

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი

ფილოსოფიის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტი

ფილოსოფიის სადოქტორო პროგრამა

**დავით გალაშვილი**

**პოლიტიკურ-თეოლოგიური დისკურსი ბენედიქტ სპინოზას  
ფილოსოფიაში**

ფილოსოფიის დოქტორის აკადემიური ხარისხის

მოსაპოვებლად წარმოდგენილი

დისერტაცია

სამეცნიერო ხელმძღვანელი: ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი,

პროფესორი, დემურ ჯალაღონია

თბილისი

2023

## სბრევიატურები:

E – Ethics (Ethica Ordine Geometrico Demonstrata)

A – axiom

App - appendix

Cor – corollary

Def - definition

Dem - demonstration

Expl - explication

Lem – lemma

P - proposition

Pref – preface

Post - postulate

S – scholium

TTP – Tractatus Theologico-Politicus (Theological-Political Treatise)

TP - Tractatus Politicus (Political Treatise)

TdIE - Tractatus de Intellectus Emendatione (Treatise on the Emendation of the Intellect)

## აბსტრაქტი

წინამდებარე ნაშრომი, „პოლიტიკურ-თეოლოგიური დისკურსი ბენედიქტ სპინოზას ფილოსოფიაში“, ბენედიქტ სპინოზას ტექსტების პოლიტიკურად წაკითხვის მცდელობაა. სპინოზას ფილოსოფიაში ეპოქის იდეოლოგიური ზღუდეების გამო ვერ ამოთქმული თანამედროვე ეპოქაში ახალი საზრისებით იწყებს გამნიშვნელიანებას. ნაშრომის მიზანი სწორედ სპინოზას ფილოსოფიის პოტენციალის, ძალაუფლების გამოთავისუფლებაა, რომელიც თანამედროვე პოლიტიკურ ველში იჭრება და ანტი-იდეოლოგიის ფუნქციას იძენს. ახალი დროის პოლიტიკური თეორიის კრიტიკულად გადასინჯვით გამოკვეთილია სპინოზას პოლიტიკური პროექტის რევოლუციურობა, რომელიც არა მხოლოდ მეჩვიდმეტე საუკუნის ჰოლანდიის პროვინციაში, არამედ დღესაც აგრძელებს პოლიტიკური ეფექტების გაცემას. ნაშრომში, სპინოზას პოლიტიკური კონტექსტის გავლით, მის ბიოგრაფიულ ხდომილებებზე დაყრდნობით, მიმოხილული და გაანალიზებულია სპინოზას პოლიტიკური თეორიის საკვანძო ცნებები: ძალაუფლება და ძალმოსილება, სხეული და გონება, *მრავლობა* და დემოკრატია.

სპინოზა, ძალაუფლება, ძალმოსილება, *მრავლობა*, დემოკრატია.

## Abstract

The present work, entitled "Political-theological Discourse in the Philosophy of Benedict Spinoza", is an effort at a political reading of Benedict Spinoza's texts. In Spinoza's philosophy, ideas that could not be expressed because of the ideological limitations of the time begin to gain importance in the modern era with new insights. This work aims to liberate the potential, and power of Spinoza's philosophy, which penetrates the modern political field and acquires the function of anti-ideology. The critical revision of the political theory of the modern era highlights the revolutionary nature of Spinoza's political project, which continues to have political effects not only in the Dutch province of the 17th century but also today. In the work, through Spinoza's political context, based on his biographical events, the key concepts of Spinoza's political theory are reviewed and analyzed: power and Power, body and mind, multitude and democracy.

Spinoza, power, Power, Multitude, Democracy.

# სარჩევი

შესავალი.....	1
<b>I. სპინოზას რეცეფციის პრობლემა.....</b>	<b>9</b>
1.1 სპინოზას ფილოსოფიის ეფექტი.....	9
1.2 სპინოზას ადრეული რეცეფცია .....	12
1.3 სპინოზა და ჰეგელი.....	16
1.4 სპინოზა და ახალგაზრდა ჰეგელიანელები .....	20
1.5 სპინოზა საბჭოეთში.....	27
<b>II. Benedictus Maledictus .....</b>	<b>30</b>
2.1 ებრაული თემი და განკვეთის ფენომენი .....	30
2.2 გზა ილუიდან ერეტიკოსობამდე: ახალი პოლიტიკური ჰორიზონტი.....	35
2.3 განკვეთის პოლიტიკური შემადგენელი.....	48
<b>III. სპინოზა: სოციალური და პოლიტიკური კონტექსტი .....</b>	<b>54</b>
3.1 საკითხის დასმა .....	54
3.2 ჰოლანდიის რესპუბლიკა .....	55
3.3 სპინოზას „პარტია“.....	58
<b>IV. ძალაუფლება (potentia) და ღვთიური ძალადობა vs ძალმოსილება (potestas) და მითოსური ძალადობა .....</b>	<b>64</b>
4.1 ძალაუფლება (potentia) და ძალმოსილება (potestas).....	64
4.2 ძალაუფლებისგან გაუცხოება .....	66
4.3 ფიზიკური და პოლიტიკური ძალმოსილება .....	70
4.4 ღვთიური ძალადობა და ძალაუფლება.....	74
<b>V. „ბუნება მზრძანებელია, იგივე მონაა თავისა“ .....</b>	<b>80</b>
5.1 თავისუფალი ნების კრიტიკა .....	80
5.2 სხეულის პოლიტიკა.....	94
<b>VI. „მასათა შიშიდან“ მრავლობის თვალსაზრისამდე .....</b>	<b>102</b>
6.1 მრავლობა ახალი დროის პოლიტიკური თეორიის კონტექსტში .....	102
6.2 მრავლობა ხალხის წინააღმდეგ.....	107
6.3 მრავლობა, როგორც პოლიტიკური ველის მაკონსტიტუირებელი (მაკიაველი) 113	
6.4 „მეამბოხის კატეხიზმო“ .....	116
<b>VII. ჭეშმარიტი დემოკრატია: მარქსი სპინოზას „ინტელექტუალური შვილიშვილი“</b>	<b>128</b>

7.1	ერთისა და მრავლის მიმართების პოლიტიკური კონტექსტი.....	128
7.2	დემოკრატიის განსაზღვრება სპინოზასთან.....	132
7.3	ჭეშმარიტი დემოკრატია .....	139
	<b>დასკვნა .....</b>	<b>152</b>
	<b>ბიბლიოგრაფია:.....</b>	<b>156</b>

## შესავალი

ფილოსოფიის ისტორიის კვლევა, შესაძლოა, ერთობ მოსაწყენი, ან ერთობ დამატყვევებელი, თავშესაქცევი ახირება იყოს. ამ ახირების შედეგი ზოგ შემთხვევაში მხოლოდ იდეათა ისტორიაში გამოთქმული აზრების არქივარიუსობაა, ან გარკვეული საზრისების სწორედაც ამ მტვერდადებული თაროებიდან დახსნა, მათი განთავისუფლება, მათი ხელახალი გაცოცხლება და თანამედროვე ხდომილებებთან შესიტყვება.

პოლიტიკური საზრისებით უხვად გაჯერებული ახალი დროის ფილოსოფია და მისი გმირები, რომლებიც საზოგადოებრივ ასპარეზზე ახალი ეკონომიკური და პოლიტიკური ფორმაციის აპოლოგეტებად გამოვიდნენ, იდეათა ისტორიას სწორედ მათივე ეპოქის კითხვებზე პასუხის გასაცემად იყენებდნენ, ზურგს აქცევდნენ სიტყვათა უგრძეს ლაბირინთში ძრომიალს და მზერას ბუნებას, თვალწარმტაც მრავალფეროვნებას და პრაქტიკულ დაბრკოლებებს აპყრობდნენ. ბენედიქტ სპინოზა სწორედ იმ ეპოქის შვილია ჭვრეტით რომ აღარ კმაყოფილდება და ფილოსოფიას დიადი სოციალური ძვრების წანამძღვრებად აქცევს. ეს იყო ჟამი, როდესაც ადამიანს ჯერ კიდევ ჰქონდა ტოტალობის მოხელთების იმედი, საჭირბოროტო კითხვებზე მართებული პასუხის გაცემის ნება და გონების რწმენა. ისე, როგორც არასდროს, სპინოზას წინამორბედები და თანამედროვენი მთლიანად შერწყმულნი იყვნენ მათ წინ გადაშლილ სოციალ და პოლიტიკურ ხდომილებებთან, ფილოსოფოსები ირჩევდნენ თავიანთ მხარეებს, პარტიებს და რევოლუციების ქარცეცხლში მათ სიტყვებს ზარბაზანსა და ხიშტიან თოფზე მეტი ძლევამოსილება ჰქონდათ. ახალ დროში ფილოსოფიამ კვლავ აღიდგინა თავისი უფლებამოსილება, ანუ მან თავი დააღწია დეპოლიტიზებას და კვლავ პოლიტიკურით განიმსჭვალა. ცხადია, ისევე როგორც კაცობრიობის ისტორია, იდეათა ისტორიაც აღმავალი და დაღმავალი ხაზებით მოძრაობს. თანამედროვე ეპოქაში, თავისი ვიწრო სპეციალიზაციით ადამიანს ცალმხრივ მანქანად და დიდი დანადგარის უბრალო ჭანჭიკად რომ აქცევს, ფილოსოფიამ კვლავ დაკარგა ერთ დროს თავგანწირვის ფასად მოპოვებული უფლება - იყოს პოლიტიკური! თუმცა აქ ერთი ფეხის დაცდენაც კმარა... პოლიტიკურობა არ

ნიშნავს არსებულ პოლიტიკურ ველში გაჭედვას და მისით მოცვას, არამედ ყოველ გამოთქმულსა და საზრისში გაბატონებული წესრიგის ლოგიკის ამოკითხვის მცდელობას.

ცხადია, ეს არ ეხება მხოლოდ ახლადშექმნილი ფილოსოფიური ტექსტების სინამდვილის ამრიდებლობისკენ მიდრეკილებას. რაც ყველაზე უარესია, ფილოსოფიის დეპოლიტიზაციაში, სწორედ ფილოსოფიის ისტორიის წაკითხვის დეპოლიტიზაციას ვგულისხმობთ. გავიმეორებთ რა ფრანგი ფილოსოფოსის ლუი ალთიუსერის აზრს, სპინოზა პირველი იყო ვინც წაკითხვის პრობლემა დააყენა და ამასთან ერთად, ხაზი გაუსვა უშუალოდ აღქმულის გაუმჭვირვალობას. წაკითხვის არსი მჭიდრო კავშირშია წარმოსახვითსა და ჭეშმარიტს შორის განსხვავებასთან, ან სხვაგვარად რომ ვთქვათ, იდეათა ისტორიის წაკითხვის დეპოლიტიზაცია წარმოსახვითში დარჩენას ნიშნავს. სწორედ უშუალოს მიღმა გასვლაა ის, რასაც ჩვენ ტექსტის პოლიტიკურად წაკითხვას ვუწოდებთ.

იბადება კითხვა, რაში გვჭირდება პოლიტიკურად წაკითხვა? იქნებ ასეთი მიდგომა ბნელ ოთახში შავი კატის ძებნას ჰგავს? სწორედ მსგავსი მიმართების წყალობით, თვით სპინოზას ტექსტებიც ფილოსოფიის ისტორიის ერთ-ერთ რიგით შევსებას წარმოადგენდნენ, ან როგორც სპინოზას ანგლოფონი სწავლულები წერენ, ის უბრალოდ დისიდენტი კარტეზიანელი გახლდათ, რომელმაც „ეთიკაში“ ღმერთი ბუნებამდე დაიყვანა. პოლიტიკურად წაკითხვა უკვე კანონიკურად ქცეულ ტექსტებს ახალი საზრისებით ამნიშვნელიანებს და დროის ახალ ჰორიზონტში სცდის.

ნებისმიერი ტექსტი მხოლოდ გაშუალებულად მოგვეცემა, ხოლო გამაშუალებელი თვით იდეათა ისტორიის ახალი დანაშრევი, ანუ ინტერპრეტაციაა. ინტერპრეტაციის ნაწილი ჩქმალავს იმას, რაც აქ და ახლაში გასაზრისიანებას მოელის, რაც ტექსტში ჯერ კიდევ ცოცხალია, პოლიტიკური წაკითხვა კი იმ ძალაუფლების გამოთავისუფლებას ლამობს, რომელიც, შესაძლოა, ამა თუ იმ ტექსტში საუკუნეების განმავლობაში უდრტვინველად ბუდობდეს.

რაც შეეხება უშუალოდ წინამდებარე ნაშრომს, შეიძლება ითქვას, რომ ის შვიდი დამოუკიდებელი თავისგან შედგება, თუმცა დამოუკიდებლობაში იზოლირებულობას არ ვგულისხმობთ, არამედ იმას, რომ თითოეული თავის



თხრობაში თვითკმარობას ინარჩუნებს, მაგრამ ერთობლიობაში მეტ-ნაკლებად დასრულებულ სურათს გვამლევს სპინოზას თეოლოგიური, პოლიტიკური და სოციალური დისკურსის შესახებ. თხრობის სპინოზას ფილოსოფიის რეცეფციის შესახებ დაწყება მიზნად მისი არაერთგვაროვნად აღქმის ჩვენებას ისახავს. მეორე თავში ნაჩვენებია თუ როგორ აირეკლა სპინოზას ბიოგრაფიაში არსებული გარდამტეხი ხდომილება მისსავე პოლიტიკურ და თეოლოგიურ დისკურსში. ნაშრომის დანარჩენი ნაწილები სპინოზას პოლიტიკური თეორიის საკვანძო კონცეპტების გამომზეურებას და მათ თანამედროვეობასთან შესაბამისობის ჩვენებას ცდილობენ.

### **ნაშრომის აქტუალობა და მიზნები**

რაში წაგვადგება სპინოზა დღეს? რითია ის ღირებული იმ სოციალური წესრიგისთვის, რომელშიც ჩვენ ვცხოვრობთ? ლამის ყოველდღიურად, მედიის მიერ ნაჩვენები სურათხატები მსოფლიოს ყველა კუთხეში სოციალური ჯანყისა და ამბოხის შესახებ გვატყობინებენ. ამ ტენდენციაში ერთი ნიშან-თვისებაა გამოსაყოფი, ეს არის ულიდერი, დეცენტრალიზებული, ერთი შეხედვით, არაორგანიზებული ამბოხებები, რომლებიც, გარკვეულ მომენტში, ცვლიან რეჟიმებს, სუვერენს აიძულებენ დემოკრატიული რეფორმების გატარებას, თუმცა, როგორც წესი, ეს ამბოხებები დღენაკლული, მარტივად დაქსაქსვადი და მილევადია. როგორც მაკიაველი წერს, ისინი ვერ ზრდიან ფესვებსა და ტოტებს, რათა ცუდ ამინდს გადაურჩნენ. წინამდებარე ნაშრომი, შეიძლება ითქვას, რომ თუ არა პირდაპირი, მაგრამ შეფარული პასუხის გაცემაა იმ კითხვაზე, თუ რატომ არ ძალუძთ ინდივიდებს ისევე მამაცურად იბრძოლონ თავიანთი გათავისუფლებისთვის, როგორც, უმეტესად, თავიანთივე დამონებისთვის იბრძვიან ხოლმე, სპინოზას ენაზე რომ ვთქვათ, რა აფექტები უშლის ადამიანს ხელს პოლიტიკური ემანსიპაციის გზაზე?

ნაშრომი სპინოზას ბიოგრაფიული და ინტელექტუალური გზის გავლით, რაც წინამორბედთა და თანამედროვეთა კონტექსტშია ჩამაგრებული, რამდენიმე კითხვაზე პასუხის გაცემის მცდელობაა:

1. როგორია ის სოციალური და პოლიტიკური გარემო, რომელშიც სპინოზას ტექსტები იწერება და პოლიტიკურად მეტყველდება?
2. როგორი მიმართება არსებობს ძალაუფლებასა და ძალმოსილებას, როგორც ძალაუფლებისგან გაუცხოებას შორის?
3. როგორია სპინოზას მეტაფიზიკური თეორიის პოლიტიკური იმპლიკაციები?
4. როგორია სპინოზასა და მისი თანამედროვეების მიმართება სუვერენულობის დამდგენ *მრავლობასთან*?
5. რას ნიშნავს აბსოლუტური დემოკრატია და რით განსხვავდება ის დემოკრატიის შეზღუდული გაგებისგან?

ცხადია, ნაშრომის ჭარბგანსაზღვრულობა მხოლოდ ამ კითხვებით არ ამოიწურება, მაგრამ სქემატურად თუკი ვიტყვით, ტექსტი სწორედ ზემოხსენებულ კითხვებს უტრიალებს და მათზე პასუხები არა მხოლოდ უშუალოდ სპინოზას ტექსტების შესახებ კომენტარებია, არამედ მწვავე პოლიტიკური საკითხების სპინოზისტურად გამომზეურების მცდელობაც. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ნაშრომის მიზანი სწორედ სპინოზას ტექსტების პოლიტიკურად წაკითხვის მცდელობაა, რაც იმას ნიშნავს, რომ მეჩვიდმეტე საუკუნეში დაწერილი ტექსტები, ერთი მხრივ, უნდა გამოვათავისუფლოთ იმ პერიოდის იდეოლოგიური მარწუხებიდან და ჩვენივე დროის იდეოლოგიურ კონტექსტში თეორიულ იარაღად ვაქციოთ. ცხადია, ეს ერთობ ამბიციური ამოცანაა და ამოცანის დასახვა მის შესრულებას არ ნიშნავს, თუმცა, მეორე მხრივ, მიზნის არქონა არსებული იდეოლოგიური დღის წესრიგის წინაშე ფარ-ხმალის დაყრას მოწმობს.

### **საკითხის მეცნიერული შესწავლის დონე**

სპინოზას ტექსტები მუდმივად განიცდიდა დავიწყებისა და მოზღვავებული ინტერესის ტალღებს. მეოცე საუკუნის მეორე ნახევრიდან, სპინოზას ინტერპრეტაციაში, რომელსაც მოსწრებულად „სპინოზისტურ მობრუნებასაც“ უწოდებენ ხოლმე, გარკვეულ გარდატეხას ვაწყდებით, რასაც სათავეს თვით ლუი ალთიუსერი და მისი წრე უდებს, ხოლო შემდგომ, მათი გავლენა, მთელს კონტინენტურ ტრადიციაზე ვრცელდება. ამას გარდა, უნდა ვახსენოთ საკითხის შესწავლის ადგილობრივი დონე. სამწუხაროდ, ქართული ფილოსოფიური ტრადიცია

ვერ დაიკვეხნის სპინოზას შემოქმედებით დაინტერესებას. სპინოზას შესახებ დაწერილი სულ რამდენიმე სტატიისა და ბროშურის გახსენება შეიძლება, მათ შორის, გამოსარჩევია სერგი დანელიას კვლევა სპინოზასთან მიზეზობრიობის პრობლემაზე, მოსე გოგიბერიძის და პეტრე შარიას მცირე მოცულობის ბროშურები კი ავტორზე მხოლოდ ზოგად წარმოდგენას ქმნიან. სწორედ ამიტომ, ნაშრომის წერის პროცესში ქართულენოვან წყაროებს არ ვეყრდნობოდით. სპინოზას სამ მთავარ ნაშრომთან ერთად („ეთიკა“, „თეოლოგიურ-პოლიტიკური ტრაქტატი“, „პოლიტიკური ტრაქტატი“), მეტწილად, შემდეგი ტექსტების მიხედვით ვიხელმძღვანელებთ:

Balibar E., *Masses, Classes, Ideas*, Routledge, 1994.

Balibar E., *Spinoza: From Individuality to Transindividuality*, Eburon, 1997.

Balibar E., *Spinoza and politics*, Translated by Peter Snowdon, Verso, 2008.

Feuer L., *Spinoza and The Rise of Liberalism*, Transaction Books, 1987.

Matheron A., *Politics, Ontology and Knowledge in Spinoza*, Edinburgh University Press, 2020.

Montag W., *Bodies, Masses, Power: Spinoza and His Contemporaries*, Verso, 1999.

Negri A., *Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, University of Minnesota Press, 1991.

Negri A., *Subversive Spinoza*, Manchester University Press, 2004.

Yovel, Y., *Spinoza and Other Heretics, Volume 1: The Adventures of Immanence*, Princeton, 1989.

Yovel Y., *Spinoza and Other Heretics, Volume 2: The Adventures of Immanence*. Princeton, 1992.

## მეცნიერული სიახლე

ნაშრომის მთავარ მიზნად სპინოზას ტექსტების პოლიტიკურად წაკითხვა დავისახეთ, რაც არა მხოლოდ ქართულ სამეცნიერო სივრცეში, არამედ, ზოგადად, სპინოზას თანამედროვე კვლევაშიც არც თუ ისე ხშირი მოვლენაა. ცხადია, მეოცე საუკუნის მეორე ნახევრიდან, ანტონიო ნეგრის, ჟილ დელიოზის, ალექსანდრ მატერონის, პიერ-ფრანსუა მოროს და სხვა ავტორების ტექსტებმა სპინოზას პოლიტიკურად წაკითხვაში ახალი სიტყვა თქვეს და წინამდებარე ნაშრომიც ხსენებული ავტორების ტექსტებით მეტად დავალებულია, თუმცა, შესაძლოა, გამოიყოს რამდენიმე საკითხი, რომელიც ტექსტს მეცნიერულ (ახლის ამომთქმელ) ღირებულებას არ უკარგავს: სპინოზას ბიოგრაფიის კავშირის ჩვენება მის მთავარ ნაშრომებთან; სპინოზას მეტაფიზიკური პროექტის პოლიტიკური იმპლიკაციების ექსპლიცირება; აფექტებისა და პოლიტიკური თეორიის ურთიერთდაკავშირებულობის ანალიზი; სპინოზასეული დემოკრატიის ცნების მარქსისეულ ცნებასთან დაახლოების ცდა; ძალადობის ბენიამისეული ინტერპრეტაციის სპინოზასეული ძალაუფლების კონცეპტის მეშვეობით ანალიზი;

თუმცა რაც ყველაზე უფრო მნიშვნელოვნად მიგვაჩნია ის არის, რომ ნაშრომი ქართული ფილოსოფიური ტრადიციის მიერ მივიწყებული ავტორის შესახება დაწერილი. იმედი გვაქვს, ჩვენი ტექსტი მცირე წვლილს მაინც შეიტანს სპინოზას შესახებ რეფლექსიის გამოღვიძებაში.

## მეთოდოლოგია

თავის ცნობილ ტექსტში „Lire le Capital” ლუი ალთიუსერი ტექსტის წაკითხვის ორი სტრატეგიის შესახებ წერს, რომლებსაც ის მარქსთან, როგორც მკითხველთან აწყდება. პირველი წაკითხვა სტანდარტული მეთოდია, რომელიც დაწერილ ტექსტს თავის უშუალობასა და გამჭვირვალობაში გვამღევეს და ტექსტის საზრისი უკვე მანიფესტირებული, თვალსაჩინოა. სტანდარტული წაკითხვის პრაქტიკა ტექსტს უკვე შემდგარ, მზა მასალად აღიქვამს, რომელსაც მკითხველი პასიურად იღებს. მეორე სტრატეგიის შემთხვევაში, რომელსაც მარქსი უკვე „კაპიტალში“ მიმართავს, ის საზრისებს უბრალოდ დაწერილი ტექსტიდან კი არ კითხულობს, არამედ დაფარულ

წერტილებსაც ამჩნევს. ამ უკანასკნელში მხოლოდ ის არ იგულისხმება, რაც კლასიკურ პოლიტიკურ-ეკონომიას გამორჩა, არამედ ისიც, რის ამოთქმასაც მას თვით აუცილებლობა უშლის ხელს. სხვა სიტყვებით, ყოველი ტექსტისთვის არსებობს რაღაც ზღვარი (ისევე როგორც სპინოზას ტექსტების შემთხვევაში), რომლის მიღმა გასვლაც მას არ ძალუძს, ეს ზღვარი, თავის მხრივ, აუცილებლობაც არის, რომელიც ტექსტს თავს ეხვევა. მაშასადამე, მარქსი „კაპიტალის“ წერისას კითხულობს იმას რისი ამოთქმაც კლასიკურ ეკონომიკას შეუძლია და ასევე იმასაც, რასაც ის ვერ ამოთქვამს. ის აუცილებლობა თუ ზღვარი, რომელსაც ტექსტი ვერ ლახავს თვით ნებისმიერი აზროვნების შინაგანი ზღვარია, თუმცა მკითხველი ამ აუცილებლობით არ იფარგლება და მისთვის არანაკლებ მნიშვნელოვანი ხდება ის, რაც თვით ტექსტში მოუაზრებელი ან ამოუთქმელია, მაგრამ რისი ამოთქმის პოტენციალიც არსებობს. მეტიც, მოუაზრებელი ან ამოუთქმელი ტექსტში მოაზრებულთან და ამოთქმულთან თანაარსებობს, ისიც ტექსტის ნაწილია და არა მის გარეთ მყოფი რამ.

წაკითხვის მეორე სტრატეგია საკუთარ თავს მხოლოდ ტექსტში პირდაპირ გამოვლენილით არ იზღუდავს, არამედ მისი მიზანი ზედაპირიდან, პირდაპირ გამოვლენილიდან რეპრესირებული და ამორიცხული საზრისის მოხელთებაა. ამ საზრისების რეპრესირების და ამორიცხვის მიზეზი კი არა ნებაყოფლობითი, არამედ კანონზომიერია. კანონზომიერებას ვუწოდებთ იმას, რაც ტექსტს შინაგან ლოგიკას და სტრუქტურას კარნახობს. გამოდის, რომ ტექსტი, უმეტესწილად თავისი ეპოქის კანონზომიერებას ნებდება, თუმცა რეპრესირებული და ამორიცხული ყოველთვის ტოვებს გარკვეულ სიმპტომს. სწორედ ამიტომ, ამ მეორე ტიპის წაკითხვას ალთიუსერი სიმპტომურს (symptomale) უწოდებს. თუკი პირველი სტრატეგია უკვე მზა და თვითცხად მნიშვნელობებს იხელთებს, სიმპტომური კითხვა თვით ტექსტში არსებულ სიმპტომებზე დაყრდნობით ახალ მნიშვნელობებს აწარმოებს. ცხადია ეს მნიშვნელობები არ არიან რაღაც დაფარული საზრისნი, რომლებიც გამომზეურებას ელიან. სიმპტომური კითხვა იმ იდეოლოგიური ველის და საზღვრების შესწავლასა და ინტერპრეტაციას მოითხოვს, რომლებიც სიმპტომებს აჩენენ.

წინამდებარე ნაშრომში ვეცადეთ სიმპტომური კითხვის მეთოდით გვეხელმძღვანელა, წაგვეკითხა ის, რაც ტექსტშია იმის ფონზე, რაც თვით ტექსტში არ

არის, მაგრამ მიუხედავად არმყოფობისა, მანიფესტირებულ ტექსტს თავის დაღს ასვამს და საკუთარ სიმპტომებს ტოვებს.

## I. სპინოზას რეცეფციის პრობლემა

*„შეიძლება ითქვას, რომ სპინოზიზმი იყო ერესის ერთ-ერთი უდიდესი გაკვეთილი მათ შორის, რაც სამყაროს უნახავს“.*

*ლუი ალთიუსერი, 1976.*

### 1.1 სპინოზას ფილოსოფიის ეფექტი

ბრიტანელი თეორეტიკოსი სიუზან ჯეიმსი, თავის ერთ-ერთ ესეში წერს, რომ სპინოზა ქამელეონია. გარემოსთან ადაპტაციის, მასთან შეხამების გასაოცარი უნარით ქამელეონებს სხვადასხვა დროებასა და პირობებში შეუძლიათ არსებობა. ჯეიმსის აზრით, დიდი ფილოსოფოსებიც ქამელეონისებრნი არიან, მიუხედავად გარკვეულ პერიოდებში მათი არ შემჩნევისა, რაც მზის სხივებით გავარვარებულ კლდეზე ყველაზე მახვილი თვალის მქონე არწივისთვისაც კი შეუმჩნეველი ქამელეონის გაუნძრევლად ყოფნას მოგვაგონებს, მათი ტექსტები სხვადასხვა ინტელექტუალურ თუ კულტურულ ეპოქას მაინც თავისებურად აფორმირებენ (S. James 2005: 100). უგულებელყოფა, შემდგომ მოზღვავებული ყურადღება და ეიფორია სპინოზამ და მისმა ტექსტებმაც იწვნიეს, თუმცა, ცხადია, მხოლოდ სპინოზას არ რგებია ეს ხვედრი ფილოსოფიისა თუ იდეების ისტორიის მდინარებაში. „კაპიტალის“ მეორე გამოცემის ბოლოსიტყვაობაში კარლ მარქსი შემდეგ რამეს წერს: „აბეზარი, დიდი პრეტენზიებისა და შეზღუდული გონების მქონე ეპიგონები, რომელნიც ამჟამად ტონის მიმცემნი არიან განათლებულ გერმანიაში, ისეთი აბუჩად აგდებით ეპყრობოდნენ ჰეგელს, როგორც ლესინგის დროს ომახიანი მოსე მენდელსონი ეპყრობოდა სპინოზას, - სახელდობრ, როგორც „მკვდარ ძაღლს““ (კ. მარქსი 1954: 22).

მიუხედავად ფილოსოფიის ისტორიის მარგინალიებზე მიჩქმალვისა, სპინოზა „მკვდარი ძაღლიდან“ მეოცე საუკუნის 60-იანელი ავტორებისთვის ცენტრალურ ფიგურად იქცა. ცხადია, სპინოზას გაცოცხლება თვით მატერიალურ სინამდვილეში გაჩენილი თეორიული უკმარობითა და ნაპრალობით იყო განპირობებული: „საკმარისი არაა მხოლოდ აზროვნება მიისწრაფოდეს სინამდვილისაკენ, არამედ თვით სინამდვილაც უნდა ილტვოდეს აზროვნებისაკენ“ (Marx 1992: 251). ამგვარად, სპინოზას ფილოსოფიას სინამდვილემ ჩასჭიდა ხელი, მისი ტექსტების მიერ

გამოწვეულ ეფექტებს თავისი კონტექსტი და მიზეზი ჰქონდა, რადგან როგორც სპინოზას ტექსტებია ჩამაგრებული კონკრეტულ პოლიტიკურ, თეორიულ და სოციალურ სიბრტყეში, ასევე შეიძლება დახასიათდეს ის სააზროვნო ტერიტორია, რომლის გავლითაც ვეცდებით, რომ სპინოზა მოვიხელთოთ. თუმცა, შესაძლოა, დაისვას კითხვა, რატომ გახდა საჭირო სპინოზას ტექსტებთან მისაახლოებლად სხვა სააზროვნო ლინზით აღჭურვა, რატომ არ არის შესაძლებელი, რომ სპინოზიზმი, როგორც მოვლენა, შემოვლითი გზის გარეშე, პირდაპირ გამოვამხეუროთ?

ამ კითხვაზე ტრივიალური პასუხი შესაძლოა ის იყოს, რომ ფილოსოფიის ისტორიის მკვლევარმა გარკვეული სავალდებულო ხარკი უნდა გადაიხადოს თვითონ ავტორამდე მისასვლელად და ამა თუ იმ მოაზროვნის შესახებ არსებულ აუარება რეცეფციას თავი იმისთვის მოუყაროს, რომ მკითხველს მარტივად შეექმნას სრული წარმოდგენა, როგორც მთავარ პერსონაჟზე, ასევე, იმ ეპოქებსა და კომენტატორებზე, რომლებიც მთავარი ფიგურანტით ინტერესდებოდნენ. თუმცა ამ კითხვას შესაძლოა სხვა პასუხიც გაეცეს. ფრანგი ფილოსოფოსის ლუი ალთიუსერის აზრით, ფილოსოფიის ჭეშმარიტება მის მიერ ნაწარმოებ ეფექტებში უნდა ვეძიოთ, ამგვარად, შემოვლითი გზის გამომხეურების მიზანი სწორედ იმ ეფექტების რაობის შესწავლაა, რომელიც სპინოზას ფილოსოფიას მთელი ამ დროის განმავლობაში ახლდა თან. სპინოზას ფილოსოფიის მიერ გამოწვეული ეფექტი კი, როგორც ალთიუსერი წერს, *„ფილოსოფიის ისტორიაში მომხდარ უპრეცედენტო თეორიულ რევოლუციაში მდგომარეობდა [...] მაგრამ მაინც, ეს რადიკალური რევოლუცია მასირებული ისტორიული რეპრესიების ობიექტი გახდა და სპინოზისტური ფილოსოფია იმ ბედისწერით იყო დაღდასმული, რითაც ახლა მარქსისტული ფილოსოფია იტანჯება“* (L. Althusser 1977: 102).

სპინოზას ფილოსოფია არა მხოლოდ იმით არის გამორჩეული, რომ ის ისტორიის განმავლობაში ბევრჯერ დაუგმიათ, არამედ იმიტაც, რომ, როგორც ფილოსოფიის ისტორიის მკვლევარი სერგი დანელია აღნიშნავდა, *„აზრთა ერთობა სპინოზას ფილოსოფიური სისტემის გაგებაში არასოდეს არსებულა. უახლეს ლიტერატურაშიც დიდი დავა წარმოებდა, როგორც სპინოზას ფილოსოფიის გენეზისის, ისე ამ ფილოსოფიის შინაარსის ინტერპრეტაციის საქმეში“* (ს. დანელია 1978: 286). ისე არ უნდა გავიგოთ, რომ არსებობს ავტორთა წრე, რომელიც სპინოზას თვითნებურად



ინტერპრეტირებს, ხოლო სხვები სპინოზას შესახებ მხოლოდ ჭეშმარიტებას დალადებენ. ჟაკ დერიდას ერთი შემჩნევა რომ მოვიშველიოთ, არიან მოაზროვნენი - მეტწილად დიდი მასშტაბის - რომლებიც სრულიად ურთიერთგამომრიცხავ და საპირისპირო შეხედულებებს წარმოშობენ და თავიანთი პოზიციების დაცვისას, ყოველი ინტერპრეტატორი მისთვის მისაღებ პასაჟსა და მომენტს იშველიებს, რაც მათ მიერ გამოთქმულ აზრს გარკვეულ მეცნიერულ სიმკაცრეს სძენს. დერიდას აზრით, როგორც წესი, განსხვავებული პოზიციები დაპირისპირებულ ინტელექტუალურ ხაზებს მიჰყვებიან, მაგალითად, როგორცაა კანტის და ჰეგელის მემარცხენე და მემარჯვენე ინტერპრეტაციები და ა.შ. (J. Derrida 1976: 158).

ცხადია, სრული სისავსით სპინოზას რეცეფციის არაერთგვაროვნების გამოშლა და მისი სისტემურად დალაგება წინამდებარე თავის მიზანს არ წარმოადგენს, არამედ - იმ ეფექტების წარმოჩენა, რომელსაც სპინოზას ფილოსოფია აწარმოებდა პოლიტიკურ და ფილოსოფიურ ველზე. სწორედ ამ ეფექტების დამსახურებაა, რომ აზრთა ამ სიჭრელის მიუხედავად, სპინოზას რეცეფცია ერთგვაროვანია მისი ჩვენს თანამედროვედ გამოცხადებაში. მეტიც, ლუი ალთიუსერის აზრით, სპინოზა არა მხოლოდ თავისი ეპოქისათვის არის ერეტიკოსი ან, როგორც იტალიელი ფილოსოფოსი ანტონიო ნეგრი წერს, ანომალია,<sup>1</sup> არამედ ის ჩვენს დროშიც აგრძელებს ჩაკირულ და გაქვავებულ იდეათა სამყაროს შერყევას. იმისათვის, რომ გავიგოთ თუ რაში მდგომარეობს სპინოზას ერესი დღევანდელ დღეს, შეგვიძლია გავიხსენოთ მიშელ ფუკოს „სიტყვებსა და საგნებში“ გამოთქმული აზრი: ღმერთის სიკვდილი შესაძლოა მხოლოდ ადამიანის სიკვდილს ნიშნავდეს, ხოლო ანთროპოლოგია ჩვენთვის ზუსტად ის არის, რაც თეოლოგია იყო ისტორიის ადრეული პერიოდისთვის, სხვა სიტყვებით, - დაბრკოლება ცოდნისაკენ მიმავალ გზაზე (W. Montag 1999: xvi). ცხადია, ფუკო ამ აზრის გამოთქმისას, პირველ რიგში, ნიცშეს მიემართება, თუმცა სამართლიანობისათვის უნდა აღვნიშნოთ, რომ ნიცშემდეგ ბევრად ადრე სწორედ სპინოზა იყო ის, ვინც თეოლოგიურ-ანთროპოლოგიური წრე თავის „ეთიკაში“ დეტალურად გაანალიზა. სპინოზამ უარყო ღმერთი, რომელიც თავისი ეფექტების მიღმა დგას, სხვა სიტყვებით, მან უარყო ღმერთი, რომელიც თავის

---

<sup>1</sup> ob. Antonio Negri, *Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, University of Minnesota Press, 1991.

ქმნილებამდე ადრე არსებობს და, ამგვარად, ყოველი სახის ტრანსცენდენტურობა ადამიანის მიერ შექმნილ ილუზიად გამოაცხადა. გარდა ამისა, სპინოზასთვის მიუღებელი იყო ფილოსოფიური რეფლექსიის ცენტრში ადამიანის მოქცევა, რომელიც ბუნების მიღმაა და ბუნების კანონზომიერებიდან, რკინისებური მიზეზ-შედეგობრიობიდან თავისუფალი ნების მეშვეობით აღწევს თავს. სპინოზასთვის ბუნებაში ადამიანის სახით არ არსებობს რაიმე *imperium in imperio*, რომელიც „ბუნების წესრიგს უფრო მეტად არღვევს, ვიდრე მიჰყვება, აქვს აბსოლუტური ძალაუფლება თავის მოქმედებებზე და განსაზღვრულია მხოლოდ თავისი თავით“ (EIII Pref.). თუნდაც ადამიანის, როგორც ბუნების მიღმა მდგომი თავისუფალი ნების მქონე სუბიექტის ილუზორულად შერაცხვა, გონებისა და სხეულის გამიჯვნის უარყოფა, სწორედ მისი ანტი-ჰუმანიზმი აყენებს სპინოზას თანამედროვეთა რიგებში. როგორც სპინოზას მკვლევარი ვარენ მონტაგი წერს: „სპინოზას თეორიული ანტი-ჰუმანიზმი განსაზღვრავს იმ ზომას, რითაც ის არ ეკუთვნის წარსულს და, პირიქით, დღევანდელი ნაწილია“ (W. Montag 1999: xvii). ამგვარად, ის, რაც სპინოზას თანამედროვეებისათვის ანომალიას წარმოადგენდა, აწმყოში კვლავაც ამჟღავნებს თავის მედეგობას, თანაც იმ იდეოლოგიურ დომხალში, რომლითაც თანამედროვე ეპოქა ხასიათდება.

## 1.2 სპინოზას ადრეული რეცეფცია

სპინოზას რეცეფციის ადრეული პერიოდისთვის შესაძლოა ვერგაგებათა სერია გვეწოდებინა, თუმცა ვერგაგებაც გაგების ნაწილია, სწორედ ვერგაგება აწარმოებს ხოლმე იმგვარ ეფექტებს, რომლებიც მოაზროვნის სიცოცხლისუნარიანობისათვის ესოდენ საჭიროა. მე-17 საუკუნის მიწურულს სპინოზას ტექსტების წაკითხვის სირთულე იმაში მდგომარეობდა, რომ ჰოლანდიელი მოაზროვნე უკვე არსებულ კონცეპტებს ჯერ კიდევ გამოუთქმელის გამოსათქმელად იყენებდა. ვერგაგებათა სერიას თან ახლდა დაგმობათა კორიანტელი, რაც, პირველ რიგში, „თეოლოგიურ პოლიტიკური ტრაქტატის“ გამოქვეყნებით (1670 წ.) იყო გამოწვეული, რომელიც ავტორის სახელით არ გამოცემულა, მაგრამ ჰოლანდიელმა კლერიკალებმა მასში

მაღევე ამოიცნეს სპინოზას ხელწერა. სპინოზა არ იყო პირველი, ვინც წმინდა წერილი კრიტიკას დაუქვემდებარა, მაგალითად, მასზე ადრე ბიბლიის კრიტიკული განხილვა უკავშირდება ლორენცო ვალასა და ერაზმუსის სახელს, თუმცა სპინოზისტურმა კრიტიკამ, თავისი რადიკალურობის გამოისობით, უფრო დიდი გამოძახილი ჰპოვა. პირველი საჯარო შეტევა ლაიბნიცის მასწავლებელმა თომაზიუსმა ითავა, მას კი მოჰყვა სხვადასხვა ჯურის კლერიკალის, მათ შორის, ფრანგი ჰუგენოტების მიერ ტრაქტატის დაგმობა (P.F. Moreau 1995: 409).

კლერიკალების გააფთრებული თავდასხმა პირდაპირ არის გადახლართული პოლიტიკური ძალაუფლების საკითხთან, თუკი წმინდა წერილის ავტორიტეტის ეჭვქვეშ დაყენებას არ მოჰყვებოდა საპასუხო ნაბიჯები, ამას სწორედ კლერიკალების პოლიტიკურ ძალაუფლებაზე ექნებოდა უარყოფითი გავლენა. სპინოზას თანამედროვეთათვის მისი სახელი მაღევე გახდა კოდური სიტყვა, რომელიც თავისუფლად მოაზროვნე რაციონალისტს აღნიშნავდა, ვის ნაშრომებშიც *ღმერთის* ცნება უბრალოდ რიტორიკული ხერხი იყო გადაეფარა თავისი უღვთო, ათეისტური დოქტრინა. სპინოზას ოპონენტების გაცხარების ერთ-ერთ მთავარ მიზეზს „თეოლოგიურ-პოლიტიკურ ტრაქტატში“ წინასწარმეტყველური ცოდნის, თუ გამოცხადებიდან მიღებული ნიშნების ბუნებრივ ინტელექტზე აღმატებულობის უარყოფა განაპირობებდა, რომელსაც, თავის მხრივ, არ ესაჭიროება რაიმე ზებუნებრივი ნიშანი და მხოლოდ თავისი თავიდან ამოდის. მეტიც, სპინოზა ტრაქტატში აცხადებს, რომ ძველი აღთქმის ტექსტი ნაკარნახებია გადაუდებელი პოლიტიკური აუცილებლობით, კერძოდ, იმ ხალხის გარკვეულ არტახებში მოქცევის საჭიროებით, რომელიც დიდი ხნის განმავლობაში უცხო ქვეყნის კანონს ემორჩილებოდა და ჯერ კიდევ არ იყო თვითმმართველობისათვის მომწიფებული (C. Norris 1991: 22).

სპინოზა არ იყო გარშემორტყმული მხოლოდ კრიტიკოსებით, მე-17 საუკუნის მეორე ნახევრიდან (1655 წ.) ის კოლეგიანტ-მენონიტების წრის ერთ-ერთი წევრი გახდა. კოლეგიანტთა წრე საუკუნის დასაწყისში ჩამოყალიბდა, თუმცა მისი წევრები არანორმატიული აზროვნების გამოისობით - კოლეგიანტების წრეს „თავისუფალ მოაზროვნეთა ასამბლეასაც“ კი უწოდებდნენ (L. Feuer 1987: 41) - მუდმივად განიცდიდნენ დევნას. გარკვეულ ხანებში კოლეგიანტთა საქმიანობის მინავლებას,

კვლავ მოჰყვა გამოცოცხლების წლები. ამსტერდამში, ლინდენგრახტის ქუჩაზე დაკვირვებული თვალი შეამჩნევდა კვირადღეობით მოწყობილ შეკრებებს, რომლებზეც კოლეგიანტები ბიბლიის პასაჟებსა და ფილოსოფიის სხვადასხვა პრობლემას განიხილავდნენ. კოლეგიანტები, რომელთაც ამერიკელი თეოლოგი ანრი სმიტი, მოსწრებულად, „მეთექვსმეტე საუკუნის ბოლშევიკებსაც“ კი უწოდებდა, რელიგიური კომუნისტი რევოლუციონერების, ანაბაპტისტების ჩამომავლები იყვნენ (P. Smith 1920: 154). მენონიტების მრწამსის მიხედვით, მრევლს შორის საკუთრება თანაზიარი უნდა ყოფილიყო, თუმცა ისინი თავისი სოციალურ-პოლიტიკური მრწამსის განხორციელებისათვის რევოლუციურ პრაქსისს უარყოფდნენ და პაციფიზმს ქადაგებდნენ. როდესაც მენონიტები *ჰოლანდიური ოსტ ინდოეთის კომპანიის* მიერ პორტუგალიის წინააღმდეგ წარმოებულ სავაჭრო ომს აღუდგნენ წინ, მათ თვით ჰუგო გროციუსის გულისწყრომაც დაიმსახურეს, რომელიც მხარს უჭერდა რა ჰოლანდიის აღმავალ ექსპანსიონისტურ პოლიტიკას, თვლიდა, რომ ქრისტიანული რელიგია ომს არ კრძალავდა და კერძო კომპანიაც კი ვალდებული იყო ეწარმოებინა „სამართლიანი ომი“.<sup>2</sup> კოლეგიანტთა წრის წევრები მენონიტები იყვნენ, ოღონდ იმ განსხვავებით, რომ ისინი ეკლესიების ნაცვლად ე. წ. *კოლეგიაში* იკრიბებოდნენ, რათა მთავრობის მიერ დაწესებული რელიგიური შეზღუდვები თავიდან აერიდებინათ (L. Feuer 1987: 43). კოლეგიანტებმა სპინოზას გარკვეული ასპარეზი მისცეს, რომლის მეშვეობითაც ის საკუთარი აზრების გადამუშავებას და სახის მიცემას შეძლებდა, თუმცა, ასევე, დიდია თვით სპინოზას გავლენაც კოლეგიანტებზე. მაგალითად, სპინოზას მკვლევრის მ. ბელენკის აზრით, „*სპინოზას გამოჩენამდე კოლეგიანტთა საზოგადოებაში მისი წევრები უაღრესი მოწიწებით წარმოთქვამდნენ და განმარტავდნენ საღვთო წერილის ლექსებს. ახალგაზრდა მოაზროვნის გამოჩენისთანავე კოლეგიანტების დამოკიდებულება ბიბლიის მიმართ თანდათან იცვლის ხასიათს*“ (მ. ბელენკი 1966: 63).

მეორე მხრივ, კოლეგიანტების სოციალურ და პოლიტიკურ ეთოსსაც დიდი გავლენა ჰქონდა სპინოზაზე, ამერიკელი სოციოლოგის ლუი ფიუერის აზრით, სპინოზას მიერ

---

<sup>2</sup> ჰუგო გროციუსისა და ექსპანსიონისტური კაპიტალიზმის შესახებ იხ. Ellen Meiksins Wood, *Liberty and Property: A Social History of Western Political Thought from the Renaissance to Enlightenment*, Verso, 2012, გვ. 109-147.

კომერციული საქმიანობის მიტოვება შესაძლოა სწორედ ამ წრესთან მისი დაახლოებით აიხსნას, რადგან კოლეგიანტებს შორის კომერციული საქმიანობიდან განდგომა საკმაოდ გავრცელებულ პრაქტიკას წარმოადგენდა (L. Feuer 1987: 43). მაგალითად, კოლეგიანტების კიდევ ერთმა წევრმა იარის იელესმა სავაჭრო საქმიანობას თავი იმიტომ მიანება, რომ ჭეშმარიტებისაკენ მისი მისწრაფება არ შეფერხებულიყო. სპინოზას მოღვაწეობის ადრეული პერიოდის დაუმთავრებელი „ტრაქტატი ინტელექტის სრულყოფის შესახებ“ სწორედ კოლეგიანტების გავლენას ამჟღავნებს. ეს ტრაქტატი შეგვიძლია *მოაზროვნის სულის პილიგრიმობის დემონსტრაციადაც* აღვიქვათ. კოლეგიანტებს შორის გავრცელებული პრაქტიკა იყო ინტელექტუალური ავტობიოგრაფიების შეთხზვა, რომელშიც გადმოცემულია, თუ როგორ დასძლია მოაზროვნემ ცრუ, ფუჭი ღირებულებები და როგორ ამაღლდა მთელის ჭვრეტამდე. მაგალითად, სპინოზა „ინტელექტის სრულყოფის შესახებ ტრაქტატს“ შემდეგნაირად იწყებს: „*მას შემდეგ, რაც გამოცდილებამ მასწავლა, რომ ყოფით მდინარებაში მოხელთებული საგნები ფუჭი და ამაოა [...] საბოლოოდ, მე დავასკვნენი, რომ უნდა მეკვლია მართლაც არსებობს თუ არა ნამდვილი სიკეთე [...], რომლის აღმოჩენაც საშუალებას მომცემდა მესიამოვნა განგრძობითი, უმაღლესი და უსასრულო ბედნიერებით*“ (TIE1). ხსენებული ტრაქტატი სპინოზამ სწორედ კოლეგიანტთა წრეში ცხოვრების პერიოდში დაწერა (1662 წ.) და გარდა ეპისტემოლოგიური პრობლემატიკით დაინტერესებისა, აქვე ჩანს სპინოზას სიახლოვე კოლეგიანტების პოლიტიკურ იდეალთან. სპინოზამ 1671 წელს იელესთან მიწერილ წერილში დაადასტურა, რომ სიხარბე და ფულის ზღვარდაუდებელი ფეტიში დამლუპველია საზოგადოებისთვის და რომ „*მეგობრებს შორის ყველაფერი საერთოა*“.<sup>3</sup> სპინოზას პათოსმა შეუძლებელია არ მოგვაგონოს მენონიტების იდეალი, რომ მრევლს შორის ყველაფერი საერთო უნდა იყოს.

გარდა ამისა, საინტერესოა, რომ სპინოზა მკაცრად ემიჯნება იმ პერიოდში ახლად გამოცემულ პოპულარულ წიგნს, *Homo Politicus*-ს, რომელშიც გამართლებულია ყოველგვარი ორპირობა, ცრუმორწმუნეობა და თვალთმაქცობა, თუკი ამით ადამიანი პატივს, დიდებას და კაპიტალს მოიხვეჭს. სპინოზას აზრით კი, სწორედ რომ

---

<sup>3</sup> თვითონ სპინოზა წერს, რომ ეს ფრაზა „მეგობრებს შორის ყველაფერი საერთოა,“ მიღებული თალესს ეკუთვნის, თუმცა სამართლიანობისთვის უნდა ითქვას, რომ ეს სიტყვები პითაგორამ წარმოსთქვა.

ზღვარდაუდებელი სიხარბე და პატივმოყვარეობა ანგრევს ნებისმიერ სოციუმს და მხოლოდ ურთიერთთანამშრომლობა ქმნის სტაბილური საზოგადოების აშენების შესაძლებლობას (L. Feuer 1987: 46). აქედან გამომდინარე, ლუი ფიურერი ასკვნის, რომ სპინოზა ბოლომდე კოლეგიანტთა ეთიკური კომუნიზმის მომხრედ რჩება და თავის ბოლო ნაშრომში, „პოლიტიკურ ტრაქტატში“, გამოთქმული ზოგიერთი ეკონომიკური<sup>4</sup> მოსაზრებაც კი, სწორედ ამ რელიგიური კომუნიზმის გამოძახილია (L. Feuer 1987: 47).

### 1.3 სპინოზა და ჰეგელი<sup>5</sup>

თუკი სპინოზას ადრეული წაკითხვა ნაკლებ ყურადღებას აქცევდა თვითონ ტექსტების სიღრმისეულ შესწავლას და მხოლოდ მათ გარეგნულ მხარეებზე რეაქციებით შემოიფარგლებოდა, მეთვრამეტე საუკუნიდან თანდათანობით იწყება სპინოზას ტექსტებში ღრმად შეჭრა და მასში *დაფარული საზრისების* გამომზეურება. თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ ხშირად მოაზროვნენი სპინოზას საკუთარი დოქტრინის გასამართლებლად იყენებდნენ. ამის საუკეთესო მაგალითი ჰეგელის მიერ სპინოზას წაკითხვაა. მიუხედავად იმისა, რომ სპინოზას ჰეგელიანური რეცეფცია ფილოსოფიის ისტორიაში საეტაპო მნიშვნელობის მატარებელია, სამართლიანობისთვის უნდა აღინიშნოს, რომ ჰეგელი სპინოზას მხოლოდ თავისი მეთოდის მიხედვით კითხულობს და ის, გარკვეულწილად, სპინოზას *დაინტერესებული* მკითხველია. მეორე მხრივ, როგორც ფრანგი ფილოსოფოსი პიერ მაშრე წერს, „*დღეს ჩვენ ვერ წავიკითხავთ სპინოზას ჰეგელზე დაფიქრების გარეშე, ალბათ იმიტომ, რომ სპინოზასა და ჩვენს შორის ჰეგელი დგას*“ (P. Macherey 2011: 9). სწორედ იმ მიზეზის გამო, რომ ჰეგელიანური წაკითხვა ცალკე იქცა გარკვეული ეფექტების და კონცეპტების მაწარმოებელ ფაბრიკად, უპრიანი იქნება თუ მცირე მასშტაბში მაინც გამოვამზეურებთ ჰეგელიანური რეცეფციის მთავარ წახნაგებს.

<sup>4</sup> სპინოზას ეკონომიკური შეხედულებების შესახებ იხ. Matheron A., *Politics, Ontology and Knowledge in Spinoza*, Edinburgh University Press, 2020.

<sup>5</sup> წინამდებარე ქვეთავში განვითარებული მსჯელობა წარმოადგენს დისერტაციის ძირითადი შედეგების ამსახველი ერთ-ერთი პუბლიკაციის ნაწილს: იხ. დავით გალაშვილი, *სპინოზა და ჰეგელი: გამიჯვნა, როგორც თვითდადგენა, კრებულში: კულტურა, რელიგია, ფილოსოფია, გამომცემლობა მერიდიანი, 2019წ.*

ფილოსოფიის ისტორიასთან ჰეგელის მიმართება სპეკულაციურ-ისტორიულია. აზროვნება თავის თავთან მხოლოდ სპეკულაციური განვითარების გზით მიდის და გზად სხვადასხვა საფეხურს გადის. ამიტომ, გერმანელი ფილოსოფოსის, მარტინ ჰაიდეგერის აზრით, შემთხვევითი არ არის ის ფაქტი, რომ ჰეგელი თავის ფილოსოფიურ პრინციპებს კანტთან, სპინოზასთან და სხვა ისტორიულ მოაზროვნებებთან დიალოგით აკონსტრუირებს. ჰეგელისთვის ფილოსოფიის ისტორიასთან მიმართება იმ დაძაბულობის ველში შესვლას ნიშნავს, რაც ადრეულ მოაზროვნებებთან სუფევს: *„ჰეგელისთვის ყოველი მოაზროვნის ძალა თითოეული მათგანის აზროვნებაშია და მათი აზროვნება აბსოლუტური აზროვნების ერთ-ერთ საფეხურად ინკორპორირდება. აბსოლუტური აზროვნება მხოლოდ მაშინაა აბსოლუტური, როდესაც მასში დიალექტიკურ-სპეკულაციური პროცესი მიმდინარეობს და ამგვარად, ის საფეხურებსაც საჭიროებს“* (M. Heidegger 2002: 49).

ჰაიდეგერის აზრით, ფილოსოფიის ისტორიასთან ჰეგელის მიმართების კონტექსტში მთავარ მომენტს *Aufhebung*-ის პრინციპი (ჰეგელთან *Aufhebung* -ის პრინციპი თავის თავში სამ საფეხურიან სვლას შეიცავს, როგორც რაიმის უარყოფას თავის განსაზღვრულობაში და ცალმხრივობაში (*tollere*), როგორც რაიმე მოვლენის არსებითი ყოფნის შენახვას (*conservare*) და უფრო მაღალ საფეხურზე წანაცვლებას, სინთეზს (*elevare*)) წარმოადგენს: *„მოხსნა-შენახვა-გაერთიანება ჭეშმარიტების არეალის, როგორც აბსოლუტურის ამალღებისა და თავმოყრისაკენ გვიძღვება. ჭეშმარიტება კი, თავისი თავის გამგე ცოდნის განვითარების გასრულებად უნდა გავიგოთ“* (M. Heidegger 2002: 49). აქედან გამომდინარე, ჰეგელისთვის სპინოზა, ისევე როგორც ფილოსოფიის ისტორიის სხვა წარმომადგენლები, გონებით საწვდომი ტოტალობის მხოლოდ საფეხურებს წარმოადგენენ, რომელთაც მთელთან მათი კავშირიდან გამომდინარე ვჭვრეტთ. ჰეგელის სპინოზასთან მიმართება სწორედ ამ კონტექსტში უნდა გავიაზროთ. ჰეგელის მტკიცება იმის შესახებ, რომ ფილოსოფიის ისტორიაში სპინოზა წინამორბედის, მაუწყებლის, საწყისის პოზიციას იკავებს და რომ სპინოზასეული სუბსტანციის ცნება წინადადგმული ნაბიჯია, ერთგვარი ხერხია, რომლითაც ჰეგელი სპინოზას *Aufheben*-ის სქემაში მოქცევას ცდილობს.

ჰეგელის მტკიცებით, სპინოზას ფილოსოფიური პროექტი დაუმთავრებელია და მან სუბსტანცია შეზღუდულად გაიგო. სპინოზას სუბსტანცია აბსოლუტია, მაგრამ ის ვერ

ახერხებს გადალახოს თავისი შეზღუდულობა, მას არ ძალუძს სუბსტანციის აბსოლუტურ გონად გარდაქმნა: „სპინოზას აბსოლუტური სუბსტანცია, რასაკვირველია, ჯერ კიდევ არაა აბსოლუტური გონი, და ამიტომ სამართლიანია მოთხოვნა, რომ ეს ღმერთი განსაზღვრულ იქნეს როგორც აბსოლუტური გონი“ (ჰეგელი 1962: 144). ჰეგელი თვლის, რომ მიუხედავად სპინოზას მიერ აბსოლუტის მოაზრებისა, ის იტანჯება იმ შეზღუდულობით, რომელსაც ეპოქის მიჯნის გამო ვერასგზით ვერ ლახავს, შესაძლოა „სუბსტანცია იდეის განვითარების პროცესში არსებითი საფეხურია; მაგრამ თვითონ იგი არ არის აბსოლუტური იდეა, არამედ იგი იდეაა აუცილებლობის ჯერ კიდევ შეზღუდულ ფორმაში“ (ჰეგელი 1962: 329).

სპინოზას სუბსტანცია არის ინერტული, უმოძრაო ტოტალობა, რომელსაც არ ახასიათებს შინაგანი განვითარება, სტატიკურობის მიზეზი კი ის გახლავთ, რომ სუბსტანცია ვერ გახდება სუბიექტი, რომელიც საკუთარ თავს თავის თვითმოძრაობაში ინამდვილებს, რადგან იგი (სუბსტანცია) როგორც თავის თავის აბსოლუტური იგივეობა, თავდაპირველადვე წმინდა აქტუალობაში მოგვეცემა, ამიტომ სპინოზასთან სუბსტანცია ყოველთვის დასაწყისში მოცემულის იგივეობრივია. ჰეგელი ფიქრობს, რომ სპინოზას სუბსტანცია პოზიტიურობას მოკლებული ტოტალობაა. სუბსტანცია გაქვავებული უშუალობაა და რადგან ის მთელ სინამდვილეს ერთბაშად, ჩანასახშივე იძლევა, მას წინსვლა და განვითარება აღარ შეუძლია (P. Macherey 2011: 27). იმისათვის, რომ სუბსტანციის სტატიკურობა და ინერტულობა გადაილახოს, აუცილებელია სუბსტანციის თვალსაზრისიდან, სუბიექტის თვალსაზრისზე დადგომა. აქ უკვე ჩანს, რომ ჰეგელიანური წაკითხვის მიხედვით, სპინოზას ფილოსოფია გაგებულია არა ავტონომიურ, თვითკმარ პროექტად, არამედ - ფილოსოფიის ისტორიის ერთ-ერთ რიგით მომენტად, რომელიც სხვა სისტემაში უნდა გასრულდეს.

ცხადია, ჰეგელის აზრით, სპინოზას ფილოსოფიას აქვს პოზიტიური მომენტი, მაგრამ ის მხოლოდ რელატიური ხასიათისაა. რაციონალური მარცვალი ჰეგელისთვის სპინოზასეული *causa sui*-ის პრინციპია: „სპინოზას პირველი განსაზღვრება *Causa sui*-ის განსაზღვრება, რომელიც ამბობს, რომ იგი არის ისეთი რამ, *cujus essentia involvit existentiam: sive id, cujus natura non potest concipi nisi existens* (რომლის არსება შეიცავს არსებობას ანუ იმას, რომლის ბუნება არ შეიძლება წარმოადგენილ იქნეს არარსებულად);-ცნებისა და ყოფნის განუყოფელობა აქ ძირითადი განსაზღვრება და





#### 1.4 სპინოზა და ახალგაზრდა ჰეგელიანელები

მეცხრამეტე საუკუნის 30-40-იან წლებში ჰეგელის ფილოსოფიამ განათლებული გერმანიის თითქმის ყოველ კუთხესა და კუნჭულში მოიკიდა ფეხი. თეორიული საკითხით დაინტერესებულ ინტელექტუალთა უმეტესი ნაწილი რელიგიისა და პოლიტიკის საკითხებზე იმტვრევდა თავს და ჰეგელიანური ფილოსოფიაც ფრონტის წინა ხაზზე მყოფთ თავიანთი არგუმენტების დასაცავად ჰქონდათ მომარჯვებული. ცხადია, როგორც სპინოზას შემთხვევაში, არც ჰეგელის ფილოსოფია იყო ერთგვაროვნად აღქმული და მიღებული. ცნობილია, რომ ჰეგელის სკოლა ოცდაათიანების დასასრულს ორად, რეაქციონერულ და მემარცხენე ნაწილად გაიყო: *„მართლმორწმუნე პიეტისტებთან და ფეოდალურ რეაქციონერებთან ბრძოლაში მემარცხენე ფრთა, ეგრეთწოდებული ახალგაზრდა ჰეგელიანელები, თანდათან უარს ამბობდნენ ყოველდღიური მწვავე საკითხების ფილოსოფიურად გულზვიად მოპყრობაზე [...] ხოლო როცა 1840 წელს ფრიდრიხ ვილჰელმ IV-ის მართლმორწმუნე ფარისევლობა და ფეოდალური-თვითმპყრობელი რეაქცია ავიდა, აშკარა პარტიული პოზიციის დაჭერა აუცილებელი გახდა. ბრძოლა წინანდებურად ფილოსოფიური იარაღით წარმოებდა, მაგრამ არა განყენებული ფილოსოფიური მიზნებისთვის; საქმე ეხებოდა უკვე პირდაპირ ტრადიციული რელიგიისა და სახელმწიფოს მოსპობას“* (ფ. ენგელსი 1932: 13). ახალგაზრდა ჰეგელიანელებმა უმთავრესი ბრძოლა გახვევებულ რელიგიურ დოგმატებს გამოუცხადეს, აქ პიონერად დავიდ შტრაუსის 1835 წელს გამოცემული წიგნი, *„იესოს ცხოვრება“*; გვევლინება, რომელშიც გამოთქმულ აზრებს კიდევ ერთი ჰეგელიანელი ბრუნო ბაუერი აღუდგა წინ. დავა იმაზე წარიმართა, თუ როგორ წარმოიშვნენ სახარებისეული იგავები, იყვნენ ისინი ქრისტიანული თემის წიაღში წარმოქმნილი მითები, ანუ კოლექტიური წარმოსახვის პროდუქტები თუ მახრობლების მიერ შეთხზული ისტორიები (ფ. ენგელსი 1932: 14). სწორედ ამავე პერიოდში გამოვიდა ლუდვიგ ფოიერბახის *Magnum Opus*, *„ქრისტიანობის არსი“*; რომლის შესახებაც ფრიდრიხ ენგელსი წერს: *„ვისაც ამ წიგნის განმანთავისუფლებელი გავლენა პირდაპირ არ განუცდია, არც შეუძლია მისი წარმოდგენა. ჩვენ ყველანი აღფრთოვანებულები ვიყავით და ყველანი მაშინვე ფოიერბახის მიმდევრები*

გავხდით“ (ფ. ენგელსი 1932: 15). ერთი სიტყვით, გერმანიისთვის 1830-1840-იანი წლები ბუნებისა და ადამიანის რელიგიური საბურველიდან გამოსხნის პერიოდი იყო. ჰეგელის სისტემაში მოაზრებული ბუნება, რომელიც სულის თვითგაუცხოებად არის გამოცხადებული, ფოიერბახთან და სხვა ახალგაზრდა ჰეგელიანელებთან კვლავ იხვეჭს თავის ავტონომიურობას, ამიერიდან უკვე შესაძლებელი გახდა იმის თქმა, რომ *„ბუნებისა და ადამიანების გარეშე არაფერი არსებობს და უზენაესი არსებანი, რომელნიც ჩვენმა რელიგიურმა ფანტაზიამ შექმნა, ჩვენი საკუთარი არსების ფანტასტიკური გამონაკროთომები არიან“* (ფ. ენგელსი 1932: 15).

სპინოზა ახალგაზრდა ჰეგელიანელებისთვის ჰეროიკული ფიგურა გახდა, ან როგორც ფოიერბახმა განაცხადა, ის იყო „მოსე თანამედროვეობის თავისუფლად მოაზროვნეთა და მატერიალისტთათვის“ (G. Plekhanov 1907). როგორც უკვე ითქვა, ახალგაზრდა ჰეგელიანელებთან რელიგიის კრიტიკა მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა, ამგვარად, მათ სწორედ სპინოზას რელიგიასთან მიმართება გაიხადეს გეზის მთავარ განმსაზღვრელად. სპინოზას მიერ ტრანსცენდენტური ინსტანციის ილუზორულად გამოცხადება, ახალგაზრდა ჰეგელიანელებისთვის ადამიანის ემანსიპაციის საფუძველს წარმოადგენდა (Y. Yovel 1992: 51). სპინოზას ფილოსოფიით აღფრთოვანების მეორე მიზეზი, „ეთიკაში“ არსებული პანთეისტური დოქტრინა<sup>6</sup> იყო, რაც ახალგაზრდა ჰეგელიანელებისთვის ამქვეყნიური ცხოვრების, იმანენტურობის რესტავრაციას ნიშნავდა.

