

ნიცუე საქართველოში

*ექლენება თამაზ ბუაჩიძის
ნათელ ხსოვნას*

რედაქტორ-შემდგენი

თენგიზ ირემაკე

გამომცემლობა „არსე“
თბილისი 2007

საქალაქო წესების ფილოსოფიის ინსტიტუტი
ქართული და უცხოეთის ფილოსოფიის
ისტორიის განყოფილება

ბრიტოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტი
კუპანოვსკი და სოციალურ-კულტურული
მემკვიდრეობის ფაკულტეტი

შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ფილოსოფიის ფაკულტეტი

სამეცნიერო სერია

ფილოსოფია, სოციოლოგია, მედიის თეორია

სერიის დამფუძნებელი და მთავარი რედაქტორი

თენგიზ ირემაძე (საქართველო, თბილისი)

რედაქტორები:

ლალი ზაქარაძე (საქართველო, ბათუმი)
დოდო ლაბუჩიძე-ხოფერია (საქართველო, თბილისი)
ლამარა რამიშვილი (საქართველო, თბილისი)
ნინო ფიფია (საქართველო, თბილისი)
თამარ ცხადაძე (საქართველო, თბილისი)
გიორგი ხელშეილი (საქართველო, თბილისი)

საკონსულტაციო საბჭო:

ლელა ალექსიძე (საქართველო, თბილისი)
გიუნტერ არნოლდი (გერმანია, ვაიმარი)
გიორგი ბარამიძე (საქართველო, თბილისი)
ჰანს ქრისტიან გიუნტერი (გერმანია, ფრაიბურგი)
რევაზ გორდეზიანი (საქართველო, თბილისი)
დადი დანელია (საქართველო, თბილისი)
მარტა ვაცულინოვა (ჩეხეთი, პრაღა)
გურამ თევზაძე (საქართველო, თბილისი)
ქრისტოფ იამე (გერმანია, ლიუნებურგი)
უდო რაინჰოლდ იეკი (გერმანია, ბოხუმი)
ზდენეკ კუჩერა (ჩეხეთი, პრაღა)
ბურკჰარდ მოიზიში (გერმანია, ბოხუმი)
ლერი მჭედლიშვილი (საქართველო, თბილისი)
იშტვან პერცელი (უნგრეთი, ბუდაპეშტი)
იან რ. ფენესტრა (პოლანდია, გრონიგენი)



Եղ զըստնոցոն յղն-զղն յղն յպահիշ: Զըստնոցոն
Նշոն հիշն խի շնոցիշն. Նշոցոն Նշն. յոնոցիշն
բո Նոնոցոն, հոցոն Նշոն Նոն, զոցիշն, իոցոն
Նոցոն, Նոնոցոն Նշն յոնոցոն Նոնոցոն յոն.

Մ. Խոցոն 1976 թ.

PHILOSOPHY, SOCIOLOGY, MEDIA THEORY

Edited by Tengiz Iremadze

Volume 1: *Nietzsche in Georgia*

In memoriam Tamaz Buachidze (1930-2001)

Edited by Tengiz Iremadze

Tbilisi 2007

The present volume – “Nietzsche in Georgia” – is dedicated to the memory of outstanding Georgian philosopher Tamaz Buachidze (1930-2001) – one of the best Georgian researchers of Nietzsche’s Philosophy. It consists of three parts. First Part includes the articles on the questions of Nietzsche’s receptions in Georgia. The following two parts includes the analysis of Tamaz Buachidze’s works.

© გამომცემლობა „არხე“

© Publishing House “Arche”

© ალექსანდრე ალადაშვილი, თენგიზ ირემაძე, 2007

© Alexandre Aladashvili, Tengiz Iremadze, 2007

გამომცემელი: ალექსანდრე ალადაშვილი

Publisher: Alexandre Aladashvili

ISBN 978-99928-925-5-8

Printed in Georgia

All rights reserved

სარჩევი

წინათქმა.....	9
ნაწილი I: ფრიდრიხ ნიცშეს ფილოსოფია ძართული აზროვნების ჰრილში.....	11
თენგიზ ირემაძე ნიცშეს გაგების ძირები საქართველოში.....	12
დოდო ლაბუჩიძე-ხოფერია ნიცშეს ნაშრომთა ქართველი მთარგმნელები და თარგმანები.....	28
ლევან დალაქიშვილი ნიცშეს ათვისების კულტურული პირობები საქართველოში.....	35
თენგიზ ირემაძე გრიგოლ რობაქიძე და ნიცშეს ფილოსოფია ინდივიდუალიზმი - კომუნიკაცია - უნივერსალიზმი.....	47
მამუკა ბიჭაშვილი დავით კასრაძე ნიცშეს ფილოსოფიის შესახებ.....	57
ენვერ ბარათელი კონსტანტინე კაპანელი - ნიცშეს ფილოსოფიის ინტერპრეტატორი.....	70
რევაზ გორდეზიანი ფრიდრიხ ნიცშე და კონსტანტინე კაპანელის „ორგანოტროპიზმი“.....	81
სოსო სიგუა ფრიდრიხ ნიცშე და კონსტანტინე გამსახურდია.....	92
გიორგი ბარამიძე ნიცშესეული მოტივები ზურაბ კაკაბაძის ფილოსოფიურ შეხედულებებში.....	110
ეკატერინე ნაცვლიშვილი ავთანდილ პოპიაშვილი - ნიცშეს ფილოსოფიის მკვლევარი.....	119
გიორგი ხეოშვილი ფრიდრიხ ნიცშე თანამედროვე ქართულ ფილოსოფიაში.....	129

ნაწილი II: თამაზ ბუაჩიძე – ფრიდრიხ ნიცშეს ფილოსოფიის გავლენები	141
დალი დანელია თამაზ ბუაჩიძე აპოლონური და დიონისური ნიცშესეული კონცეფციის შესახებ.....	142
ანზორ ბრეგაძე დიონისესა და აპოლონს შუა.....	150
ირმა წერეთელი თამაზ ბუაჩიძე ნიჰილიზმის არსის ნიცშესეული გაგების შესახებ.....	156
ნაწილი III: თამაზ ბუაჩიძე – ცხოვრება და შემოქმედება	163
გურამ თევზაძე თამაზს სხვა ხიბლიც ჰქონდა.....	164
ნაპო კვარაცხელია კაცი, რომელსაც ძლიერ უყვარდა ფილოსოფია	172
ლერი მჭედლიშვილი თამაზ ბუაჩიძის ერთი სტატიის კომენტარი.....	175
ირაკლი კალანდია კულტურის ფილოსოფიური პრობლემები თამაზ ბუაჩიძის შემოქმედებაში	187
თეიმურაზ მთიბელაშვილი თამაზ ბუაჩიძის მსოფლმხედველობის ზოგიერთი თავისებურება.....	198
ბიბლიოგრაფია: თამაზ ბუაჩიძის რჩეული შრომები	205
სახელთა საძიებელი	235
კრებულის ავტორები	239

CONTENTS

Introduction	9
Part I: The Philosophy of Friedrich Nietzsche on the Light of Georgian Thinking.....	11
Tengiz Iremadze The Beginning of Nietzsche's Reception in Georgia	12
Dodo Labuchidze-Khoperia Georgian Translators and Translations of Nietzsche's Works	28
Levan Dalakishvili Cultural Conditions of Nietzsche's Reception in Georgia	35
Tengiz Iremadze Grigol Robakidze and Nietzsche's Philosophy Individualism – Communication – Universalism.....	47
Mamuka Bichashvili Davit Kasradze on Nietzsche's Philosophy.....	57
Enver Barateli Konstantine Kapaneli – an Interpreter of Nietzsche's Philosophy.....	70
Revaz Gordeziani Friedrich Nietzsche and "Organotropism" of Konstantine Kapaneli.....	81
Soso Sigua Friedrich Nietzsche and Konstantine Gamsakhurdia	92
Giorgi Baramidze Nietzschean Motives in Zurab Kakabadze's Philosophical Thinking	110
Ekaterine Natsvlishvili Avtandil Popiashvili – Researcher of Nietzsche's Philosophy.....	119
Giorgi Kheoshvili Friedrich Nietzsche in the Contemporary Georgian Philosophy.....	129
Part II: Tamaz Buachidze – Researcher of Friedrich Nietzsche's Philosophy	141
Dali Danelia Tamaz Buachidze on the Nietzschean Conception of the Apollonian and Dionysian	142

Anzor Bregadze	
Between Dionysus and Apollo	150
Irma Tsereteli	
Tamaz Buachidze on the Nietzschean Understanding of the Essence of Nihilism	156
Part III: Tamaz Buachidze – Life and Work.....	163
Guram Tevzadze	
Tamaz Had Another Appeal... ..	164
Napo Kvaratsxelia	
The Man Loving Philosophy Enormously	172
Leri Mchedlishvili	
A Commentary on One Paper by Tamaz Buachidze	175
Irakli Kalandia	
Philosophical Problems of Culture in the Works by Tamaz Buachidze	187
Teimuraz Mtiblashvili	
Some Characteristics of the Outlook of Tamaz Buachidze	198
Bibliografy: Selected Works by Tamaz Buachidze	205
Index of Names.....	235
Notes of Contributors	239

წინათქმა

ქართულ კულტურაზე ფრიდრიხ ნიცშეს ფილოსოფიამ დიდი გავლენა მოახდინა. მისი ათვისებისა და ინტერპრეტაციის გზები ჯერ კიდევ არ არის სათანადოდ შესწავლილი. ეს კრებული პირველი ცდაა იმისა, რომ დაძლეულ იქნეს ქართული პუმიანიტარული აზროვნების ეს ნაკლი.

წინამდებარე კრებულის ავტორები შეეცადნენ, ყველა მეტნაკლებად მნიშვნელოვანი საფეხური ნიცშეს ფილოსოფიის რეკეფციისა ქართულ აზროვნებაში აღენუსხათ და სათანადო განსჯის საგნად ექციათ.

* * *

შემთხვევითი არ არის, რომ წინამდებარე კრებული დიდი ქართველი ფილოსოფოსის – თამაზ ბუაჩიძის (1930-2001) ხსოვნას ეძღვნება. სწორედ მის სახელს უკავშირდება – XX საუკუნის მეორე ნახევარში – ნიცშეს ფილოსოფიის საფუძვლიანი კვლევის განახლება საქართველოში. თამაზ ბუაჩიძემ, არახელსაყრელი სამეცნიერო-კვლევითი პირობების მიუხედავად, მიუკერძოებლად განიხილა დიდი გერმანელი ფილოსოფოსის შემოქმედება და ამით ის არაკეთილმოსურნე და არაკომპეტენტური ინტერპრეტაციების საშიშროებისაგან იხსნა. ქართული აზროვნების ისტორიაში – გრიგოლ რობაქიძის შემდეგ – ის პირველი მკვლევარია, ვინც ნიცშეს ფილოსოფიისა და ქართული აზროვნების სიახლოვის დამაჯერებელი ანალიზი შემოგვთავაზა. თამაზ ბუაჩიძე ნიცშეს აზროვნების არა მარტო ერთ-ერთი საუკეთესო ქართველი სპეციალისტი, არამედ მისი დიდი დამფასებელიც იყო. აქედან გამომდინარე გასაგებია, რომ სწორედ მას ეძღვნება წინამდებარე კრებული. ქვემოთ თამაზ ბუაჩიძის ბიოგრაფიის რამდენიმე მნიშვნელოვან დეტალს გამოვყოფთ. მის პიროვნებასა და შემოქმედებას კი წინამდებარე კრებულის ორი ვრცელი ნაწილი ეძღვნება.

* * *

თამაზ ბუაჩიძე დაიბადა 1930 წელს თბილისში. 1953 წელს ლაამთავრა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოსო-

ფიის ფაკულტეტი. 1964 წელს გახდა ფილოსოფიის მეცნიერებათა კანდიდატი, 1991 წელს – პროფესორი, ხოლო 1997 წელს – ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი. 1997-2001 წწ. იყო საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის სავლე წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტის დირექტორი. თამაზ ბუაჩიძე მრავალმხრივი მოაზროვნე იყო – მუშაობდა ფილოსოფიის ისტორიის, გნოსეოლოგიის, ონტოლოგიის, აქსიოლოგიისა და ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის პრობლემებზე.

* * *

წინამდებარე კრებული გამომცემლობა „არხეს“ ახალი სამეცნიერო სერიის – „ფილოსოფია, სოციოლოგია, მედიის თეორია“ – პირველი ტომის სახით ქვეყნდება. იმედი მაქვს, რომ „ნიცშე საქართველოში“ თამაზ ბუაჩიძის ნათელი პიროვნებითა და შემოქმედებით დაინტერესებული მკითხველის ყურადღებას მიიპყრობს. ვფიქრობ, ის იმ მკითხველსაც დააინტერესებს, ვისაც ნიცშეს ფილოსოფიის ქართული რეცეფციის ბედი აღელვებს. წინამდებარე სერიის მთავარი რედაქტორისა და რედკოლეგიის ყურადღება ამ ორი თვალსაჩინო მოაზროვნის შემოქმედებაზე შემთხვევით არ შეჩერებულა. ჩვენი სურვილია, რომ ეს ახალი სერია სწორედ ფრიდრიხ ნიცშესა და თამაზ ბუაჩიძისადმი მიძღვნილი კრებულით დაიწყოს!

თენგიზ ირემაძე

ქ. თბილისი, 23 სექტემბერი, 2007 წ.

ნაწილი I

**ფრიდრიხ ნიცშეს ფილოსოფია
ქართული აზროვნების ჰორიზონტში**

ნიცშეს ბაბუის პირები საქართველოში*

ეძღვნება თამაზ ბუაჩიძის (1930-2001) ხსოვნას

დღეს ფილოსოფიის ისტორიული კვლევის ერთ-ერთი მთავარი ამოცანაა, ნათლად და ამომწურავად გვინვენოს აზროვნების სხვადასხვა ტრადიციათა გაგების ის გზები, რომლებიც მიჩქმალულია, ან სულაც არ არის ნაძიები. იქნებ ამგვარი ცდები თეორიული ფილოსოფიის უპირატესი ამოცანა არცაა, მაგრამ ისინი დიახაც რომ ფილოსოფიის ისტორიული კვლევის ვრცელ ასპარეზს ეკუთვნის. აზროვნების ჯერაც აღმოუჩენელ დოკუმენტთა მოპოვება გააფართოებს ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემატიკის ჰორიზონტს და ხელს შუწყობს ფილოსოფიის ისტორიკოსებს, გადალახონ აზროვნების თანამედროვე მოდელთა შეზღუდულობა.

აქ, არსებითად, საქმე ეხება ზემოხსენებული წესის შემეცნებით შესაძლებლობათა გამოყენებას, რაც არამც და არამც არ დაიყვანება მარტოოდენ ფაქტების შეგროვებაზე. ეს გახლავთ ცდა, ისტორიულად, ანუ ფესვევულად იქნეს შესწავლილი სხვადასხვა გონითი მიდგომა კულტურის ფენომენტთა მიმართ, რაც უნდა დაგვირგვინდეს ამ მიდგომათა ერთმანეთთან შეჯერებით. სწორედ ეს წესი უნდა დაედოს საფუძვლად ფილოსოფიის ისტორიის თანამედროვე გააზრებას. ამგვარად, საკუთრივ ფილოსოფიის ისტორიის ამოცანა იქნება, იკვლიოს ფილოსოფოსობის, როგორც ასეთის, კულტურული პარადიგმები. რაც უფრო მეტად ჩაუღრმავდებიან ფილოსოფოსები აზროვნების ურთიერთგანსხვავებულ ტრადიციებს, მით უკეთ გაერკვევიან ისინი საკუთარ თავსა და შესაძლებლობებში. მაშასადამე, ფილოსოფიის ისტორიას მართებს გაეცნოს აზროვნების სხვადასხვა ტრადიციას, ადეკვატურად გააანალიზოს ისინი და სხვადასხვა წარმოშობის

* ამ სტატიის თავდაპირველი ვერსია გერმანულ ენაზე შეიქმნა და თამაზ ბუაჩიძის 75 წლისთავს მიეძღვნა. იხ. T. Iremadze, Anfänge der Nietzsche-Rezeption in Georgien, in: *Nietzsche-Studien*, Bd. 35, Berlin – New York 2006, S. 223-224 (*მთარგმნელის შენიშვნა*).

მქონე კულტურულ მოვლენათა კვლევისას უკუაგდოს მარტივი სქემები.

ამ მხრივ, ევროპული ფილოსოფიის ისტორიას ჯერაც ბევრი რამ აკლია. დღესაც, ფილოსოფიის ისტორიულ გამოკვლევებში, მცირე გამოჩენის გარდა - ტრადიციული ფილოსოფიის ისტორიის გაგებისამებრ - გამეფებულია მეთოდი, რომელიც ნაკლებ მნიშვნელობას ანიჭებს ფილოსოფიის ისტორიის მარგინალურ ფიგურებს და უმეტესად ფილოსოფიის უნივერსალური ხაზის დამკველია. მაგრამ დღეს უკვე იკვეთება საპირისპირო ტენდენცია: ფილოსოფიის ისტორიის მიუიწეებულ თავთა შესწავლისა და მათი ისტორიული ვერიფიკაციების შესაძლებლობა, ცოდნის ამჟამინდელი დონის შესაბამისად. ჩემი მიზანია, ამ თვალთახედვით აღვადგინო ნიცშეს ქართული კვლევის ფესვები, მით უფრო, რომ ბევრი ნაყოფი ქართული ფილოსოფიური შემოქმედებისა - არც საქართველოში და არც სხვაგან - დღემდე არ ქცეულა ინტენსიური ძიებისა და ადეკვატური ანალიზის საგნად.

* * *

ქართველი მოაზროვნეები საკმაოდ ადრე გაიტაცა ნიცშეს შემოქმედებამ. მე-19 საუკუნის მიწურულსა და მე-20 საუკუნის დასაწყისში, ქართული ჟურნალ-გაზეთების ფურცლებზე იმართებოდა ცხარე პაექრობები ნიცშეს მოძღვრების თაობაზე. ერთი პირველთაგანი გახლდათ ცნობილი მწერალი და პუბლიცისტი ა. ფურცელაძე. ის, 1899 წელს, გაზეთ „ივერიაში“, შეეხო ნიცშეს შემოქმედებას და კრიტიკულადაც შეაფასა მისი შეხედულებები¹. ნიცშეს მსოფლმხედველობა, ავტორის აზრით, ერთ-ერთი ვერსიაა სოციალური დარვინიზმისა, ვინაიდან მან, არსებობისათვის ბრძოლის კანონი, ორგანული სიცოცხლის სფეროდან გადაიტანა სოციალურ სფეროში. ეს კონცეფცია ამართლებს სოციალურ უსამართლობას და იგი მთლიანად უარსაყოფია².

1 იხ. ა. ფურცელაძე, ჩვენი საჭიროებოთა კითხვები // „ივერია“, № 272 (თბილისი, 1899), გვ. 2.

2 ფურცელაძის ამ შეფასების შესახებ იხ. ვ. გაგოიძე, ნარკვევები XIX საუკუნის ფილოსოფიური და სოციოლოგიური აზრის განვითარების ისტორიიდან საქართველოში, თბილისი, 1971, გვ. 297.

ამას მოჰყვა ა. ჩხენკელისა³ და შ. ჩიტაძის⁴ უფრო საფუძველიანი წერილები, რომლებიც დაიბეჭდა იმჟამინდელ წამყვან ყოველკვირეულ ლიტერატურულ გამოცემებში; კერძოდ, „კეალში“, 1901 წელს, გამოქვეყნდა პირველი ნაწილი ჩხენკელის წერილისა, სადაც სწორადაა გადმოცემული ნიცშეს ბიოგრაფია და მოცემულია ნიცშეს შემოქმედების ზოგადი დახასიათება, მისი თხზულებების კლასიფიკაციითურთ. ჩხენკელი დადებითად აფასებს გერმანელი ფილოსოფოსის შემოქმედებას, რაც, ფურცელაძის უარყოფი სულისკვეთების ფონზე, უთუოდ ვერ აღიქმებოდა ეჭვშეუვალ მოსაზრებად. ამან გამოიწვია ის, რომ „კეალის“ რედაქციამ ჩხენკელის წერილს წაუშლდარა თავისი შენიშვნა. შენიშვნაში წერია, რომ რედაქციის წევრები არ ეთანხმებიან ავტორის მრავალ მოსაზრებას. თუმცა ნიცშე ინდივიდუალიზმის პროგრესული ქომაგია, მის ფილოსოფიას, უფრო, კონსერვატიული სახე აქვს. და მაინც, მიუხედავად მათი ამ თავდაცვითი პოზიციისა, ნიცშეს აზროვნება იმსახურებს ნაირგვარ ინტერპრეტაციას, რის გამოც მათ კანონიერად მიაჩნიათ ამ ნარკვევის გამოქვეყნება⁵.

ჩხენკელი, თავის წერილში, მიმოიხილავს ნიცშეს გვიანდელ შემოქმედებას. თუ რატომ, ამასაც ამბობს: ნიცშეს მოძღვრებაში, თავისი განვითარების მესამე პერიოდში, შეიძინა სრული და ორიგინალური ხასიათი. სწორედ ამ ხანებში გამოძერწა ნიცშემ საკუთარი ფილოსოფიური სახე და მოსწყდა თავის ადრინდელ მოძღვართა ზეგავლენას⁶. ამისდა კეალად, ჩხენკელი განსაკუთრებული გულისყურით ეკიდება ისეთ თხზულებებს, როგორიცაა: „მხიარული მეცნიერება“ (1882), „ესე იტყოდა ზარატუსტრა“ (1883-1885) და „კეთილისა და ბოროტის მიღმა“ (1886). ავტორი ცდილობს, ნიცშეს მთელი შემოქმედება დაგვანახოს ამ თხზულებათა ტრილში, თანაც, კვალიფიციური შეფასება მისცეს მას⁷.

3 იხ. ა. ჩხენკელი, ფრიდრიხ ნიცშე (ნაწილი I) // „კეალი“, № 49 (თბილისი, 1901), გვ. 1002-1004; მისივე, ფრიდრიხ ნიცშე (ნაწილი II) // „კეალი“, № 50 (თბილისი, 1901), გვ. 1022-1023; მისივე, ფრიდრიხ ნიცშე (ნაწილი III) // „კეალი“, № 51 (თბილისი, 1901), გვ. 1043-1046; მისივე, ფრიდრიხ ნიცშე (ნაწილი IV) // „კეალი“, № 3 (თბილისი, 1902), გვ. 50-52.

4 იხ. შ. ჩიტაძე, ნიცშეს იდეალი // „ცნობის ფურცელი“, № 2868 (თბილისი, 1905), გვ. 2-3; მისივე, ნიცშეს იდეალი // „ცნობის ფურცელი“, № 2871 (თბილისი, 1905), გვ. 2-3; მისივე, ნიცშეს იდეალი // „ცნობის ფურცელი“, № 2875 (თბილისი, 1905), გვ. 3.

5 იხ. ა. ჩხენკელი, ფრიდრიხ ნიცშე (ნაწილი I), გვ. 1002.

6 იხ. იქვე, გვ. 1004.

7 ჩხენკელი უმთავრესად ეყრდნობა ნიცშეს შესახებ არსებულ რუსულ და

ჩხენკელი არ ეთანხმება იმათ, ვინც *ზეკაციის* იდეას გადამწვევტ როლს აკისრებს ნიცშეს ფილოსოფიის გაგებაში. ამ თემის მეტიმეტად წამოწევა უფრო გამოწვეულია ნიცშეს მოძღვრების რადიკალური ბუნებით და არ წარმოადგენს მისი ეთიკური კონცეფციის მთავარ პრობლემას⁸. *ზეკაციის* იდეის შემწმავებით ნიცშე დაუპირისპირდა საკუთარ ინტენციას. ამ იდეით მან კაცობრიობას დაუსახა *ერთადერთი* მიზანი; მასთან ხომ ადამიანის, როგორც ასეთის, *ერთადერთი* მიზანი *ზეკაციობაა*, რაც ეწინააღმდეგება ნიცშეს ადრინდელ ჩანაფიქრს: არ არსებობს კაცობრიობის *ერთადერთი* მიზანი⁹, არამედ არსებობს ხალხთა ათასგვარი მიზნები. ნაირგვარ მიზანთა შესახებ თავისი თეორიის დაფუძნებით, ნიცშემ მოახდინა მორალის, როგორც ასეთის, დესტრუქცია. ახლა კი, როცა ის ავითარებს, „*ზეკაციის*“, როგორც მომავალი ადამიანის *ერთადერთი* მიზნის, იდეას, ამითვე უარყოფს პრინციპულ მხარეს თავისი მსოფლგაგებისა. ჩხენკელს აქ უთუოდ მხედველობაში აქვს ერთ-ერთი თავი „ათასი და ერთი მიზნისათვის“, „ესე იტყოდა ზარატუსტრას“ პირველი მონაკვეთიდან, სადაც ნიცშე მიუთითებს, რომ მცდარია კაცობრიობისათვის *ერთი* მიზნის დასახეზე მსჯელობა¹⁰. საბოლოოდ კი, ნიცშე – წერს ავტორი – მთელი თავისი შემოქმედებით, მაინც ნაირგვარ მიზანთა და მიდგომათა პრიმატის მომხრეა. *ერთი* საკაცობრიო მიზნის უარყოფით ნიცშემ დააფუძნა უფლება ყოველი *კერძო* ადამიანისა და სწორედ

გერმანულენოვან გამოკვლევებს. გერმანული ლიტერატურა მისთვის მეტწილად რუსული თარგმანის მეშეობით იყო ხელმისაწვდომი. ლუ ანდრეას-სალომეს ნაშრომი „ფრიდრიხ ნიცშე მისი შემოქმედების სარკეში“ (1894) – რომელიც, უკვე, 1896 წელს ითარგმნა და დაიბეჭდა რუსულ ენაზე – ნიცშეს ბიოგრაფიის გადმოცემისას სათანადოდ იქნა გათვალისწინებული [იხ. ა. ჩხენკელი, ფრიდრიხ ნიცშე (ნაწილი I), გვ. 1002-1004]. ჩხენკელს ხელთ ჰქონდა იმ ხანად ცნობილი სხვა გამოკვლევებიც ნიცშეზე: სახელდობრ, აქ დამოწმებულია ა. რილის „ფრიდრიხ ნიცშე, ხელოვანი და მოაზროვნე: ესე“, შტუტგარტი 1897 [იხ. ა. ჩხენკელი, ფრიდრიხ ნიცშე (ნაწილი IV), გვ. 51], რომელიც იმეამად რამდენჯერმე ითარგმნა რუსულად (იხ. Weimarer Nietzsche-Bibliographie (WNB), Bd. 2: Sekundärliteratur 1867-1998: Allgemeine Grundlagen und Hilfsmittel: Leben und Werk im Allgemeinen; Bibliographische Einzelheiten, Stuttgart – Weimar 2002, S. 188-189).

8 იხ. ა. ჩხენკელი, ფრიდრიხ ნიცშე (ნაწილი IV), გვ. 50-51.

9 იხ. იქვე, გვ. 52.

10 „ათასი მიზანი არსებობდა დღემდე, რადგან ათასი ხალხი პიტიება. კელაე გეაკლია ხუნდები ამ ათას კისრისათვის, გეაკლია ერთი მიზანი. კელაე მიზანი არაა პეიტებს კაცობრიობისათვის“ (ფრიდრიხ ნიცშე, ესე იტყოდა ზარატუსტრა. წიგნი ეველასთვის და არაეისთვის, გერმანულიდან თარგმნა ე. ტატიშვილმა, თბილისი, 1993, გვ. 50).

ის გამოაცხადა საზოგადოების მამოძრავებელ ძალად.

ამიტომ არის, რომ ჩხენკელმა ნიცშე, უწინარეს ყოვლისა, გაიგო ინდივიდუალიზმის მოქადაგე ფილოსოფოსად, მისი ღამისახურება კი დაინახა ამ პრობლემის ხაზგასმისა და ინტერპრეტაციაში. ნიცშეს მოძღვრების პროგრესული ხასიათი სწორედ ამ პრინციპისათვის რადიკალური უპირატესობის მინიჭებაში მოიხსნა. რა თქმა უნდა, ინდივიდუალიზმის იდეა არ გახლავთ ნიცშეს მონაპოვარი. ამ იდეის ძირები, ბოლოს და ბოლოს, არც რომანტიკოსებთანაა საძიებელი და არც ადამ სმიტის თეორიაში. მაგრამ ერთი რამ ეჭვს არ იწვევს: ხსენებული იდეის დამუშავებაში იგი უფრო ორიგინალური და მეტი ზეგავლენის მომხდენია, ვიდრე მისი წინამორბედები.

1905 წელს – ჩხენკელის შემდეგ – გაზეთ „ცნობის ფურცელში“ (სამ სხვადასხვა ნომერში) გამოქვეყნდა შ. ჩიტაძის საგულისხმო ნარკვევი: „ნიცშეს იდეალი“, სადაც ქართველი ავტორი ძირითადად შეეხო ნიცშეს ნაწარმოებს „ესე იტყოდა ზარატუსტრა“; და არათუ შეეხო, არამედ მარჯვენაც მოარგო ამ წიგნის პრობლემატიკა დამდეგი ღროის სიტუაციას. ე. გაგოიძის მტკიცების საპირისპიროდ¹¹, ჩიტაძემ – და ეს ხაზგასმით უნდა ითქვას – დადებითად შეაფასა ნიცშეს შემოქმედება. მისი რწმენით, ნიცშეს მოძღვრება ყურადსაღებია არა მარტო აწმყო-სთვის, არამედ – მერმისისთვისაც¹².

ჩიტაძემ წამოსწია ნიცშეს აზროვნების ორიგინალურობა, აქტუალობა და მნიშვნელობა. რა თქმა უნდა, ნიცშესთან წამოჭრილ იდეებს ფესვი წარსულ ფილოსოფიაში უდგას – სოფისტებთან, ან, გნებავთ, მე-18 საუკუნის განმანათლებლებთან –, მაგრამ ნიცშეს რეაქცია აღეკავტურია სწორედ თავისდროინდელი აზროვნების ტენდენციებისა, რამაც ეს იდეები ახალი კუთხით დაგვანახა. მან საბოლოო და ზუსტი დიაგნოზი დაუსვა თავისი ღროის უსასოობასა და იდეურ სიცარიელეს, თანაც, ეფექტური იდეალები დასახა ამ მდგომარეობის დასაძლევად. სწორედ ამან გაუთქვა მას სახელი და მოუხევეჭა ეგზომ ღიდი პოპულარობა¹³.

ჩიტაძე, ჩხენკელის მსგავსად, განსაკუთრებული ყურადღე-

11 იხ. ე. გაგოიძე, ნარკვევები XIX საუკუნის ფილოსოფიური და სოციოლოგიური აზრის განვითარების ისტორიიდან საქართველოში, გვ. 291.

12 იხ. შ. ჩიტაძე, ნიცშეს იდეალი // „ცნობის ფურცელი“, № 2875, გვ. 3.

13 ჩიტაძის ამ შეფასების შესახებ იხ. შ. ჩიტაძე, ნიცშეს იდეალი // „ცნობის ფურცელი“, № 2868, გვ. 2-3.

ბით მოექცა ინდივიდუალიზმის პრობლემას ნიცშეს შემოქმედებაში; მისთვის ნიცშე „მე“-ს ფილოსოფოსია. ვინაიდან არ არსებობს ერთი მიზანი ყველასათვის და ყოველი კაცი საზომია ყოველივეს, ინდივიდუალობის პრობლემა მტკიცე კონტრუქტებს იძენს ნიცშეს თეორიაში. ის, ვისაც, უწინარეს ყოვლისა, მიეწერება რეალური არსებობა – ამ სამყაროში მისი ადგილის გამო -, ანუ ცალკეული ინდივიდი მოქმედებს თავისი ინტერესებისა და მიზნების შესაბამისად, რათა რეალობა მოაწიოს საკუთარი წესის მიხედვით. საკითხთა ამგვარი დასმით ჩიტაძე გახსნავს, რომ ისეთ ცნებებს, როგორცაა: „კაცობრიობა“, „სახელმწიფო“, „მოყვასის სიყვარული“, „კეთილი და ბოროტი“, ნიცშესთან დაკარგული აქვს ტრადიციული გაგება და ფიქციებად აღიქმება. მათი უგულებელყოფით უქმდება „ჯერარსის“ ცნებაც. თუკი მოხსნილია რეალობის ძველი წესრიგი, მორალური საფუძვლებიც ზედმეტია და ინდივიდი თავიდან იწყებს აზროვნებას – ტრადიციულ ცნებათა მიღმა. შესაბამისად, ნიცშემ – ასე ფიქრობს ჩიტაძე – შეიმუშავა ადამიანის სხვა ცნება, სახელდობრ, „ზეკაცისა“. „ზეკაცია“ ის, ვინც თავისი მოქმედების საფუძვლად გაიხადა ძალაუფლების ნების პრინციპი¹⁴. „ზეკაცის“ სახით მოგვევლინა „ჯერარსის“ ახალი პრინციპი, რომელსაც არაფერი აქვს საერთო სახელმწიფოს „ჯერარსთან“. იგი განასახიერებს ადამიანად ყოფნის ნამდვილ მიზანს, ანუ იდეალს. აქ „ჯერარსი“ შეიძლება გავიგოთ, როგორც „ზეკაცის“ ნება. იგი „მომავლის ადამიანის“ ნიცშესეული ჩანაფიქრია. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ „ზეკაცის“ იდეა ჩიტაძეს განუხორციელებლად მიაჩნია. „ზეკაცია“, როგორც „მე“, გაგებულია „არა-მე“-ს რადიკალურ ანტიპოდად, რაც, ჩიტაძის აზრით, ფიქციას, უფრო სწორად კი, უტოპიას წარმოადგენს. ჩიტაძემ კრიტიკული შეფასება მისცა ნიცშეს მეთოდურ ნაბიჯებსაც: თავისი მთავარი იდეის მკაცრ ლოგიკურ დასაბუთებას ნიცშემ ამჯობინა იგი დაენახა ფსიქოლოგიურ პერსპექტივაში¹⁵.

ამგვარად, ჩიტაძის გამოკვლევაში განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს შემდეგი საკითხები: სახელმწიფოს ბუნება, ძალაუფლების ნება, „უკანასკნელი ადამიანის“ დაძლევა, ადამიანური „მე“ და „ზეკაცია“, აგრეთვე, ახალ ღირებულებათა დასახვის პრინციპი. ჩიტაძის დიდ მოწონებას იმსახურებს ნიცშეს რადიკალური კრიტიკა საზოგადოებისა. ასე რომ, ქართვე-

14 იხ. შ. ჩიტაძე, ნიცშეს იდეალი // „ცნობის ფურცელი“, № 2871, გვ. 2-3.

15 იხ. შ. ჩიტაძე, ნიცშეს იდეალი // „ცნობის ფურცელი“, № 2875, გვ. 3.

ლი ავტორი, მისი ძირითადი განწყობის შესაბამისად, შეიძლება ჩათვალოს ნიცშეს მგზნებარე ინტერპრეტატორად.

შემდგომი შეხება ნიცშეს ნააზრევთან გამოირჩევა ანალიზის ფართო სპექტრით. აქ, პირველყოფლისა, უნდა ვახსენოთ ქართველი მწერლისა და კულტუროლოგის, გრ. რობაქიძის საჯარო ლექციები, რომლებმაც დიდი გამოხმაურება კპოვა ქართველ მსმენელში. 1911 წელს, „სახალხო გაზეთის“ ფურცლებზე, გაიმართა ცხარე კამათი ნიცშეს შესახებ, რაც შთაგონებული იყო რობაქიძის მოხსენებებით¹⁶. ამ პაექრობებში ერთი რამ იკვეთება ცხადად: რობაქიძის განსაკუთრებული ინტერესი ნიცშეს „ტრაგედიის დაბადებისა“ და, შესაბამისად, „დიონისურ“-„აპოლონურის“ პრობლემატიკის მიმართ¹⁷. რობაქიძის ყურადღებას იპყრობს ნიცშეს ლიტერატურული მნიშვნელობა და ნაყოფიერება. ეს გასაგებიცაა: ამ ხანებში ნიცშე პოპულარული იყო სწორედ როგორც მწერალი და ხელოვანი¹⁸. რობაქიძის ეს გაგება იქცა დ. კასრაძის მძაფრი კრიტიკის საგნად. კასრაძემ ნიცშეს მოძღვრებაში წამოსწია „ზეკაციისა“ და ძლიერ-სუსტის შორის ორთაბრძოლის თემატიკა, თანაც, საგანგებოდ გაისაზრა ამ პრობლემატიკის უგულებელყოფა რობაქიძის მიერ¹⁹.

ნიცშეს მოძღვრების – ამ აზრისაა კასრაძე – მთავარი იდეა ადამიანის გარდაქმნაა ზეკაცად. ეს კონცეფცია ნიცშემ ჩამოაყალიბა ევოლუციის თეორიის, განსაკუთრებით კი, დარვინიზმის ზეგავლენით. კასრაძის კვლევის ობიექტი ნიცშეს შემოქმედების ე.წ. მესამე პერიოდია, სადაც დარვინიზმის იმპულსი თვალსაჩინოა. სწორედ კასრაძემ მოგვცა ჩინებული დახასიათება ნიცშეს ზემოქმედებისა იმდროინდელ მწერლობაზე. კასრაძე, თუმცა მოკლედ, მაგრამ მეტწილად სწორად ასახელებს ნიცშეს ფილოსოფიურ წყაროებს. მიუხედავად მისი ამ წვლილისა, ნიცშეს კასრაძისეული გაგება მაინც არასრულია და ცალმხრივი. სო-

16 იხ. ზ. შელეგია, გრიგოლ რობაქიძისა და დავით კასრაძის ერთი პოლემიკის გახსენება. ნიცშეს აზროვნების დრამა // „ლიტერატურული საქართველო“, № 33 (თბილისი, 1997), გვ. 14.

17 აქვე მიუთითებ მის უფრო გვიანდელ გამოკვლევასაც: გრ. რობაქიძე, დიონისოს კულტი და საქართველო // „საქართველო“, № 250 (თბილისი, 1917), გვ. 2.

18 ასე მსჯელობდა ცნობილი ქართველი პოეტი ე. გაფრინდაშვილიც, რომელმაც, ნიცშეს კონცეფციის შესაბამისად, ლირიკაში გამოყო ორი მნიშვნელოვანი ფენომენი: „დიონისური“ და „აპოლონური“ (იხ. ს. სიგუა, ქართული მოდერნიზმი, თბილისი, 2002, გვ. 98).

19 იხ. დ. კასრაძე, ზ-ნ გრ. რობაქიძის ლექციის გამო // „სახალხო გაზეთი“, № 310 (თბილისი, 1911), გვ. 2-3.

გიერთ ასპექტს, მაგალითად, ღარვინიზმის ზეგავლენას ნიცშეს მოძღვრებაზე, მასთან უფრო მეტად მოუღის მახილი, ვიდრე ეს სინამდვილეშია. სხვა ასპექტები კი, ოდნავ, ან სულაც არ არის გათვალისწინებული. ასეთია, მაგალითად, „დიონისურისა“ და „აპოლონურის“ ცნებები, რომლებიც, მისი შეხედულებით, არა თუ დიდ როლს არ ასრულებს ნიცშეს შემოქმედებაში, არამედ აფერხებს კიდევაც მისი მოძღვრების სწორ გააზრებას.

კასრაძის ამ კრიტიკას რობაქიძემ პასუხი გასცა „სახალხო გაზეთში“. წერილის სათაურია: „იძულებული განმარტება“²⁰. იგი განიხილავს კასრაძის კრიტიკულ შენიშვნებს და, გზადაგზა, აზუსტებს საკუთარ ინტერპრეტაციას. რობაქიძეს ხელახლა მოუხდა „დიონისურისა“ და „აპოლონურის“ მნიშვნელობის განმარტება, გამოაცხადა რა ისინი გადამწყვეტ ასპექტებად ნიცშეს შემოქმედებაში. მანვე მართებულად მიუთითა ისეთი იდეების საკვანძო მნიშვნელობაზე, როგორიცაა: „იგივეს მარადიული დაბრუნება“, „ძალაუფლების ნება“, „უცხოის სიყვარული“ და „ზეკაცი“. ამ საკითხებზე მსჯელობისას რობაქიძეს განსაკუთრებით წაადგა შოპენჰაუერის კონცეფცია მუსიკის შესახებ, რაც მას მიაჩნდა ამოსავლად ხსენებულ იდეათა აღმოცენებისათვის. აქვე შევნიშნავთ იმასაც, რომ ევოლუციის თეორია რობაქიძეს უმნიშვნელოდ მიაჩნია და კრიტიკულ შეფასებასაც აძლევს ამ ფაქტორის გააბსოლუტებას.

ხსენებული პაექრობა გამოდგა მართლაც უაღრესად ნაყოფიერი. მე-20 საუკუნის პირველ ათწლეულებში, ნიცშემ დიდი დავი დაასვა ქართულ კულტურას. ასევე დიდია – ქართველ მწერალთა ძალისხმევით – ნიცშეს ზეგავლენა ქართულ თეატრზე. ამ ხანებში თბილისში დაიდგა ორი სპექტაკლი რობაქიძის პიესების მიხედვით: „ლონდა“ და „ლამარა“; მათ ატყვია ნიცშეს შემოქმედების ძლიერი კვალი²¹.

განსაკუთრებით თვალსაჩინოა ნიცშეს ზეგავლენა მე-20 საუკუნის დასაწყისში მოღვაწე ქართველ მწერალთა შემოქმედებაზე. ცნობილი ქართველი მწერლის, კ. გამსახურდიას თხზულებები უხვად შეიცავს ნიცშეს მოტივებს. ამ მხრივ გამოირჩევა მისი რომანი „დიონისოს ღიმილი“ (1925) და აქ დასმული პრობლემები²². გარდა ამისა, ნიცშეს აზროვნებაში მისტიური ელ-

20 იხ. გრ. რობაქიძე, იძულებული განმარტება (დ. კასრაძის წერილის გამო) // „სახალხო გაზეთი“, № 312 (თბილისი, 1911), გვ. 2-3.

21 იხ. ს. სიგუა, ქართული მოღვრისმი, გვ. 98.

22 იხ. კ. გამსახურდია, დიონისოს ღიმილი, თხზულებანი ოც ტომად, ტ. II,

ემენტების ძიებისას, მან რამდენიმე წერილი მიუძღვნა ნიცშეს ფილოსოფიას, განსაკუთრებით – „ტრაგედიის დაბადებასა“ და „ესე იტყოდა ზარატუსტრას“. რად ღირს თუნდაც მისი მეტად საყურადღებო გამოკვლევა: „ტრაგედიის წარმოშობა მისტიკის სულიდან“²³, სადაც „მუსიკისა“ და „მისტიკის“ ნიცშეანური გაგების შთამბეჭდავი ანალიზია მოცემული. აღსანიშნავია ისიც, რომ მუსიკა და მისტიკაც გამსახურდიას მიაჩნდა ნიცშეს შემოქმედების უმნიშვნელოვანეს თემებად²⁴. ამგვარი გაგება საქართველოში მარტო გამსახურდიასთვის როდია ნიშანდობლივი. რობაქიძეც – როგორც უკვე ითქვა – დიდ როლს მიაწერდა მათ ნიცშეს ფილოსოფიაში. მისტიკის საკითხს გამსახურდია განიხილავს ნიცშეს გვიანდელ თხზულებათა ჭრილში. მან თავი მოუყარა „ესე იტყოდა ზარატუსტრას“ ძირითად აზრებს და დაუკავშირა ისინი ბერძნულ ფილოსოფიაში არსებულ დეინდივიდუალიზაციის თეზისს. მისი შეხედულებით, სეკეპტიციზმმა და ნიჰილიზმმა ხელი შეუწყო გადასვლას მისტიკაზე; თუ ამ ელემენტებს ზმანებას შევეურთებთ, აღმოცენდება მისტიკა. ზარატუსტრა ბრწყინვალე წარმომადგენელია ზეინდივიდუალიზმისა, ბერძენი ფილოსოფოსის, ემპედოკლეს გაგებისამებრ²⁵.

ასე იქცა ნიცშე, თანდათან, ინტენსიურ ფილოსოფიურ განაზრებათა ობიექტად. მე-20 საუკუნის ოციან წლებში, ქართველმა ფილოსოფოსმა და ლიტერატურის კრიტიკოსმა კ. კაპანელმა შექმნა საკუთარი თეორია „ორგანულის“ შესახებ, რაც გადმოსცა კიდევ წიგნში: „სოციალური ესთეტიკის საფუძვლები. ორგანოტროპიზმი“ (1925)²⁶. ამ გამოკვლევას – ავტორის სხვა თხზულებებისამებრ – ატყვია ძლიერი კვალი ნიცშეს აზროვნებისა. ნიცშეს მოძღვრება კაპანელს გამოადგა, უფრო, თავისი ესთეტიკური კონცეფციის ჩამოსაყალიბებლად²⁷. მანამდე

თბილისი, 1992; ამ რომანისა და მისი ნიცშესეული პრობლემეტიკის შესახებ იხ. S. Chotiwari-Jünger, Der georgische Schriftsteller Konstantine Gamsachurdia und Friedrich Nietzsche, in: Georgica. Zeitschrift für Kultur, Sprache und Geschichte Georgiens und Kaukasien, Jahrgang 1999, Heft 22 (Konstanz 2000), S. 121-132.

23 იხ. კ. გამსახურდია, ტრაგედიის წარმოშობა მისტიკის სულიდან // „ილიონი“, № 3 (თბილისი, 1922), გვ. 5-15.

24 იხ. იქვე, გვ. 11.

25 იხ. იქვე, გვ. 12-15.

26 იხ. კ. კაპანელი, სოციალური ესთეტიკის საფუძვლები. ორგანოტროპიზმი // კ. კაპანელი, ფილოსოფიური შრომები, რედ. ე. კოდუა, თბილისი, 1989, გვ. 196-370.

27 კაპანელის ფილოსოფიის შესახებ იხ. ე. კოდუა, კონსტანტინე კაპანელის მსოფლმხედველობის საკითხისათვის // კ. კაპანელი, ფილოსოფიური შრომები, გვ. 3-107.

კი, კაპანელმა ნიცშეს მიუძღვნა წერილი: „ნიცშეანელობის ლაიტმოტივი“ (1911)²⁸, აგრეთვე, „ტანჯვის იდეა და ზეკაცის პოეზია ქართულ ლიტერატურაში“ (1912)²⁹. პირველი გეამცნობს ნიცშეს მოძღვრების მთავარ პრობლემატიკას, მეორე კი ცდაა იმისა, რომ ფეხდაფეხ მიჰყვეს ზეკაცის კვალს ქართულ მწერლობაში და, ნიცშეს დახმარებით, მოახდინოს მისი რეკონსტრუქცია. ნიცშეს ნააზრევი დიდ როლს ასრულებს კაპანელის სხვა თხზულებებშიც. მისი „ტანჯვა და შემოქმედება“ (1917)³⁰ და „სული და იდეა“ (1923)³¹ სწორედაც რომ გერმანელი ფილოსოფოსის იდეებითაა განმსჭვალული. ვფიქრობთ, ნიცშეს კვლევას სამომავლოდ ასევე წაადგება, თუ ეს ორი კონცეფცია შეჯერებული და გაანალიზებული იქნება სისტემატურ-ისტორიული თვალთახედვით.

მე-20 საუკუნის პირველ ნახევარში ე. ტატიშვილმა თარგმნა „ესე იტყოდა ზარატუსტრა“. იდეოლოგიურ მიზეზთა გამო ეს თარგმანი გამოქვეყნდა საკმაოდ გვიან, 1993 წელს, რასაც მთარგმნელი თავად ეერ მოესწრო³². ტატიშვილმა შეძლო ეპოვას ის სტილი, რომელიც ნიცშეს ნააზრევს მოერგებოდა. საამისოდ მან მიმართა ძველი ქართული ენის სიტყვათკომბინაციებსა და მნიშვნელობებს. ნიცშეს ქართული ინტერპრეტაციის საქმეში ეს თარგმანი ფასდაუდებელია³³. მიუხედავად ამისა, იგი ნაკლებ-ბამოსადგება ნიცშეს ტექსტის შესწავლისათვის, ეინაიდან მის გამოყენებას სჭირდება როგორც ძველი ქართული ენის, ისე ნიცშეს ფილოსოფიის სოლიდური ცოდნა.

მე-20 საუკუნის დასაწყისში, ნიცშეს კვლევის ესოდენ კარ-

28 იხ. იქვე, გვ. 16-21.

29 იხ. იქვე, გვ. 21-29.

30 იხ. К. Капанели, Страдания и Творчество. Фрагменты, Тифлис, 1917.

31 იხ. კ. კაპანელი, სული და იდეა // კ. კაპანელი, ფილოსოფიური შრომები, გვ. 108-195.

32 იხ. ფრიდრიხ ნიცშე, ესე იტყოდა ზარატუსტრა. წიგნი ყველასთვის და არაერთთვის, გერმანიიდან თარგმნა ე. ტატიშვილმა, თბილისი, 1993; ეს წიგნი შეიცავს როგორც ე. ტატიშვილის შთამბეჭდავ ესსეს ნიცშეს შესახებ (ე. ტატიშვილი, ფრიდრიხ ნიცშე, იქვე, გვ. 6-13), ისე მეტად მნიშვნელოვან კომენტარებს თ. ბუაჩიძისა „ესე იტყოდა ზარატუსტრას“ შესახებ (თ. ბუაჩიძე, ფრიდრიხ ნიცშე და მისი „ესე იტყოდა ზარატუსტრა“, იქვე, გვ. 244-275).

33 სწორედ ე. ტატიშვილმა ჩამოაყალიბა ფრიად საყურადღებო შეხედულებები ნიცშეს შესახებ; მისი მოღვაწეობის თაობაზე იხ. რ. ჩხეიძე, ერეკლე ტატიშვილი // ფრიდრიხ ნიცშე, ესე იტყოდა ზარატუსტრა. წიგნი ყველასთვის და არაერთთვის, გერმანიიდან თარგმნა ე. ტატიშვილმა, გვ. 276-287, განსაკუთრებით, გვ. 282-287.

გად დაწყებული საქმე დიდად შეაფერხა კომუნისტური მმართველობის გაძლიერებამ საბჭოთა ქვეყნებში. კომუნისტური რეჟიმი იმთავითვე მტრულად განეწყო ნიცშეს მიმართ. იმჟამინდელი „სახელმწიფო ფილოსოფოსნი“ მხოლოდ უარყოფითად აფასებდნენ ნიცშეს აზროვნების წესსა და მოძღვრებას. საბჭოთა კავშირში ნიცშე ითვლებოდა ერთ-ერთ ყველაზე აკრძალულ მოაზროვნედ თანამედროვეობისა. ნიცშე, თანდათან, დაუკავშირეს ფაშიზმსაც. ეს სიტუაცია აირეკლა მე-20 საუკუნის ქართულ აზროვნებაშიც. ამის ნიმუშია თუნდაც ა. ქუთელიას წიგნი: „გერმანიის ფაშიზმის იდეოლოგიის სათავეები (ნიცშე და ფაშიზმი)“³⁴.

ამ არასასურველი ვითარების მიუხედავად, ქართველ ფილოსოფოსებს არასოდეს მიუტოვებიათ ნიცშეს კვლევა³⁵, რამაც, მე-20 საუკუნის ბოლო ათეულ წლებში, კვლავ მოიკიდა ფეხი ქართულ საგანმანათლებლო კერებში, თანაც, წინანდელზე უფრო ინტენსიურად. არაერთხელ თქმულა კიდევ ნიცშეს ფილოსოფიის დიდ მნიშვნელობაზე ქართული კულტურის გაგებისათვის. მას იყენებდნენ საკუთარი გონითი ტრადიციის საინტერპრეტაციოდ. კომუნისტურ ხანაშიაც შეიქმნა რამდენიმე საყურადღებო გამოკვლევა ნიცშეს შესახებ. განსაკუთრებით გამოეყოფოთ თ. ბუაჩიძის, ზ. კაკაბაძისა და ა. პოპიაშვილის გამოკვლევებს. მათ შესამჩნევად ასწიეს ნიცშეს კვლევის დონე საქართველოში და ფართო მკითხველს კვლავ გაუღვიძეს ინტერესი ნიცშეს ფილოსოფიის მიმართ³⁶.

ყოველივე, რაც აქ ჩვენს მიერ ითქვა ნიცშეს ქართული ინტერპრეტაციის თაობაზე, იმას მოწმობს, რომ მან კარგად

34 იხ. ა. ქუთელია, გერმანიის ფაშიზმის იდეოლოგიის სათავეები (ნიცშე და ფაშიზმი), თბილისი, 1944.

35 მიუხედავად ამისა, ამ დროის მანძილზე, დიდად იკლო ნიცშეს შესახებ გამოქვეყნებულ გამოკვლევათა რაოდენობამ. ნიცშეს ფილოსოფიის „ნეგატიურ მოვლენათა“ რიგში მიუჩინეს ადგილი. მისი ნააზრევის მიმართ დამყარდა მეტად კრიტიკული და უარყოფითი დამოკიდებულება. ამას მოითხოვდა იმჟამინდელი იდეოლოგია, ვინაიდან ოფიციალური სახელმწიფო მექანიზმი მასში ხედავდა ფაშიზმის ერთ-ერთ უპირველეს წინამორბედს.

36 იხ. თ. ბუაჩიძე, ფრიდრიხ ნიცშე // XX საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფია, რედ. გ. თევზაძე, თბილისი, 1970, გვ. 24-39; მისივე თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის სათავეებთან (ა. შოენკნაუერი, ფ. ნიცშე, ს. კირკეგორი), თბილისი, 1986, გვ. 51-87; ზ. კაკაბაძე, თანამედროვე დასავლური ლიტერატურისა და ხელოვნების პრობლემები // ზ. კაკაბაძე, ფილოსოფიური საკვებები, თბილისი, 1988, გვ. 72-102; ა. პოპიაშვილი, ინდივიდის პრობლემა კირკეგორისა და ნიცშეს ფილოსოფიაში, თბილისი, 1988.

აიღო სტარტი, თუმცა, კომუნისტური მმართველობის ხანაში, მისი განვითარება ძლიერ შეფერხდა. სოციალურ-პოლიტიკური ვითარების შეცვლამ შექმნა შესაძლებლობა ნიცშეს ინტერპრეტაციის განახლებისა და, მე-20 საუკუნის ბოლოს, ნიცშე არაერთხელ ქცეულა ცხარე პაექრობის საგნად საქართველოში, რაც უთუოდ პოსტმოდერნიზმის ზეგავლენის შედეგიცაა.

ერთსავე დავძენთ: ფილოსოფიის ისტორია თავს მაშინ გაართმევს საკუთარ ამოცანას, თუ იგი ხელს შეუწყობს როგორც უცხოთა და უცხოების მოძიებას, ისე ინტერკულტურული დიალოგის წარმართვას³⁷. უპრიანია, სწორედ ამ კუთხით შევხედოთ ნიშნებს მიერ ზემოთ წარმოდგენილ რეფლექსიებს.

თარგმნილია გერმანულიდან ქართულად
ლამარა რამიშვილის მიერ

37 დაწერილებით ამ საკითხის შესახებ იხ. T. Iremadze, *Konzeptionen des Denkens im Neuplatonismus. Zur Rezeption der Proklischen Philosophie im deutschen und georgischen Mittelalter*: Dietrich von Freiberg - Berthold von Moosburg - Joane Petrizi, Amsterdam Philadelphia 2004, S. 243.

THE BEGINNINGS OF NIETZSCHE'S RECEPTION IN GEORGIA

Abstract

The article reconstructs the early stage (1899–1930) of Nietzsche scholarship in Georgia on the basis of Nietzsche literature written in Georgian, which has yet to be studied. The presentation centers above all on the studies of Nietzsche by Chkhenkeli, Tshitadze, Kasradze, Robakidze, Gamsakhurdia, Kapaneli, and Tatishvili. These thinkers were engaged intensively with Nietzsche's philosophy and made a productive use of it. The Georgian reception of Nietzsche has so far been neglected in international Nietzsche studies. The article aims at presenting this line of interpretation of Nietzsche's philosophy.

მთარბმნელისაბან

თამაზ ბუაჩიძის ხსოვნისადმი მიძღვნილ ამ კრებულს ლაიტ-მოტივად გასდევს მისი დიდი გატაცება ფრიდრიხ ნიცშეს ფილოსოფიით, რაც დაგვირგვინდა კიდევაც არაერთი ჩინებული გამოკვლევით.

იდეა ამ ლაიტმოტივისა ეკუთვნის ამ კრებულის რედაქტორსა და შემდგენს თენგიზ ირემაძეს, და არცთუ უსაფუძელოდ. მას, ჯერ კიდევ IV კურსის სტუდენტს, წილად ხვდა ბედნიერება, მოესმინა თამაზ ბუაჩიძის ლექციებისათვის თანამედროვე ევროპული ფილოსოფიის შესახებ. ამ ლექციებით შთაგონებულმა (მისი სადიპლომო ნაშრომის თემაც ფრ. ნიცშეა), გერმანიაში, ბოხუმის რურის უნივერსიტეტში ყოფნის კამს (1998-2006), სხვა საქმესთან ერთად, ხელი მიჰყო ნიცშეს ცხოვრებისა და შემოქმედების საფუძვლიან გამოკვლევას. ამ მიზნით მან ორი წელი დაჰყო ქ. ვაიმარის „ნიცშეს არქივში“, ხოლო 2006 წელს, ქართულად გამოაქვეყნა ვრცელი მონოგრაფია: „ფრიდრიხ ნიცშე. «ესე იტყოდა ზარატუსტრა». ტექსტი და კონტექსტი“ (თბილისი, „ნეკერი“, 2006) – პროფ. გურამ თევზაძისა (თბილისი) და პროფ. უდო რაინჰოლდ იეკის (ბოხუმი) რედაქტორობით.

ეს წიგნი უთუოდ დიდი შენაძენია ქართული კულტურისათვის და ამიერიდან მას გვერდს ვერ აუვლის ნიცშეს ფილოსოფიით დაინტერესებული ვერცერთი ქართველი მკვლევარი.

2006 წლის სექტემბრიდან თენგიზ ირემაძე სათავეში ჩაუდგა საველე წერეთლის ფილოსოფიის ინსტიტუტის ქართული და უცხოეთის ფილოსოფიის ისტორიის განყოფილებას. მის სანაქებოდ უნდა ითქვას, რომ მან ბევრი რამ მოასწრო ერთი წლის მანძილზე: ის გახლავთ რედაქტორი (ცხრა წიგნისა, ხოლო რედაქტორი და შემდგენი ორი თვალსაჩინო საიუბილეო კრებულისა).

იმედია, რომ თამაზ ბუაჩიძის ხსოვნისადმი მიძღვნილი ეს კრებულიც მხარს დაუშვებენ წინა კრებულებს, როგორც საეიზო ნიშანი ჩვენი პატარა ქვეყნისა, რითაც მას თამამად ძალუქს თვალი გაუსწოროს დიდ და ცივილიზებულ სახელმწიფოთა მაღალ ფილოსოფიურსა და საგამომცემლო კულტურას.

თამაზ ბუაჩიძე (ვისაც სიყვარულით „თაზოს“ ეძახდნენ და ამ სახელითვე ვიხსენიებთ დღესაც) აღუქსანდრე მაკედონელივით ხელგაშლილი წავიდა ამ ქვეყნიდან, ნიშნად იმისა, რომ მას არაფერი წაუღია თან, დაგვიტოვა კი „მელოსითა“ და „ლოგოსით“ გასხივოსნებული ცხოვრება და შემოქმედება.

ამის უტყუარი საბუთია თუნდაც თაზოს უშურველი, მაღლიანი ღიმილი, სითბოს მფრქვევი თვალები და გულში ჩაიწვდომი, ხავერდოვანი ხმა. ამის საბუთია მისი უზადო მუსიკალური სმენაცა და ნიჭიც, სიტყვის აღლოცა და დედაენის ბგერწერული აღქმის უნარი, რაც მან ჩვეული ხელოვნებით გადმოიტანა თავის პროფესიულ ენაში.

თამაზ ბუაჩიძეს არაფერი უთქვამს მიუწვდომი ენით. მან შეძლო შინაგანი დიონისური ცეცხლი უკლებლივ გარდაექმნა აპოლონიურ სინათლედ და ქართულ კულტურას მოეღენოდა, როგორც მრავალი წიგნის რედაქტორი და ბრწყინვალე კომენტატორი, როგორც ავტორი ჩინებული გამოკვლევებისა, ზეპირი გამოსვლებისა, მოხსენებებისა და სანიმუშო ლექციებისა. თავის დარგში დიდად დახელოვნებულს, არ გასჭირვებია ნათლად ესაუბრა და ეწერა ისე, რომ სულ მცირე ზიანიც კი არ მიყენებინა ფილოსოფიის ურთულეს საკითხთა სიღრმისეული არსისათვის. ამის ნაყოფია ის, რომ თამაზ ბუაჩიძის შემოქმედება გასაგებია არა მარტო სპეციალისტთათვის, არამედ – ფართო მკითხველისთვისაც.

ძნელი ისაა, იყო პროფესიონალიცა და ინდივიდუალური

სტილის მქონეც. არადა, სწორედ საკუთარი ხელწერა ფასობს დიდად. სწორედ ამ ხელწერამ მოუხვეჭა მას დიდი პოპულარობა. პოპულარობის საფუძველი კი, მოგეხსენებათ, ორიგინალურობაა და არა სხვისი ნათქვამის გადამღერება.

