლეტარიატის მსოფლმხედველობა და ღირებულებათა სკალა. ახლის დამკვიდრება მარქსთან და ენგელსთან არ ხდება ცარიელ ადგილზე. მარქსიზმში, როგორც ფ. ენგელსი მიუთითებს, გერმანული კლასიკური იდეალიზმის უშუალო მემკვიდრეა და, საერთოდ, მთელი ევროპული და საკაცობრიო კულტურის ქეშმარიტი მემკვიდრე [7, გვ. 322—232]. ამიტომაც, მიუხედავად თვისობრივი სიახლისა, მარქსიზმი ინარჩუნებს პოზიტიურ კავშირს გერმანულ კლასიკურ ფილოსოფიასთან და, უწინარეს ყოვლისა, ჰეგელთან; ჰეგელის ფილოსოფიის „მატერიალისტურად წაკითხვა“ (ვ. ი. ლენინი), მისი მატერიალისტურად გადამუშავებაა მიჩნეული მარქსისტული ფილოსოფიის განვითა-

რების უმნიშვნელოვანეს საფუძველად [2, გვ. 96]. ჩვენს საკვლევ პრობლემას — ინდივიდის მსოფლმხედველობრივი საყრდენ-ორიენტირის პრობლემას მარქსიზმ-ლენინიზმი ახლებურად სვამს და წყვეტს. მარქსიზმის მიხედვით, პიროვნების, ინდივიდის თავისუფლებისა და სისხლსავსე, აქტიური შემოქმედებითი ცხოვრების საფუძველია თავად საზოგადოებრივი ცხოვრების მოგვარება, საზოგადოების გათავისუფლება, ეროვნული და სოციალური წინააღმდეგობების გადაჭრა-გადაწყვეტა. და მარქსიზმი წარმოადგენს მოძღვრებას სოციალური და ეროვნული პრობლემების ახლებურად გადაჭრის გზებზე, მაგრამ აქაც, ინდივიდის პრობლემის გადაწყვეტის საკითხშიც მარქსიზმი გერმანული კლასიკური ფილოსოფიისა და, საკუთრივ, ჰეგელის თვალსაზრისის შემოქმედებითად განმავითარებელია. კერძოდ, მარქსიზმის მიხედვითაც, ინდივიდი, პიროვნება განხილულია საზოგადოებასთან, მთელ კაცობრიობასთან უმჭიდროეს კავშირში, ისევე როგორც ჰეგელთან პიროვნება, ინდივიდი არ განიხილებოდა ზოგადთან, ზოგადადამიანურთან, მსოფლიო გონთან კავშირის გარეშე.

ჰეგელის ფილოსოფიის რადიკალური უარყოფელი და ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ახალი, კრიზისული ეპოქის დამწყები არიან ა. შოპენჰაუერი და მ. შტირნერი. ეს მოაზროვნეები ჰეგელის ფილოსოფიასთან ერთად ხელაღებით უარყოფენ ტრადიციულ უმაღლეს ღირებულებებს და ნიჰილიზმის ეპოქის დადგომის პირველ მაცნედ გვევლინებიან.

6. ინდივიდის პრობლემა ა. შოპენჰაუერის ფილოსოფიაში

თავისი მსოფლმხედველობის ძირებს თავად შოპენჰაუერი პლატონის ფილოსოფიაში, კანტთან და ძველ ინდურ ვედებში ხედავს. იგი უპირისპირდება ევროპული ფილოსოფიის თითქმის ყველა სხვა წარმომადგენლის (ჰერაკლიტესა და სპინოზას გამოკლებით) თვალსაზრისს პლატონიდან კანტამდე და კანტიდან საკუთარ ფილოსოფიაში. კანტამდელ ფილოსოფიას იგი დოგმატიზმსა და სქოლასტიკაში დებს ბრალს (შოპენჰაუერი იზიარებს კანტის მოსაზრებას იმის თაობაზე, რომ ცნებაში არსებობა არ შედის და ამ თვალსაზრისით აკრიტიკებს კანტამდელ რაციონალიზმს), რაც შეეხება კანტის დიდ მეგვიდრეებს, თავის თანამედროვეებს, ფიხტეს, შელინგსა და ჰეგელს, იგი მათ სუბიექტიდან სინამდვილის მცდარი დედუქციის გამო აკრიტიკებს. შოპენჰაუერის კრიტიკის მახვილი ამ მხრივ განსაკუთრებით ფიხტეს წინააღმდეგაა მიმართული, რამდენადაც, შოპენჰაუერის მიხედვით, სწორედ მან უკუაგდო პირველმა კანტის თავისთავადი ნივთი და ააგო სისტემა, რომლის მთელი შინაარსიც (როგორც ფორმალური, ისე მატერიალური თვალსაზრისით) სუბიექტიდანაა დედუქირე-

ბული მცდარი აპრიორული გზით; ამით კი ფიქტემ გერმანულ ფილოსოფიას მისცა ის მიმართულება, რომელიც მან შემდგომში შელინგთან მიიღო და რომელმაც საბოლოოდ თავის საზღვარს მიაღწია პეგელის უაზრო, ცრუ ბრძნობაში [77, გვ. 452—453].

შოპენჰაუერი ილაშქრებს კანტის მეგვიდრეების აბსოლუტის, უპირობოს წინააღმდეგ [77, გვ. 501—502], ეს კი ქმნის ყალბ შთაბეჭდილებას, თითქოსდა იგი საერთოდ ანტიუნივერსალისტურ და ანტიმეტაფიზიკურ თვალსაზრისზე იდგეს. შოპენჰაუერი მართლაც ანტიმეტაფიზიკოსია ძველ მეტაფიზიკასთან, მათ შორის კანტის მეგვიდრეების მეტაფიზიკასთან, მკვეთრი დაპირისპირების გამო, სამყაროული ნების სახით დესტრუქციული საწყისის შემოტანის გამო, მაგრამ სინამდვილეში იგი არაა ანტიუნივერსალისტი ამ ნების გააბსოლუტების გამო და მისი ფილოსოფია თავად წარმოსდგება თავისებურ მეტაფიზიკად — ნების მეტაფიზიკად [10, გვ. 10; 16. გვ. 20—21]. კ. ფიშერი შენიშნავს, რომ ნების შესახებ მოძღვრება შოპენჰაუერმა ფიქტესგან და შელინგისაგან აიღო და შემდგომ განავითარა, მაგრამ უმადურობა გამოიჩინა და ერთხელაც არ მოიხსენია მადლიერებით თავისი წინამორბედებით [69, გვ. 393]. აქ ჩვენი მხრივ უნდა აღვნიშნოთ, რომ ისტორიული თვალსაზრისით ნებაზე მოძღვრება შოპენჰაუერმა მართლაც ფიქტე-შელინგისაგან აიღო, მაგრამ თავის ფილოსოფიაში იმდენად უცვალა მას სახე, რომ ფაქტიურად თავისი წინამორბედების თვალსაზრისის პირდაპირ საპირისპირო მოძღვრება შექმნა. როგორც თამაზ ბუაჩიძე აღნიშნავს, კლასიკური გერმანული ფილოსოფიის წარმომადგენლებისათვის „ნება და გონიერება მოუცილებელი იყო ერთმანეთისათვის“, შოპენჰაუერთან კი „ნება აბსოლუტურად ირაციონალურია, ალოგიკურია, გონიერებას მოკლებულია“... [10, გვ. 29]. პლატონთან, კანტთან და ინდურ ვედებში შოპენჰაუერის მოწონებას იმსახურებს სამყაროს დაყოფა ნოუმენებად და ფენომენებად, თავისთავად ნივთად და მოვლენად, რაც, მისი სიტყვით, ნიშნავს სამყაროს როგორც ნებას და სამყაროს როგორც წარმოდგენას. თავი რომ დავანებოთ რეგიონალურად და ეპოქალურად ამ ესოდენ ერთმანეთთან დაცილებული მოძღვრებების დაახლოება-მ-მ-ს გაავსების მართებულობას, უმართებულოა შოპენჰაუერის მიერ თავისი თვალსაზრისის მიმსგავსება-გაიგივების ცდა აღნიშნულ მოძღვრებებთან (ყოველშემთხვევაში პლატონისა და კანტის ფილოსოფიასთან). შოპენჰაუერის ფილოსოფია ამ მოძღვრებებს უპირისპირდება ყველაზე არსებითი ნიშნით — სულისკვეთებით. შოპენჰაუერის ანტირელიგიური, ანტითეისტური სულისკვეთება უპირისპირდება როგორც პლატონისა და კანტის მსოფლმხედველობას, ისე, ვფიქრობთ, ინდურ ვედებსაც. პლატონთან შოპენ-

ჰაუერი თავადვე აფიქსირებს და მწვავედ აკრიტიკებს ამ მოაზროვნის თეისტურ მიდრეკილებებს²⁵. რაც შეეხება კანტს, შოპენჰაუერი მის წარუვალ დამსახურებად მიიჩნევს ფილოსოფიიდან თეიზმის ელიმინირებას [77, გვ. 528]. მაგრამ, როგორც ზემოთ ვნახეთ, კანტი სულაც არ ახდენს თეიზმის ელიმინირებას ფილოსოფიიდან და მას არც დაუსახავს ეს ამოცანა თავისი ფილოსოფიისათვის. და, საერთოდ, მსოფლმხედველობრივად, სულისკვეთებით შოპენჰაუერის ფილოსოფია ისევე უპირისპირდება კანტის ნააზრევს, როგორც მისთვის ასე საძულველ ფიხტესას ან ჰეგელისას, თუ კიდევ უფრო მეტად არა. როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, შოპენჰაუერთან კანტის მოვლენათა სამყაროს ეწოდება სამყარო როგორც წარმოდგენა. ესაა მთლიანად ჩვენი სუბიექტური სამყარო. არანამდვილო, სიზმრისეული ქვეყანა, ძველ ინდოელთა მაია — შეცდომის საბურველი, სამყარო, რომელზედაც ვერ ვცტყვით ვერც იმას, რომ არსებობს და ვერც იმას, რომ არ არსებობს. გასაგები უნდა იყოს, რომ წარმოდგენათა ამ სამყაროში არ არსებობს არავითარი უპირობო, თავისთავად არსებული, დამოუკიდებელი; ყველა მოვლენა, ყველა ჩვენი წარმოდგენა ერთმანეთთან კანონზომიერ და თავისი ფორმის მხრივ აპრიორულად დადგენად კავშირშია, რაც გამოიხატება საკმაო საფუძვლის კანონით [79, გვ. 23—24]. შოპენჰაუერის მიხედვით, კანტამდელ და კანტის შემდგომ ფილოსოფიას (ფიხტე, შელინგი, ჰეგელი) საქმე ჰქონდა სწორედ წარმოდგენათა ამ სიზმრისეულ ქვეყანასთან და ცდილობდა მის ახსნას ან ობიექტიდან (მატერიალიზმი), ანდა სუბიექტიდან (იდეალიზმი) ამოსვლის საფუძველზე, რაც შოპენჰაუერს უდიდეს გაუგებრობად მიაჩნია. მისი აზრით, მიზეზობრივი დამოკიდებულება არ არსებობს სუბიექტ-ობიექტს შორის, ამგვარი დამოკიდებულება მხოლოდ ობიექტებს — ჩვენს წარმოდგენებს შორის არსებობს და ამ ობიექტებში, წარმოდგენებში, როგორც უკვე ითქვა, ჩვენ ვერ ვნახავთ რაიმე უპირობოს. თავისთავადს, რომელიც ყველა სხვათა განმპირობებელი იქნებოდა. საკმაო საფუძვლის კანონი თავისი ყველა სახით და, მათ შორის, მიზეზობრიობაც ახასიათებს მხოლოდ ამ წარმოდგენათა სამყაროს და მასზე დამყარებით ჩვენ ვერ მივალთ უპირობომდე. სწორედ იმის გამო, რომ საკმაო საფუძვლის კანონს ემყარებოდა, შოპენჰაუერის აზრით, კანტამდელი და კანტის შემდგომი ფილოსოფია ვერ გადიოდა წარმოდგენათა სამყაროს გარეთ, ვერ იჭრებოდა სამყაროს შინაგან არსში, ვერ ხედავდა და გვიხასიათებდა სამყაროს სრულიად სხვა, წარმოდგენისაგან განსხვავებულ მხარეს, რაც ნებაა.

სამყარო როგორც ნება, როგორც ნივთი თავისთავადი, შოპენ-

²⁵ შოპენჰაუერს მიაჩნია რომ თეიზმს ბერძნული მსოფლმხედველობისათვის უცხო ელემენტია და იგი პლატონმა ებრაელთაგან გადმოიღო [77, გვ. 504].

პაუერის მიხედვით, საკმაო საფუძვლის კანონის მოქმედების ფარგლებს გარეთაა და ამიტომ იგი სრულიად უსაფუძვლოა [77, გვ. 118].. შოპენჰაუერი აქ არ ხმარობს უპირობოს, აბსოლუტის ტერმინებს, მაგრამ უნდა ვიფიქროთ, რომ მისი ნება სწორედ ამგვარი უპირობოა. აბსოლუტია. სამყარო როგორც ნება და სამყარო როგორც წარმოდგენა შოპენჰაუერთან სხვადასხვა სამყაროებს კი არ წარმოადგენენ, არამედ ერთი და იგივე სამყაროს ორ სხვადასხვა მხარეს. სამყარო, როგორც ნება, ობიექტივირდება წარმოდგენათა სამყაროში, მოვლენათა სამყაროში. წარმოდგენათა სამყაროში ობიექტივირებული ნება ექვემდებარება საფუძვლის კანონს (მოტივაციას) და ამიტომ იგი აღარაა უსაფუძვლო (უპირობო), თავისუფალი. თავისთავად არსებული, არაობიექტივირებული ნება კი უსაფუძვლოა, მოტივაციას არ ექვემდებარება, აუხსნადია, იგი უსაზღვრო, უსასრულო, უმიზნო სწრაფვაა [77, გვ. 170—171].

ისევე როგორც მთელი სამყარო, ადამიანიც, შოპენჰაუერის მიხედვით, წარმოდგენს, ერთი მხრივ, მოვლენას, წარმოდგენას და, მეორე მხრივ, თავისთავად ნივთს, ნებას. ადამიანური ნება, როგორც საკმაო საფუძვლის კანონის (მოტივაციის) ძალაუფლებისადმი დაუქვემდებარებელი, თავისუფალია, მაგრამ ეს თავისუფლება, შოპენჰაუერის აზრით, მაინც ილუზორულია, რადგან ადამიანი, როგორც ინდივიდი, როგორც პიროვნება, ნება კი არაა, თავისთავადი ნივთი კი არაა, არამედ — ნების გამოვლენა და, როგორც ასეთი, პიროვნება უკვე დეტერმინირებულია და მიღებული აქვს მოვლენის ფორმა, ექვემდებარება საფუძვლის კანონს. აქედან მომდინარეობს, შოპენჰაუერის სიტყვით, ის საკვირველი ვითარება, რომ თითოეული ადამიანი აპრიორულად თავისთავს სრულიად თავისუფლად მიიჩნევს, თავის ცალკეულ ქცევებშიც კი და ფიქრობს, თითქოს მას შეუძლია ნებისმიერ მომენტში ამოირჩიოს ცხოვრების სხვა გზა, ანუ სხვად იქცეს, მაგრამ აპოსტერიორულად, ცდაში იგი რწმუნდება, რომ თავისუფალი კი არ არის, არამედ აუცილებლობაზეა დაქვემდებარებული, რომ, მიუხედავად მთელი თავისი გადაწყვეტილებებისა და განსჯისა, იგი თავის საქმიანობას ვერ ცვლის და რომ ცხოვრების დასაწყისიდან დასასრულამდე იძულებულია გამოავლინოს მის მიერვე დაგმოიხილი ხასიათი, იძულებულია ბოლომდე ითამაშოს ერთხელ აღებულ როლი [77, გვ. 118—119].

ეს უძირო, უსაფუძვლო, უპირობო ნება საცხებით იქვემდებარებს ადამიანს. ადამიანი, შოპენჰაუერის მიხედვით, ჩაბმულია სურვილიდან დაკმაყოფილებაში და ამ უკანასკნელიდან ახალ სურვილზე მარადიული გადასვლის თამაშში; თამაშში, რომლის სწრაფი მდინარეობა ბედნიერებად იწოდება, ნელი კი — ტანჯვად. იქ, სადაც მას შემეცნება

ანათებს, ნებამ იცის, თუ რა უნდა ახლა, რა უნდა აქ, მაგრამ მან არასოდეს არ იცის, თუ რა უნდა საერთოდ; ნების ყოველ ცალკეულ აქტს გააჩნია მიზანი, მაგრამ არ გააჩნია მიზანი ზოგადად უდომას [77, გვ. 171]. ამ უძირო და უსაფუძვლო ნების ტყვეობიდან თავის დასახსნელად შოპენჰაუერი ადამიანს სურვილებზე, მიზნებსა და მისწრაფებებზე ხელის აღებას, ასკეტის გზას სთავაზობს, თვითუარყოფას, არარად ქცევას, ჩქარ სკედილს, ნიკვანაში გადასვლას ურჩევს.

ამეთი სამწუხარო და უნუგეშო ხედარი აქვს ადამიანს, კაცობრიობას შოპენჰაუერისეულ სამყაროში. მაგრამ კიდევ უფრო სამწუხარო და უნუგეშოა ინდივიდის ხედარი ადამიანურ გვარში. შოპენჰაუერთან ინდივიდს არავითარი ღირებულება თუ ღირსება, არავითარი დამოუკიდებლობა არ გააჩნია. იგი წარმავალია, მოკვდავია. ბუნება, რომელიც, შოპენჰაუერის მიხედვით, ობიექტივირებული სიცოცხლის ნებაა, მხოლოდ გვარზე ზრუნავს და არა ინდივიდზე. ინდივიდი სიცოცხლის ნების გამოვლენის ოდენ ეგზემპლარია. ინდივიდს ბუნებისათვის არავითარი ღირებულება არა აქვს და ამიტომ იგი მას სწირავს გვარს [77, გვ. 284—285].

ამგვარად, როგორც ეხედავთ, ინდივიდის პრობლემის გადაჭრისას შოპენჰაუერი მკვეთრად უპირისპირდება თავის მასწავლებლად აღიარებულ კანტს და ფაქტიურად მის მიერვე უარყოფილი ფიბტე-ჰეგელის მიერ შემუშავებულ გზაზე დგება — ინდივიდს წარმოგვიდგენს გვარის შენარჩუნების ინტერესების მსახურად, საშუალებად, მსხვერპლად. კანტი კი, როგორც ვნახეთ, თითოეული ადამიანის, ინდივიდის, პიროვნების შეუცვლელობასა და ჩაუთმაცვლელობას სცნობდა, მის თვითმიზნობრიობას აღიარებდა და ამ საფუძველზე ინდივიდუალური სულის უკვდავებას უშვებდა. ამიტომაც, ვფიქრობთ, ს. კირკეგორის მიერ ინდივიდის თაობაზე ჰეგელის ფილოსოფიის კრიტიკა ობიექტურად მიმართულია ა. შოპენჰაუერის წინააღმდეგაც, მაგრამ ინდივიდის საკითხში ჰეგელსა და შოპენჰაუერს შორის არსებითი განსხვავებაცაა. ჰეგელთან გვარს, კაცობრიობას, საზოგადოებას მაღალი მიზან-დანიშნულება გააჩნია — მსოფლიო გონის მიზნებს ახორციელებს და, ამ გაგებით, ინდივიდი ეწირება მაღალ იდეალებს. შოპენჰაუერთან კი უარყოფილია გვარის, კაცობრიობის რაიმე ასეთი მაღალი მიზან-დანიშნულება; გვარს, კაცობრიობას შოპენჰაუერთან ბუნება, სამყარო (სამყაროული ნება) არავითარ მაღალ მიზან-დანიშნულებას არ აძლევს. ამიტომ გვარისათვის ინდივიდის ეს შეწირვა შოპენჰაუერთან კიდევ უფრო გაუმართლებელი ჩანს.

უსაფუძვლო და უმიზნო ნების ნეგატიურობის, დესტრუქციული ბუნების გამო, ინდივიდისა და მთლიანად ადამიანური გვარის, კაცობრიობის ამ სამყაროში რაიმე მაღალ მიზან-დანიშნულებას მოკლებუ-

ლობის გამო შოპენჰაუერთან თითქოს შინაგანდ გამართლებულიც ჰქონს ნების ბატონობის ლიკვიდაცია, ნების მიერ ადამიანში თავისი თავის შემცენება და ამ საფუძველზე თავისთავზე ნებაყოფლობითი უარის თქმა, რაც ფაქტიურად შოპენჰაუერთან მთელი ამ დაუსრულებელი ტანჯვის სამყაროს უარყოფას ნიშნავს და ახალ სამყაროში, ნირვანაში გადასვლას. ამ აღმოსავლური ტერმინით შოპენჰაუერს, უეჭველია, სურს აღნიშნოს რაღაცა ახალი, ამ სამყაროსთან შედარებით უკეთესი, სრულყოფილი, პოზიტიური სამყარო, რომელშიც გადადის, მისი აზრით, ადამიანი ამ სამყაროს უარყოფის შემდეგ. მაგრამ ფაქტიურად ამ ახალ სამყაროს შოპენჰაუერი ვერავითარ პოზიტიურ ნიშანს ვერ უძებნის, მისი სახელი მხოლოდ არააა. როგორც შოპენჰაუერი მიუთითებს თავისი ძირითადი შრომის დასასრულს, ის, რაც დარჩება ნების საბოლოო გაუქმების შემდეგ ყველა იმათთვის, ვინც ჯერ კიდევ აღვსილია ნებით, არააა. ასევე პირიქით: იმისთვის, ვისი ნებაც უკან მიბრუნდა და უკუაგდო თავისთავი, ჩვენი ეს ასე რეალური სამყარო მთელი თავისი მზეებითა და ირმის ნახტომებით არააა [77, გვ. 427]. კ. ფიშერი შოპენჰაუერის ამ დებულებას ასე განმარტავს: ნირვანის გაიგივება არ შეიძლება მარტივ, ყოველგვარ მიმართებას მოკლებულ არაარსთან. ვისთვისაც ეს სამყარო არააა, მისთვის ნირვანა ყველაფერია; მაგრამ ვისთვისაც ეს სამყარო ყველაფერია, მისთვის ნირვანა არააა [68, გვ. 444]. ეფექტობთ, ეს განმარტება არსებითად არაფერს ცვლის, რადგან იმ ნირვანიდან დანახული ეს სამყაროც არააა და ამ სამყაროდან დანახული ნირვანაც—არაააობა. ამასთან, თუ გავიხსენებთ შოპენჰაუერის ათეისტურ მიდრეკილებებს, სავსებით გასაგები გახდება, რომ ნირვანა მართლაც სრული ნეგატიურობაა, არააა. შოპენჰაუერთან ნებისაგან თავდაღწევა ნიშნავს არსებობაზე უარისთქმას, სიკვდილს, საერთოდ ყოფიერებაზე უარისთქმას და არა ახალ სამყაროში გადასვლას. ასე, რომ ნების, როგორც ნეგატიური ყოფიერების, მოხსნით რაიმე დადებითი არსი არ დგინდება. ადამიანის სიცოცხლე შოპენჰაუერთან ტანჯვაა და არც სიკვდილშემდგომ მოელის კაცი რაიმე კარგს. ამიტომაც შოპენჰაუერის ფილოსოფია მართლაც ღრმად პესიმისტურია.

თავად შოპენჰაუერი თავისი ხასიათითა და ცხოვრების წესით ყველაზე ნაკლებ შეესატყვისებოდა თავის მსოფლმხედველობას; ჩქარი სიკვდილისა და ასკეტისმის მქადაგებელი ღრმა მოხუცებულობამდე ცოცხლობს და სულაც არ ეწევა ასკეტურ ცხოვრებას. როგორც კ. ფიშერი აღნიშნავს, შოპენჰაუერი თავის მიერ აღწერილ ტრაგიკულ სამყაროს ხელოვანის პოზიციიდან უყურებდა და რაღაც ესთეტიკურ სიამოვნებასაც კიღებულობდა მის ცქერაში [68, გვ. 131], მაგრამ შოპენჰაუერისშემდგომი ბურჟუაზიული ფილოსოფიის წარმომადგენ-

ლებთან სამყაროს ტრაგიზმი უკვე პირადული განცდებითაა ასახული.

შოპენჰაუერის ანტირაციონალიზმი სიცოცხლის ფილოსოფიის წარმოშობის წყარო გახდა; მოძღვრება ნებაზე აიღო და შემდგომ განავითარა ნიცშემ, რომელთანაც უკვე ნების თვითგაუქმებაზე კი აღარაა ლაპარაკი, არამედ მის თვითგანმტკიცებაზე²⁶. ანტირაციონალიზმითა და ამქვეყნიური არსებობის უსაზრისობის შესახებ თვალსაზრისის რადიკალური გატარების, სინამდვილის ტრაგიკული მსოფლადქმის გამო შოპენჰაუერი ს. კირკეგორის წინამორბედიცაა (თავად კირკეგორი გაოცებით შენიშნავდა თავის დღიურში შოპენჰაუერთან თავის სიახლოვეზე აზრთა სრული სხვადასხვაობის მიუხედავად [114, გვ. 344]).

7. ინდივიდის პრობლემა ბაჰს შტირნერის ფილოსოფიაში

ბაჰს შტირნერი (კასპარ შმიდტი) თავისი ძირითადი ნაშრომით — „ერთადერთი და მისი საკუთრება“ (1844 წ.) წარმოგვიდგება როგორც ინდივიდის ყველაზე უფრო თავგამოდებული დამცველი კირკეგორამდელ და ნიცშემდელ ფილოსოფიაში. შტირნერის რადიკალიზმი იქამდეც კი მიდის, რომ მისი ინდივიდუალიზმი ეგოიზმის სახეს ღებულობს. შტირნერი ინდივიდის დამოუკიდებლობისა და თავისთავადობის გაუქმების საფრთხეს ხედავს არსებითად ინდივიდის გარეთ მდებარე ყველა ინსტანციაში, ყველა აქამომდელ ფილოსოფიურ-მსოფლმხედველობრივ მიმდინარეობებსა თუ სოციოლოგიურ-პოლიტიკურ თეორიებში და თავგამოდებით იბრძვის მათ წინააღმდეგ. ფილოსოფოსის აზრით, ინდივიდის დამოუკიდებლობასა და თავისთავადობას მომაკვდინებელ საფრთხეს უქმნის როგორც წმიდათაწმიდად შერაცხილი ტრადიციული უმაღლესი ღირებულებანი — სიკეთე, ქეშმარიტება, სამართალი, სიყვარული და ა. შ., ისე ამ ღირებულებათა მხარდამჭერი ინსტიტუტები — ეკლესია, სახელმწიფო, პარტია, ყოველი საზოგადოებრივი ორგანიზაცია და თავად ოჯახიც კი.

ინდივიდის პრობლემის ამგვარი აქცენტირებით შტირნერი გადპირით ღვება ანტირაციონალიზმის, ანტიობიექტივიზმისა და ანტიუნივერსალიზმის გზაზე და ამ სახით იგი თავისი უმცროსი თანამედრო-

²⁶ უნდა ითქვას, რომ ნების თვითგაუქმების სახით შოპენჰაუერმა საზოგადოდ განუხორციელებადი ამოცანა დაისახა მიზნად. როგორც თ. ბუაჩიძე მიუთითებს, „ნების უარყოფის პრინციპი ვერ უთანხმდება შოპენჰაუერისავე მეტაფიზიკის ფუნდამენტურ დებულებებს... გაუგებარია, როგორ შეიძლება აღმოჩნდეს, ე. ი. ნების რეალიზაციის გარკვეულმა სახემ, ნების აქტიურობამ უარყო სუბსტანცია, სამყაროს არსება?“ [10, გვ. 50].

ვის სორენ კირკეგორისა და ფრიდრიხ ნიცშეს უშუალო წინამორბედად გვევლინება. შტირნერის ფილოსოფიისადმი მაინც უფრო ნეტ სიახლოვეს ამჟღავნებს ნიცშეს მსოფლმხედველობა, რომელზეც მ. კრონენბერგის სიტყვით, შტირნერის ნააზრევმა შოახდინა „პირდაპირი და ძალიან ძლიერი ზეგავლენა“ [80, გვ. V]. მართლაც, შტირნერის ძირითად ნაშრომში ლაბარაკია უკვე თითქმის ყველაფერზე, რაც შემდგომში ნიცშეს ნააზრევის ძირითადი ბირთვი გახდა: ღმერთისა თუ ღიერთების სიკვდილი, ტრადიციულ უმაღლეს ღირებულებათა გაუფასურება, ინდივიდის ნების ძალაუფლება და სხვა.

■

შტირნერის სიტყვით, ინდივიდისაგან თავდადებულ სამსახურს ითხოვს ყოველი ზემდგომი ინსტანცია და ყველა ტრადიციული ღირებულება: „რადას არ თვლიან ჩემს საქმედ! უწინარეს ყოვლისა კეთილ საქმეს, შემდეგ — ღვთის საქმეს, კაცობრიობის საქმეს, კეშმარიტებას, თავისუფლებას, პუმანურობას, სამართლიანობას; ჩემი ხალხის საქმეს, ჩემი ხელმწიფის, ჩემი საშობლოს საქმეს; ბოლოს, სულის საქმეს და მრავალ სხვას. მართო ჩემი საკუთარი საქმე არასოდეს არ უნდა იყოს ჩემი საქმე: „შორს მხოლოდ თავის თავზე მოფიქრალი ეგოისტი!“ [133, გვ. 35]. მაგრამ რას ემსახურებიან, ვის საქმეს აკეთებენ ისინი, ვინც ჩვენგან, ინდივიდთაგან თავდადებულ სამსახურს ითხოვენ? ღმერთი, კაცობრიობა, სახელმწიფო, ერი, „სულთანი“ და ა. შ. ემსახურებიან მხოლოდ საკუთარ თავს, ისინი მხოლოდ თავიანთ საკუთარ საქმეს აკეთებენ და შტირნერი მოგვიწოდებს მივბაძოთ ამ „დიდ ეგოისტებს“, ვემსახუროთ მხოლოდ საკუთარ თავს, ვიყოთ ეგოისტები, რომ ჩვენს ფიქრსა და ზრახვას მხოლოდ ანგარება წარმართავდეს, რათა თავი დავალწიოთ გარეგანი ძალებისადმი მონობას.

საზოგადოდ, შტირნერის მიხედვით, ინდივიდის მთელი ცხოვრების ისტორია არის ბრძოლა თვითდაფუძნებისათვის და ამ ბრძოლის ორი საგულევებელი შედეგი შეიძლება იყოს გამარჯვება ან დამორჩილება. ბავშვობის ასაკში შტირნერის აზრით, ინდივიდის თვითდაცვიდრების, მისი განთავისუფლების პროცესი გამოიხატება იმაში, რომ ჩვენ ვცდილობთ ნივთთა პირველსაფუძვლის წედომას, „ნივთთა არსებაში“ შეღწევას. ახალგაზრდობის ასაკში ნივთიერ სამყაროსთან და პირისპირება-ბრძოლას ცვლის გონთან დაპირისპირება და ბრძოლა. ამ ასაკში ჩვენ გადავდივართ ნივთების შესახებ წმინდა სულიერ თვალსაზრისზე, რამდენადაც ჩვენ თავად ჩვენს თავს შევიგონებთ,

როგორც გონს, სულს. ამ დროს ჩვენ აღარ გვაშინებს „არც შურის-
მაძიებელი ევმენიდების ძლიერება, არც პოსეიდონის რისხვა, არც
ლმერთი, რაც არ უნდა ღრმად წვდებოდეს იგი იღუმალებას, არც მა-
მის როზგი. ჩვენ გვაშინებს მხოლოდ ჩვენი სინდისი“ [133. გვ. 40]..
ახალგაზრდის სულიერ ცხოვრებას წარმართავს მისი აზროვნება, მისი
გონი, რომელიც ობიექტურ და საყოველთაო სახეს ღებულობს და,
მაშასადამე, ნივთიერი სამყაროს ძალმომრეობისაგან თავდახსნილი.
ახალგაზრდა კაცი ხდება ამ გაობიექტივირებული გონის მსახური.
ჩვენივე გაუცხოებული არსის მონამორჩილი.

ინდივიდის ემანსიპაციის შემდგომი საფეხურია მოწიფულობა²⁷.
ეს ის ასაკია, როცა ადამიანი ზურგს აქცევს გარესამყაროსა და გარე-
ინსტანციებს (ლმერთი, ობიექტივირებული გონი, იდეალები...) და
საკუთარ თავს აყენებს სამყაროს ცენტრში, როცა ინდივიდი შეიყუა-
რებს საკუთარ რეალურ მე-ს, როგორც ცოცხალ, რეალურ არსებას.
და განიმჯვალება პიროვნული ანუ ეგოისტური, ანგარებითი ინტერე-
სით. ისევე, როგორც ახალგაზრდა კაცი თავისთავს მოიპოვებს ნივთთა-
ფორმებს იქით, როგორც გონი, ასევე შემდგომში „მე ჩემს თავს.
მოვიპოვებ იდეების იქითაც და, სახელდობრ, როგორც ამ იდეების
შემოქმედსა და მფლობელს“ [133, გვ. 42].

ინდივიდის განვითარების ამ სტადიების შესაბამისად შტირნერი
გამოყოფს სამ ძირითად საფეხურს კაცობრიობის ისტორიაში. ესენია:
ანტიკურობა ანუ წარმართობა, ქრისტიანული ეპოქა და ქრისტიანო-
ბის შემდგომი პერიოდი ანუ შტირნერის თანადროული ათეისტურ-
სეკულარიზტული ხანა. ანტიკური ანუ წარმართული ეპოქის ადამიანი,
როგორც ეს ბავშვს შეჰფერის, ნივთიერ-სხეულებრივ სამყაროსთან
ბრძოლაშია ჩართული. ანტიკურობა მთავრდება ამ ნივთიერი სამყა-
როს ქეშმარიტების უარყოფით. სამყარო, სეპტიკოსების (პირონი,
ტიმონი) მიხედვით, არც კარგია და არც ავი, არც ლამაზია და არც
მახინჯი, — ყველაფერ ამას მხოლოდ ადამიანი მიაწერს სამყაროს.

ქრისტიანული ეპოქის ადამიანისათვის, როგორც ეს ახალგაზრ-
დის იდეალისტურ მიდრეკილებებს შეესატყვისება, უკვე ნივთიერი
სამყარო კი არაა ქეშმარიტება, არამედ გონი, სული; ქრისტიანული
ეპოქის ადამიანი თავის არსს გონში ხედავს და ებრძვის ყველაფერს,
რაც არ არის გონი და, მათ შორის, ებრძვის და უარყოფს თავისთავ-
საც, როგორც გონამდე, ღვთაებამდე მთლიანად ვერ ამალმებულს. და

²⁷ შტირნერი გამოყოფს ინდივიდის განვითარების კიდევ ერთ სტადიას — სო-
ბერეს და შენიშნავს, რომ ამ საფეხურზე მაშინ ვილაპარაკებ, როცა თავად და-
ბერდებო [133, გვ. 43]. მაგრამ უნდა ითქვას რომ ამ ძირითადი ნაშრომის შემდეგ
შტირნერს მნიშვნელოვანი არაფერი არ შეუქმნია და სიბერემდეც არ მიუღწევია;
იგი გარდაიცვალა 50 წლის ასაკში უკიდურეს სილატაკეში (1856 წ.).

რამდენადაც ინდივიდი ვერ მალდება გონამდევ, ღვთაებამდევ, ამდენად მას თავისივე გონების ეს არაცნობიერი მოღვაწეობის პროდუქტი — ღმერთი და გონი უმაღლეს არსებად წარმოუდგება, თავისთავი კი ნაქლოვანად. ღმერთისა და გონის შემოქმედ გაუცხოებულ ადამიანს შტირნერი უწოდებს „უნებურ ეგოისტს“. ის კვლავ ეგოისტია, მაგრამ, უნებური იმიტომ, რომ იგი ზეკასა და დედამიწაზე ეძებს ისეთ უმაღლეს არსებას, რომლისადმი სამსახური და მსხვერპლშეწირვა შეეძლებოდა; და თუმცა იგი ემიჯნება თავისთავს, ემიჯნება ეგოიზმს, ტანჯვას და ამათრახებს თავისთავს, მაგრამ უმაღლეს არსებას ის მაინც თავისი თავისთვის იმსახურება და ეგოიზმის დაღს იგი ვერ იცილებს. თუმცა, ადამიანი თავადაა უმაღლესი არსების შემოქმედი და, მაშასადამე, თავადაა ეს არსება, მაგრამ „როგორც უნებური ეგოისტი, შენ ივიწყებ, რომ შენ ისა ხარ, რაც შენზე მალაა, რომ შენ მხოლოდ ქმნილება კი არა ხარ, არამედ შენივე თავის შემოქმედიც და ამიტომ უმაღლესი არსება“ შენ წარმოგადგება როგორც რაღაცა უცხო. ყოველი უმაღლესი არსება, როგორც ქეშმარიტება, კაცობრიობა და ა. შ. არის ჩვენზე აღმატებული არსება“ [133, გვ. 51].

ღმერთს, მიღმურ სულთა სამეფოს, იდეების რწმენას შტირნერი უწოდებს შეპყრობილობას, მანიას, „აკვიატებულ იდეებს“ (fixe Idee). იდეით შეპყრობილები, შტირნერის სიტყვით, იმიტომ დასეირნობენ თავისუფლად, რომ „მათ მიერ დაჭერილი შესულილთა სახლი დიდ სივრცეზე გადაიჭიმა“ [133, გვ. 55]. რელიგიურ რწმენას საფუძველი შეუჩყია განმანათლებლურმა რაციონალიზმმა, ათეიზმმა, მაგრამ, შტირნერის მიხედვით, „აკვიატებული იდეების“ დაძლევა საბოლოოდ მაინც ვერ მოხერხდა. საქმე ისაა, რომ ღმერთის ადგილს იჭერს მორალი, აბსტრაქტული ადამიანი, ქეშმარიტება, სახელმწიფო, პარტია და ა. შ. და ისინი გვევლინებიან ინდივიდის სწორედ ისეთსავე გარეგამაზღვრელად, როგორიც იყო ქრისტიანული ღმერთი. „ახალი დროის ზღურბლზე, მიუთითებს შტირნერი, დგას „ღმერთკაცი“²⁸. გაქრება თუ არა ამ პერიოდის გავლისას ღმერთი ამ ღმერთკაცში და ნამდვილად მოკვდება თუ არა ღმერთკაცი, თუკი მასში მოკვდება მხოლოდ ღმერთი? ამ კითხვაზე ჭერ არავინ დაფიქრებულა. ჩვენს დროში საქმე დასრულებულად მიაჩნდათ, როცა გამარჯვებამდე მიყავდათ განმანათლებლობის საქმე — ღმერთის გადაღახვა; ვერავინ ამჩნევდა იმას, რომ ადამიანი აუქმებდა ღმერთს, რათა თავად გამხდარიყო

²⁸ შტირნერისეული „ღმერთკაცი“ არ შეესატყვისება ნიცშეს „ზეკას“. ღმერთკაცი შტირნერთან აღნიშნავს გაღმერთებულ აბსტრაქტულ ადამიანს, ვონს, აბსოლუტს, როგორც ინდივიდის რელიგიურ-მსოფლმხედველობრივ საყრდენ-ორიენტირს და იგი არსებითად სხვა არაფერია თუ არ ძე-ღმერთის, იესო ქრისტეს სხვა სახელი.

„უმაღლესი ღმერთი“. ჩვენს გარეთ მიღმური სამყარო მართლაც უარყოფილია და განმანათლებლობის დიდი საქმე აღსრულებულია: მაგრამ მიღმური სამყარო ჩვენს შიგნით იქცა ახალ ზეცად და იგი აღგვძრავს ჩვენ განვსახლოთ იერიშები ზეცისადმი: ღმერთი იძულებული იყო თავისი ადგილი დაეთმო, მაგრამ არა ჩვენთვის, არამედ (აბსტრაქტული) ადამიანისათვის“ [133, გვ. 105].

შტირნერის მიხედვით, ახალი ფილოსოფიურ-სოციოლოგიური თეორიები, რომელთაც ახალი, თავისუფალი და ბედნიერი საზოგადოების აშენება-ფორმირება აქვთ მიზნად, ფაქტიურად ახალი რელიგიის დაფუძნებას უწყობენ ხელს, რომელიც ისევე აუქმებს ინდივიდის თავისთავადობას, ისევე იმონებს მას, როგორც ძველი რელიგიები. ამგვარ ახალ რელიგიად წარმოუდგება შტირნერს თავისი თანამედროვე ლიბერალისტურ-კომუნისტური მიმდინარეობანი და, მათ შორის, სოციალისტური და კომუნისტური იდეოლოგიაც; ხოლო მათ მიერ კულტივირებულ, ინდივიდის დამმონებელ ახალ კერპებად — კოლექტივი, საზოგადოება, სახელმწიფო, პარტია, აბსტრაქტული ადამიანი, გოწი და ა. შ. ახალ სოციოლოგიურ თეორიებში შტირნერი ისევე და ისევე რაღაცა წმიდათაწმიდად შერაცხულისადმი სიყვარულისა და მისი-დამი ინდივიდის მსხვერპლად შეწირვის ქრისტიანული პრინციპის გიტარებას ხელავს. შტირნერი აკრიტიკებს ყოველ თვალსაზრისს, რომელიც ილაშქრებს ეგოიზმის წინააღმდეგ, ინდივიდის თავისუფლების წინააღმდეგ. ამ კონტექსტში შტირნერი მძაფრად აკრიტიკებს აგრეთვე კომუნისტურ იდეოლოგიას. მისი აზრით, კომუნიზმი, რომელიც სპობს კერძო საკუთრებასა და ბურჟუაზიულ სახელმწიფოს, ინდივიდს ახალ, უფრო მძიმე კაბალაში აგდებს; კერძო მესაკუთრისა და ბურჟუაზიული სახელმწიფოს ბატონობისაგან თავდახსნილ ინდივიდს ახალ, კიდევ უფრო მრისხანე მბრძანებლის — კოლექტივის, საზოგადოების, ახალი სახელმწიფოს ხელში აგდებს. „კომუნიზმი სამართლიანად ჯანყდება იმ ჩაგვრის წინააღმდეგ, რომელსაც მე ცალკეულ კერძო მესაკუთრეთა მხრიდან განვიციდი, მაგრამ კიდევ უფრო საშიშია ის ძალაუფლება, რომლის გადაცემასაც იგი მთელი საზოგადოებისათვის აბირებს“ [133, გვ. 155—156]. კომუნიზმის დროს, შტირნერის სიტყვით, უმაღლესი მესაკუთრე და მბრძანებელი იქნება საზოგადოება და მის წინაშე ჩვენ ყველანი „თანასწორი პიროვნებანი გავხდებით ე. ი. გავხდებით ნულები“; „უმაღლესი მესაკუთრის წინაშე ჩვენ ყველანი მათხოვრებად (Lumpen) ვიქცევით“ [133, გვ. 89].

შტირნერი უფრო შორს მიდის და სოციალისტურ და კომუნისტურ იდეოლოგიას ბრალს დებს ინდივიდის სულიერ-მსოფლმხედველობრივ დამონებაშიც ეკონომიკურ და პოლიტიკურ დაკაბალებასთან ერთად. პოლიტიკურ თავისუფლებასთან ერთად ართმევენ რა საკუთ-

რებასაც, წერს შტირნერი, სოციალისტები მხედველობაში არ ღებულობენ იმ გარემოებას, რომ იგი ემყარება თვითმყოფადობას. განა მართო ფული და ქონებაა საკუთრება? თუ ყოველი აზრიც „ჩემია“, ჩემი „საკუთრებაა?“ მაშასადამე, ყოველი აზრი უნდა გაუქმდეს თუ გაუპიროვნდეს. პიროვნებას არ შეეფერება აზრის ქონა: ისევე, როგორც თავისუფლება სახელმწიფოსათვის იქნა გადაცემული და საკუთრება — საზოგადოებისათვის, ასევე საჭიროა აზრის გადაცემა რაღაც საყოველთაო ბისათვის, აბსტრაქტული „ადამიანისათვის“, საჭიროა მისი გადაქცევა ზოგადსაქაოებრიო აზრად [80, გვ. 86—87].

ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ შტირნერის მოძღვრება მისი ძირითადი ნაშრომის გამოქვეყნებისთანავე გახდა მარქსისა და ენგელსის მძაფრი კრიტიკის ობიექტი, რადგან მეცნიერული სოციალიზმის ფუძემდებლებმა, როგორც ჩანს, შტირნერის ანარქიზმის სახით კომუნისტური იდეოლოგიის ერთ-ერთი ყველაზე სახიფათო მოწინააღმდეგე დაინახეს. მარქსი და ენგელსი გამოუქვეყნებდნენ ხელნაწერში („გერმანული იდეოლოგია“) მიუთითებდნენ, რომ შტირნერი საზოგადოდ აკრიტიკებს თავისებურად გაგებულ, დამახინჯებულ კომუნისტურ იდეოლოგიას²⁹. მარქსსა და ენგელსს მიაჩნიათ, რომ კომუნისტების წინააღმდეგ შტირნერის მიერ წამოყენებული არგუმენტი იმის თაობაზე, რომ კერძო საკუთრების მოსპობით კომუნისტები არსებითად აუქმებენ ადამიანის ინდივიდუალობას, აუპიროვნებენ ადამიანს და ახალი ფეტიშის „საზოგადოების“ მონად აქცევენ მას, ემყარება საკუთრებისა და ინდივიდუალობის, პიროვნების დაუშვებელ გაიგივებას... „თუ, მაშასადამე, ბურჟუა უცხადებს კომუნიტებს — ირონიულად წერენ მარქსი და ენგელსი — ჩემი, როგორც ბურჟუას. არსებობის გაუქმებით თქვენ აუქმებთ ჩემი, როგორც ინდივიდის. არსებობას; თუკი იგი, მაშასადამე, აიგივებს თავის თავს, როგორც ბურჟუას, თავის თავთან, როგორც ინდივიდთან, მაშინ, ყოველშემთხვევაში, მის გულანდილობასა და უსინდისობას მაინც ვერ უარყვოთ. ბურჟუისათვის ეს ნამდვილად ასეა: იგი თავისთავს ინდივიდად მიიჩნევს მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც იგი ბურჟუაა. მაგრამ როცა სცენაზე გამოდიან ბურჟუაზიის თეორეტიკოსები და ამ მტკიცებას ზოგად ხასიათს ანიჭებენ, როცა ისინი ბურჟუის საკუთრებას თეორიულ-

²⁹ უნდა აღინიშნოს, რომ სოციალიზმის დამახინჯებულ გაგებასთან გააქვს საქმე კირკეგორისა და ნიტშეს ფილოსოფიაშიც. ეს მოაზროვნენიც, როგორც რ. გაბრიელა მიუთითებს, კაპიტალისტურ საზოგადოებაში მიმდინარე ადამიანთა გათანაბრების „გასაშუალების“ პროცესს სოციალისტურ იდეების „დამლუველი“ ზემოქმედების შედეგად მიიჩნევენ, „თითქოსდა სოციალიზმი თრგუნავდეს ადამიანის ინდივიდუალობას, ყველაზე მალა აყენებს რა საზოგადოების, მისი, „უშვავლესობის“ ინტერესებს“ [43, გვ. 65].

ლად აიგივებენ ინდივიდუალობასთან და ამ გაიგივების ლოგიკურ გამართლებას ცდილობენ, მაშინ ეს ჩმახი ამაღლებული და წმიდათა-წმიდა ხდება" [4, გვ. 217].

შტირნერი, როგორც ანარქისტი, ყოველგვარი პოლიტიკური ორგანიზაციის, ყოველი სახელმწიფოს დაუძინებელი მტერია, იქნება იგი ბურჟუაზიული სახელმწიფო, თუ პროლეტარული. სახელმწიფო შტირნერთან „თავისუფლების რეალიზაცია“ ან „განხორციელებული ზეობრივი ცხოვრება“ კი არ არის, როგორც ეს პეგელს მიაჩნდა, არამედ — ინდივიდის დამმონებელი. შტირნერის სიტყვით, „ყოველი სახელმწიფო დესპოტურია, ერთი დესპოტი მართავს მას თუ მრავალი“... „ინდივიდის საკუთარი ნება და სახელმწიფო ესაა ორი მტრული სამეფო, რომელთა შორისაც წარმოუდგენელია „მარად-ული მშვიდობა“ [133, გვ. 132]. „სანამ არსებობს თუნდაც ერთი დაწესებულება, რომლის „შეხებასაც“ ვერ ბედავს ცალკეული ადამიანი, მანამდე ჩემი მე-ს თავისთავადობა და დამოუკიდებლობა ფუჭ ოცნებად რჩება“ [133, გვ. 137]. შტირნერის მიხედვით შეუძლებელია სახელმწიფოს გარდაქმნა-განვითარება — სრულყოფა; იგი უნდა მოვსპოთ, გავაუქმოთ, მოვშალოთ. „ამიერიდან ფიქრისა და ზრუნვის საგანი უნდა იყოს არა სახელმწიფო (სახელმწიფოებრივი წყობა და ა. შ.), არამედ ჩემი მე“ [133, გვ. 146].

შტირნერი კატეგორიულად უარყოფს აგრეთვე საზოგადოების გარდაქმნა-განვითარების შესაძლებლობას, თავად ადამიანის განვითარება-სრულყოფის შესაძლებლობასა და მიზანშეწონილებასაც კი. ყოველივე მოწოდება და დანიშნულება, მოვალეობა და ამოცანა, საკუთარი „კეშმარიტი მე-ს“, „კეშმარიტი არსის“ ძიება-წვდომისაკენ სწრაფვა, რის კულტივირებასაც რელიგიური და ლიბერალურ-ჰუმანისტური მსოფლმხედველობა ახდენს ინდივიდში, შტირნერის სიტყვით, სიცოცხლეს უწყამლავს ადამიანს, ართმევს მას საკუთარი თავით ტყობის, საკუთარი თავით გახარების შესაძლებლობას. ამ მსოფლმხედველობის მიხედვით გამოდის, რომ ინდივიდის სიცოცხლე თავად ამ ინდივიდს კი არ ეკუთვნის, ინდივიდი თავის საკუთარ მიზნებსა და ინტერესებს კი არ ახორციელებს, არამედ რაღაცა გარედან თავს მოხვეულობს მოწოდება-დანიშნულებასა თუ ამოცანას. ადამიანს სიცოცხლე ეძლევა მხოლოდ იმისათვის, რათა „კეშმარიტ“, ეგოიზმის კუქყისაგან განწმენდილ ცხოვრებას მიაღწიოს. ადამიანს ცხოვრებაში ეძლევა გარკვეული მოწოდება, გარკვეული ამოცანა; თავისი ცხოვრებით მან რაღაცა უნდა განახორციელოს და შექმნას. ამ „რაღაცის“ გამო ჩვენი ცხოვრება არის მხოლოდ საშუალება და იარაღი, რადგან ეს „რაღაცა“ თავად სიცოცხლეზე უფრო ძვირფასი და ღირებულია და მას ვუმადლით ჩვენ ჩვენს ცხოვრებას. ჩვენ გვეცხადება რომელიღაც ღმერთი,

რომელიც ცოცხალ მსხვერპლს მოითხოვს. თანდათანობით შეგრილდა ადამიანის მსხვერპლად შეწირვის მარტოოდენ ფორმები, თორემ ძველებურად გრძელდება ადამიანის შეწირვა მსხვერპლად... [80, გვ. 216].

შტირნერის მიხედვით, ადამიანი არაფრისკენ არ უნდა ისწრაფოდეს, იგი არის ის, რაც არის და არაა საჭირო გარდაქმნა-გადაცემა თუ განვითარება-სრულყოფა. „როგორც ეს ვარდი მუდამ ჰეშმარიტი ვარდია და ეს ბუღბუღი მუდამ ჰეშმარიტი ბუღბუღი, ასევე მეც მუდამ „ჰეშმარიტი“ ადამიანი ვარ და არა მაშინ მხოლოდ, როცა ვასრულებ ჩემს მოწოდებას და როცა ჩემი დანიშნულების შესატყვისად ვცხოვრობ...“ [133, გვ. 198]. არც ერთი ცხვარი და არც ერთი ძაღლი არ ცდილობს გახდეს „ნამდვილი“ ცხვარი და „ნამდვილი“ ძაღლი; არც ერთ ცხოველს თავისი არსი არ ესახება განსახორციელებელ ამოცანად... იგი არ ცდილობს გახდეს რაღაცა სხვა [80, გვ. 222]. შტირნერის აზრით, ამათა ყოველი ძალისხმევა ადამიანის გამოწვრთნა-გარდაქმნა-გადაცემებისათვის. ჩვენ უკვე დიდი ხანია ვცდილობთ ადამიანთაგან ზნეობრივი, გონიერი, ღვთისმოსავი, ადამიანური და ა. შ. არსებებს „შემუშავებას“, ე. ი. ჩვენ უკვე დიდი ხანია ვწვრთნით მათ, მაგრამ მთელი ჩვენი ძალისხმევა ეხეტეება ადამიანის გადაულახავ თვითმყოფადობას, მის საკუთარ ბუნებას, ეგოიზმს. „გამოწვრთნა-ადამიანები ვერასოდეს ვერ მალდებიან თავიანთ იდეალამდე, ისინი მხოლოდ სიტყვიერად აღიარებენ ამ ამოღებულ პრინციპებს, ამ რწმენას, ამ რწმენის სიმბოლოს. პრაქტიკულ ცხოვრებაში ისინი იძულებულნი არიან თავი „ცოდვილად“ ცნონ თავიანთ ამ რწმენასთან მიმართებაში და ძალიან შორდებიან თავიანთ იდეალს... [80, გვ. 222—223].

ეგოიზმის პრინციპიდან გამომდინარე, შტირნერი უარყოფს საკუთარ მე-ზე, პიროვნებაზე ყოველივე აღმატებულს, თავისთავადს, „წმიდათაწმიდას“, როგორც „ფეტიშს“, როგორც კერპს, როგორც სამსხვერპლო საგანს. ამ კონტექსტში შტირნერი გულისწყრომით უარყოფს უანგარო სიყვარულს და გაფეტიშებულ ჰეშმარიტებას. უანგარო სიყვარული, შტირნერის აზრით, აფეტიშებს სიყვარულის საგანს და იმონებს ინდივიდს, როგორც ღვთაებრივი ძალა (ლ. ფოიერბახი), როგორც გარდუვალი ვნება, როგორც მოვალეობა, რელიგიური თუ მორალური [80, გვ. 198]. შტირნერის მიხედვით, ყოველი სიყვარული, რომელიც ატარებს მოვალეობის თუნდაც მცირეოდენ კვალს, მონომანიაა, შეპყრობილობა. იგი არის რომანტიკული ან რელიგიური სიყვარული. რელიგიურ-ჰუმანისტურ უანგარო სიყვარულს შტირნერი უპირისპირებს ეგოისტის ანგარებიან სიყვარულს. ფილოსოფოსის აზრით, სიყვარულის მანია ემყარება სიყვარულის საგნის გა-

უცხოებას... ეგოისტი კი თავყანს არ სცემს ვაწმე უღიდებულესობას, მხევრებად არ სწირავს თავს რაიმე წმიდათაწმინდას. ეგოისტის სიყვარულს ბაღებს ანგარების წყარო, მიედინება ანგარების კალაპოტში და, ბოლოს, უერთდება ანგარების ზღვას [80, გვ. 197—198]. მე როგორც ეგოისტს — შენიშნავს შტირნერი — მიყვარს ყოველი კონკრეტული, რეალური ადამიანი და თანავლერძნობ მას, მასი ტანჯვა მანადლეებს და სიხარული მახარებს, მაგრამ უანგარო ადამიანებს, ჰუმანისტებს უყვართ აბსტრაქტული „ადამიანი“ და ამიტომაც უარს არ ამბობენ ცალკეული ადამიანის, ინდივიდის ტანჯვა-წამებაზეო [80, გვ. 195—196]. შტირნერის სიტყვით, „დროა გავიგოთ, რომ საკუთარი თავის მხევრებად მიტანისა და თავგანწირული სიყვარულის მოწოდებამ უკვე დაკარგა მთელი მისი მომხიბვლელობა, რადგან ათასწლეულთა მანძილზე ამ მცნების პრაქტიკულმა განხორციელებამ არაფერი მოგვითანა გარდა უბედურებისა“ [133, გვ. 185].

რაც შეეხება გაფეთქებულ ქეშმარიტებას, აბსტრაქტულ ანუ „ზოგად ქეშმარიტებას“, იგი, შტირნერის სიტყვით, ყოველ ღმერთზე უფრო მყარია და ძველი, რადგან მისთვის გულის მოსაგებად და მისი სამსახურისთვის დაამხეს ადამიანებმა თავიანთი ღმერთები და, ბოლოს, თავიანთი ყოვლადი ღმერთი. „ქეშმარიტებამ“ გადაიტანა ღმერთების სიკვდილი, რადგან ის არის ამ წარმავალი ღმერთების სამყაროს უკვდავი სული, რადგან იგი ღვთაებაა [80, გვ. 235]. შტირნერი ირონიულად წერს, რომ მე ვუპასუხებ პილატეს კითხვას, თუ რა არის ქეშმარიტებაო: ქეშმარიტება, ძვირფასო პილატე, მბრძანებელია და ქეშმარიტების ყოველი მაძიებელი ნატრობს და განადიდებს უფალს. — სად ბინადრობს ეს მბრძანებელი? რაღა თქმა უნდა, შენსავე თავში: იგი მხოლოდ სულია (Geist) და სადაც შენ მას ხედავ როგორც რაღაცა ნამდვილს, იქ იგი მოჩვენებად წარმოსდგება! ეს უფალი მხოლოდ მონაჩმასია და მხოლოდ შიშმა და ქრისტიანის მისწრაფებამ უხილავის ხილულად და სულიერის სხეულებრივად ქცევისაყენ შექმნეს ეს მოჩვენება და დაბადეს სამწუხარო რწმენა მოჩვენებისა [80, გვ. 235—236]. შტირნერის მიხედვით, ინდივიდმა, როგორც თვითმიზანმა, თავისთავი ყოველ ქეშმარიტებაზე მაღლა უზდა დააყენოს, ინდივიდი კი არ უნდა იყოს ქეშმარიტების მსახური, არამედ, პირიქით, ქეშმარიტება უნდა ემსახურებოდეს ინდივიდს და ინდივიდი მისთვის უსარგებლო ქეშმარიტებებს ისევე უნდა იცალებდეს თავიდან, როგორც სარეველა ბალახს [80, გვ. 236].

ეგოიზმის პრინციპზე მდგარ შტირნერს თავისუფლება ესმის როგორც ინდივიდის გათავისუფლება ყოველი გარე ინსტანციის ზეგავლენისაგან და, მათ შორის, ტრადიციულ უმაღლეს ღირებულებათაგანაც. შტირნერი სამყაროს ცენტრში აყენებს, ყოველი ნივთის ზომად

აცხადებს არა აბსტრაქტულ „ადამიანს“³⁰, არამედ ინდივიდს და ამ ინდივიდს, ერთადერთს წარმოსახავს მთელი სამყაროს მესაკუთრედ. მაგრამ როგორც თავისუფლების, ისე საკუთრების საკითხი შტირნერთან უშუალოდ ადამიანის ინდივიდუალურ ძალმოსილებაზეა დამოკიდებული. გარე ინსტანციების უგულებელყოფის შემდეგ შტირნერის ინდივიდი მთელ იმედებს საკუთარ ძალებზე ამყარებს. ინდივიდუალისტი შტირნერი ნიცშეს წინამორბედია ძალის კულტის დანერგვის მხრივაც. სწორედ ნიცშესებურად ჟღერს მისი მოწოდება: „თქვენ ოხრავთ თავისუფლებისათვის? სულელებო! ხელში აიღეთ ძალაუფლება, მაშინ თავისუფლებაც თავად მოვა. შეხედეთ, ვინც ძალაუფლება აიღო ხელში, იგი ამალმებულია კანონზე“ [133, გვ. 115]. შტირნერი თავისუფლებანაწყოლობევ ადამიანს აღარებს ძალს ყელზე ჯაჭვის ნაგლეჯით. „ჩემს საკუთრებად რჩება მხოლოდ ის, წერს შტირნერი, რისი წართმევაც არ შეუძლიათ ჩემთვის სხვებს ძალით: მაშასადამე, მხოლოდ ძალა ანუ ძალაუფლება წყვეტს საკუთრების საკითხს და მე მზად ვარ ყველაფერში ჩემს საკუთარ ძალასა და ძლიერებაზე დავამყარო იმედი“³¹ [133, გვ. 154].

მაგრამ სამყაროს ცენტრში დაყენებული შტირნერისეული ინდივიდი, მთელი სამყაროს დასაკუთრება-დაპატრონების პრეტენზიით რომ გამოდის და თავის საკუთარ ძალმოსილებაზე რომ ამყარებს მთელ იმედებს, სინამდვილეში ყოველივე საკუთრებასა და ძალაუფლებას მოკლებული, ფილოსოფიურ-მეოფლმხედველობრივი საყრდენ-ორიენტირის არმქონე არსებაა. შტირნერი თავად აღიარებს, რომ ინდივიდის მიერ თავისი საქმის დამყარება თავისთავზე, ერთადერთზე, ნიშნავს ამ ინდივიდის დამყარებას არარაზე [133, გვ. 225]. ყოველივე გარეინსტანციისა და ტრადიციული ღირებულებების უარყოფის შემდეგ შტირნერის ინდივიდს მართლაც აღარაფერი რჩება ხელთ საკუთარი თავის, ანუ არარას გარდა: მთელი გარესამყაროსაგან იზოლირებული, ღირებულებებს მოკლებული ინდივიდი, რაღა თქმა უნდა, არარაა. მართალია, შტირნერის ინდივიდი აქ ბაძავს ე. წ. „დიდ ეგოისტებს“, — „ღმერთსა“ და „კაცობრიობას“: — მათ თავიანთი საქმე არარაზე, ანუ მხოლოდ საკუთარ თავზე აქვთ დაფუძნებული და მეც ასე უნდა მოვიქცეო [იხ. 133, გვ. 36] — მაგრამ უეჭველია ისიც, რომ აქ დიდი სხვაობაა ძალებში. საკუთარ თავზე დაფუძნებული „ღმერთი“ და „კაცობრიობა“ ღირებულებათა შემოქმედნი არიან, შტირნერის ინდი-

³⁰ შტირნერი მიუთითებს, რომ ფიხტეს მე-ც აბსტრაქტული მე-ა და არა ჩემი მე, რადგან ამგვარი „მე“ ყველა ადამიანია, მე კი უამრავ სხვა მე-თაგან ერთ-ერთი მე კი არა ვარ, არამედ — ერთადერთი [133, გვ. 220].

³¹ კლასთა ბრძოლის ნაცვლად შტირნერმა აღორძინა ლოზუნგი ყველას ომის შესახებ ყველას წინააღმდეგ [133, გვ. 156].

ვიდი კი აქსიოლოგიურად უნაყოფოა (და გარესამყაროსაგან სრულიად იზოლირებული ინდივიდი არც შეიძლება იყოს სხვაგვარი). ინდივიდის ემანსიპაციასათვის მებრძოლი შტირნერი უბრალოდ ვერ ხედავდა მეორე უკიდურესობას, ამ ინდივიდის მსოფლმხედველობრივი საყრდენისა და ორიენტირის გარეშე დარჩენის საფრთხეს, ანტილიბერალის საფრთხეს, რაც გარდუვალად ჩნდება მთელი გარესამყაროსაგან ინდივიდის სრული იზოლირებისა და ტრადიციულ ღირებულებათა სრული უარყოფის შედეგად. შტირნერის უმცროს თანამედროვე კირკეგორთან და, შემდგომში, ნიცშესთან კი ინდივიდის ემანსიპაციასთან ერთად მთელი სიმწვავეით დგება მსოფლმხედველობრივი საყრდენ-ორიენტირით მისი უზრუნველყოფის ამოცანა.

კირკეგორი და ნიცშე შეეცადნენ ამ ძნელი ამოცანის გადაწყვეტას, ინდივიდის დაფუძნებას სხვადასხვა საშუალებით, სხვადასხვა გზით: ინდივიდის მიერ თავისთავში ჩადრმავების გზით ღმერთამდე მისვლა—კირკეგორი და ინდივიდის გააბსოლუტება, „გაზეკაცება“—ნიცშე.

თავი მეორე

ინდივიდის პრობლემა ს. კირაგორის ფილოსოფიაში

1. კირაგორის ცხოვრების გზა

ყველაფერში, რაც მე დაწერე, ლაპარაკია მარტოოდენ და მხოლოდ ჩემზე.

ს. კირაგორი.

კირაგორის ფილოსოფიის ანალიზამდე უნდა შევეხოთ შემოქმედის პიროვნებას, მის ბიოგრაფიას, რადგან ფილოსოფიის ისტორიაში კირაგორი ერთი იმ მცირერიცხოვან ფილოსოფოსთაგანია, რომელთა ცხოვრება და შემოქმედობა მეტად მჭიდროდაა დაკავშირებული ერთმანეთთან, იმდენად მჭიდროდ, რომ მათი პირადი ცხოვრება, პიროვნული ბედი ხდება მათი შემოქმედების განმსაზღვრელი და, პირიქით, მათი მსოფლმხედველობა, ფილოსოფიური მრწამსი განსაზღვრავს მათ ცხოვრებას, უმნიშვნელოვანეს გადაწყვეტილებებს ცხოვრების გზაზე. როგორც ბ. ბიხოვსკი აღნიშნავს „პეგელის“ „ლოგიკის მეცნიერება“, ანდა კანტის „წმინდა გონების კრიტიკა“ არაა მათ აჯობოთა პირადი ცხოვრების გამოხატულება და არ იპყრობს ყურადღებას მათი ინტიმური განცდებით. ამ ფილოსოფიური ქმნილებების გასაგებად სულაც არაა აუცილებელი მათ შემოქმედთა ბონება-გაწყობილებებისა და ცხოვრების წესის ცოდნა“ [40, გვ. 35]. სულ სხვა ხასიათისაა კირაგორის თხზულებები. ინდივიდის პრობლემის უმწვავესი ფორმით წამომკრელი კირაგორი თავად იყო ერთი ყველასაგან გამორჩეული, თავისთავში ჩაქეტილი, თავის მარტოობაში ჩანთქმული პიროვნება და მისი შემოქმედება არის საკუთარ თავზე რეფლექსიის პროდუქტი, საკუთარი გააცდების ანალიზი. აქი თავად კირაგორი აღნიშნავს: „ყველაფერში, რაც მე დაწერე, ლაპარაკია მარტოოდენ და მხოლოდ ჩემზე“ [108, გვ. 331].

მაგრამ ყოველივე ეს, ცხადია, არ ნიშნავს იმას, რომ თითქოს კირაგორის ანაზრევი კარგადეს ზოგადობას, ეპოქალურ ღირებულებას თავისი ინტიმური შეფერილობის გამო. შეიძლება უმაღ პირი-

ქით ითქვას: კირკეგორის ღრმა ინტიმური შეფერილობის მსოფლად-ქმა ჰეგელის შემდგომი ბურჟუაზიული ფილოსოფიისა და კულტურის უღრმესი კრიზისის გამოხატულებაა, ამ კრიზისის თვითცნობიერებაა და ყოველივე ამას კირკეგორი ახორციელებს საზოგადოებას მოუყევ-ტილი, თავისთავში ჩაქეტილი, საყრდენ-ორიენტირს გამოცლილ-და-ქარგული ინდივიდიდან — საკუთარი თავიდან ამოსვლის საფუძველ-ზე.

* *

სორენ კირკეგორი დაიბადა 1813 წლის 5 მაისს კობენჰაგენში. იგი იყო მეშვიდე და უკანასკნელი ბავშვი ოჯახში. სორენის მამა მიქაელი ტრაგიკული ბედისა და ტრაგეზირებული სულის ადამიანი იყო. თავის ცხოვრებისეულ ტრაგედიას ეს კაცი უკავშირებდა ბავშვობაში ჩადე-ნილ უღრმეს ცოდვას, როცა ათი წლის ბავშვმა გაქირვებული ცხოვ-რების გამო დასწყევლა ღმერთი. გავიდა ხანი. ცხვრის მწყემსის მძი-მე შრომა მიქაელს შეეცვალა სავაჭრო საქმიანობათ თავისი ბიძის დუ-ქანში. მოწიფული მიქაელი იწყებს დამოუკიდებელ კომერციულ საქ-მიანობას და ჩქარა დიდ წარმატებასაც აღწევს, იძენს იმდენ ქონებას, რომ ორმოცი წლის ასაკიდან ანებებს თავს სავაჭრო საქმიანობას და თავისი კაპიტალის შემოსავლით ცხოვრობს. ხოლო სიკვდილშემდგომ მამა სორენს უტოვებს საკმაოდ დიდ თანხას, რაც საშუალებას აძლევს მას არა მარტო კომფორტული ცხოვრებისას მდივანთა და მოსამსა-ხურით, არამედ, აგრეთვე ყველა მისი თხოვრებების საკუთარი ხარჯით გამოცემისას. მაგრამ, მიუხედავად ეკონომიკური წარმატებისა, მი-ქაელს ცხოვრება მაინც ტრაგიკული იყო. მას დაეღუპა მეუღლე და ყველა ბავშვი კირკეგორამდე ერთი ვაჟის (მომავალი ეპისკოპოსის) გარდა. სორენი მიქაელს შეეძინა მეორე ცოლისგან, თავისი ყოფილი მსახურისაგან, და, როგორც ბიოგრაფებმა აღნიშნავენ, სორენი დაბა-და მიქაელისა და ანნას ქორწინებამდე ცოტა ხნის გასვლის შემდეგ, იმაზე ბევრად ადრე, ვიდრე კანონი ითხოვს [40, გვ. 37]. თავისი ყოფილი მსახურის, სორენის მომავალი დედის შეცდენას მიიჩნევდა მიქაელი თავის მეორე მძიმე ცოდვად და მთელი თავისი ხანგრძლივი ცხოვრების (იგი გარდაიცვალა 82 წლის ასაკში) ლოცვაა და ცოდ-ვების მონანიებაში გატარების მიუხედავად თავის თავს ღმერთისაგან მოკვეთილად თვლიდა. მოგვიანებით, როცა სორენმა გაიგო მამის ცოდვების შესახებ, მან მოუწიენელი სულიერი ტრავმა მიიღო. თავის დღიურში ს. კირკეგორი თავისთავს „დაშაშაულის შედეგად გა-ჩენილსა“ და „ღმერთის ნების საწინააღმდეგოდ ქვეყნად მოვლინე-ბულს“ უწოდებს.

ყმაწვილი სორენის მთელ სტულიერ-გონებრივ აღზრდას ხელმძღვანელობდა მამამისი. სორენი სკოლაში სწავლას იწყებს 6 წლის ასაკში. 17 წლის სორენი მამის სურვილით ირიცხება კოპენჰაგენის უნივერსიტეტის თეოლოგიური ფაკულტეტის სტუდენტად. მაგრამ თეოლოგიამ ახალგაზრდა სორენი ვერ დააინტერესა, მას უფრო ესთეტიკა იტაცებდა და ამის გამო მისი სტუდენტობა ამ ფაკულტეტზე მთელ 10 წელს გაგრძელდა¹. ხანგრძლივი სტუდენტობის წლებში სორენი ეწეოდა ქარაფშუტულ, ბოჰემურ ცხოვრებას. საღვთისმეტყველო ტრაქტატების კითხვას ამჯობინებდა თანაშემწეებთან ერთად რესტორანებში ან ოპერის თეატრში სიარულს.

ს. კირკეგორის ცხოვრების ყველაზე მნიშვნელოვანი მოვლენაა რეგინა ოლსენთან მისი ურთიერთობა. ეს 14 წლის ქალიშვილი კირკეგორმა გაიცნო 1837 წლის მაისში, 24 წლის ასაკში. რეგინას უშუალო, ხალისიანი, ცოცხალი ხასიათი კარგად შეეწყო სორენის ნერვიულ, ირონიულ, პრეტენზიულ ბუნებას და მათ ერთმანეთი შეიყვარეს. გაცნობიდან სამი წლის შემდეგ ისინი დაინიშნნენ, მაგრამ, როგორც კირკეგორის დღიური მოწმობს, მან მეორე დღესვე ინანა თავისი ნაბიჯი. დანიშნვიდან ერთი წლის თავზე, რეგინასთვის მოულოდნელად, სორენმა უკან დაუბრუნა მას ნიშნობის ბეჭედი გამოსათხოვარ წერილთან ერთად, სადაც იწერა: „მოუტყვე კაცს, რომელსაც ჩვენებ რაიმე უნარი კიდევ ჰქონდეს, მაგრამ არ ძალუძს ქალიშვილის გაბედნიერება“ [106, გვ. 350]. ს. კირკეგორის ეს გადაწყვეტილება არალოგიკური და აუხსნელი იყო ამის გამო, რომ სორენის მიერ რეგინას მიტოვება სორენის მხრიდან გრძნობათა გაცივების შედეგად არ ყოფილა. კირკეგორისათვის რეგინა ოლსენი იყო ერთადერთი ქალიშვილი, რომელიც უყვარდა მას და სიცოცხლის ბოლომდე ამ სიყვარულის ერთგული დარჩა. გაშორებდან ერთი წლის შემდეგ იგი თავის დღიურში წერს, რომ „მას შემდეგ არც ერთი დღე არ გასულა, რომ არ მეფიქროს მასზე დილიდან დაღამებამდე“. სამი წლის შემდეგ კი დღიურში აღნიშნავს, რომ მას რეგინა ყველაზე მეტად მაშინ უყვარდა, როცა მიატოვა. თავის მამასთან ერთად ს. კირკეგორი რეგინა ოლსენს მიჩნევდა იმ ადამიანად, რომელმაც უდიდესი გავლენა მოახდინა მის შემოქმედებაზე [112, გვ. 244].

გაშორებიდან ექვსი წლის შემდეგ რეგინა გათხოვდა თავის ყოფილ მასწავლებელსა და თავყვანისმცემელ ფრიც შლეგელზე, რომელიც შემდგომში დანიის ალექსანდრე კონსტანტინოვი გახდა.

¹ როგორც პ. გერდესი აღნიშნავს, ს. კირკეგორი მამის სიკვდილის (1838 წ. აგვისტო) შემდეგაც წელიწადნახევარს მისთვის უაზრო დავალებას ასრულებს, გარდაცვალებულის უკანასკნელი სურვილის შესაბამისად აპირებს გამოცდას თეოლოგიაში [89 გვ. 34].

რეგინას გათხოვების ცნობამ კირკევორი შეარყია. მან წერილით მიმართა შლეგელს: „ამ ცხოვრებაში იგი თქვენი კუთვნილება იქნება. ისტორიაში იგი ჩემთან ერთად შევა“ [112, გვ. 255]. ს. კირკევორმა რეგინას უძღვნა თავისი ორი „სამოძღვრებო სიტყვა“; რეგინას უანდერძა მთელი თავისი ქონება.

რეგინასთან სორენის განშორების საიდუმლოს კირკევორის ფილოსოფიის მეკლევართა ერთი ნაწილი კირკევორის იმპოტენტობით ზსნის. ამ მოსაზრებას, უეჭველია, ამაგრებს ის ვითარებაც, რომ კირკევორი, როგორც ცნობილია, იყო ავადმყოფი როგორც ფიზიკურად, ისე სულიერად (ეს გარემოება მუდამ საკმაო მასალას აძლევდა ფსიქოანალიტიკოსებსა და ფსიქიატრებს კირკევორის ავადმყოფობის ნაირნაირი დიაგნოსტიკისათვის [იხ. 42, გვ. 36—44]. მეორე კირკევორის მიერ საყვარელ ადამიანთან ამ უცნაურ განშორებას ადარებენ აბრაჰამის მიერ თავისი ერთადერთი შვილის ღმერთ-სათვის მსხვერპლად შეწირვას. ამ მოსაზრებას, თავის მხრივ, ამაგრებს ის გარემოება, რომ ეს ბიბლიური სიუჟეტი კირკევორის საყვარელი თემაა და „ძრწოლის ცნებაში“ იძლევა მის დეტალურ ანალიზს. აღსანიშნავია, რომ რეგინა შლეგელმაც სწორედ ასეთი ახსნა მოცა კირკევორის ნაბიჯს. „მაჲ ჩემი თავი ღმერთს შეწირა“ [112, გვ. 278] — წერდა იგი კირკევორის სიკვდილიდან ცოტა ხნის შემდეგ (რეგინა შლეგელმა კირკევორის შემდეგ მთელი ნახევარი საუკუნე იცოცხლა, გარდაიცვალა 82 წლის ასაკში). რეგინასთან სორენის განშორების ამგვარი ახსნა ახლოა სიმართლესთან იმ თვალსაზრისით, რომ აქ ბიბლიური სიუჟეტის ანალოგიით მსხვერპლად შეწირული ძვირფასი არსების უკანადაბრუნების, გამოსხნის შესაძლებლობაც იგულისხმება ღმერთის შემწეობით, ღმერთის უღრმესი რწმენის შემწეობით, და ამგვარი ფინალი კირკევორის სანუგვარი ოცნება იყო, მაგრამ რამდენადაც კირკევორისათვის ყოველივე ეს უაღრესად პრობლემატური იყო და არა პოზიტიურად გადაწყვეტადი, ამიტომ არც ეს მოსაზრებაა საესეხით გასაზიარებელი. უფრო სწორი იქნება, თუ ვიტყვით, რომ თავად კირკევორმა უძღვნა თავისთავი ღმერთს, თავისი ცხოვრება უძღვნა ღმერთის ძიებას, ცხოვრების აზრის, არსებობის საზრისის ძიებას, საყრდენის ძიებას... რა თქმა უნდა, საზოგადოდ ფილოსოფიური კვლევის, ფილოსოფიური მოღვაწეობის უძრითადესი ამოცანაა სწორედ არსებობის საზრისის ძიება, მსოფლმხედველობრივი საყრდენის ძიება და ამ თვალსაზრისით კირკევორის წინაშე რაიმე ახალი პრობლემა, უჩვეულო ამოცანა არ მდგარა, მაგრამ კირკევორის ფილოსოფიაში ეს ძველთაძველი პრობლემა განსაკუთრებული სიმწვავეთ წამოიჭრა იმის გამო, რომ ინდივიდიდან ამოსვლისა და ყოველივე ზოგადის, ზოგადადამიანურის უარყოფის შემდეგ მას ნაკლებ

ში შანსი დარჩა არსებობის საზრისის მიკვლევისა, მსოფლმხედველობითი საყრდენის მოპოვებისა. ამიტომაც იყო, რომ კირკევორთან არსებობის საზრისისა და მსოფლმხედველობრივი საყრდენის ძიება ყოფნა-არყოფნის საკითხად იქცა და იგი ამ ძიებას შეეწირა კიდეც. სწორედ ეს იყო მიზეზი, მიუხედავად უდიდესი სიყვარულისა, კირკევორის განშორებისა რეგინა ოლსენთან. სორენს მართლაც არ შეეძლო ამ ქალიშვილს გაბედნიერება.

რეგინასთან განშორებამდე ორი კვირით ადრე კირკევორმა დაიცვა სამაგისტრო დისერტაცია თემაზე „რონონის ცნება განხილული სოკრატეზე დაყრდნობით“. დისერტაციაში ავტორი ავლენს არა მარტო პლატონის სოკრატული დიალოგების ზედმიწევნით ცოდნას, არაშედ ჰეგელის ფილოსოფიის ცოდნასაც, რაც მან უნივერსიტეტში მიიღო დანიელი ჰეგელიანელებისაგან — ჰაიბერისა და მარტენსენისაგან [40, გვ. 42]. რეგინასთან გაშორებიდან ცოტა ხნის შემდეგ კირკევორი გაემგზავრა ბერლინში შელინგის ლექციების მოსმენად. ჰეგელის ფილოსოფიისადმი იმედგაცრუებული კირკევორი მთელ იმედებს უკავშირებდა შელინგს, რამდენადაც შელინგი სწორედ ჰეგელის პანლოგიზმისადმი დაპირისპირების საფუძველზე ცდილობდა ახალი, პოზიტიური ფილოსოფიური სისტემის აგებას, რომლის საგანიც იქნებოდა თავად სამყარო, სინამდვილე და არა ლოგიკური იდეა, ცნებები... როგორც გ. თევზაძე აღნიშნავს, ტერმინები „ექსისტენციალიზმი“ და „ექსისტენცია“ კირკევორმა „აღბათ აქ მოისმინა პირველად კათედრიდან, თუმცა სიტყვა ექსისტენცია (Existens) მის დღიურში უკვე 1835 წ. ჩნდება“ [იხ. 114, გვ. 30]. მაგრამ რამდენიმე თვის შემდეგ კირკევორი რწმუნდება, რომ „როცა სინამდვილეზე ლაპარაკობდა, შელინგი მხედველობაში ჰქონდა არა თავად ის, არამედ აზრი მის შესახებ... კირკევორი კი დარწმუნებული იყო, რომ სინამდვილე მხოლოდ განცდათა მთლიანობაა. ტკივილის შესახებ აზრში იკარგება ტკივილის განცდა, ადამიანის ცნებაში — კონკრეტული ადამიანი“ [22, გვ. 502]. ოთხი თვის შემდეგ შელინგის ახალ ფილოსოფიაშიც საბოლოოდ იმედგაცრუებული კირკევორი ტოვებს ბერლინს, ბრუნდება სამშობლოში, კოპენჰაგენში და იწყებს ინტენსიურ შემოქმედებით მოღვაწეობას სრულ კარჩაქეტილობაში.

1843 წელს ვიქტორ ერემიტის ფსევდონიმით გამოდის კირკევორის ვრცელი ორტომეული ნაშრომი ესთეტიკისა და ეთიკის საკითხებზე სათაურით „ან-ან“. კირკევორის ამ ნაწარმოებს (მხოლოდ მას!) წარმატება ხვდა წილად (იგი მეორედ გამოიცა 1849 წელს) და კირკევორი კოპენჰაგენის ცნობილი პიროვნება გახდა, რამდენადაც არავისთვის უცნობი არ იყო, ვინ იმალებოდა ხსენებული ფსევდონიმის უკან (ასევე ნათელი იყო კირკევორის თანამემამულეთათვის სხვა ფსევდო-

ნიმებით გამოქვეყნებული მისი ახალი წიგნების ავტორის სახელი). მაგრამ სახელის მოხვეჭამ კირკევორს კარგი არაფერი მოუტანა. ბიოგრაფიული ელემენტებით საკმაოდ გადატვირთულ მის ნაწარმოებებში („მაცდურის დღიური“, „განმეორება“, „დამნაშავე ვარ? არა ვარ დამნაშავე?“ და სხვ.) კოპენჰაგენის საზოგადოებამ კირკევორის რეგინა-ოლსენთან განშორების ლიტერატურული გამოხატულება დაინახა და ობიექტელთა აღშფოთება გამოიწვია. ქალაქის სატირულმა ჟურნალმა „კორსარმა“ კირკევორი აქცია განუწყვეტელი თავდასხმების საგნად. კოპენჰაგენის ქუჩებში კირკევორს თან სდევდა გამელელთა ლანძღვა-გინება. პატარა ბიჭები „ან-ანის“ ძახილით დასდევდნენ მას და ქვებს უშენდნენ². თავად კირკევორის სიტყვით „თუკი კოპენჰაგენი ოდესმე საერთო აზრისა ყოფილა ვინმეზე, უნდა ვაღიარო, რომ იგი ერთსულოვანია ჩემს მიმართ; მე ვარ მუქთახორა, უსაქმური, უქნარა, ფუქსავატი“ [111, გვ. 56]. „მთელი მოსახლეობისათვის მე ვარსებობ როგორც სანახევროდ ჰკუაზე შემდლარი“ [114, გვ. 591]. მთელ ქალაქში კირკევორს არ ჰყავდა არც ერთი გულშემატკივარი, თანამგზონობელი, მეგობარი და ეს გაუთავებელი თავდასხმები, ბუნებრივია, კიდევ უფრო აძლიერებდა კარჩაკეტილობისადმი, გამართობისადმი მის მიდრეკილებას.