სპინოზა იყო პირველი მოაზროვნე, რომელმაც განფენილობასა და აზროვნებას შორის სრული თანაფარდობა დაამყარა, რადგან ორივე მათგანი, თუმცა სხვადასხვა ფორმით, იდენტურად გამოხატავდა სუბსტანციას. მატერიასა თუ სხეულებრივ ინსტანციაზე სულის ბატონობისაგან განთავისუფლება, სულაც არ ნიშნავდა ვულგარული მატერიალიზმის სამსახურში ჩადგომას, სპინოზას გავლენით, ახალგაზრდა ჰეგელიანელი ჰაინრიხ ჰაინე წერდა: *„ჩვენ მხარს ვუჭერთ მატერიის*

---

<sup>6</sup> უნდა აღინიშნოს, რომ სპინოზას რეცეფცია ცალსახა არ არის მის პანთეისტად გამოცხადებაში, მაგალითად, ლუდვიგ ფოიერბახი სპინოზას უდიდეს ათეისტ ფილოსოფოსად აცხადებდა: „ღმერთი, რომელიც ისეთი არ არის, როგორც ჩვენ ვართ, ღმერთი, რომელსაც არ აქვს ცნობიერება, არა აქვს გავება თუ შეგნება, ე.ი არ აქვს პიროვნული განსჯა, პიროვნული ცნობიერება, მსგავსად სპინოზას სუბსტანციისა, ღმერთი არ არის“ (ლ. ფოიერბახი 1956: 272), ხოლო ჰეგელისთვის სპინოზას დოქტრინა აკოსმიზმი იყო.

კეთილდღეობას, ხალხთა მატერიალურ ბედნიერებას არა იმიტომ, რომ სული გვძაგს, როგორც მატერიალისტებს,<sup>7</sup> არამედ იმიტომ, რომ ადამიანური არსების ღვთიურობა მის სხეულებრივ გამოვლინებაში ცხადდება [...]“ (H. Heine 2007: 58). სპინოზას პანთეისტური დოქტრინის მოხმობა, სხეულის აღორძინება, თავის მხრივ, პოლიტიკურ იმპლიკაციებსაც შეიცავდა, რადგან ეს იყო კიდევ ერთი სვლა ძველი სამყაროს წინააღმდეგ. მაგალითად, ჰაინეს აზრით, თუკი ებრაელები ღმერთს მძვინვარე ტირანად, ქრისტიანები მოსიყვარულე მამად, ხოლო დეისტები ჭკვიან დემიურგოსად მოიაზრებდნენ, რომელმაც სამყარო გაწაფული მესაათის მსგავსად მოაწყო, ახალ სამყაროს აღარ სჭირდება პატერნალისტური მზრუნველობა, მატერიალური სამყაროს მიღმა მობინადრე ყოვლისშემძლე არსება (Y. Yovel 1992: 59). ჰაინესთან ჰეგელიანური აზროვნებისთვის დამახასიათებელი სულის (Geist) პრიმატი, სპინოზისტური განფენილობისა და აზროვნების პარალელიზმის იდეითაა ჩანაცვლებული. მასთან ბუნება კვლავაც სულის თავის თავთან გაუცხოებას კი არ წარმოადგენს, არამედ დასაბამიერი და ყოვლისმომცველი კატეგორიაა. თუმცა როგორც უკვე აღინიშნა, ეს სულაც არ ნიშნავს მეტაფიზიკურ მატერიალიზმში გადაჭრას, რომელსაც ყველაფერი მოუხეშავ, უმოძრაო მატერიალურ დაჰყავს, ხოლო ეთიკის, პრაქტიკული ფილოსოფიის სფეროში ჰედონიზმს მიეღობს. ჰაინე გმობს როგორც რომის იმპერიაში გამეფებულ ავხორცულ ვნებებს, ასევე - ქრისტიანობაში ფესვგადგმულ გადამეტებულ სპირიტუალიზმს (Y. Yovel 1992: 64). სულიერის მატერიალურში აღმოჩენას თან ჰაინეს მიერ სხეულებრივი სიცოცხლის დასტურყოფა, გრძნობების აღორძინება, ანტი-ასკეტური მორალი და რელიგიური ელფერით გაჟღენთილი სოციალისტური იდეების მხარდაჭერა სდევს. ჰაინე თვლიდა, რომ სამოთხისებრი მდგომარეობა სააქაოში უნდა განხორციელდეს და რომ ადამიანს სხეულებრივ სიცოცხლეშივე უნდა ჰქონდეს გარანტირებული კეთილდღეობა. როგორც სპინოზისტი თეორეტიკოსი ირმიაჰუ იოველი წერს, ჰაინეს მიხედვით, „კაცობრიობის მატერიალური საჭიროებები და ინტერესები არა მხოლოდ დასაძრახი არ არის, არამედ სწორედ ისინია ადამიანთა მოდგმის ნამდვილი გამოხატულება და ადამიანთა განთავისუფლების აუცილებელი საფუძველი“ (Y. Yovel 1992: 65).

<sup>7</sup> მატერიალისტებში იგულისხმებიან ვულგარული მატერიალიზმის მომხრენი.

ჰაინეს „რელიგიისა და ფილოსოფიის ისტორია გერმანიაში“ (1834 წ.) გამოსვლიდან რამდენიმე წელიწადში ანონიმურად გამოიცა საკმაოდ გახმაურებული წიგნი, სახელწოდებით „კაცობრიობის წმინდა ისტორია“, რომელსაც ავტორი ხელს შემდეგნაირად აწერდა: „სპინოზას უმცროსი მოსწავლისაგან“. წიგნის ავტორი ახალგაზრდა ჰეგელიანელი მომე ჰესი გახლდათ. თუმცა პარადოქსი ის იყო, რომ ჰესი სპინოზას - მიუხედავად „თეოლოგიურ-პოლიტიკურ ტრაქტატში“ არსებული მთელი რიგი პასაჟებისა, რომლებშიც სპინოზა პროფეტიზმს აკრიტიკებს - მოესა და იესოს შემდგომ რიგით მესამე ებრაელ წინასწარმეტყველად აცხადებდა. „კაცობრიობის წმინდა ისტორიაში“ ჰესი ისტორიას სამ პირობით ნაწილად ჰყოფს, პირველი საფეხური ძველი აღთქმისა და ებრაული სახელმწიფოს ზეობის ხანაა, მას ამჟვეყნად მამა ღმერთის ძის მოვლინება მოსდევს, ქრისტიანობის ეპოქა, ბოლოს კი სპინოზა გვევლინება, რომელიც ისტორიის უკანასკნელ ფაზას აწანამძღვრებს, რა დროსაც ზეციური იერუსალიმი მიწაზე ისხამს ხორცს. ამგვარად, კაცობრიობა რევოლუციათა ისეთ ქარცეცხლში ეხვევა, რომლის შედეგიც თავისუფლება და ხსნა იქნება (Y. Yovel 1992: 66). მიუხედავად თავისი მასწავლებლის ანტირელიგიური განწყობებისა, ჰესი თავის სოციალისტურ უტოპიაში რელიგიური ელემენტების ჩართვასაც ცდილობს. განსხვავებით სპინოზასგან, რომელიც თვლიდა, რომ ძველი ებრაული სახელმწიფოს მთავარ ნაკლს რელიგიისა და პოლიტიკის შერწყმა წარმოადგენდა, ჰესი რელიგიისა და პოლიტიკის მომავლის კომუნისტურ საზოგადოებაში გაერთიანებას ლამობს, თუმცა ჰესს საინტერესოდ აქვს გადამუშავებული სპინოზას ე. წ. პარალელიზმის იდეა, რომლიდანაც ის ასკვნის, რომ თეორია და პრაქსისი ერთმანეთისგან განუყოფელია. ჰესისთვის სინამდვილე მხოლოდ აზროვნებით კი არ შემოიფარგლება, არამედ პრაქსისით არის კონსტრუირებული. აზროვნების საბოლოო დანიშნულება ქმედებაა, ხოლო ეს უკანასკნელი აზროვნების შემდგომი აქტის საფუძველია. ჰესი თვლიდა, რომ სპინოზას მიერ „ეთიკის“ პირველ და მეორე ნაწილში აგებული მეტაფიზიკური ნაგებობა, სწორედ შემდგომ თავებში არსებულ პრაქტიკულ დოქტრინას უხსნიდა გზას (Y. Yovel 1992: 69).

მიუხედავად იმისა, რომ ჰესი სპინოზას თავის მასწავლებლად თვლიდა, აშკარაა, რომ ის სპინოზისტური ფილოსოფიის მოტივებს თავის ფილოსოფიურ პრობლემატიკას ხელოვნურად უსადაგებდა. ამის თვალსაჩინო მაგალითი რელიგიისა

და პოლიტიკურის გაერთიანებაზე ჰესის დაჟინებულობაა, რაც სპინოზასთვის საკმაოდ პრობლემური მოთხოვნა იყო. „თეოლოგიურ-პოლიტიკურ ტრაქტატში“ ებრაელთა სახელმწიფოს ნაკლად სწორედ თეოკრატიული მმართველობაა მიჩნეული, რაც შემდგომში ორი ტიპის გადახრად გვეცხადება. პირველი, დიასპორაში მყოფი ებრაელების მიერ რელიგიისთვის ახალი ფუნქციის მინიჭებაა, კერძოდ, მისთვის (რელიგიისთვის) წარმოსახვითი სახელმწიფოს როლის მიწერა. მეორე გადახრა უკვე ქრისტიანობაში პაპიზმის სახით ვლინდება. სპინოზასთვის რელიგიისა და პოლიტიკის ურთიერთგადაჯახულობა მხოლოდ ისტორიულ პრობლემას არ წარმოადგენდა, რადგან მეჩვიდმეტე საუკუნის ჰოლანდიაში პოლიტიკური ბრძოლა სწორედ რეაქციონერ კალვინისტებსა და რესპუბლიკელებს შორის წარმოებდა. მიუხედავად ამ საკითხის მიმართ სპინოზას ნეგატიური დამოკიდებულებისა, ჰესს მიაჩნდა, რომ სოციალისტური სახელმწიფო, რომელიც რელიგიურობის უმაღლესი გამოხატულებაა, რელიგიურ-მორალური მსოფლხედვის პოლიტიკურ-ეკონომიკური განსრულება გახლდათ (Y. Yovel 1992: 70).

კიდევ ერთი ახალგაზრდა ჰეგელიანელი, რომელიც თავის თავს სპინოზას მოსწავლედ რაცხდა, ლუდვიგ ფოიერბახი იყო. სპინოზას მსგავსად ფოიერბახმაც უარყო ტრანსცენდენტური ინსტანციის ნამდვილობა და იგი ადამიანური ფსიხეს ზეციურ პროექციად გამოაცხადა. ფოიერბახისთვის არსებობს მხოლოდ გრძნობადი საგნები, ბუნება და ბუნებაში მყოფი ადამიანი, რომელიც უუცხოვდება რა საკუთარ თავს, ზეცაში აპროეცირებს თავის არსს (Wesen) და შემდეგ თვითონვე ხდება თავისი პროექციის ტყვე. ამგვარად, რელიგია ფოიერბახისთვის ანთროპოლოგიაა, ოღონდ მისტიკური საბურველით მოცული: *„[რელიგიაში] სუბიექტის ნებისმიერი საგანი არაფერია გარდა თვით სუბიექტის გასაგნებული არსისა [...] ღმერთის ცნობიერება თვით-ცნობიერებაა“* (L. Feuerbach 1957: 12). ფოიერბახის ეს კონცეფცია სპინოზას „ეთიკის“ პირველი თავის დამატებაში გამოთქმული აზრის გამოძახილია, რომელშიც ის ანთროპომორფული ღმერთის კონცეფციას აკრიტიკებს. თუმცა ფოიერბახი შეიძლება ითქვას უფრო შორს მიდის და სპინოზისტურ თეორიას ჰეგელიანური თვით-გაუცხოების კონცეპტს უხამებს. თავის „სულის ფენომენოლოგიაში“ ჰეგელი

სწორედ რელიგიურ თვით-გაუცხოებას უბედურ ცნობიერებას უკავშირებდა.<sup>8</sup> თუმცა განსხვავებით სპინოზასგან, ფოიერბახის ფილოსოფიის ცენტრში ადამიანი დგას, სხვა სიტყვებით არა სპინოზისტური *deus sive natura*, არამედ *deus sive homo naturalis*. ცხადია, ფოიერბახის მიერ მოაზრებული ადამიანი არ არის ღმერთის სახედ და ხატად შექმნილი ქმნილება, თუმცა გერმანელ ფილოსოფოსთან ბუნება მხოლოდ ადამიანის მეშვეობით მოიაზრება, ბუნება ადამიანის ქმნადობის არეალია, ადამიანები არ არიან რიგითი მოდუსები, როგორც ეს სპინოზასთანაა, არამედ ბუნების ცენტრში მდგომი სუბიექტები (Y. Yovel 1992: 76-77).

განსხვავებით სხვა ახალგაზრდა ჰეგელიანლებისგან, რომლებიც სპინოზას თავის მასწავლებლად თვლიდნენ, კარლ მარქსთან სპინოზაზე ამ ტიპის ხაზგასმა არ გვხვდება. თუმცა ამერიკელი მკვლევარი მარტინ ჯეი, თავის სქელტანიან ნაშრომში „მარქსიზმი და ტოტალიზმი“, მარქსის ჰოლისტურ სისტემას სპინოზიზმის მონათესავედ განიხილავს. მისი აზრით, სპინოზას საკმაოდ დიდი გავლენა ჰქონდა ახალგაზრდა მარქსზე, რომელიც „თეოლოგიურ-პოლიტიკურ ტრაქტატს“<sup>9</sup> დიდი ყურადღებით გაეცნო და მოიხიბლა „*რელიგიისა და ცენზურის მისეული კრიტიკით და მასში ჰეგელის ავტორიტარული სტეიტიზმის შესწორება დაინახა*“ (M. Jay 1984: 28). ასევე, უდავო ფაქტია, რომ მარქსის შემოქმედებისა და მოღვაწეობის ადრეულ წლებს (გერმანულ იდეოლოგიამდე არსებული პერიოდი) ფოიერბახის დიდი გავლენა ატყვია. უპრიანი იქნება, თუკი მოკლედ მაინც მიმოვიხილავთ სპინოზას ადგილს რელიგიის მარქსისტულ კრიტიკაში.

მარქსი, რომელიც ახალგაზრდა ჰეგელიანლების გარემოში გაჩენილი იდეებით იკვებებოდა, „ჰეგელის სამართლის ფილოსოფიის კრიტიკის“ შესავალში წერს, რომ „*რელიგიის კრიტიკა, ყველა კრიტიკის წინამძღვარია*“ (K. Marx 1843). ფოიერბახმა უკვე გადადგა გიგანტური ნაბიჯები რელიგიის კრიტიკის საქმეში და აღმოაჩინა, რომ „*ადამიანი ქმნის რელიგიას, რელიგია არ ქმნის ადამიანს. სახელდობრ, რელიგია არის თვითცნობიერება და თვითგრძნობა ადამიანისა, რომელსაც თავისი თავი ან ჯერ კიდევ არ მოუპოვებია, ანდა იგი კვლავ დაუკარგავს*“ (K. Marx 1843), მაგრამ მარქსი

<sup>8</sup> იხ. G.W.F Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. J. Hoffmeister, Hamburg: Meiner, 1952, გვ. 158-162.

<sup>9</sup> ამ საკითხის შესახებ იხილეთ წინამდებარე ნაშრომის მე-7 თავი: „ჭეშმარიტი დემოკრატია: მარქსი სპინოზას „ინტელექტუალური შვილიშვილი“.

მაინც თვლის, რომ ახალგაზრდა ჰეგელიანელების მიერ რელიგიის კრიტიკა არასაკმარისი გახლდათ იმ პირობების შესაცვლელად, რომლებიც ადამიანის თვით-გაუცხოების სოციალურ-ეკონომიკურ წანამდგრებს კვლავ ასულდგმულებდნენ. მიზეზი იმისა, რომ ადამიანი მუდამდღე ზეცის ფანტასტიკურ სინამდვილეში ეძებდა თავისი ხსნის გამონაკრთომებს, სწორედ ადამიანის მატერიალური ცხოვრების მდინარებაში უნდა ვეძებოთ: *„რელიგიური სილატაკე ერთსა და იმავე დროს არის გამოხატულება ნამდვილი სილატაკისა და პროტესტი ნამდვილი სილატაკის წინააღმდეგ. რელიგია ჩაგრულ ქმნილებათა ამოხვრაა, უგულო ქვეყნის სული და გულია, ისევე როგორც იგი არის სული უსულო მდგომარეობათა. ის ოპიუმია ხალხისა“* (K. Marx 1843). მარქსისთვის რელიგიის კრიტიკას და ზოგადად თეორიას პრაქტიკული მისია აქვს, კერძოდ, იმ ბორკილების დამსხვრევა, რომლითაც ადამიანია შებორკილი. აქ შესაძლოა პირველი პარალელიც გაივლოს სპინოზასა და მარქსს შორის, თუკი იმ ფაქტს გავიხსენებთ, რომ „თეოლოგიურ-პოლიტიკური ტრაქტატის“ დაწერის მიზანიც, სწორედ პოლიტიკური მოვლენების სპინოზას პარტიის სასარგებლოდ შემოტრიალებაა. სპინოზას მსგავსად, მარქსიც ხვდება, პოლიტიკური და რელიგიური ემანსიპაციის ერთმანეთისგან განუყოფელობას (Y. Yovel 1992: 83). მარქსისა და სპინოზას ნათესაობა რამდენიმე მოკლე პუნქტად შეიძლება შეჯამდეს:

1. რელიგიის კრიტიკა, როგორც ყოველგვარი კრიტიკის წანამდგარი და პოლიტიკური ცვლილებების აღმძრავი;
2. მარქსიც და სპინოზაც თავიანთ განმათავისუფლებელ, ემანსიპატორულ პროექტებს მეცნიერული ფორმითა და მანერით გამოსახავენ. „კაპიტალში“ არსებული დინამიკა სწორედ სპინოზისტურია იმ თვალსაზრისით, რომ ემანსიპაცია მხოლოდ სინამდვილის - მარქსთან ეს ეკონომიკურ-სოციალური სინამდვილეა - იმანენტური კანონზომიერების მიდევნებით მიიღწევა;
3. ადამიანი ბუნების ნაწილია, ამიტომ ბუნების სხვა ნაწილებთან აფექტების გაცვლა-გამოცვლით კონსტრუირდება (სპინოზა). ადამიანად ყოფნა მატერიალური გარემოს გაადამიანურებაში ვლინდება, ამიტომ ადამიანი ბუნების გარდამქმნელია, თუმცა, თავის მხრივ, ბუნებაც მოქმედებს ადამიანის ცნობიერებაზე (მარქსი).



ახალგაზრდა ჰეგელიანელები სპინოზას ფილოსოფიას პოლიტიკური და სოციალური ცვლილებებისთვის იყენებდნენ. მათთვის სპინოზას ფილოსოფია პრაქტიკული ხასიათისაა და სოციალურ-პოლიტიკური ბორკილების მსხვერვის პროცესის მონაწილეა. თუკი ჰეგელი ცდილობდა სპინოზას ფილოსოფია მხოლოდ საკუთარი მეთოდის მიხედვით წაეკითხა და მოხსნა/შენახვა/გაერთიანების სქემაში მოექცია, ახალგაზრდა ჰეგელიანელები სპინოზას ფილოსოფიის მეტაფიზიკური და პრაქტიკული ნაწილის ურთიერთდაკავშირებას ლამობდნენ და ამით, რელიგიური და პოლიტიკური ემანსიპაციისთვის ამზადებდნენ ნიადაგს.

### 1.5 სპინოზა საბჭოეთში

თუკი რევოლუციამდელ რუსეთში ათეიზმში, მატერიალიზმსა და ნატურალიზმში შემჩნეულ-დადანაშაულებული მოაზროვნე მარგინალობისთვის და იატაკქვეშეთში არსებობისთვის იყო განწირული, საბჭოთა პერიოდში, პირიქით, მან იატაკქვეშეთიდან და ფილოსოფიის ისტორიის მარგინალიიდან მაგისტრალურ ხაზზე ამოინაცვლა. მიუხედავად იმისა, რომ საბჭოეთში სპინოზას რეცეფცია საკმაოდ არაერთგვაროვანი და წინააღმდეგობრივია, სპინოზამ იქამდე არნახული ყურადღება დაიმსახურა. პირველი მერცხალი სპინოზას გაცოცხლების საქმეში, გიორგი პლექხანოვია. რუსი მოაზროვნე იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ თეოლოგიურ საბურველჩამოცლილი სპინოზიზმი დიალექტიკური მატერიალიზმის წინამორბედი ფილოსოფიაა და რომ მარქსიზმი სპინოზიზმის ნაირსახეობაა: „სწორედ ამიტომ არის, რომ სპინოზა, მისი ძირითადი ფილოსოფიური იდეის თეოლოგიური სამოსის მიუხედავად, მატერიალისტების რაზმს უნდა მივაკუთვნოთ [...] მე ბერნშტაინთან კამათის დროს ის აზრი გამოვთქვი, რომ მარქსისა და ენგელსის მატერიალიზმი ერთგვარი სპინოზიზმია მეთქი [...]“ (გ. პლექხანოვი 1932: 93). მიუხედავად იმისა, რომ გიორგი პლექხანოვი მარქსიზმში ჰეგელის ღვაწლს აღიარებდა, მასთან ჰეგელის მიერ ტოტალობის სუბსტანცია-სუბიექტად გაგება სპინოზასეული სუბსტანციის თვალსაზრისმა ჩაანაცვლა. პლექხანოვმა, იმისათვის, რომ სპინოზიზმის მარქსიზმთან დაკავშირება უფრო გაემძაფრებინა, მისი ენგელსთან დიალოგი გაიხსენა: „მამასადამე თქვენთვის,

გვითხე მე, მოხუცი სპინოზა მართალი იყო, როდესაც განფენილობა და აზროვნება ერთი სუბსტანციის ორ ატრიბუტად დაასახელა? - რა თქმა უნდა, მიპასუხა ენგელსმა, მოხუცი სპინოზა აბსოლუტურად მართალი იყო“ (G.V. Plekhanov 1898). გარდა ამ გახმაურებული განცხადებისა და რამდენიმე მეორეხარისხოვანი შენიშვნისა, პლეხანოვთან ვერ ვნახავთ სპინოზა-მარქსის ურთიერთკავშირის შესახებ რაიმე სისტემურ გადმოცემას. თუმცა ნაგულისხმევად მაინც შესაძლებელია იმის თქმა, რომ რუსი მოაზროვნის აზრით, სპინოზიზმთან შერწყმა დიალექტიკურ მატერიალიზმს ტელეოლოგიზმის ელემენტებსა და ვოლუნტარისტულ მინარევებს ააცილებდა, რომელთა მიხედვითაც ისტორიის მდინარებას სუბიექტის ნება განსაზღვრავს. ამის საპირისპიროდ, პლეხანოვი „ისტორიაში ინდივიდის როლის შესახებ“ წერს, რომ ნაპოლეონის ან რობესპიერის გარდაცვალების შემთხვევაში, მათთან დაკავშირებული ისტორიული მოვლენები მაინც გარდაუვლად შეისხამდნენ ხორცს, რადგან ისტორიას მკაცრ აუცილებლობაზე დაფუძნებული განუხრელი შინაგანი კანონზომიერება ახასიათებს. მარქსიზმის სპინოზიზმის ნაირსახეობად გამოცხადებაში პლეხანოვის მომხრედ კიდევ ერთი რუსი მარქსისტი მოაზროვნე, აბრამ დებორინი გამოდის: „სპინოზა იყო უდიდესი მატერიალისტი მოაზროვნე და ამ აზრით, იგი დიალექტიკური მატერიალიზმის წინამორბედად უნდა განვიხილოთ. თანამედროვე პროლეტარიატი სპინოზას ნამდვილი მემკვიდრეა“ (A.M. Deborin 1952: 119). დებორინი ისე შორს წავიდა, რომ სპინოზას უწვევრული მარქსი უწოდა. პლეხანოვის და დებორინის ხაზს ბოლომდე არ მიჰყვებოდნენ ე. წ. „მექანისტები“, რომელთაც ლიუბოვ აქსელროდი მეთაურობდა. მექანისტებისთვის სპინოზას ფილოსოფია მეტაფიზიკური და რელიგიური ელფერის მქონეა და ის უარყოფილია, როგორც დუალისტური და იდეალისტური მოძღვრება (G. Kleine 1952: 15). თუმცა, ცხადია, აქსელროდი დიდ ყურადღებას უთმობდა სპინოზას საკითხს, რადგან „დიალექტიკური მატერიალიზმის წინამორბედების სწორი შეფასება, თვით დიალექტიკური მატერიალიზმის გაგების სისწორეს განაპირობებდა“ (G. Kleine 1952: 15). დებორინისტებსა და მექანისტების გაშუალებულ პოზიციას წარმოადგენდნენ ორთოდოქსები (მიტინი, ტიმოსკო, კრიველევი და ა.შ.). ორთოდოქსების მიხედვით, შესაძლოა სპინოზას ფილოსოფიაში აღმოვაჩინოთ ათეიზმისა და მატერიალიზმის ელემენტები, მაგრამ მის სისტემაში მაინც არსებობს თეოლოგიური და მეტაფიზიკური

ნაშთები, რაც მისი მოძღვრების მატერიალისტურად მონათვლას უშლის ხელს. საბჭოთა რეცეფციაში მეოთხე დაჯგუფება, ე.წ რევზიონისტები, უარყოფდნენ სპინოზასა და მარქსიზმის რაიმე კავშირს (G. Kleine 1952: 17).

საბჭოეთში სპინოზას პოპულარობას მარტივი ახსნა აქვს. საბჭოთა მარქსისტებისთვის დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა აზროვნებისა და სინამდვილის, ცნობიერებისა და ყოფნის ურთიერთმიმართების პრობლემას, სპინოზას „ეთიკაში“ არსებული რიგი მომენტები ხსენებული პრობლემატიკის მათთვის დამაკმაყოფილებელი გზით გადაჭრას უწყობდნენ ხელს. მაგალითად, სტალინი თავის ნაშრომში, „ანარქიზმი ან სოციალიზმი“, ამ საკითხებზე წერდა: *„ცნობიერება და ყოფნა, იდეა და მატერია ორი განსხვავებული ფორმაა ერთი ფენომენისა, რომელსაც, ზოგადად თუ ვიტყვით, ბუნებას ვუწოდებთ. შედეგად, ისინი არ ეწინააღმდეგებიან ერთმანეთს, მაგრამ არც იდენტურ მოვლენას არ წარმოადგენენ“* (J.V. Stalin 1906). რთულია, სტალინის ამ ნააზრევში სუბსტანციისა და ატრიბუტების შესახებ სპინოზას მოძღვრება ვერ ამოვიცნოთ. მიუხედავად იმისა, რომ საბჭოთა რეცეფციაში სპინოზა მარქსისა და ენგელსის ერთ-ერთ გამორჩეულ წინამორბედადაა აღიარებული, საბჭოთა ავტორები, უმეტესწილად, იმ ფაქტს უსვამდნენ ხაზს, რომ სპინოზასთან არ ვხვდებით ისტორიის დიალექტიკურ წაკითხვას, საზოგადოებისა და სხვადასხვა სოციალური ფორმაციის ისტორიულობაში ჩვენებას, რაც, ცხადია, თვითონ იმ ეპოქის შეზღუდულობის ბრალია, რომელშიც თვით ამა თუ იმ მოაზროვნეს უწევდა ცხოვრება და მოღვაწეობა. თუმცა მათთვის, სპინოზას ფილოსოფიის აისტორიულობა და შეზღუდულობა, სწორედ დიალექტიკურ მატერიალიზმშია გადალახული, რომელიც საზოგადოების განვითარების მეცნიერულ თეორიაა.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> რაც შეეხება სპინოზას თანამედროვე რეცეფციას, რადგან სადისერტაციო ნაშრომის მსვლელობისას სპინოზას სოციალური და პოლიტიკური თეორიის გამომზეურებას სწორედ მეოცე საუკუნის მეორე ნახევარში არსებული წაკითხვის მეშვეობით ვეცდებით, აქ საჭიროდ აღარ ჩავთვალეთ ამ რეცეფციის საკვანძო პუნქტები ქვეთავის ფორმატში მიმოგვხილვა.

## II. Benedictus Maledictus

### 2.1 ებრაული თემი და განკვეთის ფენომენი

შესაძლოა, მავანს სულაც არ სმენია სპინოზას ფილოსოფიის პოსტულატების შესახებ, მაგრამ საქვეყნოდ ცნობილია ამსტერდამის ებრაული თემის სასტიკი წყევლა, რომელიც პოლიტიკურ თუ რელიგიურ ურჩობაზე არქექტიპულ რეაქციადაც კია შერაცხული. 1656 წელს სინაგოგამ შეაჩვენა სპინოზა და განდევნა ებრაელთა წრიდან: *„ჩვენ განვდევნით და ვწყევლით ბარუხ დე სპინოზას მთელი წმინდა კრებიდან. იყოს წყევლი ის დღით და ღამით. იყოს წყევლი, როდესაც წვება დასაძინებლად და როდესაც დგება ლოგინიდან; იყოს წყევლი, როდესაც შედის სახლში და გამოდის სახლიდან. აღსრულდეს მასზე ყველა წყევლა, რომელიც ჩაწერილია კანონთა წიგნში“* (კ. ბაქრაძე 1972: 177).

მეტად რთულია, ერთდროულად იყო კურთხეული (Benedictus) და შეჩვენებული (Maledictus), საძნელოა, მთელი ცხოვრება ატარებდე წყევლის დამდას. განკვეთილი კაცი მარტოკაცია, მტრულ გარემოში მას მხოლოდ თავისი ოფლითა და გარჯით უხდება არსებობა. მაგრამ რა გახდა სპინოზას განკვეთის მიზეზი? ისტორიისთვის ცნობილია, რომ თუნდაც ჰოლანდიის პროვინციის ებრაული თემი, ურჩთა მიმართ, უმეტესად, მხოლოდ ფინანსური სანქციებით, შეგონებებით და გაფრთხილებებით შემოიფარგლებოდა. თანაც 1656 წლისთვის სპინოზას ჯერაც არ შეექმნა არც ერთი იმ ნაშრომთაგან, რომლებმაც, როგორც შემდგომ ლაიბნიცი წერდა, მთელი კონტინენტის გარეკოლუციურება გამოიწვიეს: *„მიმაჩნია, რომ მსგავსი მოსაზრებანი (იგულისხმება სპინოზას მოსაზრებები; დ.გ), მაღალი წრის წარმომადგენლების გონებაში თანდათანობით რომ აღწევენ და მოდურ წიგნებში რომ შევხვდებით, იმ საყოველთაო რევოლუციისკენ მიგვაქანებენ, რომელიც ევროპას ემუქრება [...]“* (G.W. Leibniz 1996: 462).

ცხადია, სპინოზას განკვეთაში მხოლოდ თეოლოგიური განხეთქილების ამოკითხვაც შეგვიძლია, ერთი შეხედვით, რაბინი იდეოლოგიების გაცხარების მიზეზი სწორედ რელიგიური დოგმატების შერყევა გახლდათ, თუმცა თუკი მეჩვიდმეტე

საუკუნის პოლიტიკურ და ეკონომიკურ ლანდშაფტს შევავლებთ თვალს, შესაძლოა, ეს შთაბეჭდილება მთვარეულის მოჩვენებასავით გაქარწყლდეს. მეჩვიდმეტე საუკუნე, როგორც პოლიტიკასა და ეკონომიკაში, ასევე იდეოლოგიური თვალსაზრისითაც, რევოლუციური ხანა იყო, რამაც ჰოლანდიის პროვინციის ებრაულ თემზეც მოახდინა გავლენა. მაგალითად, ინგლისის რევოლუციიდან მომავალი პოლიტიკური რყევები პირდაპირ ასახვას ჰპოვებდნენ რაბინების პოლიტიკურ განზრახულობებზე. ამიტომ თავიდანვე მცდარად უნდა ჩავთვალოთ აზრი, რომ ებრაელთა თემი ჰოლანდიის პროვინციაში კარჩაკეტილ ცხოვრებას ეწეოდა. პირიქით, ებრაელთა საკმაოდ დიდი ნაწილი კულტურულ ასიმილაციას განიცდიდა. მაგალითად, ამსტერდამის რაბინი, მენასე ბენ ისრაელი ამაცობდა, რომ გამოჩენილ იურისტ ჰუგო გროციუსთან ჰქონდა მიმოწერა. მეტიც, მენასე ბენ ისრაელმა თვით რემბრანდტიც კი დაიყოლია და თავისი წიგნი *Piedra Gloriosa* გააფორმებინა (C. Roth 1934: 62). ამსტერდამის ებრაელთა თემის არაორთოდოქსულობას ისიც მოწმობს, რომ იმ პერიოდში საკმაოდ ბევრი ებრაელი ესწრაფვოდა საკუთარი თავი პორტრეტზე გამოესახა, რაც შეგვიძლია ათი მცნების პირდაპირ დარღვევადაც მივიჩნიოთ. ასევე ხშირი გახლდათ შერეული ქორწინებები, რაც დიდი მითქმა-მოთქმის საბაზი ხდებოდა ხოლმე. ამგვარად, „*რელიგიურმა ლიბერალიზმმა ამსტერდამის ებრაულ თემშიც შეაღწია. გამოჩნდნენ ადამიანები, ვინც უკვე ღიად დაეჭვდნენ სულის უკვდავებაში, ხოლო ლაიდენში, იოჰან ეველინი შეხვდა ებრაელს, რომელიც ქრისტეს „დიდ წინასწარმეტყველად“ მიიჩნევდა და ინგლისურ ენაზე, ქრისტეს შესახებ დაწერილი მისი რამდენიმე შრომაც კი თარგმნა*“ (L. Feuer 1987: 3).

ლოგიკურია გაგვიჩნდეს კითხვა, თუკი მენასე ბენ ისრაელისთვის და სხვა ებრაელებისთვის არაებრაელებთან ურთიერთობა საბედისწერო განაჩენს არ მოასწავებდა, რატომ მოხდა ეს სპინოზას შემთხვევაში? საგულისხმოა ისიც, რომ ამსტერდამის რაბინის მაღალი წრის საზოგადოების წევრებთან კავშირი არა ფარულ, არამედ ყველასათვის შესამჩნევ ფაქტს წარმოადგენდა და ეს მოვლენა განსჯის საგანი მხოლოდ მაშინ ხდებოდა, როდესაც რელიგიური ლიბერალიზმი პოლიტიკურ შეფერილობას იღებდა. სავარაუდოა, რომ ებრაელთა თემი განკვეთასა და შეჩვენებას სწორედ თემის პოლიტიკური ერთიანობის შესანარჩუნებლად მიმართავდა. ინგლისიდან (კრომველი), იტალიიდან (მასანიელო), უფრო ადრე, გერმანიიდან

(ტომას მიუნცერი) და თვით ნიდერლანდების სხვადასხვა პროვინციიდან მობერილმა რადიკალიზმის ქარიშხალმა, რომელსაც ახალგაზრდა ებრაელები ფარვანასავით ეტანებოდნენ, პოლიტიკურად კონსერვატორი რაბინები ახალი იდეოლოგიების მიმართ უფრო მტრულად განაწყვეს. მიუხედავად იმისა, რომ განმანათლებლური იდეების მომწიფების პერიოდად მეთვრამეტე საუკუნეა მიჩნეული, ფრანგული განმანათლებლობის იდეები ჯერ კიდევ მეჩვიდმეტე საუკუნეში ყალიბდებოდნენ. მაგალითად, ლაფონტენი თავისი იგავ-არაკებით, მოლიერი ფეოდალური ყოფის კარიკატურიზებით და პიერ ბეილი ორთოდოქსული ქრისტიანობის ბასრი კრიტიკით, შესაძლოა, დიდი რევოლუციური ძვრების წინაპრებადაც მივიჩნიოთ (უ. ობოლადე 1976: 165).

ამის საპირისპიროდ, ებრაელთა თემის წინამძღოლები მონარქისტული განწყობებით გამოირჩეოდნენ (გარკვეულ პერიოდში, ამსტერდამის ებრაული თემი, მაგალითად, კრომველის საწინააღმდეგოდ სტიუარტებს უჭერდა მხარს), ისინი ჰოლანდიის პროვინციაში აღმავალ რესპუბლიკანურ განწყობებს ებრძოდნენ და სტატუს-კვოს შენარჩუნებას უჭერდნენ მხარს. მათი სიმპათიები კალვინისტური იდეოლოგია მომარჯვებული ორანჟისტების მხარეს იყო. რაც შეეხება ეკონომიკურ შეხედულებებს, ისინი ჰოლანდიის ოსტ და ვესტ ინდოეთის კომპანიების მონოპოლისტურ საქმიანობას ემხრობოდნენ (L. Feuer 1987: 5). ამგვარად, ამსტერდამის ებრაელთა თემი არ იყო მხოლოდ რელიგიური ერთობა, ეს უფრო მეტად სოციო-ეკონომიკური ერთეული გახლდათ. განსხვავებით აღმოსავლეთ ევროპის ებრაული თემებისგან, ამსტერდამში მათ საკმაოდ დიდი გავლენა ჰქონდათ და მატერიალურ სიუხვესაც არ უჩიოდნენ.

მენასე ბენ ისრაელი თეოლოგიური ტრაქტატების წერას, ეკონომიკური საკითხების ანალიზს უთავსებდა, რომლებშიც იმ პერიოდის მონოპოლისტი კომპანიების ინტერესებს იცავდა. მიუხედავად ამსტერდამის ებრაელთა თემის სიმდიდრისა, დოვლათი დემოკრატიულად არ ნაწილდებოდა და ის საზოგადოების მცირე ნაწილის ხელში იყრიდა თავს. ამსტერდამის სინაგოგის წესდება კი, მთელს ძალაუფლებას ე. წ. პარნასიმს ანიჭებდა, რომელიც საკუთარი თვალსაზრისიდან გამომდინარე წყვეტდა, თუ როგორი თეოლოგიური და პოლიტიკური დისკურსი უნდა ეწარმოებინა თემს. ის

კი, ვინც პარნასიმის წესრიგს საფრთხეს უქმნიდა, *ხერემით*, ანუ განკვეთით ისჯებოდა (L. Feuer 1987: 8).

საგულისხმოა, რომ განკვეთა და ანათემა ებრაელების პალესტინის მიწაზე ცხოვრების განმავლობაში უცხო პრაქტიკა გახლდათ, *ხერემს* რაბინები და თემის ხელმძღვანელები სწორედ იმ დროიდან მიმართავდნენ, რაც ებრაელებს დევნილობაში უხდებოდათ ცხოვრება. *ხერემი* თემის პოლიტიკური სტაბილურობის შენარჩუნებისათვის ერთადერთი საშუალება გახლდათ. მაგალითად, იმ შემთხვევაში თუ თემის წევრი დაკისრებულ გადასახადზე უარს იტყოდა, ან შემოსავალს რაბინებს დაუმაღავდა, განკვეთის მუქარა ყველაზე მარჯვე იარაღი იყო ურჩთა დასაოკებლად. საგულისხმოა, რომ კაპიტალიზმამდელ ეკონომიკურ ფორმაციებში, ამ შემთხვევაში, ფეოდალიზმში, ეკონომიკური მდგომარეობა პირდაპირ მიბმული იყო სოციალურ სტატუსთან. ამგვარად, განკვეთა არა მხოლოდ პოლიტიკურ თუ რელიგიურ მწირობასა და განდევნილობას, არამედ სარჩო-საბადებლის გარეშე დარჩენასაც ნიშნავდა. სხვა სიტყვებით, ის, ვისაც თემიდან რიცხავდნენ, სოციალურად უმოქმედო და ღვთის ანაბარად მიტოვებული ხდებოდა. *ხერემი* რელიგიური ერესის აღსაკვეთადაც გამოიყენებოდა, მაგალითად, მაიმონისტების წინააღმდეგ 1232 წელს, მონპელიეში, *ხერემის* მთელი წყება ამოქმედდა (L. Feuer 1987: 11). თუმცა ჩვენთვის უფრო საინტერესო *ხერემის* ის ეპიზოდებია, რომლებსაც სპინოზას მოღვაწეობამდე რამდენიმე ათეული წლით ადრე ვხვდებით და რის შესახებაც თავად სპინოზამაც ძალზედ ბევრი შეიტყო.

იმ პერიოდის გავლენიანმა ამსტერდამელმა ექიმმა დანიელ პრადამ სპინოზას ფილოსოფოსი ურიელ აკოსტას ამბავი მოუთხრო, რომელიც იუდაიზმის რაბინული კანონების დარღვევისთვის და სულის უკვდავების უარყოფისთვის ორჯერ განკვეთეს. ურიელ აკოსტას დევნა მხოლოდ მისმა სუიციდმა შეაჩერა. შესაძლოა, ჰოლანდიელმა ფილოსოფოსმა არა მხოლოდ პრადას მონათხრობით, არამედ თავისი თვალითაც იხილა ურიელ აკოსტას დევნა, შესაძლოა, თვით ბარუხ სპინოზაც იმ პატარა ბიჭების რიგებში ყოფილიყო, რომლებიც გზა და გზა დასდევდნენ ურიელ აკოსტას და სიტყვიერ თუ ფიზიკურ შეურაცხყოფას აყენებდნენ (Y. Yovel 1989: 7). რაბინები და ამსტერდამის სხვა ებრაელები ფიქრობდნენ, რომ ამქვეყნიური წუთისოფლის აზრი საიქიო, ზეციური ცხოვრებისთვის მზადება გახლდათ, რომ თალმუდის მიხედვით,

სამოთხეში მხოლოდ ისინი მოხვდებიან, ვინც იცავს სათანადო დოგმატებს და არა ისინი, ვინც თორას ღვთიურობას უარყოფს და საერო წიგნებს კითხულობს. აკოსტა კი ამტკიცებდა, რომ ადამიანი საიქიო ცხოვრებაზე კი არა, მიწიერ არსებობაზე უნდა ფიქრობდეს. მისი აზრით, ადამიანები, რომლებიც მუდამ სიკვდილსა და სულიერ ხსნაზე მსჯელობენ, სხეულებრივ და სულიერ წამებას განიცდიან და რელიგიის მსხვერპლნი არიან. აკოსტას ურჩობის საპასუხოდ, *„რაბინებმა თავისუფალი მოაზროვნე საჯაროდ დაწყევლეს და შეაჩვენეს. ამ განკვეთამ დიდი გავლენა მოახდინა აკოსტას მდგომარეობაზე. თითქმის ათი წლის განმავლობაში ის ცხოვრობდა სავსებით განმარტოებული, გარემოცული მტრებით და მოძულეებით“* (მ. ბელენკი 1966: 39).

ამჟამად, რომ აკოსტას ერეტიკულმა აზროვნებამ სპინოზას ფილოსოფიაშიც ჰპოვა გამოძახილი, „ეთიკაში“ სპინოზა წერს: *„თავისუფალი ადამიანი სიკვდილის შესახებ ყველაზე ნაკლებად ფიქრობს და მისი სიბრძნე არა სიკვდილზე, არამედ სიცოცხლეზე მედიტაციაშია“* (EIVP67). გარდა ამისა, აკოსტას და სპინოზას აზრობრივი ნათესაობა სოციალურ თეორიაშიც იკვეთება. აკოსტა თვლიდა, რომ ადამიანის დანიშნულება მოყვასისადმი გამოვლენილი სიქველე გახლდათ, რომ ჭეშმარიტი რელიგია ჩაგრულის მჩაგვრელისაგან დახსნასა და განთავისუფლებაში ვლინდება. თავის მხრივ, სპინოზა ეთიკაში მიუთითებს, რომ *„რამდენადაც ადამიანი გონებით ხელმძღვანელობს, ის იმდენად სასარგებლოა სხვისთვის,“* (EIVP37S), ხოლო იქვე განავრცობს: *„სიკეთეს, რომელსაც ყოველი ადამიანი ვინც სიქველეს ესწრაფვის, თავისთვის ისურვებდა, დანარჩენი კაცობრიობისთვისაც ისურვებს [...]“* (EIVP37).

თუმცა, უნდა ვიფიქროთ, რომ რაბინების და თემის ხელმძღვანელების გამძვინვარების მიზეზი მხოლოდ აკოსტას თეოლოგიური შეხედულებები არ ყოფილა. აკოსტა გესლიანად აკრიტიკებდა ამსტერდამის ებრაული თემის ეკონომიკური მოგებისადმი უსაზღვრო მიდრეკილებას. ის ფიქრობდა, რომ მოგება და პატივი ებრაული თემის მანკიერ და უცილობელ ატრიბუტად იქცა. ამ ბასრი კრიტიკით შეშინებულმა რაბინებმა, რომლებიც თავიანთ პოლიტიკურ თუ ეკონომიკურ მდგომარეობას თვალისჩინივით უფრთხილდებოდნენ, აკოსტას პოლიტიკურად ნეიტრალიზება გადაწყვიტეს. რაბინები აცნობიერებდნენ, რომ განკვეთის შემდეგ აკოსტას ყოველგვარი სოციალური საყრდენი გამოეცლებოდა, რადგან ჰოლანდიის პროვინციაში უკვე მომწიფებულ ასაკში ემიგრირებულ აკოსტას



არაფერი გაეგებოდა არც ჰოლანდიური ენისა და არც იმ საზოგადოების შეფერილობისა, რომელშიც ის განკვეთის შემდეგ აღმოჩნდა.

განკვეთის სუსხი თვით მენასე ბენ ისრაელმაც იწვინა. მხოლოდ მის შემთხვევაში *ხერემი* წმინდად ეკონომიკური მიზეზებით იყო განპირობებული. ებრაელმა მაგნატებმა, რომლებიც პერნამბუკოს კოლონიისა და ჰოლანდიის ოსტ ინდოეთის კომპანიის სიმპათიით სარგებლობდნენ თავიანთი ეკონომიკური ძალაუფლების გამოყენება, გავლენიანი კონკურენტისა და მეტოქის ჩამოსაცილებლად გამოიყენეს. მენასე რაბინობიდან ჩამოაქვეითეს, რამაც შელახა მისი პატივმოყვარე ეგო და საპასუხოდ მან თავის მოწინააღმდეგეებს განკვეთა მიუსაჯა. მაგრამ, ცხადია, მენასე ვერაფერს გახდა, პირიქით, გაცხარებით და ურჩობით, მან სინაგოგის ახალ განმგებლებს საბაზი მისცა ის თემიდან უპირობოდ განეკვეთათ, „როგორც მაგალითი სხვებისთვის და სამომავლო მშვიდობისა და ერთიანობისთვის“ (C. Roth 1934: 57). ამ ამბავს თვით ჰუგო გროციუსიც კი გამოეხმაურა: „*მე ყოველთვის წარმომედგინა, რომ ამსტერდამის სინაგოგის წევრები მდიდრები და ლიბერალები იყვნენ. ახლა ვაცნობიერებ, რომ ვცდებოდი*“ (C. Roth 1934: 57).

## 2.2 გზა ილუიდან<sup>11</sup> ერეტიკოსობამდე: ახალი პოლიტიკური ჰორიზონტი

ისევე როგორც საგნობრივი სინამდვილე, ადამიანის შინაგანი, სულიერი ცხოვრებაც წინააღმდეგობის დიალექტიკურ კანონს ემორჩილება. მოაზროვნის გზა სავსეა გაუთავებელი წინააღმდეგობებით, ორჭოფობით, წაწყდომებითა და შემთხვევითობებით, რომლებიც რეტროსპექტული მზერის ველში აუცილებლობებად გარდაიქმნებიან. განკვეთამდე სპინოზას გზა სწორედ ასეთი წაწყდომებისა და შემთხვევითი გადაყრების ჯაჭვია, თუმცა ამ შემთხვევითობების მიღმა სამომავლო ბურჟუაზიული რევოლუციით განმსჭვალული ობიექტური, რკინის კანონებს დაქვემდებარებული სინამდვილე სუფევს, რომელიც ცოდნასა და ცვლილებებს მოწყურებული ყველა ადამიანის ძვალსა და რბილში ატანს. თუკი სპინოზას

---

<sup>11</sup> თორას და თალმუდის ახალგაზრდა განმმარტებელი, რომელიც შესამჩნევი ნიჭითა და გენიით გამოირჩევა.

ბიოგრაფიის წაკითხვას სპინოზისტურადვე ვეცდებით, რელიგიური ბანგიდან მისი განთავისუფლება არა მისსავე თავისუფალ ნებასა და რაციონალურ გადაწყვეტილებას, არამედ სოციალურ კანონზომიერებას უნდა მივაწეროთ, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ინდივიდები მექანიკური აღმშრავის უბრალო მარიონეტები არიან.<sup>12</sup>

მკვლევრის ვალი სწორედ ის არის, რომ იმ პირობების გამორკვევა შეძლოს, რომელსაც სპინოზა განკვეთის გზამდე მიჰყავთ. გარდა ამისა, ჩვენი მიზანი იმის ჩვენებაცაა, რომ სპინოზას განკვეთის მიზეზი სრულებით არ ისაზღვრება მხოლოდ თეოლოგიური სარჩულით, არამედ პოლიტიკური და ეკონომიკური კონტექსტით არის პირობადებული. როგორც ლუი ალთიუსერი წერს, „*ფილოსოფია ფუნდამენტურად პოლიტიკურია*“ (L. Althusser 1971: 12). სპინოზას განკვეთა სწორედ მისი მოსაზრებების პოლიტიკურობამ განაპირობა, ამიტომ ებრაული თემის თეოლოგიური თუ ფილოსოფიური დოგმატებიდან გადახვევა, პირველ რიგში, პოლიტიკური და ეკონომიკური ნაბიჯი იყო და არა წმინდად თეორიული განზომილების მქონე რამ. სპინოზას ერესი პოლიტიკურია და მხოლოდ ამის შემდეგ - რელიგიური.

ყრმობისას სპინოზა, როგორც თემის სხვა ახალგაზრდები, თალმუდისა და თორას შესასწავლად საულ ლევი მორტერას მიაბარეს. სპინოზა 13 წლამდე რაბინობისთვის ემზადებოდა და ებრაული ენისა თუ ბიბლიის ცოდნაში წარმატებასაც მიაღწია (S. Nadler 1999: 75). ბიბლიის შესწავლისას ხდება პირველი გარდატეხა, კერძოდ, სპინოზა ბიბლიურ ტექსტზე იბნ ეზრას<sup>13</sup> ავტორობით თანდართულ კომენტარებს ნახულობს. იბნ ეზრას კომენტარების მეშვეობით იგი აცნობიერებს, რომ საღვთო წერილები ადამიანთა მიერ შეთხზული ამბებია, რომლებსაც განსხვავებული გონებრივი წყობის თუ ტემპერამენტის მქონე ავტორები ჰყავს. სპინოზას ეს მიგნება გამოძახილს მის „თეოლოგიურ-პოლიტიკურ ტრაქტატში“ პოულობს: „*ამგვარად, რომელიმე*

<sup>12</sup> „დეტერმინიზმის იდეა, რომელიც ადამიანთა ქმედებების განპირობებულობას ამტკიცებს და თავისუფალი ნების შესახებ აბსურდულ ზღაპარს უარყოფს, სულაც არ სპობს ადამიანის გონებასა თუ ცნობიერებას, ან მისი ქმედების შეფასების შესაძლებლობას. პირიქით - ყველაფრის თავისუფალ ნებაზე მიწერის ნაცვლად - მხოლოდ დეტერმინისტული თვალთახედვა გვაძლევს მკაცრი და სწორი შეფასების გაკეთების საშუალებას. ანალოგიურად, ისტორიული აუცილებლობის იდეა სულაც არ ამცირებს ინდივიდის როლს ისტორიაში: ყოველი ისტორია ინდივიდების ქმედებებისგან შედგება, რომლებიც უეჭველია, რომ აქტიური ფიგურები არიან. ნამდვილი კითხვა, რომელიც ინდივიდის სოციალური ქმედების შეფასებისას ამოიზრდება შემდეგია: რა პირობები უზრუნველყოფს ინდივიდის ქმედების წარმატებულობას, რა განაპირობებს იმას, რომ მისი ქმედებები არ დარჩებიან იზოლირებულ აქტებად, რომლებიც ერთმანეთის საწინააღმდეგო ქმედებების ზვავში ჩაიკარგებიან?“ (V.I. Lenin 1960: 159).

<sup>13</sup> იბნ ეზრა (1092 – 1167) - ბიბლიის თვალსაჩინო ებრაელი კომენტატორი, პოეტი და ფილოსოფოსი.

წინასწარმეტყველის ამა თუ იმ გამოცხადებისადმი უფრო მეტად გადახრა, მისივე სხეულებრივი ტემპერამენტით არის განპირობებული“ (TTP II/VII).<sup>14</sup> ამიტომ უნდა ვიფიქროთ, რომ სპინოზამ რელიგიურ ინდოქტრინაციას, სწორედ იბნ ეზრას კომენტარების მეშვეობით დააღწია თავი.

თავის სასკოლო რეველში სპინოზა წერდა, რომ მხოლოდ იბნ ეზრამ შეამჩნია საღვთო წერილის შექმნის შესახებ შექმნილი ცრურწმენა, რომლის მიხედვითაც, მოსეს ხუთი წიგნის ავტორი მხოლოდ ერთი ადამიანია,<sup>15</sup> თუმცა „*მან ვერ გაბედა აშკარად გამოეთქვა თავისი აზრი და მხოლოდ მიუთითა ამაზე საკმაოდ ბუნდოვანი სიტყვებით*“ (მ. ბელენკი 1966: 19). სპინოზა „*ეც-ხაიმში*“ სწავლისას ეცნობა მოშე ბენ მაიმონის, ანუ მაიმონიდის, შუა საუკუნეების ებრაელი ფილოსოფოსის, „*ცდომილთა გზამკვლევის*“, რამაც ყმაწვილ სპინოზას კიდევ უფრო გაუცხოველა არაორთოდოქსული სწავლებისადმი ინტერესი, თუმცა „*ახალგაზრდა მოაზროვნე იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ შუა საუკუნეთა ფილოსოფია ძირითადად მხოლოდ სიტყვებს სწავლობს [...]. უნდა შევისწავლოთ არა სიტყვები, არა ფრაზები, არამედ რეალური საგნები და მათი რეალური ურთიერთკავშირი*“ (მ. ბელენკი 1966: 46). სქოლასტიციზმზე უარის თქმა მხოლოდ სპინოზას პირადი დაჟინების შედეგი არ ყოფილა. ზოგიერთ შემთხვევაში, შუა საუკუნეების ფილოსოფია და თეოლოგია, პირდაპირ თუ ირიბად, სპეკულაციურ-ლოგიკური მსჯელობების გზით, საზოგადოების დანარჩენ წევრებზე ფეოდალთა უპირატესობას ასაბუთებდა და ბატონ-ყმობის ინსტიტუტს ამართლებდა.<sup>16</sup> მაგრამ სპინოზას მოღვაწეობის ეპოქა უკვე ნატურალური მეურნეობის რღვევის და ფეოდალური საწარმოო ურთიერთობების გარეგოლუციურების პერიოდია (უ. ობოლაძე 1976: 181-182). მას ვერ

---

<sup>14</sup> სპინოზას მიერ ტრაქტატში გამოთქმული მოსაზრება, ემყარება ისტორიულ სინამდვილეს, რომლის მიხედვითაც, „*ქურუმები იწერდნენ ხალხში გავრცელებულ მითებს, ჰიმნებს და თქმებს, ამუშავებდნენ, ავსებდნენ მათ საკუთარი მიზნებისა და შეხედულებების შესაბამისად და ცალკეულ ჩანაწერებს ერთ მთელად აკავშირებდნენ*“ (ძირითადი რელიგიური მიმართულებანი 1963: 67).

<sup>15</sup> ამ საკითხის შესახებ საინტერესო შენიშვნას ვაწყდებით რელიგიის ქართველი მკვლევრების ო. გაბიძაშვილისა და დ. გეგეშიძის შრომაში „*რელიგიური რწმენა და მეცნიერული ცოდნა*“: „*მეცნიერების მიერ საბოლოოდ არის დამტკიცებული, რომ „მოსეს კანონები“, რომელთაც მორწმუნე ებრაელები ღმერთის მიერ ბოძებულ კანონებად თვლიან, არ არის არც მოსეს მიერ დაწერილი, არც ღმერთისაგან ნაკარნახევი, არამედ ისინი ძირითადად ნასესხებია კულტურულად უფრო მაღალ საფეხურზე მდგომი ხალხებისაგან, კერძოდ, ბაბილონელებისაგან. ეს ნათელიყო „მოსეს კანონების“ შედარებამ ჰამურაბის კანონებთან, რამაც საბოლოოდ დაასაბუთა მოსეს კანონებში და ბიბლიაში აღწერილი ბევრი მოვლენის მითითობა*“ (ო. გაბიძაშვილი, დ. გეგეშიძე 1969: 65).

<sup>16</sup> იხ. Wood E., A Social History of Western Political Thought, Verso, 2002.

დააკმაყოფილებდა იბნ ეზრას და მაიმონიდის მორიდებული და შეფარული მსჯელობა იმის შესახებ, რომ წმინდა წერილში აღწერილი მოვლენები მხოლოდ ალეგორია, იგავი და სიმბოლური დატვირთვის მქონე ამბებია. საჭირო გახდა მეცნიერების ენის, ლათინურის შესწავლა, რათა სპინოზა იმ პერიოდის კაცობრიობის მოწინავე პოლიტიკურ თუ ფილოსოფიურ ცოდნას ზიარებოდა.

XVII საუკუნე გალილეის, კოპერნიკის და რაციონალიზმის აღმავლობის ეპოქაა და მიუხედავად იმისა, რომ ეკლესია და რეაქციონერული ინსტიტუტები კვლავ ახერხებდნენ მასების იდეოლოგიურ საბურველში გახვევას, მექანიკის კანონები სამყაროს რელიგიურ ახსნას გაბედულად ენაცვლებოდნენ: *„რევოლუციური აქტი, რომლითაც ბუნების კვლევამ თავისი დამოუკიდებლობა გამოაცხადა და, თითქოს, ლუთერის მიერ პაპის ბულის დაწვა გაიმეორა, იმ უკვდავი ნაწარმოების გამოცემა იყო, რომლითაც კოპერნიკმა, თუმცა მოკრძალებით და, ასე ვთქვათ, სიკვდილის სარეცელზე, საბრძოლველად გამოიწვია ეკლესიის ავტორიტეტი ბუნების საკითხებში [...] ამავე დროიდან გიგანტური ნაბიჯებით წავიდა წინ აგრეთვე მეცნიერებათა განვითარებაც, რომელიც ძლიერდებოდა, თუ შეიძლება ასე ითქვას, მისი გამოსავალი წერტილიდან (დროული) დაშორების კვადრატული პროპორციის შესაბამისად“* (ფ. ენგელსი 1983: 399).

ფრანცის ვან დენ ენდენი იყო ის, ვინც სპინოზას მეცნიერების კარი შეუღო. ოფიციალურად ენდენის სკოლაში ამსტერდამის მსხვილი მოვაჭრეების შვილები ლათინურს ეუფლებოდნენ, გარკვეული ხანი ენდენი კარგი რეპუტაციით და დიდი გავლენითაც სარგებლობდა, თუმცა ეს ყველაფერი გაგრძელდა მანამ, სანამ აღმოჩნდა, რომ ის თავისი დროის რადიკალური, რევოლუციური იდეებით იყო შეიარაღებული და ახალგაზრდების გონებაში ათეიზმის მარცვალს ნერგავდა. ენდენი კონვენციური რწმენა-წარმოდგენების, სქოლასტიკური ფილოსოფიისა და ფეოდალიზმის პოლიტიკური ინსტიტუტების დიდი კრიტიკოსი და მოწინააღმდეგე გახლდათ. 1671 წელს კი მან საფრანგეთში გადაინაცვლა, სადაც თანამოაზრეებთან ერთად საყოველთაო თანასწორობისა და რესპუბლიკის დამყარებას ცდილობდა, თუმცა ლუი XIV-ის წინააღმდეგ დაწყებული შეთქმულება სისხლში ჩაახშეს, ხოლო თვითონ ენდენი 1674 წელს სიკვდილით დასაჯეს. საფრანგეთში წასვლამდე ენდენი პირდაპირი დემოკრატიის დამყარებაზე ჰოლანდიაში ყოფნის დროსაც ოცნებობდა.

მისი პოლიტიკური პროგრამა თვითორგანიზებული სამოქალაქო ასამბლეის დაარსებას, ქვრივ-ობლებსა და ღარიბ ოჯახებზე მზრუნველობას მოიცავდა. ენდენის მონახაზით, კენჭისყრა ფარული და საყოველთაო უნდა გამხდარიყო, რელიგია და სახელმწიფო უნდა გამიჯნულიყო და ყოველი მოქალაქის უფლება სახელმწიფოს უნდა დაეცვა (L. Feuer 1987: 20). რთულია, ენდენის პოლიტიკურმა იდეალებმა მისი მოღვაწეობიდან ერთი საუკუნის თავზე მომხდარი საფრანგეთის რევოლუციის იდეალები არ მოგვაგონოს, თუმცა გონების გარევიოლუციურება არ კმარა ახალი ეკონომიკური ფორმაციის დასამყარებლად, ამისთვის თვით საწარმოო ძალთა და ურთიერთობათა გარევიოლუციურებაა საჭირო.

სპინოზას აზროვნებაში რადიკალური გარდატეხა სწორედ ენდენის სახელთან არის დაკავშირებული, თუმცა მასწავლებლის მსგავსად, სპინოზას არასოდეს დაუჭერია მხარი შეიარაღებული რევოლუციისთვის.<sup>17</sup> სწორედ ამავე პერიოდში ეცნობა სპინოზა თავისი თაობის ლიბერალ მოაზროვნეებს, რომელთაც ჰოლანდიის ვესტ და ისტ ინდოეთის კომპანიების მონოპოლისტური საქმიანობა თავისუფალი ვაჭრობის და საწარმოო ურთიერთობების განვითარების გზაზე დაბრკოლებად მიაჩნდათ. ებრაული თემის წევრის წინ გადაშლილი ახალი სამყარო და მასში ინტეგრაცია, თავის მხრივ, მყიფე ყინულზე სიარულს ჰგავდა, რომელიც შესაძლოა ერთიანად არ ჩამტყდარიყო, მაგრამ მზის გულზე ღვლებს ნელ-ნელა იწყებდა.

მოლიპულ გზაზე პირველი ნაბიჯი სპინოზამ ებრაელთა რჩეულობის შესახებ ცრურწმენის უარყოფის მეშვეობით გადადგა. თუკი ებრაელი სწავლულები აცხადებდნენ, რომ ებრაელი ხალხი ღმერთის რჩეული იყო და ამ უცილობელი ფაქტის საფუძველს ებრაელების მიერ მრავალი განსაცდელის გადალახვასა და დევნილობისას

---

<sup>17</sup> სპინოზას შესახებ დაწერილ აუარება კომენტატორულ ლიტერატურაში დამკვიდრებულია აზრი იმის შესახებ, რომ სპინოზა ზოგადად უფრთხოდა რევოლუციებს, რომ მისთვის რევოლუციური პოლიტიკური სტრატეგია ირაციონალური და საზიანო იყო. თუმცა თუნდაც რომ ასე იყოს, ამას თავისი ისტორიული და პოლიტიკური ახსნა აქვს და ჩვენ სტრიქონებს შორის წაკითხვა უნდა შევძლოთ. სპინოზა მოღვაწეობდა იმ პერიოდში, როდესაც ჰოლანდიის რესპუბლიკას საფრთხეს უქმნიდნენ მონარქისტული და კლერიკალური ძალები. მიუხედავად იმისა, რომ ფილოსოფოსს გარკვეული კრიტიკული მიმართება ჩამოუყალიბდა რესპუბლიკის არისტოკრატიული გადაგვარების გამო, ეს სულაც არ ცვლის იმ ფაქტს, რომ ის დე ვიტის მხარდამჭერი და ორანჟისტთა პოლიტიკური ჯგუფის მოწინააღმდეგე იყო. სპინოზამ კარგად უწყოდა თუ რას მოიტანდა ორანჟისტების ხელისუფლებაში მოსვლა: ფილოსოფოსობის თავისუფლების შეზღუდვას, სიტყვისა და რელიგიური თავისუფლების ჩახშობას. აქედან გამომდინარე სპინოზა დემოკრატიულ რევოლუციას კი არ უფრთხოდა, არამედ მონარქისტულ კონტრ-რევოლუციას.

თემის ერთიანობის შენარჩუნებაში ხედავდნენ, სპინოზა ამტკიცებდა, რომ ებრაელების ე. წ. „რჩეულობა“ მიწიერი, სოციოლოგიური მიზეზებით უნდა აიხსნას. ებრაელების ერთიანობას არა ღმერთის რჩეულობა, არამედ სხვა ერების მიმართ გამომუშავებული ზიზღისა და სიძულვილის გრძნობა განაპირობებდა. სპინოზას აზრით, იქ სადაც ებრაელები არ იდევნებოდნენ და მათ ისევე ეპყრობოდნენ, როგორც ადგილობრივ მოსახლეობას, თემის წევრები ასიმილაციას განიცდიდნენ. სპინოზა პოლიტიკური მიზეზით ხსნის ებრაელების მიერ ღმერთის რჩეულობის საკითხის გამოგონებასაც. ეგვიპტური მონობიდან განთავისუფლების შემდეგ, მოსეს პოლიტიკური გამჭრიახობის და ებრაელი ერის ერთიანობის წყალობით, ისრაელის სახელმწიფომ ეკონომიკურ და პოლიტიკურ სტაბილურობას მიაღწია. ამიტომ „თეოლოგიურ-პოლიტიკურ ტრაქტატში“ სპინოზა წერს, რომ ღმერთმა ებრაელები არა მათი გონებრივი წყობისა თუ სულიერი სრულყოფის გამოისობით, არამედ თავიანთი სახელმწიფოს ძლიერების გამო „გამოარჩია“ (TTP III/6).