ჩემს მეხსიერებას ცოცხლად შემორჩა ჩემი ძმის, ასევე მოწოდებით ფილოსოფოსისა და ენათმეცნიერის, გურამ რამიშვილის მეტად ნაყოფიერი საუბრები კ. ბაქრაძესთან, ს. წერეთელთან (ის გახლდათ მთავარი რეკენზენტი გ. რამიშვილის პირველი სადისერტაციო ნაშრომისა), გ. თევზაძესთან, ნ. ჭავჭავაძესთან, ზ. კაკაბაძესთან (ვინც ამ საუბრების გამო ჩემს ძმას, მოფერებით, „შპრახა“ შეარქვა), ზ. მიქელაძესთან (სხვათა შორის, ზ. მიქელაძემ დაგვიტოვა მისთვის ჩვეული მკაცრი ლოგიკურ-ფილოსოფიური დასაბუთებით გამორჩეული გამოკვლევა „ენისა“ და „ერის“ შესახებ, ვინაიდან მას, როგორც მამულისწილობისათვის „გაციმბირებულს“, არ ასვენებდა ფიქრი ქართული ერის, ქართული ენისა და კულტურის გადარჩენაზე), თ. ბუაჩიძესთან, ა. ბრეგაძესთან და სხვებთან. მათი საუბრები სოკრატულ დიალოგს ჰგავდა. ისინი ერთმანეთს თავს კი არ ახვედნენ საკუთარ შეხედულებებს, არამედ, მძლავრი სიტყვისა და აზრის მფლობელნი, მარჯვედ ახერხებდნენ, თანამოსაუბრე ძალდაუტანებლად მიეყვანათ საკუთარ თავში ჭეშმარიტების დაბადებამდე.

ეს ის ხალხია, ვისთვისაც ფილოსოფია იყო არა შემოსავლიანი ხელობა, არამედ – გონებრივი და ზნეობრივი სრულქმნის ასპარეზი; ეს ის ხალხია, ვინც ამ უსწორმასწორო წუთისოფელში დროის დარტყმებს საკუთარ მკერდს აგებებდა, ვინც ჩვენი ინსტიტუტი აქცია არა მარტო ფილოსოფოსთა, არამედ ყველა დევნილი მოაზროვნის თავშესაფრად, და რის გამოც ქართულ ფილოსოფიის ინსტიტუტს ეწოდა კიდევაც „ოაზისი“.

პირადად თამაზ ბუაჩიძე, ვინც ბავშვობიდანვე თვალი სჭიდა წუთისოფლისეული ტანჯვის ღრმა უფსკრულებს, არც შეშლილა და არც ძრწოლას აუტანია. ჭეშმარიტებას მოწყურებულმა, სანაქებო თავმდაბლობით, უშუალობით, წრფელი გულითა და „კანის“ პრინციპული მიუღებლობით აღჭურვილმა სიღრმა წუთისოფლის უღმობლობას და არათუ თავის თავს, არამედ სხვასაც შეუშისუბუქა ცხოვრების მძიმე ტვირთი – კაცთათვის შევების, სიხარულის, იმედის მომგვრელი მოპყრობისა და შემოქმედებით.

და ერთიც: თაზოს ანდერძი „უანგარო სიკეთის“ შესახებ! აქაც თაზოა – ხორცშესხმული მარადიული აბელი, ლაღად მთესავი სიკეთისა, ისევე უანგაროდ და დაუნივლელად, როგორც ბუნება ისხამს ნაყოფს.

თამაზ ბუაჩიძე პირადად გახლდათ უბადლო ნიმუში იმისა, თუ რა მართებს ადამიანს მართებული ცხოვრებისათვის. მის მიერ მონიშნული გზა სწორედაც რომ ტაძრამდე მიმყვანია, და ვაი მას, ვინც თაზოს მოსწრებია და ცხოვრების საგზლად მისი გზნების ათინათიც კი არ გაჰყოლია.

ხოლო ფილისტერის თვალთ დანახული თამაზ ბუაჩიძე არ გახლავთ თამაზ ბუაჩიძე. და კიდევ კარგი, რომ მის შემოქმედებას არც არასოდეს მოაკლდება პირუთენელი შემფასებელი. ფილისტერის ცხოვრება კი იმ გზით წავა, სადაც გზის ბოლოს ფერმიხდილი და სასოწარკვეთილი დემონია დაუუნცული.

ნიცშეს ნაზრომთა ქართველი მთარგმნელები და თარგმანები

XIX საუკუნის მოაზროვნეთაგან ფრიდრიხ ნიცშემ ყველაზე ღრმად გაიაზრა დასავლური აზროვნებისა და კულტურისათვის ნიშანდობლივი პრობლემა და „თანადროული სასოგადოების მდგომარეობა დაახასიათა როგორც ნიჰილისტური. მისთვის იმდროინდელი ფილოსოფია და, საერთოდ, მთელი კულტურა დეკადენტური ღირებულებების აღმნიშვნელებად იქცინა“¹.

ნიცშეს, ერთი შეხედვით, პარადოქსულმა აზრმა, როგორც გარდუვალმა წინასწარმეტყველებამ – მაღე აღარ იქნება ადამიანი და მის ადგილს ზეკაცი დაიკაავებს – თავზარი დასცა სასოგადოებას და დღემდე აიძულებს მას თავისი პრობლემები უფრო საფუძვლიანად, ღრმად და მრავალმხრივად იკვლიოს. ეპოქის კრიზისული ვითარების ნიშან-მახასიათებლად გამოყენებული ნიცშესეული „ღმერთის სიკვდილის“ ცნება ადამიანის გაუჩინარებას, ზეკაცის მოვლენის დაპირება კი, უწინარესად, ადამიანის სიკვდილის გარდუვალობას ნიშნავს.

ნიცშეანელობა მთელ ევროპაში გაერცეულდა და უდიდესი ზეგავლენა მოახდინა შემდგომი პერიოდის აზროვნებაზე. XX საუკუნის ფილოსოფია და ხელოვნება ნიცშეს იდეებითაა აღბეჭდილი. ის, რაც გერმანელ ფილოსოფოსს სურდა ეთქვა, თავისებურად აირეკლა მ. ფუკოს ნააზრევშიც: „[...] ადამიანმა დიდი ხანია დაიწყო და კელავაც აგრძელებს გაუჩინარებას, ხოლო ჩვენი თანამედროვე აზრი და ზრუნვა ადამიანზე, ჩვენი ჰუმანიზმი მშვიდად თელემს მისი არარსებობის ქუხილში“². „[...] ადამიანი ისევე გაუჩინარდება, როგორც ზღვის სანაპირო ქვიშაზე მოხაზული ფიგურა“³.

ნიცშეს მოძღვრებით აღრევე დაინტერესდნენ ქართველი მოღვაწეებიც. მის მიმდევრებად, უწინარესად, ევროპაში გან-

1 თ. ირემაძე, ფრიდრიხ ნიცშე. „ესე იტყოდა ზარატუსტრა“. ტექსტი და კონტექსტი, თბილისი, 2006, გვ. 23.

2 მ. ფუკო, სიტყვები და საგნები. ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა არქეოლოგია, ფრანგულიდან თარგმნა დ. ლაბუჩიძე-ხოფერიამ, თბილისი, 2004, გვ. 387.

3 იქვე, გვ. 460.

სწავლული ჩვენი სასიქადულო მამულიშვილები: გრ. რობაქიძე, დ. კასრაძე, კ. კაპანელი, კ. გამსახურდია, თ. სახოკია, ე. ტატიშვილი, გ. ქიქოძე განიხილებიან. XX საუკუნის დასაწყისში, ეპოქის დახასიათებისას, კ. გამსახურდია წერს: „ღღუგანდელი, უახლესი თაობა მწერალთა და მგოსანთა ევროპაში სამი დიდი ფილოსოფოსის იდეურ სამყაროდან სესხულობს მოტივებსა და იდეებს. პირველია ნიცშე გერმანიაში, საფრანგეთში მისი მოწაფე ბერგსონი, ხოლო ანგლოსაქსურ ქვეყნებში პრაგმატიკოსი ჯეიმსი“⁴.

საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ხსენებულმა მოღვაწეებმა არაერთი შესანიშნავი თარგმანი შესძინეს ქართულ კულტურას. ევროპული ენებისა და კულტურის ღრმა მცოდნენი საკაცობრიო ღირებულების მქონე ყოველი ნაშრომის გათავისების საქმეში განსაკუთრებულ მნიშვნელობასა და უპირატესობას ორიგინალიდან თარგმნის საქმეს ანიჭებდნენ, მთარგმნელს კი იმ გამრჯე ფუტკარს აღარებდნენ, რომელსაც „[...] სხვადასხვა ენებსა და ერებს შორის მიმოჰქონდა მადლიანი სურნელეა და ანაყოფიერებდა ამა თუ იმ ნაციონალურ კულტურას“⁵.

ქართველ მოღვაწეთა ინტერესის მიღმა არც ნიცშეს „ესე იტყოდა ზარატუსტრას“ დარჩენილა. ამ ნაშრომის თარგმნის საქმეში „პირველი ხნული“ კ. გამსახურდიამ გააუღო. იგი ნიცშეს „ჩვენი თანამედროვეობის შეუდარებელ პეროლდს“, „ახალთა შორის უგულწრფელესი პათოსის მატარებელს“ უწოდებს. კ. გამსახურდიას თანახმად, სწორედ ნიცშეთი გატაცებამ მისცა მას ბიძგი გერმანული ენის შესასწავლად, შემდეგ კი მისი თხზულების სათარგმნად. ჯერ კიდევ ქუთაისის ქართულ გიმნაზიაში სწავლის დროს თარგმნა კ. გამსახურდიამ „აგრე იტყოდა ზარატუსტრას“ პირველი თავები. მართალია, მას თხზულება სრულად არ უთარგმნია და არც თარგმნილი ნაწილი გამოუქვეყნებია, მაგრამ ხსენებული ნაშრომიდან მის მიერ თარგმნილი ცალკეული ფრაზები მოხმობილია თხზულებაში „ღანდების ლაციცი“.

„ესე იტყოდა ზარატუსტრას“ პატარა ფრაგმენტის ქართულენოვანი თარგმანი პირველად 1915 წელს გაზეთ „სამშობლოში“ დაიბეჭდა (ანონიმურად). მოგვიანებით, 1923 წელს გაზეთ „ლო-

4 კ. გამსახურდია, მოზაიკები // თხზულებანი, ტ. VII, თბილისი, 1983, გვ. 354.

5 კ. გამსახურდია, მთარგმნელის ოსტატობისათვის // თხზულებანი, ტ. VII, თბილისი, 1965, გვ. 462.

მისში“ დავით კასრაძის მიერ თარგმნილი „ზარატუსტრას წინასწარ თქმა“ გამოქვეყნდა. 1950-იან წლებში „ესე იტყოდა ზარატუსტრას“ წინასიტყვისა და რამდენიმე ქადაგების შოთა ჩანტლაძისეული თარგმანი, გასაგებ მიზეზთა გამო, არ გამოქვეყნებულა.

გასული საუკუნის 80-იან წლებში ფილოსოფიური ლიტერატურის თარგმნა ნიკო ჭავჭავაძემ (იმხანად ფილოსოფიის ინსტიტუტის დირექტორმა) ინსტიტუტის ერთ-ერთ სტრატეგიულ მიმართულებად აქცია. თქმულის ნათელი დასტურია „მაცნეს“ (ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1988-1990 წწ.) ფურცლებზე თამაზ ბუაჩიძის ინტერპრეტაციით პირველად გამოქვეყნებული „ესე იტყოდა ზარატუსტრას“ ქართული თარგმანი, რომელიც 1993 წელს ცალკე წიგნადაც გამოიცა⁶.

ჯერ კიდევ 1920-იან წლებში შესრულებული „ესე იტყოდა ზარატუსტრას“ თარგმანი ეკუთვნის მსოფლიო ისტორიისა და ლიტერატურის, საერთაშორისო სამართლისა და აღმოსავლეთის ქვეყნების დიპლომატიის ისტორიის ბრწყინვალე მცოდნეს, ევროპული ენების სპეციალისტს, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის დასავლეთ ევროპის ენებისა და ლიტერატურის ფაკულტეტის დამაარსებელს, ერეკლე ტატიშვილს, რომელმაც თარგმნითი ლიტერატურის განვითარებისა და გამდიდრების თვალსაზრისითაც წარუშლელი კვალი დატოვა ქართულ კულტურაში. ვახტანგ ჭელიძის აზრით, „მთარგმნელის გვერდით იმ კაცის სახელის მოხსენიება წესად რომ იყოს, რომელმაც ამ წიგნის თარგმნა განაპირობა, მაშინ ძალიან ბევრი თარგმნილი წიგნის სატიტულო ფურცელზე, მთარგმნელის გვართან ერთად, ჩვენ ერეკლე ტატიშვილის სახელსა და გვარსაც წავიკითხავდით“⁷.

ორიგინალის ბადალი ტატიშვილისეული თარგმანის წარმატება, უპირველესად, განპირობებულია სიღრმისეული წვდომით ყოველივე იმისა, რაც „ზარატუსტრას“ არსს წარმოაჩენს. მთარგმნელის თანახმად, ნიცშეს „ყოველი აზრი პერსონაჟია, რომელიც ლანდის სახით კვლავ იზიდავს მას მომხიბლავი მაცდურობით შემეცნების წარმტაც, მაგრამ სასიფათო მწვერვალებისაკენ [...] ნიცშე უკიდურესობის ჯადოქარია, ახალი სიტყვის მაუწყებელი. მასში ბრძენი, მეცნიერი და მსახიობი

6 იხ. ფ. ნიცშე. ესე იტყოდა ზარატუსტრა. წიგნი ყველასთვის და არაერთთვის, გერმანიულიდან თარგმნა ე. ტატიშვილმა, თბილისი, 1993.

7 ვ. ჭელიძე, ლიტერატურული პორტრეტები, თბილისი, 1987, გვ. 445.

ერთმანეთს გამარჯვებას ეცილებიან“⁸.

ნიცშემ, ფილოსოფიაში „ახალი სიტყვის მაუწყებელმა“, გახსნა ის ფილოსოფიურ-ფილოლოგიური სივრცე, რომელშიც მთელი თავისი ამოუცნობი მრავალფეროვნებით წარმონეილი ენა დაუფლებას საჭიროებდა. ნიცშე-ფილოლოგი ამ სფეროშიც ბრძენი იყო; მან „[...] იმდენი რამ იცოდა, ისეთ კარგ წიგნებს წერდა [...] [იგი] პირველი მიუახლოვდა ენის შესახებ სიღრმისეული რეფლექსიის ფილოსოფიური ახსნის ამოცანას“⁹.

ნიცშეს „ესე იტყოდა ზარატუსტრას“ (დრამა ფილოსოფიურ შინაარსთან შეერწყმული მაღალმხატვრული ოსტატობით შექმნილი ფილოსოფიური რომანის) სახით, თ. ირემაძის აზრით, „ფილოსოფიის ახალი ევრსია ჩნდება; ის თავისი აფორისტული ფორმითა და ცნებათა მრავალსახა კონოტაციებით გამოირჩევა. ზარატუსტრას ფილოსოფია ალბათობის ფილოსოფიაა. მისი სააზროვნო სივრცე კეთილსა და ბოროტს მიღმა არის განფენილი და ჩვეულებად ქცეულ ღირებულებებს შორის ადრე დადგენილ წინააღმდეგობებს ანადგურებს. ნიცშეს მიხედვით, მომავლის ფილოსოფია არა მარტო შინაარსით უნდა განსხვავდებოდეს წინასგან, არამედ ფორმითაც“¹⁰.

ქართული ენის უმახვილესი ნიუანსების მცოდნე ე. ტატიშვილი ენის ბუნების ინტუიციურ გაგებას ემყარება და თავისი ბუნებრივობით ბრწყინვალე შესატყვისებს პოულობს ნიცშესათვის მეტად დამახასიათებელი აფორისტული გამოთქმების გადმოსაცემად, რითაც კონგენიალურადაა დაძლეული ის დიდი მანძილი, რომლითაც დაშორებულია ერთმანეთს სრულიად არამონათესავე – ქართული და გერმანული – ენები. მარჯვედ მიგნებული ქართულისათვის ბუნებრივი ენობრივი სტილი, რიტმი და სინტაქსური წყობა თარგმანს დედნის სადარ ემოციურ ძალას, თხრობას კი მეტ სიღაღეს სძენს; ესთეტიკური თვალსაზრისით, ორიგინალის ანალოგიური მხატვრული შთაბეჭდილების საბოლოო მიღწევას აპირობებს ნაშრომის ევრსიფიციურებული ნაწილის ქართულენოვანი თარგმანიც.

ქართულად ამექვეყნებული ფრიდრიხ ნიცშეს ფილოსოფიური რომანის, „ესე იტყოდა ზარატუსტრას“ თარგმანი, ი. მაჩაბლისა და გ. ქიქოძის თარგმანთა დარად, ქართული კულტურის

8 ე. ტატიშვილი, ფრიდრიხ ნიცშე // ფ. ნიცშე, ესე იტყოდა ზარატუსტრა, გვ. 6.

9 მ. ფუკო, სიტყვები და საგნები, გვ. 367.

10 თ. ირემაძე, ფრიდრიხ ნიცშე, გვ. 39.

მნიშვნელოვან ძეგლად, თანამედროვე ადეკვატური თარგმანის ნიმუშად და ე. ტატიშვილის შემოქმედებითი მოღვაწეობის გვირგვინადაა მიჩნეული.

„ესე იტყოდა ზარატუსტრას“ ქართულ თარგმანს ერთ-ერთი ნიციშეს ფილოსოფიის ერთ-ერთი მკვლევრის თამაზ ბუაჩიძის სტატია „ფრიდრიხ ნიცშე და მისი 'ესე იტყოდა ზარატუსტრა'“¹¹. სტატია დაწერილია თ. ბუაჩიძისათვის ნიშანდობლივი სადა, ცოცხალი ენით, გამოირჩევა აზრის სიცხადით, დახვეწილი ქართულითა და ლაქონური სტილით.

მრავალ ფილოსოფოსთან დარად, თ. ბუაჩიძეც თავს მოვალედ თვლის გამოეხმაუროს ნიცშეს, პასუხი გასცეს „წყევლ“ კითხვებს, ასეთი სიღრმითა და სიმწვავეთ სწორედ მან რომ დასვა პირველად. ავტორის აზრით, „მსოფლიო ღიტიერატურაში, ალბათ, ცოტაა ისეთი ნაწარმოები, რომელიც 'ზარატუსტრასათვის' დამახასიათებელი ფილოსოფიური საფუძვლიანობითა და პოეტური სახონებით გვიხატავს დასავლური აზროვნების მძიმე სენს“¹². „ზარატუსტრაში“ მოცემული ძირითადი პრობლემემატიკის – ღმერთის სიკვდილი, ზეკაცია და უკანასკნელი ადამიანი, ქრისტიანობა, ყოფიერება და დრო, სამყარო, როგორც ნება, მარადიული განმეორება და ა.შ. – განხილვის ფონზე ავტორის მიერ ნიცშეს მსოფლმხედველობა ახალი კუთხითაა გააზრებული, გამოთქმულია მრავალი საყურადღებო მოსაზრება. ნიცშეს ძირეულ ნაკლად ქართველ ფილოსოფოსს სიცოცხლის მნიშვნელობის გადაფასება მიაჩნია. მისი აზრით, „ღირებულებათა დაფუძნებაში საბოლოო სიტყვა ეკუთვნის არა სიცოცხლეს, არამედ გონით სულს, გონს. ადამიანის ფილოსოფია 'გონის ფილოსოფია' და არა სიცოცხლის ფილოსოფია“¹³.

თ. ბუაჩიძე სხვა ფილოსოფოსებთან (პლატონი, პეგელი, პაიდეგერი, შოპენჰაუერი) მიმართების ფონზე, სიცოცხლის ფილოსოფიის კონტექსტში განსჯის და აფასებს ნიცშეს ფილოსოფიის მნიშვნელობას აზროვნების ისტორიაში. მისი აზრით, „სიცოცხლის ძალთა დაკნინების ეპოქებში ნიცშეს ფილოსოფია უეჭველად მკვიდრი საყრდენი იქნება უკიდურესი 'ინტელექტუალიზმისა' და 'რაციონალიზმის' წინააღმდეგ“¹⁴.

11 თ. ბუაჩიძე. ფრიდრიხ ნიცშე და მისი „ესე იტყოდა ზარატუსტრა“ // ფ. ნიცშე. ესე იტყოდა ზარატუსტრა, გვ. 244-275.

12 იქვე, გვ. 250.

13 იქვე, გვ. 275.

14 იქვე, გვ. 275.

მრავალ მიზეზთა გარდა, საქართველოში ნიცშეს პოპულარიზაცია, თ. ბუაჩიძის რწმენით, იმითაცაა განპირობებული, რომ „ქართულ სულთან ნიცშეს ანათესავენებს განსაკუთრებული სიძულვილი ჯ.ოგური, მონური ცხოვრებისა, მასაში გათქვეფილი, საკუთარ სახეს მოკლებული ადამიანისა, მდორე, უშფოთველი არსებობისა, 'პაწია' ბედნიერებისა და 'პაწია' კეთილდღეობისა“¹⁵. სწორედ სულთა ამგვარი სიახლოვის კუთხით აფასებს თ. ბუაჩიძე ნიცშეს ქართველი მთარგმნელის ღვაწლსაც და წერს, რომ „სულთა ამ ნათესაობას უნდა ეუმადლოდეთ, ალბათ, იმასაც, რომ შესანიშნავმა ქართველმა მეცნიერმა ერეკლე ტატიშვილმა მრავალი წელი შესწირა უაღრესად ძნელ საქმეს – 'ზარატუსტრას' თარგმნას და შესაძლებლობა მისცა ქართველ მკითხველს მშობლიურ ენაზე გასცნობოდა მსოფლიო ფილოსოფიური აზრის დიად ძეგლს“¹⁶.

ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს ერთი ვითარებაც: ე. ტატიშვილი და თ. ბუაჩიძე მრავალტომიანი წიგნების ავტორები არ არიან, მაგრამ საკაცობრიო თუ ეროვნული კულტურის წინაშე პიროვნების ღვაწლი ყოველთვის ნაშრომთა რიცხვის მიხედვით როდი განიზომება. ამ ორი, ფრიად გამორჩეული ინტელექტუალის ნაწერები – მათი უდიდესი განსწავლულობისა და ნიჭიერების ნაყოფი – ორიგინალური და სიღრმისეული ხედვის წყალობით, XX საუკუნის ქართული კულტურის უნიკალურ გამოკვლევებად რჩება; ნიცშეს ფილოსოფიის მათეული კვლევა კი სრულიად ობიექტურად შეიძლება მივიჩნიოთ ნიცშეანელობის ერთ პატარა, მაგრამ მძლავრ შენაკადად.

15 იქვე, გვ. 245.

16 იქვე, გვ. 245.

**GEORGIAN TRANSLATORS AND TRANSLATIONS OF
NIETZSCHE'S WORKS**

Abstract

Georgian translations of some fragments of Nietzsche's principal work "Thus Spoke Zarathustra" are produced in the early 20th century. An important contribution to this enterprise was made by well-known Georgian authors D. Kasradze and K. Gamsakhurdia. In the present article particular attention is paid to the first Georgian translator of the full texts of "Thus Spoke Zarathustra", Erekle Tatishvili and his translation. The author points out that this translation is one among the masterpieces of the Georgian school of translation, since E. Tatishvili manages to overcome the distance between two unrelated languages – Georgian and German. The concluding part of the article deals with the commentary to the Georgian translation of "Thus Spoke Zarathustra" by Tamaz Buachidze and pays due tribute to the attainments of both Nietzsche's Georgian translator (E. Tatishvili) and the distinguished Georgian commentator (T. Buachidze).

ნიცშეს ათვისების კულტურული პირობები საქართველოში

ჩვენს ხელთ არსებული ლიტერატურა, რომლის მიმოხილვაც ამ ნარკვევის მონახაზში არ თავსდება, ცხადყოფს, რომ ნიცშეს ფილოსოფიით დაინტერესებას საქართველოში ხანგრძლივი ისტორია აქვს. ნიცშეს ადრე შემოსვლა და იოლად დამკვიდრება წიგნიერ ქართველთა წრეში მხოლოდ იმის გამო არ მომხდარა, რომ თანამედროვე დასავლეთის აზროვნებასა და კულტურაზე სრულიად განსაკუთრებული გავლენის მქონე¹ ამ გერმანელის სწავლება საუნივერსიტეტო განათლების კურსით იყო გათვალისწინებული; მოვლენას უფრო ღრმა და საინტერესო მიზეზი აქვს. თამაზ ბუაჩიძემ შენიშნა ნიცშეს მსოფლგანცდითი ნათესაობა ქართველთან². სწორედ ეს არის საკითხის არსებითი და ჩვენგან ჯერაც გასააზრებელი მხარე.

ნიცშეს „კეთილად ვითანიებთ“; ხოლო ფიქრი ამის მიზეზთა შესახებ ასეთი გზით მიდის: ერთი მხრივ, არაფერს დაეობს იმაზე, რომ ნიცშე თანამედროვე დასავლეთის მოაზროვნეთაგან ერთ-ერთი უდიდესი ფიგურაა – სხვათა შორის, წიგნიერი ქართველი მისი ფილოსოფიის პრობლემატიკას „შემოვლითი გზით“ თომას მანისა და რობერტ მუზილის შემოქმედებასთან ნაცნობობის გამოც ღრმად ითავისებს; – მეორე მხრივ, საქართველოს დასავლური კულტურული სივრცის ნაწილად ამბობენ და აქედან ნიცშეს შემოსვლა ჩვენს სულიერებაში სავსებით მოსალოდნელ, არუცნაურ ფაქტად მიიჩნევა.

მაგრამ სწორედ ამგვარი არუცნაური, ასე ვთქვათ, კარგად „გატკეპნილი“ ფაქტები საჭიროებენ მათი ჩვეულ-მზა მოცემულობის ნიადაგის მოსინჯვას, მის ერთგვარ „გაფხვიერებას“. რას ნიშნავს ამა თუ იმ მოვლენის დასავლურობა; რატომაა ქართული კულტურა დასავლური; რა არის ჩვენს კულტურაში

1 თ. ბუაჩიძე, თანამედროვე დასავლური ფილოსოფიის სათავეებთან // თ. ბუაჩიძე, ფილოსოფიური ნარკვევები, ტ. 1, თბილისი, 2003, გვ. 302.

2 თ. ბუაჩიძე, ფრიდრიხ ნიცშე და მისი „ესე იტყოდა ზარატუსტრა“ // ფრიდრიხ ნიცშე, ესე იტყოდა ზარატუსტრა. წიგნი ყველასთვის და არაყისთვის, გერმანულიდან თარგმნა ე. ტატიშვილმა, თბილისი, 1993, გვ. 245.

ისეთი, რამაც ნიცშეს შეთვისებისთვის ხელსაყრელი პირობა შექმნა? ამ საკითხებზე პასუხის გაცემა ჩვენი კულტურული ვინაობის უკეთ გაგებაში დაგვეხმარება.

დასავლურობის (იგივე ევროპულობის) საძირკველს ფილოსოფია და მისი განაყოფი მეცნიერებანი ქმნიან. ყველგან, სადაც კი ფილოსოფიას და მეცნიერებას გაბატონებული პოზიცია არ უკავია საზოგადოების ცხოვრებაში, ვართ „აღმოსავლეთში“ – თავისებური, მითოსსა და რელიგიაზე მიმართული სოციალ-კულტურული ინტენციით. უკვე ეახუშტი ბატონიშვილი აღნიშნავს ქართველის მიდრეკილებას მეცნიერებათა დაუფლებისკენ: „[...] გონიერნი, მსწრაფლ-მიმხდომნი, მჩემებელნი, სწავლის მოყუარენი“³. გ. ქიქოძე კი წერს ქართველთა მისწრაფებაზე „მაღალი, უცნობი სფეროებისკენ,“ მათ ხასიათში „სიფხიზლისა და აღფრთოვანების შეუღლებაზე“⁴. ამავე ავტორის მტკიცებით: „ქედფიცხელი არისტოკრატების ერი ვიყავით და თვითუელს ჩვენგანში ლიპარიტ ორბელიანის სული სცხოვრობდა [...]“⁵, ასკეტობისა და მისტიციზმის ნაცვლად „რეალიზმი და ჰუმანიზმი“ გვახასიათებდა; ხოლო „ჩვენი წარმართული ტრადიციები და ჩვენი ინდივიდუალისტური მორალი პირიქით პიროვნების დადასტურებას აღიარებდა“⁶.

სწრაფვა მეცნიერებისაკენ ასკეტობა-მისტიციზმის ნაცვლად; სიფხიზლე და ინდივიდუალიზმი; წარმართული ტრადიციების სიმძლავრე; პიროვნულის დამფასებლობა; ეს ის ნიშნებია, რომლებიც ჩვენი კულტურის ტიპიურ დასავლურობას ცხადყოფს. წინამდებარე ნარკვევის შემდგომი გაშლა ნიცშეს ფილოსოფიის სპეციალურ დალაგებას და ასე გათვალისწინებას მოითხოვს.

პასტორის ოჯახში გაზრდილმა, კლასიკური ფილოლოგიისა და თავისი დროის საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა ავანგარდული იდეების კარგად მცოდნე ნიცშემ მძიმე დარტყმა მიიღო – ღვთისა და ყოელის ტრანსცენდენტურის რწმენა დაჰკარგა. მის გაურწმუნობას ორი მიზეზი ჰქონდა: ერთი მხრივ, ნიცშე ხედავდა, რომ სულიერი პროცესების მიმდინარეობა, ხარისხი და რეზულტატურობა დაკავშირებულია ტანის სიმრთელესთან. დაბერება, სნეულება, მიხრწნილება დაამცრობს სულიერ ძა-

3 ქართლის ცხოვრება, ტ. 4, რედ. ს. ყაუხჩიშვილი, თბილისი, 1973, გვ. 45.

4 გ. ქიქოძე, ჩაქუჩიანი მამაკაცი // გ. ქიქოძე, ეროვნული ენერგია, თბილისი, 1919, გვ. 121.

5 გ. ქიქოძე, მელანქოლიური შენიშვნები // იქვე, გვ. 127.

6 იქვე, გვ. 127-128.

ლებს, აქრობს მათ შემოქმედებით ნაყოფიერებას. ამის გამთვალისწინებელი ნიცშესთვის სულის სიკვდილშემდგომი არსებობის რწმენა მეცნიერულ საბუთს მოკლებული, თუმცა უძლიერესი ადამიანური მოტივით – მარად ყოფნის სურვილით – ახსნადი ოცნება გამოდგა. მეორე მხრივ, იგი იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ პიროვნული ცხოვრება მართლაც ავტონომიური და სრულმნიშვნელოვანი შეიძლება იყოს მხოლოდ მექანიკური პროცესების სამყაროში, სადაც ღმერთს მომავალთან არავითარი შეხება არ აქვს. იმისთვის, რომ პიროვნების ცხოვრებას საზრისი აქონდეს, ღმერთი არ უნდა არსებობდეს. ასეთია „სერიოზულობისა და პასუხისმგებლობის პოსტულატორული ათეიზმის“ (მაქს შელერი), – ნიცშეს მიერ საფუძველდადებული სააზროვნო მიმართულების, – არსი. ამის გათვალისწინებით უნდა გავიგოთ ნიცშეს ცნობილი გამოხატულება: „ღმერთები რომ არსებულებიყვნენ, როგორ აეიტანდი, რომ მე არა ვარ ღმერთი? ამგვარად, არავითარი ღმერთები არ არსებობენ!“⁷.

ღვთისმოსავი ქრისტიანის პოზიციიდან ნიცშეს ეს გამონათქვამი საშინელი მკრეხელობაა; მაგრამ არსებობს ვითარების ფილოსოფიურად ხედვის გზაც. პაიდეგერის მიხედვით, ნიცშე მხოლოდ „რადიკალურად ამწეავენს და ბოლომდე მიიყვანს დეკარტის მიერ საფუძვლიანაყრილ მეტაფიზიკურ მიდგომას, რომლითაც კაცობრიობა, მისი ისტორიითურთ, ქრისტიანი ადამიანის მჭვრეტელობითი რწმენის ჭეშმარიტების სფეროდან სუბიექტზე დაფუძნებული არსებულის წარმოდგენილობაში ინაცვლებს, რის საფუძველზეც პირველად ხდება შესაძლებელი ახალგაზრდაული გაბატონებული მდგომარეობა ადამიანისა“⁸. ღმერთი მოკვდა და სამყაროს პლატონურ-ქრისტიანული ხედვის წესი გამტყუნდა. მოვიდა დრო, როცა მედინი სამყარო ერთადერთ რეალობად მიიჩნევა, „ადამიანი თავს მიღმური სამყაროებისა და ცრუ ღმერთებისკენ გასხლტომის ყოველგვარ გზას უჭრის, მაგრამ ვერ იტანს ამ სამყაროს, რომლის უარყოფაც უკვე შეუძლებელია“⁹. ნიცშეს ამოცანაა ამ აუტანელ სამყაროში გაძლების გზა გამონახოს. ფილოსოფოსს, რომელსაც ერთ დროს კეთილი ღმერთისა და საუკუნო სასუფეველის ეიმედებოდა,

7 М. Шелер, Человек и история // М. Шелер, Избранные произведения, Москва, 1994, стр. 94.

8 М. Хайдеггер, Европейский нигилизм. Пять главных рубрик мысли Ницше // М. Хайдеггер, Время и бытие, Москва, 1993, стр. 141.

9 იქვე, გვ. 76.

ხელთ სიცოცხლის მიღებადი პროცესი შერჩა; ხოლო როდესაც სიცოცხლის იქით აღარაფერია, ადამიანი — ეს „მეტაფიზიკური არსება“ — უმძიმეს გასაჭირში ვარდება, ასე იყო ნიცშეს შემთხვევაშიც, მას თავისუფლად შეეძლო ლოტრეამონის სიტყვების გამეორება: „J'ai reçu la vie comme une blessure“. პრინციპი, რომლის მეოხებითაც, ყოვლის მიუხედავად, ყოფნის ტვირთს აიტანდა ადამიანი, ნიცშემ ჩამოაყალიბა მოწოდებად: „გეყვარდეთ მიწა!“ „მიწა“ აქ სიმბოლოა ყოველივე მიღმურის, ტრანსცენდენტურის, უსხეულოს მიმართ საპირისპიროსი; ის ამქვეყნიურ ცხოვრებას ნიშნავს. „მიწა“ კრებითი სახელია ყველაფერ იმისა, რასაც სიცოცხლე მიეღტვის. ყოვლის მცოდნე, კეთილი და ყოვლის შემძლე არსთა განმრიგის რწმენადაკარგული ნიცშე ყოფნის მთელ ტვირთს იკისრებს თვითონ და აკისრებს ადამიანს.

თუ ქართველის მსოფლგანცდაში არის რაიმე საერთო ამგვარი მეტაფიზიკური ნაბიჯის წამდგმელ ფილოსოფოსთან, ის, ბუნებრივია, ჩვენი სულიერების წარმართულ განძთსაცავში უნდა ვეძებოთ. წარმართულია (ქრისტიანულისგან „განზე წასულია“) მსოფლხედვა, რომელიც არსებულს ჭეშმარიტ (იდეალურ, ტრანსცენდენტურ) და მოჩვენებით (ხრწნად, წარმაქალ) სამყაროებად არ ყოფს; მისთვის სამყარო ერთია. წარმართი არ არის ასკეტი, ის არ თმობს ამ ქვეყანას და არ ცდილობს სანაცვლოდ მიიღოს მარადი ყოფნა მიღმა მხარეში. წარმართს არ ახასიათებს ღმრთის მსასოებლობა; ამიტომ მისი მსოფლგანცდა მძაფრად ტრაგიკულია; ასე, მაგალითად:

ბრძენი სილენოსი მეფე მიდასს შეკითხვაზე, თუ რა არის მისთვის საუკეთესო ხვედრი, პასუხობს: „ყველაზე უკეთესი შენთვის სავსებით მიუღწეველია: არ დაიბადო, არ იყო, არარა იყო. შემდგომ ამისა კი შენთვის უკეთესია — მალე მოკედე“¹⁰; მაგრამ მისი ზესკენელ-ქვესკენელი არ არის გაყოფილი სანუკვარ და უფასურ ნაწილებად, ის „მონოლითია“. წარმართს ღია უღირს ეს ქვეყანა; ჰადესში ყოფნა მისთვის აქ ყოფნის მხოლოდ ჩრდილია, მაგრამ აქ და იქ ყოფნა მაინც ერთი მთლიანის ნაწილებია.

ჩვენს კულტურაში წარმართობას მუდამ ღრმად ჰქონდა ფესვი გადგმული. ძველი წარმართული ადათ-რიტუალები ზოგან იმდენად უცვლიდნენ სახეს ოდინდელ ქრისტიანულ დღესასწაულებს, რომ მათ სახელწოდების გარდა აღარაფერი ჰქონ-

10 თ. ბუაჩიძე, თანამედროვე დასავლური ფილოსოფიის სათავეებთან, გვ. 312.

დათ საერთო ქრისტიანულ დღესასწაულთან. რაც შეეხება ჩვენი წარმართობის თავისებურებას ბერძნულთან შედარებით, იგი უფრო ნათელი და „მზიანი“ ჩანს: ქართულ წარმართულ საგანძურში ვერ იპოვით სილენოსის პასუხისმდარ პირქუშ სურათს კაცთა ბედის შეფასებისა. ჩვენთვის წარმართულ ღვთაებებთან ნათესაური და მოუყვრლად კეთილგანწყობილი ურთიერთობა ყოფილა დამახასიათებელი.

„მზე – ღედაა ჩემი,
მთვარე – მამა ჩემი
მოციმციმე ვარსკვლავები
და და ძმაა ჩემი.“¹¹

„ზეცას ვიყავ, ზეცა ვნახე,
ვარსკვლავებსა დავენახე,
მთვარემ კაცი მომიგზავნა: –
თუ აქ იყავ, რად არ მნახე!“¹²

ქართული წარმართობისთვის საზოგადოდ ნიშანდობლივია სინათლის, სიკეთის ძალთა მოიმედება შესაბამისი განწყობით. ლილეს (ბარბოლ-დოლაშთან ერთად პერსონიფიცირებული მზე ღვთაების) სასახლის საძირკველზე „ირმები წვანან“, „ქონგურზე სხედან შეეარდნები“, „მისი ხარები ბულრაობენ“, „ბრიალებს ოქროს დარბაზები“; ხოლო „ბნელი თაღები ირღვევიან“ და „ქვესკნელის ბჭენი ირყევიან“¹³.

ახლა ვნახოთ, რას შემოგვთავაზებს ქრისტიანული ქართული სულიერება; მეოთხე საუკუნიდან ხომ ჩვენი კულტურა ქრისტიანულია და ასეთია „ვეფხისტყაოსანი“ – „ხერხემალი მისი“¹⁴. რუსთაველის გმირებს სწამთ სამყაროს შეუმცნებადი კეთილი ღმერთი და სულის უკვდავება¹⁵. ასეთ ეპოქას, თითქოს, არაფერი უნდა ჰქონდეს საერთო ნიცშეს მეცხრამეტე საუკუნესთან, მაგრამ არის ერთი გასათვალისწინებელი მომენტი: სწორედ ამ დროს შეიქმნა ქართულ ხელოვნებაში სახე, რომელიც ერთსა და იმავე დროს ძალიან ჰგავს და არა ჰგავს ზეკაცს – ავთანდილი. ვნახოთ, სახელდობრ რითი ჰგავს და რითი არა ზეკაცს ქართველთა „შემდგომ თაობათ ბედ-იღბლისთვის უმახვილესი“ (გალაკტიონი) პოემის ეს გმირი. არ ჰგავს იმით, რომ ყველა საქმეში ღმერთი ეგულება შემწედ: „უგანგე-

11 ქართული ხალხური საუნჯე, ტ. 1, შემდ.-რედ. ა. ცანავა, თბილისი, 1991, გვ. 7.

12 იქვე, გვ. 8.

13 იქვე, გვ. 10.

14 გ. თევზაძე, პროზონების ცნების რუსთაველისეული გაგებისათვის // ფილო-სოფია და თანამედროვეობა, რედ. თ. ირემაძე, კ. ქეცბაია, თბილისი, 2007, გვ. 177.

15 იქვე, გვ. 178-179.

ბოდ ვერას მიზმენ, შე-ცა-მეზნენ ხმელთა სპანი; განგებაა, არ დაერჩები, ღახვარნია ჩემთვის მზანი; [...] ვინცა იცის ესე ასრე, ჩემებრეუა გულოვანი“¹⁶. ავთანდილის მხედრული შემართების, მხნეობის, გამბედაობის საყრდენი – მისი პირადი თვისებების არ გამოორიკხვით – ღმერთია.

ახლა მსგავსებას მივხედოთ. ავთანდილის ღმერთი „უცნაური და უთქმელი“ უფალია და ამიტომ ყველა შეძლებით ღამის ოლიმპიელი ღმერთის ტოლი ეს სპასპეტი მხოლოდ თავის ნება-გონებას, ძალასა და მიხედვრას მინდობილი მოქმედებს, ანუ იმ ზომის თავადია, რაზომსაც სწორედ ზეკაცს შეეფერება თავადობა. ამასთან: ავთანდილი სამხედრო არისტოკრატიის ნამდვილი წარმომადგენელია, თავისი კასტური ღირსება-უპირატესობის სრული შეგნებით; უყვარს და სათანადო ფასსა სდებს ამქვეყნიურ ყოფნას მისი ყველა სიამით: ქალით, ლხინით, ნადირობით. თავისი ქცევის გასამართლებლად ენდობა ფილოსოფოსთა მიერ „სწავლად თქმულსა“ – ღვთის მიმართ ღოცვასაც მიმართავს, მაგრამ პოემაში არსადაა სამების ხსენება, არც ქრისტიანული ღმერთის მიმართ მლოცველის პასიური მსასობლობაა მისი ხასიათის ნიშანი. ბოლოს: ავთანდილი დაუფიქრებლად არღვევს ქრისტიანობის პირველ მცნებას, ღალად მიდის ჭაშნაგირის მოსაკლავად; გზად მის ორ დარაჯს გაურევს ტვინსა და თმას ერთმანეთში. ჭაშნაგირს „ხელი მოჰკიდა, მიწასა დაასკენა, დაკლა დანითა“¹⁷. მერე ბეჭდითურთ თითი მოჰკვეთა, რათა ფატმანისთვის მიეტანა, ნიშნად განზრახული საქმის მოთავეებისა. ჭაშნაგირის გვამი სარკმლით გასტყორცნა და ზღვაში დაჰკარგა. ასე მოაკვდინა კაცი, რომლის დანაშაული მხოლოდ ის იყო, რომ ავთანდილს მისცა საფუძველი ეთქვა:

„იმა კაცსა ვერა ეხედავ მეომრად და ჩემად დარად,
რაცა ეუყო, მოგახსენებ, მომიცადე, იყავ წყნარად.“¹⁸

ფატმანთან დაბრუნებული ავთანდილი სულიერად ისე მწვიდია, თითქოს ეს ესაა სამი კაცის მკვლელი კი არა, არა-ბი ვინმე, არქეოლოგი იყოს, ცნობისმოყვარე მეგობარ ქალს ახალღმონილ ექსპონატს რომ უჩვენებს სადმე ბუდუარში.

16 შ. რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი (ქართული მწერლობა, ოცდაათ ტომად, ტ. 4), თბილისი, 1988, გვ. 215-216.

17 იქვე, გვ. 232.

18 იქვე, გვ. 231.

ავთანდილი იმდენად თავისუფალია, რომ არღვევს ათი მცნებიდან უპირველესს: „არა კაც კელა“. რჯულიდან ასეთი გადახრისათვის მისთვის კმარა გუშანით გრძნობა იმისა, რომ რაღაც სასარგებლო ამბავს შეიტყობს, რამაც შესაძლოა ხელი შეუწყოს საქმის კეთილად მოგვარებაში. ხოლო ეს საქმე მისი მეგობრის ამქვეყნიური ბედნიერებაა, რისთვისაც ავთანდილი არაფერს იშურებს: „მე იგი ვარ, ვინ სოფელსა არ ამოვკერეჲ კიტრად ბერად, ვის სიკვდილი მოყვრისათვის თამაშად და მიიანს მღერად“¹⁹. აქ იგი ნიცუხს ღოშსაც კავებს და ბავშვსაც; „მიწის“ მოყვარე ზეკაცს, რომელიც დიდი ძალით, ნებიერად და თამაშით ქმნის თავსა და სამყაროს თვისას. პრაქტიკულად ავთანდილი ზეკაცია, მსოფლმხედველობრივ – უცნაური ღმერთის მორწმუნე; როგორც ჩვენი „კულტურის ხერხემლის“ შუაგული, იგი ქართველთათვის სიქველის ზომის დამდგენი იდეალური გმირია. ქართველი თავისი იდეალური მეობის გამოხატულებას ავთანდილში ხედავს, მასში კი ზეკაცის შესაფერი მრავალი თვისებაა მოცემული. კულტუროლოგიურად საინტერესოა ამ პერსონაჟის აღქმა-გაგების ისტორია.

სანამ სეკულარიზაციის სრულიადვეროსი პროცესი არცთუ შორსწასული იყო, ავთანდილის სახე კეთილი ღმერთის მსასოებელი ეპოქის მშვიდ სულიერ ლანდშაფტში ეწერებოდა მიუხედავად იმისა, რომ ჭაშნაგირის და მცველთა მისთა დახოცვა მის ქრისტიან-მორწმუნეობას წრდილს აყენებდა. XIX საუკუნიდან ამ სახის გაგებას თანდათან ჩამოსცილდა თეოლოგიური შინაარსი, მოხდა მისი „წმინდა ესთეტიზაცია“. გაგების ისტორიულობამ ის მოიტანა, რომ ავთანდილში ამიერიდან შუა საუკუნეების ღიდგვაროვანი მხედარი იცნობა – ლალი, მხნე, გამბედავი, სიცოცხლით ტკობა-თრობის უნარიანი, სიკვდილის არად ჩამგდე კეთილშობილი რაინდი – ისე, რომ ლეთისა და მისი წერილის წინაშე მისი პირნათელობის საკითხი ესთეტიკური ფიქრისა და განცდის პერიფერიაზე აღმოჩნდება. ღმერთის სიკვდილის შემდეგ ავთანდილს ეჭვით მსინჯავი თვალი მოსცილდა მკითხველისა, რომელმაც დროის შესაფერ გაიგო, წმინდა ესთეტიურად შეაფასა: „მჭვრეტელთა მზე და მებრძოლთა მხეცი და ვითა ზარია“²⁰.

საგანგებოდაა განსახილველი, თუ რა მოხდა XIX, ასე ეთქვათ, „ნიცუხს საუკუნეში“. აქ ნიკოლოზ ბარათაშვილმა ერთ

19 იქვე. გვ. 164.

20 იქვე. გვ. 232.

ლექსში ჩაატია პრობლემატიკა, რომელსაც შექმნა ფილოსოფოსი (პოეტი, მუსიკოსი, კლასიკური ფილოლოგიის შესანიშნავად მცოდნე გერმანელი მეცნიერი) ნიცშე მრავალ ტომად გაშლილ შემოქმედებას მიუძღვნის:

„მაგრამ თუ ერთხელ სოფელს უნდა ბოლო მოეღოს, მაშინ ვიღამ სთქვას მათი საქმე, ვინ სადღა იყოს?“²¹

ნიკოლოზ ბარათაშვილის პასუხიც მის მიერ დასმულ კითხვაზე არსებითად სიცოცხლის ფილოსოფიის თანხმეობით:

„არც კაცი ვარგა, რომ ცოცხალი მკედარსა ემსგავსოს, იყოს სოფელში და სოფლისთვის არა იზრუნვოს!“²²

არ უნდა იყოს ზედმეტი იმის აღნიშვნა, რომ „ფიქრნი მტკერის პირზედ“ 1837 წლით თარიღდება.

ჩვენს სამეცნიერო ლიტერატურაში ვახტანგ კოტეტიშვილმა აღნიშნა, რომ „ქართულსა და ევროპის ლიტერატურის შორის კონტაქტი ნიკოლოზ ბარათაშვილმა დაამყარა“²³; შესანიშნავი მკვლევარი ჩვენს პოეტს ბაირონს ადარებს და ორივეს სულში „რადაც ზე-კაცურის“ ბუდობას ჰგონებს²⁴. ვახტანგ კოტეტიშვილივე აღნიშნავს ნიკოლოზ ბარათაშვილის მეობის საქართველოსგან განუყრელობას და იქვე ჩვენი წერილის თემასთან დაკავშირებულ საგულისხმო სიტყვებსაც დაურთავს „[...] პოეტი ტიტანისებურ ძალას იჩენს. [...] და ნიცშესებური ზეკაცობით“ ირჯებაო²⁵. მართლაც, „მერანის“ ავტორის „ბედის სამზღვართან“ შეურიგალ სულის გრიგალში ძნელია ზეკაცის თანამოძმის ენება ვერ იცნო. „ამ ლექსში ყველაფერი გამძაფრებულია, დინამიკა პირდაპირ გეოლოგიური ძაღისაა, საზღვართა გადაღახვის უდიდესი მაგალითია. [...] იდეები ერთმანეთს ეფინებიან და ისეთი აჩქარებით სცვლიან ერთმანეთს, რომ გგონიათ, თითქოს ქვეყანა ილეწებოდეს რადაც საშინელი კატასტროფით. ტაეპი ტაეპს მისდევს [...] ყოველი მუხლის ხმა მაღლა იწევს, რომ

21 ნ. ბარათაშვილი, ფიქრნი მტკერის პირზედ // ქართული პოეზია, თხუთმეტ ტომად, ტ. 6, თბილისი, 1975, გვ. 261.

22 იქვე, გვ. 262.

23 ვ. კოტეტიშვილი, ქართული ლიტერატურის ისტორია, ნაწილი 1, ტფილისი, 1925, გვ. 130.

24 იქვე, გვ. 135.

25 იქვე, გვ. 152.

„სარიანი გრილით გათავდეს ეს რაღაც პრომეთესებური ლოცვა თუ ანათემა [...]“²⁶.

ნიკოლოზ ბარათაშვილის მემკვიდრე ჩვენმა დიდკაცებმა, თავისი პოეტური ინდივიდუალობის კვალად, გზა მისცეს ისეთ მოტივებს, რომელთა შინა-არსეული სიბნელოვან ნიცშეს ფილოსოფიასთან, მის „მსოფლშეგრძნებასთან“ შეუმჩნეველი არ დარჩენილა. ნიკო სამადაშვილი „ეითარცა ლერწამი ირხევა“ ტრადიციულ ქრისტიანულ მსოფლგანცდასა და უმძაფრეს ტრაგიკულ პოეტურ ხილვებს შორის, რომლებიც აშკარად ნიცშეს ფილოსოფიითაცაა შთაგონებული. ნიკო სამადაშვილის პოეზია ის ადგილია, სადაც ქრისტიანული ტაძრის „ღობეც წმინდაა“ და იქვე, ხეში, მდინარე – „შეწირულ ბავშვთა ცრემლები“ – შემოგვეფეთება. სადაც დაბლა დაშვებულთ ტაძარი „ზურგს აქცევს, ტყეს ეფარება“, მაგრამ აღმა მსვლელნიც „რატომღაც ჩუმად, რაღაც უიღბლოდ“ მივლენ; არა ჩანს, რა გზით, ქრისტესით? მაშინ რას ნიშნავს:

„აქ თავის თათით ითხრიდა საფლაეს
მწეებს დაღუპული სოფლის ნახირი.“²⁷

ჩნდება ეჭვი, რომ ნახირი აქ საქონელი როდია – მას ჩლიქი აქვს და არა თათი – ნახირი აქ გაიგება ხალხად, რომელსაც, მწეებს-ქრისტე დაღუპულს, ისლა დარჩენია, თავისი ხელით გაითხაროს სამარე; ეს ის ადგილია, სადაც

„უამს ტაძრის კანი ისე დაუხრავს,
რომ გარეთ ჟონავს ჭრაქის ნათელი.
ძლივს ვამშვიდებდით შემკრთალ მაცხოვარს,
რჯულ დაწყევტილი ექვსი ქართველი.“²⁸

ეს ის ადგილია, სადაც გზა „ჩანდა ოდნავ“ და „ბექობს ზევით ქრებოდა განცდა – გზნების მომგვრელი“, სადაც მიმავალთ „ხატის მიზეზით სახადშეყრილი“ მგლის (ტოტემური ცხოველის?!) ყმუილი სწვდებათ და, აი, მათი აღსარებაც:

26 იქვე, გვ. 153.

27 ნ. სამადაშვილი, წუთისოფლიდან უკედავებამდე, თბილისი, 1989, გვ. 10.

28 იქვე, გვ. 10.

„უწინანულოდ ვტოვებდით ტაძარს
უკანასკნელი ქრისტიანები.“²⁹

ნიკო სამადაშვილის გონება ნიცშეანური ეპოქისთვის დამ-
ახასიათებელი ფიქრების სამკედლოა. აქ

„ქუჩებში მარტო და გაცრეცილი
გზებგადამცდარი ნიცშე ბლადია.“³⁰

მაგრამ თუ ნიცშეს გზებგადამცდარობა უეჭველია, არც
სიკვდილშემდგომ სასუფეველისა და მკვდრეთით ხორციელ აღ-
დგომის რწმენაა ურყევი:

„ცოტა ხანს კიდევ... იმის მერე, რომ დაბერდები,
ეგ თავის ქალა კლდეს ექნება პირში გაჩრილი.“³¹

და გასაგებია ასეთი ამოძახილი:

„ჩემი გაჩენა მიეზღოს ცეცხლად,
ვისაც ეს ჩემი ილბალი მართებს,
თითქოს ეს გული ამოურეცხავთ
ღვით და სარცხით შიშველ წარმართებს.“³²

ამ ნარკვევის ერთი ნაწილით ქართული კულტურის იმ ნი-
მუშებს შეეხებ, რომელთა წარმართულ-ნიცშეანური პრობლ-
ემურობა გერმანელ ფილოსოფოსთან კავშირის გარეშე აღ-
მოცენებული ჩვენს ნიადაგზე. მეორე მხრივ, ნიკო სამადაშვილის
შემოქმედების ჩართვამ განხილვის არეში თან მოიტანა სხვა
დრო, როცა ნიცშე უკვე ნაცნობია წიგნიერი ქართველობისთ-
ვის. როგორ გარდატყდება ნიცშეს ფილოსოფიის პრობლემები
ამ ახალი დროის ქართველ ხელოვანთა შემოქმედებაში? გალ-
აკტიონის ერთ ლექსს („თოვლით და ყინვით“) დავაკვირდეთ:

„არ ეუბნება იგი სრულიად
ვისმეს: რა არის მისი შეენება,

29 იქვე. გვ. 12.

30 იქვე. გვ. 61.

31 იქვე. გვ. 14.

32 იქვე. გვ. 106.

წარსული მისთვის გაძარცვულია,
წარსული მას არ მიეშველება.
პირიქით: იგი კიდევ აპირებს
ფრთა გაუსწოროს ისარს დაცინვით
და მიუღწეველ მწვანე ნაპირებს
შემოსავს ძველი თოვლით და ყინვით.“³³

ეს ზომით მცირე შედეგერი ყოფნის არსების გამომხატველი ვიზიონებით სუნთქავს: ყოფნა ხიფათითაა სავსე, მის წინააღმდეგ ღრსეულად დგომა გამბედაობას მოითხოვს; ცხოვრების უმნიშვნელოვანესი, ხან საბედისწერო მოვლენები მუდამ მომავალში „გვისაფრდებიან“, იქიდან გარდაგვხედებიან; ხსინის წარსულიდან ან სადმე გარედან მოსვლის იმედით ყოფნა უსაფუძვლოა, ასეთი „გარე“ სფერო არც არსებობს, ამიტომ ყოველგვარ ვითარებაში მხოლოდ საკუთარ ძალას უნდა დავეყრდნობოდეთ, მეტაფიზიკურ იმედებს – „მიუღწეველ მწვანე ნაპირებს“ – მხოლოდ გულგრილი, ცივი მხერა ჯობს შევავებოთ.

ქართული კულტურა, ხალხური თუ მსოფლიო მასშტაბის დიდ პოეტურ ინდივიდუალობათა შემოქმედებით წარმოდგენილი, არსებითად ისეთი შინა-არსიკაა, რომ ნიცშეს ფილოსოფიას არაფრით იუცხოვებს. ჩემი მიზანი ამ მოსაზრების დამადასტურებელი საბუთების მოძიება იყო. უფრო მომცველი და პრობლემაში ჩადრმავებული კულტუროლოგიური სამუშაოს ჩატარება ვრცელი გამოკვლევის სამომავლო ამოცანად რჩება.

33 გ. ტაბიძე, რწეული, თბილისი, 1973, გვ. 353.

**CULTURAL CONDITIONS OF NIETZSCHE'S
RECEPTION IN GEORGIA**

Abstract

The article aims at the fact-based substantiation of the suggestion expressed in the Georgian scholarship repeatedly, according to which Nietzsche's philosophy is akin to the Georgian world outlook. Some pieces of the Georgian pre-Christian literature as well as those of the Georgian poetry of the 19th and 20th centuries are discussed. On the base of this research, the conclusion is drawn that the themes of Nietzsche's philosophy always played an important role in the Georgian spiritual life. In the end, certain directions for further cultural explorations are sketched.

გრიგოლ რობაქიძე და ნიცშეს ფილოსოფია

ინდივიდუალიზმი - კომუნიკაცია - უნივერსალიზმი

გრიგოლ რობაქიძის შემოქმედებაზე ნიცშეს ფილოსოფიამ დიდი გავლენა მოახდინა. ქართველმა მოაზროვნემ არა მარტო აღექვატურად აითვისა ნიცშეს იდეები, არამედ ნაყოფიერად განავითარა კიდევ ისინი თავის თეორიულ წერილებსა თუ მხატვრულ ნაწარმოებებში.

ნიცშეს ფილოსოფიის რეცეფციის საკითხები გრ. რობაქიძის შემოქმედებაში ჯერ კიდევ არ არის სათანადოდ გამოკვლეული. ეს ქართული ჰუმანიტარული აზროვნების უღაო ნაკლია. მართალია, ამ ნაკლის მიზეზთა პოვნა არ გაგვიჭირდება (გრ. რობაქიძე კომუნიტური დიქტატურის წლებში, ნიცშესთან ერთად, აკრძალულ მოაზროვნეთა რიგს მიეკუთვნებოდა), მაგრამ იმ რამდენიმე უახლოეს ნაშრომშიც კი, გრ. რობაქიძის შემოქმედებას რომ განიხილავს, ეს საკითხი სათანადოდ არ არის გაშუქებული. აქაი ბაქრაძის ვრცელ ინფორმაციულ წიგნშიც ახალს ვერაფერს ვპოულობთ ამ თვალსაზრისით. ის, მართალია, ეხება ნიცშეს იდეათა ადგილს რობაქიძის მხატვრულ ნაწარმოებებში, მაგრამ მასთან ამ საკითხის ფილოსოფიური ანალიზი არ გეხედება¹. უფრო საფუძვლიანია 1989 წელს დაბეჭდილი ღუიჯი მაგაროტოს წერილი ნიცშესა და რობაქიძის შესახებ, მაგრამ ავტორი აქაც უფრო მეტად პრობლემათა ბიოგრაფიულ-ლიტერატურულ ანალიზს გეთავაზობს, ვიდრე ფილოსოფიურს².

წინამდებარე სტატიაში არ შევეხებით ნიცშეს ფილოსოფიის გავლენას გრ. რობაქიძის მხატვრულ შემოქმედებაზე³. ეს ცალკე კვლევის თემაა და ამ მცირე სტატიის მოცულობა

1 იხ. ა. ბაქრაძე, კარდუ ანუ გრიგოლ რობაქიძის ცხოვრება და ღვაწლი, თბილისი, 1999, გვ. 96-106.

2 იხ. ლ. მაგაროტო, ნიცშეს გავლენა გრიგოლ რობაქიძის ადრეულ შემოქმედებაზე // „ლიტერატურული საქართველო“, № 42 (თბილისი, 1989), გვ. 14-15.

3 გრ. რობაქიძის დრამების შესახებ არსებობს თ. პოიუნერმანის ძალზე საინტერესო გერმანული გამოკვლევის ქართული თარგმანი; იხ. Amor fati. ბუდისწერის სიყვარული (ლონდა - კარდუ - მალშტრეში - ლამარა), ქართულად თარგმნეს ლ. ნაროუშვილმა და ლ. რამიშვილმა, თბილისი, 2006.

ამის საშუალებას არ გვაძლევს. უპრიანია, ნიცშეს იდეათა განხილვის იმ გზებს მივყევით, გრ. რობაქიძის ფილოსოფიურ წერილებში რომაა მოხაზული. თანაც, ანალიზისას გამოვიყენებთ კომუნიკაციის ფილოსოფიურ ცნებას და, ამ პერსპექტივიდან გამომდინარე, განვიხილავთ ნიცშესა და გრ. რობაქიძის შემოქმედების რამდენიმე მნიშვნელოვან საკითხს (მაგ., ინდივიდუალიზი და უნივერსალიზმი). ვფიქრობთ, ამგვარი მეთოდოლოგიით უფრო მკვეთრად წარმოვანენთ გრ. რობაქიძის – ამ უდაოდ საინტერესო მოაზროვნის – ნიცშეანურ მრწამსს.

§1. რა არის ინდივიდუალიზმი?

გრიგოლ რობაქიძემ – ჯერ კიდევ ძალზე ახალგაზრდამ – ყურადღება მიაქცია ნიცშეს შემოქმედებას და მისი უმთავრესი ღირსება ინდივიდუალიზმის ქადაგებაში დაინახა. ამის დასტურია 1902 წელს გამოქვეყნებული წერილი „სოცოლოგიური ეტიუდი“⁴; ქართველი მოაზროვნე ამბობს, რომ ფრიდრიხ ნიცშე – მიუხედავად მისი ზოგიერთი უკიდურესი პოზიციისა – „შესანიშნავი ინდივიდუალისტი“ და „ადამიანის ძლიერების“ მესობება; ის, უპირველეს ყოვლისა, თავისი „სეკაციის“ იდეით ხიბლავს მკითხველს⁵.

„ინდივიდუალიზმი“ აღმოჩნდა ის ფილოსოფიური პრობლემა, რომელიც გრ. რობაქიძემ თავისი ფილოსოფიური წერილების ერთ-ერთ უმთავრეს თემად აქცია. ეს, ამავე დროს, ის ფილოსოფიური პრობლემაცაა, რომელიც გრ. რობაქიძის შემოქმედებას ნიცშეს ფილოსოფიასთან აკავშირებს. ერთ-ერთ თავის ადრეულ სტატიაში – „ფილოსოფიიდგან. ინდივიდუალიზმი“ (1906)⁶ – გრ. რობაქიძე საგანგებო განსჯის საგნად ხდის ინდივიდუალიზმის პრობლემას და, ძირითადად, ინდივიდუალიზმის სამ სახეს განარჩევს ერთმანეთისაგან; ესენია:

1. მაქს შტირნერის სოციალური ინდივიდუალიზმი;

4 იხ. გრ. რობაქიძე, სოცოლოგიური ეტიუდი (წერილი მესამე) // „ცნობის ფურცელი“, № 1778 (თბილისი, 1902), გვ. 1-3.