ერთადერთი შეება, თუკი შეება შეიძლება ეწოდოს ამას, კირკევორისათვის შემოქმედება იყო. თანამემამულეთა თვალში ნახევრად-

2 პ. გერცისის აზრით, მიუხედავად ირმა თეორიულ-ფილოსოფიური ძიებისა, ამ ნაშრომის შექმნასა და გამოქვეყნებას კირკევორი, უპირველეს ყოვლისა, პრაქტიკულ მიზნებს უკავშირებდა. როგორც თავად კირკევორი აღნიშნავდა მოგვიანებით, „ან-ანი“ და, განსაკუთრებით, მისი ერთი ნაყვეთი, „მაცდურის დღიური“ დაწერილი იყო რეგინასათვის. კირკევორი მიზნად ისახავდა რეგინასთვის დაენახებინა ესთეტიკური თვალსაზრისით მცნოვრები რომანტიკოსის კარცატურული სახე, მაშაადამე, საუთარი თავი, საკუთარი (ე. ი. თავად სორენის) პორტრეტი და ამით (ყოფილი საყვარელი არსების შეძლებით) გარკვეულად შეეგუშუქებინა ნალატევი ქალიშვილისათვის დანაყარგი. მაგრამ ნაშრომში დახატული მაცდურის სახე რეგინას თვალში ნაყლებ შეესატყვისებოდა სორენს. ამ წიგნმა რეგინაზე, როგორც ჩანს, საწინააღმდეგო ზეშედეგა მოახდინა, მან ახალგაზრდა ქალში ახალი, გაურკვეველი იმედები და მასთან დაკავშირებული მღელვარება აღძრა. 1843 წლის 16 აპრილს, აღდგომის დღეს რეგინა ეკლესიაში თავს უკრავს სორენს (წიგნი გამოქვეყნდა 1943 წლის 20 თებერვალს). კირკევორის ფიქრით, ამით რეგინას სურდა მისთვის ემის თქმა, რომ იგი აღარ თვლიდა მას მაცდურად, და რომ, მაშასადამე, „ან-ანის“ მეორე ნაწილი (მეორე ტომი) გააზრებელი (verstanden) ჰქონდა და მოელოდა სორენთან ხელახლა დაახლოებას. მაგრამ, მიუხედავად რეგინასადმი უდიდესი სიყვარულის გრძნობისა, სორენს არ შეეძლო მისი გაბედნიერება. როგორც ითქვა, მან თავისი თავი ღმერთის ძიებას, რწმენას უძღვნა. სწორედ ამ აზრით (ე. ი. პირდაპირი მნიშვნელობით) უნდა გავიგოთ კირკევორის სიტყვები: „მე რომ რწმენა მქონოდა, რეგინასთან დაერჩებოდი“ [იხ. 89, გვ. 53—54; 102, გვ. XI და შემდეგ].

შეშლილი, მუქთახორა, უქნარა და ფუქსავატი კირკევორი სწორედ რომ საარაკო ნაყოფიერების შემოქმედი იყო. „ან-ანის“ შემდეგ მან სხედასხვა ფსევდონიმით გამოსცა კიდევ დაახლოებით 15 ტომი მოცულობის თხზულებანი და დატოვა კიდევ უფრო მეტი—20 ტომამდე ხელნაწერი მემკვიდრეობა (მათ შორის „დღიური“). ყველაფერი ეს მან შექმნა თავისი ხანმოკლე სიცოცხლის მანძილზე. განსაკუთრებული და პარადოქსალური აქ ისაა, რომ ფილოსოფიურ-მსოფლმხედველობრივი თვალსაზრისით ეს პირველხარისხოვანი ლიტერატურა კირკევორმა შექმნა პრაქტიკულად სოციალური დაკვეთის გარეშე, თითქოსდა ეპოქის მოთხოვნის გარეშე. კირკევორი ყოველათე ამას თითქოსდა თავისთვის წერდა, შემოქმედება თითქოსდა მასთვის თავის გადარჩენის გზა იყო. თავისთავს იგი თავადვე ადარებდა შეხრახლას, რომელიც თავის სიცოცხლეს ზღაპართა მოყოლით იფარავდა. მაგრამ შიუხედავად თანამედროვეთა მიერ ვერ გაგებისა, კირკევორმა კარგად იცოდა თავის ნაშრომთა წარუვალი ღირებულების შესახებ მომავალი თაობებისათვის. „ჩემი სიკვდილის შემდეგ მარტო „შიში და თრთოლა“ იქნება საკმარისი ჩემი სახელის უკვდავებისთვის“,—წერდა იგი თავის „დღიურში“ [114, გვ. 409].

სიცოცხლის ბოლო წლებში კირკევორი იწყებს მძაფრ პოლემიკას ოფიციალური რელიგიის წარმომადგენლებთან [36, გვ. 708]. მისი თვალსაზრისით, თანადროული ქრისტიანობა, როგორც ეს პროტესტანტულ ეკლესიას წარმოუდგება, მკვეთრად განსხვავდება აღრეული ქრისტიანობისაგან, ახალი აღთქმის პირველი წლების ქრისტიანობისაგან და სახელმწიფო რელიგიის წარმომადგენლებისაგან მოითხოვდა ეცნოთ ეს განსხვავება. სახელდობრ, კირკევორის მიხედვით, დღევანდელი ქრისტიანობის მიერ საყოველთაოდ აღიარებული შემწყნარებლობა უპირისპირდება ახალი აღთქმის სიმკაცრეს. ქრისტიანობა თავისი მარადიული ცხოვრების სახელთ მოითხოვს ამქვეყნიური ცხოვრების სიძულვილს, თანამედროვე ადამიანებს კი, თუმცა თავიანთ თავს ისინი „ქრისტიანებად“ თვლიან, უყვართ ცხოვრება ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით³. „ქრისტიანობის შესავალში“ კირკევორი ქეშმარიტ ქრისტიანობაში შესვლის აუტალებელ პირობად მიიჩნევს პირადი ცოდვების გაცნობიერებასა და მონანიებას და არა ზოგადად ადამიანური ცოდვილებისა [110, გვ. 68]. კირკევორი აქ, ისევე როგორც სხვა შრომებში, ებრძვის ადამიანურ ქედმაღლობას,

3 ეხება რა ამ საკითხს თავის რომანში ა. დებლინი სწორად მიუთითებს, რომ ოფიციალურ ეკლესიასთან პოლემიკაში „კირკევორი ელტვის სიმართლეს, თუნდაც ამით დაიქცეს ეკლესია. კირკევორი ამბობს, რომ მას არ უნდა შექმნას შთაბეჭდილება, თითქოს გავრცელებული ქრისტიანული რწმენა და ახალი აღთქმის მიერ დაწესებული ქრისტიანობა ყველაფერში ერთმანეთის მსგავსი იყოს“ [53, გვ. 179; იხ. აგრეთვე 42, გვ. 35—36].

რასაც ახალ ფილოსოფიაში ეყრება საფუძველი და რაც, მისი აზრით, ღმერთისაგან ჩვენი დაშორების მიზეზი გახდა (ამ თემაზე დეტალურად შევჩერდებით ქვემოთ).

ეკლესიასთან კამათი უკიდურესად დაიძაბა. სიკვდილამდე ცოტა ხნით ადრე კირკევორი მამის მიერ დატოვებული მემკვიდრეობის ხარჯზე იწყებს ანტიკლერიკალური გაზეთის „წამის“ გამოცემას, რომლის ერთადერთი თანამშრომელიც თვითონ იყო. სულ გამოსცა გაზეთის 9 ნომერი, მეათე გამზადებული ნომრის გამოცემა კირკევორმა ვეღარ მოასწრო. უდიდესმა ნერვიულმა დაძაბულობამ კირკევორს ძალა გამოაცალა, იგი გონდაკარგული ქუჩაში დაეცა და რამდენიმე დღის შემდეგ გარდაიცვალა საავადმყოფოში უზიარებლად (ზიარებაზე სორენმა უარი განაცხადა). ეს მოხდა 1855 წლის 11 ნოემბერს. საფლავის ეპიტაფია მაშ სიკვდილამდე დიდი ხნის წინ (1848 წ.) ამოირჩია: „ის მარტოსული—jener Einzelne (დან.: hiin Enkelte)“ [III, გვ. 35—36].



პირად ცხოვრებაში მარტოსული კირკევორი თავისი შემოქმედებითაც კარგა ხანს რჩებოდა ჩრდილში. საჭირო იყო მრავალი ათეული წელი, რათა თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიას კირკევორის ტრაგიკული მსოფლალქმა თავის მსოფლმხედველობად ეცნო [იხ. 41, გვ. 4—5].

ს. კირკევორის ფილოსოფიურ-მსოფლმხედველობრივი ევოლუციის საკითხში მკვლევართა შორის აზრთა სხვადასხვაობაა. ერთნი, იცავენ რა ერთიანობის პრინციპს, გამოორიცხავენ ყოველგვარ საფეხურებს კირკევორის შემოქმედებით ევოლუციაში და დასაწყისიდან ბოლომდე მას ერთი სულისკვეთების მატარებლად, სახელდობრ, ღრმა რელიგიურ მოაზროვნედ, რელიგიურ ფანატიკოსად წარმოგვიდგენენ. მეორენი კი, მხედველობაში რომ არ მივიღოთ კირკევორის შემოქმედებითი ევოლუციის ადრინდელი, ჰეგელიანური ეტაპი, აგრეთვე ესთეტიკური საფეხური, რომლის გამოყოფა ეთიკურისაგან პრაქტიკულად შეუძლებელიცაა, ამ ევოლუციაში გამოყოფენ ორ ძირითად საფეხურს, რომელთაც პირობითად შეიძლება ეწოდოს ოპტიმისტური და პესიმიტური საფეხურები — ეთიკური საფეხური და რელიგიური საფეხური. პირველთა მოსაზრებას ამაგრებს ის ვითარება, რომ პირველ, ე. წ. ოპტიმისტური პერიოდის თხზულებებშიც იკითხება კირკევორის უნაპირო სევდა და სასოწარკვეთილება. ამ მოსაზრებას

უქერს მხარს თითქოსდა თავად კირკევორის, როგორც ავტორის, ანონიმისტური მიდრეკილებებიც, მუდამ სხვადასხვა ფსევდონიმით რომ აქვეყნებდა თავის ნაწარმოებებს, ზოგჯერ ანტითეტური ფსევდონიმებიც კი (კლიმაქუსი — ანტიკლიმაქუსი). და როგორც ბ. ბიხოფსკი აღნიშნავს, „ეს ყველაფერი კეთდებოდა არა იმისათვის, რომ კირკევორს თავისი ავტორობა დაემაღლა; „ავტორთა ავტორის“ სახით იგი, თითქოსდა შეტრიალებით, თავისთავს უჩვენებს სხვადასხვა მხრიდან, სხვადასხვა როლში, გარდასახავს და ამოღულირებს რა განწყობილებებისა და განცდების სხვადასხვა ასპექტებსა და წახნაგებს“... „პერსონაჟთა და ქანრთა მთელი მრავალსახიანობისას, რომელთაც კირკევორი იყენებს, უცვლელია მის ნაწარმოებთა ძირითადი ტენდენცია — ქრისტიანული რელიგიური ფანატიზმი“ [40, გვ. 49—50]. ამავე თვალსაზრისზე დგას კირკევორის ნაშრომთა მთარგმნელი პ. ჰანზენი: „კირკევორს არ უნდა შეეხედოთ როგორც მოაზროვნეს, რომელიც ჭერ ესთეტიკოსი იყო, შემდეგ კი — ეთიკის გავლით რელიგიამდე მისული; პირიქით, იგი თავიდანვე ღრმად რელიგიური იყო და სხვადასხვა-ნიღბებს იფარებდა, რათა მოუღრდნელად დაეჭირა თავისი თანამედროვენი ცხოვრებაზე ყალბ თვალსაზრისში, გამოერყვია მათთვის თავიანთი შეცდომა და შემდგომში მიეყვანა ისინი ცხოვრებაზე ჭეშმარიტ ეთიკურ-რელიგიურ თვალსაზრისამდე“ [45, გვ. 4].

კირკევორი, როგორც ანონიმურ თხზულებათა ავტორი, კირკევორი, როგორც „ავტორთა ავტორი“, ამ თვალსაზრისით მართლაც წარმოგვიდგება როგორც მონუმენტური ფიგურა, თავის ქმნილებებში რომ აშუქებს საკუთარი მთლიანი მსოფლმხედველობის სხვადასხვა ასპექტებს. მაგრამ თუ ავიღებთ კირკევორის შემოქმედების ადრეულ პერიოდისა და მოგვიანო ხანის ნაწარმოებებს და მათში გამოვვითილ პოზიტიურ ავტორისეულ თვალსაზრისებს შევუდარებთ ერთმანეთს, დავინახავთ ავტორის მსოფლალქმნაში მომხდარ არსებით ცვლილებას, რასაც ზოგადად სწორედ ოპტიმიზმიდან პესიმიზმისაკენ მიმავალი პროცესი შეიძლება ვუწოდოთ. სწორედ ამგვარი არსებითი ხასიათის განსხვავებაა, მაგალითად, კირკევორის ერთ-ერთ პირველ მთავარ ნაწარმოებ „ან-ან“-სა და მოგვიანო ხანის „სასიკვდილო დაავადებას“ შორის. ამასთან, მხედველობაშია მისაღები ისიც, რომ კირკევორი არ ყოფილა რელიგიური ფანატიკოსი ამ სიტყვის ჩვეულებრივი გაგებით — ე. ი. რაღაცა დოგმების მორწმუნე და მისი ურყევი გამტარებელი ცხოვრებაში. ყოველთვის უნდა გვახსოვდეს, რომ კირკევორისათვის რწმენა მუდამ პრობლემატური იყო და არა პოზიტიურ-დოგმატური, და ეს პრობლემურობა კირკევორის ფილოსოფიური ევოლუციის ბოლო პერიოდში სულ უფრო იზრდებოდა... დგას რა კირკევორის მსოფლმხედველობრივი ევოლუციის ოპტიმისტურ (ეთიკურ)

და პესიმისტურ (რელიგიურ) საფეხურებად დაყოფის თვალსაზრის-
ზე, ზურაბ ხასაია თავისებურად გადმოგვცემს კირკეგორის მსოფლმხედ-
ველობაში მომხდარ არსებით ცვლილებას ამ უკანასკნელის ჰეგელის
ფილოსოფიასთან დამოკიდებულების ფოზზე. მისი აზრით, კირ-
კეგორის მსოფლმხედველობრივი ევოლუციის ოპტიმისტური პერიოდი
„ესაა დრო კირკეგორის მიერ ექსისტენციის ერთმხრივი, პოზიტიური
გაგებისა, დრო, როცა ჰეგელის იდეალისტური კრიტიკა ოპტიმისტუ-
რადაა აღქმული“... „იგი შემდეგ დარწმუნდა, რომ ჰეგელის იდეალის-
ტური კრიტიკა ინდივიდის გადარჩენას კი არ ნიშნავს, არამედ აბსო-
ლუტის დაკარგვას და ამის კვალად, ბუნებრივია, ინდივიდის დაკარ-
გვასაც“ [70, გვ. 52—53]. (ინდივიდის დაკარგვაში ზ. ხასაიასთან იგუ-
ლისხმება მისი დაფუძნებულობა, უსაყრდენობა).

ქვემოთ ჩვენ კირკეგორის თვალსაზრისს გადმოვცემთ სწორედ
ამ პერიოდების შესაბამისად, ამასთან, მუდამ მხედველობაში გვყენება
მისი მსოფლმხედველობრივი ევოლუციის ამგვარ საფეხურებად და-
ყოფის მთელი პირობითობა; სახელდობრ, ის, რომ პირველ, ეთიკურ
საფეხურზე კირკეგორის ოპტიმიზმი თავისთავად უიმედობასთან, სასო-
წარკვეთილებასთან ბრძოლის პროდუქტია და რომ მეორე, რელიგიურ
საფეხურზე, რომელიც მთლიანობაში პესიმისტურია, კირკეგორი
ცდილობს რწმენა-პარადოქსში იმედის შუქის დაქერას. ამის გამო
პირველყოვლისა ჩვენ უნდა განვიხილოთ ცხოვრებაზე ესთეტიკური
თვალსაზრისი, რომლის კრიტიკის საფუძველზე აყალიბებს კირკე-
გორი თავის ეთიკურ, ანუ ოპტიმისტურ კონცეფციას.

2. ცხოვრებაზე ესთეტიკური თვალსაზრისი

შენ გამუდმებით თითქოსდა ლივლივებ
საკუთარი თავისა და მთელი სინამდვი-
ლის მალა, უმაღლეს სფეროებში ნა-
ვარდობ, მაგრამ უფაქიზესი ეთერი, რო-
მელიც ამ სფეროებს ავსებს და შენს
მიწიერ სიშიშვს აუქმებს, არსებითად სა-
სოწარკვეთილების ქაოსია.

ს. კ ი რ კ ე გ ო რ ი.

ცხოვრებაზე ესთეტიკური თვალსაზრისის ქვეშ, რომელსაც კირ-
კეგორი „ან-ან“-ში გადმოსცემს და აკრიტიკებს, შეიძლება ვიგულის-
ხმოთ გვიანდელი პერიოდის რომანტიკოსთა მსოფლალქმა (ბაირონი,
ჰაინრიხ ჰაინე, ჰოფმანი და სხვ.); ცხოვრებაზე გულგატეხილობა, მე-
ოცნებობა, ინდივიდუალიზმი, სარკაზმამდე მისული ირონია, ცხოვრე-
ბით ტკბობისადმი მისწრაფება (მოვალეობისადმი ერთგულების ნაცე-

ლად), სილამაზისა და მშვენიერების, პოეზიისა და ხელოვნების კულტი, ტალანტის კულტი და სხვა, რა ნიშნებითაც კირკეგორი „ესთეტიკოსის“ თვალსაზრისს ახასიათებს, სწორედ გვიანდელი პერიოდის რომანტიზმისათვისაა ნიშანდობლივი. მაგრამ ამავე დროს კირკეგორი ცხოვრებაზე ესთეტიკურ თვალსაზრისს ახასიათებს რიგი ისეთი ნიშნებით, რაც გვიანდელი რომანტიზმისათვის დამახასიათებელ საკმაოდ რადიკალურ სკეპსისა და პესიმიზმსაც კი აღემატება და სრულიად ახალი ეპოქის — ნიჰილიზმის ეპოქის დადგომის მაუწყებლად გვევლინება. ცხოვრებაზე გულგატეხილობა, ინდივიდუალიზმი, ირონია და სხვა, ასე ვთქვათ, „ზომიერი ესთეტიკოსის“ თვალსაზრისისათვის დამახასიათებელი ნიშნებია. მაგრამ „რადიკალისტი ესთეტიკოსი“, რომლის სახესაც იძლევა კირკეგორი „ან-ან“-ის მეორე ტომში მოთავსებულ ნაშრომში „ესთეტიკური და ეთიკური საწყისების პარამონიული განვითარება პიროვნებაში“ და რომელსაც ეთიკის პოზიციებიდან უპირისპირებს დაოჯახებულ კაცს, ასესორ ვილჰელმს, ცხოვრებაზე უბრალოდ გულგატეხილი კი არაა, არამედ სასოწარკვეთილია, მარტოსულია, მელანქოლიის ბურუსშია გახვეული, უუბედურესია. იგი თავისთავს უუბედურესად მიიჩნევს არა თავისი პირადი ცხოვრების არახელსაყრელი გზით წარმართვის გამო, არა ბედის, ცხოვრების მიერ მისთვის რაიმე დარტყმის, სულიერი ჭრილობების მიყენების გამო, არამედ მთლიანად ცხოვრების, სინამდვილის მისთვის მიუღებლობის გამო. „რადიკალისტი ესთეტიკოსი“ ვერც ცხოვრების ესთეტიკურ ტკბობაში ჰპოვებს შვებას, მას არ გააჩნია მყარი გატაცების საგანი; არსებითად მას არაფერი სწამს, გამოცლილ-დაკარგული აქვს მსოფლმხედველობრივი საყრდენ-ორიენტირი, გაცნობიერებული აქვს საკუთარი არარაობა, ინდიფერენტულია ეთიკური ღირებულებების — კარგისა და ავის მიმართ, მოკლედ, ნიცშეს ფილოსოფიის ენით რომ ვთქვათ, ს. კირკეგორის „რადიკალისტი ესთეტიკოსი“⁴ ნიჰილისტია, იგი ახალი, კრიზისული ეპოქის ადამიანია, განსხვავებული არა მარტო რომანტიკული სულიერი წყობის ადამიანისაგან, არამედ ყველა სხვა ეპოქის, ყველა სხვა მსოფლმხედველობის ადამიანთაგან. და თუ გავიხსენებთ, რომ სასოწარკვეთილად, მარტოსულად და უუბედურესად სწორედ კირკეგორი მიიჩნევდა თავისთავს, გასაგები უნდა იყოს, რომ „რადიკალისტი“ ან, თავად კირკეგორის სიტყვით, „უკიდურესი ესთეტიკოსის“ სახით საკუთარ თავს, საკუთარ მსოფლმხედველობას უპირისპირდება იგი და რომ ეს ნიჰილისტი თავად კირკეგორია. არ-

⁴ კირკეგორთან ეს „რადიკალისტი“ „ესთეტიკოსად“ რჩება მხოლოდ პირობითად, იმ ნიშნის გამო, რომ იგი ჯერ კიდევ ინარჩუნებს ესთეტიკოსისათვის დამახასიათებელ უშუალობას და, მაშასადამე, გარეგან პირობებზეა კვლავ დამოკიდებული, გარედან მოელის ყველაფერს და არაფერს საკუთარი თავიდან.

სებითად მართლაც „სასოწარკვეთის ცნებით კირკეგორი აღნიშნავს იმავე სულიერ მოვლენას, რაც ნიცშემ განსაზღვრა როგორც ნიჰილიზმი“ [67, გვ. 65].

„სადაც ინგლისში, წერდა კირკეგორი თავის დღიურში, არის საფლავის ქვა, რომელზეც მხოლოდ ერთი სიტყვაა ამოკვეთილი: „უუბედურესი“. მე შემიძლია დავუშვა, რომ ვინმე ამას წაიკითხავს და იფიქრებს, რომ იქ არავინ არაა დაკრძალული და რომ ეს სამარე მისთვისაა განსაზღვრული“ [114, გვ. 133]. კირკეგორი ამ თემას უძღვნის სპეციალურ თავს „ან-ან“-ში, სადაც იგი იძლევა უბედურთა კლასიფიკაციას. უპირველეს ყოვლისა, კირკეგორის მიხედვით, უუბედურესის წოდების პრეტენდენტთა რიგებიდან უნდა გამოირიცხონ ყველა ისინი, ვინც უბედურები გახდნენ იმიტომ, რომ სიკვდილის ეშინიათ. ქეშმარიტად უბედურებს, რომელიც ჯარისკაცებივით, არ ეშინიათ სიკვდილისა, მათ იციან უარესი უბედურება, უპირველეს ყოვლისა, ცხოვრების უბედურება. თუკი იარსებებდა ადამიანი, რომელიც ვერ კვდება, თუკი იარსებებდა უკვდავი ადამიანი, მაშინ საკვებით ნათელი იქნებოდა, თუ რატომაა ხსენებული საფლავი ცარიელი, — უუბედურესი ის იქნებოდა, რომლის სიკვდილიც შეუძლებელია, ბედნიერი კი ის, ვინც შეძლო სიკვდილი. ბედნიერია ის, ვინც სრულად სიბერეში, უფრო ბედნიერია ის, ვინც ახალგაზრდობაში მოკვდა, კიდევ უფრო ბედნიერია ის, ვინც დაბადებისას გარდაიცვალა, უბედნიერესი კი ისაა, ვინც საერთოდ არ დაბადებულა. მაგრამ რაკი ეს ასე არაა, რადგან სიკვდილი ყველა ადამიანის საერთო ბედნიერებაა,

ნ უნდა შევნიშნოთ, რომ ამგვარი პესიმისტური მსოფლმხედველობა ნიცშესათვისაც იყო დამახასიათებელი შემოქმედებითი ევოლუციის პირველ საფეხურზე. „ტრაგედიის დაბადებაში“ ნიცშეს მოაქვს ძველი ბერძნული თქმულება მეფე მიდასის მიერ ბრძენი სილენის (სილენიოსი — დიონისეს აღმზრდელი და მუდმივი თანამგზავრი) შეპყრობის შესახებ. მეფის კითხვაზე, თუ რა არის ადამიანისათვის ყველაზე უკეთესი და სასურველი, სილენი პასუხობს: „შენთვის სრულიად მიუწყდომელია ის, რაც ყველაზე უკეთესია: ეს ისაა, რომ არ დაიბადო, არ არსებობდე, იყო არაა. ხოლო უჭირობესი, რაც ამის შემდეგ გრჩება ზღლი, ესაა ჩქარი სიკვდილი“ [იხ. აგრეთვე ეკლზიასტი, 4; 3]. ნიცშეს სიტყვით, ძველი ბერძენი „შეიგრძნობდა ყოფნის მთელ საშინელებას, მთელ სიძაგლობას და იმისათვის, რომ ცხოვრება შესაძლებელი და გასაძლისი ყოფილიყო მისთვის, ყოველივე ეს მას უნდა დაეთარა ძილში ზმანებული სხივმოსილი ოლიმპიელებით... ბერძნები ბედისწერის გადალახვას ცდილობდნენ ზელოვნების მიერ შექმნილი ოლიმპიური სამყაროს საშუალებით, იმ ოლიმპიური სამყაროს, რომელიც ბედისწერის საშინელებას ფარავდა (მაიას ა. პ.) საბურველივით. იმისათვის, რომ ცხოვრება გასაძლისი ყოფილიყო, ბერძნებს აუცილებლად უნდა შეექმნათ... ღმერთები“ [116, გვ. 35–36]. მაგრამ, როგორც უხედავთ. ნიცშესაგან განსხვავებით, კირკეგორის „ესთეტიკოსისათვის“ უკვე აღარც ზელოვნებაა ხსნა, ზელოვნება აღარაა მიუღებელი და საშინელი სინამდვილის „მაიას საბურველი“...

ამიტომ უზუბედურესი, კირკეგორის მიხედვით, საძიებელია ცხოვრებაზე გულგატეხილ და სიკვდილის არმოშიშ ადამიანთა შორის [59, გვ. 27—28]. საგულისხმოა, რომ უზუბედურესის წოდების პრეტენდენტებად კირკეგორი იწვევს არა მარტო თავის თანამედროვე ადამიანებს, მთელ მსოფლიოში, არამედ — გარდასული ეპოქების ადამიანებსაც, რაც ფაქტიურად სამყაროს ტრაგიკულ მსოფლალქმეაში, როგორც არგაგონილ ასპარეზში, გარდასული ეპოქებისა და ადამიანების გამოწვევას ნიშნავს.

ენება რა ჰეგელის „სულის ფენომენოლოგიის“ იმ ადგილს, სადაც „უზუბედურ ცნობიერებაზეა“ ლაპარაკი, კირკეგორი ირონიულად შენიშნავს, რომ ჰეგელიტად ბედნიერია ის, ვისაც ამ საკითხთან დაკავშირებით არაფერი აქვს სათქმელი, თუ არ მის შესახებ თავის დაწერაო. და მაინც კირკეგორი იზიარებს, იწყნარებს და შემდგომ ავითარებს ჰეგელის დებულებას, რომ უზუბედური ეწოდება იმას, ვისი იდეალი, ცხოვრების შინაარსი, მთელი ცნობიერება, ვისი აწმყო არსიც ასე თუ ისე მის გარეთ ძევს; უზუბედური მუდამ მოწყვეტილია თავისი თავისაგან, არასოდეს არაა შერწყმული თავისთავთან, და თავისთავთან, თავის აწმყოობასთან მოწყვეტილი ადამიანი ან ცხოვრობს წარსულში, ანდა — მომავალში [59, გვ. 31]. წარსულში ან მომავალში მცხოვრები ადამიანები არიან მოგონებებში ჩაფლული ან მოიმედე პირები და ისინი უზუბედურნი არიან, თუკი საერთოდ ბედნიერია მხოლოდ ის, ვინც თავის აწმყოში ცხოვრობს. მაგრამ მაინც მკაცრი აზრით არ შეიძლება უზუბედური ვუწოდოთ პიროვნებას, რომელიც იმედით ან მოგონებით ცოცხლობს. რაც არ უნდა მძიმე იყოს: ცხოვრების მიერ მიყენებული ჭრილობა, დარტყმა, იგი ადამიანს ერთი ხელის მოსმით მაინც ვერ აქცევს უზუბედურესად, რამეთუ ერთ დარტყმას შეუძლია მხოლოდ გამოსტაცოს ადამიანს იმედი და ამით მისი ყოფიერება მოგონებებში გადაიტანოს, ანდა, გამოსტაცოს მას მოგო-

8 როგორც თამაზ ბუაჩიძე მიუთითებს, ჰეგელთან „უზუბედური ცნობიერება“ რელიგიურ მსოფლმხედველობის ერთ-ერთი ვარიანტი და მისი შესატყვისი ცხოვრების წესის გამომხატველი ფენომენია. სახელობრ, ცნობიერება იმათა უზუბედური, რომ იგი ამქვეყნიურიდან, ცვალებადიდან, არაარსებითიდან ვერ მალდება მაღალი დონეებულების მქონე სამეფომდე, უცვლელამდე, „არსებითამდე“, იმქვეყნიურამდე. ამგვარად, ჰეგელთან უზუბედურების წყაროა ამქვეყნიურისა და იმქვეყნიურის, ცვალებადისა და უცვლელის, ადამიანისა და ღმერთის გადუქრელი წინააღმდეგობა—ღუაღიში [იხ. 11]. უნდა ითქვას, რომ კირკეგორის „უზუბედურესის“ უზუბედურების წყაროც სწორედ ეს გადუქრებული წინააღმდეგობაა, მიუღწეველი სინთეზი, მაგრამ თუ რაციონალისტ ჰეგელს ეგულებოდა აქედან გამოსავალი, ექსისტენციალისტი კირკეგორი აქედან ვერ ნახულობს საბოლოო გამოსავალს (ექსისტენციის როგორც სასრულობა-უსასრულობის, დროულობა-მარადიულობისა და აუცილებლობა-შესძლებლობის მიუღწეველი სინთეზის შესახებ იხ. ქვემოთ თავში „სასიკვდილო დაავადება“).

ნებები და ამით მისი ყოფიერება მომავალში, იმედში გადაიტანოს. ასე მაგალითად, შეეყვარებულისაგან მიტოვებული, ნალალატევი გოგონა არაა უუბედურესი. მართალია მის თვალეში იმედი აღარ კიაფობს, არავითარი სანახაობა არ იტაცებს, აღარაფერი აღელვებს მომავალში, მაგრამ მას აქვს თავისი ძვირფასი საუნიჯე — თავისი წარსული, წარსულის მოგონება და გლოვაა მისთვის ბედნიერება და არავითარ ძალას არ ძალუძს წარტაცოს მას ეს ძვირფასი საუნიჯე. სამყარო იცვლება, მაგრამ იგი არ ექვემდებარება ცვალებადობას, დრო მიდის, მაგრამ იგი არ სდევს უმთავსულს, რადგან მისთვის მომავალი აღარ არსებობს. და დგას იგი თავის მოგონებებში ჩაფლული, გაქვევებული...

უუბედურესად ვერ ჩაითვლება ვერც ის კაცი, რომელსაც ერთადერთი შვილი მტერმა მოსტაცა. ამ კაცს ვერ უპოვია დაკარგული შვილი, მაგრამ იგი მაინც იმედოვნებს: არაფერი აკავშირებს მას ამ სამყაროსთან გარდა იმედისა და მხოლოდ იმედით ცოცხლობს. მას გაუთეთრდა თმა, სხეული დაუძაბუნდა, ფეხები უჩერდება, გული უკვდება, მაგრამ მისი იმედი მაინც ცოცხლობს... [59, გვ. 39—41].

უუბედურესად ვერ ჩაითვლება ვერც ის წამებული, ვინც ახალგაზრდობაში აღმაფრენით სავსე მარტვილობას ეძიებდა. თავის ფიქრებში იგი თავისთავს ჯვარზე გაკრულსა და ზეცაგანხმულს ხედავდა, მაგრამ მეტად მძიმე აღმოჩნდა მისთვის სინამდვილე; ოცნებები განქრნენ, მან ზურგი აქცია თავის უფალს და თავისთავს. მაგრამ იგი მაინც ბედნიერი იყო, ის გახდა ის, რისი გახდომაც სურდა, გახდა წამებული. თუმცა მისი მარტვილობა არ იყო ის, რასაც ეძიებდა, რამეთუ იგი არც ჯვარზე გაუქრავთ და არც მხეცთა გასაგლეჯად გადაუგდიათ, მაგრამ იგი მაინც ცოცხლად დაიწვა ნელ ცეცხლზე...

მძიმეა ახალგაზრდა ქალის მდგომარეობა, რომელიც სატრფომ მიატოვა. მას არ შეუძლია გლოვა და მოგონება, რადგან ფიქრობს, რომ შესაძლებელია მისი გულისწორი არც იყო მოღალატე; განშორების მიზეზი მისთვის უცნობია. მაგრამ მას არც იმედოვნება ძალუძს, რადგან მისი რჩეული გამოცანასავით იყო, შეუცნობელი იყო (ბიოგრაფიული ელემენტი სორენ კირკეგორისა და რეგინა ოლსენის ურთიერთობიდან). ეს გოგონა, კირკეგორის მიხედვით, უუბედურთა იერარქიულ კიბეზე უდავოდ მაღლა დგას; თუმცა იგი მაინც ვერ ჩაითვლება უუბედურესად და ვერ მიიღებს გამარჯვებულის ჭილდოს — ზემოხსენებულ სამარეს, მაგრამ მას მიეცემა ადგილი ამ სამარესთან ყველაზე ახლოს. რაკი მისი სატრფო გამოცანასავით იყო, ამ გოგონას შეუძლია დღისით იმედოვნება და ღამით მოგონება-გლოვა, ანდა პირიქით, დღისით გლოვა და ღამით იმედოვნება და მას უფლება აქვს თავი ექიროს მაღლა, იყოს ამაყი, რადგან, კირკეგორის თქმით, არა-

სოდეს არა ხამს ბედნიერებით ამყობა, არამედ — მხოლოდ უბედურებით... [59, გვ. 42—43].

უუბედურესი, კირკეგორის მიხედვით, ისაა, ვინც მოწყვეტილია რა თავის აწმყოს, თავის ყოფიერებას ვერ აკავშირებს ვერც წარსულთან და ვერც მომავალთან. თავისი ყოფიერება მას წარსულში ვერ გადააქვს იმიტომ, რომ მას არასოდეს უცხოვრია სრულფასოვანი ცხოვრებით, იმიტომ, რომ მას არა აქვს წარსული, არაფერი აქვს მოსაგონარი. თავისი ყოფიერება მას ვერც მომავალში გადააქვს იმიტომ, რომ მისი მომავალი უკვე დიდი ხნის წარსულია; იგი მომავალს უკვე მისწვდა, აზრობრივად უკვე განიცადა და იგონებს თავის ამ გაჩენას, იმის ნაცვლად, რომ იმედოვნებდეს მომავალზე. ის, რასაც იგი იმედოვნებს, მის უკან დევს, ხოლო ის, რასაც იგი იგონებს, წინაა. მისი ცხოვრება მიედინება არა ჩვეულებრივი წესით (მომავლიდან წარსულისაკენ), არამედ ორაზროვნად — უკუდმა. ის, რაც ხელს უშლის მას იცხოვროს იმედით, ესაა მოგონება, ხოლო ის, რაც ხელს უშლის მას იცხოვროს მოგონებებით, ესაა იმედი. ერთი მხრივ, იგი მუდამ იმედოვნებს იმაზე, რაც მას უნდა მოეგონებინა, მეორე მხრივ, კი იგი მუდამ იგონებს იმას, რაზეც უნდა იმედოვნებდეს. იგი წარსულზე ფიქრში ოცნებობს მომავალზე, იმიტომ რომ არა აქვს წარსული. არაფერი აქვს მოსაგონარი, და მომავალზე ფიქრში ახდენს წარსულის რეკონსტრუქციას, რადგან არა აქვს მომავალი, არაფერს ელის მომავლისაგან. დროთა ამ უცნაურ აღრევას მის გონებაში — წარსულის მუდმივ გადატანას მომავალში და მომავლისა წარსულში — ის მუდამ ჭკუაზე გადასელის ზღვრამდე მიჰყავს, მაგრამ იგი არ გიჟდება და სწორედ ამაში მდგომარეობს მისი უბედურება.

მარტოსული, თავისთავში გადაგდებული ამ ინდივიდისათვის თავის წინაშე გადაშლილი და მისთვის ერთადერთი სამყარო სრული გაუგებრობაა. და დგას ეს მარტოსული ამ მისთვის უცხო, მტრული სამყაროს წინაშე სრულიად უმწეო, უიარაღო, დაუცველი. მას არა აქვს თავისი აწმყო, რომელზეც შეეძლებოდა დამყარება, არა აქვს წარსული, რომელზეც შეეძლებოდა წუხილი, რადგან მისი წარსული ჯერ არ დამდგარა, არა აქვს მომავალი, რომელზედაც შეე-

7 დროის მომენტების ეს უჩვეულო დაახლოება-ურთიერთგადაქცევა, საერთოდ დროის პრობლემის უკიდურესად გააქტუერება ნიშანდობლივია მთელი ჰეგელის შემდგომი ფილოსოფიისათვის და, განსაკუთრებით, ექსისტენციალიზმისათვის. ამის მიზეზია კონკრეტული ადამიანის ყოფიერების პრობლემის წინა პლანზე წამოწევა, ესენციასთან შედარებით ექსისტენციისათვის. უპირატესობის მინიჭება [იხ. 31, გვ. 136 და შემდეგ]. კირკეგორთან მაინც დროის პრობლემა განსაკუთრებულ ტრაგიკულ დარტყმას იძენს. ამ მოაზროვნესთან საბეზა, ერთი მხრივ, ნოსტალგია მარადიულობაზე, მეორე მხრივ, კი ცნობიერება იმისა, რომ ინდივიდი დროული არსებაა, წამიერებაში ყოფიერებს და რომ მარადიულობის კარი მისთვის ჩაბრუნულია (იხ. 105, გვ. 88—90).

ძლებოდა იმედოვნება, რადგან მისი მომავალი უკვე წავიდა. იგი არ ბერდება, რადგან არასოდეს ყოფილა ახალგაზრდა, ვერ გახდება ახალგაზრდა, რადგან უკვე მოხუცია; გარკვეული აზრით იგი ვერც მოკვდება, რადგან მას ხომ არც უტოცხლია! მას არც სიცოცხლე შეუძლია, რადგან გარკვეული აზრით იგი უკვე მკვდარია. მას არც სიყვარული შეუძლია, რადგან სიყვარული ყოველთვის აწმყოშია, მას კი არც აწყო აქვს, არც წარსული, არც მომავალი... [59, გვ. 37—39].

ცხოვრების რიტმთან ამოვარდნილი, ბუნებასა და საზოგადოებას მოწყვეტილი, „თავისთავში გადაგდებული“, თავის განცდებსა და ემოციებში ჩაძირული ამ ინდივიდის სახით კირკეგორი, ცხადია, უპირველეს ყოვლისა, საკუთარ სულიერ პორტრეტს გვიხატავს და ამ სახით ფილოსოფიისა და კულტურის ისტორიაში შემოპყავს ახალი, უკიდურესად კრიზისული თვითცნობიერების მქონე, ტრაგიკული მსოფლალქმის ინდივიდი, ახალი, აქამდე უცნობი პერსონაჟი, გმირი. ფილოსოფიისა და ხელოვნების ისტორია აქამდე არ იცნობდა ამგვარი სულიერი რყევის შემთხვევას. თავად შექსპირის ჰამლეტიც კი, ცხოვრების ამოებათა კარგადმცნობელი და გაუტანელი საწუთროს მგომბელი, სულიერად დებრესირებულთა აღიარებული მამამთავარი, კირკეგორის მიერ დახატულ გმირთან შედარებით სულიერად საფსებიტო ჯანსაღ, აქტიური და მიზანსწრაფული ბუნების ადამიანად გამოიყურება. ჰამლეტმა იცის თავისი სულიერი დებრესიის გამომწვევი მიზეზი — ამქვეყნიური ბოროტება და საკმაოდ აქტიურად იბრძვის კიდევ მის წინააღმდეგ, კირკეგორის უსახელო და უისტორიო გმირი კი აბსოლუტურად პასიურია, იგი მხოლოდ თავის თავთან, თავის ფიქრებთან მეტრძოლია, თავის განცდებსა და ემოციებში ცხოვრობს და ეს ცხოვრება, ცხადია, მოკლებულია ყოველგვარ შინაარსს. კირკეგორის გმირი მართლაც სასოწარკვეთილებს ქაოსითაა მოსილი [58, გვ. 274].

ასეთი ბუნებასა (სამყაროსა) და საზოგადოებისაგან მოწყვეტილი, მარტოსული და თავისთავში გადაგდებული, უსაყრდენო და უორიენტიროა კირკეგორისეული სუბიექტი, მისი „ესთეტიკოსი“. ამგვარი იზოლირებული, განცალკევებული სუბიექტიდან, თავისთავში ჩაკეტილი ინდივიდიდან ამოდის კირკეგორი. ერთადერთი ღირებულება, რასაც სცნობს კირკეგორის „ესთეტიკოსი“, ესთეტიკური ღირებულებაა, მშვენიერება და სილამაზეა, მაგრამ მშვენიერებითა და სილამაზით ტყბობაც ბეზრდება მას (უეჭველია, რომელიმე ერთი ღირებულება სხვა ღირებულებათა მხრივ მხარდაჭერის გარეშე თავს ვერ დიქერს...) და საბოლოოდ გარდუვალად მიდის სასოწარკვეთილებამდე. სასოწარკვეთილება როგორც „თავად ღმერთის მიმართ ნასროლი გამოწვევა“ [58, გვ. 316], როგორც ღირებულებათა საბოლოო და სრულ-

ლი გაუფასურების გამოხატულება, თითქოსდა კირკეგორისეული ინდივიდის საბოლოო ხვედრი უნდა იყოს, რომლისგან, როგორც თავისი ბედისწერიდან, თავის დაღწევაც მას არ ძალუძს, მაგრამ კირკეგორი თავისი ფილოსოფიური ევოლუციის ამ პირველ საფეხურზე მაინც პოულობს გამოსავალს. ეს გამოსავალი კირკეგორთან ინდივიდის კვლავ და კვლავ საკუთარ თავში ჩაღრმავებაში და ამ გზით ინდივიდის საზოგადოებასა და სამყაროსთან დაკავშირებაში, ძდგომარეობს. თავად სასოწარკვეთილებაც კირკეგორს ამ ეტაპზე პოზიტიურად აქვს გაგებულნი: სასოწარკვეთილება არის გზა, საშუალება პიროვნების განვითარებაში ესთეტიკური, ანუ დაბალი საფეხურიდან ეთიკურ ანუ მაღალ საფეხურზე გადასასვლელად.

სასოწარკვეთილება და მელანქოლია, კირკეგორის მიხედვით, ცხოვრებაზე ესთეტიკური თვალსაზრისის გარდუვალი შედეგია იმიტომ, რომ ესთეტიკოსი ყველაფერს გარედან მოელის და არაფერს თავისი თავისაგან. სასოწარკვეთილება და მელანქოლია ეუფლება ადამიანს იმის გამო, რომ, ამ თვალსაზრისიდან ამოსული, იგი თავისთავს ვერ იმეცნებს თავის მარადიულ მნიშვნელობაში, ვერ აკავშირებს თავისთავს სამყაროს მარადიულ ძალებთან, ღმერთთან. სასოწარკვეთილებითა და მელანქოლითაა მოსილი პოეტის სული, პოეტისა, რომლის ცხოვრებაც თავისებური მსხვერპლშეწირვაა. პოეტის ცხოვრება უბედურის ცხოვრებაა იმიტომ, რომ იგი სასრულზე მაღლა დგას, მაგრამ ვერ აღწევს უსასრულობას. იგი ხედავს იდეალებს და იმისთვის, რომ მათით გაიხაროს, უნდა გაიქცეს სამყაროდან, მას არ ძალუძს თავისში ატაროს ეს ღვთაებრივი სახეები ცხოვრებისეული არარაობის გვერდით... მაგრამ, კირკეგორის მიხედვით, სამყაროდან ეს გაქცევა თავისი თავიდან გაქცევას ნიშნავს, რაც არაა სასოწარკვეთის დაძლევის გზა, ხსნის გზა. ხსნა საკუთარი თავიდან გაქცევაში კი არაა, არამედ საკუთარ თავთან მისვლაში, საკუთარი თავის დაუფლებაში, ჩვენი თავის შემეცნებაში მის მარადიულ მნიშვნელობაში. რაც, თავის მხრივ, ბოლომდე მიყვანილი სასოწარკვეთილების საშუალებით მიიღწევა. მაგრამ ეს უკვე იქნება ცხოვრებაზე ესთეტიკური თვალსაზრისის დაძლევა და ეთიკურზე გადასვლა, ესთეტიკური არჩევანიდან ეთიკურ არჩევანამდე მისვლა. ბოლომდე განხორციელებულ სასოწარკვეთილებაში, კირკეგორის მიხედვით, ადამიანი თავისთავს ირჩევს არა თავის უშუალოებაში, არა როგორც შემთხვევით ინდივიდს, არამედ თავის მარადიულ მნიშვნელობაში. გლოვა-წუხილის ნაცვლად, რომელიც ცხოვრებაზე ესთეტიკური თვალსაზრისის პირდაპირი გამოხატულებაა — ყველაფერს რომ გარედან მოელის და არაფერს საკუთარი თავისაგან — ეთიკურ საფეხურზე თავისთავში ჩაღრმავებული ადამიანი მონანიების გრძნობითაა აღვსილი, რადგან გლოვა-

წუხილის მიზეზს ესთეტიკოსივით თავის გარეთ, ცხოვრების გარემოებებში კი არ ეძებს, არამედ თავისთავში, თავის თანდაყოლილ ცოდვაში და ამ მონანიების გზით ურიგდება (უკავშირდება) ღმერთს.

კირკეგორის აზრით, ისევე როგორც კარგად აღზრდილი ბავშვის განმასხვავებელი ნიშანია მობოდიშებისაკენ მიდრეკილება, იმისი ბევრი განსჯის გარეშე, მართალია ის თუ მტყუანი, ასევე დიდსულოვანი ადამიანის განმასხვავებელი ნიშანია მონანიებისაკენ მიდრეკილება და არა ღმერთთან კამათი, რადგან მას ჭეშმარიტად უყვარს ღმერთი, ღმერთის ჭეშმარიტი სოყვარული კი მონანიებით გამოიხატება⁸. ჩემი ცხოვრება ჩემგან დამოუკიდებელ მიზეზთა გამო რომ მხოლოდ განუწყვეტელი მწუხარება და ტანჯვა იყოს, აღნიშნავს კირკეგორი, ასე რომ მე სრული უფლება მქონდეს ჩემი თავი შევადარო ტრაგედიის გმირთა შორის უდიდესებს, რომ შემეძლოს ჩემი მწუხარებით თავის შექცევა და მისით ადამიანებში თანაგრძნობის ზარის გამოწვევა, მე მოვისროდი გმირის მანტიას, უარს ვიტყოდი ყოველგვარ ტრაგიკულ პათოსზე; მე ხომ მარტივად არა ვარ, რომ შემეძლოს ჩემი ტანჯვით ამაყოფა, მე ვარ მორჩილი ცოდვილი; მე ვგრძნობ ჩემს დანაშაულს ღმერთის წინაშე; ჩემი მწუხარებისათვის მე მხოლოდ ერთი გამოხატულება მაქვს — მონანიება და ერთი იმედი — უფლის შენდობა [58, გვ. 317].

მაგრამ, როგორც იტყვა, კირკეგორთან ადამიანის ღმერთთან მისვლის, ხსნის გზა ინდივიდის საკუთარ თავში ჩაღრმავებაში, საკუთარი თავის ეთიკურ არჩევანში მდგომარეობს.

3. მთიკუთრი არჩევანი

ისევე როგორც საეკო არაა, რომ ყოველ ადამიანს ელის თავისი მომავალი, ასევე საეკო არაა, რომ ყოველ ადამიანს მოეღოს არჩევანი: „ან-ან“.

ს. კირკეგორი.

აბსტრაქტული აზროვნების უარყოფელი კირკეგორი ინდივიდის რეალური ცხოვრებისა და მისი მსოფლმხედველობის ამოსავალ წერტილად მიიჩნევს ამ ინდივიდის, როგორც კონკრეტული პირის, თვითდადგენის აქტს, რაც მასთან არჩევანის ნებელობითი აქტით ხორციელდება. არჩევანს, „ან-ანს“ (aut-aut) კირკეგორი თავის ლოზუნგს, თავისი მსოფლმხედველობის ნერვს უწოდებს [58, გვ. 290].

⁸ აქ კირკეგორს ალბათ მხედველობაში აქვს ის ტრაგიკული შემთხვევა მამამისის ცხოვრებიდან, როცა ყმაწვილმა მიქაელმა დაწყევლა ღმერთი.

არჩევანის აქტში იგულისხმება არჩევანი დაპირისპირებულ მხარეთა შორის: თავისუფლება და აუცილებლობა, მოვალეობა და ტყობა, კარგი და ავი, სიკეთე და ბოროტება, ღმერთი და ეშმაკი და სხვა, მაგრამ უსაკუთრივესი აზრით არჩევანი კირკეგორთან თვითარჩევანია; იგი ინდივიდის არჩევანია საკუთარ თავსა და ყველაფერ დანარჩენს შორის და, ცხადია, ინდივიდი საკუთარ თავს ირჩევს, თავის თავს აღგენს. აბსოლუტური არჩევანის აქტით ინდივიდი თავისთავს ირჩევს მის მარადიულ მნიშვნელობაში. თვითარჩევანი პიროვნების თვითდადგენაა, იგი მისი თავისუფლების გამოხატულებაა. თვითარჩევანის შედეგად პიროვნება თითქოსდა ხელახლა ბადებს, ქმნის საკუთარ თავს. ამ უკანასკნელი დებულების დასაბუთების გზა კირკეგორთან ასეთია: არჩევანისას მე არ ვუდგენ საწყისს (მე არ ვქმნი) ასარჩევს, იგი აღრევე უნდა იყოს დადგენილი (შექმნილი), წინააღმდეგ შემთხვევაში მე არაფერი მექნებოდა ასარჩევი, და მაინც თუ მე არ დავადგენდი იმის საწყისს, რასაც ვირჩევ, მე მას არ ავირჩევდი ნამდვილი აზრით. არჩევანის საგანი არსებობს მანამდე, სანამ მე არჩევამს მოვახდენდე, სხვაგვარად მე ვერაფერზე შევეჩერებდი ჩემს არჩევანს, მაგრამ ამავე დროს ეს საგანი კი არ არსებობს, არამედ იგი არჩევანის მომენტიდან იწყებს არსებობას, სხვაგვარად ჩემი არჩევანი იქნებოდა ილუზია [58, გვ. 293]. ის, ვინც სწორედ მოიქცა და თავისთავი აირჩია აბსოლუტური აზრით, თავის „მე“-ს მართლაც აბსოლუტად მიიჩნევს — მან ხომ თავისთავი აირჩია და არა სხვა. მის მიერ არჩეული „მე“ უსასრულოდ კონკრეტულია, რადგან ეს „მე“ თვითონ იგია, მაგრამ იგი მაინც აბსოლუტურად განსხვავდება მისი უწინდელი „მე“-საგან, რადგან ახლა უკვე მან იგი აირჩია აბსოლუტურად. ეს „მე“ არ იყო აღრე, იგი არჩევანის შედეგად გამოჩნდა, და მაინც იგი იყო წინათ, რადგან იგი ხომ თვითონ ისაა [58, გვ. 295].

როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, თვითარჩევანის აქტით დგინდება პიროვნება თავისი მარადიული მნიშვნელობით, თავისი შეუცვლელ-ჩაუხნაცვლებელი ღირებულებით. ამ აზრის ნათელსაყოფად კირკეგორი ასეთ ფსიქოლოგიურ დაკვირვებას გვთავაზობს: ცხოვრებით უკმაყოფილო, ხელმოცარულ ადამიანთაგან შეიძლება ხშირად მოვისმინოთ ნატვრა: „მე რომ ამა და ამ კაცის ჭკუა, ან ასეთი და ასეთი ტალანტი მქონდეს!“ ანდა: „მე რომ ხასიათის სიმტკიცე მქონდეს!“ მაგრამ შეუძლებელია არსებობდეს ადამიანი, რომელსაც ენატრავინმე სხვად ქცევა. თვით უბედური ადამიანებიც კი, მიუხედავად მთელი თავიანთი ტანჯვისა, არაფრისათვის არ ისურვებდნენ სხვანი ყოფილიყვნენ. ამგვარი ადამიანები ძალიან ახლოს არიან ჭეშმარიტებასთან: ისინი გრძნობენ პიროვნების მარადიულ მნიშვნელობას არა-

მის ბედნიერებაში, არამედ ტანჯვაში. თავად თავისმკვლელსაც კი, კირკეგორის აზრით, არ სურს თავისთავის უარყოფა, ამ აქტით იგი იმედოვნებს თავისი „მე“-სთვის უმაღლესი ფორმის მოპოვებას [58, გვ. 293—294].

თვითარჩევანი ნიშნავს ინდივიდის იზოლირებას ყველასა და ყველაფრისაგან, მის გამოცალკევებას, დაშორებას იმ საერთო ძირისაგან, რასაც მთელი კაცობრიობა ემყარება (ინდივიდის ეს თვითიზოლირება, კირკეგორის აზრით, უაღრესად ძნელი, საშიში საქმეა და პიროვნების მხრიდან ვაეკაცურ შემართებას მოითხოვს) [58, გვ. 295—296]. მთელი გარესამყაროსაგან, საზოგადოებისაგან იზოლირებული ინდივიდი თვითარჩევანის შედეგად კირკეგორთან წარმოსდგება როგორც თავისებური აბსოლუტი (აბსოლუტურ არჩევანში, კირკეგორის მიხედვით, მე ვირჩევ აბსოლუტს და ეს აბსოლუტი ვარ თავად მე ჩემს მარადიულ მნიშვნელობაში) [58, გვ. 293]. ეს ინდივიდი აბსოლუტია, თავისებური სუბსტანციაა იმ აზრით, რომ არაფრით არ არის განსაზღვრული გარედან, არაფერი არ ზღუდავს მის დამოუკიდებლობას, თავისუფლებას. იგი აბსოლუტია, თავისებური სუბსტანციაა იმ აზრითაც, რომ თვითარჩევანის შედეგად სამყაროსა და საზოგადოებისგან იზოლირებული ინდივიდი, ე. პუსერლის ტერმინოლოგიაა რომ მოვიხმართ, თავად ახდენს გარესინამდვილის კონსტიტუირებას, მისთვის საზრისისა და მნიშვნელობების მიწიჭებას თავისი ნებელობითი აქტების, თავისი გადაწყვეტილებების შედეგად. ამგვარად, შეიძლება ითქვას, რომ კირკეგორს ფილოსოფიაში შემოაქვს ახალი საწყისი, ახალი აბსოლუტი — ინდივიდი, აქტიურ სამოღვაწეო ასპარეზზე გამოაყვავს აქამდე მართლაცდა ყველასაგან მივიწყებული, ჩრდილში მდგარი არსება — ინდივიდი. კირკეგორთან სწორედ თვითარჩევანის შედეგად თავის თავს დაუფლებული ინდივიდი, პიროვნება იღებს უმნიშვნელოვანეს გადაწყვეტილებებს ყველაფრის მიმართ — სიკეთე და ბოროტება, კარგი და ავი, ღმერთი და ეშმაკი, და ა. შ. და ა. შ. კირკეგორთან ინდივიდია ღირებულებათა ფუძემდებელი.

ვის არ დაუსვამს ფილოსოფიაში საწყისის პრობლემა, ვის არ წამოუყენებია ამგვარ საწყისად, ფილოსოფიური კვლევა-ძიების ამოსავალ პრინციპად სუბიექტი, თვითცნობიერება, აზროვნება. სოკრატესეული „იცან თავი შენი“, დეკარტის „Cogito“ (აზროვნება), ფიბტეს „მე“ სწორედ ამგვარი ფილოსოფიური საწყისია, მაგრამ ამ ფილოსოფოსებსა და, საზოგადოდ, ყველა კირკეგორამდელ მოაზროვნეს. ვინც ფილოსოფიური კვლევა-ძიების ამოსავალ პრინციპად სუბიექტს, თვითცნობიერებას, აზროვნებას წამოაყენებდა, ყოველთვის მხედველობაში ჰქონდათ ზოგადადამიანური სუბიექტურობა, ე. წ. ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობა, ტრანსცენდენტალური თვით-

ცნობიერება, მოკლედ, ისეთი ზოგადი რამ, რაც სხვადასხვა ინდივიდებს საერთო აქვთ, რაშიც აღამიანები ერთიანდებიან, და არა ინდივიდუალური სუბიექტურობა. კირკეგორმა კი ამგვარ საწყისად შემოიტანა ყველასა და ყველაფრისაგან იზოლირებულ, თავისთავადი და განუმეორებელი, უნიკალური არსება — ინდივიდი, ინდივიდუალური თვითცნობიერება და ეს ნაბიჯი მიიჩნია მან როგორც თავად ინდივიდის თავისთავადი და შეუცვლელ-ჩაუნაცვლებელი ღირებულების დაცვა-გადარჩენის საშუალებად, ისე მთელი იმ ტრადიციული უმაღლესი (ქრისტიანული) ღირებულებების გადარჩენის გზად, რომელსაც მთელი წინამავალი ფილოსოფია და კულტურა ემყარება და რასაც, კირკეგორის მიხედვით, მომავდინებელი საფრთხე შეუქმნა უნივერსალისტურ-ობიექტივისტურმა აზროვნებამ, რაციონალიზმმა. ამ ასპექტში კირკეგორი მკაცრად აკრიტიკებს პრაქტიკულად მთელ წინამავალ ფილოსოფიას, ობიექტივისტურ-უნივერსალისტური აზროვნების წესს, რომელიც, მისი აზრით, ინდივიდს ობიექტურ და აუცილებელ ისტორიულ პროცესში ჩართულად და მისით განპირობებულად წარმოგვიდგენს და რის გამოც არ რჩება ადგილი პიროვნების თავისუფლებისათვის, დაპირისპირებულთა შორის არჩევანის შესაძლებლობისათვის.

ა) ობიექტივიზმის კრიტიკა

„ან-ან“-ში კირკეგორი ობიექტივისტურ ფილოსოფიას უპირისპირებს თავის პერსონაჟ მეოჯახე კაც ასესორ ვილჰელმს და საქმეს ისე წარმართავს, თითქოს ეს იყოს ფილოსოფიის გარეთ მდგარი კაცია, არაფილოსოფოსის დაპირისპირება ფილოსოფიისადმი. რა თქმა უნდა, ეს არის მხატვრული ხერხი და არაფერი საერთო აქვს სინამდვილესთან. ამ და კირკეგორის სხვა ნაწარმოებებში ხშირად ხმარებული ირონიული გამოთქმები ფილოსოფიის, ფილოსოფოსობისა და ფილოსოფოსების მიმართ, ცხადია, კირკეგორის ქედმაღლობის მაჩვენებელი კი არ არის (ეს თვისება საერთოდ უცხო იყო კირკეგორის პიროვნებისათვის) და ფილოსოფიაზე მაღლა დგომის სურვილის გამოხატულებას კი არ წარმოადგენს, არამედ კირკეგორის მწვავე, კრიტიკული დამოკიდებულების გამოხატულებას წინამავალი ობიექტივისტური ფილოსოფიისადმი, რაც აუცილებელი იყო პრინციპულად ახალი ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის დასაფუძნებლად ინდივიდიდან ამოსვლის საფუძველზე. ფილოსოფიის კრიტიკის ქვეშ აქ, უპირველეს ყოვლისა, იგულისხმება კირკეგორის სიცოცხლეში თვით დანიაშიც პოპულარული ჰეგელის ფილოსოფიის კრიტიკა. მასში შეიძლება ვიგულისხმოთ აგრეთვე გვიანდელი შელინგის კრიტიკაც, რამდენადაც, მიუხედავად ექსისტენციის პრობლემის დასმისა, გვიანდელ

ხანაშიც შელინგი ინდივიდს კელავ გარედან განსაზღვრულად მიიჩნევდა, ისევ და ისევ ობიექტივისტურ-უნივერსალისტურ თვალსაზრისზე რჩებოდა. მიუხედავად კირკეგორის პირადი სიმპათიისა შოპენჰაუერის თვალსაზრისისადმი, აქ შეიძლება ვიგულისხმოთ აგრეთვე შოპენჰაუერის ფილოსოფიის კრიტიკაც, რამდენადაც „შოპენჰაუერის აბსოლუტური ნება აუფასურებდა იმ კონკრეტულ სინამდვილეს, ცხოვრებას, რომელიც კირკეგორისათვის მთავარი იყო“ [22, გვ. 502], რამდენადაც არც შოპენჰაუერის ფილოსოფია ტოვებდა ადგილს ინდივიდისათვის. დასასრულ, ობიექტივიზმის კრიტიკის ქვეშ, გარკვეული აზრით, იგულისხმება აგრეთვე ცხოვრებაზე ესთეტიკური თვალსაზრისის კრიტიკა.

ხსენებულ ნაშრომში კირკეგორი თავს ესხმის, უპირველეს ყოვლისა, ისტორიული აუცილებლობის შესახებ ჰეგელისეულ თვალსაზრისს. კირკეგორის მიხედვით, უახლესი ფილოსოფია (ე. ი. ჰეგელის ფილოსოფია) განიხილავს რა კაცობრიობის წარსულს, ისტორიას, დაპირისპირებულ ძალებს, მხარეებს არიგებს, აერთიანებს უმაღლეს ერთიანობაში. იგი ამტკიცებს, რომ დაპირისპირებულთა პრინციპმა დაკარგა მნიშვნელობა. ეს ფილოსოფია არავითარ პასუხს არ აძლევს ჩემს კითხვას მომავალზე. მართლნიც რომ იყვნენ ფილოსოფოსები, რომ დაპირისპირებულთა პრინციპმა დაკარგა თავისი ძალა, ანდა რომ ფილოსოფოსებს შეუძლიათ ყოველ მოცემულ მომენტში წინააღმდეგობათა შერიგება უმაღლეს ერთიანობაში, ეს ყველაფერი მომავალზე მაინც ვერ გავრცელდება, რამდენადაც დაპირისპირებულები უნდა არსებობდნენ იქამდე, სანამ მათ შერიგებას დავიწყებდეთ. მაგრამ თუ დაპირისპირებულები არსებობენ, არსებობს „ან-ანიც“, ანუ არჩევანი მათ შორის. ფილოსოფოსები ამბობენ: ასე იყო აქამდე. მე კი ვკითხულობ: რა უნდა ვქნა მე მომავალში, მე ხომ რაღაცა მიზანი უნდა მქონდეს ცხოვრებაში წარსულის ჰერეტიკის გარდა? [58. გვ. 239]. (თანამედროვე) ფილოსოფოსებისათვის მსოფლიო ისტორია დამთავრებულია და ექვემდებარება შერიგებას. მაგრამ განა ცხოვრება ჩერდება? განა შეიძლება ახლანდელი თაობა ცხოვრობდეს მხოლოდ წარსულის ჰერეტიკით? ასე რომ იყოს რაღას გააკეთებდა შემდგომი თაობა? ისევ წარსულის ჰერეტაში იქნებოდა? მაგრამ წინა (ე. ი. ჩვენს) თაობას ხომ, რომელიც ასევე მხოლოდ ჰერეტაში იყო, არაფერი არ შეუქმნია, არაფერი არ დაუტოვებია, რომელიც ჰერეტიკისა და შერიგების საგანი გახდებოდა! [58. გვ. 240—241].

ისევე, როგორც საექვოა არაა, რომ ყოველ ადამიანს ელის თავისი მომავალი, წერს კირკეგორი, ასევე საექვო არაა, რომ ყოველ ადამიანს მოელის არჩევანი: „ან“-ან“. დრო, რომელშიც ფილოსოფოსი ცხოვრობს, არ არის აბსოლუტური დრო, იგი თავად სხვა არა-

ფერია, თუ არ მარადიულობის წამი, ამიტომაც ფილოსოფიის უწყობა ცუდი ნიშანია, იგი შისთვის ისევე სამარცხვინოა, როგორც აღმოსავლეთში უწყობა ითვლება ქალისათვის. აბსოლუტური შერიგების აღიარება შეცდომაა, რადგან იგი გამორიცხავს აბსოლუტური არჩევანის შესაძლებლობას, „ანანის“ შესაძლებლობას.

კირკეგორის მიერ წარმოებული ჰეგელის ფილოსოფიის ეს კრიტიკა ეხება არა იმდენად ისტორიზმის ჰეგელისეულ პრინციპს, არა ისტორიული აუცილებლობის შესახებ ჰეგელის კონცეფციას, რომელიც ძირითადად კაცობრიობის წარსულზეა ორიენტირებული. რამდენადაც აწმყოსა და მომავლის ადგილს მსოფლიო ისტორიის ტოტალურ ჰეგელისეულ ხედვაში. და რამდენადაც სწორედ ეს არის ჰეგელის დიალექტიკის „აქილევის ქუსლი“, კირკეგორის კრიტიკა ზუსტად ხვდება მიზანს და სავსებით ააშკარავებს ჰეგელის ფილოსოფიის არსებით ნაკლოვანებას. მართლაც, როგორც ცნობილია, ჰეგელის დიალექტიკა ფაქტიურად ასრულებს ისტორიულ პროცესს, ამავარჯებს განვითარებას, დაპირისპირებულთა ერთიანობისა და ბრძოლის კანონში ჰეგელი უპირატესობას ანიჭებს ერთიანობას. წინააღმდეგობა საერთოდ ჰეგელთან არის გზა არაწინააღმდეგობრივამდე მისასვლელად, რომლის შემდეგაც იხსნება ყოველგვარი წინააღმდეგობა. დაპირისპირება [15, გვ. 300—301]. მაგრამ კირკეგორი ჰეგელს ედავება წარსულის გაგებაშიც, სადაც იგი უკვე ეხება და აკრიტიკებს ისტორიული აუცილებლობის შესახებ ჰეგელისეულ კონცეფციას, და, ვფიქრობთ, ეს კრიტიკა აქაც მიზანსწრაფულია⁹.

თუ განვიხილავთ რომელიმე ისტორიული პირის ცხოვრებას, აღნიშნავს კირკეგორი, დავინახავთ ორი სახის ქმედებას: თავად ამ პირისადმი კუთვნილ მოქმედებას და ისტორიისათვის კუთვნილ მოქმედებას. პირველთან, ადამიანის შინაგან მოქმედებასთან ფილოსოფიას, კაცმა რომ თქვას, არა აქვს საქმე, ისტორიაში თავისუფლების სფერო კი არსებითად სწორედ ამით შემოიფარგლება. ფილოსოფიას საქმე აქვს ადამიანური მოქმედების მხოლოდ გარეგან, ამასთან არა ცალკეულ, არამედ უკვე აღქმულ და გადამუშავებულ ზოგად-ისტო-

⁹ აქ უნდა შევნიშნო, რომ ფილოსოფიური ევოლუციის მეორე საფეხურზე კირკეგორი საერთოდ, გამორიცხავს ისტორიიდან აუცილებლობას, კანონზომიერებას და ქმნადობა, შესაძლებლობის სინამდვილედ ქცევა მას ესმის ღრმა რელიგიური აზრით; სახელდობრ, — როგორც შეუძლებლის შესაძლებლობა, როგორც ობიექტურობით განუპირობებელი და გონებით გაუაზრებელი თვისობრივი ცვალებადობა, ნახტომი... ამ გზით, აუცილებლობის სამეფოს შევიწროებით, ისტორიიდან მისი განდევნით, კირკეგორი კანტივით ცდილობს რწმენისათვის ადგილის მიცემას და, როგორც ვნახავთ, ამ მხრივ კირკეგორი კანტთან შედარებით უფრო თანმიმდევრულია, რადიკალურია (ისტორიიდან აუცილებლობის განდევნის შესახებ იხ. [10, გვ. 96—98].

რიულ პროცესთან; სწორედ ეს პროცესია ფილოსოფიური განაზრგების საგანი, რომელსაც ფილოსოფოსები აუცილებლობის თვალსაზრისით განიხილავენ. აქედან ამოსვლის საფუძველზე ფილოსოფოსები გამოირიცხავენ სხვაგვარი, არსებულისაგან განსხვავებული საგანთა წესრიგის შესაძლებლობას, მაშასადამე, გამოირიცხავენ აგრეთვე რაიმე „ან-ან“-ის არსებობის შესაძლებლობასაც. „ისტორიული პროცესისათვის, წერს კირკეგორი, მართლაც არ არსებობს რაიმე „ან-ანის“ შესახებ კითხვა, მაგრამ არავის ფილოსოფოსთაგან, ვფიქრობთ, არ მოუვა თავში უარყოს, რომ ეს კითხვა ყოველთვის არსებობდა და არსებობს, როგორც ყოველი ცალკეული ინდივიდუუმის პირადი საქმე“ [58. გვ. 244]. ამგვარად, დაასკვნის კირკეგორი, ცხოვრება ყოველი ყველაზე უმნიშვნელო ინდივიდისაც კი, თითქოსდა ორდება, იყოფა შინაგან სულიერ ცხოვრებად და გარეგან — საერთო ისტორიის კუთვნილ ცხოვრებად. ინდივიდის შინაგანი, სულიერი ცხოვრება ეკუთვნის მხოლოდ მას და არავითარი ისტორია, არავითარი მსოფლიო ისტორია არ უნდა შეეხოს ამ სფეროს, სფეროს, რომელიც საბედნიეროდ თუ სამწუხაროდ ამ ინდივიდუუმის მარადიულ და განუყოფელ საკუთრებას შეადგენს. სწორედ ამ სფეროში ბატონობს აბსოლუტური „ან-ანი“, [58. გვ. 245]. აქ გვახსენდება ერთი ადგილი ჰეგელის „ისტორიის ფილოსოფიიდან“, რომელიც თითქმის „კირკეგორისებურად“ უღერს. ჰეგელის მიხედვით, ინდივიდში არის ისეთი მხარეც, რომლის საფუძველზე არ გვაქვს უფლება ინდივიდუალობა საერთოდ საშუალების კატეგორიაში მოვაქციოთ; ინდივიდში არის რაღაც უპირობოდ დამოუკიდებელი, თავისთავად მარადიული. სახელდობრ, ესაა მორალურობა, ზნეობრიობა და რელიგიურობა. აღნიშნული წარმოადგენს ინდივიდში ღვთაებრივ საწყისს, რის საფუძველზეც ინდივიდი არათუ საშუალება არ არის, არამედ თავადაა თვითმიზანი და თავისუფალი არსება. ამის გამო, ჰეგელის აზრით, ყოველი ინდივიდის შინაგანი სულიერი ცხოვრება, მისი თავისუფლების სფერო, სურვილის, გადაწყვეტილების, მოქმედების კერა ზელშეუხებელი უნდა დარჩეს და სრულიადაც არ უნდა ექვემდებარებოდეს მსოფლიო ისტორიის დიდი ხმაურის ზემოქმედებას [47, გვ. 32, 36].

როგორც ვხედავთ, კირკეგორის ნაშრომიდან ზემოთ ციტირებულ ადგილთან ჰეგელის ამ დებულების მსგავსება სრულია, მაგრამ ამან არ უნდა შეგვიქმნას შთაბეჭდილება, თითქოს ჰეგელი აქ ინდივიდს თვითმიზნად და თავისუფალ არსებად მიიჩნევდეს და თითქოს მსოფლიო გონი თავისი განვითარების პროცესში ინდივიდის ავტონომიას არ აღქმებდეს, თავისი მიზნის განხორციელებისას საშუალებად არ იყენებდეს მას. ჰეგელი იქვე შენიშნავს, რომ არსებობს უფრო მაღალიც იმათ შორის, რასაც არსებობის უფლება აქვს სამყაროში;

მსოფლიო გონის უფლება მალა დგას ყველა კერძო უფლებაზე [47, გვ. 36]. და, როგორც ზემოთ უკვე იყო აღნიშნული, მსოფლიო გონი თავის აღმატებულ უფლებას, თავის მიზანს — თავისუფლების რეალიზაციას ახორციელებს ინდივიდთა ხელით, მათი ინტერესებისა და ვნებების ურთიერთდაპირისპირებისა და ბრძოლის გზით.

ჩვენ ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ ჰეგელის ობიექტივისტური, პან-ლოგისტური ფილოსოფიის კირკეგორისეულ კრიტიკაში სიმართლის გარკვეულ წილზე. ზემოთ ისიც იყო აღნიშნული, რომ, მიუხედავად ნაკლოვანებებისა, ჰეგელის ფილოსოფიას შემდგომი პერიოდის მთელ ბურჟუაზიულ ფილოსოფიასთან და, კერძოდ, კირკეგორთან შედარებით ის დიდი უპირატესობა ჰქონდა, რომ, ამოდიოდა რა ზოგადიდან, ინდივიდის უძებნილ საყრდენს ამ ზოგადში, მსოფლიო გონში და მას გადაუქრელ პრობლემად არ ტოვებდა. კირკეგორი კი, ამოდის რა ინდივიდიდან, ცდილობს მისგან დააფუძნოს ზოგადი, რათა საბოლოოდ თავად ინდივიდი დაფუძნდეს ამ ზოგადით. ამ ძნელი, რბილად რომ ვთქვათ, პრობლემატური ამოცანის გადასაჭრელად კი კირკეგორს ეპიკიროება ინდივიდის ბევრად მეტი დამოუკიდებლობა, თავისუფლება...

კირკეგორის წინაშე მდგარი ამ ამოცანითაა განსაზღვრული აგრეთვე ამ მოაზროვნის დამოკიდებულება დიალექტიკისადმი. თავად კირკეგორი თავისთავს თანმიმდევრულ დიალექტიკოსს [111, გვ. 29], „თანშობილ დიალექტიკოსს“ უწოდებს [111, გვ. 150]. მაგრამ, გასაგები უნდა იყოს, რომ დიალექტიკის ცნების მისეულ გაგებას არაფერი საერთო აქვს ამ ცნების ქეშმარიტ მნიშვნელობასთან, იმ მინშვნელობასთან, რაც მას ჰეგელმა მიანიჭა. დიალექტიკა კირკეგორთან არ აღნიშნავს განვითარების პროცესს, საფეხურთა ურთიერთშო-ცვლეობას. კირკეგორი საერთოდ გამორიცხავს ყოველგვარ ობიექტურ კანონზომიერებას, აუცილებლობას. კირკეგორი გამორიცხავს დაპირისპირებულთა ერთიანობას, სინთეზს, როგორც გარესამყაროში. ისე აღამიანურ ყოფიერებაში, ექსისტენციაში. ამით კირკეგორი ანგრეის ტრიადას და დგება დიხტომიის თვალსაზრისზე. არა თეზისი—ანტი-თეზისი. — სინთეზი, არა დიალექტიკა როგორც პროცესი, არა ქმნადობა, არა აღმასვლა,—პროგრესი, არამედ მუდმივი დაპირისპირებუ-ლებანი ერთიანობის გარეშე, — მარადიული თეზისი — ანტითეზისი. ამასთან ეს დაპირისპირებულები არსებობენ არა ობიექტში, არა გარესამყაროში, არამედ მარტოდენ ექსისტენციაში. უპირისპირდება რა ობიექტივიზმს, კირკეგორი ქმნის სუბიექტურ-იდეალისტურ დიალექტიკას, „ექსისტენციალურ დიალექტიკას“, „არსებობის დიალექტიკას“, „პარადოქსალურ დიალექტიკას“. ჰეგელის დიალექტიკას კირკეგორი უწოდებს „რაოდენობრივ“ დიალექტიკას და მას უპი-

რისპირებს თავის „თვისობრივ“ დიალექტიკას. მისი აზრით, „ნახტომი“, თვისებრივი ცვალებადობა არ აიხსნება არავითარი რაოდენობრივი ცვალებადობით. ეს „ნახტომი“, კირკეგორის მიხედვით, საერთოდ, ლოგიკურად აუხსნადია, ირაციონალურია [105, გვ. 27—28, 61].

ჰეგელის დიალექტიკის ეს წგრევა, საზოგადოდ, ობიექტივიზმისა და უნივერსალიზმის კრიტიკა, აუცილებლობის, ისტორიული კანონზომიერების უარყოფა კირკეგორთან ექვემდებარება ერთი ძირითადი მიზნის განხორციელებას — ადგილი დატოვოს „ან-ანისათვის“, ინდივიდის თავისუფალი არჩევანისათვის, მოძებნოს გასაცვლელი ზებუნებრივ სამყაროში, აჩვენოს მიწიერი ცხოვრების, თვალჩილული სინამდვილის არასუბსტანციურობა. კირკეგორის ეს განზრახვა ნათელი ხდება დიალექტიკის ერთ-ერთი წყვილადი კატეგორიის — შესაძლებლობისა და სინამდვილის მისეული ანალიზის მაგალითზე. კირკეგორთან ეს კატეგორიები ერთნაირებაში კი არ არიან და ამ ერთიანობის საფუძველზე ქმნადობის ამხსნელი კი არ არიან, როგორც ეს ჰეგელთანაა, არამედ ურთიერთგამომრიცხველ დაპირისპირებაში იმყოფებიან და ამ საფუძველზე ქმნადობის, ახლის წარმოშობის, როგორც ლოგიკური აზროვნების გზით აუხსნადი თვისებრივი ნახტომის მაჩვენებელი არიან. ქმნადობა, თვისებრივი ცვალებადობა, ნახტომი კირკეგორთან წინა მდგომარეობიდან ლოგიკურად გამომდინარე რეზულტატი კი არაა, რაციონალურად გააზრებადი შესაძლებლობის სინამდვილედ ქცევა კი არაა, არამედ იგი უეცარია, ალოგიკურია, ირაციონალურია¹⁰. თვისებრივი ცვალებადობა, ქმნადობა, ნახტომი კირკეგორთან თავისუფალი არჩევანის, გადაწყვეტილების შედეგია და მას ადგილი აქვს არა გარესამყაროში, არამედ სუბიექტში, ექსისტენციაში. გვერდს უვლის რა შესაძლებლობის კატეგორიას, კირკეგორს ამ თავისი ალოგიკური, ირაციონალური ნახტომის ასახსენლად შემოაქვს შეუძლებლობის ცნება. ქეშმარიტ მორწმუნეს, კირკეგორის აზრით, სწამს შეუძლებლობის შესაძლებლობა, ისევე როგორც ბიბლიურ აბრაჰამს სწამდა ღმერთისათვის მსხვერპლად შესაწირი ისააკის ნაცვლად ღმერთის ხელიდან ახალი ისააკის მოცემა.

როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, კირკეგორი ობიექტივიზმის სახესხვაობად მიიჩნევს ცხოვრებაზე ესთეტიკურ თვალსაზრისს და

¹⁰ ეხება რა დიალექტიკის პრობლემას კირკეგორთან, ექსისტენციალური ცნება-კატეგორიების (შესაძლებლობა, დროულობა, თავისუფლება) ანალიზის საფუძველზე პ. დოიზერი აჩვენებს, რომ კირკეგორის ექსისტენციალისტური დიალექტიკა რელიგიური ხასიათისაა, რომ სინთეზის პრობლემა მასთან ღიად რჩება თეორიულ-სპეკულატორული აზრით, რომ კირკეგორი ამ სინთეზის ექსისტენციალურ-რელიგიურ გადაწყვეტას ესწრაფვის... [83, გვ. 123—124, 132].

პეგელის ობიექტივიზმის კრიტიკასთან ერთად აკრიტიკებს მას, თუმცა ეს ობიექტივიზმი, როგორც სკეპტიციზმი და ირაციონალიზმი, თავადვე უპირისპირდება პეგელის რაციონალიზმს. ცხოვრებაზე ესთეტიკური თვალსაზრისი კვლავ ობიექტივიზმია იმიტომ, რომ იგი არ უტოვებს ინდივიდს არჩევანის შესაძლებლობას, არ უტოვებს მას ან-ანს, არ აძლევს ინდივიდს თავისუფლებას. ეს თვალსაზრისი ინდივიდს გარემოებებზე დამოკიდებულ, პასიურ არსებად წარმოგვიდგენს. ესთეტიკოსი ყველაფერს გარედან მოელის და არაფერს საკუთარი თავიდან. ესთეტიკოსის მიხედვით აზრი არა აქვს არჩევანს, „ან-ანი“ განურჩეველია“ [58. გვ. 238]. ესთეტიკოსისათვის „ან-ანი“ უმაღლესი უაზრობაა. იგი ესთეტიკოსის თვალში უიგივდება ერთი ბრძენის ნათქვამს იმ კაცისათვის, რომელსაც ქუდი დაუფარდა: „აიღებ ქუდს გცემ, არ აიღებ, გცემ — ამოირჩიე!“ [58. გვ. 235].

უპირისპირდება რა ცხოვრებაზე ესთეტიკურ თვალსაზრისს, როგორც თავისებური სახის ობიექტივიზმს, ინდივიდს გარემოებებზე დამოკიდებულ, გარედან განსაზღვრულ არსებად რომ წარმოგვიდგენს, კორკეგორი თავისი ფილოსოფიური ევოლუციის ამ პირველ, ოპტიმისტურ საფეხურზე, მოგვიწოდებს ეთიკური არჩევანისაკენ, საკუთარი თავის დაუფლებისაკენ, რაც მისი აზრით, გახდება მყარი საფუძველი ცხოვრების მიერ ჩვენს წინაშე წამოყენებულ ყოველ დაპირისპირებულებს, ყველა „ან-ანს“ შორის სწორი არჩევანისათვის, ჩვენი ცხოვრების სასურველი გზით, ღმერთის მიერ დასახული გზით წარმართვისათვის, ჩვენი დანიშნულების წარმატებით აღსრულებისათვის. მაგრამ, როგორც ქვემოთ იქნება ნაჩვენები, ფილოსოფიური ევოლუციის ბოლო, რელიგიურ საფეხურზე კირკეგორს თავად ეთიკური სტადია წარმოუდგება როგორც ახალი სახის ობიექტივიზმი, როგორც ადამიანის გარედან განსაზღვრულობა ეთიკური ზოგადით, „ზოგად-ადამიანურით“, რაც, კირკეგორის ამ პერიოდის მსოფლმხედველობით, ღმერთის მიერ ადამიანისათვის დასახული გზის შესატყვისი კი არ არის, არამედ მისი პირდაპირ საწინააღმდეგოა და ამიტომ იგი რელიგიური საფეხურიდან ისეთსავე კატეგორიულ უარყოფას იმსახურებს, როგორც ცხოვრებაზე ესთეტიკური თვალსაზრისი უარიყოფოდა ეთიკური საფეხურიდან. ოპტიმიზმიდან პესიმიზმისაკენ კარდინალური მსოფლმხედველობრივი ცვლილების გამოხატულებას წარმოადგენდა ბოლო საფეხურზე სასოწარკვეთილების ნეგატიური, დესტრუქციული გაგებაც. ამ პირველ, ოპტიმისტურ საფეხურზე კი, როგორც ითქვა, სასოწარკვეთილება კირკეგორს პოზიტიურად აქვს გაგებული, იგი პიროვნების მიერ საკუთარი თავის დაუფლების სა-

შუალეზად, ეთიკური არჩევანის წინაპირობად და ინდივიდის გარე-
სამყაროსთან — საზოგადოებასთან და ღმერთთან დამაკავშირებლად
გვევლინება.

ბ) გზა აბსოლუტისაკენ.

ობიექტივისტურ-უნივერსალისტური აზროვნების წესის უარყოფის შემდეგ, „გარეთ ხედვის“ პოზიციის დაძლევის შემდეგ აბსოლუტისაკენ, როგორც ინდივიდის მსოფლმხედველობრივი საყრდენ-ორიენტირისაკენ, მიმავალი ერთადერთი გზა კირკეგორთან მარტოოდენ ინდივიდის შიდასამყაროზე, ექსისტენციის თვითცნობიერებაზე შეიძლება გადიოდეს. ამ გზას კირკეგორის შემოქმედებით ევოლუციაში არ ჰქონია ალტერნატივა, კირკეგორს არასოდეს უძებნია აბსოლუტისაკენ მიმავალი რაიმე სხვა გზა, ოღონდ ეს იყო, რომ ევოლუციის ბოლო ეტაპზე კირკეგორმა მთელი სისრულით გააცნობიერა ამ გზით პრობლემატურობა და უპერსპექტივობა, მისი აბსურდულობა და პარადოქსალურობა. პირველ საფეხურზე კი იგი ინდივიდუალურ თვითარჩევანს, მთელი გარესამყაროსაგან ინდივიდის გამოყოფა-გამოცალკევებასა და პიროვნების საკუთარ თავში ჩაღრმავებას ამ ინდივიდის საკუთარ თავში ჩაკეტვად, საკუთარ შიდასამყაროში გამომწყვდევად და, მაშასადამე, მთელი გარესამყაროსაგან მის სრულ და საბოლოო იზოლირებად კი არ აღიქვამს, არამედ, პირიქით, ღმერთთან და საზოგადოებასთან ინდივიდის დაკავშირების ერთადერთ ჭეშმარიტ გზად. სწორედ აქ, ამ საქმეში ხელაღს კირკეგორი სასოწარკვეთილების კონსტრუქციულ ფუნქციას; მის პოზიტიურ როლს. სასოწარკვეთილება, როგორც ცხოვრებაზე ესთეტიკური თვალსაზრისის გარდუეალი ბოლო (შედეგი), კირკეგორთან წარმოსდგება ამავე დროს როგორც პიროვნების მიერ საკუთარი წარუვალ-წარუდინებელი ღირებულების წვდომისა და მისი აბსოლუტთან, ღმერთთან დაკავშირების საშუალება.