ნიშანდობლივია ისიც, რომ ღმერთი ებრაელებს დაუმორჩილებლობის და კანონის აბუჩად აგდების შემთხვევაში მხოლოდ სახელმწიფოს ნგრევითა და ამქვეყნიური მძიმე განსაცდელით ემუქრება. ეს ბუნებრივიცაა, სპინოზას მტკიცებით, იმ შემთხვევაში თუ სახელმწიფოში მცხოვრები ინდივიდები დაწესებულ შეთანხმებებს პატივს არ სცემენ და ლახავენ მათ, ასეთ საზოგადოებას დიდი დღე არ უწერია (TTP III/6). ამიტომ თუკი ღმერთის რჩეულობის საკითხს რელიგიურ საბურველს ჩამოვაცილებთ, დავინახავთ, რომ ებრაელთა აღმატებულობის შესახებ მითი, მხოლოდ მიწიერი მიზეზებით იხსნება: *„და როდესაც მოსე ჩაწვდა თავისი ხალხის ჯიუტ ხასიათს, მან დაინახა, რომ ებრაელებს დიდი სასწაულებისა და ღმერთის გარეგანი დახმარების გარეშე არ შეეძლოთ წამოწყებულის ბოლომდე მიყვანა და რომ ასეთი წყალობის მიღმა ისინი გარდაუვლად დაილუპებოდნენ“* (TTP III/10).

მას შემდეგ რაც ებრაელებს სახელმწიფო აღარ ჰქონდათ და ისინი დევნილობაში ცხოვრობდნენ, ღმერთის მიერ გამორჩევის მითოლოგიას რაციონალური პოლიტიკური მარცვალი გამოეცალა:<sup>18</sup> *„დღეს ებრაელებს არაფერი აქვთ ისეთი, რასაც*

---

<sup>18</sup> ის ფაქტი, რომ ებრაელთა რჩეულობის იდეა რაციონალურ მარცვალს აღარ შეიცავს, დასტურდება მე-19 საუკუნეში აღმოცენებული რეაქციონერული მიმდინარეობით - სიონიზმით: *„ებრაელი ხალხის რჩეულობის ამ რელიგიურ იდეაზე ჯერ კიდევ მე-19 საუკუნეში აღმოცენდა რეაქციული*

საკუთარ თავს მიაწერდნენ, ხოლო სხვებს - არა [...] და მაინც თუკი ვინმეს სურს დაიჟინოს, რომ ებრაელები რაიმე მიზეზით ღმერთის მიერ სხვებისგან სამუდამოდ გამოირჩნენ, მას სრულებითაც არ შევეკამათები, თუკი დამეთანხმება, რომ ეს გამორჩევა [...] მხოლოდ მათ პოლიტიკურ და მატერიალურ ინტერესებს მიემართება და რომ არც ერთი ხალხი არ არის სხვებისგან გონებისა და სიქველის სრულყოფის მიხედვით გამორჩეული“ (TTP III/12).

მიუხედავად იმისა, რომ ებრაელთა რელიგიამ სოციალური რყევებისგან თავის არიდების პროცესში პოზიტიური როლი შეასრულა, დევნილობაში იუდაიზმი ებრაელთათვის ბორკილად და დაბრკოლებად იქცა. ცხადია, კაბალიზმის გავლენისაგან თავის დახსნა სპინოზას მსგავსად ძალიან ცოტამ თუ შესძლო, ხოლო ებრაელთა უმეტესი ნაწილი რაბინების ობსკურანტული წარმოსახვის, მათი ქედმაღლობისა (რომ თითქოს მხოლოდ მათ შეიცნეს ღმერთის საიდუმლოებანი) და იდეოლოგიური დაავადემყოფების მსხვერპლნი იყვნენ. სპინოზასთვის მიუღებელი გახლდათ წმინდა წერილის მეცნიერული ცოდნით გაპატიოსნებაც. მეცნიერებისა და იუდაისტური დოქტრინების მორიგების ცდა ახალ დროებასთან გახვევებული დოგმატების შერწყმას, ძველ, გამოუსადეგარ ტიკში ახალი ღვინის ჩასხმას ნიშნავდა (L. Feuer 1987: 24).

საინტერესოა, რომ გარდა თეოლოგიური იერიშებისა, „თეოლოგიურ-პოლიტიკურ ტრაქტატში“, სპინოზამ ვისიმე სოციუმიდან, თუ რელიგიური თემიდან განკვეთის უფლებამოსილება სეკულარულ სუვერენს არგუნა და არა კლერიკალურ ავტორიტეტს. სპინოზა დაურიდებლად ამტკიცებს, რომ ის, ვისაც „წმინდა, საკრალურ საკითხებზე“ ძალმოსილება აქვს, ხალხის გონებასაც აკონტროლებს. ამგვარად, ყოველი მცდელობა წმინდა საკითხების შესახებ უფლებამოსილებაზე მოცილეობისა, პოლიტიკური ძალმოსილების ხელში ჩაგდებისთვის ბრძოლას ნიშნავს: „*ნებისმიერი, ვინც სუვერენის ძალმოსილებისგან ამ ავტორიტეტის მითვისებას ელტვის, სინამდვილეში, თავისი ძალმოსილების ზრდისაკენ იკაფავს გზას*“ (TTP XVI/18). სპინოზასთვის ძალმოსილების დაყოფა (კლერიკალებისთვის ძალმოსილების წილის დათმობა) სახელმწიფოს სტაბილურობის შერყევისაკენ გადადგმული ნაბიჯია, ხოლო მათ ვინც

---

*ბურჟუაზიულ-ნაციონალისტური მიმდინარეობა - სიონიზმი. თავისი შინაარსით სიონიზმი მიზნად ისახავს ნაციონალისტურ ინტერესებს [...]*“ (ო. გაბიძაშვილი, დ. გეგეშიძე 1969: 66).

ამ მოსაზრებას (კლერიკალების მიერ საერო ძალმოსილებაში შეცვლას) ემხრობა „უბადრუკ გაბრიყვებულებს“ უწოდებს. ის „თეოლოგიურ-პოლიტიკურ ტრაქტატში“ მოსეს მაგალითს იშველიებს, რომელსაც მართალია მთელი ძალმოსილება ეპყრა ხელთ, მაგრამ მისი სიკვდილის შემდეგ მიუხედავად იმისა, რომ რელიგიური დოგმატების განმარტების უფლებამოსილება სასულიერო პირების ხელში დარჩა, მათ მაინც არ ჰქონდათ ვინმეს განკვეთის ან გასამართლების უფლება. ებრაელთა სახელმწიფოში სუვერენი არასოდეს იყო სასულიერო პირი, არამედ მაგისტრატები, რომლებიც როგორც საკრალურ, ასევე სეკულარულ საკითხებს განაგებდნენ (S. James 2012: 295). იმ შემთხვევაში, თუ სოციუმიდან განკვეთის უფლება კლერიკალებს ექნებათ, სპინოზას აზრით, მუდმივი საზოგადოებრივი შფოთი, დავა და ურთიერთდაპირისპირება დაისადგურებს. ისტორიულ მაგალითად კი სპინოზას გერმანელ იმპერატორებსა და რომის პაპებს შორის არსებული დამაბულობა მოჰყავს. ამგვარად, *„სეკულარულმა ავტორიტეტებმა ეს უფლება (საუბარია განკვეთაზე; დ.გ.) კლერიკალურ ელიტას არ უნდა გადასცენ, რადგან ხსენებული პრეროგატივა საზოგადოებრივ აზრზე მანიპულაციისთვის ყველაზე ძლევა მოსილია“* (L. Feuer 1987: 24).

ცხადია, „თეოლოგიურ-პოლიტიკური ტრაქტატის“ წერისას სპინოზა თავის გამოცდილებას გვერდს ვერ აუვლიდა, მან მწარედ გამოსცადა თუ რას ნიშნავს, როდესაც განკვეთის უფლება რელიგიურ ელიტებს უპყრიათ ხელთ, თუმცა, მეორე მხრივ, სპინოზას ეპოქა მწვავედ აყენებდა სახელმწიფოსა და რელიგიას შორის ურთიერთმიმართების შესახებ საკითხს. ამ პრობლემის გადაწყვეტისას, როგორც ეს ერთი შეხედვით ეჩვენებათ ხოლმე, სპინოზა სულაც არ დგას მოდერნის პერიოდის სეკულარულ კონცეფციაზე, რომლის მიხედვითაც, სახელმწიფო განმგებლობა მკაცრად გამიჯნულია რელიგიური კონფესიებისგან. შესაძლოა, ეს იმითაც აიხსნას, რომ სპინოზას პარტია (რომელზეც ნაშრომის სხვა ნაწილში გვექნება საუბარი) სწორედ რელიგიურ-პოლიტიკურ ძალასთან - ორანჟისტებთან - იყო დაპირისპირებული. პოლიტიკური ძალაუფლება რელიგიურ ავტორიტეტებს ნებისმიერ ფასად, თუნდაც საკრალური საკითხების სუვერენებზე გადაბარების ხარჯზე უნდა ჩამორთმეოდათ. ამგვარად, სპინოზასთან სწორედ სუვერენი გახლავთ ღვთიური კანონის სამართლიანი განმმარტებელი: *„როგორც გამოცდილების, ისე გონების მიხედვით ნათელია, რომ*



ღვთიური კანონი მხოლოდ სუვერენის ბრძანებულებებზეა დამოკიდებული“ (TTP XIX/9). სუვერენმა უნდა გადაწყვიტოს რა ფორმის ღვთისმოსაობა არის დასაშვები და რამდენად უთხრის ის ძირს სახელმწიფოს სტაბილურობას (S. James 2012: 314) (თუმცა, ცხადია, ღვთისმოსაობაში აქ ვგულისხმობთ, პირველ რიგში, რელიგიურ რიტუალებს, რელიგიური პრაქტიკის გარეგან განხორციელებას, გამოხატვას და არა ვისიმე გულის ნადებს თუ შინაგან მიმართებას ღვთაებასთან, რომელიც, რა თქმა უნდა, ინდივიდის კერძო საქმეა) (TTP XIX/3).

რელიგიურ თუ წმინდა საკითხებზე სუვერენის ძალაუფლების გავრცელების შესახებ მოსაზრება ეპოქის სულით არის პირობადებული, რადგან სპინოზამ კარგად უწყის, რომ სახელმწიფოში საზოგადოებრივი შფოთის ერთ-ერთი ძირითადი მიზეზი სწორედ რელიგიური დაპირისპირებებია. „თეოლოგიურ-პოლიტიკურ ტრაქტატში“, ის ამტკიცებს, რომ რელიგიური რიტუალები და ზოგადად ღვთისმოსაობის გამოხატვა საყოველთაო კეთილდღეობას უნდა ეთანადებოდეს (TTP XIX/10). ამგვარად, სპინოზასთვის ღვთისმოსავი ქმედება პოლიტიკურად მიზანშეწონილ აქტს უიგივდება: „არავის ძალუძს, ღმერთის განგებით, მოყვასის მიმართ მოიქცეს ღვთისმოსავად, თუკი ის, ამავე დროს, ღვთისმოსაობას და რელიგიურობას საჯარო ინტერესს არ უთავსებს“ (TTP XIX/11).

საგულისხმოა, რომ მაშინ როდესაც ებრაელებს ჯერ კიდევ ჰქონდათ სახელმწიფო, ქრისტიანული ფორმულა მოყვასის სიყვარულისა და ურთიერთდახმარების შესახებ არ ვრცელდებოდა მათზე, ვინც სუვერენის მიერ იყო დაგმობილი. პირიქით, იმ პერიოდში მოქმედებდა ფორმულა: გიყვარდეს მოყვასი და შეიძულე მტერი. მოყვასისადმი სიყვარული უნივერსალური მხოლოდ მაშინ გახდა, როდესაც ებრაელებს სახელმწიფო აღარ ჰქონდათ. სწორედ ამიტომ, სპინოზა თვლის, რომ რელიგია ყოველთვის შერწყმულია სახელმწიფოს პოლიტიკურ ინტერესებთან (TTP XIX/12)<sup>19</sup> და ის გადახლართულია ამა თუ იმ ერის ისტორიასთან, მაგალითად: „იუდაიზმის ჩამოყალიბების ისტორია განუყრელად არის დაკავშირებული ებრაელი ხალხის ისტორიასთან, რომლის უძველესი რწმენანი და მითები ამ რელიგიის მთავარ შინაარსს შეადგენს“ (ძირითადი რელიგიური მიმართულებანი 1963: 61).

<sup>19</sup> „რელიგია ყოველთვის შეგუებული იყო სახელმწიფო ინტერესებთან“ (TTP XIX/12).

მაგრამ როგორაა შესაძლებელი სუვერენმა საკუთარი მოქალაქეების მკრეხელური თუ დესტრუქციული რწმენა-წარმოდგენები გააკონტროლოს? აქვს კი სუვერენს აბსოლუტური ძალმოსილება ყოველ ინდივიდზე? ტრაქტატში სპინოზა ნათლად და მკაფიოდ აჩვენებს, რომ არავის ძალუმს თავისი ძალაუფლებისა და უფლების სხვისთვის იმგვარად გადაცემა, რომ მან ადამიანად ყოფნა შეწყვიტოს (ე.ი გახდეს მონა); და ვერასოდეს იარსებებს ისეთი სუვერენი, რომელიც ყველაფერს ისე გადაწყვეტს, როგორც ეს მას მოეპრიანება. სპინოზა კარგად ხედავს, რომ ადამიანის გულსა და გონებაში შეღწევა, მათი იდეოლოგიურად დასნებოვნება ინდივიდებს უფრო მარჯვედ იმორჩილებს, ვიდრე ეს გარეგან იძულებას შეუძლია (TTP XVII/1). ცხადია, ინდივიდებში შიშის ჩანერგვით, მათი დათრგუნვით სუვერენს საკუთარი ძალმოსილების გაფართოება ძალუმს, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, *„მათ (სუვერენებს; დ.გ) მაინც არ შეუძლიათ კონტროლი იმისა, თუ რას ფიქრობს და გრძნობს ხალხი“* (S. James 2012: 309). ამას გარდა, „პოლიტიკურ ტრაქტატში“ სპინოზა პირდაპირ წერს, რომ ტირანული რეჟიმები, შინაგანი წინააღმდეგობების გამო, დიდხანს ვერ ძლებენ, თუნდაც სუვერენის ძალადობრივი ქმედებები კანონიერად იქნას შერაცხული (მაგალითად, მოქალაქეთა უსაფრთხოების დაცვის, ან საკუთრების დაცვის საბაბით) (W. Montag 1999: 66). სპინოზას აზრით, გონიერი სუვერენი უნდა აცნობიერებდეს, რომ ინდივიდების აზროვნება და, ზოგ შემთხვევაში, მისი გამოხატვის ფორმები კანონის კონტროლს მიღმაა. ამიტომ სპინოზა ემხრობა როგორც აზროვნებისა და რწმენის, ასევე, გამოხატვის თავისუფლებასაც, რადგან *„აზროვნების თავისუფლება შეუძლებელია სრულებით გავაცალკევოთ გამოხატვის თავისუფლებისგან, შესაბამისად, თუკი სუვერენს არ ძალუმს პირველის ჩახშობა, ასევე, ვერ მიჩქმალავს ის მეორეს“* (S. James 2012: 311). თუმცა აუცილებელია ზღვარის გავლება რწმენა-წარმოდგენებსა და მოქმედებას შორის. სპინოზა ტრაქტატში აშკარად ემხრობა რწმენის, აზრის, გამოხატვის თავისუფლებას, თუმცა იმავეს ვერ ვიტყვით მოქმედების თავისუფლებაზე, რადგან სუვერენის ამოცანა ინდივიდების ქმედებების მოთოკვაა და არა მათი განსჯების შეკვეცა.

სწორედ აქ იჩენს თავს ერთი პრობლემა, რამდენად თანმიმდევრულია სპინოზა სიტყვისა და ქმედების გამიჯვნისას? ფილოსოფიის ისტორიაში უდავო ტრუიზმია, რომ სპინოზა მონისტური მსოფლმხედველობის წარმომადგენელია და ის მონიზმს

არა მარტო „ეთიკაში“, არამედ „თეოლოგიურ-პოლიტიკურ ტრაქტატშიც“ თანმიმდევრულად ატარებს. მაგალითად, ტრაქტატში წმინდა წერილის განხილვისას უარყოფილია დუალიზმის ის ნაირსახეობა, რომელიც ენასა და ბუნებას, ენასა და სინამდვილეს ერთმანეთს უპირისპირებს (სპინოზასთვის ტექსტი ბუნების ერთ-ერთი მოდუსია, სხეულია სხვა სხეულებს შორის). სიტყვასა და ტექსტს სხეულებრივი, მატერიალური არსებობა აქვთ, რადგან ისინი სხვა სხეულებზე (სხვადასხვა ინდივიდზე) აფიცირებენ და მათ მოქმედებას გარკვეულ მიმართულებას აძლევენ, რადგან თუკი წმინდა წერილი ვერ შეძლებდა სხეულების მოქმედებაზე ზეგავლენის მოხდენას, მაშინ ის ფარატინა ფურცელი იქნებოდა და არა ძლევამოსილი, ეფექტების გამცემი ტექსტი (W. Montag 1999: 22). ტრაქტატის XX თავში კი, სპინოზა საპირისპიროს ამტკიცებს, კერძოდ, სქემატურად თუ ვიტყვით, გამოდის, რომ თუკი სუვერენი ინდივიდის ბუნტარულ ქმედებებს შეზღუდავს, საჭირო აღარაა ყურადღება მიექცეს იმას, თუ რას ამბობს ის.<sup>20</sup> სპინოზას ხსენებულმა პოზიციამ, შესაძლოა, კანტის სლოგანი - „იმსჯელეთ რამდენიც გინდათ და რაზეც გინდათ, ოღონდ დამმორჩილდით“ - გაგვახსენოს (ი. კანტი 2012: 35), რაც ტრაქტატის სხვა ნაწილებში გამოთქმულ მოსაზრებებს და მის ზოგად პათოსს ეწინააღმდეგება.

საგულისხმოა, რომ „თეოლოგიურ-პოლიტიკურ ტრაქტატში“ წმინდა წერილის მატერიალურობაზე საუბარი პირდაპირი გაფრთხილება იყო იოჰან დე ვიტის და რესპუბლიკური პარტიის მიმართ. კერძოდ, დე ვიტის პარტიის მიერ სიტყვის თავისუფლების აპოლოგია, სიტყვისა და ქმედებების გამიჯვნა ფორმალურ-სამართლებრივი ილუზიისთვის თავის შეფარებას ნიშნავდა. იმით, რომ ტრაქტატის დასაწყისში სპინოზა ძველი აღთქმის მატერიალურობას აღიარებს, ის ირიბად ხაზს

---

<sup>20</sup> თუმცა სპინოზა ტრაქტატში დესტრუქციულ, რევოლუციურ და დესტაბილიზაციის გამომწვევ აზრებსა თუ სიტყვებს გამოყოფს რაციონალურისგან. ერთი მხრივ, ინდივიდები უსაფრთხოებისა და თავისუფლების დასაცავად სუვერენს გადასცემენ ძალმოსილებას, რათა სოციუმის ძირგამომთხრელი ქმედებები შეიზღუდოს, მეორე მხრივ, მათ საკუთარი განსჯის თავისუფლად ფორმირების უფლება კვლავ აქვთ. თუმცა ინდივიდები მხოლოდ იმ ზომამდე უნდა გამოხატავდნენ საკუთარ აზრს, რა ზომითაც ის სუვერენის ძალმოსილებას არ უქმნის საფრთხეს. მაგრამ თუკი სახელმწიფოში მოქმედი კანონებიდან რომელიმე გონების საყოველთაო კანონზომიერებას ეწინააღმდეგება და ამის შესახებ ინდივიდი აზრს გამოთქვამს ეს, ცხადია, ძირგამომთხრელ საქმიანობად ვერ შეფასდება. იქიდან გამომდინარე, რომ სუვერენს არ ძალუძს აბსოლუტური ძალმოსილების ინდივიდებზე გავრცელება, გონიერი მმართველი ისეთ გარემოს უნდა ქმნიდეს, რა დროსაც რელიგიურად თუ ფილოსოფიურად მრავალფეროვანი აზრების გამოხატვა არ იწვევს რაიმე მაიძულებელი ზომის ამოქმედების აუცილებლობას, ხოლო მისი გამოუყენებლობით - სახელმწიფოს ნგრევას (J. Steinberg 2009).

უსვამს კალვინისტი აგიტატორების მგზნებარე სიტყვით გამოსვლების, მათი აგიტაციის მატერიალურობასაც. სწორედ ამიტომ არის დუალიზმით გაჟღენთილი XX თავი ტრაქტატის სხვა ნაწილებთან წინააღმდეგობრივ მიმართებაში (W. Montag 1999: 24). აქ სპინოზა თითქოს უკუაგდებას იმ ფაქტს, რომ კალვინისტი ავტორიტეტების იდეოლოგიურ ინტოქსიკაციას ვეება მასშტაბის *მრავლობის*<sup>21</sup> (multitudo) რესპუბლიკური პარტიის წინააღმდეგ მომართვა ძალუმს და XX თავის დასკვნით ნაწილში პირდაპირ წერს: „სახელმწიფო არასოდესაა იმაზე მეტად უსაფრთხო [...] როდესაც სუვერენული ავტორიტეტების უფლება, როგორც წმინდა ისე, სეკულარულ საკითხებში, ვრცელდება მხოლოდ ქმედებებზე და როდესაც ყველა იმას ფიქრობს და ამბობს, რაც მოესურვებათ“ (TTP XX/17).

შეიძლება ითქვას, რომ ტრაქტატის XX თავში გამოთქმული მოსაზრება სიტყვის, რწმენის, ფილოსოფოსობის თავისუფლების შესახებ, ერთი მხრივ, ბურჟუაზიული კლასის აღმავლობის, მომავალი რევოლუციის და ფეოდალიზმის დაისის მაუწყებელია, მაგრამ სპინოზას მიერ ქმედებებისა და სიტყვის გამიჯვნა და ამით სიტყვის მატერიალურობის, მისი პოლიტიკური განზომილების ნიველირება კონსტიტუციონალისტური ილუზიისთვის თავის შეფარებას ჰგავდა. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ტრაქტატის წერისას ჰოლანდიის პროვინციის სათავეში სპინოზას მეგობარი იოჰან დე ვიტე იდგა, ხოლო მას კალვინისტთა რეაქციონერული ჯგუფი ეცილებოდა ძალაუფლებას. 1672 წელს ორანჟისტებმა დე ვიტის რესპუბლიკური მმართველობა *მრავლობის* დახმარებით დაამხეს. ცხადია, სპინოზა არ ცდებოდა მაშინ, როდესაც წერდა, რომ სუვერენს არ ძალუმს ინდივიდებზე აბსოლუტური ძალმოსილების განვრცობა, რომ იოჰან დე ვიტს არ შეეძლო თავისი ძალმოსილების დესპოტიზმის გზით შენარჩუნება, რადგან „რაც უფრო ძალადობრივი გზით ზღუდავ ინდივიდების თავისუფლებას, მით უფრო ძალისმიერი და დამანგრეველი იქნება მათი პასუხი [...] როდესაც თითოეული ინდივიდი ვალდებული ხდება იფიქროს ისე, როგორც - სხვა, მისი აზროვნების მწარმოებლური ძალა, დამანგრეველ ძალად იქცევა“ (E. Balibar 2008: 28). სახელმწიფოს უფლება თავის ქვეშევრდომებისადმი პირდაპირპროპორციულია მისი ძალმოსილების სიჭარბისა ამავე ინდივიდებთან

<sup>21</sup> სპინოზას ფილოსოფიის და ჩვენი ნაშრომისთვის ცენტრალურ ცნებას multitudo-ს ქართულად მრავლობად ვთარგმნით.

მიმართებით. ისტორიულად კი ცნობილია, რომ *მრავლობა* სწორედ ორანჟისტა მხარეს იყო, დე ვიტს კი მხოლოდ მდიდარი მსხვილი ბურჟუაზია უჭერდა მხარს. მაგრამ, მეორე მხრივ, ამ პოლიტიკური ჩიხიდან გამოსავალი სრულებითაც არ გახლდათ სიტყვისა და ქმედებების გამიჯვნა, არამედ, როგორც თვითონ სპინოზა აღნიშნავდა, ისეთი გარემოსა და საზოგადოების შექმნა, რომელშიც სიტყვის, რწმენის და გამოხატვის თავისუფლება სახელმწიფოს საძირკველს ძირს არ გამოუთხრიდა. იოჰან დე ვიტმა ვერ მოახერხა *მრავლობის* პასიური ვნებებისა და აფექტებისგან განთავისუფლება და მიუხედავად სპინოზას მიერ ტრაქტატში აღწერილი ამსტერდამისა, რომელიც „*მშვენიერი მაგალითია ქალაქისა თავისი თავისუფლების ნაყოფით რომ ტკბება და სხვა ერების პატივისცემას იმსახურებს*“ (TTP XX/15), რელიგიურმა ჯგუფებმა მაინც მოახერხეს ძალაუფლების ხელში აღება. სპინოზამ კი დარჩენილი სიცოცხლე და თავისი „პოლიტიკური ტრაქტატი“ სწორედ იმ თავსატეხის ამოხსნას მიუძღვნა, თუ როგორ უნდა გახდეს ესა თუ ის პოლიტიკური ფორმაცია სტაბილური, ჰარმონიული და რაც მთავარია უსაფრთხო: „*სახელმწიფოს სიქველე მისივე უსაფრთხოება*“ (TP I/6).

გარდა რელიგიურ ავტორიტეტებთან წინააღმდეგობისა, სპინოზას დაპირისპირება რაბინებთან და ორთოდოქსულ სწავლებასთან გამოიწვია მისმა მიგნებამ, რომლის მიხედვითაც, წმინდა წერილი არა ღრმა ფილოსოფიური შინაარსის მქონე, მისტიკური განზომილების მატარებელი ტექსტია, როგორც ეს მაიმონიდს მიაჩნდა, არამედ ის მხოლოდ ინდივიდთა დასამორჩილებლად შეიქმნა: „*მორალური კანონი იმპერატივია; მას არ აქვს რაიმე სხვა ეფექტი თუ მიზანი გარდა მორჩილებისა*“ (G. Deleuze 2001: 24). სპინოზას ამის დასტურად მოსეს სტრატეგიაც კი მოჰყავს. მოსე არ ცდილობს ებრაელთა დაყოლიებას გონივრული არგუმენტების გაცვლა-გამოცვლით, არამედ - ფიცითა და საზარელი მუქარებით. სწორედ ამიტომაც, სპინოზა ფილოსოფიას განასხვავებს რწმენისა და თეოლოგიისგან. ფილოსოფიის მიზანი ჭეშმარიტების მიღწევაა, ხოლო რწმენა მორჩილებისა და კრძალვის გამყარებას ემსახურება. რწმენას არ სჭირდება გონება, არამედ მხოლოდ - მორჩილება, ამიტომაც რწმენა და ფილოსოფია სხვადასხვა პოლუსზე დგანან.

ფილოსოფიის ერთადერთი წყარო ბუნება და მისი კანონზომიერების შესწავლაა, აქ დაუშვებელია თვითნებური ინტერპრეტაცია, საკუთარი გრძნობების თუ

ტემპერამენტის მიხედვით სინამდვილის აგების ცდა, მეორე მხრივ, რწმენა სწორედ სხვადასხვა ტემპერამენტის, გონებრივი წყობის მქონე ინდივიდების ისტორიებით არის კონსტრუირებული, სხვა სიტყვებით, ფილოსოფია უნივერსალურია, ხოლო რწმენა სხვადასხვა ცვალებადი გარემოების ნაყოფია. აქედან გამომდინარე, რელიგიურ საკითხებში „*მავანს, შეცდომის დაშვების გარეშე, შეუძლია ნებისმიერი საკითხის შესახებ იფიქროს ის, რაც მოესურვება. მხოლოდ ის დაიმსახურებს გმობასა და შეჩვენებას, ვინც თავის რწმენას დაუმორჩილებლობისაკენ, კონფლიქტისაკენ, სიძულვილისა და ბრაზისაკენ წარმართავს*“ (TTP XIV/13). ეს პასაჟი პირდაპირი მინიშნებაა იმაზე, რომ სინამდვილეში სპინოზას განკვეთა ორთოდოქსული რწმენა-წარმოდგენების შერყევაზე პასუხი კი არა, პოლიტიკური დაუმორჩილებლობის აქტის შედეგი იყო, რომელსაც ზუსტად ის რეაქცია მოჰყვა (გმობა და შეჩვენება), რასაც ტრაქტატის ზემოხსენებული ადგილი უსვამს ხაზს.

თუმცა გარდა რელიგიურ საკითხებში ერეტიკოსობისა, სპინოზა თავისი პერიოდის მაგისტრალურ ფილოსოფიურ ხედვებსაც უპირისპირდებოდა. სპინოზა ერეტიკოსად მიიჩნეოდა არა მარტო ღვთისმოსავეს, არამედ ფილოსოფოსთა შორისაც. მიუხედავად იმისა, რომ მექანიკის და მეცნიერების სხვა დარგების განვითარებამ ღმერთის ადგილი მეტ-ნაკლებად შეზღუდა, სხვა სიტყვებით, ღმერთი ფარდის მიღმა, ან სულაც კულისებში გააძევა, მისი ბუნების კანონზომიერებასთან გაიგივება პოლიტიკური სუიციდის ტოლფასი გახლდათ. გავრცელებულ ფილოსოფიურ ხედვად სპინოზას პერიოდის ევროპაში დეიზმი იქცა. თუმცა კი დეისტების ღმერთი არ ერეოდა სამყაროს ყოველდღიურ მართვა-განმგებლობაში, მოკრძალებულ ერეტიკოსებს ტრანსცენდენტურ არსებაზე უარი არ უთქვამთ (Y. Yovel 1989: 5).

### 2.3 განკვეთის პოლიტიკური შემადგენელი

თემიდან ფიზიკურ განკვეთას წინ სულიერი სიმარტოვისა და განდეგილობის განცდა ახლავს. სპინოზა ამსტერდამის ებრაული თემის წევრი განკვეთის ოფიციალურად გაცხადებამდე უკვე საკმაო ხნით ადრე აღარ იყო. მიუხედავად ამისა,

ურიელ აკოსტასგან განსხვავებით, მას არ უცდია თავისი ინტელექტუალური აღმატებულობის შესახებ დაეკვებნა ან საჯარო სკანდალი მოეწყო. ებრაული თემის მიერ თავსმოხვეული დოგმები იმ ჭიპლარს ჰგავდა, რომელიც ლამისაა ახალშობილს მოახრჩობს და რისგან განთავისუფლებასაც ის ამოდ ცდილობს. საჭიროა გარეგანი ბიძგი, ვინმეს შეწევნა, რომ გაწყვიტოს ის ჯაჭვი, რომელიც ახალ სამყაროს ძველისაგან გამიჯვნას ჯერაც არ ანებებს. როგორც სპინოზას ბიოგრაფი ჟან ლუკასი წერს, განკვეთა შედეგი იყო მისივე სურვილისა.<sup>22</sup> ამ მოსაზრებას, ცხადია, აქვს არსებობის უფლება, თუმცა განკვეთის სურვილი შედეგია იმ ბიძგისა, რომელიც სპინოზამ ჯერ კიდევ ექიმი პრადასგან მიიღო. შესაძლოა, სპინოზას შინაგანად უკვე გადაწყვეტილიც კი ჰქონდა ებრაული თემის მიტოვება, მაგრამ მისი ვერდიქტი სწორედ პრადასთან შეხვედრებისას განსხეულდა (Y. Yovel 1989: 8). სპინოზამ საკუთარი შინაგანი მდგომარეობის გარეგნულად გამოხატვა პრადასთან შეხვედრების შემდეგ დაიწყო, ამ დროიდან თქვა მან უარი იუდაისტურ რიტუალებში მონაწილეობაზე. მის გამომწვევ ნაბიჯებს თემის ლიდერებმა გადმოხიზების მცდელობითა და მოქრთამვით უპასუხეს. მაგრამ რაში სჭირდებოდათ თემის მესვეურებს ფარისევლის თავიანთ რიგებში შეფარება?

მოქრთამვით შესაძლებელი იყო სპინოზას შეენარჩუნებინა თემის წევრის გარეგნული იერი, თუმცა ცალსახა იყო, რომ მისი გადარწმუნება, რელიგიური დოგმატების შესახებ აზრის გადათქმევენება, შეუძლებელი გახლდათ. ეს გვიბიძგებს ვიფიქროთ, რომ ამსტერდამის ებრაული თემის მიმართება სპინოზასთან მეტწილად პოლიტიკურია და მხოლოდ შემდგომ რელიგიურ-თეოლოგიური. ამ საკითხის ექსპლიკაციისთვის ებრაული თემის ამსტერდამში დასახლების პერიპეტიებს უნდა გაესვას ხაზი. 1615 წელს ჰოლანდიის პროვინციის განმგებელმა ჰუგო გროციუსსა და ადრიან პაუს (შემდგომში პროვინციის მთავარ განმგებელს) ებრაელთა ამსტერდამში ცხოვრების განმსაზღვრელი პოლიტიკური დოკუმენტის შედგენა მოსთხოვა. გროციუსი ემხრობოდა, ებრაელებს სხვა ხალხებისგან განურჩევლად მოპყრობოდნენ, ჰქონოდათ მათ უფლება სავაჭრო, თუ საწარმოო საქმიანობის, თუმცა „ათეისტი და უღმერთო“ ებრაელები პროვინციის განმგებელს არ უნდა შეეწყნარებინა და ყოველი

<sup>22</sup> იხ. J. Lucas, *The Oldest Biography of Spinoza*, ed. A. Wolf, London: Allen and Unwin, 1927.

ებრაელისაგან უნდა მოეთხოვა დაემტკიცებინა თავისი რწმენა ღმერთის, მოსეს, წინასწარმეტყველებისა და სიკვდილის შემდეგ სიცოცხლისადმი (S.W. Baron 1973: 10-13). მიუხედავად იმისა, რომ გროციუსის *Remonstratie* კანონად არასოდეს ქცეულა, სავარაუდოდ მას საკმაოდ დიდი გავლენა ჰქონდა ჰოლანდიის პროვინციის მესვეურებზე. საპირისპიროს ამტკიცებს იოველი, რომ შესაძლოა გროციუსის ტექსტს მნიშვნელობა ჰქონოდა XVII საუკუნის ათიან წლებში, როდესაც კალვინისტები თავიანთი ძალმოსილების მწვერვალზე იყვნენ, მაგრამ მისი თქმით, ებრაული თემის მიმართ სიფრთხილეს აღარ იჩენდნენ სპინოზას განკვეთისას (Y. Yovel 1989: 10).

იოველის მსჯელობაში ნამდვილად არის რაციონალური მარცვალი, მართალია, რომ სპინოზას მოღვაწეობის ადრეულ პერიოდში ჰოლანდიის პროვინციას ტოლერანტული რესპუბლიკური პარტია მართავდა, თუმცა არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ *მრავლობა* სწორედ კალვინისტების მხარეს იყო. რელიგიურ დაჯგუფებებს ჰოლანდიის პროვინციაში ყოველთვის დიდი მხარდაჭერა ჰქონდათ და ისინი პოლიტიკურად ანგარიშგასაწევ ძალას წარმოადგენდნენ. ამ ვითარებას თუკი სპინოზისტურად განვსჯით, უნდა ითქვას, რომ ინდივიდის უფლება იმდენივეა, რამდენიც მისი ძალაუფლება (TTP XVI/1), სპინოზა ჯერ კიდევ „თეოლოგიურ-პოლიტიკურ ტრაქტატში“ უარყოფს ფორმალური დემოკრატიის კონსტიტუციონალისტურ ილუზიას, რომლის მიხედვითაც, თუმცა კი ფორმალურად ძალმოსილ, მაგრამ სინამდვილეში ძალმოსილების არმქონე ინდივიდებს (ამ შემთხვევაში დე ვიტი, რომელსაც *მრავლობის* მხარდაჭერა არ ჰქონდა), *მრავლობაზე* რაიმე გავლენა და უფლება ჰქონდეს, რასაც (ამ უფლების მათზე გავრცელებას), რა თქმა უნდა, წინ ათასგვარი დაბრკოლება და ბარიერი ელობება. ამგვარად, მიუხედავად დე ვიტის და რესპუბლიკური პარტიის ჰოლანდიის პროვინციის სათავეში მოქცევისა, ძალაუფლება კვლავ კალვინისტური და სხვა რელიგიური დაჯგუფებების ხელში იყო. სწორედ ამიტომ, ამსტერდამის ებრაული თემის წევრებსა და მესვეურებს პოლიტიკურად ხელს არ აძლევდათ თავიანთ წიაღში ანტირელიგიური, ანტიფეოდალური და ანტირეაქციული ელემენტების შეფარება. დევნილობაში მყოფი ებრაელებისთვის საციცოცხლოდ მნიშვნელოვანი იყო მიკედლებოდნენ პოლიტიკურად აღმავალ ჯგუფს, რათა მათ სამომავლოდ ხელშეუხებლობის გარანტია



ჰქონდათ. არსებობს კიდევ ერთი (თუმცა საკმაოდ ჰიპოთეტური) პოლიტიკური მდგენელი, რომელიც, შესაძლოა, სპინოზას თემიდან განკვეთის მიზეზი ყოფილიყო.

სპინოზას განკვეთის დღეს, ამსტერდამის ებრაული თემის რაბინი მენასე ბენ ისრაელი, ლონდონში ოლივერ კრომველის დაყოლიებას ცდილობდა, რომ ებრაელებს ინგლისში გადასახლება შესძლებოდათ. სპინოზას განკვეთა კი ერთგვარი დამამშვიდებელი სვლა იყო, რათა ამსტერდამის თემის მესვეურებს ყოველგვარი ეჭვი გაეფანტათ პურიტანულ ინგლისში ერეტიკული იდეების გადანერგვის შესახებ (Y. Yovel 1989: 11). თუმცა მიუხედავად ამ ჰიპოთეზის მიმზიდველობისა, ინგლისში ამსტერდამის ებრაული თემის გადასახლების პერსპექტივა, იმ პერიოდის ებრაულ წრეებში, არ იყო ფართოდ გაზიარებული რამ, ამიტომ ნაკლებად სავარაუდოა სპინოზას განკვეთის უშუალო საბაზი ზემოხსენებული ყოფილიყო.

იოველი წერს კიდევ ერთი ჰიპოთეზის შესახებ, რომ თითქოს სპინოზას განკვეთა არა ებრაული თემის, არამედ თვით ამსტერდამის ბურგომასტერის (ქალაქის განმგებლის) მოთხოვნა გახლდათ. ეს ვერსია იმით მოიკოჭლებს, რომ თვალთახედვის არეალიდან ტოვებს სპინოზასა და თემს შორის არსებულ დამაბულობას, თითქოს თემი დააშინეს და იძულებული გახადეს სპინოზა განეკვეთათ, რაც ისტორიულ სინამდვილეს არ შეესაბამება. სპინოზას თემიდან განკვეთას, თავის მხრივ, ეკონომიკური მოტივებით ხსნის ჟილ დელიოზი. ის ფიქრობს, რომ სპინოზას იოჰან დე ვიტთან და ლიბერალურ წრეებთან დაახლოება პირდაპირ საფრთხედ აღიქმებოდა როგორც ამსტერდამული თემისთვის, ისე მასთან დაახლოებული კალვინისტური პარტიისთვის. როგორც უკვე ვახსენეთ, რაბინ მენასე ბენ ისრაელს და მთლიანად ებრაულ თემს საკმაოდ მჭიდრო კავშირები ჰქონდათ მონოპოლისტურ კომპანიებთან, სპინოზას დაახლოება ანტიმონოპოლისტურად განწყობილ პოლიტიკურ ჯგუფებთან კი, პირდაპირი სიგნალი და ბიძგი იყო მოქმედებისთვის (G. Deleuze 2001: 7).

სპინოზას განკვეთის პოლიტიკურ მიზეზებს შორის ყველაზე რეალისტური ინკვიზიციასთან დაკავშირებული ვერსიაა. ამსტერდამის ებრაულ თემს ესპანეთიდან გამოქცეული მარანოები შეადგენდნენ, ინკვიზიცია ებრაელებს 1462 წელს გამოცემული ედიქტის შემდეგაც<sup>23</sup> არა სწყალობდა. მაგალითად, სპინოზას

<sup>23</sup> 1462 წელს ესპანეთიდან ებრაელების სრული გაძევების შესახებ ედიქტი გამოიცა.

განკვეთამდე მცირე ხნით ადრე, 1655 წელს, გალისიასა და კორდობაში ინკვიზიციამ ორი ებრაელი შეიწირა. ამსტერდამის ებრაული თემის მესვეურების მთავარი ამოცანა ინკვიზიციას გამოქცეული დევნილების შეფარება და თემის ერთიანობის შენარჩუნება იყო. ებრაელი რაბინებისთვის ამსტერდამი ებრაელთა მთლიანობის შეწყვეტილი ისტორიის განახლების ადგილი უნდა ყოფილიყო, იუდაიზმის რელიგიური ტრადიციების ორგანული მთლიანობა, რომელიც ბევრჯერ და უმოწყალოდ დაირღვა, ხელახლა უნდა გამრთელებულიყო. ამსტერდამის თემს ყოველდღიური ბრძოლა უწევდა მარანოების ისევ იუდაისტურ დოგმატებზე მოსაქცევად. ამასთანავე, აუცილებელი იყო არა მხოლოდ თემის წევრების თეორიული განსწავლა, არამედ ებრაული ცხოვრების წესის რეაბილიტაცია: *„ამ აუცილებლობის შუქ-ჩრდილებზე, სპინოზას მიერ ჩადენილი ქმედებები, რომელნიც ტრადიციებს აზროვნების თავისუფლების სახელით ლახავდნენ, ხოლო ებრაული ცხოვრების სტილის აღდგენას საბოტაჟს უცხადებდნენ, ცხადია, შეუწყნარებელნი იქნებოდნენ“* (Y. Yovel 1989: 12). ამ სოციალური და პოლიტიკური წანამძღვრებიდან გამომდინარე, სპინოზას შეხედულებები და ქმედებანი არა მხოლოდ თეოლოგიური დოგმატების შებღალვად აღიქმებოდა, არამედ თემის ერთიანობის წინააღმდეგ გადადგმულ ნაბიჯად, რასაც რაბინების მხრიდან პოლიტიკური სვლა, განკვეთა, მოჰყვა.<sup>24</sup> რაბინების მიერ მოხმობილ თეოლოგიურ არგუმენტებს, სინამდვილეში, პოლიტიკური სარჩული ჰქონდათ.

სუბიექტივისტურ-იდეალისტური პოზიციიდან, სპინოზას თემიდან განკვეთის ამბის განხილვისას, შესაძლოა, ტრაგედიის ჰეგელიანური განმარტებისთვისაც მიგვემართა. თითქოს, სპინოზასაც და თემსაც თავ-თავიანთი თანაბრად სამართლიანი, ცალმხრივი პოზიციები აქვთ. ეს სიმართლეები ერთმანეთს გარდაუვლად ეხლებიან და ტრაგიკული გმირის თემიდან განკვეთა სწორედ ამის შედეგია. საკითხის ასე ხატოვნად დაყენება, თემის წინაშე აჯანყებული გმირის სახეხატის მოხმობა წმინდა შარავანდედით მოსავს ისტორიულ ფიგურას, თუმცა ჩრდილში ტოვებს იმ ზოგად პოლიტიკურ თუ სოციალურ ფონს, რომელსაც იმ პერიოდის ამსტერდამში, ჰოლანდიის პროვინციაში ვაწყდებით. სპინოზას თემიდან

---

<sup>24</sup> საგულისხმოა, რომ განსხვავებით პრადასგან (რომელიც 1656 წელს განკვეთეს) სპინოზას სხვა თემის რაბინებთან მიღებული გადაწყვეტილება არ გაუსაჩივრებია.

განკვეთა, მიუხედავად მთელი თავისი შემზარაობისა და სიმძაფრისა, ტრაგიკული ელფერის არ ყოფილა, რადგან აკოსტასგან განსხვავებით, ხერემს არ მოჰყოლია სპინოზას გადარიბება თუ სოციალური იზოლაცია (აკოსტას შემთხვევაში სუიციდი). თანაც, სპინოზა არა მარტო საკუთარი თემის წევრების, არამედ სხვა რეაქციონერული ჯგუფების მიერაც იდევენობდა. ის იყო ნაწილი და წარმომადგენელი კონკრეტული პოლიტიკური ფრთისა და იდეოლოგიისა, რომელსაც *მრავლობის* მხარდაჭერა თუმცა ჯერ არ ჰქონდა, მაგრამ მთელი სიმშაგით ილაშქრებდა ფეოდალური იდეოლოგიური ნაშთების, რელიგიური ინსტიტუციების რეაქციულობის წინააღმდეგ.

საგულისხმოა, რომ სპინოზას განკვეთიდან (1656) 365 წლის გასვლის შემდეგ, 2021 წლის 30 ნოემბერს, სპინოზას მკვლევარი იცკაკ მელამედი, იმავე ამსტერდამის ებრაულმა თემმა, სპინოზას შრომების პოპულარიზაციის, მათი შესწავლისა და კომენტარების გამო ჯერ სინაგოგაში არ დაუშვა, შემდეგ კი, განკვეთა. ამ ცოტა არ იყოს კომიკური და კარიკატურული მოვლენიდან გამომდინარე, შეგვიძლია დაბეჯითებით ვთქვათ, რომ ფილოსოფოსი იზომება არა იმის მიხედვით, რას და როგორ წერს ის, არამედ იმის მიხედვით, თუ რა ეფექტებს გასცემს მისი ფილოსოფია. უკანასკნელ ხანს მომხდარი ფაქტი კი სპინოზისტური ფილოსოფიის პოლიტიკურ ეფექტს მოწმობს. სპინოზასთვის წმინდა წერილიც სწორედ ეფექტების გამცემი ტექსტი იყო, მეტიც, მატერიალური ტექსტი, სხეული სხვა სხეულთა შორის. ფილოსოფიურ ტექსტს სწორედ ეფექტების წარმოების უნარი განასხვავებს ფარატინა ქალაქისგან.

### III. სპინოზა: სოციალური და პოლიტიკური კონტექსტი

#### 3.1 საკითხის დასმა

როგორც ჰეგელი ისტორიის ფილოსოფიის შესახებ ლექციებში შენიშნავს, ნებისმიერი ფილოსოფია, თავისი ეპოქის სულს გამოხატავს, ისევე როგორც ამ ფილოსოფიის შემოქმედია გარკვეული *აქ* და *ახლათი* შემოსაზღვრული. ამგვარად, წანამძღვრები, რომლითაც სპინოზას შესახებ საუბარი უნდა განვაგრძოთ, ნამდვილი წანამძღვრებია, გარკვეული ეპოქის ინდივიდთა მატერიალური მოქმედება და მათი ცხოვრების მატერიალური პირობებია (კ. მარქსი, ფ. ენგელსი 1975: 10). მიუხედავად იმისა, რომ, თითქოს, მზერა მატერიალური ცხოვრებისაგან ერთობ დაცილებული საგნისკენ გვაქვს მიპყრობილი: „როგორც არ შეიძლება ამა თუ იმ ინდივიდუუმის შესახებ ვიმსჯელოთ იმის მიხედვით, თუ რას ფიქრობს თვით იგი თავის თავზე, ისევე არ შეიძლება ვიმსჯელოთ ამგვარი გადატრიალების ეპოქის შესახებ მისი ცნობიერების მიხედვით“ (კ. მარქსი 1975: 624-625). ამგვარად, მანამ, სანამ უშუალოდ წმინდა აზრის სფეროს მივადგებით, ან სხვაგვარად რომ ვთქვათ, სანამ უშუალოდ სპინოზას პოლიტიკური თეორიის შესახებ დავიწყებთ მსჯელობას, იქამდე ნამდვილი წანამძღვრების გამოკვლევა გვმართებს, იმ წინაპირობების, რომლებიც საერთოდ შესაძლებელს ხდიან გარკვეულ ცნობიერებას, რაც „*არასდროს არ შეიძლება სხვა რამე იყოს, თუ არა შეცნობილი ყოფიერება (das bewusste sein)*“ (კ. მარქსი, ფ. ენგელსი 1975: 17).

იმას, რომ მე-17 საუკუნის შუა ხანებში ბენედიქტ სპინოზა სწორედ ჰოლანდიის რესპუბლიკაში, ამსტერდამში იბადება გარკვეული ისტორიული ხდომილებები უსწრებს წინ. პირენეის ნახევარკუნძულზე ქრისტიანთა გაბატონების შემდეგ, ებრაელთა მდგომარეობა საკმაოდ უარესდება, სწორედ ეს ფაქტი უდევს საფუძვლად მარანების ფენომენს, როდესაც ებრაელებმა, მათ შორის სპინოზას წინაპრებმაც, თავის გადასარჩენად კათოლიციზმისაკენ იბრუნეს პირი. საბოლოოდ, 1462 წელს მარანები იძულებულნი გახდნენ დაეტოვებინათ პირენეის ნახევარკუნძული და ნიდერლანდებისაკენ აეღოთ გეზი.

### 3.2 ჰოლანდიის რესპუბლიკა

ოფიციალურად ჰოლანდიის რესპუბლიკა 1588 წელს გამოცხადდა, თუმცა ესპანეთთან 80 წლიანი ომი მხოლოდ 1648 წელს დასრულდა და მიუხედავად იმისა, რომ ამავე პერიოდში ჰოლანდიამ ეკონომიკური და კულტურული თვალსაზრისით საკმაო წარმატებას მიაღწია, ეს პერიოდი შიდა დაპირისპირებებითა და პოლიტიკური დაძაბულობებით არის გამორჩეული. გარდა იმისა, რომ ჰოლანდია ესპანეთისგან დამოუკიდებლობის მოპოვებისთვის იბრძვის, ნიდერლანდებს სხვა სახელმწიფოთაგან ისიც გამოარჩევს, რომ აქ უკვე მე-16 საუკუნიდან ანტი-ფეოდალური ბრძოლები იწყება. სწორედ ბურჟუაზიის მზარდი ტემპებით გაბატონება ხდის ჰოლანდიას დევნილთათვის მიმზიდველ ქვეყანას. ჰოლანდიის საწარმოო ძალთა უდიდესი ნაწილი ვაჭრებისა და ბურჟუა მრეწველების ხელში გადადის, რასაც თან პოლიტიკური თავისუფლების თვისებრივი ზრდა სდევს. გარდა გლეხობის განთავისუფლებისა, ქვეყნდება დეკრეტი, რომელიც ყველას, განურჩევლად რჯულისა და ეროვნებისა, ჰოლანდიის ტერიტორიაზე დასახლების უფლებას აძლევს. სწორედ ეს გახლავთ მიზეზი მარანების ჰოლანდიაში მიგრაციისა. ვითარების უკეთ საილუსტრაციოდ მოვიხმობთ ფრანგი ფილოსოფოსის, რენე დეკარტის, წერილს მეგობრისადმი, რომელიც მან 1631 წელს ამსტერდამში ცხოვრებისას დაწერა: *„მე ვთავაზობთ თავშესაფრად აირჩიოთ ამსტერდამი და მიანიჭოთ მას უპირატესობა არა მარტო კაპუცინებისა და კარტეზიანელების სავანეთა, არამედ მთელი საფრანგეთისა და იტალიის უმშვენიერესი რეზიდენციების წინაშეც [...] ამ ქალაქში მე ვარ ერთადერთი ადამიანი, ვაჭრობას რომ არ ვეწევი. დანარჩენები ისე არიან გართული თავისი საკუთარი ინტერესებით, რომ მე თავისუფლად შევძლებდი შეუმჩნევლად გამეტარებინა მთელი ჩემი სიცოცხლე [...] რომელ სხვა ქვეყანაში შეიძლება დატკობა უფრო სრული თავისუფლებით, სად შეუძლია დაეძინოს ადამიანს უფრო მშვიდად, ვიდრე აქ?“* (მ. ბელენკი 1966: 13) დეკარტის წერილიდან რამდენიმე რამეს ვიგებთ: ვიწრო, ეგოისტური ინტერესებით შთაგონებული ამსტერდამული ბურჟუაზია,

თავისი საქმოსნობით ისეა გატაცებული, რომ გამბედავი, არანორმატიული აზროვნებისათვის სასათბურე პირობებს ქმნის. მიუხედავად იმისა, რომ დეკარტის მოძღვრება საფრანგეთში ოფიციალური რელიგიის მიერ დევნასა და შევიწროებას განიცდიდა, ბურჟუაზიული ამსტერდამი, შეპყრობილი ეკონომიკური მოგების მანიით, ისე გართულა ვაჭრობითა და საქმოსნობით, რომ მეამბოხე სულელებს იქ მშვიდად ყოფნა შეეძლოთ. დეკარტის მსგავსად, შეუმჩნევლად ყოფნას დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა სპინოზასთვისაც, რომელიც სულ რამდენიმე დეკადის შემდეგ იწყებს თავის აქტიურ მოღვაწეობას. სწორედ ამ მიზეზის გამო უარყოფს ის თავისი მოძღვრების საჯაროდ სწავლებას ჰაიდელბერგის უნივერსიტეტში. მას ერჩივნა საჯარო ყურადღების მიღმა ყოფნა, რომელსაც ის თუნდაც ცენზურისაგან შედარებით თავისუფალ ჰოლანდიაში, მხოლოდ სახალხოდ თავისი აზრების გამოთქმისგან თავის შეკავებით შეინარჩუნებდა.

მოფუსფუსე ბურჟუაზიის გვერდით, ვხვდებით მეორე ამსტერდამს, *„ნავთმშენებლებისა და მჭედლების, მბეჭდავებისა და მატროსების, პონძებით სავსე ურიკების დამტარებლების, მთრამავების ქალაქს“*; (მ. ბელენკი 1966: 14). ერთი სიტყვით, ეს მრავლობის სამყოფელია, ასე ძალიან რომ აშინებდა როგორც იმდროინდელ ევროპულ მონარქებს, ისე ჰოლანდიელ ბურჟუაზიას. შესაძლოა ენგელსის მიერ 1845 წელს ინგლისის მუშათა კლასის შესახებ დაწერილი წიგნის ერთ-ერთი პასაჟი, სწორედ მე-17 საუკუნის კაპიტალისტურ ამსტერდამსაც ისევე ზუსტად აღწერდეს, როგორც მე-19 საუკუნის ლონდონსა თუ ბირმინგემს: *„ეს უხეში გულგრილობა, ეს უსულგულო განცალკევებულობა თითოეული ადამიანისა, რომელსაც მხოლოდ თავისი კერძო ინტერესები ამოძრავებს, მით უფრო საზიზღარი და შეურაცხმყოფია, რომ ყველა ეს ადამიანი პატარა სივრცეზეა თავმოყრილი. და თუმცა ჩვენ ვიცით, რომ თითოეულის ეს განცალკევებულობა, ეს შეზღუდული ეგოიზმი წარმოადგენს ჩვენი თანამედროვე საზოგადოების ძირითად პრინციპს ყველგან, მაგრამ იგი მაინც ესოდენ ურცხვად გაშიშვლებული, ასე უტიფრად არსად ჩანს, როგორც სწორედ აქ, დიდი ქალაქის ორომტრიალში. კაცობრიობის დაშლამ მონადებად, რომელთაგან თითოეულს თავისი განსაკუთრებული სასიცოცხლო პრინციპი და საკუთარი მიზანი აქვს, ამ ატომების სამყარომ აქ თავის უმაღლეს მწვერვალს მიაღწია“* (ფ. ენგელსი 1959: 64).

ერთი შეხედვით, ჰოლანდიის თავისუფალი და ლიბერალური რესპუბლიკა, სინამდვილეში მდიდარი პატრიციების მიერ იმართება, რომლებიც თავიანთი გავლენის განსამტკიცებლად სახელმწიფო მოხელის თანამდებობებზე მოხვედრისათვის იბრძვიან. იმისათვის, რომ რესპუბლიკის მოქალაქეს მართვა-გამგეობაში მიეღო მონაწილეობა, ის ფინანსური ელიტის წევრი უნდა ყოფილიყო. თუმცა ურბანულ პატრიციებს, რომლებიც ჰოლანდიის რესპუბლიკის მესაჭეები იყვნენ და სახელმწიფოს მართვის უფრო დეცენტრალიზებულ მოდელს ირჩევდნენ უპირისპირდებიან ანტი-დემოკრატიული ძალები, ორანჟისტები, რომლებიც უფრო რეაქციონერულ ფრთას წარმოადგენდნენ და მხარს უჭერდნენ ფეოდალური ტიტულებისა და ინსტიტუციების უფლებამოსილების ზრდას შუა საუკუნეების რემინისცენციით.

ორანჟისტების წინააღმდეგ მომართული სამოქალაქო-რესპუბლიკური ელიტები კი, თავის მხრივ, რესპუბლიკური თავისუფლების იდეებით იყვნენ შეიარაღებულნი და მონარქიისადმი ნოსტალგიას „ჭეშმარიტ თავისუფლებას“ უპირისპირებდნენ. თუმცა ამ იდეოლოგიური დაპირისპირების მიღმა, სინამდვილეში, აქ არ ვხვდებით დემოკრატიული და ანტი-დემოკრატიული ძალების ურთიერთდაპირისპირებას. როგორც უკვე ზემოთ ითქვა, რესპუბლიკური ძალები მდიდარ, მქონებელ კლასს წარმოადგენდნენ, თუმცა კი ისინი საჯაროდ აცხადებდნენ, რომ მოქალაქეებმა აქტიური როლი უნდა იტვირთონ სახელმწიფოს მართვა-გამგეობაში. სინამდვილეში, ისინი მთელი მონდომებით ცდილობდნენ შეეზღუდათ მოქალაქეთა ჩართულობა სამოხელეო საქმიანობაში. მაგალითად, ხელოსანთა გილდიებს ჰოლანდიაში ბევრად უფრო ნაკლები გავლენა ჰქონდათ ურბანულ განმგებლებზე, ვიდრე ნიდერლანდების ესპანურ ნაწილში სამხრეთით (E. Wood 2012: 118). შეიძლება ითქვას, რომ სახალხო მხარდაჭერა სწორედ ორანჟისტების მხარეს იყო და არა ურბანული პატრიციებისკენ, სწორედ ამიტომაც არ უნდა გაგვიკვირდეს, რომ *მრავლობამ* ისინი (ორანჟისტები) სპინოზას სიცოცხლეშივე ხელისუფლებაში დააბრუნა.

### 3.3 სპინოზას „პარტია“

რევოლუციური გადატრიალებანი ეკონომიკაში, პოლიტიკაში, მეცნიერებებში, რომლებიც მე-17 საუკუნის დამდეგს ევროპას თავს დაატყდნენ სპინოზას ფილოსოფიას გარკვეულ გეზსა და მიმართულებას აძლევენ. მაგალითად, 1647 წელს ნეაპოლის ჯანყის მოთავე მასანიელო (ტომაზო ანიელო) ახალგაზრდა სპინოზასთვის შთაგონების წყარო ხდება. სპინოზამ თავისი ჩანახატების წიგნაკში დახატული მასანიელოს პორტრეტი თავის სახის ნაკვეთებთან მიმსგავსებულად გამოსახა. აქ მნიშვნელოვანი ის არის, რომ სპინოზამ თავისი თავი არა თეოლოგად, ექიმად, ადვოკატად, ანაც ვაჭრად წარმოიდგინა, არამედ პლებსიდან ამოზრდილ რევოლუციონერად, მეთევზედ (მასანიელო მეთევზე გახლდათ), რომელიც თავის სარჩოს თავისი ოფლით მოიპოვებს. ნეაპოლის აჯანყების პარალელურად, სოციალურ-პოლიტიკური მდელვარებაა ინგლისში, რომელიც შთაგონების წყარო ხდება პოლიტიკური თეორიის ისტორიაში ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ფიგურისათვის, თომას ჰობსისთვის. მიუხედავად იმისა, რომ ჰობსი სპინოზასგან განსხვავებულ პოლიტიკურ ფლანგს ემხრობა, საგულისხმოა ის, რომ ორივე მათგანი იმდროინდელ სოციალურ-პოლიტიკურ დამაბულოებებში ყალიბდებიან და რევოლუციური სინამდვილით არიან განმსჭვალულნი. განსხვავებით სპინოზას ანგლო-საქსური რეცეფციისგან, რომლისთვისაც სპინოზას ფილოსოფია მეტაფიზიკურ და პოლიტიკურ ნაწილად იყოფა, ეტიენ ბალიზარის აზრით, შეუძლებელია სპინოზას მეტაფიზიკის პოლიტიკური თეორიისგან გამოყოფა, რადგან ამ ფილოსოფიის ყველაზე სპეკულაციური საზრისებიც კი პოლიტიკური იმპლიკაციებით ნასაზრდოებია და კონკრეტულ ისტორიულ კონტექსტთან არის მიბმული: *„სპინოზას ნაშრომები არ იყოფა, ერთი მხრივ, მეტაფიზიკად და, მეორე მხრივ, პოლიტიკად ან ეთიკად, რომელიც პირველ ფილოსოფიასთან მიმართებით მეორეულია. სპინოზას მეტაფიზიკა პრაქსისის, მოქმედების თეორიაა, ხოლო მისეული პოლიტიკა ფილოსოფია, რადგან ის იმ გამოცდილების ველს აკონსტრუირებს, რომელშიც ადამიანი მოქმედებს და გათავისუფლებას მიელტვის“* (E. Balibar 2008: 102). ყოველი ფილოსოფია პოლიტიკურია და, ამასთანავე, ის ისტორიული არსებობის პრაქტიკულ ფორმებშია ჩამაგრებული. ამგვარად, სპინოზას ტექსტებთან მიახლოებამდე,



რომლებიც თავისთავად კონიუნქტურულნი არიან და კონკრეტულ ეპოქაში მოქმედი ძალაუფლებრივი და პოლიტიკური მიმართებებით ისაზღვრებიან, აუცილებელია იმ არეალის მონიშვნა, რომელიც სპინოზას შესაძლებელს ხდის. ცხადია, ადამიანებს გარემო პირობები ქმნიან და ჩვენც სპინოზა სწორედ გარემო პირობების გავლენიდან გამომდინარე უნდა გავიაზროთ.

ამგვარად, არანაკლებ მნიშვნელოვან ის „ეფექტები“, რომლებიც სპინოზას ფილოსოფიამ, მისმა ტექსტებმა გამოიწვიეს, ერთი სიტყვით ის უკუგავლენები, რომლებიც, თავის მხრივ, ეპოქას თავის კვალს ამჩნევენ. სწორედ ამავე ჭრილში განიხილავს ჰოლანდიელი მოაზროვნე წმინდა წერილის საკითხს თავის „თეოლოგიურ-პოლიტიკურ ტრაქტატში“. მისი თქმით, ტექსტი უნდა შეფასდეს არა იმის მიხედვით, პროფანულია თუ საკრალურია ის, კეთილია თუ ბოროტი, ანაც გაცხადებული სათქმელის რაობით, არამედ ის უნდა მოვიხელთოთ იმ ძალაუფლების მიხედვით, რომლითაც ტექსტი მკითხველებზე და ზოგადად ეპოქაზე ზემოქმედებს. ფილოსოფიური ტექსტი ყოველთვის კონკრეტულ სინამდვილეში ინტერვენციაა, პოლიტიკურ და ისტორიულ ველში შეჭრაა და იმ ეფექტების რაობის მიხედვით უნდა შეფასდეს, რომელსაც ის აწარმოებს (W. Montag 2008: xi).

„თეოლოგიურ-პოლიტიკურ ტრაქტატში“ სპინოზა წერს, რომ, შესაძლოა, ნაშრომის სათქმელს ძალიან კარგად ჩაწვდნენ მისი ოპონენტები, რომელთა განიარაღებასაც ის ამ ტრაქტატით ცდილობს, თუმცა, რაც შეეხება მკითხველთა უმრავლესობას, რომელთა შორისაც შესაძლოა მისი პოტენციური მომხრეებიც მოიაზრებოდნენ, სპინოზა შიშობს, რომ ეს ნაშრომი მათთვის ერთობ რთულად მისაწვდომი აღმოჩნდება (E. Balibar 2008: 1). მიუხედავად იმისა, რომ ტრაქტატი ჰოლანდიის რესპუბლიკისგან დროსა და სივრცეში დაშორებულ ეპოქას, კერძოდ, მოსეს მიერ შექმნილ ებრაელთა სახელმწიფოს ეხება და ნაცვლად ქრისტიანული დოქტრინის განხილვისა იუდაისტურს აანალიზებს, ეს ნაშრომი, გარკვეულწილად, სწორედ მე-17 საუკუნის პოლიტიკური მანიფესტია. სპინოზა ტრაქტატის შესავალშივე ხაზს უსვამს ადამიანთა მიდრეკილებას ცრურწმენათა მიმართ, რაც, ხშირ შემთხვევაში, სამოქალაქო არეულობის მიზეზია. ცრურწმენები ადამიანების სოციალურად თუ გონებრივად მერყევი მდგომარეობიდან მომდინარეობს, რაც, საბოლოოდ, მათსავე ძალაუფლებას ამცრობს. სპინოზას აზრით, ადამიანების უმეტესობა, რომელთაც არ აქვთ

რაციონალური ცოდნა სამყაროში თავიანთი ადგილისა და თავიანთი სოციალური მიმართებების შესახებ, მეტად მიდრეკილნი არიან წარმოსახვის უსაზღვრო ლაბირინთებში ღვთიური მინიშნებები ჩიტებისა და ცხოველების, ან ბუნების სტიქიათა მძვინვარებაში ამოიცნონ. ადამიანთა ამ მიდრეკილებას, უმეტესად, სწორედ შიში წარმოშობს, ამგვარად, „შიში არის ძირი, რომლისგანაც ცრურწმენა წარმოიშვება, ნარჩუნდება და იკვებება“ (TTP Pref/4).