5 იხ. იქვე, გვ. 3.

6 ეს წერილი პირველად 1906 წელს დაიბეჭდა გაზეთ „ივერიაში“. იხ. გრ. რობაქიძე, ფილოსოფიიდგან. ინდივიდუალიზმი // „საბჭოთა ხელოვნება“, № 2 (თბილისი, 1989), გვ. 22-26.

2. ფრიდრიხ ნიცშეს მორალური ინდივიდუალიზმი;
3. ლეე ტოლსტოის რელიგიური ინდივიდუალიზმი.

გრ. რობაქიძე ამ სტატიაში ინდივიდუალიზმის საკითხს შემკვრების თეორიის კონტექსტში განიხილავს. ის, ამდენად, ინდივიდუალიზმს ერთ-ერთ უმთავრეს შემეცნებისთეორიულ მიმართულებად მიიჩნევს; მაგრამ აქ საკითხავი ისაა, შეიძლება თუ არა თანმიმდევრული ინდივიდუალიზმის, ანუ, რობაქიძის სიტყვებით თუ ვიტყვი, უკიდურესი ინდივიდუალიზმის თეორია ფილოსოფიურად მყარად იქნეს დაფუძნებული?

ეს ფილოსოფიური პრობლემა არა მარტო გრ. რობაქიძის შემოხსენებული სტატიის, არამედ ნიცშეს ფილოსოფიის ერთ-ერთ ურთულეს პრობლემას წარმოადგენს. თუკი უკიდურესი ინდივიდუალიზმის პოზიციაზე დავდგებით, მაშინ ძალზე რთული აღმოჩნდება ცოდნის საყოველთაოობის უზრუნველყოფა. აქ, უბრალოდ, ცოდნის გადაცემის პრობლემაც კი გაჩნდება: თუკი ყველაფერი ისე ინდივიდუალურია, რომ დედამიწის ზურგზე ორ ერთმანეთის მსგავს ფოთოლს და ქეიშის კენჭსაც კი ვერ იპოვის კაცი, მაშინ ინდივიდუალობა ყოფილა აბსოლუტური და ზოგადობა საერთოდ არ არსებულა! ადამიანში ეს ინდივიდუალობა უმაღლეს ფორმას აღწევს ისე, რომ აქ „პიროვნული ინდივიდუალობა“ არის მხოლოდ რეალობა და სხვა არაფერი⁷. ამგვარი ლოგიკის მიხედვით, ყველაფერი არის ინდივიდუალური, ანუ, ინდივიდუალობა არის აბსოლუტური პრინციპი. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ცალკეული ინდივიდუალობები ძირეულად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან და მათ შორის არავითარი ურთიერთმიმართება არ არსებობს. გრ. რობაქიძის აზრით, სწორედ ასეთ შემთხვევაში ჩნდება „მეტაფიზიკური ხიდების“ აუცილებლობის პრობლემა⁸.

უკიდურესი ინდივიდუალიზმის დაფუძნებისას ერთი მეტად რთული თეორიული წინააღმდეგობა იჩენს თავს; გრ. რობაქიძის აზრით, ამგვარი სახის ინდივიდუალიზმს ჩვენ სუბიექტურ იდეალიზმამდე და, საბოლოო ჯამში, სოლიპსიზმამდე მივყავართ. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ერთ ინდივიდს, ანუ შემეცნებელ „მე“-ს სხვა ინდივიდის, ანუ მეორე „მე“-ს არსებობაში ეპარება ეჭვი. ამის შედეგი კი ისაა, რომ უკიდურეს ინდივიდუალიზმს

7 იხ. იქვე, გვ. 23.

8 იხ. იქვე, გვ. 24.

ნიადაგი ეცლება და ის, რობაქიძის სიტყვებით, „ინტელექტუალურ თვითმკვლელობამდე“ მიდის⁹.

„ინტელექტუალური თვითმკვლელობა“, უპირველეს ყოვლისა, იმას გულისხმობს, რომ ორ განსხვავებულ ინდივიდუალურ „მე“-ს შორის კომუნიკაცია, დისკურსი არ არსებობს. აქედან გამომდინარე, ისმის შემდეგი კითხვა: შესაძლებელია კი, საერთოდ, შედგეს კომუნიკაცია ორ განსხვავებულ ინდივიდს შორის? თუ კი, მაშინ რა პირობებია საჭირო იმისთვის, რომ ის შედგეს?

§2. კომუნიკაციის პრობლემა ნიცშესთან: არსებობს თუ არა საზოგადო სიბრძნე?

კომუნიკაციის შესაძლებლობის საკითხი ფრიდრიხ ნიცშეს ფილოსოფიაში ერთ-ერთი ურთულესი საკითხია. გვიანდელ ჩანაწერებში გერმანელი ფილოსოფოსი ამბობს: „მე მსურს, რომ გამიგონ“. ეს იმას ნიშნავს, რომ ნიცშე – ხშირად გაერცელებული აზრის საწინააღმდეგოდ – „ყველასთვის“ წერს და, ამ აზრით, „ესე იტყოდა ზარატუსტრაც“ „ყველასთვის“ დაწერილი წიგნია. თუმცა ამავე თხზულებაში სწორედ კომუნიკაციის ფილოსოფიური დაფუძნების პრობლემა იჩენს თავს. შესაძლებელია კი სხვას გაუზიარო საკუთარი ნააზრევო ისე, რომ მისი მართებული გაგება მოხდეს? აქ თვალსაჩინო ხდება „თეორიული ადამიანის“ ტრაგედია! ინდივიდუალურ არსებულთა ლოგიკური აზროვნებით გაგება გადაუღახავ წინააღმდეგობებს აწყდება, რადგან ადამიანთა ინდივიდუალური ცხოვრება ამგვარი აზროვნების ფარგლებში ვერ თავსდება. უმთავრესია კონკრეტული ადამიანის ხედრი და არა ის, თუ რა არის ადამიანი საზოგადოდ¹⁰. ამდენად, ნიცშეს ფილოსოფიის მიხედვით, „საერთო გზა“ არ არსებობს. ეს იმას ნიშნავს, რომ ადამიანებს საერთო მიზნები და ამოცანები არ აქვთ. მაშ, როგორ არის შესაძლებელი კომუნიკაცია საერთოდ? ნიცშეს ამ კითხვაზე დამაჯერებელი პასუხი არ გააჩნია; ოღონდ ეს კია, რომ ნიცშემ ეს პრობლემა მკაფიოდ წარმოაჩინა. მისი ნაშრომი „ესე იტყოდა

9 იხ. იქვე.

10 ეს თემატიკა დაწერილებით მაქვს დამუშავებული ჩემს წიგნში ნიცშეს შესახებ; იხ.: თ. მრავაძე, ფრიდრიხ ნიცშე. „ესე იტყოდა ზარატუსტრა“. ტექსტი და კონტექსტი, თბილისი, 2006, გვ. 11-15.

„სარატუსტრა“ ნათლად აჩვენებს კომუნიკაციის პროცესთან დაკავშირებულ სიძნელეებს. მათი გადაჭრის გზების ძიება კი ნიცშეს დაუნიებით არ უცდია, რადგან ის (ამგვარი მცდელობის შემთხვევაში) საკუთარი მრწამსის ერთგული ვერ დარჩებოდა. თუკი ყველა ადამიანს საკუთარი – სხვისგან სრულიად განსხვავებული – მიზნები და ამოცანები აქვს, მაშინ აზრი ეკარგება რაიმეს სწავლებას საერთოდ. ნიცშემ ეს სიტუაცია კარგად შეაფასა და „სარატუსტრას“ სახით ამ სიძნელის გზაგასაყარზე მდგომი ფიგურა დახატა. ინდივიდუალური გამოცდილება ხომ ისეთია, რომ მას სხვას აღეკვეტურად ვერ გაუზიარებ; თუკი გაუზიარებ, მაშინ ის საზოგადო გამოცდილებად იქცევა და თავის ინდივიდუალურ ბუნებას კარგავს. სწორედ ამიტომაც, რომ „სარატუსტრა“ (ყოველი ქადაგების შემდეგ) გამოქვეყნებულში მიდის და იქ ამოწმებს ადამიანებთან კომუნიკაციის შედეგებს. კომუნიკაციის პროცესში ჩართული „სარატუსტრა“ ნათლად აცნობიერებს თავის ბედისწერას: ის კარგავს თავის „მე“-ს და შემდეგ ისევ უბრუნდება მას. აქედან გამომდინარე, კომუნიკაცია ნიშნავს, საკუთარი თავიდან გასვლას, სხვად ქცევას, სხვასთან ზიარების მცდელობას. ნიცშეს გაგების ფორმულაში („მსურს, რომ გამიგონ“), სავარაუდოდ, კომუნიკაციის აქტის რეალიზაციის სიძნელეებზე უფროა ყურადღება გამახვილებული, ვიდრე თვით კომუნიკაციის ახალ მეთოდებზე; მოგვიანებით ის ამბობს კიდევ: „ძალზე ძნელია, რომ გაგიგონ“. ნიცშემ თავისი პერსონაჟი – „სარატუსტრა“ – ბოლოს მაინც თავისი თავის ამარა დატოვა: მხოლოდ თავის ცხოველებთან ერთად. ეს იმის ნიშანია, რომ – „სარატუსტრას“ გაუნელებელი მცდელობების მიუხედავად – „მაღალ ადამიანებთან“ მისი კომუნიკაციის პროცესი ჩაიშალა. მაშასადამე, ნიცშესთან კომუნიკაცია გადაუჭრელ პრობლემად რჩება. ახლა ვნახოთ, თუ როგორ ცდილობს ამ პრობლემის გადაჭრას გრიგოლ რობაქიძე.

§3. „ცნობიერება საზოგადოდ“: უნივერსალური და ტრანსცენდენტალური

გრ. რობაქიძის აზრით, უკიდურესი (ანუ ცალმხრივი) ინდივიდუალიზმის თეორია ვერ უზრუნველყოფს „გაგებას“ – მისივე ტერმინით „ურთიერთობას“ – ორ განსხვავებულ ინდივიდუ-

ალობას, ანუ „მე“-ს შორის¹¹. ამას იქამდეც კი მიუყავართ, რომ შეუძლებელი ხდება ცალკეულ ინდივიდთა თვითაღგენაც. ინდივიდუალიზმი ყველა კითხვას, საბოლოო ჯამში, ერთდროულად „ჰო“ და „არა“-თი პასუხობს¹². ამდენად, ამ ფილოსოფიურ თეორიას მყარი საფუძველი არ გააჩნია და ის საყოველთაო ცოდნის მოპოვება-დადგენას ვერ შეძლებს. არადა, ადამიანებს შორის, უფრო მეტიც, ზოგადად ცოცხალ არსებებს შორის არსებობს რაღაც „საერთო“. როგორ უნდა ვწვდეთ ამ „საერთოს“?

გრ. რობაქიძე თავის ზემოხსენებულ სტატიაში – „ფილოსოფიიდან. ინდივიდუალიზმი“ – ამ პრობლემის გადაჭრის კანტისეულ გზას დაადგა და, ამდენად, მკვეთრად დაშორდა ნიც-შეს. მისი აზრით, ადამიანებს აქვთ „ცნობიერება საზოგადოდ“ და სწორედ მისი მეშვეობითაა შესაძლებელი „გაგება“, „ურთიერთობა“ ადამიანებს შორის. სწორედ კანტის „ტრანსცენდენტალური ცნობიერებაა“ ის, რაც შემეცნების „საყოველთაო მნიშვნელობას“, მის ყოველდღიურებულ შინა-არსს ქმნის და, საერთოდ, ობიექტური შემეცნების წინაპირობაა. ის საფუძველად უდევს ადამიანთა სოციალურ თანაარსებობას და საკაცობრიო შემოქმედებასაც განაპირობებს. ამდენად, „ტრანსცენდენტალური ცნობიერება“ უნივერსალური განზომილებაა ადამიანის სულიერი შემოქმედებისა, ინდივიდებს შორის კი სამოქმედო ნორმების დამდგენი ინსტანციაა.

გრ. რობაქიძე კანტის „ტრანსცენდენტალური ცნობიერების“ ცნების ერთგვარ გაფართოებას ახდენს, როცა არა მარტო ადამიანებს შორის საერთო ცნობიერების, არამედ ადამიანსა და სხვა ცოცხალ არსებებს (მაგ., ძაღლს) შორის არსებულ „საერთო ცნობიერებაზე“ საუბრობს¹³. უფრო მეტიც, მისი აზრით, რაღაც საერთო ექნებათ დედამიწაზე მცხოვრებ ადამიანსა და სავარაუდოდ მარსზე მცხოვრებ ადამიანისმაგვარ არსებას. „გაგებიანება“ მათ შორისაც შეიძლება მოხდეს – ოღონდ სიმბოლური ენით. მართალია, ამ ორი სხედასხვა არსების ფსიქოფიზიკური სტრუქტურა განსხვავდება ერთმანეთისაგან (ისევე როგორც

11 შდრ. გრ. რობაქიძე, ფილოსოფიიდან. ინდივიდუალიზმი, გვ. 25: „როგორც აღვნიშნე, უკიდურესი ინდივიდუალიზმი, უკანასკნელ წერტილამდე დაქვეინილი, წარმოუდგენლად ხდის რაიმე 'გაგებას' ან 'ურთიერთობას' ინდივიდუალობათა შორის“.

12 იხ. იქვე, გვ. 24.

13 იხ. იქვე, გვ. 25.

ადამიანისა და ძაღლის შემთხვევაში), მაგრამ მათ შორის რაღაც საერთოც არსებობს. აქ საქმე გვაქვს, ერთგვარი კოსმიური ცნობიერების მოდელთან, რომელიც ისე უნივერსალურია, რომ სამყაროს ყველა არსებულს მოიცავს.

გრ. რობაქიძე, ცნობიერების თავისი მოდელით, მართალია, ნიცშეს ფილოსოფიის ფარგლებს გასცდა, მაგრამ ის – კანტის მეშვეობით – კანტის კრიტიკული ფილოსოფიის საზღვრებს მიღმაც გავიდა. მას შემოაქვს სოციალობის, სოციალური სისტემის ცნება, რომელიც სოციალური მეცნიერების საძირკველია და მისსავე შუაგულში ადამიანს აყენებს.

გრ. რობაქიძის აზრით, სოციალობაა ის ხიდი, რომელითაც ინდივიდთა განსხვავებული ინდივიდუალური გამოცდილებანი ერთიანდება, რაც მათ თანაცხოვრებას განაპირობებს. ინდივიდუალური გამოცდილებანი ქმნიან საერთო, სოციალურ გამოცდილებას და, საბოლოო ჯამში, საკაცობრიო კულტურასაც. მხოლოდ ასე იძენს ინდივიდი თავის ფუნქციას და ამით თავის თავსაც დაადგენს.

მაშასადამე, კომუნიკაციის პროცესი შეიძლება შედგეს. გრ. რობაქიძის აზრით, მისი განხორციელების წინაპირობა სამყაროს განსხვავებულ მეოფთა შორის არსებული „საერთოა“; ეს „საერთო“ არის ე.წ. უნივერსალური ცნობიერება და სწორედ ის არის კომუნიკაციის წინაპირობაც.

§4. ნიცშე: „დიონისოსა და აპოლონს შუა“

დავით კასრაძე არცთუ უსაფუძვლოდ საყვედურობდა გრ. რობაქიძეს¹⁴, რომ მას მეტი ყურადღება უნდა მიექცია ნიცშეს გვიანდელი შემოქმედებისათვის¹⁵. გარდა ამისა, კასრაძე რობაქიძეს დიონისურისა და აპოლონურის გააბსოლუტებას უწუნებდა: ნიცშეს გასაგებად სრულიად არ არის საჭირო „ნირვანასა“ და „აპოლო-დიონისურის კულტების“ გახსენება, რადგან ის კიდევ უფრო მეტ ბუნდოვანებას ბადებს¹⁶.

თუმცა გრ. რობაქიძეს ნიცშეს აზროვნების გვიანდელი პერი-

14 დ. კასრაძესა და გრ. რობაქიძეს შორის გამართული კამათი ნიცშეს ფილოსოფიის თაობაზე დაწერილებით მაქვს განხილული ჩემს გერმანულ სტატიაში: იხ. T. Iremadze, Anfänge der Nietzsche-Rezeption in Georgien, in: *Nietzsche-Studien*, Bd. 35, Berlin – New York 2006, S. 223-224.

15 იხ. დ. კასრაძე, ბ-ნ გრ. რობაქიძის ლექციის გამო // „სახალხო გაზეთი“, № 310 (თბილისი, 1911), გვ. 2-3.

16 იხ. იქვე, გვ. 3.

ოდი უყურადღებოდ არ მიუტოვებია, მაგრამ ისიც მართალია, რომ ის დიონისურსა და აპოლონურს უპირატეს მნიშვნელობას ანიჭებდა ნიცშეს შემოქმედებაში¹⁷. მისი აზრით, „ნიცშეს გასაგებად სწორედ დიონისოსა და აპოლონოს კულტის ფილოსოფიური ახსნაა საჭირო“¹⁸. ცნობილია, რომ ნიცშეს მრავალი მნიშვნელოვანი მკვლევარი ელინური კულტურის ამ ორ საწყისს დიდ ყურადღებას აქცევდა. ამის შესაბამისად, გრ. რობაქიძეც ამბობს: მეც, ამიტომ, ეს ორი საწყისი ავიღე ნიცშეს ფილოსოფიის გასაგებად და ნიცშეს მოძღვრება გაეხსენი „დიონისოსა და აპოლონოს შუა“¹⁹.

გრ. რობაქიძე ცდილობდა, ნიცშეს მოძღვრების საიდუმლო გასაღები ეპოვნა და იპოვა კიდევ ზემოთ დასახელებულ ორ პრინციპში ელინური კულტურისა: „ჩემი აზრით, ნიცშეს შემოქმედება დიონისოსა და აპოლონოს შუა ტრიალებს“²⁰. მას მიაჩნდა, რომ ამით ნიცშეს მოძღვრების უმთავრეს ძარღვს სწვდა. ანტიკური საბერძნეთის კულტურა არა მარტო აპოლონურ, არამედ დიონისურ პრინციპსაც ეყრდნობოდა.

გრ. რობაქიძის აზრით, დიონისურის ფენომენს სათანადო ყურადღებას არ აქცევდა ოსვალდ შპენგლერი, რადგან ის აპოლონურსა და ფაუსტურს უპირისპირებდა ერთმანეთს. ქართველი მოაზროვნე ერთ-ერთ თავის ადრეულ წერილში, რომელიც შპენგლერის ისტორიის ფილოსოფიას ეძღვნება, დიონისური საწყისის გაუთვალისწინებლობის გამო, აკრიტიკებს შპენგლერს („დიონისოს ფენომენზე მარცხდება საშინლად შპენგლერის კონცეფცია“²¹). ნიცშემ აღმოაჩინა დიონისო და, ამის შემდეგ, ბერძნული კულტურის გააზრება მის გარეშე ყოველად შეუძლებელია; შპენგლერს კი ეს მხედველობის მიღმა დარჩა²². ამდენად, შპენგლერმა ამაოდ სცადა ნიცშეს დაძლევა²³.

17 იხ. გრ. რობაქიძე, იძულებული განმარტება (დ. კასრაძის წერილის გამო) // „სახალხო გაზეთი“, № 312 (თბილისი, 1911), გვ. 2-3.

18 იხ. იქვე, გვ. 3.

19 იხ. იქვე.

20 იხ. იქვე.

21 გრ. რობაქიძე, ოსვალდ შპენგლერ. ნაკვეთი მეორე // „საბჭოთა ხელოვნება“, № 1 (თბილისი, 1989), გვ. 39.

22 იხ. იქვე.

23 იხ. იქვე, გვ. 40.

§4. დასკვნა: დიონისო თუ ზეკაცი?

გრ. რობაქიძე, თავის ერთ-ერთ წერილში „ჩემი ცხოვრება“, ამბობს, რომ *ზეკაცი*ს ნიცშესეული იდეა „ზარატუსტრადან“ მისთვის დამაჯერებელი არ იყო. აი, *დიონისური ფენომენი* და *მარადიული დაბრუნების იდეა* კი მისი საგანგებო განსჯის საგანი გახდა²⁴.

რატომ არ მიიწინადა რობაქიძეს *ზეკაცი*ს იდეა სარწმუნოდ, მაშინ როცა ის *მარადიული დაბრუნების იდეასთან* მჭიდროდ არის დაკავშირებული?

გრ. რობაქიძე, დ. კასრაძის კრიტიკის შემდეგ, ჩაუღრმავდა ნიცშეს გვიანდელ შემოქმედებას და შემოხსენებულ წერილში „ოსვალდ შპენგლერ. ნაკვეთი მეორე“ (1923) ზეკაცს უკვე დიონისოს უკავშირებს: „ნიცშეს ზეკაცი სხვა არის: ეს არის კაცში შვებულები დიონისო“²⁵. მართალია, დარვინისტული ბიოლოგიის გავლენას ნიცშეს მსოფლმხედველობაზე (რასეც კასრაძე საგანგებოდ მიანიშნებდა) რობაქიძე კვლავინდებურად უარყოფდა, მაგრამ ზეკაციის იდეას უკვე დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა. თუმცა ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ მასთან *ზეკაცი*სა და *მარადიული დაბრუნების იდეათა* დამაჯერებელი ინტერპრეტაცია არ გვხვდება²⁶.

და მაინც: გრ. რობაქიძეს დიონისური პრინციპის ნიცშესეული კონცეფცია, სავარაუდოდ, ყველაზე მეტად ხიბლავდა; მან ხომ მოგვიანებით დიონისოს კულტისა და მისტერიათა ნაშთების მოძიება დაიწყო ქართულ სინამდვილეში. ნიცშეანური

24 გრ. რობაქიძე, ჩემი ცხოვრება // გრ. რობაქიძე, ჩემი ცხოვრება. ენგადი. წაკლული სული. ლექსები. წერილები (შერისხულნი თხუთმეტ ტომად, ტომი II), თბილისი, 1994, გვ. 226-227.

25 გრ. რობაქიძე, ოსვალდ შპენგლერ. ნაკვეთი მეორე, გვ. 39.

26 მართალია, გრ. რობაქიძეს ნიცშეს ინტერპრეტატორთა მიერ *მარადიული დაბრუნების იდეის* განმარტება არ აკმაყოფილებდა, მაგრამ მისთვისაც ეს იდეა ბოლომდე გამოცანად დარჩა. აღმოსავლეთში მოგზაურობისას მან ამ იდეის დაახლოებით ისეთივე ხატი იხილა, როგორც ნიცშემ: *რომ ყველაფერი, თითქმის, ერთხელ უკვე იყო* (იხ. გრ. რობაქიძე, ჩემი ცხოვრება, გვ. 228). *მარადიული დაბრუნების* ნიცშესეული კონცეფცია უნდა დაუკავშირდეს *ზეკაცი*ს შესახებ მოძღვრებას და ეს ორი იდეა ერთ კონტექსტში უნდა იქნეს განხილული. მაგრამ ეს შედარებით გვიან მოხდა ნიცშეს კვლევის ისტორიაში – რობაქიძის შემოთგანხილულ ნაშრომთა შექმნიდან ათწლეულების შემდეგ. ნიცშეს ფილოსოფიის თავდაპირველი კვლევების შესახებ იხ. თ. ირემაძე, ნიცშეს ფილოსოფიის რეცეფციის ადრეული ხანა (დედ ანდრეას-სალომედან მარტინ ჰაიდეგერამდე) // „რიწა“. საზოგადოებრივ-საღიტიერატურო ჟურნალი, № 2 (თბილისი, 2006), გვ. 88-91.

მოტივები უნდა შეთავსებოდა ქართული მითოლოგიის მდიდარ ტრადიციას და ამით მითოსის არსებობაც უნდა გაგრძელებულიყო. ასე, თანდათან, უახლოვდებოდა ქართველი მოაზროვნე ქართული *თაურფენოშენის*, ანუ *კარდუს* სამყაროს და – ნიცშეს მეშვეობით – მის ახლებურ ახსნას ეძიებდა. ის თავისი „გაგების“ (*კომუნიკაციის*) თეორიის ერთგული დარსა ბოლომდე: მიახლოდა, რომ „საუბრები“ *კარდუსთან* ნაყოფიერი აღმოჩნდებოდა. ინტენსიურ ძიებათა შედეგი კი ასეთი იყო: *კარდუსი სამზეო* ეს არის ენა, მითოსი, მსოფლსახე; მასში თავის თავს ავლენს დიონისური სიყვარული ბედისწერისადმი (*Amor fati*). ქართველების ისტორია დიონისურ მისტერიას წარმოადგენს²⁷.

აი, ასე ესმოდა გრიგოლ რობაქიძეს ნიცშე!

Tengiz Iremadze

GRIGOL ROBAKIDZE AND NIETZSCHE'S PHILOSOPHY INDIVIDUALISM – COMMUNICATION – UNIVERSALISM

Abstract

Nietzsche's philosophy influenced considerably Grigol Robakidze's (1880-1962) work. Not only did the Georgian thinker internalize Nietzsche's ideas adequately, he also developed them in a fruitful way in his essays and creative writing. The present article is an attempt of characterizing the ways of dealing with Nietzsche's ideas outlined in the philosophical writings of G. Robakidze. For handling this problem, the philosophical conception of communication is employed and, proceeding from the perspective thus afforded, questions of Nietzsche's reception in G. Robakidze's work are discussed.

27 იხ. გრ. რობაქიძე, დიონისოს კულტი და საქართველო // „ლიტერატურული საქართველო“, № 52 (თბილისი, 1988), გვ. 11-12.

დავით კასრაძე ნიცშეს ფილოსოფიის შესახებ

1911 წელს გაზეთ „სახალხო გაზეთის“ მკითხველი საინტერესო პოლემიკის მოწმე გახდა, რომელიც გაიმართა იმდროინდელი ქართული ლიტერატურული წრეების ორ წარმომადგენელს, დავით კასრაძესა და გრიგოლ რობაქიძეს შორის. ჩვენი ინტერესის საგანი ამჯერად დავით კასრაძის კრიტიკული წერილებია, რომლებშიაც გაანალიზებულია არა მხოლოდ რობაქიძის მიერ შემოთავაზებული ნიცშეს ინტერპრეტაცია, არამედ თავად ნიცშეს დოქტრინაც. რამდენადაც კასრაძეს პრეტენზია ჰქონდა, რომ ნიცშეს ფილოსოფიას რობაქიძე უკეთ თუ არა, ნაკლებად მაინც არ იცნობდა (პოლემიკამდე სულ რაღაც ერთი წლით ადრე მან პარიზში ფილოსოფიის და ლიტერატურის შესწავლა დაასრულა)¹, გასაკვირი არ უნდა იყოს, რომ მან თავის წერილებს „ფრიდრიხ ნიცშე“ უწოდა. სათაურით „ფრიდრიხ ნიცშე“ დავით კასრაძემ შემოხსენებულ გაზეთში ხუთი პოლემიკური წერილი გამოაქვეყნა (მესამე წერილი ორ ნომერში დაიბეჭდა, ამიტომ შეგვეძლო ექვს პოლემიკურ წერილზედაც გვესაუბრა). მიუხედავად იმისა, რომ ავტორის გადმოცემის ძირითადი მიზანი ნიცშეს ფილოსოფიაა, უნდა ითქვას, რომ მისთვის არც რობაქიძის კრიტიკა ყოფილა მეორეხარისხოვანი საქმე.

§1. ძირითადი საღაო საკითხები

კასრაძის წერილების სერია ერთგვარ გაგრძელებას წარმოადგენდა მისი ადრეული კრიტიკული წერილისა, რომელიც მან რობაქიძის საჯარო ლექციას მიუძღვნა („გრ. რობაქიძის ლექციის გამო“). წერილს ოპონენტის მწვავე გამოხმაურება მოჰყოლია. კასრაძე „ფრიდრიხ ნიცშეს“ სერიით გამოსულ პირველივე წერილში თავადვე დეტალურად აღწერს ორი კალმოსნის შეუთანხმებლობის რამდენიმე მნიშვნელოვან მხარეს. უპირანი იქნება, თავდაპირველად, ამ კამათის დეტალებში გავერკეთ.

¹ იხ. ე. ცისკარიძე, კასრაძე დავით ილარიონის ძე // ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 5. თბილისი, 1980, გვ. 428.

შევეცადოთ, არგუმენტებად დავაჯგუფოთ დავის საგანი. მით უმეტეს, რომ ამით ჩვენ რამდენადმე უფრო მკვეთრი სახით მხოლოდ გავეიმეორებთ კასრაძის გადმოცემას.

(I) პირველი დაპირისპირება თავად ლექციის ფორმასა და სტილს შეეხება. კასრაძეს, უპირველეს ყოვლისა, რობაქიძის სიტყვაკაშმულობა არ მოსწონებია. საჯარო ლექცია, კასრაძის აზრით, გადაჭარბებული სიტყვამზოვით და ზოგადი ფრასეოლოგიით გამოირჩეოდა. ამგვარი კაშმულსიტყვაობა ავტორს გამართლებულად მიაჩნია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკი ის საქმის არსს არ აბნელებს და ამა თუ იმ თეორიას ლოგიკურად ჩამოყალიბებული სახით წარმოგვიდგენს. კასრაძე ამის შესახებ წერდა: „დღეა აზრი ჩემი წერილისა („გრ. რობაქიძის ლექციის გამო“) ის გახლდათ, რომ ლექტორისათვის საკმარისი არ არის ლექციის ფორმის ვირტუოზობა, საჭიროა საგანზე ლაპარაკიც, მისი ობიექტიური გადმოცემა, რათა აუდიტორიამ გულისყური მას მიაპყროს-მეთქი. და ეს მით უმეტეს საჭიროა ჩვენთვის, ქართველობისთვის, ვინაიდან ჩვენ მეტისმეტად დატაკნი ვართ ლექტორებით. [...] დღესაც იმ აზრისა გახლავართ, რომ მხოლოდ საგნის, საფუძვლიანი შესწავლა და მისი მარტივად გადმოცემა იქნება ნაყოფიერი, და საღი გონებაც, დიად რომ შესძლებს მის შეთვისებას“². აქედან, კასრაძის პირველი კრიტიკული შენიშვნაც: „პატივცემულმა ლექტორმა (რობაქიძემ - მ.ბ.) კი ნიცშეს მხატვრულ აფორიზმების შინაარსის აკინძვისა და გადმოცემის ნაცვლად ზედმეტი ბჭყერიალა დიადემა მოჰქსოვა, და რა დაუმშენა მით მხარბეჭი ნიცშეიზმს, ახალ ბუნდოვანებაში გაგვხვია მსმენელნი [...]“³.

(II) მეორე საკითხი თავად ნიცშეს ფილოსოფიურ სისტემას შეეხება. კასრაძე თვლიდა, რომ მიუხედავად ნიცშეს თეორიის აფორისტული და არასისტემური ხასიათისა, რობაქიძე ვალდებული იყო ნიცშეს დოქტრინა დალაგებული, ლოგიკურად გამართული სახით წარმოედგინა. რობაქიძემ თავად ამ მოთხოვნაში დაინახა ალოგიკურობა ისე, რომ ნიცშეს შეხედულებათა სისტემურობის საკითხი აღარ გაუმწეალებია. ზოგადად ორივე ავტორი იმ აზრისაა, რომ ნიცშეს თეორიას პრინციპულად არასისტემური ხასიათი აქვს. დავის საგანი მხოლოდ ისაა, თუ რამდენად მართებულია ასეთ შეხედულებათა სისტემატური სახით

2 დ. კასრაძე, ფრიდრიხ ნიცშე (წერილი პირველი) // „სახალხო გაზეთი“, № 354 (თბილისი, 1911), გვ. 2.

3 იქვე.

გადმოცემა. საკითხზე რობაქიძის პასუხი უარყოფითია და, შე-
საბამისად, ის ამართლებს თავისი ლექციის თავისუფალ, მხატ-
ვრულ-შემოქმედებით სტილსაც. კასრაძე, ამის საპირისპიროდ,
ფიქრობს, რომ პირიქით, საგანმანათლებლო მოსაზრებებიდან
გამომდინარე, ჩვენ ისევე უნდა მოვიქცეთ ნიცშეს შემთხვევაში,
როგორც ლაროშფუკოს, პასკალის ან, თუდაც როგორც ბუდას
შეხედულებათა გადმოცემისას ვიქცევით: მიუხედავად იმისა,
რომ არც ერთ მათგანს არ უცდია მწყობრი სისტემის აგება,
ამის ვალდებულებას ლექტორი ან ინტერპრეტატორი იღებს.
„მაშ რაღად არსებობს შედარებითი მეთოდი, რაღად სჭირდება
მეცნიერებას კლასიფიკაციები, დარგებად დაყოფა, თუ კი გაბ-
ნეულ აზრების აკინძვა და წესზე დალაგება არ შეეძლებოდა
ერთი მთელის გამოსატანად? [...] ნუ თუ ნიცშეში ბ-ნ რო-
ბაქიძისთვის მხოლოდ მხატვრული მხრით წარმოადგენს ერთს
მთლიანს და დედააზრებით კი არა? მით უმეტეს, ჩვენ მითითე-
ბული გეკონდა ძირითად პრინციპებზე, რომ აქედან გამომდი-
ნარეობდნენ მისი აფორიზმები-მეთქი. აი, სადამდინ მიიყვანს
აღამიანს ულოლიკობა და ადვოკატურ სიტყვათა კამათის გაყ-
ოლება“⁴.

(III) რაკი ნიცშეს ფილოსოფია ასეთი არასისტემური ხასი-
ათისაა, რაშიაც ორივე ავტორი ერთმანეთს ეთანხმება, საკითხ-
ავი ახლა ისაა, თუ რა წყაროებიდან სასრდოობდა ეს ნააზრევი.
ავტორების პოზიციები ამ საკითხშიაც რადიკალურად განსხ-
ვავებულია. თუ რობაქიძე მოითხოვდა ნიცშეს სრულყოფილი
გაგებისათვის დიონისეს და აპოლონის კულტის ფილოსოფიის
ახსნას, კასრაძე პირიქით, თვლიდა, რომ ამ მიმართულებით
გაცილებით უფრო მომგებიანი იქნებოდა, თუ ჩვენ წანამძღვრად
ვიგულვებდით შოპენჰაუერის, ვაგნერის და დარვინის იდეებს,
ქრისტიანული მორალის პრობლემას. განსაკუთრებით დაუშვე-
ბლად მიაჩნია კასრაძეს ვაგნერის იგნორირება, რადგან ვაგნე-
რის დროინდელი ბაიროთი ინტელექტუალური წრეების მექას
წარმოადგენდა. ამიტომ მისთვის არაფრის მთქმელია რობაქიძის
შენიშვნა, რომ ერთი ლექციის ფარგლებში ნიცშეს წყაროების
სრულყოფილი მიმოხილვა შეუძლებელიაო: „ეს კი იმას ნიშნავს,
რომ რიყეზე გაგვევლოს და კენჭი კი არ შეგვემჩნიოს, ეს იგივეა,
რომ მუშეუმში ეყოფილიყავით და სპილო კი ვერ შეგვემჩნია.
დიახ, ბ-ნი რობაქიძე თავის ლექციებზე დახარჯულ დროიდ-

ან 1/3 ნაწილს მაინც ცისარტყელასა და მშვენიერ ბანოვანთა ცისკროვნებისა და ტალღათა ღუდუნის აღწერისათვის ხარჯავს და ვაგნერზე კი დრო არა რჩება ამ დაღოცვილიშვილს, რომ გაკერით მაინც შეეხოს, როგორც იმდროინდელ დიდების ქურუმს¹⁵. ის, რაც რობაქიძემ ნიცშეს ძირითად წყაროდ გამოაცხადა, „ტრაგედიის დაბადება მუსიკის სულისაგან“ თავისი აპოლონური და დიონისური საწყისებით, კასრაძის აზრით, მხოლოდ ნიცშეს შემოქმედების ადრეულ ეტაპზე ფიგურირებს ესოდენ მნიშვნელოვნად. ნიცშეს ფილოსოფიის სრულყოფილი გაგება კი შესაძლებელია მხოლოდ მისი ისეთი ნაწარმოებების შესწავლის შემდეგ, როგორიცაა „ესე იტყოდა ზარატუსტრა“, „სიკეთისა და ბოროტების მიღმა მხარეს“ და „მორალის გენეალოგია“. მიზეზი იმისა, თუ რატომ შეაჩერა რობაქიძემ სწორედ „ტრაგედიის დაბადებაზე“ ყურადღება, არის მისი გატაცება მისტიციზმით. იდეური სიახლოვე ისეთ რუს ფილოსოფოსებთან, როგორიცაა სოლოვიოვი, ბერდიაევი და სხვა. რობაქიძისათვის არა მისტიციზმი, არამედ, თუნდაც ისევ დიონისური და აპოლონური საწყისი რომ ყოფილიყო რეალური ღირებულების მქონე წყარო, მაშინ ის მითრას კულტსაც აგვიხსნიდა, რომლითაც დიდადაა დავალებული მთელი წინააზიური და ევროპული მითოლოგია და კულტურა.

§2. დავით კასრაძე ნიცშეს ფილოსოფიის იდეური წყაროების შესახებ

მეორე წერილი ნიცშეს იდეური წყაროების ანალიზით იწყება. დავით კასრაძე, უპირველეს ყოვლისა, შოპენჰაუერის ფილოსოფიას ასახელებს, თუმცა მას შემდეგ, რაც მისი ფილოსოფიის ძირითად შტრიხებს მოიხსენიებს („სამყარო, როგორც ნება და წარმოდგენა“), რომელსაც ახალგაზრდა ნიცშესათვის განმსაზღვრელი მნიშვნელობა ჰქონდა, რიჰარდ ვაგნერის შეხედულებათა დახასიათებაზე გადადის. ვაგნერის გასაგებად, იგი ამოდის მისი ისეთი ნაწარმოებიდან, როგორიცაა „მომაღლის ხელოვნება“. აქ ვაგნერი ხელოვნების უპირველეს სახედ ცეკვას ასახელებს. ცეკვა ვითარდება მუსიკაში. შემდეგ ის გადადის სიტყვიერ ხელოვნებაში, პოეზიაში, რომლის უმაღლესი ფორმა დრამა გახლავთ. ამას სკულპტურა მოსდევს, რომელიც

ცეკვის მომენტებს აფიქსირებს უძრავად და ა.შ. ამგვარად, ხელოვნების ყველა დარგის ურთიერთში გადაჯაჭვა ქმნის მომავლის ხელოვნებას. მომავლის ხელოვნების ვაგნერისეული თეორია კასრაძეს თანდათანობით დაჰყავს მომავლის ადამიანის ვაგნერისეულ დოქტრინამდე: „პრომეთეოსმა ხალხი თიხისაგან შექქმნა, ბეტჰოვენმა – მუსიკისაგან. მომავალი ადამიანი კი უნდა შეიქმნას არა მარტოოდენ ერთი თიხისაგან, ანუ ხიმები-სგან, არამედ ორთავე მასისაგან ერთად, რათა იგი მზგავსი იყოს 'ზემშთაგონებულ ძევისა'. აი, მოკლედ ვაგნერის კულტივს გახლავთ. ადამიანის გარდაქმნა ზემშთაგონებულ ძევისა და არა თიხისაგან, ანუ ცალკედ აღებულ ხიმებისგან, არამედ ორთავე მასისგან ერთად“⁶.

ნიცშე ვაგნერს პირველად შეეცარიაში გაეცნო და როდესაც მისი „ნიბელუნგები“ მოისმინა, აღფრთოვანებული იყო მისით; მაგრამ ნიცშემ მალე აიცრუა გული უწინდელ მასწავლებელზე. „მას შეზიზღდა იგი წერილმან პატივმოყვარეობისთვის, მისი შური, ღრძო, ეგოიზმით სავსე გული. უკვე ვაგნერი მის თვალში მოკვდა, როგორც საიდეალო მხატვარი, ხოლო როდესაც მისი 'პარსიფალი' გამოვიდა, ვაგნერის ხელოვნების იდეალიც დაინგრა, ვინაიდან ნიცშემ მასში დაინახა დამოუკიდებელ მხატვრის წამოჩოქება ისტორიულ ავტორიტეტობის წინაშე, ხელოვნების შებღალვა“⁷. რატომ ნიცშეს ასეთი ტრანსფორმაცია? კასრაძის აზრით, ნიცშე, უპირველეს ყოვლისა, სიძველეთა მცველია, კლასიკოსია და ვერასდროს პატიობს ქრისტიანობას ანტიკური კულტურის დანგრევას. რასაკვირველია, ასეთი განწყობების ავტორს მხარი დაეჭირა „ნიბელუნგების“ ავტორისათვის და აღშფოთებულიყო იგივე ავტორით, როგორც ქრისტიანული შუა საუკუნეების იდეალების მონა-მორჩილით.

ასე მთავრდება ნიცშეს შეხედულებათა განვითარების ერთი, მეტაფიზიკური ეტაპი და იწყება ახალი, პოზიტიური აზროვნების წესით გატაცება. შტირნერის გავლენით პრობლემების ისტორიული განხილვა, დარვინისტული მოტივები, სულ უფრო და უფრო ხშირად იჩენს თავს ნიცშეს შემდგომ ნაშრომებში.

დ. კასრაძეს საჭიროდ მიაჩნია „მარტოდმარტო მყოფი, დაეციყებული და თავისებურ ძლიერ პიროვნებათა მიერ გამოყენებული“ შტირნერის შეხედულებათა ცალკე დახასიათება. შტირ-

6 დ. კასრაძე, ფრიდრიხ ნიცშე (წერილი მეორე) // „სახალხო გაზეთი“, № 355 (თბილისი, 1911), გვ. 3.

7 იქვე.

ნერის თეორიაში ის ორ, დესტრუქციულ და კონსტრუქციურ მხარეს ხედავს და ჩქარობს შენიშნოს, რომ კრიტიკულ ლიტერატურაში, სამწუხაროდ, მხოლოდ პირველ მხარეს აქცევენ ყურადღებას.

ტერმინ „ინდივიდუალიზმის“ მნიშვნელობის დადგენის შემდეგ, კასრაძე აღნიშნავს, რომ შტირნერს არ აქვს ისეთი ტერმინები, როგორიცაა „ინდივიდი“, „პიროვნება“. მისი ძირითადი სამუშაო ტერმინია „მე“, თუმცა ეს „მე“ უნდა განვასხვაოთ ფიზიკურად, „მე“-საგან. მისი ძირითადი თვისება ისაა, რომ ეს მე ერთადერთია, არასდროს არის განმეორებადი. პიროვნება განუმეორებელია. განუმეორებელია იმიტომ, რომ მეტად რთულია, და რთულია იმიტომ, რომ უსაზღვროდ კონკრეტულია. იგი თავიდან ბოლომდე იმეორებს, რომ „მე“ ჭეშმარიტი ადამიანია, რომელიც ემპირიულ კონკრეტულობას შეიცავს. კასრაძე პიროვნების ისეთ ხატოვან დახასიათებას იძლევა, რომელიც უფრო მწერლისათვის უნდა იყოს დამახასიათებელი, ვიდრე ფილოსოფოს-მკვლევრისათვის, მაგრამ ამ დახასიათებებით იგი ცდილობს პიროვნების ცნებაში ირაციონალური, მორალის მიღმა დგომის მოტივები გამოკვეთოს და მაქსიმალურად დაუახლოვოს ის ნიცშეს მომავალ იმორალიზმს. ავტორი წერს: „ერთი სიტყვით, შტირნერის პიროვნება – ეს აღმოსავლეთულ სულთანის წალკოტში მთვარის სხივებზე აუზიდან მძლავრად ამომჩქეფი შადრევანია, რომელიც გაცრილ მარგალიტებსავეთ სხივებზე მისხლტიან მაღლა-მაღლა, ჰკოცნიან ეთერს, ჰკოცნიან და ილტვიან, რომ რაც შეიძლება წინ გაუსწროს ერთმა ცვარმა მეორეს, მაგრამ არც ერთი მათგანი არა ჰგავს მეორეს, არც ერთი მათგანი არა რჩება სრულ თავის სახით, და აი, სწორედ ამ მრავალფეროვნების ჭერეტაში შევხვდებით ტანჯული სული... ამ გამუდმებულ ცვალებადობაში შტირნერის პიროვნება არ შეიძლება რომ ერთი ცნების ქვეშ დაეყენოთ. იგი მუდამ განუსაზღვრელია, მიუწედომელი. თვით შტირნერმა გვიანდერძა თავის დოქტრინის ქვაკუთხედი ფორმულა, რომ პიროვნება 'გამოუთქმელი' რამ არის, 'მიუნდობელი'. [...] ეს არის მახარებელ იოანესი და ელ. სოლოვიოვის ჯადოსნური ლოგოსი, 'რომლის მიერ ყოველი შეიქმნა, და თვინიერ მისა არც ერთი რა იქმნა, რაოდენი რაიქმნა, არამედ შიშეული რამ'. [...] მაგრამ პიროვნება ხომ თვითველი ჩვენგანი არის, მაშასადამე, თვითველში ყოველისფერი ღირებულია. აქედან გამომდინარეობს შტირნერის მოწოდება, რომ ჩვენ უარყოთ

ყოველგვარი ცნობანი, რაც კი 'ეგრეთ წოდებულ ბოროტებად და სიკეთედ' აღუნიშნიათ, ვინაიდან მათ არაერთგვარად აღიღი არა აქვთ პიროვნების სულიერსა თუ ხორციელ ცხოვრებაში. თუ არ შეიძლება ერთი დაფასდეს როგორც ბოროტება, ხოლო მეორე ვითარცა სიკეთე, სწანს, მათ არც აღგილი აქონიათ. იგინი თავისთავად აკარგავენ ყოველივე აზრს, რნება მხოლოდ პიროვნება, [...] რომელიც არავის ძალუძს დააფასოს. [...] მისი 'განმართლება', ერთი სიტყვით, მისი სამსჯავრო სკამზე დასმა ყოვლად შეუძლებელია. აქედან უარისყოფა სიკეთისა და ბოროტებისა მის მოძღვრებაში გვინვენებს სწორედ იმ ამორალისტურ მიდრეკილებას, რომლისთვისაც ერთი ვაი უშველებელით ყიჟინსა სცემდნენ ფრ. ნიცშეს [...]⁸. ამრიგად, შტირნერის ადამიანმა, არ იცის ცოდვა, მისთვის არ არსებობს ნორმატიული სისტემა. მან იცის მხოლოდ თვითგამორკევა და ერთადერთი, რითაც ის განისაზღვრება, არის მისი შინაგანი ბუნება. ადამიანი ღმერთის მსგავსად შინაგანი აუცილებლობის კარნახით მოქმედებს. ამრიგად, შტირნერისათვის ყოველი პიროვნება შემოსილია ღვთაებრივი ატრიბუტებით. შტირნერი ღიად აცხადებდა, ადამიანის მსგავსებას ღმერთთან, როგორც თავისი სისტემის კულმინაციურ მომენტს. ამის წყალობით, ადამიანის „ერთეულობამ“ თეოლოგიური ელერადობა შეიძინა: ყოველი ადამიანი ერთადერთია ისევე, როგორც ერთადერთია უმაღლესი ღვთაება. ამიტომ ყოველი მისი მისწრაფება თვითკმარია და არ არსებობს უფრო მაღალი ღირებულება, ვიდრე თავად ისაა, რომლისკენაც მიმართული იქნებოდა ადამიანი.

დაბოლოს, ნიცშეს დოქტრინის კიდევ ერთ წყაროდ სავეებით მართებულად გამოცხადებულა დარვინის ევოლუციონიზმის თეორია. დარვინის თეორიის ნიცშესთან კავშირზე რობაქიქც მსჯელობდა, თუმცა ეს კავშირი მას შემთხვევითად და ნიცშესათვის არაორგანულად მიაჩნდა. კასრაძე ამის საპირისპირო თვალსაზრისს იცავს. დარვინის „სახეობათა გადარჩევა“ პირველად 1859 წელს გამოვიდა და ფართო საზოგადოების ღიდი ყურადღება დაიმსახურა. ამაზე, კასრაძის აზრით, ის ფაქტი მეტყველებს, რომ იგივე შრომა განმეორებით, სულ რაღაც ერთ თვეში, დაიბეჭდა. დარვინის შემდეგი მნიშვნელოვანი გამოკვლევა, „სახეობათა წარმოშობა“ გამოიცა 1871 წელს და, უეჭველია, ორივე გამოკვლევას ნიცშე ძალზე კარგად იცნობდა.

8 დ. კასრაძე. ფრიდრიხ ნიცშე (წერილი მესამე) // „სახალხო გაზეთი“, № 356 (თბილისი, 1911), გვ. 3.

დარვინისაგან, ავტორის აზრით, ნიცშემ მუდმივი სრულქმნის, ადამიანის განვითარების იდეის გარდა არსებობისათვის ბრძოლის იდეა აიღო. სწორედ დარვინის გაველენით უნდა აეხსნათ ნიცშეს ის იდეები, ცხოვრების მუდმივი განახლებისათვის ადამიანის დაუცხრომელ ბრძოლას რომ გამოხატავენ. ავტორი ამასთან დაკავშირებით წერს: „მან იცის, რომ 'ცხოვრება ნიშნავს მუდმივ ახლისაკენ მისწრაფებას!' ამ მუდმივი მისწრაფებით, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ნიცშე დარვინის ახალ აზრდილს გვაგონებს, იგი მისი მოციქულია, მისი მოძღვრების მხატვრულ ჩარჩოებში ჩამოყალიბებული, ხალხთა შორის მის ახალის სახით გასავრცელებლად“.

აი, ის ოთხი დიდი თეორიული წყარო რომლიდანაც ამოიზარდა ნიცშეს ფილოსოფია.

§3. ნიცშეს ფილოსოფია

შტირნერის დოქტრინა, მისი იდუმალებით მოცული „მე“ თვით ნიცშეს წინამორბედია, შენიშნავს კასრაძე. ის, რასაც შტირნერი თეორიული კონსტრუქციის სახით აგებდა, რეალურად განხორციელდა და განხორციელდა ის რეალური ადამიანის სახით. ეს ადამიანი ნიცშე გახლდათ. სიტყვითა და საქმით მალე გამოჩნდა ზეკაცი, რომელიც ყველასათვის მიუწვდომელი იყო. „ჭეშმარიტად! განხორციელებული ზეკაცი, განდევნილი აზროვნების უდაბნოში, ნიცშე საიდუმლოების გასაღებად ხელთ არას გვაძლევს. მას ერთი თუ ორი იცნობდა, მაგრამ ეს ცნობა იყო გარეგანი, კინაიდან, იგი ისეთივე მიუწვდომელი იყო, როგორც შტირნერის მე. იგი მთელი თავისი ცხოვრებით, მთელი თავისი აზროვნებით შტირნერის ძლიერი გამოურკვეველი პიროვნებაა, აჯანყებული ზეკაცის სული, რომელიც დაუდგრომლად მიიღტვის წინ. იგი თავისი თავის უაღრესი მეუფე არის, არ იცნობს მონას, არ იცნობს ბატონს, ni Dieu, ni maitre! იგი არ არის 'საქონლის წევრი', არც თუ ბრბობს გამგე 'მენახირე'“⁹.

კასრაძის ასეთი ინტერპრეტაციით, ნიცშეს რეალური ცხოვრება და თეორიული მოღვაწეობა განუყოფელ ერთიანობაში წარმოგვიდგება. სწორედ ამიტომ, ხშირ შემთხვევებში, გამოუცნობი რჩება ვისზე მსჯელობს ავტორი, თავად ნიცშესე.

9 დ. კასრაძე, ფრიდრიხ ნიცშე (წერილი მეოთხე) // „სახალხო გაზეთი“, № 357 (თბილისი, 1911), გვ. 3.

10 იქვე, გვ. 2.

თუ მით თეორიაზე. ტერმინი „ზეკაცია“ თანაბარი ძალით გამოიყენება როგორც ერთი, ასევე მეორის მიმართ. განვითარების ამ ხანაში, ნიცშე, რომელიც აქამდე შოპენჰაუერის ვოლუნტარიზმის კატეგორიებით აზროვნებდა, თავის თავს განახლებული სახით უბრუნდება. ის შტირნერივით ძლიერი პიროვნების წამოშეყენებელია, თავად ძლიერი პიროვნებაა, რომლისაკენაც მიისწრაფვოდა მთელი ცხოვრება. „ნება ძალისაქენ“ (*Wille zur Macht*) ნიცშეს ძირითადი მოწოდება ხდება. ცხოვრება მუდმივი სრბოლაა, რომლის გზაზედაც მოგიწევს გადათელო ყოველივე სუსტი, რაც კი წინ გელოდება, გადათელო ის, ვისაც ბრძოლა არ შეუძლია. არსებობისათვის ბრძოლა და თვითრეალიზაცია არის ის საშუალება და რეალური წყარო, რომელიც აამაღლებს და გაასპექტაქებს ყოველ ინდივიდს.

ამ გზაზე ხორციელდება როგორც ინდივიდის მიერ ღირებულებათა გადაფასება, ასევე რელური ცხოვრებისაკენ შემობრუნება. ნიცშე სამუდამოდ ემშვიდობება შოპენჰაუერის ფილოსოფიას, როგორც რაღაც არარეალურს და გამოგონილს. მისთვის ძირითად ღირებულებათა ასპარეზი ნამდვილი, სისხლსავე ცხოვრება ხდება. „რასაც ცხოვრება დაგეპირებია, მას არავის არ დაეანებებთ!“ – ამბობს იგი ზარატუსტრას პირით. დიახ, იგი იმედოვნებს, იგი არავის არაფერს არ დაუთმობს და ამ ორს ცნებას თავის მოძღვრებას უდებს საფუძვლად და მით აძლევს მას ბიოლოგიურ ჭეშმარიტ სახეს: პიროვნება უნდა დასახელდეს და ზეკაციის ფაზაში გადავიდეს¹¹.

დავით ქასრაძე კიდევ ერთხელ აღნიშნავს, რომ ნიცშეს დოქტრინა სისტემატური სახით მის არც ერთ ნაწარმოებში არ არის გადმოცემული. ერთადერთი ნაწარმოები, რომელიც მეტნაკლებად დამაკმაყოფილებლად უყრის თავს ნიცშეს იდეებს, „მორალის გენეალოგიაა“. ავტორი აცხადებს, რომ ნიცშეს პოზიტიური ფილოსოფიის გადმოცემისას ის ძირითადად ამ ნაწარმოებით და ნიცშეს მოწაფეების, მაქს ცერბსტის და რობერტ შელვანინის შრომებით ისარგებლებს¹².

ნიცშეს პოზიტიური ფილოსოფიის გასაგებად გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს მორალურ ღირებულებათა გადაფასების მისეული მოთხოვნის მამოძრავებელი მოტივების შეცნობას. მოწყალება, სათნოება, მოყვასის სიყვარული ამ ხნის განმა-

11 იქვე. გვ. 2.

12 იხ. დ. ქასრაძე. ფრიდრიხ ნიცშე (წერილი მეხუთე) // „სახალხო გაზეთი“, № 358 (თბილისი, 1911), გვ. 2.

ელობაში უსიტყვოდ ითვლებოდა კაცობრიობის არსებობის აუცილებელ პირობად და ნიცშეს სწორედ მათ მართლწომიერებაში შეაქვს ეჭვი, მოითხოვს მათ გადაფასებას. რით არის ეს გამოწვეული? ნიცშე პირველია, ვინც გულწრფელად დაეჭვდა მათში: „მოიცა, ძმაო, იქნებ სიკეთე, თქვენ მიერ აღიარებული სათნოება რეგრესის სიმპტომია, სიმპტომი გზა-კვალის აღრევის და უმეცრების? [...] იქნებ სათნოება შხამი იყოს, ერთგვარი საშუალება, რომლის გამო აწმყო მომავლის ხელზე სცხოვრობს? შეიძლება იგი უვნებელი რამ არის, მაგრამ იმავ დროს უდროული? ან შესაძლებელია, მორალი სახელდობრის მიზეზია, რომლის გამოისად ადამიანმა აქნობამდინ ევლარ აღახწია თავის დანიშნულებას, თავის ღიღების კულმინაციის წერტილს? განა არ შეიძლება, მორალი ის განსაცდელი იყოს, რომელსაც მხოლოდ სხვაში ეხედავთ, რომლისაგანაც ყოველდღე ვიღვტით?“¹³.

კასრადე შემდგომ თანმიმდევრულად გადმოსცემს ნიცშეს „მორალის გენეალოგიის“ ძირითად მოტივებს და გვარწმუნებს, რომ მორალური რევოლუცია, ნიცშეს თვალსაზრისით, ერთხელ უკვე მოხდა, როდესაც ქერათმიანი ბატონების, ძლიერის მორალი შეიცვალა მონური მორალით და ამ მორალურ რევოლუციას ებრაელები ჩაუდგნენ სათავეში (ამიტომ, შეიძლებოდა თქმულიყო, რომ ღირებულებათა გადაფასების ნიცშესეული მოთხოვნა უფრო მორალური კონტრრევოლუციაა, ვიდრე რევოლუცია). ქრისტეს წამება შორს მიმავალი ზრახვების აუცილებელი, მარგამ მაინც მხოლოდ ერთი აუცილებელი მომენტი იყო, მოკლებული ყოველგვარ რეალურ რელიგიურ შინაარსს. ყოველივე ეს მოხდა მას შემდეგ, რაც ძლიერთა რასამ შექმნა სახელმწიფო, სახელმწიფო, რომელიც ყალიბდება არა „სოციალური ხელშეკრულებით“, არამედ ძალის გამოყენებით. რისთვის შეიძლებოდა დასჭირებოდა ხელშეკრულება რასას, რომელიც საკუთარ ნებას მის გარეშეც უმტკივნეულოდ ახორციელებდა? მტრებმა ზუსტად მიაგნეს, რომ ძლიერთა დამხობის ერთადერთი საშუალება მხოლოდ მათი სრული დემორალიზაცია იქნებოდა. და რა მოიტანა შედეგად მონათა მორალის გაბატონებამ? „მონათა მორალი, ეს შურისძიება იყო უწინდელ ბატონების ჩამოსაგდებლად. ამან ალაგმა ძლიერი, ევლური ადამიანი, ადამიანი-მხეცი, შექმნა პირობები სუსტთა და წერილმანთა სა-

სარგებლოდ. იგი ნახირის წევრთ ექომაგებოდა, მაგრამ ამით კაცობრიობას ერთი ვნების მეტი არა მოუტანა – მან შეაჩერა ზრდა, მის მეოხებით შესდგა ათას წელთა მიერ მოყოლებული განვითარება კაცობრიობისა. სახელდობრ ამ მონათა მორალის წყალობით დაეცა ძველი ძლიერი ადამიანი, დაკნინდა და 'ვი-ღაც ოინბაზ სოციალისტებისა' და გარეცხილთა ხელის სათა-მაშო ნიუთად გარდაიქცა. [...] აქედან დაიწყო ყოველივე მისი ღირსების შებღაღვა, კაცუნად გახდომა"⁴.

ამ ძირითადი მოტივაციიდან გამომდინარე, მიუთითებს ქას-რაძე, ნიცშეს სახიფათოდ ეჩვენებოდა როგორც სოციალიზმი, ასევე ფემინიზმი. ერთიც და მეორეც მიმართულია ადამიანის ბუნებრივი მისწრაფებების და ინსტინქტების საწინააღმდეგოდ. არადა, ბუნებამ ისე გონიერულად მოაწყო ყველაფერი, რომ მის წიადში უთანასწორობაც კანონიერია. მამაკაცი ბუნებამ უფრო ძლიერი შექმნა, მეტი ინსტინქტები მიანიჭა, ამიტომ მისი ქალ-თან გათანასწორება, ბუნების შებღაღვა და კულტურის ფალ-სიფიკაცია. ამგვარი პოზიციის მიუხედავად, აღნიშნავს ქასრაძე, ეერსად ეიპოვნით ნიცშეს ერთ სიტყვას, რომელიც ქალთა ემან-სიპაციის საწინააღმდეგოდ იყოს მიმართული. სპინოზას და, თუნდაც, შოპენჰაუერისაგან განსხვავებით, ნიცშე დიდი მოწი-წებით ეპყრობა იმას, რაც ქალის დანიშნულებას წარმოადგენს. ის წინააღმდეგი იყო მხოლოდ ხელოვნური გათანაბრებისა, იმგვარი კულტურული წამოწყებისა, რომელიც პარმონიულად არ მისდევს ბუნებას.

აქამდე არსებული ვითარებიდან კი ერთადერთი გამოსავალი არსებობს, რომელიც გულისხმობს სიკეთისა და ბოროტების მიღმა დგომას, გულისხმობს თავსმოხვეული მორალური ღი-რებულებებისაგან განთავისუფლებას. „გაუტევე ეს სოფელი!“ – მოგვიწოდებს ზარატუსტრა და ამით მიგვანიშნებს, რომ თა-ვისუფლების გზაზე უპირველესი პირობა ჯოგიდან გამოყოფა და განდგეილობაა. ამაყი, განდგომილი, საკუთარი მორალური პრინციპების დამცველი ინდივიდებისათვის განუწყვეტელი და მუდმივი შემოქმედებითი წინსვლა არის ძირითადი მამოძრავე-ბელი მსოფლიო პროგრესისა, რომლის დროსაც ადამიანი დაიმ-კვიდრებს ღმერთის სადარ უმწიკელოებას და დაუცხრომელი ბრძოლის ჟინს. ცხოვრება, თუ ვისაუბრებთ რეალურ და არა გამოგონილ ცხოვრებაზე, მუდმივი ბრძოლის ასპარეზია და ამ

ბრძოლაში მხოლოდ ძლიერთათვის უნდა იყოს გადაშლილი პროგრესის ასპარეზი. „ასეთია ნიცშე, მისი იდეალი. მისი ბრწყინვალე პარადოქსები, საიდუმლო პარაბოლები. ეს მეტისმეტად მახვილ-გონებიანი და მგძნობიარე ადამიანი თითქმის ყველა მიმდინარეობას შეუცურდა, რაცკი იმ დროს არსებობდა. მან ყველა მიმდინარეობათ გაუსწრო წინ, ყველანი თავისში განიცადა, იტანჯა და ბოლოს, მათგან 'განთავისუფლდა'“¹⁵.