განმარტავს რა სასოწარკვეთილების კონსტრუქციულ როლს ინდივიდის მიერ საკუთარი თავის დაუფლებისა და, ამ საფუძველზე, საზოგადოებასთან და ღმერთთან მისი კავშირის უზრუნველყოფის საქმეში, კირკეგორი საჭიროდ მიიჩნევს მკაცრად განასხვავოს იგი მეთოდოლოგიური შეეკვების პრინციპისაგან, რომელიც ახალ ფილოსოფიაში დეკარტედან იღებს დასაბამს. (მეთოდოლოგიური) შეეკვება სასოწარკვეთილებისაგან განსხვავებით კირკეგორს წარმოუდგება როგორც ობიექტივისტურ-უნივერსალისტური აზროვნების თავისებური სახე. შეეკვება, კირკეგორის აზრით, არის თავად ჩვენს აზროვნებაში მიმდინარე ისეთი შოწავანი მოძრაობა, რომელშიც პიროვნების

როლი პასიურია და რომელიც ამ პიროვნებას ნაკლებად ეხება. შეე-
კვება აზრთა აუცილებელი მოძრაობაა და მასში მთელი პიროვნება
არ იღებს მონაწილეობას. შეეკვების ბოლომდე მიყვანის შემდეგ, შე-
კველის, აბსოლუტის მიღება და მასზე შეჩერება იმავე აუცილებლო-
ბის შედეგია, რაც თავის დროზე, თავად ექვს განაპირობებდა და არა
არჩევანის შედეგი [58. გვ. 290—291]. კირკეგორის მიხედვით, პი-
როვნების შინაგანი სულიერი ცხოვრებისაგან შეეკვების მთელი ამ
პროცესის სრული მოწყვეტილობის შედეგია ის, რომ ცხოვრებაში
არაიშვიათად ვხვდებით „შეეკვებულ ადამიანთა“ შორის ისეთებს,
რომლებიც თავიანთი აზრების ამ მოძრაობის მიუხედავად სავსებით
კეთილსინდისიერნი და საზოგადოებისათვის სასარგებლო წევრები
არიან, ოდნავადაც რომ არ ექვობენ მოვალეობის მნიშვნელობაში და
ადამიანურ მოვალეობებში. მეორე მხრივ, შენიშნავს კირკეგორი,
ჩვენს დროში შეიძლება შევხვდეთ ადამიანებს, რომლებიც შინაგანად
სასოწარკვეთილნი არიან, მაგრამ თავიანთ ექვებში გამარჯვებულნი.
ამ თვალსაზრისით კირკეგორის გაოცებას იწვევს „ზოგიერთი გერ-
მანელი ფილოსოფოსი“. „მათი აზრი მიყვანილია უმაღლეს ობიექ-
ტურ სიმშვიდემდე, მაგრამ ისინი მაინც სასოწარკვეთილებაში ცხოვ-
რობენ. ისინი თავს იტოებენ წმინდა აბსტრაქტული აზროვნებით...
აბსტრაქტული აზროვნება ხომ ადამიანის გაუპიროვნულობას ქოით-
ხოვს, რამდენადაც კი ეს შესაძლებელია“ [58. გვ. 291].

კირკეგორის ეს რეპლიკა, ცხადია, ეხება გერმანული კლასიკური
იდეალიზმის წარმომადგენლებს (ფიხტე, შელინგი, ჰეგელი) და, აბ-
სტრაქტულ-სპეკულატორული აზროვნებისაკენ მათი მიდრეკილების
გამო, იქნებ რამდენადმე „სამართლიანიც“ იყოს, მაგრამ ღრმად შემ-
ცდარია კირკეგორის აზრი იმის თაობაზე, თითქოსდა ამ მოაზროვნე-
თა აბსტრაქტულ აზროვნებას არაფერი ესაქმებოდეს მათსავე შიდა-
სამყაროსთან და რომ თითქოს ისინი სასოწარკვეთილებაში ცხოვრობ-
დნენ თავიანთი ობიექტივისტურ-უნივერსალისტური აზროვნების
მიუხედავად. ახალი, კრიზისული ეპოქის წარმომადგენელ, უკიდურ-
ესად ტრაგიკული მსოფლალქმის კირკეგორს უბრალოდ ეჩვენება,
რომ წინა ეპოქის ადამიანებიც სასოწარკვეთილებაში ცხოვრობდნენ
და რომ თითქოს მათ შემეცნებით ოპტიმიზმს მათსავე შინაგან სუ-
ლიერ ცხოვრებაზე არავითარი გავლენა არ ჰქონდეს. სინამდვილე-
ში, რა თქმა უნდა, საქმე სრულიადაც არ იყო ასე. სასოწარკვეთილება
აბსტრაქტულ-სპეკულატორული აზროვნების თანხლები სულიერი
მოვლენა კი არ არის, არამედ იგი იმ ზოგადის, ზოგადადადამიანურის,
რაციონალური უარყოფის გარდუვალი შედეგია, რომელსაც ინდივიდი ემ-
ყარება; სასოწარკვეთილება სწორედ შემეცნებითი ოპტიმიზმის ქრო-
ბის შედეგია და არა მისი თანხლები მოვლენა. საერთოდაც შეიქვე-

ბისა და სასოწარკვეთილების ერთმანეთთან შედარება ხელოვნურობის შთაბეჭდილებას ქმნის. სასოწარკვეთილება კრიზისული მსოფლმხედველობის გამოხატელობაა და მას ძალიან ნაკლები საერთო აქვს შეეჭვების მეთოდოლოგიურ პრინციპთან რომ მათი შედარება შეუძლოთ. მაგრამ, როგორც ითქვა, აქ, ფილოსოფიური ევოლუციის ამ პირველ საფეხურზე, კირკეგორს სასოწარკვეთილება პოზიტიურად აქვს გაგებული და იგი შეეჭვებისმაგვარ თავისებურ მეთოდოლოგიურ პრინციპად გვევლინება, ინდივიდის გარესამყაროსთან (საზოგადოება, ღმერთი) მაკავშირებლის როლში გამოდის და თავისი ამ ამოცანის შესრულებისთანავე „უკუდგება“, „იხსნება“, ქრება.

განსხვავებით შეეჭვებისაგან, რომელიც აუცილებლობის შედეგია, სასოწარკვეთილება, კირკეგორის მიხედვით, საესებით თავისუფალი სულიერი აქტია. იმისთვის, რომ ნამდვილად წარიცვეთო სასო, საჭიროა, რომ ნამდვილად მოისურვო ეს. მაგრამ თუკი ნამდვილად მოისურვებ სასოწარკვეთას, მაშინ ნამდვილად დაძლეე კიდეც მას; ის, ვინც გადაწყვეტს სასოწარკვეთას, იგი გადაწყვეტს არჩევანს, ე. ი. ირჩევს იმას, რაც მოიპოვება სასოწარკვეთით — ირჩევს საკუთარ თავს მარადიულ მნიშვნელობაში. კირკეგორის აზრით, მხოლოდ სასოწარკვეთილებას შეუძლია ადამიანის დამშვიდება, მისი მიყვანა სულიერ მყუდროებად. სასოწარკვეთილებას მიჰყავს ადამიანი აბსოლუტის შემეცნებად. „შესაძლოა შორს არ იყოს დრო, აცხადებს კირკეგორი, როცა ადამიანები დიდი მსხვერპლის ფასად ირწმუნებენ, რომ აბსოლუტის წვდომის ამოსავალი წერტილია არა შეეჭვება, არამედ სასოწარკვეთა“ [58, გვ. 292].

აბსოლუტის, ანუ ღმერთის წვდომის, ინდივიდის ამ მსოფლმხედველობრივი საყრდენის მოპოვების გზა კირკეგორთან ასეთია: პიროვნება ირჩევს (შეიძლება ასეც ვთქვათ: პიროვნება ეძლევა) სასოწარკვეთილებას აბსოლუტური აზრით, უკანმოუხედავად. ამ აბსოლუტურ, უნაპირო სასოწარკვეთილებაში ინდივიდი ჩამოცილდება მთელ გარესამყაროს, „წააგებს მთელ ქვეყანას“ და „მოიგებს სულს“ („აამებს სულს“), მოიპოვებს, დაეუფლება თავისთავს, იმეცნებს თავისთავს საკუთარი პიროვნულობის, თვითობის მარადიულ მნიშვნელობაში. საკუთარი თავის არჩევა, თავისთავის დაუფლება, კირკეგორის აზრით, მეტად ძნელი საქმეა და ინდივიდის მხრიდან ვაჟკაცურ შემართებას ითხოვს, რადგან არჩევანი ნიშნავს პიროვნების გამოცალკევებას მთელი გარესამყაროდან, შის მოწყვეტას იმ საერთო ძირიდან, რასაც მთელი კაცობრიობა ემყარება და ეს აზრი აშინებს ადამიანს. მაგრამ ადამიანს სხვა გამოსავალი არ აქვს, თავისუფლებისაკენ სწრაფვა აოქულებს მას ამოირჩიოს თავისთავი და იბრძოლოს ამორჩეულის დაუფლებისათვის. მას არ შეუძლია უარი თქვას ყველაზე უფრო მწარესა

და შიშიმეზეც კი, რაც მასშია, როგორც... ცოდვილი კაცობრიობის ნა-
შეირში. ინდივიდი თავის თავზე ლეზულობს საკუთარი თავისა და
თავისი წინაპრების, საბოლოოდ, მთელი კაცობრიობის ცოდვას და დგე-
ბა მონანიების გზაზე. მონანიება, როგორც ესთეტიკური მწუხარები-
საგან თეისებრივად განსხვავებული სულიერი მოვლენა, კირკეგორ-
თან გამოდის როგორც ინდივიდის მიერ თავისთავის დაუფლების
ახალი საშუალება. მონანიების პროცესში ადამიანი აზრობრივად გა-
დასინჯავს მთელ თავის წარსულს, შემდეგ თავისი ოჯახის წარსულს
(ბიოგრაფიული ელემენტი ს. კირკეგორისა და მამამისის ცხოვრები-
დან), გვარის, კაცობრიობის წარსულს, საბოლოოდ კი იგი მიდის
პირველწყარომდე, თავად ღმერთამდე და აი აქ მოიპოვებს, დაეუფ-
ლება იგი საკუთარ თავს. კირკეგორის მიხედვით, მხოლოდ მონანიე-
ბას მივყავართ აბსოლუტური არჩევანისკენ. „თუკი აბსოლუტური არ-
ჩევანი არ უნდა უტოლდებოდეს თავისთავის თვითქმენას, — წერს
კირკეგორი, — მარტოოდენ საკუთარი თავის ცოდვილად, ღმერთის მი-
მართ შემცოდედ ამორჩევით ირჩევ შენ შენს თავს აბსოლუტურად“
[58. გვ. 296]. ღმერთის მიმართ ჩვენი სიყვარულის გამოხატულება,
კირკეგორის აზრით, მხოლოდ მონანიებაა და კიდევაც რომ არ გჟღონ-
დეს ჩვენ არავითარი სხვა მიზეზი მონანიებისათვის, იმის გამო მაინც
უნდა ვინაობდეთ, რომ თავად ღმერთმა ჩვენ უფრო ადრე შეგვი-
ყვარა. მონანიება, კირკეგორის მიხედვით, გარდა ღმერთის სიყვარუ-
ლისა, გამოხატავს ჩვენი საკუთარი „მე“-ს სიყვარულს, რომელიც
აქამდე თითქოსდა ჩვენს გარეთ იყო და ახლა ჩვენ საბოლოოდ ელე-
ბულობთ მას მარადიული პირველწყაროს (ე. ი. ღმერთის) ხელიდან.

მაგრამ სასოწარკვეთილებისა და მონანიების გზით საკუთარი
თავის დაუფლებასთან ერთად, კირკეგორის მიხედვით, პიროვნება
ეუფლება მთელ გარესამყაროსაც. ეთიკური არჩევანი, როგორც ჩვე-
ნი თავის დაუფლება, ფილოსოფიური ევოლუციის ამ საფუძვურზე
კირკეგორს არ წარმოუდგება როგორც ოდენ ჩვენი გამოცალკეება,
იზოლირება მთელი გარესამყაროდან. ამ გამოცალკეებას მოსდევს
პიროვნების ხელახლა დაკავშირება მთელ გარესამყაროსთან და, უპი-
რველეს ყოვლისა, აბსოლუტთან. როგორც ითქვა, მონანიების გზით
პიროვნება თითქოს ხელახლა მოიპოვებს საკუთარ „მე“-ს ღმერთის
ხელიდან, მაგრამ ეს არის აგრეთვე პიროვნების მიერ აბსოლუტის,
ღმერთის, როგორც თავისი მსოფლმხედველობრივი საყრდენის, მო-
პოვებაც. ღმერთის ხელიდან მოპოვებული „მე“ არის მსოფლმხედვე-
ლობრივი საყრდენით უზრუნველყოფილი, საზრისმინიჭებული და ღი-
რებულუბადაფუძნებული პიროვნება, რომელიც აბსოლუტურად გან-

სხვაელება ესთეტიკურ თვალსაზრისზე. მდგარი უსაყრდენო, უსაზრი-
სო და ღირებულებას მოკლებული სუბიექტისაგან.

სასოწარკვეთილებისა და მონანიების გზით საკუთარ თავს და-
უფლებული, მოფლმხედველობრივი საყრდენ-ორიენტირით ზურგ-
შემაგრებული ინდივიდი იწყებს, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ღირებუ-
ლებათა ზელახლა დაფუძნებას. მას გადაეშლება აბსოლუტური გან-
სხვავება სიკეთესა და ბოროტებას შორის, იგი მიდის მოვალეობის
შეგნებამდე ცხოვრებით ტკობის ნაცვლად, რაც ცხოვრებაზე ესთე-
ტიკური თვალსაზრისის დაძლევისა და ეთიკურ საფეხურამდე ამა-
ღლების მაჩვენებელია. თავის თავს დაუფლებული ინდივიდი, კირ-
კეგორის მიხედვით, მიდის „ზოგადადამიანურის“ აღქმამდე და ცდი-
ლობს თავად იყოს თავისთავში ამ „ზოგადადამიანურის“ ხორცშეს-
ხმა“ [58. გვ. 332]. მოკლედ. „ან-ანში“ კირკეგორი მიდის პრაქტიკუ-
ლად ყველა ტრადიციული ღირებულების დაშვება-აღიარებამდე და
ამ მხრივ იგი ემსგავსება თავის „ოპტიმისტ“ წინამორბედებს, ობიექტი-
ტივისტურ-უნივერსალისტურად მოაზროვნეებს, რაციონალისტებს.
მაგრამ წინამორბედებისაგან კირკეგორის თვალსაზრისის პრინციპუ-
ლი განსხვავება იმაშია, რომ კირკეგორის ფილოსოფიაში ღირებუ-
ლებათა ეს მაღიარებელ-ფუძემდებელი ინდივიდი და არა ზეინდი-
ვიდუალური ცნობიერება — მსოფლიო გონი, აბსოლუტური იდეა,
აბსოლუტური მე და ა. შ.

უშეველია, ინდივიდუალიზმი გადაულახავი დაბრკოლებაა საკა-
ცობრიო ღირებულებათა დაფუძნება-აღიარების გზაზე და მან აშკა-
რად იჩინა კიდევ თავი კირკეგორის ფილოსოფიური ევოლუციის
გვიანდელ საფეხურზე, მაგრამ პირველ ეტაპზე კირკეგორი სწორედ
თავის თავს დაუფლებულ ინდივიდს მიიჩნევს ღირებულებათა ერ-
თადერთ უმაღლეს ფუძემდებლად. კირკეგორი, პირიქით, ობიექტი-
ვისტურ-უნივერსალისტური აზროვნების წესის მიმდევარ წინამორ-
ბედ ფილოსოფოსებს აბრალებს ღირებულებათა დაუფუძნებლობას,
ქარგსა და ავს შორის განურჩევლობას. კირკეგორის მიხედვით, სი-
კეთესა და ბოროტებას შორის აბსოლუტურ განსხვავებამდე მივი-
ვართ არა აუცილებლობის პრინციპს დაქვემდებარებული აზროვნების
გზით, არამედ თავისთავს დაუფლებული პიროვნების თავისუფალი
გადაწყვეტილებით. „აზროვნების პროცესში მე მთლიანად ვექვემ-
დებარები აუცილებლობის პრინციპს, რის გამოც სიკეთე და ბორო-
ტება ჩემთვის განურჩეველი ხდება“. „აზროვნების პროცესში... მე
ვქრები აბსოლუტში, მხოლოდ საკუთარი თავის აბსოლუტური არ-
ჩევანის შედეგად ვიმეცნებ ჩემს თავს ჩემს აბსოლუტურ და უსას-
რულო მნიშვნელობაში, — მე თავად ვარ აბსოლუტი და მხოლოდ
ჩემი თავის არჩევა შემიძლია აბსოლუტურად, რის შედეგადაც მე

ვბდები თავისუფალი, შეგნებული (ცნობიერი) პიროვნება და რის შედეგადაც მე გადამეწლება აბსოლუტური განსხვავება სიკეთესა და ბოროტებას შორის“ [58, გვ. 302—303]. „სიკეთე, კირკეგორს აზრით, გამოვლინდება (გამომჟღავნდება) იმით, რომ მე მინდა იგი, სხვაგვარად მას არსებობაც არ შეუძლია. მაშასადამე, სიკეთე განპირობებულია თავისუფლებით. სწორედ ასევე ბოროტება არსებობს (არის) მხოლოდ იმიტომ, რომ მე მინდა იგი“ [58, გვ. 303]. თუ გავითვალისწინებთ, რომ ეს მე, როგორც ღირებულებათა მაღიარებელ-ფუძემდებელი, ინდივიდუალური მე-ა და არა აბსოლუტური მე, აბსოლუტური სუბიექტი, ადამიანური გონი და ა. შ., მაშინ გასაგები უნდა იყოს, რომ ესაა რელატივიზმის დამანგრეველი ელემენტის შექმრა ტრადიციულ ღირებულებებში და აქედან დიდი მანძილი ალა-ჩაა ტრადიციულ ღირებულებათა სრული და საბოლოო ნგრევის დაწყებამდე. რაც კაცობრიობას ნიციშემ აცნობა „ღმერთის სიკვდილის“ გამოცხადებით. უეჭველია, კირკეგორი თავად გრძნობს მის წინაშე მდგარ ამ საფრთხეს და იქვე, სადაც აცხადებს, რომ სიკეთე და ბოროტება ჩემი არჩევანის, ჩემი თავისუფალი გადაწყვეტილების შედეგია, შენიშნავს, რომ „ამით სიკეთისა და ბოროტების მნიშვნელობა სრულიადაც არ კნინდება“ და ისინი „არ ქვეითდება წმინდა სუბიექტური ცნებების დონემდე“, რომ „სიკეთე არსებობს თავისთავად და თავისთვის და თავისუფლადაა განპირობებული ასევე თავისთავად და თავისთვის არსებულების (ე. ი. ინდივიდუალური ა. პ.) მიერ“ [58, გვ. 303].

კირკეგორის ეს უკანასკნელი მოსაზრება, რა თქმა უნდა, შეუთავსებელია ამავე მოაზროვნის ინდივიდუალისტურ პოზიციასთან. ესაა სწორედ ის ობიექტივისტურ-უნივერსალისტური აზროვნების ნიშნუში, რასაც კირკეგორი მთელ თავის შემოქმედებაში მკაცრად ებრძოდა. თუ სიკეთე (და ბოროტება) არსებობს თავისთავად და თავისთვის, მაშინ, ცხადია, იგი ჩემგან განპირობებული ვერ იქნება, უმალ, პირიქით, მე, როგორც ინდივიდი, ვიქნები მისგან განპირობებული. რა თქმა უნდა, მე როგორც ინდივიდს შემიძლია ამორჩევა ამ დაპირისპირებულებს შორის, სიკეთე-ბოროტებას შორის და ამ თვალსაზრისით შემიძლია ჩემი თავის ჩამდენადმე თავისუფალი განსაზღვრა, თვითდადგენა, მაგრამ არა ჩემი თავის აბსოლუტური თვითგანსაზღვრა და თვითდადგენა, რადგან მე იძულებული ვარ ჩემს გარეთ არსებული თავისთავად ღირებულებებს შორის ამოვირჩიო და მას გავყევ. ასე ჰეგელსაც შეეძლო ეთქვა, რომ ინდივიდს შეუძლია თავისუფლად ამოირჩიოს, გაჰყვეს თუ არ გაჰყვეს მსოფლიო სულს თავისი რკინისებური აუცილებლობის გზაზე, მაგრამ ინდივიდის გადაწყვეტილებანი არაფერს ცვლის არც მსოფლიო სულის მოძრაობის

გზაზე და არც თავად ინდივიდის ცხოვრების გზაზე, რადგან დაპირისპირების შემთხვევაშიც კი ინდივიდი კვლავ გარედან იქნება განსაზღვრული მსოფლიო სულის მიერ და უფრო მკაცრადაც. ყოველივე ობიექტური, თავისთავადი, ზოგადი, რა თქმა უნდა, დაბრკოლებათა აბსოლუტური დამოუკიდებლობისა და თვითდადგენა-თვითგამორკვევის გზაზე შემდგარი კირკევორისეული ინდივიდისათვის. ობიექტურისა და თავისთავადის დაშვება ფაქტიურად აზრს აცლის, აუფასურებს კირკევორის წამოწყებას, მის ინდივიდუალისტურ-პერსონალისტურ ძიებებს, იმ საქმეს, რისთვისაც კირკევორი აუჯანყდა ჰეგელის ფილოსოფიასა და, საზოგადოდ, ობიექტივისტურ-უნივერსალისტური აზროვნების წესს.

თუ გავიხსენებთ საკუთარი თავის თვითდადგენისაკენ გადადგმულ კირკევორისეული ინდივიდის ნაბიჯებს, აბსოლუტის, ღმერთის, როგორც თავისი მსოფლმხედველობრივი საყრდენისაკენ გადადგმულ ნაბიჯებს, დაწყებული სასოწარკვეთილებით და მონანიებით დამთავრებული, ნათელი გახდება, რომ ეს ინდივიდი მოქმედებს როგორც გარესამყაროსაგან აბსოლუტურად იზოლირებული სუბიექტი და, რომ იგი თავად მიდის ყველაფრის დაშვებამდე, თავად ღმერთის, აბსოლუტის დაშვებამდეც კი. რაიმე თავისთავადის, ობიექტურის დაშვება, ცხადია, შეუთავსებელია კირკევორის ამგვარ ინდივიდუალისტურ პოზიციასთან. ინდივიდუალიზმთან შეუთავსებელია აგრეთვე „ზოგადადამიანურის“, როგორც თავისთავადი ღირებულების, დაშვება და ინდივიდის მოუწყვეტელი კავშირის მტკიცება ამ „ზოგადადამიანურთან“.

გ) ინდივიდუალურისა [და „ზოგადადამიანურის“] ერთიანობა |

გარესამყაროსაგან სრული ჩამოცილებისა და გამოცალკევების შემდეგ თავისთავს დაუფლებული, თავისი თავის ამომრჩეველი ინდივიდი, კირკევორის მიხედვით, ხელახლა იწყებს გარემომცველ სამყაროსთან (საზოგადოებასთან) მიმართების დამყარებას. გარესამყაროსაგან ინდივიდის ეს გამოყოფა-გამოცალკევება კირკევორთან თითქოსდა ინდივიდისა და გარესამყაროს უფრო მტკიცე, ორგანული კავშირისა და ერთიანობა-თანხმობის საფუძველი ხდება. „პირველი რასთანაც მიჰყავს ადამიანი არჩევანს, ესაა მისი სრული განცალკევება სამყაროსაგან. ვირჩევ რა ჩემს თავს, მე გამოვეყოფ ჩემს „მეს“ სამყაროსთან ჩემი დამოკიდებულებებისაგან, სანამ დაბოლოს არ მივალ, ამავე გამოყოფის წყალობით, სამყაროსთან ჩემი იგივეობის ცნობიერებამდე“ [58, გვ. 318]. როგორც ითქვა, ფილოსოფიური ევოლუციის ამ პირველ საფეხურზე კირკევორი არ დგას მკაცრი და თანმიმდევრული ინდივიდუალიზმის პოზიციაზე. იგი ცდილობს რა-

დაცა შუალედური ხაზის დაქერას ობიექტივიზმსა და ინდივიდუალისტურ სუბიექტივიზმს შორის; ცდილობს „ზოგადადამიანურისა“ და ინდივიდუალურის ერთიანობის დასაბუთებას ინდივიდის კონკრეტულობა-თავისთავადობისათვის ზიანის მიუყენებლად. მკაცრად აკრიტიკებს რა ობიექტივიზმს ადამიანის, როგორც ინდივიდის, გარედან განსაზღვრულობისა და, მაშასადამე, მისი გაუფასურების გამო, კირკევორი ამავე დროს აკრიტიკებს ინდივიდუალიზმსაც, პიროვნების სრულ მოწყვეტასა და დაპირისპირებას სამყაროსადმი, ზურგშეკცევას ცხოვრებისადმი, საზოგადოებისადმი, რომლის მაგალითადაც წარმოუდგება მას ქრისტიანი მისტიკოსი.

მისტიკოსი თავისთავს ირჩევს აბსოლუტური აზრით. ამ არჩევანის შედეგად მისტიკოსი თავის „მე“-ს გამოყოფს გარესამყაროსაგან; ეს უკანასკნელი თითქოსდა წყვეტს არსებობას მისთვის და მისი დაღლილი სული ირჩევს ღმერთს. რამდენადაც მისტიკოსი ახდენს აბსოლუტურ და თავისუფალ არჩევანს, ე. ი. რამდენადაც იგი ახდენს თავისთავის არჩევანს იგი eo ipso მოქმედო პირია და რამდენადაც იგი მოქმედი პირია, ამდენად მის ცხოვრებას უნდა გააჩნდეს განვითარება, ისტორია. მაგრამ სულიერი მოქანცულობისა და გასხივოსნების მუდმივ მონაცვლეობაში მიმდინარე მისტიკოსის ცხოვრება იმდენად ერთფეროვანია, რომ ძნელია ვუწოდოთ მას განვითარება, ისტორია. „მისტიკოსი კვდება მთელი სამყაროსათვის და მთლიანად ეძლევა მარტოოდენ ღმერთის სიყვარულს, ასე, რომ მისი ცხოვრების განვითარება მდგომარეობს ამ სიყვარულის განვითარებაში“ [58, გვ. 321]. ღმერთის ამ სიყვარულის ერთადერთი გამოხატვის საშუალება, ერთადერთი ენა, რომლითაც შეუძლია მისტიკოსს ღმერთთან საუბარი, ესაა ლოცვა. „ისევე როგორც შეყვარებულები მოუთმენლად ელიან გულითადი საუბრის წუთებს, როცა მათ შეეძლებათ ერთმანეთისათვის თავიანთი სიყვარულის გამხელა, ასევე მისტიკოსი ნაღვლობს და მოუთმენლად ელის ლოცვითი საუბრის წუთებს, რომელიც მას ღმერთთან აერთებს. და თუ შეყვარებულთა ტკბობა თავიანთ წყნარ საუბარში სრულიადაც არ მცირდება იმიტ, რომ მათ არაფერი აქვთ ერთმანეთთან სათქმელი, მით უფრო არ მცირდება მისტიკოსის ტკბობა. პირიქით, იგი თავისი ლოცვებისაგან მით უფრო მეტნეტარებას განიცდის, მით უფრო მეტადაა ბედნიერი ღმერთისადმი თავისი სიყვარულისაგან, რაც უფრო ნაკლები შინაარსია მათში, რაც უფრო მეტად ეფლობა და ქრება იგი მათში მთელი თავისი არსებით“ [58, გვ. 322].

მაგრამ, კირკევორის აზრით, მისტიკოსის სიყვარულსა და ღმერთისადმი მის მიმართებაში შეინიშნება რაღაც აკვიატებულობა. არავინ უარყოფს იმას, რომ ადამიანს უნდა უყვარდეს ღმერთი მთელი

გულთ, მთელი თავისი ფიქრებით, რომ ამგვარი სიყვარული მართო მოვალეობა კი არაა, არამედ ადამიანის უმაღლესი ნეტარებაც, მაგრამ აქედან არ გამომდინარეობს, რომ მისტიკოსს ჰქონდეს უფლება ღმერთისადმი ამ სიყვარულის სახელით არად ჩააგდოს ნამდვილი ცხოვრების ის პირობები, რომელშიც იგი თავად ღმერთის მიერაა ჩაყენებული. მისტიკოსი, კირკეგორს მიხედვით, „ღალატობს სამყაროს, რომელშიც იგი ცხოვრობს, და კაცობრიობას, რომელთანაც იგი სისხლხორცეულადაა დაკავშირებული და რომელთანაც შეეძლო მას უმჭიდროესი კავშირის დამყარება, მისტიკოსობა რომ არ მოეპოვებინა“ [58, გვ. 323]. მისტიკოსი ირჩევს განმარტოებულ ცხოვრებას, მაგრამ აქვს კი მას უფლება ამგვარი არჩევანისა? მისტიკოსისათვის ბოლოსდაბოლოს ისე უცხო ხდება გარესამყარო, რომ ადამიანებთან მისი ყველაზე უფრო ახლო ნათესაური კავშირი კარგავს მისთვის მნიშვნელობას¹¹. კირკეგორს სიტყვით, „სახარებაში ამ მნიშვნელობით სულაც არაა ნათქვამი, რომ გიყვარდეთ ღმერთი დედაზე და მამაზე მეტადო, — ღმერთი არაა სახე თავკერძა. ღმერთი ასევე პოეტი როდია, რომ ადამიანების საშინელი კოლიზიებით გატანჯვა ისურვოს; და განა შეიძლება ადამიანების წარმოდგენა უფრო საშინელ მდგომარეობაში, თუკი მართლა მსგავსი კოლიზია იარსებებდა ღმერთის სიყვარულსა და მოყვასის სიყვარულს შორის, რომელიც თავად ღმერთმა ჩადო ჩვენს გულში“ [58, გვ. 324].

კირკეგორის აზრით, მისტიკოსის შეცდომა იმაშია, რომ, თუმცა შან თავისთავის თავისუფალი არჩევანი განახორციელა, მაგრამ არა ეთიკური არჩევანი, რადგან ამ უკანასკნელს მუდამ თან ახლავს მონანიება. კონკრეტული ხდები მხოლოდ მონანიებით, თავისუფალი კი მხოლოდ მაშინ, როცა კონკრეტული ხდება. მისტიკოსი თავიდანვე შეიმართება მცდარი გზით. მხოლოდ ჩემი თავის ისეთად ამორჩევით, როგორიც ვარ, საკუთარი „მე“-ს დაუფლებით მთელ მის კონკრეტულობაში, ჩემს ყოველ სულიერ მოძრაობაზე შეგნებული პასუხისმგებლობის ჩემს თავზე აღებით, მე ვახდენ ჩემი თავის ეთიკურ არჩევანს; ვინანიებ რა, ვხდები კონკრეტული და, გარემომცველი სამ-

¹¹ გვახსენდება ილია ჭავჭავაძის „განდევილი“. ი. ჭავჭავაძის მიერ დახატული შწირის პორტრეტი ძალიან ახლოს დგას ს. კირკეგორსეულ „მისტიკოსთან“. ეს ორი მოაზროვნე ახლო დგას ასკეტიზმის მიმართ დაკავებული მსოფლმხედველობრივი პოზიციითაც, ორივე მათგანი ებრძვის ასკეტიზმს, ცხოვრებისადმი ზურგმუკეუვას, განდგომას. მაგრამ თუ ი. ჭავჭავაძისთან ამ ბრძოლას სისტემატური და თანმიმდევრული ხასიათი ჰქონდა, ამას ვერ ვიტყვით ს. კირკეგორზე. კირკეგორი ასკეტიზმს ებრძვის თავისი შემოქმედებითი ევოლუციის მხოლოდ პირველ, „ოპტიმისტურ“ საფეხურზე, ბოლო ეტაპზე კი იგი არათუ არ ებრძვის მას, არამედ, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, თავად ღებდა რადიკალური ასკეტიზმის გზაზე.

ჟაროსაგან მთელი ჩემი განცალკევებულობის მიუხედავად, ვხდები მასთან მჭიდროდ დაკავშირებული და შერწყმული.

თათქოსდა მისტიკოსიც ინანიებს, მაგრამ, კირკეგორის მიხედვით, მისი მონანიება გარეგნულია და არა შინაგანი, ესთეტიკურია და არა ეთიკური. მისტიკოსი თავისთავს მხოლოდ აბსტრაქტული აზრით ირჩევს, ამიტომ მისი მონანიებაც აბსტრაქტულია. ეს ყველაზე უკეთ ჩანს მისტიკოსის მსჯელობაში იმ სინამდვილეზე, რომელშიც იგი, შაინც ცხოვრობს, მიუხედავად მისი გმობისა. მისტიკოსის მიხედვით, მიწოური ცხოვრება ამოებაა, სიცრუეა, შეცდომაა. მაგრამ ეს ყველაფერი მხოლოდ განყენებული მსჯელობაა და არაფერი აქვს საერთო ცხოვრებასთან ადამიანის ეთიკურ დამოკიდებულობასთან. ცხოვრებასთან ეთიკური დამოკიდებულება გამოიხატება „არა ცხოვრებიდან ლაჩრულ გაქცევაში, არამედ მასთან ვაჟკაცურ ბრძოლასა და გამარჯვებაში, ანდა მისი სიმძიმისა და ტვირთისადმი შეგნებულ მორჩილებაში“ [58, გვ. 327].

ვფიქრობთ, ძნელი დესანახი არ უნდა იყოს, რომ ამ „მისტიკოსის“ სახითაც კირკეგორი თავისთავს უპირიპირდება, ცხოვრებისადმი ზურგშექცევის თავისთავს მიდრეკილებებს ამხელს და გმობს, ცხოვრების სიძულვილისა და ზიზლის საკუთარსავე გრძნობებს ებრძვის. ნიშანდობლივია ისიც, რომ კირკეგორი ამ ეტაპზე, ამ ნაშრომში „მეოჯახე ვილჰელმის“ ფსევდონიმით კონკრეტული სინამდვილისათვის, ინდივიდის აქტიური, სისხლსავე ცხოვრებასათვის იბრძვის, რაც ჰეგელისშემდგომი ფილოსოფიის საერთო სულისკვეთება იყო და რაც განსაკუთრებით სიცოცხლის ფილოსოფიისათვის იყო დაშახასიათებელი დაწყებული ნიშნითი. მაგრამ, როგორც ქვემოთ დავინახავთ, კირკეგორი ამ გზას ბოლომდე არ გაჰყვა. ჩქარა იგი სწორედ იმ „სოფლის მტერობის“ გზას დაადგა, რასაც ფილოსოფიური ევოლუციის პირველ, ოპტიმისტურ საფეხურზე ასე მკვეთრად უპირისპირდებოდა.

ცხოვრების მიღება, აქტიური, მოქალაქეობრივი პოზიციის დაკავება, ცხოვრებაზე ეთიკური თვალსაზრისის გატარება გულისხმობს ინდივიდის მიერ რაღაცა „ზოგადადამიანურის“ სამსახურს, მოვალეობის აღსრულებას. მაგრამ მოვალეობა ზოგადი ცნებაა, როგორ უნდა შევეფარდოთ იგი ყოველ ცალკეულ პიროვნებას და, საზოგადოდ, ეს ზოგადი, „ზოგადადამიანური“ ხომ არ უქმნის მომაკდინებელ საფრთხეს იმდივიდს, ინდივიდუალურ კონკრეტულობას? კირკეგორის აზრით, ზოგადი მოვალეობის ყოველი ცალკეული ინდივიდისათვის შეფარდება მოცემულია უკვე თავად ენაში. არასოდეს არ ამბობენ, რომ „იგი ასრულებს მოვალეობას“, არამედ — „იგი იხდის თავის ვალს“. ამბობენ: „მე ვიხდი ჩემს ვალს, შენ კი აღასრულე

შენი ვალი“. ამით მტკიცდება, რომ ინდივიდუალური თავისუფალი იმდენადვე განასახიერებს „ზოგადადამიანურს“, რამდენადაც ინდივიდუალურს. „მოვალეობა ზოგადი ცნებაა, როგორც მოთხოვნა კი იგი მიეყენება ცალკეულ ადამიანს, რაც შეუძლებელი იქნებოდა ყველა ადამიანის თავისუფალი „ზოგადადამიანურს“ რომ არ ასახიერებდეს“ [58, გვ. 339]. „ზოგადადამიანური“, კირკეგორის მიხედვით, მშვენიერად ერწყმის ინდივიდუალურს, არ სპობს მას, „ისევე როგორც მაყვლის ბუჩქი არ დაუწევას მოსეს მიერ დანახულ ცეცხლს“ [58, გვ. 336. გამოს. 3:2]. ეს ზოგადი, „ზოგადადამიანური“, კირკეგორის აზრით, თავად ინდივიდუალურია; „ზოგადადამიანური“ ინდივიდუალური რომ არ იყოს, მაშინ ჩვენ მის ხორცშესახსმელად სხვა აღარაფერი დაგვრჩებოდა ჩვენს კონკრეტულობაზე უარისთქმის მეტი.

ავითარებს რა ცხოვრებაზე ეთიკური თვალსაზრისის, ესთეტიკურთან დაპირისპირებაში, რომელსაც არისტოკრატიზმის პოზიცია უკავია, კირკეგორი დგება დემოკრატიზმის მხარეზე და საბოლოოდ სოციალურ-კლასობრივი კომპრომისის გარკვეულ თეორიას აყალიბებს. შრომისადმი, როგორც ცხოვრების სახსრის მოპოვების იძულებითი საშუალებისადმი, ესთეტიკოსის აგდებულ დამოკიდებულებას ეთიკოსი ვილჰელმი უპირისპირებს შრომის გაგებას როგორც ყოველი ადამიანის მოვალეობასა და შინაგან მოწოდებას. ცხოვრების სახსრისათვის წარმოებული შრომა, კირკეგორის აზრით, მუშაკაცის ცხოვრებას არ უკარგავს სილამაზეს. საჭიროა მხოლოდ დაზუსტება, თუ რა უნდა ვიგულისხმოთ ცხოვრების სილამაზის ქვეშ ეთიკური თვალსაზრისით (და არა ესთეტიკური თვალსაზრისით). მშვენიერი საჭვრეტია მიწდერის შრომანა, რომელიც არ შრომობს, არ ართავს, მაგრამ ისეთი სამოსითაა მოსილი, რომელიც არ სცმია სოლომონსაც კი მთელ თავის დიდებაში. მშვენიერი საჭვრეტნი არიან აგრეთვე „მფრინველნი ცისანი“, რომლებიც არ თესენ, არ მკიან, მაგრამ მაძლარნი არიან; მშვენიერნი არიან ადამი და ევაც თავიანთ სამოთხეში, მაგრამ უფრო მშვენიერია ადამიანი, რომელიც თავისი შრომით მოიპოვებს ყოველივე აუცილებელს. „ქარგია თუ განგება მოწყალედ ზრუნავს და კვებავე ყველა ცოცხალს, მაგრამ უკეთესია თუკი ადამიანი თავად იქნება თავისთავის განგება“ [58, გვ. 359]. ადამიანი სწორედ იმითაა დიდი, იგი სწორედ იმით მდიდრდება სხვა ქმნილებებზე, რომ მას ძალუძს თავად იზრუნოს თავისთავზე. „...შრომის უნარი (წიკი) ადამიანის სრულყოფილების მაჩვენებელია სხვა ქმნილებათა გვერდით; ამ სრულყოფილების უმაღლესი გამოხატულება კი ისაა, რომ შრომა ადამიანის მოვალეობადაა შერაცხული“ [58, გვ. 359]. „ან-ანიდან“ ტიტრებული ეს ადგილები ყურადღებას იქცევს არა იმით, რომ კირკეგორი აქ უპირისპირდება პასივობის გამომხატველ ბიბლიურ მცნე-

ბას „იცხოვრეთ ვითარცა მფრინველნი ცისანი“...; როგორც ცნობილია, ბიბლიაში სხვა ამის საპირისპირო მცნებაცაა — „ეუფლენით ქვეყანასო“ [დაბ. 1;28], არამედ ისინი ყურადღებას იქცევენ ისევ-და ისევ იმით, რომ კირკევორი ამ პერიოდში აქტიურ ცხოვრებისეულ პოზიციაზე დგას.

კირკევორი მკვეთრად უპირისპირდება აგრეთვე „ესთეტიკოსთა“ მიერ დანერგილ ტალანტის კულტს, რომლის მიხედვითაც ბრბოსაგან ინდივიდს გამოყოფს ტალანტი; რაღაც არაჩვეულებრივი შემოქმედებითი უნარი, ნიჭი, რომელიც მასში ღვთის ქილდოა. კირკევორის მიხედვით, ჯერ ერთი, ადამიანებს ტალანტი თვისობრივად კი არ განასხვავებს, არამედ რაოდენობრივად — ზოგს მეტი აქვს იგი, ზოგს კი ნაკლები; და, მეორეც: ტალანტი რაღაც გამორჩეული უნარი, ღვთაებრივი ჭილდო კი არ არის, არამედ მოწოდებაა და იგი, ეს მოწოდება, გააჩნია ყველა ადამიანს; „ყველაზე კოლოსალური ტალანტიც კი მხოლოდ მოწოდებაა, ე. ი. იგი კი არ გამოყოფს ადამიანს სხვათაგან, ცხოვრების პირობების გარეთ კი არ აყენებს მას, არამედ მხოლოდ მჭიდროდ აახლოებს მას კაცობრიობასთან: ტალანტი მოწოდებაა, მოწოდება კი ზოგადადამიანურია. ყოველ ადამიანს აქვს მოწოდება; ამ საფუძველზე ყველაზე უმნიშვნელო ინდივიდუმი ფლობს ადამიანის ყველა უფლებას და არ შეიძლება მისი გამოყოფა სხვა ადამიანებისაგან... იგი თავისში ატარებს ზოგადადამიანურის ბეჭედს — თავის მოწოდებას“ [58, გვ. 371]. აქ კირკევორს მოვალეობის რანგიდან შრომა აჰყავს მოწოდების რანგში. შრომა არა მხოლოდ ყოველ ადამიანის მოვალეობა, არამედ მოწოდებაცაა. უბრალო ადამიანის, მუშაკაცის მოწოდებაა მისი შრომა. შრომის მოწოდებას რანგში აყვანის საფუძველზე კირკევორი ავითარებს თეალსაზრისს, რომ „რაღაცის ჩადენა“, ცხოვრებაში რაღაც დიდი საქმის აღსრულება სრულიადაც არაა მცირერიცხოვან რჩეულთა საქმე, როგორც ამას ესთეტიკოსი ფიქრობს. ეთიკოსის მიხედვით „ყველაფერი, რასაც ადამიანი აკეთებს, ან რისი ჩადენაც ძალუძს, ეს ისაა, რომ თავისი საქმე აკეთოს ცხოვრებაში“ [58, გვ. 373]. ამგვარად, დაასკვნის კირკევორი, ყოველ ადამიანს შეუძლია რაიმეს ჩადენა: ყოველ ადამიანს აქვს თავისი საქმე და ეს საქმე აერთიანებს ერთმანეთთან ყველა ადამიანს“ [58, გვ. 375]“.

დემოკრატიულობის ამ ნიშნით, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, კირკევორის ინდივიდუალიზმი ძირეულად განსხვავდება ნიცშეს არისტოკრატიული ინდივიდუალიზმისაგან. კირკევორისაგან განსხვავებით ნიცშე ადამიანთა მკვეთრი დიფერენციაციის პრინციპზე დგას და მისი ეს არისტოკრატიზმი უაღრესად აგრესიულ ხასიათს იძენს, რამ-

დენადაც მიზნად ცხადდება ზეკაცი, ზეადამიანი, უბრალო მოკვდავი კი — საშუალებად.

საბოლოოდ, ვითქმეზირიტ ეთიკოსს შეჰფერის, კირკეგორს სიყვარული და ქორწინება მოვალეობის რანგში აჰყავს. ესთეტიკური თვალსაზრისისაგან განსხვავებით, რომლისთვისაც სიყვარული ოდეს ტკბობის საგანია და ამიტომ სწრაფწარმავალია, ცხოვრებაზე ეთიკური თვალსაზრისი სიყვარულის ქორწინებაში გამოხატვის მომხრეა. ეთიკოსის მიხედვით ყოველი ადამიანის ვალია ქორწინება, და ადამიანი სცოდავს იმ შემთხვევაში, თუ თვითნებურად თავს არიდებს ამ მოვალეობას, რამდენადაც ამ შემთხვევაში იგი თავს არიდებს საკაცობრიო ამოცანისა თუ დანიშნულების განხორციელება-აღსრულებას.

კირკეგორი გვიხატავს ოჯახური ცხოვრების იდილიურ სურათს და პირდაპირ ქებათა-ქებას ასხამს ქალს,—ქალს როგორც მეუღლეს, როგორც დედას, როგორც ოჯახის ბურჯს. ქალი თავისი მომხიბვლელობით, ყველა მიწიერი პრობლემისა და თავსატეხის გადაჭრის ბუნებრივი ტალანტით, ბავშვური სიხალისითა და გარემომცველ სამყაროსთან სრული პარმონიულობით აღამაზებს ცხოვრებას და მამაკაცისათვის სიხარულის უშრეტი წყარო ხდება. მამაკაცისაგან განსხვავებით, რომელიც მუდამ უსასრულობისკენ ილტვის და ისეთ კითხვებს წამოჭრის, რომლებზეც პასუხს ვერ პოულობს, ქალი პასუხს აძლევს მიწიერი ცხოვრების ყველა კითხვას, წარმატებით წყვეტს ყველა მიწიერ პრობლემას. ქალი, კირკეგორის აზრით, „არ იცნობს ექვსს შიშსა და სასოწარკვეთილების სატანჯველს, რაც მამაკაცთა ხვედრია“ [58, გვ. 394]. ამიტომაც, კირკეგორის მიხედვით, ქალი მამაკაცის ცხოვრებაში თამაშობს უმნიშვნელოვანეს როლს, იგი მამაკაცის თავშესაფარი, ნუგეში და ხსნაა. ამ საფუძველზე დემოკრატი კირკეგორი ქალთა ემანსიპაციის კატეგორიულ მოწინააღმდეგედ გვევლინება. ქალთა ემანსიპაცია, კირკეგორის მიხედვით, საყრდენს გამოაცილიდა და გააუბედურებდა არა მარტო მამაკაცის ცხოვრებას, არამედ თავად ქალისასაც. საქმე იმაშია, რომ ქალთა ემანსიპაცია კირკეგორს ესმის არა უფლებრივ-სამართლებრივი აზრით, რაც საკუთრივ ემანსიპაციის არსს შეადგენს, არამედ ქალისა და მამაკაცის გონებრივ-ინტელექტუალური გატოლება-გათანაბრების თვალსაზრისით; მამაკაცის, როგორც ვითომდა უფრო სრულყოფილი ტიპისადმი, ქალის, როგორც ვითომდა ნაკლებად სრულყოფილი ტიპის, მაქსიმალური მიმსგავსება-დაახლოების თვალსაზრისით. კირკეგორის მიხედვით, ორივეს, ქალსაც და მამაკაცსაც, თავიანთი ღირსებები და ნაკლოვანებები აქვთ და იქონიერებენ ავსებენ, აწონასწორებენ და მათ შორის განსხვავებათა წაშლა არაფერი კარგის მომასწავებელი არ იქნება. „არც ერთი მაც-

დღური არ ამზადებს ქალთა უფრო ღრმა დაცემას, ვიდრე ემანსიპაციის ეს მქადაგებლები; ოდნავადაც რომ ათხოვოს მათ ქალმა ყური, იგი მაშინვე მათი ძალაუფლების ქვეშ აღმოჩნდება; მას აღარ შეეძლება მამაკაცისთვის იყოს სხვა რამ, მისი უნის მოკვლის საშუალების გარდა მაშინ, როდესაც უწინ მას შეეძლო ყოფილიყო მამაკაცისათვის ყველაფერი. ამ მქადაგებლებმა თვითონ არ იციან რას აკეთებენ; არ შეუძლიათ რა იყონ ქვეშაირი მამაკაცები, იმის ნაცვლად რომ ეს ისწავლონ, ისინი ცდილობენ გააუზნონ ქალებიც; რჩებიან რა თავად ნახევარ-კაცებად, მათ სურთ დაამახინჯონ ქალებიც“ [58, გვ. 395]. როგორც ვხედავთ, აქ კირკევორი ეხება ქალთა ემანსიპაციის სრულიად სხვა, შეიძლება ვთქვათ, ტოპოლოგიურ-ბიოლოგიურ ასპექტს, და, კაცმა რომ თქვას, ემანსიპაციის წინააღმდეგ იგი მართლაც თავად ქალთა დასაცავად იბრძვის. კირკევორი იბრძვის ქალსა და მამაკაცს შორის თვით ბუნების მიერ დაწესებული სხვაობის ნიველირების წინააღმდეგ, ქალში „ქალურობისა“ და მამაკაცში „მამაკაცურობის“ დაფასება-აღიარებისათვის და ამის საწინააღმდეგო, ვფიქრობთ, არავის არაფერი შეიძლება ჰქონდეს.

„ან-ანში“ კირკევორი ასესორ ვილჰელმის ფსევდონიმით ატარებს თანმიმდევრულ ეთიკურ თვალსაზრისს ცხოვრებაზე. ეს თანმიმდევრულობა კირკევორისაგან მოითხოვს როგორც სამყაროში ადამიანის ადგილისა და დანიშნულების, ისე საერთოდ ადამიანის ყველა ცხოვრებისეული, მიწიერი პრობლემის გადაწყვეტას მყარი ზნეობრივი პოზიციებიდან; რა თქმა უნდა, იგულისხმება მათი დადებითი, პოზიტიური გადაჭრა. თანმიმდევრული უკომპრომისო ეთიკიზმი თითქოსდა თავად აღძრავს ადამიანში ოპტიმისტურ სულისკვეთებას. მით უფრო, რომ ცხოვრებაზე ესთეტიკური კონცეფციის სახით ეთიკური თვალსაზრისი უპირისპირდება პესიმიზმს, განწირულობის სულისკვეთებას. მაგრამ ასესორ ვილჰელმის ფსევდონიმით გადმოცემული ეთიკური კონცეფციის გაიგივება კირკევორის თვალსაზრისთან, ვფიქრობთ; მაინც არ შეიძლება. მეოჯახე ასესორი ვილჰელმი არაა კირკევორის ალტერ ეგო. ზემოთ ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ თავისთავში ჩაკეტილი, მარტოსული, სასოწარკვეთილი „ესთეტიკოსისადმი“ დაპირისპირების სახით კირკევორი არსებითად საკუთარ თავს უპირისპირდება. შეიძლება ითქვას, რომ ეს სასოწარკვეთილი და განწირული „ესთეტიკოსი“ უფროა ავტორის ალტერ ეგო, ვიდრე ოპტიმისტი „ეთიკოსი“. ოპტიმისტი „ეთიკოსის“ პესიმიზმ „ესთეტიკოსთან“ დაპირისპირების სახით კირკევორი თავისთავს უპირისპირდება, თავის ეჭვებს ებრძვის და ეს ბრძოლა, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, გამარჯვებით არ დამთავრებულა.

კირკეგორმა ვერ შეძლო თავისივე პერსონაჟის ასესორ ვილჰელმის ზნეობრივი დამოძღვრის თავის პირად ცხოვრებაში გატარება. მაშ ვერ შეძლო პირადი ცხოვრების პრობლემების გადაწყვეტა, ვერ შექმნა ოჯახი, ვერ იქორწინა რეგინაზე, ვერ დააღწია თავი მარტოობას, მარტოსულობას, ვერ მიაღწია საზოგადოებასთან „ზოგადად-მიანურთან“ პოზიტიურ ერთიანობას, ვერ დაძლია სასოწარკვეთილება. ცხოვრებაზე ეთიკური თვალსაზრისი, რომელიც პრიონიკში მასთან ამ მიწიერ სამყაროში ადამიანთა ცხოვრების კარგად მოწყობა-მოგვარებისათვის საჭირო პრინციპთა სისტემას წარმოადგენს, თავად მისი ავტორისათვის, კირკეგორისათვის აღმოჩნდა არასარწმუნო. კირკეგორმა ვერ მიიღო, ვერ ირწმუნა თავის მიერვე აგებული ეთიკური კონცეფცია. ამიტომაც ბედის დაცინვასავით აღიქმება კირკეგორის მიერ თავის ალტერ ეგოდ გამიზნული პერსონაჟის, ასესორ ვილჰელმის იმედიანი სიტყვები: „მე მყევარს ცხოვრება, იგი მშვენიერი მგონია და იმედი მაქვს, რომ მომავალში უფრო მშვენიერი ცხოვრება ბელის“ [58, გვ. 404]. ეს სიტყვები ბედის დაცინვად აღიქმება არა მარტო იმიტომ, რომ მომავალში კირკეგორი სწორედ „სოფლის მტელობის“ თვალსაზრისზე დადგება და მკაცრად გაილაშქრებს „სოფლის სიყვარულის“ კონცეფციის წინააღმდეგ, არამედ, იმის გამოც, რომ კირკეგორი ნამდვილი ოპტიმისტი არც ხსენებული სიტყვების დაწერის დროს ყოფილა და, როგორც ჩანს, მთელ იმედებს იგი მომავალს უკავშირებდა, იმ მომავალს, რომელიც მისთვის კიდევ უფრო მძიმე აღმოჩნდა...

4. რელიგიური საფეხური

ღმერთო, ამაო სოფლის საგანთა
ხილვის უნარი ვინძლო წაგვართვა
და მოგვეცე თვალნი ნათლად მხედველნი,
ქეშმარიტების შენის მკვრეტელნი.

ს. კ ი რ კ ე გ ო რ ი („სასიყვე-
დილო დაავადება“)

როგორც ვნახეთ, „ან-ანში“ კირკეგორი ცხოვრებაზე ესთეტიკურ და ეთიკურ თვალსაზრისებს შორის ალტერნატიულ არჩევანზე იდგა. შესაბამე გამორიცხული იყო. ცხოვრებაზე რელიგიური თვალსაზრისი ცალკე საფეხურად არ გამოიყოფოდა. პოზიტიურად გაგებული სასოწარკვეთილებისა და მონანიების სახით კირკეგორს რელიგიურობა წარმოუდგებოდა როგორც ეთიკური არჩევანის აუცილებელი პირობა და, საზოგადოდ, როგორც ცხოვრებაზე ეთიკური თვალსაზრისის შემადგენელი ნაწილი. ეთიკური საფეხური კირკეგორს ესმოდა არა რო-

გორც მხოლოდ ინდივიდუალურისა და „ზოგადადამიანურის“ ერთიანობა, არამედ როგორც აგრეთვე ინდივიდუალურს ერთიანობა ღმერთთან, აბსოლუტთან. მაგრამ მალე კირქეგორი აცნობიერებს ცხოვრებაზე ეთიკური თვალსაზრისის არსებით განსხვავებას რელიგიურისაგან და ამ უკანასკნელი საფეხურიდან კიდევ უფრო მკვეთრად უპირისპირდება და უარყოფს ეთიკურს, ვიდრე ეთიკური საფეხურიდან უარყოფდა ესთეტიკურს.

ცხოვრებაზე ეთიკური თვალსაზრისი, როგორც ინტერინდივიდუალური, „ზოგადადამიანური“ პოზიციის გამომხატველი. ჯოლოსოფიური ევოლუციის გვიანდელ საფეხურზე კირქეგორს წარმოუდგება როგორც თავისებური სახის ობიექტივიზმი; სახელდობრ, როგორც ინდივიდის მოუწყვეტელი კავშირის მაჩვენებელი ამ მიწიერ სამყაროსთან, ობიექტურობასთან, როგორც ინდივიდის მაკავშირებელი მიწიერებასთან, საწუთროსთან და, შესაბამისად, როგორც ინდივიდის გამომყოფი, მაიზოლირებული ღმერთისაგან. ღმერთისაგან ინდივიდის ეს გამოყოფა, იზოლაცია კირქეგორს ესმის როგორც ცოდვით დაცემა. შესაბამისად ეთიკური უიგივდება ცოდვას, ეთიკური ცნობიერება კი ცოდვის ცნობიერებას.

ბ) ცოდვითდაცემა

ცოდვითდაცემა, პირველი ცოდვა, კირქეგორის მიხედვით, არის ინდივიდის მიერ განზოციელებული თვისებრივი ნახტომი სიკეთიდან ბოროტებისაკენ, ესაა ნაბიჯი ღმერთიდან ეშმაკისაკენ, სამოთხიდან ჯოჯოხეთისაკენ, ღმერთთან ჰარმონიული ერთიანობისა და ნეტარებიდან საწუთროს სატანჯველისაკენ. შემდგომ თაობებში ცოდვა ვრცელდება რაოდენობრივად, და, კირქეგორის აზრით, აქ ყველაფერი ნათელია, მაგრამ თვისობრივი ნახტომის გზით სამყაროში შემოტანილი პირველი ცოდვა აბსოლუტურად აუხსნელია მეცნიერულად, გაუაზრებადია ლოგიკურად [105, გვ. 27—28]. მიუხედავად ამისა, კირქეგორი მაინც ახდენს ცოდვითდაცემის ბიბლიური მითის თავისებურ ანალიზს და, აჩვენებს რა მის არასრულყოფილებას, გვთავაზობს საკუთარ ინტერპრეტაციასა თუ შესწორებას.

ცოდვითდაცემის ბიბლიური მითის ჩრდილოვანი მხარე, კირქეგორის აზრით, უპირველეს ყოვლისა იმაშია, რომ ადამს თავის უცოდველობაში ეუბნებიან ისეთ რაიმეს, რისი გაგებაც მას არ ძალუძს. სახელდობრ, ადამს ღმერთი ეუბნება, რომ „ხოლო ხისა მისგან ცნობადისა კეთილისა და ბოროტისა არა შკამოთ“ [დაბ. 2. 17]. მაგრამ ადამს ამ სიტყვების მნიშვნელობის გაგება არ შეუძლია, რადგან „როგორ შეუძლია მას სიკეთესა და ბოროტებას შორის სხვაობის გაგე-

ბა მაშინ, როცა ეს განსხვავება ტყობის შედეგად გახდა ნათელი?„ [105, გვ. 40]. აკრძალვამ, კირკეგორის მიხედვით, ადამს ალუძრა რა-
ღაცა უცნობისადმი ძრწოლა და ამავე დროს ცნობისმოყვარეობაც,
თავისუფლების რეალიზაციის დაუოკებელი წყურვილი. და ადამმა
(ევესთან ერთად) სცოდა. აკრძალვის სიტყვებს მოსდევს დაწყევლის
სიტყვები: „რამეთუ, რომელსა ღღესა შუამოთ მისგან, სიკვდილითა
მოსწყდეთ“ [დაბ. 2; 17]. ამ შემთხვევაშიც ადამს, ცხადია, არ ესმის
ნათქვამი, მაგრამ მას ეს ხელს არ უშლის წარმოდგენა შეიქმნას რა-
ღაც შემზარავზე. ადამმა ისევ ვერ გაიგო ნათქვამი და კვლავ სახეზე
გვაქვს ძრწოლის ორაზროვნება. აკრძალვის მიერ აღძრული უსასრუ-
ლო შესაძლებლობა უფრო ხელშესახები ხდება იმის გამო, რომ ეს
შესაძლებლობა ბადებს ახალ შესაძლებლობას, როგორც თავის შე-
დეგს. მითის ამ ნაწილის კირკეგორისეული ინტერპრეტაცია თუ შეს-
წორება იმაში მდგომარეობს, რომ აკრძალვა და დაწყევლა გარედან.
კი არ მოდის, ამ სიტყვებს ადამს ღმერთი კი არ ეუბნება, არამედ თა-
ვად ენა; „აღამი საკუთარ თავთან საუბრობს“ [105, გვ. 43—44] და
თავის თავს თავად უწესებს აკრძალვასაც და სასჯელსაც.

ცოდვითდაცემის მითის მეორე ნაკლოვანება მდგომარეობს თა-
ვად ცოდვით დაცემის ფაქტის ახსნაში, სამყაროში ცოდვის შემოტა-
ნის მექანიზმში. აქაც ინდივიდუალისტი კირკეგორი ილაშქრებს ადა-
მიანის გარედან განსაზღვრულობის წინააღმდეგ. მისი აზრით, საცდუ-
რის გარედან (გველი) მომდინარეობის შესახებ დაბადებისეული თე-
ზისი „პირდაპირ უპირისპირდება ბიბლიისეულ მოძღვრებას ცნო-
ბილ კლასიკურ წაწყვეტში იაკობთან, რომლის მიხედვითაც „ღმერთი
არავის არ აცდუნებს და არავის მეშვეობით არ აცდუნებს, არამედ
რომ ყველანი თავიანთი გულისთქმით ცდუნდებიან“ [105, გვ. 46.
იაკ. 1; 13—14]. ცოდვითდაცემა, კირკეგორის მიხედვით, ადამიანის
თავისუფლების პრობლემაა, მისი (ამ თავისუფლების) პირველი და
უშუალო გამოვლინებაა, იმ თავისუფლებისა, რომელიც თავად ღმერ-
თმა უბოძა ადამიანს, რომლითაც ღმერთმა დააჭილდოვა კაცთა მოდ-
გმა. მაგრამ ამის გამო ღმერთს კი არ უნდა დავემდუროთ, არამედ —
საკუთარ თავს. ჩვენ მხოლოდ მაღლობა გვეთქმის ღმერთისადმი, რომ
მან თავისუფალ არსად შეგვქმნა, რომ გადაგვიშალა უსასრულო შე-
საძლებლობაში, პერსპექტივები... და ჩვენს თავს უნდა დავემდუროთ
იმის გამო, რომ ბოროტად გამოვიყენეთ თავისუფლება და ვცოდეთ.
ცოდვითდაცემისათვის ადამიანის ამ გმობით და ღმერთის „უდანაშაუ-
ლობის“ მტკიცებით ინდივიდუალისტი კირკეგორი ხაზს უსვამს ისევ.
და ისევ ადამიანის პასუხისმგებლობას თავისი საქციელისათვის ერთი
მხრივ და ჩადენილი დანაშაულის სიმძიმეს მეორეს მხრივ. ცოდვით-
დაცემა, როგორც აღნიშნული იყო, არის თვისობრივი ნახტომი სიკე-

თიდან (ლმერთი) ბოროტებისაკენ. ცოდვითდაცემით ადამიანი გამოეყო და დაუპირისპირდა ღმერთს. სიკეთიდან ბოროტებისაკენ ამ თვისობრივი ნახტომით ღმერთის ხატად შექმნილ ადამიანსა და მის შემოქმედს შორის წარმოიშვა უსასრულო თვისობრივი განსხვავება, გაჩნდა უფსკრული. ამ დანაშაულისათვის კირკეგორი, როგორც ითქვა, პასუხისმგებლობას მთლიანად ადამიანს აკისრებს. კირკეგორის მიხედვით, ყოველი ადამიანი, ინდივიდი ტვირთულობს პასუხისმგებლობას არა მარტო საკუთარი ცოდვისათვის, არამედ თავისი წინაპრებისა და, საბოლოოდ, იმ პირველცოდვისათვისაც, რომელშიც იგი ნებით თუ უნებლიედ მოწაწილეობს თავისი არსებობის ფაქტით, თავისი ღმერთისაგან მოწყვეტილი ყოფნით.

ცოდვითდაცემისათვის ადამიანის გმობით და მისთვის პერსონალური პასუხისმგებლობის დაკისრებით კირკეგორი, უეჭველია, მიანიშნებს ცოდვითდაცემის იმ ალტერნატივაზე, იმ სხვაგვარ შესაძლებლობაზე, არცოდვის იმ შესაძლებლობაზე, რომლის წინაშეც იდგა კაცობრიობა ცოდვითდაცემამდე და რომელი შესაძლებლობაც სამუდამოდ დაიკარგა პირველცოდვის სინამდვილედ ქცევის შედეგად. მაგრამ ცოდვისწინა პერიოდის, წარმართობის კირკეგორისეული ანალიზი მეტყველებს, რომ კაცობრიობა არ მდგარა ცოდვასა და არცოდვას შორის ალტერნატივის წინაშე, თავისუფალი არჩევანის წინაშე და რომ ცოდვითდაცემა წარმართობაში აუცილებლობით გზადღებოდა, იმ აუცილებლობით, რომელსაც უპირისპირდებოდა და უარყოფდა კირკეგორი მთელ თავის შემოქმედებაში.

ადამიანი, კირკეგორის მიხედვით, არის სულისა და სხეულის სინთეზი. ამ ორის ერთიანობა, სინთეზი ხორციელდება მესამეში — გოაში [105, გვ. 82], რაც ადამიანის არსობრივი განმასხვავებელი ნიშანია ყველა სხვა არსებულთაგან. მაგრამ უცოდველობაში, კირკეგორის აზრით, ადამიანი არაა განსაზღვრული როგორც გოაში. ამ დროს ადამიანში გონი თვლემს. ადამიანისათვის ჟენობია განსხვავება სიკეთესა და ბოროტებას შორის. ესაა მშვიდობისა და სიმშვიდის ხანა, კაცობრიობის ბავშვობის პერიოდი, წარმართობა. მაგრამ ეს მშვიდობა მაინც არაა მყარი, ადამიანი არაა ბუნებასთან, გარესამყაროსთან სრულ ჰარმონიაში, როგორც ახასიათებენ ჩვეულებრივ წარმართობას, ანტიკურობას. უპირველეს ყოვლისა, კირკეგორის აზრით, ადამიანი არაა თავის თავთან თანხმობაში, წარმართული ადამიანი არაა ჰარმონიული. ადამიანში მთვლემარე გონი თავის ზმანებებში ქმნის თავის საკუთარ სინამდვილეს, მაგრამ ეს ჭერ კიდევ არაა ნამდვილი სინამდვილე, იგი არარაა; ამ არარას უცოდველობა მუდამ თავის გარშემო ხედავს და იგი მასში იწვევს ძრწოლას. შიშისაგან განსხვავებით, რომელსაც თავისი მიზეზი მუდამ რაღაც განსაზღვრულში აქვს, გაურ-

კვეველი არარასადმი ძრწოლას კირკევგორი სპეციფიკურად ადამიანისათვის დამახასიათებელ თვისებად მიიჩნევს, ადამიანისა, როგორც გონით განსაზღვრული არსებისა. კირკევგორის მიხედვით, უცოდველობის ხანა, წარმართობა მოცულია უცნობისადმი, არარასადმი ძრწოლით და სწორედ ეს ძრწოლა ამზადებს რაოდენობრივად ცოდვითდაცემას. ეს უცნობი, არარა, რომელიც ძრწოლას იწვევს, კირკევგორს გაგებული აქვს როგორც გონის შესაძლებლობა, როგორც თავისუფალი ქმნადობის შესაძლებლობა, რომლის წინაშეც დგას, კირკევგორის მიხედვით, ადამიანი უცოდველობის ხანაში. ეს შესაძლებლობა, თავისუფლება, კირკევგორის აზრით, არის სწორედ ცოდვითდაცემის შესაძლებლობა; სწორედ შესაძლებლობა და არა აუცილებლობა. კირკევგორს აქ უნდა ხაზი გაუსვას, რომ ცოდვითდაცემა არ იყო ადამიანის მიერ გადადგმული იძულებითი ნაბიჯი, რომ ცოდვა აუცილებლობით არ ყოფილა განსაზღვრული, მაგრამ, ძრწოლის ცნების ანალიზის საფუძველზე კირკევგორი ფაქტიურად აჩვენებს, რომ ადამიანი თავისდაუნებურად, თითქო მოჩადოებული მიემართება ცოდვითდაცემისაკენ, რომ თავად ადამიანის ბუნებაშია ჩადებული დაუოკებელი ღტოლვა ცოდვისაკენ, რომ სამყაროში არ არის ძალა, რომელსაც შეეძლებოდა ადამიანის შეჩერება ცოდვისაკენ მიმავალ გზაზე.

როგორც ითქვა, კირკევგორის მიხედვით, ძრწოლა რაოდენობრივად ამზადებს ცოდვითდაცემას, თვისობრივ ნახტომს. თუმცა საზოგადოდ კირკევგორი გამორიცხავს რაოდენობრივი ცვალებადობის თვისობრივში გადასვლის შესაძლებლობას, გამორიცხავს რაოდენობრივი ცვალებადობის შედეგად თვისობრივი ნახტომის განხორციელების შესაძლებლობას, მაგრამ ძრწოლის მისეული ანალიზიდან გამომდინარეობს სწორედ ის, რომ ძრწოლა მართლაც განაპირობებს ამ თვისობრივ ნახტომს, ცოდვითდაცემას; არარას წინაშე ძრწოლას ადამიანი აუცილებლობით მიჰყავს პირველცოდვამდე. საქმე იმაშია, რომ ეს უცნობი, არარა ძრწოლასთან ერთად, შიშთან ერთად ადამიანში აღძრავს უსაზღვრო ცნობისწადილსაც. ძრწოლის მომგვრელი არარა, როგორც უცხო ძალა, როგორც თავისი მიმტაცებელი, ერთი მხრივ, სძულს ადამიანს, უფრთხის მას, მეორე მხრივ კი ადამიანს უყვარს იგი, ღვადალ მიიწევს მისკენ. და, როგორც ითქვა, სამყაროში არ არის ძალა, რომელიც შეაჩერებდა ადამიანს ცოდვის გზაზე. იგულისხმება, რომ ასეთი ძალა არ არის უპირველეს ყოვლისა თავად ადამიანში. ადამიანი დგას ერთადერთი შესაძლებლობის წინაშე (და, მაშასადამე, ამ ერთადერთობის გამო, აუცილებლობის წინაშე), ცოდვითდაცემის წინაშე, ადამიანს არჩევანი არ აქვს, სხვა შესაძლებლობა მას არ აქვს მოცემული; ძრწოლის აღმძვრელი უცნობი არარა, უცნობი სამ-

ყარო დაუძლეველი ძალით იზიდავს მას და ადამიანიც მიექანება მისკენ, როგორც თავისი ბედისწერისაკენ.

კირკეგორის აზრით, ძრწოლის გამომწვევი არარას სახელი წარმართობაში სხვა არაფერია, თუ არ ბედისწერა [105, გვ. 99]. ბედისწერას კირკეგორი ახასიათებს გარეგანობისა და გარდუვალობის ნიშნებით და აქედანაც ნათელი ხდება ცოდვითდაცემის აუცილებლობა. ბედისწერის ამ გარეგანობასა (ტრანსცენდენტულობას) და გარდუვალობას ორგანულად უკავშირდება ცოდვის ინტერინდივიდუალური, გვაროვნული გაგება წარმართულ ხანაში. ბედისწერის თვალთ მზიარალი წარმართისათვის უცნობია პიროვნული ბრალეულობა, პიროვნული ცოდვა. კირკეგორის აზრით, წარმართობისათვის საერთოდ უცნობია აბსოლუტური განსხვავება სიკეთესა და ბოროტებას შორის. მათ შორის ამ განსხვავებას პირველად ადგენს ქრისტიანობა. სახელდობრ, ქრისტიანობას ცოდვითდაცემა ესმის როგორც თვისებრივი ნახტომი სიკეთიდან (ღმერთი) ბოროტებისაკენ (ადამიანი), ღმერთიდან — ეშმაკისაკენ. ცოდვითდაცემა არის ადამიანის გამოყოფა და დაპირისპირება ღმერთისადმი. ამასთან, კირკეგორის აზრით, ქრისტიანობას ცოდვა ესმის არა გვაროვნულად, ინტერინდივიდუალურად, არამედ პიროვნულად, ინდივიდუალურად. ცოდავს არა გვარი, არა ზოგადი, არამედ — ინდივიდი, პიროვნება და თავისი ამ საქციელისათვის პასუხისმგებლობასაც ინდივიდი, ცალკეული პიროვნება კისრულობს. და, როგორც ითქვა, ინდივიდი კისრულობს პასუხისმგებლობას არა მარტო თავისი პირადი დანაშაულისათვის, არამედ თავისი წინაპრების ცოდვისთვისაც იმ პირველცოდვის ჩათვლით.

კირკეგორის მიხედვით, სწორედ ცოდვის გვაროვნულ გაგებას, ინდივიდუალური ცოდვის არარსებობასა თუ გაუცნობიერებლობას შეესატყვისება სხეულის კულტი წარმართობაში. სხეული, გრძნობადობა წარმართობაში ესთეტიკური ფენომენია, სრული დადებითობაა, მაშინ, როდესაც ქრისტიანობაში იგი ღმერთის საპირისპირო დემონურ საწყისადაა მიჩნეული და, მაშასადამე, სრულ ნეგატიურობად. სულისა და სხეულის წარმართული პარამონია იცვლება დისპარმონიით. წარმართულ და ქრისტიანულ გრძნობადობას შორის განსხვავება ნათლად ჩანს ეროსისა და დონ-ჟუანის სახეში. წარმართული ეროსი ღმერთია, ცოდვითდაცემის შემდგომდროინდელი დონ-ჟუანი კი ეშმაკი. წარმართობისათვის ეროტიული ღვთაებრივია, ქრისტიანობისათვის კი — ეშმაკეული. ეროსი განასახიერებს სულიერ სიყვარულს, დონ-ჟუანი კი — ხორციელს. ეროსი უპიროვნო ძალაა, ზოგადი, კოსმიური საწყისია (აქედან მისი პლასტიურობა), დონ-ჟუანი კი პერსონალური ძალაა და მისი ეროტიკა მხოლოდ პირადულია (აქედან ჟუანის მუსიკალობა) [102, გვ. 66—68. იხ. აგრეთვე, 70, გვ. 83].

ეროსისა და დონ-ჟუანის ამ განსხვავებას შეესატყვისება მათ მსხვერპლთა განსხვავებული მდგომარეობაც. თუ ეროსის მსხვერპლ ანტიგონეს სულიერი მდგომარეობის გამოხატულება წუხილია, დონ-ჟუანის მსხვერპლ ელვირას ტანჯავს ტკივილი. წარმართ ანტიგონეებს მთელი საზოგადოება თანაუგრძნობს, რადგან პიროვნება უდანაშაულოდ, უცოდველადაა შერაცხილი. თანამედროვე ანტიგონეს — ელვირას კი ტანჯავს ვერაგინ შეუღმსუბუქებს, რადგან აქ ცოდვა პიროვნულია და იგი თავად ტვირთულობს პასუხისმგებლობას თავის ბრალზე. აქედანვე გამომდინარეობს განსხვავება ძრწოლის ორ სახეს შორის. წარმართს აძრწუნებს უცნობი, არარა, ბედისწერა, ქრისტიანს კი — თავისი საკუთარი ცოდვა; წარმართს აძრწუნებს ბოროტება, ქრისტიანი კი ძრწის სიკეთის წინაშე [105, გვ. 127]. წარმართული ძრწოლა ცოდვის წანამძღვარია, ცოდვითდაცემის მომამზადებელი, ქრისტიანული ძრწოლა კი — ცოდვის შედეგი. ბედისწერის გარეგანობისა და ცოდვის გვაროვნულად გაგების გამო, შეიძლება ითქვას, წარმართული ძრწოლაც ინტერინდივიდუალური და ურეფლექსიო ხასიათისაა. ქრისტიანული ძრწოლა კი ინდივიდუალური და რეფლექტური. წარმართობაში ძრწოლის მიზეზი ინდივიდის გარეთაა (არარა, ბედისწერა), ქრისტიანობაში კი ეს მიზეზი თავად ინდივიდშია (მისი პირადი დანაშაული, ცოდვა).

ცოდვის ცნობიერების გამო ქრისტიანობა შეიძლება განვიხილოთ როგორც ცხოვრებაზე ეთიკური თვალსაზრისი, საპირისპიროდ წარმართობისა, როგორც ესთეტიკური საფეხურისა, უცოდველობის გამო. მაგრამ ფილოსოფიური ევოლუციის პირველი ეტაპის ეთიკური საფეხურისაგან განსხვავებით მეორე ეტაპზე ეთიკური არც უმადლესი საფეხურია და არც დადებითი. ეთიკური, როგორც ცოდვა და ეთიკური ცნობიერება, როგორც ცოდვის ცნობიერება (იგულისხმება ადამიანის ცოდვა, დანაშაული ღმერთის მიმართ და არა სხვა ადამიანის, მოყვასის მიმართ, კაცობრიობის მიმართ), კირკევორს ამ ეტაპზე ესმის როგორც სრულ ნეგატიურობა და მიზნად ისახავს მის დაძლევას რელიგიურ საფეხურზე ასამაღლებლად. ეთიკური ახლა უკვე არა თუ არ ერწყმის, არ უიგივდება რელიგიურს, არამედ მისი პირდაპირ საწინააღმდეგოა. ეთიკური, როგორც ცოდვითდაცემის შედეგი, კირკევორს ესმის როგორც რელიგიურის საპირისპირო. ცოდვითდაცემის შედეგად, როგორც ითქვა, ადამიანი მიდის სიკეთესა და ბოროტებას შორის აბსოლუტური განსხვავების აღიარებამდე, ღმერთისაგან, როგორც სიკეთისაგან, მოწყვეტისა და ბოროტებაში, ცოდვაში არსებობის აღიარებამდე. და ეთიკური კირკევორს ესმის როგორც ღმერთისაგან ადამიანის მოწყვეტილობის ცნობიერება, როგორც ცოდვის ცნობიერება. ხოლო რამდენადაც რელიგიურობა, რწმენა გულას-

ზმობს ღმერთთან გარკვეულ (პოზიტიურ თუ ნეგატიურ) კავშირს, ამდენად ეთიკური, როგორც ღმერთისაგან ადამიანის მოწყვეტილობის ცნობიერება, როგორც ცოდვის ცნობიერება, რელიგიურის პირდაპირ საპირისპიროა.

ეთიკურისა და რელიგიურის ერთმანეთისაგან მოწყვეტა და მათი ურთიერთდაპირისპირება, უეჭველია, ახალი სიტყვაა ჰეგელის შემდგომ იდეალისტურ ფილოსოფიაში, მაგრამ უეჭველი უნდა იყოს ისიც, რომ იგი არ შეიძლება შეფასდეს როგორც ამ ფილოსოფიური შემდინარეობის მიერ წინ გადადგმული ნაბიჯი, როგორც პროგრესი. პირაქით, მათი ურთიერთმოწყვეტა და ურთიერთდაპირისპირება მოასწავებს ჰეგელის შემდგომი ბუჩქუხიული ფილოსოფიისა და კულტურის ღრმა კრიზისზე, რამაც ღირებულებათა გაუფასურების სახელით, ნიპილიზმის სახელით იჩინა თავი. კირკეგორამდე რელიგიური და ეთიკური ერთმანეთთან იყო შერწყმული, გაიგივებული ძველ და, განსაკუთრებით, ახალ აღთქმაში მოცემული ადამიანის სახელმძღვანელო რელიგიური პრინციპები, მცნებები (მაგ., ქრისტიანული რელიგიის ცნობილი ათი მცნება) კირკეგორამდე ჩვეულებრივ განიხილებოდა როგორც ამავე დროს ეთიკურ-ზნეობრივი პრინციპები. ტრადიციული მორალი განიხილებოდა როგორც რელიგიური მორალი, როგორც ქრისტიანული მორალი. თავად კანტისთვისაც კი, რომელიც ღმერთის ტრანსცენდენტობისა და შეუქცევადობის თვალსაზრისზე იდგა და ერთმანეთისაგან მკაცრად თიშავდა რწმენასა და ცოდვას, ადამიანისათვის სახელმძღვანელო უმაღლესი მორალური პრინციპი, კატეგორიული იმპერატივი აგრეთვე ღმერთის სახელმძღვანელო პრინციპია. მორალური კანონისადმი დამოკიდებულებაში ადამიანსა და ღმერთს შორის განსხვავება, კანტის მიხედვით, მხოლოდ იმაშია, რომ ღმერთისათვის, ვითარცა გრძნობადობით შეუზღუდველი, უსასრულო გონითი არსებისათვის, მორალური კანონი კატეგორიული იმპერატივი კი არაა, ბრძანების გამომხატველი, მიძღულებელი პრინციპი კი არაა, როგორც ეს ადამიანისათვისაა, არამედ იგი მის ნებასთან სრულ შესატყვისობაშია და ამ ნების უშუალო გამომხატველია. ეთიკურისა და რელიგიურის ერთმანეთისაგან მოწყვეტითა და მათი ურთიერთდაპირისპირებით კირკეგორთან უფასურდება, უპირველეს ყოვლისა, ცხადია, ტრადიციული მორალი, ზნეობრივი ღირებულებები, მაგრამ მათი ურთიერთმოწყვეტა და ურთიერთდაპირისპირება, კირკეგორის განზრახვის მიუხედავად, გაუფასურების დაუძლეველ საფრთხეს უქმნის თავად რელიგიურ ღირებულებებსაც. კირკეგორი ეთიკურ ღირებულებებს, როგორც მიწიერი ცხოვრების სახელმძღვანელო პრინციპებს, უარყოფდა და აუფასურებდა რელიგიური ღირებულებების, ზეცის დასაცავად, რწმენის

რეაბილიტაციისათვის, მაგრამ, როგორც შემდგომ გაჩნდა ნათელი, ამით კირკევორთან ობიექტურად თავად რელიგიურ ღირებულებათა გაუფასურებაც მზადდებოდა.

ეთიკური საფენურის უარყოფას უფრო მაღალი საფენურიდან, რელიგიური საფენურიდან, — რწმენიდან, კირკეგორი უწოდებს ეთიკურის ტელეოლოგიურ დაძლევას.

ბ) ეთიკურის ტელეოლოგიური გადალახვა

ეთიკურის ტელეოლოგიური დაძლევა კირკეგორს ესმის როგორც უფრო მაღალი ტელოსის, მაღალი მიზნის საფუძველზე ეთიკური ტელოსის უარყოფა. კირკეგორი უარყოფს ეთიკურის თვითმიზნობრიობას. სწორედ აქ იჩენს თავს ეთიკურისა და რელიგიურის ურთიერთმოწყვეტა და ურთიერთდაპირისპირება. კანტთან და, საზოგადოდ, მთელ კირკეგორამდელ ფილოსოფიაში პლატონიდან დაწყებული, ეთიკური ტელოსი უმაღლესად იყო მიჩნეული, ეთიკური თვითმიზანი იყო და ამავე დროს იგი თავისში განასახიერებდა უმაღლეს რელიგიურ პრინციპებს. კირკეგორთან კი ეთიკურისა და რელიგიურის ურთიერთმოწყვეტის გამო ეთიკური ტელოსი აღარაა უმაღლესი, აღარაა თვითმიზანი. აქ საყურადღებო ისაა, რომ ინდივიდუალისტი კირკეგორი ეთიკურს უპირისპირდება და უარყოფს, უპირველეს ყოვლისა, მისი ზოგადობის გამო. ეთიკური, როგორც ზოგადი, გამოხატავს ზოგადადამიანურ, საკაცობრიო ინტერესებს, რომელიც ყოველი ინდივიდის კერძო ინტერესებზე მაღლა დგას და მოითხოვს ინდივიდთა დაქვემდებარებას მისდამი. ეთიკური თავის გარეთ არ გულჩინობს არაფერს, რაც მისი ძალა: -ი შეიძლება ყოფილიყო და, მაშასადამე, — თვითონ ამ ტელოსისათვის საშუალება. ეთიკური, პირიქით, თვითონაა ძალა: -ი ყველაფერი იმისათვის, რაც მის გარეთაა [113, გვ. 49]. ეთიკური ტელოსი უმაღლესია, ეთიკური თვითმიზნობრივია. ამიტომ კირკეგორამდე ცოდვა ყოველთვის გაგებული იყო როგორც ინდივიდის მოწყვეტა და დაპირისპირება ზოგადისადმი, საკაცობრიო ინტერესებისადმი, ეთიკური ტელოსისადმი. კირკეგორი კი, ერთმანეთისაგან წყვეტს და უპირისპირებს რა ეთიკურსა და რელიგიურს, პირიქით, ინდივიდის ზოგადისადმი მსახურებას, საკაცობრიო ინტერესებისადმი მსახურებას, ეთიკური ტელოსისადმი სამსახურს მიიჩნევს ცოდვად; — ცოდვად ღმერთის მიმართ. აქ საქმე იმაშია, რომ, როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, კირკეგორს ცოდვითდაცემა ესმის როგორც ადამიანის მოწყვეტა და დაპირისპირება ღმერთისადმი, როგორც ნაბიჯი ღმერთიდან (სიკეთი-

დან) ეშმაკისაჲ (ბოროტებისაჲ). ეს მიწიერი ცხოვრება, საწუთრო, როგორც ღმერთისაგან მოწყვეტილი, ცოდვილი ყოფიერება, კირკევარისათვის ყოველგვარ საზრისსა და ღირებულებას მოკლებულია და ამიტომ აბსოლუტურად უარსაყოფია. უარსაყოფია, გადასალახავია ეთიკურიც როგორც თავისში ზოგადადამიანური, საკაცობრიო ინტერესების გამოშხატელი, იმ საკაცობრიო ინტერესებისა, რომელიც ამ მიწიერი ცხოვრების (საზოგადოებრივი ცხოვრების) უკეთ მოწყობასა და მოგვარებას გულისხმობს.