ცხადია, ცრურწმენის საკითხი სპინოზასთვის მხოლოდ ეპისტემოლოგიური პრობლემა არ გახლავთ, არამედ მას სოციალურ-პოლიტიკური განზომილებაც აქვს. სპინოზას რომელი ისტორიკოსის, კვინტუს კურტიუს რუფუსის სიტყვები მოჰყავს, რომლის მიხედვითაც, „მრავლობას ცრურწმენაზე უფრო შედეგადად სხვა არაფერი მართავს“ (TTP Pref/5). ცრურწმენათა შორის კი ყველაზე გავრცელებული რელიგიური ცრურწმენებია, რასაც დესპოტური სახელმწიფოს მმართველები ყველაზე ხშირად მიმართავენ მასათა დასამორჩილებლად.

სპინოზას აზრით, რელიგიურ დოგმატებს მმართველები თავიანთი მიზნების მისაღწევად იყენებენ, მათ საკუთარი მიზნების შესაბამისად განმარტავენ და *მრავლობას* მორჩილებაში ცრურწმენების მეშვეობით ამყოფებენ. ამგვარად, რელიგიურ დაწესებულებაში ადამიანები სწავლებას კი არ იღებენ, არამედ, სპინოზასვე სიტყვებით, ეკლესიები გადაქცეულია თეატრებად, რომლებშიც ორატორები კონტროვერსიული დოქტრინების ქადაგებით *მრავლობის* ყურადღების მიპყრობას და მათ მანიპულირებას ცდილობენ (TTP Pref/9). რელიგიური დოქტრინები ყოველთვის პოლიტიკური იმპლიკაციებით გაჯერებულია, ამას კი იუდაიზმის მაგალითით ვხედავთ: „*მე გავაანალიზე, რომ ღმერთის მიერ მოსესთვის გაცხადებული კანონები იყვნენ სწორედ ებრაული სახელმწიფოს პოლიტიკური განკარგულებები*“ (TTP Pref/10).

ამგვარად, თუკი რელიგია და ცრურწმენები *მრავლობას* სამყაროსთან და თავიანთ სოციალურ გარემოსთან წარმოსახვით-იდეოლოგიურ მიმართებაში ამყოფებს, რა შეიძლება დავუპირისპიროთ მათ ადამიანის ემანსიპაციისა და გათავისუფლებისთვის? სპინოზა „თეოლოგიურ-პოლიტიკურ ტრაქტატში“ ორი ტიპის ცოდნას გამოყოფს, პირველი „გამოცხადებით“ მიღებული გახლავთ, რომელიც

წმინდა წერილიდან მომდინარეობს და რომლის მიზანიც მხოლოდ მორჩილების მდგომარეობაა, ხოლო მეორე „ბუნებითი ცოდნა“, რომელიც მიზეზ-შედეგობრივი ჯაჭვის საფუძველზე, ბუნებაში არსებულ მოვლენებს გონივრულად, მეცნიერულად ჰყვრეტს. სპინოზას მიზანი ამ ორი ტიპის ცოდნის განსხვავებისას ის გახლავთ, რომ ადამიანის რელიგიური ცრურწმენებისგან განთავისუფლების თეორიული გზა და სამოქმედო გზამკვლევი შემოგვთავაზოს.

ტრაქტატში შემოთავაზებული ოპტიმალური მართვის მოდელი, გარკვეულწილად, ეთანადება იმდროინდელი ჰოლანდიის რესპუბლიკას, რომლის დემოკრატიულობაც და შედარებითი ლიბერალურობა აბსოლუტისტი მონარქისტებისა და თეოლოგების მხრიდან საფრთხის ქვეშ დგას (E. Balibar 2008: 2). სწორედ პარტიათა დაპირისპირების ფონზე უნდა გავიაზროთ სპინოზას „თეოლოგიურ-პოლიტიკური ტრაქტატი“, რომლის შესახებაც ბალიბარი მართებულად შენიშნავს, რომ ტრაქტატი არ უნდა წავიკითხოთ, როგორც მხოლოდ „წმინდად თეორიული“ ნაშრომი. „თეოლოგიურ-პოლიტიკური ტრაქტატი“ ერთგვარი გაფრთხილება და მინიშნებაა იმ ზიანის შესახებ, რაც შესაძლოა კალვინისტური პარტიის (ორანჟისტების) დესტრუქციული, აგრესიული პოლიტიკისადმი მიდრეკილებამ გამოიწვიოს. მაგალითად, სპინოზას უარყოფითი დამოკიდებულება რევოლუციებისა და გადატრიალებების მიმართ, რაც ტრაქტატში საკმაოდ ნათლად არის გამოხატული, სწორედ კრომველის პერიოდის ინგლისისა და ორანჟისტების, ან სხვა რომელიმე დესპოტიზმისაკენ მიდრეკილი ძალის აღმავლობის შიშით არის შთაგონებული. როგორც ჟილ დელიოზი შენიშნავს, სპინოზა ჰოლანდიაში არსებული პოლიტიკური და საზოგადოებრივი დაძაბულობების გამო წყვეტს „ეთიკაზე“ მუშაობას და უსწრაფეს დროში იწყებს „თეოლოგიურ-პოლიტიკური ტრაქტატის“ წერას, იმ კითხვებზე პასუხის გაცემას, თუ *„რატომ არის მრავლობა ირაციონალური? რატომ ამყობენ ისინი თავიანთი დამონებით? რატომ იბრძვიან ისინი თავიანთი დამონებისთვის ისევე, როგორც თავიანთი თავისუფლებისთვის იბრძოლებდნენ? რატომ ხდება ისე, რომ რელიგია, რომელიც სიყვარულისკენ მოუწოდებს, საბოლოოდ, ომების, შეუწყნარებლობის, სიძულვილის და ღვარძლიანობის შთამავონებელია?“* (G. Deleuze 2001: 10). ამგვარად, „თეოლოგიურ-პოლიტიკური ტრაქტატის“ განზრახულობა პოლიტიკური და რელიგიური მისტიფიკაციების გაშიფვრაა, იმ სინამდვილისთვის იდეოლოგიური

საბურველის ჩამოხსნაა, რომელიც მის წინ მიიკვლევს გზას, სინამდვილის, რომელსაც მისტიფიკაციების ტყვეობაში მყოფი *მრავლობა* ქმნის. სპინოზას, ვის ყურადღებასაც მეტაფიზიკურ თეორემებზე არანაკლებად პოლიტიკური და სოციალური დამაბულობები იპყრობდნენ, არჩევანი უნდა გაეკეთებინა თავისი დროის პოლიტიკურ პარტიებს შორის. მიუხედავად იმისა, რომ ჰოლანდიელ სწავლულს გარკვეული სიმპათიები აქვს იოჰან დე ვიტის რესპუბლიკურ-დემოკრატიული პარტიისადმი, როგორც ანატოლი ლუნაჩარსკი წერს, რესპუბლიკელების „*ბურჟუაზიული ზედაფენის ჩაკეტილი არისტოკრატიზმი და გამორჩენის სულისკვეთება მას არ იზიდავდა. მაგრამ ყველაზე მეტად სძულდა ხუცები, მეცნიერული აზრის ჩაგვრა და მონარქიის პერსპექტივები. არავითარი რესპუბლიკურ-დემოკრატიული პარტია მაშინ არ არსებობდა*“ (მ. ბელენკი 1966: 147).

ცხადია, ლუნაჩარსკი სწორად შენიშნავს, რომ რესპუბლიკურ-დემოკრატიული პარტია თავის თავში აერთიანებდა არისტოკრატიულ ელემენტებს და მისი წევრები ურბანულ პატრიციებს წარმოადგენდნენ, მაგრამ, მეორე მხრივ, სპინოზა სულიერი და პოლიტიკური ბრძოლის ისეთ იარაღს, როგორც „თეოლოგიურ-პოლიტიკური ტრაქტატი“ სწორედ დე ვიტის პარტიაზე კალვინისტების მიერ მიტანილი მზარდი იერიშების გამოისობით წერს. ცალსახაა ისიც, რომ სპინოზას არ აკმაყოფილებს დემოკრატიის ფორმალისტური გაგება, რასაც სწორედ დე ვიტის პარტია ქადაგებდა, ბოლო, დაუმთავრებელი ნაშრომი, „პოლიტიკური ტრაქტატი“, სწორედ დემოკრატიის არსებული გაგების გადალახვის მცდელობაა, სპინოზასთვის „თავისუფლების პარტია“ ჯერ კიდევ მომავლის საქმეა. არსებული პოლიტიკური დამაბულობა და სამყაროსთან წარმოსახვით მიმართებაში მყოფი, იდეოლოგიურ მოდუსში არსებული *მრავლობა* გახლავთ მიზეზი თეოლოგიურ-პოლიტიკური ტრაქტატის XVII თავში ნათქვამი ფრაზისა, რომ არ არსებობს სახელმწიფო, რომელსაც ყველაზე მეტად თავისივე ხალხისა არ ეშინოდეს. ტრაქტატის გამოცემიდან ორ წელიწადში კი, რესპუბლიკური ჰოლანდია იოჰან დე ვიტის მეთაურობით *მრავლობის* გააფთრებული იერიშების მსხვერპლი ხდება და ძალაუფლებას რეაქციონერული ფრთა იღებს ხელში. დე ვიტის სიკვდილით დასჯის შემდეგ სპინოზა ხვდება, რომ თავისი „*ეთიკა*“ დღის სინათლეს ვედარ იხილავს, ასევე, ის უარს ამბობს თავისი დოქტრინის საჯაროდ სწავლებაზე ჰაიდელბერგის უნივერსიტეტში. ბოლო წლები სპინოზამ სწორედ 1672 წელს

მომხდარი გადატრიალების ანალიზს მიუძღვნა: არის კი შესაძლებელი *მრავლობა*, რომელიც ცრურწმენების, მანიპულაციების და იდეოლოგიის მსხვერპლია, გარდაიქმნას თავისუფალი ადამიანებისგან შემდგარ კოლექტივად? ნაშრომის დარჩენილი თავები, პირდაპირ თუ ირიბად, ამ კითხვაზე პასუხის გაცემას ეცდებიან.

## IV. ძალაუფლება (potentia) და ღვთიური ძალადობა vs ძალმოსილება (potestas) და მითოსური ძალადობა

### 4.1 ძალაუფლება (potentia) და ძალმოსილება (potestas)

წინამდებარე თავი მოკლედ მიმოიხილავს ძალაუფლებისა და ძალმოსილების კონცეპტებს, რომელთა განსაზღვრის გარეშეც, ვფიქრობთ, ნაშრომის მთავარი სათქმელი ერთობ გაუგებარი დარჩება. აქ ჩვენი მიზანია, პირველ რიგში, გავარკვიოთ რა არის ძალაუფლება და ძალმოსილება სპინოზასთან და როგორ მიემართებიან ისინი ერთმანეთს, ხოლო ბოლო ნაწილში, ვეცდებით, სპინოზისტური მხერით ვალტერ ბენიამინის ღვთიური და მითოსური ძალადობის ოპოზიცია გავანალიზოთ. სანამ უშუალოდ მთავარ სათქმელზე გადავალთ, გვსურს, ერთ ტერმინოლოგიურ უხერხულობას გავუსვათ ხაზი. potentia და potestas, რომლებიც სპინოზასთან ძალაუფლებას აღნიშნავენ (თუმცა, ცხადია, სხვადასხვა გაგებით) ჩვენ, გარკვეული დაბნეულობის თავიდან ასაცილებლად, ქართულად ძალაუფლებად და ძალმოსილებად ვთარგმნეთ. მაგალითად, ფრანგულში potentia ითარგმნება puissance-ად, ხოლო potestas pouvoir-ად,<sup>25</sup> ინგლისურში იმის გამო, რომ ძალაუფლების აღმნიშვნელი მხოლოდ ერთი სიტყვაა, ორივე ითარგმნება, როგორც power, რაც სპინოზისტური აზროვნების კონტექსტის გააზრების გარეშე, შეიძლება გარკვეული ბუნდოვანების რისკს ტოვებდეს. სწორედ ამიტომ, უმჯობესი იქნება თუ potestas-ს, რომელიც potentia-სგან გაუცხოებაა, ვთარგმნით ძალმოსილებად, ინდივიდების დაქვემდებარებულ ურთიერთმიმართებას, ძალდატანებას რომ გულისხმობს, ხოლო potentia-ს ძალაუფლებად, რაც ყოველი არსებულის მწარმოებლური, შემოქმედებითი შესაძლებლობაა.

ცხადია, ამ ორი ცნების გამომწვეურების მიზანი მხოლოდ ტერმინოლოგიური სიცხადის შემოტანა არ გახლავთ,<sup>26</sup> არამედ იმ პოლიტიკური ქვეტექსტის ამოკითხვა,

<sup>25</sup> ასევე potentia და potestas იტალიურში, Vermogen და Macht გერმანულში და ა.შ.

<sup>26</sup> სპინოზას ტექსტების ინგლისურად მთარგმნელი ედვინ კარლი, ანგლო-საქსური მანერით, ამ ორ ცნებას შორის რაიმე არსებით სხვაობას ვერ ამჩნევს და წერს: „გაუგებარია, რომ თუნდაც სისტემური ანალიზი ამ ორი ცნების სპინოზასეული გამოყენებისა რაიმე განსხვავებას იძლეოდეს“ (E. Curley 1985: 651). საჭირო აღარ არის ხაზი გავუსვათ იმას, რომ კარლის მოსაზრება ჩვენი ხედვისგან განსხვავებულია, სხვა შემთხვევაში, ამ თავის დაწერის საჭიროებაც არ იარსებებდა.

რაც ძალაუფლების საკითხით თანამედროვე დაინტერესებას სპინოზისტურ ინტერპრეტაციას სთავაზობს.

მეორე მხრივ, შესაძლოა, მეტაფიზიკური საზრისით ამ ორ ცნებას შორის განსხვავება არც იყოს. „ეთიკის“ პირველ ნაწილში სპინოზა ღმერთის არსს მისსავე ძალაუფლებასთან აიგივებს: *„ღმერთის არსი ღმერთის ძალაუფლების იგივეობრივია“* (EIP34), შემდეგ განაგრძობს, *„რაც ღმერთის ძალმოსილებაშია (in potestate) მისივე არსით ისე უნდა იყოს შეცნობილი, რომ ის მისგან აუცილებლობით გამომდინარეობდეს“* (EIP35) და ბოლოს დაურთავს: *„არაფერი არსებობს რისგანაც შედეგი არ მომდინარეობდეს“* (EIP36). გამოდის, რომ ძალმოსილება საგნების წარმოების შესაძლებლობად გვევლინება, ხოლო ძალაუფლება არის ის, რაც ამ შესაძლებლობას ანამდვილებს (A. Negri 1999: 191). ნათელია, რომ ღმერთის ძალმოსილება, ერთი შეხედვით, რაღაცის წარმოების შესაძლებლობაა, მაგრამ სპინოზას მეტაფიზიკური თეორიიდან გამომდინარე, არ არსებობს რაიმე, რაც აქტუალიზებას არ ექვემდებარება, ამიტომ არ არსებობს წმინდა შესაძლებლობა, არამედ მხოლოდ - წმინდა აქტუალობა: *„ღმერთის ძალმოსილება არ არის ყველაფერი აღქმადის წარმოების შესაძლებლობა, არამედ ყველა არსებულის წარმოების აქტუალობა (...) მაშასადამე, ღმერთის ძალმოსილება სხვა არაფერია თუ არა ღმერთის ძალაუფლება“* (M. Hardt 1999: xiv). ამგვარად, გამოდის, რომ მეტაფიზიკური თვალსაზრისით, ძალმოსილებასა და ძალაუფლებას შორის განსხვავება არ არსებობს, ან, სხვა სიტყვებით, ძალმოსილება უბრალოდ ილუზიაა და ის რაც არის (არსებობს), მხოლოდ ძალაუფლებაა.<sup>27</sup> თუმცა მიუხედავად ამისა, ძალმოსილებასა და ძალაუფლებას შორის სხვაობა აშკარა ხდება პოლიტიკური და ისტორიული თვალსაზრისით.

ანტონიო ნეგრი, სპინოზას პოლიტიკური ფილოსოფიის წაკითხვიდან გამომდინარე, ძალმოსილებას ბრძანების ცენტრალიზებულ, გაშუალებულ სქემად განსაზღვრავს,

---

<sup>27</sup> ამ აზრს იზიარებს ჟილ დელიოზი: *„ღმერთი არ წარმოისახავს თავის შესაძლებლობებს თავის ინტელექტში, რომელსაც შემდეგ თავისი ნების მეშვეობით განახორციელებს. ღვთიური ინტელექტი მხოლოდ მოდუსია, რომლითაც ღმერთი მხოლოდ იმას შეიცნობს, რაც მისივე არსია და რაც მისგან გამომდინარეობს; მისი ნება მხოლოდ მოდუსია, რომლის მიხედვითაც ყოველი შედეგი მისი არსიდან გამომდინარეობს, ანუ იმისგან, რასაც ის შეიცნობს. ასე რომ მას არ აქვს ძალმოსილება (potestas), არამედ მხოლოდ მისივე არსის იგივეობრივი ძალაუფლება (potentia)“* (G. Deleuze 1988: 97).

ხოლო ძალაუფლება ლოკალური, გაუშუალებელი რამაა. ეს თვალსაჩინოდ ჩანს მთელ რიგ სქემატურ შეპირისპირებებში: „*ჰობსთან თავისუფლება ემორჩილება ძალმოსილებას, სპინოზასთან თავისუფლება იმორჩილებს ძალმოსილებას*“ (A. Negri 1999: 20); „*სპინოზასთან საზოგადოება თავისთავში აგებს ბრძანების ფუნქციებს, რომლებიც საწარმოო ძალებისგან განუყოფელია. ის ძალაუფლებას ძალმოსილებას უპირისპირებს*“ (A. Negri 1999: 140). სხვა სიტყვებით, ბრძანება, როგორც გარედან მოსული იმპერატივი და ძალდატანებითი სიგნალი ჩანაცვლებულია იმანენტური, საკუთარი ძალაუფლებიდან ამოზრდილი შეძლებით. ძალმოსილებისა და ძალაუფლების შეპირისპირებულობის გამოსაკვეთად, პარალელის სახით, შეგვიძლია მარქსთან არსებული ანტაგონიზმი მოვიშველიოთ: ძალმოსილება ეს არის კაპიტალისტური წარმოებითი ურთიერთობები, ხოლო ძალაუფლება პროლეტარული საწარმოო ძალები. ან სხვა სიტყვებით, პირველი ბრძანებისა და დამორჩილება-დომინაციის მოდელია, რომელშიც პათოლოგიური საზოგადოებრივი წესრიგი ბატონობას, ხოლო მეორე მატერიალური სამყაროს შინაგანი შესაძლებლობებია, რომელიც ადამიანთა მუდმივ კოორდინაციასა და თანამშრომლობას გულისხმობს.

#### 4.2 ძალაუფლებისგან გაუცხოება

მეჩვიდმეტე საუკუნე არის ეპოქა, რომელშიც ძალმოსილების ახალი ქსელების გაბმა იდეოლოგიურად ფორმდება (ახალი დროის პოლიტიკური თეორია), სპინოზა სწორედ დინების საწინააღმდეგოდ ცურავს, როდესაც „*ეთიკაში ის ძალმოსილებას ილუზიად და ძალაუფლებას დაქვემდებარებულად აცხადებს*“, ხოლო პოლიტიკურ ასპექტში აჩვენებს, რომ „*ძალაუფლება განრგობითად ექვემდებარება ძალმოსილებას, რა დროსაც პოლიტიკური და რელიგიური ავტორიტეტები მრავლობის თავისუფალ გამოხატვას წნეხავენ*“ (M. Hardt, 1999: xiv). ამ ორი ცნების განსასხვავებლად შეგვიძლია კიდევ ერთ პარალელს მივმართოთ: ძალმოსილება ეს მმართველის გარედან თავს მოხვეული ბრძანებაა, ხოლო ძალაუფლება ეს არის ის, რაც სხეულის იმანენტურია, მოქმედების შესაძლებლობაა, რომელიც არსებობის ყოველ მომენტში აუცილებლად აქტუალიზირებულია.



ამ შეპირისპირების საფუძველს სპინოზას ტექსტებში არსებული ორი მომენტი გვაძლევს. „ეთიკაში“ სპინოზა ხაზს უსვამს ძალაუფლების პოზიტიურობას „გონება, რამდენადაც მას შეუძლია, ისწრაფვის წარმოისახოს ის საგნები, რომლებიც გაზრდიან სხეულის მოქმედების ძალაუფლებას“ (EIIIP12), ხოლო თეოლოგიურ-პოლიტიკურ ტრაქტატში ის წარმოაჩენს ძალმოსილების ტრანსცენდენტურობას, გარეგანობას (ან გარედან თავსმოხვეულობას): „იმისათვის, რომ გავიგოთ რამდენად ვრცელდება სახელმწიფოს უფლება და ძალმოსილება, ჩვენ უნდა შევნიშნოთ, რომ მისი ძალმოსილება შემოზღუდული არ არის იმით, რასაც ის შიშის გამო ადამიანს ძალდატანებით აკეთებინებს, არამედ ის (სახელმწიფო; დ.გ) ყველა საშუალებას მიმართავს ადამიანების დასამორჩილებლად. ეს არის მორჩილი სუბიექტების მაწარმოებელი ძალმოსილება, რომელიც მხოლოდ შიშის ჩანერგვით არ მოქმედებს, არამედ სხვადასხვა ხერხით, შესაძლოა, უფრო ფაქიზით და დახვეწილით, ვიდრე შიშველი ძალდატანება“ (TTP XVII/2).

მანამ, სანამ ძალაუფლების და ძალმოსილების ინსტიტუციურ, ან თუ გნებავთ მაკრო მასშტაბსა და გამოვლენაზე გადავალთ, იქამდე სჯობს ეს ორი ცნება სპინოზას აფექტების თეორიის ფონზე, მიკრო დონეზე განვიხილოთ. ყველაფერი ის, რაც ბუნებაში არსებობს ძალაუფლებაა, ხოლო თვით ღმერთი, ანუ ბუნება აბსოლუტური ძალაუფლება. ეს იმას ნიშნავს, რომ ყოველი არსებული საკუთარი თავის შესანარჩუნებლად იმას აკეთებს, რაც შეუძლია, ანუ რისი ძალაუფლებაც აქვს: „ყოველი საგანი, იმდენად რამდენადაც ის თავის თავშია, საკუთარი თავის შენარჩუნებისკენ მიისწრაფის“ (EIIIP6). გამოდის, რომ სპინოზა, ჰობსისგან განსხვავებით, ერთმანეთისგან არ არჩევს საკუთარი თავის ორგანულ შენარჩუნებასა და ძალაუფლებას. ყოველი არსებული ნებისმიერ მომენტში აუცილებლობით აკეთებს იმას, რაც ძალუმს, რათა საკუთარი თავი შეინარჩუნოს. პირველ რიგში, სწორედ აქ ვლინდება ძალაუფლება (A. Matheron 2020: 212). მაშ როდის და რატომ ჩნდება ძალმოსილება, რომელსაც უკვე ვუწოდეთ ძალაუფლებისგან გაუცხოება?

ყოველი სასრული მოდუსი სპინოზასთან სხვა ასეთივე მოდუსითაა შემოსაზღვრული, ამიტომ ღმერთის ანუ ბუნების გარდა, რომელიც აბსოლუტური ძალაუფლებაა, სხვა მოდუსებს, უმეტესად, არ შეუძლიათ, იმგვარად ყოფნა, რომ ძალმოსილების მოთხოვნილება და შემდეგ მისი მიწოდების საჭიროება არ

წარმოიშვას. სხვა სიტყვებით, არსებობს მომენტები, როდესაც სხეულს საკუთარი ძალაუფლებისგან გაუცხოება და დომინირებულ ან დომინანტურ ურთიერთმიმართებაში შესვლა უწევს: „მაგრამ, რადგან ადამიანები პასიური ვნებების ტყვენი არიან, რომლებიც (ვნებები; დ.გ) ბევრად აჭარბებენ ადამიანის ძალაუფლებას, ისინი ხშირად უპირისპირდებიან ერთმანეთს, თუმცა კი ერთმანეთის დახმარება სჭირდებათ“ (EIV37PS2). მაგალითად, როდესაც სხეული ბევრ სასიხარულო აფექტს<sup>28</sup> „გამოიმუშავებს“, იგი ყველანაირად ცდილობს, არსებული მდგომარეობა შეინარჩუნოს. როგორც წესი, ამ მდგომარეობას, ანუ სიხარულის მოგვრომას, რომელიმე გარეთ არსებული სასრული მოდუსი ახლავს ხოლმე თან. სწორედ ამ მომენტს უწოდებს სპინოზა სიყვარულს: „სიყვარული არის სიამოვნება, რომელიც გარეგანი საგნის მიერ არის მოგვრილი“ (EIIIP13S). მაშასადამე, ინდივიდი მთელს თავის ძალაუფლებას სწორედ ამ მოგვრილი სიამოვნების გახანგრძლივებისთვის, ე. ი. მის გარეთ არსებული ობიექტის შესანარჩუნებლად მიმართავს. ფრანგი სპინოზისტის ალექსანდრ მატერონის აზრით, ხსენებულ ვითარებაში კარგად ჩანს ეკონომიკური გაუცხოების მომენტი, როდესაც ნივთებით შეპყრობილი ადამიანი, საკუთარ ძალაუფლებას ნივთების მიერ მასზე თავს მოხვეულ ძალმოსილებაზე ცვლის (A. Matheron 2020: 213).

ეკონომიკურ გაუცხოებასთან ერთად აქვე ჩნდება იდეოლოგიური გაუცხოებაც, როდესაც ინდივიდი ვერ აცნობიერებს რაიმე გარეგანთან მისი მიჯაჭვულობის მიზეზებს, თავისუფალი ნებითა და არჩევანით ხსნის მის მდგომარეობას, საკუთარ ძალაუფლებას სხვისთვის გადაცემულ ძალმოსილებად გარდაქმნის, რომელიც ამჯერად თავს მოხვეულია იმ ინდივიდის მიერ, ვინც „მისთვის“ გარკვეულ საგნებს აწარმოებს. ცხადია, აქ შეიძლება ვიგულისხმოთ ადამიანის რელიგიური გაუცხოებაც, როდესაც ის ამ საგნების შემოქმედად ღვთაებას მიიჩნევს და საკუთარ თავს სწორედ ამ ღვთაებაზე დამოკიდებულად ხდის.

---

<sup>28</sup> უნდა აღინიშნოს, რომ ყველა სასიხარულო აფექტი, თუნდაც ის ჩვენს ძალაუფლებას გარკვეულწილად ზრდიდეს აქტიური არ არის: პასიური სიხარული მოგვრილია ობიექტისგან, რომელიც (...) ჩვენი ქმედების ძალაუფლებას ზრდის, მაგრამ რომლის ადეკვატური იდეაც არ გაგვაჩნია (G. Deleuze 1992: 274). აქ განხილული ეკონომიკური გაუცხოების მომენტი სწორედ მსგავსი შემთხვევაა.

ძალაუფლებისგან გაუცხოების მომენტი შეგვიძლია ინდივიდების ურთიერთმიმართებაშიც დავინახოთ. როდესაც ვხვდებით ადამიანს, რომელიც იტანჯება, მის მიმართ გვიჩნდება შეცოდების განცდა (EIIIP27S) და ცდილობთ ამ ტანჯვის როგორმე შემსუბუქებას, ანუ მის მიმართ გულმოწყალენი ვხდებით (EIII27Cor3S). მატერონის აზრით, სწორედ ამ მომენტში ჩნდება დამოკიდებულების მომენტი, როდესაც გულმოწყალე ინდივიდის მიმართ ტანჯული სიყვარულის გრძნობას განიცდის და ცდილობს მთელი მისი ძალაუფლება სწორედ მის მხსნელს ამსახუროს, თავის მხრივ, ის, ვინც სხვას დახმარების ხელს უწვდიდა, თვითკმაყოფილებას გრძნობს იმიტომ, რომ სხვაში სიყვარული გამოიწვია და თვითგანდიდების განცდა უჩნდება. გულმოწყალე ინდივიდი ცდილობს, რაც შეიძლება დიდ ხანს შეინარჩუნოს ეს მომენტი და ამიტომ ინსტრუმენტად აქცევს მას, ვისთვისაც ის უკვე განგებად იქცა. ინსტრუმენტალიზება კი, ამ შემთხვევაში, დაქვემდებარებულ, დამოკიდებულ ინდივიდში ჩვენივე ცრურწმენების ჩანერგვას, ანუ მის იდეოლოგიურ დასნებოვნებას ნიშნავს. სხვა სიტყვებით, გულმოწყალე ინდივიდი დამოკიდებულსა და დაქვემდებარებულში იმ სურვილებს აწარმოებს, რომლებიც მხოლოდ და მხოლოდ მისთვის და საკუთარი ცრურწმენებისთვისაა მისაღები. თუმცა, ცხადია, ეს მდგომარეობა პრობლემური ხდება ორი, ეკონომიკური და იდეოლოგიური კონფლიქტის თვალსაზრისით:

საერთო სურვილის არსებობა იწვევს სურვილის ობიექტის დასაკუთრების წადილს, რაც ობიექტის სიმწირიდან ან სასრულობიდან გამომდინარე (მატერიალური სიკეთეები) შურიდან ამოზრდილ (EIII32S) კონფლიქტს შობს. იდეოლოგიური კონფლიქტის შემთხვევაში კი ის, ვინც სხვას საკუთარ ცრურწმენებს უნერგავს, ყველანაირად ცდილობს, რომ დაქვემდებარებული და დამოკიდებული ყოველთვის ასეთად დარჩეს და თავისივე იარაღი მასვე არ შემოუტრიალდეს. სწორედ ამიტომ, *„არ არსებობს ძალმოსილება დომინირებულსა და დომინანტს შორის კონფლიქტის გარეშე, იქნება ეს აშკარა თუ ფარული [...] ამ ბრძოლის შედეგი (რომელიც არც ერთ შემთხვევაში დიალექტიკური არ არის) დამოკიდებულია ძალთა მიმართებაზე, მაგრამ ყოველთვის იარსებებს [...] ნაწილობრივ აღმატებული ძალმოსილება და დაქვემდებარებული კონტრ-ძალმოსილება“* (A. Matheron 2020: 217).

#### 4.3 ფიზიკური და პოლიტიკური ძალმოსილება

სპინოზას მიხედვით, ძალმოსილების ორი ტიპი არსებობს, პირველი უფრო ფიზიკური სახის დომინანციაა, ხოლო მეორე, რომელსაც მატერონი ჭეშმარიტ ძალმოსილებას უწოდებს, პოლიტიკური ძალმოსილება, რა დროსაც ძალაუფლებისგან გაუცხოება მაშინ ხდება, როცა ინდივიდი შიშის გამო თუ სარგებლის მიღების იმედით საკუთარ ძალაუფლებას სხვის სამსახურში აყენებს: *„ჭეშმარიტი ძალმოსილება, მამასადაძემ, არაფერია თუ არა დომინანტის მიერ დომინირებულისთვის ძალაუფლების ჩამორთმევა“* (A. Matheron 2020: 218). ძალმოსილების ორივე ტიპი მკაფიოდ არის წარმოჩენილი „პოლიტიკური ტრაქტატის“ მეორე თავში: *„ერთ ადამიანს მეორე თავისი ძალმოსილების ქვეშ ჰყავს თუკი მას შებორკავს, ან თუკი მას თავდაცვისთვის არსებულ იარაღს აჰყრის, დააშინებს, გაქცევის საშუალებას მოუსპობს“* (TP II/10); მეორე შემთხვევაში ერთი ადამიანი მეორეს თავის სურვილებს ისე ახვევს თავს, რომ ეს უკანასკნელი იძულებულია პირველის კაპრიზების მიხედვით იცხოვროს. თუმცა თუკი ფიზიკური ძალდატანება მხოლოდ სხეულზე დომინანციას გულისხმობს, მეორე ვითარება სხეულს და გონებას ერთბაშად მოიცავს, ოღონდ მანამ, სანამ შიშის ან იმედის აფექტი არსებობს (TP II/10). სწორედ მეორე ტიპის ძალმოსილებაა სპინოზასთვის უფრო მეტად სახიფათო და საშიში, ვიდრე პირველი, რადგან *„ადამიანის ძალაუფლება უნდა შეფასდეს მისი გონების ძლიერების და არა სხეულის სიჯანსაღის მიხედვით [...] მე თავისუფალს დავარქმევ მას, ვინც თავისი გონების მიხედვით ხელმძღვანელობს“* (TP II/11).

მიუხედავად იმისა, რომ გაბატონებული ინდივიდი დაქვემდებარებულზე გარკვეულ უპირატესობას ფლობს (იქნება ეს ფიზიკური, გონებრივი თუ ორივე ერთად), ეს სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ ძალაუფლებისგან გაუცხოება აბსოლუტური ხასიათისაა: *„ყოველი ადამიანი სხვის დაქვემდებარებაშია მანამ, სანამ სხვისი ძალმოსილების ქვეშაა და ის თავის უფლებას მაშინ აღიდგენს, როდესაც ძალდატანებას გააბათილებს, გამოიყენებს ყველა იმ საშუალებას, რაც მას ნებავს და ისე იცხოვრებს, როგორც*

თვითონ გადაწყვეტს“ (TP II/9), „როდესაც ერთი ან მეორე პირობა (იგულისხმება ძალმოსილების ორი ტიპი; დ.გ) მოცილებულია, ადამიანი თავისი უფლებაზე (ანუ ძალაუფლებაზე; დ.გ) კონტროლს აღიდგენს“ (TP II/10). თუმცა, ცხადია, როდესაც გაბატონებული ამჩნევს, რომ ის ძალმოსილებას კარგავს, მას თავისი მდგომარეობის შესანარჩუნებლად შეუძლია სხვას მიმართოს, რაც, თავის მხრივ, ახალ ძალმოსილებრივ ურთიერთმიმართებას ბადებს და ა.შ. (A. Matheron 2020: 219).

გამოდის, რომ ძალმოსილებითი მიმართება, რომელიც ძალაუფლების გაუცხოებიდან არის ამოზრდილი, სულაც არ არის ფიქსირებული, ერთხელ და სამუდამოდ გამყარებული რამ, არამედ ის ორივე მხარისგან მუდმივ ძალისხმევას მოითხოვს, ერთი მხრივ, გაბატონებულ მდგომარეობაში დასარჩენად, ხოლო, მეორე მხრივ, დაქვემდებარებულობის გადასალახად.

ძალაუფლება თავის თავში ერთიანობას გულისხმობს („თუკი ორი ადამიანი გაერთიანდება და საკუთარ ძალებს შეაერთებს, მათ უფრო მეტი ძალაუფლება ექნებათ“ (TP II/13)), ძალმოსილება კი, დაყოფის, დაქსაქსვის პოლიტიკაა. სწორედ ამიტომ, სპინოზას მიხედვით, არ არსებობს საზიანო ძალაუფლება, მაგრამ ყოველი ძალმოსილება „ცუდია“, რადგან ის ძალაუფლების შემზორკავია. ამგვარად, ძალმოსილების ნებისმიერი ნაირსახეობა მწუხარე აფექტის გამომწვევია და არა მხოლოდ მისთვის, ვინც დაქვემდებარებული ან ძალდატანებულია, არამედ მისთვისაც, ვინც იქვემდებარებს. თუნდაც მავანს სხვისი დაქვემდებარებისას მხიარული აფექტი ეწვიოს, ეს მაინც მწუხარე სიხარული იქნება. შეუძლებელია დომინანტურ ურთიერთმიმართებაში ადგილი ჰქონდეს მწუხარე აფექტებისგან განწმენდილ სიხარულს, რადგან „აქტიურ სიხარულს (ანუ მწუხარე აფექტებისგან განწმენდილ სიხარულს; დ.გ) ჩვენ თვითონ ვაწარმოებთ, ჩვენი ქმედების ძალაუფლებიდან, რომელიც ჩვენში არსებული ადეკვატური იდეიდან გამომდინარეობს“ (G. Deleuze 1992: 274). ძალმოსილება კი ორმხრივ სიძულვილზე დგას, რომელიც მხოლოდ სიყვარულით შეიძლება განქარვდეს (EIIIP43).

თუკი მიკრო-ძალმოსილების საკითხს პოლიტიკურ პლანში გადავიტანთ, შეგვიძლია ვქვათ, რომ პოლიტიკური რეჟიმები სწორედაც ძალაუფლებისგან გაუცხოების მასშტაბს ესატყვისებიან. სუვერენულობა სპინოზასთვის *მრავლობის* ძალაუფლებით

დგინდება და ამ უკანასკნელის ძალმოსილებაში გარდაქმნის მასშტაბი განაპირობებს იმას, თუ რა ტიპის სახელმწიფო მმართველობასთან გვაქვს საქმე. სხვა სიტყვებით, თუკი *მრავლობა* თავის შემოქმედებით ძალაუფლებას ერთ ადამიანს ამსახურებს, მაშინ ვიღებთ მონარქიას, თუკი მცირეთა ძალმოსილებაში გარდაქმნის მას, გვაქვს არისტოკრატია და თუკი ის უმრავლესობის ხელში რჩება - დემოკრატია. მაგრამ არის კი წარმოსადგენი ისეთი საზოგადოება, რომელშიც ძალაუფლების ძალმოსილებად გარდაქმნის პრევენციაა შესაძლებელი? „პოლიტიკური ტრაქტატის“ მესამე თავში სპინოზა ხაზს უსვამს ინდივიდის ბუნებით უფლებას სხვებთან ერთად იმიტომ აჯანყდეს, რომ სუვერენმა მას გარკვეული ზიანი მიაყენა (TP III/9). თუმცა ეს არ არის მხოლოდ თეორიული, ან ფურცელზე დაწერილი უფლება, რომლის სინამდვილეში განხორციელება მეტად სათუთაა. ძალდატანება არასოდეს არის აბსოლუტური და შეუძლებელია ინდივიდის ძალაუფლებისგან იმგვარად განძარცვა, რომ მას აღარ შეეძლოს შემოქმედებითი ძალაუფლების მეშვეობით ახალი წესრიგის დადგენა. მიუხედავად იმისა, რომ პოლიტიკური ძალმოსილება ბევრად უფრო სტაბილურია, ვიდრე მიკრო-ძალმოსილება, არსებობს მომენტები, როდესაც ინდივიდები ერთობლივად, გარკვეული საზოგადოდ მოქმედი აფექტის გამო (რაც შეიძლება იყოს, მაგალითად, აღშფოთების აფექტი) იღებენ გადაწყვეტილებას, აღარ დაემორჩილონ სუვერენს და გაუცხოებული ძალაუფლება კვლავ თავიანთი ინტერესების სამსახურში ჩააყენონ. მიუხედავად იმისა, რომ დემოკრატიის სპინოზასეული პროექტი, შესაძლოა, ბურჟუაზიული ტიპის შეზღუდულ დემოკრატიას (ფეოდალური ინსტიტუციების ჩახშობა, კომერციისა და რელიგიური ტოლერანტობის განვითარება) ჩამოჰგავდეს, იმპლიციტურად, სპინოზას პოლიტიკური თეორიის შინაგანი კანონზომიერებიდან გამომდინარე, თუნდაც საუკეთესო სახელმწიფო არც გონების და არც თავისუფლების განხორციელება არ არის, რადგან ის მუდმივად ძალაუფლების გაუცხოებას ემყარება. ამგვარად, ჩვენ მიერ დასმულ კითხვაზე პასუხი შემდეგია: სახელმწიფოში ძალმოსილების პრევენცია შეუძლებელია, მაგრამ ვითარებიდან გამოსავალი მაინც არსებობს. თუკი ჩვენს სხეულს იმგვარ პოზიციაში ჩავაყენებთ, რომ ის გარედან მოსული პასიური აფექტების თავის სასარგებლოდ გარდაქმნას შეძლებს, „*მაშინ ნელ-ნელა ჩვენ შევძლებთ ჩვენი ძალაუფლებისგან აღარ გავუცხოვდეთ. ძალმოსილებრივი მიმართებანი, რამდენადაც ისინი სწორედ ამ გაუცხოებაზე დგანან, გაქრებიან.*“

სახელმწიფო, ისევე როგორც ყველა ფორმის დომინანცია აღარ იარსებებს: იქნება მხოლოდ თავისუფალი ადამიანების საზოგადოება სპონტანურ შეთანხმებებზე დაყრდნობილი. ჩვენი ძალაუფლება თავის პიკს მიაღწევს, მაგრამ არავინ ვინმეს რაიმეს არ წაართმევს და არც არავის ამის კეთების სურვილი არ ექნება. ცოდნა ძალაუფლებაა და არა ძალმოსილება“ (A. Matheron 2020: 223).

შესაძლოა მატერონის ეს პასაჟი უტოპიური ჟანრის რომანის ბოლო აკორდებს ჩამოჰგავდეს, მაგრამ ერთი რამ ცხადია, სპინოზას პოლიტიკური და მეტაფიზიკური პროექტი იძლევა ამ ე. წ. უტოპიური პროექტის განამდვილების შესაძლებლობას (ამაში „ეთიკის“ მეოთხე თავის ერთ-ერთი სქოლიოც (EIVP18S) დაგვარწმუნებს, რომელიც ნაშრომის უფრო შესაბამის ადგილას გამოვიყენეთ). ამ უტოპიის განამდვილების ერთადერთი გზა სპინოზას პროექტიდან გამომდინარე ის არის, რომ *მრავლობა* საკუთარი ბედ-იღბლის შემოქმედად იქცეს, თავი დააღწიოს კონსტიტუციონალისტურ და ლეგალისტურ ილუზიას, რომელიც ძალაუფლების გაუცხოებას, ადამიანის ბორკილებს ნაირფერი ყვავილებით მოსავს. ძალაუფლება არის ინდივიდის მეტაფიზიკური საკუთრება, რომელიც მატერიალური პრაქტიკის გავლით არის გამოჭედილი, ის არის *მრავლობის* შინაგანი წადილი განთავისუფლებისა და ძალმოსილებასთან დაპირისპირებისა. თუმცა „*ძალა, რომლითაც ადამიანი არსებობს შეზღუდულია და განუსაზღვრელად ჩამორჩება გარეგანი საგნების ძალმოსილებას*“ (EIVP3). სწორედ ამიტომ, განთავისუფლება მხოლოდ და მხოლოდ ადამიანების ერთობას შეუძლია და არა ერთეულ, ატომიზირებულ ინდივიდს. სპინოზასთან ძალაუფლება „*ყოველთვის კოლექტიურ განზომილებაში მოქმედია და დემოკრატიული სოციალური ავტორიტეტის დაფუძნებისაკენ მიილტვის*“ (M. Hardt 1991: Xii).

სპინოზას ფილოსოფია დაქვემდებარებულსა და დამონებულს იმედს აძლევს, აჩვენებს, რომ განთავისუფლების პოტენციალი, შესაძლოა, ყოველ მომენტში განამდვილდეს. „*ადამიანის ძალაუფლება, რამდენადაც ის მისივე აქტუალური არსით იხსნება, ღმერთის ანუ ბუნების უსასრულო ძალაუფლების ნაწილია*“ (EIVP4), ამიტომ ძალაუფლების აბსოლუტური გასხვისება არასოდეს ხდება და ინდივიდის ძალაუფლება ყოველთვის მასთან თანმყოფია. მიუხედავად მისგან დროებითი, მომენტალური გაუცხოებისა, ნებისმიერ წამს შესაძლებელია, რომ ის თვით მისივე

მფლობელის გათავისუფლებას მოემსახუროს. არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ ძალმოსილება, როგორი მასშტაბურობითაც არ უნდა იყოს ის წარმოდგენილი, *მრავლობის* ძალაუფლებაზე მხოლოდ შეზღუდულად ბატონობს, ამიტომ ის თვით-დესტრუქციული ფენომენია.

#### 4.4 ღვთიური ძალადობა და ძალაუფლება

აქვე გვსურს, სპინოზასთან ძალაუფლებისა და ძალმოსილების ურთიერთმიმართება მეოცე საუკუნის ერთ-ერთი ყველაზე გავლენიანი თეორეტიკოსის, ვალტერ ბენიამინის ორი კონცეპტის, მითოლოგიური და ღვთაებრივი ძალადობის შუქზე გამოვამზეუროთ. ეს ცნებები ოპოზიციურ წყვილად გვევლინებიან ბენიამინის ტექსტში „ძალადობის კრიტიკისათვის“. ეს პატარა, მაგრამ მთელი რიგი თეორიული კონსტრუქტებით დახუნძლული ტექსტი პირველი მსოფლიო ომის დროინდელი ევროპული ბურჟუაზიული და საპარლამენტო დემოკრატიების კრიზისის კონტექსტშია გასააზრებელი. ბენიამინის მიხედვით, საპარლამენტო დემოკრატიებს დაავიწყდათ ძალადობა, რომლიდანაც ისინი არიან წარმოშობილნი.<sup>29</sup> ბენიამინი ათვალსაჩინოებს ძალადობასა და სამართალს შორის ურთიერთმიმართებას და გვაჩვენებს, რომ პოლიტიკის ბაზისი არა სამართალი, არამედ ძალადობაა (A. Honneth 2011: 194). სინამდვილეში, სწორედ ძალადობაა საშუალება, რომლითაც სამართალი დგინდება და ნარჩუნდება: *„ყველანაირი ძალადობა, როგორც საშუალება, ან სამართალდამდგენია ან სამართალშემნარჩუნებელი“* (ვ. ბენიამინი 2014: 29).

გარდა ამისა, ბენიამინის აზრით, ნებისმიერი პოლიტიკური ურთიერთმიმართება თავის თავში ძალადობრივ გადაწყვეტას გულისხმობს *„რადგან, რაგინდ მშვიდობიანი გზით შეთანხმდნენ ხელშეკრულების მხარეები, მას საბოლოო ჯამში მაინც შესაძლებელი ძალადობისკენ მივყავართ, რადგან იგი ყველა მხარეს ანიჭებს*

---

<sup>29</sup> „ისინი ჩვენთვის ნაცნობ, ერთობ სამწუხარო სანახაობას გვთავაზობენ, რადგან დაკარგეს იმ რევოლუციური ძალების შესახებ ცნობიერება, რომელთაც თავიანთ არსებობას უმაღლიან. აკი განსაკუთრებით სწორედ გერმანიაში ჩაიარა პარლამენტებისთვის უშედეგოდ ამგვარ ძალთა უკანასკნელმა გამოვლინებამ. მათ იმ სამართალდამდგენი ძალის გაგება აკლიათ, რომელსაც ისინი წარმოადგენენ“ (ვ. ბენიამინი 2014: 31).



მართლუფლებას, სხვის მიერ ხელშეკრულების დარღვევის შემთხვევაში მის წინააღმდეგ რაიმე სახით ძალადობის გამოყენებაზე განაცხადოს პრეტენზია“ (ვ. ბენიამინი 2014: 30). ძალადობა სამართლის ორივე განაყარის იმანენტურია, თუკი ბუნებითი სამართალი მას ბუნებრივ მოვლენად მიიჩნევს, პოზიტიური სამართლისთვის ის ისტორიულად განპირობებულია. ძალადობასთან მიმართებით, ამ ორს შორის განსხვავება კიდევ ის არის, რომ თუკი პირველი სამართლიანი მიზნისთვის ნებისმიერ საშუალებას ამართლებს, მეორე საშუალებების მართლზომიერებას უსვამს ხაზს. სწორედ იმიტომ, რომ ნებისმიერი სამართლებრივი წესრიგის დასადგენად ძალადობა გამოიყენება, არსებული სამართლებრივი წესრიგი საკუთარი არსებობის შესანარჩუნებლად მის მონოპოლიზაციას ეწევა. ძალადობა სახელმწიფოს მიერ შეწყნარებულია, თუკი ის მის მიერვეა სანქცირებული: „თანამედროვე ევროპული კანონმდებლობის საერთო მაქსიმად შეგვიძლია ავიღოთ ის ფორმულა, რომ ერთეულ პიროვნებათა ბუნებითი მიზნები უთუოდ მოვა წინააღმდეგობაში სამართალმიზნებთან, თუ ამ ბუნებითი მიზნებს მეტ-ნაკლები ძალადობით მისდევენ. [...] სამართალი ერთეული პიროვნების ხელში მოხვედრილ ძალადობას, მართლწესრიგისათვის ძირის გამომთხრელ საფრთხედ აღიქვამს (ვ. ბენიამინი 2014: 13). შესაძლოა, არსებული მართლწესრიგისთვის კონკრეტული ინდივიდის მიზანი, რომელსაც ის ძალადობის მეშვეობით აღწევს, არც იყოს მნიშვნელოვანი. აქ საფრთხედ სამართალს გარეთ არსებული ძალადობის დაშვება აღიქმება, რომელიც ივარაუდება, რომ სტატუს-კვოს გარკვეულ საფრთხეს უქმნის (ამ შემთხვევაში, არ უნდა ვიგულისხმოთ გაფიცვის უფლება, რადგან სწორედ იმიტომ, რომ გაფიცვა სამართლებრივი წესრიგისთვის სასიკვდილო საფრთხედ არ იქცევს, სახელმწიფო იძულებული ხდება ის თავისი კონტროლის ფარგლებში შემოიყვანოს და საკუთარი წესების მიხედვით მართოს). ამ მომენტს შეგვიძლია ძალადობის სამართალშემნარჩუნებელი ხასიათი ვუწოდოთ, როდესაც სახელმწიფო არსებულ სამართალწესრიგს, საჭიროების შემთხვევაში, ძალადობით იცავს. მაშ რაში ვლინდება სამართალდამდგენი ძალადობა?

ბენიამინის აზრით, ასეთი ძალადობაა, მაგალითად, ომი, რომელიც დაქვემდებარებულ სახელმწიფოში არსებულ წესრიგს აუქმებს და ახალს ადგენს. თუმცა სამართალდამდგენი ძალადობა მხოლოდ სახელმწიფოთა შორის არ არის,

შესაძლებელია თვით სახელმწიფოს შიგნით მოჯანყე სუბიექტის ან კოლექტივის მიერ წამოწყებულ ამბოხსაც იგივე სახელდებით მივემართოთ. თუმცა სამართალდამდგენი ძალადობა, შემდგომში, კვლავ სამართალშემნარჩუნებელი ძალადობის არსებობას მოიაზრებს და ვიღებთ ჩაკეტილ წრეს. სწორედ ესაა მიზეზი ბენიამინის სკეპტიციზმისა ამგვარი ძალადობის მიმართ. აქვე შეგვიძლია გავიხსენოთ სპინოზას შეგონებაც იმის შესახებ, რომ ტირანის ძალადობრივი დამხობა, კვლავაც ძალადობის ახალ ტალღას იწვევს.

როგორც უკვე ვთქვით, ბენიამინი თანამედროვე საპარლამენტო დემოკრატიების საიდუმლოს ხდის ფარდას, რომლებიც, ერთი შეხედვით, კომპრომისსა და მშვიდობიან კონსენსუსს ქადაგებენ, მაგრამ ისინიც სწორედ იმ მართლწესრიგზე დგანან, რომლებიც თავის დროზე ძალადობით დამყარდნენ, ხოლო პროცესში საკუთარი არსებობის შესანარჩუნებლად სამართალშემნარჩუნებელ ძალადობას მიმართავენ. ეს ვითარება შემდეგი კითხვის დასმის საჭიროებას ბადებს, არის კი შესაძლებელი ამ მოჯადოებული წრის გარღვევა?

*„შეუძლებელია, ძალადობის სრული და პრინციპული გამოთიშვით წარმოიდგინო ადამიანურ ამოცანათა რაიმე მოაზრებადი გადაწყვეტა, რომ აღარაფერი ვთქვათ [წარმოდგენებზე] მსოფლიოს ისტორიაში ყველა აქამდე არსებული საარსებო მდგომარეობის მოჯადოებული წრიდან ხსნის თაობაზე [...]“ (ვ. ბენიამინი 2014: 42).* მაგრამ ეს შეუძლებლობა სწორედ იქიდან გამოწვეულია, რომ სამართალდამდგენ და სამართალშემნარჩუნებელ ძალადობას შორის გაორებულ მავანს არ ძალუძს რაიმე ისეთის წარმოდგენა, რომელიც თავის მიზნად კვლავ ახალი წესრიგის შექმნას არ ისახავს. ბენიამინი ვერც მითოსში ხედავს ამ დიქტომიის გადალახვის წერტილს, რადგან მითოსში გამოჩინებული ძალადობა *„უფრო მეტად სამართლის აღმართვაა, ვიდრე უკვე არსებულის დარღვევისათვის დასჯა“* (ვ. ბენიამინი 2014: 44). და რაც ყველაზე მნიშვნელოვანია, მითოსურ ძალადობაში, სამართლის აღმართვა სამართლიანობას კი არ ემსახურება, არამედ აქ *„სამართლის დადგენა ძალაუფლების დადგენაა და ამდენად, ძალადობის უშუალო გამოჩინების აქტი“* (ვ. ბენიამინი 2014: 46). მითოსური ღმერთების მიერ და ზოგადად, მითოსურ ძალადობაში ჭეშმარიტების თუ სამართლიანობის მიმართ გამოვლენილი გულგრილობაა ის, რასაც ბენიამინი ასე მწვავედ აკრიტიკებს.

ავტორის აზრით, მხოლოდ ღვთაებრივი ძალადობაა ის, რაც ისტორიის მოჯადოებულ, ძალადობით და უსამართლობით გაჯერებულ წრეს გაარღვევს. ღვთაებრივ ძალადობას ბენიამინი მითოსურ ძალადობასთან შეპირისპირებაში განმარტავს: *„თუ მითოსური ძალადობა სამართალდამდგენია, ღვთაებრივი სამართალგამანადგურებელია; თუ პირველი საზღვრებს ადგენს, მეორე უსაზღვროდ ანადგურებს [...] თუ პირველი სისხლიანია, მეორე სისხლისღვრის გარეშე იმუქრება“* (ვ. ბენიამინი 2014: 50). ამ აღწერიდან გამომდინარე, შესაძლებელია ბენიამინისეული ღვთაებრივი ძალადობის სპინოზასეულ ძალაუფლებასთან გათანაბრება, არა მხოლოდ მათი საერთო ანტი-სახელმწიფოებრივი, ანტი-ძალდატანებითი, ანტი-მადისციპლინირებელი დინამიკის გამო, არამედ იმის გამოც, რომ ისინი ძალაუფლების პოზიტიურ კონცეფციას შეიცავენ. როგორც ძალაუფლებაა შემოქმედებითი, ჰუმანიტად დემოკრატიული სწრაფვა, ასევე ღვთიური ძალადობა მითოსური, სამართალდამდგენი თუ სამართალშემანარჩუნებელი ძალადობის წინააღმდეგ მასობრივ მოძრაობაში ვლინდება. ასეთია ბენიამინის მიერ მოხმობილი სორელისეული საყოველთაო პროლეტარული გაფიცვა.

სორელი ერთმანეთს პოლიტიკურ და საყოველთაო პროლეტარულ გაფიცვას უპირისპირებს. პირველის შემთხვევაში, გაფიცულთა მასა ერთ ბატონს, ან ერთ წესრიგს მეორით ანაცვლებს და ახალი ცენტრალიზებული მართვის ნიადაგს ამზადებს. ამისგან განსხვავებულია საყოველთაო პროლეტარული გაფიცვა, რომელიც *„თავის ერთადერთ მიზნად სახელმწიფოს ძალის განადგურებას ისახავს“* (ვ. ბენიამინი 2014: 38). საყოველთაო პროლეტარული გაფიცვა გულგრილია მატერიალური მოგებისადმი, რაიმე მერკანტილური მიზნისადმი, ის, ბენიამინის სიტყვებით რომ ვთქვათ, წმინდა საშუალებაა, რადგან შანტაჟის სახეს კი არ იღებს, რომელიც, ცხადია, თავის თავში მინც ძალადობრივია, არამედ ძალდატანების სრულ აღმოფხვრას ისახავს მიზნად და სწორედ ამიტომ, არაძალადობრივია: *„ამ ღრმა ზნეობრივ და ნაღდად რევოლუციურ კონცეფციას ვერ დაუპირისპირდება ვერანაირი მსჯელობა, რომელიც მსგავს საყოველთაო გაფიცვას ძალადობად შერაცხავდა მისი შესაძლო კატასტროფული შედეგების გამო“* (ვ. ბენიამინი 2014: 40).

სორელისეული საყოველთაო პროლეტარული გაფიცვა უბრალოდ მასშტაბური სინდიკალისტური ელფერის მქონე აქტი კი არ არის, არამედ აპოკალიპტური,

ისტორიის შემაჩერებელი მოქმედებაა, რომელიც, თავის მხრივ, მითის იერსახეს იღებს. თუმცა ეს მითოსური, მასობრივი პრაქსისი, განსხვავებით სხვა მითოლოგიებისა თუ იდეოლოგიებისგან თავისი ფორმითა და შინაარსით, სპინოზას ენაზე რომ ვთქვათ, ანტი-ცრურწმენაა, რომელიც კოლექტივის ძალაუფლებას კი არ კვეცავს, არამედ - პირიქით - ზრდის. სორელის საყოველთაო გაფიცვა ბენიამინის ღვთიური ძალადობის სინონიმია, რადგან ორივე ჯანყია, რომელსაც რაიმე წინასწარგანსაზღვრული შედეგი, მიზანი, ან კონკრეტული მიზეზი არ გააჩნია და, სწორედ ამიტომ, ის მითოსური ძალადობის წრიდან გადის, მაგრამ, თავის მხრივ, ანარქისტულ ირაციონალიზმსაც გაურბის იმით, რომ რაციონალურ მიზანს თვით საშუალებაში ხედავს, ან, სხვა სიტყვებით, საშუალება და მიზანი ერთმანეთს ემთხვევა. ღვთაებრივი ძალადობა ძალაუფლებაა, რომელიც ძალმოსილებას - ცრურწმენაზე, შიშისა და იმედის მონაცვლეობაზე რომ დგას - აშთობს. სამართლაშემანარჩუნებელი და სამართალდამდგენი ძალადობის ურთიერთმონაცვლე ციკლი სპინოზას აფექტების თეორიაში არსებული შიშის ცირკულაციის ანალოგიურია: *„რა დროსაც ეს შიში ურთიერთზიარი ხდება, მასების ფარული ძალაუფლებით დაშინებული მმართველნი, თავის მხრივ, ცდილობენ ისინიც დააშინონ. ძალადობრივი ვნებების (კლასებს, პარტიებსა და რელიგიებს შორის სიმულვილი) მიზეზობრივი ჯაჭვი გარდაუვლად იწვევს სამოქალაქო ომს“* (E. Balibar 2008: 39). ღვთაებრივი ძალადობა, ან საყოველთაო გაფიცვის სორელისეული მითი უბრალოდ უტოპია ან ყოველთვის გადადებული შესაძლებლობა კი არ არის, არამედ რეალური ძალაა, რომელიც შიშისა და ძალადობის ციკლის გადალახვას სინამდვილეში ესწრაფვის: *„წმინდა ღვთაებრივ ძალადობას ხელახლა ეხსნება ყველანაირი მარადიული ფორმა, მითოსმა სამართალთან შეჯვარებით რომ გადააჯიშა“* (ვ. ბენიამინი 2014: 59). თუკი ცრურწმენა და არაადეკვატური იდეა ძალმოსილებისა და მითოსური ძალადობის მხარდამხარ დგას, ძალაუფლება და მითი საყოველთაო გაფიცვის შესახებ გათავისუფლებას ემსახურებიან. „ეთიკის“ მიხედვით, იდეა ყოველთვის სხეულის შესახებ იდეაა, ცრურწმენებს, შიშსა და იმედს საფუძველი მატერიალურ რეალობაში აქვთ, ისევე, როგორც სორელისეული მითი, თუ ბენიამინისეული ღვთიური ძალადობა იდეაა, რომლის უკანაც კონკრეტული სხეულებრივი აქტები საკუთარი ძალაუფლებისგან გაუცხოების წინააღმდეგ იბრძვიან. ძალაუფლებისგან გაუცხოებასთან

წინააღმდეგობის გარეშე სახელმწიფო აპარატი, სუვერენული ძალმოსილება კვლავაც მოახერხებს *მრავლობის* ძალაუფლებაზე პარაზიტირებას, რაც სხვა არაფერია თუ არა მასობრივი მობილიზაცია, ადამიანების სასაკლაოზე გარეკვა, მათი დისციპლინირება და მორჩილ სხეულებად ქცევა, რათა ბატონებმა მათი ძალაუფლების ხარჯზე უფრო მარტივად და მარჯვედ ნახონ ხეირი. პოლიცია და სამხედრო ინსტიტუციები სინამდვილეში გაუცხოებული ძალაუფლებაა ძალმოსილების შენარჩუნებას რომ ემსახურებიან. სამართალშემანარჩუნებელი და სამართალდამდგენი ძალის განგდება, რომელიც ბენიამინს აუცილებლობად ესახება, მხოლოდ კოლექტიურ დონეზე გააზრების შემთხვევაშია შესაძლებელი, როგორც სპინოზა წერს: „*იდეების წეს-წყობა და კავშირი ისეთივეა, როგორიც საგნებისა*“ (EIP7). სხვაგვარად რომ ვთქვათ, გონების გარევიოლუციურება მატერიალური სინამდვილის გარევიოლუციურებას უტოლდება და პირიქით. ამგვარად, ღვთიური ძალადობის შეძლების გააზრება და საერთო, გაზიარებულ ცნებად გარდაქმნა მისივე განამდვილების წანამდღვარია.

სწორედ ამიტომ გავრცელებული წაკითხვის საწინააღმდეგოდ, რომელიც ბენიამინის ღვთიურ ძალადობას მისტიკურ საბურველში გახვეულ კონცეპტად წარმოაჩენს, არაფრისკენ რომ მიდის და უბრალოდ „წმინდა ხდომილებაა“ და რომელიც „*ნომესიანისტური ებრაული მისტიციზმის პოსტ-სორელიანურ ნეო-მარქსიზმზე დამყნობაა*“ (J. Derrida 2002: 263), სპინოზისტურ შუქზე გამომზეურებული ღვთიური ძალადობა ისევე, როგორც ძალაუფლება *მრავლობის* მიერ განამდვილებადი იდეაა და იდეოლოგიის, ცრურწმენებისა და სინამდვილის დამმახინჯებელი იდეების მიღმა დგას.

## V. „ბუნება მბრძანებელია, იგივ მონაა თავისა“

### 5.1 თავისუფალი ნების კრიტიკა

სპინოზას ფილოსოფია, განსხვავებით ლიბერალური ტრადიციის მეტანარატივებისგან, ინდივიდთა პოლიტიკურ ურთიერთმიმართებას, სხეულებრივ დონეზე, დეტალურად აღწერს და ცდილობს ისტორიის მსვლელობა არა თავისუფალი ნების მქონე სუბიექტის თუ კოლექტივის თავისუფალი ნებით, არამედ ბუნების კანონზომიერების მიმყოლი სხეულების კომპოზიციისა და დეკომპოზიციის მიხედვით ახსნას. ლუი ალთიუსერისთვის, სპინოზას მნიშვნელობას ის კონცეპტუალური რევოლუცია გამოხატავს, რომელიც სუბიექტისა და ობიექტის, ბუნებისა და სულის დაპირისპირებას უარყოფს და იმ სააზროვნო ხაზის წინააღმდეგ მიდის, რომელშიც ჭეშმარიტება აბსოლუტური ცოდნისაკენ პროგრესირებად სუბიექტს აქვს დასაკუთრებული. ფილოსოფიის ლიბერალური და იდეალისტური ტრადიციისგან განსხვავებით, სპინოზასთან ისტორიის მამოძრავებელი არა საკუთარი თავის გამაცნობიერებელი თავისუფალი ნების მქონე სუბიექტი, არამედ ის რკინისებური აუცილებლობაა, რომელიც სინგულარული სხეულების, ინდივიდების ერთმანეთთან მუდმივად წაწყდომითა და შეხვედრით მიმდინარეობს. ამ პროცესში სხეულები ერთმანეთს ხვდებიან, ერთიანდებიან, ცალკევდებიან და ახალი ერთობების ჩამოსაყალიბებლად ისწრაფვიან, ხოლო საბოლოოდ, უსასრულო მთელს, ბუნებას ქმნიან, რომელიც თავის თავში დასრულებული და უნაკლო ტოტალობაა. სუბსტანცია არის სხეულებრივი ქსელების სივრცე, რომლებშიც სხეულები ერთმანეთს ხვდებიან და ერთმანეთზე ზემოქმედებენ.