„ნუ თუ უტოპია არ არის რასაც ნიცშე გვიქადაგებდა? - იკითხავთ თქვენ. მე ამ უამად ეს საკითხი არ მაინტერესებდა. მე ეცდილობდი ნიცშესთვის ჩამომეცალა მთელი მისი ბუნდოვანი თუ საწინააღმდეგო მხარეები, რათა ობიექტიური გადმოცემით სისტემაში მომეყვანა მთელი მისი მოძღვრება“¹⁶.

ასე ასრულებს თავის საინტერესო გამოკვლევას ნიცშეზე დავით კასრაძე. გასული საუკუნის დასაწყისისათვის, იმ დროისათვის, როდესაც ჩვენში, კასრაძის თანახმად, ბევრი იბრალებდა ზეკაცობას, ავტორმა მკითხველს წარუდგინა დასრულებული, სისტემატური, სამეცნიერო სახით გადმოცემული ნიცშეს ფილოსოფია. მინდა განსაკუთრებით ხაზი გავესვა ამ უკანასკნელ ფაქტს. დავით კასრაძე, რომელსაც ქართველი მკითხველი ძირითადად იცნობს როგორც მწერალს, ნიცშეს შესახებ წერილების სერიით სოლიდურ მეკლეერად მოველინა ჩვენს საზოგადოებას. იგი შესანიშნავად იცნობს ნიცშეს შრომებს, მასზე არსებულ ე.წ. მეორად ლიტერატურას, ახორციელებს ადეკვატურ ციტირებას წყაროებზე მკაცრი მითითებით.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ბუნებრივად წამოიჭრება კითხვათა მთელი წყება: არის თუ არა „ფრიდრიხ ნიცშე“ კასრაძის ერთადერთი სამეცნიერო გამოკვლევა? რატომ არ გააგრძელა მან შემდგომი სამეცნიერო მოღვაწეობა? რამდენად აისახა მის მხატვრულ შემოქმედებაში ფილოსოფიური განსწავლულობა და, კერძოდ, ნიცშეანური მოტივები. გამოვთქვამთ იმედს, რომ ეს და სხვა კითხვები გაზრდის ინტერესს მეკლეერის მიმართ, რომლის სრულყოფილ შესწავლას წარმოდგენილზე უფრო მეტი ძალისხმევა დაჭირდება.

15 დ. კასრაძე, ფრიდრიხ ნიცშე (წერილი მეხუთე) // „სახალხო გაზეთი“, № 359 (თბილისი, 1911), გვ. 3.

16 იქვე, გვ. 3.

DAVID KASRADZE ON NIETZSCHE'S PHILOSOPHY

Abstract

The article deals with the interpretation of Nietzsche's philosophy by David Kasradze (1885-1965). According to the author, in the beginning of the past century David Kasradze developed an understanding of Nietzsche's views that not only was congenial to his time, but retains its relevance nowadays as well. This is evidenced by the exact analysis of major sources of Nietzsche's philosophy (Darwin, Schopenhauer, Wagner, and Stirner) and the original interpretation of the motives of Nietzsche's philosophy found in D. Kasradze's writings.

კონსტანტინე კაპანელი – ნიჭშუ ფილოსოფიის
ინტეგრატორი

კაცობრიობის ისტორიამ არაერთი მოაზროვნე იცის, რომელთა ქმნილებებმა უზარმაზარი გავლენა მოახდინეს ადამიანის აზროვნებაზე. მათ გაუსწრეს დროს და ღირსეულად დაიმკვიდრეს ადგილი უდიდეს შემოქმედთა მარადიულ სამყაროში. გაღაუჭარბებლად შეიძლება ითქვას, რომ გერმანელი ფილოსოფოსი ფრიდრიხ ნიცშე ასეთთა რიცხვს განეკუთვნება.

წინამდებარე სტატიის მიზანი ნიცშეს ფილოსოფიის სრულყოფილი ანალიზი არ გახლავთ. ამ საკითხზე უამრავი გამოკვლევა არსებობს, როგორც დასავლურ, ასევე ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში. ნიცშეს პოპულარობა დაიწყო მისი გარდაცვალების შემდეგ და დღეს მართლაც გაგვიჭირდება ისეთი მოაზროვნის დასახელება, რომელიც თავისი გავლენით ნიცშეს აღემატებოდეს („ზარატუსტრას“ ავტორის პოპულარობის მიზეზების გარკვევა ცალკე საკვლევი თემაა). ეს კი (უმთავრესად) იმით არის გამოწვეული, რომ გერმანელმა მოაზროვნემ თავის ეპოქას და მთლიანად კაცობრიობას ისეთი „წყეული“ კითხვები დაუსვა, რომლებიც სიღრმითა და სიმწვავეით მარად აქტუალურია. ნიცშესადმი ინტერესი იმანაც განაპირობა, რომ მან სცადა გაერკვია ადამიანის ჭეშმარიტი რაობა, მისი ჭეშმარიტი არსება და მოწოდება ფილოსოფიური აზროვნების, ზოგადად კულტურის ფონზე. მის მიერ დასმული კითხვები დროსა და ეპოქას არ ემორჩილება. ეს არის ერთ-ერთი უმთავრესი მიზეზი ნიცშეს არნახული პოპულარობისა.

ქართული აზროვნების არსებითი ნიშანი საკაცობრიო კულტურის ყოველი მნიშვნელოვანი მონაპოვრის შემოქმედებითი ათვისებაა. არც ნიცშეს შემოქმედება იყო ამ მხრივ გამონაკლისი. გერმანელი ფილოსოფოსის დაუცხრომელი და მემამბოხე სული თავისებურად აისახა ქართველი მოაზროვნეებისა და მწერლების კ. აბაშიძის, ა. ჩხენკელის, გ. ქიქოძის, გრ. რობაქიძისა და კ. გამსახურდიას ქმნილებებში. ნიცშეს გავლენა განსაკუთრებულად იგრძნობა „ორგანოტროპიზმის“ შემქმნელ ქართველ ფილოსოფოსზე – კონსტანტინე კაპანელზე. ამრიგად,

ეჭვგარეშეა ნიცშესადმი ინტერესი და მისი დიდი პოპულარობა მეოცე საუკუნის დასაწყისის საქართველოში. აღნიშნულის თაობაზე უაღრესად საყურადღებო და საფუძვლიან მოსაზრებას გამოთქვამდა თვალსაჩინო ქართველი ფილოსოფოსი თამაზ ბუაჩიძე: „გერმანელი ფილოსოფოსის მსოფლგანცდა ნათესაურია ჭეშმარიტი (და არა გადაგვარებული) ქართველი ადამიანის მსოფლგანცდისა. ქართულ სულთან ნიცშეს ანათესავებს განსაკუთრებული სიძულელი ჯოგური, მონური ცხოვრებისა, მასაში გათქეფილი, საკუთარ სახეს მოკლებული ადამიანისა, მღომარე, უშფოთველი არსებობისა, „პაწია“ ბედნიერებისა და „პაწია“ კეთილდღეობისა; ქართული სულის მისწრაფებებთან ახლოსაა ნიცშე, როცა ეთაყვანება მოძრაობით, ბრძოლით, ხიფათით და რისკით აღსავსე „დიონისურ“ ცხოვრებას, უშურველ, ანგარიშიანი განსჯის მოთხოვნათა უარყოფელ, ლაღ, გულუხვად გამცემ, ბრძენსა და მამაც ადამიანს“¹.

ნიცშეს ფილოსოფია შეურიგებლობის, ძიებისა და ადამიანის არსებაზე ღრმად დაფიქრებული მოაზროვნის მოძღვრებაა. მისი კრიტიკული პათოსიც სწორედ ადამიანისკენაა მიმართული, რადგან წინააღმდეგობრივი და საპირისპიროც არ უნდა იყოს გერმანელი ფილოსოფოსის მიერ გამოთქმული აზრები. ის, რომ ადამიანი უკეთესი უნდა გახდეს და არ ეწინააღმდეგებოდეს ცხოვრების წესით თავისსავე არსებას, ნიცშეს შემოქმედებაში კატეგორიული იმპერატივის მნიშვნელობას იძენს – მიუხედავად იმისა, რომ იგი გადაჭრით უარყოფდა და გამოხატავდა ყოველგვარ იმპერატივს, გონებითა და ლოგიკით დაკანონებულს.

კაპანელი სწორედ ისეთი მკვლევარია, რომლის თხზულებებში თავისებურად აირეკლა და გამოძახილი ჰპოვა ნიცშეს მოძღვრების კრიტიკულმა და მამხილებელმა პათოსმა. სრულიად ახალგაზრდა ქართველმა მოაზროვნემ, ევროპულ განათლებას დაუფლებულმა, საინტერესო და, ამასთან ერთად, საპატიო მიზანი დაისახა: მას სურდა, რომ ნიცშეს მოძღვრება ქართულ კულტურასთან დაეახლოვებინა, კერძოდ კი, ქართული პოეზიის ბრწყინვალე წარმომადგენლების, ნ. ბარათაშვილისა და ე. ფშაველას შემოქმედების საფუძველზე გაეაზრებინა. ამ რთული ამოცანის გადასაწყვეტად მან გასეთში *Закавказская Речь*

1 თ. ბუაჩიძე, ფრიდრიხ ნიცშე და მისი „მისი ესე იტყოდა ზარატუსტრა“ // ფ. ნიცშე, ესე იტყოდა ზარატუსტრა, გერმანულიდან თარგმნა ე. ტატიშვილმა, თბილისი, 1993, გვ. 245.

1912 წელს ხუთი ვრცელი წერილი გამოაქვეყნა². წერილების აღნიშნული სერია სამეცნიერო ლიტერატურაში სამართლიანადაა მიჩნეული ღირსეულ კულტურულ მოვლენად მეოცე საუკუნის ქართულ აზროვნებაში. „ეს წერილები გ. რობაქიძის ლექციებთან ერთად, სიცოცხლის ფილოსოფიის, როგორც დამოუკიდებელი ფილოსოფიური მიმართულების დასაწყისად შეიძლება ჩაითვალოს XX ს. საქართველოში“³. ვინც ამ წერილებს იცნობს, შეუძლებელია არ დაეთანხმოს აღნიშნულ მოსაზრებას.

ნიცშეს დაუცხრომელი, მშფოთვარე, ტკივილებითა და წინააღმდეგობებით აღსავსე ცხოვრებისა და შემოქმედების უმთავრესი პრობლემა სიცოცხლე და ადამიანია. ქართველი ფილოსოფოსის განსჯის ძირითადი საკითხიც იგივე პრობლემაა. კაპანელის წერილების მთელი სერია აღსავსეა სიცოცხლეზე და ადამიანზე ღრმად ჩაფიქრებული მოაზროვნის ტკივილებითა და განცდებით. ასეთი მაგალითების მოყვანა უხვად შეიძლება აღნიშნული წერილებიდან; ორიოდ კი იტყვას კი სრულ შთაბეჭდილებას შეგვიქმნის კაპანელის შემოქმედების სულისკვეთებაზე, რაც საოცრად აახლოვებს მას ნიცშესთან: „ადამიანი – ესაა ადამიანის სამყარო, სამყარო მისი განცდებისა – სამყარო ვნებებისა, სევდისა, მწუხარებისა, სურვილებისა (хотений), სიყვარულისა და სიძულვილისა“⁴. ან კიდევ: „რაც უფრო ღრმად ტანჯვის წერაქვის დარტყმა, რაც უფრო ძლიერია დარტყმა ბედისა, მით უფრო მეტად აფრქვევს (вспыхнет) სიცოცხლე მშვენიერებას, მით უფრო ფართოდ იღვრება დედამიწის თავზე შემოქმედების აკორდი. ცრემლებისა და ტანჯვის, დარდისა და ეჭვების გარეშე სიცოცხლე არაა. მთელი სიცოცხლე ტანჯვითაა ნაქსოვი“⁵.

უნდა აღინიშნოს, რომ ქართველი ფილოსოფოსის ასე მხატვრულად გადმოცემული მოსაზრებანი უთუოდ გულისხმობს ნიცშეს შემოქმედების ადრეულ, ე.წ. „არტისტული მეტაფიზიკის“ შექმნის პერიოდს. სწორედ ამ პერიოდში მოგვცა გერმანელმა

2 იხ. К. Капанели, Идея страдания и поэзия сверхчеловеска в грузинской литературе // „Закавказская Речь“, № 32 (1912); № 38 (1912); № 45 (1912); № 59 (1912); № 64 (1912).

3 გ. თევზაძე, XIX საუკუნის დასასრულისა და XX საუკუნის დასაწყისის სააზროვნო ვითარება საქართველოში // ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორია, ტ. IV, თბილისი, 2003, გვ. 42.

4 იხ. К. Капанели, Идея страдания и поэзия сверхчеловеска в грузинской литературе. № 32, გვ. 3.

5 იქვე.

მოაზროვნემ სამყაროს არსების ანალიზი, რომელიც ხელოვნებაში, კერძოდ, ბერძნულ ხელოვნებაში ვლინდება, როგორც ორი განსხვავებული საწყისის - აპოლონურის და დიონისურის დაპირისპირება, ბრძოლა. აპოლონი სინათლეა, სიხარული და სიყვარულია, სიმშვიდე და სრულყოფილებაა, დიონისე კი ტანჯვა, სიბნელე, მწუხარება და ქაოსია. მათ შორის შეუერიბებული ბრძოლაა. არ არსებობს არავითარი კომპრომისი. ქართველ მოაზროვნეს, ნიცშეს მსგავსად, მიაჩნია, რომ აპოლონი წარმოადგენს ღვთაებრივი მახვილით შეპყრობილ გამარჯვების სიმბოლოს და ათასწლოვანი სასიცოცხლო ბრძოლის შედეგად შექმნილი სული (ადამიანური გონი, შემოქმედება, გენიოსი - ე. ბ.) დიონისეს შმაგი ეტლით კელაე ეშვება ცხოვრების ეელზე. მაგრამ, ეს „დაშვება“ სულაც არ ნიშნავს დამარცხებას, მოსპობას, განადგურებას. პირიქით, დიონისე სიცოცხლის შემოქმედია სამყაროში. ამრიგად, ნათელია, რომ ნიცშეს გაელენა აქ აშკარაა და ქართველი მოაზროვნისათვის „ბრძოლისა და ტანჯვის გარეშე სიცოცხლე არაა“⁶.

საყოველთაოდაა ცნობილი, რომ გერმანელი ფილოსოფოსი თავისი შემოქმედების ადრეულ პერიოდში გატაცებული იყო ა. შოპენჰაუერის წიგნით „სამყარო, როგორც ნება და წარმოდგენა“, რომელშიც ბრმა მეტაფიზიკური მოძღვრების საფუძველზე ღვინდებოდა, რომ სიცოცხლე ტანჯვაა. ნიცშეს ე.წ. „არტისტული მეტაფიზიკაც“ სწორედ შოპენჰაუერის გაელენის შედეგია. თუმცა, „ფრანკფურტელი განდევლისაგან“ განსხვავებით, რომლის მოძღვრებამ საბოლოოდ ღრმად პესიმისტური სახე მიიღო, ნიცშე სრულიად სხვა გზით წავიდა. შოპენჰაუერის ტანჯვის იდეა (აფუძველი „არტისტული მეტაფიზიკისა“), გერმანელი მოაზროვნის ფილოსოფიური ევოლუციის გამო, „ზარატუსტრას“ შექმნით დასრულდა.

კაპანელიც ნიცშეს თვალსაზრისის ერთგულია: „ტანჯვა ბადებს ზარატუსტრას ზებუნებრივ ნებას; მხოლოდ დიდი ტანჯვის ქურაზე (горьмю) გაულით, დაცემისა და ბრძოლის ათასწლოვანი სატანჯველით შექმნა ისტორიამ კაცობრიობის ეველა ძღვევამოსილი სიმბლდე, სიცოცხლის მთელი მშვენიერება“⁷. ქართველი ფილოსოფოსისათვის ნიცშე სწორედ ის მეამბოხე მოაზროვნეა, რომელმაც ტანჯვით, წინააღმდეგობებითა

6 იხ. К. Капанели, Идся страдания и поэзия сверхчеловека в грузинской литературе, № 32, გვ. 3.

7 К. Капанели, Страдания и Творчество. Фрагменты, Тифлиси, 1917, გვ. 82.

და ეჭვებით საესე კაცობრიობას ზეკაცის სახით შეება და ბედნიერება უნდა მოუტანოს. სამყაროში ჰარმონია არაა. სამყარო ქაოსია და სიცოცხლეც ტანჯვაა. ამასთან ერთად, ტანჯვა ხომ უსასრულოდ ვერ გაგრძელდება. მას მეორე მსარეც აქვს; ადამიანებს ეუფლებათ უსულგულობა, გულგრილობა და მეშინაობა იპყრობთ. ნიცშეს ზეკაცმა ყოველივე ამას ბოლო უნდა მოუღოს.

რადგანაც სამყარო ქაოსია და სიცოცხლეც ტანჯვაა, ადამიანურმა სულმა, ფიქრობს კაპანელი, ამ ქაოსს გარკვეული ფორმა უნდა მიანიჭოს და ტანჯვისაგან განთავისუფლდეს. „სულის ეს მისწრაფება გაცნობიერებისა და უსაზღვრო თავისუფლებისაკენ ძირითადი მოტივია ზეკაცობის პოეზიისა“.

ქართველი მოაზროვნისათვის ნიცშეს მოძღვრება თავისებური პოეზიაა: ზეკაცობის პოეზია, რომლის მთავარი პერსონაჟი ზეკაცი ზარატუსტრაა. ზარატუსტრა ტკება ამქვეყნიურ სიამეთა ხილვით. მისთვის უცხოა შიში და არწოლა ხიფათისა და უფსკრულის წინაშე. არც უსასრულობა აშინებს მას და სიამოვნებით ჭერეტს კოსმიურ სიდრმეს. ზეკაცის ცნობიერება მაღლდება უსაზრისო, უმიზნო სამყაროზე და სრულიად თავისუფლად უმზერს ზეცას, რასაც მისი ზეკაცური ნება კარნახობს.

ნიცშეს მოძღვრების ამგვარი ინტერპრეტაცია გულისხმობს ტანჯვის იდეიდან ზეკაცის პრობლემამდე ასვლას. ბუნებრივია, რომ ქართველ მოაზროვნეს სრულიად კონკრეტული მიზანი ჰქონდა დასახული (ამის თაობაზე ნაშრომის დასაწყისშია ნათქვამი). კაპანელის ნააზრევის ორიგინალურობაც სწორედ ისაა, რომ მან სცადა გერმანელი ფილოსოფოსის მოძღვრების გამოძახილი ქართულ ლიტერატურაში, კერძოდ, ქართულ პოეზიაში მოენახა: ეჩვენებინა, თუ რამდენად შეესატყვისებოდა ნიცშეს სიცოცხლისა და ადამიანისადმი სიყვარულის ფილოსოფიური ღირებულებები ქართულ პოეზიას. ამით არის განპირობებული, უმთავრესად, კაპანელის მიერ ნიცშეს მოძღვრებისადმი ინტერესი, თუმცა, ისიც ფაქტია, რომ თავად „ზარატუსტრას“ ავტორის მთელ შემოქმედებაში ზეკაცის პრობლემა ერთ-ერთი ძირითადია.

ამრიგად, ნიცშეს იდეებზე დაყრდნობით კაპანელი ანვითარებს აზრს, რომ ზეკაცი არის სამყაროს სიდრმეების ამოცნობი-

საკენ მიმართული; იგი საკუთარ ბედს ბრძოლას უცხადებს და აქ ჩანს სწორედ მისი ზეკაცური შემართება. სამყაროსეული სიცოცხლის არსების წვდომა აუცილებელი ატრიბუტია ზეკაცური ნებისა, რომელიც მთლიანად არის განსაზღვრული ამქვეყნიური ტანჯვით. ასე თანდათან, ბუნებასთან და ყოველდღიური ცხოვრების უკუღმართობებთან ბრძოლაში იქმნება პიროვნების ექსპანსიური, ზეკაცური ნება, რომელსაც ძალუძს ცხოვრებისეულ წინააღმდეგობათა ყოველგვარი სიძნელე გადალახოს.

ასეთი ზეკაცური, პიროვნების ტიტანური ვნების ამსახველია, კაპანელის აზრით, ნ. ბარათაშვილის პოეზია. მასში ქართული ფილოსოფოსი ხედავს ღრმა ცხოვრებისეულ ტანჯვას, რომელიც იწვევს სულის ამბოხს, ტრაგიზმის წყურვილს, ღმერთთან ბრძოლას, მიწიერი ცხოვრების უწესრიგობისა და ადამიანის ხვედრისადმი დემონურ პროტესტს. კაპანელისათვის ბარათაშვილის პოეზია წარმოადგენს დაობლებული, მემამოხე სულის სწრაფვას სიყვარულისა და მარადიულობისაკენ. ასეთ მღვთმარობაში მყოფი სული ეძებს სიცოცხლის საზრისსა და მიზანს. აქ ელინდება კაპანელის შეხედულება ზოგადად პოეტურ შემოქმედებაზე, რომელიც, მართალია, სრულიად სუბიექტური და ინდივიდუალურია, მაგრამ სამყაროს არსებას გამოხატავს. ქართული ფილოსოფოსი აღნიშნავს: „ყოველგვარი პოეტური შემოქმედება, როგორც ასეთი, რაგინდ სუბიექტურიც არ უნდა იყოს ის, შოპენჰაუერის სამართლიანი შენიშვნით, გამოხატავს ობიექტურ, სამყაროს ნებას“⁹. რაც უფრო ფართოდ იპყრობს პოეტის ცნობიერება სამყაროს, მთელს, „რაც უფრო ვნებიანია პოეტური სულის სწრაფვა აბსოლუტურისაკენ, მით უფრო აუტანელია (мучительнее) მისი სულიერი ღრამა, მაგრამ მით უფრო გენიალურია მისი შემოქმედება“¹⁰.

კაპანელი ავითარებს ამ აზრს და ღრმად არის დარწმუნებული იმაში, რომ გენიოსი იქმნება ეჭვების დაუსრულებელი ჭიდილის შედეგად. რაც უფრო მძიმეა მისი ტანჯვა მოცემულ გარემოში, მით უფრო ძლიერია მისი აღმაფრენა და კოსმიური ცხოვრების სიყვარული. ძნელი არაა იმის შემჩნევა, რომ აქაც იგრძნობა ნიცშეს გავლენა. გერმანელი მოაზროვნისათვის ხომ ზეკაცი - გენიოსი - ყოველდღიურ ცხოვრებაში უწესრიგო, ექსპანსიური, სევდა-ღარდით შეპყრობილი, მაგრამ ძლიერი ნების

9 К. Капанели, Идся страдания и поэзия сверхчеловеческа в грузинской литературе, № 38, გვ. 2.
10 იქვე.

მკონეა; მას უდიდესი შემოქმედებითი ნება აქვს.

განსაკუთრებით საგრძნობია ნიცშეს მოძღვრებასთან სიახლოვე და კავშირი, როდესაც კაპანელი ეხება ადამიანის მარტოობის, დაობლებული სულის პრობლემას. ბარათაშვილი ქართველი მოაზროვნისათვის ქართული სულია, ის შემოქმედია, რომელიც პოეზიით გამოეხმაურა კაცობრიობის სატიკივარს და მწუხარებას. კაპანელი აღნიშნავს, რომ ამ გამოხმაურებას ღრმად ზეადამიანური ხასიათი აქვს, რადგანაც ბარათაშვილმა განსაცვიფრებელი ძალით გადმოგვცა კაცობრიობის სატანჯეული. ქართველი ფილოსოფოსი პარალელს ავლებს ნიცშეს ზარატუსტრასთან და მიაჩნია, რომ „უსასრულო პირველმიზეზისადმი ამ აუხსნელი, ეროტიკული წუხილის განცდა მხოლოდ იმ ადამიანებს შეუძლიათ, რომლებიც ინსტინქტურად აცნობიერებენ თავიანთ ობლობას, თავიანთ სასრულობას და წარმავლობას საგანთა საყოველთაო ღინების პროცესში“. ასეთი მწუხარებაა მოცემული ბარათაშვილის პოეზიაში. ის აამაღლებს ადამიანის სულს და ცნობიერებას აფართოვებს კოსმოსის აღსაქმელად. ასეთივე „დიდ მწუხარებას“ შეუპყრია, კაპანელის აზრით, ნიცშეს ზარატუსტრაც, რომელიც ბავშვურად გულუბრყვილო და გულაუყუებული აკვირდება მარადიულობის მოვლენებს. ეს მოვლენები საიდუმლო, კოსმიური ცხოვრების ამოუცნობი მოვლენებია, რომლებსაც დაფიქრებული ზარატუსტრა ცხარე ცრემლებამდე მიჰყავს.

კაპანელის აზრით, ბარათაშვილსა და ნიცშესთან ერთი და იგივე განწყობაა, რაც განუყრელად არის დაკავშირებული მარადიულობისაკენ მსწრაფ სულთან. ამასთან ერთად, ქართველი ფილოსოფოსის შეფასებით, ნიცშესა და ბარათაშვილს ერთმანეთთან აახლოვებს „ყოფიერების ის ღვთაებრივი საწყისი, რომელიც თავისი განვითარების მწვერვალზე სიყვარულს და სიძულვილს ერთმანეთთან არიგებს და ამ შერიგებით ადამიანურ გულს აერთიანებს იმ უსასრულობასთან, რომელიც ერთდროულად აღძრავს ჩვენში საშინელებას და სიდიადეს, ცნობიერებისათვის მიუღწეველი ერთიანობისა და ჰარმონიის განცდას“¹¹.

კაპანელი ეხება კოსმიურობის პრობლემას და აღნიშნულ საკითხზე მსჯელობს თავისდროინდელ აზროვნებაში გაერცელებული ღირებულებებითა და ორიენტირებით. აქ კოსმიურობაში

11 К. Капанели, Идея страдания и поэзия сверхчеловеческа в грузинской литературе, № 45, გვ. 2.

12 იქვე.

იგულისხმება სამყაროს ისეთი გაგება, რომლის თანახმად, უნდა გაფართოვდეს ჩვენი აზრები, გრძნობები, განცდები ჩვენი „მეს“ საზღვრებს გარეთ, შეერწყას ბუნებას და სტიქიურად გამოველინდეს შემოქმედებითი თავისუფლება, ნება.

სამყაროს ასეთი გაგება ადამიანური სულის ყველაზე უფრო დაფარულ და საიდუმლო მხარეებს ეხება. ქართველი მკვლევრისათვის ნათელია, რომ უწინდელმა სასიცოცხლო ღირებულებებმა დაკარგეს თავისი დანიშნულება; დოგმატური იმპერატივების ნორმები უაზრო გახდა. კაპანელი ამ საკითხში ნიცშეს პათოსითაა განმსჭვალული. იგი აღნიშნავს, რომ სიცოცხლის წყურვილი, შემოქმედების ცეცხლოვანი განცდა ანგრევს საზოგადოებრივი განწყობის მონოტონურობას. მიუხედავად იმისა, რომ კაცობრიობა განაწამები და დაღლილია, ის მაინც, ჯერ კიდევ, სავსეა შფოთიანი დიონისური გრძნობით და პროტესტს გამოთქვამს ადამიანური ყოფის შესღუღულობის გამო, მიისწრაფის თავისი ძლიერების გამოსავლენად და ეძებს სიცოცხლის საზრისს. კაპანელისათვის ნიცშე ის მოაზროვნეა, რომელმაც უნდა მოახდინოს სოციალურ-ეთიკური ცხოვრების რეფორმა. ნიცშე ცდილობდა დაედგინა ახალი სასიცოცხლო ღირებულებები და, ქართველი მკვლევრის აზრით, ნიცშეს ფილოსოფია ამ ასპექტში აგრესიულ-ინდივიდუალურია.

კაპანელი გამოყოფს ნიცშეს მოძღვრების ძირითად მოტივებს: ესაა ინდივიდუალური ძალაუფლების გამოვლინება, გამარჯვებისა და ბატონობისაკენ სწრაფვა. ეს არის თვალსაზრისი, რომელმაც საფუძველია ნიცშეს აგრესიული ინდივიდუალიზმისა, - მიაჩნია ქართველ ფილოსოფოსს. კერძოდ, „ზარატუსტრას“ ავტორისათვის „თავად სიცოცხლე არარაობაა, როგორც დაუოკებელი დიონისური ლტოლვა ცხოველური ინსტინქტების ზრდისაკენ, ინდივიდუალური ძლიერების (Macht) დაგროვებისაკენ, ძალაუფლების გამოვლინებისაკენ“¹³.

კაპანელის შეფასებით, ნიცშე არის პროტესტი აკადემიური მსოფლმხედველობის დოგმატების წინააღმდეგ. მისი მოძღვრება არის აუცილებლობიდან კაცობრიობის თავისუფლებისაკენ მიმავალი გზის ჩვენება. ქართველი ფილოსოფოსი აღნიშნავს, რომ ნიცშეს მოძღვრება არის კაცობრიობის ტრაგიკული განწყობა, შექმნილი ადამიანის ბუნების ღრმა ბიოლოგიური დიფერენციაციით და სოციალურ-ისტორიული გართულებებით. ნიცშესათვის

ადამიანური ყოფიერება საშინელი და უსაზრისოა, ამიტომ იგი ეძებს სიცოცხლის საზრისს. ის ხედავს ადამიანური არსებობის უაზრობას, მაგრამ მისთვის მიუღებელია შოპენჰაუერის ბუდასეული ნირვანა და ყოფიერების გამართლების რაციონალურ-დოგმატიკური ხერხები¹⁴. ამგვარად, მასთან ადამიანი მემბოხება საკუთარ ბედთან. იგი უნდა გახდეს ისეთი, რომ ნაკლებად იყოს დამოკიდებული გარემო პირობებზე. აქ კაპანელი პარალელს ავლებს თ. დოსტოევსკის „დიდ ინკეიზიტორთან“, სადაც კაცობრიობა გამოყვანილია, როგორც მემბოხე, მებრძოლი საკუთარ ბედთან. ეს ამბოხი დიდი ხნის დაწყებულია, ჯერ კიდევ კაცობრიობის სიცოცხლის გარიჟრაჟზე და ადამიანთა მიერ გაცნობიერებულია, როგორც თავიანთი ამბოხის ტრაგედია. ამიტომ, აღნიშნავს ქართველი ფილოსოფოსი, ნიცშეს მოძღვრებაზე დაყრდნობით, კაცობრიობამ მემბოხე სული განასახიერა პრომეთეს სახეში. ქართველ ერს თავისი პრომეთე ჰყავს „ამირანის“ სახით. ამირანი მშფოთვარე სულია, ექსპანსიური და ღმერთებთან მებრძოლი. „ეს არის ტიტანი ზეადამიანური ძალებით, საესე სიცოცხლისა და შემოქმედების წყურვილით“¹⁵.

პრომეთესა და ამირანს აქვთ ამაყი, დაუმორჩილებელი, ღმერთების ნების უარყოფელი დემონური სული. ადამიანური სული აწყობს ამბოხს, მიელტვის შემოქმედებას, სურს გამოავლინოს თავისი ძალაუფლება, ნება. მაგრამ, ამ ყველაფერს აქვს მეორე მხარეც: თავისუფლებისა და შემოქმედებისაკენ სწრაფვას თან ახლავს ძლიერი და ღრმა ტანჯვა. ამიტომ იტანჯება ასე. მძიმედ. პრომეთე, — აღნიშნავს კაპანელი. არ არსებობს ბრძოლა და მისწრაფება იდეალისკენ ტანჯვის გარეშე; სამაგიეროდ, ცოცხალი ბუნების ყოველგვარი ტანჯვა ქმნის თავად სიცოცხლის მშენიერებას. ქართველი მოაზროვნე აქ იმოწმებს ნიცშეს: „ყოველი დიადი აქამდე იქმნებოდა მხოლოდ ძლიერი ტანჯვის დისციპლინით; უფრო მეტად გასულიერებული ქმნილებები უფრო ღრმა ტანჯვას განიცდიან“¹⁶.

ქართველი მეკლევარისათვის ნიცშე სწორედ ის მოაზროვნეა, რომელიც დაუღალავად ეძებს საშუალებებს ტანჯვისაგან, ყოფიერების მარწუხებისაგან განსათავისუფლებად. უფრო მეტიც, ნიცშეს დამსახურებად მიიჩნევს თანადროულ ეპოქაში

14 К. Капанели, Идся страдания и поэзия сверхчеловеска в грузинской литературе, № 59, გვ. 3.

15 იქვე.

16 იქვე.

გაერცელებული მცდარი შეხედულების უარყოფას, რომლის თანახმად, თითქოს ძველ ბერძნებს სიცოცხლის სიყვარულის გარდა არ ჰქონდათ სხვა განცდები და გრძნობები. კაპანელი საგანგებოდ აღნიშნავს ნიცშეს ღვაწლს ამ მიმართულებით: „საბედნიეროდ, ნიცშეს შრომის შემდეგ, ასეთმა აზრმა ყოველგვარი საფუძველი დაკარგა [...] ნიცშემ გამოააშკარაა ძველ ელინთა ტრაგიკული განწყობილების მთელი შინაარსი, სადაც ნათლად ჩანს ბერძნული სულის პესმიზმი“¹⁷.

ქართული ფილოსოფოსი ძველბერძნული მითებისა და ლიტერატურული პერსონაჟების (პრომეთე, იქსიონი, ოიდიპოსი) ანალიზის საფუძველზე ანეითარებს ნიცშეს აზრს და ასკენის, რომ ძველ საბერძნეთში „ყოველგვარი თვითმყოფადი შემოქმედება განუყოფლად იყო დაკავშირებული ძლიერ ტანჯვასთან და ამიტომაც სიცოცხლის მშვენიერება ბერძნებთან ყოველთვის გვახსენებდა ტანჯვის უღრმეს უფსკრულებს (пучины)“¹⁸.

ნიცშეს მიერ ნაქადაგები *Amor fati* – ბედისწერის სიყვარული – არის ერთგვარი საფუძველი ტანჯვის გზით აღამიანური აზროვნების სამყაროდან გასვლისა და მსოფლიო, კოსმიურ ღირებულებამდე მიღწევისა, სადაც სრულიად გაუცნობიერებლად იქმნება მშვენიერების იდეა, – მიაჩნია ქართველ ფილოსოფოსს; პრომეთე არის სწორედ ის ზეაკი, რომელიც აღსდგა თავისუფლებასა და შემოქმედებისათვის, სინათლისა და დიდი სიყვარულისათვის, – დაასკენის კაპანელი.

ამრიგად, ნათელია, რომ კაპანელი არის მოაზროვნე, რომლის შემოქმედებაში უხეად არის ნიცშეს მოძღვრების ძირითადი იდეები, თანაც ეს დაკავშირებულია ქართულ პოეზიასთან. ამასთან ერთად, ნიცშეს სიცოცხლის ფილოსოფიის ძირითადი ღირებულებები ამდენად ძლიერად არის წარმოდგენილი კაპანელის ქმნილებებში, რომ ყოველგვარი გადაჭარბების გარეშე შეიძლება ითქვას: იგი ქართულ სააზროვნო სივრცეში ერთ-ერთი პირველი „სიცოცხლის ფილოსოფოსია“.

17 იქვე.

18 იქვე.

**KONSTANTINE KAPANELI – AN INTERPRETER OF
NIETZSCHE'S PHILOSOPHY**

Abstract

Main ideas of Nietzsche's philosophy, namely, the problems of suffering and the Superman, occupied their due place in works by Konstantine Kapaneli (1889-1952) – a Georgian philosopher of the early 20th century. The Georgian thinker attempted to discuss the philosophical values of Nietzsche's doctrine within the context of the Georgian poetry. The article aims to show how much the doctrine of the German philosopher is congenial with the Georgian thinking. According to Kapaneli, main ideas and values of Nietzsche's doctrine cohere fully with the spirit of the Georgian poetry. The Georgian philosopher offers his own interpretation of the German thinker and the present article aims at demonstrating this.

**შრიდრიხ ნიცშე და კონსტანტინე კაპანელის
„ორბანოტროპიზმი“**

XX საუკუნის პირველი ნახევარი გამორჩეული პერიოდია ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში. ქართული კულტურის და ფილოსოფიურ-საზოგადოებრივი აზრის წარმომადგენლები უკვე აქტიურად დაუკავშირდნენ მრავალსაუკუნოვანი ევროპული კულტურულ-ფილოსოფიური აზროვნების ცენტრებს, იქნებოდა ეს მრავალსაუკუნოვანი ტრადიციების მქონე გერმანული, ფრანგული თუ სხვა უნივერსიტეტები. პირველად ფართოდ გაიხსნა ფანჯარა დასავლეთ ევროპისკენ, მისი ათასწლოვანი კულტურისკენ, რომელმაც ქართულ ინტელექტუალურ ცხოვრებაზე გარკვეული ზემოქმედება მოახდინა. XX საუკუნის ქართული ფილოსოფიის ზოგიერთმა გამოჩენილმა წარმომადგენელმა თავისი ცხოვრების გზა ახალგაზრდობაშივე დაუკავშირა დასავლეთის კულტურულ ტრადიციებს და შეეცადა ეს შედეგები ქართულ სინამდვილეში შემოქმედებითად გადმოენერგა. მათი ნააზრევნი, ამავე დროს, ხასიათდებოდა საკუთარი სულიერი განვითარების იმპულსით, ორიგინალური ხედვითა და პათოსით. საბედნიეროდ, ქართულ სინამდვილეში ამგვარი მაგალითები გამოკვეთილად გვხვდება, იქნება ეს შ. ნუცუბიძის ალეთოლოგიური თეორია, რომელიც „თავისთავადი ჭეშმარიტების“ („ალეთთვია“) ცნებამ და ბოლცანოს ფილოსოფიურმა პრინციპებმა განსაზღვრა, დ. უსნაძის „განწყობის თეორია“, რომელიც ე. სოლოვიოვის „მისტიკის“ და ა. ბერგსონის ინტუიტივიზმის საფუძველიან ათვისებასაც გულისხმობს, თუ კაპანელის „ორბანოტროპიზმის“ სახელწოდებით ცნობილი მრავალწახნაგოვანი თეორია, რომელიც ნიცშეს ვოლუნტარისტული იდეების, ირაციონალიზმის, ანტიციენტრიზმის, ნიჰილიზმის გაგლენითა და პათოსით წარმოიშვა. უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ დიდი ქართველი მოაზროვნეები, 1917 წლის რევოლუციის შემდეგ წარმოშობილი ფილოსოფიურ-იდეოლოგიური წნეხის მიუხედავად, ახერხებდნენ ევროპული ფილოსოფიური აზროვნების დონეზე ასვლას და ფილოსოფიის ისტორიის უღრმესი პრობლემების კვლევას მიმართავდნენ. მათმა ნაშრომებმა, როგორც ცნო-

ბილია, დამსახურებულად ჰპოვა საერთაშორისო აღიარება. აქ, შ. ნუცუბიძესთან ერთად, შეიძლება დაეასახელოთ დ. უსნაძე, კ. ბაქრაძე, ს. დანელია, მ. გოგიბერიძე, კ. მეგრელიძე, ს. წერეთელი და სხვა.

XX საუკუნის ქართულმა ფილოსოფიამ აჩვენა, რომ ქართული ფილოსოფიური აზრის ქმნადობა, წარსულ ფილოსოფიურ მეძველედროებაზე დაყრდნობით, უკავშირდება ევროპულ და მსოფლიო ფილოსოფიურ ძიებათა დონეს, რომ ის ერთიანი „მსოფლიო ჯაჭვის“ ნაწილია, როგორც ამას მართებულად აღნიშნავს კაპანელის შრომების გამომცემელი ე. კოდუა. იგი მიუთითებს, რომ ქართველი ერის მიმართ ძალა არ აქვს ჰეგელის ნათქვამს: უბედურია ის ერი, რომელსაც საკუთარი ფილოსოფიური აზროვნება არ გააჩნია! აქ შეიძლება აღინიშნოს ის, რომ ფილოსოფიურ ტემპარიტებათა ძიება, ანუ ფილოსოფოსობისადმი მიდრეკილება, ზოგადად ადამიანური იმანენტური მიდრეკილებაა, რომელიც საკუთარი ადამიანური არსების ძიებისა და სრულყოფის ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიურ პრობლემას უკავშირდება. თითოეული ადამიანი დაბადებით ფილოსოფიურად განწყობილი, „მეტაფიზიკური არსებაა“ და თავისი თვითცნობიერების ჩამოყალიბების პროცესში საკუთარი არსების შეცნობასა და რეალიზაციას ესწრაფვის. ამის მიღწევა, რასაკვირველია, უძნელესი ადამიანური ქმედებაა და მხოლოდ ერთეულებს თუ ხელეწიფება. მაგრამ ეს სულიერი ქმედება არის ადამიანური ყოფის უღრმესი და დომინანტური ტენდენცია. აქედან გამომდინარე, ცხადია, სხვა მოწინავე ერთა კულტურულ-ფილოსოფიურ გამოცდილებათა გათავისება უდიდეს როლს თამაშობს ერისა და თითოეული ინდივიდის სულიერ აღმავლობაში. ქართველი ერის შემდგომი სულიერი წინსვლა აუცილებლობით მოითხოვს ორგანულ კავშირს როგორც დასავლეთის, ასევე აღმოსავლეთის უძველეს და თანამედროვე კულტურულ-ფილოსოფიურ კერებთან. როგორც XX საუკუნის ექსისტენციალიზმის წარმომადგენლები ქადაგებენ, პიროვნების ჩამოყალიბების პროცესში გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს სუბიექტურ, პირად ექსისტენციალურ გამოცდილებას, მაგრამ ინდივიდი „ღია“ არსებაა და უნდა ითავისებდეს სხვა ადამიანთა გამოცდილებასაც.

კონსტანტინე (კოწია) გრიგოლის ძე კაპანელი (ჭანტურაია) დაიბადა სოფ. კაპანაში (აქედან მისი ფსევდონიმი – „კაპანელი“)

I იხ. ე. კოდუა, კონსტანტინე კაპანელის მსოფლმხედველობის საკითხისათვის // კ. კაპანელი, ფილოსოფიური შრომები, თბილისი, 1989, გვ. 4.

1889 წ. 5 მაისს. ეს სოფელი მაშინინდელ სენაკის მაზრას, აქჟამად კი აბაშის რაიონის მიეკუთვნება. სხვათა შორის, შეიძლება აქვე აღინიშნოს, რომ კაპანელი დაახლოებით 5 თვითაა უფროსი XX საუკუნის ფილოსოფიის ერთ-ერთ უდიდეს წარმომადგენელსე, მ. ჰაიდეგერზე (დაიბადა 1889 წლის 26 სექტემბერს), რომლის ექსისტენციალისტური მოძღვრება, „ფუნდამენტური ონტოლოგია“ გაჟღერებულია იმგვარი იმპულსებითა და სულისკვეთებით, რაც აგრერიგად ამოძრავებდა კაპანელის ცხოვრებასა და ფილოსოფიურ ნააზრევს. ამ ორივე მოაზროვნესთან საერთოა ნიცშეს ვოლუნტარისტული მოძღვრების ძირითადი მოტივების სიყვარული, იქნება ეს „ყოფიერების“ პრობლემის გაურკვევლობა, უსასრისობა; ანტირაციონალიზმი თუ ნიჰილიზმი, ღირებულებათა გადაფასება; პიროვნების მარტოობის, გაუცხოების, შიშის (ძრწოლის) თუ სასრულობის (სიკედილის) პრობლემა და ა.შ. მ. ჰაიდეგერის მოძღვრების დაგვიანებული გაერცელება საბჭოთა კავშირში, რომელიც XX საუკუნის 60-იან წლებში დაიწყო, შეიძლება იყოს, ალბათ, ის მიზეზი, რითაც ევროპული ფილოსოფიის მოყვარული კაპანელი თავის „ორგანოტროპიზმში“ სათანადო აღგილს არ მიუჩენს მ. ჰაიდეგერს. კაპანელი თავისი ფილოსოფიური მოღვაწეობის ბოლო პერიოდში იძულებული იყო შეგუებოდა მარქსისტული ფილოსოფიის ზოგიერთ ამოსავალ პრინციპს, მათ შორის უმთავრესს – ისტორიული ხდომილებების სოციალური ფაქტორებით განპირობებულობას, რამაც მის „ორგანოტროპიზმში“ დომინანტური ხასიათი მიიღო. ამასთან კაპანელი, რომელიც ი. სტალინის სიკედილამდე ერთი წლით ადრე გარდაიცვალა (1952 წ.), პრაქტიკულად მოკლებული იყო ევროპული ფილოსოფიის წარმომადგენლებთან უშუალო კონტაქტებს. აქვე შეიძლება ითქვას, რომ მ. ჰაიდეგერი, თავის მხრივ, ღიდად აფასებდა კ. მარქსს, როგორც საკაცობრიო ისტორიის პროცესების ერთ-ერთ მართებულ ინტერპრეტატორს, რითაც, ალბათ, კაპანელი უთუოდ დაინტერესდებოდა?

კაპანელმა პირველდაწყებითი განათლება სოფლის ორკლასიან, შემდეგ კი ფოთის საქალაქო სასწავლებელში შეიძინა. გარკვეული მონაწილეობა 1905 წლის რევოლუციაშიც მიუღია. უმაღლესი განათლება კაპანელმა ევროპაში, კერძოდ, საფრანგეთში მიიღო. სწავლობდა ნანსისა და გრენობლის უნივერსიტეტებში. ისმენდა ლექციებს აგრეთვე სორბონის უნივერ-

სიტუატი. დაამთავრა გრენობლის უნივერსიტეტის სიტუიერების ფაკულტეტის დოქტორანტურა, რითაც მოიპოვა დისერტაციის დაცვის უფლება თემაზე „შოთა რუსთაველის მორალური და ფილოსოფიური იდეები“. დიდხანს სწავლობდა ლუერის მუზეუმის ხელოვნების საგანძურს. კაპანელი საფრანგეთიდან დაბრუნების შემდეგ აქტიურად ჩაება საქართველოს საზოგადოებრივ-ინტელექტუალურ ცხოვრებაში. იგი ბეჭდავს საინტერესო სტატიებს ქართულ და რუსულ ჟურნალ-გაზეთებში. სხვადასხვა დროს იყო სხვადასხვა სასწავლებლების თანამდებობის პირი, სადაც პედაგოგიურ, ლიტერატურულ და ფილოსოფიურ მოღვაწეობას უთავსებდა ერთმანეთს. 1931-49 წწ. იყო თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის კათედრის გამგე. იგი ლექციებს კითხულობდა თბილისის კონსერვატორიაში, თეატრალურ ინსტიტუტში, თბილისისა და ბათუმის პედაგოგიურ ინსტიტუტებში, ქუთაისის სასწავლებელში და სხვა. კაპანელი იყო საბჭოთა მწერალთა კავშირის წევრი მისი დაარსების დღიდან. კითხულობდა ლექცია-მოხსენებებს ამიერკავკასიის კომუნისტურ უნივერსიტეტში, აგრეთვე ქ. მოსკოვში. იგი სიცოცხლის ბოლო წლებში მუშაობდა აგრეთვე საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტში³.

კაპანელის მსოფლმხედველობრივი შეხედულებები არ იყო ერთგვაროვანი და ერთიანი სისტემის სახით ჩამოყალიბებული. იგი ნიცშეს ეოლუნტარიზმის გავლენით თავიდანვე იყო ერთიანი, რაციონალისტური, დოგმატურ-მარადიული ჭეშმარიტების წინააღმდეგი. მას ახალგაზრდობიდან სიცოცხლის ბოლომდე არ ჰქონია რაიმე სისტემის სახით ჩამოყალიბებული მოძღვრება. უფრო სწორი იქნება თუ ვიტყვით, რომ მისი ცხოვრების სხვადასხვა პერიოდი იყო ფილოსოფიური ჭეშმარიტების ძიების სხვადასხვა სტადია, რომლებიც მისთვის ახლობელ, მის მიერვე არჩეულ ამოსავალ პრინციპებს ეყრდნობოდა.

კაპანელის ფილოსოფიურ მოძღვრებაში გამოყოფენ სხვადასხვა პერიოდს, რაც პირობითი ხასიათისაა და მისი გააბსოლუტება სამართლიანი არ იქნებოდა. პირველ პერიოდად ითვლება კაპანელის ევროპული განსწავლულობა 1912 წლამდე, როცა იგი უკრიტიკოდ არის გატაცებული თავისი სულიერი მამის – ნიცშეს – იმ დროსათვის უპოვლარესი ირაციონა-

3 მ. ჭელიძე, ქართული ეროვნული გონი ფილოსოფიურ-ისტორიული ასპექტით, თბილისი, 2002, გვ. 164.

ლისტური იდეებით. მისთვის ახლობელი ხდება „სიცოცხლის ფილოსოფიის“ ძირითადი პრინციპები, იქნება ეს ე. დილთაის გონის მეცნიერებებზე ორიენტირებული ისტორიული კვლევები თუ ა. ბერგსონის ინტუიტივისტური შეხედულებები.

საქართველოში დაბრუნების შემდეგ კაპანელმა თავის ფილოსოფიურ-ლიტერატურულ საქმიანობაში სცადა ანტირაციონალისტური პრინციპების გატარება. ამასთან იგი ცდილობდა საკუთარი „მსოფლმხედველობრივი პრიზმის“ მოძებნას და მასთან ირაციონალისტური პრინციპების შეგუებას. ეს გრძელდებოდა 1917 წლამდე, როცა საქართველოში რევოლუციური გარდაქმნები დაიწყო. ეს კი უკვე მისი შემოქმედების II პერიოდად ითვლება. ამ პერიოდის მთავარ შრომად შეიძლება ჩაითვალოს კაპანელის სტატიათა სერია *Идея страдания и поэзия сверхчеловека в грузинской литературе*, რომელიც 1912 წელს გამოქვეყნდა გაზეთში *Закавказская Речь*.

კაპანელის ფილოსოფიური ცხოვრების გზის უფრო მნიშვნელოვან მონაკვეთად (III პერიოდი) უნდა ჩაითვალოს ის პერიოდი 1917 წლიდან, როცა მან უფრო ხიამაღლა დაიწყო თავისი ირაციონალური პრინციპების ქადაგება და მათი შერწყმა სცადა მარქსისტულ მსოფლმხედველობასთან. თავის მოძღვრებას იგი „ორგანოტროპიზმს“ უწოდებს, რომელიც „ბიოფსიქიზმის“ და „კოსმიზმის“ ასპექტებს მოიცავს და ცდილობს ის ორგანულად დააკავშიროს ახალ ისტორიულ-სოციალურ გარემოსთან, მარქსისტულ ფილოსოფიასა და იდეოლოგიასთან. ამ პერიოდის მისი უმთავრესი ნაშრომებია: *Страдание и Творчество* (1917), „სული და იდეა“ (1923), „სოციალური ესთეტიკის საფუძვლები. ორგანოტროპიზმი“ (1925). ეს შრომა, მეორე შრომასთან ერთად („სული და იდეა“) მისი შემოქმედების მთავარ სიტყვად შეიძლება ჩაითვალოს. კაპანელი თავისი მოღვაწეობის IV (ბოლო) პერიოდში ესთეტიკის სფეროში ქართული სულის გამოვლენას სწავლობდა.

თავის უმთავრეს ნაშრომებში – „სული და იდეა“ და „სოციალური ესთეტიკის საფუძვლები. ორგანოტროპიზმი“ (ამ ნაშრომს იგი პირველის გაგრძელებად მიიჩნევს) – კაპანელი თავისი მსოფლმხედველობის მნიშვნელოვან ასპექტებს ანეითარებს. იგი აღნიშნავს, რომ ქართული კულტურა (სული) XIX საუკუნის II ნახევრიდან იხრება ევროპისკენ და მისი ტრადიციული, ისტორიულ-აზიური ფორმები, თავისი ჭრელი ორნამენტით, თანდათანობით „იცრიცებიან“. ხდება ქართული

სულის ინტელექტუალიზაცია, იცვლება სახელმწიფოებრივი და სოციალური ყოფის პირობები, ეს ყველაფერი კი მოითხოვს ახალ ისტორიულ-კულტურულ პრინციპებს. რეფორმის ნიშნები დღეს უკვე სახეზეა ქართულ სინამდვილეში, მეცნიერებასა და ფილოსოფიაში, ხელოვნებასა და საზოგადოებრივ ცხოვრებაში. კაპანელი შემდეგ განმარტავს თავის მთავარ მიზანს: „სოციოლოგიური ორგანოტროპიზმი, როგორც იდეოლოგიური სინთეზი მარქსიზმისა და ბიოლოგიზმის, მიზნად ისახავს [...] სოციალურ სტრუქტურათა იდეოლოგიური ფორმების ანალიზს და ფილოსოფიურ-ესთეტიურ აბსოლიუტების განმარტებას სოციალურ საჭიროებათა შემოქმედებით ნებისყოფით“⁴. სწორედ აქედან იწყება ჩვენი ომი კანტისა და ნეოკანტიანელობის წინააღმდეგო, – წერს იგი⁵. იგი საჭიროდ მიიჩნევს დასავლეთის ესთეტიკურ თეორიებთან, ფილოსოფიასთან ბრძოლას, „თამაშისა და წმინდა ხელოვნების თეორიის დაძლევას“, ღირებულებათა გადაფასებას ნიცშეს ვოლუნტარიზმის პრინციპების შესაბამისად. უნდა ვებრძოლოთ დასავლეთის ბურჟუაზიულ მისტიკურ დეკადანსს. უნდა დაინგრეს რაციონალისტურ-ინდივიდუალისტური ესთეტიკის საფუძვლები. სოციოლოგიზმის და ბიოლოგიზმის უკანასკნელი მიღწევებით იგი ცდილობს სოციოლოგიური მსოფლგაგების პრინციპი დაიცვას „ორგანოტროპული ფორმულით“. კაპანელის აზრით, მისი წიგნის მიზანია უარყოს აბსოლუტიზმი და დაამკვიდროს სოციოლოგიური რეალტივიზმი, წავიდეს მატერიალიზმისა და ორგანოტროპიზმისაკენ, ნაჩვენები იქნეს შემოქმედებითი სულის და მისი ვერბალურ-ესთეტიკური ფორმების გენეზისი „ცივილიზაციურ ხვეულებში“. ამისთვის ხელოვნებამ და ორგანოტროპულმა ფილოსოფიამ კავშირი უნდა იქონიოს არა რელიგიასთან, არამედ უკანასკნელ მეცნიერულ აღმოჩენებთან (აინშტაინის, პუანკარეს, პენ-ლევეს, მინკოვსკის ინტეგრალები უნდა გამოვიყენოთ – „გედივით ამაყი კისერიანი ინტეგრალებით“, – წერს იგი)⁶.

კაპანელი თავისი ერთ-ერთი მთავარი შრომის („სული და იდეა“) ერთ-ერთ პარაგრაფში – „ფსიქომატერიალიზმი და ორგანოტროპიზმი“ – თავისი მსოფლმხედველობრივი ამოსავალი პრინციპების შესაბამისად, გვთავაზობს საგულისხმო განმარტე-

4 კ. კაპანელი, სოციალური ესთეტიკის საფუძვლები. ორგანოტროპიზმი, თბილისი, 1925, გვ. 5.

5 იქვე.

6 იქვე, გვ. 7.

ბებს იდეის რაობის და ადამიანის ნერეული სისტემის არსისა და ფუნქციების შესახებ. იგი წერს, რომ იდეა რაიმე ზეპუნებრივი და სუმატერიალური მოვლენა კი არ არის, როგორც ამას ფილოსოფიის მრავალსაუკუნოვან ისტორიაში ფიქრობდნენ გამოჩენილი იდეალისტი-რაციონალისტი მოაზროვნეები, არამედ იგი ნერეული ნივთიერების წვის გასხივოსნებაა. იდეის „განსახეობა“ თხოულობს ორგანული და თერმული ენერგიის დახარჯვას, „ნერეების წვას“. იდეა ბიოორგანიულად ჩვენში ისე მზადდება და იბადება, როგორც „ელვა ქაერში, როგორც ცეცხლის ალი კაქისა და ფოლადის“ დარტყმისას, „როგორც მინერალური ელემენტების სხივოსანი ბუყბუყი მინერალურ ზოლებში“⁷.

ადამიანის ნერეული სისტემა გარემო პირობებთან შეწონილი, შეგუებული აპარატია, ორგანოტროპული შემოქმედებითი აპარატია, რომლის ყველა ნაწილი, ტვინისა და გრძნობის ყველა ორგანოს სახით, ერთიან „სახელმწიფოს“ ქმნის. ეს ორგანოები ემსახურებიან ნერეულ სისტემას ისევე, როგორც „მოხელეები“ ემსახურებიან ერთიან სახელმწიფოს. სანამ ეს ნაწილები, „მოხელეები“, სათანადოდ ასრულებენ მათზე დაკისრებულ ფუნქციებს, მანამ წარმატებით არსებობს ეს ერთიანი სახელმწიფოც. სხვა შემთხვევაში კი ინგრევა ეს სახელმწიფო და ადამიანი წყვეტს თავის არსებობას. „მოვლენისა და საგნის რაობა არის ჩვენი ორგანიულ ჩვეულებათა რაობა, ჩვენი ნერეული მიმღეობის ფენომენური რაობა“⁸. კაპანელი ამართლებს სოფისტს, რომ ადამიანი არის საზოგადო წუთისოფლისა, რომ „მატერიისა და მოძრაობის რაობა მხოლოდ ფენომენურია“, რომ შემეცნების პროცესში ჩვენ საქმე გვაქვს არა საგნების და მოვლენების რაობასთან, არამედ მათ მიმღეობის რაობასთან. „[...] საგანი არ არსებობს ჩვენს გარეშე უჩვენოთ: მიმღეობა არის განცდა და არა ჭერეტა, განცდა არის წვა და წვის პროცესში იქმნება მიმღეობის რეალობა“⁹. ყოველი შემეცნება ორგანული შემოქმედებაა და არ არსებობს ამ წვის გარეშე რაიმე განსაკუთრებული აპარატი შემეცნებისა. ამაშია მხოლოდ ტვინისა და მისი ხვეულების ფუნქცია, რაც ტელეფონს და მის მავთულებს შეიძლება გავეუიგიოთ¹⁰.

კაპანელის ნააზრევის („ორგანოტროპიზმი“) სრული და ად-

7 კ. კაპანელი, სული და იდეა, ბათუმი, 1923, გვ. 22.

8 იქვე, გვ. 26.

9 იქვე, გვ. 26-27.

10 იხ. იქვე, გვ. 27.

ეკეატური გაგება გარკვეულ სიძნელეებთან არის დაკავშირებული. ეს სიძნელეები მრავალია, მაგალითად, ის, რომ იგი ანტი-რაციონალიზმია, მკაცრი ლოგიკური აზროვნების წინააღმდეგია, რამდენადაც მისთვის იდეები და პრინციპები სუბიექტური, ინდივიდუალური, ორგანოტროპული ფენომენებია და მათ მოწვევებითი ჭეშმარიტება-დამაჯერებლობა ახასიათებთ. არ არსებობს, მისი აზრით, საყოველთაო, აბსოლუტური ჭეშმარიტება. აბსოლუტური ჭეშმარიტების ძიება, მისი აზრით, კაცობრიობის „დონ-კიხოტობა და „ნაივობა“¹¹. ყოველგვარი იდეა ორგანოტროპული, ჯგუფური, ტემპერამენტულია; სამყაროს ერთ კუთხეში რაც ჭეშმარიტებაა, იგი მეორე კუთხეში სიყალბეა. (იგი იშველიებს ბ. პასკალის აზრს: რაც ალპებს ზევით ჭეშმარიტებაა, ალპებს ქვევით სიყალბეა)¹². ამგვარ ალოგიკურობას ემატება ისიც, რომ კაპანელი, ნიცშეს მსგავსად, მისდევს ფილოსოფიური თხრობის მხატვრულ-მეტაფორულ გზას და ხშირად მიმართავს სიმბოლურ შედარებებს და შეგონებებს. ამიტომაც, სამწუხაროდ, ხშირად ჩნდება მისი აზრების კითხვის დროს ორასროვნება. თუმცა, ამგვარი მხატვრულ-სიმბოლური სტილი მკითხველში გარკვეულ ინტერესს და მიმზიდველობასაც წარმოშობს. აეტორი ამ დროს რომელიმე ფილოსოფიური სფეროს ანალიზს კი არ მისდევს (იქნება ეს ონტოლოგიის, გნოსეოლოგიის, აქსიოლოგიის, ლოგიკის, ეთიკის, ესთეტიკის, სოციოლოგიის და ა.შ. სფეროები), არამედ მხატვრულ-სიმბოლური სახეებით მიაწვინებს მათ არსებაზე. ამგვარი აზროვნების ნიმუშები მრავლად გვხვდება მის შემოქმედებაში.

კაპანელი „სულსა და იდეაში“ გადმოსცემს ამგვარ მოსაზრებებს: მოვლენები და საგნები დროული, ხრწნადი ფორმებია მარადიული უცვლელი ცვალებადობის; აქაც ნიცშეს გავლენა იგრძნობა: სამყაროში ყოველივე წარმავალია, არარაობაა, გარდა თვითონ ცვალებადობისა. სული ყოველობის ნიეთიერების შინაგანი რყევის დინამიური აორთქლებაა; იდეები ორგანულ დელვათა თვითმჭვრეტი ასხივოსნებაა, არსებობის ყოველი წუთი შემთხვევათა გაურკვეველი და უსაზღვრო დენაა, ჩვენი წუთისოფლური ტანჯვა და ყოფა – მხოლოდ თქმა და ზღაპარია, ისტორია ლეგენდაა, ერები და ქალაქები, ცივილიზაცია და კულტურა, ორგანული ფორმები, კაცობრიობის განგაში, მარადიული ლანდების კომმარული დემონსტრაციაა. „ჭია-ბუჭყებიდან

11 იხ. იქვე, გვ. 11.

12 იხ. იქვე, გვ. 38.

შეიქმნა მე ადამიანის“ და იმავედ დაიშლება¹³.

კოსმოსში არის მარადისობის და მშვენიერების წყურვილი, რასაც ადამიანის მიერ საკუთარი წარმავლობის განცდა იწვევს. სწორედ არსებობის ცვალებადობა და სტიქიურობის შეგრძნობა იწვევს ადამიანში კოსმოსურ სევდას¹⁴.