ეთიკურისა და რელიგიურის მწკავე დაპირისპირებისა და ეთიკურის ტელეოლოგიური დაძლევის კლასიკურ მაგალითს კირკევარი აბრაჰამის მიერ თავისი ერთადერთი შვილის ისააკის ღმერთისადმი შეწირვის ბიბლიურ თქმულებაში ხედავს. კირკევარი ამ ბიბლიურ თქმულებას, უწინარეს ყოვლისა, რწმენის ბუნების გასარკვევად მიმართავს. რწმენა, ეთიკურისაგან განსხვავებით, კირკევარის მიხედვით, ხასიათდება იმ თავისებურებით, რომ ინდივიდი მალღდება ზოგადზე, ზოგადადამიანურზე, ტოვებს ეთიკური ტელოსის საზღვრებს და ღმერთთან ამყარებს უშუალო, პერსონალურ კავშირს. რწმენა, კირკევარის აზრით, რაციონალურად მიუწვდომელია, აუხსნადია, რადგან აქ უარყოფილია, უკუგდებულია ის საყრდენი, ძირი, ნიადაგი, რასაც რაციონალური აზროვნება ემყარება, უარყოფილია ზოგადი, ზოგადადამიანური, უკუგდებულია ეთიკური *τέλος* -ი, როგორც ადამიანთა ცხოვრების ამოსავალი, წარმმართველი პრინციპი.

რელიგიური რწმენის რაციონალურად აუხსნადობის გამო კირკევარი მას უწოდებს პარადოქსს, აბსურდს. სწორედ ამგვარი, წარმოუდგენლად პარადოქსალურია, კირკევარის აზრით, აბრაჰამის ცხოვრება. „აბრაჰამი მოქმედებს აბსურდის ძალით, რამდენადაც... იგი როგორც ინდივიდი დგება ზოგადზე მაღლა“ [113, გვ. 52]. აღარებს რა ერთმანეთს რწმენის მამამთავარ, რწმენის რაინდ აბრაჰამსა და ტრაგიკულ გმირებს, კირკევარი მიუთითებს მათ შორის არსებით თვისობრივ სხვაობაზე, მართალია, ბერძენი აგამემნონი, ებრაელი იეფთაე და რომაელი ბრუტუსიც მსხვერპლად წირავენ თავიანთ შვილებს და ამ საქციელით ემსგავსებიან აბრაჰამს, იზიარებენ მის ხედვას, მაგრამ მათ შორის მაინც არსებითი სხვაობაა, გადაულახავი უფსკრულია. თვისებრივი სხვაობა მდგომარეობს აბრაჰამისა და ტრაგიკული გმირების ქცევის მოტივში. აგამემნონი, იეფთაე და ბრუტუსი თავიანთ შვილებს სწირავენ ერს, საზოგადო საქმეს, საკაცობრიო ინტერესებს. ტრაგიკული გმირები თავიანთი ქცევის მოტივით არ არღვევენ ეთიკურის საზღვრებს, არ უკუაგდებენ, არ გადალახავენ ეთიკურ ტელოსს რაიმე სხვა ტელოსზე დამყარებით, ისინი არ გადიან ზოგადის, ზოგადადამიანურის საზღვრებიდან. არ

მალღებებიან ზოგადზე. და სწორედ იმიტომ, რომ თავიანთი ქცევის მოტივით ისინი არ ტოვებენ ეთიკურის საზღვრებს, არ მალღებებიან ზოგადზე, ზოგადადამიანურზე, კარკეგორიის აზრით, ტრაგიკულ გმირთა ქცევა საზოგადოებისათვის საფსებით გასაგებია და საზოგადოება საფსებით იზიარებს გმირთა ვარამს, მთელი ერი თანაუგრძნობს ტრაგიკულ გმირს [113, გვ. 54]. აბრაჰამის ქცევა კი საზოგადოებისათვის სრულიად გაუგებარია, რადგან იგი მოქმედებს აბსურდის ძალით, რადგან მისი ქცევის მოტივი ეთიკურის საზღვრებიდან გადის, რადგან აბრაჰამი, როგორც ინდივიდი, მალღება ზოგადზე, მალღება ეთიკურ ტელოსზე რაღაც უფრო მაღალ, რაციონალური აზროვნებისათვის გაურკვეველ, მიუწვდომელ და მიუღებელ ტელოსზე დამყარებით. აბრაჰამი თავის ერთადერთ შვილს სამსხვერპლოდ იმეტებს არა ერის ხსენისათვის, როგორც ამას იეფთაე აკეთებს. არა სახელმწიფოს იდეის განსამტკიცებლად ბრუტუსივით და არც განრისხებული ღმერთისათვის გულის მოსაგებად აგამემნონივით; აბრაჰამი ასე ექცევა... „ღმერთისათვის და ამავე დროს საკუთარი თავისთვის. მან ეს ღმერთისათვის გააკეთა იმიტომ, რომ ღმერთი მისი რწმენის ამგვარ დასაბუთებას მოითხოვდა, და საკუთარი თავისთვისაც, რათა შესაძლებლობა ჰქონოდა თავისი რწმენის ამგვარი დასაბუთებისა“ [113, გვ. 55].

ეთიკურის საზღვრების დარღვევის გამო, ეთიკურის ტელოლოგიური გადაღახვის გამო აბრაჰამის ქცევა ეთიკურ შეფასება-კვალიფიკაციას არ ექვემდებარება. აბრაჰამს არ შეუძლია თავისი საქციელის ახსნა, მას არ შეუძლია ლაპარაკი, რადგან „როცა მე ვლაპარაკობ, მე გამოვხატავ ზოგადს და თუ ამას არ ვაკეთებ, არავის არ შეუძლია ჩემი გაგება“ [113, გვ. 55]. აბრაჰამს არ შეუძლია თავისი საქციელის გამართლება. ეთიკური თვალსაზრისით იგი არა თუ არაა ამალღებული ტრაგიკულ გმირზე, არამედ ტრაგიკული გმირიც არაა და არ იმსახურებს არავითარ თანაგრძნობას. ეთიკური თვალსაზრისით აბრაჰამი მკვლეელია და არა ტრაგიკული გმირი, იგი ცოდვილი, საცდურისგან ცთომილი პირია. ეთიკური თვალსაზრისით ხომ საცდური ისაა, რაც აკავებს ადამიანს მოვალეობის აღსასრულებლად. მაგრამ აბრაჰამის ქცევის მოტივი, როგორც ითქვა, ეთიკურის საზღვრებს გარეთაა. მისთვის საცდური თავად ეთიკური მოვალეობაა, რაც მას აკავებს ღმერთის ნების აღსასრულებლად. აბრაჰამისათვის მოვალეობა სწორედ ღმერთის ნების გამოხატულებაა და არა ეთიკური კატეგორია. თუ ტრაგიკული გმირისათვის (წარმართობისათვის) ეთიკური ამავე დროს ღვთაებრივია, აბრაჰამისათვის ეთიკური არ უდრის ღვთაებრივს; ღვთაებრივი და ეთიკური ერთმანეთის საპირისპირონი არიან. ეთიკური მოვალეობა და ღვთაებრივი ნება

ერთმანეთთან ურთიერთგამომრიცხველ დაპირისპირებაში მოდიან და ღრმადმორწმუნე აბრაჰამი უყოყმანოდ ირჩევს ამ უკანასკნელს, როგორც უფრო მაღალს, აბრაჰამი რელიგიურ ტელოსზე დამყარებით სძლევს, გადალახავს ეთიკურ ტელოსს.

კირკეგორი მიუთითებს, რომ ეთიკურის ტელეოლოგიური გადალახვის უფლებამოსილება, ინდივიდის მიერ საკუთარი თავის ზოგადზე, ზოგადადამიანურზე მაღლა დაყენების უფლებამოსილება პრობლემატურია და მარად ასეთად დარჩება. აბრაჰამს არ შეეძლო საესებით დაჯერებული, დარწმუნებული ყოფილიყო თავის უფლებამოსილებაში. მისი უფლებამოსილება ისევ და ისევ პარადოქსია. აბრაჰამის უფლებამოსილებაზე ვერ ვიმსჯელებთ ვერც შედეგის, რეზულტატის მიხედვით. შედეგი, რეზულტატი, საზოგადოდ, ნათელი ხდება ბოლოს, შედეგი ჩვენი მოქმედების ბოლოა, მანამდე კი საჭიროა მოქმედების დაწყება. „თუ ის, ვისაც რაღაცის ქმნა განუზრახავს, თავისთავის შესახებ შედეგის მიხედვით დაიწყებს მსჯელობას, მაშინ იგი ვერასოდეს ვერ დაიწყებს. დაე, თუნდაც შედეგი მთელ ქვეყანას ახარებდეს, ეს გმირს ვერაფერს უშველის, მან ხომ რეზულტატზე პირველად მაშინ გაიგო, როცა ყველაფერი უკვე დამთავრებული იყო. შედეგი კი არ ასაბუთებს მის გმირობას, არამედ დასაწყისი“ [113, გვ. 58]. სწორედ ასეთია საქმის ეითარება აბრაჰამის შემთხვევაშიც. „განა შეიძლება იმის დასაბუთება, რომ აბრაჰამს უფლება ჰქონდა თავისთავის, როგორც ინდივიდის, დაპირისპირებისა ზოგადისადმი იმიტომ, რომ მან სასწაულოთ მოიპოვა (ხელახლა) ისააკი? 'და თუ აბრაჰამი მართლა შესწირავდა ისააკს მსხვერპლად, ამის გამო იგი ნაკლებად უფლებამოსილი გახდებოდა?'“ [113, გვ. 58].

ამგვარად, რწმენის გზაზე შემდგარი აბრაჰამი მოქმედებს აბსურდის ძალით. ამ აბსურდულობისა და პარადოქსალურობის გამო, რაციონალური აზროვნებისათვის მიუწვდომლობის გამო, აბრაჰამი ჩვენში თანაგრძნობას კი არ იწვევს, არამედ ძრწოლას, თავზარს¹². ტრაგიკული გმირი საჭიროებს თანაგრძნობას, ცრემლს და არ არსებობს ისეთი მოშურნე თვალები, რომ არ დაღვაროს ცრემლი აგამემნონთან ერთად. მაგრამ არ არსებობს ქვეყნად ისეთი გზადაზნეული სული, რომ გაბედოს აბრაჰამის დატირება. „აბრაჰამის დატირება არ შეიძლება. მას უხლოვდები წმინდათაშენადა ძრწოლით, როგორც ისრაელი უხლოვდებოდა სინაის მთას“ [113, გვ. 56].

კირკეგორის მიხედვით, ამგვარსავე გრძნობას იწვევს ჩვენში ღვთისმშობელი. ღვთისმშობელ ქალწულ მარიაშს ვერავინ შეედრება ღვთაებრივი წყალობის სიუხვით, მაგრამ მას სიღიადეს ანიჭებს

¹² ამ ძრწოლის, თავზარის მიზეზია ინდივიდის გათავისუფლება ეთიკურისაგან, ზოგადისაგან, როგორც თავისი საყრდენისაგან (იხ. 82, გვ. 181 და შემდ.).

არა ის, რომ ყველა ქალთა შორის იგი იქნა ამორჩეული ყოფილიყო ღვთაებრივი ნაყოფის (მადლის) მატარებელი, არამედ — მწუხარება, ძრწოლა, პარადოქსი. „ანგელოზი მას კარგი ამბის მაუწყებლად ეჩვენა, მაგრამ იგი იმდენად დაუზარელი, იმდენად თავაზიანი არ ყოფილა, რომ ყველა სხვა ებრაელ ქალიშვილს გამოცხადებოდა და ეთქვა: „არ შეიძულთ მარიამი, მის თავზე სასწაული აღსრულდა“. ანგელოზი მხოლოდ მარიამს ეჩვენა და არავის შეეძლო მისი გაგება. რომელი ქალი იყო ისე შეგინებული, როგორც მარიამი, და განა მასზე არ გამართლდა სიტყვები: „ვისაც ღმერთი შეიწყვარებს, ამავე ღრის დასწყველის მას?“ [113, გვ. 60].

მარიამი არ საჭიროებს არავითარ მიწიერ თაყვანისცემას, ისევე როგორც აბრაჰამი არ საჭიროებს დატირებას, რადგან ისინი გმირები კი არ არიან, არამედ გმირებზე მაღლა მდგომნი და ისინი გმირებზე მაღლა დადგნენ არა იმით, რომ თავდახსნილი არიან მწუხარების, ტანჯვისა და პარადოქსისაგან, არამედ სწორედ მწუხარებით, ტანჯვითა და პარადოქსით [113, გვ. 60—61]. უდიდეს შთაბეჭდილებას ახდენს ჩვენზე მხატვრული ნაწარმოები, როცა პოეტი თავის ტრაგიკულ გმირს მკითხველს თაყვანსაცემად წარმოუდგენს და ბედავს დასძინოს: „დაიტირეთ იგი, ის ამას იმსახურებს“. დიადი საქმე იმსახურებს იმათ ცრემლს, ვინც მათი დაღვრის ღირსია. დიდებულია, როცა პოეტი ბედავს ბრბოს ალაგმვას, ბედავს ადამიანთა აღელვებას, შერყევას ისე, რომ თითოეული თავის თავს ეკითხებოდეს, ღირსია თუ არა იგი გმირის დატირებისა, რადგან იაფფასიანი ცრემლი მხოლოდ შეურაცხყოფს სიწმინდეს; „მაგრამ ყველაზე უფრო ამაღლებულია პირისპირ კვრეტა რწმენის რაინდისა, რომელიც მასზე ცრემლის დასაღვრელად გამზადებულ კეთილშობილ ადამიანსაც კი უბედავს თქმას: „ნუ ტირი ჩემზე, დაიტირე საკუთარი თავი“ [113, გვ. 61].

აბსურდის ძალით მოქმედი რწმენის რაინდები, ძველი და ახალი აღთქმის გმირები, კირკეგორის მიხედვით, ჩვეულებრივი ადამიანური აზროვნებისათვის ჩაუწვდომელ-გაუცნობიერებადნი, ჩვენთვის აბსოლუტურად მოუწვდომადნი არიან თავიანთი არაადამიანური, ზებუნებრივი ძლიერების გამო. ამ არაადამიანური ძლიერების, ზებუნებრივობის გამოხატულებას წარმოადგენს სწორედ მათი რწმენა; ეს არაადამიანური ძალა, ზებუნებრივი ძლიერება ამაღლებს მათ პოზიტიურ რწმენამდე, აერთებს მათ ღვთაებას.

ღმერთისაკენ მიმავალ გზაზე, პოზიტიურ რწმენამდე ამაღლების გზაზე, ცხადია, გამორიცხული არაა შეცდომა. და აქ შეცდომა უდრის საბოლოო დაღუპვას, ყოველივე ხსნის იმედის სამუდამოდ დაკარგვას. ამასთან, ნათელია ისიც, რომ ამ გზაზე ადამიანი, ინდივიდი ვერაფერს დაემყარება თავის გარეთ. არავითარი საყრდენი და ორიენტირი

ინდივიდს გარედან არ ეძლევა. მან თავისთავზე დაყრდნობით, საკუთარი რისკით უნდა გაიკვლიოს გზა ღმერთისაკენ, რწმენისაკენ, როგორც თავისი მსოფლმხედველობრივი საყრდენისაკენ, როგორც თავისი ხსნისაკენ. მაგრამ რას უნდა დაემყაროს ადამიანი თავისთავში, რას შეიძლება ჩასჰიდოს ხელი ადამიანმა პოზიტიურ რწმენამდე ასამაღლებლად, ღმერთთან მისასვლელად? რა ეგულება ისეთი ადამიანში კირკეგორს, რაც პოზიტიურ რწმენამდე მისვლის საფუძველი შეიძლება გახდეს? ამ კითხვას კირკეგორის ფილოსოფია დამაჯერებელ დადებით პასუხს ვერ აძლევს. უფრო პირიქით შეიძლება ითქვას: კირკეგორი ადამიანში ვერ ნახულობს ვერაფერს, რომელზე დამყარებითაც შეეძლებოდა მას პოზიტიურ რწმენამდე¹³ მისვლა, მსოფლმხედველობრივი საყრდენის მოპოვება, ხსნა. როგორც ზ. ხასაია აღნიშნავს, „ვინც პირდაპირ ამტკიცებს, რომ ხსნა შეიძლება მდგომარეობდეს მხოლოდ არაადამიანურ ძალებში, ის არაპირდაპირ ასაბუთებს, რომ ადამიანისათვის არ არსებობს ხსნა“ [70, გვ. 132]. არაადამიანური ძალები, ზებუნებრივი ძალები, არაადამიანური, ზებუნებრივი გონება, რაც აუცილებელია პოზიტიურ რწმენამდე ასამაღლებლად, კირკეგორის მიხედვით, მხოლოდ ბიბლიურ გმირებს კააჩნიათ. ბიბლიურ პერსონაჟთა გარდა კირკეგორს არ ეგულება არც ერთი ქვეშარიტი მორწმუნე არც ერთ ისტორიულ ეპოქაში. და კირკეგორი არც საკუთარ თავს მიიჩნევდა პოზიტიურ რწმენამდე ასამაღლებულად; იგი გულახდილად აღიარებდა, რომ მას არ გააჩნია ბიბლიური გმირებისდაგვარი არაადამიანური ძალები რწმენის უმაღლეს საფეხურამდე ასამაღლებლად.

აბრაჰამის, იოზისა და სხვა ბიბლიურ პერსონაჟთა რწმენა, კირკეგორის მიხედვით, ესაა რელიგიურობის უმაღლესი საფეხური, რელიგიურობა B. რელიგიურობა B კირკეგორთან ნიშნავს ქრისტიანულ რელიგიას, ქრისტიანულ რწმენას, ოღონდაც ქრისტიანობის რამდენადმე გაფართოებული მნიშვნელობით, რამდენადაც იგი რელიგიურობის ამ უმაღლეს საფეხურზე მდგომარე წარმოგვიდგენს აგრეთვე ძველი აღთქმის პერსონაჟებს აბრაჰამს, იოზს და სხვა. აბრაჰამი, იოზი და სხვა ბიბლიური პერსონაჟები რელიგიურობის უმაღლეს საფეხურზე მაღლდებიან არაადამიანური, ზებუნებრივი ძალებით, არაადამიანური გონებით, საკუთარ ადამიანურ ბუნებაზე ამაღლების, ადამიანური გონების დაძლევა-გადალახვის შედეგად. რელიგიურობის უმაღლეს საფეხურზე მდგომ აბრაჰამსა და იოზს სწამთ შეუ-

¹³ პოზიტიური რწმენა კირკეგორთან ნიშნავს „აბსურდის რწმენას“, იმ აბსურდის, პარადოქსის რწმენას, რომ „მარადიული ქვეშარიტება გვეძლევა დროში... რომ ღმერთი ადამიანისდაგვარად სორცეილია, იგი იბადება, იზრდება და ა. შ.“ (იხ. 107, გვ. 201; 208—209).

ძლებლის შესაძლებლობა. ადამიანურ გონებაზე ამაღლების გამო, ადამიანური გონების ჩამოცილება-უკუგდების გამო მათთვის იშლება ზღვარი შესაძლებლობასა და შეუძლებლობას შორის. ღმერთისათვის, და, მანასადაც, მორწმუნისათვის ყველაფერი შესაძლებელია. აბრაჰამს ისააკის მხვერპლადშეწირვის მომენტში ღრმად სწამდა შეუძლებლის შესაძლებლობა — ისააკის ხელახლა მოპოვება ღმერთის ხელიდან. ადამიანური გონებისათვის ამ სრულიად გაუგებარ ჰეშმარიტებას აბრაჰამი ასეთნაირად გამოთქვამს: „ეს არ მოხდება, მაგრამ თუ მოხდება, მაშინ ღმერთი მომცემს მე ახალ ისააკს“. აბრაჰამს და იობს სწამდათ განმეორების, დაკარგულის ხელახლა მოპოვების შესაძლებლობა და მათ მართლაც ამ უსაზღვრო რწმენის გზით მოიპოვეს ყველაფერი ხელახლა.

მაგრამ, კირკეგორის აზარევიდან გამომდინარეობს, რომ რწმენა მხოლოდ არაადამიანური ტიპებისათვის, მხოლოდ ბიბლიური გმირებისათვისაა მოპოვება, ჩვეულებრივი ადამიანისათვის, ჩვეულებრივი ადამიანური გონებისათვის კი გამორიცხულია დაკარგულის ხელახლა მოპოვება, გამორიცხულია შეუძლებლის შესაძლებლობა. თავად კირკეგორი ვერ ამაღლა პოზიტიურ რწმენამდე, რელიგიურობა B-მდე, ვერ იწამა შეუძლებლის შესაძლებლობა, ვერ იწამა განმეორება, ვერ მოიპოვა ხელახლა ღმერთის ხელიდან დაკარგული, ხელახლა ვერ მოიპოვა რეგინა. კირკეგორი დარჩა რელიგიურობის პირველ, დაბალ საფეხურზე — რელიგიურობა A-ზე [108, გვ. 268].

რელიგიურობა A-ს კირკეგორი ახასიათებს როგორც რელიგიურობას ღმერთთან ადამიანის პოზიტიური ერთიანობის გარეშე, როგორც რელიგიურობას პოზიტიური რწმენის გარეშე¹⁴. რელიგიურობა რწმენის გარეშე, ღმერთთან ადამიანის პოზიტიური ერთიანობის გარეშე — უქვევლია, ესაა ექსისტენციალიზმის ფუძემდებელ კირკეგორის მიერ თქმული ახალი სიტყვა ფილოსოფიასა და თეოლოგიაში და იგი, ეს ახალი სიტყვა ჰეგელისშემდგომი ბურჟუაზიული ფილოსოფიისა და კულტურის ღრმა კრიზისის მაუწყებელია და არა-ახალი მსოფლმხედველობრივი პორიზონტის გახსნისა: „აზროვნების ისტორიაში რელიგიურობა და ღმერთის რწმენა პირველად მოსწყდა ერთმანეთს“ [70, გვ. 102]. ინდივიდუალისტი კირკეგორი მკაცრი-

¹⁴ კირკეგორის თხზულებათა გერმანულ ენაზე მთარგმნელის პ. იუნგასის განმარტებით რელიგიურობა A არის დიალექტიკურის პირველი საფეხური — პათეტიკურ-დიალექტიკური, რელიგიურობა B კი დიალექტიკურის მეორე საფეხური — პარადოქსალურ-დიალექტიკური. რელიგიურობა A-სათვის ნიშნულია განდგომა, ტანჯვა, ტოტალური ცოდვისცნობიერება... დიალექტიკურის მეორე საფეხურზე კი — ადამიანი კონკრეტულად უკავშირდება მარადიულს, ე. ი. ხდება ქრისტე“ [108, გვ. 399—400].

თანმიმდევრობით ატარებს სამყაროსა და ადამიანისადმი ღმერთის ტრანსცენდენტობის ჯერ კიდევ პლატონიდან მომდინარე თეზისს და საბოლოოდ ღმერთისა და ადამიანის სრული ურთიერთმოწყვეტილობის, მათ შორის უფსკრულის აღიარებამდე მიდის. ტრადიციული ობიექტივისტურ-უნივერსალისტური ფილოსოფია და თეოლოგია, იდგარა ღმერთის ტრანსცენდენტობის თეზისზე, არასოდეს არ მისულა ღმერთისა და ადამიანის სრულ ურთიერთმოწყვეტილობამდე, მათ შორის აბსოლუტური განსხვავების აღიარებამდე. მიუხედავად ცოდვითდაცემისა, მიუხედავად ღმერთიდან ეშმაკისაკენ გადადგმული ნაბიჯისა, ტრადიციული უნივერსალისტური აზროვნებისათვის ადამიანი მაინც კვლავ ღმერთის ხატი და მსგავსი რჩებოდა და ყოველი ცალკეული ადამიანი და მთელი ადამიანური ცხოვრება საბოლოოდ ისევ ღმერთის მიერ წარმართულად. ტრადიციული უნივერსალისტური მსოფლმხედველობით ღმერთი საბოლოოდ არ უშვებს თავისი ხელიდან ადამიანს და ადამიანი არ წყდება ღმერთს, არ წყვეტს ყოველგვარ კავშირს ღმერთთან. კირკეგორს კი, როგორც ვნახეთ, ცოდვითდაცემა ესმის როგორც ადამიანის სრული და საბოლოო მოწყვეტა ღმერთისაგან, როგორც ღმერთსა და ადამიანს შორის გადაულახავი უფსკრულის გაჩენა. და, ტრადიციული უნივერსალისტური თვალსაზრისისაგან განსხვავებით, კირკეგორისეული ღმერთი უძლურია ილონოს რამე, რათა არ დაუშვას მისგან ადამიანის მოწყვეტა, გათიშვა, ანდა, რათა ხელახლა დააბრუნოს ცთომილი ადამიანი თავის ღვთაებრივ წიაღში. ცოდვითდაცემა, კირკეგორის მიხედვით, არის ღვთის უნებური და ღვთის საწინააღმდეგო ისეთი ადამიანური მოქმედება, რომლის აღკვეთა სხვა მხრივ ყოვლისშემძლე ღმერთსაც კი არ შეუძლია და რომელშიც პასუხისმგებლობა მთლიანად ადამიანს ეკისრება. ღმერთს არ შეუძლია ადამიანის ამ მოქმედების აღკვეთა, რადგან მას არ უნდა ადამიანის თავისუფლების ხელყოფა და, როგორც ვნახეთ, ადამიანი, კირკეგორის მიხედვით, ამ თავისუფლების რეალიზაციას სწორედ ღმერთის უნებურ და ღმერთის საწინააღმდეგო მოქმედებაში ახდენს. და აქ არის გარკვეული ლოგიკა: რაკი უარი ითქვა ღმერთისაგან, აბსოლუტისაგან ადამიანის სრულ განპირობებულობა-მეურვეობაზე, რაკი ადამიანს ებოძა, მიენიჭა თავისუფლება (უფრო სწორი იქნება თუ ვიტყვით: რაკი ინდივიდუალისტური პოზიციებიდან სწორედ ასეთ თავისუფალ არსებად წარმოუდგება ადამიანი კირკეგორს), ადამიანი ადგამს ღმერთის უნებურ და ღმერთის საწინააღმდეგო ნაბიჯს. ადამიანი ღვება თვით-არჩევანის გზაზე, ღმერთისაგან საბოლოო იზოლირება-მოწყვეტის, ცოდვითდაცემის გზაზე. უამისოდ ხომ ობიექტივიზმი და უნივერსალიზმი კვლავ ძალაში დარჩებოდა, უამისოდ ხომ ადამიანი კვლავ

ლმერტზე დამოკიდებული, გარედან განსაზღვრული იქნებოდა და ინდივიდის წინშე არ დადგებოდა მთელი სიმწვავეთ არჩევანის, ან-ანის პრობლემა.

ასე თუ ისე კირკევორთან ადამიანი მოწყვეტილია ლმერთს, აბსოლუტს; კირკევორი ინდივიდს, ექსისტენცს იაზრებს ლმერთთან, ტრანსცენდენტურთან კავშირის გარეშე, საზოგადოდ, ყოველივე ობიექტურობასთან პოზიტიური კავშირის გარეშე. კირკევორისეული ინდივიდი თავისუფალია გარეგანი ზემოქმედებისაგან და ეს თავისუფლება ადამიანისათვის ჯილდოს კი არა, სწორედ იმგვარ სასჯელს წარმოადგენს, რაზეც ექსისტენციალიზმის გვიანდელი წარმომადგენელი ჟან პოლ სარტრი მიუთითებდა. ამ თავისუფლების გამო ინდივიდი თავად კისრულობს პასუხისმგებლობას თავის მოქმედებაზე. ყოველ თავის ნაბიჯზე და ეს თავისუფლება არცთუ ისე სწორი გზით და მტკიცე ნაბიჯით ატარებს მას ცხოვრებაში.

მაგრამ სარტრისაგან განსხვავებით, რომლის ინდივიდუალიზმი გამორიცხავს ყოველივე ტრანსცენდენტურს, გამორიცხავს ლმერთს, აბსოლუტს, როგორც ადამიანის მსოფლმხედველობრივ საყრდენ-ორიენტირს, კირკევორის ინდივიდუალიზმი რელიგიური მიმართულებისაა. კირკევორის სურს, რომ ინდივიდმა თავისი თავისუფლება ლმერთის ძიებისა და ლმერთთან დასაკავშირებლად, ღვთაებრივ წიაღში დასაბრუნებლად, პოზიტიურ რწმენამდე ასამაღლებლად გამოიყენოს. კირკევორის ინდივიდუალიზმი უპირისპირდება და გამორიცხავს ინდივიდის არა ყოველგვარ გარეგან მსაზღვრელს, არა ლმერთს, აბსოლუტს, მიღმურ, ზებუნებრივ სამყაროს, არამედ უპირისპირდება და გამორიცხავს ინდივიდის ყოველივე ამქვეყნიურ მსაზღვრელს, დეტერმინანტს: ზოგადს, ზოგადადამიანურს, საზოგადოებას, სახელმწიფოს, საზოგადოების განვითარების კანონებს... კირკევორი უპირისპირდება და გამორიცხავს ყოველივე იმას, რაც, მისი აზრით, ზელს უშლის ადამიანს შედგეს რწმენის გზაზე, ლმერთთან ინდივიდუალური, პერსონალური კავშირის დამყარების გზაზე. კირკევორი ცდილობს გაწყვიტოს ადამიანის, ინდივიდის ყოველი მაკავშირებელი ძაფი ამ ქვეყანასთან, საზოგადოებასთან, ცხოვრებასთან, დაუხშოს ადამიანს „ფუჭი და ამაო სოფლის საგანთა სახილველი თვალი“ და აღძრას იგი ლმერთის ძიების გზაზე შესადგომად, პოზიტიურ რწმენამდე ასამაღლებლად, „ღვთაებრივ ქეშმარიტებათა საკვრეტელად“; კირკევორი ცდილობს ინდივიდის გულში სიყვარულის წმინდათაწმინდა ცეცხლის აღგზნებით ადამიანის განწმენდას ცოდვათაგან და მის ამაღლებას ლმერთამდე [იხ. 103, გვ. 102 და შემდეგ].

მაგრამ სწორედ ზოგადის, „ზოგადადამიანურის“ უარყოფის გამო კირკევორი დასახულ მიზანს ვერ აღწევს, დასმულ პრობლემას ვერ წყვეტს. მიუხედავად ინდივიდის ღიაობისა და მისი მზაობისა ღმერთის, აბსოლუტის ხმის მოსასმენად, ღვთაებრივ ქეშმარიტებათა საჭვრეტლად, ღმერთი ინდივიდისათვის ღუმს, ინდივიდს არ ეცხადება ღვთაებრივი ქეშმარიტება, ინდივიდი ვერ ამყარებს აბსოლუტთან პერსონალურ კავშირს, ღმერთი ადამიანისათვის მიუწვდომელი რჩება [104, გვ. 37]. ინდივიდუალისტ კირკევორთან ღმერთთან კავშირის დაჭერის საქმეში, პოზიტიურ რწმენამდე ამაღლების საქმეში აქტიურობს მხოლოდ ადამიანი, ინდივიდი, მაგრამ ამ ამოცანის გადაწყვეტა მის ძალებს აშკარად აღემატება. ამისათვის, როგორც ითქვა, საჭიროა არაადამიანური ძალები, ზებუნებრივი ძალები, რასაც ადამიანი არ ფლობს და არც შეიძლება ფლობდეს. პოზიტიურ რწმენამდე ასამაღლებლად ადამიანმა, კირკევორის აზრით, მთლიანად უნდა უარყოს თავისთავი, გადალახოს თავისი ადამიანური ბუნება, რაც არა მარტო განუხორციელებადი მიზანია, გადაუწყვეტადი ამოცანაა, არამედ ამავე დროს ყალბი პრობლემაა, არასწორად, პარადოქსალურად წამოყენებული ამოცანაა: რელიგია, რწმენა, მსოფლმხედველობრივი საყრდენი ადამიანს საკუთარი თავის სახსნელად, გადასარჩენად ესაჭიროება და არა საკუთარი თავის უარსაყოფად, გადასალახად. კირკევორამდელ ფილოსოფიასა და თეოლოგიაში სწორედ ასე იყო გაგებული რელიგიის მსოფლმხედველობრივი ფუნქცია და ყოველ ისტორიულ ეპოქაში ყოველი რელიგია, როგორც საზოგადოებრივი ცნობიერების ფორმა, ეპოქის მოთხოვნათა კვალობაზე ასრულებდა თავის ამ ფუნქციას, უზრუნველყოფდა ადამიანს მსოფლმხედველობრივი საყრდენ-ორიენტირით ამქვეყნად. კირკევორს კი, ისევე როგორც მოგვიანებით ნიცშეს, ადამიანის ხსნა, გადაარჩენა ადამიანური ბუნების სრულ უარყოფაში, ადამიანის გადალახვაში ესმის, მაგრამ რამდენადაც ადამიანს არ ძალუძს საკუთარი თავის უარყოფა, საკუთარ თავზე ამაღლება, ამდენად, საკითხის ამგვარად დასმით კირკევორი და ნიცშე არაპირდაპირ სწორედ იმაზე მიაწვნიებენ, რომ ადამიანისათვის არ არსებობს ხსნა.

როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, რელიგიურობის უმაღლესი საფეხურის, რელიგიურობა B-ს, პოზიტიური რწმენის ქვეშ კირკევორს ესმის ქრისტიანული რელიგია, მაგრამ მისი ინდივიდუალურ-ში პრობლემატურად აქცევს და პრაქტიკულად გამორიცხავს ინდივიდის ამაღლებას ქეშმარიტ ქრისტიანობამდე, როგორც ეს კირკევორს ესმის¹⁵, გამორიცხავს ინდივიდის შესვლას ქრისტიანობაში. ასე

¹⁵ კირკევორის სიტყვით, მორწმუნე ქრისტიანი არ არის ის, ვინც მთელ თავის

რომ სიცოცხლის ბოლო წლებში ოფიციალურ ეკლესიასთან მძაფრ პოლემიკაში კირკეგორს გამარჯვება არ ეწერა, კიდევაც რომ ჰქონოდა ამ ბრძოლისათვის საჭირო ენერგია და ნაადრევად სიკვდილით რომც არ დამთავრებულიყო მისი ცხოვრება. კირკეგორი მოითხოვდა შეუძლებელს, ქვეშაირატ ქრისტიანობაში შესასვლელად იგი აყენებდა მრულებელ პირობებს.

ქრისტიანობაში შესასვლელად კირკეგორის მიერ წამოყენებული ერთი უმთავრესი მოთხოვნა იყო ადამიანის, ინდივიდის მიერ თავისი ცოდვილობის გაცნობიერება. ლაპარაკია არა საზოგადოდ ადამიანის ცოდვილობაზე, არა „ზოგადად ცოდვაზე“, არამედ თითოეული ადამიანის, ყოველი ინდივიდის ცოდვაზე, „კონკრეტულ ცოდვაზე“; „მხოლოდ საკუთარი ცოდვილობის გაცნობიერება გვიხსნის გზას ქრისტიანობისაკენ; ქრისტიანობასთან რაიმე სხვა გზით მისვლის ცდა არის ქრისტიანობის შებღალვა“ [110, გვ. 67—68]. ინდივიდუალური ცოდვის აღიარებასა და მონანიებას იმითომ მიიჩნევს კირკეგორი ქრისტიანობაში შესვლის აუცილებელ პირობად, რომ, მისი აზრით, მხოლოდ ცოდვისცნობიერება თრგუნავს ადამიანის ქედმაღლობას, შედიდურობას და ამზადებს მას ნაბიჯის გადასადგმელად რელიგიისაკენ, ღმერთისაკენ. მაგრამ გულწრფელად და მთელი სიღრმით იცნობიერებს რა ინდივიდი თავის ცოდვებს და ღმერთისაკენ, ქრისტიანული რელიგიისაკენ აღგამს რა ნაბიჯს, კირკეგორის მიხედვით, ინდივიდს ამ დროს თავის ფიქრებში აქცენტი არ უნდა გადაჰქონდეს ღმერთის უსაზღვრო შემწყნარებლობაზე, ღმერთისაკენ ნაბიჯს არ უნდა აღგამდეს მის უსაზღვრო გულმონწყალებაში სავსებით დაჯერებული. კირკეგორის აზრით, ჩვენი ვალია საკუთარი ცოდვების გულწრფელი აღიარება და მონანიება და არა ფიქრი და იმედოვნება ღვთაებრივ შემწყნარებლობაზე¹⁶. ღმერთის უსაზღვრო შემწყნარებლობის იმედი, უეჭველია, აადვილებს ადამიანის ცხოვრებას ამქვეყნად, მაგრამ, სწორედ ამიტომ, კირკეგორის მიხედვით, იგი კი არ აახლოებს ადამიანს ღმერთთან, არამედ აშორებს.

ცოდვის გაცნობიერებას უკავშირდება ქრისტიანობაში შესვლის კიდევ ერთი მოთხოვნა—„ცხოვრების მტერობის“ მოთხოვნა. „ცხოვრების მტერობა“, ასკეტიზმი, როგორც ცნობილია, წარმართობის შემდეგ მეტ-ნაკლებად ყოველი რელიგიის საფუძველმდებელი პრინციპი გახდა და მას ყველაზე უფრო მკაცრი ფორმით სწო-

ცხოვრებას არ ამყარებს აბსურდზე, ვინც არ მოქმედებს აბსურდის ძალით, სულ ერთია, იქნება ეს პირი მონათლული, კონფირმირებული, ექნება მას ბიბლია და ახალთახალი ფსალმუნთა წიგნი თუ არა [108, გვ. 269].

16 აქ, უეჭველია, კირკეგორს თვალწინ ედგა შამის მიქაელ კირკეგორის სახე, მთელი ცხოვრება რომ ცოდვების მონანიებაში გაატარა, ღმერთს მიერ მისი შემწყნარების ყოველგვარი იმედის გარეშე.

რედ ქრისტიანული რელიგია ატარებს, მაგრამ კირკეგორი ამ პრინციპის ისეთ რადიკალიზაციას მიმართავს, რომ პრაქტიკულად წინააღმდეგობაში მოდის თავად რელიგიის მიზნებთან და ამოცანებთან. „ცხოვრების მტერობის“ რადიკალიზაციის შედეგად კირკეგორი ფაქტიურად ცხოვრების სრულ უარყოფამდე მიდის, რაც რელიგიის მიზანი და ამოცანა არასოდეს ყოფილა და არც შეიძლება ყოფილიყო. ყოველი რელიგიის, როგორც საზოგადოებრივი ცნობიერების ფორმისა, და, მათ შორის, ქრისტიანული რელიგიის მიზანია ადამიანური ცხოვრებისათვის (რელიგიური) საზრისის მინიჭება, ადამიანის რელიგიურ-მსოფლმხედველობრივი საყრდენ-ორიენტირით უზრუნველყოფა და არა ადამიანის ამქვეყნიური ცხოვრების სრული უსაზრისობის, სრული ნეგატიურობის მტკიცება. რელიგია, როგორც საზოგადოებრივი ცნობიერების ფორმა, ადამიანის ამქვეყნიური ცხოვრების ღირებულების დასაფუძნებლად წარმოიშვა და არა მის უარსაყოფად. მართალია, ამ დროს ადამიანის მიწიერი ცხოვრების ღირებულების კრიტერიუმად აღებულია არამიწიერი, ღვთაებრივი პრინციპები და მათით იზომება და ფასდება ადამიანთა ცხოვრება, მაგრამ ამ პრინციპებით სწორედ ადამიანთა მიწიერი ცხოვრების ღირებულებითი ორიენტაცია ხდება და არა მისი დეზორიენტაცია, არა ადამიანური ცხოვრებისათვის საზრისისა და ღირებულების ჩამორთმევა. და, კაცმა რომ თქვას, რელიგია, როგორც საზოგადოებრივი ცნობიერების ფორმა, როგორც ადამიანის ამქვეყნიური ცხოვრების თავისებურად (რელიგიურად) მათრიენტირებელი ღირებულებითი თვალსაზრისით, თავად ადამიანური გონის შემოქმედებაა და არა ღვთაებრივი გამოცხადების პროდუქტი. ადამიანის მიწიერი ცხოვრების სრული ნეგატიურობის, სრული უსაზრისობის შესახებ კირკეგორისეული (და შოპენჰაუერისეული) თვალსაზრისი ევროპულ ფილოსოფიასა და კულტურაში ახალი ეპოქის, ნიჰილიზმის ეპოქის დადგომის მაუწყებელია.

კიდევ უფრო მიუღებელია კირკეგორის მიერ ქრისტიანობაში შესვლის უძირითადეს პირობად წამოყენებული მოთხოვნა ჩვენს ფიქრში ჩვენი თავის ქრისტეს თანამედროვედ წარმოდგენის შესახებ. კირკეგორის მიხედვით, ქრისტიანობაში შესვლა, ქრისტიანად ქცევა შესაძლებელია მხოლოდ ჩვენი თავის ქრისტეს თანამედროვედ წარმოდგენისა და ქრისტეს მიმდევრად, მის აპოსტოლად გახდომის შედეგად: „თუ შენ არ შეგიძლია ქრისტიანი გახდე. ქრისტეს თანამედროვეს აზრით, ანდა, თუ შენს თანამედროვედ მყოფ ქრისტეს არ ძალუძს შენი მიზიდვა თავისკენ, შენ ვერასოდეს გახდები ქრისტიანი“ [110, გვ. 64]. მაგრამ საკმარისია, რომ უალრესად ძნელია, პრაქტიკულად შეუძლებელიც კია ქრისტიანობაში შესვლა, ქრის-

ტეს მიმდევრად, ქრისტეს მოწაფედ გახდომა ჩვენი თავის ქრისტეს თანამედროვედ წარმოდგენის შემთხვევაში და „ქრისტიანობის შესავალში“ თავად კირკეგორი მთელი სიღრმით აანალიზებს, აშუქებს ამ სიძნელეს.

ჩვენი თავის ქრისტეს თანამედროვედ წარმოდგენის შემთხვევაში ქრისტეს მიმდევრად, მის მოწაფედ გახდომის მთელი სიძნელე იმაშია, რომ, კირკეგორის სიტყვით, ამ 1800 წლის წინათ თანამედროვენი იცნობდნენ მხოლოდ დამცირებულ, დამდაბლებულ პიროვნება იესო ქრისტეს და არა ღიღების ტახტზე მჯდომ ღმერთს. '18 საუკუნის სიღრმიდან გაისმის მოწოდების სიტყვები: „მოდით ჩემთან ყოველნო მასვრალნო და ტვირთმძიმენო, და მე დაგამშვიდებთ თქვენ“ [მათე, 12,28]. „ჩემთან, ყოველნო დამცირებულნო და დაბეჩავებულნო, რომლებთანაც არავის უნდა რომ ჰქონდეს საქმე, რომელთა ფასიც ადამიანთა თვალში შინაურ ცხოველთა ფასზე დაბალია. ყველა ავადმყოფნო, კოჭლებო, ყრუებო, ბრმებო, საპყრებო, ჩემთან... ჩემთან ყველანი, რომელთაც სამყოფელად სამარე გაქვთ მიჩენილი, რომელთაც საზოგადოება გიცქერით როგორც მკვდრებს, მაგრამ რომელთაც საზოგადოება არ დაიტირებს, ყველა დაუსაფლავებელნო, მაგრამ მაინც მკვდრებო, არც სიცოცხლეს რომ ეკუთვნით და არც სიკვდილს, ვისაც ადამიანთა საზოგადოებამ უმოწყალოდ მიუხეურა კარები და ვისთვისაც ჯერ კიდევ არ გახსნილა მოწყალედ სამარის კარი, — ჩემთან, მე შექვს ღიმშვიდე და სიცოცხლე თქვენთვის. მოდით ჩემთან ყველა ცოდვილნო და გზასაცდენილნო, ჩემთან სიმშვიდეა, ხსნაა“ [110. გვ. 12—14].

მაგრამ საიდან მოდის ეს მოწოდება, ვინ არის მომწოდებელი? იესო ქრისტე. რომელი იესო ქრისტე? ის იესო ქრისტე, რომელიც თავისი ღიღების ტახტზე ზის მამა ღმერთის მარჯვნივ? არა, კირკეგორის აზრით, ღიღების ტახტზე მას სიტყვაც არ უთქვამს. ეს მოწოდება მომდინარეობს იესო ქრისტედან, რომელიც დედამიწაზე დამცირებული და ტანჯული იყო [110, გვ. 21]. მორწმუნე ქრისტიანს, ცხადია, სჯერა, რომ დედამიწაზე დამცირებული და ტანჯული იესო ქრისტე ახლა ღიღების ტახტზე ზის, მას სწამს აგრეთვე ის, რომ ქრისტე მეორედ მოვა ღიღებით ამ ქვეყნად. ეს არის მხოლოდ რწმენა და არა ცოდნა და ჩვენ ვერ გავხდებით მორწმუნე, თუ არ მივედით იესო ქრისტესთან მის დამცირებულობაში, იესო ქრისტესთან, როგორც საცდურის სიმბოლოსთან და რწმენის საგანთან. სხვა იესო ქრისტე, მიუთითებს კირკეგორი, არ არსებობს, რადგან მხოლოდ ასეთი იყო ის. მისი მეორედ მოსვლა ღიღებით მოსალოდნელია და მხოლოდ მოსალოდნელი, მაგრამ იგი მოსალოდნელია იმათი რწმენით, ვინც შეიყვარა იგი, ვინც მივიდა

მასთან, მივიდა ისეთთან, როგორიც იყო ის თავის დამცირებულობაში [110, გვ. 21]. და სანამ იგი მეორედ არ მოსულა, იგი რჩება ისევ იმავე დამდაბლებულობაში. ამიტომაც ყველაფერი, რაც მან თქვა, ყალბი იქნება, თუკი ჩვენ მას მივიღებთ დიდების ტახტზე მჭდარი იესო ქრისტეს ნათქვამად: — არა, „დიდების ტახტზე მჭდარი ღუმს, ლაპარაკობს დამცირებულ იესო ქრისტე“ [110, გვ. 21—22].

ვთქვათ მოწოდების სიტყვებს მართლაც იესო ქრისტე ამბობს თავის დამცირებულობაში, დამდაბლებულობაში; რატომაც ასე ძნელი ამ სიტყვების მოსმენა და იესო ქრისტესადმი შედგომა, მის მიმდევრად, მოწაფედ გახდომა? საქმე ისაა, რომ მომწოდებელი უბრალო, ღარიბი ადამიანია და არა მეფე საჩუქრებით ზელში. მოწოდების სიტყვას ამბობს და მაშვრალთა და ტვირთმძიმეთა გულში ჩასაცონებლად ზელებს შლის დაბალი კლასიდან გამოსული უბრალო ადამიანი, საძულველი ქალის მიერ შობილი, ზელოსნის შვილი, კაცუნა, რომელიც დამატებით, რაც ცეცხლზე ნავთს ასხამს, თავის თავს ღმერთს უწოდებს [110, გვ. 35]. მოწოდების სიტყვას ამბობდა უბრალო ღარიბი კაცი, რომელსაც 12 მოწაფე ჰყავდა მოსახლეობის დაბალი ფენებიდან, კაცი, რომელიც დიდხანს ცნობისმოყვარეობის საგანი იყო, შემდეგ კი საზოგადოებისა და სახელმწიფოსგან დევნილი და რომლის ყველა მიმდევარსაც კეთილი სახელის, ქონების, სიკეთის დაკარგვის, ყოველშემთხვევაში, სინაგოგიდან განდევნის საფრთხე ემუქრებოდა. და ეს კაცი ამბობს: „მოდით ჩემთან მაშვრალნო და ტვირთმძიმენო“. „და მეგობარო, — მიმართავს კირკევგორი მკითხველს — შენ რომ ბრმა, ყრუ, კოჭლი და ა. შ. იყო. ადამიანური უბედურების თავმოყრის ადგილი რომ იყო და იგი (მოწოდების სიტყვის მთქმელი) შენი განკურნების შემძლე, მიხვიდოდი მასთან სასჯელის შიშით? არაო, — იტყოდი შენ და ეს საესებით ადამიანური განაზრებაა. — ვერ გაბედავდი“ [110, გვ. 36].

კირკევგორის მიხედვით, თანამედროვეთათვის იესო ქრისტე იყო ერთი დაბალი ფენებიდან გამოსული უბრალო ღარიბი კაცი და არა ღმერთი. საზოგადოდ, იესო ქრისტე, როგორც ღმერთი, რწმენის საგანია, პარადოქსია და იგი არ შეიძლება გახდეს ცოდნის საგანი. საზოგადოდ, ჩვენ, წერს კირკევგორი, არაფრის ცოდნა არ შეგვიძლია ღმერთზე, არაფრის შეტყობა არ შეგვიძლია ჩვენ იესო ქრისტეზე, როგორც ღმერთზე. „იესო ქრისტეს ღვთაებრიობის დასაბუთება, რომელიც წმინდა წერილშია მოტანილი; მისი სასწაულები, მისი მკვდრეთით აღდგომა, ცად ამალგება მხოლოდ რწმენისთვისაა მისაღები და არ გამოდგება დასაბუთებლად“ [110, გვ. 24]. ამიტომაც, თუკი გვინდა ქრისტეს თანამედროვედ წარმოვიდგინოთ თავი,

ჩვენ მასზე უნდა ვილაპარაკოთ უბრალოდ, მოურიდებლად, სწორედ იმ, როგორც ლაპარაკობდნენ მასზე თანამედროვენი. თანამედროვეთათვის, ცხადია, ძალიან ძნელი იქნებოდა ქრისტეს საოცრებათა და სასწაულთა დაჯერება. ქრისტეს თანამედროვე ჰყვინთა და გონებადამჭდარი ადამიანი, კირკეგორის მიხედვით, ასე იმსჯელებდა იესო ქრისტეზე: „დავუშვათ ეს კაცი ისაა, რადაც თავს აცხადებს, ე. ი. ძალიან დიდი ადამიანი. რაც შეეხება მის ღვთაებრიობას, მე ეს გადაჭარბებლად მიმაჩნია მისი მხრივ. დავუშვათ ასევე, რომ ის სასწაულმოქმედია, რაც მე მეექვსეა და ყოველშემთხვევისათვის თავს ვიკავებ ამაზე მსჯელობისაგან. მაგრამ რით აიხსნება ის, რომ ეს კაცი ისე უგონოა, შეზღუდულია, ისე აბსოლუტურად მოკლებულია ადამიანთა ცოდნას, ისე სუსტია ანუ ისე გულგეთილი — დიდებისმოყვარეა, რომ თითქმის თავს ახვევს ადამიანებს თავის წყალობას. იმის ნაცვლად, რომ ამაყად და მბრძანებლურად მოქეპყრას ადამიანებს აუცილებელი დისტანციის დაცვით და მათი თავყვანისცემა უბრალოდ იშვიათად მიიღოს, ნაცვლად ამისა იგი მისაწვდომია ყველასათვის, ანდა, უფრო სწორად, იგი თვითონ მიდის ყველასთან, ღელავს იმაზე, ინდომებენ თუ არა ადამიანები მის დახმარებას. სხვა მხრივ, ზოგ მის გამონათქვამში ჩანს 'კაცთა გულის ღრმა ხედვა და, მაშასადამე, მან უნდა იცოდეს ის, რაც მე ვიცი — ცხოვრების სიბრძნე, მაგრამ გაუგებარია, რატომ იქცევა ასე“ [110, გვ. 40—41].

ასეთსავე ჰყვინთა და გონებადამჭდარ კაცს შეიძლება ასეც ეფიქროს: „ჩანსალი აზრის სახელით თავს ვიკავებ ყოველგვარი მსჯელობისაგან მისი ღვთაებრიობის შესახებ, რომელსაც იგი ამტკიცებს. თუმცა არ შეიძლება არ დავეთანხმოთ იმას, რომ იგი უდავოდ გამოჩენილი ადამიანია, მაგრამ იქცევა იმის საწინააღმდეგოდ, რასაც თვითონვე ამბობს: „არ დაუყაროთ მარგალიტი ღორებს ფეხქვეშ“. ეს ღორები, ეს ბრბო ჩქარა მას გადაქელავს. ღორებისაგან სხვას რას უნდა მოელოდეს კაცი, მაგრამ რატომ არ იქცევა იგი თავისივე სიტყვის მიხედვით? მან ხომ იცის, რომ არ უნდა მოიქცეს ისე, როგორც იქცევა? სიბრძნე, რასაც იგი ფლობს, მისი სახით სულელისთვისაა ნაწყალობევი; მთელი მისი ცხოვრება მთლიანი წინააღმდეგობაა. მას მივემხრო, დავემოწაფო? — არავითარ შემთხვევაში, ეს იქნებოდა თავის გასულელება“ [110, გვ. 41—42].

ჰყვინთა სახელმწიფო მოღვაწე იტყოდა: „არ შეიძლება უარყოფოთ, რომ ეს კაცი ახლა ნამდვილად ძალას წარმოადგენს, ცხადია, თუ უარყოფთ მის ფანტაზიას, რომ იგი ღმერთია. შეიძლება ის მეფე გახდეს, ასევე შეიძლება ეშაფოტით დაამთავროს თავისი სიცოცხლე. მის სწრაფვაში არაა სერიოზულობა. იგი უბრალოდ ლიველივებს ჰაერში, არ იძვრის ადგილიდან. რას გააკეთებს, რისთვის

იბრძოლებს მომავალში, რესპუბლიკა უნდა თუ მონარქია, სამშობ-
ლოს თავისუფლებისათვის იბრძოლებს, თუ კომუნისტურ გადა-
ტრიალებას ისახავს მიზნად — არ ვიცი. მივემხრო მას? არა,
მშვიდად ყოფნას ვირჩევ, ვუთვალთვალე. იგი საშიში კაცია, ძა-
ლიან საშიში. საქირთა მხოლოდ მისადმი პასუხი წინააღმდეგო-
ბის გაწევა“ [110, გვ. 48—49].

...და აი, განაგრძობს კირკევორი, ამ კაცს დაემართა ის, რა-
საც წინასწარმეტყველებდა ყველა გონიერი და ქვეაღმჯდარი ადამი-
ანი, სახელმწიფო მოღვაწე და უბრალო ობიექტელი, ხუმარა და ა. შ. და მაშინ, როცა ქვის გულისანიც კი თანაგრძნობით
უნდა აღესილიყვნენ, გაისმა დაცინვა: „სხვებს შეელოდა და დაე,
თავის თავს უშველოს“. და ყოველი ღრმადმორწმუნე ადამიანისთვის-
საც კი საშინელია ფიქრი იმაზე, თუ რა საზარელი უფსკრული იხსე-
ნებოდა მორწმუნისათვის“... [110, გვ. 52].

უეჭველია, კირკევორმა ქრისტიანობაში შესვლის, პოზიტიურ
რწმენამდე ამალლების უაღრესად ძნელი, პრაქტიკულად შეუძლე-
ბელი გზა აირჩია, მაგრამ ინდივიდუალისტი კირკევორისათვის ეს
გზა ერთადერთია, მას ალტერნატივა არ გააჩნია. ან ქრისტიანობაში
შესვლა ქრისტეს თანამედროვედ საკუთარი თავის წარმოდგენის შე-
დეგად, ანდა, თუ ამას ვერ შეძლებს ადამიანი, საკუთარი ურწმუ-
ნოების გულახდილი აღიარება, რელიგიურ-მსოფლმხედველობრივი
საყრდენ-ორიენტირის გარეშე დარჩენა, სულიერი დაღუპვა. კირკე-
ვორის მიხედვით, ყოველმა ადამიანმა, ინდივიდმა თვითონ უნდა
გადადგას ნაბიჯი ქრისტესაკენ, თვითონ უნდა ამალლდეს პოზიტიურ
რწმენამდე, თვითონ უნდა გადაწყვიტოს, ამოირჩიოს რწმენასა და
ურწმუნობას, ღმერთსა და ეშმაკს შორის. ტრადიცია, ისტორია,
სხვათა გამოცდილება თუ მაგალითი, საზოგადოებრივი აზრი აქ, კირ-
კევორის მიხედვით, არ გამოგვადგება; პირიქით, იგი ამ საქმეში ხე-
ლის შემშლელიც კია.

მაგრამ რა შედეგს აღწევს კირკევორი ამ გზაზე? ვე-
რავეითარს. ტრადიციის, ისტორიის, საზოგადოებრივი აზრის
და ა. შ. იგნორირებით, ქრისტიანული რელიგიის, როგორც საზოგა-
დოებრივი ცნობიერების, იგნორირებით ჩვენ ფაქტიურად ვახდენთ
საკუთრივ ქრისტიანული რელიგიის იგნორირებას. ქრისტიანობაში
შესვლა, ქრისტეს მიმდევრად გახდომა შეუძლებელია ჩვენი
თავის ქრისტეს თანამედროვედ წარმოდგენის გზით. თა-
ნამედროვეთათვის იესო ქრისტე ერთი ჩვეულებრივი მოკვდავთაგა-
ნი იყო და არა ძე ღმერთისა, თავის მამის მიერ ზეციდან დედამ-
წაზე წარგზავნილი. არაადამიანური, ზებუნებრივი ძალები. რო-
მელიც, კირკევორის მიხედვით, აუცილებელია პოზიტიურ რწმენამ-

დე ასამაღლებლად. ქრისტიანობაში შესასვლელად, არ არის და არც შეიძლება იყოს ადამიანის განკარგულებაში და არც მისი მოპოვება თუ გამომუშავება შესაძლებელი. და, როგორც ზემოთ უკვე იყო აღნიშნული, კირკევორი არც საკუთარ თავს არ მიიჩნევდა არაადამიანური, ზებუნებრივი ძალების შედეგად პოზიტიურ რწმენამდე, რელიგიურობა B-მდე ამაღლებულ პირად და არც სხვა ვისმე; მას არ ეგულებოდა არც ერთი ქეშმარიტი მორწმუნე. არაადამიანური, ზებუნებრივი ძალების მფლობელი რეალური ისტორიული პირი არც ერთ ისტორიულ ეპოქაში. სწორედ ეს აზრი იკითხება „შიშსა და თრთოლაში“ მოცემულ კირკევორის აღსარებაში: „მე არ მყოფნის გაბედულება მესურვა ვყოფილიყავი მსგავსი მოვლენების თანამედროვე. (იგულისხმება დამცირებული ქრისტეს თანამედროვეობა ა. პ.). სამაგიეროდ მე მკაცრად არ განვსჯი იმათ, ვინც მაშინ შეცდა, ისევე როგორც არ ვამცირებ იმათ დამსახურებას, ვინც არ შემცდარა“ [113, გვ. 61]. მაგრამ ვინ არ შემცდარა „შაშინ?“ — ქრისტეს აპოსტოლები, ე. ი. არაისტორიული პირები, სახარების პერსონაჟები.

პოზიტიურ რწმენამდე, ქრისტიანულ რელიგიამდე ასამაღლებლად წამოყენებული ამგვარი მოთხოვნებით კირკევორი ადამიანს ქრისტიანობაში შესასვლელად კი არ ამზადებს, არამედ სინამდვილეში კარს უხშობს, რწმენისაკენ შამაველ გზას უღობავს და ამგვარი მოქმედებით კირკევორი უნებურად აკეთებს იმას, რაც მრავალ ათეისტსა და ანტიქრისტეს არ გაუკეთებია. სინამდვილეში, რა თქმა უნდა, ქრისტიანული რელიგია, როგორც საზოგადოებრივი ცხოვრება, რწმენის გზაზე შემდგარ ადამიანს არა თუ არ უყენებს მოთხოვნას საკუთარი თავის დამცირებული ქრისტეს თანამედროვედ წარმოდგენისა, არამედ ყოველნაირად ახშობს ამგვარი წარმოდგენის შესაძლებლობას. ქრისტეს მიწიერი ცხოვრების გადმოცემისას სახარება (ოთხთავი) მტკიცედ იცავს დისტანციის პრინციპს და თავის მორწმუნე მკითხველს საკუთარი თავის გამოცდის არავითარ შესაძლებლობას არ უტოვებს დამცირებული ქრისტეს თანამედროვედ საკუთარი თავის წარმოდგენის გზით. სახარების ყოველი სტრიქონის მიხედვით იესო ქრისტე ძე ღმერთი, თავისი ზეციური მამის მიერ დედამიწაზე წარმოგზავნილი და არავითარ საბაბს არ აძლევს მორწმუნეს ბაჟში შესაეჭვებლად. ერთადერთი, რასაც მოითხოვს ქრისტიანობა (და საზოგადოდ, ყოველი რელიგია) თავისი მიმდევრისაგან, ესაა უსაზღვრო რწმენა. ექვი, რელიგიური დოგმებისადმი კრიტიკული დამოკიდებულება, ცხადია, ურწმუნო კაცის, ათეისტის საქმეა. მაგრამ ყოვლის დამამხობელი ექვის ჰია ღრმა რელიგიური ბუნების მქონე პირის სულში უკვე ავადმყოფობაა, თავისებური სუ-

ლიერი დაავადება, რასაც კირკევგორთან სასოწარკვეთილებაჰქვია და რასაც ნიცემ ნიპილიზმი უწოდა. ჩვენ შეგვიძლია საემაოდ ზუსტად მივუთითოთ ამ დაავადების მიზეზზეც, რომელიც უდიდეს ეპიდემიად იქცა ჰეგელის შემდგომ ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში: ესაა ზოგადის, „ზოგადადამიანურისადმი“ უნდობლობა, მისი უკუგდება და ინდივიდუალიზმის ნაჭუჭში გამოკეტვა. ინდივიდუალისტი კირკევგორი, როგორც ვნახეთ, მოითხოვს შეუძლებელს, მოითხოვს ინდივიდის დანდგომას ზოგადზე, „ზოგადადამიანურზე“ მალა, მოითხოვს ზოგადის, „ზოგადადამიანურის“ გადალახვას (ეთიკურის ტელეოლოგიური დაძლევა). კირკევგორი მოითხოვს, რომ ყოველმა ინდივიდმა თავად გადადგას ნაბიჯი ღმერთისაკენ, რწმენისაკენ, საკუთარი თავის ქრისტეს მსაწიერი ცხოვრებას თანამედროვედ წარმოდგენის გზით. მაგრამ ქრისტიანული რელიგია, როგორც საზოგადოებრივი ცნობიერების თავისებური ფორმა, არ აძლევს თავის მიმდევარს ამდენ თავისუფლებას. ახალი აღთქმა ერთი წუთითაც არ აძლევს თავის მორწმუნე მკითხველს იმის შესაძლებლობას, რომ თვითონ გადაწყვიტოს ვინაა იესო ქრისტე, ღმერთი თუ უბრალო მოკვდავი და, მაშასადამე, თვითონ გადადგას ნაბიჯი მისკენ. რელიგია, როგორც საზოგადოებრივი ცნობიერება, მორწმუნე ინდივიდის ინდივიდუალურ ცნობიერებას თავის მოუწყვეტელ — მოუცილებელ და გაუდიფერენციალებელ ნაწილად გულისხმობს. ექვი, რეფლექსია, რელიგიური დოგმატებისადმი მორწმუნის კრიტიკული დამოკიდებულება თავად რელიგიური მსოფლმხედველობის კრიზისზე და, საზოგადოდ, მთელი ეპოქის მწვავე მსოფლმხედველობრივ კრიზისზე მეტყველებს.

უეჭველია, კირკევგორი აშკარად აზვიადებს, ამუქებს სურათს აბრაჰამისა და იოზის შესახებ ბიბლიურ თქმულებათა შინაარსის გადმოცემა-ინტერპრეტაციის დროსაც. ჭერ ერთი, კირკევგორი მთლიანობაში სადა, პარმონიული სტრუქტურის მქონე ძველი აღთქმადან საგანგებოდ იღებს და აანალიზებს ორად-ორ არატიპიურ, მთელი ბიბლიური ეპოსის საერთო სულისკვეთების ვერ გამომხატველ და მასთან დაპირისპირებულ თქმულებას. და, მეორეც: ამ არატიპიურ ბიბლიურ თქმულებებსაც კირკევგორი აანალიზებს უკიდურესად სუბიექტივისტურად. რწმენის ყოვლისშემძლეობის, ღვთაებრივი სამართლიანობისა და სათნოების ნაცვლად, რომლის წარმოჩენაცაა ნაცადი ამ თქმულებებში (თუმცაღა რამდენადმე უცნაური ფორმით), კირკევგორი მათი ანალიზისას ერთმანეთს წყვეტს და უბირისპირებს ეთიკურსა და რელიგიურს, ეთიკურ მოვალეობასა და მოვალეობას ღმერთის წინაშე, რაც არაობიექტური, ნაძალადევი ინტერპრეტაციაა. თქმულებათა ამგვარი ინტერპრეტაციისას კირკევგორი ხელ-

მძლავანელობდა ეთიკურის ტელეოლოგიური დაძლევის თავისი პრინციპით და აბრაჰამის მოქმედებაში იგი სწორედ ამ პრინციპის გამოვლენას ხედავდა, მაგრამ არც ეს თქმულება და, მით უფრო, მთელი ბიბლია ეთიკურისა და რელიგიურის ამგვარ დაპირისპირებას არ იცნობს და ეთიკურის ტელეოლოგიურ დაძლევას არ უჭერს მხარს.

ჩვენ ვნახეთ, რომ ეთიკურის ტელეოლოგიური დაძლევა კირკეგორთან ნიშნავს ადამიანის მიწიერი ცხოვრების უარყოფას, კაცობრიობის მიწიერი ინტერესების ღირებულების ანუღირებას, მაგრამ როგორ შეიძლება ეთიკურის ტელეოლოგიური გადალახვა, ანუ კაცობრიობის, ერის მიწიერ, ცხოვრებისეულ ინტერესებზე ხელის აღება დაეგბრალოთ ებრაელი ერის წინამძღოლ, ებრაელთა მამამთავარ აბრაჰამს, რომელსაც თავად ღმერთი ავალებს ებრაელთა მიწიერი, ცხოვრებისეული ამოცანების გადაწყვეტასა და მათზე აისტემატურ ზრუნვას და რომელთანაც ღმერთი დებს ალექმას „განამრავლოს ფრიად ფრიად“ და ყოს აბრაჰამი „მამამრავალთა თესლთა“, და იზრავლის სამეფო დინასტიის დამფუძნებლად და მისცეს „ყოველი ქვეყანაჲ ქანანისაჲ“ აბრაჰამსა და აბრაჰამის შთამომავლობასა და მის ერს საუკუნო სამეკიდროდ? [დაბ. 17, 2, 4, 6, 7, 8]. ეთიკურის ტელეოლოგიური დაძლევა, ანუ მიწიერ ცხოვრებაზე ხელის აღება, ცხოვრებისადმი ზურგშექცევა შეუთავსებადია აბრაჰამის, როგორც ებრაელი ერის მამამთავრის მისიასთან, მისადმი თავად ღმერთის მიერვე დაკისრებულ ისტორიულ მისიასთან და, საზოგადოდ, მიწიერ ცხოვრებაზე ხელის აღება, ცხოვრებისადმი ზურგშექცევა შეუთავსებელია ბიბლიის საერთო სულისკვეთებასთან. ადამიანთა მიწიერი, ცხოვრებისეული ინტერესებისადმი უარყოფითი დამოკიდებულება და მიწიერი ცხოვრების თვითღირებულების უარყოფა იკითხება სახარებაში, „ახალ ალექმაში“, მისთვის ღმერთს აღსკეტიზმსა და პენიშნში, მაგრამ ადამიანთა ამქვეყნიური ცხოვრების ღირებულება არც ამ ძეგლშია სავსებით უარყოფილი. პირიქით, სახარება მოწოდებულია ადამიანთა ამ მიწიერი ცხოვრების ახალი, ქვეყნიური საზრისისა და დანიშნულების ნათელყოფისათვის. აკი სწორედ ადამიანთა მიწიერი ცხოვრების ღირებულების დასაფუძნებლად, ამ მიწიერ ცხოვრებაში ადამიანისათვის სიმართლის, სიკეთისა და ქვეყნიურობის გზის მასწავლებლად, მამრალთა და ტვირთმძიმეთა სანუგეშებლად, მათ სახსნელადაა მოვლინებული მამა ღმერთის მიერ თავისი ძე ამქვეყნად ადამიანთა ამქვეყნიური ცხოვრებისათვის საზრისისა და ღირებულების ჩამორთმევა ახალი, კრიზისული ეპოქის შედგეია და ამ ნიპილისტურ მსოფლალქმას ნაკლები საერთო აქვს ქრისტიანობასთან¹⁷.

17 როგორც ქვემოთ ვნახეთ, ნიქე სწორედ ქრისტიანობას (პლატონის ფი-

ეთიკურის ტელეოლოგიური დაძლევა მიწიერი ცხოვრების ღირებულების უარყოფისა და ცხოვრებისადმი ზურგის შექცევასთან ერთად, როგორც ვნახეთ, კირკეგორთან ნიშნავს პოზიტიურ რწმენამდე ამაღლებას, რელიგიურობა B-ს საფეხურზე ამაღლებას, ადამიანის შერწყმას ღმერთთან, მაგრამ ჩვენ ვნახეთ ისიც, რომ ესაა მიუწვდომელი მიზანი, ადამიანურ ფარგლებში განუხორციელებადი ამოცანა. პოზიტიური რწმენა, როგორც ითქვა, კირკეგორთან მართოდენ ბიბლიურ და სახარებისეულ პერსონაჟთათვისაა ნიშნული, ეს იმის პრეროგატივაა, ვინც არაადამიანურ ძალებს ფლობს, ჩვეულებრივი მოკვდავი კი, კირკეგორისავე აღიარებით, რელიგიურობა A-ს საფეხურზე რჩება, რელიგიურობაზე პოზიტიური რწმენის გარეშე, რელიგიურ-მსოფლმხედველობრივი საყრდენ-ორიენტირის გარეშე, ზნის ყოველგვარი იმედის გარეშე და მისი ცხოვრება მიედინება აუტანელ სულიერ ტანჯვაში. ადამიანის სწორედ ეს უიმედო, სასოწარკვეთილი არსებობა, ეს აუტანელი სულიერი ტანჯვა აღწერა კირკეგორმა სიკვდილამდე რამდენიმე წლით ადრე დაწერილ ნაშრომში „სასიკვდილო დაავადება“ და, ვფიქრობთ, სწორედ ამ ნაშრომშია წარმოჩენილი ყველაზე სრულად კირკეგორისათვის ნიშნული პესიმისტურ-ნიპილისტური მსოფლმხედველობა და, საზოგადოდ, ახალი, ჯერ კიდევ ბოლომდე გამოუყვეთელი ეპოქის ღრმა კრიზისის ნიშნები.

ა) სასიკვდილო დაავადება

სასიკვდილო დაავადება, კირკეგორის მიხედვით, არის ადამიანის უმძიმესი სულიერი დაავადება, ადამიანური გონის (Geist), თვითობის (Selbst) ავადმყოფობა და ამ დაავადების სახელია სასოწარკვეთილება. სასოწარკვეთილება აქ უკვე გაგებულა თავისი ნამდვილი აზრით, ნეგატიური მნიშვნელობით¹⁸. სასიკვდილო დაავადების, როგორც სასოწარკვეთილების, ქვეშ კირკეგორს ესმის უდიდესი განსაცდელი, აუტანელი სულიერი ტანჯვა ადამიანისა, რო-

ლოსოფიასთან ერთად) უკავშირებდა ცხოვრებისადმი ზურგშექცევას, ნიპილიზმს, მაგრამ ქვემოთ ნაჩვენები იქნება ისიც, რომ პირიქით, სწორედ ტრადიციულ ქრისტიანულ უმაღლეს ღირებულებათა გაუფასურება, „ღმერთის სიკვდილი“ ზღუდა ნიშნისთან ნიპილიზმის ნამდვილი წყარო და რომ ამ ღრმა მსოფლმხედველობრივი კრიზისის დაძლევა არ ხელეწიფება თავად ზეკაცსაც. ზეკაცი ვერ აღლევს, ვერ ანიჭებს მთელ სამყაროსა და ადამიანურ ცხოვრებას ჩამორთმეულის ნაცვლად ახალ საზრისსა და ღირებულებას...

¹⁸ კირკეგორი ნაშრომის შესავალშივე აღნიშნავს, რომ სასოწარკვეთილება მას აქ ესმის როგორც ავადმყოფობა და არა როგორც წაშალი [109, გვ. 4].

შელიც პოზიტიურ რწმენამდე ვერ მალდებდა, ქრისტიანობაში ვერ შედის, ღმერთს ცერ ერწყმის და, მაშასადამე, რომელსაც დაკარგული აქვს რელიგიურ-მსოფლმხედველობრივი საყრდენ-ორიენტი-რი, დაკარგული აქვს მარადიულობის პერსპექტივა და გადაწურული აქვს ყოველივე იმედი ხსნისა.

სასიკვდილო დაავადება, ანუ სასოწარკვეთილება, როგორც სულიერი დაავადება, როგორც ავადმყოფობა გონში, თვითობაში, იმით განსხვავდება ჩვეულებრივი სხეულებრივი ავადმყოფობისაგან, რომ აქ არც სიცოცხლის იმედია და არც სიკვდილი მოდის. სიკვდილი აქ ერთადერთ იმედადაა ქცეული, სიკვდილს უკავშირდება ტანჯვის დასრულება, სასოწარკვეთილების წყაროს, საკუთარი გონის, თვითობის ჩამოცილება, მოსპობა, მაგრამ ადამიანს ეს იმედიც ტოვებს; მას არ შეუძლია საკუთარი გონის, თვითობის მოცილება, არ ძალუძს სასოწარკვეთილების აცილება. საქმე ისაა, რომ სხეულებრივი ავადმყოფობისაგან განსხვავებით, რომელიც გარედან ეხვევა თავს (ემართება) ადამიანს, და რომლისაგანაც, საბოლოო ჯამში, ან იკურნება, ანდა კვდება და ამ გზით საბოლოოდ მაინც თავისუფლდება იგი, სასოწარკვეთილებაში, როგორც სასიკვდილო დაავადებაში, ადამიანი თავად ითრევს თავს; თავად ითრევს თავს იმით, რომ ისწრაფის, ილტვის პოზიტიური რწმენის. ღმერთის, რელიგიურ-მსოფლმხედველობრივი საყრდენ-ორიენტირის, მარადიულობის რაღაცა პერსპექტივის მოპოვებისათვის, ხსნისათვის. რისი მოპოვებაც მის ძალებს აღემატება, მაგრამ არც მასზე უაროსტქმა ძალუძს.

და მიუხედავად იმისა, რომ ადამიანის ტანჯვას დასასრული არ უწერია, მიუხედავად იმისა, რომ აქ ლაპარაკიც არ შეიძლება სიკვდილზე, როგორც ავადმყოფობის ბოლოზე, დასასრულზე, კირკეგორის მიხედვით, ეს დაავადება — სასოწარკვეთილება მაინც სასიკვდილოა; იგი სასიკვდილო დაავადებაა სწორედ იმ აზრით, რომ ხსნა გამორიცხულია და, მაშასადამე, სიკვდილი გარდუვალია; ლაპარაკია, ცხადია, სულიერ სიკვდილზე და არა ხორციელზე¹⁹. საგულისხმოა, რომ კირკეგორის მიხედვით, ამ სულიერ დაავადებას მთელი სისრულით აცნობიერებს მხოლოდ ქრისტიანი და არა ე. წ. ბუ-

¹⁹ კირკეგორი ასხვავებს ხორციელ, ანუ „ფსიქოლოგიურ სიკვდილსა“ და სულიერ, ანუ საკუთრივ „ქრისტიანულად გაგებულ სიკვდილს“. პირველი, როგორც ი. ტყევერა აღნიშნავს, არაგონიერად (არასულიერად) არსებულის სიკვდილია ადამიანში და, მაშასადამე, სინამდვილეში ადამიანის განკურნება ქრისტიანული აზრით. მეორე კი გონიერად არსებულის (Geistigsein) სიკვდილია და, მაშასადამე, ადამიანის საბოლოო დაღუპვა ქრისტიანული აზრით [იხ. 134, გვ. 89]. „სასიკვდილო დაავადებაში“ კირკეგორის მხედველობაში აქვს სწორედ ამგვარი სიკვდილი.

ნებრივი ადამიანი (natürliche Mensch) ან წარმართი. მხოლოდ ქრისტიანმა იცის ამ დაავადების მთელი საშინელება; ქრისტიანმა, რომელიც ამაყადაა ამაღლებული ყოველივე მიწიერ უბედურებასა და სატანჯველზე, რომელსაც დაძლეული აქვს თავად ხორციელი სიკვდილის შიში; მხოლოდ ქრისტიანი იცნობს იმ შემზარავ, იმ უდიდეს განსაცდელს, რაც სასიკვდილო დაავადებაა [109, გვ. 7]. ბუნებრივ ადამიანსა და ქრისტიანს შორის მიმართებას კირკევორი აღარებს მიმართებას ბავშვსა და მამაკაცს შორის: რაც ბავშვს აშინებს, ის მამაკაცისათვის არაეითარ საფრთხეს არ წარმოადგენს: მამაკაცმა იცის ნამდვილი საფრთხის შესახებ, იცის ის, თუ რა არის შემზარავი. სწორედ ასევე, მხოლოდ ქრისტიანმა იცის უდიდესი განსაცდელის, სასიკვდილო დაავადების შესახებ.

სასიკვდილო დაავადების, ანუ სასოწარკვეთილების საქმეში ქრისტიანის უპირატესობა არაქრისტიანზე კირკევორს გაგებულ აქვს როგორც ექიმის უპირატესობა სხვა ადამიანებზე მძიმე სენის დიაგნოსტიკისა და მეურნალობის საქმეში. საზოგადოდ კირკევორს ეს შრომა ესახება როგორც ავადმყოფის საწოლთან წარმოთქმული სიტყვა თუ წაკითხული მოხსენება, რომელსაც ეთიკურ-პედაგოგიური ასპექტი აქვს, რომელიც ქეუის სასწავლებლადაა გამიზნული, რათა ავადმყოფმა მოახდინოს მობილიზება დაავადების სერიოზულობასა და სიმძიმეზე განგაშის ატეხის შედეგად [109, გვ. 4]. მაგრამ სინამდვილეში, როგორც უკვე ითქვა, კირკევორს არ ეგულება არც ერთი ქეშმარიტი მორწმუნე, რელიგიურობა B-ს საფეხურზე ამაღლებული პირი ბიბლიისა და სახარების პერსონაჟთა გარდა და, ზქედან გამომდინარე, სასიკვდილო დაავადება (სასოწარკვეთილება) კირკევორთან წარმოსდგება როგორც ადამიანთა საყოველთაო დაავადება და, პირველყოვლისა, როგორც სწორედ რელიგიურად განწყობილი, რელიგიური ბუნების მქონე ადამიანთა დაავადება, რამდენადაც ყველაზე მძიმე სულიერ ტრავმას სწორედ რელიგიურად განწყობილი პირი ღებულობს რელიგიური საყრდენ-ორიენტირის გამოცლისა და რელიგიური ნუგეშის დაკარგვის შედეგად. სახელობრ, ესაა რელიგიურობის ნეგატიურ საფეხურზე მდგარ, რელიგოურობა A-ზე მყოფ პირთა დაავადება და თავისი არსით თავად რელიგიური მსოფლმხედველობის უღრმესი კრიზისის გამოხატულებას წარმოადგენს.

როგორც ზემოთ უკვე იყო აღნიშნული, კირკევორი ამ ნაშრომში სასოწარკვეთილებას აბსოლუტურად ნეგატიურ, დესტრუქციულ სულიერ მოვლენად მიიჩნევს. სასოწარკვეთილება აქ უკვე არა თუ არ აღამაღლებს ადამიანს ღმერთამდე, არამედ, პირიქით, აჯაქვავს ადამიანს თავის საძულველ, ღმერთისაგან მოწყვეტილ და

აბსოლუტურ ცოდვაში ჩაძირულ თვითობას²⁰, რაც სასოწარკვეთილების, როგორც სასიკვდილო დაავადების, გაძლიერება-განმტკიცებას, ადამიანის სულიერი ტანჯვის ზრდას ნიშნავს და არა მის შესუსტება-შემცირებასა და ამ დაავადებისაგან განკურნებას. ყოველგვარი სასოწარკვეთილებისას სასოწარმკვეთს, კირკევორის აზრით, სურს საკუთარი თავის, საკუთარი თვითობის ჩამოცილება და იმგვარ თვითობად ქცევა, რაც ის არ არის, რაც მისი უმაღლესი მიზანია. „ყოველი სასოწარკვეთილების ფორმულაა საკუთარი თავის ჩამოცილების, საკუთარი თავისაგან გათავისუფლების სურვილი“ [109, გვ. 16], მაგრამ ადამიანი ამას ვერ ახერხებს, მას არ შეუძლია საკუთარი თავის ჩამოცილება, საკუთარი თვითობის შთანთქმა და სწორედ ისაა მისი სატანჯველი, რომ იძულებულია იყოს ისეთი თვითობა, როგორიც მას არ სურს. ასე მიდის კირკევორისეული ინდივიდი საკუთარი თავის დაუფლებიდან, თვითარჩევანიდან, რასაც იგი გარესამყაროსაგან საკუთარი თავის სრული იზოლირებით აღწევს, საკუთარი თავის უარყოფის, თავისი თვითობის როგორმე ჩამოცილების, შთანთქმის სურვილამდე. მაგრამ მისთვის ეს სურვილი აუხდენელი რჩება, ეს უკანასკნელი იმედიც, თუკი იმედი და ხსნა შეიძლება ვუწოდოთ საკუთარი თავის უარყოფას, უმტყუნებს მას. ადამიანს არ ძალუძს სასოწარკვეთილების წყაროს — თავისი საკუთარი საძულველი თვითობის ჩამოცილება-შთანთქმა. საქმე იმაშია, რომ კირკევორის აზრით, ადამიანში არის მარადიულობის ნეგატიური მომენტი: „ადამიანში მარადიული რომ არ იყოს, მაშინ იგი საერთოდ ვერ შეძლებდა სასოწარკვეთას; მაგრამ თუ სასოწარკვეთილება მისი თვითობის მოსპობას შეძლებდა, მაშინაც არ იარსებებდა სასოწარკვეთილება“ [109, გვ. 17]. მაგრამ სასოწარკვეთილებას სწორედ იმიტომ არ შეუძლია თვითობის მოსპობა, რომ ადამიანში არის მარადიულობის მომენტი, ნეგატიური მომენტი.

საზოგადოლო კირკევორი ადამიანს წარმოგვიდგენს როგორც დროულობა-მარადიულობის, სასრულობა-უსასრულობისა და აუცილებლობა-შესაძლებლობის მიუღწეველ-განუხორციელებელ თუ არ შემდგარ, პრობლემატურ სინთეზს და სასოწარკვეთილების წყა-

²⁰ თვითობა (Selbst) კირკევორის ესმის როგორც ინდივიდუალური თვითნობიერება, როგორც „ექსისტენციალური თვითნობიერება“ და არა როგორც „ტრანსცენდენტალური აპერეცეპია“ (კანტი), „შეობა“ (ფიხტე) და ა. შ. თვითობის ქვეშ კირკევორი გულისხმობს ცალკეულ, სასრულ სუბიექტს, ინდივიდს და არა ზოგადად სუბიექტს, თვითნობიერებას, როგორც ე. ანცი შენიშნავს, კირკევორთან... „თვითობის კატეგორია გამორიცხავს მე-ს იდეაზე დაბრუნებას“ [91, გვ. 53].

რო ხდება სინთეზის სწორედ ეს მიუღწევლობა. სასრულობა-უსასრულობისა და აუცილებლობა-შესაძლებლობის მიუღწეველი სინთეზის მოპირისპირე მხარეთა შესაბამისად კირკევორი არჩევს სასოწარკვეთილების ოთხ სახეს: უსასრულობის, სასრულობის, აუცილებლობისა და შემთხვევითობის სასოწარკვეთილობას. უსასრულობის სასოწარკვეთას კირკევორი უწოდებს სასრულობის დანაკლისს (უკმარისობას — *ermangeln*). სასოწარკვეთილია ყოველი ადამიანური ექსისტენცია, რომელიც უსასრულობისკენ ისწრაფის, რადგან იგი ვერ პოვებს საყრდენს. „უსასრულობის სასოწარკვეთილება ფანტასტიკურია, უსაზღვროა, რადგან მხოლოდ მაშინაა თვითობა ჭანსალი და სასოწარკვეთილებისაგან თავისუფალი, როცა იგი სწორედ იმით, რომ სასოს წარიკვეთს, თავის თავს ცხადად აფუძნებს ღმერთზე“ [109, გვ. 26], მაგრამ ესაა გაწუხორციელებელი ამოცანა. სასრულობის სასოწარკვეთა, პირიქით, უსასრულობის დანაკლისია. სასრულობაში დარჩენილ ადამიანს, კირკევორის სიტყვით, შეუძლია მთელი ქვეყნის მოპოვება, მაგრამ ამით იგი კარგავს საკუთარ თავს. სასრულობაში მცხოვრებმა, მიწიერ საქმეებში ჩაფლულმა ადამიანმა შეიძლება ისე მოაწყოს თავისი ცხოვრება, რომ ავტორიტეტი, პატივი და ღირება მოიხვეჭოს, ბევრი ფული და ქონება დააგროვოს და, კირკევორის მიხედვით, სწორედ ამგვარი ადამიანებისაგან შედგება ეგრეთწოდებული მაღალი წრის საზოგადოება. ამგვარი ადამიანები შესაძლოა ისტორიაშიც იხსენიებოდნენ, მაგრამ ისინი არ არიან თავისთავთან, „მათ არა აქვთ თვითობა, ... არა აქვთ თვითობა ღმერთის წინაშე“ [109, გვ. 31—32].