სპინოზასთვის ისტორია არ განისაზღვრება იდეალური შინაარსით ან ცარიელი აბსტრაქციებით, არამედ ინდივიდის პრაქტიკული ქმედებით და სინგულარულ სხეულებს შორის მიმდინარე ურთიერთქმედებით.<sup>30</sup> ყოველი ინდივიდი სასრული

---

<sup>30</sup> აქ საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს, რომ სპინოზასთან ინდივიდის ცნება დაცლილია ყოველგვარი ატომისტური, ინდივიდუალისტური საზრისისგან, რომელიც ფილოსოფიის ლიბერალურ ტრადიციას ახასიათებს. ამგვარად სპინოზა არ არის „ინდივიდუალიზმის“ მეხოტბე, ამ ცნების ლიბერალური გაგებით. ჯგუფები, მრავლობა, სხეულებრივი წყვილები, თვით სახელმწიფო და ბუნებაც კი სპინოზასთან ინდივიდია: „ჩვენ მთელი ბუნება უნდა აღვიქვათ, როგორც ერთი ინდივიდი, რომლის

მოდუსია (მათ შორის, ადამიანი), განსაზღვრული მიზეზ-შედეგობრივი ჯაჭვით. ამგვარად, ინდივიდი მხოლოდ პრაქტიკული მოქმედებით, სპინოზისტურად რომ ვთქვათ, აფექტების მიღებითა და გაცემის უნარით ინარჩუნებს საკუთარ არსებობას. სხეულები არიან სინგულარული საგნები და ჩვენ ისინი არა მათ შესახებ იდეით ან ფორმით, არამედ აფექტების მიღება-გაცემის შეძლებით უნდა განვსაზღვროთ. ორ მოდუსს შორის საერთო მხოლოდ აფექტების მიღება-გაცემის უნარის ანალიზის შემდგომ უნდა დავადგინოთ. ყოველი მყოფი, თუ გინდ ისინი ერთი და იმავე გვარს ან სახეობას მიეკუთვნებოდნენ, ერთმანეთისგან აფექტების მიღება-გაცემის სხვადასხვა ძალაუფლებით განირჩევიან.

როგორც მარქსი ჰეგელის „სამართლის ფილოსოფიის“ კრიტიკაში წერდა „ჰეგელის ამოცანა არ გახლავთ ემპირიული არსებობის ჭეშმარიტების დადგენა, არამედ ჭეშმარიტების ემპირიული არსებობის დადგენა; მარტივია რაც აქვე ხელში მოგვხვდება მას წავეპოტინოთ და ვამტკიცოთ, რომ ის იდეის ნამდვილი მომენტია“ (Marx 1992: 98). სხვა სიტყვებით, მარქსის აზრით, ჰეგელი ჭეშმარიტებას არა ემპირიული მტკიცებულებების პოვნის გზით ცდილობდა, არამედ საკუთარი აბსტრაქტული იდეის აჩრდილს დაეძებდა ყოველ ემპირიულ მოვლენაში და მისივე შექმნილი სისტემის გამართლებას ისტორიის მსვლელობაში ხედავდა. თუმცა მარქსამდე სპინოზა უკვე თავის „ეთიკაში“ წერდა იმ მიზეზების შესახებ, რაც ინდივიდებს მათ თვალწინ არსებული, უშუალოდ აღქმული მოვლენების გააბსოლუტებისკენ უბიძგებდა. „ეთიკის“ პირველი თავის დამატებაში,<sup>31</sup> სპინოზა განიხილავს ცრურწმენებს, რომლითაც კაცობრიობა ოდითგანვე იტანჯებ(ოდ)ა. სპინოზას აზრით, გავრცელებული ხედვის მიხედვით, ღმერთი ყველაფერს კონკრეტული მიზნისა და ადამიანების კეთილდღეობის გამო მართავს.<sup>32</sup> ბუნების

---

ნაწილებიც - ანუ ყველა მისი შემადგენელი სხეული - უსასრულოდ განსხვავდებიან ერთმანეთისგან თუმცა მთელში რაიმე ცვლილების შეტანის გარეშე“ (EII Lem75).

<sup>31</sup> „სწორედ პირველი თავის დამატებაში ავითარებს სპინოზა რელიგიური იდეოლოგიის ცნობილ კრიტიკას, რომელშიც სურვილებით დაჯილდოვებული სუბიექტი, საკუთარ თავს ღმერთზე პროეცირებს, როგორც საწყის და საბოლოო მიზეზს სამყაროსი, როგორც ყოველი საზრისის, ანუ ყოველგვარი ფინალობის, საფუძველს [...] მე მასში დავინახე არსი ყოველგვარი შესაძლო იდეოლოგიისა და ვისარგებლე მისით [...]“ (L. Althusser 2008: 6.7).

<sup>32</sup> საგულისხმოა, რომ ღმერთის ანთროპომორფულ წარმოდგენას ჯერ კიდევ აზროვნების ფილოსოფიური ფეხადგმის ხანაში დაუპირისპირდა ქსენოფანე კოლოფონელი. ძველი ბერძენი მოაზროვნე ჰომეროსსა და ჰესიოდეს სწორედ იმიტომ აკრიტიკებს, რომ მათ ადამიანური ნიშან-

კანონების უცოდინრობის გამო, ადამიანები ბუნებრივ მოვლენებს რაიმე მიზანს უკავშირებენ, რომელიც ბუნების წესრიგს თავდაყირა აყენებს (EIAp). თუმცა ის ფაქტი, რომ ანთროპომორფული ტელოსი იდეოლოგიური კონცეპტია იმ მოცემულობას სულაც არ გამოორიცხავს, რომ ბუნებაში ობიექტური კანონზომიერება არსებობს.<sup>33</sup> სპინოზას აზრით, თუკი ობიექტურ ბუნებრივ მოვლენებს და მის გარკვეულ კანონზომიერებასა და რეგულარობას „ჰარმონიის“ ცნებას ვაწერთ, აქ უკვე ანთროპომორფულ მოჯადოებულ წრეში ვიწყებთ შესვლას. მაგალითად, გრავიტაციის, ინერციის კანონი სულაც არ ქმნის იმგვარ ჰარმონიას, როგორც ეს ინდივიდებს წარმოუდგენიათ. ბუნებაში არსებობს გარკვეული რეგულარობა, მაგრამ არასწორი იქნება მისი წარმოსახვით საყოველთაო წესრიგად გაგება. სპინოზას პოზიცია ნებისმიერ იმ კონცეფციას უპირისპირდება, რომლის მიხედვითაც მოვლენებს გარკვეული მიღმური მიზანი აქვს, ღმერთის ნების განხორციელებას გამოხატავენ, ან ღმერთის ნების მიერ არიან მართულნი. აქაც, ისევე, როგორც სხვა შემთხვევებში სპინოზა ლუკრეციუსს უახლოვდება. რომაელი მოაზროვნის მიხედვით, არ არსებობს რაიმე მყარი, უცვლელი წესრიგი და საზღვრები, არამედ - მხოლოდ შემთხვევითი შეერთებები,<sup>34</sup> რომელთა შედეგადაც შესაძლოა რეგულარობის დროებითი „სისტემა“ ჩამოყალიბდეს. თუმცა ინდივიდმა შეუძლებელია იცოდეს ამ რეგულარობის მარადმყოფობის ან მერმისში მისი გარანტირებული მოქმედების შესახებ.

ბუნების ტელეოლოგიური ხედვა თავისუფალი ნების საფუძვლიან კრიტიკას საჭიროებს. სპინოზა კრიტიკას ღმერთის გავრცელებული წარმოდგენის (ღმერთი,

---

თვისებები ღმერთებს მიაწერეს, თუმცა ქსენოფანეს აზრით, „ერთი ღმერთი ღმერთთა და ადამიანთა შორის და ის არ ემსგავსება ადამიანებს არც ტანით, არც აზრით“ (ს. დანელია 1983: 122).

<sup>33</sup> სამართლიანობისთვის უნდა აღვნიშნოთ, რომ სპინოზამდე დიდი ხნით ადრე, ლუკრეციუსი გახლდათ ის, ვინც ბუნების ტელეოლოგიური ხედვა გააკრიტიკა: „არც რა იქმნება ჩვენ სხეულში გამოყენებად, რადგან რაც იშვის - თვითვე იწვევს გამოყენებას, თვალის შექმნამდე ხომ არ იყო ჯერ მხედველობა, არც მეტყველება - ვიდრე ენა შეიქმნებოდა, დიდი ხნით ადრე იყო ენა, ვიდრე სიტყვები, დიდი ხნით ადრე იყო ყურის, ვიდრე სმენა, სხვა დანარჩენი ყველა ასო ადამიანის ადრე შეიქმნა, ვიდრე მისი გამოყენება. ვერრას შექმნიდა ის მიზეზი გამოყენების. და წინააღმდეგ - შეჯახება, ხელოდახელ ბრძოლა, ასოთა გლეჯა და სისხლისღვრა შეუბრალები უადრეს იყო, ვიდრე ლახვრის თუ ისრის ქროლვა“ (ლუკრეციუსი 1958: 4.835-840).

<sup>34</sup> „ვისწრაფვი მეტად, განვიმარტო ეს მოვლენანი, ვით ნივთთ საწყისნი ქვე მიჰქრიან სიცარიელეს საკუთარ წონით, განუსაზღვრელ ადგილიდან ოდნავ ირიზად, ისე ოდნავად, რომ გადახრას მას ძლივს ვუწოდებთ. თუმცა თვინიერ ამ გადახრის სულ ყოველივე წვიმის წვეთისებრ რომ განვლიდეს სიცარიელეს, ქმნადი ჯახება, საწყისთ ხვდომაც არ იქნებოდა და თვით ბუნებაც ვერ შესძლებდა რისამე შექმნას“ (ლუკრეციუსი 1958: 2. 215-225).



როგორც ანთროპომორფული ინტელექტისა და ნების მქონე) უარყოფით იწყებს. ამგვარად, თავისუფალი ნების კრიტიკა თავის თავში ანთროპომორფიზმის კრიტიკასაც შეიცავს. სპინოზა უარყოფს რა ღმერთის, როგორც ინდივიდთა ინტერესებისა და სურვილებისთვის მოქმედ სუბსტანციას, აცხადებს, რომ „ღმერთი მოქმედებს მხოლოდ საკუთარი ბუნების კანონებიდან გამომდინარე, რომელიც შეუზღუდავია“ (EIP17).

თუმცა ნიშნავს ეს იმას, რომ ღმერთს შეუძლია ყველაფრის ქმნა, რასაც კი ის ინებებს? შესაძლოა, პარადოქსულად გვეჩვენოს, მაგრამ უკვე ხსენებული წინადადების (EIP17) სქოლიოში სპინოზა წერს, რომ ღმერთი საკუთარი თავითვე და მისივე კანონზომიერებით არის ზღვარდებული (ცხადია, ღმერთი ვერ იქნება სხვა სუბსტანციის მიერ ზღვარდებული, რადგან მის მიღმა არაფერია). ღმერთი არ არის თავისუფალი აირჩიოს სამკუთხედის ფორმად კვადრატი, ან წრე; სწორედ ამიტომაც „ღმერთს არ შეუძლია ნების თავისუფლების მიხედვით მოქმედება“ (EICor1). მაშასადამე, ღმერთი მხოლოდ იმიტომ არის თავისუფალი, რომ ის აუცილებლობით მოქმედებს და არა იმიტომ, რომ მას სამკუთხედის ბუნების შეცვლა ძალუძს: „ზოგიერთი ფიქრობს, რომ ღმერთი თავისუფალი მიზეზი იმიტომაცაა, რომ, მათი აზრით, შეუძლია ისე მოიმოქმედოს, რომ არ აღსრულდეს, ანუ მის მიერ არ წარმოიქმნას ის, რაც, როგორც ვთქვით, მისი ბუნებიდან გამომდინარეობს, ანუ მის ძალაუფლებაშია. თუმცა ეს იგივეა, რომ ეთქვას, თითქოს ღმერთს შეუძლია ისე ქნას, რომ სამკუთხედის ბუნებიდან არ გამომდინარეობდეს მისი სამი კუთხის ტოლობა ორ მართ კუთხესთან, ან მოცემული მიზეზიდან არ გამომდინარეობდეს შედეგი (effectus), რაც უაზრობაა“ (EIP17S). ისინი, ვინც ფიქრობენ, რომ ღმერთი მოქმედებს მისი თავისუფალი ნების ან თავისუფალი გადაწყვეტილების მიხედვით, ღმერთს აკუთვნებენ ინტელექტსა და ნებას, რაც მხოლოდ ადამიანური ინდივიდისთვის არის დამახასიათებელი: „არსებობენ ადამიანები, რომელთაც ჰგონიათ, თითქოს ღმერთი ადამიანის მსგავსად შედგება სულისა და სხეულისაგან და ვნებებს განიცდის. მაგრამ უკვე დასაბუთებულიდან ნათელია, რა შორს არიან ისინი ღმერთის ჭეშმარიტი შემეცნებისგან“ (EIP15S). მაგრამ აუცილებელია შევნიშნოთ, თუ ღმერთის უმაღლესი ძალაუფლებიდან მომდინარეობს, რომ სამკუთხედის კუთხეთა ჯამი, ორი მართი კუთხის ჯამს უტოლდება, მაშინ შესაძლებელია, რომ ისევ ღმერთის უმაღლესი

ძალაუფლებით დაშვებული იყოს თავისუფალი ნება ადამიანებთან მიმართებით, რომლებიც გაარღვევდნენ ბუნების კანონზომიერებას და საკუთარი თავისუფალი ნებიდან გამომდინარე, თავიანთ წესრიგს მოახვედნენ ბუნებას?

სპინოზა ნათლად ამბობს, რომ ასეთი კითხვა მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება დაიბადოს, როდესაც ინდივიდი არაადეკვატური იდეებით აღიქვამს ბუნებაში არსებულ მიზეზ-შედეგობრიობას და ვერ ხედავს რაიმე კავშირს მიზეზსა და შედეგს შორის: *„გამოცდილება, ისევე როგორც გონება აშკარად გვიჩვენებს, ადამიანებს საკუთარი თავისუფლების შესახებ მხოლოდ იმიტომ სჯერათ, რომ ისინი მხოლოდ თავიანთ ქმედებებს აცნობიერებენ და არა უწყიან რა იმის შესახებ, რაც მათ ქმედებებს განსაზღვრავს“* (EIApp).

სამყაროს ის გაგება, რომელსაც სპინოზა გვთავაზობს სუბიექტისა და მიზნის გარეშე მიმდინარე პროცესს გულისხმობს, რომელშიც ისტორიის აგენტი არა განმხოლოებული სუბიექტი, არამედ, როგორც ამას ლუი ალთიუსერი აღნიშნავს, - სუბიექტები (მრავლობითში) არიან. სუბიექტსა და სუბიექტებს შორის განსხვავება იმაზე მეტია, ვიდრე ეს ერთი შეხედვით ჩანს; რა დროსაც იდეალისტური ფილოსოფიური ნაკადისთვის სუბიექტი თავისუფალი და სინამდვილის შემოქმედი აგენტია, სუბიექტები, სხვადასხვა ისტორიულ ეპოქაში, წარმოების სოციალური ურთიერთმიმართებებით და ამ უკანასკნელის კვლავწარმოებით განსაზღვრულნი არიან. გარდა ამისა, სპინოზას პოლიტიკურ აზროვნებაში ცენტრალური ფიგურა არა სუბიექტის ლეგალისტურ-კონსტიტუციონალისტური სახე, არამედ ინდივიდუალობაა, რადგან ბუნებაში მხოლოდ ინდივიდუალური, ანუ ცალკეული საგნები არსებობენ (L. Althusser 2016: 94).

სუბსტანცია, სპინოზისტური გაგებით, სასრული საგნების უსასრულოდ მიმდინარე შეკავშირების პროცესს დროში წინ სულაც არ უსწრებს, არამედ ამ მრავალფეროვნებისა და ცვალებადობის იმანენტურია. ინდივიდი სპინოზასთან არ გვევლინება რაიმე მიზნით მომართული სუბიექტის როლში, ის უბრალოდ ერთ-ერთი მოდუსია, მწარმოებელი ბუნების (natura naturans) პროდუქტია: *„ინდივიდები არც მზადნაპოვნნი მატერიები („სუბიექტი“ ტრადიციული გაგებით), არც სრულყოფილი ფორმები თუ ტელოსები არიან, რომლებიც ამორფულ მატერიას ამოძრავებენ“* (E. Balibar 1997: 8-9).

თავისუფალი ნების რწმენა, კონცეფცია იმის შესახებ, რომ ადამიანური ინდივიდი საკუთარი ქმედების მიზეზი და საფუძველია, ქმედების მიზეზთა არცოდნიდან მომდინარეობს. სწორედ აქედან ამოიზრდება მთელი თეოლოგიურ-პოლიტიკური აპარატი და ცრურწმენები, რომლებიც იდეათა ისტორიას ძვალსა და რბილში აქვს გამჯდარი.

თავისუფალი ნების - რომელიც ადამიანს ბუნების წესრიგის გარღვევის პრივილეგიას ანიჭებს - არგუმენტი ადამიანური ინდივიდის სხეულად და გონებად დაყოფიდან მომდინარეობს. გავრცელებული რწმენის მიხედვით, ადამიანის გონებას სხეულებრივი იმპულსების დათრგუნვა და დაწნეხვა შეუძლია, იმ სხეულებრივად განპირობებული სინამდვილის გადალახვა, რომელიც, ხშირად, გონებისეულ აქტს ეწინააღმდეგება. ამ რწმენის მიხედვით, გონებას შეუძლია უბრძანოს სხეულს და მართოს იგი. ეს შეხედულებები კარგად ირეკლება სპინოზას თანამედროვეთა და წინამორბედთა ფილოსოფიურ თეორიებში. სწორედ ამიტომ, იქამდე, სანამ სხეულის შესახებ სპინოზას კონცეფციის განხილვას განვაგრძობდეთ, ახალი დროის რამდენიმე მოაზროვნის თეორიას მოკლედ მიმოვიხილავთ და იმ ფილოსოფიური საბრძოლო ველის<sup>35</sup> მოხაზულობას გამოვამზეურებთ, რომელმაც სპინოზას რადიკალური პოზიცია განაპირობა. სწორედ აქ შეგვიძლია დავინახოთ, რომ სხეულისა და გონების ურთიერთმიმართებას სპინოზასთვის არა მხოლოდ ფილოსოფიური, არამედ პოლიტიკური იმპლიკაციები აქვს, ამიტომ სხეულისა და გონების ურთიერთმიმართების სპინოზისეულ რევოლუციურ გაგებას, ფილოსოფიურთან ერთად, პოლიტიკური ინტერვენციის მნიშვნელობა ჰქონდა.

სქემატურად რომ ვთქვათ, ფილოსოფიის პრაქტიკულ-პოლიტიკური მიზანი სპინოზასთვის ადამიანის ცრურწმენებისგან და იდეოლოგიური დოგმებისგან გათავისუფლებაა. როგორც სხვა ყველა პრობლემა, მათ შორის, ცრურწმენები ბუნებისეული მოვლენები არიან და მისგან ამოიზრდებიან, ამიტომ მათი

---

<sup>35</sup> როგორც ლუი ალთიუსერი მეტაფორულად წერს, ფილოსოფია არის თეორიული ბრძოლის ველი, სადაც ყოველი მოაზროვნე მიჰყვება თავის სტრატეგიას და მისი მოწინააღმდეგის სიმაგრეებს იღებს. თუკი პიერ მაშრეს ვარაუდს გავიხსენებთ, რომ სპინოზამ ეთიკის მესამე ნაწილი სწორედ დეკარტის „სულის ვნებანის“ საპირწონედ დაწერა (მაშრე უფრო შორსაც მიდის და ამბობს, რომ „ეთიკის“ მესამე ნაწილი „სულის ვნებანის“ მარგინალიზაცია დაწერილი), მაშინ ალთიუსერის მეტაფორულ გამონათქვამს, შესაძლოა, უფრო მეტი წონა შევძინოთ (W. Montag 2018: 156).

საფუძვლების გამორკვევა სწორედ ბუნების კანონზომიერების მთელი რიგი საკითხების გამომწვეურების საშუალებით გვმართებს. პასიური აფექტი (affectus) ცრურწმენების წყაროა, რომელიც ჩვენში მაშინ ისადაგურებს, როდესაც მოვლენების ნაწილობრივი მიზეზები ვართ. იმისათვის, რომ ადეკვატურად აღვიქვათ ბუნება, მავანი ცრურწმენებისგან უნდა გათავისუფლდეს, მათ შორის, იმათგან, რომლებიც გონების სხეულზე დომინაციის შესახებ მოგვითხრობენ.

ამგვარად, ბუნების ადეკვატურად აღსაქმელად საჭიროა არა დუალისტური კონცეფციისთვის თავის შეფარება, არამედ სხეულის ძალაუფლების შესწავლა, რომლის საზღვრებიც, სპინოზას თქმით, ჯერ კიდევ არავის განუსაზღვრავს: *„ჯერ კიდევ არავის განუსაზღვრავს სხეულის შესაძლებლობის საზღვრები: რაც ნიშნავს, გამოცდილებიდან ჯერ არავის შეუსწავლია რა შეუძლია ან არ ძალუძს სხეულს“* (EIIIP2S). თუმცა იდეალისტური ფილოსოფიური ტრადიციისთვის სხეული და გონება ორი ერთმანეთთან დაპირისპირებული მოვლენაა, რომლიდანაც ერთ-ერთი აუცილებლად დომინირებს მეორეზე. ამ ტრადიციის მახასიათებლებს კარგად წარმოაჩენს რენე დეკარტის ფილოსოფია, რომელშიც სულს<sup>36</sup> და სხეულს შორის არსებული ურთიერთმტრობა აშკარაა. დეკარტის მიხედვით, სხეული ბიწიერი, ცხოველური ინსტიქტების წყაროა, ხოლო სული ბუნებაზე ამაღლებულ სინამდვილეს მიეკუთვნება. გავრცელებული წარმოდგენაა, რომ განფენილი სუბსტანცია (სხეული) არ მიეკუთვნება ღმერთის არსს, მოაზროვნეთა უმეტესობა მიისწრაფვოდა დაემტკიცებინა, რომ სხეული უღირსია ღვთიურ არსთან მისაკუთვნებლად. ამისგან განსხვავებით, სპინოზას რევოლუციური თეორია, გამოხატული „ეთიკის“ მეორე თავში, განფენილობას და აზროვნებას ერთმანეთს უთანაბრებს: *„მოაზროვნე და განფენილი სუბსტანცია არის ერთი და იგივე სუბსტანცია, გაგებული ხან ერთი ატრიბუტის, ხან მეორე ატრიბუტის მიხედვით. ასე რომ, განფენილობის მოდუსი და იდეა ამ მოდუსისა ერთი და იგივე რამაა, გამოხატული ორი გზით“* (EIIIP7/EIIP21S).

---

<sup>36</sup> დეკარტის შემთხვევაში გონების ნაცვლად გამოვიყენებთ სულის ცნებას. ეს განსხვავება იმით არის განპირობებული, რომ სპინოზა ეთიკაში გონიერი ნაწილის თუ ინსტანციის აღსანიშნავად გონების ცნებას იყენებს, ხოლო დეკარტი „სულის ვნებანში“ სულისას. მიუხედავად ცნებობრივი განსხვავებულობისა, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ამ შემთხვევაში ეს ორი სინონიმურია.

სამყაროს კარტეზიანული ხედვა ეფუძნება ვარაუდს, რომ რა დროსაც სხეული მოქმედებს სული იტანჯება და - პირიქით. „სულის ვნებანში“ ვკითხულობთ, „ჩვენ უნდა ვაღიაროთ, რომ სულის ვნებანი სხეულის ქმედებებია (R. Descartes 1989: 2). თავის „მედიტაციებში“, დეკარტი სხეულს აღგვიწერს მექანიკურ, უღმერთო მანქანად, რომელსაც ტიპური ოპერაციების შესრულება ნებისა და გონების გარეშეც ძალუძს: „შესაძლოა, ადამიანის სხეული განვიხილო მანქანის მსგავს რაიმედ [...] თუნდაც მასში გონება რომ არ არსებულებო, მას კვლავ შეეძლებოდა ყველა იმ მოძრაობის შესრულება, რასაც ის მაშინ ახორციელებს, როდესაც გონების ან ნების კონტროლს არ ექვემდებარება“ (R. Descartes 2017: 5.85). მაგრამ დეკარტი ამაზე არ ჩერდება და კიდევ ერთ ნაბიჯს დგამს, მისი აზრით, ასევე გონებასაც ძალუძს სხეულის გარეშე, დამოუკიდებლად მოქმედება: „მე ნამდვილად განსხვავებული ვარ ჩემი სხეულისაგან და მის გარეშე არსებობა ძალმიძს“ (R. Descartes 2017: 6.78). ამგვარად, დეკარტი პირდაპირ ასკვნის, რომ ადამიანი არის განუფენელი, მოაზროვნე არსება, რომელსაც აზროვნება შეგრძნებებისა და სხეულის გარეშე ძალუძს. ადამიანის შინაგანი გახლეჩილობა, სხეულისა და სულის ურთიერთმტრობა ქმნის საფრთხეს, რომ ადამიანი, შესაძლოა, უსულო, მექანიკურ ავტომატამდე დამდაბლდეს: „ამ სამყაროს მიკუთვნებული ადამიანის სხეული,<sup>37</sup> თანაც გონებასთან კომუნიკაციაში მყოფი, გამუდმებულ საფრთხეს ქმნის ადამიანის მანქანამდე დამდაბლებისთვის“ (W. Montag 2018: 151). ერთადერთი გზა თავიდან ავირიდოთ ეს ცხოველური სფერო, ნების ქონაა, რომელსაც მატერიალური, მექანიკური ადამიანურ-ცხოველური მდგომარეობის გადალახვა ძალუძს: „ეს ძალაუფლება თვით ნებაა: მხოლოდ ის გვაძლევს საშუალებას ავმალდეთ ავტომატის სხეულებრივ სამყაროზე“ (W. Montag 2018: 151). ამგვარად, დეკარტისთვის, სხეული არა მხოლოდ სულის გარე, არამედ შიდა მტერია, რომელიც სულს იმ ქმედებისკენ უბიძგებს, რაც მის ნებას ეწინააღმდეგება. სულის და სხეულის გახლეჩილობა, ამ ორი განზომილების წესრიგისა და მოქმედების რეგულარობის განცალკევებით არის თანხლებული. თუკი სხეულსა და სულს, ერთსა და იმავე მომენტში დამოუკიდებლად მოქმედება ძალუძთ, ეს იმას ნიშნავს, რომ მათ მოქმედების საკუთრივი, სპეციფიკური ხაზი აქვთ. მაშასადამე, სულის ნამდვილი

<sup>37</sup> „ამ სამყაროში“ იგულისხმება სხეულებრივი, ცხოველური მხარე.

გამარჯვება სხეულის სრული განადგურების ხარჯზე მიიღწევა, რა დროსაც სხეული მთელი ძალით ცდილობს თვით-შენახვას.

დეკარტის თეორიულ თვალსაზრისს პოლიტიკური სარჩულიც აქვს. მაგალითად, როდესაც სული სუვერენის განდიდებას ესწრაფვის, ის „სულაც არ იფიქრებს, რომ მისთვის სხვა ადამიანისთვის სისხლის დაღვრა და თავის გაწირვა დამანგრეველია, არამედ, პირიქით, ეს გამარჯვებად აღიქმება“ (TTP Pref). თუმცა, ცხადია, სულის მისწრაფებას სხეული წინ აღუდგება სიცოცხლეში განმტკიცებაზე დაჟინებულობით.

სპინოზასთვის სხეულისა და სულის ურთიერთგახლეჩილობა სულაც არ არის ცნობიერების ილუზია, მიუხედავად იმისა, რომ ამგვარი მიმართება ბუნების კანონზომიერების წარმოსახვითი ცოდნიდან გამომდინარეობს და იდეოლოგიურია. სხეულისა და სულის დაყოფის თეორიულ კონსტრუქციას კონკრეტული მატერიალური ეფექტი აქვს, რომელიც განფენილ (მატერიალურ) სინამდვილეში მთელი რიგი ინსტიტუციების, კანონების და კულტურული კოდების მეშვეობით იჭრება და მოქმედებს: „წარმოსახვითი ჩაწნულია დაქვემდებარების მატერიალურ სინამდვილესა - იქნება ეს ლეგალისტური თუ სხვა - და აპარატებში, რომლებშიც ის ხორცილდება“ (W. Montag 2018: 156). მაშასადამე, სულისთვის სხეულის კონტროლის უნარის მიწერა, შესაძლოა, ყალბ მსჯელობას ეფუძნებოდეს, მაგრამ ის სულაც არ არის ილუზორული. თუკი ინდივიდს თავისუფალი ნებით აღვჭურვავთ (რაც ნიშნავს: ინდივიდი თავისუფალია, რადგან მას საკუთარი თავის წარმოდგენა სხეულის, მატერიალური და განფენილი სინამდვილის მოაზრების გარეშეც ძალუძს) და მას თავის ქმედებების პასუხისმგებლად მივიჩნევთ, როგორც კაუზალურად, ისე ლეგალისტურად, ის კანონის წინაშე შერაცხადუნარიანი ხდება, ხოლო დანაწესის, შეთანხმების დარღვევის შემთხვევაში კი ისჯება. გამოდის, რომ არც ინდივიდის ლეგალისტური განსაზღვრება, როგორც სუბიექტისა და არც მრავალფეროვანი ძალდატანებითი და იძულებითი საშუალებანი არ არიან ილუზორულნი (მიუხედავად იმისა, რომ ისინი ყალბნი არიან), არამედ - ნამდვილნი და მატერიალურნი. კონატუსი,<sup>38</sup> როგორც სხეულის თვითგანმტკიცება, შესაძლოა, ლახავდეს კანონის საზღვრებს, განსაკუთრებით მაშინ, როდესაც ესა თუ ის კანონი

<sup>38</sup> „კონატუსი, რომლითაც ყოველი არსებული ყოფნაში განმტკიცებას ლაშობს, სხვა არაფერია გარდა თვით არსებულის არსისა“ (EIIIP7).

ადამიანის ფიზიკურ ექსისტენციას ემუქრება, მაგრამ სხეულს თავს ეხვევა თავისუფალი ნების მქონე სუბიექტის შესახებ არსებული კონსტიტუციონალისტური ილუზია. ამგვარად, კარტეზიანული სქემა, რომელიც სულსა და სხეულს ერთმანეთისგან წყვეტს, არა მხოლოდ ფილოსოფიურ-თეორიული კონსტრუქციაა, არამედ პოლიტიკურიც, რომელიც კონსტიტუციასა და სამართალში გვიცხადდება და საკუთარ თავში იმ ფილოსოფიურ სიყალბეს შეიცავს, რომელიც სუბიექტს თავისუფალი ნების მქონე თვითობად აღიარებს. ეს იდეოლოგიური მსჯელობა, მიუხედავად იმისა, რომ სამყაროს წარმოსახვით, ყალბ ცოდნაზე დგას, იჭრება განფენილი სამყაროს შრეებში და ინდივიდების მატერიალურ ცხოვრებაზე მოქმედებს. სხეულისა და სულის გახლეჩილობის იდეოლოგიურ თვალსაზრისს მატერიალური ძალმოსილება და ეფექტი ეძლევა. ამის დასტურია დეკარტის მსჯელობაც, რომ ჩვენ უნდა გადავლახოთ სხეულის მისწრაფება არსებობაში თვითგანმტკიცებისკენ (კონატუსი), რომელიც გაურბის ომებს და სისხლისღვრას. მაშასადამე, ინდივიდები ისე უნდა გამოვწვრთვნათ, რომ სუვერენისთვის საკუთარი თავის შეწირვა საორჰოფო აღარ გაუხდეთ.

ეს პოსტულატები ლიბერალურ და იდეალისტურ<sup>39</sup> ტრადიციაში დაბუდებულ კონსტიტუციონალისტურ ილუზიებს გვიმზეურებენ, რომელთა მიხედვითაც, ლეგალისტური, ფორმალური ძალაუფლება სინამდვილეში მიმდინარე ძალაუფლებრივ ურთიერთმიმართებებს გამოხატავენ და განსაზღვრავენ: *„მთელი ფილოსოფიური ტრადიცია ერთმანეთში ურევდა ბუნების კანონებს - რომლებიც აღწერენ აუცილებლად არსებულს - სოციალურ კანონებთან, ხოლო - ფიზიკურ ძალაუფლებას ლეგალისტურ ძალაუფლებასთან“*, ამ ორს კი ერთმენათესიგან ის განასხვავებთ, რომ პირველი იმას აღწერს რაც არის, ხოლო მეორე, ჯერარსული ხასიათისაა (W. Montag 1999: 37).

---

<sup>39</sup> ამ აზრით, ასევე ლაიბნიციც განსხვავდება სპინოზასგან. ლაიბნიციც სწორედ ამ ლიბერალ-ქრისტიანული ტრადიციის გამზიარებელია. ლაიბნიცი აღიარებს რა ადამიანის საწყისისეულ თავისუფლებას, რომელიც სრულ თანხმობაშია ღვთიურ პროვიდენციასა და მადლთან: *„და ასე, ღმერთის წინასწარჭვრეტა და ასევე მისი პრეორდინაცია სულაც არ აშთობს თავისუფლებას. მეტიც, ჩვენ უნდა შევიგნოთ, რომ გონება სხვა რაიმით არ შემოიზღუდება/განისაზღვრება, არამედ - მხოლოდ საკუთარი თავით და არ არსებობს სხვა რაიმე ჰიპოთეზა უფრო მეტად რომ მხარს უჭერდეს ადამიანის თავისუფლებას, როგორც ჩვენი“*. (G.W. Leibniz 1989: 102).

თუმცა კი სპინოზას თანამედროვე (და, რაღაც გაგებით, მისი წინამორბედი) თომას ჰობსი დეკარტის ონტოლოგიურ დუალიზმს უარყოფს, ბალიბარის აზრით, მისი შრომები მაინც „თეოლოგიური სქემის უბრალო მატერიალისტურ ინვერსიას წარმოადგენენ“ (E. Balibar 1996: 221). მაგალითად, როდესაც ჰობსი ლევიათანის მე-14 თავში წერს, რომ „თითოეულ ადამიანს“ ბუნებრივად ნამემკვიდრევი „თავისუფლება“ აქვს, რომელიც ინდივიდებს საშუალებას აძლევს საკუთარი ძალაუფლება ნებისა და გადაწყვეტილების მიხედვით განკარგონ, ის ეთანხმება სინამდვილის ორად, თავისუფლების შინაგან სამყაროდ - რომელიც განსაზღვრულია მხოლოდ ნებით - და გარეგან სამყაროდ - რომელიც ინდივიდის არსებობის განხორციელებისთვის მატერიალურ წინააღმდეგობებს შეიცავს - დაყოფას: „*ბუნების უფლება, რომელსაც მწერლები ჩვეულებრივ Jus Naturale-ს უწოდებენ, არის თავისუფლება თითოეულ ადამიანს რომ აქვს, რათა თავისი ბუნების, ანუ სიცოცხლის შესანარჩუნებლად საკუთარი ძალაუფლება გამოიყენოს ისე, როგორც ის ისურვებს; და შედეგად, ყოველი საგანი გამოიყენოს ისე, რომ მისი განსჯისა და გონების მიხედვით ის ყველაზე შესაბამისი საშუალება იყოს [...] თავისუფლება, ამ სიტყვის სწორი მნიშვნელობის მიხედვით, გაგებულია, როგორც გარეგანი დაბრკოლებებისგან გათავისუფლება. ეს დაბრკოლებანი ხშირად ადამიანებს ძალაუფლების ნაწილს ართმევენ ხოლმე, თუმცა ხელს ვერ უშლიან მას დარჩენილი ძალაუფლების გამოყენებაში, რომელიც მისი განსჯისა და გონების დიქტატების მიხედვით განიგება*“ (Hobbes 2017: XIV). ჰობსის დუალიზმი პოლიტიკურ ველზეც ვრცელდება. მაგალითად, ის „ლეგალისტურ სუბიექტს“ მკაცრად ასხვავებს ირაციონალური, დაუმორჩილებელი ინდივიდისგან, რომელიც „ლეგალისტური სუბიექტის“ საკუთარი სხვაა და მისთვის მუდმივ საფრთხეს წარმოადგენს (E. Balibar 1996: 223).

ლიბერალური ტრადიციის კიდევ ერთი წარმომადგენელია ჯონ ლოკი, რომელიც აგრძელებს ჰობსის სააზროვნო ხაზს და ინდივიდის შინაგან განზომილებას სრულყოფილ თავისუფლებას ანიჭებს: „*ყოველი ადამიანი ბუნებრივად არის სრულყოფილი თავისუფლების მდგომარეობაში, კანონის საზღვრებს შიგნით მას ძალუმს საკუთარი ქმედებები ისე განაგოს, ისე განკარგოს საკუთრება ან ისე მიემართოს სხვას, როგორც ის ფიქრობს რომ უპრიანია, სხვა ადამიანის ნებაზე დამოკიდებულების გარეშე*“ (J. Locke 1980: II). წინადადების მეორე ნაწილი



განსაკუთრებით საგულისხმოა, რადგან აქ ლოკი უგულვებლყოფს სხეულებრივი ინტერაქციის მნიშვნელობას, ის ინდივიდების ქმედებებს თავისუფალი ნების პრინციპზე აფუძნებს, რომელიც „სხვა ყველა ადამიანისგან“ დამოუკიდებელია. ლოკის ფრაგმენტში ბუნების კანონიც კი, რომელიც ადამიანური გონების მეშვეობით იხსნება, თავისუფალი ნების აქტს საჭიროებს, ხოლო ნება გონებას „ეთათბირება“. ჩვენ აქაც ძალგვიძს პოლიტიკური იმპლიკაციების ამოკითხვა: სხეულისა და გონების ერთმანეთისგან გაცალკევება აუცილებელია, რათა ინდივიდებს თავისუფლების ის წილი ვუბოძოთ, რომელიც მათ თავიანთი ქმედებისათვის პასუხისმგებლად ხდის.

სწორედ ზემონათქვამია მიზეზი იმისა, თუ რატომ იყო სპინოზას კონცეპტუალური რევოლუცია ამდენი ხნის განმავლობაში მიჩქმალული, რადგან „შიში მას ვერ შეიწყნარებს“: „სხეულს არ შეუძლია გონების განსაზღვრა, რომ იაზროვნოს, ასევე გონებას არ შეუძლია სხეული განსაზღვროს იმოდროს, შეჩერდეს, ან რაიმე სხვა“ (EIIIP2). მაშინ ჩვენ აღგვეძრება კითხვა თუ რა აიძულებს და განსაზღვრავს სხეულს სამოდროდ, შესაჩერებლად, თუ პოზიციის შესაცვლელად. სპინოზას პასუხი, რადიკალურად განსხვავდება ზემოთ მოხმობილი პოზიციებისგან, რადგან, მისი აზრით, მხოლოდ სხეულს შეუძლია განსაზღვროს სხვა სხეული სამოქმედოდ: „მოდრობა-შეჩერება სხეულისა გამოწვეულია სხვა სხეულის მიერ, რომელიც, თავის მხრივ, სხვა სხეულითაა განპირობებული“ (EIIIP2Pr).

ამ მტკიცების თეორიული საფუძველი „ეთიკის“ მეორე თავში გვხვდება: „იდეათა კავშირი და წესრიგი იგივეა, რაც საგანთა კავშირი და წესრიგი“ (EIIIP7),<sup>40</sup> რაც გამორიცხავს გონების მიერ სხეულის მართვის კონცეფციას. „ეთიკის“ მესამე ნაწილში სპინოზა თავის კონცეპტუალური რევოლუციის პოლიტიკური მნიშვნელობის გამოშლას იწყებს, როდესაც სხეულსა და გონებას შორის რაიმე ტიპის იერარქიულ ურთიერთმიმართებას უარყოფს. ის გამორიცხავს მოსაზრებას, რომ გონება

---

<sup>40</sup> ციტირებული ადგილი ხშირად იმის თქმის საბაზი ხდება ხოლმე, რომ თითქოს სპინოზა პარალელიზმის კონცეფცია შექმნა. მონტაგი მართებულად შენიშნავს, რომ არსად „ეთიკაში“ სპინოზა არ იყენებს „პარალელიზმის“ ცნებას, რათა სხეულსა და გონებას შორის არსებული ურთიერთმიმართება აღწეროს და ეს სწორიცაა: „ასეთი ცნებები ერთმანეთს წყვეტენ გონებას და სხეულს, ისევე როგორც ისინი (ცნებები დ.გ) ერთმანეთს აკავშირებენ კიდევ მათ, აქცევენ მათ ერთმანეთისგან ურთიერთგარეგნულს“ (W. Montag 1999: 42). ამგვარად ჩვენ უნდა უარვყოთ გავრცელებული ხედვა, რომ თითქოს სპინოზა პარალელიზმის კონცეფციას იყენებდა სხეულისა და გონების ურთიერთმიმართების პრობლემის გადასაწყვეტად.

თავისუფალია სხეულის შეზღუდვებისგან და თავისუფალი არჩევანის შემძლეა (EIIP2S). სპინოზას აზრით, „გონებრივი გადაწყვეტილებანი მეტი არაფერია, ვიდრე თვით სურვილები, რომლებიც იცვლებიან სხეულის დისპოზიციის ცვლილებასთან ერთად“ (EIIP2S). ამგვარად, როდესაც ინდივიდი თავის პოლიტიკურ ქმედებებს თავისუფალ ნებაზე დაფუძნებულ არჩევანს აწერს, ის ვერ აცნობიერებს იმ ფაქტს, რომ განსაზღვრულია მატერიალური მიზეზებით, რომლებსაც ვერც აკონტროლებს და ვერც შეიცნობს. საკითხის სპინოზისტური გააზრება კი, პოლიტიკურის სფეროს, პოლიტიკურ ურთიერთმიმართებებს არა „ლეგალისტური სუბიექტის“ თავისუფალი ნების მეშვეობით, არამედ სხეულებრივი დისპოზიციითა და ძალაუფლებრივი ბალანსით ხსნის.

სპინოზას მიხედვით, ჩვენ თუ გვსურს ადამიანის გონების გაგება, უნდა შევისწავლოთ მისი ობიექტი - სხეული: „ადამიანის გონების მაკონსტიტუირებელი იდეის ობიექტი სხეულია - ე. ი. ნამდვილად არსებული, განსაზღვრული მოდუსი განფენილობისა და სხვა მეტი არაფერი“ (EIIP13) და „თუკი სხეული არ იქნებოდა ადამიანის გონების ობიექტი, სხეულებრივი აფექტების იდეები არ იქნებოდნენ ღმერთში“ (EIIP13Pr). ამგვარად, გონებას უფრო მეტი ძალაუფლება აქვს, როდესაც სხეული მეტ აფექტებს აწარმოებს და, ამავე დროს, სხვა სხეულების მიერაა აფექტირებული. ჩვენ გონების ძალაუფლების გაგება შეგვიძლია სხეულის მეშვეობით, მაგრამ ხშირად ადამიანებს ძალიან ბუნდოვანი წარმოდგენა აქვთ სხეულის შესაძლებლობების შესახებ (EIIP13S): „ასე რომ, გამოცდილებიდან ჯერ არავის შეუსწავლია რა შეუძლია სხეულს და რა - არა“ (EIIP2S). თუკი გვსურს გონების შესაძლებლობების, მისი ძალაუფლების დადგენა, პირველ რიგში, უნდა ჩავწვდეთ სხეულებრივ ინტერაქციებს და ურთიერთმიმართებებს, რადგან „ადამიანის გონება სხვებისგან რომ განვასხვავოთ და განვსაზღვროთ თუ რითი აღემატება ის დანარჩენებს, უნდა გამოვარკვიოთ ბუნება მისი ობიექტისა [...] ე.ი ადამიანის სხეულის ბუნება“ (EIIP13S). სხეულის სტრუქტურა სხვა სხეულებთან ურთიერთმიმართებისგან შედგება, „ადამიანის სხეული გარე სხეულების მიერ აფექტირებულია მრავალი გზით და იმგვარად არის სტრუქტურირებული, რომ მასაც შეუძლია სხვა გარე სხეულებზე მრავალი გზით მოქმედება“ (EIIP14Pr).

ამ კონცეფციას ავითარებს ეტიენ ბალიბარი, მისი ზრით, ინდივიდები ყოველთვის ყალიბდებიან და იწარმოებიან სხვა ინდივიდებთან ურთიერთმიმართების მეშვეობით (აქ ჩვენ უნდა ვიგულისხმოთ სხეულთა კომპოზიცია და დეკომპოზიცია, რომელიც ყოველთვის სხვა სხეულით არის გამოწვეული): „რადგანაც ისინი მზადნაპოვნი არ არიან, ინდივიდები ყოველთვის კონსტრუირდებიან (ან იწარმოებიან); [...] მათი კონსტრუირება, ისევე როგორც მოქმედება, სხვა ინდივიდებთან მათ ადრეულ, იქამდე არსებულ ურთიერთმიმართებებს მოიცავს [...]“ (E. Balibar 1997). ზემოთქმულის გამართლებას ვხვდებით სპინოზას „ეთიკის“ პირველივე თავში: „ყოველი კერძო საგანი, ანუ ყველაფერი, რაც სასრულია და განსაზღვრული არსებობის მქონეა, ვერც იარსებებს და ვერც ქმედებისთვის განისაზღვრება, არსებობისა და ქმედებისთვის თუ რაღაც სხვა მიზეზით არ განისაზღვრა, რომელიც ასევე სასრულია და განსაზღვრული არსებობის მქონეა. ეს მიზეზიც, თავის მხრივ, ასევე შეიძლება არსებობისა და ქმედებისთვის განისაზღვრებოდეს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ქმედებისა და არსებობისათვის განსაზღვრული იქნება მესამე მიზეზით, რომელიც ასევე სასრულია და განსაზღვრული არსებობის მქონეა და ასე უსასრულოდ“ (EIP28); მეორე ნაწილში სპინოზა კვლავ ავრცობს ამ კონცეფციას: „ადამიანის სხეულს საკუთარი თავის შესანარჩუნებლად განუზომლად ბევრი სხეული სჭირდება, რომლითაც ის განგრძობითად კვლავიწარმოება“ (EIPost4).

მაგრამ უნდა აღინიშნოს, რომ ხდომილებათა ჯაჭვის სწორხაზოვანი, ლინეარული კაუზალობის საპირისპიროდ, რომელსაც ჰეგელი ცუდ უსასრულობას უწოდებდა, სპინოზასთან „უსასრულო კავშირი სულაც არ იღებს მიზეზისა და შედეგის ლინეარული სერიების და გენეალოგიების დამოუკიდებელ ფორმას [...]: მას აქვს სინგულარული მოდუსის ან არსებობების უსასრულო ქსელის, მოდულირებადი და მოდულირებული ქმედებების დინამიკური ერთიანობის სახე [...]“ (E. Balibar 1997: 14). სხვა სიტყვებით, სპინოზასეული მიზეზობრიობების სქემა არა ერთ ხაზზე დალაგებული კავშირის ასახვაა, რომლის საწყისის მიეზაც ქვიშის მარცვლების თვლას ემსგავსება, არამედ ერთი ურთიერთდაკავშირებული მთლიანობის, თავის თავში დასრულებული ტოტალობის შიგნით შემავალი ელემენტების ურთიერთგადაბმულობის, ურთიერთდამოკიდებულების გამოხატვაა.

გარდა წმინდად თეორიული თვალსაზრისისა, ეს პოზიცია პოლიტიკურ შინაარსს იძენს, რადგან ვაცნობიერებთ, რომ ურთიერთდაკავშირებული ინდივიდები სპეციფიკურ ქსელს ქმნიან და აქ ადგილი ადარ რჩება იზოლირებული ინდივიდისთვის, ანუ ატომისთვის, ან მონადისთვის, რომელიც სხვა მისი მსგავსებისგან ყრუ კედლით არის გამოყოფილი. სწორედ ამიტომაც, სპინოზას პოლიტიკური თეორია რადიკალურად უარყოფს ატომისტურ თეორიებს და ავტონომიური ინდივიდის ცნებას, რომლის ადგილსაც ტრანსინდივიდუალობის კონცეპტი იკავებს. ტრანსინდივიდუალური ურთიერთმიმართება ბუნებრივი აუცილებლობის სახეს იღებს, რადგან ადამიანის სხეულს არ შეუძლია სხვა სხეულებთან კავშირის გარეშე არსებობა. სწორედ ამ სხეულებრივ კავშირებზეა დამოკიდებული ინდივიდის (მათ შორის, ბუნების) ძალაუფლება. ბუნება იმიტომ არის აბსოლუტური ძალაუფლების მქონე, რომ განუზომელი რაოდენობის აფექტებით (სხეულებრივი აფექტებით) არის აფიცირებული: *„ღმერთი არის აბსოლუტური კაუზალური ძალაუფლება (potentia): ის თავის თავში (რადგან არაფერია მის მიღმა) აწარმოებს ყველაფერს, რაც ლოგიკურად ურთიერთსაწინააღმდეგო არ არის“* (A. Matheron 2020: 211).

## 5.2 სხეულის პოლიტიკა

სხეული ცენტრალურ ადგილს ინარჩუნებს სპინოზას პოლიტიკურ თეორიაშიც. ერთი მხრივ, ეს ტენდენცია შესამჩნევია იმ მტკიცებაში, რომ არ არსებობს რაიმე სპირიტუალური განზომილება და ბუნების ყოველი მოდუსი ერთი და იმავე წესრიგს ემორჩილება; მეორე მხრივ, სპინოზას თეორიაში აზროვნებას არ აქვს რაიმე უპირატესობა სხეულთან მიმართებით და არც მისგან დამოუკიდებლად არსებობა შეუძლია. გონებისა და სხეულის შესახებ სპინოზას თეორია, რა დროსაც გონება და სხეული ერთმანეთთან არა პირდაპირ ურთიერთქმედებენ, არამედ ერთი და იგივე წესრიგისა და რეგულარობისგან ფორმირდებიან, რადიკალური ნატურალიზმის კონცეფციას ქმნის, რომელიც ადამიანის არსებობას და მოქმედებას რამდენიმე მიმართულებით ხელახლა საზღვრავს: ა) აზროვნება არ დაიყვანება მატერიაზე (და

არც პირიქით) და მაინც მას არ აქვს რაიმე უნიკალური სპირიტუალური ლოგიკა, რომელიც მას ბუნებისგან (მატერიისგან და სხვა ატრიბუტებისგან) გამოარჩევს; ბ) აზროვნება და განფენილობა, სხეული და გონება, კონტროლის დამყარებაში ერთმანეთს არ ეცილებიან“ (H. Sharp 2011: 3). გარდა ამისა, სპინოზას პოლიტიკური თეორია არის იმპერსონალური, რადგან პიროვნების ცნება ანტინატურალისტური საზრისის შემცველია. სპინოზასთვის პიროვნებად ყოფნა (თავისუფალი ნების მქონე სუბიექტი) ნიშნავს ბუნების წესრიგის წინააღმდეგ და მის მიღმა ყოფნას. საგულისხმოა, რომ ქართველი ფილოსოფოსი, სერგი დანელია, სოკრატეს შესახებ მსჯელობისას ხაზს უსვამს სწორედ იმ ასპექტებს, რომლებიც მკაფიოდ ილუსტრირებენ სუბიექტზე დაფუძნებული იდეალისტური ტრადიციის კლიშეებს: *„ფიზიკურად არსებულ საგნებს შორის სოკრატეს გაურჩევია ისეთი საგნები, რომლებიც სხვა ფიზიკური საგნებისაგან ან ობიექტებისაგან იმით განსხვავდებიან, რომ მათ აქვთ „მე“ (ე.ი. პიროვნება; დ.გ). ეს კი იმას ნიშნავდა, რომ ფიზიკურად არსებობა არ ამოწურავს მთელ არსებობას, რომ არის მისგან განსხვავებული და მასზე უფრო მაღალი არსებობა „მე“-ს ფორმით“* (ხაზგასმა ჩემია; დ.გ) (ს. დანელია 1978: 98). მაშინ როდესაც ლიბერალური პოლიტიკური თეორია სწორედ „მე“-ს, პიროვნების გამორჩეულობის წანამდვარზე დგას, საპირისპიროდ, იმპერსონალური პოლიტიკური თეორია ზრდად და შემზღუდავ აფექტებს სწავლობს, რომლებიც სოციალურ სხეულში ცირკულირებენ: *„იმპერსონალური ძალები იმ აფექტებს მოიცავენ, რომლებიც სოციალურ სხეულში ცირკულირებენ. ისინი აღძრავენ და ზღუდავენ სხეულებისა და გონებების ძალაუფლებას“* (H. Sharp 2011: 13).

მაშასადამე ლოგიკურია, რომ სპინოზასთვის სახელმწიფო კომპოზიტური ინდივიდია, რომელსაც გონება და სხეული აქვს და ის სულაც არ არის აბსოლუტური გონების თუ სულის გამოვლინება (ჰეგელი): *„პოლიტიკურ წესრიგში მოქალაქეთა მთელი სხეული ისევე უნდა აღვიქვათ, როგორც ბუნებით მდგომარეობაში მყოფი ინდივიდი“* (TP VII/22).<sup>41</sup> სპინოზა სინგულარული ინდივიდიდან სახელმწიფოზე

<sup>41</sup> მაგრამ ზოგიერთ ადგილას ბალიბარი იმ ფაქტს უსვამს ხაზს, რომ სახელმწიფოს ინდივიდად წარმოჩინება ორაზროვანია, რადგან ასეთი შეხედულება *„სპინოზას ჰობსიანურ ხაზში ათავსებს და, უფრო ზოგადად, მთელ იმ ტრადიციაში, რომელიც სახელმწიფოს ინდივიდად წარმოაჩენს, რაც ჯერ კიდევ ანტიკური საბერძნეთიდან მომდინარეობს და დღემდე არ გამქრალა. ამგვარად, ჩვენ უფრო შორს უნდა წავიდეთ, რადგან ამ თვალსაზრისების ასიმილაცია ძალიან მრავალფეროვან განსხვავებულ ხედვებს ფარავს“* (E. Balibar 2008: 64).

ინაცვლებს, რაც იმით იხსნება, რომ ინდივიდს საზოგადოების მიღმა ცხოვრება არ ძალუძს: „არავინაა მარტოობაში საკმარისად ძლიერი, რომ საკუთარი თავი დაიცვას და სიცოცხლის აუცილებლობანი აწარმოოს“ (TP VI/1). ამგვარად, როგორც ვარენ მონტაგი წერს, „საზოგადოება არ არის ავტონომიური ინდივიდის ნების აქტის ნაყოფი, არამედ ადამიანები ბუნებრივად განსაზღვრულები არიან, რომ საზოგადოებაში იცხოვრონ, რომლის არსებობაც მათი გადარჩენისთვის აუცილებელია“ (W. Montag 1999: 68).

მაშასადამე, პოლიტიკური წესრიგი ყოველთვის სხეულებრივი ინტერაქციებისა და კომუნიკაციების არეალია. კოლექტიური სხეული (სახელმწიფო) იმავე აფექტებს განიცდის, რასაც სინგულარული სხეული, მათ შორის განსხვავება აფექტების კომპლექსურობის მასშტაბებშია. სოციალური არსებობა ცვლის რა ძალაუფლებრივ ურთიერთმიმართებებს, სინგულარულ ინდივიდებს იმის საშუალებას აძლევს, რასაც ისინი იზოლაციაში ვერ შეძლებდნენ და ასევე იმ ქმედებებსაც ზღუდავს, რისკენაც ისინი ბუნებით მდგომარეობაში უფრო მეტად მიიძრვიან. თუმცა ეს იმას არ ნიშნავს, რომ საზოგადოებრივი ცხოვრება ინდივიდებს გარკვეული თანდაყოლილი უფლებებით აღჭურვავს, სპინოზასთვის ასეთი დაბადებით გარანტირებული უფლება არ არსებობს და ის კონსტიტუციონალისტური ილუზიაა: *ინდივიდის უფლება თანაარსებულია მის განმსაზღვრელ ძალაუფლებასთან*. სპინოზას ამ თეზისს გვერდს უმაგრებს მისი მეტაფიზიკური თეორია.<sup>42</sup> უფლება ყოველთვის აქტუალიზებადია, სხვა შემთხვევაში ის გვევლინება უუფლებობად, ან უფლების ქონის ილუზიად. ამგვარად, რისი გაკეთებაც ინდივიდს უძლურების გამო არ ძალუძს, მას არც ამ ქმედების განხორციელების უფლება აქვს:

---

<sup>42</sup> „იმ ფაქტიდან გამომდინარე, რომ ბუნებაში მყოფი საგნების არსებობისათვის და მოქმედებისათვის საჭირო ძალაუფლება ნამდვილად ღმერთის ძალაუფლებაა, ჩვენ მარტივად შეგვიძლია იმის დანახვა თუ რა არის ღმერთის უფლება. რადგან ღმერთს ყველაფრის კეთების უფლება აქვს და ღმერთის უფლება ღმერთის ძალაუფლებაა, მაშინ ყოველ არსებულს ბუნებისაგან იმდენი ძალაუფლება აქვს, რამდენიცაა არსებობისა და მოქმედების ძალაუფლება, რადგან ის ძალაუფლება, რომლითაც არსებული არსებობს, არაფერია გარდა ღმერთის სრულიად თავისუფალი ძალაუფლებისა.

შესაბამისად, ბუნების უფლებაში ბუნების აქტუალურ კანონსა და წესრიგს ვგულისხმობ, რომელიც ყოველი საგნის ქმნადობასთან, ანუ ბუნების აქტუალურ ძალაუფლებასთან თანხმობაშია. ამრიგად, ბუნების, როგორც მთლიანობის, ბუნებითი უფლება და შედეგად ყოველი ინდივიდის ბუნებითი უფლებაც სწორედ იმ მასშტაბისაა, როგორიცაა მათი ძალაუფლება. ამგვარად, ის ყველაფერი, რასაც ადამიანი თავისი ბუნების კანონის მიხედვით აკეთებს, ბუნების სუვერენული კანონისგან მოვლენილია და მას სწორედ იმდენი უფლება აქვს სხვათა წინააღმდეგ, რამდენიც - ძალაუფლება და ძლიერება“ (TP II3/4).

„ბუნების წესრიგსა და უფლებებში მე მხოლოდ ბუნების მიერ დადგენილ წესებს ვგულისხმობ, რომლითაც ბუნებრივად განისაზღვრება რაიმეს არსებობა და ქცევის ტრაექტორია. მაგალითად, თევზი თავისი ბუნებით არის განსაზღვრული რომ იცუროს და დიდმა შეჭამოს მასზე პატარა. ამგვარად, ეს ბუნების სუვერენული უფლებით დადგენილია, რომ თევზი წყლის მკვიდრია და დიდი ჭამს პატარას. რადგან სარწმუნოა, რომ ბუნებას [...] ყველაფერი იმის კეთების უფლება აქვს, რისი შემძლეც ისაა, ე.ი ბუნების უფლება მისივე ძალაუფლებას ემთხვევა [...] რადგან მთელი ბუნების საყოველთაო ძალაუფლება არაფერია გარდა ყოველი ინდივიდის კრებისითი ძალაუფლებისა“ (TTP XVI/2).

ამიტომ, მნიშვნელობა არ აქვს რაიმე ლეგალისტურ ჩარჩოს, უფლების იმ ხარისხს, რომელიც ფორმალურად სუვერენს ენიჭება, თვით ყველაზე სასტიკ ტირანსაც კი არ ძალუძს აბსოლუტური ძალმოსილების გავრცელება საკუთარ ქვეშევრდომებზე. სწორედ ეს არის პასუხი სპინოზას მიმართ წაყენებულ იმ ბრალდებაზე, რომ თითქოს ის სოციუმში ძლიერების, ძალაუფლების კულტს ქადაგებდეს. ერთი შეხედვით, დიდი თევზის მიერ პატარის შეჭმას, შესაძლოა, უსამართლობად არ ვთვლიდეთ, აბსურდია იმის მტკიცება, რომ, მაგალითად, ზვიგენს არ აქვს უფლება მოინადიროს თავისზე სუსტი, მაგრამ იგივე წარმატებით ვერ გავამართლებთ გენოციდს, დაპყრობით ომს, ძალმოსილების საჭეთმპყრობლის მიერ ქვეშევრდომებზე განვრცობილ აბსოლუტურ ძალმოსილებას. და თუკი ბუნების მიერ დადგენილი წესრიგით დიდი თევზი ჭამს პატარას, მაშინ რა უშლის ძალმოსილების მქონეს ხელს შებღალოს მასზე დაბლა მდგომის უფლება (ანუ ძალაუფლება)?

ამ კითხვაზე სპინოზას პასუხი სწორედ ის არის, რაც ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ: ბუნების მიერ დადგენილი წესრიგით, არც ერთ „რეჟიმს“ ძალუძს აბსოლუტური ძალმოსილების განხორციელება, აბსოლუტური ძალმოსილება მხოლოდ იურიდიული ფიქციაა. ამის მაგალითად გამოდგება აბსოლუტურ მონარქიაში კერძო საკუთრების არსებობა. მიუხედავად იმისა, რომ ჯონ ლოკის მტკიცებით, აბსოლუტურ მონარქიაში არც ერთ სუბიექტს შეუძლია საკუთრების ქონა და რომ არც ერთია დაცული ხარბი სუვერენის თვითნებობისგან, ისტორია საპირისპიროს ამტკიცებს; როგორც აბსოლუტურ, ისე შედარებით ზომიერ მონარქიებში საკუთრების უფლება დაცული იყო, გარდა გამონაკლისი შემთხვევებისა, რომელსაც ომი, ან რომელიმე სხვა

სოციალური კატაკლიზმა იწვევდა (W. Montag 1999: 66). ხსენებულ ბრალდებაზე პასუხია ასევე „თეოლოგიურ-პოლიტიკურ ტრაქტატში“ არსებული მტკიცება, რომ არავის ძალუმს ძალაუფლების ან უფლების სხვისთვის (პოლიტიკურ ველზე სუვერენისთვის) გადაცემა იმგვარად, რომ თვითონ ადამიანად ყოფნა შეწყვიტოს და რომ ვერ იარსებებს სუვერენი, რომელიც ისე იქცევა, როგორც თვითონ მას მოეპრიანება. სუვერენი მუდმივად იმისთვის უნდა ირჯებოდეს, რომ საკუთარი ქვემევრდომების მორჩილებაში ყოფნა განამტკიცოს და არა მხოლოდ კანონის, არამედ სხეულბრივი სიცოცხლის ორგანიზების, რიტუალებისა და სხვადასხვა პრაქტიკის მეშვეობით. ლიბერალური ტრადიციის მიხედვით, სუვერენის მიერ დამყარებული ძალადობრივი რეჟიმი და მორჩილი სხეულების წარმოება საბოლოოდ მაინც მარცხს განიცდის, რადგან ასეთ დროს სუვერენი ვერ აკონტროლებს დამორჩილებულთა აზროვნებას და გრძნობებს (S. James 2012: 309). თუმცა სპინოზასთვის, რაც უფრო შებორკილია სხეული, გონებას მით ნაკლები უნარი აქვს აზროვნებისთვის: *„რაც სხეულის ქმედების ძალაუფლებას ამცირებს ან ადიდებს, ეხმარება, ან აფერხებს მას, ასევე ამ სხეულის შესახებ არსებული იდეაც ამცირებს ან ადიდებს, ეხმარება ან აფერხებს აზროვნების ძალაუფლებას“* (EIIP11).

გონება ვერ გათავისუფლდება თუკი სხეული შებორკილია და ვერ შეძლებს რიტუალიზებული ყოველდღიური ცხოვრების რუტინის გარღვევას, ვერ დაუსხლტება დისციპლინირებული, მორჩილი სხეულების ორგანიზებას, რადგან სხეულის არტახებში მოქცევა სააზროვნო იმპულსებს ახშობს. გონება მხოლოდ მაშინ გათავისუფლდება, როდესაც სხეულბრივ მორჩილებაზე დამყარებული რეჟიმი შინაგანი თუ გარეგანი კონფლიქტების გამოისობით დაემხობა. „თეოლოგიურ-პოლიტიკური ტრაქტატის“ მეხუთე თავში სპინოზა ებრაელთა სახელმწიფოს მაგალითს მოიხმობს, რათა დისციპლინირებული და მორჩილი საზოგადოების ილუსტრირება უკეთ შეძლოს. ებრაელთა სახელმწიფოში გარკვეული რიტუალები და ცერემონიები სწორედ იმ მიზანს ემსახურებოდნენ, რომ დაქვემდებარებული სხეული და გონება ჯანყის შესახებ ზმანებებისგან „ეხსნათ“: *„ებრაელებს არ ჰქონდათ უფლება მოემკათ, დაეთესათ ან მოეხნათ, მაშინ როდესაც მათ მოესურვებოდათ, ასევე ვერ შეჭამდნენ, მოიკაზმებოდნენ, ან გაიპარსავდნენ თმებსა თუ წვერს, როცა და როგორც მათ სურდათ, ეს ყველაფერი უნდა აღსრულებულიყო მყარი და სპეციფიკური*



კანონების/დანაწესების მიხედვით“ (TTP V/11). დადგენილი ნორმები, რომლებიც, ერთი შეხედვით, პოლიტიკურად ნეიტრალურნი არიან და მხოლოდ ყოველდღიურ ყოფით დეტალებს განსაზღვრავენ, არსებული წესრიგის გაშინაგანებას და გაბუნებრივას უწყობენ ხელს, შედეგად, ვერც ერთი სხეული, ვერც თუნდაც ახლად დაბადებული ჩვილი გადაურჩება იდეოლოგიური აპარატის მსახვრალ ხელს. სინამდვილეში, სწორედ ამ ინტერნალიზებული რიტუალებით და ცერემონიებით აღწევს სუვერენი ყველაზე სასურველ მდგომარეობას, პირდაპირი ძალდატანების გარეშე თანხმობის მიღწევას.

მაგრამ სპინოზა მნიშვნელოვან ფაქტორზე მიაწინებს, რომელიც თუნდაც უკვე გაშინაგანებული ბორკილებით დამორჩილებულ სხეულებს სოციალური შფოთვის უფსკრულში მიაქანებს: *„ნებისმიერი ვისაც კი მრავლობის ახირებული გონება შეუნიშნავს ალბათ ლამის სასოწარკვეთილებამდე მივა, რადგან ის (მრავლობა; დ.გ) არა გონებით, არამედ მხოლოდ ვნებებით იმართება, ყველა მოვლენას ედება და ძალიან მარტივად შეიძლება სიხარბით ან კარგი ცხოვრების წარმოდგენით წახდეს“* (TTP XVII/4). სწორედ *მრავლობის* მღელვარე და მშფოთვარე ბუნებაა ის, რაც ტირანის ძილს აფრთხობს და მას მუდმივი საფრთხის ქვეშ ამყოფებს; მრავლობის შემცნობელმა ტირანმა იცის, რომ ვერც ერთი რეჟიმი დიდხანს ვერ გასტანს, თუნდაც, რომ ძალადობრივი წეს-წყობა კანონიერად იყოს მიჩნეული (მაგალითად, ხშირად ხდება, რომ სხეულებზე ძალადობა მათივე უსაფრთხოების დაცვის შირმით ინიღბება), თუკი ტირანის მოქმედებები *მრავლობას* ჯანყისკენ უბიძგებს, ძალმოსილება ვერ შენარჩუნდება (W. Montag 1999: 66).