„სულისა“ და „მატერიის“ დამოკიდებულება მეშინური პარადოგიზმია ფილოსოფიურ სისტემაში. კანტის მორალის, კატეგორიები და იმპერატივები ჰამლეტის ქარიშხლიანი სულის სისტემატიზაციაა. „ბერგსონი არსებობის ტრაგედიას ხელავს ინტელექტუალიზმში; ნიჭზე ნებისყოფის წეასა და ორგანიზმ-ქიმიურ აორთქლებაში ახრჩობს ისტორიულ-მეშინურ ცნებებს; გიუიო აცხადებს, რომ კაცობრიობის მორალს წუთისოფლად არ ესაბიროება სანქცია“¹⁵. ამ მსჯელობებიდან აშკარად ჩანს კაპანელის ნიჰილიზმი, იდეალურ სულიერ ღირებულებათა გადაყასება-გაუქმება, ანტირაციონალიზმი, ადამიანის ცხოვრების და საერთოდ უღმერთო ყოფიერების უსაზრისობა. მაგრამ ამავე დროს მათში იგრძნობა ერთგვარი პათოსი, მოწოდება ადამიანის ყოფაში ირაციონალური, ცხოვრებისეული, ბიოლოგიური ძალების დამკვიდრებისა. კაპანელს გათავისებული აქვს ნიჭზე საშინაო-სული ყოფიერების უსაზრისობის, უმინობის შესახებ პრინციპი, რომ ის „ბავშვის თამაშს“ ჰგავს, მაგრამ აცნობიერებს ნიჭზე-სული ვოლუნტარისტულ აზრსაც, რომ ადამიანში მეფობს, მძლავრობს არა მხოლოდ არსებობისეული სწრაფვა, არამედ ამ ირაციონალური ნების სხვაზე თავის მოხვევის სურვილი. მისთვის ჭეშმარიტი ფილოსოფია, ინდივიდის „ცხოვრების აზრი მოხერხება და თქმაა. საშინაო დაუსრულებლობაში ლოგიკური თვალთახედვით ნაპოლეონი იგივეა, რაც ტასმანიის ბელურა, კანტი იგივეა, რაც ცვილონის კენგურუ“¹⁶. ამა თუ იმ კონკრეტულ საკითხზე კაპანელისეული ამგვარი მსჯელობების ნამდვილი აზრი უფრო გასაგები გახდება, თუ მკითხველი გაიხსენებს მის უმთავრეს სახელმძღვანელო პრინციპს, უმთავრეს ორიენტირს, კერძოდ, ე.წ. „ორგანოტროპულ ფორმულას“. ისტორიულად და სოციალურად ჩამოყალიბებული, წინასწარდაუგეგმავი, არამიზანდასახული და მხოლოდ ცხოვრებისეული შესაძლებლობების განმახორციელებელი ყოფიერებითი რეალობა

13 იხ. იქვე. გვ. 11.

14 იხ. იქვე. გვ. 10-11.

15 იქვე. გვ. 9.

16 იქვე. გვ. 12.

არის მისთვის გადაიწყვეტი და უმნიშვნელოვანესი. ამგვარი რეალობა მისთვის ორ უმთავრეს კომპონენტს მოიცავს - არსსა და მდგომარეობას: ისინი აუცილებელ ურთიერთგანმსაზღვრელ შემოქმედებაში იმყოფებიან. „მდგომარეობასა და არსს შორის არსებობს მუდმივი ურთიერთობა შემოქმედებითი ხასიათისა - მდგომარეობა მოქმედებს არსზე, არსი მოქმედებს მდგომარეობაზე. შემოქმედებით ურთიერთობას მდგომარეობასა და არსს შორის, რომელიც სამყაროს ყოველ კუთხეში თავისებურია, ჩვენ ვეძახით ორგანოტროპიზმს. ამ ურთიერთობაში შეუძლებელია ადამიანის გონებამ დაუშვას რომელიმე აბსოლუტი, რომელიმე ზედროული კატეგორია“¹⁷. კაპანელს აქედან გამოჰყავს თავისი რელატიური მსოფლგაგება და „ორგანოტროპული რეფლექსიოლოგია“. ორგანოტროპული თვალსაზრისით, სიყალბეა ყოველგვარი ობიექტური, საყოველთაო, მარადიული, იდეალური ღირებულებები, „უნივერსალიები, პლატონის იდეები, კანტის „წმინდა გონება“ (კანტის მიმდევრებით). საერთოდ შეცდომაზეა აგებული გნოსეოლოგიური იდეალიზმი, თავისი ნაირსახეობებით“¹⁸.

კაპანელის ამგვარ მსჯელობებში გამოსტეივის ნიცშეს ნიჰილიზმის უმთავრესი მოტივები, რომ ყოფიერება აბსოლუტური, მით უმეტეს ღვთაებრივი ღირებულებების (იდეების) განსახიერება კი არ არის, არამედ „ფერადი კვამლია“, მოჩვენებითი „მარადიული ქმნადობა“, რომელიც გზას უხსნის ყოველგვარ რელატივიზმსა და ანტირაციონალიზმს. „ორგანოტროპიზმი“, თავისი ბიოფსიქიზმით (ჟან მარი გიუიოს, „ფრანგი ნიცშეს“, ვიტალიზმით და ევოლუციონალიზმით, ა. ბერგსონის ინტუიტივიზმით, ვ. დილთაის ისტორიზმით, რ. ავენარიუსის „პრინციპული კოორდინაციით“ და ა.შ.) და, რაც მთავარია, ნიცშეს ნააზრუვის სულისკეთებით, ამავე დროს შემცველია ნიცშესეული ოპტიმიზმისა - ძალაუფლების ნებისა და ზეკაცის პრინციპის სახით¹⁹.

17 კ. კაპანელი, სოციალური ესთეტიკის საფუძვლები. ორგანოტროპიზმი. თბილისი, 1989, გვ. 205.

18 იქვე, გვ. 206.

19 იხ. თ. ბუაჩიძე, თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის სათავეებთან. თბილისი, 1986, გვ. 86-87.

**FRIEDRICH NIETZSCHE AND THE “ORGANOTROPISM”
OF KONSTANTINE KAPANELI**

Abstract

The article deals with central ideas of “Organotropism” of a representative of the Georgian philosophical thought of the first half of the 20th century, Konstantine Kapaneli (1889-1952). Kapaneli, who had European educational background, valued highly voluntaristic and anti-rationalistic ideas of his “spiritual father” – Nietzsche. Besides Nietzsche, his “Organotropism” owes to a number of European philosophers of anti-rationalistic learning (H. Bergson, J. M. Guyau, W. Dilthey and others). At the same time, Kapaneli reconciled his “Organotropic” ideas with the Georgian reality of his period – with some principles of Marxist philosophy. In the article Kapaneli’s “Organotropism” is characterized as a kind of the epistemological relativism and anti-rationalism, also as a thought that provides impulses for philosophical-antropological inquiries.

ფრიდრიხ ნიცშე და კონსტანტინე გამსახურდია

XX საუკუნის ათიანი წლებიდან ფრიდრიხ ნიცშე საქართველოშიც პოპულარული გახდა, განსაკუთრებით - ახალთაობაში (გრ. რობაქიძე, ვ. გორგაძე, აკ. ჩხენკელი, აღ. შანშიაშვილი, დ. კასრაძე, კ. გამსახურდია, ე. ტატიშვილი). მასზე კითხულობდნენ ლექციებს, წერდნენ ლექსებსა და ესსეებს, კამათობდნენ, თარგმნიდნენ და ბაძავდნენ. ზოგი „ზარატუსტრას“ გამგრძელებლადაც მოგვევლინა (კ. ცაგარელი), რაც კომიკურ ფაქტად მიაჩნდა გრიგოლ რობაქიძეს.

კონსტანტინე გამსახურდიაც ნიცშეს თაყვანისმცემელთა რიცხვში იყო. იგი გიმნაზიაში სწავლის წლებში ისე გაიტაცა „ზარატუსტრამ“, რომ გერმანული ენის შესწავლას მოჰკიდა ხელი. შემდეგ კი გერმანიის უნივერსიტეტებს მიაშურა¹.

XX საუკუნის 10-20-იან წლებში კ. გამსახურდიას განსაკუთრებით ხიბლავდა და იტაცებდა ორი სახელი - გოეთე და ნიცშე (შდრ. - ოსეაღდ შპენგლერს, რომელსაც ვრცელი ესსე უძღვნა ჩვენმა მწერალმა, საფლავში ჩააყოლეს ორი წიგნი - „ფაუსტი“ და „ზარატუსტრა“)². 20-იანი წლებიდან, როცა ნიცშე ნაციონალ-სოციალიზმის ერთ-ერთ იდეურ წყაროდ გამოცხადდა, კ. გამსახურდია იძულებული გახდა შეელოდა და კრიტიკულად მოკიდებოდა თავისი სიჭაბუკის კუმირს.

როგორც ჩანს, კონსტანტინე გამსახურდიასათვის განსაკუთრებით მახლობელი იყო ფრიდრიხ ნიცშეს „ტრაგედიის წარმოშობა მუსიკის სულიდან“, „ანტიქრისტიანი“, „ესე იტყოდა ზარატუსტრა“ და „ძალაუფლების ნება“.

ნიცშეს წინასწარმეტყველური იდეები სწრაფად იმორჩილებდა ინტელიგენციის გულისყურს. თუ კანტის ან ჰეგელის გაბეზბას სჭირდება სპეციალური მომზადება, ნიცშე წერს ბიბლიისა და პლატონის ანალოგიით - მეტაფორული, სიმბოლური, ხატოვანი ენით, რომელიც გაუცნობიერებლად ეუფლება მკითხველის გულისყურს. გარდა ამისა, მან უსულო მატერიისა და ბუნების

1 იხ. ს. სიგუა, კონსტანტინე გამსახურდიას ცხოვრების გზა // ს. სიგუა, მარტყოლი და ალაშდარი, ტ. 1, თბილისი 1997, გვ. 33-58.

2 იხ. ს. სიგუა, ქართული მოდერნიზმი, თბილისი, 2002, გვ. 98.

სანაცვლოდ სიცოცხლეს, სასიცოცხლო წესრიგს მიაპყრო თვალი, რაც ფრიად მახლობელი აღმოჩნდა ხელოვანთა მთელი თაობებისათვის. ნიცშეს იდეები და სტილი (რასაც ევროპული მასშტაბით უწვეულო მოვლენად თვლიდა თ. მანი) ლიტერატურისათვის ძლიერ იმპულსისა და სტიმულს იძლეოდა. მაგრამ ნიცშე იყო ბრძოლისა და მოქმედების, პეროიკული პესიმიზმის ქადაგი და იქნებ ამიტომაც გაიტაცა ქართველი ინტელიგენციის დიდი ნაწილი.

„ჩემი სტილი ციკეა“, - შენიშნავდა „ზარატუსტრას“ ავტორი.



კონსტანტინე გამსახურდიამ ფრ. ნიცშეს მიუძღვნა ლექსები³, ესეები⁴, მისტერია „გარსი მარადი“, საჯარო მოხსენება, ეურნალ „ილიონის“ მთელი ნომერი, თარგმნა მისი ლექსები, დაიმოწმა და გამოიყენა ფილოსოფოსის არაერთი აფორიზმი და მოსაზრება. მაგრამ, რაც მთავარია, თავის მეორე პერიოდის პროზას (1920-1935) და „დიდოსტატის მარჯვენას“ (1938-1939) ერთ-ერთ იდეურ საფუძვლად დაუდო ფრ. ნიცშეს ტრანსფორმირებული, თავისუფლად აღქმული და გააზრებული მოდელი, შეფარებული საკუთარ ფსიქიკასთან და ქართულ სინამდვილესთან, როგორც მხატვრული აზროვნების განმახლებელი ფერმენტი⁵.

საერთოდ გერმანული სამყაროთი დიდად არის დავალებული XX საუკუნის ქართული პოლიტიკა და რევოლუციური აზროვნება (მენშევიზმი, ბოლშევიზმი, სოციალ-ფედერალიზმი), ფილოსოფია (შ. ნუცუბიძე), ფსიქოლოგია (დ. უზნაძე), ფილოლოგია (ნ. მარი), ისტორიოგრაფია (ი. ჯავახიშვილი), ხელოვნებათმცოდნეობა (გ. ჩუბინაშვილი), მხატვრობა (გ. გაბაშვილი).

3 იხ. კ. გამსახურდია, ზეკაცი // „სახალხო გაზეთი“, № 371 (თბილისი, 1911), გვ. 3; მისივე, ფრიდრიხ ნიცშეს // „ილიონი“, № 1 (თბილისი, 1922), გვ. 4.

4 იხ. კ. გამსახურდია, გოეთე, ნაპოლეონი, ნიცშე (ტრილოგია) // „სოციალისტ-ფედერალისტი“, № 118 (თბილისი, 1921), გვ. 2-3; მისივე, გოეთე თუ მისტეკოსი // „ილიონი“, № 1 (თბილისი, 1922), გვ. 23-40; მისივე, ტრადიციის წარმოშობა მისტეკოსის სულიდან // „ილიონი“, № 3 (თბილისი, 1922), გვ. 5-15.

5 იხ. კ. გამსახურდია, გარსი მარადი. მისტერია // „ილიონი“, № 4 (თბილისი, 1923), გვ. 9-30.

6 იხ. ს. სიგუა, კონსტანტინე გამსახურდიას პროზის სტრუქტურა // ს. სიგუა, მარტყელი და ალაშქდარი. კონსტანტინე გამსახურდიას შემოქმედება, ტ. 1, თბილისი, 1991, გვ. 52-64.

ლიტერატურა (გრ. რობაქიძე, კ. გამსახურდია), თეატრი (კ. მარჯანიშვილი, ს. ახმეტელი).

გერმანიის რჩევითა და აქტიური მხარდაჭერით 1918 წლის 26 მაისს ეროვნულმა საბჭომ დამოუკიდებლობა გამოცხადა, რამაც ქვეყანა იხსნა თურქული აგრესიისაგან. ამ ფაქტს კ. გამსახურდია განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა და 26 მაისს თელიდა ერთ-ერთ უდიდეს თარიღად ჩვენს ისტორიაში.



კონსტანტინე გამსახურდია ფრიდრიხ ნიცშეს მოძღვრებას საგანგებოდ 1922 წელს შეეხო. „ტრადიციის წარმოშობა მისტიკის სულიდან“ შეჯამებაა წლების მანძილზე „ზარატუსტრას“ ავტორზე ნაფიქრალისა¹. ძველ გატაცებას დაემატა პესიმისტური პეროიზმისა და მისტიკის მოტივები, რომლებმაც დაიმორჩილეს მწერლის პიროვნება და მან ისევე მიმართა მხნეობისა და შთაგონების წყაროს, კაცთა მოდგმის სიჯანსაღის, ახალი არისტოკრატიის ქადაგს. ნიცშეს ცხოვრება მინეწულია ბაღადად (როგორც თავად წერდა), ანუ მითად, რადგან პიროვნებაც ისევე მნიშვნელოვანია, როგორც შემოქმედება. ხაზგასმულია ნიცშეს გაორება, რაც მიჯნებზე მდგარ ადამიანთა თვისებაა. ნიცშე, ერთი მხრივ, ღმერთის მეკლელია და ნიჰილიზმის იდეოლოგი, მეორე მხრივ – ახალი რელიგიის დამწყები. ამიტომაც წერდა ლექსს – „უცნობი ღმერთი“ (შდრ. – მსგავსი ტირადა „დიონისოს ღიმილში“). იგი იმიტომ უარყოფდა თანამედროვე კულტურას, რომ მომავლისკენ გზა გაეკეთა.

კ. გამსახურდიას აზრით, თუ გოეთე სინათლეს ეტრფოდა, მისი მოწაფე ნიცშე თავად ელტვის სიბნელეს, რადგან სიბნელეს აქვს განუმეორებელი მისტიკა. ამიტომ ამოსავალი იყო მისტიკა, ხოლო ნილაბი – „ბნელთვალებიანი ღმერთი დიონისოს“.

კ. გამსახურდია ფრ. ნიცშესთან მიმართებით წარმოგვიდგენს მითის, გენეალოგიის, მისტიკისა და მუსიკის პრობლემებს. გენეალოგიას იმიტომ, რომ მწერალი მნიშვნელობას ანიჭებს ნიცშეს ახირებას, თითქოს ის პოლონელი გრაფ ნიცკის შთამომავალი იყო, რათა ასე მოეპოვებინა ლეგიტიმურობა. იგი უბრალო საქსონელი პასტორის შვილი იყო, მაგრამ ახალ ევროპას „სულიერ

7 იხ. კ. გამსახურდია, ტრადიციის წარმოშობა მისტიკის სულიდან // „დიონი“, № 3 (თბილისი, 1922), გვ. 5-15.

დირიჟორის ჯოხით“ მოველინა და ლეგიტიმურობის მოპოვებაც კწადა. ასე მოქცეულან კატილინა და ნაპოლეონი – უბრალო კაპრალი, უსახელო კორსიკელი მემამულის შვილი.

„ზარატუსტრას“ ავტორი თავის ტალანტსა და დეკადენტობასაც უკავშირებს გრაფ ნიკეის შთამომავლობას. „მისი რწმენით, დიდი პოეტი, დიდი ფილოსოფოსი უკანასკნელი სიტყვაა როგორც ამა თუ იმ გეარის, ისე განსაკუთრებული თაობის, განსაზღვრული ეპოქისა და საუკუნისა. დაიღლება თუ არა ბიოლოგიური პროტენცია ამა თუ იმ გეარისა, გეარი წარმოშვებს დიდ არტისტს, დიდ ხელოვანს, დიდ მოაზროვნეს, რადგან მისი თეორიით ატავიზმია ხელოვნება, ატავიზმია თეატრალიზა, ატავიზმია ფილოსოფია“. ზარატუსტრა არის არისტოკრატიული კულტურის უკანასკნელი სიტყვა, უკანასკნელი პოეტი, უკანასკნელი გულთამხილავი და მისტიკოსი, „უკანასკნელი ღმერთის უკანასკნელი ნილაბი“ (შდრ. – სავარსამიძე თავისი გეარის „უკანასკნელი რაკეტა“, პოეტი და ესთეტი, ისევე, როგორც თარაშ ემხვარი).

აქ ზედმეტი არ იქნება გავიხსენოთ, ერთადერთობის პრობლემა კ. გამსახურდიას შემოქმედებაში, გეართა გადაშენების მისტერია და დიდი, ბედისწერის ურჩი პიროვნების კულტი.

განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს, ერთი მხრივ, ნიცშეს წინასწარმეტყველური სიტყვები, მეორე მხრივ – მათი გააზრება კ. გამსახურდიას მიერ. ნიცშე თავისთავს ბედისწერას უწოდებდა, ვის სახელთანაც იქნებოდა დაკავშირებული უდიდესი „კრიზისი, რომლის მსგავსი მიწას არ ენახოს“, რომ იგი იყო გამობმული იმ იდეების ბორბალზე, რომლის ამოძრავება კატასტროფას მოუტანდა ევროპას. მწერალი ამ საშინელებას თვლის იმჟამინდელ საყოველთაო კრიზისად, რომელსაც მთელი ევროპა აღიარებდა. მაგრამ ნიცშე ახალი რელიგიისა და იდეოლოგიის მოციქულად მას შემდეგ მოველინა კაცობრიობას, როცა მისი სახელი ფაშისტურმა გერმანიამ აიტაცა და თავის ერთ-ერთ წინამორბედად გამოაცხადა.

კ. გამსახურდიას ხშირად აინტერესებდა ნიცშეს მიმართება ქრისტიანობისადმი. იგი (როგორც მოგვიანებით თ. მანი) შენიშნავს, რომ ნიცშეს გულში ღრმად ჰქონდა აღბეჭდილი „იესოს ეიზიონერული სახე“. მისი ღმერთი დიონისო იყო, მაგრამ „ჯვარცმული დიონისო“. ამიტომ მიიჩნევდა ნიცშე, რომ ქრისტეს ჯვარი უზენაესი და უმშვენიერესი სიმბოლოა.

აქედან იღებს სათავეს კ. გამსახურდიას ამბივალენტური

მიმართება ქრისტიანობისადმი, გატაცება წარმართობით, დიონისოს კულტით, ბერძნულ-რომაული სამყაროთი.

კ. გამსახურდიას სტილზეც იქონია ნიცშემ გაელენა. „ზარატუსტრას“ ავტორთან ანათესავენ მას ღრმა, სათუთი ღირიზმი. მუსიკალობა, პათეტიკა, პეროიზმი, აფორისტული მეტყველება ხოლო თეორიული მსჯელობის ჟამს – ესსეიზმი. კ. გამსახურდიას ფსიქიკა, ხასიათი თავისთავად ისწრაფვოდა მსგავსი სტილისკენ.

კ. გამსახურდია ნიცშეს მუზის დემონად მიიჩნევს, აქენებს მეტაფორულ დებულებას, რომ იგი მუსიკისა და მისტიკის კენტაერი იყო, ისევე, როგორც მთელი გერმანული რომანტიზმი. ნიცშეს მუსიკისადმი მიმართებას საგულდაგულოდ განიხილავს, რადგან, როგორც თ. მანი წერდა, გერმანელის სამყაროსადმი დამოკიდებულება მუსიკალურია. ნიცშეს ყოველთვის აღუდგებდა მუსიკის არსი და მასში ხედავდა მისტიკას, დაუღვეველ შთაგონებას. ამიტომ გაიტაცა იგი ვაგნერმა. ამიტომაც აიყარა ვაგნერზე გული. ხოლო მისი აზროვნების მეორე მთავარი ელემენტია მისტიკა.

კ. გამსახურდია აქაც იმეორებს, რომ ცივილიზაცია ანტი-მუსიკალური ფენომენია და კულტურის ნამდვილი სულობის მტერი. მაგრამ მუსიკა, როგორც ითქვა, თავისი ბუნებით მისტიკურია და ნიცშეც ბოლოს მისტიკაში გადაიჭრა. მწერალი იხსენებს იმ გზებს, რომლითაც მივიდა ოკუმენური მაგია და მისტიკა ნიცშემდეგ; განიხილავს ამ „ახალი პლატონის“ სულიერ ტრანსფორმაციას, დიონისური რელიგიის არსს; თვლის, რომ ზეკაცი და დიონისო მომავალი ადამიანის ნიღბებია (შდრ. – სავარსამიძე) და ბოლოს. – თავად მწერლის მეტყველება, ასოციაციები, სიტყვები და სახელები იქცევიან ინტელექტუალურ მისტიკად, რომელსაც ბადებს ელოიზისის მისტერიის ერთ-ერთი ელემენტი – ხილვა.

კ. გამსახურდიას თვალსაზრისით, ნიცშე ადრეულ პერიოდში ვაგნერისა და შოპენჰაუერის ვასალი იყო. შემდეგ განთავისუფლდა. მაგრამ ბოლოს მოხუცი გოეთეს გაელენის ქვეშ მოექცა („ფაუსტის“ II ნაწილი, საუბარი ეკერმანთან). ოკუმენური სიგიჟე და მისტიკა გაგებულა, როგორც დიონისური პროცესების საფუძველი, ტრაგედიის წარმომშობი ფონი, ე.ი. ტრაგედია არის რელიგიური მისტიკა, დიონისოს კულტის ღვთაებრივ მაგიასთან დაკავშირებული. ზარატუსტრა, წერს მწერალი, იშვა შუადღეს, „ეს იყო დიადი შუადღე“, როცა „ერთი გაორდა“ და ზარატუს-

ტრამ ნიცშეს თვალწინ გადაირბინა (შდრ. — ნიცშე შუადღისას გარდაიცვალა).

გავისხენოთ შუაგულ გზაზე შემოღამების მოტივი, რომელიც იწყება გ. ზდანევიჩის ხსოვნისადმი მიძღვნილ ნეკროლოგში, გადაღის ესსეებსა და პოლიტიკურ სტატიებში, ბოლოს კი სვედნიან რექვიემად სდევს კონსტანტინე სავარსამიძეს:

„ჩემი ცხოვრების ნახევარგზაზე შემომაღამდა!“

ეს მეტაფორა, როგორც არაერთხელ გვეუბნება კ. გამსახურდია, ეკუთვნის დანტეს, მაგრამ ეხმიანება ნიცშეს შუადღეს, სარატესტრას შობის წუთს, როცა ერთმანეთს ეყრება კაცი და ზეჰაიცი, ჯიში გადაღის ზეჰიშიში. ეს არის უამი გარდასახვისა — ამოღლებისა ან დაცემისა.

კ. გამსახურდიამ ოციან წლებში თარგმნა დიდი ამერიკელი პოეტის, უოლტ უიტმენის ლექსები და პოემები, რადგან „მისი ჰიმნების ენა ოდნავ წააგავს ნიცშეს ან პოლდერლინის მღუღარე, მქუხარე ღითორამბებს“.

პოეტ გოეთესა და ფილოსოფოს ნიცშეს შუა დგას ნაპოლეონი, ვინც საქმით აკეთებდა იმასვე, რასაც ეს ორი გენიოსი, პირდაპირ თუ შეფარვით, სიტყვით ქადაგებდა. ბონაპარტეს უწყეულო ბედი და პიროვნება ადრეულ წლებშივე ხიბლავდა კ. გამსახურდიას (დიალოგი იმპერატორის აჩრდილთან — ნოველა „ნაპოლეონ“). მისი პეროიკული აფორიზმები, მოქმედება, ბიოგრაფია იყო მუდმივი აღტაცების საგანი.

კ. გამსახურდია თუ ასე ხშირად მოუხმობდა კორსიკელის აჩრდილს, მისი გმირი კონსტანტინე სავარსამიძე „ნაპოლეონის კოლექციებს აგროვებს“.

ამიტომ უნდა გავისხენოთ ესვე „გოეთე, ნაპოლეონი, ნიცშე“, რომელშიც ნაჩვენებია, თუ როგორ გადადიან კულტურის იდეები პოლტიკაში და პირიქით⁸.

მწერალი მსჯელობს წარსულსა და აწმყოზე, იგონებს კარლაილის ხატვამს, რომ მათ შორის იგივე ურთიერთობაა, რაც ხის ფესვებსა, ტანსა და ტოტებს შორის. იგი აყენებს კითხვას, თუ რატომ არ ჩანს დანტეს, ფრანჩესკო ასიზელის, გოეთეს ან ნაპოლეონის მასშტაბის პიროვნება და შემოქმედი. კ. გამსახურდიას განმარტებით ასეთი გიგანტური ენერგიები დღეს „დანაწილდა, დაწერილმანდა“. ომმა არ მოგვცა ახალი ნაპოლეონი, მაგრამ ნეიზე და მაკდონალდზე უკეთესი გენერლები — დიახაც.

8 იხ. კ. გამსახურდია, გოეთე, ნაპოლეონი, ნიცშე (ტრილოგია) // „სოციალისტ-ფედერალისტი“, № 118 (თბილისი, 1921), გვ. 2-3.

მწერლის აზრით, დანტესა და გოეთეს მასშტაბის შემოქმედთა ძალა ათას პოეტში განაწილდა. ამას იგი უწოდებს „გენიოსის კვარტის გაყოფას“, რაც ახალი აღთქმის ასოციაციაა და ის ხდება მას შემდეგ, რაც ქრისტე ჯვარს ეცვა, ე.ი. აღარაა ადამიანთა შორის. „სულის განაწილება“ მიჩნეულია რეალურ, მაგრამ სამწუხარო ფაქტად: „ჩვენ დღეს განვიცდით დიდი ადამიანების ნახვის წყურვილს. ამიტომაც გვეჩვენება ჩვენი თანამედროვეობა ეფემერულად, უსისხლოდ და უგენიოდ“. „სულის გაპრტყელების“ საფრთხე დავმუქრა კულტურასა და ცივილიზაციას, რაც ნიცშემ იწინასწარმეტყველა. მწერალს იპყრობს შიში, რომ გაიმარჯვებს „მეწერილმანე და დიაცი“. ეს რომ არ მოხდეს, საჭირონი არიან გმირები, ინტელექტუალური არისტოკრატები. ასეთები არიან გოეთე, ნაპოლეონი ნიცშე – „სულიერი პეროლდები სულიერი არისტოკრატიზმისა“, აპოკალიფსური მხედრები.

მწერალი უარყოფს XIX საუკუნის „ისტორიულ რეალიზმს“. ზოლასა და ტენის ნატურალიზმს; ისტორიას ოქმად წარმოიდგენს; სისტემატიზაციის პრინციპს უპირისპირებს არსის შეცნობას, რადგან მთავარია სულობის ისტორია, ადამიანის აზროვნება; ანალოგიების ხერხით წარმოგვიდგენს ნაპოლეონსა და გოეთეს, მხედარსა და პოეტს, უფლის მახვილსა და უფლის კალამს, ფრანგულ-იტალიურ აქტიურ ენთუზიაზმსა და გერმანულ სიბრძნე-სიღრმეს. ისინი თითქოს ყველაფრით განსხვავდებიან, მაგრამ აერთებთ უმაღლესი ცნება – გმირობა – ჰეროს. მწერალი გეუბნება, რომ ადამიანობის ისტორია არის გმირობა (ამ ქადაგებას 1921 წლის ზაფხულში ჰქონდა თავისი მიზეზი, დროით ნაკარნახევი, რათა ერის ყურადღება მიექცია სიმამაცის მაგალითებზე) – გამოჩენილი ღმერთთან, ბუნებასთან და თავისთავთან ბრძოლაში. პირველის სიმბოლო არის იაკობი (აღბათ, ამჯერად მას ენაცვლება ნაპოლეონი), მესამე – ნიცშე. მეორე გამოტოვებულია, მაგრამ უნდა ვიგულისხმოთ, რომ ეს არის გოეთე.

ამრიგად, სიცოცხლის აზრად მიჩნეულია გმირობა. მაგრამ ადამიანს გმირად ხდის პიროვნება, ე.ი. ჰეროს არ არის შემთხვევითი ფაქტი.

„მარმარილოს გოეთეზე“ მსჯელობის დროს მწერლის ამოსავალია ორი წერტილი – ქრისტიანული მისტიკა და ფრიდრიხ ნიცშე, რომელსაც ესოდენ ხშირად იმოწმებს. მაგრამ თუ ნიცშე ებრძოდა ქრისტიანობას, როგორც ევროპის დეკადანსის მიზეზს,

მწერალმა ეს ორი პოზიცია მთლიან პოეტურ მგრძნობელობად აქცია. ალბათ, ამიტომაც უწოდა ნიცშეს „ჯვარცმული დიონისე“, რომლის ბუნებაში დელფინსე დაყრდნობილი ჭაბუკი ღმერთი და ჯვარსე გაკრული მაცხოვარი ერთი მისტერიით გაერთიანდა.

„სარატუსტრას“ წინასიტყვაში ნათქვამია, რომ ადამიანი „თვის ღმერთის რისხვისაგან“ უნდა დაიღუპოს (იგულისხმება ღმერთმებრძოლი ადამიანი). ასევე ემართება სავარსამიძეს, რომლისთვისაც დიონისოს ღიმილი დიონისოს რისხვის ნიღაბია. იგი საკვად ხდება „ჯვარცმული დიონისე“, და ასე განმეორდება პერსონაჟის ცხოვრებაში ნიცშესადმი მიძღვნილი მეტაფორა.



ახლა ვნახოთ თეორიული თვალსაზრისი როგორ გარდაისახა შემოქმედებაში.

პირველ რიგში გავიხსენოთ „დიონისოს ღიმილის“, „მთვარის მოტაცების“, „დიდოსტატის მარჯვენის“ პერსონაჟთა ანტიქრისტიანული ტირადები და პოზიცია, მიმართება ქართული და ელინური წარმართობისადმი.

კონსტანტინე სავარსამიძე:

„ფიქრში წასული მთავარ შარას გადავცდენივარ, ვიწრო ბილიკსე უშველებელი შავი ძელის ჯვარსე გაკრული ქრისტე! უდაბნო შემომცქერის მის განაწამებ, დაღრეჯილ სახიდან. მისმა შეხედვამ ისეთივე უსიამოვნო ჟრუანტელი მომგვარა, როგორც ბავშვობაში, როცა პირველად ვნახე. მოეუქნე ჩემი ხელ-ჯოხი ამ სმარაგდისფერ სამოთხეში აღმართულ უდაბნოს ღმერთს. დაინგრა ჯვარცმა. ნაფშევენებად იქცა გიჟის ხატება, ფეხით გავთელე წაქცეული ჯვარი და უშვერი სიტყვებით ვგმე ქრისტე“ („დიონისოს ღიმილი“);

„დაელეწე ჯვარცმა და ვგმე ქრისტე, ჩენი დამქცეველი“ („დიონისოს ღიმილი“).

თარაშ ემხვარი:

„რა გახდა ეს ჯვარი! პატარა, ბინძურ პალესტინაში დაბადებულია დურგლის ბუშმა ჯვარცმის ტყეები აღმართა მთელ ქვეყანაზე. ჩენი ქვეყანაც ამ ჯვარს შეეწირა“ („მთვარის მოტაცება“).

კონსტანტინე არსაკიძე:

„ნუთუ ცოცხალთა ღმერთი უნდა იყოს იგი, ვისაც ეს მზეგა-

დასული თაობები შექცეულადებენ? თუ სიკვდილის უფალია ჩრდილების ქვეყნისა და შავეთის თაყაღი?“ („დიდოსტატის მარჯვენა“);

შაველე ტოხაისძე:

„ქრისტეს ჯვარი იყო ჩვენი ხალხის უბედურების მიზეზი მთავარი“ („დიდოსტატის მარჯვენა“).

პერსონაჟები (ტაია შელია, კონსტანტინე სავარსამიძე, თარაშ ემხვარი, კონსტანტინე არსაკიძე, ფარსმან სპარსი, ლომკაც ესვანჯია, ლუკაია ლაბახუა, ქორა მახეში, მახარა, გიორგი I, დავით აღმაშენებელი, გაგა არაბული, მიხა ქილიფთარი, შაველე ტოხაისძე, თალაგვა კოლონკელიძე, მამაშუე ერისთავი) უფრო წარმართობის ერთგული არიან, ვიდრე ნაზარეველის რჯულისა.

ქრისტიანობა-წარმართობის ანტაგონური სისტემაა გაშლილი „დიონისოს ღიმილში“, „მთვარის მოტაცებაში“, „დიდოსტატის მარჯვენაში“, „დავით აღმაშენებელში“.

რა თქმა უნდა, მწერალს ჩვენზე უკეთ მოეხსენება, რომ ქრისტიანობა უფრო პროგრესული რელიგიაა, ვიდრე წარმართობა, რომ ქრისტეს სახელით ებრძოდა ქართველი ხალხი საუკუნეების მანძილზე აღმოსავლურ რელიგიას, რომ ქართველმა ხალხმა შექმნა მდიდარი რელიგიური მწერლობა და ხელოვნება, ერთ-ერთმა პირველმა თარგმნა ბიბლიური წიგნები.

კონსტანტინე გამსახურდიას თეორიული საფუძველი იყო ფრ. ნიცშეს კონცეფცია, რაც წლების მანძილზე შეუმჩნეველი დარჩა და იგი ვერც აკაკი ბაქრაძემ შენიშნა, რომელმაც სპეციალურად განიხილა დიონისო-ქრისტეს დაპირისპირების მოდელი „დიონისოს ღიმილში“.

ამიტომ არის პერსონაჟთა საყვარელი გმირი დიონისო, რომელიც ზოგან ბახუსად მოიხსენიება (შდრ. — ერთი მხრივ დიონისოს უკანასკნელი მედაფე, დამარცხებული ნაციონალისტი კონსტანტინე სავარსამიძე და მეორე მხრივ — სიტუაციას შეგუებული პროფესორი ვახტანგ კორინთელი, ვაზის კულტურას რომ აშენებს კახეთში და წერს წიგნს ვაზის ჯიშებზე).

კ. გამსახურდიას ფრ. ნიცშეს კონცეფციის მისაღებად განაწყობდა ქართული სინამდვილე:

რუსეთმა ქრისტეს სახელით მოახდინა საქართველოს ანექსია 1801 წელს, რაც განმეორდა 1921 წელს.

პასტორის შვილი ფრიდრიხ ნიცშე თავყანს სცემდა ელინურ

კულტურას, როგორც გონის უმაღლეს მღწევას. იგი ერთხანს კლასიკური ფილოლოგიის პროფესორიც იყო ბაზელის უნივერსიტეტში.

ნიცუე ქრისტიანულ ასკეტიზმს უპირისპირებდა ბერძნულ წარმართობას, დიონისოს კულტს, რომელიც ძალისა და სიჯანსაღის ზეიმიდა. დიონისო განადიდებს სიცოცხლეს, ქრისტე – ჯვარცმასა და მარტვილობას. დიონისოს შუბლს უმშვენებს ვახის გვირგვინი, ქრისტეს – ეკლის გვირგვინი.

„ანტიქრისტიანის“ ავტორს სძულს ქრისტეს მოძღვრება. იგი ანტიკური მზის მოტრფიალეა, რომელიც ნამდვილი, მძლავრი და სასტიკი ცხოვრების შემქმნელია.

კ. გამსახურდიას პერსონაჟებისთვისაც ქრისტიანობა უდაბნოს რელიგიაა, ხოლო წარმართობა – მშობლიური, რომელიც ენათესავება ელინურ დიონისოს კულტს. მისი არსი ეაზსა და ეენახს, სიხარულსა და სილამაზეს (შდრ. – „ეაზის ყვავილობა“), ჩვენს პრეისტორიას უკავშირდება.

წარმართობა მითოსური წარმოდგენების თანაზიარია, ქართულის პირველშთაბეჭდილებათა, რწმენათა და შეხედულებათა მთლიანობაა. მასში დაცულია ყოფიერების ნაციონალური სახე, ის სულის პირველადი შრეა, რომლის ნამუსრევმა ჩვენამდე მოაღწია და შემოინახა შორეული წარსულის სურნელი. მაგრამ წარმართობა, როგორც ითქვა, ჯანსაღი სხეულის, ძალის აპოლოგიაა, ქრისტიანობა კი – მარადიული ეკლის გვირგვინით გოლგოთისკენ სვლა.

პერსონაჟებისათვის მიუღებელია ქრისტიანული რწმენის აბსტრაქტული, ასკეტური, არამიწიერი იდეალები. მასში კონკრეტული ერის იდეოლოგია შეცვლილია კოსმოპოლიტური მრწამსით. მწერალი ქადაგებს ჯანმრთელობას, ძლიერ არსებობას, ელინურ სილამაზეს, სიცოცხლის მძაფრ განცდას. მისი პერსონაჟები ფიზიკური ძალმოსილებით და სიჯანსაღით ხასიათდებიან. ის ეძებს ქართველი ერის განმაახლებელ, განმაძლიერებელ საწყისს, რასაც პოულობს წარმართობაში, რომელიც კვლავ მიწისკენ მიბრუნებაა, მაგრამ გააჩნია ესთეტიკური ასპექტიც: წარმართული თვალსაზრისი ბუნებრივი სილამაზისა და უშუალობის აღდგენაა, აბსტრაქტული დოგმებისაგან შეუზღუდავი. მასში ჩქეფს სიცოცხლის წყარო, როგორც მშვენიერების ზეიმი. პირველქმნილი სიწმინდე, სინათლე და ადამიანურ ვნებათა აფეთქება აელენს წარმართობის მომხიბველულობას, ათავისუფლებს პიროვნების სულში ქრისტიანული ნორმებით ჩახშობილ

ძალებს (პირითადად იგულისხმება ბერძნული წარმართობა ელინური ესთეტიზმი და არა ბარბაროსობის კულტი!).

ნიცშე თავის თავს „დიონისოს ერთადერთ მოწაფეს“ უწოდებდა. კონსტანტინე სავარსამიძეც ამასვე ამბობს. კ. გამსახურდიას სიტყვით, თავად ნიცშე იყო „ჯვარცმული დიონისო“ ე.ი. მასში დიონისო და ქრისტე გაერთიანდა (უკანასკნელ წერილებსა და ლექსებს ერთვის ხელმოწერა – „დიონისო“ ან „ძაგრეესი“).

თარაშ ემხვარის აზრით, „ნიცშე ანტიქრისტე არ ყოფილა. მისი გახელებული სიძულვილი უმაღლეს სიყვარულს ემიჯნება“ („მთვარის მოტაცება“). თამარ შარვაშიძეს ახსენდება მისი ნათქვამი: „თუ შევატყვე სიკვდილი მოდისო, ვიხმოვო მეისეე რომელიმე ნადიაკენარს, ტახტზე დაეწეები და სიკვდილის წინ ფსალმუნს წავაკითხებო უთუოდ“ („მთვარის მოტაცება“). ქალს ძალიან უკვირს, რად თქვა ეს იმ კაცმა, ვინც წარამარა ქრისტეს სჯულს დასცინის. სწანს, აქაც ნიცშესებური გაორება ცნაურდება. როგორც ვიცით, ნიცშეს ფარულად, გულის სიღრმეში მაინც უყვარდა ქრისტიანობა, რასაც ზოგჯერ ამხელდა კიდევ (თ. მანი).

კ. გამსახურდიასათვის უცხო დარჩა შოპენჰაუერისა და ნიცშეს ქალთმოძულეობა, ისევე, როგორც სხვა მრავალი მოტივი. მაგრამ ის კი უნდა შევნიშნოთ, რომ ქალი ბედისწერის მაცნედ გვეცხადება. აქედან – ამბივალენტური მიმართება (შდრ. – რუსთაველი – „სჯობს სიშორე დიაცისა“, სავარსამიძე – „უზომოდ მიყვარს ქალი და უზომოდ მძულს“), ქალთათვის სიკვდილის მომტანი მამაკაცი პერსონაჟები (სავარსამიძე, თარაში, მინდია, დავითი).

მაგრამ ნიცშე იმასაც შენიშნავს, რომ სრულყოფილი ქალი ადამიანის უფრო მაღალი ტიპია, ვიდრე სრულყოფილი მამაკაცი.

დიონისური პიროვნებანი არიან კონსტანტინე სავარსამიძე, თარაშ ემხვარი, არზაყან ზვამბაია, გიორგი მეფე, თამაზ ვარდანიძე.

მათგან თამაზ ვარდანიძე ნამდვილი მხეცკაცის სახეა, აგრესიული იდეების განსახიერება:

„გული ისე უნდა გამწვანდეს, რომ სიბრალული არ შეგეპაროს. ვისაც ქვეყანა ებრალება, მას ქვეყანა არასოდეს შეიბრალებს“ (ნოველა „ქალის რძე“); „ვისაც სისხლის ეშინია, იგი ვერასოდეს ვერაფერს შეჰქმნის. ეს თქვენ, პოეტებმა, გარყევენო

ქვეყანა თქვენი პაციფისტური ბოღებით. თქვენა ზრდით რბილ-
კანიან თაობებს, თქვენ აბრიყვებთ მათ მთვარისა და მოყვასის
სიყვარულით“ (შდრ. – მსგავსი ტირადა პოეტების წინააღმდეგ
„ზარატუსტრაში“)¹⁰; „რაც უფრო ახლოს ეცნობი ადამიანს, მით
უფრო იზრდება ძაღლისადამი სიყვარული ჩემში“.

კონსტანტინე არსაკიძე, თარაშ ემხვარი, არსაყან ზეამბაია,
გიორგი I ნიცშესეულ იდეებს უფრო ზომიერად აელენენ, თუმ-
ცა მათ მოქმედებას მედამ წარმართავს ძალაუფლების ნება,
სწრაფვა პოლიტიკისაკენ, რაც, ნაპოლეონის სიტყვით, 'იგივე ბე-
დისწერაა'. ისინი თავიანთი ადამიანური ტკივილებით, სისუსტი-
თა და სიძლიერით წარმოგვიდგებიან. დანაშაულის მოტივი მათი
არსისაგან განუყრელია, თითქოს ღანდევით თანა სდევთ. ისინი
წარმართები არიან, ქრისტეს მოძულენი, დიონისოს მოტრფი-
აღენი, დიდი ცოდნით, ნებისყოფითა და ფიზიკური ენერგიით
აღჭურვილნი. ეურნებიან თანამედროვეობას, ადგილს ეერ პოუ-
ლობენ ადამიანებს შორის, ეძებენ გზას უმაღლესი იდეალების
მისაღწევად. მაგრამ მათი აზრი, ცხოვრება და შემოქმედება უნ-
აყოფობის გესლით არის დაღაღული, რადგან ეპოქამ გამოა-
ცალა მიწიერი საყრდენი და ანთეოსს დაემგვანენ.

შემდეგ კ. გამსახურდიამ გადააფასა ზეკაცის ნიცშეანური
კონცეფცია (რომელსაც, ჩვეულებრივ, ზედმეტი ადამიანის მოდ-
ელად მიმართავდა), ოღონდ შეინარსუნა ძლიერი და დიდი
პიროვნების კულტი [გოეტე („გოეტეს ცხოვრების რომანი“), ჯუ-
დაშვილი („ბელადი“), დავით აღმაშენებელი („დავით აღმაშენე-
ბელი“), თამარ მეფე („თამარ“), ხოგაის მინდია („ხოგაის მინ-
დია“)]. მათი მრწამსი, ცხოვრების წესი, ეთიკა და იდეალები
ნაკლებად ენათესავება ფრ. ნიცშეს ფილოსოფიურ მოძღვრე-
ბას: იმ დროსაც, როდესაც კ. გამსახურდია გაიტაცა „ზარატუ-
სტრას“ ავტორის იდეებმა, მას მეტწილად დაესესხა, როგორც
შთაგონების წყაროს, პოეტსა და სტილის ვირტუოზს და არა
ფილოსოფიური მოძღვრების შემქმნელს, რადგან, როგორც ხე-
ლოვანს, „სიცოცხლის ფილოსოფია“ აინტერესებდა.

კ. გამსახურდიას ხიბლავდა ნიცშეს ტრაგიკული და გიგან-
ტური ფიგურა, რომელიც იძლეოდა პოეტური წარმოსახვის, მსჯე-
ლობისა და ხასიათთა შექმნის იმპულსს. მან ის იღვა გაიზ-
იარა, რომლის აღმოჩენა შეიძლებოდა მიმდინარე მოვლენებსა
და ისტორიულ პროცესებში.

10 იხ. ფრიდრიხ ნიცშე, ესე იტყოდა ზარატუსტრა. წიგნი ყველასთვის და
არაყისთვის, გერმანულიდან თარგმნა ე. ტატიშვილმა, თბილისი, 1993, გვ. 99-101.

ფრიდრიხ ნიცშემ გამოჰყო ორი სტიქია – დიონისური და აპოლონური. დიონისური სწრაფვა ნგრევისა და შენების, მარადიული ღუდილის, მძაფრ ვნებათა მიმოქცევის მისტერიაა, ხოლო აპოლონური სული განასახიერებს სინატიფეს, ჰარმონიას, მოქანცულობას. პირველი მძვინვარე სტიქიონია, მეორე – არტიტული მშვენიერება. მათ ბრძოლაში ჩნდება ოპოზიციური წყვილები – სხეული და სული, თრობა და სიზმარი, ბოროტი და კეთილი ბნელი და ნათელი, ცხოვრების სტიქიური საწყისი და გონება. სინამდვილეს აწონასწორებს დიონისურ და აპოლონურ ძალთა მუდმივი შეტაკება და მონაცვლეობა, მათში ელინდება სიცოცხლის სტიქიური რიტმი და წესრიგი.

კ. გამსახურდიამ მიიღო ეს თვალსაზრისი. მსგავსი ორმაგობა, როგორც დაპირისპირებულ ძალთა ერთიანობისა და ბრძოლის კანონი, ცხოვრების საზრისად აღიარა, მოპირისპირე წყვილეთა არსებობა განვითარებისა და მოძრაობის საწინდრად ჩათვალა. ეს ორმაგი ხასიათი გადმოვიდა შემოქმედებაშიც. დიონისურ-აპოლონური ღუალიზმი მოწყდა კონკრეტულ ფილოსოფიურ კონცეფციას, მხატვრულ სამყაროში მოექცა და ილუზიური სწრაფვის სახე მიეცა. ამიტომ წარმოიდგენს კ. გამსახურდია წარმართობის და ქრისტიანობის ბრძოლას, როგორც სიმბოლურ, ისე ცხოვრების სფეროში. მისი სტილის განმსაზღვრელია ექსპრესიონისტული (დიონისური) და იმპრესიონისტული (აპოლონური) საწყისის ერთიანობა, პიროვნების ბუნების გამოკეთილი პასივიზმი და აქტივიზმი, რაც სულიერ გაორებას იწვევს:

საეარსამიძე: „მუდამ გზაჯვარედინებზე ვირყევი. როცა შორს მიედივარ, ვერ გადამიწყევტია: ზღვით თუ ხმელეთით? სასყიდელში ორნაირი ნივთი მომეწონება. ერთსა და იმავე დროს ორ კაცს ვემეგობრები. მუდამ ორ ქალზე ვარ შეყვარებული.

როცა რამეს ეწერ, ორი სათაური ამეკვიატება. ხშირად, როცა ძლიერი გრძნობის გამოთქმა მინდა, ერთი ცნებისთვის ორი სიტყვა მომადგება პირზე. მესამეს ვირჩევ, ის არ გამოდის, რაც მინდოდა.

ბრაზი მახრჩობს: ამაოდ დავარღვიე ღუმილი. სიტყვები დაგვაღულ ლელვის ფოთლებით ძირს ეცემიან. სუჯუნის წმ. გიორგისთვის შეწირულ მზუვერივით ეხიხინებ, ხელებს ვიმტერე. ეწყველი ჩემს გამჩენს, ჩემს გვარში ორი შხამიანი მორიელის შემომთესველს („დიონისოს ღიმილი“); „ორი პერიოდი მაქვს შემინეული ჩემს ქვეშეცნებაში: ხანდახან ჩემი სული წმინდა და

ცხოველური ინტერესებითა და ვნებებითაა ამღერეული. ამ ხანაში მე ღოთობის, ჭამასმის, ძილის და ქალების მეტი არაფერი მაინტერესებს. არ ვეითხულობ, არ ეწერ. სიქსტინის კაპელაშიც რომ ჩამკეტოთ, არც ერთი სურათი არაფერს ერევის ჩემს გულს. კარგად მძინავს, სიზმრები არა მაქვს, ძლიერ ბევრს დავდივარ.

არის მეორე ხანაც: არც ქალი მაინტერესებს, არც ღვინო. ჩემი სხეული ეთერივით მსუბუქი ხდება; ხორცი დასანახავად მეზარება, ცუდად მძინავს, სიზმრები მაწუხებენ. გასაოცრად მივითარდება მეხსიერება. ღამ-ღამე მარტო ვსერირობ, ეწერ, ვეითხულობ და ვოცნებობ. მარტოობას ვეძებ. საკვირველი სინათლით გაშუქდება ხოლმე ჩემი გონება. ყველაფერი ისე ნათელია და მარტივი, ასე მგონია, უკანასკნელ საგნების მიჯნას გადაეცდი და მართლაც შემეთვისებინოს ექვსი ნიშატის გრძნეულება“ („დიონისოს ღიმღილი“).

გიორგი I: „მე მრავალი ცოდვა მიმიძღვის ამქვეყნად, როგორც მეფეს, ისე როგორც კაცს. თითქმის ყველა ჩემი ღირსება და ყველა ნაკლი ჩემი ხალხისა მიტარებია. ვაჟკაციც ვიყავი და მშიშარაც, კეისარს ვებრძოდი, მეშინოდა ხვიარის ფესვებისა, გულზეიადიც ვიყავი და ღოთიც“ („დიდოსტატის მარჯვენა“).

თარაშ ემხვარის გული გაირღვა, პიროვნება გაორდა. ორი განსხვავებული მრწამსისა და გარეგნობის ადამიანი ექიშება ერთმანეთს: „როგორც ერთ შუშაში დამწყვდეული ორი მორიელი – მიესწვდით ერთმანეთს, მე – ავადმყოფი და მე – ჯანსაღი, მე – ჩოხიანი და მე – კოსტუმიანი, მე – უწვერული და მე – წვერიანი, დავგესლეთ ურთიერთი და შევაჩვენეთ“ („მთვარის მოტაცება“). თარაშს მკერდი გაუჰო და მისი სისხლი შეხვრიპა მეორე „მე“-მ.

ავტორი: „ჭალებისაკენ მიმავალ თემშარას მიეყვით: მე – ჩოხიანი და მე – მონოკლიანი. აგუნასავით მოაბოტებდა ჩემს გვერდით, სულგანაჰული მიესდევდი ღანდს“ („ტაბუ“). მწერალი გამოეთხოვა ღიაკონს: „წითელი მთვარე ღრუბლებიდან გამოსულიყო; ცაცხვის ფოთლები ღითონის ნაჭრებივით პრიღლებდნენ, შტოებში გაჰოპარული სხივი ვერცხლის წყლისებრ პრიღლებდნენ, შტოებში გამოპარული სხივი ვერცხლის წყლისებრ კანკალებდა მონოკლიანის თვალში. აღარ იცინოდა იგი და ჩოხიანმა მიმინო გადასცა და ხმადაბლა უთხრა მონოკლიანს: „ორეულო, ჩემო მოსისხარო მტერო, დუშმანო, მომეწყინა ამ ქვეყნად უმიზნოდ ხეტიადი. მინდა მატყლივით თეთრი წვერი მქონდეს, შორს ვიყო ადამიანებისაგან. განუსაზღვრელის

გამულავენება შემეძლოს, და გიამბო ის, რაც მოხუცმა ღიაკონმა მომიტხრო“ („ტაბუ“).

ჩოხიანი ორეული ჰყვება ნატიეს მიერ მონათხრობ ლეგენდას ნატყვედისას.

პერსონაჟთა ორმაგი ბუნება მულაენდება ქალებთან მიმართებისას. სავარსამიძის დარად ისინი ორ ქალზე არიან შეყვარებული, ორ ქალს ეტრფიან. შინაგანი ჭიდილი მთავრდება ერთი ქალის აღიარებით: არსაკიძე – ვარდისახარი და შორენა; არზაყანი – თამარი და ძაბული; თარაში – ელლენ და თამარი; ვახტანგი – მედეა და სუსქია; გოდერძი – ნათია და ნუნუ; დავითი – დედისიმედი და გვანცა. ორი ქალი მუდამ განსხვავებული სამყაროს სიმბოლოა და არა მხოლოდ გარეგნობისა, რომელთა შორის მერყეობს მწერლის გმირი.

ქალთა ბუნებაც ასევე გაორებულია, თუმცა საბოლოოდ ერთი ექცევათ ბედისწერად: ჯენეტი – მირზა-ხანი და სავარსამიძე; თამარი – არზაყანი და თარაში; შორენა – ჭიაბერი და არსაკიძე; გვანცა – დავითი და ვალანგ ერისთავი და ა.შ.

კონსტანტინე, თარაში, არზაყანი და გიორგი ერთდროულად არიან როგორც ბოროტი, ისე კეთილი ნების ადამიანები, ანუ ბოროტისა და კეთილის მიღმა მდგარი ზეკაცები. მსგავსი ორმაგობის გამოვლენაა პოეზიისა და პროზის ერთდროული არსებობა მხატვრულ სახეში, პერსონაჟის ხასიათსა და სტრუქტურაში.

დიონისური, წყნარი და მძვინვარე ღვთაებრივი ძალა სამყაროში უსასრულოდ მეორდება, ილუპება და კვლავ აღდგება. ამიტომ ანათებს კაპიტოლის მუზეუმში, ვატიკანში, ბერძნულ ბარელიეფებზე, ხალილ ბეის სურათზე, აბისინიური ღომის თვალებში, სავარსამიძის საბედისწერო ცხოვრებაში, ფარეზის მოძრაობაში, ავაზას თვალებში, კუროების ბრძოლაში, გველის სახეში („დიონისოს ღიმილი“).

სიცოცხლე დროსა და სივრცეში მარადიული განმეორებაა. რაც ერთხელ იყო, ის აღარ დაბრუნდება, მაგრამ მეორდება მისი არსი. ნიცშეს აზრით, ყოველი წინსვლა ამავე დროს უკუსვლაც არის. მარადიული დაბრუნება შეგვახვედრებს ზეკაცს. თვით დიონისო, როგორც კედომადი და გაცოცხლებადი ბუნების სიმბოლო, ყოფიერების მუდმივ ცვლას ასახავს და, როგორც ყოველი მითი, მარადიული დაბრუნების ნიშნითაა აღბეჭდილი.

არტურ შოპენჰაუერი, ვისაც ნიცშე თავის პირველ მასწავლებლად მიიჩნევდა, სიცოცხლის საწყისად თვლიდა „ნებას“, არაცნობიერად მოცემულ ენერგიას.

ეს ცნება ნიცშემ „ძალაუფლების ნებად“ გარდასახა და მეომარ სულის დაუკავშირა (შდრ. – კ. გამსახურდიას ცხენოსანი, მონადირე და მეომარი პერსონაჟები, განგების ნებას რომ ეურჩებიან).

ნიცშემ უარყო ღმერთი, რადგან ის უკვე მოკვდა („ღმერთები მხოლოდ სიკვდილის შემდეგ არიან მშვენიერი“). ღმერთის სიკვდილს მოაქვს ტრაგიკული მოტივები, პესიმიზმი და სევდა. ადამიანმა აღარ იცის ვის დაემორჩილოს, ვის ებრძოდოს. ცხოვრებას საზრისი დაეკარგა და პიროვნება მარტოობის მწარე სევდამ წანისლა, დაიქანცა და გამოიფიტა. ამიტომ ღმერთის გაგებაზე დაშენებული სულიერი ფასეულობანი გახუნდა, ადამიანმა ღმერთსა და ცხოველს შორის ადგილი დაკარგა.

კ. გამსახურდიას მეორე პერიოდის პროზა იზიარებს ღმერთის სიკვდილის თემას (მითოლოგიურად – „დიდი პანი“). შდრ. – წითელწიხიანმა ესროლა და გულმკერდი გაუგმირა აბჯროსან რაინდს – წმ. გიორგის ხატს. ფოტოგრაფმა ისტერიულად გადაიხარხარა. მივარდა და წითელწიხიანს აკოცა – „შენ შემაყვარე ღმერთი“ („ფოტოგრაფი“); დიდ იოსებს სტუდენტი გივი ეუბნება: „მთვარე რომელიდაც გარდაცვლილი ღმერთის ლეშია“ („დიდი იოსები“); „მთელი თვე ეგდო წაქცეული სამრეკლო წმ. ზაქარაას ეკლესიის ეზოში, როგორც მკედარი ღმერთის უშველებელა, უპატრონო ლეში“ („ზარები გრიგალში“). შდრ. – ღვთისმკვლელო ტარიელ შარვაშიძე („მთვარის მოტაცება“) და აბრია უჯირაული („ეაზის ყევეილობა“).

მას შემდეგ, რაც გაქრა შიში ხილული სამყაროს მიღმა მდგარი აბსოლუტისადმი, ფრიდრიხ ნიცშემ იმედი გადაიტანა ბედისაგან რჩეულ ინდივიდზე – ზეკაცზე, რომელიც უმაღლესი ადამიანის ხატებაა. ზაში შერწყმულია ნებელობა, ფიზიკური ენერგია და სულიერი არისტოკრატიზმი. ზეკაცი ბოროტისა და კეთილის მიღმა დგას. ის თავად ადგენს ეთიკას და მრწამსს. ზეკაცს სიცოცხლე შეაქვს მიძინებულ ცხოვრებაში, ადამიანთა ყინულოვან უდაბნოსმაგვარ ურთიერთობაში. ზეკაცი ქმნის სამყაროს, განსაზღვრავს ეპოქის ფიზიონომიას, ადგენს ფასეულობებს. მისი ხასიათის მაფორმირებელია ძალაუფლების ნება და მშვენიერების ნება. ის არის „ნახევრად მხეცი, ნახევრად ადამიანი ანგელოსის ფრთებით“, ახასიათებს „სიცრუე, ძალადობა და ეგოიზმი“, არ იცის რა არის დანაშაული და შიში. მასის არსებობა გამართლებულია ამ უმაღლესი ერთის გამოსაველენად.

ფრ. ნიცშემ მოგვცა თეოლოგიური განღმერთობის იდეის

ორიგინალური ვარიაცია. ქრისტე იყო განკაცებული ღმერთი და განღმერთებული ადამიანი. ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი ქმნიდა თეოზისის იდეას, რითაც ადამიანის სული ღვთაებას წვდება და მას უერთდება. მისი მთავარი გზაა ლოცვა და ღუმილი. მაგრამ ნიცშეს ზეკაცი მორჩილების, ხორცის გვემით, მისტიკური ექსტაზით კი არ ერწყმის უზენაესს, არამედ ბორგავს და შფოთავს, ურჩხულისებრ დაუნდობლობით და სისასტიკით სწვდება უმაღლეს იდეალს, რადგან „ბოროტი, დემონური არსებაა“. მისი კეთილშობილი სისხლი და უმაღლესი კულტურა მოამზადებს „ახალ არისტოკრატias“, ყოფიერების ახალ გამგებელს.

ფრ. ნიცშეს მებრძოლ ინდივიდუალისტზე გადმოაქვს იმედი, რომელიც იხსნის ნიჰილიზმით დაავადებულ, ქრისტიანული რელიგიით დაჩაივებულ კაპიტალისტურ საზოგადოებას. ზეკაცი ძალიან ჰგავს მ. შტირნერის „ერთადერთს“. მაგრამ „ერთადერთი“ ბუნტარი მარტოხელაა, ხოლო ზეკაცი — მოზეიმე არისტოკრატიის მებრძოლი სიმბოლო. ნიცშესთვის ადამიანი არის ხიდი და არა მიზანი. (კ. გამსახურდიას აზრით, ფაუსტი „ნიცშესებური ზეკაცია“. თვით „ზეკაცის“ ცნება ნიცშემ გოეთესაგან იესესხა).

ზეკაცის მითი სწრაფად გავრცელდა ლიტერატურასა და ცხოვრებაში და, რაც ყველაზე საბედისწერო აღმოჩნდა, პოლიტიკაშიც. ჰიტლერმა და სტალინმა ადასრულეს ფილოსოფიის ბესტიალური ოცნება (საინტერესოა, რომ „ზეკაცისა“ და „მარადიული დაბრუნების“ იდეა ნიცშემდეც გვხვდება დოსტოვესკისთან)! იგი საგრძნობლად აირეკლა კ. გამსახურდიას მეორე პერიოდის პროზაში და „დიდოსტატის მარჯვენაში“, ოღონდ როგორც წერილებთან შეპირისპირება, თავად ნაწარმოებების განხილვა ცხადყოფს, ნიცშეს იდეები, რომელსაც „თანამედროვეობის“ შეუდარებელ პეროლდს“ უწოდებდა, თავისებურად ესმოდა და მასში ჯანსაღი, ნამდვილი ცხოვრების დამკვიდრების ნებას ხედავდა.