ამგვარადვე წარმოგვიდგენს კირკევორი აუცილებლობისა და შესაძლებლობის სასოწარკვეთილებას; დაპირისპირებულ მხარეთაგან რომელიმეს არარსებობა, არქონა არის ინდივიდის სასოწარკვეთილების მიზეზი²¹. საგულისხმოა, რომ კირკევორი აუცილებლობას შემთხვევითობასთან კი არ აწყვილებს და შესაძლებლობას სინამდვილესთან, როგორც ეს ჰეგელის დიალექტიკაშია, არამედ — აუცილებლობას შესაძლებლობასთან და ამას იგი გარკვეულ მსოფლმხედველობრივ დატვირთვას აძლევს; — ამ დაპირისპირებაში იგი რელიგიურ შინაარსს დებს. საქმე ისაა, რომ მას შესაძლებლობის ქვეშ ესმის არა რეალური, ან თუნდაც ფორმალური შესაძლებლობა, არამედ შეუძლებლობა, — შეუძლებლის შესაძლებლობა. კირკევორი ამოდის ცნობილი სახარებისეული თეზისიდან, რომ ღმერ-

²¹ ბ. ჰაიმბუხელი შენიშნავს, რომ სასოწარკვეთილების ფენომენის ეს სახეობანი შეიძლება წარმოვიდგინოთ ალგებრული მიმართებების (რელაციის) ანალოგიით [99, გვ. 188].

თისათვის ყველაფერი შესაძლებელია [მათ. 19; 26, ლუკ. 1; 37]. შეუძლებელს შესაძლებლობის რწმენა, კირკეგორის მიხედვით, არის სასოწარკვეთილების წინააღმდეგ ძლიერი შხამსაწინააღმდეგო საშუალება, წამალი მორწმუნისათვის. ამასთან დაკავშირებით კირკეგორი მკაცრად აკრიტიკებს დეტერმინიზმსა და ფატალიზმს.

დეტერმინისტებსა და ფატალისტებს, კირკეგორის მიხედვით, დაკარგული აქვთ თვითობა, რადგან მათთვის ყველაფერი აუცილებელია; პიროვნება (თვითობა) კი სხვა არა არის რა, თუ არ შესაძლებლობისა და აუცილებლობის სინთეზი. დეტერმინისტის თვითობას არ შეუძლია სუნთქვა, რადგან შეუძლებელია მარტოოდენ აუცილებლობით სუნთქვა, აუცილებლობა ადამიანს სულს უხუთავს. ფატალისტს დავიწყებული ჰყავს ღმერთი და მასთან ერთად საკუთარი თავიც, თვითობაც, რადგან ვისაც არა ჰყავს ღმერთი, მას არც თვითობა გააჩნია. მაგრამ ფატალისტს არა ჰყავს ღმერთი, ანდა, რაც იგივეა, მისი ღმერთია აუცილებლობა, რადგან ისევე როგორც ღმერთისათვის ყველაფერი შესაძლებელია, ასევე ღმერთი ისაა, ვისთვისაც ყველაფერი შესაძლებელია; დეტერმინისტები და ფატალისტები კი ამგვარ შესაძლებლობას გამორიცხავენ. კირკეგორის სიტყვით. ფატალისტების მიერ ღმერთის თაყვანისცემა გამოიხატება ოდენ შორისდებულთ; ფატალისტი დამუწეხებულია, მღუმარია, მას არ შეუძლია ლოცვა, რადგან „ლოცვაც სუნთქვას და შესაძლებლობა თვითობისათვის იგივეა, რაც ჟანგბადი სუნთქვისათვის“ [109, გვ. 37]. ისევე როგორც ადამიანს არ შეუძლია მარტოოდენ ჟანგბადის²² ან მარტოოდენ აზოტის სუნთქვა, ასევე მარტოოდენ შესაძლებლობას, ან მარტოოდენ აუცილებლობას არ შეუძლია ადამიანის აღძვრა ლოცვისათვის. იმისათვის, რომ ვილოცოთ, უნდა არსებობდეს ღმერთი, თვითობა და შესაძლებლობა, ანუ თვითობა და შესაძლებლობა ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობით, რადგან ღმერთი ისაა, ვისთვისაც ყველაფერი შესაძლებელია. „ღმერთს შეიძლება დაუკავშირდეს მხოლოდ ის, რომლის არსიც იმგვარად შეირყა, რომ იგი ყველაფერს შესაძლებლად წარმოიდგენს და აქედან იქცევა გონად. ღმერთის ნება რომ შესაძლებელია (ე. ი. თავისუფალია ა. პ.), ეს მაძლევს მე ლოცვის საშუალებას; ღმერთის ნება რომ ოდენ აუცილებელი იყოს, მაშინ ადამიანი ისევე იქნებოდა მოკლებული მეტყველების უნარს, როგორც მხეცი“ [104, გვ. 37—38]. მაგრამ ეს

²² კირკეგორის შრომების გერმანულად მთარგმნელისა და კომენტატორის ე. პირშის ცნობით სიტყვა „ჟანგბადის“ ნაცლად კირკეგორის ხელნაწერში არის „ტარიელი სივრცე“. სიტყვა „ჟანგბადი“ ორივე წინადადებაში უხმარია კირკეგორის კორექტორ ლევინს [109, გვ. 172].

შერყევა, შეუძლებლის შესაძლებლობის რწმენამდე მისვლა, პოზიტიური რწმენის (რელიგიურობა B-ს) საფუძურამდე ამაღლება, ღმერთთან პოზიტიური კავშირის დამყარება, როგორც უკვე ითქვა. კირკეგორის მიხედვით, მხოლოდ რწმენის რაინდებს — ბიბლიისა და სახარების გმირებს ხელეწიფებათ და არა ჩვეულებრივ მოკვდავებს. ჩვეულებრივი ადამიანი კირკეგორთან მოწყვეტილია ღმერთისაგან და მოცულია გაწუქურნებელი სასიკვდილო დაავადებით — სასოწარკვეთილებით.

კირკეგორის მიხედვით, სასიკვდილო დაავადების, ანუ სასოწარკვეთილების მიზეზია ცოდვითდაცემა და ამის შედეგად ადამიანის მოწყვეტა ღმერთისაგან. სწორედ ცოდვის სიმძიმე უშლის ხელს ადამიანს პოზიტიურ რწმენამდე, ღმერთამდე ამაღლებაში. პოზიტიურ რწმენამდე ამაღლება, ღმერთთან დაკავშირება, ხსნა, კირკეგორის მიხედვით, შესაძლებელია მხოლოდ არაადამიანურ ძალებზე დამყარებით, რაც მხოლოდ ზებუნებრივ ინდივიდებს შეიძლება გააჩნდეთ. ჩვეულებრივი, რიგითი ადამიანისათვის კი ხსნა არ არსებობს, ჩვეულებრივი ადამიანი თავისი სიმცირისა და ცოდვილობის გამო უარსაყოფია, ნიცშეს სიტყვით რომ ვთქვათ, გადასალახია. უარსაყოფი და გადასალახია მთელი ადამიანური ეგზისტენცია, ვინაიდან, კირკეგორის მიხედვით, მთელი ადამიანური ბუნებაა მოსილი ცოდვით. ნიცშეს მიხედვით კი, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, ადამიანს თავისი სიმცირისა და არარაობის გამო ცოდვის ჩადენის თავიერა არა აქვს; ადამიანთა ცოდვები კი არა, პირიქით, „ადამიანთა ცოდვების არარაობა ღაღადებს ზეცაში“. ამიტომაც, ნიცშეს მიხედვითაც, ჩვეულებრივი, რიგითი ადამიანი უარსაყოფია, გადასალახია. ასე ეცემა და კნინდება აღორძინებისა და ახალი ფილოსოფიის აქტიური, ძლიერი, შემართული, „სამყაროს ცენტრში“ მდგარი ადამიანი ჰეგელისშემდგომ ბურჟუაზიულ ფილოსოფიასა და კულტურაში. ასე ძლიერ შეერყა რწმენა საკუთარ თავზე. ჰეგელის-შემდგომი ბურჟუაზიული საზოგადოების ადამიანს.

კირკეგორთან სასიკვდილო დაავადებით²³, სასოწარკვეთილებით

²³ როგორც რ. გორდენიანი მიუთითებს, პაიდგერთან კირკეგორის „სასიკვდილო დაავადება“ ტრანსფორმირდება „სიკვდილისაკენ ყოფიერებად“, ადამიანის ყოფიერება მას ესმის როგორც „სიკვდილისაკენ ყოფიერება“ (იხ. თსუ შრომები, B 5(148), თბ., 1972, გვ. 26).

შეპყრობილია ადამიანი და არა ღმერთი, მაგრამ აქტიურობას მოკლებულობისა და ნეგატიურობის გამო, უდიდეს განსაცდელში ჩა-
ვარდნილი ადამიანისადმი ვერ შემწეობისა გამო სასიკვდილო
დაავადება უკვე კირკეგორთან გაიაზრება როგორც „ამავე დროს თა-
ვად ღმერთის დაავადება, რაც ნიცშესთან ღმერთის სიკვდილით დამ-
თავრდა“ [70, გვ. 140]. კირკეგორის ფილოსოფიაში გამომჟღავნე-
ბული ჰეგელისშემდგომი ბურჟუზიული ფილოსოფიისა და კულ-
ტურის მწვავე კრიზისი (რაც კირკეგორთან სასოწარკვეთილების,
განწირულობის ცნებითაა გამოხატული), ნიცშესთან მთავრდება
ტრადიციულ ღირებულებათა საბოლოო მსხვერველი, ღმერთის სი-
კვდილით, ნიჰილიზმით.

თავი მესამე

ინდივიდის პრობლემა ფ. ნიცშეს ფილოსოფიაში

1. ფ. ნიცშეს ცხოვრების გზა

„ჩვენ, ფილოსოფოსებმა ჩვენი პირები მუდამ ჩვენი ტანჯვიდან უნდა ვშვათ და, დედათა დარად, უნდა მივცეთ მათ ყველაფერი, რაც გაგვაჩნია: ჩვენი სისხლი, ჩვენი გული, ცეცხლი, ხალისი, ვნება, ტანჯვა, სინდისი, ჩვენი ბედი, ჩვენც მოწოდება. [119, გვ. 349].

იქნებ ყოველგვარი მოღვაწეობისა-
კენ სწრაფვის საფუძველი საკუთარი
თავიდან გაქცევის სურვილია?
[118, აფორ. 549].

დიდი შეებაა ფიქრი თვითმკვლე-
ლობაზე. იგი გვეხმარება ჩვენ, არა-
ერთი მძიმე ღამის გადარჩენაში.
[121, აფორ. 157].

ფრიდრიხ ნიცშეს საბითაო, სწორედ ისევე, როგორც ეს სორენ კირკეგორის მიმართ ითქვა, საქმე გვაქვს ისეთ მოაზროვნესთან, რომლის პიროვნული ნიშნით დალდასმული ნააზრევის გაგება შეუძლებელია მისი ცხოვრების გაცნობის გარეშე. ნიცშეს ბიოგრაფის ლიტყვით, „არისტოტელეს, კანტისა და ჰეგელის შრომები შეიძლება გავიგოთ ამ მოაზროვნეთა ცხოვრების გაცნობის გარეშე. სხვა ვითარებასთან გვაქვს საქმე ნიცშეს შემთხვევაში: მისი თხზულებების კითხვას ჩვენ მუდამ ხელახლა მივყავართ უაღრესად პერსონალურთან და კერძოსთან შეხვედრამდე... ნიცშეს ცხოვრების გაცნობა გასაღებია მისი ცვალებადი მოძღვრების გასაგებად“ [87, გვ. 7]. თუმცა თავად ნიცშე თავის *Ecce Homo*-ში ერთმანეთისაგან ასხევეებს და აცალკევებს თავის პიროვნებასა და შემოქმედებას (განსხვავებით ს. კირკეგორისაგან, რომელიც მათ თითქმის აიგივებდა),

წერს, რომ სხვა ვარ მე და სხვაა ჩემი თხზულებანიო [123, გვ. 298], მაგრამ ნიცშეს ეს სიტყვები ჩვენ არ უნდა გავიგოთ პირდაპირი აზრით. და თუ მაინც ვილაპარაკებთ ნიცშეს პიროვნებასა და შემოქმედებას შორის სხვაობაზე, ეს იქნება განსხვავება სინამდვილესა და სასურველს შორის, რეალობასა და იდეალს შორის; ეს არის განსხვავება უკურნებელი სენით შეპყრობილ და, ამავე დროს, სულიერად ტრავმირებულ, ხსნის ყოველგვარ იმედს მოკლებულ ნიცშეს პიროვნებასა და მისსავე იდეალს, მისი შემოქმედების პროდუქტს — ჭანსალი და სისხლსავე სიცოცხლით მცხოვრებ ზეკაცა შორის. და, რა თქმა უნდა, არის რაღაცა კანონზომიერება იმაში, რომ სუსტი და მძიმე ავადმყოფი ნიცშე იბრძვის სწორედ სუსტებისა და ავადმყოფების წინააღმდეგ და ამკვიდრებს ძლიერი, ყოველგვარი განსაცდელის ამტანი და გადამტანი ადამიანის, ზეკაცის კულტს¹. უკვე არაა არც იმაში, რომ, ზორენ კირკეგორის მსგავსად, ფრიდრიხ ნიცშეც, განსაკუთრებით თავისი შემოქმედების ბოლო ეტაპზე, ცნობილი აღმოსავლური ზღაპრის პერსონაჟივით, თავისი ზარატუსტრათი, თავისი ზეკაცით, ძალაუფლების ნებითა და მთელი თავისი შემოქმედებით არსებითად ზღაპრებს თხზავდა კარს მომდგარი სიკვდილის აჩრდილის დასაფრთხობად, უსაზროსობის ბურუსის გასაფანტავად.

ნიცშეს ტრაგიკული მსოფლალქმა, ნიჰილიზმი მისი პიროვნული ტრაგედიის ანარეკლია, მაგრამ ყოველივე ეს, რა თქმა უნდა, არ ნიშნავს იმას, რომ თითქოს მისი ფილოსოფია მოკლებული იყოს სათანადო სოციალურ ფონს და, მაშასადამე, თითქოს ნიცშეს მოძღვრება ჰეგელისშემდგომი ბურჟუაზიული ფილოსოფიისა და კულტურის რაღაც ზოგადი ტენდენციის ვერგამომხატველი და მისგან მოწყვეტილი იყოს. ნიცშეს ფილოსოფიისადმი მუდამ დიდი ინტერესი და მისი არაჩვეულებრივი პოპულარობა თანამედროვე დასავლეთში საწინააღმდეგოზე მეტყველებს: პიროვნული ნიშნით დადღისმულ ნიცშეს ტრაგიკულ მსოფლალქმაში ჰეგელისშემდგომი ბურჟუაზიული ფილოსოფია და კულტურა საკუთარი გამოუვალი კრიზისის გამოხატულებას ხედავს. სწორედ ნიცშე იყო პირველი მაცნე „ღმერთის სიკვდილისა“ და მასთან დაკავშირებული ტრადი-

¹ თუმცა ვერ ვიტყვით, რომ ვაჟა-ფშაველას მთელი სიგრძნისიგანიტ ჰქონდეს შესწავლილი და გააზრებული ნიცშეს მოძღვრება, მაგრამ მაინც ნიცშეს პიროვნებასა და შემოქმედებაზე სწორი დაკვირვების შედეგად უნდა მივიჩნიოთ მისი შენსენა იმის თაობაზე, რომ ნიცშე „აზვიადებს ყველაფერს, რაც თვითონ არ მოეპოვება“ [27, გვ. 373]. ი. ფრენცელის სიტყვით, „ავადმყოფი, განმარტოებული, აღიარებას მოკლებული და თავისი ცხოვრების მანძილზე უიღბლო ნიცშე განადიდებს ძლიერის გამარჯვებას“ [87, გვ. 125].

ციული ღირებულებების გაუფასურებისა, სტუმართა შორის ყველაზე საზარელი სტუმრის, ნიპილიზმის კარს მოდგომისა ჰეგელის-შემდგომი ბურჟუაზიული ფილოსოფიისა და კულტურისადმი. ნიცშეს თხზულებების შექმნიდან გასული საუკუნე ამტკიცებს იმასაც, რომ ნიცშეს მიერ წამოყენებული არც ერთი იდეა არ შეიძლება გავიგოთ როგორც ოდენ ჯანმრთელობაშერყეული და რწმენადი-კარგული კაცის, ფიზიკურად და სულიერად მძიმე ავადმყოფი ადამიანის მიერ საკუთარი თავის შექცევისა თუ შენიღბვის საშუალება². ისტორიამ დაამტკიცა, რომ ზეკაცისა და ძალაუფლების ნების კულტს, ნიცშეს მიერ წამოყენებულ სხვა იდეებს, საკმაო ცხოველ-მყოფელობა გააჩნიათ და სათანადო ნიადაგზე (ამა თუ იმ საზოგადოებაში თავჩენილი სულიერ-ღირებულებითი კრიზისის შემთხვევაში) ხორცშესხმაც ძალუძთ ათასგვარი შემზარავი ფორმით³. ავად-მყოფი, უსაზრისობის ბურჟუაზიული მოცული კაცის, ფრიდრიხ ნიცშეს ნააზრევში გამოხატულია საზოგადოდ კრიზისული ეპოქის, კრი-ზისით მოცული საზოგადოების საზოგადოებრივი ცნობიერება და ამ-გვარი ცნობიერება, ამგვარი იდეოლოგია თავისი პრაქტიკული ხორც-შესხმისას, როგორც ითქვამს, შემზარავ სახეს იღებს. ჩვენ, რა თქმა უნდა, არ უნდა დავივიწყოთ ისიც, რომ ზეკაცის, ძალაუფლების.

2 მოძღვრებას ზეკაცზე, ძალაუფლების ნებაზე და ა. შ. სწორედ ამგვარ სა-კუთარი თავის შესაქცევ, თავისი სასოწარკვეთილი და უსაზრისო არსებობის შე-ნიღბვის საშუალებად მიიჩნევს, ოდენ უცოდველ ქადაგებად, პოეზიად წარმოგვი-დგენს ლ. შესტოვი [74, გვ. 111, 127. 132]. თუმცა, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ, სხვა მხრივ ლ. შესტოვი ნიცშეს ყველა სხვა მოაზროვნეზე (ფ. ნიცშეს ფილო-სოფიას იგი იკვლევს ლ. ტოლსტოისა და ფ. დოსტოევსკის მსოფლმხედველობას-თან მიმართებაში) უფრო გულმართალ, გულწრფელ, უკომპლექსო და უნიღბო მო-აზროვნედ, ადამიანის მიწიერი არსებობის ტრაგიდიისათვის თვალის უშინშრად გამ-სწორებელ პიროვნებად მიიჩნევს. ლ. შესტოვის მიხედვით, ნიცშემ კაცობრიობას აუწყა ის მწარე სიმართლე, რომ „სიკეთე არ არის ღმერთი“, რომ „სიკეთე არ არის ყოელისშემძლე“, რომ ზნეობა თავს ვერ იპერს სულის უცდალებიდან და ღმერთის რწმენის გარეშე, რომ სიკეთე, კეთილად საქმე ვერ გვიხსნის განადგურე-ბისაგან, რომ სიკეთე არ არის ჩვენი „ხსნა“; ნიცშემ მთელ ქვეყანას აუწყა ის, რისი გამგებლაც ლ. ტოლსტოისა და ფ. დოსტოევსკის, აგრეთვე სხვა მოაზ-როვნეებს საკუთარი თავისთვისაც ვერ გაეხდებოდა... [74, გვ. 93, 114, 118, 124—126; 73, გვ. 22, 51—52, 82, 117, 147—148].

3 ერთი ადამიანისა თუ საზოგადოების ერთი ნაწილის ხელში უსაზღვრო ძა-ლაუფლების თავმოყრის, ყოველივე კონსტრუქციურ-სამართლებრივი თუ რელი-გიურ-ზნეობრივი საფუძვლების მორღვევისა და ხორცშესხმული სატანის შემზა-რავ ბოროტმოქმედებათა მხილებას ეძღვნება სწორედ რეჟისორ თენგიზ აბულა-ძის ფილმი „მონანიება“. ფილმში დამაჩერებლადაა ნაჩვენები ისიც, რომ არცთუ ისე დიდი ხნის წინ ჩვენს საზოგადოებაში თავჩენილი სულიერ-ღირებულებითი კრი-ზისის დაძლევა, ბოროტების ფესვების ამოძირკვა მეტად ძნელი საქმეა და უმსხვერ-პლოდ, უმტკივნეულოდ ვერ მოხდება.

ნებისა და თავის სხვა იდეებს ნიცშე კეთილი განზრახვით, კაცობრიობის ხსენათვის წამოაყენებდა მწვავე სულიერ-ღირებულე-ბითი კრიზისის ეპოქაში. „ღმერთის სიკვდილისა“ და ტრადიციულ ღირებულებათა გაუფასურების შემდეგ ნიცშე უბრალოდ სხვა გზას ვერ ხედავდა. ღმერთისა და მიღმური სამყაროს, „ზეცის“ უარყოფა-გაუფასურების ფონზე ნიცშე ცდილობდა თვალხილული სინამდვილისათვის, დედამიწისათვის, ადამიანის მიწიერი არსებობისათვის ქვემარტივ საზრისისა და ღირებულებების მიწიქებას; და დედამიწისა და ადამიანის მიწიერი არსებობისათვის ამგვარ საზრისისა და ღირებულებების მიწიქებლად და ფუძემდებლად წარმოუდგებოდა ნიცშეს თავისი ზეკაცი, ძალაუფლების ნებით აღესილ ადამიანთა უმაღლესი კასტა. მაგრამ ტრადიციულ ღირებულებათა სრული გაუ-ფასურებიდან ამოსული ნიცშე ველარ მიდის ადამიანთა მიწიერი არსებობის ქვემარტივ საზრისისა და დანიშნულების დადგენა-დაფუძნე-ბამდე და, მიუხედავად კეთილი განსაზღვრისა, მის მიერ წამოყენებუ-ლი ზეკაცისა და ძალაუფლების ნების იდეები მისივე ავადმყოფური წარმოსახვის ბოროტ ნაყოფად მოგვევლინა და არა კაცობრიობის ხსნად და დედამიწის, ადამიანთა მიწიერი არსებობის ქვემარტივ სა-ზრისად. ზოლო როდესაც ნიცშეს ფიზიკურ თუ სულიერ დაავადება-ზე, მის ავადმყოფურ წარმოსახვაზე, კრიზისზე და ა. შ. ვლაპარა-კობთ, ხაზგასმით გვინდა აღვნიშნოთ, რომ ამით ჩვენ ნიცშეს რაიმე შელავათს როდი ვუწესებთ, თავისი ნააზრევისადმი პასუხისმგებ-ლობის ტვირთს როდი ვუშვებუქებთ. უპირველეს ყოვლისა, თავად ნიცშე გამორიცხავდა საკუთარი თავისადმი ამგვარ შელავათს, თა-ვად იგი არ დაგვრთავდა მისადმი რაიმე შელავათის დაწესების ნე-ბას⁴. და, ვფიქრობთ, სწორედ ამ უკომპრომისობის, ამ უსაზღვრო სიამაყის, ბედთან ქედუხრელობის შედეგია მისი ნააზრევი, ზეკაცის მისეული პორტრეტი.



ოჯახი, სადაც დაიბადა ნიცშე, იყო პროტესტანტული ღვთის-მოსაუბრის ბურჯი. ი. ფრენცელის მიხედვით, ეს იყო ლუთერიანუ-ლი აღმსარებლობის ერთი პროვინციული ოჯახი, რომელიც თავისში

⁴ ფ. ნიცშეს უკომპრომისობა საკუთარი თავის მიმართ იქამდე მივიდა, რომ წამოაყენა მაქსიმა: „ავადმყოფს არა აქვს უფლება იყოს პესიმისტი!“ შოპენჰაუერისაგან განსხვავებით, ნიცშეს თავისი მოძღვრება გააზრებული ჰქონდა როგორც ოპტიმისტური მსოფლმხედველობა, მაგრამ გასაგები უნდა იყოს, რა ღრმა სკეპსი-სის, რა შინაგანი ტრაგედიის შემდეგელია მისი ეს „ოპტიმიზმი“.

მსახიერებდა გერმანელი პასტორის სახლის ყოველივე იმ სათნოება-
თა და რწმენას (პატიოსნება, წესიერება, ლეთისმოშიშობა), რომელ-
საც ასე დასცილდა მათი უნიჭიერესი შთამომავალი [87, გვ. 8]. ჯერ
კიდევ ნიცშეს პაპა (მამის მხრიდან) ფრიდრიხ აუგუსტ ლუდვიგ ნიც-
შე ხდება საეკლესიო პირი და ლებულობს სუპერიენტენდანტის წო-
დებას, უფროსი ფრიდრიხ ნიცშეს ერთგულება ქრისტიანული რელი-
გიისა და ეკლესიისადმი იმაშიც გამოიხატა, რომ კანტის კრიტიცი-
ზმისა და ფრანგული რევოლუციის შედეგად გერმანიასა და მთელ
ევროპაში თავჩენილი რელიგიურ—მსოფლმხედველობრივი კრიზისის
ხანაში იგი რელიგიური რწმენის შესამაგრებლად წერს ტრაქტატებს.
პირველი ცოლის სიკვდილის შემდეგ, რომლისგანაც ფრიდრიხს შვი-
დი შვილი დარჩა, იგი ცოლად თხოულობს ახალგაზრდა ქალს, აგ-
რეთვე საეკლესიო პირის, პასტორის ოჯახიდან. ამ ქალისაგან მას
შეეძინა სამი ბავშვი — ნიცშეს მამიდეგი აუგუსტა და როზალიო,
რომელთაც შემდგომში დიდი როლი ითამაშეს ნიცშეს ოჯახში
და ნიცშეს მამა კარლ ლუდვიგ ნიცშე. კარლ ლუდვიგის ნახევარ-
დაძმებს შორის ერთ-ერთი იმითაა მოხსენების ღირსი, რომ მანინ-
გლისში ბევრი ქონება შეიძინა და შემდგომში უანდერძა ოჯახს,
რაც ფრიდრიხ ნიცშესთვის მატერიალურად უზრუნველყოფილი
ცხოვრების საფუძველი გახდა მის მიერ სამსახურის მიტოვებისა და
მძიმე ავადმყოფობის პერიოდში [87, გვ. 9].

ნიცშეს მამა (დაიბადა 1813 წ.) ჯერ შინამასწავლებელია, მერე
კი ისიც სასულიერო პირი ხდება, ფრიდრიხ ვილჰელმ IV-ს განკარ-
გულებით ლებულობს პასტორის ადგილს პრუსიის საქსონიაში,
სოფ. რიოკენში. სწორედ აქ თხოულობს კარლი ცოლად 17 წლის
ფრანცისკას, აქაური პასტორის ოელერის უმცროს ქალიშვილს.
კარლსა და ფრანცისკას 1844 წლის 15 ოქტომბერს შეეძინათ ფრიდ-
რიხ ნიცშე. 1846 წელს დაიბადა ნიცშეს და ელიზაბეტა, ხოლო კი-
დევ ორი წლის შემდეგ ძმა იოსები, რომელიც ჩქარა გარდაიცვალა მამ-
ის სიკვდილის შემდეგ. ნიცშეს ოჯახში ეს უბედურება დაიწყო
იმით, რომ 1848 წლის აგვისტოში მისი მამა დაცემის შედეგად
დაავადდა ტვინის შერყევით, რამაც გამოიწვია სიკვდილი რამდე-
ნიმე თვის შემდეგ.

მამისა და პატარა ძმის სიკვდილის შემდეგ 5 წლის ნიცშე დარ-
ჩა ქალთა გარემოცვაში: ბებია, ორი მამიდა, ახალგაზრდა დედა და
და. გარდა ჯიუტი და თავნება ბებიასი, რომელიც ხელმძღვანელობ-
და პატარა ფრიდრიხის აღზრდას 1850 წლამდე, ოჯახის გადასვლამ-
დე ქ. ნაუმბურგში, ნიცშეს სულიერი სამყაროს ფორმირებაზე
დიდი კვალი დაამჩნიეს შისმა მამიდეგმა. სწორედ მათ შეთხზეს
და ღრმად ჩაუნერგეს ყმაწვილ ფრიდრიხს ლეგენდა თავიანთი ოჯა-

ხის განსაკუთრებულობისა და არისტოკრატიული წარმოშობის შესახებ; ლეგენდა იმის შესახებ, რომ ვითომდა მათი წინაპრები წარმოშობით პოლონელი გრაფები იყვნენ [87, გვ. 10—11].

ექვსი წლის ფრიდრიხი ბებიის მოთხოვნით შეჰყავთ ნაუზმურგის საქალაქო სკოლაში. პატარა ფრიდრიხში ადრე იწყო განვითარება მამისაგან მემკვიდრეობით მიღებულმა მუსიკალურმა ნიჭმა. 10 წლის ასაკიდან იგი წერს მუსიკალურ ნაწარმოებებს; მოცარტის, ჰაიდნის, შუბერტის, მენდელსონის, ბახის, ბეთჰოვენისა და ჰენდელის შემოქმედება ხდება მისი მუსიკალური განვითარების საშენი მასალა. იგი ამავე დროს წერს ლექსებსა და მუსიკას თავისი ლექსების ტექსტზე. ნაუზმურგში სწავლების წლებში ფრიდრიხს ახასიათებენ როგორც ბიბლიის კარგ მცოდნე, ფიქრიან, წყნარ და ღვთისმოშიშ (Frömmigkeit) ბავშვს [87, გვ. 13]. ამ წლებში იქნენ ნიცშე პირველ მეგობრებს ვილჰელმ პინდერს და გუსტავ კლუგს. ისინი ნიცშესა და ელიზავეტთან ერთად ქმნიან პატარა მხატვრულ-ლიტერატურულ წრეს „გერმანიას“, რომლის ბირთვიც ფრიდრიხია. მოგონებით ვ. პინდერის მიერ დაწერილი ავტობიოგრაფიიდან ვგებულობთ, რომ ნიცშეში ადრეული ასაკიდანვე შეინიშნებოდა განმარტობისა და საზოგადოებისაგან განდგომა-განრიდების მიდრეკილება, ხასიათის ბევრი ის ნიშანი, რამაც შემდგომში „ზარატუსტრას“ მოტივების სახით იჩინა თავი.

14 წლის ასაკში ნიცშე სასწავლებლად გადაჰყავთ ფორტას სკოლაში. აქ ეცნობა ნიცშე პირველად რიჰარდ ვაგნერის მუსიკას. აქვე იქნეს ახალ მეგობარს — პაულ დოისენს. თავის „მოგონებაში ნიცშეზე“ დოისენი მიუთითებს, რომ ჩვენ მზად ვიყავით დაუყოვნებლივ მიგვეძღვნა თავი ქრისტიანთის; „ყველა ჩვენი ფიქრი, გრძნობა და მოქმედება აღსავსე იყო არამიწიერი აღფრთოვანებით“ [35, გვ. 85]. მაგრამ მალე ნიცშეს უჩნდება სკეფსისი ქრისტიანული რელიგიის მიმართ და თანდათანობით იგი იკავებს კრიტიკული დისტანციის პოზიციას თავისი მამა-პაპისეული რწმენისადმი. როგორც ი. ფრენცელი აღნიშნავს, ამ ცვლილებას თავი არ უჩენია მოულოდნელი გარდატეხის სახით და არავითარი შესამჩნევი შინაგანი თუ გარეგანი განცდები არ გამოუწვევია; „ჩვენ არაფერი ვიცით არც სულიერი ტანჯვისა და არც კატასტროფული კრიზისის შესახებ, რომელთაც რწმენის კრახი გამოიწვიეს... თავად ნიცშე მოგვიანებით

5 უნდა ითქვას, რომ ამით მამილებმა მართლაც დიდი სამსახური გაუწიეს მომავალ ფილოსოფოსს. მითი პოლონური არისტოკრატიული წარმოშობის შესახებ ნიცშეს საშუალებას აძლევდა, ერთი მხრივ, დისტანციური დამოკიდებულებისა გერმანული ნაციონალიზმისადმი, მეორე მხრივ კი არისტოკრატიული ქედმაღლობისათვის...

მის მსოფლმხედველობაში მომხდარ ამ ცვლილებას, ამ გადატრიალებას საფუძვლით სამართლიანად მიიჩნევს რელიგიური რწმენისაგან გათავისუფლების წყნარ და უმტკივნეულო პროცესად“ [87, გვ. 18]. როგორც ჩანს, თანადროული ბუნებისმეტყველებისა და, საზოგადოდ, ეპოქის ანტირელიგიური სულისკვეთების გავლენით ნიცშე მართლაც თანდათანობით, შეუმჩნევლად მივიდა ღმერთისა და რელიგიის უარყოფამდე, ისე რომ ამ უარყოფის მნიშვნელობას მთელი სიღრმით იგი მაშინ ვერ აცნობიერებდა. 1864 წლის ოქტომბრიდან ნიცშე თავის მეგობარ დოისენთან ერთად ხდება ბონის უნივერსიტეტის სტუდენტი. ნიცშეს მიერ ბონის არჩევა სტუდენტობის პირველ ადგილად განსაზღვრა იმან, რომ ეს იყო კლასიკური ფილოლოგიის ძლიერი საერთაშორისო ცენტრი. ამ სასწავლებელში ნიცშე სულ ორი სემესტრი სწავლობს, მესამე სემესტრიდან იგი გადადის ლაიპციგის უნივერსიტეტში კლასიკური ფილოლოგიის თავის საყვარელ მასწავლებელ ფ. ვ. რიხლთან ერთად. ნიცშე სწორედ აქ, ლაიპციგში ეცნობა ა. შოპენჰაუერის შრომებს და, ი. ფრენცელის სიტყვით, მასში ახალი ძალით იჩენს თავს ჭერ კიდევ ფორტაში გამოვლენილი რომანტიკული შიდრეკილებები. ფორტაში პოლდერლინითა და იან პაულით გატაცებას ლაიპციგის პერიოდში ემატება შოპენჰაუერი და ვაგნერი: „ნიცშე არის რომანტიკული ეპოქის ღვიძლი შვილი (ein Kind), რომლის გარეშეც იგი გაურკვეველია და, ამავე დროს, იგი ხსენებულ მოაზროვნეთა დამამთავრებელი და გადამლაზველია“ [87, გვ. 20].

როგორც ვხედავთ, აქ ფრენცელს რომანტიზმის ცნება უაღრესად ფართო აზრით აქვს გაგებული, ისე ფართოდ, რომ მას ა. შოპენჰაუერის უკიდურესად პესიმისტურ მსოფლმხედველობასაც აკუთვნებს. სინამდვილეში, ცხადია, თავისი აშკარად გამოხატული ანტითეიზმისა და ანტირელიგიური ნიშნებით შოპენჰაუერის მსოფლმხედველობა არა თუ გადის რომანტიზმის იდეურ-მსოფლმხედველობრივი სფეროდან, არამედ მკვეთრადაც უპირისპირდება მას. რაც არ უნდა ფართოდ გავიგოთ რომანტიზმი, ვფიქრობთ, იგი მაინც ვერ დახასიათდება ანტითეიზმის ნიშნით და ეს ითქმის გვიანდელ რომანტიზმზეც. პირიქით, რომანტიზმი, როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, განმანათლებლობასა და რაციონალიზმთან, როგორც იმდროინდელი ევროპის გაბატონებულ მსოფლმხედველობასა და აზროვნების წესთან, დაპირისპირებაში წარმოიშვა და ეს დაპირისპირება განსაზღვრავდა მის გადაჭრას რელიგიისა და თეიზმისაკენ (ცხადია,

* უნდა ითქვას, რომ თავისი შემოქმედებითი ევოლუციის ბოლო საფეხურზე, რ. ვაგნერის გადაზრა რელიგიისაკენ (განსაკუთრებით, ოპერა „პარსიფალი“) სავ-

ლაპარაკია არაორთოდოქსალურ თეიზმზე და რელიგიურობაზე). სრული უიმედობა, უქიდურეა პესიმიზმი, ადამიანის ამქვეყნიური არსებობის საზრისისა და დანიშნულების სრული უარყოფა, რაზეც შოპენჰაუერის ფილოსოფია დგას, სამყაროს რომანტიკული მსოფლ-აღქმის საზღვრებთან გადის და იგი, ეს მსოფლმხედველობა, მკიდ-როდ უახლოვდება იმ სულიერ მოვლენას, რაც მოგვიანებით ნიცშემ ნიჰილიზმის ცნებით აღნიშნა.

1868 წელს ლაიპციგში ნიცშე პირადად ეცნობა რიხარდ ვაგ-ნერს ამ უკანასკნელის დის ბინაში. ერთი წლის შემდეგ, როცა იგი უკვე ბაზელს უნივერსიტეტში მოღვაწეობდა, მას შესაძლებლობა მიეცა ვაგნერთან ნაცნობობის განახლებისა და მალე იგი დაუმეგო-ბრდა კიდევ მასზე 31 წლით უფროს შემოქმედს. მათ დამეგობრე-ბაში აქტიური როლი ითამაშა რიხარდის მეუღლემ კოზიმა ვაგნერ-მა⁷. სწორედ რიხარდ ვაგნერსა და არტურ შოპენჰაუერის გავლე-ნის შედეგად თვლიან ნიცშეს პირველ ნაწარმოებს „ტრაგედია და-ბადება მუსიკის სულიდან“ (ლაიპციგი, 1872 წ.), ხოლო რამდენადაც ვაგნერთან ერთად შოპენჰაუერიც რომანტიკოსადაა მიჩნეული, ამ-დენად ნიცშეს ეს ნაწარმოებიც რომანტიკული სულისკვეთების მა-ტარებლადაა აღიარებული. შოპენჰაუერის მსოფლმხედველობის რომანტიზმისადმი კუთვნილებაზე ზემოთ უკვე ითქვა, რაც შეეხება

სებით შეესატყვისებოდა მის რომანტიკულ სულისკვეთებას. მაგრამ რელიგიისა-გენ ამ გადახრის გამო ნიცშეს ჩამოცილებასა და დაბრუნებაში ვაგნერისადმი ერთი მხრივ, ხოლო მეორე მხრივ შოპენჰაუერის პესიმიზმისადმი, შეიძლება და-ვინახოთ მხოლოდ თავად ნიცშეს ღრმა სულიერ-მსოფლმხედველობრივი კრიზისი, სულიერი კრიზისი კაცისა, რომელსაც ველარც რომანტიკული აღმაფრენა იტაცებს და ვერც ცხოვრების უაზრობას შერიგებია შოპენჰაუერივით.

7 კოზიმა ვაგნერის პირველი ქმარი იყო მისი მამის კომპოზიტორ ფრანც ლის-ტის უერთგულესი მოწაფე, პიანისტი და დირიჟორი პანს ფონ ბულოვი (Bülow). 1868 წელს კოზიმამ მოულოდნელად შატოვა ქმარი და ცოლად გაჰყვა თავისზე 24 წლით უფროს რიხარდ ვაგნერს. ამ გარემოების გამო მეგობარ კომპოზიტორებს შორის ურთიერთობა დაიძაბა, მაგრამ, როგორც ფ. ვერნერი აღნიშნავს, „იმდენად ღრმა მეგობრობა აკავშირებდა ლისტს ვაგნერთან და იმდენად დიდი იყო ამ გე-ნოისისადმი მისი თაყვანისცემა, რომ საქმე საბოლოო გათიშვამდე მაინც არ მი-სულა“ [135, გვ. 178].

ახლადშეუღლებული ცოლ-ქმარი საცხოვრებლად გადადის შვეიცარიაში, ვაგ-ნერის აგარაკ ტრიბშენში, ლიუცერნის მახლობლად. აქ მათ უკვე 1869 წლის გა-ზაფხულზე უჩინდებათ პირველი შვილი. ამ პერიოდში ნიცშე იმდენად უახლოვდება ვაგნერებს, რომ იგი მათი ოჯახის წევრივით ხდება. მთელი სამი წლის მანძილზე [1869—1872 წწ.] ნიცშე თითქმის ყოველ შაბათ-კვირას ტრიბშენშია, ვაგნერების ოჯახში (ფრიდრიხი საყიდლებზეც კი ეგზავნებოდა ხოლმე კოზიმას, რა თქმა უნდა, კოზიმას მერ წინასწარ ჩამოეწერილი სიით). ვაგნერის ოჯახში ხშირად ნიცშეს მი-ყვავდა თავისი მეგობრებიც — ერვინ როდე და ბარონი ფონ გერდორფი [63, გვ. XXVII—XXVIII].

ამ პერიოდის წიკშეს, იგი მართლაც განიცდიდა რომანტიზმის გავლენას და რამდენადაც ახლოს იდგა რომანტიზმთან, იმდენად შორს იდგა, უპირისპირდებოდა ა. შოპენჰაუერს. და პირიქითაც: რამდენადაც მისი მსოფლალქმა უახლოვდებოდა, ენათესავებოდა ა. შოპენჰაუერისას, იმდენად იგი შორდებოდა რომანტიზმს⁸.

ნიცშეს შემოქმედებაზე რომანტიზმის გავლენა გამოიხატა როგორც იდეური (შემოქმედებითი ევოლუციის ადრეულ საფეხურზე) ისე ფორმალური (ენობრივი) თვალსაზრისით. ხელოვნების, ესთეტიკურის პრიმატი, სამყაროს ინტუიტიური ქვეყნა სიმბოლოების მეშვეობით დისკურსიულ-ლოგიკური აპარატის მომარჯვების (განსჯისეული ცნებების გამოყენების) ნაცვლად — ეს ყველაფერი ნიცშეს შემოქმედებაში რომანტიზმის გავლენის კვალია [67, გვ. 524]. ვფიქრობთ, რომანტიზმის იდეური გავლენის შედეგია აგრეთვე, მის ამ პირველ ნაწარმოებში ანტიკური სამყაროს წინ წამოწევა, მისი სიმპათიზირება, დიონისური და აპოლონური საწყისების მისეული ინტერპრეტაცია, საზოგადოდ, სიცოცხლის, მიწიერი არსებობის თვითღირებულების აღიარება. ამ პუნქტში ნიცშე რამდენადმე უახლოვდება, სახელდობრ, რომანტიკოსთა იენის სკოლის წარმომადგენელთა თვალსაზრისს. 1873—1876 წლებში ნიცშე წერს და აქვეყნებს „არათანადროულ ფიქრებს“ ოთხ ნაკვეთად. ამ ნაშრომით ნიცშე გვევლინება თავისი ეპოქის კრიტიკოსად, რაციონალიზმის, განმანათლებლობის, ევროპული ჰუმანიზმისა და, აგრეთვე, საკუთრივ გერმანული გონის (Geist) კრიტიკოსად სამყაროს შოპენჰაუერისეული პესიმიზტური ხედვის პოზიციებიდან. სწორედ შოპენჰაუერს ეძღვნება ამ ნაშრომის მესამე ნაკვეთი („შოპენჰაუერი როგორც აღმზრდელი“, 1874 წ.) და ამ პერიოდში ნიცშე შოპენჰაუერის მიმდევრად და თაყვანისმცემლად გვევლინება. „არათანადროული ფიქრების“ მეოთხე ნაკვეთი „რინხარდ ვაგნერი ბაიროითში“ (1876 წ.) ეძღვნება ვაგნერის შემოქმედების ანალიზს და აქ ნიცშე თითქმის ვაგნერის აპოლოგეტის როლში გამოდის, მაგრამ სინამდვილეში ეს იყო მისი გა-

⁸ შეიძლება ითქვას, რომ „ტრაგედიის დაბადებაში“ ნიცშე მაინც უფრო ნეოცენზე რომანტიკოსია, ვიდრე ღრმად პესიმიზტი, ნიჰილისტი, ე. ი. ვიდრე შოპენჰაუერიანელი. მისეული ტერმინები რომ მოეხმარათ, ნიცშე სამყაროს ბნელ, ტრაგიკულ, დიონისურ არსებას ნათელი აპოლონური სახეებით წარმოგვიდგენს; ლამაზი სიზმრისეული აპოლონური სამყაროს ქვეყნით ტკბობა კარბობს დიონისურ ტანჯვას, რის გამოც ნიცშე შოპენჰაუერისეულ უარს კი არ ამბობს სიცოცხლეზე, არსებობაზე, არამედ ღებულობს მას [10, გვ. 66—67]. [დიონისური და აპოლონური საწყისების შესახებ „ტრაგედიის დაბადებაში“; და, საზოგადოდ, ნიცშეს ფილოსოფიური ევოლუციის ადრეული საფეხურების შესახებ უფრო ვრცლად იხ. 10, გვ. 51—75].

მოსათხოვარი წერილი თავის ყოფილ მასწავლებელსა და მეგობართან⁹.

ფ. ნიცშესა და რ. ვაგნერს შორის ურთიერთობის გაცივება იწყება უკვე 1872 წლის ბოლოდან. 1874—1876 წლებს შუა პერიოდში ნიცშესა და ვაგნერს ერთმანეთი არ უნახავთ. ნიცშე არ ჩადის ბაიროითის ახლადგახსნილ თეატრში „წრის“ რეპეტიციაზე [63, გვ. LVIII—LIX]. როგორც ყველაფრიდან ჩანს, ნიცშეს ალიზიანებს რ. ვაგნერის რომანტიკული აღმადგენა, რომანტიკული პათოსი, ნიცშეს გაგებით, ყალბი პათოსი. ნიცშეში თანდათანობით მწიფდება ვაგნერის შინაგანი გადალახვის, დაძლევის მოთხოვნილება. მოგვიანებით დაწერილ ნაშრომში „ვაგნერი როგორც მოვლენა“, ნიცშე მიუთითებს, რომ ყველაზე დიდი მოვლენა, რაც მე ცხოვრებაში გამოვცადე, ეს იყო გამოჯანმრთელება; ვაგნერი მხოლოდ ჩემს ავადმყოფობათა რიცხვს ეკუთვნისო [125, გვ. 12]. ამავე პერიოდის მეორე ნაშრომში „ნიცშე ვაგნერის წინააღმდეგ“, ნიცშე მკაცრად აკრიტიკებს ვაგნერს რელიგიისაკენ გადახრის გამო; „რიხარდ ვაგნერმა, თითქოსდა ძლევამოსილმა, სინამდვილეში კი მოშველებულმა და სასოწარკვეთილმა დეკადენტმა, უცებ ქედი მოიდრია კათოლიკობის კვარცხლბეკთან მიუსაფარმა და გატეხილმა“... [124, გვ. 431—432].

ნიცშესა და ვაგნერის ბოლო შეხვედრა შედგა 1876 წლის შემოდგომაზე საფრანგეთის პატარა ქალაქ სორენტში. ერთად სეირნობისას ვაგნერი გატაცებით ლაპარაკობდა თავის „პარსიფალზე“. იგი ლაპარაკობდა სწორედ იმ ლიცხოველითა და შთაგონებით, რასაც ასე აფასებდა ადრე ვაგნერში ნიცშე. ვაგნერმა ნიცშეს აუწყა იმის შესახებაც, თუ რა მნიშვნელოვანია მის მიერ სპეციფიკურად ქრისტიანული მოტივის გამოხატვა „პარსიფალის“ სიუჟეტში. ნიცშე ვაგნერს გულცივად უსმენდა და დუმდა. მოულოდნელად მან ბოლში მოიხადა და სალამოს ბინდში გაუჩინარდა. ამის შემდეგ მათ ერთმანეთი აღარ უნახავთ. ამ განხეთქილების, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ოფიციალური დასრულება მოხდა ორი წლის შემდეგ. 1878 წლის იანვარში, როგორც ი. ფრენცელი აღნიშნავს, ვაგნერმა ყოველივე ექვისა და ნიცშეს მიმართ ყოველგვარი მტრობის გარეშე გაუგზავნა მას „პარსიფალის“ ერთი ეგზემპლარი. მაისში კი ნიცშე უგზავნის ვაგნერს თავის ახლადგამოცემულ თხზულებას „ადამიანური, ერთობ ადამიანური“ შეუფერებელი (albern) წარწერით რიხარდ

⁹ უკვე 1876 წლის ზაფხულში, აღნიშნავს ნიცშე, პირველი სადღესასწაულო წარმოდგენების დროს (იგულისხმება ბაიროითის თეატრი ა. პ.) მე გულში გამოვეშვიდობე ვაგნერს“ [124, გვ. 431].

და კოზიმა ვაგნერებისადმი¹⁰. ამ ნაშრომში განხორციელებულმა აშკარა თავდასხმამ ვაგნერზე, რომელიც აქ ხელოვანის სახელით მოიხსენიებოდა, ნიცშეს ყოფილი ბაიროთელი მეგობრები აღაშფოთა. ადგილობრივი გაზეთის ზაფხულის ერთ ნომერში მოთავსებულ წერილში „საზოგადოება და პოპულარობა“ ვაგნერი გესლიანად აკრიტიკებს ნიცშეს ამ ნაშრომს.

მაგრამ ამ ნაშრომით ნიცშე მხოლოდ რიხარდ ვაგნერთან კი არ წყვეტს კავშირს, არამედ იგი არსებითად შოპენჰაუერის კრიტიკული დაძლევის შედეგიცაა. ესაა ნიცშეს შემოქმედებითი სიმწიფის პერიოდის პირველი ნაშრომი და მასში ნიცშე მთლიანად საკუთარ ფეხებზე დგას. ამ ნაშრომში ნიცშე უკვე საბოლოოდ უარყოფს ყოველგვარ მეტაფიზიკურ სამყაროს, ყოველგვარ „ნამდვილ“ სინამდვილეს საგანთა გილმა. ეს ნაშრომი უკვე შეიცავს ნიცშეს ფილოსოფიის ყველა იდეას ზეკაცის, მარადიული მობრუნებისა და ძალაუფლების ნების¹¹ გარდა. საგულისხმოა ისიც, რომ მიუხედავად მძიმე ავადმყოფობისა, რომელიც ამ პერიოდში უკვე ყოველგვარი მოთმინების საზღვრებიდან გამოდიოდა, თავად ნიცშე ამ ნაშრომს უტყეროდა როგორც „გამოჯანმრთელების გზაზე გადაღებულ პირველ ნაბიჯს“. [121, გვ. 96]. მაგრამ ნამდვილ გამოჯანმრთელებაზე, რა თქმა უნდა, ლაპარაკიც არ შეიძლება. პირიქით, ჯანმრთელობის სერიოზული შერყევას გამო ჩქარა იგი იძულებული შეიქნა მიეტოვებინა სამსახური ბაზელის უნივერსიტეტი და პენსიაზე გასულიყო¹² თავისი ცხოვრების ოცდამეთხუთმეტე წელს. 1878—1879 წლის ზამთრის სემესტრი იყო მისი საუნივერსიტეტო მოღვაწეობის ბოლო პერიოდი. ბოლო ლექციებს იგი კითხულობს ბერძენ ლირიკოსებსა და პლატონის ფილოსოფიაზე.

ნიცშეს ავადმყოფობის ისტორია ბურჟუაზია მოცულობით. საყოველთაოდ აღიარებულ მოსაზრებას, რომ ნიცშეს სულიერი შერყევა 1888 წლის ბოლოს და 1889 წლის დასაწყისში დამბლოს სიმპტომი უნდა იყოს, მივეყვართ იქამდე, რომ ნიცშეს მთელი ავადმყოფობის ისტორია გავიზაროთ ამ დასასრულიდან და, მაშასადამე, ავადმყოფობის ყოველივე გამოვლინებანი წინა წლებში უნდა გავიგოთ რო-

¹⁰ თავად ნიცშე ვაგნერისა და მის მიერ წიგნების ამ ურთიერთძღვნას უწოდებს ორი მახვილის მტრულ გადაჯვარედინებას [123, გვ. 327].

¹¹ ნიცშეს დის მიხედვით, მის ძმას უკვე 1870 წელს ეწვია ძალაუფლების ნების იდეა ბრძოლის ველზე გერმანია-საფრანგეთის ომის დროს [62, გვ. XXIV]. შესაძლოა ეს ასეც იყო, მაგრამ მასზე სისტემატურ ფიქრსა და მის წერილობით ფიქსირებას ნიცშე 80-იანი წლების დასაწყისიდან იწყებს.

¹² ნიცშეს დაუნიშნეს პენსია (სხვადასხვა ფონდიდან) სულ 3000 ფრანკის ოდენობით წელიწადში.

გორც დამბლის წინა სტადია. მაგრამ საქმის ვითარების ამგვარად წარმოდგენის შემთხვევაშიც გასარკვევია ის, თუ როდის იწყება და რა მიზეზით იწყება ეს დაავადება. ი. ფრენცელი სამართლიანად უარყოფს გავრცელებულ შეხედულებას იმის შესახებ, რომ თითქმის ნიკშეს ეს დაავადება იწყება მისი სტუდენტობის დროიდან, როცა მას ათამანგის ინფექცია შეეყარა. ეს მოსაზრება ემყარება ნიკშეს სტუდენტობის მეგობარ დოისენის მოგონებას, რომლის მიხედვითაც ერთხელ ქ. კოლნში ჩასვლისას ნიკშე ერთმა მეზარგულმა, ვითომდა შეცდომით, წაიყვანა საროსკიპოში. დოისენი გადმოგვცემს, თუ როგორ აღუწერდა ნიკშე ერთ მსუბუქი ყოფაქცევის ქალთან ერთად გაქცევის მელოდრამას. და რაკი დოისენის მონათხრობში ეჭვი არ შეაქვთ, საკითხავი მხოლოდ ის რჩება, ნიკშეს მართლა შეეყარა თუ არა ხსენებული ინფექცია და, კიდევაც რომ მომხდარიყო ასე, ამ ინფექციაში უნდა ვეძებოთ თუ არა ტვინის დაავადების მიზეზი, რომელმაც საბოლოოდ დამბლა და, მაშასადამე, ნიკშეს სულით ავადმყოფობა გამოიწვია. ი. ფრენცელს სადავოდ და მიუღებლად მიაჩნია ის თეორია, რომლის მიხედვითაც ნიკშეს ეს ავადმყოფობა დაემართა მედიკამენტების ბოროტად გამოყენების გამო¹³; ანდა რომ თითქმის 1873 წლიდან ავადმყოფური მოვლენები დაკავშირებული იყო ფსიქონერვოტიულ პროცესებთან, რომელმაც რიხარდ ვაგნერთან კავშირის გაწყვეტისას იჩინა თავი. ამგვარი სპეკულაციები, ი. ფრენცელის აზრით, ბევრს არაფერს იძლევა, რადგან მათგან გამომდინარეობს დასკვნა, რომ ნიკშეს ყველა თხზულება 1877 წლიდან დაწყებული, სულით ავადმყოფის ნაწერებად უნდა მივიჩნიოთ. „ავადმყოფობა და შრომები ნიკშეს ცხოვრებაში, უეჭველია, ერთმანეთთან მჭიდროდაა დაკავშირებული, მაგრამ ეს კავშირი მაინც „საიდუმლოებით მოცული“ რჩება იმის გამო, რომ ჩვენ ძალიან ცოტა ვიცით მისი ავადმყოფობის გამომწვევ მიზეზზე“ [87, გვ. 86]. ი. ფრენცელი მაინც აფიქსირებს იმ ფაქტს, რომ ნიკშეს ავადმყოფობის სპეციფიკური სიმპტომი უკვე მისი ბავშვობის ხანაში იჩენს თავს. 1856 წლის ზაფხულში ნიკშე აპირებდა სასწავლებელში აკადემიური შეგებულების აღებას თავისა და თვალების ხანგრძლივი ტკივილის გამო. 1862 წელს მას გაუმეორდა თავის მწვავე ტკივილები ფორტას სკოლაში. 17 წლის ასაკში ნიკშეს უძლიერდება თავისა და თვალების ტკივილი შაკიკის ქარის მიზეზით. ამას ემატება მკერდის არის დაზიანება ცხენიდან ჩამოვარდნის შედეგად 1868 წლის მარ-

13 6. პოლილოვას აზრით, ნიკშეს ავადმყოფობის მიზეზია მისი დაძაბული ინტელექტუალური საქმიანობა; ბუნებით ნიკშე მეტად ჭანჭრთელი კაცი იყო [63, გვ. LII—LIII]. პ. დოისენის მიხედვით ნიკშეს ჭანჭრთელობა შეარყია დაძაბულმა შრომამ სრულ მართობაში, განდევილობაში [35, გვ. 193].

ტში სამხედრო სამსახურში ყოფნისას (ნიცშე 1867 წლის შემოდგომაზე მოხალისედ შედის სამხედრო სამსახურში ერთი წლის ვადით. მას ამწესებენ საველე საარტილერიო ნაწილში, რომელიც ნაუზმბურგში იყო დისლოცირებული, მაგრამ ავადმყოფობის გამო მას ხშირად აძლევდნენ შვებულებას და სამხედრო სამსახურის მთელი დროის ნახევარი მან სახლში გაატარა). ნიცშე დიზენტერიითა და დიფტერიით დაავადდა 1870 წლის გერმანია — საფრანგეთის ომის პერიოდშიც, როცა იგი ამ დროს მოხალისე სანიტრად მსახურობდა¹⁴. 1879 წლის კი, ბაზელის უნივერსიტეტის მიტოვების შემდეგ, ნიცშეს ჯანმრთელობის მდგომარეობა იმდენად გაუარესდა, რომ წლის ბოლოს მან უკიდურეს წერტილს მიაღწია. ავადმყოფობის შეტევა ნიცშეს დროებით აკარგვინებს ცნობიერებას. ამის შემდეგ კი მთელი 10 წლის მანძილზე, შიზოფრენიით დაავადებამდე ნიცშე თითქმის გამუდმებით ავადმყოფობდა როგორც ფიზიკურად, ისე ფსიქიკურად. მაგრამ აღსანიშნავია ისიც, რომ ავადმყოფობის ის სიმპტომები, რომელზეც თავად ნიცშე მიუთითებს თავისი ცხოვრებისა და შემოქმედების გვიანდელ საფეხურზე, მაინც არსებითად განსხვავდება იმისაგან, რასაც უჩიოდა ნიცშე 17—18 წლის ასაკში. ამ დროს იგი სულთ ავადმყოფობაზე არაფერს ამბობს [87, გვ. 87].

გამუდმებული და მძიმე ავადმყოფობის გამო ნიცშე საჭიროება და მუდმივ მზრუნველობას ახლობელი ადამიანის მხრიდან. ნიცშესადმი მუდმივ მზრუნველობას ვერ ახერხებდა მისი და ელიზავეტა, რადგან მას უზნებოდა თითქმის განუწყვეტელი მოგზაურობა ძმის საცხოვრებელი ადგილიდან ქ. ნაუზმბურგში, სადაც დედამისი ცხოვრობდა. ნიცშე კი თავისი ჯანმრთელობის მდგომარეობის გამო იძულებული იყო გამუდმებით ეძებნა მისთვის ფიზიკურად და ფსიქიკურად ასატანი გარემო და მთელი ბოლო ათწლეული კეუზზე შეცდენამდე ხშირად იცვლიდა საცხოვრებელ ადგილს გერმანიის, საფრანგეთის, შვეიცარიისა და იტალიის სხვადასხვა მხარეში. ნიცშემ ვერც დაქორწინების განზრახვა მოიყვანა სისრულეში. ორჯერ ჩაიშალა დაქორწინების მისეული გეგმა. 1876 წლის გაზაფხულზე ქ. სორენტში ნიცშემ დააპირა ქორწინება ახალგაზრდა პოლანდიელ მატილდა ტრამპელახზე. ი. ფრენცელის სიტყვით, ეს იყო უეცარი,

14 ნიცშეს დის ელიზავეტა ფორსტერ-ნიცშეს ცნობით ფ. ნიცშეს სურდა ამ ომში უშუალო მონაწილეობის მიღება გერმანიის მხარეზე, მაგრამ ნეიტრალურმა შვეიცარიამ უფლება არ მისცა თავისი უნივერსიტეტის პროფესორის ომში ჯარისკაცის სახით მწელო მონაწილეობა [62, გვ. 23]. უნდა ითქვას, რომ ნიცშე სწორედ ამ ომს უკავშირებდა თავისი პოლიტიკური იდეალის — დასავლეთ ევროპის გაერთიანების — ხორცშესხმას (ამ იდეალის შესახებ იხ. ქვემოთ).

მაგრამ ტემპერამენტის შოკლებული გადაწყვეტილება და ნაკლებად შეესატყვისებოდა ნიცშეს ნამდვილ მიდრეკილებებს [87, გვ. 83]. სულ სხვაგვარი იყო ნიცშეს გატაცება ახალგაზრდა რუსი ქალიშვილით ლუ სალომეთი. ლუ სალომე ნიცშეს წარუდგინეს მისმა მეგობრებმა პაულ რეე და მალვიდა ფონ მეუსენზუხმა 1882 წლის გაზაფხულზე იტალიაში¹⁵. იგი მაინცდამაინც ლამაზი არ ყოფილა საყოველთაოდ მიღებული აზრით, მაგრამ იყო ძლიერ მომხიბლავი და უაღრესად ინტელექტუალური ქალიშვილი. ლუ სალომე დაინტერესებული იყო ნიცშეს შემოქმედებით და, როგორც ჩანს, გულგრილი არ იყო 'ნიცშეს პიროვნებისადმიც. 'ნიცშე სწორედ ამ ახალგაზრდა, ინტელექტუალურ ქალიშვილს უკავშირებდა თავისი დანგრეული ცხოვრების აღდგენას, აღორძინებას. ნიცშე ხშირად ეწვეოდა ხოლმე სტუმრად ლუ სალომეს და ალაფრთოვანებდა ქალიშვილს თავისი უღრუბლო, ბედნიერი დღეების მოგონებით რიხარდ ვაგნერის სახლში, უყვებოდა თავის ბავშვობაზე, უმხელდა თავის გულსხმიერ მოწაფეს თავის შემოქმედებით ჩანაფიქრს, აცნობდა ჭერ კიდევ ჩამოყალიბების პროცესში მყოფ ფილოსოფიურ იდეებს. მძიმე ფიზიკური დაავადებითა და ასევე ავადმყოფური სულიერი სამყაროთი, ტრაგიკული მსოფლალქმით გატანჯულ 'მარტოსულს ძლიერ შეუყვარდა ეს ახალგაზრდა ქალი, მაგრამ თავისი ძველი სიმორცხვე უშლიდა მას ხელს, რათა უშუალოდ და თავისუფლად აეხსნა მისთვის სიყვარული. ნიცშემ ლუ სალომესთან უშუამავლობა დაავალა თავის მეგობარ პაულ რეეს, მაგრამ რეეს შიერ ამ დავალების წარმატებით შესრულებას ართულებდა ის, რომ ეს უკანასკნელიც შეყვარებული იყო ამ ქალიშვილზე. რეე ვერც ნიცშეს საქმეს აგვარებს და ვერც თვითონ აღწევს წარმატებას ლუ სალომესთან. საქმე კიდევ უფრო გართულდა, როცა ივლისის თვეში 'პაულ რეე, მალვიდა ფონ მეუსენზუხი, ნიცშეს და და ლუ სალომე შეიკრიბნენ ბაიროითში „პარსიფალის“ პრემიერაზე დასასწრებად. ნიცშე ამ დროს იმყოფებოდა ტაუტენბურგში, იენის მახლობლად და უნდოდა, რომ ლუსა და ელიზავეტს მოელაპარაკნათ, რომ ისინი ზეიმის დღეებში სწევოდნენ მას იქ. ლუ და ელიზავეტი მალე ფაქტიურად ერთად ჩამოვიდნენ ტაუტენბურგში. 'ნიცშემ 'განაგრძო ლუსთან თავისი ფილოსოფიური საუბრები და თავის მოწაფესა და მეგობარში გაგებასა და მოწონებას აღწევდა. მოსალოდნელი იყო, რომ ღრმა სულიერი განცდები, რასაც ახალგაზრდა ქალიშვილში ნიცშესთან ურთიერთობა იწვევდა, სიყვარულში გადაზრდილიყო, მაგრამ ფრიდრიხისა და

15 დ. გალვეის მიხედვით, მალვიდა ფონ მეუსენზუხი საგანგებოდ აცნობს ლუ სალომეს ნიცშეს, როგორც სიტოლეს [44, გვ. 205].

ლუს მეგობრობას წინ აღუდგა... ნიცშეს საკუთარი და. ძმის მეგობრობა ახალგაზრდა ინტელექტუალურ ქალიშვილთან ელიზავეტის ბოროტ გაათრთობას იწვევდა. იგი ზღაპრულ ინტრიგების ქსელს, ავრცელებს ქორს პაულ რეესა და ლუ სალომეზე. სწორედ საკუთარი დის ინტრიგებს აბრალებდა ნიცშე მეგობრული ურთიერთობის ჩაშლას ლუ სალომესა და პაულ რეესთან¹⁶. ნიცშემ ვერ მოახერხა დის მიერ დაყრილი ხმების სრული იგნორირება. ტაუტენბურგიდან ლუ სალომეს წასვლისთანავე და-ძმას შორის ცხარე კამათი გაიმართა, რასაც მოყვა ნიცშეს მიერ ურთიერთობის გაწყვეტა არა მხოლოდ დისთან, არამედ დედანთანაც. ნიცშე კიდევ უფრო განმარტოებულად და უბედურად გრძნობდა თავს, ვიდრე ადრე. მაგრამ ფრიდრიხმა ველარ გაუძლო დის დაჟინებულ თხოვნას შერიგების შესახებ და გარყვეული ღრის შემდეგ გარეგნული (ფორმალური) ურთიერთობის აღდგენას დაეთანხმა. ამით ისარგებლა ელიზავეტმა და თავი ისე დაიჭირა, თითქმის ძმის სრული ნდობა ჰქონდა მოპოვებული. ნიცშეს დამ მოახერხა მსოფლიოსათვის ეუწყებინა სულ სხვა ისტორია. მხოლოდ ელიზავეტის სიკვდილის (1935 წ.) შემდეგ გახდა თანდათანობით ცნობილი მისი ინტრიგებისა და ფალსიფიკაციების მთელი მასშტაბი [87, გვ. 106]. ასე რომ, ვფიქრობთ ნიცშეს გარყვეული საფუძველი ჰქონდა იმის სათქმელად, რომ ახლობლები ჩვენი სისხლისმწოველი შხამიანი ბუზები არიან [120, „ბაზრის ბუზებისათვის“] და „რომ ყველაზე დიდი საფრთხე თანაგრძნობააო“ [119, აფორ. 271]. ი. ფრენცელის მიხედვით, ავტობიოგრაფიული ელემენტია „ზარატუსტრაში“ ნათქვამი: „თქვენ ქალებთან მიდიხართ? — მათრახი არ დაგავიწყდეთ!“ ელიზავეტის ინტრიგებსა და დედის უგუნურებას ნიცშე სასოწარკვეთილებამდე, და, ვინ იცის, იქნებ თვითმკვლელობის ცდამდეც მიყავდა“ [87, გვ. 111—112].

ნიცშეს ჩანმრთელობა კვლავ უარესდება. მას ტანჯავს უძილობა და მელანქოლია, მაგრამ 1883 წლის იანვარ-თებერვალში მოულოდნელად იწყება გამოკეთება, იგი განიცდის შემოქმედებითი ენერგიის მოზღვაებას. დიდი იდეების მოწოლასწყვეტს მას თავისი ლეთარგიისაგან და ნიცშე ათ დღეში წერს „ზარატუსტრას“ პირველ წიგნს. იგი „ზარატუსტრას“ მომდევნო ორ წიგნსაც შედარებით მოკლე დროში წერს მაღალი სულიერი გამწყობილების ვითარებაში: მეო-

¹⁶ ნიცშეს, ლუსა და რეეს ჰქონდათ ვენაში ერთ სახლში ცხოვრებისა და ერთად მუშაობის გეგმა, როგორც ნიცშე უწოდებდა, „სამთა ერთიანობის“ (Dreieinigkeit) გეგმა (იხ. ნიცშეს 1882 წლის 13 ივლისის წერილი პ. გასტელსკიმ [130, გვ. 222]). მაგრამ ეს გეგმა ჩაიშალა ნიცშეს დის მხეზით. მოგვიანებით 1882—1883 წწ. ზამთარში ნიცშეს ჰქონდა განზრახვა სამთა შეკრების პარკში (ვენის პარკი), მაგრამ მისი ეს ჩანაფიქრიც განუხორციელებელი დარჩა [129, გვ. 123—124, 126].

რე ნაწილს წერს 1883 წლის ივნის-ივლისში სილს-მარიაში (იტალია) და მესამეს — 1884 წლის იანვარ-თებერვალში. მხოლოდ ბოლო წიგნი იწერება შუალედებით 1884—1885 წლების ზამთარში ციურისში, მენტონეში და ნიცაში.

„ზარატუსტრა“ ფორმის მხრივ სრულიად ახალი და არაჩვეულებრივი ნაწარმოებია და ცალკე აღვიღს იქერს ნიცშეს თხზულებათა შორის. იგი მთლიანად ლექსადაა დაწერილი და რელიგიური ტრაქტატივით აღიქმება. „ნიცშემ მას ერთხელ თავად უწოდა მეხუთე სახარება (ე. ი. სახარების, ახალი აღთქმის მეხუთე წიგნი ა. პ.). მაგრამ ახალი ცხოვრებისეული სიბრძნე მოაზრებულია როგორც მთლიანად რელიგიის საწინააღმდეგო“ [87, გვ. 108]. მაგრამ ამ თავის ახალ სახარებაში¹⁷ ნიცშე ტრანსცენდენტურზე ვეღარ აშეყარებს ადამიანის იმედს ღმერთის სიკვდილის გამო; ადამიანი მხოლოდ საკუთარი თავის ამაღლებას უნდა ესწრაფოდეს. ესაა „დიონისური რელიგია დიონისეს გარეშე“ [87, გვ. 111].

„ზარატუსტრა“ ახალი და ორიგინალური ნაწარმოებია შინაარსის მხრივაც. მასში ნიცშე ავითარებს ორ ახალ იდეას, მოძღვრებას ზეკაცზე და მარადიულ მობრუნებაზე. რაც შეეხება „ზარატუსტრაში“ გატარებულ თვალსაზრისს ღმერთის სიკვდილის შესახებ, იგი თავისი კლასიკური ფორმულირებით ნიცშეს სხვა, „ზარატუსტრამდე“ შექმნილ თხზულებაში, „მხიარულ მეცნიერებაში“ აქვს მოცემული. „ზარატუსტრას“ საბით ნიცშე ქმნის „ცხოვრების წიგნს საკუთარი თავის დასაჯერებლად“ [87, გვ. 112]; ძველ, გაუფასურებულ ღირებულებათა ნაცვლად ნიცშე აქ ცდილობს ახალი ღირებულებების დაფუძნებას ძლიერი ადამიანიდან, ზეკაციდან ამოსვლის საფუძველზე, მაგრამ როგორც თავად ნიცშეს პირადი ცხოვრება ადასტურებს, „ზარატუსტრა“ ვერ წარმოსდგა ეპოქისა და თავად მისი შემქმნელისათვის „ახალ სახარებად“, ნიცშე ვერ აძლევს ადამიანს ძველი, უარყოფილი ფილოსოფიურ-მსოფლმხედველობრივი საყრდენ-ორიენტირის ნაცვლად რაიმე ახალს, ვერ აფუძნებს ძველ ღირებულებათა სანაცვლოდ ახალ ღირებულებებს. ამიტომაც, შეიძლება ითქვას, ნიცშეს სულით ავადმყოფობას, ჰეკუაზე შეშლას, რაც მას 1888 წლის ბოლოს და 1889 წლის დასაწყისში დაემართა, გარდა ფიზიოლოგიური მიზეზისა, მსოფლმხედველობრივი კრიზისიც განსაზღვრავდა, ღირებულებათა გაუფასურებანიპილიზმიც განაპირობებდა.

17 პ. დოსენის ცნობით, ჰეკუაზე შეცდენამდე ცოტა ხნით ადრე ნიცშე თავის წერილებში „ზარატუსტრას“ კაცობრიობის მიბოლას უწოდებს, წინადადებას აყენებს მისი გამოცემისა და მთელ მსოფლიოში გავრცელების შესახებ ერთდროულად შვიდ ენაზე-მილიონი ეგზემპლარის რაოდენობით... [35, გვ. 190].

„ზარატუსტრა“ და შემდგომში შექმნილი სხვა ნაწარმოებები ხასიათდებიან სხვა ნიშნითაც; „ზარატუსტრათი“ იწყება ნიცშეს თვითაპოთეოზი (თვითგანდიდება) — „საკუთარი ფრთებით საკუთარ ზეცაში“ — ესაა სასოწარკვეთილის ერთადერთი გამოსავალი ცხოვრებაში განცდილი მარცხისაგან“ [87, გვ. 114]. მაგრამ „ზარატუსტრას“ დაწოლა თანდათან ნელდებოდა, ამავე დროს სულ უფრო უარესდებოდა ნიცშეს ჯანმრთელობის მდგომარეობა. ძნელი წარმოსადგენი არ უნდა იყოს ისიც, თუ რა გუნებაზე დააყენებდა ნიცშეს მისი ასე დიდი შემოქმედებითი აღმაფრენით შექმნილი „ცხოვრების წიგნის“ წარუმატებლობა. ნიცშეს გამომცემელი შმაიტცერი თავიდანვე არავითარ იმედს არ ამყარებდა წიგნის თუნდაც მხოლოდ მოკრძალებულ წარმატებაზე. დაბოლოს იგი მართლაც გამოჩნდა როგორც მკვდრადშობილი ბავშვი; რათა თავიდან აეცილებინა ახალი გართულებები შმაიტცერთან, ნიცშე წიგნის მეოთხე ნაწილს ცალკე აბეჭდვინებს 1885 წელს 40 ეგზემპლარის რაოდენობით. ი. ფრენცელის სიტყვით რომ ვთქვათ, მხოლოდ ნიცშეს „სულიერი სიკვდილიდან“ ერთი წლის შემდეგ გახდა ცნობილი საზოგადოებისათვის „ზარატუსტრა“ მთლიანობაში¹⁸.

დასთან და დედასთან ნიცშეს კამათს ისევ არ უჩანდა დასასრული. შერიგებას მუდამ მოსდევდა ახალი დაძაბულობა. 1883 წლის ზაფხულში ღედა და და ნიცშეს აიძულებდნენ დაბრუნებოდა უნივერსიტეტს. როგორც ხშირად მომხდარა, ნიცშე დაექვემდებარა ამ დაწოლას და შეეცადა ლაიპციგის უნივერსიტეტში პროფესორის მიღების შანსი გამოეყვლია. მაგრამ, როგორც ნიცშეს წერილიდან ჩანს მისი მოწაფისა და მეგობრის პეტერ გასტისადმი, ლაიპციგის უნივერსიტეტის რექტორ ჰაინც მისთვის უარი უთქვამს ანტირელიგიური, ანტიქრისტიანული თვალსაზრისის გამო. ეს ლაიპციგური შემთხვევა, რა თქმა უნდა, ნიცშესათვის იმედის გაცრუებისა და მარტოობის ახალი დადასტურება იყო.

ნიცშეს პირად ცხოვრებაში თავისი დის უხეში ჩარევა არ შეწყვეტილა ამ უკანასკნელის გათხოვების შემდეგაც, პირიქით, გაიზარდა კიდევ. 1884 წელს ელიზავეტა ნიცშე ცოლად მყვება აერლინის გიმნაზიის უფროს მასწავლებელ, ვაგნერიანელ ბერნარდ ფორსტერს, პოლიტიკურ ანტიცემიტს. მალე ელიზავეტა იწყებს ძმის გაწვალებას ანტისემიტური წერილებით. ნიცშე მით უფრო აღშფოთდა, როცა გაიგო, რომ ლუ სალომეს წინააღმდეგ თავისი

¹⁸ ი. ფრენცელი „ზარატუსტრას“ მაინც დაუმთავრებელ ნაწარმოებად მიიჩნევს. მისი აზრით, მეოთხე თავის ბოლო სენა, „დიდი შუადღე“, რომელიც ახალ მოტივებს გვაუწყებს, აღარაა შემდგომ განვითარებული [87, გვ. 114].

დის ინტრიგებში ბერნარდ ფორსტერიც იყო ჩარეული. რაც შეე-
ხება ნიცშეს დამოკიდებულებას ებრაელთა საკითხებისადმი, ფრან-
ცელის აზრით, ნიცშეს თვალსაზრისი იყო დიფერენციული, კრიტი-
კული და სუვერენული: „მის ნაწერებში სპარბობს ებრაელთა მი-
მართა ღრმა პატივისცემის გამომხატველი გამონათქვამები“, ხოლო
რაც შეეხება ნიცშეს წერალებს ღრმად, აქ ნიცშეს თვალსაზრისი
ელიზავეტ ფორსტერ-ნიცშეს მიერაა გაყალბებული ცოტათი თუ
ბევრად. ნიცშე ღრმად შეურაცხყო იმან, რომ თავისმა დამ იგი ან-
ტისემიტებს დაუკავშირა; „ნიცშე იყო ყველაფერი სხვა, გარდა ან-
ტისემიტისა“¹⁹ [87, გვ. 115].

მიუხედავად ავადმყოფობისა, უაღრესად ნაყოფიერი იყო ნიც-
შესათვის „ზარატუსტრას“ გამოქვეყნების შემდგომი პერიოდი: „ბო-
როტებისა და სიკეთის მიღმა“ — 1886 წ., „მორალის გენეალო-
გია“ — 1887 წ., ხოლო უშუალოდ ჰკუპაზე შეცდენამდე ცოტა
ხნით ადრე — 1888 წელს იქმნება „ვაგნერი როგორც მოვლენა“
(„Die Fall Wagner“), „დიონისური ჰიმნები“ (ლექსების ციკლი),
„ღმერთების მწუხრი“, „ანტიკრისტი“, „Ecce Homo“ და „ნიცშე
ვაგნერის წინააღმდეგ“. ამას უნდა დაემატოს აგრეთვე ის ჩანაწე-
რები, რომელსაც ნიცშე მთელი ბოლო წლები აწარმოებდა თავისი
პროზაული ძირითადი ფილოსოფიური ნაშრომის შესაქმნელად და
რომელიც ნიცშეს დამ მისი სიკვდილის შემდეგ გამოქცა „ძალა-
უფლების ნების“ სათაურით²⁰.

შემოქმედების ამ ბოლო პერიოდის არაჩვეულებრივი ნა-
ყოფიერება თითქმის მოახლოებული კატასტროფის წინათგრძნობაზე

19 რ. კრაისის მიხედვით ჰიტლერს წაკითხული ჰქონდა ანტისემიტი ნიცშეს
ღრმად მიერ სპეციალურად შერჩეული ამონაკრები ნიცშეს თხზულებათაგან; თუკი
ჰიტლერი წაიკითხავდა თავად ნიცშეს მთლიანად, მაშინ ეგი უბრძანებდა დაეწვით
ნიცშეს წიგნები ჰაინეს, ბრეტისა თუ ლესინგის ნაწერებთან ერთად (იხ. ა. ლე-
როვის რეცენზია რ. კრაისის წიგნზე [64, გვ. 40]). (თავად ა. ლეროვა არ იზიარ-
ებს რ. კრაისის ამ მოსაზრებას; მისი აზრით, ნიცშე შემთხვევით არ იყო აღიარ-
ებული „მესამე რაიხის“ ოფიციალურ ფილოსოფოსად).

20 დღეს ნიცშემცოდნეობაში საბოლოოდ დაღვნილია, რომ „ძალაუფლების
ნების“ სახელწოდებით გამოცემული ნიცშეს ეს ნაშრომი არ არის აუტენტური,
რომ ნიცშეს წინაშე თუმცა იდგა ძალაუფლების ნების პრობლემა, მაგრამ მან მისი
დამუშავება ვერ მოასწრო და არ შეუქმნია ნაშრომი „ძალაუფლების ნების“ სახელ-
წოდებით; რომ ნიცშეს მიერ დატოვებული ჩანაწერების საფუძველზე მისი ღრმად
მთერ „ძალაუფლების ნების“ სახელწოდებით ნაშრომის შედგენისას ადგილი ჰქონ-
და ფალსიფიკაციას, ნიცშეს იდეების ტრანსფორმირებას, რედაქტორულ თვითნე-
ბობას [128, გვ. 7—8; 34, გვ. 31]. თუმცა კი მართლაც „ეჟერიზიზი ამხელა სუ-
ლიერი ზემოქმედების წიგნის ცალკეული აფორიზმების გროვად დამლა“ [87, გვ.
119], მაგრამ სხვა გზა არ არის და ამიტომ კრიტიკულ აკადემიურ გამოცემებში
„ძალაუფლების ნების“ სახელწოდებით ნიცშეს ნაშრომი აღარაა შეტანილი.

მიუთითებს. ნიცშე ჩქარობს მოათავოს თავისი ჰაქმე. იგი ცდილობს უკანასკნელი ანგარიშების გასწორებასაც ხუთი წლის წინ გარდაცვლილ კაცთან, როგორც მას მიაჩნია, თავის მოწინააღმდეგესთან, მტერთან — რიხარდ ვაგნერთან. ნიცშეს სიძულვილი ვაგნერის მიმართ და ანგარიშსწორება გარდაცვლილი ადამიანისადმი პათოლოგიურ ხასიათს ღებულობს. ამას მოწმობს „ვაგნერი როგორც მოვლენა“ და „ნიცშე ვაგნერის წინააღმდეგ“. ნიცშე ვაგნერში, როგორც სარკეში, არაცნობიერად საკუთარ თავს ხედავს, საკუთარ ავადმყოფობას, საკუთარ მსოფლმხედველობრივ კრიზისს და მწვავედ აკრიტიკებს მას. „ვაგნერის ხელოვნება, წერს ნიცშე, დაავადებულია. პრობლემა, რომელიც მას სცენაზე ზამოაქვს — წმინდა ისტერიული პრობლემა, — მისი კონვულსიური აფექტი, მისი არაჩვეულებრივად გაზრდილი მგრძნობიარობა, მისი გემოვნება, მუდამ უმწვავესი სარკაზმისაყენ რომ ისწრაფის, მისი არასიმყარე, არავითარი ძიება თავისი გმირებისა, მათი მიჩნევა ჭიზიოლოგიურ ტიპებად (— ავადმყოფთა გაღერება—): ყველაფერი ერთად წარმოსდგება როგორც ავადმყოფობის სურათი და ეს სარავითარ ექვს არ იწვევს. ვაგნერი ე. ი. une nevrose“ [იხ. 125, გვ. 22]. ამავე დროს ნიცშე, როგორც ი. ფრენცელი აღნიშნავს, ვაგნერის დიდებას, მის აღმავლობას არაცნობიერად ითვისებს, ისაკუთრებს. მაგრამ ბოლო წლებში შექმნილი და უშუალოდ ჰუაზე შეცდენის წინა დღეებში სუფთად გადაწერილი მისი დიონისური ჰიმნები (დითირამები) მეტყველებენ ვაგნერების ოჯახისადმი ნიცშეს უწინდელი შეგობრულოდამოკიდებულებისადმი ნოსტალგიაზე და, ვინ იცის, იქნებ უფრო ღრმა გრძნობაზეც კოზიმა ვაგნერისადმი. საქმე ისაა, რომ ამ ლექსებში არიაღნას სახელის ქვეშ ნიცშე შეფარვით გულისხმობს კოზიმა ვაგნერს²¹. მაგალითად, ლექსში „გოდება (არიაღნეს)“ ეკლავლობთ:

არა!
 ისევ დამიბრუნდი!
 ყველა შენი სატანჯელით!
 (. . .)
 ცრემლი ჩემი უხე ნაკადად
 მოჩქეფს შენგენ.
 გულში ცეცხლი მინავლუო
 თუ აღინთო — მხოლოდ შენთვის.
 დამიბრუნდი!

²¹ ჰუაზე შეცდენის პირველ დღეებში ნიცშე უგზავნის უჩვეულო შინაარსის ბარათებს თავის ახლო მეგობრებს, მათ შორის კოზიმა ვაგნერსაც, სადაც კოზიმას „პრინცესა არიაღნად“ და თავის შეყვარებულად აცხადებს [131, გვ. 572].