საგულისხმოა, რომ სპინოზა ფორმალურ ინსტიტუციებს და თვით სუვერენს ძალაუფლების ცენტრად არ მიიჩნევს. სუვერენის ძალმოსილება მრავლობის უხალისო თანხმობასა და მათში შიშის ჩანერგვაზე დგას. *„თეოლოგიურ-პოლიტიკური ტრაქტატის“* მე-17 თავში სპინოზა წერს, რომ არ არსებობს სახელმწიფო, *„რომელიც საკუთარი მოქალაქეებისგან უფრო დიდ საშიშროებას არ განიცდიდეს, ვიდრე გარე მტრისგან“* (TTP XVII/4). ამგვარად, *„მეფის ნებას იქამდე აქვს კანონის ძალა, სანამ მას სახელმწიფოს ხმალი აქვს აღმართული, რადგან მართვის უფლება მხოლოდ ძალაუფლებით განისაზღვრება“* (TP VII/22).

მაშინ როცა სპინოზა ლიბერალური ტრადიციის ერთ-ერთ ფუნდამენტს, ადამიანის უფლებების თანასწორობას უარყოფს, კონსტიტუციონალისტური, ლეგალისტური და უფლებრივი ჩარჩოდან პოლიტიკური თეორია მატერიალურ-სხეულებრივ ველზე ინაცვლებს. ბალიბარის მტკიცებით, ფორმულა „ადამიანები იბადებიან და რჩებიან თავისუფალნი და უფლებრივად თანასწორნი“ სინამდვილის ამრიდებელია (E. Balibar 2008: 60). პრაქსისში ყოველი ინდივიდი უთანასწოროა, რადგან ძალაუფლებრივი ბალანსი ყოველთვის ცვალებადია და რაიმე წინასწარდადგენილ ნორმას არ ემორჩილება, ამიტომ უფლება ადამიანის პრაქსისით განმტკიცებადი ან მიღევადი მოვლენაა და არა დაბადების მომენტში ბოძებული ჯილდო. მანამ, სანამ უფლებრივ თანასწორობაზე საუბარს დავიწყებთ, გამოკვლეული უნდა იყოს სხეულებს შორის არსებული ძალაუფლებრივი ურთიერთმიმართებები: *„უფლებათა თანასწორობა თვითვე აკონსტიტუირებს უფლებას ან ძალაუფლებას, რომელიც შეიძლება არსებობდეს ან არ არსებობდეს მთელი რიგი გარემოების გამოისობით; ის მოიაზრებს გარკვეულ მდგომარეობებს [...] მაგალითად, ანარქიულ ვითარებაში, რომელიც „ბუნებით მდგომარეობასთან“ ახლოსაა, ინდივიდთა უფლებრივი თანასწორობა უფრო მეტად წარმოსახვითია, ვიდრე ნამდვილი“* (E. Balibar 2008: 62).

ლიბერალური ფილოსოფიური ტრადიცია თვალს ხუჭავს ხსენებულ სხეულებრივ, ძალაუფლებრივ ურთიერთმიმართებებზე და ინდივიდებს უფლებრივად თანასწორებად აცხადებს. თუმცა თუ არა მატერიალური სინამდვილე და სხეულებრივი მიმართებანი, მაშინ რა არის პოლიტიკური და სოციალური უფლებების წყარო და სათავე? სპინოზისტური თვალთახედვიდან, ლიბერალური ფილოსოფიური ტრადიცია სწორედ ამ მატერიალური მიჯნის გადალახვას ესწრაფვის და ბუნდოვან, მიღმურ ბუნებით მდგომარეობას აწანამდვრებს ინდივიდების პოლიტიკური ინტერაქციის განმსაზღვრელად. ბუნებით მდგომარეობაში მყოფი ადამიანი თავისუფალ ნებაზე დაყრდნობით სხვა მისნაირებთან დებს სოციალურ ხელშეკრულებას, რათა სწორედ მატერიალური სინამდვილე გადალახოს. კონსტიტუციური ილუზია ემყარება ფარატინა ქაღალდზე დაწერილ უფლებას, სხეულისა და გონების ურთიერთდაპირისპირებას, თუმცა თუკი სპინოზას „ეთიკის“ უკვე ხსენებულ პასაჟს კვლავ მოვიხმობთ (*„გონებრივი გადაწყვეტილებანი სხვა არაფერია, გარდა სურვილებისა, რომლებიც იცვლებიან სხეულის ცვალებადი*

დისპოზიციის მიხედვით“ EIIIP2S), ლოგიკურია, რომ პოლიტიკური ველის მთავარ მდგენელად სხეულებს შორის ინტერაქცია გამოვაცხადოთ; სხეულები კი, თავის მხრივ, მოცულნი და შეზღუდულნი არაინ არა ნორმატიული აპარატით, არამედ მატერიალური სინამდვილით, რომელშიც ხდომილებების იურიდიულ გაგებასა და ინტერპრეტაციას განმსაზღვრელი როლი აღარ ენიჭება. ძალაუფლების გარეშე, უფლება უსაზრისოა, სწორედ ამიტომ შეგვიძლია ძალაუფლების და უფლების გათანაბრება და სრულიად ლეგიტიმური იქნება, თუკი სპინოზას ფილოსოფიის ცნობილ შეჯამებას „ღმერთი ან (Sive) ბუნება“ დავუმატებდით შესიტყვებას: „უფლება ან (Sive) ძალაუფლება“.

## VI. „მასათა შიშიდან“ მრავლობის თვალსაზრისამდე

### 6.1 მრავლობა ახალი დროის პოლიტიკური თეორიის კონტექსტში

„და თუკი ხსნა უკვე ნაპოვნია და ის დიდი ჯაფის გარეშე გვეძლევს, მაშინ რატომ ხდება, რომ ის ლამის საყოველთაოდ უარყოფილია? ყოველივე ის, რაც ჩინებულია იმდენადვე რთულია, რამდენადაც იშვიათი“ (EVP42S). ასე ასრულებს სპინოზა თავის *Magnum Opus*-ს, „ეთიკას“. რა შეიძლება ვიგულისხმოთ ხსნაში? ცხადია, სპინოზა აქ რელიგიურ ქვეტექსტს არ უსვამს ხაზს, ის აქ არ წერს სულის სხეულებრივი სამყაროსგან, ვნებებისგან დახსნაზე, სპინოზა სამყაროს დუალისტური გაგების წანამდღერებს „ეთიკის“ პირველივე ნაწილში ამსხვრევს და დასკვნით მომენტამდე მისულმა მკითხველმა უკვე იცის, რომ აქ არა რელიგიური, არამედ იმ გარეგანი, მატერიალური დაბრკოლებებისგან თავის დახსნაზეა საუბარი, რომელიც ადამიანს ხან ფუჭი იმედის, ხანაც შიშის ჩანერგვით აგდებს რა ცრურწმენათა ილუზორულ სამყაროში და, შედეგად, ისინი „თავიანთი მონობისთვის ისევე გულმოდგინედ იბრძვიან, როგორც საკუთარი თავისუფლებისთვის იბრძობდნენ და სულაც არ მიაჩნიათ დამამცირებლად, არამედ -, პირიქით, აღმატებულადაც კი, თავიანთი თვითკმაყოფილი ტირანისთვის თავის გაწირვა“ (TTP Pref/7). ამ პასაჟში მთელი სიმწვავეთ არის გაცხადებული კაცობრიობის ისტორიის ბედისწერად ქცეული მუდმივა, ის მოჯადოებული წრე, რომლის გარღვევა პასიური აფექტებით დასწებოვნებულმა მრავლობათა ტალღებმა დღემდე ვერ შეძლეს. თუმცა უნდა ითქვას, რომ ხსნა და გათავისუფლება მუდმივი ძალისხმევის საგანია და ის არ ესადაგება ისტორიის ტელეოლოგიური ხედვით გაბუნდოვანებულ მზერას, რომელიც ადამიანის ემანსიპაციას სადღაც მითიურ მომავალში გარანტირებულად და აღსრულებულად წარმოისახავს. მაგრამ რა პასუხი შეიძლება გვქონდეს, ერთი შეხედვით, აუხსნელ ბედისწერაზე, რომლის ექოც ისტორიის გამოქვაბულში ჩვენს დროშიც მჭექარედ ისმის, მაგალითად, მარქსისტულ პარადიგმაში (რატომ მუშაობენ ადამიანები იმ ფორმაციისთვის, რომელიც მათ ექსპლოატაციას კვლავ-აწარმოებს?) ან ვილჰელმ რაიხისეულ პარადოქსში (გასაოცარი ის სულაც არ არის, რომ ზოგიერთი იპარავს ან

ზოგჯერ გაფიცვას აწყობს, არამედ ის, რომ ყველა ვინც შიმშილობს რეგულარულად არ იპარავს, ხოლო ყველა ვინც ექსპლუატირებულია მუდმივად არ იფიცება)?<sup>43</sup>

ამ პარადოქსის გადაწყვეტას, ერთი შეხედვით, „ეთიკის“ პირველი ნაწილის დამატებაში ვხვდებით: „ადამიანებს სჯერათ ისინი თავისუფალნი არიან ზუსტად იმიტომ, რომ ისინი აცნობიერებენ მხოლოდ მათ მიდრეკილებებს და ნდომებს; თუმცა ის მიზეზები, რომლებიც მათ ნდომისას ან ნებელობისას განსაზღვრავენ, ვერ წარმოუდგენიათ და ამაზე ვერც კი იოცნებებენ იმიტომ, რომ ისინი მათი (ამ მიზეზების; დ.გ) არმცოდნენი არიან“ (EIAp). მაგრამ საკმარისია მრავლობის თვითდამონებისკენ სწრაფვა მხოლოდ ცნობიერების ცდომილებით, თუ არცოდნით ავხსნათ? ამ ზერელე დაკვირვებით ისევ იგივე ილუზორულ ველში ხომ არ შევდივართ, რომელშიც მრავლობა იმყოფება, როდესაც ისინი საკუთარი ინტერესების წინააღმდეგ იბრძვიან? საქმე ის გახლავთ, რომ განსხვავებით თავისი თანამედროვეებისგან, სპინოზა თავისი მოღვაწეობის ბოლო ეტაპზე („პოლიტიკური ტრაქტატის“ პერიოდი) სულაც არ თვლიდა, რომ მრავლობის ცნობიერება ბუნებრივად მიდრეკილია პასიური აფექტებისკენ. მრავლობა არა თანდაყოლილი ნაკლული არსის გამო, არამედ იდეოლოგიური აფექტებისგან დასნებოვნებით მოქმედებს საკუთარი თავის, თავისი გათავისუფლების წინააღმდეგ. სპინოზა იშველიებს ტაციტუსის და ტიტუს ლივიუსის აზრებს მრავლობის შესახებ: „ბრბოს ზომიერება არ გააჩნია; ისინი გვაშინებენ, თუკი არ დავაშინებთ“; „ბრბო ან თავმდაბალი მსახურია, ან თავგასული ბატონი, მასში არც ჭეშმარიტება სუფევს და არც განსჯა“ და ხსენებულის საწინააღმდეგოდ ის იქვე დასძენს: „ყოველი ადამიანი ერთი და იმავე ბუნებისაა, ძალაუფლება და კულტურაა ის, რაც წაგვახდენს“ (TP VII/27). იდეოლოგიური ბურუსის გაუფანტავობა კულტურული და ძალაუფლებრივი ურთიერთმიმართებებითაა გამოწვეული. მაგრამ რა შეგვიძლია ვიგულისხმოთ ამ ურთიერთმიმართებებში? ისე ხომ არ ხდება, რომ მრავლობის გაბუნდოვანებული ცნობიერება, ნდომისა და ნებელობის განმსაზღვრელი მიზეზების არცოდნა სწორედაც ძალმოსილების საჭეთმპყრობელთა ინტერესებში შედის?

---

<sup>43</sup> იხ. The Mass Psychology of Fascism - Wilhelm Reich.

სპინოზა ჯერ კიდევ მოდერნის გარიჟრაჟზე ამჩნევს იმას, რაც თანამედროვე პოლიტიკური აპარატის ერთ-ერთი ძირითადი ქვაკუთხედეა - დაფარულობა. *მრავლობა* ხშირად იქიდან გამომდინარე მსჯელობს, რაც სრულყოფილი პოლიტიკური თუ სოციალური კონტექსტის მხოლოდ ნაგლეჯია, დამსხვრეული სარკის უმცირესი ნატეხია, სპინოზას სიტყვებით რომ ვთქვათ, მხოლოდ „სულელი“ თუ იტყვის, რომ *მრავლობა*, რომელიც ნაწილობრივ ინფორმაციაზე დაყრდნობით მსჯელობს, ყოველთვის სწორ დასკვნებს გამოიტანს (TP, VII/27). იგივეა, რომ მკაცრ პირობებში გამოწრთობილმა გაკაჟებულმა სხეულებმა, რომლებიც სახელმწიფოს სხვადასხვა რთული მისიის შესრულებაში გამოუწვრთნია, დანარჩენები იმის გამო შეიზიზღონ, რომ მათი გამძლეობა ერთიორად ჩამოუვარდება რჩეული რაზმის ამტანობას. ასეა მაშინაც, როდესაც სახელმწიფოს სათავეში მყოფნი გამიზნულად ფარავენ მათ განზრახვებს, კულისებს მიღმა ხლართავენ ინტრიგებს, თვალს უხვევენ საკუთარ მოქალაქეებს. ამგვარად, ცხადია, რომ სასახლის კარის თამაშებში გაურკვეველი *მრავლობა* რთულად თუ შეწვდება სიცრუეში გამოწრთობილი დესპოტის გამჭრიახობას, მაგრამ ეს იმას სულაც არ ნიშნავს, რომ დესპოტი თანდაყოლილი ბუნებრივი ნიჭით აღემატება საკუთარ თანამოქალაქეებს. რაც ყველაზე მთავარია, სწორედ ეს თვალის ახვევაში გამობრძმედილი დესპოტი, რომელიც „*შემძლეა სახელმწიფო საქმეები გაასაიდუმლოს [...], თავისივე თანამოქალაქეებს მშვიდობისას ისევე მტრულად ექცევა, როგორც მტერს ომიანობისას*“ (TP VII/29). სპინოზა ემიჯნება იმ პოზას, რომელიც *მრავლობაში* მხოლოდ ნაკლსა და განუსჯელობას ხედავს, ხოლო მისგან დისტანცირებულ უმცირესობაში განსჯის უნარით გასხივოსნებულ რჩეულთ. მაშასადამე, არასწორი იქნება თუ *მრავლობის* ბუნებას, განსხვავებით რჩეული, თუ მასებზე აღმატებული ადამიანებისგან, ყალბი ცნობიერების მქონედ მივიჩნევთ (შესაძლოა, *მრავლობას* უმეტესად მართლაც ყალბი პოლიტიკური ცნობიერება ჰქონდეს, მაგრამ ის (ცნობიერება) არა დაბადებით თანდაყოლილია, არამედ უკვე სოციალური კონტექსტით განსაზღვრულია), რომელსაც არც ერთ შემთხვევაში ძალუმს მცდარის თუ წარმოსახვითის ჭეშმარიტისგან განრჩევა.

ახალი დროის გარიჟრაჟზე ამოზრდილი პოლიტიკური თეორია, რომელიც ისტორიკოსების დარად, *მრავლობას* მხოლოდ პასიური აფექტების ტყვედ და

გამტარად მიიჩნევს და მათში ვერ ხედავს რაიმე რაციონალურ მარცვალს, თუ ემანსიპატორულ პოტენციალს. აქ არ ვხვდებით განსხვავებას ვულგარულ *მრავლობას* - რომელიც მოცულია ნეგატიური პასიური აფექტებით, შიშითა და სიძულვილით - და რაციონალურ *მრავლობას* შორის - რომელიც თავისი მოქმედებისას ისეთ აქტიურ აფექტებს ეყრდნობა, როგორებიცაა გამბედაობა, მედეგობა, სიყვარული და სხვ. მაგალითად, თუკი *მრავლობის* ისტორიას მივადევნებთ თვალს, აღმოჩნდება, რომ უდიდესი უმრავლესობა მეჩვიდმეტე საუკუნის ინგლისური პოლიტიკური პამფლეტებისა (მეჩვიდმეტე საუკუნის ინგლისის იმიტომ ვუსვამთ ხაზს, რომ ახალ დროში, სწორედ ის გვაძლევს ყველაზე უხვ წყაროს *მრავლობის* კონცეპტზე წარმოდგენის შესაქმნელად) ამ ცნებას დამცინავი, დამამცირებელი დატვირთვით იყენებს და საზოგადოებრივი ასპარეზიდან სრულად რიყავს მას. მაგალითად, ინგლისელი თეორეტიკოსი, რობერტ ფილმერი *მრავლობის* პოლიტიკურად მარგინალიზებისთვის ბიბლიურ არგუმენტს იშველიებს, რომლის მიხედვითაც, ღმერთმა ბუნებითი უფლება ყველას თანაბრად კი არ მიანიჭა, არამედ მხოლოდ ადამს, რომლის ავტორიტეტიც პატრიარქებს გადაეცემათ: „*არასოდეს არსებულა ისეთი რამ, როგორიცაა დამოუკიდებელი მრავლობა, რომელსაც საზოგადოებაზე ბუნებითი უფლება ჰქონდა [...] ეს არის ფიქცია და გამონაგონი, რომლისაც, დღევანდელ დღეს, ბევრს სჯერა*“ (R. Filmer 1991: 326).

*მრავლობის* რუხ, ამორფულ მასად წარმოიჩენას, ცხადია, აქვს თავისი პოლიტიკური და სოციალური მოტივი, რასაც ეტიენ ბალიბარმა მოსწრებულად „მასათა შიში“ უწოდა. თუმცა „მასათა შიში“ არ არის ცალმხრივი მოვლენა. როგორც ბალიბარი წერს, ის ორგვარად უნდა გავიგოთ: „*ეს არის შიში, რომელსაც მასები განიცდიან, მაგრამ ის, ასევე, არის შიში, რომელსაც მასები ნერგავენ მათში, ვინც მართავს ან პოლიტიკურად მოქმედებს, ეს არის შიში, რომელსაც მრავლობა სახელმწიფოს წიაღში ნერგავს*“ (E. Balibar 1994: 5).

ახალი დროის პოლიტიკური თეორია რეფლექსიის ველიდან რიყავს *მრავლობის* აქტიურ ასპექტს და აქცენტს მხოლოდ *მრავლობის* დამანგრეველ ძალაუფლებაზე აკეთებს. თუკი ფილოსოფიის ისტორიას პოლიტიკურად წავიკითხავთ, *მრავლობის* ამ აქტიური ასპექტის მიჩქმალვა შემთხვევითად აღარ წარმოგვიდგება. შემთხვევითობის

გამოსარიცხად, უპრიანია, თვით „მასათა შიშის“ ისტორიულ პერიპეტიებს მივაპყროთ თვალი.

ახალი დროის პოლიტიკური თეორიის (ჰუგო გროციუსი, თომას ჰობსი, ჯონ ლოკი და სხვ.) ფორმირება დროში თანხვედბა მოდერნული „აბსოლუტისტური“ სახელმწიფოს ჩამოყალიბებას და მის თანმდევ საზოგადოებრივ გარდაქმნებს. ახალი დროის პოლიტიკურ თეორიას სუვერენულობის წყაროდ ტრანსცენდენტური საწყისის ცნობა აღარ აკმაყოფილებს, რასაც საზოგადოებრივი ხელშეკრულების თეორიების მთელი პალიტრის დაბადება ახლავს თან. თუმცა ამ განსხვავებულ თეორიებს ერთი რამ აერთიანებთ: ხელშეკრულებაში მონაწილეები უცხოვდებიან რა ბუნებით მდგომარეობაში არსებული აბსოლუტური თავისუფლებისგან და მას სახელმწიფო აპარატს გადასცემენ. მიუხედავად იმისა, რომ, მაგალითად, ჰობსთან ხელშეკრულების დადება ერთხელ და სამუდამოდ აღსრულებულ ფაქტად არის მოცემული, რომელსაც საფრთხე აღარ უნდა დაემუქროს, სინამდვილეში, პრაქტიკულ ასპარეზზე ხელშეკრულება მუდმივი ძალისხმევის საგანია. სხვა სიტყვებით, ხელშეკრულების დადება სულაც არ ნიშნავს მის მუდმივყოფილებას. სწორედ ამ მომენტის გააზრება აიძულებს ახალი დროის მაგისტრალურ პოლიტიკურ თეორიას დისკურსიდან გარიყოს, როგორც შემდგომ სპინოზა წერს, სუვერენულობის განმსაზღვრელი *მრავლობა*. ისტორიულად, აბსოლუტისტური სახელმწიფოს - განსაკუთრებით ძალმომრეობისა და რევოლუციების უფსკრულის წინ მყოფს - მუდმივ საზრუნავს მასობრივი მოძრაობის არტახებში მოქცევა, მისგან მომდინარე საფრთხეების პრევენცია და მათი რეპრესია წარმოადგენდა (E. Balibar 2016: 4). თვით ისეთი ლიბერალური მოაზროვნეც კი, როგორც ჯონ ლოკია, მეჩვიდმეტე საუკუნის 40-იანი წლების რევოლუციურ მოვლენებს სწორედ იმის გამო კიცხავდა, რომ ამ პროცესებში შეიმჩნეოდა „ხალხთა ფართო მასების“ მონაწილეობა და მიუხედავად იმისა, რომ მის პოლიტიკურ თეორიაში მასებს ფორმალურად რჩებოდათ წინააღმდეგობის უფლება, ნებისმიერი გადატრიალება მაინც ზევიდან უნდა მომხდარიყო და არა „ძალმომრეობითი რევოლუციებით“, „ქვემოდან“ (გ. კილურაძე 1983: 36). ჯონ ლოკზე უფრო შორს მიდის თომას ჰობსი, რომელიც აცხადებს, რომ *მრავლობა* არა თუ ხელშეკრულების დამაზიანებელი აქტორია, არამედ მას მოქმედება არ შეუძლია, თუმცა ამ საკითხს ქვევით უფრო დეტალურად ჩავუღრმავდებით.



სპინოზა თავისი თანამედროვეებისგან იმით გამოირჩევა, რომ *მრავლობას* მხოლოდ პასიური აფექტების გამტარად კი არ წარმოაჩენს, არამედ მას პოზიტიურ მნიშვნელობას ანიჭებს. სპინოზასთვის (უნდა აღინიშნოს, რომ ეს მთელი მასშტაბით ჩანს „პოლიტიკურ ტრაქტატში“) *მრავლობა* აღარ არის ნეგატიური მოცემულობა, არამედ სახელმწიფოს, სამართლის, უფლების და ძალაუფლების დამდგენი აქტორი: „*მრავლობა ხდება მწარმოებელი არსი. სამოქალაქო უფლება არის მრავლობის ძალაუფლება*“ (A. Negri 1991: 195). ან, სხვა სიტყვებით, სახელმწიფო წარმოშობილია *მრავლობის* ძალაუფლებით, რომელიც (ეს მწარმოებელი ძალაუფლება) პოზიტიურ სამართლად კოდიფიცირდება და ამავე *მრავლობას* უპირისპირდება, თუმცა ეს უკანასკნელი, უკვე დადგენილ ინსტიტუციონალურ წესრიგს განრგობითად უქმნის საფრთხეს. მიუხედავად იმისა, რომ *მრავლობა* კვებავს სახელმწიფო აპარატს, ძალაუფლების (potentia) მრავალმხრივობა, მოუხელთებლობა ძირს უთხრის ძალმოსილების (potestas) ხელოვნურ სინგულარობას, ფიქსირებულობას და სიმყიფეს (R. Caporali 2021: 205).

## 6.2 *მრავლობა* ხალხის წინააღმდეგ

„პოლიტიკურ ტრაქტატში“ *მრავლობისთვის* მინიჭებული პოზიტიური მნიშვნელობის საწინააღმდეგოდ, ტრადიციულად, პოლიტიკურ თეორიაში *მრავლობა* არაორგანულ, ცვალებად, არადისციპლინირებულ, ჯანყის მოთავე, ქაოტურ მასად აღიქმება, რომელიც უკვე საზოგადოებრივი ხელშეკრულებით გაერთიანებულ, ერთი ნების მქონე, დისციპლინირებულ *ხალხს* უპირისპირდება. სახელმწიფოს არსებობა ყოველთვის დაკავშირებულია ხალხთან, რადგან „*ხალხი ერთიანია, ერთი ნება აქვს და მას ერთი მოქმედება მიეწერება*“ (Hobbes 1984: XII/VII).<sup>44</sup> რაც შეეხება *მრავლობას*, ის მხოლოდ ბუნებით მდგომარეობას მიემართება, თუმცა მიუხედავად ამისა, კოსმოსს (სახელმწიფოებრივი ცხოვრება) მუდმივ საფრთხეს უქმნის ქაოსის (ბუნებითი მდგომარეობა) ვირტუალურად არსებობა. ამგვარად, ის ფაქტი, რომ *მრავლობის*

---

<sup>44</sup> ამ მომენტს აღნიშნავენ მაიკლ ჰარდტი და ანტონიო ნეგრი თავიანთ ნაშრომში: ჰობსის აზრით, „*მრავლობა არ არის პოლიტიკური სხეული და თუ მას ასეთად გახდომა სურს, ის ხალხად უნდა იქცეს, რომელიც ნებისა და ქმედების ერთიანობით განისაზღვრება*“ (M. Hardt, A. Negri 2009: 42).

ტოპოსი ბუნებითი მდგომარეობაა, რომელიც საზოგადოებრივმა ხელშეკრულებამ გადალახა, სულაც არ აუქმებს *მრავლობისგან* მომავალ საფრთხეს, რომელიც წესრიგს გამუდმებით ემუქრება: „ხალხი, რომელიც მოქალაქეებს ქალაქის წინააღმდეგ ამხედრებს, ეს არის მრავლობა ხალხის წინააღმდეგ“ (Hobbes 1984: XII/VII).

საგულისხმო ის არის, რომ ჰობსი ხალხში არ მოიაზრებს მრავლობითობებისგან შემდგარ ჰეტეროგენულ სხეულს, რომელშიც შემავალ ინდივიდებს სხვადასხვა მისწრაფება, შეხედულება და სურვილები აქვთ. ხალხი აქ აღნიშნავს ერთიანობას, მონოლითურობას, რომელიც ნებისმიერი პოლიტიკური რეჟიმის სტაბილურობის გარანტი და *მრავლობის* საპირწონე კონცეპტია: „ხალხი მართავს ყველა მმართველობაში, თუნდაც მონარქიაში; რადგან ხალხს ნებავეს ერთი კაცის ნებით; მაგრამ მრავლობა ეს მოქალაქეებია, სხვა სიტყვებით, სუბიექტები. დემოკრატია და არისტოკრატიაში მოქალაქეები ეს მრავლობაა, ხოლო ხელისუფლება ხალხი. მონარქიაში სუბიექტები ეს მრავლობაა, ხოლო მეფე (რაც უნდა პარადოქსული იყოს) ხალხი“ (Hobbes 1984: XII/VIII). მაიკლ ჰარდტისა და ანტონიო ნეგრის აზრით, ჰობსთან ხალხისა და *მრავლობის* შეპირისპირება თავის თავში მქონებელისა და უქონელის ურთიერთმიმართებასაც შეიცავს. მოდერნული ეპოქის გარიჟრაჟზე, სულ უფრო მკაფიოდ შეიმჩნევა ღარიბთა მიმართ სიძულვილი (მიუხედავად იმისა, რომ *მრავლობა* არ მოიცავს მხოლოდ უქონელთა კლასს და მისი საზღვრები არ ექვემდებარება უხეშ და მარტივ მოხაზულობას, ის მაინც ძირითადად დაბალი კლასების აღსანიშნავ ცნებად გამოიყენებოდა). *მრავლობა* ახლადამოზრდილი მსხვილი ბურჟუაზიული კლასის საკუთრებისთვის პირდაპირ საფრთხედ აღიქმებოდა. უქონელი, როგორც სოციალური პირობითობებისგან თავისუფალი და არსებული პოლიტიკური წესრიგის დესტაბილიზატორი განდევნილი უნდა იყოს პოლიტიკური პროცესისგან და მართვაში მონაწილეობას მხოლოდ ის უნდა იღებდეს, ვისაც გარკვეული მატერიალური შეძლება აქვს. უკვე ზემოთაც ვახსენეთ, რომ ჰობსი ხაზს უსვამს ხალხის ერთიანობას, ჰომოგენურ ნებას განსხვავებით *მრავლობისგან*, რომელშიც ერთ სახელმძღვანელო ძაფს ვერ ვპოულობთ. სინამდვილეში, ეს „სახელმძღვანელო ძაფი“ ე. წ. ხალხისთვის სწორედაც საკუთრებაა: „წებო, რომელიც ხალხს ერთმანეთს აერთებს და რისი ნაკლებობაც *მრავლობას* მართავს, საკუთრებაა“ (M. Hardt, A. Negri 2009: 51).

ცხადია, ეს შემთხვევითობა სულაც არ გახლავთ, ჰობსის პოლიტიკური ფილოსოფია, როგორც ამას ბალიბარი წერს „პრევენციული დაცვის სისტემა“ (E. Balibar 1994: 16), რომელიც *მრავლობის* არსებობას მართალია პრე-პოლიტიკურ სინამდვილეში ტოვებს, მაგრამ მხედველობის არეალიდან არ უშვებს იმ ნაშთს, რომელიც სახელმწიფოს შექმნის შემდეგ მისი (*მრავლობის*) სახით მაინც რჩება. *მრავლობას*, ჰობსის აზრით, მხოლოდ სიკვდილის შიში, ან ისევ ბუნებით მდგომარეობაში დაბრუნება დააფრთხობს,<sup>45</sup> ხოლო, მეორე მხრივ, სამოქალაქო ომის საფრთხე, რომლის გამომწვევიც ისევ და ისევ ცრუ წინასწარმეტყველების, დემაგოგების და ოპორტუნისტების მიერ მართული *მრავლობაა*. ამგვარად, ჰობსი, რომელიც სოციალური გარდატეხების ეპოქაში მოღვაწეობს აღიარებს პრე-პოლიტიკური მდგომარეობის გადმონაშთის, *მრავლობის* ძალას (რადგან მის დასაფრთხობად მთელ რიგ მექანიზმებს უსვამს ხაზს), მაგრამ თავის პოლიტიკურ თეორიაში მას პოლიტიკური აქტორის, შემოქმედის როლს მაინც არ ანიჭებს.

თუმცა ჰობსთან არის მომენტები, როდესაც ის საკუთარ თავს ეწინააღმდეგება, მაგალითად, თავის ერთ-ერთ ტექსტში, „ბეჰემოთში“, ის სწორედ ბრბოს, მასის ზეგავლენით და სურვილით ხსნის სტრეფორდის გრაფის სიკვდილით დასჯას ინგლისის რევოლუციის დროს. მიუხედავად იმისა, რომ ლორდებს შურდათ გრაფის ძალაუფლების, რომელიც ჩარლზ I-ის მარჯვენა ხელი იყო, ისინი მაინც არ აპირებდნენ მის დასჯას, მაგრამ მას არათუ ღალატში დასდეს ბრალი, არამედ იგი სიკვდილითაც დასაჯეს. ამ ქმედებას ჰობსი შემდეგნაირად ხსნის: „*მათ (ლორდებს; დ.გ) შეეშინდათ ბრბოს პროტესტის, რომელიც ვესტმინსტერთან მივიდა და ღრიალებდა „სამართალი, სამართალი სტრეფორდის გრაფის წინააღმდეგ“* (Hobbes 1990: 69). ჰობსისთვის სამოქალაქო ომის შედეგებიც ბრბოს წინააღმდეგურმა დამოკიდებულებებმა გამოიწვიეს. თუმცა ჰობსი *მრავლობას* პოლიტიკურ ფაქტორად მიჩნევს, ინგლისელი

---

<sup>45</sup> მაიკლ ჰარდტი და ანტონიო ნეგრი ჰობსის ამ ამბივალენტურობაზე მიუთითებენ, როდესაც წერენ: „ერთი მხრივ, ჰობსი ამტკიცებს, რომ მისი ლევიათანის ცენტრალური მიზანი ინგლისის ხანგრძლივი სამოქალაქო ომის დასრულებაა და ამგვარად, მის მიერ გამოხმობილი სუვერენული ძალაუფლება გამოიწვევს მშვიდობიან სოციალურ წესრიგს და დაასრულებს ყველას ომს ყველას წინააღმდეგ, რაც სოციალური და პოლიტიკური ქაოსის სინონიმია. ხოლო, მეორე მხრივ, ომი - ძალადობრივი ბუნებითი მდგომარეობა, სამოქალაქო ომის ძალები და უცხო ქვეყნისგან მომავალი ომის საფრთხე - აუცილებლად მუდმივად რჩება აწმყოფ შესაძლებლობად, ნაწილობრივ იმიტომ, რომ ომის საფრთხე და სიკვდილი უმთავრესი იარაღია, რომელსაც სუვერენის წესრიგთან დამორჩილებისთვის *მრავლობის* წინააღმდეგ იყენებენ“ (M. Hardt, A. Negri 2005: 238).

მოაზროვნის აზრით, *მრავლობას* მაინც არ ძალუძს მოქმედება, გადაწყვეტილების მიღება, შეთანხმების მიღწევა, საკუთრების ფლობა, პირობის გაცემა და ა.შ., „*რადგან იმდენი დაპირება, მოლაპარაკება, უფლებები და ქმედებები იქნება, რამდენიც ადამიანია*“ (Hobbes 1984: VI/I). გამოდის, რომ *მრავლობას* არ აქვს რაიმე მყარი რწმენა და მსოფლხედვა და მისი დამოკიდებულებები ისევე მარტივად იცვლება, როგორც ზღვის ტალღები ქარის დაბერვისას. გარდა ინდივიდუალისტური იმპლიკაციებისა, რომელსაც ეს პასაჟი შეიცავს, აქ ჩანს ჰობსის რწმენა იმის შესახებ, რომ *მრავლობა* ან ინდივიდების კოლექტიური სხეული, როგორც ასეთი, ლეგალური სტატუსის მიღმა დგას. სწორედ ამიტომ, ჰობსის მიხედვით, „*მრავლობას მოქმედება არ შეუძლია*“ (W. Montag 1999: 94). როდესაც ერთი შეხედვით ჩანს, რომ *მრავლობა* მოქმედებს, სინამდვილეში, მასში შემავალი ინდივიდები მოქმედებენ, მხოლოდ მათ შეიძლება შეერაცხოთ რაიმე დანაშაული ასეთის ჩადენის შემთხვევაში, თუმცა კოლექტიური სხეული ბრალის, ანუ ლეგალური სტატუსის მიღმაა. აქ კვლავაც გარკვეულ წინააღმდეგობას, გაორებას ვაწყდებით. თუკი ჰობსი თვითონვე ხედავს, ანტონიო ნეგრის სიტყვებით რომ ვთქვათ, *მრავლობის* „*მაკონსტიტუირებელ*“, შემოქმედებით ძალაუფლებას (მრავლობის ზეწოლა ლორდებზე დაესაჯათ სტრეფორდის გრაფი) - მნიშვნელობა არ აქვს იმას, რომ, ამ შემთხვევაში, *მრავლობა* გათითოკაცებული ინდივიდების მექანიკურ აგრეგატად არის აღქმული - მაშინ რაღატომ ართმევს ის *მრავლობას* პოლიტიკურ ფუნქციას?

საქმე ის არის, რომ ლოგიკურ-ფორმალურ წინააღმდეგობაზე მეტად ყურადღება პოლიტიკურ შემადგენელზე უნდა გავამახვილოთ. თუკი ჰობსის მიმართებას *მრავლობასთან* სპინოზისტური მზერით შევხედავთ, მაშინ იმის თქმა შეგვიძლია, რომ ჰობსის პროექტის მიზანი სწორედ *მრავლობის* პოლიტიკური ასპარეზიდან ყველაფრის ფასად განდევნაა: „*ის უფრო შორს მიდის და „ამტკიცებს“, რომ მრავლობას არ ძალუძს სხვაგვარად არსებობა, გარდა მასში შემავალ ინდივიდუალურ ნაწილებად ყოფნისა და ამგვარად, ინდივიდებს შორის გაერთიანების არც ერთი ფორმაა შესაძლებელი იმ პაქტის მიღმა, რომელიც ყველას სუვერენის ქვეშევრდომად ხდის (იგულისხმება ხელშეკრულება; დ.გ). აჯანყება არა მხოლოდ ყოველთვის არასწორია, არამედ შეუძლებელი*“ (W. Montag 1999: 95).

ჰობსი აქ მიზანმიმართულ იდეოლოგიურ სვლას აკეთებს, ის ცდილობს აჩვენოს, რომ გაერთიანება შეუძლებელია გარდა ერთი შემთხვევისა და ეს არის პაქტის შეკვრა, ანუ სუვერენისთვის ბუნებითი უფლებების გადაცემა. თუმცა ხელშეკრულების დადების მომენტშიც, *მრავლობის* კონცეპტი არ მოიაზრება კოლექტივის თვალსაზრისით, სხვა სიტყვებით, „ეს არის „ხალხის“ კონცეპტი, რომელიც უკვე ყოველთვის დაშლილია, წინასწარვე დაყვანილია მის შემადგენელ ატომებზე, რომლებიც ახალ ინსტიტუციონალურ ურთიერთობაში, ანუ სახელმწიფოში, კონტრაქტის მეშვეობით, სათითაოდ ინტეგრირდებიან“ (E. Balibar 1994: 16).

საინტერესო ის არის, რომ ჰობსთან მაინც ვხვდებით ანტი-აბსოლუტისტურ პლასტებს, რაც გახდა კიდევ მიზეზი მისი მთავარი ნაშრომისთვის, „ლევიათანისთვის“, „მეამბოხის კატეხიზმო“ ეწოდებინათ. ჰობსი პოსტ-ხელშეკრულების მდგომარეობაშიც სამართლიანად მიიჩნევს ინდივიდის მიერ სუვერენისთვის გაწეულ წინააღმდეგობას, მაშინ როდესაც ინდივიდს სასიკვდილო საფრთხე ემუქრება, ანდაც თვითონ აქვს ნაბრძანები სხვისი მოკვლა, მაგალითად, ოჯახის წევრის. მაგრამ ეს სულაც არ გამორიცხავს იმ დებულებას, რომ *მრავლობას* მოქმედება არ ძალუძს. მიუხედავად სახელმწიფოში არსებული ბუნებითი უფლების ნაშთებისა, მხოლოდ ინდივიდს, როგორც ინდივიდს აქვს წინააღმდეგობის უფლება და აქ სულაც არ იგულისხმება ინდივიდების უფლება დაეხმარონ ან ხელი შეუწყონ სხვას საკუთარი თავის გადარჩენასა და დაცვაში. რა ხდება მაშინ, როდესაც ადამიანების ჯგუფი სჩადის რაიმე ერთობლივ დანაშაულს? მათ აქაც რჩებათ წინააღმდეგობის გაწევის უფლება ოღონდ, როგორც ინდივიდებს, რომლებიც თავიანთ კერძო პიროვნებას იცავენ. სწორედ ამიტომაც, „ხალხის გაერთიანების აღკვეთა ჰობსიანური სახელმწიფოს ფუნქცია და ყოველი სუვერენის პოლიტიკის სამართლიანი მიზანია“ (W. Montag 1999: 102). ნიშანდობლივია, რომ ახალი დროის პოლიტიკურ ფილოსოფიას, რომელიც თავისი ეპოქის პოლიტიკურ ქარტეხილებზე რეფლექსირებს, სამოქალაქო ომის საპირწონედ მოდერნული ტიპის სუვერენულობა ესახება, ხოლო ბუნებითი მდგომარეობა, სინამდვილეში, ფილოსოფიურ მოსასხამში გახვეული სამოქალაქო ომის აღმნიშვნელია, იმ ქაოსისა, რომელსაც *მრავლობა* წარმოქმნის (M. Hardt, A. Negri 2005: 239).

საგულისხმოა ისიც, თუ როგორია ჰობსის შეხედულება კონტრაქტის პოლიტიკური ბუნების შესახებ. ჯერ კიდევ ჰუგო გროციუსმა გამოთქვა ვარაუდი, რომ ნებისმიერი სახელმწიფოს პოლიტიკური მოწყობა დემოკრატიიდან მომდინარეობს, რადგან საწყისისეული შეთანხმება დემოკრატიული ხასიათისაა. გროციუსის ლოგიკის მიხედვით, ოჯახის თავები, მშვიდობისა და სტაბილურობის მიზნით, ერთმანეთთან თანხმდებიან იმაზე თუ ვინ უნდა იყოს სუვერენი, რომლის ვინაობასაც, საბოლოოდ, უმრავლესობა წყვეტს. ჰობსი, „De Cive“-ში ეთანხმება პაქტის დემოკრატიული ბუნების შესახებ მოსაზრებას, მიუხედავად იმისა, რომ მას შემდეგ, რაც ხალხის ასამბლეა სუვერენს დაადგენს ის საკუთარ თავს, როგორც კანონშემოქმედს იუქმებს. ამგვარად, გამოდის, რომ სუვერენისთვის მორჩილების აღთქმა სწორედ დემოკრატიული გადაწყვეტილებიდან მომდინარეობს, ინდივიდები დემოკრატიულად წყვეტენ იმას, რომ შემდგომში არადემოკრატიული პოლიტიკური ცხოვრებით იცხოვრონ. თუმცა ეს ჰობსს ხელს სულაც არ უშლის იმაში, რომ სახელმწიფო მოწყობის სხვა ფორმები, მათ შორის, მისთვის სასურველი აბსოლუტური მონარქია ისეთივე აბსოლუტურ წყობად გამოაცხადოს, როგორც დემოკრატიაა. სხვა სიტყვებით, ის ფაქტი, რომ „De Cive“-ში პირველი პოლიტიკური აქტი დემოკრატიულია, არ ნიშნავს იმას, რომ უმრავლესობის მმართველობის ერთის ან რამდენიმეს მბრძანებლობით ჩანაცვლება მმართველობის ფორმის დეგრადაციაა: *„სუვერენულობის ყველა ფორმა ერთი და იმავე საფეხურზე დგას: ისინი ყველანი თანაბრად აბსოლუტურნი არიან და არა იმიტომ, რომ დემოკრატიიდან გამომდინარეობენ, არამედ იმიტომ, რომ ისინი შეუზღუდავი ავტორიზაციის აქტით ინსტიტუციონალიზდნენ [...]“* (A. Matheron 2020: 313). ჰობსიანურ სვლას მკაცრად განსაზღვრული რწმენა უდევს საფუძვლად, რომლის მიხედვითაც სუვერენულობის ნებისმიერი სახით დანაწილება სამოქალაქო ომისა და პოლიტიკურ-სოციალური ქარტეხილების წინაპირობაა. ინდივიდებმა საკუთარი უფლებები სუვერენზე შეუქცევადად და ერთსულოვნად უნდა განასხვისონ, სხვა შემთხვევაში პოლიტიკური სხეულის რღვევა გარდაუვალია (S.L. Field 2020: 5). სახალხო სუვერენიტეტისადმი სკეფსის ჰობსის მკაფიოდ ჩამოყალიბებული შეხედულება აღრმავებს, რომელიც *მრავლობას* შეცდომისა და მერყეობისკენ ბუნებრივ მიდრეკილებას აკუთვნებს.

### 6.3 მრავლობა, როგორც პოლიტიკური ველის მაკონსტიტუირებელი (მაკიაველი)

სწორედ ამ მომენტიდან გვსურს პოლიტიკური ფილოსოფიის მაგისტრალურ ტრადიციას, რომლის მთავარ წარმომადგენლადაც თომას ჰობსი გვევლინება, „მასების თვალსაზრისზე“ მდგომი მოდერნული პოლიტიკური თეორია დაუპირისპიროთ, რომელშიც პირველ აგურებს, რაც უნდა პარადოქსული იყოს, ნიკოლო მაკიაველი დებს, ხოლო შემდგომ მის განმტკიცებას სპინოზისტურ თეორიაში ვხვდებით, რომელიც ლეგალისტურ ენას ძალაუფლების ენით, ხოლო ტრანსცენდენტურობას (ტრანსცენდენტურობაში ძალმოსილების გარედან თავსმოხვეულობა იგულისხმება) იმანენტურობით ანაცვლებს.

ჩვენ უკვე ხაზი გავუსვით იმ მოცემულობას, რომ ტრადიციულ პოლიტიკურ ლექსიკონში *მრავლობა* წარმოადგენდა საფრთხეს ნებისმიერი პოლიტიკური რეჟიმისთვის, რადგან ის აღიქმებოდა არადისციპლინირებულ, მღელვარე, მოუთოკავ ტალღად, რომელსაც შეეძლო ყოველგვარი რაციონალური წესრიგის წალეკვა და სამოქალაქო ომის გაჩაღება. განსხვავებით თავისი დროის მოაზროვნეებისგან, მაკიაველს არ მიაჩნია, რომ *მრავლობა* შეცდომისკენ ბუნებრივად მიდრეკილია: „*მაკიაველი ჯიუტად იბრძვის დასავლური პოლიტიკური ფილოსოფიის დომინანტური, ტრადიციული მიმდინარეობის წინააღმდეგ, რომელიც ხალხს ნაკლისა და შეცდომისაკენ მიდრეკილს, მართვისათვის უუნაროს და წარმომადგენლის საჭიროების მქონედ განიხილავს*“ (F.D. Lucchese 2009: 121). მაკიაველი ძველ ცრურწმენას *მრავლობის* შეცდომისაკენ ბუნებრივი მიდრეკილების შესახებ უპირისპირებს დებულებას, რომლის მიხედვითაც, ხელსაყრელ პირობებში, მთავრებისა და რჩეული მმართველების მსგავსად, არც მასები არიან, ერთი მხრივ, მორჩილების პასიური მიმღებნი, უბადრუკი მონები და შესაზარი ბატონები და, პირიქით, სოციალურ და პოლიტიკურ ფაქტორთა დამაბრმავებელი გავლენა, არც ერთ მათგანს (არც *მრავლობას* და არც მთავარს) არ აცილებს საბედისწერო შეცდომის საფრთხეს. ამგვარად, „*მრავლობის ბუნება ისევე არ უნდა დავადასაშულოთ, როგორც*

მთავრების ბუნება, რადგან ორივე თანაბრად ცდება, როდესაც შედეგების გაუთვალისწინებლად მოქმედებენ“ (Machiavelli 1984: I.58).<sup>46</sup>

მეტიც, მაკიაველი უფრო შორს მიდის და აღნიშნავს, რომ ერთი და იგივე პოლიტიკურ ვითარებაში *მრავლობა* უფრო მაღლა დგას, ვიდრე ნებისმიერი მთავარი. ხალხი, რომელიც რაციონალური განსჯით ჯეროვნად არის შეზღუდული, არათუ მთავარის მსგავს პოლიტიკურ სიმწიფეს აღწევს, არამედ აჭარბებს კიდევ მას; კანონს გაცილებული მთავარი *მრავლობაზე* უფრო უკონტროლო, მოკლემხედველი და მერყევია. სწორედ იმიტომაც, რომ *მრავლობასა* და მთავარს რაიმე წინასწარდადგენილი ბუნებრივი მიდრეკილება ერთმანეთისგან არ განასხვავებთ, მაკიაველი მასებს პოლიტიკურ ავანსცენაზე ისევე ძალაუფლებრივად და მნიშვნელოვნად მიიჩნევს, როგორც ცალკეულ პოლიტიკურ სუბიექტებს. მაკიაველის „ხიფათიანობა“ სწორედ იმაში ვლინდება, რომ ის ხალხს აღიარებასა და ღირსებას მისი პოლიტიკური კომპეტენციისა და რაციონალობის გამო ანიჭებს (F.D. Lucchese 2009: 123).

მაგრამ მაინც რაშია *მრავლობის* უპირატესობა მთავარზე? რა შეიძლება ხდიდეს *მრავლობას* პოლიტიკურად უფრო მოქნილს ვიდრე ხალხისგან დაწინაურებულ რჩეულსა თუ მთავარს? მაკიაველისთვის მნიშვნელოვანი ღირებულება აქვს ცვლილების კონცეპტს, რომელიც არა მხოლოდ ბუნებისთვის და ფიზიკური მოვლენებისთვის არის დამახასიათებელი, არამედ ისტორიისა და სოციალურ-პოლიტიკური ცხოვრების თანმხლებიცაა. სწორედ აქ ჩანს მთავარის, თუ დაწინაურებული ადამიანების ნაკლებობა *მრავლობასთან* შედარებით. სუვერენის მთავარი შეცდომა სწორედ მისსავე სიჯიუტესა და დროის ცვლილების აღუქმელობაშია. სიამაყე, ერთხელ და სამუდამოდ ძვალსა და რბილში გამჯდარი ჩვეულებები მთავარს შესაძლებლობას არ აძლევენ გამოიმუშაოს პოლიტიკური მოქნილობა, რაც ექსტრემალურ ვითარებაში გადაწყვეტი რამაა. დარი ნებისმიერ დროს შეიძლება ავდარმა ჩაანაცვლოს, თუმცა ამ ტრივიალური ჭეშმარიტების

---

<sup>46</sup> „ყველას ერთი და იგივე საწყისი გვაქვს [...] და ბუნება ყველას ერთი და იმავე ხერხით გვემნის. გაგვაშიშვლე და ნახავ ჩვენს მსგავსებას; შეგვმოსე მათი ტანსაცმლით და ისინი ჩვენი, ეჭვი არ არის, ჩვენ არისტოკრატები გამოვჩნდებით ისინი კი მდაბიონი, რადგან სიმდიდრე და სიღარიბეა მხოლოდ ის, რაც ჩვენ არათანასწორად გვაქცევს“ (Machiavelli 1990: III.13).



უფლებელყოფა, მაკიაველის აზრით, დაწინაურებული ადამიანების ხვედრია (F.D. Lucchese 2009: 142). განსხვავებით ამისგან, *მრავლობა* ზუსტადაც მონოლითურობის არქონის გამო, მეტად შემძლეა შეეგუოს ცვლილებას და ამით დაადასტუროს თავისი ძალაუფლება და მოქნილობა: „*მრავალი უკეთეს დამოკიდებულებას ამჟღავნებს ცვლილებასთან მიმართებით, რადგან მოქალაქეების სხვადასხვაობა, ხასიათი და აფექტები ბევრად უკეთ ირეკლავენ და უკეთ ბაძვენ ბუნების მრავალფეროვნებას*“ (F.D. Lucchese 2009: 145).

მაკიაველის მიერ *მრავლობაზე* დადებულ ფსონს ერთგულობს სპინოზაც, როდესაც ის „პოლიტიკურ ტრაქტატში“ წერს, რომ რადგან ინდივიდების მცირე ჯგუფთან მიმართებით *მრავლობის* აზროვნების ძალაუფლება გაცილებით უფრო დიდია, უფრო მოსალოდნელია, რომ არა დაწინაურებული მთავარი თუ სუვერენი, არ აქვს მნიშვნელობა რამდენად ბრძენი თუ განსწავლულია ის, არამედ *მრავლობა* დაადგეს გონების გზას, რაც რაციონალური პოლიტიკური ქმედების საწინდარია: „*რადგან ადამიანის ბუნება ზედმეტად სუსტია იმისთვის, რომ ყველაფერს ერთბაშად გასწვდეს, მოთათბირებით, ერთმანეთის მოსმენით და კამათით ისინი უფრო გონებამზვილნი გახდებიან და ყველა საშუალების გამოყენების შემდეგ, ისინი აღმოაჩენენ იმას, რაც მათ სურთ და რასაც ყველა დაეთანხმება, მაგრამ ამ დასკვნამდე ვერც ერთი მათგანი მარტო ვერ მივიდოდა*“ (TP, IX/14).

შეიძლება თამამად ითქვას, რომ სპინოზამდე სწორედ მაკიაველი იყო ის, ვინც საუკუნეებით გამტკიცებული რწმენა და აზრი შეარყია, რომ თითქოს *მრავლობა* ყველა სოციალური უბედურების გამომწვევი. ანტონიო ნეგრის აზრით, მაკიაველი არის მოაზროვნე, რომელმაც *მრავლობაში* პოლიტიკური ველის, სუვერენულობის მაკონსტიტუირებლის როლი აღმოაჩინა. მაკიაველის „Discourses“-ის პირველი თავის წაკითხვაზე დაყრდნობით ის ასკვნის, რომ „პლებსი თავისუფლების გარანტორია“, ხოლო „*Discourses* გახდა ხალხის, თავისუფლების კონსტიტუციის და ბოლოს დემოკრატიის, როგორც მმართველობის აბსოლუტურობის პირდაპირი განაცხადის აპოლოგია“ (A. Negri 1999: 68).

ხალხის, როგორც პოლიტიკური ველის მაკონსტიტუირებელ როლს „მთავარის“ მე-9 თავი მოწმობს, რომელშიც მაკიაველი თავის რევოლუციურ პოზიციას გამოხატავს:

თავისი ხალხის გარეშე მთავარი არაფერია, მხოლოდ ხალხით და მისი მეშვეობით არის ის ყველაფერი. მთავარის სიქველე სწორედ იმაშია, რომ ეს მაკონსტიტუირებელი ძალაუფლება სხვადასხვა მიმართულებით მიმართოს. მთავარის ინდივიდუალური სიქველე აუცილებლობით არის დაფუძნებული მრავლობითობაში, ამგვარად, მთავარი ყოველთვის თავისი ხალხის შემოქმედებით პოლიტიკურ ძალაუფლებას ეფუძნება. ამ გზით დანახული მაკონსტიტუირებელი ძალაუფლება კარგად აჩვენებს მაკიაველის აზროვნების ანტიმაგისტრალურ ხასიათს, რომელიც მცირეთა, დაწინაურებულ კასტასთან მიმართებით *მრავლობის* უპირატესობას უსვამს ხაზს. განსხვავებით ჰობსიანური ტრადიციისგან, *მრავლობა*, როგორც პოლიტიკური აქტორი საკუთარ თავს პაქტის დადებისას კი არ იუქმებს, არამედ პოლიტიკური ველის მუდმივი განმსაზღვრელი ხდება. კონსტიტუციონალისტურ-ლეგალისტურ ილუზიას, ფხიზელი, რევოლუციური და იმანენტური მზერა ანაცვლებს. მაკიაველთან პოლიტიკური ველი ეკვილიბრიუმისკენ, ჰარმონიისკენ და პოლიტიკური ნების ერთიანობისკენ მიდრეკილი სივრცე კი არ არის, არამედ ხალხსა და დაწინაურებულებს შორის მუდმივი კონფლიქტის ასპარეზია.

#### 6.4 „მეამბოხის კატეხიზმო“

ანტონიო ნეგრი ნიკოლო მაკიაველს, სპინოზასთან და მარქსთან ერთად, მოდერნული პოლიტიკური აზროვნების ალტერნატივად განიხილავს, ალტერნატივად, რომელიც *მრავლობის* მაკონსტიტუირებელ ძალაუფლებას ცნობს, რა დროსაც მაგისტრალური ლიბერალურ-კონსტიტუციონალისტური ხაზი, ამ უკანასკნელს უკვე კონსტიტუირებულ ძალაუფლებაში აშთობს და შლის.

ის, რაც მაკიაველს და სპინოზას საერთო აქვთ შემდეგია: განსხვავებით ფილოსოფოსებისგან, რომლებიც ინდივიდს თუ სახელმწიფოს მორალური და ტელეოლოგიური თვალსაზრისით უჭვრეტენ, სხვა სიტყვებით, „*ისინი ადამიანებს აღიქვამენ არა ისე, როგორც ისინი არიან, არამედ ისე, როგორც მათ სურთ რომ იყვნენ*“ (TP I/1), მაკიაველიანურ-სპინოზისტური ტრადიცია ცდილობს თეორია პრაქტიკას

შეუხამოს, ანუ სახელმწიფოსა და ინდივიდის ურთიერთმიმართებას იდეოლოგიური ლინზის გარეშე უმზიროს.

მაკიაველის გავლენით, „პოლიტიკური ტრაქტატის“ პირველივე წინადადება მაგისტრალური ფილოსოფიური ტრადიციის მიმართ წაყენებული პრეტენზიაა. ფილოსოფოსები, წერს სპინოზა, სასაცილოდ იგდებენ ადამიანებში დასადგურებულ ვნებებს, რომლებიც მათ ნაკლოვანებებად მიაჩნიათ. მათ სწამთ, რომ ფილოსოფოსის „წმინდა მოვალეობა“ ადამიანის ბუნების აბსტრაქტული ხატის შექმნაა, ხატისა, განწმენდილი ყველა იმ მინარევისგან, რომელიც ამ ბუნებისათვის განკუთვნილ მიზნებში არ შედის. მომდევნო პასაჟში ის უკვე პოლიტიკური ფილოსოფიის ფუნქციასა და დანიშნულებას საზღვრავს: არა ნორმატიული, ჯერარსული ხასიათის თეორიის მოხაზვა და ცარიელი ფრაზიორობა, არამედ პრაქტიკით გამნიშვნელიანებული პოლიტიკური თეორიის შექმნა. სწორედ ამიტომ, *„არავინ იმდენად ნაკლებად არ ესატყვისება მმართველობას, როგორც თეორეტიკოსები და ფილოსოფოსები“* (TP I/1). ტრადიციული პოლიტიკური ფილოსოფიის საწყისი წერტილის გარდაქმნითა და გადატრიალებით, ჭეშმარიტების კრიტერიუმი არა ბერწი ფილოსოფიური მსჯელობის სქოლასტიციზმი, არამედ პრაქტიკა ხდება, რაც იმას ნიშნავს, რომ *„ეჭვი არ არის, სახელმწიფო მოხელეები უკეთ დაწერდნენ პოლიტიკურ საკითხებზე, ვიდრე ფილოსოფოსნი“* (TP, I/1).

ტრადიციული პოლიტიკური ფილოსოფიის ტელეოლოგიური ხასიათი იმაში ვლინდება, რომ თეორეტიკოსები ადამიანის ბუნებას გარკვეულ ეთიკურ, მორალურ მიზანს უსახავენ, რომელიც, ეჭვგარეშეა, პოლიტიკურ საზოგადოებაში უნდა განხორციელდეს. ამგვარად, ეთიკური თუ მორალური ვალდებულების განხორციელება არა მხოლოდ ინდივიდის, არამედ სახელმწიფოს საქმეც ხდება. ამ ხედვის მიხედვით, სახელმწიფო ისე უნდა იყოს მოწესრიგებული, რომ მისივე შექმნის მიზანი გაამართლოს. ეს მიზანი, მაგალითად, თომა აქვინელთან (რომელიც ერთ-ერთი მათგანია სპინოზას მიერ ხსენებულ ფილოსოფოსებში) იმ შემთხვევაში მიიღწევა, თუ სახელმწიფო მოხელეები საერთო სიკეთესთან თანხმობით მართავენ, ანუ ისინი ქველნი არიან. ჰობსის შემთხვევაში, მიზნის აღსასრულებლად საჭიროა, რომ ინდივიდებმა აბსოლუტური მორჩილება გამოიჩინონ სუვერენის მიმართ (A. Matheron 2020: 108). ორივე შემთხვევაში სახელმწიფოს ეკისრება გარკვეული მორალური

ფუნქცია. ფილოსოფოსები, რომლებსაც სპინოზა აკრიტიკებს, თავიანთ კერძო შეხედულებებს ინდივიდისა და სახელმწიფოს შესახებ მათ გარკვეულ ბუნებას მიაწერენ და საკითხს ისე წარმოაჩენენ, რომ ადამიანებმა მორალური მისია უნდა ადასრულონ, როგორც ინდივიდუალურად, ისე საზოგადოებრივად. სპინოზასთვის მორალური ვალდებულების თუ მისიის თავსმოხვევა, იქნება ეს ინდივიდის თუ სახელმწიფოს შემთხვევაში, ბუნების კანონზომიერების გაბუნდოვანება და დამახინჯებაა. ღმერთს ადამმა იმის გამო კი არ აუკრძალა ვაშლის ჭამა, რომ ის მორალური კანონმდებელია, არამედ იმის გამო, რომ ვაშლი არ ეთანადებოდა მის ფიზიკურ მდგომარეობას. ღმერთის მიერ ხილის ჭამის აკრძალვა, სინამდვილეში, მორალური ვალდებულების თავსმოხვევა კი არა, არამედ ბუნების კანონზომიერების გაცხადებაა, რაც ადამმა თავისი ნაკლული ცოდნის გამო მორალურ აკრძალვად განმარტა (TTP IV/9). სპინოზასთვის არ არსებობს მორალური მიზანი, რომელსაც სახელმწიფო თავისი არსებობით უნდა ემსახუროს, სახელმწიფო იმიტომ კი არ იქმნება, რომ ადამიანის ბუნების შესატყვისი მორალური მიზნის განამდვილებაში შეიტანოს თავისი წვლილი, არამედ ის მაგისტრალური ფილოსოფიური ტრადიციების მიერ აბუჩად აგდებული პასიური აფექტებისა და ვნებების, ადამიანში არსებული დაუდევარი ნდომის შედეგი და არეალია. როგორც სპინოზა „ეთიკაში“ წერს *„ნდომა ადამიანის არსია“* (EIIIP59Def), ხოლო ნდომის ხასიათი იმგვარია, რომ რაიმე ყოველთვის აქ და ახლაა ნასურვები: *„ნდომა, რომელიც კეთილისა და ბოროტის ცოდნიდან ამოიზრდება, იმდენად რამდენადაც ამ ცოდნას რაიმე მიმართება აქვს მომავალთან, უფრო მარტივად დაიძლევა იმ საგნების ნდომით, რომლებიც მიმზიდველად აწმყოში წარმოგვიდგებიან“* (EIVP16). აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ რაციონალურ ნდომას არანაირი ონტოლოგიური პრივილეგია არ აქვს სხვა, ირაციონალურ ნდომებთან მიმართებით. ამგვარად, სპინოზასთვის სახელმწიფოს არ აქვს რაიმე მორალური ფუნქცია, ეს უკანასკნელი მხოლოდ ფილოსოფოსების მიერ თავიანთი „რაციონალური“ სურვილების მიწერაა საზოგადოებასა და სახელმწიფოზე. სახელმწიფოს შექმნის ბუნებრივი მიზეზი მორალური ფუნქციის განხორციელება კი არა, არამედ იმ ვნებების არსებობაა, რომელთა ტყვეც ადამიანი არც თუ ისე იშვიათად არის: *„რადგან ადამიანები, როგორც უკვე ვთქვით, უმეტესად ვნებებით ხელმძღვანელობენ, ვიდრე გონებით, ამიტომ მრავლობა ბუნებრივად თანხმდება*

გაერთიანებაზე [...] არა გონების მოწოდებით, არამედ საერთო ემოციის არსებობით - როგორცაა საერთო იმედი ან შიში [...] (TP VI/1). სახელმწიფო ყოველთვის იქნება ვნებების მიერ დატყვევებულ ინდივიდებს შორის ძალაუფლებრივი მიმართებების შედეგი, ამ ვნებათაგან განთავისუფლებული ინდივიდი კი სახელმწიფოს აღარ საჭიროებს (A. Matheron 2020: 113).

ამგვარად, სპინოზასთან ინდივიდის ვნებები მხოლოდ კერძო, პიროვნული საკითხი კი არ არის, არამედ სოციალური. მაგალითად, თუკი ერთი ინდივიდის სიძულვილი ტირანის მიმართ მხოლოდ კერძო ხასიათისა და ეპიზოდური იქნება, ეს ვნება ვერასოდეს შეძლებს იქცეს საზოგადოებრივი მნიშვნელობის მქონე მოვლენად, მაგალითად, როგორც ეს, სპინოზას აზრით, თურქულ დესპოტიზმში გვხვდება, რადროსაც ინდივიდები იზოლაციაში არიან და ერთმანეთის ვნებებს არ იზიარებენ (TP VI/4). მაგრამ დგება მომენტი, როდესაც ტირანის ქმედებები მხოლოდ ერთი ინდივიდის ვნებულობიდან, საზოგადოებრივ ზიანში გადადის, ამ დროს თითოეული აღშფოთების გამტარი ხდება, რაც შედეგად ტირანისადმი სიძულვილს და მისი დამხობის სურვილს იწვევს. ტირანს ორი გამოსავალი რჩება: ან უკან დაიხიოს და კვლავ მოიკრიბოს ძალები საკუთარი ქვეშევრდომების დასაწნეხად, ან გაჯიუტდეს და საბოლოოდ, ყველაფერი აჯანყებით დასრულდეს. სწორედ ასე გარდაიქმნება ერთი შეხედვით, კერძო, ინდივიდუალური ვნება საზოგადოებრივ მოვლენად და მოქმედებად. მსხვერპლი და აგრესორი არასოდეს არიან იზოლირებულნი, ყოველი აგრესია მოიცავს მესამე ინდივიდს, რომელიც მსხვერპლს თანაუგრძნობს და მის მიმართ აფექტურ, ემოციურ იმიტაციას ახორციელებს: „თითოეული განუწყვეტლივ აღმოაჩენს საკუთარ თავს აღშფოთების მდგომარეობაში ვისიმე წინააღმდეგ, ხოლო მათ მიმართ, ვისაც ის მსხვერპლად თვლის დახმარების ხელს გაიწვდის“ (A. Matheron, 2020: 129). სქემატურად თუ ვიტყვით, მჩაგვრელი სიძულვილს ავლენს მსხვერპლის მიმართ, ხოლო შემსწრე [მსხვერპლის მიმართ] - სიყვარულს.