* * *

ფრიდრიხ ნიცშეს მძლავრმა ემოციებმა, უჩვეულო აზრებმა და სტილმა, ტრაგიკულმა ბიოგრაფიამ დიდი სტიმული მისცა ლიტერატურის განვითარებას.

კონსტანტინე გამსახურდიაც ის ხელოვანია, ვისთვისაც შთაგონება იყო ნიცშეს სამყარო, ეინც ცალკეული იდეები აითვისა და მხატვრული სტრუქტურის ელემენტებად გარდასახა.

FRIEDRICH NIETZSCHE AND KONSTANTINE
GAMSAKHURDIA

Abstract

Konstantine Gamsakhurdia (1891-1975) had dedicated poems, essays, the mystery *Eternal Membrane*, and one issue of the journal *Ilioni* to Friedrich Nietzsche; he had translated Nietzsche's poetry, cited and employed many of his aphorisms and ideas. In Gamsakhurdia's works – in his short stories and novels – many ideas and views of Nietzsche are reflected in correlation with the Georgian reality: the death of the God, eternal returning, Dionysian cult, the opposition between Christianity and Paganism, the model of the Superman, the cult of a great man, heroism, aristocratism, Dionysian and Apollonian tendencies, rejection of capitalism and socialism, anti-Christian pathos.

ნიტშესაშუალო მოტივები ზურაბ კაკაბაძის ფილოსოფიურ შეხედულებაში

ზურაბ კაკაბაძის (1926-1982) ფილოსოფიური 'შეხედულებები' სამი მთავარი თემის ირგვლივაა თავმოყრილი. ეს თემებია: ცხოვრება, ხელოვნება და ფილოსოფია. უპრიანი იქნება ნიცშეს ფილოსოფიის მოტივებს სამივე თემასთან მიმართებაში გაეადევნოთ თვალი. თავიდანვე უნდა ითქვას, რომ ზ. კაკაბაძეს ჰყავს „თავისი მოაზროვნეები“. მათგან გამორჩეული ადგილი ჰუსერლს, შელერსა და ჰაიდეგერს უკავიათ. რაც შეეხება ნიცშეს, იგი არ არის მისი „ფავორიტი“ მოაზროვნე. თუმცა ზ. კაკაბაძე ყველა მნიშვნელოვან ფილოსოფიურ თემასთან მიმართებაში დიდ ანგარიშს უწევს მის შეხედულებებს.

§1. ცხოვრება

„ცხოვრება“, რომლის შესახებაც ზ. კაკაბაძე საუბრობს, არ არის ისეთი რამ, რაც მაგ. „წმინდა არსის“ სფეროში იქნებოდა და მასზე სხვანაირად ვერ ვიმსჯელებდით თუ არა „განსწავლული“, „აკადემიური“ ენით. შეიძლება ითქვას, რომ „ცხოვრება“ მისთვის ადამიანებს შორის ყოველდღიური ურთიერთობების ერთობლიობაა. ამიტომ ზ. კაკაბაძე მის შესახებ „ყოველდღიური“, „ჩვეულებრივი“ ენით საუბარს ამჯობინებს. „ცხოვრების“, „ფილოსოფიის“, „ხელოვნების“ შესახებ იგი „მეცნიერებამდელი“ ტერმინებით საუბრობს¹.

ასე რომ, ცხოვრება არის ადამიანებს შორის ყოველდღიური ურთიერთობების ერთობლიობა, რომელიც ყოველთვის რაღაც იდეალის მიხედვით წარიმართება. მაგრამ რა არის იდეალი? იდეალი ისეთი რამაა, რისი მიხედვითაც ადამიანი აღიქვამს, მნიშვნელობებს ანიჭებს და ეპყრობა გარემომცველ სამყაროს.

ზ. კაკაბაძის მიხედვით, თანამედროვე ფილოსოფიური აზროვნების სპეციფიკა ის არის, რომ იგი უარყოფს ისეთი იდეა-

1 იხ. ზ. კაკაბაძე, ფილოსოფია და ცხოვრება // ზ. კაკაბაძე, ხელოვნება, ფილოსოფია, ცხოვრება, თბილისი, 1979, გვ. 227.

ლის არსებობას, რომელიც აბსოლუტურად ჭეშმარიტი, მარად-მნიშვნელოვანი, მარად უცვლელი და ურყევი იქნებოდა. მას მიაჩნია, რომ ყოველი იდეალური მხოლოდ თავისი დროისათვის არის ჭეშმარიტი. გამოდის, რომ ცხოვრება იდეალთა ცვალებადობის თანამიმდევრობაა. ამ ვითარებას ზ. კაკაბაძე ისტორიად მოიხსენიებს. უფრო მეტი, მისთვის ადამიანის ცხოვრება, არსებითად სხვა არაფერია თუ არა ისტორია. ფრიდრიხ ნიცშე, ზ. კაკაბაძის მიხედვით, სწორედ ის მოაზროვნეა, რომელმაც არსებითად გაი-აზრა ცხოვრების ისტორიულობა. თუ ეს ასეა, მაშინ იგი კაკაბა-ძის ფაქტორიტი მოაზროვნე უნდა იყოს. მაგრამ საქმე ისაა, რომ ცხოვრების ისტორიულობის აღიარება არ არის საკმარისი. ამ საკითხში ზ. კაკაბაძისთვის ამოსავალს ადამიანის ის გაგება წარმოადგენს, რომლის მიხედვითაც იგი ისეთი სასრული არ-სებაა, რომლისთვისაც სასიცოცხლო, „ექსისტენციური“ მნიშ-ვნელობა აქვს „მარადისობის პერსპექტივას“. ადამიანი, კაკაბა-ძის მიხედვით, თუ შეიძლება ასე ითქვას, არის „უსასრულობა სასრულში“. პრობლემა მისთვის სწორედ ის არის, თუ როგორ ეტევა უსასრულობა სასრულში ანდა როგორ იტევს სასრული უსასრულოს. რაც შეეხება ნიცშეს, ზ. კაკაბაძის თქმით, მან ადა-მიანს სწორედაც რომ უსასრულობისა და მარადისობის პერ-სპექტივა დაუკარგა. „ახალი ცხოვრება“ ახალი იდეალის დასახ-ვას მოასწავებს. მაგრამ, ზ. კაკაბაძის მიხედვით, დრომოჭმული ოდელიდან ახალზე, ანუ ძველი ცხოვრებიდან ახალ ცხოვრე-ბაზე გადასვლა ერთბაშად არ ხდება. „ძველსა“ და „ახალს“ შორის ე.წ. გარდამავალი პერიოდი არსებობს. ზ. კაკაბაძეს, როგორც ჩანს, ისიც კარგად აქვს გაცნობიერებული, რომ თეი-თონაც, როგორც მოაზროვნე და ადამიანი, შეიძლება სწორედ ამგვარ გარდამავალ პერიოდს მიეკუთვნებოდეს. ყოველ შემთხ-ვევაში, იგი თავისი ნაადრევად შეწყვეტილი ცხოვრების მან-ძილზე მთავრად განიცდიდა ახალი იდეალის აუცილებლობას და თავდაუზოგავდაც იღვწოდა ამ მიმართულებით. ზ. კაკაბაძე ასევე მსჯელობს „ყოფიერების გაგების“ (რასაც იგი „ადამი-ანის ცხოვრების აუცილებელ ტენდენციას“ უწოდებს) შესახებ. ამგვარი ლაპარაკი კი ბევრ საფიქრალს აღძრავს იმ მიმარ-თულებით, თუ რა არის ცვალებადი ანუ ისტორიული, თვითონ ყოფიერება თუ ზისი გაგება. დაინტერესებულ მკითხველს კაკ-აბაძის ნაწერები ამ მხრივაც კარგ მეგზურობას გაუწევს.

ზ. კაკაბაძე მკვეთრად მიჯნავს ერთმანეთისაგან ცხოვრების ორ მომენტს. ერთია ცხოვრება, როგორც ის არის. ამას იგი

ცხოვრების ფაქტობრივ მხარეს უწოდებს. ხოლო მეორეა ის, თუ როგორი უნდა იყოს ცხოვრება. ეს უკანასკნელი მისი ჯერარსული მხარეა. შეიძლება ითქვას, რომ ცხოვრება „არსისა“ და „ჯერარსის“, ფაქტობრივისა და იდეალურის ერთობლიობაა. ამ ვითარებას გადაამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს ხელოვნების გააზრების საქმეში.

§2. ხელოვნება

ზ. კაკაბაძე ხელოვნების საკითხს სინამდვილესთან მისი მიმართების კუთხით განიხილავს. იგი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ხელოვნების არსება სახეას უკავშირდება. უნდა აღინიშნოს, რომ ზ. კაკაბაძის ნაწერებში „სახეის“ პერმენენტუიკის საინტერესო მცდელობას ვაწყდებით. იგი მიუთითებს, რომ ხელოვნება (კაკაბაძე უპირატესად თანამედროვე ხელოვნების შესახებ მსჯელობს) სინამდვილეს არც ა-სახავს, არც გა-მო-სახავს, არამედ ხელოვნების გაგებაში გადაამწყვეტი მნიშვნელობა წარმოსახვას ენიჭება. ეს არის ის მოტივი, რომელიც, ზ. კაკაბაძის მიხედვით, პირველად სწორედ ნიცშეს ფილოსოფიაში გაისმა. ამ გაგებით ხელოვნება არის სიცოცხლისადმი ნების გამოვლინება, რომლის მიზანია ის, რომ წარმოსახვის გზით ცხოვრების იდეალიზებულ სამყაროს გვაზიაროს. მაგრამ ზ. კაკაბაძე იქვე დასძენს, რომ ნიცშე თანამიმდევრული არ იყო ხელოვნების არსების გაგებაში. ამის მიზეზი კი ის არის, რომ მას არათანამიმდევრულად, უფრო მეტი, არასწორად ესმოდა ადამიანის ცხოვრება ანდა მისი ყოფიერება. ეს უკანასკნელი კაკაბაძისთვის იგივეა, რაც ცხოვრება. ადამიანის ცხოვრებისთვის ანუ მისი ყოფიერებისთვის კი ნიშანდობლივია „უსასრულობისადმი ვნება“. ადამიანს მოსვენებას უპარგავს იმაზე ფიქრი, თუ როგორ ამაღლდეს „ზეცამდე“, როგორ „გაეიდეს“ „ფარგლებს გარეთ“. რა თქმა უნდა, კაკაბაძე ადამიანურობის ფარგლებს გულისხმობს, რასაც იგი ერთგან „მიწადაც“ მოიხსენიებს. ამ ვითარებას „აკადემიურ“ ენაზე ტრანსცენდირება ჰქვია². ტრანსცენდირებისკენ ადამიანური სწრაფვა კი თანამედროვე სამყაროში უსასრულოა და მას ბოლო არ უჩანს. ამასთანავე მისი ამგვარი სწრაფვა მრავალგანზომილებიანი თუ „მრავალხმიანიცაა“. ზ. კაკაბაძის მიხედვით, სწორედ აქედან მომდინარეობს კაფკასა და დოს-

2 შდრ. ზ. კაკაბაძე, ხელოვნება და ფილოსოფია // ზ. კაკაბაძე, ფილოსოფიური საუბრები, თბილისი, 1988, გვ. 19.

ტოქესკის რომანების თავისებურებანი: ერთის „დაუბოლოვე-ბლობა“, ხოლო მეორის „პოლიფონიურობა“.

ხელოვნების თემაზე საუბარი, ზ. კაკაბაძის მიხედვით, სამე-ტყველო ენის თემას უკავშირდება. შეიძლება ითქვას, რომ მისთ-ვის მშობლიური ენა „ყოფნის“ ანუ ცხოვრების სახლია. ესა თუ ის ხალხი სწორედ ენის მეშვეობით მონაწილეობს „სოფლის სედებაში“ ანუ სამყაროს მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელ სურათში. სამყაროს სურათს კაკაბაძე თავისებურად და მოხ-დენილად უწოდებს „სოფლ-ხედვას“. სამყაროსადმი ამგვარი მიმართების ჩამოყალიბება შესაძლებელი გახდა მას შემდეგ, რაც ადამიანის არსობრივ უნარებს შორის წინა პლანზე წამოი-წია წარმოსახვის ძალამ. ეს კი, როგორც ზ. კაკაბაძე მიან-იშნებს, ნიცშეს შეხედულებებზე დაყრდნობით განხორციელდა. ზ. კაკაბაძის მიხედვით თანამედროვე ხელოვნებისთვის ასევე ნიშანდობლივია „სახლის“, „შინ“-ის, მშობლიურის თემატიკა, რასაც არსობრივად უკავშირდება „გაუცხოების“, „უცხო“, „სხ-ვისა“ და სტუმრის პრობლემატიკა. ამგვარი თემები რომ თა-ნამედროვე ხელოვნების სასიცოცხლო ინტერესს წარმოადგენს, ეს მნიშვნელოვნად არის განპირობებული ნიცშეს შეხედულე-ბებით. არცთუ ისე ძნელია, რომ „მარადიული უკანდაბრუნების“ მოტივში სახლში ყოფნისკენ, შინისკენ სწრაფვის გამოხატულე-ბა დაინახო; მით უფრო, რომ „კერის უქონლობა“ და „უსამშობ-ლობა“ თანამედროვე ადამიანის ხვედრად არის მიჩნეული³. ასევე დაემატება, რომ ნიჰილიზმი როგორც „საზარელი სტუმარი“ ეყუდა „უცხოთა“ და „სხვის“ პროტოტიპად დასახო. ზ. კაკაბაძე, მართალია, ამ გზით არ მიდის, თუმცა ტენდენციის სახით მის შეხედულებებში ასეთი რამ შეიძლება დაინახოთ. ამგვარად უნდა გაეიგოთ კაკაბაძისეული საუბარი თანამედროვე მოხე-ტიალე ბურჟუას შესახებ, რომელიც ხანგრძლივი მოგზაურო-ბის შემდეგ „შინ“ ბრუნდება, მაგრამ იგი მას დაცარიელებული ხედება. სიცარიელე კი ნიჰილიზმის ნიშანია. მეტად საინტერე-სოა ზ. კაკაბაძისეული მინიშნება, რომ ფიზიკური სახლი, ადამი-ანის ფიზიკური საცხოვრებელი მისი შინაგნობის, შინასამყაროს, ანუ როგორც უფრო იტყვის, მისი „სოფლ-ხედვის“ გარეგნულ გამოხატულება⁴ წარმოადგენს. ფილოსოფიაც სწორედ ასეთი „სოფლ-ხედვის“ ფორმაა.

3 იხ. ზ. კაკაბაძე, ხელოვნების ნაწარმოების გაგების პრობლემა // ზ. კაკ-აბაძე, ფილოსოფიური საუბრები, გვ. 45.

§3. ფილოსოფია

ფილოსოფიის შესახებ საუბარი, უპირიანი იქნებოდა იმით დაგვეწყო, რასაც ზ. კაკაბაძე „ადამიანურ მოვლენებს“ უწოდებს. მას მიაჩნია, რომ ეს უკანასკნელი ორი ფენისგან შედგება. ერთი ფენაა ამ მოვლენათა ზედაპირი. იგი იმ მნიშვნელოვნებებისგან შედგება, რომლებსაც ვაძლევთ ჩვენ ამ მოვლენებს, ბუნებრივსა თუ საცხოვრებო განწყობაში. მეორე ფენა კი ის იქნება, რაც მოვლენებს ჩვენი ჩარევის გარეშე მოსდით, რაც ხდება ნამდვილად. ამ ვითარებას ზ. კაკაბაძე ადამიანურ მოვლენათა „ორფეროვნებად“ მოიხსენიებს. ეს ვითარება კი უკავშირდება იმას, რაც ადამიანის ყოველ მოქმედებას თან ახლავს ე.წ. რიტუალის ინტონაციის სახით. იგი ზედაპირულიდან სიღრმისეულისკენ სვლაზე მიაწვდის. და საბოლოოდ მიწიურიდან თავის დაღწევისკენ სწრაფვად წარმოგვიდგება.

თუ გავითვალისწინებთ ზ. კაკაბაძის მოსაზრებას, რომ ხელოვნება შინაგანად ენათესავება ფილოსოფიას, მაშინ ფილოსოფიის შესახებ უკვე ვიცით ზოგი რამ, რაკი ხელოვნების თაობაზე კაკაბაძისეულ შეხედულებებს მოკლედ გავეცანით. საჭიროა ისიც გავისივრებანოთ, რომ ფილოსოფია ასევე ენათესავება ცხოვრებას, რაც კაკაბაძისთვის იგივე ყოფიერებაა.

ზ. კაკაბაძე მიიჩნევს, რომ ფილოსოფია ყოფიერების იმ გაგებიდან უნდა ამოვიდეს, რომელიც თანამედროვე ცხოვრებაში ბატონობს. მაგრამ, საქმე ისაა, რომ ყოფიერების ეს გაგება ცხოვრების ზედაპირზე კი არ დევს, არამედ მის სიღრმეშია დაფარული. ამიტომ საჭიროა საგანგებო ძალისხმევა, რათა იგი გამომჟღავნებულ იქნეს. ისე რომ, ფილოსოფია გაერცელებული, „ტიპური“ მოვლენების აღწერით იწყებს, რაც განსაკუთრებით აახლოვებს მას ხელოვნებასთან. ამრიგად, ისიც ცხადი გახდა, რომ ფილოსოფიის ამოცანათა თავისებურებას ადამიანური მოვლენების ორფეროვნება განაპირობებს.

ცხოვრების შესწავლის რა ხერხს, რა მეთოდს იყენებს ფილოსოფოსი? ზ. კაკაბაძე მიუთითებს, რომ ფილოსოფოსს მონარჯეებული აქვს ცხოვრებაზე დაკვირვების მეთოდი⁴. ამ გზით იგი გამოამჟღავნებს თანამედროვე ცხოვრების ძირითად, შინაგან მოტივს – ყოფიერების გარკვეულ გაგებას. ზ. კაკაბაძე თვლის, რომ თანამედროვეობაში გაბატონებულია ყოფიერების

4 შდრ. ზ. კაკაბაძე, ხელოვნება და ფილოსოფია // ზ. კაკაბაძე, ფილოსოფიური საუბრები, გვ. 32-33.

ანუ ცხოვრების გაგება სუბიექტ-ობიექტის ურთიერთობად, რომელშიც აბსოლუტური უპირატესობა მინიჭებული აქვს ობიექტს. ამგვარი ურთიერთობის თარგსეა გამოტრიალი ადამიანის გაგებაც. იგი გააზრებულია ნიუთურ ყოფნად. ადამიანის ამგვარი გააზრება კი გულგრილობისა და განურჩევლობის ატმოსფეროში მიმდინარეობს. ეს არის ყოფნისა და, შესაბამისად, აზროვნების ფიზიკალისტური წესი, რომლისთვისაც პრინციპულად დახშულია ე.წ. მარადისობის ჰორიზონტი. დგება ერთი მნიშვნელოვანი ეტაპი, როცა ყოფიერებაზე ანუ ცხოვრებაზე დაკვირვება და მისი ანალიზი ყოფიერების გაბატონებული გაგებისა თუ იმ ფარული სააზროვნო ნაკადების კრიტიკად (კეკეა, რომლებსაც ეს გაგება შეიცავს. ასე ხდება ჩვენთვის საცნაური ფილოსოფიის კრიტიკული ფუნქცია.

ზ. კაკაბაძეს მიაჩნია, რომ ფილოსოფიისთვის ამგვარი ფუნქციის დამკვიდრებაში გადამწყვეტი როლი შეასრულა ნიცშეს შეხედულებებმა. სწორედ ნიცშეა ის მოაზროვნე, ვისთანაც დასავლური კაცობრიობის ცხოვრების ჰორიზონტზე „ახალი დროის იდეალის საზღვარი გამოინდა“; ნათელი გახდა, რომ „პროგრესი“ თანდათან „ანტიპროგრესად“ შეტრიალდა. შეირყა და ეჭვქვეშ დადგა ის, რისიც აქამდე მტკიცედ სწამდა კაცობრიობას: მარადისობას ეზიარები, თუკი მარადუცვლელი და მარადმნიშვნელადი მიმართულებით იმოძრაეობო. ერთხელ კიდევ უნდა ვახსენოთ ცხოვრების ისტორიულობის პრინციპი და ამ კონტექსტში გაეხსენოთ ზ. კაკაბაძის მოსაზრება ნიცშეს შესახებ: იგი აღიარებს ცხოვრების ისტორიულობას და ამავე დროს ცდილობს, ამგვარი აღიარება მარადისობასთან ზიარების შესაძლებლობას შეუთავსოს. როგორც ჩანს, საკითხის ამგვარ დაყენებას კაკაბაძეც იზიარებს. მისთვისაც ყოფნის ანუ ცხოვრების ისტორიულობა ეჭვს არ იწვევს. მისთვის ასევე უეჭველია ისიც, რომ ადამიანის ცხოვრება წარმოდგენილია „მარადისობის პერსპექტივის“ გარეშე. სწორედ ამაში დარწმუნებულობა ხდის ზ. კაკაბაძეს მისი თანამედროვე ეპოქის უკომპრომისო კრიტიკოსად. იგი, როგორც მოაზროვნე, უპირველეს მთავარად მიიჩნევს სამშობლოს თავიდან ააშოროს ის საფრთხეები, რომლებიც ყოფიერების გაბატონებული გაგებიდან თუ მისი ფარული შენაკადებიდან მომდინარეობენ.

§4. ნიჰილიზმის საფრთხე

ზ. კაკაბაძე საუბრობს ე.წ. ექსისტენციური საფრთხეების შესახებ. ერთ-ერთი ასეთი საფრთხეთაგანი თან ახლავს იმის აღიარებას, რომ ადამიანის ცხოვრება ანუ მისი ყოფიერება ისტორიულია. თუკი ისტორიულობა და ცვალებადობა ერთი და იგივეა, მაშინ აქედან შეიძლება ის გამოვიდეს, რომ მარადისობა და მისკენ ადამიანური სწრაფვა სხვა არაფერია თუ არა ილუზია. თუ მარადისობა არ არსებობს, მაშინ აბსოლუტურ მნიშვნელობას სწორედ ეს არაა იძენს. ეს ვითარება კი ნიჰილიზმს უკავშირდება. ნიჰილიზმი კი ისეთი მდგომარეობაა, როცა საერთოდ არ არსებობს იდეალი. კაკაბაძის სიტყვით, ნიჰილიზმი სწორედ მაშინ მოგვადგა კარს, როცა ყოველგვარი იდეალი გაიტყუნდა და „დაქრა“. უიდეალო ცხოვრება კი ადამიანისთვის პრინციპულად უკმარისია და აუტანელი.

ზ. კაკაბაძეს კარგად აქვს გაცნობიერებული ის, რომ ნიჰილიზმის პრობლემა ნიცშეს კვალდაკვალ მთელ თანამედროვე დასავლურ აზროვნებას, ლიტერატურასა და ხელოვნებას აწვავს. იგი ასევე ამ მოვლენის საინტერესო განსაზღვრებასაც გვთავაზობს: „ნიჰილიზმი“ იმ მდგომარეობას აღნიშნავს, როცა ადამიანი მხედველობიდან ჰკარგავს ცოცხალი ორგანიზმის სახით შემთხვევითი და წარმავალი არსებობის იქეთ „სხვა არსებობისადმი“, მარადისობისადმი ზიარებისა და ამგვარად ამაღლების პერსპექტივას. კაკაბაძე საგანგებოდ მიუთითებს, რომ ნიჰილიზმის საკითხი ნიცშემ დააყენა. „ღმერთი მოკვდა“, – სწორედ ამ სიტყვებით დაიწყო მოძრაობა, რომელმაც ჩვენი დროის დასავლეთში თავის მწვერვალს მიაღწია. შეიძლება ითქვას, რომ ნიჰილიზმის ამგვარი გაგება ზ. კაკაბაძისთვის „ექსისტენციური კრიზისის“ გააზრების სტიმულად იქცა. ამ მხრივ, მისთვის ასევე არსებითი მნიშვნელობა აქვს ნიცშეს ფილოსოფიის მეორე მოტივს, რომელიც „ღირებულებათა გადაფასების“ სახელითაა ცნობილი. ზ. კაკაბაძე, ასე ვთქვათ, იზიარებს საკითხის ნიცშესეულ დასმას, მაგრამ მისთვის პრინციპულად მიუღებელია შექმნილი მდგომარეობიდან ის გამოსავალი, რომელსაც ნიცშე გვთავაზობს. იგი მიუთითებს, რომ ნიცშემ „ღირებულებათა გადაფასება“ და, ამგვარად, ნიჰილიზმის დაძლიება სცადა, რაც იმაში გამოიხატა, რომ ქრისტიანული ღმერთის

ადგილას „ზეკაცი“ დასვა⁵. ხოლო თანამედროვე კაპიტალისტურ-ინდუსტრიალურ საზოგადოებაში ტრანსცენდენტური ღმერთის „ვაკანტური ადგილი“ ანონიმური ინსტანციის სახით მოქმედმა ინდუსტრიამ დაიკავა⁶.

ზ. კაკაბაძის მიხედვით, ნიცუმე „ძალაუფლებისადმი ნების“ იდეალი შემოგვთავაზა. იგი დარწმუნებული იყო, რომ ეს ახალი ცხოვრების, ახალი ეპოქის წამოწყებას მოასწავებდა. ამ ვითარების კაკაბაძისეული შეფასება კი ასეთია: ნიცუმე ღმერთის ადგილას ძალაუფლების მპყრობელი ინდივიდი ანუ „ზეკაცი“ რომ დასვა, შემდეგ თვითონვე გაუჭირდა მისთვის თვალის გასწორება.

ზ. კაკაბაძე მიიჩნევს, რომ ნიჰილიზმი სამი სხვადასხვა სტადიის სახით წარმოგვიდგება. პირველია ქონებისა და ფუძნებელურ-კომფორტაბელური ცხოვრების კულტი; მეორეა გრძნობადი სიამოვნებებით თავდავიწყებული გატაცება; მესამე კი სუბიექტის სახით თვითგანმტკიცების ცალმხრივი ტენდენცია, ანუ „ძალაუფლებისადმი ნება“. სამივე ეს ტენდენცია წარმოდგენილია ე.წ. ექსისტენციურ კრიზისშიც, რაც შეიძლება ნიჰილიზმის თანამედროვე ნაირსახეობაც კი იყოს. ამ მხრივ, მრავლისმეტყველია ის, რომ (კაკაბაძის მიხედვით) „ნიჰილიზმი“ მრავალ სხვადასხვა „განხრასა“ და ნიუანსს მოიცავს.

შეიძლება ითქვას, რომ ნიცუმეს ფილოსოფიის მოტივებით არის გამოწვეული ქართული ენის მიმართ ის პერმენევტიკული მცდელობები, რომლებსაც ზ. კაკაბაძის ნაწერებში ვხვდებით. მაგ., წიგნში „ხელოვნება, ფილოსოფია, ცხოვრება“ აქცენტი გადატანილია სიტყვაზე *ნებისმიერი*. ამ სიტყვას ზ. კაკაბაძე თავისებურად წერს: *ნების-მიერი*. გაგების სიმძიმის ცენტრი მოდის სიტყვაზე *ნება*. ცხადია, რომ ყოველივე ამის ძირში ნიცუმესეული *Wille* იგულისხმება. აქედან გამომდინარე, როცა ზ. კაკაბაძე *ნების-მიერი* ბატონობის შესახებ საუბრობს, მას მხედველობაში აქვს არა რაგინდარა ბატონობა, არამედ ბატონობა, რომელსაც *ნება* განმსჭვალავს⁷.

ამრიგად, ზ. კაკაბაძის ფილოსოფიური შეხედულებების ჩამოყალიბებაში, მისი *სოფლ-ხედვის* შემუშავებაში მნიშვნელოვანი წვლილი მიუძღვის ნიცუმეს ფილოსოფიის მოტივებს. შეიძლება ითქვას, რომ ისინი მის ნაწერებში მაშინაც კი მონაწილეობენ, როცა ექსპლიციტურად არც კი არიან წარმოდგენილი.

5 ზ. კაკაბაძე, თანამედროვე დასავლური ლიტერატურისა და ხელოვნების პრობლემები // ზ. კაკაბაძე, ფილოსოფიური საუბრები, გვ. 83-84.

6 იხ. ზ. კაკაბაძე, ფილოსოფია და ცხოვრება, გვ. 279.

7 იხ. იქვე, გვ. 301.

NIETZSCHEAN MOTIVES IN ZURAB KAKABADZE'S PHILOSOPHICAL THINKING

Abstract

The essay presents an analysis of Zurab Kakabadze's (1926-1982) philosophical thought with the reference to Nietzsche's philosophy. The author points out that Kakabadze's philosophical standpoints are centered on three important themes: art, life and philosophy. According to the author, Kakabadze's analysis of these themes are influenced by Nietzsche. Regarding art, imagination and the imagined reality are emphasized. According to Kakabadze, Nietzsche was the first thinker to introduce this motive in contemporary western philosophy. The idea of the critical function of philosophy is also motivated by Nietzsche's philosophical thought. The author suggests that the motive of the historicity of human life in Kakabadze stems from Nietzsche. As for the Nietzschean problem of nihilism, Kakabadze has transformed it into the one of *existential crisis*. From the author's point of view, Kakabadze shares the Nietzschean way of raising questions, but Nietzschean solutions to them are unacceptable for him.

ავთანდილ პოპიაშვილი – ნიჭიერ ფილოსოფიის მკვლევარი

იშვიათად თუ მოიძებნება ფილოსოფოსი, რომლის ნააზრევს იმდენი ურთიერთსაწინააღმდეგო შეფასება და ეპითეტი დაემსახურებინოს, ფრიდრიხ ნიცშეს მოძღვრებას რომ ჰხვდა წილად. ნიცშეს შესახებ სხვადასხვა დროს დაწერილ ლიტერატურაში გერმანელი ფილოსოფოსი მოხსენიებულია როგორც არა მხოლოდ თანამედროვეობის უდიდესი მოაზროვნე და „მიწიერი სიბრძნის უკანასკნელი მესიტყვე“, „ახალი სჯულის ფიცრისა“ და „მეხუთე სახარების“ დამწერი, არამედ, აგრეთვე – „ანტიკრისტიანელი“ და „ღმერთის სისხლში ხელგასერილი ჯალათი“, „ქერათმიან ბესტიათა უბადლო მეხოტბე“, „სუსტთა და ხელმოცარულთა დაუძინებელი მტერი“, „ვეროპული ნიჟილიზმის მაცნე“, „ანტირააციონალიზმის, ანტიინტელექტუალიზმისა და იმორალიზმის მქადაგებელი“. ამ ურთიერთსაპირისპირო შეფასებების მიუხედავად, საყოველთაოდ აღიარებული ფაქტია, რომ ევროპული აზროვნების ისტორიაში ნიცშეს ადგილისა და მნიშვნელობის დადგენა უახლესი დასავლური ფილოსოფიის არსში გარკვევის საუკეთესო გზაა, ვინაიდან სწორედ იგია მიზნეული თანამედროვე დასავლური ფილოსოფიისა და კულტურის ერთ-ერთ პირველ მესაძირკველად. ნიცშეს სახელთან დაკავშირებულია ჰეგელის შემდგომი დასავლური ფილოსოფიისა და კულტურის ღრმა მსოფლმხედველობრივი კრიზისის არა მხოლოდ წინასწარმეტყველება, არამედ კრიზისის დაძლევის, მსოფლმხედველობრივი რეორიენტაციისა და ახალ მსოფლმხედველობრივ საფუძველზე ღირებულებათა დაფუძნების თავდადებული მცდელობა. ამ აზრით, თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ნიცშეს მოძღვრების დესტრუქციული შინაარსის მიუხედავად, მისი მსოფლმხედველობა მოიცავს უდიდეს კონსტრუქციულ ელემენტს, რაც ინდივიდისათვის დამოუკიდებელი ღირებულების მოპოვებისა და მისი „ადამიანური, ერთობ ადამიანური“ შემოქმედებისათვის გამონათვისუფლების (ვდას გულისხმობს).

ფრიდრიხ ნიცშეს ფილოსოფიური აზროვნების თავისებურებისა თუ წერის უცნაური სტილის გამო, არასოდეს გან-

ელეზულა ყურადღება მისი შემოქმედებისადმი როგორც საზღვარგარეთ, ისე საქართველოში. ნიცშეს მოძღვრების შესახებ, თუმცაი საქმოდ ბევრია დაწერილი, მაგრამ მისი სახით საქმე გვაქვს ისეთ მოაზროვნესთან, რომლის პიროვნული ნიშნით დადგამული ნააზრევის გაგება შეუძლებელია მისი ცხოვრების გაცნობის გარეშე, რამეთუ სწორედ ესაა გასაღები მისი ცვალებადი მოძღვრების გასაგებად.

მიუხედავად უდიდესი ინტერესისა, ქართველი მკითხველი არცთუ ისე განებივრებული იყო სრულფასოვანი მონოგრაფიული გამოკვლევებით ნიცშეს ფილოსოფიაზე. აღნიშნული ხარეზის გარკვეულ შევსებად უნდა ჩათვალოს ავთანდილ პოპიაშვილის ნაშრომი „ინდივიდის პრობლემა ს. კირკეგორისა და ფ. ნიცშეს ფილოსოფიაში“, რომელიც 1988 წელს გამოიცა და უმაღლესე მიიპყრო დაინტერესებული მკითხველის ყურადღება.

ინდივიდის პრობლემას ავტორი იკვლევს ინდივიდის ცხოვრების აზრისა და დანიშნულების ნათელყოფა-დაფუძნების პერსპექტივის ასპექტით. საკვლევი საკითხის სიღრმისეული გააზრებისა და ნიცშეს აზრთა ლაბირინთში გზის გასარკვევად ა. პოპიაშვილი ცდილობს გერმანელი ფილოსოფოსის ცხოვრებასა და შემოქმედებაში მოიძიოს არა მხოლოდ ის, რაც დაწერილია, არამედ ისიც, „რაც შეუძლებელია დაწერილ იყოს, მაგრამ ჰქამს!“, რადგან ქართველი მკვლევარი შესანიშნავად გრძნობს, რომ სწორედ აზრის დუალიზმი, თეზისისა და ანტითეზისის მარადიული ჭიდილია მიზეზი ნიცშეს მოძღვრების ილუზიული ხასიათისა, რის გამოც მისმა სიტყვამ „ხანგრძლივი ჟამის მანძილზედ ვერ მიაღწია მკითხველთა ყურთამდე“ და ოდენ „კოდირებულ აზრებად“ დარჩა¹.

ნაშრომი იწყება კირკეგორ-ნიცშემდელი ფილოსოფიის ზოგადი სურათის აღწერით და აქვეა გაანალიზებული ადამიანის პრობლემის ფილოსოფიური გააზრების ცდები ანტიკური ეპოქიდან ნიცშემდეგ. ავტორი ფილოსოფიის ისტორიის მოკლედ განხილვის ფონზე მკაფიოდ გამოკვეთს ინდივიდის პრობლემის გააქტიურების წინაპირობებსა და გარემოებებს. შესავალი

¹ ნიცშე საკუთარი ნააზრევის წილხვედრზე ერთგვარი წინასწარმეტყველური ტონით აღნიშნავდა მ. ფონ მეიზენბურგისადმი მიწერილ წერილში (1887 წ. 12/VI): „ჩემი აზრების ენით აღუწერელ უცნაურობასა და რისკიანობაშია მიზეზი იმისა, რომ თუ ოდესმე ეს აზრები საერთოდ მისწვდება ყურებს, ოდენ ხანგრძლივი ჟამის შემდგომ და, ალბათ, არაუწინარეს 1901 წლისა“. იხ. Ф. Ницше, Сочинения в 2-х томах, т. 1, Москва, 1990, стр. 34.

ნაწილიდანვე ნათლად ჩანს, რომ ადამიანის თვითშეშეცდომებისა და თვითგანხორციელების გზების, მისი ყოფიერების სასრულის ძიება ფილოსოფიური აზროვნების ერთ-ერთი უმთავრესი ამოცანაა. ყოველი ეპოქა თავისებურად სვამდა და წყვეტდა ადამიანის თვითრეალიზაციის, ინდივიდის მსოფლმხედველობრივი საყრდენ-ორიენტირით უზრუნველყოფის პრობლემას, მაგრამ ეს საკითხი მთელი სიგრძე-სიგანით ჰეგელის შემდგომ ფილოსოფიაში, კერძოდ, კირკეგორ-ნიცშესთან დაისვა. ჰეგელამდე და ჰეგელის ფილოსოფიაში ადამიანი, როგორც ინდივიდი (პიროვნება), თავისი ისტორიით, ბედით, თავისი განუმეორებელი თავისთავადობით, კვლევის ობიექტი არ გამხდარა, რადგან ტრადიციული ფილოსოფია ადამიანს იაზრებდა ტრანსცენდენტურთან მიმართებაში; შესაბამისად, მისი მსოფლმხედველობრივი ორიენტირების, დანიშნულებისა და საერთოდ პიროვნებად ქმნის შესაძლებლობა განიხილებოდა მეტაფიზიკურ ღირებულებათა მსახურებით.

ნიცშეს ფილოსოფია გარდამავალია ტრადიციულ ღირებულებათა გაუფასურებასა და ახალ ღირებულებათა დაფუძნებას შორის, რადგან მისი მსოფლმხედველობისათვის ნიშანდობლივია მკვეთრი დაპირისპირება ჰეგელისა და ჰეგელამდელი ფილოსოფიის რაციონალიზმისადმი, საერთოდ, ყოველივე ზოგადისადმი, რომელიც აუქმებდა ინდივიდუალურის თავისთავად ღირებულებას. ნიცშესეული ინდივიდი ცხოვრობს გარკვეული რისკით, რამეთუ ტრანსცენდენტურისაგან განთავისუფლებული, სიკვდილ-სიცოცხლის ფასად ეძებს საკუთარი ყოფიერების საზრისს, თავისა არსობრივი შესაძლებლობების რეალიზაციისა და ამ გზით პიროვნებად (ნიცშესეული ტერმინით – ზეკაცამდე) ამაღლების გზებს. არსებითად, სწორედ ტრადიციულ უმაღლეს ღირებულებათა რადიკალურ უარყოფასა და უკიდურეს ინდივიდუალიზმთანაა დაკავშირებული მთელი ჰეგელის შემდგომი დასავლური ფილოსოფიისა თუ კულტურის მსოფლმხედველობრივი კრიზისი, რაც ნიცშეს მოძღვრებაში გამოიხატა ორი ტევადი სიტყვით: „ღმერთი მკვდარია“.

ა. პოპიაშვილი ნიცშეს ფილოსოფიის ანალიზისას „ღმერთის სიკვდილის“ თეზისიდან ამოდის და თავის მონოგრაფიაში ჯერ გადმოსცემს იმ იდეებს, რომელთა ხორცშესხმასაც გერმანელი ფილოსოფოსი ამ ფაქტის გაცნობიერებას უკავშირებდა, ბოლოს კი ეხება ნიჭილიზმის თემას, ანუ იმას, რაც, როგორც თავადვე შენიშნავს, საკუთრივ უკვე იგულისხმება „ღმერთის

სიკვდილის“ თეზისში და რაც ნიცშეს ფილოსოფიური ევოლუციის გარდაუვალი ბოლო გახდა კიდევ². მონოგრაფიაში აღნიშნულია, რომ ნიცშეს ნაშრომებში „ღმერთის სიკვდილზე“ ყოველთვის წარსულ დროშია საუბარი, რითაც მინიშნებულია ამ ფაქტის უკვე მანამდე არსებობაზე. პოპიაშვილი ცდილობს გაჰყევს ნიცშეს ფილოსოფიური აზრის განვითარებას და ამ ფონზე გამოკვეთოს „ღმერთის სიკვდილის“ ძირითადი მიზეზები, აგრეთვე უკვე „მკედარ ღმერთზე“ გაცხარებული თავდასხმის მისეული მოტივები.

ნიცშესთვის საკვებით ნათელია, რომ ჯერ კიდევ აღორძინების ეპოქიდან და ახალევროპული ფილოსოფიიდან აღებული რაციონალიზმის გეზია რელიგიური რწმენის კრიზისისა და, საბოლოო ჯამში, ღმერთის სიკვდილის მიზეზი, ვინაიდან აზროვნებაში დანახული ადამიანის სპეციფიკა და გონების გამოცხადება სამყაროს მაკონსტრუირებელ ძალად (რ. დეკარტი, ი. კანტი, ი. ფიხტე, გ. ჰეგელი) რადიკალურად ცვლის ადამიანის ყოფიერების წესს. ანტიკური და შუა საუკუნეების „გარედან განსაზღვრული“ პასიური ადამიანისაგან განსხვავებით, გონების ძალით შეიარაღებული სუბიექტი მსოფლმხედველობრივ საყრდენ-ორიენტირს უკვე საკუთარ თავში ეძებს; იგი, როგორც უფრო აქტიური არსება, თვითშემეცნებისა და გარესამყაროს შემეცნების გზით ცდილობს თავის დამკვიდრებასა და საკუთარი ყოფიერების საზრისის წვდომას; თავად ხდება სამყაროს ცენტრი, ღირებულებათა ფუძემდებელი. მაგრამ, ნიცშეს მხედველობიდან არც ის ფაქტი რჩება, რომ ახალევროპული ფილოსოფია მეორე უკიდურესობაში ეარდება: ადამიანური გონის, შემეცნებელი სუბიექტის გააბსოლუტების შედეგად თავს იწენს ინდივიდუალურ განსხვავებათა – პიროვნულობის ნიველირება; მეტიც, გონისმიერი დასაბუთებადობის პრინციპით მოპოვებული შესაბამისი აბსოლუტი სრულიად უცხო და მტრულიც კია ადამიანისათვის (ექსისტენციისათვის), რამეთუ ყოვლისშემძლე გონს არ ძალუძს სიცოცხლის ირაციონალური ბუნების ახსნა; მეცნიერული მეთოდებით უბრალოდ შეუძლებელია ტკბილმწარე ცხოვრების შემეცნება. გამოდის, რომ რაციონალიზტური მსოფლმხედველობა ვერ უზრუნველყოფს ადამიანს მყარი საყრდენ-ორიენტირით და ვერ აფუძნებს მკვიდრ საუფლოში. უფრო მეტიც, ნიცშეს თანახმად, შემეცნებისაკენ გადადგმული ნაბიჯი

2 იხ. ა. პოპიაშვილი, ინდივიდის პრობლემა ს. კირკეგორისა და ფ. ნიცშეს ფილოსოფიაში, თბილისი, 1988, გვ. 187.

საბედისწერო აღმონდა არა მხოლოდ „ღმერთისათვის“, არამედ საკუთარი უსაზრისო ყოფიერებისა და გარდაუვალი აღსასრულის გამცნობიერებელი ადამიანისათვის. მაშასადამე, გონის ავტორიტეტი ყალბი გამოდგა, გონების ძალმოსილება კი მხოლოდ ცრურწმენა. იმას, რასაც ადამიანი გონს უწოდებს და ყოვლისშემძლედ მიიჩნევს, მხოლოდ საშუალებაა – ჩვენი ღიდი გონების, ანუ სხეულის იარაღია, მისი სათამაშოა. ჩვენს აზრებს მიღმა დგას უფრო ძლიერი მბრძანებელი, უცნობი ბრძენი, რომელსაც „თვითობა“ ეწოდება. სხეულმა შექმნა თავისში გონი, როგორც თავისი ნების იარაღი³. ყოვლად შეუზღუდველი და ძალმოსილი არის არა გონი, არამედ ნება – ნება ძალაუფლებისადმი. ნიცშეს მიხედვით, ადამიანის ყოველ მოქმედებას, ყოველ ზრახვას აღძრავს და წარმართავს ნება ძალაუფლებისადმი, რომელიც თან ახლავს მთელ მის ცხოვრებას, ვითარცა აქტივობა, შემოქმედებისაკენ სწრაფვა, თვითძლევისა და განახლების იარაღი. შესაბამისად, ადამიანის ყოფნის თავისებურება განპირობებულია არა გონებით, არამედ „ცხოვრებისეულ ძალთა თამაშით“, მოქმედების სურვილით, „ქმნის ნებით“. ამიტომ ინდივიდი უნდა გამოთავისუფლდეს ყოველგვარი რაციოსაგან, გარედან თავს ზოხვეული ობიექტივაციისაგან, რათა მასზე მთელი გამოვლენით იბატონოს ირაციონალურმა საწყისმა.

ა. პოპიაშვილი ნათლად აჩვენებს, რომ ანტირაციონალიზმის, ანტისუბიექტივიზმისა და ანტიუნივერსალიზმის იდეათა წარმოშობასა და ინდივიდის პრობლემის აქტუალურობას სწორედ გონისმიერი დასაბუთებადობის პრინციპით აგებული მსოფლმხედველობის კრიზისი განაპირობებს. შედეგად, პიროვნების დამოუკიდებელი ღირებულების, მისი თავისუფალი და შემოქმედებითი ცხოვრების სახელით, ნიცშესთან, ერთი მხრივ, უგულებელყოფილია „უბედური ცნობიერება“, რომელსაც არ ძალუძს სიცოცხლის საზრისის წედობა; მეორე მხრივ, უარყოფილია ეველა გარე ინსტანცია, რომელიც შეზღუდავს ინდივიდის მიერ ნების თავისუფალ გამოვლინებას.

რაციონალური მეტაფიზიკის ფარული საზრისი ნიცშესთან ელინდება ძალაუფლებისადმი ნების მეტაფიზიკაში, რაც ცნობიერების პოზიტივიზაციით ღმერთის უკუგდებისა და ტრადიციულ ღირებულებათა გადაფასებისათვის, შედეგად კი ეპოქალური უსაზრისობისათვის ამზადებს ნიადაგს.

3 იხ. Ф. Ницше, Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого // Ф. Ницше, Сочинения в 2-х томах, т. 2, Москва, 1990, стр. 24-25.

მაშასადამე, ნიცშეს მოძღვრების თანმიმდევრული გააზრების შედეგად საესებით ნათელია, რომ „ღვთის მკელელად“ გვექვლინება როგორც ცნობიერების პოზიტივიზაცია (რაციონალური გზა), ისე ნების აბსოლუტიზაცია (ირაციონალური გზა). მაგრამ მისი შემოქმედების ანალიზისას მკაფიოდ იკვეთება „ღვთის მკელელობის“ მესამე – ყველაზე საშინელი მიზეზიც, „ადამიანებისადმი სიბრალული“, რომელსაც იგი ქრისტიანობას უკავშირებს, რადგან მიაჩნია, რომ „მათ სხვაგვარად არ იცოდნენ ღვთის სიყვარული, თუ არა ისე, როცა [...] ჯვარს აცვენ“; „ჯვარცმული ღმერთი, ნუთუ ჯერ კიდევ გაუგებარია ამ სიმბოლოს საშინელი ცბიერება, – კითხულობს ნიცშე და სიცოცხლის კონცეფციის გადასახედიდან ცდილობს გაგვიმხილოს ქრისტიანობის საიდუმლო: „ქრისტიანობამ გაიმარჯვა, მაგრამ უფრორე კეთილშობილური დაიდუმა მასში“. მაგრამ რა არის ეს „კეთილშობილური“? ნიცშესათვის უდავოა, რომ ადამიანი ორ უკიდურესობათა შეხვედრის წერტილია: „მასში ურთიერთს შერწყმიან ქმნილიცა და შემოქმედიც, ნაკლიცა და სრულყოფაც, თიხაც და მოქანდაკეც, ქაოსიცა და მეშვიდე დღეც. საჭიროა ჩაქუჩის სიმტკიცე და არა ფუჭი თანაგრძნობა, რათა დაიმსხვრეს და დაიფლითოს ყოველივე, რაც წინ ედობება შემოქმედს“. სწორედ ჭეშმარიტი ადამიანური არსის მივიწყების, შემოქმედებითი აქტივობისა და სიცოცხლის „ჯვარცმის“ ფაქტის გამო ხდება ქრისტიანული მორალი ნიცშეს გაცხარებული თავდასხმის ობიექტი. მისი აზრით, სწორედ ქრისტიანობას უკავშირდება ღირებულებათა რადიკალური და საბედისწერო გადაფასება, რის შედეგადაც საზრისი ერთმევა ამქვეყნიურ, მიწიერ ცხოვრებას, რათა ადამიანური ბედნიერება სხვა სამყაროში, „არარაში“ გადაიტანოს. ნიცშე ცდილობს ქრისტიანული მორალის წიაღშივე მოძებნოს პატივმოყვარეობის, სიამაყის, შურისძიებისა და ჯოგური ინსტიქტის ნიშნები და გამოამჟღავნოს, რომ ქრისტიანთა მიერ დაფუძნებულ ღირებულებებში ძალაუფლები-სკენ სწრაფვა შენიღბული, სუბლიმირებული იყო. ქრისტიანობა, როგორც სუსტი სიცოცხლის გამოხატულება, ინიღბება რა „მოყვასის სიყვარულის“, „სიბრალულისა“ და „თანაგრძნობის“

4 იხ. Ф. Ницше, Так говорил Заратустра, стр. 65.

5 იხ. Ф. Ницше, Антихрист. Проклятие христианству // Ф. Ницше, Сочинения в 2-х томах, т. 2, стр. 677-678.

6 იხ. Ф. Ницше, По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего // Ф. Ницше, Сочинения в 2-х томах, т. 2, стр. 346-347.

განცდით, ფარულად აწყოებს შეთქმულებას სისხლსავე სიცოცხლის წინააღმდეგ, რითაც საბოლოოდ აფერმკრთალებს ადამიანის აქტიური ცხოვრების პერსპექტივას. ქრისტიანულმა ფსევდოპოპულარმა ღირებულებებმა კულტურა დეკადანსის პირას მიიყვანა. ქრისტიანობის ფორმირების შემდეგ ყოველი კულტურის საზრისია მტაცებელი მხეციდან „კაცუნას“, მოთვინიერებული, ცივილიზებული ცხოველის აღზრდა. დეკადანსის თავიდან აცილების და ადამიანის სრულქმნის ერთადერთი გზაა მასში შემოქმედებითი საწყისების გამოღვიძება, თავისუფალი, სისხლსავე ცხოვრებისა და აქტიური მოღვაწეობისაკენ მისი პროვოცირება. ჭეშმარიტი ადამიანური დანიშნულების შეხსენება.

ა. პოპიაშვილი ცდილობს დაგვანახოს, რომ, ქრისტიანობის ასეთი მკაცრი კრიტიკისა და მიუხედავად, ნიცშეს დამოკიდებულება ქრისტესადმი რადიკალურად განსხვავებულია¹. აკი, თავად ნიცშე მიჯნავს ერთმანეთისაგან ქრისტესა და ქრისტიანობას და ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ მხოლოდ ერთადერთი ქრისტიანი არსებობდა და ისიც ჯვარზე აღესრულა. „სახარება ჯვარზე მოკვდა“. ამის შემდეგ თვით სიტყვა „ქრისტიანობა“ კი უბრალოდ გაუგებარია. იესომ დედამიწაზე ცხოვრების მაგალითი მისცა ხალხს თავისი სიკვდილით და არა ის, რაც ეკლესიას წარმოუდგენია. მაგრამ ქრისტიანობა თავყვანს სცემს სწორედ იმის საპირისპიროს, რასაც სახარება ქადაგებდა².

7 ჩვენი აზრით, ნიცშეს დამოკიდებულება თვით ქრისტიანული რელიგიისადმი მარტო უარყოფითი არაა. თუ ნიცშეს სიტყვათა პოლიფონიურ ქლერობას ყურადღებით მოუყენებთ, თვით ამ უარყოფის მიღმა აშკარად იკვეთება ხმა, რომელიც მას აღიარებად შემოაბრუნებს. ნიცშესათვის ჩვეული გულწრფელობით წამოსრული ფრაზაა: „ღღეს ყოველივე ქრისტიანობის საპირისპიროა, ანტიქრისტიანულია“ – მოსდევს მეორე, უფრო მკაცრი და მამხილებელი: „ჩვენი სახელმწიფო მოღვაწენი, ანტიქრისტიანული ყოველი თავისი საქმით, ყველაფრით – თავს ქრისტიანებს უწოდებენ და ზიარების მისაღებად ეკლესიაში დადიან? შესანიშნავი სანახავეა თვით ლეგიონების სათავეში მდგარი ხელმწიფე – თავისი ხალხის ეკონომისა და ამპარტავნობის გამოხატულება; აი, ის უხიოცხელოდ უწოდებს თავს ქრისტიანს! მაშ, ვიღას უარყოფს ქრისტიანობა? რაღა იწოდება ამქვეყნიურად“. იხ. Ф. Ницше, Антихрист. Проклятие христианству, стр. 663. თ. ლესინგი, აყვასებდა რა ნიცშეს ადგილსა და მნიშვნელობას თანამედროვე კულტურაში, სავსებით სამართლიანად აღნიშნავდა: „ნიცშე [...] ანტიკულტურის გმირია! [...] ეკლესია თანდათან ხვდება, თუ რა დიდი სარგებელი შეიძლება მოიხაოს მის მოსდევებაში. ნიცშე მომავალი რელიგიის ეკლესიის პირველი მამაა“. იხ. Т. Лессинг, Ницше, Шопенгауэр, Вагнер // Культурология. XX век. Антология, Москва, 1995, стр. 417.

8 იხ. Ф. Ницше, Антихрист. Проклятие христианству, стр. 659-660.

ინდივიდის დამოუკიდებელი ღირებულების, მისი თავისუფალი ნების გამოვლინების და შემოქმედებითი ცხოვრების სახელით დამსხვრეულია ყველა ძველი კერპი: ღმერთი, გონი. მორალი, სახელმწიფო... პიროვნება აღარ სცნობს თავს ვალდებულიად რაიმე გარე ინსტანციის წინაშე. მაგრამ სანაცვლოდ იგი ვალდებულია მომავლისა და ზეკაცის წინაშე, რაც თავისი განვითარების უმაღლესი მწვერვალი უნდა იყოს.

ა. პოპიაშვილი ნათლად აჩვენებს, რომ ნიცშესეული თავისუფლება არაა მხოლოდ მოვალეობებისაგან თავის დაღწევა; პირიქით, გარკვეული თვალთახედვით, ეს თავისუფლება უფრო დიდი ტვირთია ადამიანისათვის, რამეთუ „ღმერთის სიკვდილის“ შემდგომ იგი თავად უნდა იქცეს საკუთარი ცხოვრების ფასმდებლად და შემოქმედად, მარტოდ-მარტომ აღასრულოს თავისი ძირითადი მისია – თავისაგან შეას „ახალი ვარსკვლავი“, ზეადამიანი.

ა. პოპიაშვილი მონოგრაფიაში ძალზე საინტერესოდაა გაანალიზებული „ადამიანის გადალახვის“, „ზეკაცისა“ და „ძალაუფლების ნების“ არსი. ქართველი მეღვინე ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ნიცშეს ზეკაცი, მიუხედავად ღმერთთან მისი გარეგნული მეტოქეობისა, არის არა გაღმერთებული აბსტრაქტული ინდივიდი, არამედ ადამიანის უმაღლესი ტიპი, მისი განვითარების მწვერვალი, პიროვნება⁹, რომელიც მაქსიმალურად დაცლილია ყოველგვარი რაციოსაგან, რათა მასში მთელი ძალით გამოვლინდეს ირაციონალური საწყისი და, შემოქმედებითი იმპულსებით წარმართულმა, განახორციელოს თავისი მისია: მთელი შემართებით ჩაებას სიკვდილ-სიცოცხლის სახიფათო თამაშში და მარად განახლების, საკუთარი თავის მუდმივი თვითძლევა-თვითსრულყოფის ფასად იცხოვროს.

ნიცშე შესანიშნავად გრძნობს, რომ თავისუფალი, შემოქმედებითი ცხოვრების ტვირთის ზიდვას ერთეულები თუ შეძლებენ, ეს კი ორიოდ ბუმბერაზის ხვედრია; სუსტა და ხელმოცარულთათვის „თავისუფლება – რაღაცისათვის?“ უბრალოდ გაუგებარი და მიუღწეველია. თავად ცხოვრება და „მარადიული მობრუნება“ უნდა იყოს ადამიანის სულიერი ძალმოსილების „სასინჯი კვა.“

განიხილავს რა ნიცშესეული „მარადიული მობრუნების“ იდეას, პოპიაშვილი საესებით სამართლიანად შენიშნავს, რომ

9 იხ. ა. პოპიაშვილი, ინდივიდის პრობლემა ს. კირკეგორისა და ფ. ნიცშეს ფილოსოფიაში, გვ. 213.

ეს იდეა საბოლოოდ აუფასურებს ნიცშეს მთელს წამოწყებას მომავლიდან კაცობრიობის წარსულისა და აწმყოს „გამოსყიდვის“, ზეკაცით, როგორც ადამიანური მოდგმის განვითარების უმაღლესი საფეხურით, კაცობრიობის ისტორიის გასაზრისიანება-გამართლების დიდ საქმეს¹⁰. უფრო მეტიც, მარადიული წრებრუნვა არათუ აეკმებს ყოველგვარი შემოქმედების პრინციპს, რაც ნიცშემ ადამიანის დანიშნულებად განსაზღვრა, არამედ სიზიფეს შრომად გადააქცევს ადამიანის მთელ მოღვაწეობას. წრებრუნვა, ზეკაცის გზიდან „პატარა ადამიანების“ ჩამოსაცილებლად და გასანადგურებლად რომ იყო ჩაფიქრებული, სინამდვილეში თავად ზეკაცისავე დამღუპველი აღმოჩნდა.

ყოველივე ზემოაღნიშნულის საფუძველზე ა. პოპიაშვილი ასკენის, რომ ჰეგელის შემდგომი ანტირაციონალისტური ფილოსოფია ნიცშეს სახით – „ღმერთის სიკედილის“ აღიარებითა და გონის უარყოფით – ადამიანის ჭეშმარიტი ღირებულების დადგენამდე კი არ მიდის, არამედ ინდივიდს ტოვებს რა მსოფლმხედველობრივი საყრდენ-ორიენტირის გარეშე, სრულიად უკარგავს მას დანიშნულებასა და ცხოვრების საზრისს. მართალია, ნიცშემ მთელი სიმწვავეით დასვა საკითხი ინდივიდის თავისთავადი ღირებულების შესახებ, მაგრამ თავიდან ვერ აიცილა მეორე უკიდურესობა – ინდივიდუალიზმი. ნიცშეს ფილოსოფიის განხილვა გვიჩვენებს, რომ ინდივიდის თავისთავადი ღირებულების დაფუძნება შეუძლებელია ინდივიდუალიზმის საფუძველზე. აღმოჩნდა, რომ ინდივიდს არ შეუძლია არსებობა ზოგადის, ზოგადადადამიანურის, როგორც საყრდენის გარეშე. რაციოს უარყოფით არა მხოლოდ ნიცშე, არამედ საერთოდ ჰეგელის შემდგომი იდეალისტური ფილოსოფია გამოუვალ კრიზისულ სიტუაციაში მოექცა.

**AVTANDIL POPIASHVILI – RESEARCHER OF NIETZSCHE'S
PHILOSOPHY**

Abstract

The article deals with the Interpretation of Friedrich Nietzsche's philosophy by Georgian philosopher of the 20th century Avtandil Popiashvili (1944-1998). Short survey of Popiashvili's monograph "The problem of individual in the philosophies of F. Nietzsche and S. Kierkegaard" shows that the problem of an individual, providing individual with philosophical world outlook basis and ascertaining his/her role of existence is the central point of Popiashvili's scientific research.

ზრიდრის ნიცშე თანამედროვე ქართულ ფილოსოფიაში

ქართული საზოგადოების ინტელექტუალური ნაწილი იმთავითვე მიხვდა, რომ ზრიდრის ნიცშე ახალი ევროპული კულტურის ერთ-ერთი უპირველესი „სულიერი ღირებურობა“ გახდებოდა და მისი რთული და მრავალმხრივი შემოქმედების შესწავლას განსაკუთრებული ინტერესით მოექცა. XIX საუკუნის ბოლოდან მოყოლებული, ქართული კულტურის სხვადასხვა თაობის წარმომადგენელთათვის გერმანელი მოაზროვნის იდეები აქტიური ფილოსოფიური და ლიტერატურული განაზრების საგნად იყო ქცეული. ეს ინტერესი ჩვენს დროშიც არ განელეზულა.

თანამედროვე ქართულ კულტურაში ერთმანეთის გვერდით თანაარსებობს ნიცშეს გაგებისა და ინტერპრეტაციის სხვადასხვაგვარი ფორმები. მხატვრულ და სამეცნიერო-დარგობრივ ლიტერატურაში ნიცშეს შემოქმედების ათვისების თითქმის ყველა დონეა წარმოდგენილი: საფუძვლიანი სამეცნიერო გამოკვლევებიდან დაწყებული – ნიცშეს იდეების აშკარა ვულგარიზების ან პოპულარიზაციის მცდელობით დამთავრებული. ამიტომ, ვფიქრობთ, რომ ნიცშეს ფილოსოფიის ათვისების მხრივ დღეისათვის ჩვენში არსებული მდგომარეობის აღსაწერად ყველაზე უკეთ ლიტერატურული პერმენენტის მეთოდი შეიძლება გამოდგეს. ლიტერატურული პერმენენტია ტექსტის განიხილავს, როგორც ერთგვარ საშუალებას სოციალურ-კულტურული დიალოგისთვის. მსგავსი მიდგომა აღიარებს პოტენციურ მკითხველთა მრავალრიცხოვანი ჯგუფის და ტექსტის შესაძლო ინტერპრეტაციათა უსასრულო სიმრავლის არსებობას. ითვლება, რომ ფენომენი, რომელსაც „ტექსტს“ ვუწოდებთ, შემოქმედებს მკითხველზე. საუბრობენ იმ სპეციფიკურ მეთოდთა არსებობაზეც, რომელთა მეშვეობითაც ავტორი მკითხველს მეგზურობას უწევს ტექსტში. ამ მიზნით ავტორი ტექსტში იძლევა განცდებისა და შეფასებების წყებას, რომელიც განკუთვნილია ყოველი იმ პოტენციური მკითხველისთვის, რომელსაც საკუთარი, სოციალურად და ფსიქოლოგიურად განპირობებ-

1 იხ. კ. გამსახურდია, ტრადიციის წარმოშობა მისტიკის სულიდან // „ილიონი“, № 3 (თბილისი, 1922), გვ. 8.