თავისი შეგნებული, შერაცხადი ცხოვრების ბოლო წელს ნიცშეს თვითგანდიდების მანია უმაღლეს საფეხურს აღწევს. ამისი დასტურია მისი *Ecce Homo* — ავტობიოგრაფიათა შორის ყველაზე უჩვეულო თავისი ფორმისა და შინაარსის მხრივ²². განდიდების მანია ბოლო სტადიაზე უშუალოდ გადაიზარდა სულით ავადმყოფობაში. ეს მოხდა ტურინში 1888 წლის დეკემბრის ბოლოს. ნიცშეს კეუბზე შეცდენის თარიღად ასახელებენ 1888 წლის 26 დეკემბერს (კ. იასპერსთან 27 დეკემბერი). ნიცშეს სულით ავადმყოფობის მაჩვენებელია მისი ამ რიცხვით დათარიღებული წერილი თავისი ბავშლის უნივერსიტეტელი მეგობრის ფრანც ოვერბეკისადმი. ამ წერილით ნიცშე ოვერბეკს ატყობინებს, რომ განზრახული აქვს თავის ხელში აიღოს სამყაროს ბედის საქმე: „მე მსურს „იმპერიისათვის“ რკინის გარსის შემოვლება და სასოწარკვეთილების ომის პროვოცირება. ადრე მე არ მქონდა ხელები თავისუფალი, სანამ ახალგაზრდა იმპერატორი საქურველთან ერთად ხელში არ მყავდა“ [131, გვ. 551]. მანიკიალური ხასიათისაა და ნიცშეს კეუბზე შეშლის მაჩვენებელი მისი მომდევნო დღეების წერილები და ჩანაწერებიც: ნიცშე ხდება ღმერთი, ხდება დიონისე და ჯვარცმული; ეს ორი რამ ერთი და იგივეა; ნიცშე არის ყველაფერი, ყველა ადამიანი, იგი არის ყოველი მკვდარი და ყოველი ცოცხალი. ნიცშე თავის მეგობრებს უნაწილებს როლებს: კოზიმა ვაგნერი ხდება არიადნა, გაღმერთებულია ერვინ როდე, იაკობ ბურკჰარტი ხდება დიდი მოძღვარი. ნიცშეს ხელთაა შემოქმედება და მსოფლიოს ისტორია... [იხ. 101, გვ. 92].

საზოგადოლო ნიცშესთვის დამახასიათებელი განდიდების, თვითგაღმერთების მანიისა და სულით ავადმყოფობის პირველი დღეების ჩანაწერების საფუძველზე გამოაქვთ დასკვნა, რომ ნიცშე შეპ-

22 ნიცშეს ავტობიოგრაფიას დ. გალვეი უწოდებს „უცნაურ, თვითმაყოფილ და სასოწარკვეთილებით აღსავსე ნაწარმოებს“ (44, გვ. 310). ეს ნაშრომი მართლაც უცნაურ შთაბეჭდილებას ტოვებს (ნაწარმოების სათაურებია: „რატომ ვარ მე ასე ჰეილინი“. „რატომ ვწერ ასე კარგ წიგნებს“, „რატომ ვარ მე ბედისწერაჲ და ა. შ.). ნიცშე აქ თითქმის კვარცხლბეკიდან გველაპარაკება თავის ზარატუსტრად თუ ზეკადრ ქვეულო. მაგრამ ამ ნაწარმოებით მისი სულით ავადმყოფობის რამე აშკარა ნიშნებზე ლაპარაკი მაინც არ შეიძლება. კაიმა რომ უკანა, აქ კვარცხლბეკზე შემდგარი ნიცშე თავისთავზე არსებითად იმას ამბობს, რაც ჩვენ, მკითხველებს უნდა გვეთქვას მასზე: — ცხადია, რომ ნიცშე არ იყო ჩვეულებრივი ადამიანი, რიგითი მოკვდილი. მაგრამ, როგორც უკვე ითქვა, ნიცშეს რიგით ადამიანებზე აღამაღლებდა უპირველეს ყოვლისა მისი უსახლდრო ტანჯვა (როგორც ფიზიკური, ისე სულიერი)...

ყრობილი იყო „ქრისტეს კომპლექსით“, „ქრისტეს დაავადებით“. ამ მოსაზრებაში, ვფიქრობთ, არის ჭეშმარიტების რაღაცა წილი, მაგრამ ნიცშე იყო „ქრისტეს დაავადებითა“ თუ „კომპლექსით“ შეპყრობილი არა მაინცდამაინც იმ აზრით, რომ მას სურდა ქრისტედ ქცევა²³, არამედ ალბათ ლფრო იმ აზრით, რომ „ღმერთის სიკვდილისა“ და ღირებულებათა სრული გაუფასურების, ნიჰილიზმის, უსაზრისობის ატანა მას არ შეეძლო, მისი ზეკაცი ვერ აღმოჩნდა სამყაროსა და ადამიანური არსებობისათვის საზრისისა და ღირებულების ფუძემდებელი თუ მიმნიჭებელი, რომ ნიცშე თავისი ფილოსოფიურ-მსოფლმხედველობრივი ევოლუციის ბოლო ეტაპზე მწვავედ განიცდის „ღმერთის სიკვდილით“ გამოწვეული დანაკარგის მთელ სიმძიმეს და ცდილობს რამენაირად საზრისთა და ღირებულებათა ამ უმაღლესი ფუძემდებლის მკვდრეთით აღდგენას, ზოლო ეს მცდელობა ჭკუაზე შეცდენის ხანაში საკუთარი თავის ქრისტედ წარმოდგენის სახეს იღებს. როგორც ზურაბ კაკაბაძე მიუთითებს, „ფრიდრიხ ნიცშე. — ქრისტიანული მსოფლმხედველობის რადიკალური კრიტიკა და ინდივიდუალურ-აგრესიული „ძალაუფლების ნების“ პათეტიკური პროპაგანდისტი არ იყო თავისუფალი ღმერთზე ოცნებისაგან... ნიცშე უღმერთოა, მაგრამ ღმერთს მოწყურებული უღმერთო“ [18, გვ. 29].

„ქრისტეს კომპლექსისა“ თუ „ქრისტეს ავადმყოფობის“ მაჩვენებელია, აგრეთვე, ამ პერიოდში ნიცშეს მიერ „ჯვარცმულის“ ზედწოდების მისაკუთრება (იხ. 1889 წლის 4 იანვრის წერილი პეტერ გასტისადმი [131, გვ. 575]). მაგრამ, როგორც ითქვა, ამ თვითგანდიდებისა თუ თვითგაღმერთების ცდაში ადამიანთა საზოგადოებაზე აღმატებისა და მასზე მბრძანებლობის სურვილი კი არ უნდა დავიწახოთ, არამედ უსაზრისო სამყაროსა და უსაყრდენო ადამიანობისათვის საზრისისა და საყრდენის მინიჭება-მოპოვების ცდა; თუკი ზაი-მე აზრის გამოტანა შეიძლება სულით ავადმყოფის ჩანაწერებიდან და მოქმედებიდან, ჩვენ სწორედ ამას გვაფიქრებინებს ნიცშეს ჭკუიდან შემლის პირველი დღეები.

ნიცშეს დაავადება ჩქარა უკიდურესად მწვავედება და მას მო-

23 ვფიქრობთ, არ შეიძლება პირდაპირი აზრით გავება ზარატუსტრას სიტყვებისა, „ღმერთი რომ არსებულებო, მაშინ რა შემაკავებდა მე რომ თავად არ გაემხდარიყავი ღმერთით“. აქ და ნაწარმოებებს სხვა მრავალ ადგილას უფრო იმას ესმება ხაზი, რომ არ არსებობს ღმერთი, რომ, სამწუხაროდ, არ არსებობს სხვა სამყარო, რომ სხვა სამყარო და ღმერთი ადამიანური ოცნების პროდუქტია, ადამიანური გონის არაცნობიერი მოღვაწეობის პროდუქტია და მასში გამოხატულია ჩვენი ამ საძულველი სამყაროსაგან, საძულველი არსებობისაგან თავდაღწევის წყურვილი.. [იხ. 120 „სხვა სამყაროზე მეოცნებების მიმართ“].

ჰყვება კატასტროფა (Zusammenbruch). ეს მოხდა 1889 წლის 3 იანვარს ქ. ტურიზის კარლო ალბერტოს მოედანზე. როცა ნიცშე თავისი საცხოვრებელიდან გამოვიდა, მან დაიწახა, თუ ერთი ულმო-ბელი მეეტლე როგორ აწვალებდა თავის ცხემს. თვალეზზე ცრემლ-მომდგარი ნიცშე ქვითიწით მივარდა ცხოველს კისერზე მოსახვევად და ძალაგამოცლილი დაეცა [იხ. 87, გვ. 131]... რამოდენიმე დღის შემდეგ ტურიზში ჩამოდის ოვერბეკი, თავისი ავადმყოფი მეგობარი მიჰყავს ბაზელში და ათავსებს ნერვულ კლინიკაში. საინტერესოა საავადმყოფოს ექიმის ჩანაწერი... „ავადმყოფს ახასიათებს „ქეტე-ვები (პაროქსიზმი), რომელთა დროსაც იგი თავის თავს პათოლო-გიურად შეიგრძნობს როგორც „არაჩვეულებრივად ჭანჭრთელად და ხალსიან განწყობილებაზე, მყოფად, და მას (ამ დროს) სურს დიდი სიყვარულით გადაეხვიოს და გადაკოცნოს ყველა ადამიანი ქუჩაში“ [87, გვ. 131].

თვის შუა რიცხვებში ნიცშეს დედას, ოვერბეკის თანხლებით, ავადმყოფი ბაზელიდან იენაში გადაჰყავს პროფესორ ვინსვანგერის კლინიკაში. ბაზელის კლინიკისეული დიაგნოზი იყო „პროგრესული დამბლა“. ავადმყოფობის მომდევნო ხანაში ნიცშეს თანდათანობით უსუსტდება განდიდების მანიის მოვლენები და მშვიდდება. 1890 წლის მარტში, როცა ნიცშეს დედა საცხოვრებლად გადადის იენაში, მას ნებას რთავენ სახლში წაიყვანოს მოსავლელად ავადმყოფი. ნიცშეს დაბადების 50 წლისთავზე 1894 წლის 15 ოქტომბერს ავადმყოფის სანახავად ჩამოდის პაულ დოისენი და პოვეებს ნიცშეს სრულიად უგონო მდგომარეობაში [35, გვ. 192]²⁴. ნიცშეს დედის სიკვდილის შემდეგ (1897 წ.) ავადმყოფის მოვლა-პატრონობას ტვირთულობს მისი და, რომელიც დაქვრივების შემდეგ პარაგვაიდან გერმანიაში ბრუნდება²⁵. ელიზავეტა ფორსტერ-ნიცშე, ყიდულობს ბინას ვაი-მარში და იქ გადაჰყავს თავისი ძმა იგი აქვე აარსებს ნიცშეს არქივს, აგროვებს ნიცშეს ხელნაწერებს, ნიცშეს მიერ თავისი მეგობრები-ხალში მიწერილ წერილებს და ძმის სიცოცხლეშივე იწყებს მოგო-

²⁴ ნიცშე ველარავის სცნობდა ახლობელთა გარდა. მან ვერც დოისენი იცნო დაბადების დღის მისალოცად ჩასული და წარმოდგენაც არ ჰქონდა თავად დაბადების დღეზე. მაგრამ დროდარო ნიცშეს ცნობიერება უნათლებოდა. ზოგჯერ იგი იხსენიებდა თავის თხზულებებს: „განა მე შვენიერი წიგნების ავტორი არა ვარ?“ — კითხულობდა ეგო. როდესაც მას ვაგნერის სურათი აჩვენეს, ნიცშემ თქვა, რომ მე ეს კაცი ძალიან შეყვარდით [44, გვ. 314]. მიუხედავად სულით ავადმყოფობისა, ნიცშეს გული არ შეცვლილა, იგი ძველებურად ნაზი, მომხიბვლელი, თავზაიანი და კეთილი იყო.

²⁵ ელიზავეტა და მისი ქმარი ზერნარდი პარაგვაიში წავიდნენ პოლიტიკური მისიით 1885 წელს.

ნებების წერას, რაც ნიცშეს შესახებ ლეგენდის წარმოშობის მყარო ხდება და რაზეც თავად ნიცშეს წარმოდგენა არა ჰქონდა. [იხ. 87, გვ. 132—133].

ნიცშე გარდაიცვალა 1900 წლის 25 აგვისტოს. იგი დაკრძალეს რიოკენის სასაფლაოზე მამამისის გვერდით.



ნიცშეს საკუთარი ფილოსოფია იწყება „ღმერთის სიკვდილით“ ტრადიციული უმალღესი ღირებულების ძალადაქარგულად გამოცხადებით, მისი გაუფასურებით. ნიცშესწინა ფილოსოფია და თავად ნიცშეს ფილოსოფიური ევოლუციის პირველი პერიოდის ნაშრომები შეიძლება გავიგოთ როგორც „ღმერთის სიკვდილის“ მომამზადებელი, როგორც ამ უმალღესი ღირებულების გაუფასურების წინაისტორია. ს. კირკეგორისაგან განსხვავებით, რომელიც პიროვნების განვითარების უმალღეს საფეხურად რელიგიურს მიიჩნევდა, ნიცშესთან, პირიქით, რელიგიური საფეხურია მიჩნეული პიროვნების განვითარების ყველაზე დაბალ, საწყის ეტაპად, რომელიც მისი განვითარების მაღალ საფეხურებზე სწორედ ისევე უნდა მოიხსნას, როგორც ესთეტიკური (და ეთიკური) საფეხური იხსნებოდა კირკეგორთან რელიგიურ საფეხურზე.

ა. შოპენჰაუერისა და რ. ვაგნერის გავლენისაგან თავისუფალ. პირველ დამოუკიდებელ ნაშრომში „ადამიანური, ერთობ ადამიანური“ (1878 წ.) ნიცშე ამგვარად წარმოგვიდგენს ინდივიდის განვითარების საფეხურებს, მისი მსოფლმხედველობრივი ევოლუციის ფაზებს: 10 წლის ასაკში, მისი აზრით, ინდივიდში ბატონობს მისტიკური გრძნობები. მომდევნო პერიოდში ეს მისტიციზმი თანდათან სუსტდება, უფრო მოკრძალებულ ფორმებს ღებულობს (პანთეიზმი).. ადამიანი იწყებს მეცნიერებებთან მიახლოებას. მისტიკური გრძნობებისაგან განთავისუფლებული ადამიანი შემდგომში ექცევა მეტაფიზიკური ფილოსოფიის გავლენაში. ბოლოს მას მეტაფიზიკური ფილოსოფიაზეც უტყდება გული და ადამიანს იპყრობს ზელოვნება. იგი ზელოვნების ტყვე ხდება, თუმცაღა მის სულში კიდევ დიდხანს ცოცხლობს მეტაფიზიკა, რომელიც ზელოვნებითაა განათებული თუ სახეცვლილი²⁶. მაგრამ შემეცნებისაკენ სწრაფვა სულ უფრო და

²⁶ ვფიქრობთ, სწორედ ამგვარ, ოღონდ რელატიური და მეტაფიზიკური ნამუშევრისაგან თავისუფალ ესთეტიკურ საფეხურზე იღვას ჩვენი მწერლობა მეოცე საუკუნის 10-იანი წლების ბოლოსა და 20-იანის დასაწყისში (გალაქტიონ ტაბიძე, ტერენტი გრანელი, გიორგი ლეონიძე...) გალაქტიონ ტაბიძისეული ლოზუნგი „პო-

უფრო ძლიერდება ადამიანში და ამ სწრაფვას მიჰყავს იგი შემეცნების ყველაზე უფრო მკაცრ მეთოდებამდე, ბუნებისმეტყველებებსა და ისტორიამდე, ამასთან, ხელოვნება ინდივიდისათვის თანდათან კარგავს მნიშვნელობას. მსოფლმხედველობრივი ევოლუციის ამ გზას, ამ სამ საფეხურს (1. რელიგიური — მისტიკა-მეტაფიზიკა 2. ესთეტიკური, 3. მეცნიერული) ინდივიდი, ნიცშეს აზრით, გაივლის თავისი ცხოვრების პირველ სამ ათეულ წელში. „ესაა იმ სამუშაოს მოკლე კონსპექტის გახმოვრება, რომელზედაც კაცობრიობა, შესაძლოა, ოცდაათი ათას წელს შრომობდა“ [117, აფორ. 272].

ამგვარად, ნიცშეს რელიგია თავისი მსოფლმხედველობრივი ევოლუციის ყველაზე უფრო დაბალ, საწყის ეტაპად მიაჩნია და იგი დიდი ხნის წინ დაძლეულ, გადალახულ საფეხურად წარმოუდგება ესთეტიკურს გავლის გზით მეცნიერების საფეხურზე. უნდა შევნიშნოთ, რომ ამ დროისათვის (სამოცდაათიანი წლების ბოლო და ოთხმოციანის დასაწყისი) ნიცშე პოზიტივიზმის გარკვეულ გავლენას განიცდის (ო. კონტი, ჩ. დარვინი...), და, როგორც ჩანს, გადაჭარბებულად აფასებს კერძო, „პოზიტიურ“ მეცნიერებებს; ამ დროს მას ჯერ კიდევ ბოლომდე არა აქვს გააზრებული „ღმერთის სიკვდილი“ გამომდინარე ყველა შედეგი, ამ უმაღლესი ღირებულების გაუფასურების მთელი სიმძიმე — ნიჰილიზმის, საყოველთაო სულიერ-მსოფლმხედველობრივი კრიზისის გარდუვალობა. ამ დროს „ღმერთის სიკვდილი“, უმაღლესი ტრადიციული ღირებულების ძალადაკარგულობა მას უფრო ზედმეტი, უსარგებლო ტვირთისაგან, „გარედან“ თავსმოხვეული „შენ უნდას“ მონობისაგან ადამიანის გათავისუფლებად წარმოუდგებოდა და ეს თავისუფლება ნიცშეს ახალ, „ვეშმარიტ ღირებულებათა დაფუძნებისათვის აღძრავდა, აღმშენებლობის პათოსით აღავსებდა. სწორედ ამას მოწმობს „ზარატუსტრას“ პირველი სამი თავის ერთი ამოსუნთქვით შექმნა. მაგრამ მალე „ღმერთის სიკვდილი“ და ტრადიციულ ღირებულებათა გაუფასურება ნიცშეში ამბივალენტურ გრძნობას ბადებს: ტრადიციულ უმაღლეს ღირებულებათა დამხობით მოპოვებული თავისუფლებით ალტაცებასთან ერთად ნიცშეს ეუფლება „ღმერთის სიკვდილის“ მუდმივად თავჩენილი სულიერი სიცარიელის, დანაკარგის სიმძიმის, მისი აუნაზღაურებლობის გრძნობა.

ზემოთ თქმულის შესატყვისად, ვიწყებთ, რა ნიცშეს ფილოსოფიის ანალიზს „ღმერთის სიკვდილის“ თეზისიდან ამოსვლით, ნაშ-

ეზია უპირველეს ყოვლისა“ და, საზოგადოდ, ამ პერიოდის მთელი მისი შემოქმედება ამგვარი დეკადენტური ესთეტიკის ბატონობის დასტურია, რაც საუკუნის დასაწყისში მთელ ევროპაში თავჩენილი ღრმა სულიერ-მსოფლმხედველობრივი კრიზისის თავისებურ გამოხატულებას წარმოადგენდა ჩვენთან, საქართველოში.

რომში ჯერ გადმოცემული იქნება ის იდეები და იმედები, რომელთა ხორცშესხმასაც ნიციშვილმა სწორედ ამ თეზისს უკავშირებდა, ბოლოს კი შევეცხებით „ნიპილიზმის თემას, იმას, რაც საკუთრივ უკვე იგულისხმება „ღმერთის სიკვდილის“ თეზისში და რაც ნიციშვილმა ფილოსოფიური ევოლუციის გარდუვალი ბოლო გახდა კიდევ.

2. „ღმერთის სიკვდილი“

„ღმერთი მკვდარია; ადამიანებისადმი სიბრალულმა მოჰკლა ღმერთი“.

(ზარატ. „შემწყნარეთათვის“).

ნიციშვილმა ნაშრომებში „ღმერთის სიკვდილზე“ ყოველთვის წარუბრულ დროშია ლაპარაკი, რითაც მინიშნებულია ამ ფაქტის სახეზე არსებობაზე უკვე ნიციშვილმა. ნიციშვილსათვის, რა თქმა უნდა, საკვებით ნათელია ჯერ კიდევ აღორძინების ეპოქიდან და დეკარტი-ბეკონის ფილოსოფიიდან ევროპული ფილოსოფიისა და კულტურის მიერ აღებული რაციონალიზმის გეზი, რომელსაც გარდუვალად უნდა მოჰყოლოდა, და მოჰყვა კიდევაც, რელიგიური რწმენის კრიზისი, ჰეკულარიზაცია, ნიციშვილს სიტყვებით, „ღმერთის სიკვდილი“. რელიგიური რწმენის სრული ატროფია, „ღმერთის სიკვდილი“ ახალ ევროპულ კულტურაში, თუ უფრო ადრე (ვოლტერი) არა, ფოიერბახთან, შტირნერთან და მემარცხენე, ჰეგელიანელებთან საბოლოოდ დამთავრებული პროცესია, მომხდარი აქტია და ეს ვითარება, ცხადია, ნიციშვილსათვის საკვებით ნათელია. მაშ რაღა აპირობებს ქრისტიანული რელიგიის კრიტიკისას ნიციშვილს გაცხარებას? რატომ ხდება მასთან ატროფირებული რელიგიური რწმენა და „მკვდარი ღმერთი“ ასე მძაფრი კრიტიკის ობიექტი?

ამ კითხვებზე ნიციშვილს ფილოსოფიაში მოიპოვება სრულიად გარკვეული პასუხი, რომ, მიუხედავად რელიგიური რწმენის დევალუაციისა და „ღმერთის სიკვდილისა“, ჯერ კიდევ უარსაყოფია, გადაჭაფასებელია ამ უმაღლეს ღირებულებასთან დაკავშირებული, მისგან გამომდინარე ყველა სხვა ღირებულება, რომ კაცობრიობას აქამდე ჯერ კიდევ არ გაუანალიზებია ამ ყალბი უმაღლესი ღირებულების დაშვების მოტივები, რომ კაცობრიობა დღესაც არ გათავისუფლებულა რელიგიურ-იდეალისტური და მეტაფიზიკური აზროვნების მიდრეკილებებისაგან და ა. შ. ნიციშვილს ეს მოსაზრებები, უეჭველია, თანმიმდევრული ათეისტისა თუ მატერიალისტის არგუმენტებია რელიგიურ-იდეალისტური და მეტაფიზიკური მსოფლმხედველობის წინააღმდეგ და ამ მოსაზრებებში, ამ არგუმენტაციაში არის აზრი, ლო-

გაკა. მაგრამ რელიგიურ-იდეალისტური და მეტაფიზიკური მსოფლ-მხედველობის კრიტიკისას ნიცშეს გახელებაში აშკარავდება აზროვნებასა და გონიერებაზე აღმატებული რაღაც ისეთი გრძნობისმიერი, გულსმიერი საწყისიც, რაც მხოლოდ იმაზე მეტყველებს, რომ აღნიშნული პრობლემატიკა ნიცშესათვის უადრესად მტკივნეულია და არა მარტოდენ ცივი გონებით გაანალიზებადი. თუმცაღა ღმერთისა და მიღმური სამყაროს ჩანაცვლოდ ნიცშე წამოაყენებს ახალ ღირებულებებს (ამის შესახებ ქვემოთ), მაგრამ, როგორც ზემოთ უკვე იყო აღნიშნული, ნიცშეს ამავე დროს არ ტოვებდა დანაკარგის სიმძიმით გამოწვეული ტკივილი. ღმერთს, რელიგიისა და მიღმური სამყაროს შესახებ მსჯელობს, მათ აკრიტიკებს სულიერად ტრავმირებული ადამიანი. ამ მსჯელობაში, ამ ცხარე კრიტიკაში აშკარავდება რელიგიურ-მსოფლმხედველობრივ საყრდენს მსაჭიროებელი, რელიგიურ ნუგეშს მსაჭიროებელი ადამიანის იმედისგაცრუება ტრადიციულ უმაღლეს ღირებულებებში. ღმერთის, რელიგიისა და მიღმური სამყაროს კრიტიკა-უხრყოფისას ნიცშეს ეს რადიკალიზმი, მისი ეს გახელება ამჟღავნებს რელიგიურ საყრდენ-ორიენტირში ნიცშეს იმედისგაცრუებასაც და ახალი საყრდენ-ორიენტირით მისი შეცვლის შეუძლებლობის ცნობიერებასაც. ვფიქრობთ, სწორედ რელიგიური რწმენის გამოუვალი კრიზისის ტრაგიკული აღქმაა გამჟღავნებული თავად „ღმერთის სიკვდილის“ ნიცშესეულ ტერმინში. ყველა სხვა ათეისტისა და მატერიალისტისაგან განსხვავებით ნიცშე ასე ტრაგიკულად აღიქვამს რელიგიური რწმენის კრიზისს. მისთვის, და მისი ეპოქის ბურჟუაზიული ფილოსოფიისათვის, „ღმერთის სიკვდილი“, რელიგიური საყრდენ-ორიენტირის დაკარგვა მოასწავებს მწვავე, გამოუვალ მსოფლმხედველობრივ კრიზისს. ნიცშე მართლაც რომ „ღმერთს მოწყურებული უღმერთო“ იყო; იგი მოკლებული იყო როგორც რელიგიურ, ისე ყოველივე სხვა საყრდენ-ორიენტირს და საკუთარ თავსა და მთელ ეპოქას გამოუვალი სულიერი კრიზისის, ნიპილიზმის ტყვეობაში მყოფად აღიქვამდა. და სწორედ ამიტომ რელიგიურ ნუგეშში იმედგაცრუებული ნიცშე, აქამომდე კაცობრიობის ამ ყველაზე უფრო შეყარ მსოფლმხედველობრივ საყრდენ-ორიენტირში იმედდაკარგული მოაზროვნე, მთელი თავისი ნიპილისტური გახელებით, უღრმესი სულიერი ტრავმისათვის „შერს-ძიების წყურვილით ესხმის ზაფხუ ქრისტიანულ რელიგიას.

ქრისტიანობის მძაფრი კრიტიკით, ძველბერძნული და რომაული წარმართული ღირებულებების აღდგენის ცდით ნიცშე წყალწაღებულებით ხაფსს ეპიდება; ანტიკურობის რესტავრაციას იგი ნიპილიზმის იმ ბურჟუას გაფანტვის იმედს უკავშირებს, რაც „ღმერთის სიკვდილის“ გარდუვალი შედეგი იყო და რაც უფრო ღრმად

აცნობიერებდა ნიცშე ეპოქის მსოფლმხედველობრივი კრიზისის მასშტაბს, მისი დაძლევის სიძნელეს, მით მეტი გახელებით ესხმის თავს ყოველ რელიგიას, იდეალიზმსა და მეტაფიზიკას, მიიჩნევს რა მათ თავად ამ მსოფლმხედველობრივი კრიზისის მიზეზად, ნიპილიზმისა და დეკადანსის წყაროდ. ამ მხრივ ნიცშე ყველაზე უფრო მძიმე ბრალდებებს უყენებს ქრისტიანობას. მისი აზრით, სწორედ ქრისტიანულმა რელიგიამ დაამზო ათასწლეულების პერსპექტივის მქონე რომის იმპერია, დაასამარა ჯანსაღი ანტიკურობა და კაცობრიობის სულიერი დაავადების, ნიპილიზმისა და დეკადანსის წყაროდ იქცა. ქრისტიანობის სახით გაიმარჯვეს სუსტებმა და დაცემულებმა, ავადმყოფებმა და ცხოვრების მოძულეებმა და იმისათვის, რომ თავიანთ არარაობას გაქცეოდნენ, მათმა ავადმყოფურმა წარმოსახვამ მოიგონა მიღმური ქვეყანა, „ზეცა“, სულის უკვდავება... ქრისტიანული რელიგია მორწმუნეს მოუწოდებს, საკუთარი თავის მსხვერპლად მიტანას, მონად ქცევას; ქრისტიანული რელიგია ემსახურება სუსტთა და ავადმყოფთა დაცვა-შენახვას, მამსახურად, ევროპული რასის შერყვნას [121, აფორ. 46, 62].

ნიცშე ქრისტიანობას მიაწერს ღირებულებათა პირველ, რადიკალურ და საბედისწერო გადაფასებას, ძლიერი, ჯანსაღი კასტის, არისტოკრატიული მორალის დამხობას, ჭეშმარიტ ღირებულებათა გაუფასურებას და სუსტებისა და ავადმყოფების მორალის, ყალბ ღირებულებათა გაბატონებას. „მე ვგმობ ქრისტიანობას და ქრისტიანულ ეკლესიას ვუყენებ ყველაზე საშინელ ბრალდებას, რაც კი ოდესმე რომელიმე მბრალდებლის ენას წარმოუთქვამს... ქრისტიანობას მე ვუწოდებ კაცობრიობის ისტორიის წარუშლელ ლაქას... მე მინდა ქრისტიანობისადმი ამ მარადიული ბრალდების წარწერა ყველა კედელზე, სადაც კი იგი არსებობს, — წერს ნიცშე თავის ერთ-ერთ ბოლო, გაშოუქვეყნებელ ნაშრომში [126, ფორ. 62] და ქრისტიანობის უარყოფასა და ქრისტიანულ რელიგიასთან დაკავშირებული ღირებულებების რადიკალურ გადაფასებას უკავშირებს თავდაპირველი ჭეშმარიტი ღირებულებების აღდგენას, ჯანსაღი არისტოკრატიული მორალის რეაბილიტაციას, მის აღზევებას. ნიცშე იქამდეც კი მიდის, რომ მოითხოვს წელთაღრიცხვის დაწყებას არა ქრისტიანობის პირველი დღიდან, არამედ მისი უკანასკნელი დღიდან, ე. ი. თავისი ნაშრომის — „ანტიქრისტეს“ შექმნის დღიდან...

და მაინც, ქრისტიანობის ამ მძაფრი კრიტიკის მიუხედავად, ამ რელიგიისადმი ნიცშეს დამოკიდებულება მარტოოდენ უარყოფითი არ ყოფილა. ქრისტიანობისადმი ნიცშეს ამბივალენტურ მიმართებას ამჟღავნებს მისი აშკარა, დაუფარავი სიმპათიები ქრისტიანული რელიგიის ფუძემდებლის იესო ქრისტეს მიმართ. იესო ქრისტე, ნიც-

შეს მიხედვით, „უკეთილშობილესი ადამიანია“ [117, აფორ. 475], „სიყვარულით დაუქმყოფილებელი“, „სიყვარულით გაუმადლარი“ კაცია [121, აფორ. 269]. იგი „თავისუფალი გონია“, მის მოძღვრებას „შინაგანი შუქი“ ანათებს, თავის მოძღვრებას ქრისტე თავისივე ცხოვრებითა და სიკვდილით ასხამს ხორცს [126, აფორ. 32, 33]. ხოლო თუ აქ გავიხსენებთ სულით ავადმყოფობის პირველ დღეებში ნიციშეს მიერ საკუთარი თავისადმი მიწერილ ეპითეტს — „ჯვარცმულს“ და მოყვასისადმი სიყვარულით გაწვდილ მის ხელებს, ჟნდა იტყვას, რომ იესო ქრისტეს სახე მისთვის ბოლომდე დარჩა სულიერი სისპეტაკისა და სიმაღლის სიმბოლოდ, შთაგონების წყაროდ.

და, როგორც ჩანს, სწორედ ქრისტიანობისადმი ამ ორმაგ დამოკიდებულებაში სინათლის შესატანად, იესო ქრისტესადმი უდიდესი სიმპათიების ქრისტიანული რელიგიის მძაფრ სიძულვილთან შესათავსებლად, ნიციშე თავის „ანტიქრისტეში“ ადგამს უჩვეულო საიიქს: იგი ერთმანეთს უპირისპირებს ქრისტესა და ქრისტიანობას, ქრისტეს მოძღვრებასა და ქრისტიანულ რელიგიას²⁷. ნიციშეს მიხედვით, „თავად სიტყვა „ქრისტიანობა“ გაუგებრობა, — არსებითად მხოლოდ ერთი ქრისტიანი არსებობდა და იგი ჯვარზე აღესრულა, „სახარება“ ჯვარზე მოკვდა“ (126, აფორ. 39). ნიციშეს აზრით, იესო ქრისტეს მოძღვრება, მისი „სახარება“ სხვა არარაა, თუ არ მისი პირადი მოწამობრივი ცხოვრება და აღსასრული. და ამ „პრაქტიკულ სახარებაში“ სიტყვაც არ არის თქმული „მეორედ მოსვლაზე“, „საშინელ სამსჯავროზე“, რაიმე მოლოდინსა და დაპირებაზე, არავითარ იმქვეყნიურ მიღმურ სამყაროსა და სულის უცვლადებებზე. „არაფერია იმაზე უფრო არაქრისტიანული, ვიდრე უბეში ეკლესიისეული ცნება ღმერთზე, როგორც პიროვნებაზე, მომავალ „ღვთიურ სამეფოზე“, მიღმურ „ზეციურ სამეფოზე“, „ღმერთის ძეზე“, წმინდა სამების მეორე პირზე“... „ზეციური სამეფო“ გულის ვითარებაა და არა რაიმე „ღედამიწაზე მალა მდგომი“ ანდა „სიკვდილშემდგომ“ მოსალოდნელი მდგომარეობა“ [126, აფორ. 34]. ამ მახარობელმა, იესო ქრისტემ ნიციშეს მიხედვით, თავისი სიკვდილითაც ადამიანებს ისევ ღედამიწაზე ცხოვრების მაგალითი მისცა და არა რაღაცა „ხსნა“, როგორც ეკლესიას წარმოუდგენია. „ის, რაც იესო ქრისტემ დაუტოვა მეგვიდრეობად კაცობრიობას, ესაა პრაქტიკა—მისი ქცევა მოსამართლეთა, ქალათთა და მბრალდებელთა წინაშე, საზოგადოდ, მისი დამოკიდებულება ყოველივე წყევლისა და დაცინვის მიმართ—მისი ქცევა ჯვარზე. იგი

²⁷ ლაპარაკია არა „ადრეული ქრისტიანობისა“ და „გვიანდელ ქრისტიანობის“ (ანუ თანამედროვე ქრისტიანობის) დაპირისპირებაზე, რასაც ს. კირკეგორი ახდენდა, არამედ სწორედ ქრისტესა და ქრისტიანობის დაპირისპირებაზე.

წინააღმდეგობას არ უწევს, არ იცავს თავის უფლებას, ერთ ნაბიჯსაც არ დგამს უდიდესი საფრთხის თავიდან ასაცილებლად, უფრო მეტიც, იგი იწვევს მას... და იგი ლოცულობს მათზე, იტანჯება მათთვის და უყვარს ისინი, ვინც მას მტრობს“... [126, აფორ. 35].

ნიცშე მსოფლიოისტორიული ირონიის უდიდეს გამოხატულებად მიიჩნევს იმას, რომ ქრისტიანობა თავყანს სცემს სწორედ იმის საპირისპიროს, რასაც სახარება ქადაგებდა, რომ ეკლესიამ წმიდათაწმიდად შერაცხა სწორედ ის, რასაც „მახარებელი“ თავისზე დაბლა მდგომად, რასაც მის მიერ გადალახულად მიიჩნევდა. ნიცშეს მხედველობაში აქვს შურისძიების ცნება. ჯვარზე თავისი უდრტვინველი სიკვდილით, ნიცშეს აზრით, იესო ქრისტემ მოწაფეების წინაშე თავისი მოძღვრების დემონსტრირება, თვალნათლივი დასაბუთება განახორციელა, მაგრამ მოწაფეები უძლურნი აღმოჩნდნენ ამოეხსნათ იესო ქრისტეს ჯვარზე სამარცხვინო სიკვდილის სიმბოლო, უძლურნი აღმოჩნდნენ გაეაზრებინათ ეს საშინელი პარადოქსი. იესო ქრისტეს მოწაფეები „შორს იყვნენ იმისაგან, რომ ეპატიებინათ მისთვის ეს სიკვდილი, — რაც „სახარების“ სრული შესატყვისი იქნებოდა — ანდა თავადაც ამგვარი სიკვდილით დაესრულებინათ სიცოცხლე სრული სულიერი სიმშვიდის ვითარებაში... ამოტივტივდა სწორედ „სახარებისათვის“ სრულიად უცხო გრძნობა, შურისძიების გრძნობა. შეუძლებელი გახდა საქმის დასრულება ამ სიკვდილით: გაჩნდა „შურისგებისა“ და „სამსჯავროს“ მოთხოვნილება“... [126, აფორ. 40].

ქრისტეს მოძღვრების გაყალბებაში²⁸ ნიცშე ადანაშაულებს უშუალოდ მოციქულ პავლეს. ნიცშეს მიხედვით, პავლეს სახით იუდეველმა ქურუმმა მოისურვა ძალაუფლების მოპოვება, მასების ჰიპნოტიზირება, ჯოგად გადაქცევა. და პავლე თხზავს სიყალბეს „მკედრეთით აღმდგარი“ იესოს, მომავალი სამსჯავროსა და სულის უკვდავების შესახებ... [126, აფორ. 42].

28 ქრისტესა და ქრისტიანობის ამ დაპირისპირებამ არ უნდა შეგვიქმნას შთაბეჭდილება, თითქოსდა ნიცშე მთლიანად იყენარებდეს ქრისტეს მოძღვრებას და მარტოოდენ ქრისტიანობას უპირისპირებოდეს. ნიცშეს თხზულებებში არის ადგილები, სადაც აშკარა სიმპათიებთან ერთად გარკვეული დისტანციური და ზოგჯერ ნეგატიური დამოკიდებულებაცაა გამოხატული ქრისტეს პიროვნებისა და მოძღვრების მიმართ. ასე მაგალითად, „ზარატუსტრაში“ ვკითხულობთ: „მერწმუნეთ, ძმებო, ნადრევად გარდაიცვალა იგი. ჩემი ხნის რომ მოყრილიყო, უარყოფდა თავს მოძღვრებას. ის საკმაოდ კეთილშობილი იყო იმესათვის, რომ უარეყო“ [120, „თავისუფალი სიკვდილისათვის“]. სახელდობრ, აქ ნიცშე იესო ქრისტეს „ბრალად სდებს“ ადამიანებისა და დედამიწის „უშვიფარ სევდარულსა და სიძულვილში“; — ხანგრძლივად რომ ეცხოვრა დედამიწის სიყვარულსა და სიცილს ისწავლიდაო...

უფრო მძიმე ბრალდების შთაბეჭდილებას ტოვებს „ანტიქრისტეს“ აფორიზმი 29. აქ ნიცშე კატეგორიულად უპირისპირდება რენანის მიერ იესო ქრისტესად-

ამგვარად, ნიცმეს მიხედვით, ქრისტეს მოძღვრება დავიწყებას ეძლევა ქრისტეს სიკვდილთან ერთად; „სახარება“ ქრისტესთან ერთად კვდება ჭვარზე, მაგრამ ეს, რა თქმა უნდა, ასე არ ყოფილა. მორწმუნე ქრისტიანისათვის იესო ქრისტეს აღსასრული ჭვარზე არის მხოლოდ მისი მიწიერი ცხოვრების ისტორიის დასასრული და არა აბსოლუტური ბოლო; ეს ჭვარცმა, სიკვდილი მორწმუნის ცნობიერებაში განუყოფელია მკვდრებით აღდგომისაგან. ქრისტიანობა საერთოდ არ სცნობს სიკვდილს, როგორც ინდივიდის ცხოვრების ისტორიის საბოლოო დასრულებას. ქრისტიანობას სიკვდილი ესმის როგორც „გარდაცვალება“, როგორც ინდივიდის სულის გადასვლა ახალ სამყაროში („საიქიო“: „სამოთხე“, „ჯოჯოხეთი“). ქრისტიანობა ინდივიდუალური სულის უკვდავების თვალსაზრისზე დგას. და ქრისტიანული ღმერთი სწორედ მაშინ „კვდება“, როცა იესო ქრისტეს ერთ ჩვეულებრივ მოკვდავად იაზრებენ, როცა მას ისტორიულ პირად სახავენ, როცა მის მკვდრებით აღდგენას უარყოფენ ჭვარცმისა და გარდამოხსნის შემდეგ და როცა უარყოფენ საზოგადოოდ ინდივიდუალური სულის

მი „გმირისა“ და „გენიოსის“ ეპითეტების მიწერას. ნიცმეს მიხედვით, ჯრაფერია იმაზე არასახარებისეული, ვიდრე გმირის ცნება; აქ სწორედ ბრძოლისა და მებრძოლის საწინააღმდეგო ინსტინქტიანო მოქმედებაში („ბოროტებისადმი წინააღმდეგობის გაუწველობა“). რაც შეეხება სიტყვა „გენიოსს“, აქ, ნიცმეს სიტყვით, სრულ გაუგებრობას აქვს ადგილი: „გონის“ შესახებ ყველა ჩვენს ცნებას, ჩვენს კულტურ—ცნებებს არავითარი საზრისი არ გააჩნიათ იმ სამყაროში, რომელშიც იესო ცხოვრობს. ფიზიოლოგიური სიმკაცრით რომ ვთქვათ, აქ უფრო უპირიანი სრულიად სხვა სიტყვა: სიტყვა „იდიოტი“ [126, გვ. 200]. (აღსანიშნავია, რომ ელიზავეტა ფორსტერ-ნიცმეს მიერ გამოქვეყნებულ „ანტიქრისტეში“ სიტყვა „იდიოტი“ ამოღებულია). მაგრამ ამგვარი გამოთქმები, ვფიქრობთ, იესო ქრისტეს პიროვნებისა და მოძღვრებისადმი ნიცმეს პოზიტიური, სიმპათიური დამოკიდებულებას საბოლოოდ მანც ვერ ცვლიან. თავად ეს გამონათქვამებიც კი შესაძლებელია გავიგოთ პოზიტიური აზრით: ბრძოლაზე თავშეკავება „მტერობის ვერ შემძლეობა“ ხომ შესაძლებელია სხვა კუთხით გავეგოთ როგორც ყველაზე უფრო სულმაღალი, დიდი ადამიანის უნარი, რომელიც მას, კირეკეორის თქმისა არ იყოს, გმირზე მაღლა აყენებს და არა დაბლა. რაც შეეხება „გენიოსის“ ეპითეტის ნაცვლად ნიცმეს მიერ „იდიოტის“ ხმარებას, როგორც ჩანს, აქაც არის შესაძლებლობა ამ სიტყვის „არა-შეურაცხყოფილური აზრით გაგებისა. თავის წერილში „ნიცმე და იესო — იესო ნიცმესთან“ ჟ. კონევეგი მიუთითებს, რომ „ნიცმე იესოს იდიოტს უწოდებს უალრესად სერიოზული და არა შეურაცხყოფილური აზრით“, რომ აქ არსებით როლს თამაშობს ამ სიტყვის ბერძნული მნიშვნელობა (ιδιότης — თავმდაბალი, თვინიერი უსწავლელი — საპირისპირო იმისა, ვინც მეცნიერებას ან ხელოვნებას სწავლობს, არაპროფესიონალი; მდაბიო წრიდან გამოსული...). „იდიოტი“ ნიცმესთან ეწოდება უფრო მაღლა მდგომარ, ნასწავლი ადამიანის საპირისპირო ადამიანს; აგი დამოუკიდებელია და თავს არაფრით იტყუებს“ [115, გვ. 384]. ჟ. კონევეგი აქვე ახსენებს „იდიოტის მოტივს“ ლოსტოვესკისთან, რომელსაც თავად ნიცმეც ხშირად იმეორებდა თავის თხზულებებში [იხ. მაგ., 126, აფორ. 31].

უკვდავებას. სწორედ ამ აზრითაა „მკვდარი“ ნიცშესთვის და მისი რაციონალისტური ეპოქისათვის ღმერთი.

როგორც ზემოთ იყო ნაჩვენები, ს. კირკეგორი მოითხოვდა ჩვენი თავის წარმოდგენას ქრისტეს მიწიერი ცხოვრების თანამედროვედ და ამ გზით ქრისტიანობის გზაზე დადგომას, „ქრისტიანობაში შესვლას“ ქრისტეს მკვდრებით აღდგომისა და დიდებით მისი მეორედ მოსვლის რწმენის გარეშე. ამის თაობაზე ზემოთ ჩვენ მივეუთითებდით, რომ ესაა განუხორციელებელი მიზანი, რელიგიური ცნობიერებისათვის მიუღებელი, ამ ცნობიერების საპირისპირო მოთხოვნა და რომ ამგვარი მოთხოვნით გამჟღავნებულია თავად კირკეგორისა და მთელი მისი ეპოქის მწვავე მსოფლმხედველობრივი კრიზისი, რელიგიური რწმენის მძაფრი კრიზისი. ფ. ნიცშესთან კი საბოლოოდ იმსხვრევა რელიგიური ცნობიერება იესო ქრისტეს ჩვეულებრივ მოკვდავად გააზრებით, მისი ღვთაებრიობის უარყოფით და, ამ აზრით, ღმერთი მართლად „კვდება“.

ქრისტესა და ქრისტიანობის ურთიერთმოწყვეტითა და ურთიერთდაპირისპირებით, ქრისტეს ღვთაებრიობის უარყოფით, ქრისტიანობისათვის ქრისტეს ავტორიტეტის წართმევით ნიცშე თითქოსდა გარკვეულ საწყისას ღებულობს ქრისტიანობისა და, საზოგადოდ, რელიგიური ცნობიერების მძაფრი კრიტიკისათვის. ქრისტიანობა, და საზოგადოდ, რელიგიური ცნობიერება, ნიცშეს აზრით, უპირისპირდება, ზურგს აქცევს ცხოვრებას, სინამდვილეს, გაურბის რეალობას მოჩვენებით ზებუნებრივ სამყაროში, მიღმურობაში; ეს სიცრუე მოჩვენებით სამყაროზე, მიღმურობაზე, სუსტებისა და ავადმყოფების თავშესაფარია, მათი არსებობის პირობაა.

მაგრამ აღმაშენების მიწიერი ცხოვრებისათვის ღირებულების ჩამოცილება-ჩამორთმევა, ჯანსაღ წარმართულ-ანტიკურ ღირებულებათა დაცემა-გაუფასურება, მძაფრი მსოფლმხედველობრივი კრიზისი, დეკადანსი, ნიცშეს მიხედვით, იწყება ქრისტიანობის ფორმირებამდე. დეკადანსის კვალს ზედაფს ნიცშე უკვე ძველ აღთქმაში და ამ მსოფლმხედველობრივ კრიზისს იგი უკავშირებს ისრაელის პოლიტიკურ კატასტროფას. ამ ახალ, კრიზისულ ეპოქაში ძველი ღმერთი იეღოვა აღარ არის ძალაუფლების ცნობიერება, სიზარულისა და იმედის წყარო, ისრაელელთა მხსნელი, მათ გამარჯვებათა გამომჟღავნელი. ებრაელი ქურუმში, აგიტატორი, მორალისტი ებრაელი ერის ამ პოლიტიკური კრიზისის, კატასტროფის ეპოქაში იწყებს „დანაშაულისა“ და „სასჯელის“ კატეგორიებით აზროვნებას. ქურუმში ებრაელი ერის ძველ დიდებას, მტრებზე გამარჯვებებს, ყოველ წარმატებას, ბედნიერებას განმარტავს როგორც ღვთიურ ჯილდოს ღვთისმოსაობისათვის, ხოლო ყოველ მარცხს, წარუმატებლობას, უბედურებას განმარტავს როგორც

სასჯელს ღმერთისადმი ურჩობისათვის²⁹. სამყაროს ბუნებრივი მიზეზობრიობის ადგილზე დგება ზებუნებრივი „სამყაროს მორალური წყობა“, ადამიანთა მიწიერი ცხოვრება კარგავს თავის დამოუკიდებელ, თავის ქეშმარიტ ღირებულებას და ღვთაებრივი განგებით განსაზღვრულად წარმოსდგება. მაგრამ „დასჯა“ და „დაჯილდოება“, „ღმერთის ნება“, ნიცშეს მიხედვით, ებრაელი ქურუმის ხელში მხოლოდ საშუალებაა მასებზე ბატონობისათვის, ხოლო მთელი ებრაელი ერისათვის ეს კარდინალურად შეცვლილი რელიგია, ეს ახალი მსოფლმხედველობა მძიმე პოლიტიკურ პირობებში გადაჩენის ერთადერთი გზაა, საშუალებაა, ტაქტიკური იარაღია მხოლოდ და არა სტრატეგიული გეზი ქრისტიანობასავე. ყოფნა-არყოფნის კითხვის წინაშე დამდგარმა ებრაელმა ერმა, ნიცშეს სიტყვებით, „თავზარდამცემად ძეგნებულიად არჩია ყოფნა ყოველი საშუალებით... ფსიქოლოგიურად ებრაელი ერი არის ყველაზე უფრო უდრეკი სასიცოცხლო ძალის მქონე ერი; აუტანელ პირობებში ჩაყენებული ეს ერი, თავისი ნებით, ღრმად და ბრძნული თვითშენახვის პრინციპიდან ამოსული, იჭერს მთლიანად decadence-ს ინსტინქტების მხარეს — არა იმიტომ, რომ ეს ინსტინქტები მასზე ბატონობენ, არამედ იმიტომ, რომ მათში ხედავს იგი იმ ძალას, რომლის შემწეობითაც ძალუქს მას „სამყაროსაგან“ თავის დაცვა“ [126, აფორ. 24]. ნიცშეს აზრით, სწორედ „ებრაელებმა მოახდინეს ღირებულებათა გადაფასება და რამოდენიმე ათასწლეულით განსაზღვრეს დედამიწაზე ცხოვრება საშიში მიმართულებით. მათ შეადუღაბეს ერთმანეთთან სიტყვები „მდიდარი“, „უღმერთო“, „მოძალადე“ და „ღარიბი“, „წმინდანი“, „მეგობარი“ [121, აფორ. 195]. ნიცშეს მიხედვით, გვიანდელმა იუდაიზმმა თავისი წიაღიდან წარმოშვა ქრისტიანობაც, თუმცაღა დღემდე ქრისტიანი თავისთავს ანტიიუდეველად მიიჩნევს. ...და აქ ნიცშე წამოაყენებს შემადრწუნებელ მოსაზრებას, ჰიპოთეზას იმის თაობაზე, რომ იესო ქრისტე, ქრისტეს მოძღვრება სხვა არარაა, თუ არ ებრაელი ერის მიერ გაღებული მსხვერპლი თავიანთი ეროვნული ხსნისათვის, გადაჩენისათვის, თუ არ თავიანთი მტრების ღირებულებათა სისტემის გაუფასურება-გადაფასების საშუალება. „ეს იესო ნაზარეველი — სიყვარულის სახარების განსახიერება — ეს „მხსნელი“, ღარიბთა, ავადმყოფთა და ცოდვილთათვის ნეტარებისა და გამარჯვების მომტანი, სწორედ საცდური ხომ არ იყო ყველაზე უფრო შემზარავი და გადაუღახავი ფორმით? სა-

²⁹ „ქართლის ცხოვრება“ ღმერთის მიმართ სწორედ ამგვარი შეცოდების შედეგად მიიჩნევს ჩვენი ერის ყოველ მარცხს ჩვენი მრავალრიცხოვან და დაუძინებელ მტრებთან... ხოლო რაც შეეხება გამარჯვებებს, ამ შემთხვევაში შემატანენი უფრო კონკრეტულნი ხდებიან — ქებას ასხამენ მეფე-ხელისუფალთ და ღიდ მხედართმთავრებს.

ცდური და შემოვლითი გზა სწორედ ამ იუდაისტური ღირებულებებისაკენ და იდეალთა სიახლისაკენ! განა სწორედ ამ „მხსნელის“, ისრაელის ამ ვითომდა მოწინააღმდეგისა და დამაქცევარის შემოწავლულ გზაზე არ მიაღწიეს იუდეველებმა შურისძიების თავიანთი უდიდესი წყურვილის საბოლოო მიზანს? ქვეშაირთად უდიდესი შურისძიების პოლიტიკის შავი, საიდუმლო ხელოვნება არ იყო განა, განა შორსმკვერთელი, იატაკქვეშა, ნელი და წინდახედული შურისძიება არ იყო ის ვითარება, რომ თავად ისრაელი იყო იძულებული ათელი მსოფლიოს წინაშე მოსისხლე მტრად და ჯვარზე გაკრულად გამოეცხადებინა თავისი შურისძიების იარაღი, რათა „მთელ მსოფლიოს“, ისრაელის ყველა მოწინააღმდეგეს შეძლებოდა უშიშრად მისულიყო ამ სატყუარასთან? და განა შეიძლება, რაც არ უნდა მოინდომოს ეშმაკეულმა გონებამ, უფრო სახიფათო სატყუარის გამოგონება? [122, გვ. 268—269].

ქრისტიანულ ღირებულებათა ფორმირებაში ნიცშე დიდ დამსახურებას მიაწერს (ანუ მძიმე ბრალდებას უყენებს) აგრეთვე კლასიკური პერიოდის, ნიცშეს სიტყვით, დაღმავალი ეპოქის ბერძნულ ფილოსოფიას — სოკრატესა და პლატონს. სოკრატე-პლატონის მოძღვრებაში თავისთავადი სიკეთის, იდეათა მიღმური სამყაროსა და ინდივიდუალური სულის უკვდავების შესახებ ნიცშე ხედავს ჯანსაღი ანტიკურობის დაცემის სიმბოლს, ცხოვრების დაავადების, დეკადანსის, ნიჰილიზმის ნიშნებს. დეკადანსისა და ნიჰილიზმის სენით ღრმად დაავადებულად მიიჩნევს ნიცშე ბუდიზმსაც, თუმცაღა იგი მიუთითებს ამ ორ რელიგიას შორის არსებით განსხვავებაზეც (სახელდობრ, ნიცშეს მიხედვით, ბუდიზმი, ქრისტიანობისაგან განსხვავებით, უფრო ცივილიზებული, დახვეწილი, კულტურული ერის რელიგიაა) [იხ. 126, აფორ. 22,23].

გამოჯანმრთელების გზაზე ევროპული კაცობრიობის მიერ გადაღმულ პირველ მტკიცე ნაბიჯად ესახება ნიცშეს აღორძინება — რენესანსი. აღორძინება ნიცშეს ესმის როგორც ქრისტიანულ ღირებულებათა გადაფასება, როგორც „კეთილშობილურ ღირებულებათა“ აღდგენა, როგორც ჯანსაღი ანტიკურობისაკენ, ბერძნულობისაკენ მობრუნება. მაგრამ, ნიცშეს აზრით, რენესანსის მიერ წამოყენებულმა ქვეშაირთმა, „კეთილშობილმა“ ღირებულებებმა ქრისტიანულ ღირებულებებზე საბოლოო გამარჯვებას მაინც ვერ მიაღწიეს; რენესანსის წინააღმდეგ აღდგა გერმანელი ბერი ლუთერი და აღადგინა ეკლესია, აღორძინა დასაღუბავად განწირული ქრისტიანობა და აქ ლუთერთან და გერმანულ ფილოსოფიასთან, გერმანულ მეტაფიზიკასთან ერთად ნიცშე მძიმე ბრალდებას უყენებს საზოგადოდ მთელ გერმანულ ერს. მისი სიტყვით, „გერმანელთა სიწმინდეა კულ-

ტურის მიმართ ყველა დიდი დანაშაული ბოლო ოთხი საუკუნის მანძილზე... გერმანელებმა მოუხსეს ევროპას სამკალი, მათ დაუჯარგეს საზრისი: უკანასკნელ დიად ეპოქას — აღორძინებას იმ დროს, როცა უმაღლესმა ღირებულებებმა, როცა არისტოკრატულმა, ცხოვრების განმატყეებელმა დამოშვლის უზრუნველყოფმა ღირებულებებმა გამარჯვებას მიაღწიეს საპირისპირო ღირებულებებზე, დაემის ღირებულებებზე“... [123, გვ. 359]. გერმანელები, გერმანელი აზნაურები (რაინდები)... „თავიანთი გერმანული სიმამაცით იბრძოდნენ სამკედრო-სასიცოცხლოდ ყოველივე კეთილშობილურის წინააღმდეგ დედამიწაზე“ [126, აფორ. 60]. ნიცშე გერმანელ ერს ადანაშაულებს აგრეთვე კულტურისათვის ყველაზე უფრო საშინელი დაავადების — ნაციონალიზმის სენის გავრცელებაში ევროპის კონტინენტზე, ნაციონალიზმის ნერვოზის კულტივირებაში, დასავლეთ ევროპაში პატარა სახელმწიფოთა გამარადიულებაში, პატარა პოლიტიკის წარმოებაში, ორი საუკუნის შესაყარზე ევროპის ეკონომიკური და პოლიტიკური გაერთიანების დიდი იდეის დასამარებაში „თავისუფლებისათვის წამოწყებული თავიანთი ომით“, თავად „ევროპის საზრისის“, „ევროპის გონის“, „ნაპოლეონის არსებობის საზრისის“ ჩამორთმევა-ლიკვიდაციაში³⁰ [123, გვ. 360].

გერმანულ ფილოსოფიას ნიცშე აკრიტიკებს იდეალიზმის გამო, ცხოვრებისადმი ქედმაღლურად ზემოდან ცქერის გამო, ცხოვრებისადმი ზურგმუქცევის გამო და მიიჩნევს, რომ ამის მიზეზია გერმანულ ფილოსოფოსთა და, საზოგადოდ, მთელი გერმანელი ერის „ღრმა შიში რეალობის მიმართ, რაც ამავე დროს ქვემარტების წინაშე შიშია“ [123, გვ. 359]. ლაიბნიცსა და კანტს ნიცშე უწოდებს „ევროპის ინტელექტუალური სიმართლის უდიდეს მუხრუქებს“ [123, გვ. 360]. მისი სიტყვით, „ფილოსოფია წაახდინა თეოლოგიის სისხლმა; გერმანული ფილოსოფიის პაპა პროტესტანტული პასტორია“... „კანტის წარმატება არის თეოლოგიის წარმატება“ [126, აფორ. 10]. ნიცშეს ბრალდება საკუთრივ კანტის მიმართ იმაშია, რომ მან გონების უფლების

³⁰ ნიცშეს მიერ გერმანული ნაციონალიზმის ეს მძაფრი კრიტიკა, ვფიქრობთ, ჩათვალს პუნქს საკითხს მოგვიანო ხანის ნაციონალ-სოციალისტთა უფლებამოსილების შესახებ ნიცშეს იდეურ მემკვიდრეობაზე. მაგრამ ნიცშეს ზემოთ გადმოცემულ მსჯელობაში საყურადღებოა სხვა რამეც. ისმება კითხვა: ნაპოლეონის ომების ეპოქაში ევროპის ეკონომიკური და პოლიტიკური გაერთიანების დიდი იდეის დასამარებაში გერმანიას რომ დებს ბრალს, ნუთუ ნიცშე ვერ ხედავდა ამ გზაზე უფრო განიცადა კატასტროფული მარცხი ნაპოლეონის არმიაზე? ნიცშე, რა თქმა უნდა დიდ დაბრკოლებას — რუსეთის იმდროინდელ იმპერიას. განა სწორედ რუსეთში არ ყოველივე ამას ხედავდა, მაგრამ თავისი პოლიტიკური იდეალიდან ამოუსული სწორედ გერმანიას ადანაშაულებს ამ საქმეში და არა რუსეთს (ამ იდეალის შესახებ ახ. ქვემოთ).

შეზღუდვით, ცოდნის სფეროს შემოფარგვლის გზით თავის უფლებებში აღადგინა რწმენა, რწმენის სამეფო, „გახსნა გასაძრომი ძველი იდეალისაყენ“, „მზაყერული სკეპტიციზმის წყალობით“ დაიცვა ორი „ბოროტმზრახველური ცდომილება“, „ქეშმარიტი სამყარო“ და ცნება მორალის, როგორც სამყაროს არსების შესახებ. ნიცშეს აზრით, „ქველმოქმედება“, „მოვალეობა“, „სიკეთე თავისთავად“, უპიროვნო და ზოგადი სიკეთე — ყველაფერი ეს არის გამონაგონი და მათში გამოხატულია დაცემა, ცხოვრების უკიდურესი დაუძლურება „მცდარი ინსტინქტი საზოგადოდ და, კერძოდ, ბუნების საწინააღმდეგო ინსტინქტი, გერმანული decadence, როგორც ფილოსოფია — აი, რა არის კანტი“ [126, აფორ. 11].

აქ ჩვენ კვლავ უნდა დავსვათ კითხვა თეოლოგი ლუთერისა და მთელი გერმანული ფილოსოფიის, განსაკუთრებით კი კანტის წინააღმდეგ ნიცშეს გახელების მიზეზზე. ნიცშეს, რა თქმა უნდა, არ შეეძლო არ დაეწახა, რომ ლუთერსა და პროტესტანტიზმს საზოგადოდ, აგრეთვე კანტს, აღორძინების ეპოქაში დასახული ამოცანების განხორციელება არახეობითად არ შეუფერხებია, რომ ევროპა განუხრელად ვითარდებოდა სეკულარიზაციის მიმართულებით... ნიცშეს არ შეეძლო არ დაეწახა, რომ მთელი წინამდევლი გერმანული ფილოსოფია და, საზოგადოდ, მთელი ახალი ევროპული ფილოსოფია და კულტურა სავსებით შეესატყვისებოდა აღორძინების იდეალებს. საქმე აქ შეიძლება ეხებოდეს მხოლოდ განწყობილებას, სულისკვეთებას. პესიმიზტურად განწყობილ, ნიჰილისტური სულისკვეთების მოაზროვნესა და, საზოგადოდ, მწვევე მსოფლმხედველობრივი კრიზისის ეპოქას აღარ შეესატყვისება წინამდევლი ფილოსოფია და კულტურა; ამიტომაც გამოუვალ ჩიხში მოქცეული მოაზროვნე წყევლის და შეაჩვენებს ყველაფერს, რაც კი წინ უძღვის ამ კრიზისის ეპოქას და, მაშასადამე, რაც რამენაირად ამზადებს მას. ნიცშეს უბრალოდ სწამს, რომ ახალი წელთაღრიცხვის პირველ საუკუნეებში ჩასახული ქრისტიანობა, ლუთერი და გერმანული ფილოსოფიაა მიზეზთა მიზეზი აღნიშნული კრიზისისა და, მაშასადამე, მათ მძაფრ, გამანადგურებელ კრიტიკაში ხედავს ამ კრიზისის დაძლევის გზას. ნიჰილიზმის გადალახვის საშუალებას. ნიცშე კანტთან ერთად მთელ გერმანულ ფილოსოფიაში, გერმანულ იდეალიზმსა და მეტაფიზიკაში, მთელ ევროპულ კულტურაში კვლავ ქრისტიანული თეოლოგიის ძლიერი გავლენის კვალს ხედავს. მას მიაჩნია, რომ მიუხედავად სეკულარიზაციისა, მიუხედავად „ღმერთის სიკვდილისა“, ყალბი ქრისტიანული ღირებულებები ჯერ კიდევ არაა გადაფასებული, გადალახული. ნიცშე ფიქრობს, რომ, პირიქით, „ღმერთის სიკვდილის“ შემდეგ კიდევ უფრო გამყარდნენ ეს ღირებულებები რამდენადმე სახეცვლილი ფორმით.

სახელდობრ, ეს ყალბი ღირებულებებია „ნამდვილი სამყარო“, ანუ „ზეცა“, რეალური სამყაროსაგან, ბუნებისაგან განსხვავებული რაღაცა ზეგრძნობადი, მეტაფიზიკური სინამდვილე, რაღაცა „მიღმური სამყარო“, რომლის რწმენა, ნიცშეს აზრით, მაინც დარჩა „ღმერთის სიკვდილის“ შემდეგ ევროპულ ფილოსოფიასა და კულტურაში, გონი თუ გონება (გონების ავტორიტეტი), რომელიც ღმერთის შემცვლელის როლში მოგვევლინა და რომელსაც ნიცშე რადიკალურად უარყოფს და, ბოლოს, ზნეობა, მორალი, რომელსაც ნიცშე ქრისტიანულ მორალს უწოდებს.

ა) „ნამდვილი სამყაროს“, „ზეცის“ უარყოფა

ტანჯვისა და უძლურების პროდუქტია ყოველი „სხვა სამყარო“, და ნეტარების იმ ხანმოკლე შესივლობისა, რომელსაც ყველაზე მძაფრად ტანჯული განიცდის... ავადმყოფები და მომავლავები, სხეულისა და ღედამიწის მოჭლენი იყვნენ ისინი, ვინც „ზეცა“ გამოიგონა...

[120, „სხვა სამყაროზე მეოცნებეთათვის“].

„ღმერთის სიკვდილიდან“ ნიცშესთან უშუალოდ გამომდინარეობს ყოველივე „მიღმურობის“, ყოველგვარი მეტაფიზიკური სამყაროს, ყოველივე „ზეცის“ უარყოფა. „ღმერთის სიკვდილი“, როგორც ჰაიდეგერი მიუთითებს, ნიცშესთან წინააღმდეგ ყოველივე ზეგრძნობადი სამყაროს გაუქმებას, მის ძალადაკარგულობას [94, გვ. 200]. აქ იგულისხმება, ცხადია, მთელი ევროპული „ონტოლოგიის“, ევროპული მეტაფიზიკის გაუქმება, მათ შორის კანტის „თავისთავადი ნივთის“, ინტელიგიბელური სამყაროს უარყოფაც, ჰეგელის აბსოლუტური სულის, ობიექტური გონის უარყოფაც და, საზოგადოდ, ყოფიერების, სამყაროს ყოველივე ფარული თუ აშკარა მიზნის, ყოველივე ტელეოლოგიის უარყოფა. ნიცშე უარყოფს სამყაროში ყოველგვარ ქმნადობას, რომელსაც რაღაცა მიმართულება, ტენდენცია ექნებოდა; ნიცშე უარყოფს როგორც იდეალისტურ, ისე მატერიალისტურ დიალექტიკას; ნიცშე უარყოფს სამყაროში საერთოდ ყოველგვარ კანონზომიერებას, წესრიგს³¹, როგორც რაღაცა ფარული

³¹ კანონზომიერების, ლოგოსის უარყოფასთან ერთად ნიცშე უარყოფს საზოგადოდ კეშმარიტებას, კეშმარიტების ტრადიციულ გაგებას (საგნის სწორი ასა-

სუბსტანციური საწყისის გამოხატულებასა თუ მაჩვენებელს. მისი სიტყვით, „ნიეტები შემთხვევითობის ფეხებზე შემდგარი ცეკვავენ“, „შემთხვევაა სამყაროს ყველაზე ძველი არისტოკრატია“, სამყაროში მიზნები ადამიანური გონების შეტანილია, ამ ობობას მიერ მოქსოვილი აბლაბუდაა [120, „მზის ამოსვლის წინ“]. სამყაროში ბატონობს შემთხვევითობა და ეს შემთხვევითობაა აუცილებლობა. შემთხვევითობის სამეფოს იქით არაერთი მიზანთა სამეფო არ არსებობს. ამ ორი სამეფოს რწმენა, ნიცშეს სიტყვით, ძველი რომანტიზმის ზღაპარია, რომანტიზმის ნაშთია. შემთხვევითობის ამ სამეფოს ძველი ბერძნები უწოდებდნენ მოირას და ამ მოირათი, ამ ბედისწერით უწესებდნენ საზღვარს თავად თავიანთი ღმერთების მოქმედებასაც [118, აფორ. 130]. სწორედ აუცილებლობად გაგებული ეს შემთხვევითობაა განდიდებული ნიცშეს ფორმულაში: Amor fati (აუცილებლობის სიყვარული). ნაშრომში „ნიცშე ვაგნერის წინააღმდეგ“ ნიცშე აღნიშნავს, რომ Amor fati არის მისი „ულრმესი შინაგანი ბუნება“ [124, გვ. 436].

წინმაველი ევროპული მეტაფიზიკის, საზოგადოდ, ყოველი ონტოლოგიის ამ უარყოფით ნიცშე მიზნად ისახავს ადამიანის გათავისუფლებას ყოველივე გარეგანისაგან, ყოველივე ობიექტურობისაგან და, მაშასადამე, მის მომზადებას საკუთარ თავსა და სამყაროზე ბატონობისათვის, ნიცშე ნიადავს ამზადებს ზეკაცისათვის, ზეკაცის ბატონობისათვის, მაგრამ ამისათვის ნიცშე საჭიროდ მიიჩნევს ზეგრძნობადი, მეტაფიზიკური სამყაროს უარყოფასთან ერთად თავად ამგვარი სამყაროს შემოქმედო, მისი ამგები ადამიანური გონის უარყოფასაც, ადამიანის განწმენდას მისი კეშმარიტი ბუნებისაგან უცხოისაგან, ამ ბუნებაზე ამაღლებულისაგან (გონება, გონი, რაციო, სული...).

ბ) ადამიანური გონის, სულის უარყოფა

ჩვენი ზრებისა და გრძნობების უკან, ძმებო, დგას ძლიერი მბრძანებელი, უცნობი ბრძენი, რომლის სახელია თეოზოზა, — იგი ჩვენს სხეულში ცხოვრობს; და სწორედ ის არის ჩვენი სხეული
[120, „სხეულის მოძულეთათვის“].

„ღმერთის სიკვდილისა“ და ზეგრძნობადი სამყაროს, „ზეცის“ ძალადაკარგულად გამოცხადების შემდეგ, ყოველი მეტაფიზიკის, ყო-

ხვა). ნიცშეს საყვარელი გამონათქვამია: „კეშმარიტება იქნებ ქალია, რომელსაც აქვს ხაფუშედი არ ჩაგვახედოს თავის ფსკერში?“ [124, გვ. 439; 119; გვ. 352].

ველი ონტოლოგიის უარყოფის შემდეგ, ცხადია, საყრდენგამოცლილი და საფუძველშერყეული აღმოჩნდება ადამიანური გონიც, გონი, რომელსაც ნიცშემდე თითქმის ყველა მოაზროვნე ადამიანის ღვთაებრივი წარმომავლობის მაჩვენებლად, „ღვთაებრივ ნიშატად“ და ყველასხვა არსებულებზე ადამიანის აღმატებულობის დასტურად მიიჩნევდა.

როგორც ნაშრომის პირველ თავში იყო ნაჩვენები, სეკულარიზაციის გზაზე მდგარ ახალევროპულ ფილოსოფიაში, დაწყებული რ. დეკარტიდან და ჯ. ბეკონიდან, ადამიანური გონება (გონი) თანდათანობით, მეთოდურად იჭერდა ღმერთის ადგილს, ადამიანური გონება ტვირთულობდა ღმერთის როლის, ღმერთის ფუნქციის შესრულებას. ადამიანურ გონს ამ პერიოდში ჰქონდა ურყევი, ყოვლად შეუზღუდავი ავტორიტეტი, გაბატონებული იყო ადამიანური გონის, მეცნიერული ცოდნის უსაზღვრო ძალმოსილების რწმენა; იმდენად გაბატონებული, რომ, როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, გონების ამ ავტორიტეტს, გონების ძალმოსილების ამ რწმენას ვერაფერი დააკლეს ვერც პასკალმა და რუსომ და ვერც რომანტიკოსებმა. მაგრამ აი, დგება ახალი, კრიზისული ეპოქა, ანტირაციონალისტური ეპოქა და გონების ამ შეუზღუდველი ავტორიტეტის წინააღმდეგ სხვადასხვა მსოფლმხედველობრივი პოზიციებიდან ილაშქრებენ ა. შოპენჰაუერი, მ. შტირნერი, ს. კირჩეგორი, ფ. ნიცშე...

ნიცშეს მიხედვით, გონის ავტორიტეტი ყალბი ავტორიტეტი; გონებას ძალმოსილების რწმენა ცრურწმენაა. გონით, ამ ცრურწმენით ამაყობს ის კაცი, ვინც აუჯანყდა მოძღვრებას ადამიანის მიწიერ-ცხოველური წარმოშობის შესახებ და ვინც თვალშეუდგამ უფსკრულს ხედავს თავისთავსა და ბუნებას შორის. მაგრამ ეს ცრურწმენა, შენიშნავს ნიცშე, შედარებით ახალი წარმომავლობისაა. კაცობრიობის შორეულ ისტორიულ წარსულში გონს ხედავდნენ ყველაფერში და იგი ადამიანის უპირატესობად არ მიაჩნდათ. გონითი საწყისი ითვლებოდა საერთო საკუთრებად (იხევე როგორც სწრაფვები, ენებები), რაც, თავის მხრივ, სხვა ცრურწმენის შედეგი იყო [118, აფორ. 31]. გონების ავტორიტეტის გააბსოლუტების გამო ნიცშე ზედაპირულ მოაზროვნეს უწოდებს რ. დეკარტს — მისი სიტყვებით — რაციონალიზმის მამასა და რევოლუციის პაპას [121, აფორ. 191].

ნიცშესათვის გონება საშუალებაა, იარაღია და არა სუბსტანციური საწყისი: გონება, სული, სხეულის იარაღია, ნების იარაღია. „გაღვიძებული მცოდნე ამბობს: მე ვარ სხეული, მხოლოდ სხეული და სხვა არაფერი; სული კი მხოლოდ სიტყვაა სხეულში რაიმეს გამოსატყმელად და მეტი არაფერი“ [120, „სხეულის მოძულეთათვის“]. სხეული, ნიცშეს მიხედვით, თავადაა გონება, დიდი გონება; რაც შეეხება

იმას, რასაც ადამიანი „გონს“ უწოდებს, იგი ჩვენი დიდი გონების, ანუ სხეულის იარაღია, მისი სათამაშოა. „მე“ — ამბობ შენ და ამაყობ ამ სიტყვით. მაგრამ მასზე დიდია შენი სხეული თავისი დიდი გონებით: იგი არ ამბობს „მე“, არამედ ჰქმნის ამ „მე“-ს [120, „სხეულის მოძულეთათვის“]. ნიცშეს სიტყვით, ჩვენს აზრებსა და გრძნობებს იქით დგას უფრო ძლიერი მგრძნებელი, უცნობი ბრძენი, რომელსაც ეწოდება „თვითობა“ (Selbst). იგი ჩვენს სხეულში ცხოვრობს და სწორედ ის არის ჩვენი სხეული. ჩვენი თვითობა დასცინის ჩვენს „მე“-ს, მის ამაყ ნახტომებს. ეს ნახტომები და აზრთა ფრენა მხოლოდ არაპირდაპირი, შემოვლითი გზაა ჩვენი თვითობისათვის. ამ შემოქმედი თვითობის შექმნილია სიყვარული და სიძულვილი, სიხარული და მწუხარება; შემოქმედმა სხეულმა შექმნა თავისში გონი, როგორც თავისი ნების იარაღი. „თავად თქვენს უგონობასა და მძულვარებაშიც კი, თქვენ, სხეულის მოძულენო, — ათქმევინებს ნიცშე ზარატუსტრას — კვლავ თქვენს თვითობას ემსახურებით; თქვენს თვითობას სურს სიკვდილი და ხელს იღებს სიცოცხლეზე“ [120, „სხეულის მოძულეთათვის“], ხოლო თვითობას სიკვდილი იმიტომ უნდა, რომ, ნიცშეს მიხედვით, ამ თვითობას აღარ შეუძლია იმის ქმნა, რაც მას სწყურია: რასაც იგი ესწრაფის: — მას აღარ ძალუძს თავისთავის შემდგომი შემოქმედება. ნიცშე აქვე შენიშნავს, რომ სხეულის მოძულენი არ წარმოადგენენ ხილს ზეკაცისავენ...

ადამიანური გონის, გონებისა და სულის ამ მძაფრი კრიტიკითაც, ადამიანის ამ არსობრივი მახასიათებლის, ამ სუბსტანციური საწყისის (როგორც ეს შოპენჰაუერ-შტირნერ-კირკეგორ-ნიცშემდე პრაქტიკულად ყველა ეპოქის ფილოსოფიაში იყო აღიარებული; აკი სწორედ ამ საწყისის ესმებოდა, ხაზი ადამიანის ტრადიციულ განსაზღვრებაში: ადამიანი მოაზროვნე არსებაა, გონიერი არსებაა!) უარყოფითაც ნიცშე ნიადაგს ამზადებს ადამიანური ცხოვრების ირაციონალური საწყისის, ახალი სუბსტანციის ნების წინ წამოწევისათვის, ადამიანთა ახალი მოდემის, ახალი, უმაღლესი კასტის — ზეკაცების ბატონობისათვის. მაგრამ ამ გზაზე ნიცშეს დასაძლევია აქვს უკანასკნელი დიდი დაბრკოლება, გადასალახია ტრადიციული მორალი — ქრისტიანული მორალი.

დიდი დამპყრობლები მუდამ პათეტიკური ენით ლაპარაკობენ სათნოებაზე... ბრბოს წინაშე!

[118, ავტორ. 189].

სუსტები, თავიანთ თავს არ უწოდებენ სუსტებს, არამედ — „კეთილებს“..

[126, ავტორ. 17].

ღმერთის, მიღებული ზეგარძნობადი სამყაროსა და ძველი მეტაფიზიკის უარყოფის შემდეგ, ადამიანური გონის, გონებისა და სულის უარყოფის შემდეგ ნიცშესთან, რა თქმა უნდა, ადგილი აღარ რჩება ტრადიციული მორალისათვის, ქრისტიანული ზნეობისათვის. ზეკაცისათვის, რომელსაც ნიცშე ადამიანის უმაღლეს ტიპად, უმაღლეს რასად, ადამიანის უმაღლეს იდეალად წარმოგვიდგენს, სრულიად უცხოა სიკეთისა და მოვალეობის, სინდისის ქენჯნისა და ცოდვის-ცნობიერების ტრადიციული ცნებები. იგი ბოროტებისა და სიკეთის მიღმა დგას, იმორალისტია. ზეკაცი აფუძნებს სულ სხვა მორალს, სრულიად სხვა ღირებულებებს — არისტოკრატიულ მორალს, არისტოკრატიულ ღირებულებებს. მაგრამ იმისათვის, რომ ამ ახალმა ღირებულებებმა გაიმარჯვოს, იმისათვის, რომ ზეკაცმა გაიმარჯვოს, საჭიროა გადაიღახოს, დაიძლიოს ტრადიციული მორალი, ქრისტიანული მორალი, რომელიც, ნიცშეს მიხედვით, მიუხედავად „ღმერთის სიკვდილისა“, ისევ ძალაშია, მოქმედებაშია³².

ქრისტიანული მორალის დასაძლევად, მის საბოლოო უარსაყოფად ნიცშე ირჩევს რადიკალურ საშუალებას; იგი ცდილობს ტრადიციული მორალის კრიტიკას მის ჩანასახში, სათავეში. სწორედ ამ ამოცანის გადაჭრას ეძღვნება მისი ნაშრომი „მორალის გენეალოგიისათვის“ (1887 წ.). ნიცშეს ამ ნაშრომის ძირითადი დებულება ისაა, რომ ტრადიციული მორალი, ანუ ქრისტიანული მორალი სუსტებისა და ავადმყოფების, მდაბიოთა და ძალაუფლებამოკლებულთა მორალია, მონათა მორალია და რომ იგი რეაქციაა უფრო ადრე არსებულ, გაბატონებულ არისტოკრატიულ მორალზე, ბატონთა მორალზე, არის-

32 ნიცშეს მიხედვით, მიუხედავად „ღმერთის სიკვდილისა“, მიუხედავად რელიგიის მძაფრი კრიტიკისა და რელიგიური რწმენის უარყოფისა, ქრისტიანულ მორალი არაა გადაღებული არც ერთ პეველისშემდგომ ფილოსოფიურ თუ იდეოლოგიურ მიმდინარეობაში; არც ა. შოპენჰაუერის ფილოსოფიაში, არც სოციალისტურ თუ კომუნისტურ მსოფლმხედველობაში და არც პოზიტივიზმში. პესიმიზმმა შოპენჰაუერმა, ნიცშეს სიტყვით, თუმცა კი უარყო ღმერთი და სამყარო, მაგრამ ქრისტიანული მორალის წინააღმდეგ მაინც ვერ აღმართა ხელი [121, ავტორ. 186].

ტოკრატიულ ღირებულებათა სისტემაზე. სიტყვა კეთილი, კარგი, ნიკმეს მიხედვით, მრავალ ენაში ნიშნავს „წარჩინებულს“, „კეთილ-შობილს“ წოდებრივი აზრით. შესაბამისად, ცუდი (ავი) ნიშნავს „უმსგავსს“, „ბლებულს“, „მდაბიოს“. ნიკმე თავისი ამ მოსაზრების საფლუსტრაციოდ მიმართავს გერმანული სიტყვების კარგისა და ავის ეტიმოლოგიას. მისი აზრით, გერმანული სიტყვა „schlecht“ (ცუდი, ავი) იგივეობრივია სიტყვისა „chlicht“ (უბრალო), რაც თავდაპირველად უბრალო, მდაბიო ადამიანს აღნიშნავდა წოდებრივი აზრით. რაც შეეხება გერმანულ სიტყვას „Gut“ (სიკეთე, კარგი)³³. ნიკმე გამოთქვამს ვარაუდს, რომ იგი აღნიშნავს „der. Göttlichen-ს (ღვთაებრივს), ღვთაებრივი წარმოშობის ადამიანს, რომ იგი თავდაპირველი წარჩინებული კასტის, გოტების სახელია [122, გვ. 262—264].

„არისტოკრატიული მორალი“, ნიკმეს აზრით, ბატონობდა წარმართულ ხანაში, ჯანსაღ ანტიკურობაში“, ქრისტიანობის ფორმირებამდე. რაც შეეხება „მონათა მორალს“, ანუ ქრისტიანულ მორალს, რგი ნიკმეს მიხედვით, მონათა ჯანყის შედეგია მორალში და ამ მორალმა გამარჯვება მოიპოვა არისტოკრატიულ მორალთან ორიათასწლიანი ბრძოლის შედეგად. მონათა ჯანყი მორალში ნიკმეს გაგებული აქვს როგორც დამონებული ებრაელი ერის თავისებური სულიერი ჯანყი, თავისებური სულიერ-მსოფლმხედველობრივი შურისძიება თავისი ბატონის — რომის იმპერიის მიმართ, გაბატონებული რომაული არისტოკრატიული ღირებულებების მიმართ. ისრაელმა, ნიკმეს სიტყვით, ამ „თეორიულმა ერმა“, მოახდინა თავისი მტრის ღირებულებების რადიკალური გადაფასება, განახორციელა განსაკუთრებული სახით სულიერი შურისძიება. „ებრაელებმა შეძლეს ღირებულებათა არისტოკრატიული სკოლის (კარგი, წარჩინებული, ძლიერი, ლამაზი, ბედნიერი, ღმერთის რჩეული) უკუღმა შეტრიალება არაჩვეულებრივი თანმიმდევრობით და კბილებით იცავდნენ მას უსაზღვრო მძულვარებით (უძლური სიძულვილით)“: სახელდობრ, ღირებულებათა ახალი სკალის მიხედვით „მხოლოდ და მხოლოდ უბედურები“ არიან კარგები; მარტოოდენ ღარიბნი, უძლურნი, მდაბიონი არიან სათნონი, მხოლოდ ტანჯულნი, გაჰირცებულნი, ავადმყოფნი, მახინჯები არიან ღვთისმოსავნი, ნეტარნი, მხოლოდ მათთვის არსებობს ნეტარება; თქვენ კი, წარჩინებულნი და ძლევამოსილნი, თქვენ სამუდამოდ ავსულნი, უღმობელნი, ავხორცნი, გაუმაძღარნი, უღმერთოები, თქვენ საუკუნოდ უბედურნი, შეჩვენებულნი და განკიცხულნი იქნებით“ [122, გვ. 267].

გვიანდელ, რომის ეპოქის ებრაელთა (ე. ი. დამონებულ ებრაელ-

³³ ქართული ენაში „კარგის“ სინონიმებია „გვარიანი“, „დიდებული“.

თა) და ქრისტიანთა მიერ დაფუძნებული ღირებულებები რომ არა-
 ჰეშმარტი, ყალბი ღირებულებებია, ნიცშეს მიხედვით, ამას აჩვენებს
 სწორედ მათი წარმოშობის ისტორია, მათი გენეალოგია: „მონათა
 მორალს“ დამფუძნებლები თავისუფალნი როდი არიან ძალაუფ-
 ლების ნებისაგან, მათაც წყურიათ ბატონობა, ოღონდ ძალაუფლები-
 საკენ ეს სწრაფვა მათთან შენიღბულია, სუბლიმირებულა. ახალ
 ღირებულებათა ეს ფუძემდებლები, ეს სუსტები და ავადმყოფები, ეს
 მაშვრალნი და ტვირთმძიმენი, მოწობის მძიმე უღელ ქვეშ მგმინავნი
 იმედს სიკვდილშემდგომ ცხოვრებაზე, საიქიოზე, მიღმურობაზე ამყა-
 რებენ, მათ ამქვეყნიური სატანჯველის დათმენის წილ საიქიო ჯილდოს
 იმედი აქვთ; სამაგიეროდ ისინი საიქიო სატანჯველს განუმზადებენ თა-
 ვიანთ ამქვეყნიურ მეუფეთ, თავიანთ მტარვალებს. კეთილშობილი
 წარმოშობის, სასიცოცხლო ძალებით აღსავსე ადამიანებისათვის კი
 უცხოა ამგვარი სუბლიმირება, შენიღბვა. ნიცშეს მიხედვით, მათ არ
 ჭირდებათ თავიანთი ბედნიერების ხელოვნური აგება თავიანთ მტრებ-
 თან დაპირისპირებაში; მათ არ ჭირდებათ თავიანთი თავის მოტყუება
 შურისძიების წყურვილით შეპყრობილი ადამიანებისათვის. ისინი აქ-
 ტიური ბუნების ადამიანები არიან და თავიანთ ბედნიერებას ამ აქტი-
 ვობაში, მოქმედება-მოღვაწეობაში ხედავენ. ისინი ღებულობენ ცხოვ-
 რებას ისეთს, როგორიც არის, „პოს“ ეუბნებიან ცხოვრებას. ცოდვა,
 ბრალი, სულიერი ტკივილი, სინდისის ქენჯნა და ა. შ. ნიცშეს მიხე-
 დვით, სუსტებისა და ავადმყოფების ავადმყოფური წარმოსახვის
 ბროდუქტია. ჯანსაღი ინსტინქტის ადამიანი, ძლიერი პიროვნება „ისე-
 ვე ინელებს თავის განცდებს, როგორც თავის სადილს“... „თუკი ვი-
 ნმეს არ ძალუძს „სულიერი ტკივილისათვის“ თავის გართმევა, მაშინ
 ეს, უხეშად რომ ვთქვათ, დამოკიდებულია არა მის „სულზე“, არამედ,
 ალბათ, მის კუჭზე“³⁴ [122, გვ. 376—377].