უკვე ვახსენეთ, რომ სპინოზა სახელმწიფოს შექმნის მიზეზად ვნებებს დაქვემდებარებულ მრავლობას ასახელებს, ამ პასაჟში საინტერესო ის არის, რომ მრავლობა გაერთიანებაზე არა ხელოვნურად (ანუ კონტრაქტის მეშვეობით), არამედ ბუნებრივად (naturaliter convenire) თანხმდება. იქ, სადაც სპინოზამ ვნებების, როგორც მაკონსტიტუირებლის როლზე უნდა ილაპარაკოს, „პოლიტიკური ტრაქტატის“ მესამე

თავზე გვითითებს, რომელშიც უფრო მეტად სახელმწიფოს დაშლის მიზეზებია მოხმობილი, რაც იმას ნიშნავს, რომ სახელმწიფოს შექმნასა და დაშლაში ერთი და იგივე ვნებები მონაწილეობენ: „ის, რაც ზოგად აღშფოთებას წარმოშობს ნაკლებად ეკუთვნის სახელმწიფოს უფლებას (*Tertio denique considerandum venit ad civitatis jus ea minus pertinere, quae plurimi indignatur*). ეჭვგარეშეა, რომ ადამიანებისთვის ბუნებრივია ერთად მოაწყონ შეთქმულება, როგორც საერთო შიშის მიზეზით, ასევე შურისძიების გამო [...]“ (TP III/6). სპინოზა ხაზს უსვამს ერთ-ერთ ვნებას, აღშფოთებას, რომელსაც ის ეთიკაში შემდეგნაირად ახასიათებს: „აღშფოთება (*indignatio*) არის შეძულება იმისა, ვინც სხვას ავნო“ (EIIIDefAff20), თუმცა ამ მომენტამდე, „ეთიკაში“, სპინოზა ყურადღებას ამახვილებს ვნებების მიმბაძველობით ხასიათზე: „იმ ფაქტიდან გამომდინარე, რომ მაშინ როდესაც ჩვენ ვინმე ისეთს - ჩვენივე მსგავსს - წარმოვიდგენთ, ვის მიმართაც, ზოგადად, რაიმე ემოცია არ გვაქვს და ის ვილაც რაიმე ემოციით ხდება აფექტირებული, ჩვენც, ამგვარად, იმავე ემოციას განვიცდით“ (EIIIP27). სპინოზა აფექტების იმიტაციურ ხასიათს ბავშვების მაგალითით გვაჩვენებს: „ჩვენ გამოცდილებიდან ვასკვნით, რომ ბავშვები მათი სხეულების განგრძობითად ეკვილიბრიუმის მდგომარეობაში მყოფობის გამო, იცინიან ან ტირიან იმიტომ, რომ სხვები იცინიან ან ტირიან. მეტიც, როდესაც ისინი ხედავენ სხვები რაღაცას აკეთებენ, მათ მიბაძვას იწყებენ“ (EIIIP32S). მეორე მხრივ, აფექტების იმიტაცია უფრო მძაფრი და გამალებულია ერთი კონკრეტული საზოგადოების შიგნით, სხვა სიტყვებით, ერთ საზოგადოებაში მცხოვრები ინდივიდები, უმეტესად, ერთი და იმავე რაიმეს უფროთხიან და ერთი და იმავე რაიმის ეიმედებათ.

ცხადია, ვნებების ეს იმიტაციური ხასიათი აღშფოთებასაც მოიცავს, ჩვენ გვძულს ისინი, ვინც ჩვენივე მსგავსს ზიანს აყენებენ და შურისგების სურვილი სამოქმედოდ აღგვძრავს. ვნებების ეს იმიტაციური და სოციალური ხასიათია ის, რაც *მრავლობის* კოლექტიურ მოქმედებას იწვევს, *მრავლობისა*, რომელიც სუვერენის ძალაუფლების კონტურებს თავისი, ერთი მხრივ, დამანგრეველი და, მეორე მხრივ, მაკონსტიტუირებელი პოტენციალით საზღვრავს: „სახელმწიფოს უფლება განსაზღვრულია მრავლობის ძალაუფლებით, რომელიც თითქოს მართულია ერთი გონებით“ (TP, III/7), ამგვარად, თუკი სახელმწიფოს უფლება *მრავლობის* საერთო ძალით დგინდება, სარწმუნოა, რომ მისი (სახელმწიფოს; დ.გ) ძალმოსილება და უფლება

იმდენად მცირდება, რამდენადაც იზრდება მიზეზები შეთქმულების მოსაწყობად (TP III/9). ერთი და იგივე ვნებანი, გვევლინებიან, როგორც სახელმწიფოს შემოქმედნი, ასევე სათავენი აჯანყებებისა და რევოლუციებისა. სქემატურად თუ ვიტყვით, სახელმწიფო იქმნება სწორედ იმიტომ, რომ ადამიანები, როგორც წესი, გონების კარნახით კი არა ვნებების მიხედვით მოქმედებენ; ასევე სახელმწიფო დაშლამდე მიჰყავს იმავე ვნებების ინდივიდებში ცირკულაციას, ოღონდ უკვე დესტრუქციული განზრახვებითა და მიზნებით. აქვე შეიძლება სრულიად ლოგიკური კითხვა გაჩნდეს, მაშ რილათი განსხვავდება სახელმწიფო ბუნებითი მდგომარეობისგან? თუკი ის ვნებები, რომლებიც სახელმწიფოს არსებობას ხელს უშლიან ყოველთვის დამოკლეს მახვილივით სუვერენის თავს ზემოთ უნდა ეკიდოს, რა უპირატესობა აქვს ხელშეკრულებას ბუნებით მდგომარეობასთან მიმართებით?

„პოლიტიკური ტრაქტატის“ მე-6 თავში სპინოზა წერს, რომ ადამიანის ბუნება მიდრეკილია სამოქალაქო წესრიგისაკენ და შეუძლებელია, რომ ადამიანებმა ასეთი წესრიგი საბოლოოდ გააუქმონ. ეს მიდრეკილება წარმოშობილია ადამიანში არსებული მარტოობის შიშისგან, რომელიც იმის გააზრებიდან მოდის, რომ იზოლირებულ ინდივიდს საკუთარი თავის გადარჩენა, ყოფნაში განმტკიცება (კონატუსი) არ შეუძლია (TP VI/1). მაშასადამე გამოდის, რომ ბუნებითი მდგომარეობა, როგორც ასეთი არც არსებობს და ის უბრალოდ გამოწვევაა. ეს იმას სულაც არ ნიშნავს, რომ ბუნებითი მდგომარეობის მსგავსი რამ ზოგადად წარმოუდგენელია, უბრალოდ შეუძლებელია ასეთ ვითარებას მდგომარეობა ვუწოდოთ და გარკვეული მყარი მახასიათებლები, ერთი სიტყვით, რაიმე სტატუსი მივანიჭოთ. ე. წ. ბუნებითი მდგომარეობა, რომელიც რომც არსებულიყო საკუთარ თავს მომენტალურად გაიუქმებდა, უბრალოდ პოლიტიკურის ერთ-ერთი შემადგენელი მომენტი და არა ის, რისგანაც პოლიტიკური სრულიად განსხვავდება. სხვა სიტყვებით, ბუნებით მდგომარეობასა და სახელმწიფოებრივ პოლიტიკურ ცხოვრებას შორის არანაირი თვისებრივი, არსობრივი განსხვავება არ არსებობს. სპინოზასთვის ბუნებითი მდგომარეობა სახელმწიფოებრივი ცხოვრების ექსტრემალური ზღვარია. გამოდის, რომ *„პოლიტიკური საზოგადოება არაფერია გარდა პროცესისა, რომლითაც ის აწარმოებს და კვლავ-აწარმოებს საკუთარ თავს გამუდმებით, ყოველ დღე და ჩვენს თვალწინ“* (A. Matheron 2020: 132). არ არსებობს სუვერენულობის ერთხელ და

სამუდამოდ დამდგენი მომენტი, ის მიჯნა, რომლის გადალახვის შემდეგაც სუვერენსა და *მრავლობას* შორის მუდმივი და სტაბილური ეკვილიბრიუმი დგინდება, პოლიტიკური საზოგადოება არის საზოგადოებრივად გარდაქმნადი ინდივიდუალური ვნებების შეჯახების არეალი და ნებისმიერ მომენტში, აფექტური იმიტაციის გზით, შესაძლოა, სახელმწიფო წესრიგს *მრავლობისგან* საფრთხე დაემუქროს. არ აქვს მნიშვნელობა არც ერთ აღთქმასა და ფიცს, არც ერთ თანხმობით გამყარებულ კონსტიტუციას, კონსენსუსი მხოლოდ იქამდე მოქმედებს, სანამ სუვერენს რაიმე ძალა შესწევს ქვეშევრდომები სიყვარულით თუ შიშით დაიმორჩილოს. ამ დაუდგრომელ პროცესს ანტონიო ნეგრი ერთ ფრაზაში აჯამებს: „*სახელმწიფოს კორიზონტი ომის კორიზონტია*“ (A. Negri 1991: 200).

ერთი მხრივ, თვალნათელია, რომ აღშფოთებამ, როგორც სოციალურად მნიშვნელადმა ვნებამ, შესაძლოა, ძალაუფლებრივი მიმართება ნებისმიერ დროს შეცვალოს, მაგრამ ნიშნავს ეს იმას, რომ აღშფოთება აქტიური აფექტია, რომელიც *მრავლობას* მოჯადოებული წრიდან ათავისუფლებს? სპინოზა „ეთიკაში“ გარკვევით წერს, რომ „აღშფოთება, როგორც ჩვენ ის განვსაზღვრეთ აუცილებლობით ბოროტია“ (EIVP51S), სწორედ აქედან გამომდინარე, მატერონი ფიქრობს, რომ თუნდაც აღშფოთება კარგის მომტანი იყოს საზოგადოებისათვის, ის აუცილებლად ვნების მომტანი იქნება ინდივიდისთვის, რადგან აღშფოთება საკუთარ თავში სიძულვილს შეიცავს. მიუხედავად იმისა, რომ მატერონი თავის ინტერპრეტაციაში აღშფოთების სპინოზასეულ განმარტებას ემყარება, იგივე სქოლიო სხვა განმარტების საშუალებასაც იძლევა: „*მაგრამ უნდა შევნიშნოთ, რომ როდესაც სუვერენული ძალაუფლება, მისივე ვალდებულებიდან გამომდინარე დაიცვას უსაფრთხოება, იმ ინდივიდს სჯის, რომელმაც სხვას ავნო, არ ვიტყვი, რომ ის (სუვერენი) თავის მოქალაქესთან მიმართებით აღშფოთების ვნებას მოუცავს. ის მას სჯის არა სიძულვილის აღძვრის გამო, არამედ ვალდებულებიდან გამომდინარე*“ (EIVP51S). მაშინ იზადება ლოგიკური კითხვა, თუკი სუვერენის მიერ განხორციელებული ძალადობა ინდივიდის მიმართ ვალდებულების დაცვაა, ხომ არ ამართლებს ეს მომენტი იმავე ინდივიდს, როდესაც სუვერენს სწორედ იმიტომ უჯანყდება, რომ მმართველი მისსავე მოყვასს აყენებს ზიანს?



რაც უნდა იყოს, თუნდაც რომ აღშფოთება, როგორც აბსოლუტურად უარყოფითი, პასიური აფექტი არ წარმოშობდეს საზოგადოებრივ ჰარმონიას, ის მაინც ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს საზოგადოებრივ ვნებად რჩება, რომელიც, როგორც ნეგრი და ჰარდტი თავის ერთ-ერთ ტექსტში წერენ, „რევოლუციისა და ჯანყის ნედლი მასალაა“ (M. Hardt, A. Negri 2009: 236). ავტორებს სჯერათ, რომ აღშფოთებაში ჩვენ შეგვიძლია იმ ძალაუფლების აღმოჩენა, რომლითაც მშრომელი უპირისპირდება ექსპლოატატორს, კოლონიზებული - კოლონიზატორს, მოქალაქე - სახელმწიფოს და ა.შ. მათი აზრით, ამის დასტურია მეთექვსმეტე-მეჩვიდმეტე საუკუნის გლეხთა აჯანყებები, მეცხრამეტე-მეოცე საუკუნის მუშათა გამოსვლები, გეტოების ამბოხებანი და სხვ. (M. Hardt, A. Negri 2009: 236).

აღშფოთების შესახებ იმავე აზრს ავითარებს სპინოზას კიდევ ერთი მკვლევარი ფრედერიკ ლორდონი: „ყოველი რევოლუცია და დიდებული ამბოხი სპინოზასეული დაუმორჩილებლობის კონფიგურაციით იწყება: ხალხის დიდი რაოდენობის ერთად თავმოყრა, რომელსაც ერთი, აღშფოთების, აფექტი აერთიანებს“ (F. Lordon 2022: 136). თავის უფრო ადრეულ ტექსტში ლორდონი აღშფოთების აფექტს სიფილისის გავრცელებას ადარებს, რომელიც არსებულ აფექტურ ეკვილიბრიუმს თავდაყირა აყენებს და განსხვავებულ საზოგადოებრივ მდგომარეობას ქმნის: „ყველა შემთხვევაში, ახალი მიმართებები დგინდება“ (F. Lordon 2014: 117). თუმცა, ცხადია, შეცდომა იქნებოდა სპინოზასთან აღშფოთება გამათავისუფლებელ აფექტად წარმოგვეჩინა. პირველ რიგში, ტირანის დამხობა, რომელმაც აღშფოთება წარმოშვა, სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ *მრავლობა* ახალ ტირანს არ აირჩევს მმართველად (ამის მაგალითად ინგლისის რევოლუციაც გამოდგება), სპინოზასთვის მთავარი ის არის, რომ ის პოლიტიკური პირობები შეიცვალოს, რომელიც ტირანს წარმოშობს.<sup>47</sup> ასევე ისიც

---

<sup>47</sup> „ინგლისელი ხალხი (*populus Anglicanus*) ებებდა მიზეზებს, რომლებიც მონარქის ჩამოგდებას გაამართლებდნენ. თუმცა, მისი დამხობის შემდეგ, მათ მაინც ვერ შეძლეს სახელმწიფოს ფორმის ცვლილება. სისხლის გუბეების დაყენებამ მხოლოდ ის მოიტანა, რომ ახალ მონარქს სხვა სახელი ეწოდა (თითქოს საკითხი მხოლოდ სახელს ეხებოდა). ახალი მონარქი ძალაუფლებას მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეინარჩუნებდა, თუ მთელ სამეფო ოჯახს, მის მეგობრებს, ან მასთან მეგობრობაში ეჭვიმტანილებს ამოხოცავდა, წამოიწყებდა ახალ ომს, რათა მშვიდობიანობისთვის ბოლო მოეღო, რათა ხალხში უკმაყოფილების ამოზრდის საშუალება მოესპო. ის უბირი ბრბოს ფიქრებს შეთქმულებიდან სხვა დაბრკოლებებისკენ მიმართავდა. ბოლოს, როდესაც ხალხი მიხვდა, რომ საკუთარ სახელმწიფოს კეთილდღეობა კი არა კანონიერი მეფის ჩამოგდებით ზიანი მოუტანა და ყველაფერი წაახდინა, მან გადაწყვიტა ყველაფერი ელონა ადრეული მდგომარეობის აღსადგენად“ (TTP XVIII/VIII).

საგულისხმოა, რომ აღშფოთების ტალღა აუცილებლობით არ განაპირობებს სოციალური ატმოსფეროს შეცვლას. „პოლიტიკური ტრაქტატის“ ერთ-ერთი პასაჟი საინტერესო მიგნების გაკეთების საშუალებას გვაძლევს: *„მეფის ნებას კანონის ძალა მანამ აქვს, სანამ სახელმწიფოს ხმალი უპყრია [...] ის ვერ შეინარჩუნებს სუვერენის სტატუსს თუ არ მიიმხრო მრავლობა ან მისი უფრო ძლიერი ნაწილი“ (TP VII/22)*. რას უნდა ნიშნავდეს ძლიერ ნაწილზე ხაზგასმა? აქ სპინოზა ცხადად გვიჩვენებს, რომ აღშფოთების გავრცელებას და მოჯანყე მრავლობის მძვინვარებას, შესაძლოა, დაუპირისპირდეს მრავლობის მეორე, (სუვერენის) ერთგული ნაწილი. მრავლობის ძალაუფლება სწორედ იმაშია, რომ ინდივიდი რაც უფრო მეტ სხეულთან ერთიანდება და რაც უფრო მეტი საერთო ცნებით არის მასთან დაკავშირებული, მით უფრო მეტი ძალის მქონე გაერთიანებას ქმნის და სწორედ ეს უკანასკნელია ის, რაც სუვერენს დამხობის საფრთხეს უქმნის. იმ შემთხვევაში თუ მრავლობა ბლოკებად დაიყოფა და ერთმანეთის ძალაუფლებას დაქსაქსვით დაშრეტს, აღშფოთებას ის სხვა აფექტი ჩაანაცვლებს, რომელიც სტატუს-კვოს შენარჩუნებას უწყობს ხელს. ასე, მაგალითად, ლორდონის აზრით, *„კომუნარები (საუბარია პარიზის კომუნის შესახებ; დ.გ) რესპუბლიკელთა დალატმა აღაშფოთა, შემდეგ მათ გაუჩნდათ საერთო სურვილი თვითმმართველობის, სოციალური და საყოველთაო რესპუბლიკის შექმნისა. თუმცა ეს მომენტი ასევე დასამახსოვრებელი მოვლენაა მრავლობის ძალაუფლების დაყოფისა. კომუნარები იმიტომ დამარცხდნენ, რომ მრავლობის „სუსტი ნაწილი“ აღმოჩნდნენ“ (F. Lordon 2022: 157)*.

მეორე მხრივ, უკვე ბევრჯერ აღვნიშნეთ, რომ ინდივიდის, სხეულის მდგომარეობა მუდმივად ცვლადი, აფექტების ურთიერთგაცვლაზე დამოკიდებული რამაა, ამიტომ ყოველთვის შესაძლებელია, რომ აღშფოთება სხვა აქტიურმა აფექტმა ჩაანაცვლოს, მაგალითად, მედეგობამ (fortitude), სულგრძელობამ (generositas) და სხვ. თანაც „ეთიკაში“ სპინოზა თვალსაჩინოდ აჩვენებს, რომ *„რაც უფრო დიდია მწუხარება (და ცხადია აქ ვნებისგან მოგვრილ მწუხარებაზეა საუბარი; დ.გ), მით უფრო დიდია სურვილი ამ მწუხარების თავიდან მოშორებისა“ (EIIIP37Pr)*. ამგვარად, ჩვენ შეგვიძლია დავეთანხმეთ ნეგრისა და ჰარდტის მოსაზრებას, რომ აღშფოთება ყოველი ამბოხის საწყისი წერტილია, მაგრამ ის საკმარისი არ არის ძალაუფლებრივი კონფიგურაციის ფუნდამენტურად შესაცვლელად. აუცილებელია, რომ აღშფოთება

სხვა აქტიური აფექტით ჩანაცვლდეს, რაც *მრავლობის* მაკონსტიტუირებელ ძალაუფლებას გაამყარებს და რაციონალური მმართველობის ფორმირებას შეუწყობს ხელს. სპინოზა სწორედ იმის ჩვენებას ცდილობს, თუ როგორ შეიძლება ვულგარული *მრავლობა*, პასიური აფექტებით რომ არის დასნებოვნებული, აქტიურ, შემოქმედ და რაციონალურ ერთობად გარდაიქმნას (T. Stolze 2020: 137).

ერთი მხრივ, ცხადი ხდება, რომ განსხვავებით ჰობსისგან, სპინოზა აღიარებს *მრავლობის* უფლებას (და მამასადამე ძალაუფლებას) წინააღმდეგობა გაუწიოს რეპრესიულ რეჟიმს, მაგრამ, მეორე მხრივ, აღშფოთება, როგორც ამ ამბოხების საწყისი წერტილი არასაიმედო და ირაციონალური აფექტია. იგივე შეიძლება ითქვას დიდებისაკენ სწრაფვაზე (gloria), რომელიც მართალია სიამოვნების მომგვრელი ვნებაა („სიამოვნებას, რომელიც გარეგანი მიზეზით მოგვრილია დიდებისაკენ სწრაფვას ვუწოდებთ“ (EIIIP30Pr)), მაგრამ ის, შესაძლოა, ამბიციად და ანგარებით დიდებისაკენ სწრაფვად გარდაიქმნას. ამიტომაც იბადება კითხვა, შეგვიძლია კი სპინოზასთან მოვნახოთ ისეთი აფექტი, რომელიც წინააღმდეგობის გზამკვლევაში წმინდად პოზიტიურ მნიშვნელობას მიიღებდა?

„ეთიკის“ მესამე ნაწილის მიწურულს სპინოზა იმ აფექტის აღწერაზე გადადის, რომელმაც სხვა მერყევი აფექტები უნდა დააკომპენსიროს,<sup>48</sup> სწორედ აქ იწყებს ის მედეგობის აღწერას: „ყველა იმ ვნებას, რომელიც გონებას უკავშირდება იმდენად, რამდენადაც ის გაგებას უზრუნველყოფს მე ვუწოდებ მედეგობას, რომელსაც ორად, გამბედაობად და სულგრძელობად ვყოფ“ (EIIIP59S).<sup>49</sup> გონების სინათლეს დაშორებული ადამიანი, როგორც სპინოზა გვეუბნება, მუდმივად შიშისა და იმედის ალტერნატივას შორის მერყეობს, სწორედ მედეგობაა ის აფექტი, რომელიც ინდივიდს სიმულვილისგან, ბრაზისგან, ცრუ სიამაყისგან ათავისუფლებს. მედეგობის მქონე ინდივიდი ბუნებაში არსებულ მოვლენებს მთელი სისავსით აღიქვამს, ხოლო ის,

<sup>48</sup> როგორც ამერიკელი სპინოზისტი მკვლევარი ტედ სტოლცი წერს, სპინოზა ერთმანეთს უპირისპირებს „ვნებათა მერყეობასა და „მედეგობას“; რადგან ეს ორი ანტაგონისტური სისტემაა, რომელთა ურთიერთდაშორებულობა ინდივიდისა და საზოგადოების ეთიკურ არეალს ქმნის. აქ ერთმანეთს უპირისპირდება სისუსტე და ძლიერება, მერყეობა და სტაბილურობა, ძალაუფლების არქონა და ძალაუფლება, პასივობა და აქტივობა“ (T. Stolze 2020: 164).

<sup>49</sup> „თავის მხრივ, გამბედაობა არის ის, რაც გონების ხელმძღვანელობიდან გამომდინარეობს, რომელიც ყოფნის შენარჩუნებას უწყობს ხელს, ხოლო სულგრძელობა არის სურვილი, რომლითაც მავანი მიისწრაფის, გონების ხელმძღვანელობით, დაეხმაროს სხვა ადამიანს და დაუმეგობრდეს მას“ (EIII59S).

ვნებები, რომლებიც მას სინამდვილის გონებრივი სინათლით გააზრებაში, სხვა ინდივიდებთან კავშირში უშლიან ხელს, მოცილებული და თავიდან მოშორებულია.

მედეგობის რადიკალური პოლიტიკური ხასიათი სწორედ იმაშია, რომ მისი საშუალებით (კერძოდ, სულგრძელობითა და გამბედაობით) ინდივიდები ერთმანეთს მჭიდროდ უკავშირდებიან (კავშირი არსებობს აღშფოთების დროსაც, თუმცა მყიფე და არამყარი) და ერთად ქმნიან გამათავისუფლებელ, კოლექტიურ პროექტს. მედეგობის, სულგრძელობისა და გამბედაობის კულტივირება პასიური აფექტების მორევისგან თავის დახსნის წინაპირობაა, შიშსა და იმედს შორის მერყეობის გადალახვის საფუძველია. მიზანი, რომელსაც სპინოზა ხსენებულ აქტიურ აფექტებს უსახავს, ანტი-შიშის სტრატეგიის შემუშავებაა (T. Stolze 2020: 166).

სპინოზას ამ სტრატეგიაში პოლიტიკური ქმედების ლოგიკა უნდა დავინახოთ: როდესაც მავანი შიშსა და იმედს შორის მუდმივად მერყეობს, ის საკუთარი თავის განმკარგავი კი არა, თავისივე ვნებების ტყვეა: *„ისინი ვინც, ვნებებს ემონებიან თავიანთი თავის კი არა, ფორტუნის კონტროლქვეშ არიან და ამ უკანასკნელის ძალმოსილებას იმდენად განიცდიან, რომ თუნდაც ზოგჯერ თავიანთთვის უკეთესს ხედავდნენ, მაინც უარს მისდევენ“* (EIVPref). რა პოლიტიკური იმპლიკაცია იმალეა ამ პასაჟში? სპინოზა მკაფიოდ მიანიშნებს, რომ ვნებებით შეპყრობილი ინდივიდი, ის, ვინც პასიურ აფექტებს აქტიურით ვერ ანაცვლებს, პოლიტიკური ცნობიერების არმქონეა და საკუთარი თავის წინააღმდეგ მოქმედებს მიუხედავად იმისა, რომ, შესაძლოა, გარკვეულ მომენტში ვითარებას სწორად აფასებდეს. ეს მომენტი, სპინოზას აზრით, უნდა გადაილახოს მედეგობით, სხვა შემთხვევაში, მერყევი აფექტების მორევში გადაშვებული *მრავლობა* თვით-ემანსიპაციის ნაცვლად, საკუთარ ბორკილებს გამოჰყვავს. და თუკი, მაგალითად, ამბიციისა და ფუჭი დიდების ძიება ინდივიდის დონეზე, შესაძლოა, ირონიულ ღიმილს აღგვიძრავდეს, *მრავლობის* მასშტაბში, ხსენებული ვნებანი ფატალური პოლიტიკური შეცდომების წანამძღვრებად გვევლინებიან. აქედან გამომდინარე, სპინოზასთვის კოლექტიური ემანსიპაცია წარმოუდგენელია თუკი პროცესში სულგრძელი და გამბედავი ადამიანები არ მონაწილეობენ (T. Stolze 2020: 172). და როცა ასე არ ხდება, ან ისევ ძველი რეჟიმის რესტავრაციას, ან ახალ ტყავში გახვეულ პირდაბჩენილ ტირანს მივიღებთ, რომელიც ყველას განურჩევლობის უფსკრულში შთანთქავს. შესაძლოა, სპინოზა

თავის ტექსტებში არ გვადლევს რაიმე რევოლუციურ რეცეპტს, გეგმას, რომლებსაც ინდივიდები რეპრესიული რეჟიმისგან თავდასაღწევად გამოიყენებდნენ, მაგრამ, მეორე მხრივ, მასთან უკვე გაცხადებულია ის შინაგანი წანამძღვარი თავისუფლებისა, რომლის გარეშეც მოჯადოებულ წრეს ვერასდროს დავაღწევთ თავს, ეს არის მედეგობა, სულგრძელობა და გამბედაობა, რომლებიც გონების სინათლესთან, პასიური ვნებების გადალახვასთან და საკუთარი მნიშვნელობის შეცნობასთან არიან დაკავშირებულნი. ეთიკის ის მომენტები, რომლებიც ინდივიდის ვნებებს უტრიალებენ, გვადლევენ გზამკვლევს, როგორ უნდა გავზარდოთ აქტიური აფექტების და სასიხარულო შეხვედრების, სხეულებრივი კომპოზიციების მასშტაბი. პოლიტიკური სხეულის აფექტების ყოველდღიური მიმოცვლის მნიშვნელობას ხაზს უსვამს ჟილ დელიოზი: „ჩვენი უნარი შევეწინააღმდეგოთ კონტროლს [...] უნდა შეფასდეს თითოეული მოძრაობის საფეხურზე“ (G. Deleuze 1997: 176).

მხოლოდ პოლიტიკურად ცნობიერი, ანუ სინამდვილის ნათლად აღმქმელი ინდივიდი, როგორც *მრავლობის*, კოლექტივის ნაწილი შეძლებს თვით-ემანსიპაციას. სპინოზა გვთავაზობს რევოლუციონერის ეთიკურ კოდექსს, რომელიც თავის გამოძახილს შორეულ მომავალში, მარქსის მიერ პირველი ინტერნაციონალისთვის შედგენილ პროგრამაში პოულობს: „*მუშათა კლასის ბრძოლა ემანსიპაციისთვის ნიშნავს არა კლასობრივი პრივილეგიებისა და მონოპოლიისთვის მოქმედებას, არამედ თანასწორი უფლებებისთვის და ვალდებულებებისთვის, კლასობრივი ბატონობის აღმოფხვრისათვის გარჯას*“.

ამგვარად, კლასობრივი ბრძოლა, ან სპინოზისტურად რომ ვთქვათ, *მრავლობის* მდგენელი ძალაუფლების განხორციელება თავის თავში უნდა შეიცავდეს ეთიკურ პრაქტიკას: „*ბევრია ისეთი, ვინც მთლიანად შთანთქმულია მილიტანტური პოლიტიკის მიერ სოციალურ რევოლუციას რომ ამზადებს, მაგრამ იშვიათია, ძალიან იშვიათია, ის, ვინც რევოლუციის მზადებისას საკუთარ თავს მის ღირსად ხდის*“ (T. Stolze 2020: 173).

## VII. ჭეშმარიტი დემოკრატია: მარქსი სპინოზას „ინტელექტუალური შვილიშვილი“

### 7.1 ერთისა და მრავლის მიმართების პოლიტიკური კონტექსტი

ერთი შეხედვით, სპინოზას ბოლო, დაუმთავრებელი ნაშრომი „პოლიტიკური ტრაქტატი“ მოდერნული პოლიტიკური აზროვნებისთვის ტიპური ტექსტია, რომელშიც ავტორი სხვადასხვა მმართველობის ფორმას მიმოიხილავს. თითქოს ეს არის ერთგვარი გზამკვლევი პოლიტიკური სტაბილურობისკენ, რეცეპტი, რომელიც პაციენტებმა (მმართველებმა და მართულებმა) ზედმიწევნით უნდა წაიკითხონ და შემდეგ მის მიხედვით იმოქმედონ. თუმცა ის, რაც ტრაქტატს წითელ ხაზად გასდევს, ეს არის პოლიტიკური ველის მანოკსტიტუირებლის, *მრავლობის* კონცეპტი, რომელიც არა თუ დემოკრატიული რეჟიმების სული და გული, არამედ თვით მონარქიული მმართველობის განმსაზღვრელი და მდგენელია. „პოლიტიკურ ტრაქტატში“ მასების დამაკნინებელი ცნება *vulgus* იცვლება *multitudo*-თი და თუკი პირველი მაინც ხანდახან მოგვხვდება ხოლმე თვალში, უბრალოდ მათი ტექსტების პერიფრაზებისას, ვისაც არ სურს დაინახოს, რომ პოლიტიკური რეალობის განმსაზღვრელი *მრავლობის* ძალაუფლებაა. *მრავლობის* ძალაუფლების ვერ დამნახველნი, უგულებელყოფენ იმას, რასაც სპინოზა „პოლიტიკური ტრაქტატის“ მე-7 თავში ასე გადმოსცემს: ყოველი მეფე, რომელსაც ძალაუფლების შენარჩუნება სურს „ან *მრავლობის შიშით*, ან *მასთან დაკავშირების სურვილით* [...] *ყოველთვის უმრავლესობის ნებას უჭერს მხარს*“ (TP VII/11).

სპინოზა, მიუხედავად იმისა, რომ „ეთიკაში“ ის ჯერ კიდევ არ დგას *მრავლობის* თვალსაზრისზე, თავისი მეტაფიზიკური თეორიიდან გამომდინარე, ვალდებული ხდება დაიცვას ანტი-ატომისტური სოციალურობის თეორია, რომელიც განმხოლოებულ, გათითოვანებულ ინდივიდს, როგორც ფიზიკურად, ასევე გონებრივად, უმწეოდ წარმოისახავს. საზოგადოებრივი პათოლოგიებისგან გათავისუფლება შესაძლებელია იქ, სადაც ინდივიდებს საერთო ცნებებით დაკავშირება და ურთიერთგაუცხოების მოხსნა შეუძლიათ. გაერთიანებული და

ერთმანეთთან შეკავშირებული ინდივიდები არიან მეტი ძალაუფლების (და შესაბამისად, უფლების) მქონენი: „თუკი ორი ადამიანი გაერთიანდება და ძალებს შეაერთებს, მათ უფრო მეტი ძალაუფლება ექნებათ ბუნებაზე და შედეგად მეტი უფლებაც; და რაც უფრო მეტია ამ გზით გაერთიანებულების რაოდენობა, მით მეტია ის უფლება, რომელსაც ისინი ერთად ფლობენ“ (TP II/13).<sup>50</sup>

რაციონალური აფექტების მქონე ადამიანი აცნობიერებს, რომ სხვა ადამიანზე სასარგებლო არაფერია, რომ მხოლოდ სხვებთან გაერთიანებით და მათთან ძლევამოსილი მთელის შექმნის გზით შეუძლია მავანს თავისუფლად, შიშისა და იმედის, სიმულვილისა და სირცხვილის, ამბიციისა და ფუჭი დიდებისაკენ სწრაფვის გარეშე ცხოვრება. სწორედ ამიტომ, სპინოზა *მრავლობის* იდეალიზაციას კი არ ეწევა, არამედ, პირიქით, მოსწონს თუ არა ეს მას, სინამდვილესთან თვალის გასწორება უბიძგებს შემდეგი დასკვნის გამოტანისკენ: „გათავისუფლება იქნება კოლექტიური, ან ის საერთოდ არ შედგება: *Hoc opus, hic labor est!*“ (W. Montag 1999: 82). მაგრამ კოლექტიური გათავისუფლების იმედსა და გზას, როგორც უკვე ზევით ვნახეთ (მაგალითად, ჰობსთან), მოდერნული პოლიტიკური თეორია არ იძლევა, აქ მყარად ფესვგადგმულია აზრი, რომ მხოლოდ ერთი მართავს, *მრავლობა* კი ემორჩილება. სწორედ ამ კონტექსტში ჩნდება სპინოზა, როგორც „მთვრალთა შორის ფხიზელი“ და პოლიტიკური თეორიის ახალ, რევოლუციურ ჰორიზონტს ხსნის.

დამაბულობა, რომელიც ერთისა და მრავლის პოლიტიკურ ურთიერთმიმართებას ახლავს თან, პოლიტიკური თეორიის მთელს ისტორიას მსჭვალავს. თავის „მავედრებელ ქალებში“ ევრიპიდე თებელ მაცნესა და ლეგენდარულ ათენელ თეზევსს ერთმანეთს უპირისპირებს. დესპოტური რეჟიმის უღელქვეშ მცხოვრები თებელი თეზევსის გასაგონად იკვებნის, რომ თებეს უბირი ბრბო კი არ მართავს, რომელიც მხოლოდ ფიზიკური შრომით არის დაკავებული და გონებას სხვა ნაყოფს ვერ გამოაღებინებს, არამედ - ერთი, საპასუხოდ თეზევსი დემოკრატას ასხამს ხოტბას (E. Wood 2022: 28). ამ დისპუტის ექოს გამოძახილი ანტონიო ნეგრის მიერ დასავლური პოლიტიკური თეორიის „ერთის მმართველობის“ აპოლოგიად დასურათხატებაა,

---

<sup>50</sup> „ეს ძალაუფლება თანამშრომლობიდან იზრდება. როდესაც მუშა დაგეგმილად თანამშრომლობს სხვასთან, ის თავისი ინდივიდუალობის ბორკილებს იძრობს და თავისი გვარის შესაძლებლობებს ავითარებს“ (K. Marx 1992: 447).

იქნება ეს ერთი მონარქი, ერი, ხალხი თუ პარტია. იტალიელი ფილოსოფოსისთვის, ტრადიციული მმართველობის სამივე ფორმა, საბოლოოდ, მაინც ჰომოგენურ ძალაუფლებაზე დაიყვანება. სხვა სიტყვებით, მიუხედავად იმისა, რომ არისტოკრატიაში მცირენი მართავენ, ხოლო დემოკრატიაში უმრავლესობა, სინამდვილეში, ორივე მოწყობა დე ფაქტო მონარქიის უბრალო ფასადია. ნეგრი თავის ერთ-ერთ ადრეულ ტექსტში საინტერესო მიგნებას აკეთებს. ის ფიქრობს, რომ კონტრაქტის თეორია, რომელიც სინამდვილეში სოციოლოგიური ფიქციაა, სახელმწიფოს სუბსტანციად მონარქიას აცხადებს. სხვა სიტყვებით, პაქტის მონაწილეთა მიერ საკუთარი მაკონსტიტუირებელი ძალაუფლებისგან გაუცხოება სუვერენის ძალმოსილების (potestas) დაფუძნებას, პოლიტიკურის ავტონომიზაციას ნიშნავს. სწორედ ამიტომ, მმართველობის ტრადიციული ფორმები ერთმანეთისგან მხოლოდ სახელებით და იერსახით განსხვავდებიან, ხოლო სინამდვილეში ვიღებთ მონარქიულ მონარქიას, არისტოკრატიულ მონარქიას და დემოკრატიულ მონარქიას (A. Negri 2004: 31).

ამ შეხედულების მიხედვით, გადაწყვეტილებას ყოველთვის ერთი იღებს, ხოლო ამის ალტერნატივად ანარქიზმი და პოლიტიკური განურჩევლობა წარმოგვიდგება: *„არჩევანი აბსოლუტურია: ან სუვერენულობა ან ანარქია! ლიბერალიზმი [...] პლურალიზმსა და ძალაუფლების დანაწილებაზე დაჟინებულობით, საბოლოოდ, ყოველთვის უკან იხევს სუვერენულობის აუცილებლობასთან მიმართებით“* (M. Hardt, A. Negri 2001: 329). აქვე, შეგვიძლია გავიხსენოთ თომას ჰობსის ლევიათანის ყდაზე გამოსახული ილუსტრაცია, მეფის ტანი ასობით მცირე ზომის სხეულებისგან შედგება, მოქალაქეებისგან, რომლებსაც ერთი თავი ხელმძღვანელობს. ჰობსის მიერ ორგანიციისტულად აღქმული საზოგადოება ერთეული გამონაკლისი არ არის, ფიზიოლოგია და ფსიქოლოგია ხშირად სუვერენულობის სამსახურში იდგნენ და თუ პირველი აქცენტს სხეულის ანატომიასთან პარალელებზე აკეთებდა, მეორე უბირი ბრბოს მენტალურ და გონებრივ ჩამორჩენილობაზე დაჟინებულობით ანტიდემოკრატიულ მმართველობის წესს ამართლებდა. ფრიდრიხ ნიცშე, ოსვალდ შპენგლერის, გუსტავ ლე ბონის, ორტეგა გასეტის და სხვა ელიტისტი ავტორების



ფსევდო-მეცნიერულმა ტექსტებმა,<sup>51</sup> ანტიკურობაში გაჩენილ მითს მასების ჩამორჩენილობის შესახებ, მოდერნული აგური დაამატეს და მასობრივი ადამიანის ხატის შექმნით კიდევ უფრო განამტკიცეს რკინის ხელისა და ერთის მმართველობის შესახებ ჩამოყალიბებული საუკუნოვანი ისტორიის მქონე შეხედულება.

სუვერენის ცენტრალურობის საკითხზე, მოდერნის ფილოსოფიაში, მკაფიოდ აქცენტირებდა კარლ შმიტიც. გერმანელი თეორეტიკოსის მიხედვით, სუვერენი ყოველთვის მაღლა დგას საზოგადოებაზე, ანუ ის ყოველთვის მიღმური ძალაუფლებაა, რომელიც გათავისუფლებულია ყოველგვარი სოციალური და კულტურული არტახებისგან. მისი ძალაუფლება წმინდაა და ლეგიტიმაციის ერთადერთი წყაროა. სწორედ ამიტომ, შმიტი უარყოფითად იყო განწყობილი ვაიმარის რესპუბლიკის პარლამენტარული პლურალიზმისადმი, რომელიც, სინამდვილეში, უძალობის განსახიერება იყო. თუმცა სრულებით არ არის საჭირო ორ უკიდურესობას შორის არჩევანის გაკეთება (ვაიმარის რესპუბლიკა ან ფიურერი), მოდერნული პოლიტიკური თეორია ფსონს არ დებს მაინცდამაინც ერთ, ყველაზე მაღლა მდგომ ბელადზე, იმპერატორზე, კეისარზე, თანამედროვე პოლიტიკურ დისკურსში ჩამოთვლილებს ანაცვლებენ უნიფიცირებული, ჰომოგენური ძალაუფლების სხვა ცვლადები: პარტია, ხალხი, ნაცია და ა.შ. (M. Hardt, A. Negri 2001: 331).

სუვერენულობის პოლიტიკურ თეორიაში, მმართველი, რომელიც მიღმურ ინსტანციადაა წარმოჩენილი, ავტონომიური ძალაუფლების მქონედ აღიქმება, რა დროსაც ქვეშევრდომები უპირობოდ იღებენ მათზე თავსმოხვეულ დირექტივებს და ვალდებულებებს. ამის საპირისპიროდ, სპინოზა თავის პოლიტიკურ თეორიას იმანენტურობაში, ჰორიზონტალურ სიბრტყეზე აფუძნებს და სუვერენულობის ორსახიანობას უსვამს ხაზს: სუვერენულობა ძალაუფლების დუალისტური სისტემაა. პოლიტიკურ ველზე ძალაუფლებრივი იმპულსები ზევიდან ქვევით კი არ მიიმართება,

---

<sup>51</sup> მეცხრამეტე საუკუნიდან მოყოლებული, ფილოსოფიასა და სოციოლოგიაში ჩნდება ე.წ მასობრივი საზოგადოების თეორიები. ამ თეორიის ერთ-ერთი მამამთავარია ფრიდრიხ ნიცშე, ხოლო მეოცე საუკუნიდან გ. ლებონი, რომლის პათოსშიც იგრძნობა შიში მასათა და „ბრბოს“ სტიქიურ-დამანგრეველი მოძრაობისადმი. შპენგლერისთვის „გამასობრივების“ მოვლენა ზოგადად ევროპული კულტურის მზის ჩასვენებას მოასწავებდა, ხოლო გასეტთან აშკარად გამოხატულია მიმხრობა ე.წ „ახალი არისტოკრატის“ მიმართ, რომელმაც საშუალო ადამიანის, ამორფული მასის ჭანჭიკის პათოლოგიური გავლენა უნდა დააკომპენსიროს (გ. ასათიანი 1987: 139-174).

არამედ ჰორიზონტალურ სიბრტყეზე, სუვერენსა და მრავლობას შორის აფექტების მუდმივ მიმოცვლას გულისხმობს: „პოლიტიკურის ავტონომიურობის ნგრევა და მასების კოლექტიური საჭიროებების ავტონომიის დადასტურება - ასეთია სინამდვილის სპინოზასეული პოლიტიკური კონსტიტუციის ექსტრაორდინალური მოდერნულობა“ (A. Negri 2004: 19). სხვა სიტყვებით, სოციალური კონტრაქტის თეორიას, რომელიც აბსოლუტისტური სახელმწიფოს აპოლოგიაა, უპირისპირდება რეალისტური პოზიცია, რომელიც ძალაუფლების გადაცემის ნორმატიულ თეორიას უგულვებელყოფს და წინა პლანზე მრავლობის მდგენელი ძალაუფლება გამოჰყავს.

„პოლიტიკურ ტრაქტატში“ სპინოზა თითქოს მმართველობის სამი ფორმის უბრალოდ აღწერით შემოიფარგლება, თუმცა ტექსტში უხვად არის მიმოხილული პასაჟები, როდესაც ის სუვერენული ძალაუფლების შემაკავებელ ბარიერებს ამზეურებს და, საბოლოოდ, დემოკრატიის აბსოლუტურობას მრავლობის მაკონსტიტუირებელ ძალაუფლებაში აფუძნებს. სუვერენის აბსოლუტური ძალაუფლების წინააღმდეგ გალაშქრებას პირველად მონარქიის აღწერისას ვხვდებით: „ყველა კანონი მეფის ნების გამოხატულებაა, მაგრამ კანონი არ არის ყველაფერი, რაც მეფის მიერ ნასურვებია“ (TP VII/1). სხვა სიტყვებით, მეფის ძალმოსილება (potestas) შეზღუდულია მრავლობის ძალაუფლებით (potentia). არისტოკრატიული მმართველობა უფრო მეტად არის მიახლოებული აბსოლუტურ ფორმასთან, დემოკრატიასთან, რადგან ის კიდევ უფრო მეტად არის შეზღუდული მრავლობის მაკონსტიტუირებელი დინამიკით, მრავლობისა, რომელიც აბსოლუტური ძალაუფლების მპყრობელია, თუკი ასეთი მართლაც არსებობს (TP VIII/3).

## 7.2 დემოკრატიის განსაზღვრება სპინოზასთან

დემოკრატიის დეფინიციას პირველად „თეოლოგიურ-პოლიტიკურ ტრაქტატში“ ვხედავთ. დემოკრატია აქ შეპირისპირებულია მონარქიასთან და აღწერილია მართვის ფორმად, რომელშიც მმართველობა ყველას ხელშია და კანონები საერთო თანხმობით მიიღებიან (TTP V/IX). თუმცა დემოკრატიის შემდეგი განმარტება პირდაპირ კავშირშია საზოგადოებრივი ხელშეკრულების თეორიასთან: „ადამიანთა საზოგადოება,

ამგვარად, შესაძლებელია ჩამოყალიბდეს ბუნებით უფლებასთან გაუცხოების გარეშე [...] დემოკრატია, მაშასადამე, არის გაერთიანებული ერთობა ხალხისა, რომელსაც კოლექტიურად აქვს სუვერენული უფლება აკეთოს ყველაფერი ის, რისი ძალაუფლებაც ხელთუპყრია“ (TTP XVI/VIII). აქ მოყვანილი პასაჟი ასევე ბმაშია „პოლიტიკურ ტრაქტატში“ დემოკრატიის განმარტებასთან, როგორც აბსოლუტურ სახელმწიფოსთან (absolutum imperium).

რას ნიშნავს აბსოლუტურის ცნება, აბსოლუტური რა გაგებით? აბსოლუტური აქ უნდა გავიგოთ, როგორც ზუსტადაც ბუნებით უფლებასთან გაუცხოების არ არსებობა, როგორც ყოველი სოციალური ენერჯის გათავისუფლება, ყოველი ინდივიდის თავისუფლების ორგანიზებაში მრავლობის კონატუსს რომ განაპირობებს. ამგვარად, მრავლობის შემოქმედი ძალაუფლება აფუძნებს სახელმწიფოს, უფლება განსაზღვრულია მრავლობის ძალაუფლებით, ის ადგენს, განმარტავს და აუქმებს კანონებს, რადგან „ბუნებაში არ არსებობს რაიმე, რაც ეკუთვნის ერთს და არა - სხვას; ყოველი საგანი ეკუთვნის ყველას, მათ, ვისაც აქვს ძალაუფლება, რომ ფლობდეს“ (TP, II/23).<sup>52</sup> სწორედ ეს არის დემოკრატიული კონატუსი, სწრაფვა, რომელიც ყველა სოციალურ და პოლიტიკურ რეჟიმს უდევს საფუძვლად. თუკი ჰობსთან, „De cive“-ში, დემოკრატია მხოლოდ საწყისში მოგვეცემა, როგორც სხვა მმართველობით ფორმამდე გარდამავალი ფაზა, ამისგან განსხვავებით, სპინოზასთან დემოკრატია ყოველი რეჟიმის იმანენტური მიზეზია. როგორც ალექსანდრ მატერონი წერს, არადემოკრატიულ ფორმებში სუვერენულობა ყოველთვის დანაწილებულია მის რეალურ მფლობელსა და განმკარგავს შორის (არადემოკრატიულ ფორმებში ძალაუფლების მფლობელი (მრავლობა) და განმკარგავი (სუვერენი) სხვადასხვა სუბიექტია). შესაძლოა, სუვერენულობის ატრიბუტები იყოს მცირეთა ასამბლეის, ან ერთი ინდივიდის ხელში, მაგრამ მათი (ამ ატრიბუტების) განამდვილება, ანუ, სხვა სიტყვებით, მმართველობის პროცესი, პოლიტიკური დეკრეტები მრავლობის

<sup>52</sup> „მრავლობის დემოკრატია წარმოსადგენი და შესაძლებელია მხოლოდ იმიტომ, რომ ჩვენ ვიზიარებთ და ვმონაწილეობთ საერთოში. „საერთოთი“, პირველ რიგში, მატერიალური მსოფლიოს საერთო სიმდიდრეს ვგულისხმობთ: ჰაერს, წყალს, ნიადაგის ნაყოფს და ბუნების ყველა გულუხვობას, რომლებსაც კლასიკურ ევროპულ პოლიტიკურ ტექსტებში მთელი კაცობრიობის მემკვიდრეობად ასახელებდნენ (...). საერთოს ეს ცნება კაცობრიობას ბუნებისგან გამიჯნულად არ წარმოიდგენს, არც მის მომხმარებლად ან ექსპლოატატორად, არამედ - მეტ აქცენტს სვამს ინტერაქციაზე, ზრუნვასა და თანამშრომლობაზე საერთო მსოფლიოში, ის წინ წამოსწევს საერთოს სასარგებლო მხარეებს, ხოლო აკავებს დამანგრეველ ფორმებს“ (M. Hardt, A. Negri 2009: viii).

გადაწყვეტილებაზეა დამოკიდებული (A. Matheron 2020: 317). განსხვავებით არადემოკრატიული მმართველობის ფორმებისგან, დემოკრატიის აბსოლუტურობა ნიშნავს იმას, რომ აქ ძალაუფლება დაუნაწილებელია (არ არსებობს ძალაუფლების მფლობელსა და განმკარგავს შორის სხვაობა): „*მმართველობის აბსოლუტურობა არის კონცეპტი, რომელიც ძალმოსილების დაუყოფელობის ექვივალენტურია [...]. აბსოლუტურობა არის პროცესის დაუყოფელობა, რომელიც სუბიექტების ძალაუფლების კომპლექსურობას მიემართება, რადგან ძალმოსილების პროცესი დაფუძნებული, გამოხატული და განვითარებულია მრავლობის ძალაუფლების გავლით*“ (A. Negri 2004: 45).

კიდევ ერთი მიზეზი იმისა, თუ რატომაც უწოდებს სპინოზა დემოკრატიას აბსოლუტურს ის არის, რომ დემოკრატია ყოველი საზოგადოების, ეკონომიკური, პოლიტიკური, ლინგვისტური და სხვ. ინტერაქციების საფუძველია. ის ჩვეულებები, რომლებიც ადამიანებს საუკუნეთა განმავლობაში ჩამოუყალიბდათ დემოკრატიული კოოპერაციის, კომუნიკაციის წყალობით არსებობენ. ასეთი დემოკრატიული ინტერაქციების გარეშე თვით საზოგადოების არსებობაა შეუძლებელი, სწორედ ამიტომ მმართველობის სხვა ყველა ფორმა უბრალოდ დემოკრატიის დამახინჯება და შეზღუდვაა (M. Hardt, A. Negri 2001: 311).

ასევე მნიშვნელოვანია დემოკრატიისთვის მიწერილი კიდევ ერთი თვისება, დემოკრატიული სახელმწიფო, სპინოზას აზრით, ყველაზე ბუნებრივი სახელმწიფოა (TTP XVI/XI). ამის ერთ-ერთი მიზეზი ის არის, რომ დემოკრატიაში ნაკლებად სავარაუდოა, ადგილი ჰქონდეს არაგონივრულ პოლიტიკურ გადაწყვეტილებებს, რადგან, *მრავლობა*, რომელიც მრავალი აფექტისა და შეხედულების გამტარია, არ დაუშვებს ვინმეს უფლება მისცეს ისეთი გადაწყვეტილება მიიღოს, რომ საყოველთაო საქმე წახდეს. სახელმწიფო მართვის ეს ფორმა თავის თავში შემოქმედებითი ძალაუფლებისგან გაუუცხოებელ ინდივიდს, აქტიურ მოქალაქეს გულისხმობს. ეს იმას ნიშნავს, რომ არც ერთი ინდივიდი არ თმობს უფლებას, რომ ის შეკითხული იყოს ამა თუ იმ გადაწყვეტილების შესახებ, რაც ამ სიტყვის ფიგურალური გაგებით მაინც იმას ნიშნავს, რომ ყოველი მოქალაქე თანასწორია ისევე, როგორც ბუნებით მდგომარეობაში (E. Balibar 2008: 34).

მიუხედავად ზემოხსენებულისა, რამდენად თანმიმდევრულია სპინოზა მაშინ, როდესაც ის დემოკრატიული მმართველობის შესახებ წერს? სხვა სიტყვებით, სძლევს თუ არა ის ეპოქის სულს, რომელშიც *მრავლობა* - კონსტიტუციურად და იურიდიულად - ყოველთვის მმართველობითი პროცესისა და ტიტულის მიღმაა? „პოლიტიკური ტრაქტატი“ ზუსტად იმ მომენტში წყდება, როდესაც სპინოზა დემოკრატიის განმარტებაზე გადადის. ბოლო, დაუმთავრებელი თავი 4 სექციისგან შედგება, მხოლოდ მესამეში წერს ის ერთი კონკრეტული ფორმის შესახებ, რომელშიც „*აბსოლუტურად ყველას, ვინც საკუთარი ქვეყნის კანონების იურისდიქციის ქვეშ არის, ვინც sui juris-ია, ლეგალურად დამოუკიდებელია და პატიოსნად ცხოვრობს, უფლება აქვს აირჩიოს სათათბირო და თვითონაც იყოს არჩეული*“ (TP XI/3). ამ პასაჟში აშკარად ჩანს ის შეზღუდვები, რომელიც აბსოლუტურ და ყველაზე ბუნებრივ მმართველობას ეხვევა თავს. შემოქმედი, დამდგენი ძალაუფლების მიღმა არა მხოლოდ უცხოელები, ბავშვები და კრიმინალები გვევლინებიან, არამედ ქალები, ქალაქების ღარიბი მოსახლეობა, დეკლასირებული მასები და სხვ. ერთი სიტყვით, ყველა ისინი, ვინც, მაგალითად, ინგლისის რევოლუციაში გადამწყვეტი წვლილი შეიტანეს. ცხადია, მეჩვიდმეტე საუკუნეში ხსენებული პოზიცია რაიმე ტიპის ანომალიას არ წარმოადგენდა, პირიქით, დღიური მუშები, შეგირდები, შინა მოსამსახურეები, ისინი, ვინც თავიანთი დამქირავებლის თუ ბატონის დაქვემდებარებაში იყვნენ და ვისაც გაბატონებული კლასი უუფლებო მასად აქცევდა, ლეგალურად, პოლიტიკურიდან განდევნილნი იყვნენ. ლეველერების<sup>53</sup> მოძრაობა სწორედ ამ უუფლებო *მრავლობის* გამოღვიძების მიზნისთვის იღვწოდა. იგივეს თქმა შეგვიძლია ქალების შესახებაც, რომლებიც პატრიარქალურ საზოგადოებაში მამებსა და ქმრებზე დამოკიდებულნი, დაქვემდებარებულ სოციალურ ჯგუფებად ითვლებოდნენ. ცხადია, ეპოქის პრიზმიდან, ეს მიდგომა უსამართლო სულაც არ არის, მაგრამ ის აშკარად შინაგან წინააღმდეგობას ქმნის სპინოზას პოლიტიკურ თეორიაში. ეს იქიდანაც ჩანს, რომ *მრავლობა*, რომლის ძალაუფლებასაც სპინოზა განმსაზღვრელად თვლის, სწორედ ამ ე. წ. ქვედა კლასებისგან შედგებოდა, მათგან, ვინც მიუხედავად კონსტიტუციურ და ლეგალურ დონეზე პოლიტიკური უუფლებობისა, აწყობდა რევოლუციას ინგლისში,

---

<sup>53</sup> ინგლისის რევოლუციის (1642-1649) პერიოდში მოქმედი პოლიტიკური მოძრაობა, რომელიც მონარქიის დამხობას, აგრარულ და სოციალურ რეფორმებსა და რელიგიურ თავისუფლებას ითხოვდა.

საფრანგეთში, ვინც შიშის ზარს სცემდა სუვერენებს თუ არისტოკრატიულ ფენებს. სპინოზას მიერ დემოკრატიული პროცესებიდან განდევნილი მასები ის ძალაა, რომელსაც ვერც ერთი იურიდიული ფორმალიზმი ვერ აღუდგებოდა წინ (W. Montag, 1999: 85). პარადოქსი ის არის, რომ ამ დასკვნამდე, იმპლიციტურად, თვითონ ავტორიც მიდის თავისი მახვილი და რეალისტური მზერის წყალობით. თუმცა, მაშინ როდესაც სპინოზა ქალთა ბუნებრივ დაქვემდებარებულობაზე წერს, ის თავის არგუმენტებს ესენციალისტური საბუთების მოტანით ამაგრებს: *„თუკი ქალები ბუნებრივად თანასწორნი იქნებოდნენ კაცებისა, ანუ თუკი მათ თანასწორი გონებრივი სიძლიერე და შეძლება ექნებოდათ [...], მაშინ ბევრი იქნებოდა ისეთი ერი, სადაც ან ორივე სქესი მართავს, ან ქალი მმართველობს“* (TP XI/4). გამოდის, რომ სპინოზა, რომელიც თავისი არგუმენტებით არისტოტელეს და მის ნაშრომს - „პოლიტიკას“ - ენათესავება, სოციალური ვითარების ახსნისას იყენებს ესენციალისტურ-ბიოლოგიურ საბუთებს, რაც, მაგალითად, მისსავე მიერ უარყოფილია „თეოლოგიურ-პოლიტიკურ ტრაქტატში“. აქ სპინოზა აბსურდს უწოდებს მოსაზრებას, რომელიც ებრაელთა სახელმწიფოს ისტორიას სიჯიუტის თვისებით ხსნის. ის უარყოფს იმ პოზიციას, რომელიც ბუნებითი, ბიოლოგიური თვისებებით სოციალური ქცევის საფუძვლებს აანალიზებს.

ამასვე ადასტურებს ფემინისტი ავტორი მოირა გატენსი, რომელიც სპინოზას მეტაფიზიკური პროექტიდან გამომდინარე შემდეგ რამეს წერს: *„სპინოზას „ესენციალიზმი“ სრულებითაც არ ამართლებს სქესთა ონტოლოგიურ განსხვავებას, რადგან ინდივიდები იმდენადვე არიან თავიანთი კონტექსტით ფორმირებულნი, როგორც მათი კონსტიტუციით. ამგვარად, კაცსა და ქალს, ერთსა და იმავე ისტორიულ და პოლიტიკურ კონტექსტში, შესაძლოა, უფრო მეტი ჰქონდეთ საერთო, ვიდრე სხვა ორ ქალსა და ორ კაცს რადიკალურად განსხვავებული კონტექსტიდან [...]. მართალია, რომ სქესთა ონტოლოგიური განსხვავება კლასიფიკატორული სისტემის (გვარი, სახეობა) გამოძახილია, რაც სრულებით უცხოა სპინოზას აზროვნებისთვის“* (M. Gatens 1996: 131). ე. ი. გამოდის, რომ „პოლიტიკური ტრაქტატის“ ბოლო თავში გაცხადებული მოსაზრებები სრულებით ეწინააღმდეგება სპინოზას თეორიის შინაგან ლოგიკას და განვითარებას. მაშინ რით უნდა ავხსნათ ამ ტიპის პარადოქსი?

„პოლიტიკური ტრაქტატი“, როგორც სოციალური კატასტროფიდან ამოზრდილი ტექსტი (ვგულისხმობთ, იოჰან დე ვიტის ასასინაციას ორანჟისტა მიერ), ერთი შეხედვით, პოლიტიკური სტაბილურობის იმ საყრდენებს ეძებს, რომლებიც ვულგარულ *მრავლობაში* (თავიანთი დამონებისთვის ისევე მამაცურად რომ იბრძვიან, როგორც გათავისუფლებისთვის იბრძობდნენ) ამოზრდილ აღმფოთების ვნებას შეაკავებენ. სწორედ ამიტომაც ვხვდებით ტექსტში ხშირ ხაზგასმას ზომიერი მმართველობის ფორმებზე (ზომიერი მონარქია, ზომიერი არისტოკრატია). შეიძლება ითქვას, რომ „პოლიტიკური ტრაქტატი“ მკითხველს ხშირად ორმაგ და ზოგჯერ ამბივალენტურ შთაბეჭდილებას უქმნის. ერთი მხრივ, სპინოზა მკაფიოდ დგას *მრავლობის* თვალსაზრისზე, რაც იმას ნიშნავს, რომ მისთვის ეს უკანასკნელი სუვერენულობის განმსაზღვრელი და მდგენელია, ხოლო, მეორე მხრივ, ის თავს აფარებს იურიდიულ ფორმალიზმს, რაზეც თუნდაც დაბალი და დამოკიდებული წოდებების დემოკრატიული პროცესიდან გამორიცხვა მეტყველებს. იურიდიული ფორმალიზმისთვის თავის შესაფარებლად სპინოზა არისტოტელიანურ არგუმენტებს იყენებს, რომლებიც ბატონისა და მონის, კაცისა და ქალის იერარქიულ ოპოზიციებს ემყარებიან.<sup>54</sup> იერარქიზებულ სოციალურ წესრიგში მარგინალურ და განდევნილ პოზიციას იკავებენ „ქალები და მოსამსახურენი,<sup>55</sup> რომლებიც ან თავიანთი ქმრების ან ბატონების კონტროლ ქვეშ არიან“ (TP XI/3). მიუხედავად - ფორმალურად - ეპოქის სულის მარწუხებში მოქცევისა და წინააღმდეგობებში გახლართვისა, სპინოზისტური აზროვნება, რომელიც მეტია, ვიდრე „პოლიტიკური ტრაქტატის“ ბოლო თავში მოტანილი ესენციალისტური საბუთები, არ ეგუება აბსტრაქტულ, ზედაპირულ არგუმენტებს, რასაც ვარენ მონტაგის აზრით, სპინოზას მიერ პიტერ ბალინგთან მიწერილი წერილი მოწმობს.<sup>56</sup> სიზმარში გამოცხადებული შავი, უხემკანიანი

<sup>54</sup> „ქალების მოქალაქეობიდან აუცილებლობით გამორიცხვა, უცხოელებთან და მონებთან ერთად, რა თქმა უნდა, პოლიტიკური ფილოსოფიის ჩვეულებრივი მომენტია, რომელიც, სულ მცირე, არისტოტელემდე მიდის და ღრმად ფესვგამდგარია ინსტიტუციების ისტორიაში. მაგრამ „პოლიტიკური ტრაქტატი“ ზუსტად ამ აზრით არის დაუმთავრებელი [...] როდესაც ქალების შიში, რაც მასათა შიშის ჭეშმარიტი მეტონომიაა, ბლოკავს ანალიზს და თეორიულ ექსპოზიციას დაუსრულებელს ტოვებს, ეს კი, ცხადია, შეუძლებელია იყოს უბრალო შემთხვევითობა“ (E. Balibar 1994: 231).

<sup>55</sup> სპინოზა აქ იყენებს ცნება *servos*-ს, რომელიც ამ კონტექსტში არ ნიშნავს მხოლოდ მონას, ამგვარად, ჩვენი აზრით, უმჯობესი იქნება თუ ამ ცნებას გადმოვიტანთ, როგორც მოსამსახურეს, რომელიც უფრო ფართო სოციალურ ჯგუფებს მოიცავს: „მონური მდგომარეობა [...] უნდა გავიგოთ ფართო აზრით, რაც ვრცელდება დაქირავებულ მუშახელზე და ყველა „დამოკიდებულ“ აქტივობაზე“ (R. Caporali 2021: 200).

<sup>56</sup> „როდესაც ერთ დილას, გარიჟრაჟზე, გამომეღვიძა, ის სურათი, რაც მილისას მეზმანა ისეთი ცოცხალი გახლდათ, თითქოს ის რეალური ყოფილიყო, ეს იყო ხატება ერთი შავი და უხემკანიანი (*cusjudam nigri*,

ბრაზილიელის (*cusjudam nigri, scabiosi brasiliiani*) ხატება, სინამდვილეში, აფრიკიდან პორტუგალიური სავაჭრო გემებით ამერიკის კონტინენტზე გადაყვანილი მონის ფიგურაა. იმ პერიოდის კოლონიალისტური ძალები - პორტუგალია, ჰოლანდია და ბრიტანეთი - მთავარი ფიგურანტები იყვნენ მონებით ვაჭრობაში<sup>57</sup> და, ცხადია, ეს ევროპის შუაგულში მყოფმა ფილოსოფოსებმაც კარგად უწყოდნენ, თუმცა ეს საკითხი არ იქცევდა მათ ყურადღებას. საგულისხმოა, რომ სოციალური და პოლიტიკური დისკურსის მარგინალიაზე გადასროლილმა მონის ფიგურამ ასე ცხადად და ცოცხლად იფეთქა იმ მოაზროვნის ცნობიერებაში, რომელიც მიუხედავად მათი (დაქირავებულების, ქალების, ზოგადად, დეკლასირებული მასების) ფორმალური უარყოფისა, მათ ძალას და შემოქმედებით პოლიტიკურ ძალაუფლებას გრძნობს. ბრაზილიელი მონის ფიგურაში პოულობს გამოძახილს სპინოზას მიერ „პოლიტიკურ ტრაქტატში“ გარიყული და მიჩქმალული ქალების, მონების, დაქირავებული მუშა ხელის, ზოგადად პლებსის ხმა, რომელიც საზოგადოების უმრავლესობას წარმოადგენდნენ და რომელთა თავლსაზრისზეც სპინოზა მთელი ტრაქტატის განმავლობაში დგას: „სპინოზა, მარტო მდგომი თავის თანამედროვეთა შორის, მრავლობას არა მხოლოდ პოლიტიკური რეფლექსიის ცენტრში აქცევს, არამედ მასათა თავლსაზრისიდან აზროვნებს. საბოლოოდ, არც თუ ისე ნათელია ეს ბრაზილიელეთიოპიელი გახლდათ სპინოზას სიზმრის ხატება, თუ თვით ის, მისი სიტყვები და ნაშრომები იყო ზმანება მემბოხე მონისა, სიზმარი ყველა იმ მონის, მშრომელის, ქალის, რომლებმაც ზურგი აქციეს ბორკილებს და გათავისუფლებისთვის დაიწყეს ბრძოლა“ (W. Montag 1999: 89).