ული, „მოლოდინთა ჰორიზონტი“ აქვს. მთხრობელი წარმატებული მანიპულაციის გზით ცდილობს მიიპყროს მკითხველის ყურადღება, რათა შემოქმედება მოახდინოს მის მოლოდინზე. მკითხველიც ავტორის ჩანაფიქრის ინტერპრეტაციას საკუთარი გამოცდილების, მრწამსის და ღირებულებების, ანუ საკუთარი „ეტალონთა სისტემის“ მიხედვით ახდენს. ტექსტისადმი ამგვარი მიდგომა შესაძლებლობას გვაძლევს გავითვალისწინოთ ტექსტის აქტიური როლი იმ კონკრეტულ ისტორიულ დისკურსში, რომელიც მოცემული კულტურული ტრადიციის წიაღში მოქმედებს. ამასთან, მსგავსი მიდგომა გამორიცხავს იმ თვალსაზრისს, რომელიც აღიარებს მხოლოდ ერთადერთი „სწორი“, გამორჩეულად კვალიფიციური და ყოველმომცველი ინტერპრეტაციის შექმნისა და არსებობის შესაძლებლობას, რადგან მსგავსი პოზიციიდან შეუძლებელი იქნებოდა აგვეხსნა კულტურაში მიმდინარე ცვლილებები. ყოველ კონკრეტულ კულტურაში შესაძლებელია არსებობდეს ამა თუ იმ ტექსტის მრავალი ინტერპრეტაცია, რაც ახალი შემოქმედებითი ძიებების საწინდარია. მკითხველსა და ტექსტს შორის არსებული ურთიერთშემოქმედება უფრო არსებითი და მნიშვნელოვანია, ვიდრე წუნდაუდებელი ტექსტი ან აბსოლუტურ ჭეშმარიტებაზე პრეტენზიის მქონე ინტერპრეტაცია. ვფიქრობთ, რომ მსგავსი მიდგომა ახლოსაა ნიცშეს ფილოსოფიის სულისკვეთებასთანაც, რადგან ცნობილია, რომ ნიცშე ყოველგვარი უნივერსალური ჭეშმარიტების არსებობას უარყოფდა და უპირატესობას ინტერპრეტაციისა და შეფასების აქტს ანიჭებდა.

* * *

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ყოველი მკითხველი საკუთარი „მოლოდინის ჰორიზონტით“ უდგება ტექსტს და ავტორის ჩანაფიქრის გაგებასაც საკუთარი „ეტალონთა სისტემის“ მიხედვით ახდენს. ამაში ნიცშეს შესახებ უკანასკნელ წლებში ქართულ ენაზე გამოქვეყნებული სამეცნიერო ლიტერატურის გაცნობაც დაგვარწმუნებს. ამ ლიტერატურის გაცნობისას აღმოვაჩინეთ, რომ ნიცშეს იდეები სრულიად განსხვავებული პოზიციებიდანაა წაკითხული და გაანალიზებული. მკვლევართა ერთი ნაწილი ნიცშეს ფილოსოფიის პოსტმოდერნისტული ინ-

ტერპრეტაციის პოპულარიზაციას (ცდილობს², მეორენი ნიცშეს ნიჰილიზმში გაუცხოების მარქსისტული თეორიის კეაღს ეძებენ³, სხეები კი კეღაღ დაჟინებით აგრძელებენ ნიცშეს კრიტიკას „აბსოლუტურის ანუ სუბსტანციური რეაღობის უარყოფის გამო“⁴. ერთ მცირე მოცუღობის ნარკევეში თვალსაზრისთა ამ მრავაღფეროვანი სპექტრის სრულყოფიღად წარმოდგენა და განხიღვა შეუძღლებღია. ამიღომ წინამდებარე სტატიღში მხოლოდ ზოგიერთი მათგანის ანაღიზით შემოვიფარგღებით. პირვეღ რიგში, ენახოთ, თუ როგორ არის წარმოდგენიღი ნიცშეს ფიღოსოფიღ საქართვეღოში ბოღო წღებში გამოცემულ სასწავღო-სამეცნიერო ლიტერატურღში.

2002 წელს თბიღისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამოცემღობამ გამოსცღ ცნობიღი ქართვეღი ფიღოსოფოსის, გურამ თევზაღის წიგნი „XX საუკუნის ფიღოსოფიის ისტორიღ“⁵. წიგნი წარმოადგენს ქართულ კულტურღში ერთი აეტორის მიერ XX საუკუნის ფიღოსოფიის ისტორიის მთღიანობღში გააზრების პირვეღ მცდელობღს. აღნიშნულ ნაშრომში ქართვეღი მკვლევარი, გასულღ საუკუნის ევროპულღ ფიღოსოფიის უმთავრესი მიმართუღებების დაღაგებისას, ცდიღობს მონახოს ის ძირითადი ტენდენციღ, რომელსაც განსხვავებულღ ფიღოსოფიური მიმდინარეობები და თეორიები მიჰყავს „[...] დაპირისპირებულიობიღან თანხმობისაკენ, მონოპოღიურობის სურვიღიღან შემწწნარებღობისა და თანასწორობისაკენ, სკეპტიციზმისა და ნიღიღიზმიღან გონიერულღ, კრიტიკულღ რაციონაღიზმისაკენ“⁶. ნაშრომი ნაფიქრებღია, როგორც დამხმარე სახელმძღვანეღო სტუდენტებისა და ფიღოსოფიით დაინტერესებულღ მკითხვეღი საზოგადოებისთვის. წიგნის პირვეღი თავი ეძღვნება სიცოცხლის ფიღოსოფიის ანაღიზს და მასში საკმაო ადგიღი ეთმობა ფრიდრის ნიცშეს მოძღვრებღს.

გ. თევზაღის აზრით, ევროპულ ფიღოსოფიურ აზროვნებღში კეგელის ფიღოსოფიური სისტემის კრახით გამოწვეულღ კრიზისი ვერ გადაღახბა ვერც პოზიტივიზმღ და ვერც ირაციონაღიზმი. ამ სიტუაციღმ ნაყოფიერი ნიადგი შექმნღ სიცოცხლის

2 იხ. ე. ეღიზბარაშვიღი, ნიცშე: „ფიღოსოფიის კუღისები“ და სიმუღაციები, თბიღისი, 2005.

3 იხ. ე. გოროზიღ, გაუცხოების ფენომენი ფრიდრის ნიცშეს ფიღოსოფიღში // ფიღოსოფიური ძიებანი, კრ. VII, თბიღისი, 2003, გვ. 349-359.

4 იხ. ს. ავღღიანი, თეორიულ ფიღოსოფიღ, თბიღისი, 2007, გვ. 50-51.

5 იხ. გ. თევზაღ, XX საუკუნის ფიღოსოფიის ისტორიღ, თბიღისი, 2002.

6 იქვე, გვ. 20-21.

ფილოსოფიის გაერცვლებით, რომლის წარმომადგენლებიც ამტკიცებენ ცნებითი აზროვნების გზით სიცოცხლის შეცნობის შეუძლებლობას. მათი აზრით, ყოველი არსებული ემორჩილება ქმნადობას, როგორც სიცოცხლის გამოვლინების რეალურ პროცესს. ამიტომ ამ მიმდინარეობის წარმომადგენლებს აქტუალისტებსაც უწოდებენ⁷.

გ. თევზაძის აზრით, ფრიდრიხ ნიცშემ, როგორც გერმანელი კლასიკური ფილოსოფიის კრიტიკოსმა და იმ ეპოქის შეიღმა, რომელშიც ბიოლოგიას განსაკუთრებული მეცნიერების სტატუსი ჰქონდა დამკვიდრებული, დარვინიზმისა და შოპენჰაუერის დიდი გაელენა განიცადა. თანადროული ევროპული კულტურის ნაკლოვანებების ანალიზმა კი ნიცშე საყოველთაო ნიჰილიზმის, როგორც ცხოვრების ტრანსცენდენტური და იმანენტური საზღვრის შეუძლებლობის აღიარებამდე მიიყვანა. „ნიცშემ წამოიწყო ტრადიციულ ღირებულებათა რადიკალური გადაფასება, შეეცადა სიკეთისა და ბოროტების ტრადიციულ გაგებათა მიღმა გასულიყო. იგი ცდილობდა უარყო იდეალური და ზეციური, რეალურისა და მიწიერის სასარგებლოდ“⁸.

გ. თევზაძე ნიცშეს მოღვაწეობას სამ პერიოდად ჰყოფს და მას პიროვნებისა და კულტურის განვითარებაში ნიცშეს მიერ დადგენილი სამი საფეხურის (აქლემის, ლომის, ბაეშის) ანალიზიდან წარმოიდგენს. ფილოსოფოსის ცხოვრების პირველი (აქლემის) პერიოდი 1872 წლამდე გრძელდებოდა, სანამ ნიცშე მორჩილად სწავლობდა იმას, რასაც იმდროინდელი ოფიციალური კულტურა ითხოვდა. მისი ცხოვრების მეორე (ლომის) პერიოდის დასაწყისად უნდა ჩათვალოს ის დრო, როცა გამოდის მისი ცნობილი წიგნი „ტრაგედიის დაბადება მუსიკის სულიდან“. აქედან იწყებს ნიცშე ტრადიციული წარმოდგენების უმოწყალო ნგრევას. ეს არის ლომი, რომელიც ამკვიდრებს თავის ნებას და ანადგურებს ყველაფერს, რაც მას უპირისპირდება. მესამე (ბაეშის) პერიოდი მოაზროვნის ცხოვრებაში „ესე იტყოდა ზარატუსტრას“ გამოსვლით იწყება და მისი ფსიქიკური აშლილობით დასრულდა. ბაეში ნიცშესთან განთავისუფლებული და გამარჯვებული პიროვნების გამომხატველი სიმბოლოა, რომელიც ახალი ღირებულებების შექმნისთვისაა მოწოდებული. უნდა აღინიშნოს, რომ ნიცშეს ცხოვრებისა და შემოქმედების ანალიზიურ პერიოდიზაციას ეხედებით ფილოსოფოსის სი-

7 იხ. იქვე, გვ. 22.

8 იქვე, გვ. 24.

ცოცხლეშივე, 1894 წელს გამოცემულ ლუ ანდრეას-სალომეს წიგნში „ფრიდრის ნიცშე საკუთარ ქმნილებებში“.

გ. თევზაძე ნიცშეს ნააზრევის ანტიისტიკურ ხასიათზე საუბრისას სამართლიანად შენიშნავს, რომ XX საუკუნის დასაველურმა აზროვნებამ გერმანელი მოაზროვნის შემოქმედების ეს ასპექტი კრიტიკულად აითვისა. „XX ს-ის ფილოსოფიამ გონების ძალა კი არ უარყო, არამედ შეზღუდული რაციონალიზმის სხვადასხვა სახე აირჩია. ნიცშე სისტემის შექმნის სურვილს უსინდისობად თვლიდა. იგი პეგელის სისტემის მსგავსს გულისხმობდა. ფილოსოფოსები არ დაეთანხმნენ საერთოდ სისტემის უარყოფის მოთხოვნას, მაგრამ ჩაკეტილი, აბსოლუტურობაზე პრეტენზიის მქონე სისტემის აღორძინებას კი არ შეეცადნენ, არამედ ე.წ. ღია სისტემების აგებას. ეს სისტემა, მეცნიერული კვლევისათვის აუცილებელი სისტემურობის დაცვასთან ერთად, ღიაა შემდგომი კვლევით მიღებული ახალი შინაარსისათვის. ამგვარი რაციონალიზმის ყოველი კონკრეტული გამოვლენა მხოლოდ სამუშაო ჰიპოთეზა შეიძლება იყოს“.

მიუხედავად იმისა, რომ ნიცშე სისტემის შექმნის პრინციპული მოწინააღმდეგე იყო, აცხადებს გ. თევზაძე, მის ნააზრევში მაინც იკვეთება სამი უმთავრესი პრინციპი, რომელსაც ყველა ინტერპრეტაციამ უნდა გაუწიოს ანგარიში. ეს პრინციპებია: 1. რაციონალიზმის, როგორც ევროპული კულტურის საფუძვლადმდებარე ტრადიციის უარყოფა; 2. პერაკლიტესეული მარადიული დაბრუნების იდეის აღორძინება; 3. ყოველი ღირებულების საფუძვლად სიცოცხლის, როგორც შემოქმედებითი პროცესის მიჩნევა, რომლის მამოძრავებელი ძალაუფლებისაკენ სწრაფვაა⁹. აშკარაა, რომ ქართველი ფილოსოფოსი ნიცშეს ფილოსოფიის უმთავრეს პრინციპებზე საუბრისას ჰაიდეგერის პოზიციას ემხრობა. ჰაიდეგერი კი ნიცშეს ფილოსოფიის ბოილერისეული და ლიოვიტისეული ინტერპრეტაციების ურთიერთშეთანხმების პოზიციაზე იდგა¹⁰.

გ. თევზაძე სამართლიანად შენიშნავს, რომ ნიცშეს ნააზრევის ნეგატიური ასპექტები და შინაგანი წინააღმდეგობები

9 იხ. თ. ირემაძე, ნიცშეს ფილოსოფიის რეცეფციის ადრეული ხანა (ლუ ანდრეას-სალომედან მარტინ ჰაიდეგერამდე) // „რიწა“. საზოგადოებრივ-საღიტიერატურო ჟურნალი, № 2 (თბილისი, 2006), გვ. 88-89.

10 გ. თევზაძე, XX საუკუნის ფილოსოფიის ისტორია, გვ. 9.

11 იხ. იქვე, გვ. 25-26.

12 იხ. თ. ირემაძე, ნიცშეს ფილოსოფიის რეცეფციის ადრეული ხანა (ლუ ანდრეას-სალომედან მარტინ ჰაიდეგერამდე), გვ. 90.

შედარებით უფრო ადვილი დასანახია და ამას ფილოსოფოსის სიცოცხლეშივე წარმატებით ახერხებდნენ მისი შემოქმედების შესწავლით დაინტერესებული ფილოსოფიის ისტორიკოსები და ფილოლოგები. უფრო მნიშვნელოვანია ყურადღების გამახვილება ნიცშეს ძიებათა პოზიტიურ მხარეზე, რომელმაც მნიშვნელოვანი გავლენა მოახდინა როგორც პოზიტივისტებისა და ექსისტენციალისტების, ისე ქრისტიანული თეოლოგიის წარმომადგენელთა თეორიული ძიებების მიმართულებასა და ხასიათზე. ქართველი ფილოსოფოსიც საკუთარ კვლევაში გერმანელი მოაზროვნის შემოქმედების სწორედ პოზიტიურ მხარეებს წამო-სწევს წინა პლანზე. იგი ხაზგასმით აღნიშნავს ნიცშეს დამსახურებას ევროპული კულტურისა და ღირებულებების კრიტიკული ანალიზის საქმეში. ნიცშე, გ. თევზაძის აზრით, პიროვნების თავისთავადობის, სიძლიერისა და გულწრფელობის ერთგული დამცველია და ამ პოზიციიდან ახდენს იგი ევროპული საზოგადოების მორალური და მსოფლმხედველობრივი საფუძვლების რადიკალურ კრიტიკას. ნიცშე ეთაყვანება ძლიერ, შემოქმედებითი გენიით დაჯილდოვებულ, ახალი ღირებულებების დაძვგენ ინდივიდს, რომელიც ძალაუფლების ნების, როგორც სიცოცხლის საფუძვლადმდებარე პრინციპის, აქტიური გამტარებელი და გამოიხატეელია. ამის საპირისპიროდ ევროპულმა კულტურამ ჯერ სოკრატეს, შემდეგ კი ქრისტიანობის გავლენით, სიცოცხლის საწინააღმდეგო ტენდენციები გააბატონა; რეალური, სხეულებრივი და ამქვეყნიური მიღმურს, ჯერარსულსა და გამოგონილს დაუქვემდებარა. ევროპულ კულტურაში დიონისურ სულს აპოლონურმა საწყისმა სძლია. ევროპულმა კულტურამ მიწაზე მყარად დგომას ზეცის ერთგულება არჩია. ადამიანის რეალურ და არსობრივ სურვილებს ჯერარსი დაუპირისპირდა და გაბატონდა. კანტის წინააღმდეგაც ამიტომ იბრძოდა ნიცშე. გ. თევზაძის აზრით, ნიცშემ სწორედ ვერ გაიგო კანტის ეთიკის მკაცრად ავტონომიური ხასიათი. „[ნიცშე] ფიქრობდა, რომ კანტის კატეგორიული იმპერატივი, ანუ მოთხოვნა: შენ ეს უნდა გააკეთო (მიუხედავად იმისა, პირადად, განცდის დონეზე, გსურს ეს შენ თუ არა) პიროვნების 'მე მინდას' სრული გამორიცხება. ნიცშე ყურადღებას არ აქცევდა იმას, რომ კატეგორიული იმპერატივი სწორედ პიროვნების მიერ, მისი მისწრაფებების შინაგანი ბრძოლის შედეგად არჩეული 'უნდა' და ჯერარსია და არა

გარედან თავისმოხვეული“¹³.

საინტერესოა გ. თევზაძის დაკვირვება ნიცშეს დასაბუთების თავისებურ ხერხთან დაკავშირებით. მისი აზრით, გერმანელი მოაზროვნის კრიტიკის სიძლიერე თავდასხმის მიმართულების მოულოდნელობაშია. ნიცშე ფართო ერუდიციისა და ბრწყინვალე კრიტიკული აზლის წყალობით ზუსტად წარმოაჩენს მოწინააღმდეგის პოზიციის ნაკლოვანებას და „პრობლემის ცალმხრივი და წინააღმდეგობრივი, მაგრამ მომაჯადოებელი ძალით წარმოდგენის წყალობით“ ახერხებს, რომ მკითხველს თავს მოახვიოს საკუთარი პოზიცია. ეს დასაბუთების თავისებური ხერხია, რომლის მიზანია მკითხველისთვის რაიმეს მოწონება ან შეძლება. ნიცშე დასაბუთების ამ ორიგინალური ხერხითაც თავისი დიდი მოწინააღმდეგის – სოკრატეს მარადიულ ოპონენტად რჩება, რომელიც გონების არგუმენტებით ცდილობდა ადამიანის გრძნობადი ბუნების დამორჩილებას¹⁴.

ნიცშეს ფილოსოფიის მრავალრიცხოვან ინტერპრეტაციათა შორის, გ. თევზაძე განსაკუთრებით გამოარჩევს იმ ერთ-ერთ შესაძლო ინტერპრეტაციას, რომელიც მეორე მსოფლიო ომის შემდგომ ევროპაში გაჩენილი ახალი აზროვნების წყალობით გახდა პოპულარული. ნიცშეს ფილოსოფიის ეს ინტერპრეტაცია მ. პაიდუგერსა და კ. იასპერსს უკავშირდება. ნიცშეს მიერ არაერთგზის გაცხადებული დებულება, რომ „ადამიანი ხსნილ უნდა იქნეს შურისძიებისგან“ და „მხოლოდ სიყვარულმა უნდა მართოს“, გერმანელმა ექსისტენციალისტებმა მისი ფილოსოფიის ამოსავალ წერტილად მიიჩნიეს და სცადეს დაემტკიცებინათ, რომ ნიცშე ისტორიული ქრისტიანობის უმკაცრესი კრიტიკის შემდეგ, ახალ ღირებულებათა საფუძვლის ძიებაში, კვლავ ქრისტიანობას დაუბრუნდა¹⁵. გ. თევზაძის აზრით, მსგავსი ინტერპრეტაცია ნიცშეს ფილოსოფიის ქრისტიანობასთან შეთავსების რეალურ გზას ხსნის და ახალი ევროპული აზროვნების ძირითად ტენდენციებთან არის თავსებადობაში. აშკარაა, რომ ქართველი ფილოსოფოსი ამ შემთხვევაშიც ნიცშეს ფილოსოფიის პოზიტიური მხარეების წინა პლანზე წამოწევას ცდილობს და არ სურს გერმანელი მოაზროვნის მხოლოდ „აგრესიული ინდივიდუალიზმის“ იდეოლოგიად და მიზანთროქად გამოცხადება.

13 გ. თევზაძე, XX საუკუნის ფილოსოფიის ისტორია, გვ. 28-29.

14 იხ. იქვე, გვ. 29-30.

15 იხ. იქვე, გვ. 36.

2006 წელს გამომცემლობა „ნეკერში“ (საელე წერეთლის ფილოსოფიის ინსტიტუტის რეკომენდაციით) დაიბეჭდა ქართველი ფილოსოფოსის, თენგიზ ირემაძის წიგნი – „ფრიდრიხ ნიცშე. «ესე იტყოდა ზარატუსტრას». ტექსტი და კონტექსტი“¹⁶. ეს მრავალმხრივ საინტერესო წიგნი უკანასკნელი წლების ქართული ნიცშეოლოგიის მნიშვნელოვან შენაძენად შეიძლება ჩაითვალოს.

როგორც სათაურიდანვე ჩანს, ავტორს განუზრახავს გერმანელი ფილოსოფოსის საქვეყნოდ ცნობილი ნაშრომის მთავარი თემების ანალიზი. ცნობილია, რომ ქართული კულტურაში უკვე მოგვეპოვება „ესე იტყოდა ზარატუსტრას“ მაღალი ფილოსოფიური კულტურით და ბრწყინვალე ლიტერატურული ნიჭიერებით შესრულებული კომენტარები, რომლის ავტორიც არის ქართული ფილოსოფიური სკოლის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენელი თამაზ ბუაჩიძე. ეს გამოკვლევა ქართულმა საზოგადოებამ პირველად ნიცშეს თხზულების ერეკლე ტატიშვილისეულ თარგმანთან ერთად გაიცნო და აღიარა. ამ ფონზე თ. ირემაძე წარმატებით აგრძელებს ნიცშეს შემოქმედების საფუძვლიანი და ობიექტური კვლევის იმ გზას, რომელსაც საქართველოში თ. ბუაჩიძემ დაუდო სათავე.

ნიცშესადმი მიძღვნილი გამოკვლევის პირველ ნაწილში თ. ირემაძე საინტერესოდ აღწერს გერმანელი ფილოსოფოსის შემოქმედებითი ძიებებით აღსავსე ცხოვრების გზას და იმ ინტელექტუალურ გარემოს, რომელშიც იზადებოდა ზარატუსტრას სწავლება. ქართველი მკვლევარი გვიჩვენებს, რომ ახალეუროპულ ფილოსოფიაში „ღმერთის სიკვდილის“ შესახებ უკვე ფიქრობდნენ და შტირნერი საუბრობდნენ, მაგრამ შექმნილი ისტორიული სიტუაციის არსის დადგენის, სათანადო დასკვნების გამოტანისა და პასიური ნიჭილიზმის დაძლევის სურვილი ნიცშე აიძულა პრობლემის უკიდურესი რადიკალიზება მოეხდინა. თ. ირემაძე იზიარებს იმ მოსაზრებასაც, რომ ნიცშეს „ნიჭილიზმის“ ცნება და კირკეგორის „სასოწარკვეთილების“ ცნება მსოფლმხედველობრივი კრიზისის მდგომარეობაში მყოფი ადამიანისთვის დამახასიათებელი ერთი და იგივე სულიერი მდგომარეობის აღმნიშვნელი ტერმინებია. მისგან თავდაღწე-

16 იხ. თ. ირემაძე, ფრიდრიხ ნიცშე. „ესე იტყოდა ზარატუსტრას“. ტექსტი და კონტექსტი, თბილისი, 2006.

ვის გზები კი ამ ორ მოაზროვნეს სხვადასხვანაირად ესახება. კირკეგორის აზრით, ამ მდგომარეობის გადალახვის ერთადერთი გზაა „ადამიანში ზეადამიანური ძალების გაღვიძება“¹⁷. ნიცშე კი მიიჩნევს, რომ „ხსნა ადამიანმა ისევ და ისევ საკუთარ თავში უნდა ეძიოს“¹⁸. დანიელი მოაზროვნე პირველქრისტიანობასთან დაბრუნებისკენ მოუწოდებს ადამიანებს, გერმანელი ფილოსოფოსი კი მიწისა და სიცოცხლის სიყვარულისკენ¹⁹.

ცნობილია, რომ „ესე იტყოდა ზარატუსტრა“ არ არის ჩვეულებრივი ნაშრომი თავისი ფორმისა და შინაარსის მიხედვით. თ. ირემადის წიგნში განსაკუთრებული კვლევის საგნადაა ქცეული საკითხი ნიცშეს მთავარი ნაშრომის კომპოზიციის, ფორმისა და სტილის შესახებ. ქართველი მკვლევრის აზრით, „ესე იტყოდა ზარატუსტრა“ ღია კომპოზიციის მქონე ნაშრომია და მკაცრ სისტემურ დაყოფას არ ემორჩილება. ნიცშეს სხვა ნაშრომების მსგავსად, ამ ნაშრომშიც განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება აზრის შინაგან სელას. ნიცშე, როგორც სისტემის რადიკალური მოწინააღმდეგე, „ესე იტყოდა ზარატუსტრას“ სახით მომავლის ფილოსოფიის მეტაფორულ-სტილისტურ თავისებურებას აქცევს ყურადღებას და არა სისტემურ ხასიათს²⁰, - აცხადებს თ. ირემადე.

ბევრი საინტერესო მოსაზრებაა გამოთქმული თ. ირემადის ნაშრომის იმ ნაწილში, რომელშიც ნიცშეს თხზულების პერსონაჟები და მხატვრული სახეებიც განხილული. ნიცშეს მიერ შექმნილი ყოველი ლიტერატურული სახე გარკვეულ ფილოსოფიურ ქვეტექსტზე მიგვანიშნებს და ამა თუ იმ იდეის წარმოჩენისათვის მკაცრად განსაზღვრული როლი აკისრია. ქართველი მკვლევარი ნიცშეს თხზულების ცნობილ კომენტატორთა და ინტერპრეტატორთა მოსაზრებების გათვალისწინებით დაწვრილებით განმარტავს ყოველი პერსონაჟის როლს და გვაცნობს იმ იდეათა კომპლექსს, რომლის გამოხატულებასაც ისინი წარმოადგენენ.

ბუნებრივია, რომ თ. ირემადის წიგნის უმთავრესი ნაწილი „ესე იტყოდა ზარატუსტრას“ ძირითად პრობლემათა ანალიზს ეთმობა. ავტორი ასეთ პრობლემათა რიცხვს მიაკუთვნებს ნიცშეს მიერ ტრადიციული ონტოლოგიური კონცეფციებისა

17 იხ. იქვე. გვ. 29.

18 იხ. იქვე.

19 იხ. იქვე.

20 იხ. იქვე. გვ. 37.

და ადამიანის სულის უნივერსალურობის შესახებ არსებული თეორიების უარყოფას, უკანასკნელი ადამიანის დაძლევის, ადამიანის შურისგებისაგან განთავისუფლების, ძალაუფლების ნებისა და მარადიული დაბრუნების იდეებს. აღნიშნული პრობლემების კვლევას ლაიტიმოტივად გასდევს ის სამართლიანი მოსაზრება, რომ მათი ავტორი რადიკალური მოწინააღმდეგეა აბსოლუტურობის პრეტენზიის მქონე იმ ცნებების და ღირებულებების, რომელთა არსებობასაც ეფუძნება კულტურის ტრადიციული სახეები და ფორმები. თანამედროვე ევროპულ კულტურაში, ნიცშეს აზრით, თითქმის არ მოიპოვება არც ერთი იდეა და ღირებულება, რომელსაც ხელშეუხებლობის სტატუსი უნდა ჰქონდეს მინიჭებული. თ. ირემიძე „ესე იტყოდა ზარატუსტრას“ უმთავრესი ფილოსოფიური პრობლემების კვლევაში წარმატებით იყენებს თანამედროვე ნიციშეოლოგიის უკანასკნელ მიღწევებს და საკუთარი პოზიციის დასაცავად ჩვენში ან უცხოეთში გავრცელებული არასწორი ინტერპრეტაციების კრიტიკასაც არ ერიდება.

თ. ირემიძე თავისი გამოკვლევის ბოლო ნაწილში საუბრობს თანამედროვეობისათვის ნიცშეს ცნობილი ნაშრომის მნიშვნელობაზე. ქართველი მეკლესიარი ბევრ საინტერესო მოსაზრებასა და ეარაუდს გამოთქვამს ამ საკითხზე. მისი აზრით, ნიცშეს „ესე იტყოდა ზარატუსტრა“ კ. მარქსის „კომუნისტური მანიფესტის“ გვერდით შეიძლება განვიხილოთ, რადგან XIX საუკუნეში შექმნილ ამ ორ ტექსტს ერთმანეთთან აკავშირებს ანტირელიგიური პათოსის და ადამიანთა ტრადიციული ყოფის რადიკალურად გარდაქმნის სულისკვეთება. ამ ტექსტებით ევროპულ აზროვნებაში ჰუმანიზმის სრულიად ახალ გაგებას ჩაეყარა საფუძველი²¹. უნდა აღინიშნოს, რომ ჯერ კიდევ 1950 წელს გამოქვეყნებულ სტატიაში „ნიცშეს ადგილი ფილოსოფიის ისტორიაში“ კ. იასპერსი საუბრობდა ნიცშესა და მარქსის მოძღვრებათა ხასიათის საერთო ნიშნებზე. ქართველი ფილოსოფოსი თავისი მოსაზრებებით ამ საინტერესო დაკვირვებას კიდევ უფრო დამაჯერებელს ხდის. ნიცშეს ფილოსოფიის სლოტარდაიკისეულ ინტერპრეტაციაზე დაყრდნობით, თ. ირემიძე ნიცშეს მოძღვრებაში ბიო-პოლიტიკის ახალი კონცეფციის გამოხატულებასაც ხედავს. მისი აზრით, ნიცშე არა მარტო ცხოვრების ტექნიკის სრულიად ახალი კონცეფციის შემქმნე-

ლია, არამედ ფილოსოფოსი-სელექტორიცაა, რომელიც ისტორიული ქრისტიანობის წყალობით ნამოყალიბებული „პატარა ადამიანის“ ტიპის ალტერნატივად ახალი ტიპის ადამიანის გამოყენას ღამობს²². ზოგადად უნდა ითქვას, რომ თ. ირემაძის ნაშრომის ამ ნაწილში ნიცშეს შემოქმედების ბევრი ისეთი ასპექტია წინა პლანზე წამოწეული, რომელიც ქართული ნიცშეოლოგიისთვის სიახლეს წარმოადგენს. ქართველი მკვლევარი გერმანელი ფილოსოფოსის იდეების ახლებური კუთხით წარმოიწინას ცდილობს და ხშირად წარმატებით ახერხებს ამას.

დახვეწილი ფილოსოფიური კულტურით და საკვლევი პრობლემატიკის საფუძვლიანი ცოდნით შესრულებული თ. ირემაძის გამოკვლევა მნიშვნელოვანი შენაძენია ნიცშეს ქართული რეცეფციის ისტორიისთვის.

* * *

ბოლოს კი დავძენთ, რომ ქართულ ფილოსოფიაში ნიცშეს შემოქმედების გაგებისა და ათვისების მხრივ არსებული ტენდენციების შესწავლა მხოლოდ იმის გარკვევის საშუალებას კი არ იძლევა, თუ რამდენად აქტიური იყო ან არის ნიცშეს როლი ქართული კულტურის წიაღში მოქმედ ისტორიულ დისკურსში; უპირველეს ყოვლისა, ის იმის გარკვევის საუკეთესო გზაა, თუ როგორ იცვლებოდა თავად ქართველი ინტელექტუალების „მოლოდინთა პორიზონტი“ ნიცშეს ნააზრევთან მიმართებაში.

22 იხ. იქვე, გვ. 120.

**FRIEDRICH NIETZSCHE IN THE CONTEMPORARY
GEORGIAN PHILOSOPHY**

Abstract

The dissemination and reception of complex and interesting ideas of Nietzsche's philosophy in Georgia has a long history – longer than a century. The aim of the article is to illuminate the existing situation in this respect in the contemporary Georgian scholarship. The author, considering modern tendencies in Nietzsche scholarship worldwide, attempts to represent the ways of understanding essential themes of Nietzsche's philosophy by contemporary Georgian philosophers (G. Tevzadze, T. Iremadze).

ნაწილი II

**თამაზ გუაჩიძე – ზრიდრის ნიჭუმს
ფილოსოფიის მკვლევარი**

თამაზ ბუაჩიძე აპოლონური და დიონისურის ნიცშესაული კონცეფციის შესახებ

ფრიდრიხ ნიცშეს ფილოსოფიის შესახებ დაწერილ გამოკვლევათა შორის, თამაზ ბუაჩიძის შრომა ნიცშეს შესახებ, გამოქვეყნებული წიგნში „თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის სათავეებთან“, ერთ-ერთი ბრწყინვალე გამოკვლევაა¹. განსაკუთრებით აღნიშვნის ღირსია თ. ბუაჩიძის შრომის ის მონაკვეთი, რომელშიც განხილულია ნიცშეს პირველი გამოქვეყნებული წიგნი „ტრაგედიის დაბადება მუსიკის სულიდან“.

თ. ბუაჩიძე აჩვენებს, რომ ნიცშესათვის ძველი ბერძნული კულტურის იმ ფენომენის წარმოშობა და რაობა, რომელსაც ანტიკური ტრაგედია ჰქვია, არის ის, რამაც სამყაროს ფარული არსება უნდა გაგვიცხადოს. ნიცშესთვის ანტიკური ტრაგედიის წარმოშობის საკითხი ფილოსოფიური საკითხია. თ. ბუაჩიძე აღნიშნულ საკითხს სწორედ ფილოსოფიის პოზიციიდან იკვლევს.

წიგნი „ტრაგედიის დაბადება მუსიკის სულიდან“ დაწერილია 1872 წელს. ამ დროისათვის ნიცშეზე ა. შოპენჰაუერის წიგნის „სამყარო, როგორც ნება და წარმოდგენა“ გავლენა განსაკუთრებით ძლიერია. მუსიკას ნიცშე, შოპენჰაუერის მსგავსად, ხელოვნების უმაღლეს სახედ განიხილავს, რომელიც ნებას – სამყაროს არსებას – ასახავს. მუსიკის ეს მეტაფიზიკური გაგება გასდევს ნიცშეს მთელ წიგნს. თ. ბუაჩიძის აზრით, ნიცშეს ამ კონცეფციის ამოსავალი თეზისია დებულება, რომლის მიხედვით, ბერძნული ხელოვნება – მუსიკა და ტრაგედია – კაცობრიობის შემოქმედებით კონცეფციითა რეალიზაციის უმაღლესი ფორმაა. ნიცშესთვის ბერძნული ხელოვნების, მისი მეტაფიზიკური არსების წვდომის იარაღი არ შეიძლება იყოს „რაციო“, განსჯა. აქ გადამწყვეტი სიტყვა ეკუთვნის ხედვას, ინტუიციას.

ბერძნული ხელოვნება ორი სახისაა, ორი ურთიერთსაპირისპირო საწყისის შემცველია. ამ ორ საწყისს ნიცშე ძველ

¹ იხ. თ. ბუაჩიძე, ფრიდრიხ ნიცშე // თ. ბუაჩიძე, ბურჟუაზიული ფილოსოფიის სათავეებთან, თბილისი, 1986, გვ. 51-87.

ბერძენთა ღმერთების – აპოლონისა და დიონისეს – სახელუბით აღნიშნავს. აპოლონი ჰარმონიის, სინათლის, წესრიგის, გონიერების, ლამაზი ოცნების სიმბოლოა. დიონისე კი – სიბნელის, ზომის რღვევის, ტანჯვის, ექსტაზის, ინსტინქტის თარეშის, ალვირახსნილობის, ორგიასტულ-ქაოსურის სიმბოლო.

აპოლონურია პლასტიკური ხელოვნება, ეპოსი და ლირიკა, დიონისურია არაპლასტიკური ხელოვნება – მუსიკა. თ. ბუაჩიძე ხელოვნების ამ ორი საწყისის დაპირისპირებულობაში ნიცშესეჰერაკლიტეს ფილოსოფიის გავლენას ხედავს: „ურთიერთდაპირისპირებულთა ბრძოლას, ბრძოლას, რომლის შედეგადაც ხელოვნების ორივე სახე იხვეწება, ვითარდება და სრულყოფილი ხდება“².

ნიცშეს სიტყვებით, აპოლონურ ხელოვნებას ქმნის ლამაზი სიზმარი. სიზმარი პლასტიკური ხელოვნების პირობაა. ადამიანში მოქმედი აპოლონური ღტოლვა ანარეკლია თავად სამყაროს ძირში მოქმედი აპოლონური ღტოლვისა, რომელიც ასევე შემოქმედია, ასევე სახეებს ქმნის. აპოლონური ძალის სამყაროა ის სამყარო, რომელშიც ჩვენ ვცხოვრობთ – ინდივიდუაციის პრინციპს დამორჩილებული, დროსა და სიერცეში არსებული სამყარო. აქ თ. ბუაჩიძე შენიშნავს, რომ „ადამიანის შემოქმედებითი ძალის დახასიათებიდან ნიცშე თავად სამყაროს შემოქმედებითი ძალის დახასიათებაზე გადავიდა [...] ამ გადასვლას აკლია მყარი საფუძველი“³. ანალოგიურ გადასვლას ხედავს ბუაჩიძე ნიცშესთან დიონისური ხელოვნების დახასიათებისას. დიონისურ ღტოლვას შეესაბამება თრობა, რომლის მეშვეობით ადამიანი თავდავიწყებამდე მიდის. თრობა ნიშნავს საკუთარი საზღვრის დავიწყებას, ზომის დარღვევას, ინდივიდუალურის, მყარისა და გამოკვეთილის განადგურებას, გაერთიანებას სამყაროს ძირთან – „პირველურთან“. აქაც, დიონისურის დახასიათებისას, უკანონო გადასვლაა სამყაროზე: დიონისური ღტოლვა ნიცშესათვის არ არის მხოლოდ ადამიანური. თავად სამყარო, ბუნება წარმოსდგება როგორც ხელოვნებისეული ძალის, დიონისური საწყისის მქონე, როგორც ინდივიდუალურ-განსაზღვრულის განადგურება.

დიონისური სამყარო შეესაბამება შოპენჰაუერისეულ „ბნელ ნებას“, აპოლონური კი – წარმოდგენის სამეფოს. ამრიგად, ასკენის თ. ბუაჩიძე, ნიცშესთვის სამყარო თავადვე ატარებს თავის

2 იქვე. გვ. 56.

3 იქვე. გვ. 57.

თავში ხელოვნებისეულ ძალებს - აპოლონურ და დიონისურ ლტოლევებს. ნიცშეს კონცეფციაში სამყარო წარმოსდგება, როგორც ხელოვანი, „მოთამაშე“, „არტისტი“. ამის შესაბამისად, სამყაროს ფილოსოფიურ გაგებას ნიცშე „არტისტულ მეტაფიზიკას უწოდებს“. თ. ბუაჩიძეს მოჰყავს ნიცშეს სიტყვები: „სამყაროს არსებობა შეიძლება გამართლდეს მხოლოდ როგორც ესთეტიკური ფენომენი“⁴. აქ ბუაჩიძე შენიშნავს, რომ ნიცშეს ბგობა თავისებური, ღრმად სუბიექტური „დოქსა“ უფროა, ვიდრე ჭეშმარიტი ცოდნა.

არსებობს ხელოვნება, წერს ნიცშე, რომელიც თავის თავში გააერთიანებს ზემოთ აღნიშნულ ორ საწყისს, ორ ლტოლვას. ასეთი ხელოვნება არის ბერძნული ტრაგედია. დიონისურისა და აპოლონურის ამ სინთეზის, ანუ ბერძნული ტრაგედიის დაბადება რთული პროცესია - სამკედრო-სასიცოცხლო პროცესია, სამკედრო-სასიცოცხლო ბრძოლაა, რის შედეგადაც ჰომეროსის აპოლონურ სამყაროში დიონისური ელემენტი იჭრება. აპოლონური მუსიკის გვერდით მკეიდრდება დიონისური მუსიკა. ეს იმიტომ, რომ აპოლონური კულტურის სიდრმეში დიონისური ლტოლვაა ჩამალული. აპოლონური სინათლე დიონისურზე, სიბნელეზე დამოკიდებული აღმოჩნდება. ძველი ბერძენი, მიუთითებს თ. ბუაჩიძე, მიუხედავად ხალისიანობისა და სილაღისა, ხედავდა ადამიანური ცხოვრების ტრაგიკულობას. მაგრამ, რათა ეხსნათ თავი ტანჯვისაგან, ბერძნებმა შექმნეს ოცნების ლამაზი სამყარო - ოლიმპიელი ღმერთების სამყარო, რომ გაეძლათ, ეცხოვრათ. ბერძნული აპოლონური კულტურისათვის არასოდეს არ ყოფილა უცხო დიონისური განცდა. აპოლონურისა და დიონისურის თითქოს შეურიგებელი ბრძოლა მორიგებით დამთავრდა. ამ მორიგების ერთ-ერთი ბრწყინვალე ნიმუში იყო ანტიკური ტრაგედია. აქ უკვე უპირველესი მნიშვნელობა ენიჭება მუსიკას. ამისათვის საფუძველი მოამზადა პირველმა ლირიკოსმა პოეტმა არქილოქემ. თ. ბუაჩიძე მიუთითებს ნიცშეს მიერ მოტანილ შილერის სიტყვებზე, რომ ლექსის დაწერის წინ არსებობს მხოლოდ რაღაც მუსიკალური განწყობილება, რომელსაც შემდგომ მოსდევს პოეტური იდეა. ნიცშე წერს, რომ ლირიკოსი ჯერ მუსიკოსია, შემდეგ კი დიონისური მუსიკა ჩამოისხმება სახეებში: ლირიკოსი ხედავს მათ, თითქოს, სიზმარში, დიონისური ერწყმის აპოლონურს.

მუსიკისა და სახის - ღმრთისურობისა და აპოლონურის - უმაღლესი ერთიანობაა ნიცშესათვის ბერძნული ტრაგედია. ტრაგედიის მუსიკალურ ელემენტს ნიცშე ხედავს სატირთა ქოროში. ტრაგედია ამოიზარდა სატირთა ქოროდან. სატირთა ქოროს სიმღერა ადამიანს ახედებდა თავის საწყისებში, აბრუნებდა ბუნების წიაღში. მწარე ჭეშმარიტებას ადამიანის ცხოვრებისა და სიკვდილის შესახებ უპირისპირდებოდა „მეტაფიზიკური ნუგეში“ - განცდა იმისა, რომ სამყაროს ძირი მარად ცოცხალია, უძლეველია, რომ ღმრთისე არა მარტო მარადიული სიკვდილია, არამედ მარადიული განახლებაც არის.

ნიცშე, წერს ბუაჩიძე, ეძებს მარტივ ფენომენს, რომელშიც აპოლონურისა და ღმრთისურობის სინთეზი მოცემულია. მასში, ამ ფენომენში, ერთი მხრივ, მუსიკალური ასპექტისა და, მეორე მხრივ, პოეტური სახის გამოყოფით ნათელი ეფინება ბერძნული ტრაგედიის არსებას. ამ პოეტურ სახეს ლირიკა წარმოადგენს. ლირიკოსი, ნიცშეს აზრით, თავდაპირველად, როგორც ღმრთისური ხელოვანი, მთლიანად უერთდება „პირველერთს“, მის წუხილს და ქმნის ამ „პირველერთის“ ასდღს, როგორც მუსიკას; ნიცშე ეთანხმება შოპენჰაუერს, რომ მუსიკა სამყაროს არსების უკუფუნაა, გამეორებაა. ლირიკოსი ხედავს მუსიკის სახეებს თითქოს სიზმარში. ასე ერწყმის ღმრთისურს აპოლონური. აქედან თ. ბუაჩიძე ასკენის, რომ, ნიცშესთვის ლირიკა ხელოვანის ინდივიდუალური განწყობილების გამომხატველი კი არ არის, არამედ გაცილებით მაღალი ინსტანციის - „პირველერთის“ ფარული არსების გაცხადებაა. „ლირიკოსი მედიუმია, რომლის საშუალებითაც ლაპარაკობს თავად სამყაროს არსება“, რომელიც „პირველერთის“ კარნახით ქმნის სახეების მშვენიერ სამყაროს¹. ასე იქმნებოდა ბერძნული ტრაგედია. ბერძნული ტრაგედიის ქოროს სიმღერებში ქრება ყოველდღიურობა, დრო, სოციალური ყოფა; ყველა თანასწორია, რადგანაც ყველა ღმერთ ღმრთისეს მსახურია.

ბერძნული ტრაგედია დაიბადა მუსიკის სულიდან. მაგრამ ის მარადიულად ვერ იცოცხლებდა. ის წარმოიშვა მუსიკის სულიდან, და როცა ტრაგედიაში მოკვდა ეს სული - ღმრთისურ-მუსიკალური საწყისი -, ტრაგედიაც მოკვდა.

ნიცშეს წიგნში „ტრაგედიის დაბადება მუსიკის სულიდან“ ვრცლად არის მოთხრობილი იმის შესახებ, თუ რამ გამოი-

წვია ტრაგედიის სიკედილი. დიონისურ-მუსიკალური საწყისი წარმოშვა დიონისეს შესახებ მითმა. მიჰყო იყო მისი წყარო და მისი არსება. მაგრამ დადგა დრო, როცა მითს ეჭვის თვალით დაუწეეს ეურება. ეს, უპირველეს ყოვლისა, გამჟღავნდა ბერძენი ტრაგიკოსის, ევრიპიდეს შემოქმედებაში. ნიცშე ევრიპიდეს ტრაგედიის აგონიას უწოდებს, რამდენადაც მისი ტრაგედიები არადიონისურ საფუძველზეა აშენებული.

თ. ბუაჩიძის აზრით, ნიცშემ დაინახა, რომ ევრიპიდეს შემოქმედებაში აისახა ძველი ბერძენის მსოფლმხედველობის შეცვლა სხვაგვარი მსოფლმხედველობით. იშვა ახალი კულტურა და ადამიანის ახალი ტიპი – ე.წ. სოკრატული ადამიანი. ღვთაება, რომელიც ევრიპიდეს სახელით საუბრობდა, იყო არა დიონისე, არამედ ახალი დემონი – სახელად სოკრატე. სოკრატეს რაციონალიზმის გაბატონება მიაჩნია ნიცშეს დიონისური მსოფლმხედველობის სიკედილის მიზეზად. დიონისურ მსოფლმხედველობაში ინსტიქტია კონსტრუქციული; ცნობიერება და გონება – უარყოფელია. სოკრატულ მსოფლმხედველობაში კი შემოქმედების ფუნქცია ცნობიერებას, გონებას, ლოგიკას აკისრია. სოკრატე, ნიცშეს აზრით, არის თეორიული ადამიანი, რომელიც ყველაფერს მეცნიერული საზომით ზომავეს: სოკრატეს ცოდნიდან გამომჟღავნებს სწავლას, პეროიზმიც და სხვა. სოკრატეს პიროვნებასა და მოღვაწეობაში დიონისურს, მითოსურს და მუსიკალურს დაუპირისპირდა ცოდნა, თეორია, რაციონალიზმი. ევრიპიდე წერდა თავის ტრაგედიებს, როგორც სოკრატეს ესთეტიკის მიმდევარი.

ტრაგიკულის და ტრაგედიების ეპოქა მეცნიერების სულია და სოკრატიზმის გამარჯვებით დამთავრდა. მითოსისა და ტრაგედიის ეპოქა შეცვალა მეცნიერების ეპოქამ.

სოკრატულ კულტურას ნიცშე სხვა სახელითაც მოიხსენიებს: ალექსანდრიული კულტურის სახელით. მის თანამედროვე კულტურას ნიცშე ალექსანდრიულ კულტურას უწოდებს. სოკრატული კულტურის გამარჯვება იყო აპოლონური კულტურის დაუძლურება და გაუკუღმართება. „აპოლონურმა ტენდენციამ ლოგიკური სქემატიზმის სახე შეიძინა. ამ გაუკუღმართების კვალს, ნიცშეს თანახმად, მთელი თანამედროვე ევროპული კულტურა ატარებს“.

წიგნში „ტრაგედიის დაბადება მუსიკის სულიდან“ ნიცშე, თ. ბუაჩიძის აზრით, ადამიანთა ორ ტიპზე მსჯელობს: „დიონი-

სერ შემოქმედზე“ და „თეორიულ ადამიანზე“; მათ შეესაბამება ორი განსხვავებული კულტურა. „ღიონისური შემოქმედებისათვის“ ძირითადი მნიშვნელობა აქვს არა განსჯას და ლოგიკას. არამედ განცდას; ის მითში ცხოვრობს, ის ტრაგიკული მსოფლმხედველობის მქონეა, რამდენადაც მისთვის უცხო არ არის ამქვეყნიური ტანჯვა და სიცოცხლის სიმძიმე. მიუხედავად ამისა, ის ხედავს სიცოცხლის ნათელ მხარეებსაც და უარს არ ამბობს მათზე. აქ თ. ბუაჩიძე ნიცშეს უპირისპირებს შოპენჰაუერს და წერს, რომ სიცოცხლისადმი დადებითი დამოკიდებულება მკვეთრად ასხვავებს ნიცშეს პოზიციას შოპენჰაუერის პესიმიზმისაგან⁷. ღიონისური ხელოვანივით ნიცშემ იცის, რომ სიკვდილი არ არის აბსოლუტური გაქრობა, რომ სიკვდილი დაბრუნებაა მარად ცოცხალ „პირველერთთან“.

ნიცშე ფიქრობს, რომ ღიონისური შემოქმედი თავის თავში აერთიანებს სამყაროს ორივე საწყისს – ღიონისურსაც და ათლონურსაც. ასეთი ხელოვანები გამორჩეული ინდივიდები და მხოლოდ ერთეულები შეიძლება იყვნენ. კულტურის მთავარი ამოცანაა – ხელი შეუწყოს დიდი ადამიანის – ხელოვანის, ფილოსოფოსის და წმინდანის შექმნას⁸.

ზემოხსენებული ორი ტიპის ადამიანის დაპირისპირებაში გაიმარჯვა თეორიულმა, სოკრატულმა ადამიანმა; დღეს ჩვენ „მეცნიერების ადამიანის“ სამყაროში ვცხოვრობთ, – ამტკიცებს ნიცშე.

„ტრაგედიის დაბადებაში“, წერს თ. ბუაჩიძე, გატარებულია ის აზრი, რომ მეცნიერების შეფასება უნდა მოხდეს უფრო მაღალი საფეხურიდან, და ეს მაღალი საფეხურია ხელოვნება; ხოლო ხელოვნება ფასდება ერთი საზომით – სიცოცხლით. ნიცშეს ამოცანაა, რომ „შეეხედოთ მეცნიერებას ხელოვანის თვალთახედვით, ხელოვნებას კი სიცოცხლის თვალთახედვით“⁹.

მეცნიერებისა და ხელოვნების ურთიერთმიმართებაში თ. ბუაჩიძე ხედავს არა იმას, რომ ნიცშე მეცნიერების მტერია, არამედ ბრძოლას მეცნიერების კულტის, მეცნიერების გაფუტიშების წინააღმდეგ. ნიცშეს „ანტიმეცნიერულ“ პათოსში ბევრი რამაა საინტერესო და მართებული, – პირველყოელისა კი ანტისციენტისტური მიმართულება. ნიცშეს არ სურს – და სრულიად მართებულად, – რომ ადამიანის ყოფიერების ყველა სიძნელის

7 იხ. იქვე.

8 იხ. იქვე. გვ. 68.

9 იქვე. გვ. 69.

გადაწყვეტა მეცნიერებას - ზუსტ გამოთვლას, გაზომვას, გამოანგარიშებას - დაეკისროს [...] ნიცშე მეცნიერების უკანონო პრეტენზიების შეურიგებელი მტერია¹⁰.

ნიცშეს არ სერს იყოს მხოლოდ კრიტიკოსი. ის ეძებს საშუალებას, რომ თანადროული - სოკრატული კულტურა გამოცოცხლდეს და ჭეშმარიტ კულტურად იქცეს. ამ მიზნის მიღწევის საშუალებას ნიცშე დიონისური მსოფლმხედველობის, მითისა და ტრაგედიის აღორძინებაში ხედავს.

მეცნიერულ შემეცნებას კანტმა და შოპენჰაუერმა საზღვრები დაუდეს, აჩვენეს, რომ მეცნიერება არ ყოფილა ყოვლისშემძლე. ნიცშე იმედს დიონისური სულის, კერძოდ გერმანული მითის და ახალი ძალების გამოღვიძებაზე ამყარებს. მისი აზრით, გერმანული სულის დიონისურ წიადში იბადება ძალები, რომელთაც არაფერი საერთო არა აქვთ სოკრატულ კულტურასთან. ეს ძალებია გერმანული მუსიკა ბახიდან ბეთჰოვენამდე და ბეთჰოვენიდან ვაგნერამდე. ნიცშეს ახალგაზრდობის პერიოდში რიხარდ ვაგნერი იყო ის კომპოზიტორი, რომელსაც, თვით ნიცშეს აზრით, ძალა შესწევდა გერმანული მითის გაცოცხლებით აღედგინა დიონისური კულტურა. გერმანული მუსიკის დიონისურ სულთან ნიცშე აკავშირებს კანტისა და შოპენჰაუერის ფილოსოფიურ მოძღვრებებსაც, რომელთაც ცნებებში ჩამოყალიბებულ დიონისურ სიბრძნედ მიიჩნევს.

მალე ნიცშეს მსოფლმხედველობაში რადიკალური გარდატეხა ხდება. თხზულებაში „აღამიანური, ერთობ აღამიანური“ ნიცშე მეტაფიზიკის უარყოფამდე მიდის. შოპენჰაუერის მეტაფიზიკის და, საერთოდ, მეტაფიზიკის უარყოფა მასთან დასაბუთებულია შემეცნებისა და მეცნიერებისადმი უდიდესი ნდობის გამოცხადებით.

არაჩვეულებრივად მხატვრული, ლამაზი სტილით არის დაწერილი ფრ. ნიცშეს წიგნი „ტრაგედიის დაბადება მუსიკის სულიდან“. თამაზ ბუაჩიძის მიერ ამ წიგნის ანალიზი და, განსაკუთრებით, მედიტაციები აპოლონურისა და დიონისურის შესახებ ასევე მხატვრული, პოეტური სტილის შესანიშნავი ნიმუშია და უდიდეს სიამოვნებას ანიჭებს მკითხველს. სტილის მხატვრულობა და პოეტურობა ვერაფერს აკლებს ფრ. ნიცშეს ამ წიგნის შესახებ თამაზ ბუაჩიძის გამოკვლევის სიღრმესა და ჭეშმარიტ მეცნიერულობას.

**TAMAZ BUACHIDZE ON THE NIETZSCHEAN CONCEPTION
OF THE APOLLONIAN AND DIONYSIAN**

Abstract

In the article the book "At the Origins of the Cotemporary Bourgeois Philosophy" (1986) by Tamaz Buachidze is discussed; namely, its part dealing with Friedrich Nietzsche's "The Birth of Tragedy out of the Spirit of Music". Tamaz Buachidze shows that, according to Nietzsche, the Antique tragedy is a phenomenon that is to reveal the hidden essence of the world. According to Nietzsche, the question of the emergence of the Antique tragedy is a philosophical question. T. Buachidze explores this question from the standpoint of philosophy. He discusses in detail two – Apollonian and Dionysian – sources of the Greek art, which are the principles not only of art but also of the world for Nietzsche. Nietzsche considers Socrates' rationalism and Euripides' works to be the chief causes of the death of the Greek tragedy. Nietzsche hopes a renaissance of the Dionysian culture can be brought about by the renewal of the old German mythology and by the music of R. Wagner.

დიონისესა და აპოლონს შუა

ფილოსოფიის ინსტიტუტის სხდომათა დარბაზს სამი დირექტორის ფოტოსურათი ამშვენებს; ესენია: ინსტიტუტის „სულიერი დამაარსებელი“ საელე წერეთელი, მისი საქმის ბრწყინვალე გამგრძელებლები: ნიკო ჭავჭავაძე და თამაზ ბუანიძე. არასპეციალისტის თვალში კი ადვილად შეამჩნევს, რომ სამივე მოაზროვნეა, ბრძენია, ფილოსოფოსია. ხელოვანს – მხატვარს თუ მოქანდაკეს – დიდი ჩხრეკა არ დაჭირდება, რათა მათ სულში ერთ გამორჩეულ ნიშანს მიაგნოს და ამით ცხადდეს თითოეულის ეინაობა; შინაგან სამყაროში შთანერგილი, ღეთაებრივ გონთან წილნაყარი სუბიექტური (ინდივიდუალური) გონი გარეთ გადმოღვრილა და შარავანდედით შეუმოსავეს მათი ჰაბიტუსი, რომელიც თვითონ გეკარნახობს და გვამცნობს ვინ ვინ არის და რა არის. ეს ის ადამიანები არიან, რომელთა ხელმძღვანელობისას ინსტიტუტს „ოაზისი“, თავისუფლების ნავსაყუდელი ეწოდა. ვფიქრობ, ამით ყველაფერია ნათქვამი და მათ ღვაწლზე მეტს არას ვიტყვი. ამ შემთხვევაში, სამთა შორის ასაკით უმცროსის, თამაზ ბუანიძის შესახებ მინდა ვისაუბრო! უფრო ზუსტად, შევეცდები, ფრ. ნიცშესთან მისი დამოკიდებულების ერთი საკითხი გავარკვიო. რა ურთიერთობა შეიძლება ჰქონდეს ჰეგელის ფილოსოფიის შეუდარებელ მკვლევარს ფრ. ნიცშესთან, აპოლონს – დიონისესთან, მყინვარს – თერგთან? როგორ მოხდა, რომ მან ასე წარმატებულად, მაშასადამე, არა მარტო გონებით, არამედ სიყვარულით, წრფელი გულით გამოიკვლია ერთმანეთისაგან მკვეთრად განსხვავებული ორი ფილოსოფოსი? ამ კითხვების პასუხი ნათელია: ავტორი თავის თავში ორივე საწყისს რომ არ შეიცავდეს, ამგვარად ვერ იტყოდა, ფრ. ნიცშეს გამოთქმა რომ ვიხამროთ: სისხლით ვერ დაწერდა. თამაზმა, როგორც ჩანს, ბავშვობიდან თანამდევნი, მისი ცხოვრების თანამგზავრი – ტანჯვა – სასიკეთოდ გამოიყენა და დიდად ტანჯული ფილოსოფოსის ფრ. ნიცშეს შემოქმედებაში

1 უფრო ვრცლად, იხ. ა. ბრეგაძე, ფილოსოფოსის მრწამსი // „მნათობი“, № 3-4 (2004), გვ. 156-165; კი უმა (თამაზ ბუანიძის მონატრება) // „მაცნე“. ფილოსოფიის სერია, № 1 (2006), გვ. 101-106.

ნააქსიოა, ხოლო „ღვთიური სიმშვიდე“, გონი და გონიერება კეგელის ფილოსოფიას მიუძღვნა (სადაც მან ანთროპოლოგიური ფენომენი, სუბიექტური გონი აღმოაჩინა).

სამაზ ბუანიძის პიროვნების ორსახოვნებას, უფრო ზუსტად, ორის შემცველის მთლიანობას და ერთიანობას ეიზუალურად კარგად გამოხატავს მისი ერთი ფოტოპორტრეტი, სადაც ფილოსოფიური ეროსით შეპყრობილ ბრძენაკაცს თითქოს ფრთები შეუსხამს და გაფრენას ლაშობს. ეს შინაგანი სწრაფვა და ღინამიკა მაშინ გახდება საცნაური, როცა მას ფიქრებში ჩაძირულ საეღე წერეთლის წმინდად აპოლონურ სახეს შეეადარებთ. მოდიან ერთად მასწავლებელი და მოწაფე, მსგავსად რაფაელის შედეურის ფრაგმენტისა, ზეციური პლატონი და მიწისკენ მიმართული არისტოტელე რომაა გამოხატული.

მოღვაწეობის ადრეულ პერიოდში ფრ. ნიცშემ დაწერა მეტად მიმზიდველი ნაშრომი „ტრაგედიის დაბადება მუსიკის სულიდან“, რომელიც ბერძნული ტრაგედიის ისტორიასა და თავისებურებას ეხება. ამის შესახებ სხვებსაც უამბნიათ, მაგრამ იმათგან ნიცშეს ნაშრომი დიდად განსხვავდება, უწინარესად, მიზანდასახულობით. საყურადღებო ისაა, რომ ეს, ერთი შეხედვით, ხელოვნების თეორიისა და ესთეტიკის პრობლემა, ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის გარკვევას, საშეაროს მეტაფიზიკური საწყისის ცხადყოფასაც მოიცავს. ამასთან ერთად, რადგან საშეაროსეული ნიშნები და მასში მიმდინარე ხდომილებები ამსახავში, ხელოვანში, ადამიანში კოვებს გამოვლენას, მას ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისთვისაც აქვს მნიშვნელობა. ის,

2 მხოლოდ საეღე წერეთელმა გაბედა და „რეპრესირებული ოჯახის შვილი“ ფილოსოფიის ინსტიტუტში მიიწვია სამუშაოდ. თამაზისათვის მისი კეთილისმყოფელი დიდი ფილოსოფოსი ბოლომდე დარჩა „კეთილ მეზურად, რომელსაც ცხოვრების ძნელ წლებში თხოვ რსევა-დარიგებას, ადამიანად, რომელსაც, როგორც საკუთარ სიწლისს, ყოველ წუთს აბარებ შენი ნამოქმედარის ანგარიშს“ (თ. ბუანიძე, კეთილი მეზური // საეღე წერეთელი, თბილისი, 1967, გვ. 46).