სინდისის ქენჯნა, დანაშაული, ცოდვა — ეს რელიგიურ-ეთიკური
 კატეგორიები სუსტებისა და ავადმყოფების სულში, ნიცშეს მიხედვით,
 ამ ავადმყოფთა მყურნალის, მათი მწყემსის, ქურუმ-ასკეტის კულტი-
 ვირებულია. ქურუმ-ასკეტი ესწრაფის ძალაუფლებას, მასებზე ბა-
 ტონობას და ამიტომ იგი თავისი გატანჯული პაციენტების შურისძიე-
 ბის წყურვილის გრძნობას თავად ამ პაციენტების შიგნით მიმართავს.
 „მე ვიტანჯები“; ვილაც ხომ უნდა იყოს დამნაშავე ჩემს ტანჯვაში? —
 ასე ფიქრობს ყოველი დაავადებული ცხვარი. მაგრამ მისი მწყემსი,
 მღვდელი—ასკეტი ეუბნება მას: „სრული სიმართლეა ცხვარო
 ჩემო! ვინმე კი უნდა იყოს ამში დამნაშავე: მაგრამ შენ თვითონ ხარ

³⁴ ნიცშე შენიშნავს, რომ ამგვარი თვალსაზრისის მიუხედავად, ჩვენ მაინც ყო-
 ველგვარი პატერნალიზმის ყველაზე სერიოზულ მოწინააღმდეგედ ვრჩებითო [122,
 გვ. 377].

ეს ვინმე, ამაში მხოლოდ თავად შენა ხარ დამნაშავე, მხოლოდ შენა ხარ დამნაშავე იმაში, რომ შენ ხარ, არსებობ!... თუმცა ეს საკმაოდ თამამი და ყალბი აზრია, მაგრამ ამით მიღწეულია თუნდაც ერთი რამ, ამით შეცვლილია Ressentiment-ის (შურისძიებისაქენ ლტოლვა) მიმართულება [122, გვ. 375]. ამ ბუკალით ქურუმ-ასკეტი, ნიცშეს მიხედვით, კი არ კურნავს თავის პაციენტს, არამედ კიდევ უფრო აავადებს და ამით თავის მიზანს აღწევს — ადამიანებს თვინიერ, მოშინაურებულ ცხოველებად აქცევს, ჯოგად აქცევს და ბატონობს მათზე. ნიცშეს აზრით, ქრისტიანობის ფორმირების შემდეგ „ყოველი კულტურის საზრისია მტაცებელი მხეციდან „ადამიანის“, მოთვინიერებული ცივილიზებული ცხოველის, შინაური ცხოველის აღზრდა“ [122, გვ. 276].

როგორც ზემოთ ვნახეთ, ს. კირკევორი ადამიანის სულიერი დაავადების, სასოწარკვეთილების მიზეზს ადამიანის თანშობილ თუ თავდაპირველ ცოდვაში, ღმერთისაგან მის გამოყოფა-ჩამოშორებაში ხედავდა. ნიცშეს მიხედვითაც ქრისტიანობის ფორმირების შემდგომი კაცობრიობა სულიერად დაავადებულია და ამ დაავადების კლინიკური გამოხატულება ისევ ცოდვის ცნობიერებაა (ავადმყოფი თავის თავს ისევ „ცოდვილად“, „დამნაშავედ“ შეიგრძნობს), ოღონდაც სხვა მსოფლმხედველობრივ პოზიციაზე მდგომი ნიცშესათვის, როგორც ითქვა, სინდისის ქენჯნა, დანაშაული, ცოდვა, საზოგადოდ, ცოდვის-ცნობიერება ადამიანში რელიგიის, ეკლესიის, ქურუმ-ასკეტის კულტივირებულია. ცოდვის ცნობიერება, ნიცშეს მიხედვით, ფიზიოლოგიურად სუსტი და პოლიტიკურად დამონებული ადამიანების ცნობიერებაა და იგი მათი მძიმე სულიერი დაავადების მაჩვენებელია.

შურისძიების წყურვილით აღვსილი ეს ავადმყოფი ადამიანები, თავიანთ თავს რომ კეთილებსა და სათნოებს უწოდებენ, ნიცშეს მიხედვით, უდიდეს ხიფათს უქმნიან ცხოვრებას. ეს ავადმყოფები ცხოვრების უარყოფის, დეკადანსიისა და ნიპილიზმის ბაცილამატარებელნი არიან და აავადებენ ჯანმრთელთაც. ამიტომაც ნიცშე კაცობრიობის მომავლის სახელით მოითხოვს ჯანმრთელი ადამიანების ჩამოშორებას ავადმყოფთაგან. კაცობრიობის მომავლის სახელით ნიცშე ძლიერ და ჯანმრთელ ადამიანებს მოუწოდებს გაუფრთხილდნენ ორ უბოროტეს წყალულს, ბედისწერაზე უფრო საბედისწეროდ რომ მოქმედებენ: ადამიანისადმი უდიდეს ზიზღსა და ადამიანის უდიდეს სიბრალულს. ორივე ეს საფრთხე, ნიცშეს მიხედვით, მომდინარეობს სუსტ და ავადმყოფ ადამიანთაგან, მათი წყაროა ცხოვრების სიძულვილი, ასკეტიზმი და მათ საბოლოოდ სწორედ ცხოვრების უარყოფამდე, არარამდე, ნიპილიზმამდე მიყვავართ.

ნიცშე განსაკუთრებით რადიკალურად უპირისპირდება სიბრა-
ლულს, „მოყვასის სიყვარულის“ ცნობილ ქრისტიანულ სათნოებას
და ამ მიმართებით მკაცრად აკრიტიკებს „შოპენჰაუერს. სიბრა-
ლული, „თანატანჯვა“ (Mitleid) ნიცშეს სიტყვით, უპირისპირდება გან-
ვითარების კანონს, შერჩევის კანონს. იგი იცავს იმას, რაც უნდა და-
იღუპოს, იგი იცავს დაბეჩავებულებსა და ცხოვრების მიერ მსჯავრ-
დადებულებს. მაგრამ ყოველი ჯურის ხელმოცარულთათვის ეს მხარ-
დაქერა თავად ცხოვრებას აქცევს უღმრთოდ და ეჭვების აღმძვრე-
ლად. სიბრალული მიდის ცხოვრების უარყოფამდე, „სიბრალული
არის ნიპილიზმის პრაქტიკა“. ნიცშეს მიხედვით, შემთხვევითი არ იყო
რომ. შოპენჰაუერმა სიბრალული ყოველი ზნეობრივი ქცევის წყაროდ
წარმოადგინა: „შოპენჰაუერი ცხოვრების მტერი იყო: ამიტომაც მას-
თან სიბრალული სათნოებად იქცა“ [126, აფორ. 7]. სიბრალული
სისუსტეა, ის ჩვენ გვაკარგვინებს საკუთარი თავის ფლობის უნარს,
იგი ჯანმრთელობისათვის საზიანო, მავნე აფექტია. სიბრალული მხო-
ლოდ ამრავლებს სამყაროში ავადმყოფთა რიცხვს; სიბრალული რომ
მთელ სამყაროს დაეუფლოს. თუნდაც მხოლოდ ერთ დღეს, ეს მთელ
კაცობრიობას დალუპვამდე მიიყვანდა [118, აფორ. 134]. ნიცშე სწო-
რედ ამ აზრით წერს თავის „ზარატუსტრაში“, რომ ღმერთი ადამი-
ანის სიბრალულმა, ადამიანისადმი ზედმეტმა გულშემატკივრობამ მო-
კლაო — სიბრალული ხომ მას სისუსტედ, ავადმყოფობის სიმპტომად
წარმოუდგება³⁵.

თავის ავტობიოგრაფიაში ნიცშე თავისთავს იმორალისტს უწო-
დებს. მე გამოვამჟღავნებ მორალის არსი და მე დავამხე ქრისტიანუ-
ლი მორალიო — მიუთითებს. ჩემამდე არავინ შეიგრძნობდაო მო-
რალს თავისთავზე დაბლა, აქამომდე მორალი ყველა ადამიანისათვის
დედოფალი იყო, თავად კი მისი მსახური, მხოლოდ მე ავმალდი მო-
რალზეო [123, გვ. 370—371]. უნდა ითქვას, რომ ნიცშეს ფილო-
სოფიის სუბიექტი, მართლაც, იმორალისტია, მორალურ ღირებულე-
ბათა მიღმა მდგარია. ნიცშეს ფილოსოფიის მიხედვით, არც ძლიერი,
ჯანმრთელი ადამიანები — არისტოკრატები და ზეკაცები ცხოვრობენ
და მოქმედებენ მორალური ღირებულებების შესატყვისად და არც,
მით უფრო, სუსტები და ავადმყოფები, ხელმოცარულები და ცხოვ-
რებისაგან მსჯავრდადებულნი, ან მათი მასწავლებლები, მათი „მყურ-
ნალი“ ქურუმ-ასკეტნი. პირველთათვის, ნიცშეს მიხედვით, სრულიად
შეუფერებელი და საზიანოა სიბრალული, „მოყვასის სიყვარული“ და
სხვა სათნოებანი (მათთვის ნიცშე წამოაყენებს სიმკაცრის, დაუნდო-
ბლობის, სისასტიკის საპირისპირო მცნებებს), მეორეთათვის კი არ-

³⁵ ნიცშეს სიტყვით, სიბრალული დეკადენტების სათნოებაა, ვაგნერის სათნო-
ებაა [124, გვ. 29].

სებითად მიუწვდომელი რჩება ეს ეთიკური ღირებულებები, ეს სათნოებანი, რადგან ამ სუსტებისა და ავადმყოფების ყოველ ფიქრსა და ზრახვას, მათ ყოველ მოქმედებას შურისძიების წყურვილის იატაკქვეშა გრძნობა და, საზოგადოდ, ადამიანის სიძულელი, ცხოვრების სიძულელი წარმართავს. სწორედ ეს აზრია ჩადებული ნიცშეს ირონიულ გამონათქვამებში: „დიდი დამპყრობლები მუდამ პათეტიკური ენით ლაპარაკობენ სათნოებაზე... ბრბოს წინაშე“; „ასკეტიზმი შე-ჩაფერისი მიმდინარეობაა იმ ადამიანებისათვის, თავიანთი გრძნობადი მისწრაფებების განადგურება რომ უნდათ, რადგან ესაა მტაცებლის მისწრაფებებიო“ [118, აფორ. 189; 331]. ნიცშეს მიხედვით, საზოგადოდ, არავინაა ქრისტიანულ-ეთიკურ ღირებულებათა ჭეშმარიტი მსახური, კანტის მიერ წამოყენებული მორალური კანონის უანგარო მიმდევარი, სათნოების დამცველი და ცხოვრებაში გამტარებელი თავად „სათნოებს“ ცნებისადმი პატივისცემის გრძნობით, როგორც ეს კანტს სურდა“ [126, აფორ. 11].

ერთი წუთით დავუშვათ, რომ ეს მართლაც ასეა: დავუშვათ, რომ დღემდე ერთი ადამიანიც არ ყოფილა ტრადიციული მორალის, ნიცშეს სიტყვით, ქრისტიანული მორალის უანგარო მსახური, ცხოვრებაში მისი უკომპრომისო გამტარებელი. ამით განა რა აკლდებათ თავად ამ მორალურ ღირებულებებს? მსოფლიო ისტორია გვიჩვენებს, რომ დიდსა თუ მცირე დამპყრობლებს მართლაც მრავალი ბოროტება და უსამართლობა მოუნათლავთ სიკეთისა და სამართლიანობის სახელით და რომ არც თავისუფლებასწარმოებული და დამონებული ადამიანები და ხალხები ყოფილან ზნეობის ბურჯნი, ზშირად არც ამ ადამიანთა ქცევები ყოფილა წარმართული მოვალეობის კანონისადმი პატივისცემის მოტივით. მაგრამ განა ამით უქმდება, უფასურდება ეთიკური ღირებულებები? კანტის მიხედვით ზომ არცერთი ადამიანი რომ არ ასრულებდეს მოვალეობის კანონის, კატეგორიული იმპერატივის მოთხოვნებს, ამით ამ კანონს ძალა არ ეკარგება, სათნოების ღირებულება არ უფასურდება!—ეს ასეა კანტთან, მაგრამ სრულიად სხვა მსოფლმხედველობრივ პოზიციებზე მდგომი ნიცშესათვის, რომელიც უარყოფს ყოველივე მიღმურებას, ყოველივე ზეგრძნობადს, ყოველივე მეტაფიზიკურ სამყაროს, თავისთავად ნივთს, ინტელიგიბელურ სამყაროს და ა.შ., რომელთაც ემყარება მორალური კანონის შეუზღუდველი ავტორიტეტი, ზეგრძნობადი სამყაროსა და ადამიანური გონის უარმყოფელი ნიცშესათვის მორალურ ღირებულებათა თავისთავადობისათვის ადგილი აღარ რჩება, თუკი ამ ღირებულებებს არავინ აღიარებს, თუკი მორალურ კანონს არავინ ახორციელებს ცხოვრებაში. ნიცშე საერთოდ კატეგორიულად უარყოფს მორალურ ღირებულებათა აბსოლუტურობას, თავისთავადობას.

„სათნოება“, „მოვალეობა“, „სიკეთე თავისთავად“, სიკეთე უპიროვნობისა და საყოველთაოობის წიშნით — ყოველივე ეს, ნიცშეს სიტყვით, გამოწვავს, რომელშიც გამოხატულია დაცემა, ცხოვრების უკიდურესი დაუძლურება, „კენიგსბერგული ჩინურობა“ [126, აფორ. 11].

როგორც ზემოთ იყო ნაჩვენები, ს. კირკეგორი ეთიკურს უარყოფდა უფრო მაღალი, რელიგიური საფეხურიდან და პიროვნების ევოლუციაში ამ არსებით ცვლილებას, ამ თვისობრივ ნახტომს უკავშირებდა იგი ადამიანის ხსნას, გადარჩენას, რელიგიური რწმენის უმაღლეს საფეხურზე მის ამაღლებას. ნაჩვენები იყო ისიც, რომ რელიგიურობის უმაღლეს საფეხურზე, რელიგიურობა B-ზე ასამაღლებლად, ადამიანის ხსნისათვის კირკეგორი საჭიროდ მიიჩნევს ადამიანური გონების დაძლევას, გადალახვას, თავად ადამიანის თვისობრივ შეცვლას, მეტამორფოზას, ადამიანში არაადამიანური გონებისა და არაადამიანური ძალების აღზრდა-კულტივირებას. სხვა მსოფლმხედველობრივ პოზიციებზე მდგარი ნიცშე იმავე ამოცანის გადასაწყვეტად — ადამიანის ხსნისათვის, გადარჩენისათვის, კაცობრიობის მომავლისათვის ღმერთის, ყოველივე ზეგრძნობადი, მეტაფიზიკური სამყაროსა და ადამიანური გონისა და სულის უარყოფასთან ერთად უარყოფს, ხსნის ტრადიციულ მორალს და ამასთან ერთად ამოცანად ისახავს ტრადიციული მორალის, ტრადიციულ ღირებულებათა მატარებელი ადამიანის უარყოფას, გადალახვას, არსებითად, ადამიანის არსებული ტიპის, ადამიანთა არსებული მოდგმის განადგურებას ზეცაცისათვის ნიადაგის მოსამზადებლად, ზეცაცის აღსაზრდელად.

თავისი ამ მიზნისათვის ნიცშე წამოაყენებს ქრისტიანული მორალის საწინააღმდეგო მცნებას, ახალ „სჯულის ფიცარს“: — „არ დაინდო მოყვასი, რადგან ადამიანი გადასალახია“ [120, „ძველ და ახალ სჯულის ფიცართათვის“].

3. ადამიანის გადალახვა

ადამიანი არის ხიდი და არა მიზანი...
ადამიანი არის რაღაც, რაც უნდა გადაილახოს...

[120, „ზეცაცისა და უკანასკნელი ადამიანისათვის“].

ნიცშეს მთავარი თხზულების („ასე ამბობდა ზარატუსტრა“) ძირითადი პერსონაჟის, ზარატუსტრას მთელი იმედები, როგორც ეს წინასწარმეტყველს შეჰქვარის, მომავალს უკავშირდება. ამ მომავლით, დედამიწისა და ადამიანთა ცხოვრების ახალი, ჰემმარიტი საზრისით—

ზეკაცით უნდა გამართლდეს კაცობრიობის აწმყო და წარსული. უამისოდ, ამ მომავლის, ამ ზე-ადამიანის, ზე-კაცის გარეშე, ზარატუსტრასა და, მაშასადამე, ნიცშეს მიხედვით, ადამიანთა ცხოვრებას, კაცობრიობის მთელ ისტორიას არავითარი საზრისი, არავითარი მიზან-დანიშნულება, არავითარი გამართლება არ გააჩნია. „ჩემთვის ყველაზე უფრო აუტანელია აწმყო და წარსული და მე ვერ ვიტოვებდი, თუკი არ ვიქნებოდა იმის წინასწარმეტყველი, რაც უნდა მოვრდეს... მე დავდივარ ადამიანთა შორის, როგორც მომავლის ნამტვრევებს შორის; იმ მომავლისა, რომელსაც მე ვხედავ“, — აცხადებს ზარატუსტრა („ზარატუსტრა“, „ხსენისათვის“). ამ ნაშრომში ნიცშე ემოქმედა და უარყოფს კაცობრიობის მთელ წარსულს და არა მხოლოდ ქრისტიანობის ფორმირების შემდგომ ხანას: „დაე, ამიერიდან თქვენს ღირსებას შეადგენდეს არა ის, თუ საიდან მოდისა, არამედ ის, თუ საით მოდისა... თქვენი ბავშვებით უნდა გამოისყიდოთ ის, რომ თქვენ თქვენი მამების შვილები ხართ: ამ გზით უნდა გადაჩინოთ თქვენ მთელი წარსული. — ამ ახალი სჯულის ფუძის ვაყენებ მე თქვენს წინაშე“ [120, „ძველი და ახალი სჯულის ფუძისათვის“].

მაგრამ „საიდან მოდის“ ადამიანი, რა წარსულის გადარჩენასა თუ გამართლებაზეა აქ ლაპარაკი? უნდა ითქვას, რომ ამ ნაშრომში ნიცშეს სიტყვაც არა აქვს ნათქვამი ამაღლებულ, ჭანსად წარმართობაზე, კაცობრიობის კეთილშობილ, არისტოკრატიულ წარსულზე. ის პოეტური ნაწარმოები ნიცშეს ჩაფიქრებული აქვს როგორც ჰიმნი ზეკაცზე, როგორც უწყება და წინასწარმეტყველება კაცობრიობის ამაღლებულ, ბრწყინვალე მომავალზე და რამდენადაც შექმნილია ეს მომავალი, იმდენად გალანძღულია, მოწასთანაა გასწორებული აწმყო და წარსული, კაცობრიობის მთელი წინაისტორია. და, როგორც ითქვა, კაცობრიობის აწმყოსა და წარსულის გადარჩენა შეიძლება მხოლოდ მომავლით, ადამიანის მიერ საკუთარი თავის, როგორც ნაკლოვანი არსების, დაძლევათ, ზეკაცისათვის ნიადაგის მომზადებით, ადამიანის მიერ თავისი თავიდან ზეკაცის ევოლუციით... „ყველა არაა აქამდე ქმნიდა რაიმეს თავისზე მაღალს; თქვენ კი გინდათ, რომ ამ დიდი ტალღის უკუქცევა იყოს და უმაღლესი ყოფას დაუბრუნდეთ, ვიდრე დაძლიოთ ადამიანი?... რა არის მაიმუნი ადამიანთან მიმართებაში? ქვეყნის სასაცილო ანუ მტანჯველი სირცხვილი და იგივე უნდა იყოს ადამიანი ზეკაცისათვის: ქვეყნის სასაცილო, ანუ მტანჯველი სირცხვილი“ [120, „ზეკაცისა და უკანასკნელი ადამიანისათვის“]. ნიცშეს აზრით, კაცობრიობამ გაიარა გზა მატლიდან ადამიანამდე, მაგრამ ადამიანში ჯერ კიდევ ბევრია დარჩენილი მატლისაგან...“ ადამიანი მღვრიე ნაკადია და ზეკაცია ის ზღვა, რომელსაც

შეუძლია ამ ნაკადის მიღება ისე, რომ არ აიძვრეს... ადამიანი ცხოველსა და ზეკაცს შორის გაქიმული თოკია, უფსკრულზე გაქიმული თოკია“... ყველაზე მაღალი, რისი განცდაც ადამიანს შეუძლია, ნიცშეს სიტყვით, ესაა უდიდესი ზიზღის წუთი, წუთი, როცა ჩვენ გვპულს ჩვენი თავი, ჩვენი ბედნიერება, ჩვენი გონება, ჩვენი სათნოება. წუთი, როცა ჩვენ ვამბობთ: „რაშია ჩემი ბედნიერება? გონება? სათნოება? — ყველაფერი ეს სიღარიბე, ჭუჭყი და თავისთავით უბადრუკი კმაყოფილება... „თქვენი ცოდვა კი არა თქვენი თვითკმაყოფილება ღალატებს ზეცაში; თქვენი ცოდვების არარაობა ღალატებს ზეცაში!“ [120, „ზეკაცისა და უკანასკნელი ადამიანისათვის“].

ნიცშეს სიტყვით, „ადამიანში საყურადღებოა ის, რომ იგი არის ხიდი და არა მიზანი: ადამიანში შეიძლება გიყვარდეს მხოლოდ ის, რომ იგი არის გადსვლა და მოსპობა“. — „მე მიყვარან ისინი, აცხადებს ზარატუსტრა, ვისაც არ შეუძლია ცხოვრება სხვაგვარად, თუ არ ისე, რომ დაიღუპონ, რადგან ისინი ხიდზე გადიან... მე მიყვარან ისინი, ვინც ვარსკვლავთა მიღმა არ ეძიებს საფუძველს... არამედ თავისთავი დედამიწისათვის მიაქვს მსხვერპლად, რათა დედამიწა ოდესმე ზეკაცის მიწად იქცეს... მიყვარან ყველა ისინი, ვინც კაცობრიობის თავზე დამხობილი შავი ღრუბლიდან წამოსულ მძიმე წვეთებს გვანან; ისინი გვაუწყებენ ელვაზე და უწყებისთანავე იღუპებიან... მე ვარ ელვის წინასწარმეტყველი და ღრუბელს მოწყვეტილი მძიმე წვეთი, ხოლო ამ ელვის სახელია ზეკაცი“ [120, „ზეკაცისა და უკანასკნელი ადამიანისათვის“].

მაგრამ ზეკაცის მოსასვლელად ნიადაგის მომზადება. ზეკაცის წინაპრად გახდომა ადვილი საქმე არაა. ყველა ადამიანს არ ძალუძს ამ საპატიო მისიის შესრულება. ნიცშე მიმართავს ადამიანთა მკაცრ დაუოფას, დიფერენციაციის უღიერი ძალმოსილების ნიშნით. ზეკაცის მოსასვლელად ნიადაგს მომამზადებლებს ნიცში უწოდებს კითილშობილ, შემოქმედ, თავისუფალი სულის ადამიანებს და მიიჩნევს, რომ ამგვარი ადამიანები ძალიან ცოტანი არიან. რაც შეეხება დანარჩენებს, ადამიანთა უდიდეს უმრავლესობას, მილიონებს. ისინი, ნიცშეს სიტყვით, „ზედმეტი ადამიანები“ არიან, მათ არ ძალუძთ ზეკაცისათვის ნიადაგს მომზადება, პირიქით, ნიცშეს აზრით, თავად მათი არსებობაა უდიდესი საფრთხე ზეკაცისათვის და ამიტომ მოითხოვს მათ განადგურებას. დედამიწის გათავისუფლებას ამ „ზედმეტი ადამიანებისაგან“. „არსებობენ სიკვდილის მქადაგებლები და დედამიწა სავსეა ისეთი ადამიანებით, ვისაც სჭირდება ცხოვრებისადმი ზიზღის ქადაგება. დედამიწა სავსეა ზედმეტი ადამიანებით, ცხოვრება წახდა ადამიანთა უდიდესი სიძრავლის გამო. ო, რომ შესაძლებელი იყოს „საუკუნე ცხოვრების“ აღთქმით მათი გატყუება ამ ქვეყნიდან!... დე-

დამიწა სავსეა ისეთი ადამიანებით, რომელთაც სჭირდებათ სიკვდილზე ან „მარადიულ ცხოვრებაზე“ ქადაგება: ჩემთვის სულ ერთია, ოღონდ კი არ დააყოვნონ იქ გამგზავრება!“ [120, „სიკვდილის მქადაგებელთათვის“]. ნაშრომის სხვა ადგილზე ზარატუსტრას პირით წა-თქვამია: ...„ბევრნი ძალიან დიდხანს ჰკიდიათ თავიანთ რტოებზე, დაე, ამოვარდეს ქარიშხალი და ჩამოყაროს ზიდან დამპალი და ჭიანი. ო, რომ მოვიდნენ ჩქარი სიკვდილის მქადაგებლები! ისინი იქნებოდნენ ნამდვილი ქარიშხალი ცხოვრების ხეებზე. მაგრამ მე მესმის მხო-ლოდ ნელი სიკვდილისა და ყოველივე მიწიერის დათმენის ქადაგე-ბა“³⁶ [120, „თავისუფალი სიკვდილისათვის“].

ნიცშე ამ „ზედმეტ ადამიანთა“ რიცხვს აკუთვნებს პრაქტიკულად ყველა ადამიანს, ვინც არ ამზადებს ნიადაგს ზეცისათვის, ვინც თავისთავს არ უტყერის როგორც საშუალებას ზეცისათვის, ვისაც არ ხელეწიფება შემოქმედება, თავისთავზე ამაღლება, ვინც ღალატობს დედამიწას და იმედის თვალით შესცქერის ზეცას... „ზედმეტ ადა-მიანთა“ რიცხს განეკუთვნებიან, ღპირველეს ყოვლისა, უბრალო. რი-გითი ადამიანები, ამგვარ ადამიანთა რტობლიობა, ეგრეთწოდებული ბრბო. ზიზღა და მის მსგავს სხვა გრძნობებზე ამაღლებისათვის მო-წოდებული ზარატუსტრა (და ნიცშე) ვერ მალავს თავის მძაფრ სი-ძულვილს ბრბოსადმი, უბრალო, რიგითი ადამიანებისადმი: „სიცო-ცხლე სიხარულის წყაროა, მაგრამ მოშხამულია ყოველი წყარო, რომ-ლიდანაც ბრბო სვამს... და მრავალთ, ვინც ცხოვრებას ზურგი აქციეს, მხოლოდ ბრბოს აქციეს ზურგი: მათ არ უნდოდათ ბრბოსთან ზიარე ჰქონოდათ წყარო, ცეცხლი თუ ნაყოფი ხეთა“ [120, „ბრბოს შესა-ზებ“].

საყურადღებოა, რომ ეს აშკარა ანტიპოზიციონიზმი, ეს მოწოდება უბრალო ადამიანების, სუსტებისა და ავადმყოფების მოსპობისაკენ ნიცშესთან გაგებულია როგორც კვლავ ადამიანის სიყვარულით ნასა-ზრდოები მოძღვრება. სწორედ ადამიანისადმი სიყვარული მიატოვე-ბინებს ზარატუსტრას თავის მღვიმესა თუ გამოქვაბულს, განდგეილის ნეტარ ცხოვრებას, ჩამოიყვანს მთიდან ბარად და აღძრავს მას ახალი მოძღვრების საქადაგებლად, ისევე, როგორც დიადი მნათობი ამოდის ქვეყნისათვის სხრეთა მისათენად. მაგრამ უაღრესად მკაცრია და არა სათუთი ადამიანების ეს ზარატუსტრასეული სიყვარული: „ყველა სუს-ტი და ხელმოცარული უნდა დაიღუპოს: ასეთია ადამიანების ჩვენე-ული სიყვარულის პირველი დებულება. და ჩვენ უნდა დავეხმაროთ

³⁶ ნიცშე შენიშნავს, რომ „ნადრეად გარდაიცვალა ის ებრაელი, რომელსაც თავიანთ სიცმენ ნელი სიკვდილის მქადაგებლები“ (იგულისხმება, ცხადია, ქრი-ტი).

მათ ამაში“, — აცხადებს ნიცშე [126, აფორ. 2]. ნიცშე! ა და მისი პერსონაჟის, ზარტუსტრას სიყვარული ეკუთვნის არა ყველა ადამიანსა და არა ყოველივე ადამიანურს, არამედ ადამიანში მალაღს, „ზე“-ს, აღმატებულს და მაღალ, სულდიდ ადამიანს; იმას, ვისაც ძალუძს შემოქმედება, მომავლის ბავშვის, ზეკაციის შექმნა, ზეკაციის წინაპრად გახდომა. და ადამიანში ამ მაღალის, აღმატებულის, შემოქმედი და სულდიდი ადამიანის სიყვარულის სახელით სასიკვდილო განაჩენი აქვთ გამოტანილი სუსტებსა და ხელმოცარულებს, სულმდაბალ და უნაყოფო ადამიანებს, „პატარა ადამიანებს“, ყველა იმათ, ვისაც არ ძალუძს თავისთავის დაძლევა, გადალახვა, ვინც არ არის ხიდი ზეკაციისაკენ. ადამიანში მაღალისა და მაღალი ადამიანის ეს სიყვარული, ნიცშეს მიხედვით, შეუთავსებელია სუსტი და ხელმოცარული ადამიანების სიბრაღულთან. სიბრაღული, საზოგადოდ, ნიცშეს სიტყვით, საბიჯათო სათნოებაა: სწორედ „ადამიანთადმი სიბრაღულმა მოჰკლა ღმერთი“ და „მას კვლავ მოაქვს მძიმე ღრუბელი ადამიანებისაკენ“... „ყოველი დიდი სიყვარული მაღლა დგას სიბრაღულზე, რადგან მას ჭერ კიდევ შესაქმნელი აქვს ის, რაც უყვარს! „საკუთარ თავს მივიტან ჩემი სიყვარულის სამსხვერპლოზე და ჩემს მოყვას ჩემთან ერთად“ — ამას უნდა ამბობდეს ყველა შემოქმედი ადამიანი“ [120, „შემწყნარებთათვის“]. მოყვასის სიყვარულის, სიბრაღულისა და, საზოგადოდ ალტრუიზმის ნაცვლად, რომელთაც ნიცშე „პატარა ადამიანების“ სათნოებებს უწოდებს, იგი წამოაყენებს უმაღლესი ადამიანის, შემოქმედის სათნოებას — ეგოიზმს. შემოქმედი ადამიანის ეგოიზმში, ნიცშეს სიტყვით, „ფეხმძიმე ქალის სიფრთხილე და წინდახედულება; იგი იცავს, უფრთხილდება და კვებავს ნაყოფს“ [120, „უმაღლეს ადამიანზე“]. — ეს ნაყოფი კი მომავლი: ბავშვია, ზეკაცია.

4. ზეკაცი და ძალაუფლების ნება ,

მკვდარია ყველა ღმერთი; აწ ვი-ურ-ვით, რათა ზეკაცმა იცოცხლოს!

[120, „გამლები სიქველისათვის“].
ძალაუფლება, რომელსაც ამდენ ბოროტებას მიაწერენ, მაინც მაღლა დგას უძლეულებაზე, რომელსაც უკავშირდება მარტოოდენ სიკეთე.

[118. აფორ. 360].

ზეკაცი როგორც დედამიწისათვის, ყოფნისათვის ახალი საზრისის მიწინააღმდეგე, ზეკაცი როგორც ყოველივე „მოძრაობის საწყისი“, „თვითმბრუნავი ბორბალი“, ზეკაცი — ყოველივე ჭერარსობის, ყოველი „უნდას“ უღლისაგან თავდახსნილი, ძველ „სჯულის ფიცართა“

შემშუსრელი, ახალ ღირებულებათა ფუძემდებელი, ზეკაცი—ქერა ბესტია, მტაცებელი მხეცი, ლომი სისხლისმღვრელი, შემოქმედება — თამაშით გართული ბავშვი — უმანკო და უცოდველი... — ამ ნიშნებით ახასიათებს ნიცშე მომავლის ადამიანს, ადამიანის უმაღლეს ტიპს და ეს ნიშნები, ეს ღვთაებრივი შარავანდელი, რომელშიც გახვეულია მომავლის ადამიანი, გვაფიქრებინებს, რომ ნიცშეს თავისი ზეკაცი ჩაფიქრებული აქვს, როგორც ღმერთის შემცვლელი, როგორც ღმერთის ფუნქციის აღმსრულებელი, როგორც ღმერთ-კაცი. სწორედ ეს იგულისხმება მის გამონათქვამში „მკედარნი არიან ყველა ღმერთები; აწ ვისურვოთ, რათა ზეკაცმა იცოცხლოს“. ზეკაცები და ღმერთები, უეჭველია, მეტოქეები არიან. ისინი მეტოქეობენ ყოფიერების შემოქმედებაში, ღირებულებათა დაფუძნება-ქმნაში. ღმერთისა თუ ღმერთების სიკვდილი ათავისუფლებს მომავლის ადამიანებს, ზეკაცებს შემოქმედებისათვის: „შორს ღმერთისა და ღმერთებისაგან! — ამას მიძახდა ჩემი ნება: რალა დარჩებოდა შესაქმნელი უკეთეს ღმერთები იარსებებდნენ? [120, „ნეტარ კენძულებზე“] 37.

ზემთ ჩვენ ენახეთ, თუ, დეკარტი-ბეკონის ფილოსოფიიდან დაწყებული, ახალ ევროპულ ფილოსოფიაში ადამიანურმა გონმა, რაციომ როგორ შეცვალა ღმერთი, როგორ მეთოდურად დაიჭირა ღმერთის ადგილი, როგორი წარმატებით ასრულებდა ღმერთის ფუნქციას. ზემთ ნაჩვენები იყო აგრეთვე ამ გონის, რაციოს განვითარება-ს გზა, მისი ევოლუციის საფეხურები დეკარტის უეჭველი აზროვნებიდან, Cogito-დან ფიხტეს აბსოლუტურ მე-ს გავლით ჰეგელის აბსოლუტურ გონამდე. რა შეიძლება ითქვას ამ მხრივ ნიცშეს ზეკაცზე, როგორც ღმერთის შემცვლელზე, ღმერთის ფუნქციის მატარებელზე?

უპირველეს ყოვლისა, უნდა ითქვას, რომ, ფიხტესა და ჰეგელის აბსოლუტთაგან განსხვავებით, ნიცშეს ზეკაცი ინდივიდია, პიროვნებაა მაქსიმალურად დაცლილ-დაშორებული ობიექტურობისაგან, თავისუფალი ზოგადობისაგან. ნიცშე ხომ რადიკალურად უარყოფდა ყოველგვარ ობიექტურობას, თავისთავადს, ყოველ დოგმასა თუ კერპს, რათა ზეკაცისათვის ნიადაგი მოემზადებინა. ნიცშეს ზეკაცი თავად უნდა იყოს ახალ ღირებულებათა ფუძემდებელი, ახალი სამყაროს შემოქმედი, მისგან უნდა მომდინარეობდეს ყოველივე ობიექტურობა, მისგან უნდა მიიღოს საზრისი და გამართლება ყოველმა ნივთმა, ყოველმა არსმა, მან უნდა მისცეს საზრისი დედამიწას, სამყაროს, ყოფიერებას, ცხოვრებას.

37 ღმერთისადმი ზეკაცის ზემოხსენებული მეტოქეობა ამოიკითხება ზარატუსტრას შემდეგ გამონათქვამშიც: „მე მინდა მთლიანად გადავიშალოთ გული, მეგობრებო: უკეთეს ღმერთები იარსებებდნენ, როგორ ავიტანდი რომ ღმერთი არ ყოფილიყო? მამასადავ უნდა ღმერთები არ არსებობენ“ [120, „ნეტარ კენძულებზე“].

შეგრამ როგორ იქნება ზეკაცი, როგორც ინდ-გ-დი, პი-როვნება ახალ ღირებულებათა ფუძემდებელი, ყოველივე ობი-ექტურობის წყარო, ადამიანური ცხოვრებისა და, საზოგადოდ, ყოფნისათვის, არსებობისათვის საზრისის მიმნიჭებელი, თუკი თავად მასში არ იქნება რაიმე ობიექტური, რაღაცა თავისთავადი, რაღაც ზოგადობა? უნდა ითქვას, რომ ნიცშეს ზეკაცი თავისუფალია ობიექტურობისაგან, ზოგადობისაგან, თავისთავადისაგან როგორც გონისაგან, რაციოსაგან და არა საზოგადოდ რაღაცა ზოგადი გარკვეულობისაგან, თავისთავადობისაგან, ობიექტურობისაგან. ნიცშე თავის ზეკაცს, ადამიანის ამ უმაღლეს ტიპს ათავისუფლებს გონისაგან, რაციოსაგან, რათა მასზე მთლიანად ბატონობდეს ირაციონალური ძალა, ირაციონალური საწყისი. ეს ირაციონალური საწყისი, ირაციონალური ზოგადობა“, „ირაციონალური ობიექტურობაა“ შოპენჰაუერისეული ნება, ოღონდ რადიკალურად სახეცვლილი, გაძლიერებული და გაკეთალშობილებული, პოზიტიურობის ხარისხში აყვანილი.

მსგავსად შოპენჰაუერისა, ნიცშესთან ნება სამყაროული ირაციონალური საწყისია, იგი ადამიანურ ცხოვრებასთან ერთად ყველა ცოცხალს წარმართავს, ამოძრავებს, მავრამ. შოპენჰაუერისაგან განსხვავებით, ნიცშესთან ნება არის არა „არსებობის ნება“, ან „სიცოცხლის ნება“, არამედ ძალაუფლების ნება. „არსებობის ნება“, ნიცშეს მიხედვით, არაფრის არ აღმნიშვნელი, უშინაარსო ფრაზაა, რადგან რაც არ არსებობს, იმას არც სურვილი შეუძლია, ხოლო იმას, რაც არსებობს, როგორ შეიძლება კვლავ არსებობა სურდეს? ხოლო იქ, სადაც ცხოვრებაა, არსებობს ნებაც, მაგრამ ესაა არა სიცოცხლის (ცხოვრების) ნება, არამედ... ძალაუფლების ნება“ [120, „საკუთარი თავის გადალახვისათვის“]. ნიცშეს აზრით, ძალაუფლების ნება აღძრავს და წარმართავს ადამიანის ყოველ ქმედებას, ყოველ ზრახვას, იქნება ის მაღალი, კეთილშობილური თუ მდაბალი, ქვენა. ძალაუფლების ნებითაა წარმართული ყოველი ადამიანი, ძლიერი და კეთილშობილიც და სუსტი და მდაბიოც. და ზეკაცის გამასხვავებელი ნიშანი ყველა აქამდე არსებული ადამიანისაგან, ზეკაცის უმაღლესი დანიშნულება, მისი ღვთაებრივი ფუნქცია თუ როლი იმაშია, რომ არასოდეს არ დაჩინდეს, არ დაიშრიტოს, არ გადაგვარდეს ეს ნება, რომ ძალაუფლების ნება მუდამ სისხლსავსე, შემოქმედებითი ცხოვრების, ზალისისა და სიხარულის უშრეტი წყარო იყოს.

ზეკაცის განმასხვავებელი ნიშანი ისაა, რომ სამყაროს ეს ირაციონალური საწყისი, ძალაუფლების ნება მასში თავისი ნამდვილი სახითაა გამოვლენილი, ყოველგვარი შენიღბვა-სუბლიმირებისა და გამრუდება-გაყალბების გარეშე. ზეკაცი სამყაროს, ცხოვრებას ხედავს ისეთს, როგორიც არის, მთელი თავისი ტრავიზმით და ზურგს არ აქ-

ევეს მას, ღებულობს, „პოს“ ეუბნება ცხოვრებას. ზეკაცი არ ერიდება ხიფათს, იგი მზადაა მსხვერპლის გასაღებად. ამ ირაციონალური საწყისით წარმართული ზეკაცი დიოზისური გახელებით ელტვის ტყბილ-მწარე ცხოვრებას, ვაჟკაცური შემართებით ებმება სიკვდილ-სიცოცხლის სახიფათო თამაშში. ზეკაცი, ისევე როგორც თავად სიცოცხლე, ცხოვრება, მარად განახლების, ნგრევა-შენების, საკუთარი თავის დაძლევა-გადალახვის გზაზე დგას. „რაც არ უნდა შევქმნა და როგორც არ უნდა მიყვარდეს შექმნილი, აცხადებს ზარატუსტრა, მალე მე ამ ქმნილისა და ჩემი მისადმი სიყვარულის მოწინააღმდეგე უნდა გავხდე; ასე სურს ჩემს ნებას“ [120, „საკუთარი თავის გადალახვისათვის“]. ეს ეხება, ცხადია, უმაღლეს ღირებულებებსაც: „არ არსებობს წარუვალი, უმუსვრელი სიკეთე და ბოროტება! მათ მარად უნდა გადალახონ თავისთავი... და იმას, ვინც სიკეთისა და ბოროტების შემოქმედი უნდა გახდეს, სინამდვილეში ჭერ უნდა შემუსროს, გაანადგუროს ღირებულებანი“ [120, „საკუთარი თავის გადალახვისათვის“].

ზეკაცი, როგორც შემოქმედება-თამაშით გართული უცოდველი ბავშვი, ადამიანური სულს გარდაქმნა-განვითარების ხანგრძლივი და მძიმე გზის ბოლო, მესამე საფეხურია. სულის გარდაქმნის წინა საფეხურებს ნიცშე წარმოგვიდგენს აქლემისა და ლომის ეპითეტებით. ტრადიციული ღირებულებების ცნობიერებით მცხოვრებ ადამიანს ნიცშე ადარებს დატვირთულ აქლემს. მოღმური სამყარო, ღმერთი და მორალა ის მძიმე ტვირთი, რომელსაც მორჩილად ატარებს ამგვარი ადამიანი — „სასაბალნე ცხოველი“. „შენ უნდა“ ჰქვია იმ ქერცლიან ურჩხულს. იმ დღე შუაას, რომელსაც უდრტყნველად ემსახურება იგი და რაც უფრო ძლიერი ჰა ამტანი სულისაა ადამიანი, მით უფრო მძიმე იტვირთება აქლემავით მუხლმოდრეკალი და ამ მძიმე ტვირთით მიიჩქარის იგი თავის უდაბნოში. მაგრამ ამ მჭირ უდაბნოში ხდება სულის მეორე გარდაქმნა. აქ სული ლომად იქცევა. სული მოისურვებს თავი უფლების მოპოვებას, თავის საკუთარ უდაბნოში ბატონად ყოფნას. აქ სული სამკედრო-სასიცოცხლოდ შეეებება თავის უკანასკნელ ბატონს, უკანასკნელ ღმერთს, დიდ ვეშაპს, ქერცლიან ურჩხულს — „შენ უნდა“. ლომის „მე მსურს“ უპირატესობა და საბოლოოდ ამარცხებს გარედან თავსმოხვეულ მორალურ იმპერატივს „შენ უნდა“.

ლომის ფუნქცია, ლომის როლი, ნიცშეს მიხედვით, იმაშია, რომ წმიდათაწმიდა „არა“ უთხრას გარედან თავსმოხვეულ მოვალეობას, „შენ უნდა“. ლომს არ ძალუქს ახალ ღირებულებათა შექმნა-დაფუძნება, ლომი მწვრთნელია და არა მშენებელი, მაგრამ იგი ამ ნგრევით, ძველ ღირებულებათა უარყოფით ნიადაგს ამზადებს ახალ ღირებუ-

ლებათა შესაქმნელად: ლომის ძლიერება საჭიროა შემოქმედებისათვის, ახლის ქმნისათვის თავისუფლების მოსაპოვებლად.

სულის გარდაქმნის ბოლო საფეხურია ბავშვი; ლომი უნდა იქცეს ბავშვად. მაგრამ, საჭიოთხავია, რა უნდა გააყეთოს ბავშვმა ისეთი, რასაც ლომიც კი ვერ აკეთებს? რისთვისაა საჭირო მტაცებელი ლომის ქცევა ბავშვად? ნიცშეს სიტყვით, „ბავშვი არის უტოდველობა და დავიწყება, ახალი დაწყება, თამაში, თვითმბრუნავი ბორბალი, პირველი ძვრა, მტკიცების წმინდა სიტყვა... ქმნადობის თამაშისათვის საჭიროა წმინდა დასტური: ახლა სულს სურს თავის შება; ქვეყნიერების დამყარავი, იგი იძენს თავის სამყაროს, თავის ქვეყანას“... [120, „სამი ცვლილებისათვის“].

მრისხანე, სისხლისმღვრელი ლომის უმანკო ბავშვად გარდაქმნა-გარდასახვამ, ღირებულებათა შემოქმედების მძიმე პროცესის ბავშვურ თამაშად წარმოსახვამ არ უნდა შეგვიქმნას შთაბეჭდილება, რომ თითქოს ნიცშე მის წინაშე მდგარ პრობლემას ამარტივებდეს. საქმეს ირო-ლებდეს. ნიცშეზე უკეთესად ვინ შეიძლება იცოდეს, რომ ახალ ღირებულებათა დაფუძნება ბევრად უფრო ძნელი საქმეა, ვიდრე ძველის უარყოფა... და ლალად მოთამაშე ბავშვის მეტაფორა ნიცშეს სწორედ ამ სიმძლის დასაძლევად ეჭირვება; ეს ხატი, ეს მეტაფორა გაპირვების გამოა მოხმობილი. ნიცშე ცდილობს ბავშვს უზარუნო თამაში დაუბირისპიროს უგონო და უსაზრისო სამყაროს, „შემთხვევითობის ფეხებზე მოცეკვავე“ სამყაროულ ნივთებს...

სულის ამ სამმა გარდაქმნამ არც იმის შთაბეჭდილება უნდა შეგვიქმნას, თითქოსდა ეს მეტამორფოზა ნიცშეს თვალსაზრისით ყველა ადამიანზე უნდა ხდებოდეს და, მაშასადამე, თითქოს მომავალში ყველა ადამიანი ზეკაცი გახდება. არისტოკრატიზმის მომხრე ნიცშე შორს იყო ამგვარი ილუზიისაგან, ამ დემოკრატიული იდეისაგან. ყველაფერი დიადი და ამალებული, ნიცშეს მიხედვით, მხოლოდ რჩეულთა ხედრია; ზეკაცების საზოგადოება ეს არის ადამიანთა უმაღლესი კასტა. ადამიანთა შორის, ნიცშეს აზრით, თვისობრივი სხვაობაა, უფსკრულია და მისი ამოვსება ვერაფრითარა გარდაქმნა-მეტამორფოზით ვერ მოხერხდება. ნიცშე წინააღმდეგია ადამიანთა ყოველგვარი გათანაბრებისა³⁸. ადამიანთა უმაღლესი კასტა, ზეკაცთა არისტოკრატია,

³⁸ უნდა აღინიშნოს, რომ ნიცშეს ფილოსოფიის ერთი არსებითი ასპექტი — არისტოკრატიულ-ელიტარული ინდივიდუალიზმი სწორად იყო დანახული და შეფასებული ნიცშეს ფილოსოფიის შესახებ ერთ-ერთ ბირველსავე გამოკვლევაში ჩვენში. 1901 წელს გამოქვეყნებულ თავის ნაშრომში „ფრიდრიხ ნიცშე“ ა. ჩხენკელი აღნიშნავს, რომ „ნიცშე ინდივიდის თავგამოდებული დამკველია საზოგადოების მხრივ ძალმომრეობისაგან“ [30, № 3, გვ. 52], რომ საზოგადოდ ნიცშეს ფილოსოფია წარმოიშვა როგორც რეაქცია კაპიტალისტურ საზოგადოებაში თავჩენილ

ნიცშეს აზრით, პოლიტიკურად უნდა ბატონობდეს დაბალ კასტაზე, საზოგადოებაზე.

ზეეცაცისა და კაცობრიობის მომავლის შესახებ ნიცშესეული თვალსაზრისის უკეთ გასაგებად საჭიროა გავეცნოთ ნიცშეს პოლიტიკურ იდეალს.

ა) ნიცშეს პოლიტიკური იდეალი

ჩემი სერიოზული პრობლემაა ახალი, ევროპაზე გაბატონებული კასტის აღზრდა.

[121, გვ. 195].

ნიცშეს პოლიტიკური იდეალია დასავლეთ ევროპის პოლიტიკური და ეკონომიკური გაერთიანება და ამ გაერთიანებულ დასავლეთ ევროპაში მმართველი, მბრძანებელი უმაღლესი არისტოკრატიის აღზრდა-ჩამოყალიბება, რომელიც არა მხოლოდ დასავლეთ ევროპაზე იბატონებდა, არამედ პრაქტიკულად მთელ მსოფლიოზეც. როგორც ოდესღაც რომის არისტოკრატია იყო იმდროინდელი მსოფლიოს მბრძანებელი. ამ იდეალისათვის ნიცშე მწვავედ აკრიტიკებს დასავლეთ ევროპის სახელმწიფოებისა და ერების როგორც დემოკრატიულ მისწრაფებებს, ისე ნაციონალიზმს. ერთიც და მეორეც, მისი აზრით, ხელს უშლის, აფერხებს აღნიშნული იდეის ხორცშესხმას, ათასწლეულებებისათვის გამიზნული დიდი საქმის შესრულებას. დასავლეთ ევროპის პოლიტიკური და ეკონომიკური გაერთიანების დაჩქარებას ნიცშე იმის გამოც მიიჩნევს საჭიროდ, რომ, მისი აზრით, დასავლეთის მომავლდინებელი საფრთხე ემუქრება აღმოსავლეთიდან, რუსეთიდან, სადაც უაღრესად ძლიერია ნება. ნიცშეს სიტყვით, „პაჩარა პოლიტიკის დრო წავიდა, უკვე მომავალი საუკუნე მოიტანს ომს დედამიწა-

ანტიინდივიდუალისტურ ტენდენციაზე. ჩვენეულის სიტყვით, „თანამედროვე კაპიტალისტურმა ხანამ სრულიად ჩანთა ინდივიდი“. საზოგადოებრივი პროცესის „უმარალო იარაღად აქცია იგი“ [30, № 50, გვ. 1022]. ნიცშე კი „აღმერთებს ინდივიდს, მაშინ როდესაც მიწასთან ასწორებს საზოგადოებას“ [30, № 50, გვ. 1023]... „კაცობრიობის უწმინდეს მიზანს დღეის იქით უნდა შეადგენდეს ინდივიდის უმაღლესი განვითარება, მისი სრული გათავისუფლება საზოგადოებრივი მორალის, სარწმუნოების, ჩვეულებისა და თვით კანონისაგან... აღამიანმა თავისი თავი უნდა დასახოს ღმერთად“ [30, № 50, გვ. 1044—1045]. მაგრამ ავტორი კარგად ხედავს იმასაც, რომ ელიტარიზმის მომხრე ნიცშესათვის ყველა აღამიანი, ყოველი ინდივიდი როდია თვითმიზანი, რომ ნიცშე შეუძლებლად ცნობს „ყველა ინდივიდის უმწვერვალეს განვითარებას“, რომ ამგვარ განვითარებას აღწევს „ორიოდე ბუმბერაზი“, აღამიანთა ძირითადი მასა კი მხოლოდ საშუალება უნდა იყოს ამ გამორჩეულ ინდივიდთათვის“ [30, № 52, გვ. 1060].

ზე მბრძანებლობისათვის“ [121, აფორ. 208]. საყურადღებოა, რომ ნიცეში დასავლეთისათვის შექმნილი საფრთხის თავიდან ასაცილებლად მხოლოდ დასავლეთ ევროპის პოლიტიკური და ეკონომიკური გაერთიანების მოთხოვნით კი არ იფარგლება, არამედ გარკვეულ რეკომენდაციებსაც იძლევა... აღმოსავლეთისათვის. დასავლეთისათვის დემოკრატიის უარყოფელი ნიცეში რეკომენდაციას იძლევა რუსეთში ფართოდ განავითარონ დემოკრატია, მოითხოვს რუსეთის იმპერიის დაშლას, დეკოლონიზაციას³⁹... [121, აფორ. 208].

ნიცეშეს ამ თვალსაზრისს, რა თქმა უნდა, დაუინტერესებელსა და შიუკერძოებელს ვერ უწოდებ, მაგრამ ვერც იმას ვიტყვით, რომ თითქოს იგი მისი ნაციონალისტური თუ შოვინისტური პოზიციის გამოხატულება იყოს. ნიცესთვის პრინციპში სულ ერთი იყო, თუ რომელი ერის საფუძველზე მოხდებოდა დასავლეთ ევროპის პოლიტიკური და ეკონომიკური გაერთიანება, ფრანგების, გერმანელებისა თუ ებრაელების ხელით⁴⁰ (ებრაელებს, ნიცეშეს აზრით, წამყვანი პოზიციები უკავიათ როგორც ეკონომიკაში, ისე კულტურაში და შეუძლიათ საესეებით ღირსეულად გახდნენ გაერთიანებული დასავლეთ ევროპის მმართველები) [118, აფორ. 206]. როგორც ზემოთ ვნახეთ, ნაპოლეონის ომების ხანაში ნიცეში შესაძლებლად მიიჩნეოდა დასავ-

³⁹ „კერპების მწუხრში“ ნიცეში მიუთითებს, რომ „რუსეთი წარმოადგენს ევროპის პატარა და უმნიშვნელო სახელმწიფოების სრულად საწინააღმდეგოს“, რომ რუსეთი „ერთადერთი სახელმწიფოა, რომელსაც გააჩნია სიმყარე, ხანგრძლივი არსებობის ჩანასახები“ [127, გვ. 141]. მაშასადამე, გამოდის, რომ დასავლეთ ევროპის ეკონომიკური და პოლიტიკური გაერთიანების იდეის საპირაპიროდ ნიცეში არსებითად რუსეთის იმპერიის ანლოგიური მძლავრი სახელმწიფოს შექმნას ისახავს მიზნად, ე. ი. დასავლეთისათვის აღმოსავლეთიდან შექმნილი საფრთხის დასაძლევად ნიცეში მოითხოვს დასავლეთის (დასავლეთ ევროპის) პოლიტიკური სისტემის გარდაქმნას აღმოსავლეთის (რუსეთის იმპერიის) ნიმუშის მიხედვით? ამგვარი კითხვა კანონიერად წამოიჭრება ნიცეშეს პოლიტიკურ იდეებსა და შეხედულებებზე ფიქრისას და, ვფიქრობთ, ნიცეშეს ნააზრევში მოიპოვება მრავალი საბუთი ამ კითხვაზე დადებითი პასუხისათვის.

⁴⁰ ე. სანდფოსი თავის წიგნში „პიტლერი და ნიცე“ ცდილობს დაასაბუთოს, რომ ნიცეშემ, როგორც იდეოლოგმა, არაპირდაპირი სახით (გაშუქებული) მოამზადა კლიმატი პიტლერის დიქტატურისათვის, რომ პიტლერი ნიცეშეს ხორციშესხმული იდეალია, რომ ნიცეშეს ნატურას ყველაზე უფრო პიტლერი შეეპატავებოდა და ა. შ. [132, გვ. 95, 154]. ნიცეშეს აღამიანურ ბუნებაზე ზემოთ უკვე გვქონდა საუბარი. რაც შეეხება თვალსაზრისს მისი თეორიის მიერ ნიდაგის შეწადების შესახებ ნაციონალ-სოციალისტური იდეოლოგიისა და პოლიტიკისათვის, ვფიქრობთ, აქ სათანადოდ არაა გათვალისწინებული ნიცეშეს ნეგატიური დაწინაურება გერმანული ნაციონალიზმისადმი, არაა გათვალისწინებული ნიცეშეს კოსმოპოლიტური მიდრეკილებები, ნიცეშეს მართლაც რომ აშკარა სიმპათიები ებრაელი ერისადმი, რაც ძირეულად ეწინააღმდეგება ნაციონალ-სოციალისტურ იდეოლოგიასა და პოლიტიკას.

ლეთ ევროპის გაერთიანებას ფრანგი ერის ხელმძღვანელობით და ამიტომ მკაცრად გამოხდა გერმანულ ნაციონალიზმს, სამშობლოს „თავისუფლებისათვის წამოწყებულ“ მათ ომს⁴¹. გერმანია-საფრანგეთის 1870—1871 წლების ომში კი ნიცშე უკვე გერმანიაზე ამყარებდა ევროპის გაერთიანების იმედს და ამ იმედის გამტყუნებაშიც ისევ გერმანიას, გერმანელ ერს ადანაშაულებს — გერმანიამ დემოკრატიული სახელმწიფოს ფორმირების გამო უარი თქვა ევროპის მართვაზე, მთელ ევროპაზე ბატონობაზეო [116, გვ. 20].

საყურადღებოა, რომ ნიცშე იბრძვის როგორც ევრეთწოდებულ ბურჟუაზიული დემოკრატიის წინააღმდეგ, ისე სოციალიზმის წინააღმდეგაც. ყოველგვარ დემოკრატიულ მოძრაობაში იგი მხოლოდ დაცემის სიმპტომებს ხედავს. „საყოველთაო თანასწორობის“ იდეა, ნიცშეს აზრით, ყალბი იდეაა, თავად სიცოცხლის, ცხოვრების საწინააღმდეგო პრინციპია და იგი ამ ცხოვრებას აუფასურებს. ნიცშეს მიხედვით, არ შეიძლება საყოველთაო საკუთრება გახდეს ყოველრე დიადი და ლამაზი, კულტურის უმაღლესი მონაპოვარი; ყველაფერი მაღალი, გამორჩეული რჩეულთა კუთვნილებაა. ნიცშეს აზრით, კულტურის უმაღლესი საფეხურის მიღწევა შეიძლება მხოლოდ ორ ნაწილად დაყოფილ საზოგადოებაში: — „იძულებითი — შრომის კასტად და თავისუფალი — შრომის კასტად“ [117, აფორ. 439]. დაბალ კასტას განეკუთვნებიან „ბევრნი, ძალიან ბევრნი“, მაღალ კასტას კი მცირენი. მხოლოდ ამ უმაღლესი კასტის წარმომადგენელთა, სულით ძლიერთა დაწმინდულებათა „იყვნენ დედამიწაზე ბედნიერები“, სილამაზისა და სიკეთის წარმომადგენლები. მხოლოდ სულიერად ყველაზე უფრო დაჯილდოებულ ადამიანებს აქვთ უფლება სილამაზისა და მშვენიერზე; მხოლოდ მათთან არ არის სიკეთე სისუსტე“ [120, აფორ. 57]. ნიცშეს მიხედვით, ყოვლად დაუშვებელია ამ იერარქიულ საფეხურთა მოშლა, არისტოკრატიული და პლებეური მორალის შეერეება. კეთილშობილთა კასტა ღირებულებათა ფუძემდებელია. „სულიერი უნარებით დაჯილდოებულნი, როგორც ყველაზე ძლიერნი, თავიანთ ბედნიერებას ხედავენ იმაში, რაშიც სხვები თავიანთ დაღუპვას: ლაბირინთში, საკუთარი თავისა და სხვებისადმი სიმკაცრეში, ძიებაში... ისინი პრივილეგიად მიიჩნევენ ძნელი ამოცანების გადაწყვეტას; თამაში სიძნელეებთან, რომელთაც შეუძლიათ სხვების გასარება, ეს მათი დასვენებაა“ [126, აფორ. 57]. კეთილშობილთა მორალის რჩეული კასტის წარმომადგენელს მხოლოდ თავის თანასწორთა

⁴¹ ნიცშეს სიტყვით „გოეთეს აღათმოყვანებდა ნაპოლენონის ომები, თავისუფლებისათვის წარმოებული ომი“ კი აწუხებდა“ (127, გვ. 106). უნდა აღიქვას, რომ ყოველგვარი კერპებისა და იდოლების უარყოფელი ნიცშესათვის გოეთე ერთადერთი ნამდვილი კერპი იყო (იხ. 127, გვ. 153).

წინაშე უწესებს მოვალეობას, მაგრამ არა რანგით დაბალთა მიმართ. შესაძლოა კეთილშობილიც დაეხმაროს გაჭირვებულს, უბედურს, მაგრამ არა სიბრალულისა გამო, არამედ ჭარბ ძალთა გადმოღვრის მოთხოვნის გამო... უმადლესი კასტის ადამიანთა თვისებაა ეგოიზმი: ამ ადამიანებს ურყევად სწამთ, რომ ყველა სხვა, რანგით დაბალი ადამიანები ვალდებული არიან დაემორჩილონ, ემსახურონ. მსხვერპლად შეეწირონ მათ. თავისი რანგის ადამიანებისადმი კი ეკილშობილი ადამიანი პატივისცემითაა გამსჭვალული, იგი თავის თანასწორთა შორის ისე ბრუნავს, როგორც ვარსკვლავი ვარსკვლავთა შორის ციური მექანიკის კანონების თანახმად“ [121, აფორ. 265].

ნიცშე მკაცრად აკრიტიკებს, გმობს სოციალისტურ და კომუნისტურ მოძღვრებას, ყოველგვარ რევოლუციას; მისი აზრით, ყოველი რევოლუცია არის კლასობრივი სიძოლეილისა და შურისძიების წყურვილით გამსჭვალული მდაბიობის, ბრბოს ჯანყი არისტოკრატიული მორალის წინააღმდეგ, იგი არის ბრძოლა არისტოკრატიის წინააღმდეგ. ყოველივე ამადლებულისა და ღიადის წინააღმდეგ. კანონის მიმართ მოქალაქეთა თანასწორობა, დემოკრატიული წეს-წყობილება, ნიცშეს მხედვით, არის მდაბიოთა და მონათა, სუსტებისა და ხელმოცარულების შესაფერისი წყობალება და არა არისტოკრატიისა, ელიტისა. ელიტას არ სურს თანასწორობა პლებეებთან, მდაბიობებთან, რჩეულს არ სურს რაიმე ზიარი ჰქონდეს ბრბოსთან. სოციალური სამართლიანობა, თანასწორობა, ნიცშეს სიტყვით, ევროპული საზოგადოებისა და კულტურის ამადლება-განვითარებას კი არ შეუწყობს ხელს, არამედ, პირიქით, იგი გამოიწვევს „ევროპული რასის გაუარესებასა“ და ევროპული კულტურის დაცემას. სოციალიზმ, ნიცშეს წარმოდგენით, ეს არის საყოველთაო მონობის საზოგადოება, სოციალიზმი ადამიანს აქცევს „სრულყოფილ ჯოგას ცხოველად“ [121, აფორ. 203], სოციალისტებს. ნიცშეს სიტყვით, სურთ ევროპაშიც ჩინური წეს-წყობილების შემოღება, ჩინური „ბედწიგების“ მიღწევა“⁴² [119, გვ. 399].

ელიტარული იდეოლოგიის პროპაგანდისტი, ინდივიდუალისტი ნიცშე მძაფრად აკრიტიკებს, რადიკალურად უარყოფს აგრეთვე სახელმწიფოს. ლაპარაკია საზოგადოდ სახელმწიფოზე, როგორც ანტაგონისტურ კლასებად დაყოფილი საზოგადოების სახელმწიფოზე, ისე ანანტაგონისტური საზოგადოების სახელმწიფოზე, საერთოდ ყოველ სახელმწიფოზე, როგორც უკვე არსებულზე, ისე მომავლის სახელმწიფოზეც და, უნდა ითქვას, რომ ნიცშემდეგ სახელმწიფოს ასეთი მძაფრი კრიტიკა აზროვნების ისტორიას მართლაც რომ არ ახსოვს.

⁴² ნიცშე შენიშნავს, რომ ჩინეთი მაგალითია იმ ქვეყნისა, სადაც მრავალი საუკუნის წინ მოესპო საზოგადოებრივი ვითარებით ყოველგვარი უმყოფილება და გარდაქმნა—განვითარების უნარი [119, გვ. 399].

ნიცმეს მიხედვით, სახელმწიფო არავისი წარმომადგენელი არ არის, არც ეგრეთწოდებული გაბატონებული კლასის, ნიცმეს სიტყვით, არისტოკრატიის, ელიტის და არც, მით უფრო, ცხადია, მთელი ხალხის, ერის. ნიცმეს, როგორც ჩანს, კარგად აქვს დანახული და გააზრებული უკვე XIX საუკუნის მეორე ნახევარში თავჩენილი ტენდენცია სახელმწიფოს გაფეტიშებისა, ტოტალიტარული სახელმწიფოს ფორმირებისა, რომელიც მალდდება ყველა კლასსა და წოდებაზე და იმონებს მთელ ხალხს. სახელმწიფო, ნიცმეს სიტყვით, ეწოდება „ყველა ურჩხულთა შორის უცივეს ურჩხულს, რომელიც ცივად სტუჯის და ეს ცივი სიცრუე ასე მეტყველებს მისი ბაგეებით: „მე, სახელმწიფო, წარმოვადგენ ხალხს“. სახელმწიფო არის ადამიანთა თავსუფლების ბოროტი, ხალხის თავზე აღმართული მახვილი, მრავალთათვის დაგებული მახე.

სახელმწიფო, ნიცმეს მიხედვით, მოგონილია „ზედმეტი ადამიანებისათვის“. სახელმწიფო თავისკენ იზიდავს ამ „ბევრეულთა-ბევრულთ“, იგი „ჰგუდავს მათ და ღეჰავს და ამოიცხნის“. მაგრამ სახელმწიფო იმონებს ძველ ღმერთსა და ტრადიციულ ღირებულებებზე გამარჯვებულ, თავისუფალი სულს ადამიანებსაც. „ქვეყნიერებაზე არაფერია ჩემზე უდიდესი: მე ვარ ღმერთის მომწესრიგებელი თითი“, — ასე ღრიანებს ურჩხული და არა მხოლოდ დიდუფრებინი და ბეცები იღრეკენ მუხლს! სახელმწიფო თავის ბნელ ტყუილს უჩუჩრულებს დიდსულოვან ადამიანებსაც და „მოხუცი ღმერთის მძლე“ კაცთაც, რომელნიც ბრძოლით მოიღალწნენ და ახლა მათი დიდობა ემსახურება ახალ კერპს. ნიცმეს სიტყვით, ამ ახალ კერპს, სახელმწიფოს „სურს გმირთა და პატიოსან ადამიანთა ამაღა!“ ამ „ცივი ურჩხულს უყვარს წმინდა სინდისის მზიურ ნათებაში თობობა“. ახალი კერპი მზადაა ყველაფერი მისცეს ამ გმირებსა და პატიოსან ადამიანებს, თუკი ისინი ქედს მოუხრიან, აღიდებენ მას. „ასე ყიდულობს იგი თქვენი სათნოების ელვარებასა და თქვენს ამაყ თვალთა მზერას“ [120, „ახალი კერპისათვის“].

ნიცმე, რა თქმა უნდა, ჰეგელის სრული ანტიპოდია სახელმწიფოს გაგებაში. ჰეგელთან, როგორც ვხანებთ, სახელმწიფო კაცობრიობის მაღალი და კეთილშობილური მიზნების შესახურია, იგი „განხორციელებული ზნეობაა“, ნიცმე კი არავითარ მაღალ მიზანსა და დანიშნულებას, არავითარ პოზიტიურ ამოცანას აღარ უტოვებს სახელმწიფოს. „სახელმწიფოს მე ვუწოდებ იმას, სად ყველანი ერთად სვამენ შხამს, კეთილნიც და უკეთურნიც; სადაც ყველა ჰკარგავს თავის თავს, კარგიც და ცუდიც; სად ყოველთა ნელ თვითმკვლელობას „ცხოვრება“ ეწოდება...“ იქ, სადაც მთავრდება სახელმწიფო, პირველად იწყება ადამიანი, რომელიც არაა ზედმეტი. იქ იწყება იმათი

სიმღერა, ვინც აუცილებელია, იწყება ერთხელადი და განუმეორებელი მელოდია“ [120, „ახალი კერპისათვის“].

ნიცშეს აზრით, სახელმწიფო და კულტურა ერთმანეთს გამოირიცხავს, ისინი „მარადიულ ანტაგონიზმში“ იმყოფებან. „კულტურის აყვავების პერიოდები იყო ამასთანავე პოლიტიკური დაცემის პერიოდები; ყველაფერი დიადი, კულტურის აზრით, პოლიტიკური კი არ არის, არამედ აპოლიტიკური“ [127, გვ. 106]. ნიცშეს მიხედვით, გერმანიის დიდ სახელმწიფოდ გადაქცევამ გამოიწვია კულტურის კრიზისი... „ოდესღაც გერმანელებს მოაზროვნებს უწოდებდნენ, მაგრამ ახლა? შეუძლიათ კი მათ კვლავ აზროვნება? ... მთელი მათი გონებრივი მოღვაწეობის ინტერესს შთანთქავს პოლიტიკა. „გერმანია, გერმანია, უპირველეს ყოვლისა!“—ვშიშობ, რომ ეს ნოაწაყვებს გერმანული ფილოსოფიის დასასრულზე“... [127, გვ. 104].

საზოგადოდ სახელმწიფოსა და კერძოდ ძლიერი გერმანული სახელმწიფოს ეს მძაფრა კრიტიკაც, ვფიქრობთ, კიდევ ერთი საბუთია იმისა, რომ ნიცშეს არაფერი აქვს საერთო ნაციზმთან, რომ ნიცშეს პოლიტიკური იდეალი არ შეიძლება ყოფილიყო ნაციისტური ტოტალიტარული სახელმწიფო. მაგრამ სახელმწიფოს რადიკალურად უარყოფელი ნიცშე თავის მოძღვრებას მკვეთრად მიჯნავს ანარქიზმისგანაც. ნიცშეს მიხედვით „ანარქისტი და ქრისტიანი“ ერთი წარმოშობისაა, ორივე მათგანი დეკადენტი, „არც ერთ მათგანს არ შეუძლია მოქმედება სხვაგვარად, თუ არ ოდენ გახრწნის, მოწამვლის, დაბეჩაუების, სისხლის გამოწოვის გზით; ორივე მათგანი წარმოადგენს სასიკვდილო სიძულვილის ინსტინქტს ყოველივე იმისადმი, რაც მალდება, რაც დიადია, რასაც სიმკვიდრე გააჩნია, რაც მომავალს აღუთქვამს ცხოვრებას“... [126, ფოთ. 58].

ამგვარად, როგორც ვხედავთ, ნიცშე ადამიანის თავისუფალი და შემოქმედებითი ცხოვრებას, სისხლსავსე ცხოვრების სახელით, ზეკაცის სახელით უპირისპირდება და უარყოფს ერთდროულად ქრისტიანობას, სოციალიზმს, ყოველ რევოლუციურ მოძრაობას, ყოველგვარ სახელმწიფოსა და თავად ანარქიზმსაც. უნდა ითქვას, რომ ნიცშე ამავე ზეკაცის, კაცობრიობის მომავლის სახელით უპირისპირდება ქალთა ემანსიპაციის იდეასაც. ძლიერებისა და სიმკაცრის განმადიდებელი ნიცშე საზოგადოდ უპირისპირდება, გმობს სირბილეს, სინახეს, სისუსტეს, ყოველივე ქალურობას, ფემინიზმს. ნიცშეს კულტი მამაკაცია, მამაკაცურობაა. მისი აზრით, მამაკაცური იყო კლასიკური ხანის ბერძნული კულტურა. ამ პერიოდში (VI—V საუკუნეები ჩვენს წელთაღრიცხვამდე) სიყვარულის საგანი იყო ყმაწვილა, ვაჟი და არაგოგონა, ქალი. ამ დროს ქალები შეჯიბრებებშიც კი არ მონაწილეობდნენ; „ქალებს მხოლოდ ლამაზი სხეულის შობის ამოცანა ეკისრებო-

დათ“⁴³ [117, აფორ. 259]. ნიცშეს სიტყვით, „ღრმა ჰკუთის ადამიანი ქალზე მხოლოდ აღმოსავლურად უნდა მსჯელობდეს, როგორც დაუფლების საგანზე. უდიდესი შეცდომაა ფიქრი ქალისა და მამაკაცის უფლება-მოვალეობათა თანასწორობაზე“ (121, აფორ. 238). ნიცშეს მიხედვით, ქალთა ემანსიპაციისათვის იბრძვიან „მხოლოდ ხელმოცარულები, ბავშვთა ვერ მშობელი ქალები“ [123, გვ. 306]. ქალი — „საშიში მხეცი“ — „ვეფხვი“, ქალი — „ლამაზი კატა“, ნიცშეს სიტყვით, კარგავს ქალურობას და „ხდება მამაკაცი“ იქ, სადაც მამაკაცის თვისება იშვიათია, სადაც კაცი ვერ კაცობს. და მხოლოდ ის, ვინც საკმარისად მამაკაცია, ათავისუფლებს ქალში ქალს“. [120, „ღირსება შელახულ სათნოებაზე“]. „ქალში ქალის გათავისუფლების“ ქვეშ კი ნიცშე გულისხმობს ქალის, როგორც ბუნებით სუსტი არსების, მორჩილებას ძლიერისადმი, მამაკაცისადმი.



ახალ თემაზე საუბრის წამოწყებამდე საჭიროა ზემოთქმულის გარკვეული შეჯამება, რეზიუმირება. ნიცშეს მოძღვრების გადმოცემისას ჩვენ აქამდე გვერდს ვუვლიდით წინააღმდეგობებს, რომლითაც სავსეა ნიცშეს ნააზრევ⁴⁴. ნიცშეს თეორიის, ზეკაცისა და ძალაუფლების ნების შესახებ მისი მოძღვრების ნათლად გადმოცემის ინტერესისათვის ხშირ შემთხვევებში ჩვენ ვასწორებდით ნიცშეს თვალსაზრისს, ყურადღების გარეშე ვტოვებდით ნიცშეს ზემოთ გად-

⁴³ ნიცშეს მიხედვით, ქრისტიანობა, როგორც სიბრალულის რელიგია, ანტიურობის, წარმართობის საპირისპიროდ ქალური რელიგიაა, დემინისტურია. ქრისტიანობასთან მიმართებაში ამ მხრივ ნიცშე უპირატესობას ანიჭებს ისლამს, როგორც მამაკაცურ რელიგიას [126, აფორ. 59].

⁴⁴ ყურადღებას ამახვილებს რა წინააღმდეგობებზე ნიცშეს ნააზრევში, ე. ანდრე-ვიჩი მიუთითებს, რომ თავად ნიცშე სულაც არ ცდილობდა მათს შერბილებას. „ნიცშე შორს იყო სისტემისა და სისტემატიზურობისაგან... უპირველეს ყოვლისა იგი იყო პოეტი და ძალიან ხშირად პოეტი — იმპრესიონისტი, რომელსაც ძალიან ცოტა საერთო აქვს თავის გუშინდელ მე-სთან“... [35, გვ. 8—9]. ნიცშე მართლაც იმპრესიონალისტურად უშუალოდ გადმოგვცემს თავის შთაბეჭდილებებს, აზრებს, მაგრამ ნიცშეს მაინც ერთი სათქმელი ჰქონდა, ნიცშეს ერთი საწყისიდან ამოღის. ეს საწყისია უდიდესი სულიერი ტკივილი ტრადიციულ ღირებულებათა გაუდასებებულების, „ღმერთის სიყდლის“, უსაზრიანობის გამო და თავისი წინააღმდეგობრივი იდეებთან, იმპრესიონისტული ხელწერით ნიცშე სწორედ ამ სულიერი ტკივილის დაუწყებლად ცდილობდა. თუმცა, მეორეს მხრივ, ეს წინააღმდეგობრივი იდეები იმპრესიონალისტური ხელწერა ამასთანავე მიგვაჩვენებენ ნიცშეს მიზნის მიუღწევლობაზე, გვიჩვენებენ ნიცშეს დაუწყებელ სულიერ ტკივილებს..

მოცემული კონცეფციის საწინააღმდეგო ნიშნებს უფრო მეტად უჭერდა იგი მხარს. მაგრამ მიუხედავად ამგვარი მცდელობისა, ნიცშეს „მოძღვრების ჩვენეული გადმოცემა მაინც არაა ბოლომდე თავისუფალი წინააღმდეგობებისაგან. ნიცშესეული მომავლის აღმიანის, ზეკაცის ჩვენეული პორტრეტი მაინც საკმაოდ მკრთალია, ბუნდოვანია და არც შეიძლება ყოფილიყო სხვაგვარი, რადგან ნიცშემ მიზნად დაისახა შეუძლებელი, მან მოინდომა ურთიერთსაპირისპირო იდეების სინთეზი. რა თქმა უნდა, ერთმანეთთან შეუთავსებელია ერთი მხრივ თავისუფალი, შემოქმედებითი ცხოვრება, ბავშვური თამაში და მეორე მხრივ, ბატონობა სუსტებზე, საზოგადოდ, ძალის კულტი; ერთი მხრივ, აღმიანის თავისუფლების სახელით ყოველგვარი ძალადობის იარაღის — სახელმწიფოს, რევოლუციის, აგრეთვე სოციალისტური და კომუნისტური იდეოლოგიის უარყოფა და მეორე მხრივ, ევროპაზე გაბატონებული არისტოკრატიის აღზრდა-ფორმირების ამოცანა...⁴⁵.

მაგრამ მთავარი აქ მაინც ისაა, რომ ნიცშე ვერ აღწევს მიზანს, ვერ წყვეტს მის წინაშე დასმულ ამოცანას, მისი ზეკაცი ვერ წარმოადგა აღმიანური ცხოვრებისა და დედამიწისათვის, მთელი სამყაროსათვის საზრისისა და ღირებულების მიმნიჭებელ ინსტანციად, კაცობრიობის წარსულისა და აწმყოს „გამომსყიდველად“, მათ გამმართებელ-გამასაზრისიანებლად... ერთადერთი, რაც შეუძლია გააყეთოს კაცობრიობის ისტორიის, თავისი საკუთარი წარსულის, თავისი წინაისტორიის რეტროსპექციულ ხედვაში ჩაძირულ ზეკაცს, ეს ისაა, რო? პასიურად მიიღოს ეს ისტორია, თავი ისე დაიჭიროს, თითქოსდა ყველაფერი რაც ხდება მსოფლიო ისტორიაში, ხდებოდა მისი სურვილით. ყოველი „იყო“, აღწიშნავს ნიცშე, არის ნამტვრევი, გამოცანა, საშინელი შემთხვევითობა იქამდე, სანამ შემოქმედი ნება არ დასძენს: „მაგრამ მე ასე მსურდა“ [120, „ხსენისათვის“]. ცხადია, რომ ამ გზით შეუძლებელია ისტორიის გასაზრისიანება — გამართლება, წარსულის „გამოსყიდვა“. აქი ნიცშე თავად წერს: „ნების ფარული ვარამი“ იმაშია, რომ მას არ შეუძლია უკუღმა ისურვოს, რომ მას არ შეუძლია დროზე გამარჯვება, დროის სვლის შეჩერება: „იყო“ — ასე ეწოდება ნების კბილთა ღრჭენასა და ფარულ ვარამს. იგი უძლურია იმის წინაშე, რაც უკვე მოხდა, ნება წარსულის გულშემო-

⁴⁵ საკითხავია, ან კი როგორ უნდა შეძლოს მომავლის არისტოკრაციამ დასავლეთ-ევროპის პოლიტიკური და ეკონომიკური გაერთიანება და მისი მართვა, მასზე ბატონობა სახელმწიფოებრივი ფორმირების გარეშე, ძალადობის ამ იარაღის გარეშე!

ყრილი მაყურებელია“ [120, „ხსენისათვის“]. მაგრამ ნიცშეს ზეკაცი არა მხოლოდ წარსულის პასიური, „გულშემოყრილი“ მაყურებელია, არამედ აწმყოსა და მომავლისაც, რადგან იგი უძლურია დაუპირისპიროს რაიმე „სამყაროს ძველ არისტოკრატიას“ — შემთხვევითობას, „შემთხვევითობის ფეხებზე მოცეკვავე ნივთებს“. ერთადერთი, რასაც ამ შემთხვევაშიც აკეთებს ნიცშეს ზეკაცი, ეს ისაა, რომ მიიღოს ამგვარი უმაზნო და უსაზრისო სამყარო, ყოფიერება, „პო“ უთხრას ცხოვრებას. და, როგორც ჩანს, იმისათვის, რომ რამენაირად შეინიღბოს ზეკაცის უძლურება, მისი პასიურობა, ნიცშე ლაპარაკობს ზეკაცის მიერ უმიზნო სამყაროს სიხარულით მიღებაზე, მისალმებაზე, ბედისწერის, აუცილებლობის სიყვარულზე — *Amor fati...* როგორც ითქვა, სწორედ ამ სიძნელის დასაძლევად აქვს მოხმობილი ნიცშეს ლაღად მოთამაშე ბავშვის მეტაფორა: — ბავშვი, როგორც „უცოდველობა და დაეიწყება“, როგორც „მტკიცების წმინდა სიტყვა“, „ახალი დაწყება“, „თვითმბრუნავი ბორბალი“... მაგრამ ამ გზით ნიცშე თავის მომავლის აღამიანს, თავის ზეკაცს ამზადებს კიდევ უფრო დიდი ხიფათისათვის, ყველაზე უფრო დიდი საშინელებისათვის, რაც კი აღამიანის გონებას შეუძლია წარმოიდგინოს. ამ საშინელებს, კომმარის სახელია წრებრუნვა, მარადიული მობრუნება *ewige Wiederkehr*).

5. მარადიული მობრუნება. ნიჟილწიმი

ო, აღამიანი მარად განმეორდება! პატარა აღამიანი მარად მობრუნდება!... ყველაზე პატარა აღამიანის მარადიული მობრუნება — ეს იყო ჩემი ზიზლი ყოველგვარ არსებობისადმი!

[120, „გამოჩანმრთელებული“].

მე ვიცი, რომ ოდესმე ჩემს სახელს დაუკავშირებენ მოგონებას რაღაცა დიღზე, კრიზისზე, რომლის მსგავსიც არასოდეს არ არსებულა დედამიწაზე [123, გვ. 365].

„ავტობიოგრაფიაში“ ნიცშე აღნიშნავს, რომ მისი „ზარატუსტრას“ ძირითადი იდეაა „მარადიული მობრუნება, მტკიცების ის უმაღლესი ფორმა, როგორიც კი საერთოდ შესაძლებელია“ და დეტალურად აგვიწერს იმ ადგილს, დროსა და გარემოებას, როცა მას ეს აზრი ეწვია პირველად (1881 წლის ზაფხული). ნიცშეს თხზულებათა მთარგმნელსა და კომენტატორს გ. რაჩინსკის მიაჩნია, რომ სწორედ

ეს დეტალები, რითაც ნიცმე მარადიული მობრუნების იდეასთან თავის პირველ შეხვედრას აგვიწერს, მიგვანიშნებენ იმაზე, რომ ნიცმეს ეს იდეა არ ჰქონდა გააზრებული პირდაპირი აზრით, კოსმოლოგიური მნიშვნელობით და რომ, მასმასაღამე, ძალას კარგავს ნიცმესადმი წაყენებული ბრალდება პლაგიატობაში, ფილოსოფიაში არაერთხელ გამოთქმული იდეის საკუთარ კაპიტალურ აღმოჩენად გამოცხადებისა გამო. გ. რაჩინსკის აზრით, მარადიული მობრუნება არის „თავისი არსით რელიგიური იდეა და შეიძლება ბოლომდე გავიგოთ მხოლოდ როგორც ნიცმეს პირით უწყებელი „მარადიულობის რელიგიის“ „დოგმატი“ [62, გვ: XVIII—XIX].

თავის „ზარატუსტრაში“ ნიცმე ასეთნაირად წარმოგვიდგენს მარადიული მობრუნების იდეას: აწმყოს წამიდან იწყება ორი უსასრულოდ გრძელი გზა. ერთი გზა მიემართება წარსულისაკენ და უსასრულოდ, მარადიულად გრძეობს. მეორე — მომავლისაკენ და ისიც ასევე უსასრულოა. ეს გზები, რომლებიც აწმყოს წამში იყრიან თავს, აწმყოს წამში ეჯახებიან ერთმანეთს, სწამდვილეში ერთმანეთის საწინააღმდეგოა არ არიან მარად; თუ ვინმე აწმყოს წამიდან სულ წინ, მომავლისაკენ ივლიდა, წარსულთან წინააღმდეგობაში კი არ მოვიდოდა, ყოველი წინსვლა წარსულთან დაშორება კი არ იქნებოდა, არამედ წარსულის განმეორება, წარსულისადმი მარადიული მობრუნება. ყველაფერს, რასაც სიარული შეუძლია, უკვე ერთხელ განვლილი აქვს აწმყოს წამის უკან არსებული უსასრულო, მარადიული გზა. ყველაფერი, რაც შეიძლება მოხდეს, უკვე მოხდა, განხორციელდა მარადიულ წარსულში. ამიტომ, ნიცმეს შიხედვით, აწმყოს წამიდან წინ მიმავალ უსასრულო გზაზე ყველაფერმა, რასაც სიარული შეუძლია, ხელახლა უნდა გაიაროს განვლილი გზა; ყველაფერი უნდა კვლავ გაიმეორდეს. ჩვენ ყველანი უკვე ვარსებობდით მარადიულ წარსულში და ხელახლა უნდა მოვბრუნდეთ, ხელახლა უნდა გავიაროთ წარსულში უკვე გავლილი გზა მომავალში [120, „მოჩვენებისა და გამოცანის შესახებ“].