---

*scabiosi brasiliiani*) ბრაზილიელისა, რომელიც აქამდე ნანახი არ მყავდა. ხატება ქრებოდა, როდესაც თავშესაქცევად წიგნს ან რაიმე სხვა საგანს მივაჩერდებოდი, მაგრამ როგორც კი საგნიდან მზერას სიცარიელეში გადავიტანდი, იგივე ხატება იმავე ეთიოპიელისა, ისევ ცხადლივ მელანდებოდა, მანამ, სანამ მზერიდან საბოლოოდ არ გაქრა“ (Letter 17).

<sup>57</sup> იხ. Rodney W., How Europe Underdeveloped Africa, Verso, London, 2018.



### 7.3 ჭეშმარიტი დემოკრატია

მართლაც, შესაძლოა, საფრანგეთის და შემდეგ უკვე 1848 წლის რევოლუციებმა შეაზანზარეს მასათა უძალობისა და პასიურობის შესახებ არსებული მითი, დაამსხვრიეს ფეოდალური ბორკილები, მაგრამ რკინისგან გამოჭედილი მარწუხების კვალი მაინც საკმაოდ აჩნდა ახლა უკვე ძლევამოსილ სახელმწიფო აპარატსა თუ უდიდეს ინდუსტრიებში შემავალ *მრავლობას*. გათავისუფლება შესაძლებელია მხოლოდ იმ პოლიტიკური გაუცხოების მოხსნით, რომელიც კერძოსა და საყოველთაოს, მმართველსა და მართულს, დაქირავებულსა და დამქირავებელს ერთმანეთს აპირისპირებს. პოლიტიკური ძალაუფლების ნებაყოფლობით დათმობის ძველი და კეთილშობილი არაკი (ვგულისხმობთ სოციალური ხელშეკრულების თეორიას, როდესაც ინდივიდები ნებაყოფლობით უუცხოვდებიან საკუთარ პოლიტიკურ ძალაუფლებას) თავისთავში შეიცავდა იდეოლოგიურ შიფრს, რომლის გამომწეურებაც ინდივიდის მიერ საკუთარი თავის ხელახლა პოვნას უდრიდა. სპინოზისტური აზროვნება სწორედ ამ მომენტში ენათესავება მარქსის შეხედულებას და ჭეშმარიტი დემოკრატის სახე-ხატს ქმნის, რაც პოლიტიკური და ეკონომიკური გაუცხოების აბსოლუტურ მოხსნას გულისხმობს.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ჩვენი მიზანი არ არის, - როგორც ამას ხშირად ვხვდებით მარქსიზმის დოგმატური გადმოცემისას - რომ სპინოზა მარქსის, ან, უფრო მეტიც, მარქსიზმის წინაპრად გამოვაცხადოთ, ავტორად, რომელიც ტელეოლოგიური მზერისთვის მომავალში ელის საკუთარი ფილოსოფიური პროექტის გასრულებას. თუმცა მიუხედავად ამისა, ეს კავშირი არც ხელოვნურად შეკოწიწებული და თითიდან გამოწოვილია, როგორც ისტორიკოსი ისააკ დოიჩერი აღნიშნავს, მარქსი სპინოზას „ინტელექტუალური შვილიშვილია“ (I. Deutscher 2017: 33). ჩვენი მიზანი, ერთი შეხედვით, დაფარული კავშირის გამომწეურების ფონზე, ახალგაზრდა მარქსთან სპინოზისტური აზროვნების გამოძახილის ჩვენებაა, აზროვნების, რომელიც დღესაც კვებავს რადიკალურ პოლიტიკურ აზრს.

მარქსთან დემოკრატის თეორიის მასაზრდოებელი არა მხოლოდ იდეათა ისტორიაში, არამედ საფრანგეთის რევოლუციისა და 1830 წლის ივლისის აჯანყების

პერიპეტიებში უნდა ვეძიოთ, მაგრამ ჩვენი მიზანი, აქ და ახლა, ერთი ხდომილების ხაზგასმაა, კერძოდ, ახალგაზრდა მარქსის მიერ სპინოზას „თეოლოგიურ-პოლიტიკური ტრაქტატის“ დამუშავება და იქედან აუარება პასაჟების ამოწერა, რომელსაც შემდეგ ის საკუთარი სახელით აწერს ხელს. ამ ე. წ. ბერლინურ ჩანაწერებში, რომლებიც 1841 წელს შეიქმნა (Exzerpte aus Benedictus Spinoza: Opera ed. Paulus),<sup>58</sup> მარქსი სპინოზას შესახებ რაიმე დამატებით კომენტარს ან შენიშვნას არ აკეთებს, თუმცა მიუხედავად ამისა, ამოწერილი ფრაგმენტები თავად მეტყველებენ იმაზე, თუ რა იწვევდა ახალგაზრდა ფილოსოფოსის ინტერესს.

მარქსის განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს სპინოზას მიერ „თეოლოგიურ-პოლიტიკურ ტრაქტატში“ (TTP XVII) განხილული პოლიტიკური ძალაუფლებისა და თეოლოგიის, სხვა სიტყვებით, პოლიტიკასა და კლერიკალურ ძალმოსილებას (potestas) შორის არსებული ბალანსი. ასევე ფილოსოფოსობის, ან აზრის გამოხატვის თავისუფლება, რომელიც მნიშვნელოვანი მომენტი სპინოზას დემოკრატიული პროექტისთვის. დემოკრატიულ სახელმწიფოში პოლიტიკური პროცესი არა ერთხელ და სამუდამოდ მოცემული და აღსრულებული რამაა, არამედ მუდმივი ძალისხმევის საგანი. ამ პროცესში ინდივიდები კოლექტიურად ირჯებიან და თითოეული გონების მიხედვით მოქმედებს, რათა დაცული იყოს აზროვნების და სიტყვის თავისუფლება.

აქ მოვიყვანთ ერთ-ერთ პასაჟს ტრაქტატის მეოცე თავიდან, რომელსაც მარქსი თავის რვეულში იწერს: *„რადგან, მაშასადამე, არავის ძალუძს მისი განსჯის თავისუფლებისა და გრძნობების შელახვა, რადგან ყოველი ადამიანი ბუნებითი უფლებით თავისი აზროვნების ბატონია, აქედან გამომდინარეობს, რომ ადამიანთა აზროვნება მრავალფეროვანი და წინააღმდეგობრივია და მათ, დამანგრეველი შედეგის გარეშე, ვერ აიძულებენ ილაპარაკონ ის, რაც უმაღლეს ძალმოსილებას მოესურვება [...] სახელმწიფოსთვის რამხელა უბედურება შეიძლება იყოს, როდესაც პატივსაცემი ადამიანები, შესაძლოა, კრიმინალების მსგავსად, გადასახლებაში გაგზავნონ, რადგან მათ განსხვავებული აზრი გამოხატეს, რომლის დაფარვაც არ შეეძლოთ“ (TTP XX).* გასაკვირი სულაც არ იქნება სპინოზას ტრაქტატში აზროვნებისა და სიტყვის

---

<sup>58</sup> სპინოზას შესახებ მარქსის ჩანაწერები გამოქვეყნდა შემდეგ გამოცემაში: Marx K., Engels F., 1976. Marx-Engels Gesamtausgabe (MEGA2), Exzerpte und Notizen bis 1842, IV, 1. Berlin: Dietz Verlag. ჩვენ მიერ აქ მოყვანილი ნაწყვეტები ამოწერილი და ნათარგმნია MEGA-ს მიხედვით.

თავისუფლების შესახებ დაწერილი პასაჟებისადმი ინტერესი, თუკი აღმოჩნდება, რომ 1842 წელს, „რაინულ გაზეთში“ დაბეჭდილი პირველივე სტატიები (Rheinholder-ის ფსევდონიმით დაიბეჭდა სულ სამი სტატია) სწორედ პრესის თავისუფლებისა და ცენზურის საკითხებს ეხებიან. სტატიების უმეტესობა იმ პერიოდის პროგრესული ლიბერალიზმის თარგზეა მოჭრილი და პრუსიული სახელმწიფო აპარატის წინააღმდეგ ილაშქრებს: „შენ საუცხოო მრავალფეროვნებას ეთაყვანები, ბუნების ამოუწურავ სიმდიდრეს. შენ არ ითხოვ, რომ ვარდს ყნოსავდე და იის სუნი გცემდეს, მაგრამ განა ყველაზე მდიდარი რამ, სული, მხოლოდ ერთ თარგზე მოჭრილი უნდა იყოს? მე ჭკუამხიარული ვარ, მაგრამ კანონი სერიოზულად წერას მავალდებულებს. მე გამბედავი ვარ, მაგრამ კანონი ჩემი სტილის მოკრძალებულობას მთხოვს. ნაცრისფერი, მხოლოდ ნაცრისფერია თავისუფლების უფლებამოსილი ფერი“; წერილის ბოლოს კი მარქსი დასძენს: „ცენზურისგან ჭეშმარიტად რადიკალური განკურნება მისი მოსპობაა (...) *Rara temporum felicitate, ubi quae velis sentire et quae sentias dicere licet*“<sup>59</sup>

აქედან ცხადი ხდება ის გავლენა, რომელიც მარქსმა, როგორც „თეოლოგიურ-პოლიტიკური ტრაქტატის“ მკითხველმა სპინოზასგან ჯერ კიდევ რაინული გაზეთის პერიოდში იმეძვეიდრევა. სპინოზას მკვლევარი ბერნარდო ბიანჩი, ახალგაზრდა მარქსზე სპინოზას გავლენას შემდეგ სქემატურ სახეს აძლევს:

ფილოსოფია და რელიგია განსხვავებულ არეალებს მოიცავენ, რწმენა მორჩილებას ასწავლის, ხოლო ფილოსოფია ჭეშმარიტებას. ამ საკითხის ხაზგასმას ვხვდებით მარქსის ბერლინური ჩანაწერების 32-ე ფრაგმენტში, რადროსაც ის „თეოლოგიურ-პოლიტიკური ტრაქტატის“ მე-15 თავიდან ერთ მომენტს ციტირებს: „გონება, [...] ერთადერთი გზაა ჭეშმარიტების სამეფოში შესაბიჯებლად“.

დემოკრატიული სახელმწიფო არ ბღალავს გამოხატვის თავისუფლებას და მისი მიზანი თავისუფლებაა (37-ე ფრაგმენტი, TTP XV).

---

<sup>59</sup> ob. [https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/Marx\\_On\\_freedom\\_of\\_the\\_Press.pdf](https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/Marx_On_freedom_of_the_Press.pdf)

პოლიტიკურ ძალმოსილებასთან (potestas) ნაზიარები რელიგია, მასათა მანიპულაციის ინსტრუმენტი ხდება. მარქსი ამ მოსაზრებას TTP-ის მე-17 თავში ებრაელთა სახელმწიფოს შესახებ ნათქვამით ამყარებს: *„მათი ცხოვრება მორჩილებისადმი დაუსრულებელი მსხვერპლშეწირვა იყო“* (B. Bianchi 2018: 35-58).

თუმცა უფრო მეტ ინტერესს იწვევს სპინოზას და მარქსის ურთიერთმსგავსი მიმართება იუდაიზმთან და ებრაულ სახელმწიფოსთან. უნდა ითქვას, რომ ეს საკითხი, რომელიც არც თუ ისე ბევრი მიმომხილველის ყურადღებას იქცევს, ერთ-ერთი გადამწყვეტი ფაქტორია ახალგაზრდა მარქსის მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაში. მაგალითად, ისააკ დოიჩერის აზრით, სპინოზა და მარქსი, რომლებსაც ის ხატოვნად არაებრაელ ებრაელებად მოიხსენიებს *„გაცდნენ ებრაელობის საზღვრებს. მათ ებრაელობა ზედმეტად ვიწროდ, არქაულად და შემზღუდავად სცნეს“* (I. Deutscher 2017: 32). სპინოზას და ახალგაზრდა მარქსის მიერ იუდაიზმის კრიტიკა, შესაძლოა, თეოლოგიური თვალსაზრისით ნაკლებად მნიშვნელოვანია, მაგრამ მას პოლიტიკური საზრისი აქვს, რადგან ორივე ავტორისთვის იუდაიზმი ლიბერალიზმის მეტაფორაა. როგორც ლუი ფოიერი წერს, *„ებრაული თეოკრატია, სპინოზას ანალიზში, სახელმძღვანელო სახელმწიფო იყო რესპუბლიკური პარტიის პრინციპებისთვის, მოდელი, რომელშიც განხორციელდა ძალაუფლების დაყოფის, სამოქალაქოების სამხედროებზე აღმატებულობის, სამოქალაქოთა არმიით დაქირავებულების ჩანაცვლების, ტირანის წინასწარმეტყველების მეშვეობით კონტროლის [...] პრინციპები“* (L. Feuer 1987: 130).

იუდაიზმისა და ებრაელთა სახელმწიფოს საკითხი ერთ-ერთი ცენტრალური გახლდათ იმ წიგნისა, რომელიც მარქსმა ადრეულ წლებში გულდასმით გადაიკითხა და დააკონსპექტა („თეოლოგიურ-პოლიტიკური ტრაქტატი“) და რომლის გამომდინარეც ვხვდებით მარქსის მიერ დაწერილ ესეში, *„ებრაელთა საკითხი“*.<sup>60</sup>

---

<sup>60</sup> ტექსტი, სახელწოდებით „ებრაელთა საკითხი“, დღემდე მრავალფეროვანი ინტერპრეტაციის საგანია. გარკვეული კატეგორია კომენტატორებისა ამ სტატიას იყენებს მარქსის ანტი-სემიტობის დასადასტურებლად. თუმცა, სინამდვილეში, მიუხედავად ამ ტექსტში იუდაიზმის კრიტიკისა, ეს სტატია არის სწორედ ანტი-სემიტი ბრუნო ბაუერის წინააღმდეგ მიმართული პამფლეტი. ბაუერი თვლიდა, რომ ებრაელებს, განსხვავებით ქრისტიანებისგან, არ შეეძლოთ ემანსიპაცია, რადგან ის მხოლოდ ებრაელებს მიაკუთვნებდა ეგოიზმის, ფულის ფეტიშის, პარტიკულარიზმის თვისებებს.

სპინოზას მიერ აღწერილი ებრაელთა სახელმწიფო, სინამდვილეში, პროტოლიბერალური ერთობაა, რომელშიც სახელმწიფო მხოლოდ მისი მოქალაქეების ქმედებებს აკონტროლებს, მაგრამ არ ერევა მოქალაქეთა ქმედებების მოტივებში. სხვა სიტყვებით, ინდივიდები შეიძლება იზიარებდნენ ნებისმიერ მსოფლმხედველობას, მაგრამ ეს სულაც არ წარმოადგენს ერესს, სახელმწიფო მხოლოდ ინდივიდების გარეგან, სხეულებრივ ქმედებებს აკონტროლებს და არა - შინაგანს: *„ჩვენ ადამიანის რწმენა თუ ურწმუნობა შეგვიძლია მხოლოდ მისი ქმედებების მიხედვით განვსაჯოთ. თუ მისი საქმენი კეთილია, მაშინ ის მორწმუნეა, როგორც უნდა განსხვავდებოდეს მისი დოქტრინა სხვათაგან, ვისაც მორწმუნეს ვუწოდებთ; და თუ მისი საქმენი ბოროტია, თუნდაც ის სიტყვიერ თანხმობაში იყოს რწმენასთან, მაშინ ის ურწმუნოა. რადგან რწმენა მოიცავს მორჩილებას და ის ქმედებების გარეშე მკვდარია“* (TTP XIV/VII). ამგვარად, გამოდის, რომ ებრაელთა სახელმწიფოში, ისევე, როგორც ლიბერალურში შინაგანი და გარეგანი განზომილება, ანუ საყოველთაო და კერძო გამიჯნულია და სახელმწიფო აპარატის ყურადღებას მხოლოდ ინდივიდთა გარეგანი, სხეულებრივი გამოხატულებანი იქცევენ. ებრაელთა სახელმწიფო, ისევე, როგორც თანამედროვე ლიბერალური, დაკავებულია მხოლოდ სხეულისა და მატერიალური სიკეთეების დაცვით, მაგრამ მოქალაქეების ინტელექტუალურ თუ სულიერ ამადლებაზე არ ზრუნავს: *„ნებისმიერი საზოგადოებისა და ყოველი სახელმწიფოს მიზანი უსაფრთხოდ და კომფორტულად ცხოვრებაა“* (TTP III/VI). მაშასადამე, ებრაელთა სახელმწიფო ლიბერალურის პროტოტიპია, რადგან ორივე მხოლოდ ინდივიდების პარტიკულარულ ინტერესებს აღვივებს და აკმაყოფილებს, არც ერთს აინტერესებს კანონის მიმართ ინდივიდის მორჩილება შეგნებული და გაშინაგანებულია, თუ მხოლოდ გარეგანი ძალდატანების შედეგი: *„მოსეს კანონები სხვა არაფერი თუ არა [...] მატერიალური სარგებლიანობა“* (TTP V/XII). გამოდის, რომ

---

მარქსი ამ სტატიაში სწორედ იმას ამბობს, რომ ზემოჩამოთვლილი მანკიერებანი, სინამდვილეში, ყველა თანამედროვე ე. წ. ქრისტიანული, ბურჟუაზიული საზოგადოებების მანკიერებანია და რომ ამ მდგომარეობის გადალახვა, შეუძლებელია მხოლოდ პოლიტიკური ემანსიპაციის გზით, რომელიც ძალაში ტოვებს სამოქალაქო საზოგადოებაში ადამიანის გაუცხოებულ მდგომარეობას. პოლიტიკური ემანსიპაცია ეს არის სამოქალაქო საზოგადოების რევოლუცია წინარე ეკონომიკური ფორმაციის, ფეოდალიზმის, წინააღმდეგ, რომელიც პოლიტიკურ ცხოვრებას უბრალოდ ბურჟუაზიული (უხეში კერძო, ეკონომიკური ინტერესის) ცხოვრების საშუალებამდე ამდაბლებს. ამგვარად, პოლიტიკური ემანსიპაცია, რომელიც ბურჟუას მოქალაქისგან ასხვავებს, კერძოსა და საყოველთაოს მიჯნავს, არ უნდა აგვერიოს ადამიანის ემანსიპაციასა და განთავისუფლებაში ყველა იმ მანკიერებისგან, რომელიც სამოქალაქო საზოგადოებას ახლავს თან.

მოსეს პოლიტიკური სწავლება იყო მხოლოდ პარტიკულარისტული, ებრაელთა კეთილდღეობასა და მატერიალურ კმაყოფაზე მორგებული და არა უნივერსალური ეთიკური ნორმებისა და თავკერძა ინტერესების მიღმა არსებული მიზნების ქადაგება, ისევე როგორც ლიბერალური სახელმწიფო არ ეხმარება და უბიძგებს ინდივიდებს ტრანსპოლიტიკური სიკეთეების კულტივირებისა და დაუფლებისკენ.

პასიური ვნებებით შებორკილ ინდივიდებს გარკვეულ ჩარჩოებს უწესებენ ძალდატანებითი და მადისციპლინირებელი ინსტიტუციები, რომლებიც ინდივიდის გონებრივ და ეთიკურ გამოწრთობას კი არ ისახავენ მიზნად, არამედ მორჩილებას, პარტიკულარისტული ინტერესების გაფურჩქვნასა და დაკმაყოფილებას. სწორედ ამიტომაც, ლიბერალური სახელმწიფო მკაცრად მიჯნავს შინაგან და საზოგადოებრივ, გარეგან განზომილებას და პირველის უგულვებელყოფით ახალისებს სამოქალაქო საზოგადოებაში არსებულ თავკერძა, ეგოისტურ ინტერესებს. სამოქალაქო საზოგადოება ეს ის არის, რასაც ლოკი ბუნებრივ საზოგადოებას უწოდებდა და როგორც ლიბერალური პოლიტიკური თეორიის ერთ-ერთი ბურჯისთვის, სახელმწიფო ფრაგმენტირებული ეკონომიკური საზოგადოების უბრალო არბიტრი უნდა ყოფილიყო, რომელიც უსაფრთხოებას და საკუთრების დაცვას უზრუნველყოფდა. თუმცა ის, რაც ლოკისთვის ბუნებრივი საზოგადოებაა, ჰეგელთან და მარქსთან იღებს პარტიკულარისტული ინტერესებით ამომრავებული ინდივიდ-ატომების სამოქალაქო საზოგადოებას, რაც საყოველთაო, კერძოს ტრანსცენდირებად განზრახვებთან აშკარა წინააღმდეგობაში მოდის. ამგვარად, ლიბერალურ დღის წესრიგში მთავარი ის არის, რომ კერძო ინტერესები თანხმობაში მოვიდნენ მოქმედების განსაზღვრულ წესთან და არ დაარღვიონ ინსტიტუციონალური დღის წესრიგი, ქმედებების მოტივები და რწმენა-წარმოდგენები მეორეხარისხოვანია. შესაძლოა, სახელმწიფო ინდივიდებს აძლევდეს განსჯის და რწმენის თავისუფლებას, მაგრამ ეს სულაც არ ნიშნავს, რომ ინდივიდი თავისუფალია, რადგან ის საკუთარი კერძო ინტერესების ტყვეა: ადამიანი არ გათავისუფლებულა რელიგიისგან, არამედ მიიღო რწმენის თავისუფლება, ის არ გათავისუფლებულა საკუთრებისგან, არამედ მიიღო საკუთრების ფლობის უფლება, ის არ გათავისუფლებულა ეგოისტური

ინტერესებისგან, არამედ მიიღო თავკერძა ინტერესების ქონის უფლება (S. Avineri 1968: 46).<sup>61</sup>

ამგვარად, თვით იდეალური ლიბერალური სახელმწიფოც კი ისეთივე შეზღუდულია, როგორც ებრაელთა სახელმწიფო, არც ერთ მათგანს ძალუმს ინდივიდების მორალური და ინტელექტუალური სრულყოფა, რომლებიც მხოლოდ კერძო სიკეთეებად არის გამოცხადებული და ცალკეულის პრეროგატივად განისაზღვრება. აქვე უნდა დავძინოთ, რომ სპინოზას მიერ ებრაელთა სახელმწიფოს აღწერა და მისი იმპლიციტური კრიტიკა მხოლოდ ერთ კონკრეტულ საზოგადოებას არ ეხება, ის შეგვიძლია ზოგადად სახელმწიფოს და კანონმდებლის (ებრაელთა შემთხვევაში მოსე) კრიტიკად გარდავქმნათ: *„რადგანაც კანონის ნამდვილი მიზანი მხოლოდ რამდენიმესთვის არის გასაგები, ამიტომ კანონმდებლები იმ მიზნებს კანონის ბუნებიდან სულაც რომ არ გამომდინარეობენ, მახვილგონივრულად თხზავენ. ისინი ბრბოს ამ კანონის შესრულების შემთხვევაში იმას პირდებიან, რასაც ისინი ისურვებენ და დარღვევის შემთხვევაში ემუქრებიან იმით, რისიც მათ ყველაზე მეტად ეშინიათ“* (TTP IV/II).

სწორედ ამიტომაც, პარტიკულარულ მიზნებს მორგებული კანონი, ინდივიდებს არ აძლევს იმას, რითიც ისინი შეიძლება „უმაღლეს ბედნიერებას“ ეზიარონ, სრულყოფილებას, ღმერთის ინტელექტუალურ სიყვარულს, რაშიც შეგვიძლია იდეოლოგიის მიღმა არსებული მყოფობა ვიგულისხმოთ, ძალდატანებით და მადისციპლინირებელ აპარატს, სახელმწიფოს რომ აღარ საჭიროებს: *„მართალია, რომ ბრძენთა საზოგადოება, სადაც ღმერთის ინტელექტუალურ სიყვარულია, კოლექტიურ გადაწყვეტილებებს მიიღებს, რაც მათ დემოკრატიულობაზე მეტყველებს, მაგრამ აქ ჩვენ გვეჩნება დემოკრატია სახელმწიფოს გარეშე. თუკი ვიტყვით, რომ ჩვენ გვაქვს სახელმწიფო, თუნდაც დემოკრატიული, მაშინ აქვეა რეპრესიაც, არ აქვს მნიშვნელობა რამდენად მცირე იქნება ის“* (A. Matheron 2020: 135). მაშასადამე, სახელმწიფოს გულისგულში ძევს ის ბოროტება, რომელიც, შესაძლოა, ერთი შეხედვით, განეიტრალებული იყოს ხოლმე მისი პირობითად ნათელი მხარეებით, თუმცა *„ეჭვგარეშეა, რომ სპინოზას ეს აზრი მოსვენებას არ აძლევს და ურჩევნია, რომ ამ*

---

<sup>61</sup> „სახელმწიფო შესაძლოა იყოს თავისუფალი იმის გარეშე, რომ ადამიანი იყოს თავისუფალი“ (K. Marx 1992: 218).

საკითხს მკაფიოდ არ გაუსვას ხაზი, ნაცვლად ამისა, მოკრძალებულად გვაპარებს სიმართლეს, რომელიც თავის განვითარებას ელის“ (A. Matheron 2020: 135). სპინოზას იმპლიციტურ პროგრამაში ხალხი, რომელიც საზოგადოების რაციონალური გაგებით არის დაჯილდოვებული, სახელმწიფოს, როგორც ძალდატანებით ძალმოსილებას აღარ საჭიროებს.

სპინოზას იმპლიციტურ კრიტიკას ექსპლიციტურად გარდაქმნის მარქსი თავის „ებრაელთა საკითხში“ და „ჰეგელის სამართლის ფილოსოფიის კრიტიკაში“. ისევე, როგორც სპინოზასთვის, მარქსისთვისაც იუდაიზმიც და ლიბერალიზმიც აღქმულია მატერიალისტური, პარტიკულარისტული ინტერესების ლეგალურ გამოხატულებად: „რა არის იუდაიზმის სეკულარული ბაზისი? პრაქტიკული საჭიროება, კერძო ინტერესი“ (K. Marx 1992: 236). ორივესთვის იუდაიზმი, ისევე როგორც ლიბერალიზმი პრაქტიკული საჭიროებების, ანტიეთერიული რელიგიაა: „მოსე არ ასწავლიდა მათ ცხოვრების გზას, როგორც ფილოსოფოსი, რათა მათ, გონების თავისუფლების მეშვეობით, კარგი ცხოვრებით ეცხოვრათ, არამედ, როგორც კანონმდებელი, აიძულებდა მიჰყოლოდნენ კანონს. ამ მიზეზით, ცხოვრების სწორი გზა და ღმერთის სიყვარული, მათთვის უფრო მონობა იყო, ვიდრე ჭეშმარიტი თავისუფლება, ღმერთის წყალობა და საჩუქარი“ (TTP II/XV).<sup>62</sup>

გაკრიტიკებულია ლიბერალური სახელმწიფოს მიერ გაცხადებული კიდევ ერთი მიზანი, უსაფრთხოება, რაც, მარქსის აზრით, „სამოქალაქო საზოგადოებას საშუალებას არ აძლევს ამაღლდეს თავის ეგოიზმზე. პირიქით, უსაფრთხოება მისივე ეგოიზმის გარანტიაა“ (K. Marx 1992: 230).

მარქსის ექსპლიციტური პროგრამა ლიბერალიზმის კერძო-საჯაროს ბინარული ოპოზიციის მიღმა გასვლას ისახავს მიზნად. ახალგაზრდა მარქსის აზრით, ადამიანის საზოგადოებრივი, ან, რაც იგივეა, კომუნისტური არსი (das kommunistische Wesen des Menschen; der sozialisierte Mensch) მხოლოდ სრულყოფილ ქრისტიანულ<sup>63</sup> სახელმწიფოში განხორციელდება და არა იუდაისტურში. თუმცა საქმე იმაშია, რომ ქრისტიანული სახელმწიფო სინამდვილეში ათეისტური სახელმწიფოა და არა

<sup>62</sup> „პრაქტიკული საჭიროების რელიგია, თავისი არსით, ვერ გასრულდება თეორიაში, არამედ - მხოლოდ პრაქტიკაში, ზუსტად იმიტომ, რომ მისი ჭეშმარიტება პრაქტიკაშია“ (K. Marx 1992: 240).

<sup>63</sup> ქრისტიანული აქ სინამდვილეში არის უნივერსალისტურის მეტაფორა.



კონფესიური, რომელიც ერთი რელიგიის პრივილეგიას აღიარებს.<sup>64</sup> ე. წ. ქრისტიანული სახელმწიფო ნიშნავს სახელმწიფოს, როგორც პარტიკულარიზებულ ინტერესებზე მორგებული პოლიტიკური აპარატის ქრისტიანულ ტრანსცენდენციას (K. Marx 1992: 224-225). მარქსი ქრისტიანობას განიხილავს, როგორც ბაზისის ეგოისტური მიზნების, ერთი ერის რჩეულობის რწმენის უარყოფისა, ღმერთის ადამიანად ქცევისა და ადამიანის სუვერენულ არსებად გამოცხადებისა. ქრისტიანობის, როგორც პარტიკულარიზმის გადალახვის მეტაფორულ ცნებად გამოყენებას სპინოზასთანაც ვხვდებით, სადაც პავლეს უნივერსალიზმი უპირისპირდება იუდაისტურ ეგოიზმსა და კერძოობითობას, მოსეს პარტიკულარისტული სწავლება - ქრისტეს უნივერსალისტურ მოძღვრებას. თუკი მოსე მხოლოდ ებრაელების მქადაგებელია, ქრისტე მთელი კაცობრიობისა,<sup>65</sup> თუკი იუდაიზმი მხოლოდ ერთი რჩეული ერის აღმატებულებას ღაღადებს, ქრისტიანობაში ყოველი ადამიანი თანასწორია (თუმცა ეს თანასწორობა მხოლოდ აბსტრაქტული და ზეციური თანასწორობაა). გარდა ამისა, თუკი იუდაიზმი ანტითეორიული, პრაქტიკული რელიგიაა, ქრისტიანობა თეორეტიზებული მოძღვრებაა, პარტიკულარისტული პრაქტიკის გადალახვაა. სპინოზას აზრით, მოსეს მიერ გაცხადებული მცნებებიც კი მხოლოდ სახელმწიფოს ინტერესებს ემსახურებოდნენ და არა ადამიანის მორალურ სრულყოფას, განსხვავებით ქრისტესგან, რომელიც მხოლოდ საყოველთაო ჭეშმარიტებას ქადაგებდა: „ამგვარად, მრუშობის საწინააღმდეგო მცნება, მხოლოდ სახელმწიფოს ინტერესებს ეთანადებოდა. თუკი მოსეს სურდა, რომ მორალური ინსტრუქციები გაეცა და არა მხოლოდ ის ექადაგა, რაც სახელმწიფოს წაადგებოდა, მაშინ ის არა მხოლოდ გარეგან ქმედებებს დაგმობდა, არამედ გონებრივ მდგომარეობასაც, როგორც ამას ქრისტე აკეთებდა, ანუ ასწავლიდა უნივერსალურ ჭეშმარიტებას“ (TTP V/III).

მაშასადამე, მარქსთანაც და სპინოზასთანაც ქრისტიანობა, სინამდვილეში, სამოქალაქო საზოგადოების ეგოისტური, თავკერძა ინტერესების მიღმა გასვლა და

<sup>64</sup> თუკი გვსურს აქ მარქსის აზრი სწორად გავიგოთ, „ებრაელთა საკითხის“ ერთ პასაჟს უნდა მივაპყროთ ყურადღება: „სრულყოფილი ქრისტიანული სახელმწიფო არ არის ე. წ. ქრისტიანული სახელმწიფო [ანუ კონფესიური სახელმწიფო; დ.გ], რომელიც ქრისტიანობას სახელმწიფო რელიგიად სცნობს; არამედ ის უფრო ათეისტური სახელმწიფოა [ე.ი სახელმწიფო, რომელშიც რელიგია და სახელმწიფო ერთმანეთისგან გამიჯნულია]“.

<sup>65</sup> „ქრისტე არ იყო მოწოდებული მხოლოდ ებრაელთათვის ექადაგა, არამედ - მთელი კაცობრიობისათვის“ (TTP IV/X).

ადამიანის საზოგადოებრივი არსის განხორციელების მეტაფორაა. თუმცა მიუხედავად იმისა, რომ ქრისტიანობა წარმოიშვა რა იუდაიზმისგან და მისი საზღვრები გაარღვია, მარქსის აზრით, თანამედროვე სამოქალაქო საზოგადოებაში ქრისტიანობა ისევ იუდაიზმმა შთანთქა, ანუ ის კერძო, პარტიკულარისტური ინტერესების ტყვეობამდე დაქვეითდა: „*ქრისტიანობა წარმოიშვა იუდაიზმისგან. ახლა ისე ისევ იუდაიზმში განზავდა*“ (K. Marx 1992: 240). სამოქალაქო საზოგადოებაში ადამიანი, როგორც მარქსი შენიშნავს, მეტად აღარ არის მორწმუნე, არამედ ის გახდა კრედიტორი. გარდა ამისა, მარქსის აზრით, სახელმწიფო აპარატი ქრისტიანობას იყენებს თავისი არასრულყოფილების (რომელშიც უნდა ვიგულისხმოთ ადამიანის გაუცხოებული მდგომარეობა) სანქცირებისა და შეზღუდვისათვის. ეს გახლავთ მიზეზი იმისა, რომ ლიბერალურ სახელმწიფოს ქრისტიანობა საკუთარი თავის გასასრულებლად სჭირდება, რა დროსაც დემოკრატიული სახელმწიფო საკუთარი სრულყოფისათვის რელიგიას არ საჭიროებს (K. Marx 1992: 223). გამოდის, რომ მიუხედავად ქრისტიანობის უნივერსალისტური ხასიათისა, იუდაიზმში განზავებული, ის ვერ ახერხებს სამოქალაქო საზოგადოების „ადამიანის საზოგადოებად“ გარდაქმნას, რადგან თვითონაც პირველის მსახურად და ლეგიტიმატორად გარდაიქმნა. თუმცა, მიუხედავად ამისა, ქრისტიანობა, როგორც უნივერსალისტური მოძღვრება სხვა რელიგიებს ისე მიემართება, როგორც დემოკრატია თავის სხვა, თავისუფლების შემზღვეველ „თანამომხმე“ პოლიტიკური მმართველობის ტიპებს: „*გარკვეული აზრით, დემოკრატია ისევე მიემართება სხვა კონსტიტუციებს, როგორც ქრისტიანობა სხვა დანარჩენ რელიგიებს. ქრისტიანობა რელიგიაა par excellence, რელიგიის არსია [...]* ამგვარადვე, დემოკრატია სხვა ყველა პოლიტიკური კონსტიტუციის არსია. დემოკრატია ისევე მიემართება სხვა ყველა კონსტიტუციას, როგორც გვარი თავის სახეობებს [...] დემოკრატიაში ფორმალური პრინციპი მატერიალურის იგივეობრივია. დემოკრატია, ამგვარად, საყოველთაოსა და ცალკეულის ჭეშმარიტი ერთიანობაა“ (K. Marx 1992: 87-88).

აქ მარქსი იყენებს ფოიერბახიანულ პარალელს, რომლის მიხედვითაც დემოკრატია პოლიტიკური კონსტიტუციის, ხოლო ქრისტიანობა რელიგიის პარადიგმაა. პირველი იმიტომ, რომ ზოგადად, პოლიტიკურის და სახელმწიფოს მოხსნა-შენახვა-გაერთიანებაა (aufheben), ხოლო მეორე იმიტომ, რომ თავისი ისტორიული

ვლენადობით რელიგიის საჭიროებას ხსნის (S. Avineri 1968: 35). ამგვარად, გამოდის, რომ ჭეშმარიტი დემოკრატია სამოქალაქო საზოგადოების, კერძო ინტერესების შეჯახების არეალის გარღვევას და ადამიანური საზოგადოების დაფუძნებას ნიშნავს, რომელშიც ადამიანის საზოგადოებრივი არსია განხორციელებული. ასეთ საზოგადოებაში ადამიანები ერთმანეთთან ჰარმონიულ ურთიერთმიმართებას ქმნიან, რომელიც კერძო, ეგოისტური ინტერესით მეტად აღარ არის შეზღუდული. ჭეშმარიტ დემოკრატიაში (როგორც ეს სპინოზასთან უკვე იმპლიციტურად ნაგულისხმევია) სახელმწიფო აპარატი, როგორც ძალდატენიბითი და მაკონტროლებელი ინსტანცია ზედმეტი ხდება. რესპუბლიკანიზმი, ბურჟუაზიულად გაგებული დემოკრატია, სინამდვილეში, მხოლოდ ზეციურ (მოქალაქის კანონის წინაშე) თანასწორობას წარმოშობს, ხოლო მიწიერ სამყოფელში (ანუ სამოქალაქო საზოგადოებაში) ადამიანი კვლავაც უთანასწორო, უძალაუფლებოა. ბურჟუაზიულ დემოკრატიულ სახელმწიფოში, ერთ მხარეს არსებობს მოქალაქე, ხოლო მეორე მხარეს, პარტიკულარული ინტერესებით მიზანმსწრაფი ატომი. ახალგაზრდა მარქსის პროგრამა სწორედ ამ გახლეჩილობის გადალახვის მცდელობაა. თუკი „ჭეშმარიტი დემოკრატიის“ პირობებში ადამიანის სოციალური არსი განხორციელებადია, ეს იმას ნიშნავს, რომ ინდივიდი თვით სამოქალაქო საზოგადოებისაგან თავისუფლდება და თავადვე ხდება საყოველთაოს ცალკეულში მატარებელი. სხვა სიტყვებით, თუკი დემოკრატიაში ადამიანს აქვს პირდაპირი პოლიტიკური თანამონაწილეობის საშუალება, მაშინ სახელმწიფო, ისევე როგორც სამოქალაქო საზოგადოება უქმდება (Auflösung).

პირდაპირი პოლიტიკური თანამონაწილეობის უფლების (ანუ ძალაუფლების) მნიშვნელობას სპინოზასთან ხაზს უსვამს ანტონიო ნეგრის. ერთ-ერთი მიზეზი იმისა, თუ რატომაც შეიძლება ჭეშმარიტად დემოკრატიულ სახელმწიფოს აბსოლუტური ეწოდოს ის არის, რომ „ამ სისტემაში ყოველი სუბიექტი მოქალაქეა (*citoyen* და არა *bourgeois*; დ.გ), ისევე როგორც ყოველი მოქალაქე მაგისტრატია და ზოგადად, სათათბირო თავისუფლებისა და ერთიანობის გამოვლენის მომენტია“ (A. Negri 2004: 36). ნეგრის მიერ აქ უკვე ექსპლიციტურად არის გამოთქმული ის, რასაც სპინოზას პოლიტიკური თეორია იმპლიციტურად შეიცავს: „თუკი აბსოლუტური სუვერენულობა მართლაც არსებობს, მისი მფლობელი მრავლობაა“ (TP VIII/3).

ისევე როგორც სპინოზასთან, მარქსთანაც ჭეშმარიტი დემოკრატია აბსოლუტურია, რადგან არც აქ ვხვდებით პოლიტიკური ძალაუფლებისგან გაუცხოებას. და თუკი მარქსთან ამ გაუცხოებული მდგომარეობის გადამლახავი რევოლუციური სუბიექტი პროლეტარიატია, სპინოზასთან ის *მრავლობაა*. ამ ორს ის საერთო აქვთ, რომ არც ერთია კერძო ინტერესების მატარებელი კლასი, რომელიც მხოლოდ ვიწრო ეკონომიკური ზრახვების განხორციელებას ესწრაფვის. მარქსის აზრით, იმის გამო, რომ პროლეტარიატი, ზოგადად, კაცობრიობის უნივერსალურ ინტერესს გამოხატავს, ის არ არის კლასი კლასიკური გაგებით,<sup>66</sup> მაგალითად, როგორც ბურჟუაზია, რომელიც მხოლოდ თავისი პრივილეგიების შენარჩუნების გამოა ჩაბმული სამკვდრო-სასიცოცხლო სოციალურ ომში.

ჭეშმარიტი დემოკრატია არის ყოველი სოციალური ენერჯის გამოთავისუფლება ყველას თავისუფლების ორგანიზებისთვის. ამ სისტემაში ცალკეული თავის თავში საყოველთაოს მატარებელია, რადგან ცალკეულის მიერ პარტიკულარისტულ ინტერესზე დაჟინებულობა ნიშნავს დაუძღვრებას, ამ დროს მავანი გარეგანი მიზეზებისა და საჭიროებების ტყვე ხდება. „ეთიკაში“ გახმოვანებული იდეა, რომლის მიხედვითაც ინდივიდი თავისი კეთილდღეობის განხორციელებისას სხვისთვისაც იმავეს უნდა ისურვებდეს, სწორედ ატომიზაციის გარღვევის მომენტია: *„ადამიანისთვის ადამიანზე სასარგებლო არაფერია. ადამიანი საკუთარი ყოფნის შენარჩუნებისთვის არაფერს უნდა ისურვებდეს, გარდა იმისა, რომ ყველას გონება და სხეული გაერთიანდეს, როგორც ერთი; რომ ყველა ერთად მიისწრაფოდეს, რამდენადაც ეს ხელეწიფებათ, შეინარჩუნონ თავიანთი ყოფნა და ყველა ერთად უნდა იღვწოდეს, რომ საერთო სარგებელი მოუტანონ თავიანთ თავს. აქედან ის გამომდინარეობს, რომ გონების მიმყოლ ადამიანს [...] არაფერი უნდა ისეთი, რასაც სხვასაც არ უსურვებდა. ამგვარად, ისინი არიან სამართლიანნი, პატიოსანნი და ღირსეულნი“* (EIVP18S).

სპინოზასთან პოლიტიკური ფილოსოფია გახდა მასების თეორია, მასათა საკითხი იქცა ისტორიულ პრობლემად, რომელიც *„წარმოაჩენს თავის ნდომას აბსოლუტური მმართველობისაკენ, თავისუფლების აბსოლუტურობისაკენ, მასათა მატერიალური*

---

<sup>66</sup> იხ. Marx K., Engels F., German Ideology, Prometheus Books, 1998.

*ურთიერთმიმართების რაციონალური აბსოლუტურობისაკენ“ (A. Negri 1991: 29).* შესაძლოა, სპინოზას ბოლო ტრაქტატის დაუმთავრებლობა ტოვებს ექსპლიციტური თეორიის უკმარისობის განცდას, მაგრამ პროექტი ცოცხლობს, მისი პოლიტიკური ეფექტი დღესაც ახერხებს ადამიანების იდეოლოგიური ბურუსიდან გამოხსნას, იდეოლოგიისა, რომელიც გვაუცხოებს რა ჩვენივე ძალაუფლებისგან, ჩვენივე დამონებისთვის ისევე მამაცურად გვაბრძოლებს, როგორც გათავისუფლებისთვის ვიბრძოლებდით. სპინოზას ფილოსოფია სძლევს იმ შიშს, რომელსაც ძალმოსილება ინდივიდებში ნერგავს და ახალი პოლიტიკური ჰორიზონტის გახსნით იმ ძალაუფლებას აორკეცებს, რომელიც ყოველი გათავისუფლების წინაპირობაა. დღეს პოლიტიკური და სოციალური ბედნიერება უტოპიური სიზმარი აღარაა, გათავისუფლების მატერიალური და თეორიული ბილიკები უკვე გაკვალულია, ერთ-ერთი ვინც ამ გზაზე მიგვიძღვის ბენედიქტ სპინოზა და მისი ფილოსოფიაა.

## დასკვნა

რთულია რამდენიმე გვერდში, თუნდაც შეჯამების სახით ჩაატო ის სათქმელი, რის ამოთქმასაც მთელი ნაშრომი ემსახურება. დასკვნა ყოველთვის მოითხოვს სქემატიზებას, ტექსტის ჭარბგანსაზღვრულობის გამარტივებას და მთელი რიგი მომენტებისგან აბსტრაჰირებას. თავის მხრივ, დასკვნა ახალ ტოტალობას ქმნის, რომელიც შეკუმშულად იმეორებს და აჯამებს ნაშრომის მთავარ პუნქტებს. თუმცა დასკვნას აქ მაინც პირობით მნიშვნელობას მივანიჭებთ, რადგან ზემოხსენებული საზრისები, მიუხედავად, ერთი შეხედვით, დასრულებულობისა და დაბოლოებისა, ხელახლა მიბრუნებას და გადააზრებას ითხოვენ. სქემატურად, ტექსტს შვიდ ნაწილად შევაჯამებთ:

1. პირველ თავში, რომელიც სპინოზას რეცეფციის პრობლემას ეხება, ინტერპრეტაციის რამდენიმე მაგალითის ჩვენების საფუძველზე უნდა ითქვას, რომ სპინოზას ტექსტების ეფექტები, არათუ თავისი ხანმოკლე ცხოვრების განმავლობაში, არამედ შემდგომ ეპოქებშიც გაცემდნენ მატერიალურ და პოლიტიკურ იმპულსებს. სპინოზას ფილოსოფია, ზოგ შემთხვევაში იყო რეპრესირების (თავისი თანამედროვენი), ძალადობის, ან, სხვა სიტყვებით, დაინტერესებული განმარტების (ჰეგელი) მსხვერპლი და, მეორე მხრივ, პოლიტიკურში ინტერვენციისთვის გამოყენებული ძალაუფლება. სპინოზას ტექსტების რეპრესირება თუ მისით დაინტერესება, მისდამი გარკვეულ შიშს ან აღფრთოვანებას ამჟღავნებს. პირველი შემთხვევა სპინოზისტურ ერესად, მეორე კი პოლიტიკური ველის ახლით გასაზრისიანებად გვიცხადდება.
2. მეორე თავში, სპინოზას მთავარი ბიოგრაფიული ხდომილების ექსპლიკაცია და მასში თეოლოგიური და პოლიტიკური საზრისების ამოკითხვა ვცადეთ. მაგისტრალური ინტერპრეტაციის საპირისპიროდ ვაჩვენეთ, რომ სპინოზას განკვეთა არა მხოლოდ თეოლოგიური და რელიგიური ატმოსფეროს გამოძახილია, არამედ მისი პოლიტიკურად ნეიტრალიზაციის მცდელობა. ტექსტის ამ ნაწილში ასევე ნაჩვენებია სპინოზას რიგი თეორიული კონცეპტების განკვეთასთან დაკავშირებულობა. რელიგიური ინსტიტუციებისა და

სახელმწიფოს ურთიერთმიმართების სპინოზისტური ჩარჩო განკვეთის გამოდახილია. თემიდან სპინოზას გარიცხვა ავტორის პოლიტიკურ ველში ინტერვენციის შედეგია და არა არსებული, გაბატონებული თეოლოგიური დოგმების შელახვიდან ამოზრდილი ხდომილება.

3. მესამე თავი მეჩვიდმეტე საუკუნის ჰოლანდიის პროვინციის პოლიტიკური ჭარბანსაზღვრულობის ჩვენების მცდელობაა. ამ კონტექსტში სპინოზას „თეოლოგიურ-პოლიტიკური ტრაქტატი“ პოლიტიკურ ველში შეჭრად წარმოგვიდგება. ამ ნაშრომით სპინოზა იცავს თავისი „პარტიის“ ინტერესებს რეაქციონერული დაჯგუფების წინააღმდეგ, რომელსაც მრავლობა უჭერს მხარს. პარტიათა დაპირისპირების ფონზე სპინოზას „თეოლოგიურ-პოლიტიკურ ტრაქტატს“ ვაანალიზებთ და ვასკვნიტ, რომ ტრაქტატი არ უნდა წავიკითხოთ, როგორც მხოლოდ „წმინდად თეორიული“ ნაშრომი. „თეოლოგიურ-პოლიტიკური ტრაქტატი“ ერთგვარი გაფრთხილება და მინიშნებაა იმ ზიანის შესახებ, რაც შესაძლოა კალვინისტური პარტიის (ორანჟისტების) დესტრუქციული, აგრესიული პოლიტიკისადმი მიდრეკილებამ, ანუ ინდივიდების ცრურწმენებითა და იდეოლოგიით დასნებოვნებამ გამოიწვიოს.
4. მეოთხე თავი, მეტწილად განმარტებითია, თუმცა სპინოზას ძალაუფლების და ძალმოსილების ცნებები ბენიამინისეულ ძალადობის ინტერპრეტაციასთან არის დაკავშირებული. სპინოზას ძალაუფლების კონცეპტი, რომელიც სხეულის არსებობის იმანენტურია ძალმოსილებასთან მუდმივ შეჭიდულობასა და დამაბულობაშია. აქ ნაჩვენებია, რომ საზოგადოებრივი ხელშეკრულება, სახელმწიფო ინსტიტუციები სინამდვილეში ძალაუფლებისგან გაუცხოების შედეგია, რასაც ძალმოსილების მოჯადოებულ წრეში შევყავართ. აქედან გამოსავალი ღვთიური ძალადობის აქტია, რომელიც თავის მიზნად ახალი ძალმოსილებრივი ან ძალადობრივი წესრიგის შექმნას კი არ ისახავს, არამედ ძალაუფლებისგან აბსოლუტურ გაუუცხოებლობას, რაც ძალდატენიბითი და მადისციპლინირებელი ინსტიტუციების გარეშე, ადამიანების ჰარმონიულ ყოფნას გულისხმობს.

5. მეხუთე თავში „ეთიკის“ პოლიტიკურად წაკითხვიდან გამომდინარე გაკრიტიკებულია ფილოსოფიის ლიბერალური ტრადიცია, რომელიც ადამიანს თავისუფალი ნების მქონე სუბიექტად მიიჩნევს და სხეულისა და გონების დუალისტური კონცეფციიდან გამომდინარე, თვალს ხუჭავს სხეულებრივ, ძალაუფლებრივ ურთიერთმიმართებებზე და ინდივიდებს უფლებრივად თანასწორებად აცხადებს. ამის საპირისპიროდ, ვასკვნიტ, რომ კონსტიტუციონალისტური, ლეგალისტური და უფლებრივი ჩარჩოდან პოლიტიკური თეორია მატერიალურ-სხეულებრივ ველზე უნდა დაფუძნდეს, რაც უფლების ძალაუფლებასთან გათანაბრებას გულისხმობს. უფლების ძალაუფლებასთან გათანაბრება უარყოფს კიდევ ერთ კონსტიტუციონალისტურ ილუზიას, რომ სუვერენი აბსოლუტური ძალმოსილების განსახიერებაა. სინამდვილეში, რეალისტური პოლიტიკური მხერა სუვერენის ძალმოსილების სიმყიფეს მრავლობის მდგენელი ძალაუფლების მასშტაბურობის მიხედვით განჭვრეტს.
6. მეექვსე თავში განხილულია მრავლობის კონცეპტის შესახებ სპინოზას, მისი წინამორბედებისა და თანამედროვეთა შეხედულებები. ახალი დროის გარიჟრაჟზე ამოზრდილი პოლიტიკური თეორია, რომელიც ისტორიკოსების დარად, მრავლობას მხოლოდ პასიური აფექტების ტყვედ და გამტარად მიიჩნევს და მათში ვერ ხედავს რაიმე რაციონალურ მარცვალს, თუ ემანსიპატორულ პოტენციალს. აქ არ ვხვდებით განსხვავებას ვულგარულ მრავლობასა - რომელიც მოცულია ნეგატიური პასიური აფექტებით, შიშითა და სიძულვილით - და რაციონალურ მრავლობას შორის - რომელიც თავისი მოქმედებისას ეყრდნობა ისეთ აქტიურ აფექტებს, როგორებიცაა მედეგობა, გამბედაობა, სიყვარული და სხვ. ამისგან განსხვავებით, მაკიაველის კვალად სპინოზას პოლიტიკურ თეორიაში გამოვყოფთ იმ მომენტებს, რომლებიც *მრავლობას* პოლიტიკური ველის დამდგენად მოიაზრებს. მეექვსე თავში მიდივართ დასკვნამდე, რომ სუვერენული ძალმოსილება *მრავლობის* ძალაუფლებით არის განსაზღვრული და პირველ ყოველ მომენტში უწევს ძალისხმევა *მრავლობის* ძალაუფლებისგან გაუცხოების ხარჯზე გაამყაროს თავისი ძალმოსილება. მეორე მხრივ, ნაჩვენებია, რომ სპინოზას პოლიტიკური



თეორია, იმპლიციტურად მაინც, იძლევა შესაძლებლობას ძალმოსილებისა და ძალაუფლების შეჭიდულობა ამ უკანასკნელის სასარგებლოდ გადაწყდეს.

7. მეშვიდე თავი სპინოზასთან დემოკრატიული თეორიის ექსპლიკაციისა და მისი მარქსისტულ ჭეშმარიტ დემოკრატიასთან დაკავშირების მცდელობაა. ისევე როგორც სპინოზასთან, მარქსთანაც ჭეშმარიტი დემოკრატია აბსოლუტურია, რადგან აქ არ ვხვდებით პოლიტიკური ძალაუფლებისგან გაუცხოებას. და თუკი მარქსთან ამ გაუცხოებული მდგომარეობის გადამლახავი რევოლუციური სუბიექტი პროლეტარიატია, სპინოზასთან ის *მრავლობაა*. მეშვიდე თავის მსვლელობისას დემოკრატიის აბსოლუტურობა შეპირისპირებულია სუვერენულობის სხვა ტიპის გამოვლინებებთან, ნაჩვენებია დემოკრატიის უპირატესობა მმართველობის სხვა ფორმებთან და თეოლოგიური დისკურსის პოლიტიკურად წაკითხვის ფონზე გაანალიზებულია ლიბერალური დემოკრატიის ნაკლოვანება *მრავლობის* მიერ იმანენტური ძალაუფლებით დადგენილ პოლიტიკურ ფორმაციასთან მიმართებით.

## ბიბლიოგრაფია:

1. ასათიანი გ., თანამედროვე ბურჟუაზიული სოციოლოგია, თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1987.
2. ბაქრაძე, კ., რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი, ტომი მეექვსე, თბ. თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1972.
3. ბელენკი მ., სპინოზა, ნაკადული, 1966.
4. ბენიამინი ვ., ძალადობის კრიტიკისათვის, თარგმნა ლუკა ნახუცრიშვილმა, 2014.
5. გაბიძაშვილი ო., გეგეშიძე დ., რელიგიური რწმენა და მეცნიერული ცოდნა, თბ. საბჭოთა საქართველო, 1969.
6. დანელია ს., ნარკვევები ანტიკური და ახალი ფილოსოფიის ისტორიაში. თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1978.
7. ენგელსი ფ., ბუნების დიალექტიკა, მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფია (ტომი I), თბ. თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1983.
8. ენგელსი ფრიდრიხ., ლუდვიგ ფოიერბახი და კლასიკური გერმანული ფილოსოფიის დასასრული, თარგმანი გერონტი ქიქოძისა, ტიფლისი: სახელმწიფო გამომცემლობა, 1932.
9. კანტი ი., რა არის განმანათლებლობა?, თბ. ილიას სახელმწ. უნ-ტი, 2012.
10. კილურაძე გ., XVII საუკუნის ინგლისის ბურჟუაზიული რევოლუცია, საბჭოთა საქართველო, 1979.
11. ლუკრეციუსი, საგანთა ბუნებისათვის, თარგმანი პანტელეიმონ ბერაძისა, საბჭოთა საქართველო, 1958.
12. მარქსი კ., ენგელსი ფ., რჩეული ნაწერები (ტომი პირველი), გამომცემლობა საბჭოთა საქართველო, 1975.
13. მარქსი კ., და ენგელსი ფ., ინგლისის შესახებ, თბილისი: საბჭოთა საქართველო, 1959.
14. მარქსი კ., კაპიტალი (ტომი I), საქართველოს სსრ-ს სახელმწიფო გამომცემლობა, 1954.
15. ობოლაძე უ., ჟან-ჟაკ რუსო, თბ. განათლება, 1976.

16. პლენხანოვი გ., ბოლოსიტყვაობა, ლუდვიგ ფოიერბახი და კლასიკური გერმანული ფილოსოფიის დასასრული, ტიფლისი, სახელმწიფო გამომცემლობა, 1932.
17. ფოიერბახი ლ., ქრისტიანობის არსება, თარგმანი შალვა პაპუაშვილისა, სახელგამი, 1956.
18. ძირითადი რელიგიური მიმართულებანი, თბ. საბჭოთა საქართველო, 1963.
19. ჰეგელი გ.ვ.ფ., ფილოსოფიურ მეცნიერებათა ენციკლოპედია ლოგიკის მეცნიერება, თარგმანი შალვა პაპუაშვილისა, თბილისი: საბჭოთა საქართველო, 1962.
20. Althusser L., *Essays in Self-Criticism*, Translated by Grahame Lock, Verso, 2016.
21. Althusser L., *Lenin and Philosophy*, Translated by Ben Brewster, Monthly Review Press, New York, 1971.
22. Althusser L., Balibar E., *Reading Capital*, Translated by Ben Brewster, NLB, 1977.
23. Althusser L., *The Only Materialist Tradition*, in *New Spinoza* ed. by W. Montag and T. Stolze, University of Minnesota Press, 2008.
24. Avineri S., *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge University Press, 1968.
25. Balibar E., *Masses, Classes, Ideas*, Translated by James Swenson, Routledge, 1994.
26. Balibar E., *Spinoza: From Individuality to Transindividuality*, Eburon, 1997.
27. Balibar E., *Spinoza and politics*, Translated by Peter Snowdon, Verso, 2008.
28. Balibar E., *What is 'Man' in Seventeenth-Century Philosophy? Subject, Individual, Citizen*, In *The Individual in Political Theory and Practice*, ed. Janet Coleman, Clarendon Press, 1996.
29. Bianchi B., *Marx's Reading of Spinoza: On the Alleged Influence of Spinoza on Marx*, in *Historical Materialism*, 26 (4):35-58, 2018.
30. Baron S.W., *A Social and Religious History of the Jews*, 2d ed., 18 vols., New York: Columbia University Press, 1973.
31. Caporali R., *Spinoza's Political Philosophy: The Factory of Imperium*, Edinburgh University Press, 2021.

32. Deleuze G., *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, Translated by Martin Joughin, Zone Books, 1992.
33. Deleuze G., *Negotiations 1972-1990*, Columbia University Press, 1997.
34. Deleuze, G., *Spinoza: Practical Philosophy*, Translated by Robert Hurley, City Lights Publishers, 2001.
35. Derrida J., *Of Grammatology*, Translated by Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976.
36. Derrida J., "Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'," in *Acts of Religion*, ed. Gil Anidjar, New York: Routledge, 2002.
37. Descartes R., *Meditations on First Philosophy*, Translated by John Cottingham, Cambridge University Press, 2017.
38. Descartes R., *The Passions of the Soul: Les Passions De l'Âme*, Translated by Stephen Voss, Hackett Publishing Company, 1989.
39. Deutscher I., *The Non-Jewish Jew: And Other Essays*, Verso, 2017.
40. Feuer L., *Spinoza and The Rise of Liberalism*, Transaction Books, 1987.
41. Feuerbach L., *The essence of Christianity*, Translated by George Eliot, New York: Harper, 1957.
42. Field S.L., *Potentia: Hobbes and Spinoza on Power and Popular Politics*, Oxford University Press, 2020.
43. Filmer R., *Patriarcha and other writings*, Cambridge University Press, 1991.
44. Gatens M., *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality*, Routledge, 1996.
45. Hardt M., Negri A., *Commonwealth*, Belknap Press, 2009.
46. Hardt M., Negri A., *Empire*, Harvard University Press, 2001.
47. Hardt M., Negri A., *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, Penguin Press, 2005.
48. Hardt M., *The Anatomy of Power*, Introduction in *Savage Anomaly*, University of Minnesota Press, 1991.
49. Heidegger M., *Identity and Difference*, Translated by Joan Stambaugh, Chicago: University of Chicago Press, 2002.

50. Heinrich H., *On the History of Religion and Philosophy in Germany*, Cambridge University Press, 2007.
51. Hobbes T., *Behemoth or The Long Parliament*, Chicago: Chicago University Press, 1990.
52. Hobbes T., *De Cive*, Clarendon Press, 1984.
53. Hobbes T., *Leviathan*, Penguin, 2017.
54. James S., *Spinoza and Materialism*, in *Current Continental Theory and Modern Philosophy*, Northwestern University Press, 2005.
55. James S., *Spinoza on Philosophy, Religion, and Politics: The Theologico-Political Treatise*, Oxford University Press, 2014.
56. Jay M., *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukacs to Habermas*, University of California Press, 1984.
57. Kleine G. (ed), *Spinoza in Soviet Philosophy*, The Humanities Press INC, 1952.
58. Leibniz G.W., *New Essays on Human Understanding*, Translated by Peter Remnant, Jonathan Bennett, Cambridge University Press, 1996.
59. Leibniz G.W., *Philosophical Essays*, Translated by Roger Ariew, Daniel Garber, Hackett Publishing Company, 1989.
60. Lenin V.I., *What The Friends of The People Are and How They Fight The Social-Democrats*, *Collected Works*, vol. 1, Progress Publishers, 1960.
61. Lock J., *Second Treatise of Government*, Hackett Publishing Company, 1980.
62. Lordon F., *Imperium: Structures and Affects of Political Bodies*, Verso, 2022.
63. Lordon F., *Willing Slaves of Capital*, Verso, 2014.
64. Lucas J.M., *The Oldest Biography of Spinoza*, ed. A. Wolf, London: Allen and Unwin, 1927.
65. Lucchese F.D., *Conflict, Power, and Multitude in Machiavelli and Spinoza: Tumult and Indignation*, Continuum, 2009.
66. Macherey P., *Hegel or Spinoza*, Translated by Susan Rudick, University Of Minnesota Press, 2011.
67. Macherey P., *In a Materialist Way*, Verso, 1998.
68. Machiavelli, *Discourses*, Translated by Leslie J., Walker S.J., Penguin, 1984.

69. Machiavelli, *Florentine Histories*, Translated by Laura F. Banfiel, Harvey C. Mansfield  
Princeton University Press, 1990.

70. Marx K., *A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right* (introduction),  
Marxist Internet Archive, 1843.

<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1843/critique-hpr/intro.htm>

71. Marx K., *Early Writings*, Translated by Rodney Livingstone, Gregor Benton Penguin,  
1992.

72. Marx K., Engels F., *German Ideology*, Prometheus Books, 1998.

73. Matheron A., *Politics, Ontology and Knowledge in Spinoza*, Translated by David  
Maruzzella, Gil Morejon, Edinburgh University Press, 2020.

74. Moreau Pierre-Francois, *Spinoza's reception and influence*, in *The Cambridge  
Companion to Spinoza*, Cambridge University Press, 1995.

75. Montag W., *Bodies, Masses, Power: Spinoza and His Contemporaries*, Verso, 1999.

76. Montag W., *Commanding the Body: The Language of Subjection in Ethics III*, in  
*Spinoza's Authority Volume I: Resistance and Power in Ethics*, eds. Dimitris  
Vardoulakis & Kiarina Kordela, Bloomsbury Academic, 2018.

77. Montag W., *Introduction in Ettiene Ballibar's Spinoza and Politics*, Verso, 2008.

78. Nadler S., *Spinoza: A Life*, Cambridge University Press, 1999.

79. Negri A., *Insurgencies*, University of Minnesota Press, 1999.

80. Negri A., *Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*,  
Translated by Michael Hardt, University of Minnesota Press, 1991.

81. Negri A., *Subversive Spinoza*, Manchester University Press, 2004.

82. Norris C., *Spinoza and the Origins of Modern Critical Theory*, Wiley-Blackwell, 1991.

83. Plekhanov G., *Fundamental Problems of Marxism*, Marxists Internet Archive, 1907.

<https://www.marxists.org/archive/plekhanov/1907/fundamental-problems.htm>

84. Plekhanov G., *Bernstein and Materialism*. Marxist Internet Archive, 1898.

<http://www.marxists.org/archive/plekhanov/1898/07/bernsteinmat.html>

85. Rodney W., *How Europe Underdeveloped Africa*, Verso, 2018.

86. Roth C., *A Life of Menasseh ben Israel*, Jewish Publication Society of America, 1934.
87. Sharp, H., *Spinoza and the Politics of Renaturalization*, University of Chicago Press, 2011.
88. Smith P., *Age of Reformation*, Henry Holt and Company (New York), 1920.
89. Spinoza, B., *Complete Works*, Translated by Samuel Shirley, Hackett Publishing Company, 2002.
90. Spinoza B., *Theological-Political Treatise*, Translated by Michael Silverthorne and Jonathan Israel, Cambridge University Press, 2007.
91. Stalin J. V. 1906. *Anarchism Or Socialism?* Marxists Internet Archive. <https://www.marxists.org/reference/archive/stalin/works/1906/12/x01.htm>
92. Stolze T., *Becoming Marxist: Studies in Philosophy, Struggles and Endurance*, Haymarket Books, 2020.
93. Wood E., *A Social History of Western Political Thought*, Verso, 2022.
94. Wood E., *Liberty and Property: A Social History of Western Political Thought from the Renaissance to Enlightenment*, Verso, 2012.
95. Yovel, Y., *Spinoza and Other Heretics, Volume 1: The Adventures of Immanence*, Princeton, 1989.
96. Yovel Y., *Spinoza and Other Heretics, Volume 2: The Adventures of Immanence*. Princeton, 1992.
  
97. Axel Honneth, 'Zur Kritik der Gewalt', in Burkhardt Lindner (ed.) *Benjamin-Handbuch: Leben—Werk—Wirkung*, Stuttgart and Weimar: Metzler, 2011.
98. Hegel G.W.F, *Phänomenologie des Geistes*,. ed. J. Hoffmeister, Hamburg: Meiner 1952.