დროის იმ ხანგრძლივ მონაკვეთს, რომელშიც ყოველივე შესაძლებელი ხდომილება, ყოველგვარი ქმედება ხორციელდება, ნიცმე უწოდებს „ქმნადობის დიდ წელიწადს“. ქმნადობის ეს წელი, ნიცმეს სიტყვით, ჩამთავრებისთანავე „სილის საათის მსგავსად მუდამ უნდა ამოტრიალდეს ხოლმე, რათა ხელახლა იდინოს და დაცარიელდეს... ქმნადობის ყველა ეს წელი ერთმანეთს ჰგავს და თავად ჩვენც ერთი და იგივენი ვართ ქმნადობის ყოველ დიდ წელიწადში“. როცა მე ვკვდები, წამის შემდეგ არაა ვხდები, ვქრები: სული ისევე მოკვდავია, წარმავალია, როგორც სხეული, „მაგრამ შიზეზობრიობის კავშირი, რომელშიც მე ვარ ჩართული, კვლავ განმეორდება, მობრუნ-

დება და იგი კვლავ შემქმნის მე... მე კვლავ დავუბრუნდები ამ მზეს, ამ მიწას... მაგრამ მე დავუბრუნდები არა ახალ ცხოვრებას, არა უკეთეს ცხოვრებას... მე დავუბრუნდები თავიდან ბოლომდე ამავე ცხოვრებას" [120, „გამოჯანმრთელებული“]. როგორც ვხედავთ, ნიცშე აქ ერთი და იმავეს მარადიულ გამეორებაზე ლაპარაკობს⁴⁶.

ნიცშე ლაპარაკობს მარადიულ მობრუნებაზე ჰერაკლიტესებურადაც: ყველაფერი მიდის, მიედინება, ყველაფერი ისევ ბრუნდება. „მარადიულად ბრუნავს ყოფიერების ბორბალი. ყველაფერი კედება, ყველაფერი ხელახლა იფურჩქნება... ყოველ წამში იწყება ყოფიერება. ყოველი „აქ“ — ის გარშემო ბრუნავს „იქ“: ცენტრი ყველგანაა. მრუდია მარადიულობის გზა“ [120, „გამოჯანმრთელებული“]. ავტობიოგრაფიაში ნიცშე უშუალოდ მიუთითებს ჰერაკლიტეზე: მოძღვრება მარადიულ მობრუნებაზე, ყველა ნივთის უბრალო და უსასრულოდ განმეორებად წრებრუნვაზე, ზარატუსტრას ეს მოძღვრება შესაძლოა ერთხელ უკვე არსებობდა... მისი კვალი გვხვდება სტოიკოსებთან, რომელთაც ჰერაკლიტესაგან იმეკვიდრევენ თითქმის მთელი თავიანთი წარმოდგენით. მარადიული მობრუნების ჰერაკლიტესებურ გაგებასთან ახლო დგას მისი, ასე ვთქვათ, დიონისური გაგება: სიხარული, ტანჯვა, სიკვდილი, ხელახლა დაბადება, აღორძინება... და, რაც მთავარია, ამგვარი ცხოვრების მიღება, მისი დიონისური ვნებიანი სიყვარული. ზარატუსტრა, ნიცშეს სიტყვით, ფლობს სინამდვილის შესახებ ყველაზე მკაცრ, ყველაზე საშინელ ცოდნას; იგი ისაა, ვინც ჩაფიქრდა „ყველაზე ღრმა აზრზე“, მაგრამ, მიუხედავად ყველაფრისა, მას არსებობის საწინააღმდეგო არაფერი აქვს, თავად სინამდვილის მარადიული მობრუნების საწინააღმდეგოც კი. პირიქით, მასში იგი კიდევ ერთ საფუძველს ხედავს იმისათვის, რომ თვითონ იყოს ყოველი ნივთის მარადიული მტკიცება, რათა თქვას მტკიცე ჰო და ამინი.

ასევე პოზიტიურად არის წარმოდგენილი მარადიული მობრუნების იდეა და ამგვარი სინამდვილისადმი დიონისური სიყვარულია გამკლავებული „ზარატუსტრას“ მრავალ თავში: „მამ ეს იყო ცხოვრება? დაე განმეორდეს!“... „სიხარულს თავისთავი სურს, მარადიულობა, მობრუნება უნდა, მას უნდა რომ ყველაფერი მარადიული იყოს... ...სიხარულს ყველა ნივთის მარადიულობა სურს, იგი მარადიული

⁴⁶ ჰაიდეგერს მიიჩნია, რომ მარადიული მობრუნების შესახებ ნიცშეს „ულრმესი აზრი“ არ შეიძლება გავიგოთ მექანიკურ-მაშინალური მნიშვნელობით [97, გვ. 117—118]. ჰაიდეგერი მხარს უჭერს მის მეტაფიზიკურ გაგებას და, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, აკავშირებს რა ძალაუფლების ნებასთან, იცხადებს ამ იდეასაც სუბიექტივისტური კუთხით წარმოავლიდგენს (ნების მიერ საკუთარი ძალაუფლების მუდმივი თვითგანმტკიცება).

დღის სურვილით იწვის“ [120, „თავდავიწყების სიმღერა“]. აქ, როგორც ვხედავთ, მარადიული მობრუნება გაგებულია როგორც არსებობის მარადიულობა, როგორც უკვდავება და, ამ გაგებით, იგი მართლაც თავისებურ რელიგიურ დოგმატად აღიქმება, როგორც გ. გრაჩინსკი მიუთითებდა. „გისურვებიათ როდისმე წამის ორჯერ განცდა?! გითქვამთ როდისმე „მიყვარხარ სიხარულო“, „მიყვარხარ წამოვ?!“ — ამით თქვენ გსურდათ ყველაფრის მობრუნება, განმეორება... ყველაფერი მარადიულია, ყველაფერი ერთმანეთზეა გადაჯაჭვული, ერთმანეთზეა შეყვარებული! ო, როგორ გიყვარდათ თქვენ ცხოვრება!“ — ამ მხიარული აკორდით მთავრდება „ზარატუსტრა“, მაგრამ ვაჲ, რომ ეს სიხარულო, ეს აღტყინება მხოლოდ ნიღაბია ღრმა სულიერი ტკივილებით გატანჯული კაცის სახეზე აფარებული...

საქმე ისაა, რომ მარადიული მობრუნების იდეა საბოლოოდ არღვევს და აუფასურებს ნიცშეს მთელ ძალახსმევას, მის წამოწყებას, მთელ მის მოძღვრებას. მარადიული მობრუნების იდეა საბოლოოდ ფუშავს მომავლიდან კაცობრიობის წარსულისა და აწმყოს „გამოსყიდვის“, ზეკაცით, როგორც ადამიანური მოდგმის განვითარების უმაღლესი საფეხურით, მწვერვალით კაცობრიობის ისტორიის გასაზრისიანება — გამართლების დიდ საქმეს. როგორც თამაზ ბუაჩიძე მიუთითებს, „მოძღვრება უკანდაბრუნების შესახებ აუქმებს შემოქმედების, ახლის ქმნის პრინციპს, რომელიც ნიცშემ მაღალი ტიპის ცხოვრების საფუძვლად მიიჩნია“ [22, გვ. 39]. მარადიული მობრუნების იდეა ფაქტიურად სიზიფეს შრომად აქცევს ნიცშესა და მის პერსონაჟ ზარატუსტრას უდიდეს ძალისხმევას, კაცობრიობის მრავალი ათასეული წლის ისტორიულ მოღვაწეობას...

უპეველია, რომ მარადიული მობრუნების იდეას ნიცშე ადამიანის სულიერი ძალმოსილების სასიინჯი ქვის ფუნქციასაც აკისრებდა. ნაგულევეია, რომ პატარა ადამიანებმა, სუსტებმა ვერ უნდა გაუძლონ მარადიული მობრუნების იდეის საშინელ ზემოქმედებას, ისინი გვერდზე უნდა გადაგნენ, დაიღუპონ და გზა დაუთმონ „დიდ ადამიანებს“, სულიერად (და ფიზიკურად) ძლიერებს, ზეკაცებს, რომელთა სიცოცხლის ნება, ძალაუფლების ნება იმდენად ძლიერია, რომ „პოს“ ეუბნება, ღებულობს და მივსალმება კიდევ ასეთ უმიზნო, უაზრო ცხოვრებას. მარადიული მობრუნების იდეის სწორედ ამგვარ ოტერპრეტაციას გვთავაზობს ნიცშეს ფილოსოფიის დასავლეთ ბერლინელი მკვლევარი მ. ჰასე. აანალიზებს რა ზეკაცის ცნებას ნიცშეს 1882—1885 წლების შემკვიდრეობასა და თხზულებაში „ასე ამბობდა ზარატუსტრა“, ავტორი ყურადღებას აპყრობს ზეკაცზე მოძღვრების მჭიდრო კავშირს მარადიული მობრუნების იდეასთან და გამოაქვს დასკვნა, რომ ნიცშემ ზეკაცზე მოძღვრება მარადიული მობრუნების იდეის

გამოცხადებისათვის შეთხზა, რომ ნიცშესთან ზეკაცზე მოძღვრება და თავად ზარატუსტრას მხატვრული სახე მარადიული მობრუნების იდეის მისაღებად, ანუ უღირებულებო, გაუფასურებული ცხოვრების მისაღებადაა მოგონილი [90, გვ. 235—242]. აქ, ჩვენი მხრივ, უნდა შევნიშნოთ, რომ თუმცაღა მარადიული მობრუნების იდეა ცხოვრების უაზრობის გამოშხატველია და ნიცშე მარჯალე ცდილობდა თავისი ზეკაცის წარმოსახვას ამ უმიზნო ცხოვრების, უაზრო წრებრუნვის ამტან და გადამტან არსებად, მაგრამ მიგვაჩნია, რომ ზეკაცის ფუნქციის დაყვანა მაინც არ შეიძლება მარადიული მობრუნების იდეის აღიარება-მიღებაზე, ცხოვრების უაზრობის მიღებაზე. როგორც ზემოთ ვნახეთ, ნიცშეს ზეკაცის უმაღლესი დანიშნულება დედამიწისა და ადამიანური ცხოვრებისათვის ახალი საზრისისა და ღირებულების მინიჭებაა, ადამიანთა მთელი წარსულისა და აწმყოს „გამოსყიდვა“, კაცობრიობის ისტორიის გასაზრისიყვება და მარადიული მობრუნების იდეისადმი ზეკაცის შეგუების შედეგობაში ნიცშეს მთელი წამოწყების მხოლოდ მარცხი შეიძლება დავინახოთ.

მაგრამ ნიცშეს ზეკაცს არც ამ უაზრო წრებრუნვის მიღება და გადატანა შეუძლია. ცხადია, ფუჟი იმედია, თავისმოტყუებაა იმაზე ფიქრი, რომ ისეთი აღმატებული სულიერი თვისებების მქონე არსება, როგორადაც ნიცშე თავის ზეკაცს გვუხატავს, გაოძლებს. გადაიტანს და მიესალმება კიდეც უმიზნო ცხოვრებას. ნიცშეზე უკეთესად ვინ შეიძლება იცოდეს, რომ თუ უმიზნო და უაზრო ცხოვრების გაძლიება-სა და გაოტანაზე მიდგება საქმე, ყველაზე მეტ გამძლეობას სწორედ ეს პატარა ადამიანები, ჴოიჩაგბო კაცები გამოავლენენ, რომ ცხოვრების უაზრობისა და ნიჰილიზმის ქარიშხალში ყველაზე უფრო დაუცველნი სწორედ დიდი ადამიანები აღმოჩნდებიან, რადგან, ჩვენი გალაკტიონის თქმისა არ იყოს, ეს ქარიშხალი სწორედ „მწვერვალებს ეღება“⁴⁷... „ყველაზე უფრო საზიზღარი“, „უკანასკნელი ადამიანი“

⁴⁷ აკრიტიკებს რა დარვინის ევოლუციის თეორიას, ნიცშე „კერპების მწუხრში“ მიუთითებს, რომ არსებობისათვის (ნიცშეს სიტყვით, ძალაუფლებისათვის) ბრძოლს შედეგი არაა ისეთი, როგორიც დარვინისტებს წარმოუდგებათ: „ძლიერი, პრივილეგირებული ადამიანები კერ იმარჯვებენ, სახეობათა სრულყოფა არ ხდება; სუსტები მუდამ იმარჯვებენ ძლიერებზე, იმტომ, რომ ისინი მრავალრიცხოვანი და უფრო ჭკვიანები არიან... დარვინმა დაივიწყა გონი, სუსტებს კი უკეთესად აქვთ განვითარებული სულიერი მხარე; ძლიერი არ ზრუნავს ჭკუაზე“. ნიცშე შენიშნავს, რომ „ჰკუთის ჭკეშ მე ვგულისხმობ წინდახედულებას, მოთმინებას, შემპყობას, თვალთმაქცობას, საკუთარი თავის ფლობას“ [127, გვ. 120—121]. ამგვარად, ნიცშეს მიხედვითაც უმაღლესი კასტა სულაც არ არის ცხოვრების ყველაზე უკეთესად ამტანი და გადამტანი კასტა, პირიქით, თავისი კეთილშობილებისა გამო იგი უფრო დაუცველია და, მაშასადამე, მოსალოდნელია უფრო კეთილშობილთა კასტის გადაშენება, ვიდრე პატარა ადამიანებისა, მდაბიოებისა.

ხომ, ნიცშეს მიხედვით, ყველაზე ღირსიანს ცოცხლობს, მას ხომ ყველაზე უაყლებად აწუხებს უმიზნო ცხოვრება, უძრაობის ქაოსი: „ვაგლახ! დგება დრო, როცა ადამიანი ველარ შობს ვარსკვლავს. ვაგლახ! დგება დრო უსაზიზღრესი ადამიანისა, რომელსაც უკვე აღარ ძალუძს თავისთავის სიძულვილი... „რა არის სიყვარული? რა არის შემოქმედება? რა არის სწრაფვა? რა არის ვარსკვლავი? — კითხულობს უკანასკნელი ადამიანი და თვალებს ახამხამებს. დედამაწა პატარავდება, მასზე დახტის უკანასკნელი ადამიანი და ყველაფერს აკნინებს. მისი მოდგმა შეუმუსრავია ვით მიწის რწყილისა. უკანასკნელი ადამიანი ყველაზე მეტსა ცოცხლობს“... [120, „ზეადამიანზე და უკანასკნელ ადამიანზე“]. უმაღლესი სასოწრკვეთილების გამომხატველი ეს სიტყვები. ეს მწარე აღსარება მოცემულია ნიცშეს „ზარატუსტრაში“, იმავე ნაშრომში, სადაც ზეკაცის მომავალ „დიდებით მოსვლაზეა“ ქადაგება-წინასწარმეტყველება. ამავე თხზულებაშია ნათქვამი ესეც: „პატარა ადამიანი მარად მობრუნდება!... ყველაზე პატარა ადამიანის მარადიული მობრუნება! — ეს იყო ჩემი ზიზღი ყოველგვარი არსებობისადმი“ [120, „გამოჩანართელებული“].

მარადიული მობრუნების იდეა უსაზრისობისა და გაშოლვლობის ტრაგიკული განცდით ავსებს ადამიანს და ამ სახით ეს უაზრო წრებრუნვა ხდება იმ სულიერი მოვლენის, იმ მჭაფრი მსოფლმხედველობრივი კრიზისის პირდაპირი და უშუალო გამომხატველი, რაც ნიცშემ ნიჰილიზმის ცნებით აღნიშნა. „ძალაუფლების ნებარს“ სახელწოდებით გამოქვეყნებულ ჩანაწერებში ნიცშე ამ უაზრო წრებრუნვას ნიჰილიზმის უკიდურეს ფორმას უწოდებს: „ცხოვრება... უაზროა, მაგრამ გარდუვალია მობრუნება საბოლოო „არარაა“ გარეშე: „მ არადიული მობრუნება“... „არარაა“ მარად“ [62, აფორ. 55].

ნიცშესთან ნაცადია ნიჰილიზმის, როგორც ღირებულებათა გაუფასურების დაკავშირება ქრისტიანობასთან, ქრისტიანობის ფორმირებასთან; იგულისხმება ქრისტიანობის მიერ წინარექრისტიანულ, წარმართულ „სკულის ფიცართა“ შემუსვრა, „ქანსალი ანტიკურობის“ ღირებულებების გაუფასურება. როგორც უკვე ითქვა, ნიცშეს ცხოვრების ქეშმარიტ ღირებულებათა დაცემა-გაუფასურებისა და უკიდურესი დეკადანსის გამოხატულებად მიაჩნია ქრისტიანულ ღირებულებათა ფორმირება, ქრისტიანული ასკეტიზმი, — სიმძიმის ცენტრის გადატანა ცხოვრებიდან „მიღმურებაში“, არარაში⁴⁸. ბუნებრივია, ამგვარი წანამძღვრიდან ამოსული ნიცშე ნიჰილიზმის სენისაგან ევროპული ფილოსოფიისა და კულტურის განკუთრება-გათავისუფლებას უკავშირებს ქრისტიანობის უარყოფას, გადალახვას, ტრადიციულ

⁴⁸ ნიცშე შენძნავს, რომ ირთომებიან და არა მხოლოდ ირთომებიან სიტყვები „Nihilist“ და „Christ“ (126, აფორ. 58).

ქრისტიანულ ღირებულებათა გაუფასურებას, ახალ „სჯულის ფიცართა“ აღმართვას, „ქანსალი ანტიკურობის“ ღირებულებების აღდგენა — აღორძინებას...

მაგრამ ნიცმეს ეს იმედები არ გამართლებულა. უმაღლესი შეიძლება პირიქით ითქვას: ნიცმეს ფილოსოფიაში ობიექტურად სწორედ „ღმერთის სიკვდილსა“ და ტრადიციულ-ქრისტიანულ ღირებულებათა გაუფასურებას უკავშირდება ევროპული ფილოსოფიისა და კულტურის გამოუვალი მსოფლმხედველობრივი კრიზისი — ნიჰილიზმი და არა ქრისტიანობის ფორმირებას, არა წარმართულ-ანტიკური ღირებულებათა ცხრილის დაცემა-გაუფასურებას. ასე რომ, ნიცმეს მიერ დასმულ კითხვაზე — „ნიჰილიზმი კარსაა მომდგარი: საიდან მოდის ზენთან ეს ყველაზე უფრო შემზარავი სტუმარი?“ [62. გვ. 7] — შესაძლებელია ერთმნიშვნელოვანი პასუხი: ნიჰილიზმის მიზეზია „ღმერთის სიკვდილი“, ტრადიციულ-ქრისტიანულ ღირებულებათა გაუფასურება⁴⁹. როგორც ზემოთ იყო ნაჩვენები, ნიცმემ ვერ შეძლო ძველ „სჯულის ფიცართა“ ნაცვლად ახალთა აღმართვა. ტრადიციულ უმაღლეს ღირებულებათა ტოლძალოვანი ახალი ღირებულებების წამოყენება, ნიცმემ ვერ შეძლო ონდივიდის უზრუნველყოფა ახალი მსოფლმხედველობრივი საყრდენ-ორიენტირით. საამისოდ გამოუდგარი აღმოჩნდა მომავლის ადამიანი, ზეკაცა და მისი შეუნიღბავი ძალაუფლების ანება. ზეკაცმა ვერც დედამიწასა და ადამიანურ ცხოვრებას მისცა ახალი საზრისი და ვერც თავისი მარადიული მეუფება მოიპოვა. ამის დასტურია სამყაროს, ყოფიერების სრული უსაზრისობა „ღმერთის სიკვდილისა“ და ტრადიციულ-ქრისტიანულ ღირებულებათა გაუფასურების შემდეგ და პატარა ადამიანების, უღირსებო კაცების მარადიული მობრუნება.

ჟონდა ითქვას, რომ დაახლოებით ანციშისებურად აქვს გაგებული ნიჰილიზმის მიზეზი და წყარო მ. ჰაიდეგერსაც, ჯოშმაღალა. — „აი რამდენადმე განსხვავებული აზრსაა მისი დაძლევის გზაზე. ნიცმეს მიერ გამოაშკარავებული ევროპული ფილოსოფიისა და კულტურის კრიზისის მასშტაბის წარმოსადგენად საჭიროა აქ მოკლედ განვიხილოთ ნიჰილიზმის ცნება ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში.

⁴⁹ იგულისხმება ტრადიციული ქრისტიანული ღირებულებები ფარო აზრით, როგორც ეს თავად ნიცმეს ესმოდა. ე. ი. არა მარტო ქრისტიანული მორალი და მიღწერი ქვეყანა, არამედ ღირებულებათა მთელი ეს სისტემა, რაც ნიცმემდე მთელი ევროპული კულტურის საფუძველში იდო ახალი ფილოსოფიის ჩათვლით: ადამიანური გონის ყოვლისშემძლეობის რწმენა, პროგრესის რწმენა, კემპარტების, სიკეთისა და სამართლიანობის მიღწევა—გამარჯვების რწმენა და ა. შ. (გვახსენდება რუსთაველისეული ფორმულა: „მორატსა სძლია კეთილმან, არსება მისი გრძელია“).

უწინარეს ყოვლისა უნდა აღინიშნოს, რომ ნიცშეს ფილოსოფიის ანალიზისადმი მიძღვნილ თავის ორტომიან გამოკვლევაში, ისევე როგორც სხვა ნაშრომებში, პაიდეგერი ნიცშეს ფილოსოფიის ინტერპრეტაციას საკუთარი ფილოსოფიის წინაშე მდგარ ამოცანებს უქვემდებარებს. პაიდეგერი ნიცშეს ფილოსოფიას, როგორც, მისი აზრით, ევროპული მეტაფიზიკის უკანასკნელ სიტყვას, თავისი მოძღვრების მოსამზადებლად, შის გარკვეულ შესავლად მიიჩნევს, მაგრამ, ყოველივე ამ-ის მიუხედავად, პაიდეგერი იძლევა ნიცშეს ფილოსოფიის პრინციპულად სწორ ინტერპრეტაციას მრავალ არსებით პუნქტში. ეს განსაკუთრებით ეხება პაიდეგერის მიერ ნიპილიზმის პრობლემის ანალიზს, პაიდეგერის დასკვნას იმის შესახებ, რომ ნიცშე ვერ პოულობს გამოსავალს მის მიერვე გამოაშკარავებული ევროპული ფილოსოფიისა და კულტურის კრიზისიდან, რომ ნიცშესთან პრინციპულად გადაუღახავია ნიპილიზმი⁵⁰.

ამოდის რა თავისი ცნობილი თეზისიდან ყოფიერების დავიწყების შესახებ, პაიდეგერი მაღიანად ეთანხმება ნიცშეს წინამდებელი ფილოსოფიისა და კულტურის კრიტიკაში. ნიცშეს მსგავსად პაიდეგერიც მიიჩნევს, რომ ნიპილიზმის წყაროა ღირებულებათა ყალბი დაფუძნება ევროპულ ფილოსოფიასა და კულტურაში, ევროპულ მეტაფიზიკაში. პაიდეგერი ნიცშეს უდიდეს დამსახურებად მიიჩნევს ღირებულებათა ამ მაფუძნებელ ინსტანციაზე — ძალაუფლებას უებაზე მითითებას⁵¹. პაიდეგერის აზრით, ღირებულებათა მაფუძნებელ ამ ინსტანციაზე მითითებით ნიცშემ გამოაშკარავა ევროპული ფილოსოფიისა და კულტურის სუბიექტივისტურ-ანთროპოლოგისტური ძირი,

50 ვფიქრობთ, ნიცშეს ფილოსოფიის სწორედ ამგვარი შეფასებაა იმის მიზეზი, რომ ნიცშეს პოზიტიურ ფილოსოფოსად (ე. ი. არა-ნიპილისტად) წარმოდგენას მოწადინებული თანამედროვე ბურჟუაზიული მკვლევარები ასე ერთსულოვნად უარყოფენ ნიცშეს ფილოსოფიის პაიდეგერისეულ ინტერპრეტაციას [34, გვ. 34—39].

51 პაიდეგერი საზოგადოდ ნიცშეს ფილოსოფიის ცენტრში აყენებს ძალაუფლების ნებაზე მოძღვრებას და მასთან კავშირში წარმოგვიდგენს ყველა სხვა პრობლემასა თუ იდეას. სახელდობრ, მარადიული მობრუნების იდეა პაიდეგერს ესმის როგორც ძალაუფლების ხეობის მიერ საკუთარი თავის განწმენკება, საკუთარ თავთან დაბრუნება მუდმივი თვითგანმტკიცების გზით [95, გვ. 26—27]. აღსანიშნავია, რომ ძალაუფლების ნებისა და მარადიული მობრუნების იდეებს შორის მკიდრე კავშირის თვალსაზრისზე დგას და ძალაუფლების ნების პაიდეგერისეულ სუბიექტივისტურ ინტერპრეტაციას იზიარებს გადამერი. გადამერის სიტყვით, „სუბიექტივისტური აზროვნება და მისი დასასრული ძალაუფლების ნებაში წარმოსდგება როგორც კატასტროფალური ბედისწერა ჩვენი ტექნიკით 'განსაზღვრული ცივილიზაციისა'“ (89, გვ. 3—4).

ევროპული მეტაფიზიკის ნიჰილისტური არსი. ჰაიდეგერის მიხედვითაც „ნიჰილიზმი არის არა მარტო უმაღლეს ღირებულებათა გაუფასურება, არა მარტო მათი ამოღება სამყაროდან; ამ ღირებულებათა უკვე ჩადება სამყაროში — რაც, ჰაიდეგერის აზრით, პლატონის ფილოსოფიიდან იწყება — არის ნიჰილიზმი“ [96, გვ. 82]. ჰაიდეგერის თანახმად, სამყაროდან ნების გზით ღირებულებათა ამოღება შეუძლებელი იქნებოდა, თუკი ისინი ოდესღაც ასევე ნებელობით არ იქნებოდა ჩადებული მასში.

მაგრამ ჰაიდეგერი სუბიექტივიზმისა და ანთროპოლოგიზმის ამბრალდებას მთელ ნიცშემდელ ევროპულ ფილოსოფიასთან ერთად თავად ნიცშეს ფილოსოფიასაც უყენებს და ამ პუნქტში ნიცშესა და ჰაიდეგერის თვალსაზრისები ერთმანეთს სცილდება. ნიცშეს მიხედვით, როგორც ვნახეთ, ძალაუფლების ნება მხოლოდ ყალბ ღირებულებათა მაფუძნებელი არაა. სასიცოცხლო ძალებდაშრეტილ, სუსტ და გამოფიტულ ადამიანებში, როგორც უკვე იყო აღნიშნული, ძალაუფლების ნება ინიღბება, სუბლიმირდება და იგი ყალბი ღირებულებების მაფუძნებელი ხდება (ღმერთი, მიღმური სამყარო, ტრადიციული, ანუ ქრისტიანული მორალი და ა. შ.). ჭარბი სასიცოცხლო ძალების მქონე ადამიანში, ძლიერ პიროვნებაში კი ძალაუფლების ნება თავისი ნამდვილი სახით ვლინდება, ყოველგვარი შენიღბვა-სუბლიმირების გარეშე და იგი ჭეშმარიტ ღირებულებებს ადგენს (თავად სიცოცხლე, ეს ქვეყანა, დედამიწა როგორც თვითღირებულების მქონე; სისხლსავე, შემოქმედებითი ცხოვრების კულტი და ა. შ.); და, როგორც ცნობილია, სწორედ ამ ჭეშმარიტ ღირებულებათა მაფუძნებლად და ამ ღირებულებებით მცხოვრებლად წარმოუდგებოდა ნიცშეს ზეკაცთა საზოგადოება, მომავლის არისტოკრატია. ჰაიდეგერის მიხედვით კი საერთოდ ღირებულებებითი აზროვნება სუბიექტივისტური აზროვნებაა, კატეგორიალური აზროვნებაა და არა ეგზისტენციალური. ამგვარი აზროვნების შედეგია სწორედ ყოფიერების დაეფყება⁵².

როგორც ითქვა, ჰაიდეგერს მიაჩნია, რომ ნიცშეს ფილოსოფია ტრადიციული (ევროპული) მეტაფიზიკის უკანასკნელი სიტყვაა, ამ მეტაფიზიკის ბოლო ფაზაა. ნიცშეს გამოჩენაში „ღმერთი მკვდარია“, ჰაიდეგერის მიხედვით, ნიშნავს იმას, რომ ზეგაძნობადი სამ-

⁵² როგორც გვიჩვენებს მარგველაშვილი მიუთითებს, ჰაიდეგერის მიხედვით, „ტრადიციული მეტაფიზიკა, როგორც ღირებულებებზე აზროვნება, რომელიც ძირითადად შემეცნებაზე ძალაუფლების ნებით გამოიხატება, თავის თეორიებში რადიკალურად კლავს ყოფიერებას. იგი ამ ყოფიერებას სცნობს მხოლოდ როგორც ღირებულებას, რაც ჰაიდეგერისათვის დაუშვებელი გასაგნებაა იმისა, რაც არასაგნობრივია (არაკატეგორიული)“ (61, გვ. 10—11).

ჯარო გაუქმებულია. მეტაფიზიკა, რომელიც ნიცშესთან პლატონიზმად გაგებული დასავლური ფილოსოფიაა, დასრულდა; „ნიცშეს თავისი ფილოსოფია ესმის როგორც მეტაფიზიკის, პლატონიზმის წინააღმდეგ მიმართული მოძრაობა“ [94, გვ. 200]. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ჰაიდეგერის აზრით, ნიცშეს ფილოსოფია მაინც ვერ მალდება ტრადიციულ მეტაფიზიკაზე და, მაშასადამე, ნიჰილიზმზე. ნიცშეს ფილოსოფია ტრადიციული მეტაფიზიკის, როგორც ნიჰილიზმის, თვითცნობიერებაა. მართალია, ნიცშეს თავისი ფილოსოფია ტრადიციული მეტაფიზიკის (პლატონიზმის) საწინააღმდეგო მოძრაობად ესახება, მაგრამ, ჰაიდეგერის სიტყვით, ისევე როგორც ყოველი საწინააღმდეგო, ყოველი „ანტი“, მეტაფიზიკის საწინააღმდეგო მოძრაობაც დამოკიდებულია იმის არსზე, რისი უარყოფაც ხდება. „თუ ღმერთი, როგორც ზეგრძნობადი საფუძველი და ყოველივე არსებულის მიზანი მკვდარია, თუ იდეათა ზეგრძნობადი სამყაროს ამამოძრავებელი და აღმშენებელი ძალა დარღვეულია, მაშინ აღარაფერია რჩება, რაზეც დამყარება და რის შესაბამისად თავისთავის წარმართვა შეეძლებოდა ადამიანს... ნიჰილიზმი — შემზარავი სტუმარი კარსაა მომდგარი“ [94, გვ. 200].

ჰაიდეგერს ნიჰილიზმის დაძლევა ესმის როგორც ტრადიციული მეტაფიზიკის გადალახვა, როგორც სუბიექტივიზმისა და ანთროპოლოგიზმის დაძლევა, როგორც „ყოფიერების გახსენება“, ყოფიერებასთან ღიაობაში ყოფნა. ჩვენს ამოცანას ამყამად არ შეადგენს ნიჰილიზმის დაძლევისა თუ ტრადიციული მეტაფიზიკის (ფილოსოფიის) გადალახვისათვის ჰაიდეგერის მიერ გადაღმეული ნაბიჯების ანალიზი (ჰაიდეგერის ამ ძალისხმევას რომ დიდი წარმატება არ მოჰყოლია, ამის აბაზირდაპირი მაჩვენებელია ის, რომ ჰაიდეგერის ამ წამოწყებას მაინცდამაინც დიდი ენთუზიაზმით არ შეხვედრიან თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ბანაკში), ჩვენი ამოცანა აქ კვლავ იმაზე გინიშნებით შემოიფარგლება, თუ რატომ მიიჩნევა ჰაიდეგერი ტრადიციულ მეტაფიზიკას სუბიექტივიზმად და თავისი არსით ნიჰილისტურად [იხ. აგრეთვე ნაშრომის I თავის § 2].

ტრადიციული მეტაფიზიკა, როგორც არსებულთა არსზე მოძღვრება, ჰაიდეგერის მიხედვით, იმპერია სუბიექტივისტური, რომელიც ღირებულებითი აზროვნებაა — არსებულთა ძირითადი განსაზღვრულობანი, კატეგორიები, როგორც ეს უიცემ აჩვენა, არსებითად ღირებულებებია, ხოლო ამ ღირებულებათა მპროცეცირებელია სუბიექტი, ადამიანი, სუბიექტის ძალაუფლების ნება. ჰაიდეგერის მიხედვით, არსებულთა არსი, არსებულთა ერთობლიობის კეშმარტება ტრადიციულ მეტაფიზიკას, როგორც ეს ნიცშემ გამოააშკარაა საბოლოოდ, გაგებული ჰქონდა როგორც ძალაუფლების ნება. ამიტომაც

„ჰაიდეგერისათვის ტრადიციული ფილოსოფია „ძალაუფლების ნების მეტაფიზიკა“. ხოლო რაც შეეხება ნიცშეს ფილოსოფიას, ჰაიდეგერის მიხედვით, მისი სრული სახელწოდებაა „ძალაუფლების ნების აბსოლუტური სუბიექტურობის მეტაფიზიკა“ [96, გვ. 200]. ნიცშე, ჰაიდეგერის მიხედვით, აბსოლუტებს და ამოწურავს ადამიანის მეტაფიზიკური განსაზღვრების („გონიერი ცხოველი“) მეორე წევრს, ისევე როგორც ჰეგელის პანლოგიზმი აბსოლუტებად და ამოაუთავდა მის პირველ წევრს (ჰაიდეგერის მიხედვით, ჰეგელსა და ნიცშეს აერთიანებს სუბიექტივიზმი, ორივე მათგანი ანთროპოლოგისტურად აზროვნებს) [96, გვ. 200].

მაგრამ რატომაა ტრადიციული მეტაფიზიკა (ფილოსოფია) თავისი არაბით ამასთანავე ნიჰილისტური, კიდევაც რომ დავუჭეროთ ჰაიდეგერს, რომ იგი (ტრადიციული მეტაფიზიკა) ღირებულებებითი აზროვნებაა, სუბიექტივისტურია?⁵³ რატომაა გარდუვალა ტრადიციულ ღირებულებათა საბოლოო და სრული გაუფასურება, რატომ არ უნდა ვილაპარაკოთ მათ მარტოოდნე გადაფასებაზე და, მაშასადამე, ახალი ღირებულებებით მათ შეცვლაზე მომავალშიც, როგორც ეს ნამდვილად ხდებოდა წინა ეპოქებში?

მეტაფიზიკის ნიჰილისტურ არსს ჰაიდეგერი უკავშირებს ისევ და ისევ თავის ცნობილ თეზისს ევროპულ ფილოსოფიაში ყოფიერების დავიწყება-დაფარულობის შესახებ. მეტაფიზიკას, როგორც არსებულთა არსზე მოძღვრებას, ხელიდან უსხლტება ყოფიერება, ტრადიციული მეტაფიზიკა „ივიწყებს“ ყოფიერებას. ყოფიერების ადგილზე იგი აყენებს არსებულებს და არსებულთა არსი, როგორც ითქვა, გაგებული აქვს როგორც ძალაუფლების ნება. დავიწყებულ-დაფარული ყოფიერების ადგილზე ძალაუფლების ნება წამოაყენებს ღირებულებებს, ღირებულებათა სამყაროს (ღმერთი, მიღმური სამყარო, ტრადიციული მორალი, გონი და ა. შ. ანდა, ნიცშესთან — სხეული, ეს ქვეყანა, სისხლსაქსე ცხოვრების კულტი და ა. შ.). თავად ყოფიერება კი გაგებულა როგორც არაარა (nihil). მაგრამ, აი, ღირებულებები საბოლოოდ უფასურდებიან (ნიცშეს მიერ წამოყენებული ახალი ღირებულებანიც ვერ იქერენ თავს, ახალი „რჩეულს ფიცარიც“

53 იმის გამო, რომ ღირებულებები ადამიანთა გარკვეული ინტერესებისა და მოთხოვნილებების საფუძველზეა აღმოცენებული და რომ ისინი ადამიანთა ამ ინტერესებისა და მოთხოვნილებების ცვლილებების შესატყვისად ისტორიულად იცვლებიან, არ უნდა შეგვექმნას შთაბეჭდილება, თითქოს ღირებულებები ოდნე სუბიექტურად და რელატიურად არიან. როგორც ნიკო ჰუგენბაქი აღნიშნავს, კაცობრიობის კულტურის მიღწევები შეუძლებელი იქნებოდა, თუკი იმ ღირებულებებში, რომელთა რეალიზაციისათვის, ცხოვრებაში ხორცშესხმისათვის იბრძოდა და იბრძვის კაცობრიობა, არ იქნებოდა აბსოლუტური, უპირობო ღირებულების თუნდაც მარცვალი“ [72, გვ. 10].

თავს ვერ იმაგრებს) და ადამიანს არაა რჩება ხელთ; ყოფიერება ხომ კვლავ დაფარულია, „ხელიდან გამსხლტალია“; ყოფიერება ხომ არააა!

ჰაიდეგერის მიხედვით, დასავლური მეტაფიზიკის ნიჰილიზმის ქსელში გახლართვის, ნიჰილიზმისაკენ მისი დაქანების მიზეზი ისაა, რომ დასავლური ფილოსოფია, ნიცშეს ჩათვლით, მთელი სერიოზულობით არასოდეს დაფიქრებულა არააზე, იმ nihil-ზე, რომელიც თავად „ნიჰილიზმის“ სახელის გამო უნდა გამხდარიყო ფიქრის საგანი. ნიჰილიზმის წყაროა არსებულის არარასთან გაიგივება [96, გვ. 49]. ნიჰილიზმის არსი, ჰაიდეგერის აზრით, მდგომარეობს არარაში ყოფიერების დანახვის უუნარობაში⁵⁴ და რამდენადაც ამ ბრალდებას ჰაიდეგერი მთელ დასავლურ ფილოსოფიას უყენებს, ამდენად მთელი დასავლური მეტაფიზიკა მას თავისი არსით ნიჰილისტურად აქვს გაგებული. ეს ეხება თავად ნიცშესაც—„ევროპული ნიჰილიზმის აღმწერსაც“; „ნიცშე შეიცნობს და შეიგრძნობს ნიჰილიზმს იმიტომ, რომ თავად აზროვნებს ნიჰილისტურად. ნიჰილიზმის ნიცშეანური ცნება თავადაა ნიჰილისტურა ცნება“ [96, გვ. 54]. ჰაიდეგერის სიტყვით, ნიცშე, ისე როგორც არაინ, შეიგრძნობდა ნიჰილიზმის დამანგრეველ დაქანებას და მისი დაძლევის იდეით იტანჯებოდა, მაგრამ ნიცშე მხოლოდ უკდღრესად ამწვავებს სულიერ კრიზისს, უმაღლეს წერტილამდე აყვავს იგი, დასრულებულ სახეს აძლევს ნიჰილიზმს, მის დაძლევას კი ვერ ახერხებს. ტრადიციულ ღირებულებათა უარყოფელი ნიცშე, ჰაიდეგერის მიხედვით, ნიჰილიზმის დაძლევას ცდილობს ახალ ღირებულებათა წამოყენებით და ამით იგი კვლავ ნიჰილიზმის ქსელში იხლართება. ნიცშეს მეტაფიზიკაში სუბიექტივისტურ-ღირებულებითი აზროვნება უკდღრესობამდე მიყვანილი, მაგრამ იგი მაინც პრინციპულად გადაჯლახავი რჩება.

ყოფიერების დაფარვა-დავიწყებულობით განპირობებული ნიჰილიზმი და, საზოგადოდ, სუბიექტივისტურ-ღირებულებითი აზროვნება ობიექტივისტი ჰაიდეგერისათვის ევროპული კაცობრიობის ბედისწერაა, გარდუვალური პროცესია, ისტორიული მოძრაობაა და არა ვინმეს თვალსაზრისი თუ მოძღვრება. ნიჰილიზმი ისტორიის მამოძრავებელია ევროპული ხალხების ბედში ჯერ კიდევ ძლივს შესამჩნევ ძირითადი პროცესის სახით. ნიჰილიზმი არ არის სულიერი დინება ქრისტიანობის გვერდით, ჰუმანიზმის გვერდით; იგი ევროპული ისტორიის ძირითადი მოძრაობაა. ნიჰილიზმი არც XX საუკუნის მოვლენაა და არც XIX საუკუნისა. იგი არც მხოლოდ ცალკეული ერის პრო-

⁵⁴ ლათინური nihil ჰაიდეგერს ესმის როგორც არაა, ე. ი. როგორც არა კონკრეტულად არსებული, როგორც არა კერძო არსებული და არა როგორც არაობა. არააა ჰაიდეგერთან ყოფიერების სინონიმი [96, გვ. 50, 54].

დუქტია, რომელი ერის მოაზროვნეები და მწერლებიც საგანგებოდ ლაპარაკობენ ნიპილიზმზე. „შემზარავმა სტუმარმა“ თავისი წარმომადგენლობა არ იცის. ასევე, ნიპილიზმი არ დომინირებს მხოლოდ იქ, სადაც ქრისტიანული ღმერთი უარყოფილია, სადაც ქრისტიანობას ებრძვიან ან სადაც თავისუფალი აზროვნებით ორდინალურ ათეიზმს ქადაგებენ [94, გვ. 201—202]. ჰაიდეგერის აზრით, როგორც ითქვა, თავად მეტაფიზიკაშია ჩადებული ნიპილიზმის არსი. მეტაფიზიკაა ის ისტორიული სივრცე, რომელშიც ჩადებულია ბედისწერა, რომ ზეგრძნობად სამყაროს, იღვებს, ღმერთს, ზნეობრივ კანონს, გონების ავტორიტეტს, პროგრესს, უმრავლესობის ბედნიერებას, კულტურას, ცივილიზაციას თავისი აღმშენებლობითი ძალა უნდა დაერღვას [94, გვ. 204].

მაგრამ ტრადიციულ ღირებულებათა სრულ გაუფასურებას, ნიპილიზმს, ჰაიდეგერის აზრით, პოზიტიური მხარეც გააჩნია. მისი დადებითობა იმაშია, რომ ყოფიერების ეს რადიკალური დავიწყება-დაფარულობა, ეს საყოველთაო კრიზისი ნიადაგს ამზადებს ყოფიერების ახალი, უფრო სრული და ნამდვილი სახით გამოვლენისათვის, ყოფიერების შესახებ კითხვის დასმისათვის, ყოფიერებაზე აზროვნებისათვის. მოკლედ, ნიპილიზმი, და, მაშასადამე, ნიცშეს ფილოსოფია, ამზადებენ ჰაიდეგერის მოძღვრებას: „ჰაიდეგერის აზრით, მხოლოდ ფ. ნიცშემ იგრძნო დასავლეთის ნიპილიზმის კავშირი ყოფიერების დავიწყებასთან... მეტაფიზიკისათვის განუხორციელებელი ამოცანის მიხედვით ნიცშეს ნააზრევო, როგორც დასავლეთის მეტაფიზიკის უკანასკნელი სიტყვა, ჰაიდეგერის ფილოსოფიის მომზადებაა“ [22, გვ. 532].

ჰაიდეგერის მიერ ნიცშეს ნააზრევის მოწონება ემყარება პრინციპს: „რაც უფრო უარესია, მით უკეთესია“. როგორც ითქვა, ჰაიდეგერის ამოცანაა მთელი ევროპული მეტაფიზიკის უარყოფა⁵⁵, მისი დაძლევა-გადალაზება და ამ საქმეში იგი ნიცშეს თავის მოკავშირედ მიიჩნევს. ნიცშეს მიერ გამოამჟღავნებული ევროპული ფილოსოფიისა და კულტურის მძაფრი კრიზისის დაძლევა ჰაიდეგერი უკავშირებს საზოგადოდ ევროპული მეტაფიზიკის დაძლევას, თუ შეიძლება ასე ითქვას, „ევროპული აზროვნების წესის“ დაძლევა-გადალაზებას, რომელიც, ჰაიდეგერის მხედვით, სუბიექტივისტურია, გნოსეოლოგისტური და კატეგორიალურია და არა ექსისტენციალურ-ონტოლოგისტური. ყოველივე ამით კი, რა თქმა უნდა, ჰაიდეგერს სურს

⁵⁵ ნიცშესაგან განსხვავებით ჰაიდეგერს მხოლოდ ევროპული ფილოსოფია მიაჩნია ნიპილისტურად და მის დაძლევას მოითხოვს. აღმოსავლური ფილოსოფია (ინდოეთი, იაპონია...). ჰაიდეგერის მიხედვით, არ მისულა ყოფიერების რადიკალურ დავიწყება-დაფარულობამდე, სუბიექტივიზმამდე, ღირებულებით აზროვნებამდე.

მსოფლმხედველობრივი კრიზისიდან თავდახსნის მის მიერ შემოთავაზებული გზის მართებულობა და ერთადერთობა დაგვისაბუთოა, მაგრამ, როგორც ცნობილია, ვერც ჰაიდეგერის მოძღვრება უზრუნველყოფს ადამიანს, ინდივიდს რაიმე მყარი მსოფლმხედველობრივი საყრდენ-ორიენტირით. ისევე როგორც თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის სხვა წარმომადგენლებმა, ვერც ჰაიდეგერმა შესძლო კირკეგორისა და ნიცშეს ნააზრევში გამოშეარავებული ჰეგელისშემდგომი ბურჟუაზიული ფილოსოფიისა და კულტურის ღრმა კრიზისის დასაძლევად რაიმე ქმედითი ღონისძიების მიღება, ნაბიჯის გადადგმა წინ და სრულებითაც არაა შემთხვევითი, რომ თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის მრავალი წარმომადგენელი თავად ჰაიდეგერს, ნიჰილიზმის წინააღმდეგ ასე მედგრად შემართულ მოაზროვნეს, დებს ბრალს ნიჰილიზმში. ჰაიდეგერის ნააზრევიც, კირკეგორისა და ნიცშეს ფილოსოფიის მსგავსად, თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიისა და კულტურის მძაფრი კრიზისის თვითცნობიერებაა.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ნიცშეს მიერ გამოაშეარავებული თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიისა და კულტურის უღრმესი კრიზისი, ნიჰილიზმი სწორედ XIX და XX საუკუნეების მოვლენაა, უფრო სწორად, ჰეგელისშემდგომი ბურჟუაზიული ფილოსოფიისა და კულტურის ნიშანია, დაღმავალი ბურჟუაზიული საზოგადოების სენია და არა ჰეგელამდელი ფილოსოფიისა, არა წინა ეპოქებისა, როგორც ეს ჰაიდეგერს და ნიცშეს წარმოუდგენიათ: ევროპული ფილოსოფია (მეტაფიზიკა) ყოველთვის არ ყოფილა ნიჰილისტური. ნიჰილიზმი, როგორც უკვე ითქვა, ნიშნავს არა მარტო ტრადიციულ ღირებულებათა გაუფასურებას, არამედ აგრეთვე ახალ ღირებულებათა დაფუძნების ვერშემძლებლობას, მსოფლმხედველობრივ საყრდენ-ორიენტირის ვერმოპოვებას, სრულ უმიზნობა-უსაზრისობას და ამგვარი მძაფრი მსოფლმხედველობრივი კრიზისი ნიშნეულია მხოლოდდამხოლოდ ჰეგელისშემდგომი ბურჟუაზიული ფილოსოფიისათვის. როგორც ნაშრომის პირველ თავში იყო ნაჩვენები, თავისი ხანგრძლივი ისტორიის მანძილზე კაცობრიობა მუდამ ახდენდა ძველ ღირებულებათა გადაფასებასა და ახალთა დაფუძნებას, მუდამ იცვლებოდა ადამიანის, ინდივიდის მსოფლმხედველობრივი საყრდენ-ორიენტირი ამა თუ იმ საზოგადოების განვითარების დონის შესაბამისად და არასოდეს, არც ერთ ეპოქაში დღემდე ადამიანი, ინდივიდი არ ყოფილა მოკლებული მსოფლმხედველობრივ საყრდენსა და ორიენტირს, ადამიანური ცხოვრება ჰეგელისშემდგომ ბურჟუაზიულ ფილოსოფიამდე არც ერთ წინა ეპოქას არ უტყენია ყოველივე საზრისსა და ღირებულებას მოკლებულად. მხოლოდამხოლოდ ჰეგელისშემდგომი ბურჟუაზიული ფილოსოფიისა და კულტურისათვის

საა ნიშანდობლივი მძაფრი მსოფლმხედველობრივი კრიზისი — აქსიოლოგიური უნაყოფობა, ნიცშეს სიტყვებით რომ ვთქვათ, „ვარსკვლავების ვერ მშობელობა“...



აქსიოლოგიური უნაყოფობის, „ვარსკვლავთა ვერ შობის“ მიზეზია ღირებულებათა წყაროს დაშრობა, — ღირებულებათა შემოქმედი, „ვარსკვლავების მშობელი“ კოლექტიური გონის, „ზოგადად-ადამიანური“ ცნობიერების კრიზისი, რაციოს უარყოფა თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში. სწორედ კოლექტიური გონი, „ზოგადად-ადამიანური“ ცნობიერება მოუპოვებდა საყრდენსა და ორიენტირს ინდივიდს თავისი ღირებულება-შემოქმედებითი მოღვაწეობით და თავად კოლექტიური გონი, „ზოგადად-ადამიანური“ ცნობიერება იყო კარკეგორამდელ და ნიცშემდელ ევროპულ ფილოსოფიაში ინდივიდუალური ცნობიერების საყრდენი და მასაზრდოებელი წყარო. ჰეგელისშემდგომი ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ანტირაციონალიზმსა და ანტიუნევერსალიზმს უკავშირდება ინდივიდუალიზმი — კოლექტიური გონის, „ზოგადად-ადამიანური“ ცნობიერების, როგორც იმდივიდუალური ცნობიერების საყრდენის, უარყოფა და, მაშასადამე, ინდივიდის დატოვება მსოფლმხედველობრივი საყრდენისა და ორიენტირის გარეშე.

ამგვარად, ტრადიციულ (ქრისტიანულ) ღირებულებათა გაუფასურება და მათ სანაცვლოდ ახალ ღირებულებათა ვერ დაფუძნება, ნიჰილიზმი, „ღმერთის სიკვდილი“, რაც ნიცშემ აუწყა კაცობრიობას, სხვა არაფერია, თუ არ კოლექტიური გონის, „ზოგადად-ადამიანური“ ცნობიერების კრიზისი, მისი აღსაქრული და, იგი, როგორც ითქვა, თავად ჰეგელისშემდგომი ბურჟუაზიული საზოგადოების სოციალური კრიზისის მსოფლმხედველობრივი გამოხატულებაა. კოლექტიური გონის, „ზოგადად-ადამიანური“ ცნობიერების კრიზისი, თავად ადამიანის კრიზისია, საკუთარი თავისადმი ადამიანის რწმენის კრიზისია და „ღმერთის სიკვდილი“ თავად ადამიანის ღირებულებით-შემოქმედებითი სიკვდილია, რადგან ღმერთი, როგორც არსებობის საზრისი და უმაღლესი ღირებულება, თავად ადამიანის (ადამიანური გონის) შემოქმედების პროდუქტი იყო.

ს. კირკეგორი და ფ. ნიცშე, უეჭველია, კარგად გრძნობენ კოლექტიური გონის, „ზოგადად-ადამიანური“ ცნობიერების უარყოფის შედეგად ინდივიდისათვის შექმნილ მსოფლმხედველობრივი უსაყრდე-

ნობის მომავლინებელ საფრთხეს და ცდილობენ ამ საშიშროების დაძლევის, გადალახვის თავად ინდივიდის გადალახვის, მისი თვისებრივი გარდაქმნა-მეტამორფოზის გზით, მაგრამ, როგორც ვნახეთ, ამ გზაზე ისინი წარმატებას ვერ აღწევენ. კირკეგორი ადამიანში ვერ ნახულობს თვისებრივი გარდაქმნისათვის საჭირო არაადამიანურ ძალებს, და ზოგადადამიანური ცნობიერების, როგორც თავისი საყრდენის, უარყოფითი ინდივიდუალური ცნობიერება ვერ მალღდება პოზიტიური რწმენის საფუძვარზე, ინდივიდი ვერ ამყარებს კავშირს ღმერთთან, ტრანსცენდენტთან. ასევე, „ზოგადადამიანურ“ ცნობიერებაზე დაფუძნებული ტრადიციულ ღირებულებათა უარყოფითი ნიშნე მოითხოვს ამ ტრადიციულ ღირებულებათა მტვირთველი ადამიანის დაძლევის, გადალახვის. „ღმერთის სიკვდილს“ ნიშნე უკავშირება ადამიანის გადალახვას, მის თვისებრივ გარდაქმნა-განვითარებას, მის ამაღლებას ზეკაცამდე, მაგრამ, როგორც ვნახეთ, ნიშნე ამ ამოცანას ვერ ახორციელებს, უარყოფით ტრადიციულ ღირებულებათა ადგილზე იგი ვერაფერს აფუძნებს და ადამიანს, ინდივიდს მსოფლმხედველობრივი საყრდენ-ორიენტირის გარეშე ტოვებს.

წარუმატებელი იყო მ. ჰაიდეგერის მცდელობაც თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიისა და კულტურის ღრმა მსოფლმხედველობრივი კრიზისის, ნიჰილიზმის დაძლევისა თავად ღირებულებითი აზროვნების, როგორც, მისი აზრით, სუბიექტივიზმისა და ნიჰილიზმის წყაროს, უარყოფა-დაძლევის გზით⁵⁶. სუბიექტივიზმისა და ნიჰილიზმის წყარო, როგორც ითქვა, თავად ინდივიდუალიზმია და არა კოლექტიურ გონზე დამყარებული ღირებულებითი აზროვნება.

როგორც ნაშრომის შესავალში იყო აღნიშნული, ინდივიდის პრობლემის ოპტიმალური გადაწყვეტა, მსოფლმხედველობრივი საყრდენ-ორიენტირით მისი უზრუნველყოფა გულისხმობს ინდივიდს, საზოგადოებასა და სამყაროს შორის პოზიტიური კავშირისა და თანხმობის დამყარება-მიღწევას, ისეთი კავშირ-თანხმობისა, სადაც ადგილი აღარ ექნება არც ინდივიდუალიზმსა და სუბიექტივიზმს, ე. ი. ინდივიდის მოწყვეტას საზოგადოებისა და სამყაროსაგან და არც „ცუდი ობიექტივიზმს“ — ინდივიდის მთლიან გაწმენდვას გარედან, სამყაროსა და საზოგადოების რაღაცა ობიექტური კანონებითა თუ კანონზომიერებით. ადამიანის, როგორც ინდივიდის, პიროვნების თავისუფლება, ცხადია, უმაღლესი მიზანი და განსახორციელებელი ამოცანაა, თავისუფლება ინდივიდის სისხლსავეს, შემოქმედებითი ცხოვე-

⁵⁶ როგორც ზ. კაკაბაძე მიუთითებს, ჰაიდეგერის ფილოსოფია „ჩაწეს უსვამს ადამიანური ყოფიერების ბოლოვადობას და სრულიად კარგავს უსასრულობის პერსპექტივას. ამიტომაც „ექსისტენციალურ ფილოსოფია“ „ექსისტენციალური კრიზისის“ დაძლევის კი არ წარმოადგენს, არამედ უფრო მის გამოხატულებას“ [18, გვ. 182—183].

რების აუცილებელი პირობაა. ინდივიდი უნდა მოქმედებდეს საკუთარი არჩევანისა და გადაწყვეტილებების შესატყვისად, გარედან წარმართვა-ზემოქმედების გარეშე. დაუშვებელია ინდივიდის, პიროვნების, ვითარცა განუმეორებელი თავისთავადობის მქონე არსების, „გაზაგნება“ — „განივთება“, აბსოლუტური სულისა თუ საზოგადოების განვითარებისათვის. მისი საშუალებად წარმოდგენა, „ქანჭიკად“ ქცევა და ამ თვალსაზრისით სავსებით მართალნი იყვნენ კირკეგორი და ნიცშე ჰეგელისა და ჰეგელამდელი ფილოსოფიის კრიტიკისას. მაგრამ, მეორე მხრივ, ინდივიდის თავისუფლება არ გულისხმობს მის მოწყვეტას სამყაროსა და საზოგადოებისაგან. თავისუფლება არ ნიშნავს ადამიანის თავისუფლებას უმადლეს ღირებულებათაგან. ყოველ ინდივიდს, ვითარცა თავისი ერის წარმომადგენელს, მამულისშვილს, ვითარცა კაცობრიობის წარმომადგენელს — ადამის შთამომავალს, ვითარცა ჩვენი პლანეტის, დედამიწის მკვიდრსა და, საზოგადოდ, ვითარცა სამყაროს სრულუფლებიან წევრს, გარკვეული ვალი აქვს თავისი მშობელი ერის წინაშე, კაცობრიობის წინაშე, საზოგადოდ, ყოველივე ცოცხალისა და არაცოცხალის წინაშე, სამყაროს წინაშე⁵⁷, კაცობრიობის წარსულის, აწმყოსა და მომავლის წინაშე და თავისუფლება ნიშნავს სწორედ ინდივიდის მზაობას ამ მოვალეობათა, ამ მაღალ ღირებულებათა სამსახურად, მათ შეგნებულ და თავისუფალ ტვირთებას.

ინდივიდი უნდა მოქმედებდეს საკუთარი არჩევანისა და გადაწყვეტილებების შესატყვისად და ამ თავისუფალი არჩევანის საფუძველი უნდა იყოს მისი საკუთარი ინტერესები. მაგრამ ადამიანს, ინდივიდს გააჩნია როგორც ფუნდამენტური ინტერესი, ისე ზედპირულიც. ჩემი, როგორც ინდივიდის, ფუნდამენტური ინტერესი, ჩემი მოწოდება, ჩემი დანიშნულება უნდა შეესატყვისებოდეს ჩემი ერის ფუნდამენტურ ინტერესს, კაცობრიობის ობიექტურად მნიშვნელოვან ინტერესს და, თავის მხრივ, კაცობრიობის ინტერესი შესატყვისობაში უნდა იყოს თავად ყოფიერების უნივერსალურ-ობიექტურ ტენდენციასთან [იხ. 54, გვ. 29]. ინდივიდს არ შეუძლია უმიზნო და უსაზრისო არსებობა, ინდივიდის უმადლესი მიზანია უსასრულობასთან ზიარება, მარადიულობის პერსპექტივის არდაქარგვა, „უქცევაება“. როგორც ზურაბ კაკაბაძე მიუთითებს, ადამიანს, ინდივიდს „სურს

57 როგორც ნოდარ ნათაძე მიუთითებს, ადამიანს ზნეობრივი ვალი მხოლოდ დედამიწითა და დედამიწელებით კი არ შემოიფარგლება, არამედ იგი ვრცელდება პრაქტიკულად მთელ სამყაროზე, კოსმოსზე, შესაძლო არადელამიწელ გონიერ არსებებზეც [23, გვ. 80—81]. ასე რომ, ტრადიციული მორალე კი არ ვიწროვდება, კანონდება და იხსნება, არამედ, პირიქით, ფართოვდება, ღრმავდება და მტკიცდება.

მთელი საზოგადოებისათვის, მომავალი თაობებისათვის, მთელი ისტორიისათვის მნიშვნელად საქმესა და მოძრაობაში მონაწილეობის მიღება... საბოლოოდ ჯამში, მას სურს მონაწილეობის მიღება მარადმნიშვნელოვან საქმეებსა და მოძრაობებში, ანუ ისეთ საქმეებსა და მოძრაობებში, რომლებიც თავისში მარადიულობას ავლენენ“ [55, გვ. 125]. და ინდივიდისათვის ამგვარი უსასრულო და მარადიული, წარუვალ-წარუდინებელი, მარადმნიშვნელოვანი საქმე 'და მოძრაობაა თავად ყოფიერების უნივერსალურ-ობიექტური ტენდენცია, სამყაროში ჩვენამდე არსებული ის ტენდენცია, რომლის მოქმედების უმაღლესი საფეხურიც თავად ჩვენა ვართ, რაც, თავის მხრივ, გვავალებს „უჩვენოდ და ჩვენამდე მოხაზული და „ჩასახული“ აბსოლუტურ-მარადიული ყოფიერების მიმართულების რაიმე სახით გაგრძელებას“ [55, გვ. 125], ყოფიერების შემოქმედებას, შემოქმედებით, კემპარიტად სისხლსავსე ცხოვრებას.

ПРОБЛЕМА ИНДИВИДА В ФИЛОСОФИИ С. КЬЕРКЕГОРА И ФР. НИЦШЕ

Резюме

Актуализацию проблемы индивида в послегегелевской буржуазной философии и культуре обуславливают характерные для почти всех мыслительных течений этой эпохи антирационализм, антиобъективизм и антиуниверсализм, отрицание того общего, объективного и абсолютного, что в гегелевской и догегелевской философии выполняло роль опоры, ориентира. Задавшись целью оценить судьбу послегегелевской буржуазно-идеалистической философии в целом, автор проанализировал решение проблемы индивида в учениях двух противоположных по своей позиции мыслителей: предшественника экзистенциализма, религиозного философа С. Кьеркегора и основоположника философии жизни, антирелигиозно настроенного Фр. Ницше. Показано, что несмотря на это принципиальное различие, их сближает общий исходный пункт — антирационализм, антиобъективизм и антиуниверсализм, приводящий в конечном итоге обоих к одинаковым негативным результатам: невозможности обеспечить человека, индивида философско-мировоззренческой опорой и ориентиром, неспособности выявить и обосновать смысл и назначение человеческой жизни; потере индивидом перспективы бесконечности, «вечности».

Первая часть работы касается истории проблемы. Проанализирован длинный и сложный путь постоянного изменения философско-мировоззренческой опоры, ориентира от древнегреческой философии непосредственно до Кьеркегора и Ницше. Показано, что в сложном процессе мировоззренческой реориентации, постоянной переоценки ценностей ни одна эпоха до современной буржуазной философии не приходила к мировоззренческой дезориентации, безысходному мировоззренческому кризису, отчаянию и нигилизму в кьеркегеровской и ницшеанской трактовке этих понятий. Мировоззренческий кризис, проявившийся в учениях отдельных мыслителей — будь то у Платона, в эпохе, предшест-

вующей формированию христианства, у Паскаля, Руссо, романтиков — никогда не достигал глубины и масштабов, характерных для упадочного умонастроения постгегелевской буржуазной философии и культуры.

Первыми вестниками кризиса оказались А. Шопенгауэр и М. Штирнер. Поставив на место гегелевского и догегелевского духа, как начала мира, слепую и бесцельную волю, учение Шопенгауэра лишило человеческую жизнь смысла и ценности. А Макс Штирнер, отвергнув под предлогом независимости и самостоятельности индивида всякую внешнюю инстанцию (общество, государство, партию, семью, истину, право, Бога, духа и т.д.), тем самым оставляет его безо всякой мировоззренческой опоры и ориентира.

Тщетными окажутся и титанические усилия С. Кьеркегора и Фр. Ницше обеспечить индивида философско-мировоззренческой опорой и ориентиром на антирационалистической, антиобъективистской и антиуниверсалистской основе.

Отрицающий рационалистично-спекулятивный образ мышления Кьеркегор выделяет, отгораживает индивида от всего внешнего мира, природы и общества, от «объективности» и ставит целью дать этому изолированному, самого себя избирающему индивиду религиозно-мировоззренческую опору и ориентир, пытается связать индивида с Богом, возвысить его до позитивной веры, своеобразно понятой христианской религии. Но индивидуальное сознание, отрицающее сознание общечеловеческое, не может возвыситься до позитивной веры, индивид не способен установить связь с Богом, с трансцендентным. Самовыбор индивида, его отъединение, изоляция от объективности, осуществленные под предлогом его же защиты, оборачивается у Кьеркегора одновременно и отрывом от Бога, трансцендентного бытия, заточением человека в самом себе, своей субъективности. У изолированного от всего мира кьеркегоровского индивида не оказалось надчеловеческих, надприродных сил для того, чтобы подняться до позитивной веры, означающей у Кьеркегора веру в абсурд. Замкнутый в самом себе кьеркегоровский индивид остается без опоры и ориентира; на его долю выпадает лишь обреченность и смертельная душевная болезнь.

Последний, радикальный шаг на пути антирационализма, антиобъективизма и антиуниверсализма делает Фр. Ницше. Он возвещает о разрушении основы всей европейской философии и культуры, о «смерти Бога» и упразднении всех связанных с ним традиционных высших ценностей. Причем именно со «смертью Бога» и разрушением традиционных ценностей связывает Ницше будущее спасение человека, его полнокровную, творческую жизнь. Смерть Бога и обесценение традиционных ценностей он понимал как освобождение

индивида от внешнего рабства, чуждого и ненужного груза. «Смерть Бога» и обесценение традиционных ценностей суть для Ницше условия преодоления человека, его качественного преобразования и развития, его возвышения до сверхчеловека, а этот новый, высший тип человека, общество сверхчеловеков представлялись Ницше полагающими начало новому смыслу и новой ценности для человека и вселенной. Но преобразование, метаморфоза человека, утверждение новых ценностей взамен старых, полнокровная, творческая жизнь человека остались для него несбыточной мечтой; «смерть Бога» и разрушение традиционных высших ценностей в философии Ницше ассоциируется с безысходным мировоззренческим кризисом, нигилизмом, духовной гибелью личности, а не с ее спасением. Вечное возвращение, круговорот, вместе со «смертью Бога» и разрушением традиционных ценностей, видившиеся Ницше средством избавления от слабого, низменного человека и формирования сильного, высшего, способного все преодолеть сверхчеловека, на самом деле оказались вечным возвращением этих самых маленьких людей, «последних людей», размножением аксиологически бесплодного племени, неспособного «родить звезду», а не его исчезновением.

В работе показано, что причиной глубокого мировоззренческого кризиса проявившегося в философии С. Кьеркегора и Фр. Ницше, являются индивидуализм, кризис и отрицание общечеловеческого сознания, коллективного духа, полагающего основу смыслов и ценностей. Провозглашенная Ницше «смерть Бога» по сути дела не что иное, как кризис этого самого полагающего смысла и ценности коллективного духа, его смерть.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. მარქსი კ. ენგელსი ფ. რჩ. ნაწ. ტ. II, თბ., 1954.
2. ლენინი ვ. ი. თხზ., IV გამოც. ტ. 38, თბ., 1963.
3. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. II изд., т. I, М., 1955.
4. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. II изд., т. 3, М., 1955.
5. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. II изд., т. 15, М., 1955.
6. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. II изд., т. 19, М., 1955.
7. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. II изд., т. 22, М., 1955.
8. Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений, М., 1958.
9. არისტოტელე, მეტაფიზიკა, თბ., 1964.
10. ბუაჩიძე თ. თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის სათავეებთან, „მეცნიერება“, თბ., 1986.
11. ბუაჩიძე თ. ილიას „უბედური“ განდევნილი და პეგელის „უბედური ცნობიერება“, ლიტერატურული საქართველო, 21 აგვისტო, 1987 წ. № 39.
12. გათარი უ. ბერძენი ფილოსოფოსები, თბ., 1983.
13. გოგიბერიძე მ. რჩეული ფილოს. თხზ., ტ. III, თბ., 1972.
14. დანელია ს. ნარკვევები ანტიკური და ახალი ფილოსოფიის ისტორიაში, თსუ, თბ., 1978.
15. დილაქტიკური მატერიალიზმი, თსუ, თბ., 1970.
16. თევზაძე გ. გერმანული ნეოკანტიანელობის შეშვეცნებაც თეორია, თბ., 1963.
17. თევზაძე გ. იმანუელ კანტი, თბ., 1974.
18. კაკაბაძე ზ. „ეგზისტენციალური კრიზისის“ პრობლემა და ედმუნდ ჰუსერლის ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგია „მეცნიერება“, თბ., 1985.
19. კაკაბაძე ნ. რომანტიზმი. ჟურ. ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში, თბ., 1979, № 4.
20. კანტი ი. წმინდა გონების კრიტიკა, თბ., 1979.
21. მაინე, ფილოსოფიისა და 'ფსიქოლოგიის სერია, თბ., 1986. №1.
22. XX საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფია, თბ., 1970.
23. ნათაძე ნ. აღამიანი აღამიანთა შორის, „საბჭოთა 'საქართველო“, თბ., 1979.
24. პასკალი ბლ ზ. აზრები. თბ., 1981.
25. პოპიაშვილი ა. ი. გ. ფიხტეს ეთიკური ცდელიზმის მარქსისტული კრიტიკისათვის. „მეცნიერება“, თბ., 1976.
26. ქსე, ტ. 8, თბ., 1984.
27. ქიქოძე გერონტი, წერილები, ესეები, ნარკვევები. თბ., 1985.
28. შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები, ნაწ. I, თბ., 1981.
29. შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები, ნაწ. II, თბ., 1984.
30. ჩხენკელი ა. ფრიდრიხ ნიცშე, კვალი, 1901, № 49, № 50; № 51, 1902, № 3.

31. ცინცაძე გიორგი. გაგების მეთოდი ფილოსოფიაში და პიროვნების პრობლემა, „მეცნიერება“, თბ., 1975.
32. წერეთელი ს. ანტიკური ფილოსოფია, თსუ, თბ., 1968.
33. პეტელი გ. ვ. ფ. ლოგიკის მეცნიერება, თბ., 1981.
34. Андреева И. С. Современные зарубежные исследования философии Ницше, ИНИОН АН СССР, М., 1984.
35. Андреевич Е., Ницше, Дейссен П., Воспоминания о Ницше, Спб., 1902.
36. Антология мир. филос., т. 3, «Мысль», М., 1971.
37. Асмус В. Ф. Кант. «Наука», М., 1973.
38. Бауер Б. Трубный глас Страшного суда над Гегелем, М., 1933.
39. Бур М., Ирриц Г., Приятие разума, М., 1978.
40. Быховский Б. Э., Кьеркегор. «Мысль», М., 1972.
41. Гайденок П. П. Экзистенциализм и проблема культуры, «Высшая школа, М., 1962.
42. Гайденок П. П. Трагедия эстетизма, «Искусство», М., 1970.
43. Габитова Р. М. Человек и общество в немецком экзистенциализме, «Наука», М., 1972.
44. Галев Д. Жизнь Фридриха Ницше, Спб. М., 1911.
45. Ганзен П. Предисловие к сочинениям С. Кьеркегора. С. Кьеркегор, Наслаждение и долг, Спб., 1984.
46. Гегель В. Соч. т. VII, М.—Л., 1934.
47. Гегель В. Соч. т. VIII, М.—Л., 1935.
48. Гегель В. Соч. т. 10, М., 1932.
49. Гегель В. Философия религии, М., 1975.
50. Гулыга А. В. Немецкая классическая философия, М., 1986.
51. Гуссерль Э., Логические исследования, Спб., 1909.
52. Декарт Р. Избр. пр. М., 1959.
53. Дёблин Альфред., Гамлет, или долгая ночь проходит к концу, «Художественная литература», М., 1983.
54. Какабадзе З. М. Человек как философская проблема, «Мецниერება», Тб., 1970.
55. Какабадзе З. М. Феномен искусства, «Мецниერება», Тб., 1980.
56. Кант И. Соч. в шести томах, т. 4(1); М., 1966.
57. Кант И. Соч. в шести томах, т. 6, М., 1966.
58. Кьеркегор С. Наслаждение и долг. Спб., 1894.
59. Кьеркегор С. Несчастнейший, Спб., 1908.
60. Маковельский А. Досократики, Казань, 1914.
61. Маргвелашвили Г. Т. Аксиологическое значение различия между экзистенциальным и категориальным в хайдеггеровской онтологическом учении, «Мецниერება», Тб., 1979.
62. Ницше Ф. Полн. собр. соч., т. IX, М., 1910.
63. Ницше Ф. Ницше о Вагнере, Спб., 1907.
64. Новые книги за рубежом. М., 1987, № 5.
65. Соколов В. В. Средневековая философия, «Высшая школа», М., 1979.
66. Философская энциклопедия, т. I, М., 1960.
67. Философская энциклопедия, т. 4, М., 1967.

68. Фишер К. Артур Шопенгауер, М., 1896.
69. Фишер К. История новой философии, т. 6, Спб., 1909.
70. Хасана З. М. Критический анализ философии Кьеркегора, кандидатская диссертация, Тб., 1976.
71. Хидашели Ш. В. Вопросы грузинского Ренессанса, «Мецнереба», Тб., 1984.
72. Чавчавадзе З. Н. Культура и ценности, «Мецнереба», Тб., 1984.
73. Шестов Л. Достоевский и Ницше (Философия трагедии), Спб., 1903.
74. Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше (философия и проповед.), Спб., 1907.
75. Шлегель Ф. Эстетика, философия, критика, т. 1, М., 1983.
76. Шлегель Ф. Эстетика, философия, критика, т. 2, М., 1983.
77. Шопенгауер А. Мир как воля и представление, т. 1, М., 1900.
78. Шопенгауер А. Свобода воли и основа морали, Спб., 1896.
79. Шопенгауер А. О четверяком корне закона достаточного основания, М., 1900.
80. Штирнер М. Единственный и его собственность, Лейпциг — Спб., 1906.
81. Anz Wilhelm, Selbstbewusstsein und Selbst. Zur Idealismuskritik Kierkegaards.—in Kierkegaard und die deutsche Philosophie seiner Zeit (Vorträge des Kolloquiums am 5 and 6 November 1979). Kopenhagen—München, 1980. 47—61 S.
82. Blass Josef, Die krise der Freiheit im Denken Sören Kierkegaards (Untersuchungen zur Konstitution der Subjektivität), —A. Henn Verl., Ratingen bei Düsseldorf, 1968. 246 S.
83. Deuser Hermann, Kierkegaard. Die Philosophie des religiösen Schriftstellers, Darmstadt, 1985. 186 S.
84. Fichte I. G. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, werke, Bd. 1, Medicus Verl., Leipzig, 1911.
85. Fichte I. G. Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre, Werke, Bd. 3, Leipzig, 1911. 739 S.
86. Fichte I. G. Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, Werke, Bd. 3, Leipzig 1911. 739 S.
87. Frenzel Ivo, Friedrich Nietzsche in selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek bei Hamburg, 1966.
88. Gadamer Hans—Georg, Das Drama Zarathustras, —in Nietzsche Studien, Bd. 15, B. N. Y. 1986. 1—15 S.
89. Gerdes Hayo, Sören Kierkegaard. Leben und Werke, Walter de Gruyter Verl., Berlin 1966. 134 S.
90. Haase M.—L., Der Übermensch in „Also sprach Zarathustra“ und Zarathustra — Nachlaß 1882—1885. —in Nietzsche — Studien, Bd. 13, B. N. Y., 1984. 228—244 S.
91. Heidegger M. Platons Lehre von der Wahrheit, —in Wegmarken, Frankfurt a. M., 1967. 398 S.

92. Heidegger M. Die Zeit des Weltbildes, — in Holzwege, Frankfurt-a. M., 1957. 345 S.
93. Heidegger M. Die Europäische Nihilismus, Neske Verl., Pfullingen 1967. 296 S.
94. Heidegger M. Nietzsches Wort „Gott ist tot“. — in Holzwege, Frankfurt a. M., 1957. 345 S.
95. Heidegger M. Nietzsche, Bd. 1, Neske Verl., Pfullingen, 1961 662 S.
96. Heidegger M. Nietzsche, Bd. 2, Neske Verl., Pfullingen, 1961. 493 S.
97. Heidegger M. Vorläge und Aufsätze, I Teil, Tübingen 1967. 119 S.
98. Heidegger M. Sein und Zeit, Tübingen, 1967. XI, 437 S.
99. Heimbüchel Brend, Verzweiflung als Grundphänomen der menschlichen Existenz (Kierkegaards Analyse der existierenden Subjektivität); Europäische Hochschulschriften, Bd. 112, Frankfurt a. M., 1983. 286 S.
100. Husserliana, Bd. VI, Haag, 1962.
101. Jaspers Karl, Nietzsche, Berlin 1950.
102. Kierkegaard S. Entweder — Oder, Gesammelte Werke, Abt. 1., Diederichs Ver., Düsseldorf, 1964. XV+510 S.
103. Kierkegaard S. Die Wiederholung. Drei erbauliche Reden 1843, Gesammelte W. Abt. 5 und 6., Düsseldorf—Köln, 1967. XI+168 S.
104. Kierkegaard S. Philosophische Brocken. Gesammelte W. Abt. 10, Düsseldorf—Köln, 1967. XII+192 S.
105. Kierkegaard S. Der Begriff Angst, Gesammelte W. Abt. 11—12, Düsseldorf, 1965. XI+281 S.
106. Kierkegaard S. Stadien auf des Lebens Weg, Gesammelte W. Abt. 15, Düsseldorf—Köln, 1958. XV+570 S.
107. Kierkegaard S. Abschliessende unwissenschaftliche nachschrift zu den philosophischen Brocken, Gesammelte W. Abt. 16(I), Düsseldorf—Köln, 1958.
108. Kierkegaard S. Abschliessende unwissenschaftliche nachschrift zu den philosophischen Brocken, Gesammelte W. Abt. 16(II), Düsseldorf—Köln, 1958. XI+419 S.
109. Kierkegaard S. Die Krankheit zum Tode, Gesammelte W. Abt. 24—25, Düsseldorf—Köln, 1957. XI+186 S.
110. Kierkegaard S. Einübung im Christentum, Gesammelte W. Abt. 26, Düsseldorf—Köln, 1962. XI+299 S.
- Kierkegaard S. Die Schriften über sich selbst, Gesammelte W. Abt. 33, Düsseldorf—Köln, 1964. XVI+176 S.
112. Kierkegaard S. Briefe, Gesammelte W. Abt. 35, Düsseldorf—Köln, 1955. XV+279 S. :
113. Kierkegaard S. Furcht und Zittern, Werke, Bd. III, Rowohlt Verl., Kopenhagen 1967. 149 S.
114. Kierkegaard S. Die Tagebücher, Kösel — Verl., München, 1953. 664 S.
115. Kühneweg Uwe, Nietzsche und Jesus — Jesus bei Nietzsche, — in Nietzsche—Studien, Bd. 15. B. N. Y., 1986. 382—397 S.

116. Nietzsche F. Die Geburt der Tragödie, Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Herausg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. 1, B. N. Y. 1990.

117. Nietzsche F. Menschliches, Allzumenschliches I, Sämtl. W. Bd. 2, B. N. Y., 1980.

118. Nietzsche F. Morgenröthe, Sämtl. W., Bd. 3, B. N. Y. 1980.

119. Nietzsche F. Die fröhliche Wissenschaft, Sämtl. W., Bd. 3, B. N. Y., 1980. 663 S.

120. Nietzsche F. Also sprach Zarathustra, Sämtliche W., Bd. 4, B. N. Y., 1980. 416 S.

121. Nietzsche F. Jenseit von Gut und Böse, Sämtl. W., Bd. 5, B. N. Y., 1980. 424 S.

122. Nietzsche F. Zur Genealogie der Moral, Sämtl. W., Bd. 5, B. N. Y., 1980. 424 S.

123. Nietzsche F. Ecce homo, Sämtl. W., Bd. 6, B. N. Y., 1980. 458 S.

124. Nietzsche F. Nietzsche contra Wagner, Sämtl. W., Bd. 6, B. N. Y., 1980. 458 S.

125. Nietzsche F. Der Fall Wagner, Sämtl. W. Bd. 6, B. N. Y., 1980. 458 S.

126. Nietzsche F. Der Antichrist, Sämtl. W., Bd. 6, B. N. Y., 1980. 458 S.

127. Nietzsche F. Götzen — Dämmerung, Sämtl. W., Bd. 6, B. N. Y., 1980. 458 S.

128. Nietzsche F. Sämtliche Werke, Krit. Studienausg. (Herausg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari). Bd. 14, B. N. Y. 1980. 777 S.

129. Nietzsche F. Sämtl. W., Bd. 15, B. N. Y. 1980. 368 S.

130. Nietzsche F. Briefwechsel, Krit. Gesamtausg., Herausg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Abt. 3. Bd. 1, B. N. Y. 1981. 596 S.

131. Nietzsche F. Briefwechsel, Abt. 3, Bd. 5 (Krit. Gesamtausg.), B. N. Y., 1984. 602 S.

132. Sandovoss E. Hitler und Nietzsche. Musterschmidt Verl., Göttingen, 1969. 208 S.

133. Stirner Max, Die Einzige und sein Eigentum; und andere Schriften. Carl Hanser Verl., München 1968. 281 S.

134. Tzavaras Johann, Bewegung bei Kierkegaard, Frankfurt a. M.—Bern, 1978. 122 S.

135. Werner Felix, Franz List, Philipp Reclam Verl., Leipzig, 1986. 221 S.

შ ი ნ ა ა რ ს ი

შესავალი	3
თ ა ვ ი I. ინდივიდის პრობლემა კირკეგორაჟელ ფილოსოფიაში	10
1. ადამიანის ფილოსოფიურ-მსოფლმხედველობრივი საყრდენ-ორიენტირის შესახებ ძველბერძნულ და შუა საუკუნეების ფილოსოფიაში	10
2. ახალი ფილოსოფიის სათავეებთან	26
ა) ევროპული ფილოსოფიის ისტორიის პაიდეგეგრიული შეფასების შესახებ	32
3. ეპოქის სულიკეთების საწინააღმდეგო დინებათა შესახებ ახალ ფილოსოფიაში	39
ა) ჟან ჟაკ რუსო	41
ბ) რომანტიზმი	43
გ) ბლეზ პასკალი	52
4. ინდივიდის პრობლემა კანტის ფილოსოფიაში	55
5. ინდივიდის პრობლემა ჰეგელის ფილოსოფიაში	63
6. ინდივიდის პრობლემა შოპენჰაუერის ფილოსოფიაში	70
7. ინდივიდის პრობლემა მაქს შტირნერის ფილოსოფიაში	76
თ ა ვ ი II. ინდივიდის პრობლემა ს. კირკეგორის ფილოსოფიაში	87
1. ს. კირკეგორის ცხოვრების გზა	87
2. ცხოვრებაზე ესთეტიკური თვალსაზრისი	96
3. ეთიკური არჩევანი	104
ა) ობიექტივიზმის კრიტიკა	107
ბ) გზა აბსოლუტისაკენ	114
გ) ინდივიდუალურისა და „ზოგადადამიანურის“ ერთიანობა	120
4. რელიგიური საფეხური	128
ა) ცოდვითდაცემა	129
ბ) ეთიკურის ტელეოლოგიური გადალახვა	136
გ) სასიკვდილო დაავადება	155

თავი III. ინდივიდის პრობლემა ფ. ნიცშეს ფილოსოფიაში	163
1. ფ. ნიცშეს ცხოვრების გზა	163
2. „ღმერთის სიკვდილი“	187
ა) „ნამღელი სამყაროს“, „ზეცის“ უარყოფა	198
ბ) ადამიანური გონის, სულის უარყოფა	199
გ) ქრისტიანული მორალის უარყოფა	202
3. ადამიანის გადალახვა	208
4. ზეკაცი და ძალაუფლების ნება	212
ა) ნიცშეს პოლიტიკური იდეალი	217
5. მარადიული მობრუნება. ნიჰილიზმი	225
ა) ნიჰილიზმის ცნება ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში	232
Проблема индивида в философии С.-Кьеркегора и Фр. Ницше (резюме)	243
გამოყენებული ლიტერატურის სია	246

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
სარედაქციო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

•

სბ 3796

გამომცემლობის რედაქტორი ელ. ფ ა რ ქ ო ს ი ძ ე
მხატვარი ნ. ნ ა რ ი შ ა ნ ი ძ ე
მხატვრული რედაქტორი გ. ლ ო შ ი ძ ე
ტექნიკური რედაქტორი ნ. ბ ო კ ე რ ი ა
კორექტორი ნ. ფ ი ჟ ი ა
გამომწვები ე. მ ა ზ ს უ რ ა ძ ე

გადაეცა წარმოებას 16.12.87; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 30.3.88;
ქაღალდის ზომა 60X90^{1/16}; ქაღალდი № 1; ბეჭედი მაღალი;
გარნიტურა ვენური; პირობითი საბეჭდო თაბახი 15.8;
სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 14,0;
პირ. სალ.-გატ. 16.1;
ტირაჟი 4000; შეეკვეთა № 4038;
ფასი 2 მან. 60 კაპ.

გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19
Издательство «Мецниереба», Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

საქართველოს სსრ მეცნ. აკადემიის სტამბა, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19
Типография АН Грузинской ССР, Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19