3 როგორადაც არ უნდა შეფასდეს ფრ. ნიცშეს ანთროპოლოგიური შემოქმედება, რა უარყოფითი აზრიც არ უნდა გამოითქვას მასზე, ერთი რამ ცხადია: მან კარგად იცის ადამიანი, მისი სულის სტრუქტურა. ფრ. ნიცშეს ყურადღებისა და ზრუნვის საგანი ადამიანია; საშეაროსა და ეპოქის კრიტიკა მისთვის საშუალებაა, რათა გადაარჩინოს იგი, შექმნას ახალი ეგზემპლარი ადამიანის მოდელისა. რომ არა მიზნის მიხედვით თვისებური გზა, ძველის (ტრადიციულის) დაუნდობელი, გამანადგურებელი მსხვერვეა და სხვა, ადამიანის „მეორედ დაბადების“ („თვითდაბადების“) აუცილებლობაზე ქრისტიანობაც მიუთითებს და სხვადასხვა მსოფლმხედველობის ანთროპოლოგებიც, როცა ადამიანს არისა და ჯერარის (რაც არის და როგორიც უნდა იყოს) შემცველად სახავენ, ადამიანისა და პიროვნების განსხვავებას აფიქსირებენ; ნიცშეს ტერმინები რომ გამოვიყენოთ:

რაც ჩვენთვის (ემპირიული თვალისთვის) პირველადია, სინამდვილეში (გონებატერეტი თვალისთვის) მეორადს წარმოადგენს. სამყაროს მეტაფიზიკური საფუძველი, მოკლედ რომ ვთქვათ, ღუალისტურია (ორსახოვანია): ერთმანეთისგან განსხვავებულ საწყისებს – აპოლონურსა და დიონისურს – შეიცავს. იგივე დასტურდება ადამიანურ სამყაროშიც. ერთ მხარესაა სინათლე, წესრიგი, პარმონია, 'სომა, ღამაზი ოცნება, გონიერება (აპოლონი – ხელოვნების სრულყოფილი ღმერთი), მეორე მხარეს – სიბნელე, ქაოსი, შფოთვა, ტანჯვა, ველური როკეა, ინსტინქტი, თრობა, ექსტაზი (დიონისე – ღვინის ღმერთი, რომელიც შეუპოვრად იბრძვის თვითდამკვიდრებისათვის, შეპყრობილია განდიდების მანიით, ფანატიურად მოითხოვს აღიარებას).

ფრ. ნიცშე, ცხადია, უპირატესობას დიონისეს ანიჭებს, თუმცა აპოლონიც საჭიროა, რათა დააცხროს დიონისეს თავაშეკბული ენება. ცხოვრება მხოლოდ ორი ღმერთის ურთიერთობით თუ შეიძლება. რომ არა აპოლონი თავისი ილუზიებით, ისედაც ტრაგიკული ყოფნა კიდევ უფრო აუტანელი გახდებოდა. გაიელის ცოტა ხანი და ფრ. ნიცშე დაივიწყებს აპოლონს (აგრეთვე, მის შთამაგონებელ ა. შოპენჰაუერს), თავის თავს „დიონისეს უკანასკნელ მოწაფედ“ მოიხსენიებს, ზარატუსტრას კი „დიონისურ საოცრებას“ უწოდებს. ჩვენ კი, თუ დროში უკან დაებრუნდებით და თან აპოლონის მნიშვნელობას გაეამაფრებთ, მეტ ძალას მიეცემთ, მაშინ თვით „ანტიგონისტ“ ნიცშესთან შეიძლება გონის თავისებური სახე აღმოვაჩინოთ, რამდენადაც მისი (გონის) ერთ-ერთი დანიშნულება გარეგანი და შინაგანი (ადამიანური) სამყაროს მოწესრიგება, უკონტროლო ლტოლევებთან დაპირისპირებაა. იქნებ, ამ თვალსაზრისს ნიცშეც დაეთანხმოს, მაგრამ ის არაერთარ შემთხვევაში არ მიიღებს სტატიკურ სამყაროს (აქ: ადამიანს, ხელოვნებას, ტრაგედიას). ისე, კაცმა რომ თქვას, მართლაც რა მოსაწონია ადამიანი სულიერი მღელვარების გარეშე? მაგრამ ფრ. ნიცშეს სხვა რამეც აწუხებს (შეიძლება ასე ითქვას: უფრო აწუხებს): აპოლონის გამარჯვებით, რაც სოკრატედან იწყება, საფუძველი ეყრება ქრისტიანობას, მისი აზრით, მიწიერი, სისხლსავსე ცხოვრებიდან განრიდებულ რელიგიას.

როგორც ჩანს, ფრ. ნიცშემ სწორად ვერ შეაფასა ქრისტიანობა, რომელიც სრულიად არაა მიწიერისა და სხეულებრი-

არსებულ ადამიანს „დასაძლევ გზად და ხიდად“ წარმოადგენენ, „სწეული კაცის“ განკურნებისათვის ზრუნავენ.

ვის უარყოფელი მოძღვრება; ადამიანი სწორედ აქედან – მიწიდან – უკავშირდება ზეციურს, წარმავალისაგან – მარადიულს, ღვთიური გონითი ნაწიასახის გაღვივებით. აქ სიცოცხლე სიკვდილს (გაქრობას) კი არ ემსახურება, არამედ გარდასეულას ერთი ადგილიდან მეორეში. ადამიანის მარადიული სიცოცხლის თავისებურება მიწიერი სიცოცხლის თავისებურებითაა განსაზღვრული, სხეული კი საყოველთაო აღდგომის მონაწილე ხდება. საკუთარი თავის უარყოფა („უარყავ თავი თვისი“) ადამიანისგან ცოდვის (დაცემული სულის) განდევნას ნიშნავს, რითაც მიწიერი ზეციურის თვისებას იძენს. იესომ (ძე ღვთისა, ძე კაცისა) ერთმანეთთან დააკავშირა ზეცა და მიწა („მოვედი სუფევა შენი; იყავ ნება შენი, ვითარცა ცასა შინა, ეგრეცა ქვეყანასა ზედა“), დაგვანახვა ნამდვილ-ადამიანური, პიროვნული (თუნდაც „ზეკაცური“ – ჩვეულებრივი არსებობის გადამღაზი, მასზე ამაღლებული) ცხოვრების სახე, რასაც შარავენდელად ადგას სიყვარულით გამსჭვალული უკიდურესი ტანჯვა („ჯერის მისიტერია“), ცოდვითათვის, „ცოცხალ-მკვდართათვის“ დაღვრილი სისხლი, აგრეთვე ღმერთთან შეხედრა (სინერგია), მეორედ დაბადება (ორგზისი შობა). სხვათა შორის, ლეგენდა დიონისესაც ორჯერ შობილად წარმოგვიდგენს: უდღეური ნაყოფი ზევსმა ბარძაყებში გამოამწყვდია და გაჯანსაღებული შვა, მაგრამ ის შორსაა იმისგან, რასაც ქრისტეში დაბადებული პქვია. იცის ყოველივე ეს ფრ. ნიცუმ და გარკვეულ სიმპათიასაც ამჟღავნებს ნაზარეველის – „უკეთილშობილესი“, „სიყვარულით გაუმადლარი პიროვნების“ და ა.შ. – მიმართ, მაგრამ მაინც წარმართულ ღმერთს ირწყვს.

„ტრაგედიის დაბადების“ შემდეგ ფრ. ნიცუმ არაერთგზის შეიცვალა შეხედულება, მაგრამ ცვალებადობათა წიაღში რჩებოდა უცვლელი ერთი: მთელი სიცოცხლის განმავლობაში მას დიონისესთვის არ უღალატია. ის თან მიჰყვება მის ცხოვრებას და შემოქმედებას, როგორც სისხლსავსე, ტანჯული ღმერთი, მასტიმულირებელი ფაქტორი.

დიონისეს სრულად ის შეიცნობს, ვისაც პირადად განუცდია მისი ძალა, ვინც მონაწილე ყოფილა დიონისური მისტერიებისა („ში-ყოფნა“). ასეთები ძველი ბერძნები იყვნენ, რომლებიც, როგორც სპეციალისტები აღნიშნავენ, ავადმყოფურად მიელტეოდნენ ტანჯვას და ორგიებს, მაგრამ ისინი აღარ არიან, თანამედროვე ბერძნებიც კი დიდად დაშორდნენ მათ წინაპრებს. რჩება ერთი გზა: პერმენევტიკული მეთოდი, „გონითი წარმოდ-

გენა“, წარსულში ჩასახლება და, რამდენადაც ეს შესაძლებელია, დიონისური ხდომილებების თანაგანცდა. ეს უკანასკნელი, რაც უშუალო წედომის უნარითაა განათებული, თანწობილი ხელოვნებისეული მონაცემების ტოლფასია. ასეთი ნიჭი და აპოლონური და დიონისური საწყისების მრავალფეროვნება თამაშ ბუაჩიძეს ჰქონდა მომადლებული, პირველი – ჭარბად, მეორე – ნაწილობრივ. სანთლით რომ ეძებო, მის არსებაში სიბნელესა და დისპარმონიას ვერ იპოვი – მთლიანი, მონოლითური, ნათელი პიროვნებაა, რაც შემოქმედებაში, წერილობით თუ ზეპირ ნაუბარშია ჩანერგილი. არასდროს მიელტვოდა პოპულარობას, სახელსა და დიდებას, ხოლო, როცა მათ თავად მიაკითხეს მას, ფერი ვერ უცვალეს მის თბილ, ამპარტავნობისაგან აბსოლუტურად განძარცვულ ხასიათს. თვითონ კი ამბობდა, პესიმისტი ვარო, მაგრამ ეს იყო „განწყობილების პესიმისმი“ და არა ხასიათის მუდმივი ნიშანი. სოფლის სიავეთაგან მრავალგზის ნაგვემს, არასდროს უფიქრია ცხოვრებისაგან განრიდება. ამ მხრივ ის შორს დგას შოპენაუერისგან და ნიცშეს უახლოვდება. ვერ იტანდა ჯოგურ, გამასიურებულ ყოფნის წესს, არც არავისზე ბატონობდა და არც არავის იბატონებდა; დიონისური გზებით მიელტვოდა და ეძიებდა თავისუფლებას, მაგრამ არა აბსტრაქტულს ან ნეგატიურს (რასაც ნიცშესეული „თავისუფალი გონი“ გულისხმობს), არამედ პოზიტიურს, რომელიც იქნება არა მხოლოდ მისთვის, არამედ სხვებისთვისაც. სხვისადმი ზრუნვამ და სიყვარულმა აპოგეას მიაღწია თანატანჯვაში, რამაც კიდევ უფრო დაამძიმა მისი ტანჯული სული, აამაღლა და გააფაქიზა იგი. სიყვარულით გახელებულიც ახსოვთ მის თანატოლებს და თრობის ექსტაზში ჩაძირულიც; მის სათაყვანებელ ქართულ სუფრასთან, მუსიკის სულიდან ტრაგედიის დაბადების მოწმენი გაუხდია თანამეინახენი, მაგრამ ყოველივე ეს, როგორც იტყვიან, მოცაღლობის ჟამს, საქმეებს შორის და მათ შემდეგ. სხვა დროს კი, სხვაგვარი თრობა, ფილოსოფიური ეროსი, შემოქმედებაში ჩაძირვა ისე, რომ კარზე მომდგარ სიკედილსაც ვერ გრძნობ. გარდუვალობის მაცნე ავადმყოფობასთან არდარიდება, ხიფათიანი, რისკიანი, უშურველი, გამცემი სიცოცხლე.

თამაზ ბუაჩიძისთვის (როგორც გონის ცნების შემოქმედისა და საქართველოში გონითი ანთროპოლოგიის ერთ-ერთი დამფუძნებლისათვის) „სიცოცხლის მიჩნევა ღირებულების საფუძვლად თვითნებობის გამართლების საშიშროებას ქმნის. ღირებულებათა დაფუძნებაში საბოლოო სიტყვა ეკუთვნის არა

სიცოცხლეს, არამედ გონით სუელს, გონს. ადამიანის ფილოსოფია „გონის ფილოსოფიაა და არა სიცოცხლის ფილოსოფია“. ვფიქრობ, რომ ზემოთ მოტანილ შეხედულებაში ტერმინები „სიცოცხლე“ და „გონი“ დიდად უახლოვდება დიონისესა და აპოლონს. აქვე გამოკვეთილია გონის, აპოლონური საწყისის უპირატესობა სიცოცხლესთან, დიონისურთან შედარებით, რაც დიონისეს მთლიანად უარყოფას როდი ნიშნავს. სხვას რომ თავი დავანებოთ, ყოველივე ამას ის დიონისური გზებით ასაბუთებს. ამის შედეგია მისი ნაღვაწის მომწესხველი ძალა, მკითხველსაც ფილოსოფოსობისკენ რომ უბიძგებს. ამგვარი ოსტატობის გარეშე, ცალ-ცალკე წარმოდგენილი ორივე წარმართული ღმერთი სახიფათოა. დიონისემ შეიძლება ისე დაგიაყუროს, რომ დაგაეიწყოს ადამიანური მოვალეობანი, აპოლონის ყოვლისმომცველობამ კი შექმნას ერთგანზომილებიანი (ცალმხრივი) ადამიანი და „გემოდაკარგული კულტურა“ (სწორედ ის, რაც ტრაგედიას დაემართა ისტორიის გარკვეულ მონაკვეთში, როცა ცოდნამ, ლოგიკამ, მეცნიერებამ ანუ აპოლონმა მოკლა დიონისე). ორივე საწყისით დაჯილდოვებული კაცისათვის პრობლემად რჩება მათი მორიგება – ზოგიერთის ჩახშობა და განდევნა, სხვების დადასტურება და ამაღლება, მარადიულ ღირებულებათა გათვალისწინებით, ზომის კატეგორიის გამოყენებით. ყოველივე ეს დიდი ხელოვნებაა და გონითი ადამიანის (პიროვნების) პრეროგატივა.

Anzor Bregadze

BETWEEN DIONYSUS AND APOLLO

Abstract

The present article analyzes Friedrich Nietzsche's attitude to philosophy. A particular attention is paid to the interpretation of the Nietzschean conception of the Dionysian and Apollonian offered by T. Buachidze. According to the author, T. Buachidze sees the danger of justifying voluntarism in accepting life as the foundation of all values; therefore, the philosophy of human being has to be a philosophy of spirit rather than that of life.

თამაზ ბუაჩიძე ნიჰილიზმის არსის ნიციშესხული ბაგმების შესახებ

თამაზ ბუაჩიძის განსაკუთრებული ინტერესის საგანს შეადგენდა ფრიდრიხ ნიცშეს ფილოსოფია, რომელმაც, შოპენჰაუერისა და კირკეგორის ფილოსოფიურ მოძღვრებებთან ერთად, დასაბამი დაუდო სიცოცხლის ფილოსოფიას. ნიცშეს მიერ დასმული პრობლემების მნიშვნელობიდან გამომდინარე, ქართველი მეკლერისთვის თავისთავად ცხადია დიდი ინტერესი ნიცშეს ფილოსოფიისადმი: „ჩვენი დროის უამრავი სერიოზული მოაზროვნე – ფილოსოფოსი იქნება ის თუ ფსიქოლოგი, სოციოლოგი თუ პოლიტიკოსი, მწერალი თუ კომპოზიტორი, თავს მოყალედ თვლის გამოეხმაუროს ნიცშეს, პასუხი გასცეს 'წყევლ' კითხვებს, ასეთი სიღრმითა და სიმწვავეთ სწორედ მან რომ დასვა პირველად“¹.

ნიცშეს ფილოსოფიურ მემკვიდრეობას ქართველი მეცნიერი არაერთი ასპექტით იკვლევდა, სწორედ იმ მრავალფეროვანი პრობლემების შესაბამისად, რომელიც ასე მრავლადაა თავმოყრილი ნიცშეს ნაშრომებში. მათ შორის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესია ნიჰილიზმის პრობლემატიკა, რომელიც სიმბოლურად ღმერთის სიკედილის შესახებ ფილოსოფიურ განაცხადში ჩამოყალიბდა.

ნიცშეს „ესე იტყოდა ზარატუსტრას“ გამოსვლასთან დაკავშირებით თ. ბუაჩიძე წერდა: „[...] ამ ნაწარმოებში წარმოდგენილია – გასაგებია, თავისებურად – ნიცშეს ყველა ძირითადი იდეა, მთელი ცხოვრების გზა, თითქმის ყველა ის საკითხი, რომელზეც ბევრი უფიქრია მას შემოქმედებითი ძიების დროს.

აქ მკითხველი გაეცნობა 'ზარატუსტრას' ავტორის შეხედულებებს ნიჰილიზმზე, ძალაუფლების ნებაზე, ღიონისურ საწყისზე, ზეკაცზე, ჭეშმარიტ და ყალბ ღირებულებებზე, მარადიულ და ბრუნებაზე, მეცნიერებაზე, ხელოვნებაზე. მთავარი მაინც ისაა, რომ წიგნში წამოჭრილი პრობლემები საოცრად ეხმაურება თა-

1 თ. ბუაჩიძე, ფრიდრიხ ნიცშე და მისი „ესე იტყოდა ზარატუსტრას“ // ფ. ნიცშე, ესე იტყოდა ზარატუსტრა, გერმანულიდან თარგმნა ე. ტატიშვილმა, თბილისი, 1993, გვ. 244.

ნამქდროვე საქართველოს მდგომარეობას. განსაკუთრებით ეს ითქმის ღმერთის სიკედილის თემაზე [...]².

„ზარატუსტრას“ წინ უძღოდა ნიცშეს მთელი რიგი შრომები, კერძოდ, „ტრაგედიის დაბადება მუსიკის სულიდან“, „ადამიანური, ერთობ ადამიანური“, „მხიარული მეცნიერება“, რომელთაც შეამზადეს ნიადაგი „ზარატუსტრაში“ განხილული ნიჟილიზმისა და ღმერთის სიკედილის პრობლემის უფრო ღრმად გააზრებისათვის. თ. ბუაჩიძეს ნიცშეს „ზარატუსტრა“ ერთგვარ „ფართო ტილოდ“ მიაჩნია, რომელშიც წარმოდგენილია გერმანელი მოაზროვნის ფილოსოფიური თვალსაზრისის თითქმის ყველა ძირითადი მომენტი; მისი აზრით, ეს ის ნაშრომია, რომლითაც ნიცშე თავისუფლდება ყოველგვარი გარეშე გავლენებისაგან და რომელშიც თავისებური სახით „განსხეულებულია“ გერმანელი ფილოსოფოსის აზროვნებისა და განცდების მთელი სიმდიდრე, ნიცშეს ძნელი, წინააღმდეგობებით აღსავსე ცხოვრების გზა³.

ღმერთის სიკედილის თემას ქართველი მკვლევარი „ზარატუსტრას“ კვლევის ამოსავალ წერტილად და იმ ფონად მიიჩნევს, რომელზეც გაიშლება და განვითარდება ყველა სხვა თემა⁴.

ნიცშეს ფილოსოფიის ბუაჩიძისეული ინტერპრეტაციის თავისებურება ისაა, რომ მკვლევარი გერმანელი ფილოსოფოსის შესედეულებებს არა მხოლოდ ნიცშესდროინდელი გერმანიის სულიერ სიტუაციასთან მიმართებაში განიხილავს, არამედ ქართულ სინამდვილესაც უკავშირებს. ქართველი ფილოსოფოსი საუბრობს იმ გავლენაზე, რომელიც ნიცშემ მოახდინა არაერთ ქართველ მოაზროვნეზე, მათ შორის, კ. კაპანელის, გრ. რობაქიძისა და კ. გამსახურდიას შემოქმედებაზე და ამ ფაქტს იმით ხსნის, რომ „გერმანელი ფილოსოფოსის მსოფლგანცდა ნათესაურია ჭეშმარიტი (და არა გადაგვარებული) ქართველი ადამიანის მსოფლგანცდისა. ქართულ სულთან ნიცშეს ანათესავებს განსაკუთრებული სიძულვილი ჯოგური, მონური ცხოვრებისა, მასში გათქეფილი, საკუთარ სახეს მოკლებული ადამიანისა, მღორე, უშფოთველი არსებობისა, 'პაწია' ბედნიერებისა და

2 თ. ბუაჩიძე, ცხოვრების მასწავლებელი წიგნი. ფ. ნიცშეს „ესე იტყოდა ზარატუსტრას“ ქართულად გამოცემის გამო // თ. ბუაჩიძე, ფილოსოფიური ნარკვევები, ტ. 2. თბილისი, 2005, გვ. 676.

3 იხ. თ. ბუაჩიძე, ფრიდრიხ ნიცშე და მისი „ესე იტყოდა ზარატუსტრა“, გვ. 245.

4 იხ. იქვე, გვ. 250.

‘პაწია’ კეთილდღეობისა“⁵.

თ. ბუაჩიძე ნიცშესეული ნიჰილიზმის ისტორიულ ეპოქას უკავშირებს, კერძოდ, იმ გარემოებას, რომ ჰეგელის აბსოლუტური იდეალიზმის აღსასრულისა და ფოიერბახის „ქრისტიანობის არსების“ შემდგომ ევროპაში ანტირელიგიური ტენდენცია სულ უფრო ძლიერდებოდა.

„ღმერთის სიკედილის“ თემა, რომელიც არსებითად ნიჰილიზმის არსის გამომხატველია, „მხიარულ მეცნიერებაში“ შემოდის და ნიცშეს შემოქმედების მესამე პერიოდის ერთ-ერთ მთავარ თემად იქცევა. თ. ბუაჩიძე სიღრმისეულად განიხილავს ნიცშეს ამ გამონათქვამს და ცდილობს, არ დაიყვანოს იგი ანტირელიგიურ განწყობაზე. იგი აღნიშნავს, რომ ღმერთი ნიცშესთან ზეგრძნობადი, ტრანსცენდენტური სამყაროს ზოგადი აღმნიშვნელია.

ადამიანის ტრაგედიას ძვირფასისა და ღირებულის გაუფასურება იწვევს და ნიცშესთვისაც ტრაგედიას ქრისტიანულ მცნებათა გაუფასურებული და შებღალული არსებობა. მხოლოდ ჭეშმარიტი თავისუფლება, მეგობრობა და სიყვარულია მისაღები მისთვის, თავისუფლება, რომელიც საკუთარი თავის მსაჯულად და კანონმდებლად ყოფნას გულისხმობს. ადამიანი საკუთარ ალში უნდა გამოიწვას, ნაცრად უნდა იქცეს, რათა განახლდეს და აღდგეს ფერფლიდან, როგორც ფენიქსი. „არა კაც კლა, არ იპარო“, – ამ სიტყვების წმინდად აღიარება ნიცშესთვის ჭეშმარიტების მკვლელობაა, მაშინ, როცა სიცოცხლის ხელყოფა და ავაზაკობა ჩვეულებად ქცეულა. ამიტომაც სურს გადააბრუნოს ადამიანის სულის ნიადაგი.

თ. ბუაჩიძე ერთმანეთთან მიმართებაში გაიაზრებს ნიცშესეულ ზარატუსტრას და ზოროასტრიზმის ზარატუსტრას სახეს. მართალია, ტრადიციული ზარატუსტრა მორალის შემოქმედია, ნიცშეს ზარატუსტრა კი „იმორალისტი“, მაგრამ, ამგვარი სხვაობის მიუხედავად, ქართველი მკვლევარი მიიჩნევს, რომ „[...] გერმანელი ფილოსოფოსის გმირს მაინც აქვს საერთო ზოროასტრიზმის შემოქმედთან – ისიც მოქადაგება, მასაც სურს დაამკვიდროს ახალი მსოფლმხედველობა, ადამიანთა ცხოვრების ახალი წესი“⁶.

სამართლიანია თ. ბუაჩიძის ის აზრი, რომ ნიცშეს მსოფლმხედველობა, კერძოდ, „ზარატუსტრაში“ გამოხატული

5 იქვე, გვ. 245.

6 იქვე, გვ. 250.

შესხედულებები, მიმართულია იმ კულტურისა და ცხოვრების წესის წინააღმდეგ, რომელშიც გერმანელი ფილოსოფოსი ცხოვრობდა. ამ მსოფლმხედველობის იდეათა წყაროს შეადგენდა ევროპული საზოგადოების წიაღში მიმდინარე კრიზისული პროცესები. „[...] მსოფლიო ლიტერატურაში, ალბათ, ცოტაა ისეთი ნაწარმოები, რომელიც 'ზარატუსტრასათვის' დამახასიათებელი ფილოსოფიური საფუძვლიანობითა და პოეტური სახოვნებით გვიხატავს დასავლური საზოგადოების მიძიმე სენს“⁷.

თ. ბუაჩიძე ყურადღებას აქცევს ნიცშეს აზრს, რომ ნიჰილიზმის ეპოქა გარკვეული კანონზომიერი პროცესის შედეგია; მისი აზრით, ნიცშე ცდილობს, რომ ნიჰილიზმი არა თავის პიროვნულ პოზიციად, არამედ ევროპული საზოგადოების განვითარების შინაგანი ლოგიკის, აუცილებლობის გამოხატულებად წარმოადგინოს. სწორედ ქრისტიანულმა მსოფლხედვამ დააკანონა და გაამყარა სამყაროს გახლეჩა ამქვეყნიურ და იქვეყნიურ სამყაროებად. ადამიანში აღმოცენებული ჭეშმარიტი ნება აღმოაჩენს ქრისტიანული ღირებულებების სიყალბეს და ძველი ღმერთი კვდება, გაბატონდება ნიჰილიზმი.

თ. ბუაჩიძე იმოწმებს ნიჰილიზმის ნიცშესეულ განსაზღვრებას: ნიჰილიზმი, „ყველა სტუმართაგან ყველაზე შემზარავი სტუმარი“, გვაუწყებს, რომ უმაღლესი ღირებულებები უფასურდებათ, არ არის მიზანი, არ არის პასუხი კითხვაზე „რისთვის?“ ნიჰილიზმი ღირებულებებისა და საზრისის გაუფასურებაა, ეს არის რწმენა საზრისის არარსებობისა. ნიჰილიზმისა და ღმერთის სიკვდილის თემას თ. ბუაჩიძე ნიცშესთან ორგვარად გაიაზრებს: ერთი მხრივ, ეს იდეა გამოხატავს გარკვეულ საფეხურს ევროპული კაცობრობის ისტორიაში და, მეორე მხრივ, ეს თემა არის გამოხატულება თავად ნიცშეს ფილოსოფიის გარკვეული ეტაპისა. აქ იგი გულისხმობს სულის სახეცვლილების სამ საფეხურს აქლემად, ლომად და ბავშვად. აქლემის მიერ მორალური მოთხოვნის – „შენ უნდა“ – უდრტინველი აღსრულება ქრისტიანობის რწმენით აღსავსე ადამიანთა ქცევის მსგავსია. ლომის განაცხადს – „მე მსურს“ – ნიჰილიზმის ეტაპი აძლევს გასაქანს, ბავშვი კი, როგორც დასაბამი ახალი დასაწყისისა, შემოქმედებისა და „თამაშისა“, კაცობრიობის მომავალი განვითარების სიმბოლური გამოხატულებაა.

ასეთივე ტრიადულ განვითარებას ხედავს თ. ბუაჩიძე ნიც-

შეს ბიოგრაფიაშიც: აქლემის ფაზა, „ტრაგედიის დაბადებით“ წარმოდგენილი „არტისტული მეტაფიზიკა“, რომლის მთავარი გმირია ღიონისური შემოქმედი, თავისებური ხიდი, მედიუმიც ამქვეყნიურ და იმქვეყნიურს შორის და ყრმა ნიცშეს ღვთისმოსაობას შეესატყვისება; ნიცშეს შემოქმედების პერიოდი, როცა ის ჩამოიცილებს ვაგნერისა და შოპენჰაუერის გავლენას და ამით ტრადიციული ღირებულებებით შეზოგულობასაც თავს დაადწევს, ლომის ცხოვრების სტილს ემსგავსება⁸. თ. ბუაჩიძეს ნიცშესა და მისი გმირის ამგვარი თავისუფლება ნეგატიურად მიაჩნია და ამ ნეგაციას ასახავს სწორედ კაცობრიობის ისტორიის ნიჰილისტური პერიოდი⁹.

ნეგატიური თავისუფლების პოზიტიურით შეცვლის მცდელობას ბავშვის, ახლის დამფუძნებლის, ზეკაცის სახე გამოხატავს. როგორც ქართველი მეკლევარი აღნიშნავს: „ისტორიაში ეს მოძრაობა აქლემიდან ლომისაკენ – ქრისტიანობიდან ნიჰილიზმისაკენ და ნიჰილიზმიდან ჭეშმარიტი თავისუფლების საუფლოსაკენ ნიცშეს ესმის როგორც კანონზომიერი პროცესი“¹⁰. თითქოს, ნიცშეს ცხოვრებაც ამ კანონზომიერების ტყვეა.

ქართველი მეკლევარი ცხადად წარმოგვიდგენს და გაიაზრებს ნიცშეს პიროვნულ თუ მისი ეპოქის ტრაგედიას, და მაინც მიუყერძოებელი რჩება. მან იცის, რომ ნიცშეს დაკვირვებები არ არის უსაფუძვლო. მისი ეპოქა და, საერთოდ, ადამიანი ხშირად გააყაღბებს და დაადგენს მის მიერვე დადგენილ მცნებებსა და ღირებულებებს, მაგრამ მაინც მიიჩნევს, რომ „[...] ქრისტიანობის წარმოშობის ნიცშესეული კონცეფცია აშკარად ბადებს უკმარობის გრძნობას: სიყვარული და უანგარობა შეიძლება იყოს ნიღაბი, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ისინი მხოლოდ ნიღბის სახით არსებობენ. ნიცშე ზედმეტად ეჭვიანია: ის ნიღაბს ეძებს იქაც, სადაც ეს ნიღაბი არ არსებობს, სადაც სიყვარული მართლაც სიყვარულია და არა იარაღად ქცეული სიძულვილი“¹¹.

თუმცა, თვითონ ნიცშემ კარგად იცის, რომ ნიჰილიზმი დამლუპველია და მასზე განხერება არ შეიძლება. მან წერტილი

8 იხ. თ. ბუაჩიძე, თანამედროვე დასავლური ფილოსოფიის სათავეებთან // თ. ბუაჩიძე, ფილოსოფიური ნარკვევები, ტ. 1, თბილისი, 2003, გვ. 333.

9 იხ. იქვე, გვ. 333.

10 იქვე, გვ. 333.

11 თ. ბუაჩიძე, ფრიდრიხ ნიცშე და მისი „ესე იტყოდა ზარატუსტრა“, გვ. 255.

უნდა დაუსვას ძველს და ყალბს, მაგრამ სათავე უნდა დაუდოს ახალს; ადამიანი მარტო ძველის მნგრეველად არ უნდა დარჩეს, მან უნდა დაიწყოს ახალი ღირებულებების შექმნა და დამკვიდრება; უნდა მოხდეს ძველის გადაფასება და ახლის დამკვიდრება. ღირებულებათა გაუფასურება ღირებულებათა გადაფასების, ე.ი. ახალი ღირებულებების დადგენის პროცესში უნდა გადაიზარდოს. ამით ნიჰილიზმი გადალახავს საკუთარ თავს და კაცობრიობას გამოიყვანს კრიზისული სიტუაციიდან.

არის თუ არა მართლაც კრიზისის გადალახვის ნიცშეს მიერ დასახული გზა ერთადერთი სწორი გამოსავალი, ამ კითხვაზე ფილოსოფიურ ლიტერატურაში სხვადასხვაგვარი პასუხი არსებობს. საინტერესოა ისიც, რა უპირატესობა და გამართლება ექნება ზეკაციის მიერ დადგენილ ახალ ღირებულებებს, ტრადიციულისა და ქრისტიანულისაგან განსხვავებით, გაუძლევენ კი ისინი დროს? ნუთუ ზეკაციის მიერ დადგენილ ღირებულებებს ვერ გააყალბებს ადამიანი? აღმოჩნდება ზეკაციის მორალური ქრისტეს მორალზე უფრო მყარი და ძლიერი?

თ. ბუაჩიძის ფილოსოფიურ მეგკვიდრებაში არაჩვეულებრივი სიცხადით, მისთვის დამახასიათებელი სისადავით, გულწრფელობით და მიუკერძოებლობითაა განხილული ყველა ეს პრობლემა; თითქოს, ავტორი ითავისებს ნიცშეს ტკივილს და ნაწილობრივ ეთანხმება კიდევ მას: „ნიცშემ სწორად დაინახა: ღმერთის სიკვდილმა დაბადა 'უკანასკნელი ადამიანი', რომლისთვისაც არ არსებობს არავითარი ამადლებული, არავითარი გონიერი, არავითარი ღეთიური. თითქოს ნიცშე ჩვენს ღლებზე წერდა!“¹².

თ. ბუაჩიძე იმასაც ხედავს, რომ ნიცშეს ფილოსოფიაში უამრავია საბუთს მოკლებული პრინციპი, „მარადიული წრებრუნვა, ზეკაცი, ძალაუფლების ნება – ეს პრინციპები ნიცშესთან მყარ ფილოსოფიურ საფუძველს მოკლებულია, მაგრამ 'ღმერთის სიკვდილისა' და ნიჰილიზმის ნიცშესეული დახასიათება უეჭველად ეპოქალური მნიშვნელობისაა დასავლურ აზროვნებაში. ნიცშეს ფილოსოფიაში მოხდა ევროპული საზოგადოების შიგნით მიმდინარე გარკვეული ღრმა კრიზისული პროცესების სწორი რეფლექსია. სწორედ ამან განსაზღვრა ის, რომ ნიცშეს მიერ დაყენებული პრობლემა ნიჰილიზმისა, ტრაგიკული თემა ღმერთის სიკვდილისა სიცოცხლისუნარიანი აღმოჩნდა და

12 თ. ბუაჩიძე, ცხოვრების მასწავლებელი წიგნი, გვ. 678.

XX საუკუნის დასავლურ ფილოსოფიაში უმნიშვნელოვანესი ადგილი დაიკავა¹³.

ამგვარი, ნიცშეს ეპოქის ტიპიელის გათავისებით განმსჭვალული და საკუთარი ეპოქისათვის მისადაგებული ხედვა დიდი გერმანელი ფილოსოფოსის ნაშრომებისა და, რაც მთავარია, მათი ნათელი და მიუკერძოებელი, ღრმა ანალიზი თ. ბუაჩიძისეულ ინტერპრეტაციას დიდ ღირებულებას ანიჭებს ნიცშეს ფილოსოფიის მკვლევართა და, უბრალოდ, დაინტერესებული მკითხველისათვის.

Irma Tsereteli

TAMAZ BUACHIDZE ON THE NIETZSCHEAN UNDERSTANDING OF THE ESSENCE OF NIHILISM

Abstract

Tamaz Buachidze was particularly interested in Nietzsche's philosophy. Together with many other questions raised in Nietzsche's philosophical works, he explored the problem of nihilism with an exceptional depth. Tamaz Buachidze discussed the important questions of the death of God and revision of values in relation not only with Nietzsche's own time but also with the Georgian reality; he tried to think the work of the German philosopher through in an unprejudiced manner. Due to this impartiality, T. Buachidze's considerations concerning the essence of the Nietzschean nihilism are particularly valuable for Nietzsche scholars.

¹³ თ. ბუაჩიძე, თანამედროვე დასავლური ფილოსოფიის სათავეებთან, გვ. 341.

ნაწილი III

თამაზ ბუაჩიძე – ცხოვრება და
შემოქმედება

თამაზს სხმა ხიბლიც ჰქონდა...

(გიორგი ხეოშვილი ესაუბრა აკადემიკოს გურამ თევზაძეს)

გიორგი ხეოშვილი: ბატონო გურამ, ფილოსოფიის ინსტიტუტის ქართული და უცხოეთის ფილოსოფიის ისტორიის განყოფილებაში მზადდება კრებული – „ნიცშე საქართველოში“, რომელიც ცნობილი ქართველი ფილოსოფოსის, თამაზ ბუაჩიძის ხსოვნას ეძღვნება. დამეთანხმებით, რომ კრებულის შემდგენთა გადამწყვეტილება შემთხვევითი სულაც არ არის, რადგან საქართველოში ნიცშეს ფილოსოფიის ერთ-ერთი აღიარებული მეცელეუარი სწორედ თამაზ ბუაჩიძე იყო. მან ქართული კულტურა ამ გერმანულ მოაზროვნეზე შექმნილი მნიშვნელოვანი გამოკვლევებით გაამდიდრა. ისიც კარგად მოგეხსენებათ, რომ მსოფლიოს კულტურულ ერებს დიდი ხანია, რაც მსგავსი სახის კრებულები აქვთ. მაგალითისათვის დავასახელებდი თანამედროვე ფრანგული ფილოსოფიის ცნობილი მეცელეურის ვინსენტ დეკომპის ნაშრომებს, რომლებშიც ნიცშეს ფილოსოფიის რეცეფციის ისტორიას ფრანგულენოვან ფილოსოფიაში განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობა. 1988 წელს რუსულ ენაზე გამოიცა ედიტ კლიუს ნაშრომი: „ნიცშე რუსეთში – მორალური ცნობიერების რევოლუცია“, რომელშიც დეტალურად არის განხილული ნიცშეს იდეების გავლენა არა მხოლოდ რუსულ ფილოსოფიაზე, არამედ რუსულ მხატვრულ ლიტერატურასა და პუბლიცისტიკაზე. საქართველოშიც დადგა მსგავსი კვლევითი საქმიანობის ჯამი. ნება მიბოძეთ, ჩვენი საუბარი სწორედ ამ თემების შესახებ წარმართო. თქვენ, როგორც ფილოსოფიის ისტორიკოსს, რამდენად მნიშვნელოვნად და ღირებულად მიგანიათ ნიცშეს რეცეფციის ისტორიის კვლევა ქართულ კულტურაში? რამდენად ღრმა და საინტერესოა ნიცშეანური იდეების კვალი ქართულ კულტურაში?

გურამ თევზაძე: ქართულ კულტურაზე ფრ. ნიცშეს გავლენის სისტემური კვლევა საჭირო და სასარგებლო საქმეა. იგი აუცილებელიცაა, თუ გვსურს, რომ თანამედროვე დასავლეთის

აზროვნების გენეზისთან ქართულის მსგავსება და განსხვავება გაფარკვით. საკვლევი საგანი უკვე 100 წელზე მეტს ითვლის. განსაკუთრებით საინტერესოა და ნაყოფიერი გახული საუკუნის 60-იანი წლების შემდეგი პერიოდი, როცა სიცოცხლის ფილოსოფიის პრობლემაზე მეშაობა დაიწევს ელენე თოფურიძემ, ზურაბ კაკაბაძემ და თამაზ ბუაჩიძემ. ნიცშეოლოგიის კვლევა, ამავე დროს, იქნება ქართულ კულტურაში არა მარტო სიცოცხლის ფილოსოფიის, არამედ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის, ექსისტენციალიზმის, პოსტმოდერნის ფილოსოფიის კვლევაც. ასეთი მიდგომით შესაძლებელია ქართული კულტურის ზოგიერთი ახალი ასპექტი დავინახოთ. მე ვგულისხმობ XX საუკუნის ქართულ კულტურაში არსებული შესაძლებლობების და იმ პირობების ობიექტურ ანალიზს, რომლებმაც ამ შესაძლებლობათა განხორციელება შეუძლებელი გახადეს. ცნობილია, რომ ისტორიაში რაც არ მოხდა, ზოგჯერ უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე ის, რაც მოხდა. სხვა რომ არ იყოს, როგორც იტყვიან, ერთ რამედ ღირს ნიცშეს, ბერგსონისა და ფროიდის თეორიათა რეცეფციების ურთიერთმიმართების კონკრეტული კვლევა.



თამაზ ბუაჩიძე. 1969 წ.

გ.ხ.: ცნობილია, რომ ქართველი მკითხველისთვის ნიცშეს სახელი პირველად კ. აბაშიძის, გრ. რობაქიძის, დ. კასრაძის და კ. ქიქოძის ლიტერატურულ-პუბლიცისტური წერილებიდან გახდა ცნობილი; მოგვიანებით ნიცშეანური თემები გრ. რობაქიძისა და კ. გამსახურდიას მხატვრულ შემოქმედებაში წარმოიჩინა; შემდგომ იყო მრავალწლიანი საბჭოთა იდეოლოგიის ბატონობის ხანა და ნიცშეს ფილოსოფია იდეოლოგიური კრიტიკისა და აკრძალვის ობიექტად იქცა [საქმარისია გავიხსენოთ ა. ქუთელია, გერმანიის ფაშიზმის იდეოლოგიის სათავეები (ნიცშე და ფაშიზმი), თბილისი, 1944]. 1994 წელს გამოქვეყნებულ ნაშრომში „ნიცშე და საბჭოთა კულტურა“ ბ. როზენტალი ცდილობს წარმოაჩინოს

ნოს, რომ, ოფიციალური ცენზურის მხრიდან მკაცრი აკრძალვის მიუხედავად, ნიცშემ თვით სტალინური ეპოქის საბჭოთა კულტურაზეც კი იქონია გავლენა. ჰქონდა თუ არა მას მსგავსი გავლენა იმდროინდელ ქართულ კულტურაზე? და რამდენად მნიშვნელოვანი შეიძლება იყოს სადღეისოდ ნიცშეს ფილოსოფიის მარქსისტული კრიტიკის კვლევა?

გ.თ.: ნიცშეს ფილოსოფიის მარქსისტული გაგება არ წარმოადგენს მარტივ ფენომენს. ის შინაარსს იკვლიდა საბჭოთა ტოტალიტარიზმის ფერიცვალებასთან ერთად. „საბჭოთას“ სახელით მკვიდრდებოდა ურთიერთგამომრიცხავი შესუფთავებები. თუმცა ამ დაპირისპირების საზღვრებსაც გაბატონებული იდეოლოგია ადგენდა. სხვადასხვა შინაარსი ჰქონდა ამ დაპირისპირებას 20-იანი წლების ბოლოს, 30-იან და 40-იან წლებში. სტალინის სიკვდილის შემდეგ და ჩვენი ქვეყნის დამოუკიდებლობის აღდგენის შემდეგ.

გ.ს.: უდავოა, რომ საქართველოში ნიცშეს შემოქმედების სერიოზული ფილოსოფიური ანალიზი თქვენი თაობის ფილოსოფოსთა (ზ. კაკაბაძე, თ. ბუაჩიძე) სახელებს უკავშირდება. როგორ აფასებთ მათ მიერ გაწეულ შრომას და რამდენად რთული იყო იმ პერიოდში ნიცშეს შესახებ ობიექტური შეფასებების გამოთქმა? (თქვენ იყავით რედაქტორი 1970 წელს გამოცემული „XX საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფიისა“, რომელშიც ნიცშეს შესახებ თ. ბუაჩიძის მეტად საინტერესო სტატიაა მოთავსებული. ხომ არ ყოფილა რაიმე წინააღმდეგობა ცენზურის მხრიდან?)

გ.თ.: ზ. კაკაბაძემ და თ. ბუაჩიძემ მართლაც ააღორძინეს და განავითარეს ის, რაც საერთოდ სიცოცხლის ფილოსოფიის, კერძოდ კი, ფრ. ნიცშეს კრიტიკისა და ანალიზის სახელს იმსახურებს. ე. ტატიშვილის შემდეგ, ნიცშეს ასე ღრმა ცოდნაზე დაფუძნებული, კუთილგანწყობილი და, ამავდროულად, ობიექტური კვლევა, ჩვენს კულტურაში მანამდე არ შემხედვრია. „XX საუკუნის ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში“, სიცოცხლის ფილოსოფიის ანალიზის მაღალი დონე, ძირითადად, მათი დამსახურებაა. დასახელებული წიგნის ერთ-ერთ ავტორად ყოფნა, დიდ რისკთან თუ არა, გარკვეულ უსიამოვნებასთან მაინც იყო დაკავშირებული. მეგობრებმა სიმძიმე გაინაწილეს: ზურაბმა დაწერა ნარკვევი



ზურაბ კაკაბაძე და თამაზ ბუაჩიძე. 1974 წ.

ბერგსონსე, თამაზმა ნიცშესა და იასკერსზე. ზურაბის და თამაზის მეგობრობა თანამედროვე ქართული ფილოსოფიის ნათელი მონაკვეთია. ზურაბმა შედარებით გვიან გაიცნო თამაზი, მაშინ, როცა ამ უკანასკნელმა ფილოსოფიის ინსტიტუტში დაიწყო მუშაობა. სულ ერთად იყვნენ. ყველაფერზე კამათობდნენ, მაგრამ ყველაფერზე ახერხებდნენ შეთანხმებას. მე ასე მგონია, რომ ზურაბს სულ უკვირდა და უხაროდა, რომ ასეთი ადამიანი მართლა არსებობდა. რაც შეეხება ცენზურისაგან მომდინარე დაბრკოლებებს, უცნაური ფაქტი დაფიქსირდა. როგორც ჩანს, ფილოსოფოსთა მასას უფრო გაუჭირდა ტოტალიტარიზმთან გამოსოფლება, ვიდრე მთაერობას და ცენზურას. „ადგილებიდან“ საჩივრები რომ არ ყოფილიყო, უფიქრობ, ხელისუფლება ვერც კი შეამჩნევდა „XX საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფიის“ გამოცემას. რაც შეეხება გამომცემლობას, მე მადლობის მეტი არაფერი მქონდა სათქმელი რედაქტორის, ბატონი ლ. სვანიძისათვის.

გ.ზ.: საქართველოში ნიცშეს ფილოსოფიის სერიოზული კვლევა იმ დროს დაიწყო, როცა დასავლეთში ფართოდ იყო გავრცელებული მისი ფილოსოფიის პაიდეგერისეული ინტერპრეტაცია. რამდენად იზიარებთ თავად ამ ინტერპრეტაციას და მიგანინათ თუ არა, რომ მეტ-ნაკლებად ეველია სერიოზული ქართველი მეღვდელი (მათ შორის თამაზ ბუაჩიძეც) მის ზეგავლენას განიცდიდა?

გ.თ.: კითხვა ნათლადაა დასმული და მასზე პასუხიც მოკლე და ღადებითი უნდა იყოს, მაგრამ მე მაინც მინდა ორიოდე სიტყვა ეთქვა ჰაიდუგერის ამ ინტერპრეტაციაზე. ცნობილია, რომ II მსოფლიო ომის შემდეგ იწყება ის მნიშვნელოვანი ეტაპი დასავლეთის კულტურაში, რომელსაც ახალი აზროვნება ჰქვია. ამ მხრივ, ყველაზე გახმაურებული დოკუმენტი – „რასელ-აინშტაინის მანიფესტი“ (1955) – მოუწოდებდა სახელმწიფოებს, ყველა სადავო საკითხი მოლაპარაკების გზით გადაეჭრათ, რადგან სხვა გზას ატომური ომისაკენ მივყავართ, რაც საერთოდ კაცობრიობას მოსკობს. ამგვარი პოზიციის თავისებური გამოხატულება იყო ნიცშეს ახალი, ჰაიდუგერისეული ინტერპრეტაცია. აქ ნიცშეს სახელთან დაკავშირებული მიზანთროპია რადიკალურად იყო შეცვლილი. ამ ახალ ინტერპრეტაციაში ყველაფერი ემყარებოდა ნიცშეს მიერ არაერთხელ ხაზგასმულ დებულებას: „აღამიანი ხსნილ უნდა იქნეს შურისძიებისაგან“ მგონი, ნათელია, რომ ამით ქრისტიანობასთან ნიცშეს შეთავსების გზა გაიხსნება. ჩემი აზრით, ეს ახალი გაგება სწორია. მის უფრო მეტ გავლენას მსოფლიო მსოფლმხედველობრივ აზროვნებაზე ხელი შეუშალა ფრანგული პოსტმოდერნის ფილოსოფიის მიერ ნიცშეს ფილოსოფიის სხვა ასპექტების წამოწევა.

გ.ხ: თქვენ თამაზ ბუანიძესთან მრავალწლიანი ნაცნობობა და თანამშრომლობა გაკავშირებდათ. ერთმანეთის გვერდიგვერდ მუშაობდით ფილოსოფიის ინსტიტუტსა და უნივერსიტეტში. ერთ ინტერვიუში ისიც კი აღნიშნეთ, რომ ჯერ კიდევ სკოლაში სწავლის დროს გაიგეთ, რომ არსებობდა (კანტის „პროლეგომენების“ გოგობერიძისეული თარგმანით გატაცებული) მეთექვსისეული თამაზ ბუანიძე, რომელსაც სკოლაში ყველა პატივსცემით ვეიდებოდა. როგორ გაიხსენებდით მას, როგორც პიროვნებას და მეცნიერს? როგორ შეაფასებდით მის ღვაწლს ქართული კულტურის წინაშე?



თამაზ ბუჩიძე, გურამ თევზაძე, ეახტანე ერქომაიშვილი. 1985-1987 წ.

გ.თ. თქვენს მიერ ჩამოთვლილ დაწესებულებებში თამაზთან ხეში ურთიერთობა 50 წელს მოიცავს, რაც ჩემთვის ძალიან მნიშვნელოვანია. ხანამ კითხვაზე გიპასუხებდეთ, მინდა ჩვენი სკოლა გავისხენო. ეს იყო ვაჟთა II საშუალო სკოლა, ცნობილი XIV სკოლის შემკვიდრე. თა'ხო ერთი წლით ჩემზე წინ იყო. მის წინ კი ერთ ჯგუფში სწავლობდნენ შემდგომში აკადემიკოსები: ვ. ოკუჯაია, გ. ხანაძე, კ. ჯაფარიძე, ნ. ბერუკაშვილი, ა. გვახარია. თა'ხოს ჯგუფი უფრო მოკრძალებულად გამოიყურებოდა. მის გარდა იქ იყვნენ შემდგომში პროფესორები: გ. ცინცაძე და თ. ნანობაშვილი. ჩემს ჯგუფში, ჩემს გარდა, კიდევ ერთი დაინტერესდა ფილოსოფიის ფაკულტეტით: შემდგომში ცნობილი პარტიული მუშაკი, ნ. გაგაშელი. უნივერსიტეტში თამაზი ფილოსოფიაში სტუდენტთა სამეცნიერო წრის ხელმძღვანელი იყო, მე – მისი მოადგილე. თა'ხოს ავტორიტეტი დიდი იყო. მიუხედავად იმისა, რომ „ხალხის მტრის“ შვილი იყო, მისი უპირატესობა იმდენად დიდი იყო, რომ სახელობითი სტიპენდია მისცეს. ცოდნისა და გონებაშახვილობის გარდა, მას რაღაც სხვა მიზიდულობაც აქონდა. მასთან თითქოს რაღაც სიწმინდეს ეზიარებოდნენ სულ სხვადასხვა წრის და ინტერესების ადამიანები: ბეჭათები თუ უსაქმურები, პარტიული მუშაკები თუ ცხოვრებისაგან გარიყულნი და გაბოროტებულნი. მიუხედავად

დიდი უპირატესობისა, სხვებთან შედარებით, იგი ასპირანტურაში არც წარადგინეს (ასევე მოექცნენ ა. გეახარიასაც).

თამაზი იძულებული გახდა ჟურნალისტობა დაეწყო. ფილოსოფიაში მუშაობის არც დრო ჰქონდა და არც ხალისი. ამ დროს გაიხსენა იგი ფილოსოფიის ინსტიტუტის ღირეკტორმა სავლე წერეთელმა. იკითხა, სად არისო. მამია ბაქანიძეს და მე დაგვაეალა მისი მოძებნა და ასპირანტურაში ჩაბარებასე დაყოლიება. გამოცდაზე ბატონ სავლეს თითქმის არაფერი უკითხავს. მე ხომ მახსოვს, როგორი სტუდენტი იყო. შემდეგ სწავლულ მდივნად დანიშნა. საოცრად კმაყოფილი იყო მისი სამეცნიერო და ადმინისტრაციული მუშაობით, საესებით ენდობოდა მას.

ჩვენი მასწავლებლებიდან თაზო, აზროვნების წესით, ყველაზე მეტად კოტე ბაქრაძეს ჰგავდა. ხანში რომ შევიდა, გარეგნობითაც დაემსგავსა. ბატონი კოტეს მსგავსად, მასაც შეეძლო ურთულესი პრობლემები განემარტა მარტივად, ისე, რომ პრობლემას ღირებულება არ დაეკარგა. იგი, ბატონი კოტეს მსგავსად, ადასტურებდა ძველი ბერძნული გამოთქმის ჭეშმარიტებას: „სიბრძნე მარტივია“. სიბრძნე მარტივია, მაგრამ გზაა მისკენ ძალზე რთული. აქ კი თამაზი შეუცვლელი მეგზური იყო. დარწმუნებული ვარ, ასეთი დარჩება იგი ძალიან დიდხანს. მუდამ სიამოვნებით და გარკვეული სიამაყითაც მახსენდება 1961 წ. მივლინება მოსკოვში. ერთ ბინაში ეცხოვრობდით ო. ჯიოვეი, თ. ბუაჩიძე, ნ. კაკაბაძე (მაშინ უკვე ცნობილი გერმანისტი, ზ. კაკაბაძის ძმა), ა. გეახარია და მე. თაზოსა და ნოდარის გონებაბამხეილობა საყოველთაოდ ცნობილი იყო, მაგრამ ამ გარემოცვით კმაყოფილი ოთარიც არავის უდებდა ტოლს.

მიუხედავად ხელისშემშლელი პირობებისა, რომელიც თამაზს ბავშვობიდანვე თან სდევდა, მისი მემკვიდრეობა, როგორც ფილოსოფიის ისტორიაში, ისე თეორიულ ფილოსოფიაში, შთამბეჭდავია. მაგრამ მას უფრო დიდი გეგმები ჰქონდა. იგი იმედოვნებდა ორიგინალური ფილოსოფიური სისტემის შექმნას, რისთვისაც წინასწარ პირობებს დიდი ხანი ამზადებდა. 1990 წ. ინტერვიუში, რომელიც 2006 წ. ჟურნალ „მნათობის“ № 3 გამოქვეყნდა, თამაზი მკითხველს ანდობს ამ სისტემის სახელმძღვანელო პრინციპს: „პირადად მე რომ მკითხონ, ფილოსოფიის კურსს ასე ავაგებდი: განხილვის ცენტრში მოვათავსებდი ყველასთვის საინტერესო საკითხს – ადამიანის პრობლემას, ხოლო სხვა ფილოსოფიურ პრობლემებს – ონტოლოგიურს, გნოსეოლოგიურს, აქსიოლოგიურს და ა.შ. – ადამიანის საკითხთან კავშირში გა-

უაანალიზებდი“ (გვ. 134). ყოველივე ამის მიზანი ზნეობის განმტკიცება უნდა ყოფილიყო. ეს მისი ცხოვრების მამოძრავებელიც იყო და მისი ანდერძიც.

გ.ხ.: *მადლობას მოგახსენებთ ძალზე საინტერესო საუბრისათვის!*

გ.თ.: დიდი მადლობა!

Guram Tevzadze

TAMAZ HAD ANOTHER APPEAL...

(Giorgi Kheoshvili Interviewed the Academician Guram Tevzadze)

Abstract

In the conversation with Giorgi Kheoshvili, the academician Guram Tevzadze emphasizes the need of a systematic study of the influence of Nietzsche's philosophy on the Georgian culture and maintains that such an inquiry has a particular importance for the study of affinities and differences between the genesis of the contemporary Western thinking and the Georgian intellectual culture. Guram Tevzadze talks about the personal appeal of the prominent Georgian philosopher, Tamaz Buachidze, about the depth and originality of his works. He believes that the objective and profound research on Nietzsche in the Georgian culture is connected with Tamaz Buachidze, since it was his explorations concerning Nietzsche's, Dilthey's, and Spengler's philosophies that aroused an intense interest towards the Philosophy of Life in Georgia.

კაცი, რომელსაც კლიერ უყვარდა ფილოსოფია

ადამიანის ყველაზე დიადი მონაპოვარი მისი პიროვნული თავისთავადობაა. მაგრამ ყველას როდი შეუძლია ამის მიღწევა. პიროვნულობის ანუ სულიერი სიმაღლის მოპოვება წინაპირობად გულისხმობს მატერიალური კეთილდღეობისათვის გამუდმებულ ზრუნვაზე უარის თქმას და ნივთების მომაჯადოებელი ზეგავლენისაგან თავის დაღწევას. და ეს მხოლოდ განსაკუთრებული ნიჭისა და ღეთაებრივი მადლით დაჯილდოებულ ადამიანებს ხელეწიფებათ. რეალური ცხოვრება და „სოციალური“ ხომ უღმრთოდესად ებრძვის პიროვნულ უნიკუმს და მას უსახო ერთფეროვნების წყვედიდისკენ ეზიდება. ადამიანის ღირსებას განსაზღვრავს ის, თუ რა მიაჩნია მას უმაღლეს ღირებულებად. სწორედ ეს არის მისი ამქვეყნად არსებობის ერთადერთი გამართლება.

თამაზ ბუაჩიძეს ადამიანური არსებობის უმაღლეს ღირებულებად ფილოსოფია და ფილოსოფოსად ყოფნა მიაჩნდა. ამიტომაც განიცდიდა ასე მწვავედ „ღმერთის სიკედილის“, ღირებულებათა გადაფასების, ნიჰილიზმის ნიცშეანურ-დოსტოევსკისეულ მოტივებს. ფილოსოფია ხომ „სიბრძნის სიყვარულია“ და ის თავად იყო სიბრძნის ამ სიყვარულზე უსაზღვრო თავდავიწყებით შეყვარებული კაცი. იგი, თითქოს, არა მხოლოდ გონებით, არამედ მთელი თავისი სხეულით განიცდიდა ყოფიერების კოსმიურ ვიბრაციას.

ბატონი თამაზისათვის არ არსებობდა ფილოსოფიის „ძველი“ და „ახალი“ პრობლემები. მისთვის „ფილოსოფიური“ იყო მხოლოდ მარადიული პრობლემები. ამიტომაც იგი ერთნაირი აღფრთოვანებითა და შთაგონებით გადმოსცემდა ჰეგელის პანლოგიზმსა და ნიცშეს ნიჰილიზმს, დილთაის პერმენეტიკასა და ბერგსონის „ელან ვიტალს“, რიკერტის შემეცნების თეორიას და როთჰაკერის ანთროპოლოგიას...

ბატონ თამაზს ენის განსაკუთრებული გრძნობა ჰქონდა, რაც დიდად განაპირობებდა მისი წერისა და აზროვნების სტილს. მისთვის მიუღებელი იყო აზროვნების ტექნიციტური ინტერპრეტაცია. ფილოსოფიაში დიდი მნიშვნელობა აქვს არა მხოლოდ

იმას, რას ამბობ, არამედ იმას, და, შესაძლოა, უფრო მეტადაც იმას, თუ როგორ ამბობ. ამ მხრივ, ნიცშეს დაწერილი მისი ესეე კრებულისათვის „XX საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფია“ (1970) ფილოსოფიური ესსეისტიკის შედევრად შეიძლება ჩაითვალოს. ბატონი თამაზი, ესაია წინასწარმეტყველივით, კარგად გრძნობდა სიტყვის მაგიური ზემოქმედების ძალას, რომელსაც სიტყვის ბიბლიური გაგება შეიძლება ეწოდოს. ამიტომ იგი ყოველთვის ცდილობდა, რომ ცნებისათვის ზუსტად შესატყვისი სიტყვა მოეძებნა; და ეს დიდად განაპირობებდა მისი ზეპირი საუბრების ხიბლსა და ლაზათს. სამწუხაროდ, ჩვენს ღროში, განსაკუთრებით, დასავლურ ცივილიზაციაში, თანდათანობით, იკარგება სიტყვის ბიბლიური გაგება. თანამედროვე ნეოლიბერალისმისათვის სიტყვას არავითარი მაგიური ძალა არ გააჩნია. ამიტომ ილაპარაკე, რაც გინდა და რამდენიც გინდა! (მან „სიტყვის თავისუფლებასთან“ ერთად სიტყვის ბიბლიურ-მაგიური გაგებისაგანაც გაგებათავისუფლა). მისთვის საქმიან ადამიანთა ურთიერთობის ერთადერთი რეალური ენა ფულია.

ვისაც თამაზ ბუანიძის ლექციები არ მოუსმენია, არ შეიძლება სრული წარმოდგენა ჰქონდეს მასზე, როგორც ფილოსოფოსზე. ზეპირი სიტყვა ბატონი თამაზის ნამდვილი სტიქია იყო. გვიკითხავდა სპეციალურ კურსს ჭეშმარიტების პრობლემაზე, მოგვითხრობდა იასპერსის „ექსისტენციური განათებისა“ და „საზღვრითი სიტუაციების“ ფენომენების თაობაზე... იგი, ამ დროს, ნათელმხილველ სვედენბორგს უფრო ჰგავდა, ვიდრე უნივერსიტეტის აკადემიურ ლექტორს.

სწორედ ასეთ კაცზე ითქმის: ფილოსოფოსად ყოფნაო მისი ბედისწერა...

ფილოსოფოსად დაბადებული ფილოსოფიური აზროვნების პროცესში აღესრულა კიდევ.

THE MAN LOVING PHILOSOPHY ENORMOUSLY

Abstract

The present essay attempts to present the personal appeal and the philosophical creed of Tamaz Buachidze. According to the author, Tamaz Buachidze considered the "philosophical existence" as the highest form of the human existence; he discusses the exquisite philosophical taste of T. Buachidze, the clear and charming style of his writing. The author recollects Buachidze's brilliant lectures on Hegel, Nietzsche, Bergson, Rickert, and Rothacker. He maintains that T. Buachidze was literally destined for the "philosophical existence".

თამაზ ბუაჩიძის ერთი სტატიის კომენტარი

*„ლოგიკის სისტემა არის აზრდი-
ლთა სამეფო, ეოველგვარი გრძნო-
ბადობისგან განძარცვული მარტი-
ვი არსებების სამყარო. ამ მეცნიე-
რების შესწავლა, აზრდილთა ამ სა-
მყაროში ყოფნა და მუშაობა არის
ცნობიერების სრული წერთნა და
ფორმირება.“*

ბ. ვ. ფ. ჰეგელი, ლოგიკის მეცნიერება.
შესავალი.

§1. საკითხის დასმა

ამ წერილის საგანია თამაზ ბუაჩიძის მცირე, სულ რამდენ-
იმე გვერდიანი სტატია „წინააღმდეგობის ცნება ჰეგელის ფი-
ლოსოფიაში“.

თ. ბუაჩიძე სიცოცხლის ბოლო წლებში თითქმის მთლი-
ანად იყო დაკავებული ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის პრობ-
ლემებით, განსახილველი სტატია კი მათგან გადახვევაა. ის,
სტუდენტობის დროიდან ჰეგელის დაუღალავი მკითხველი, XX
საუკუნის 60-იანი წლებიდან ინტენსიურად იკვლევდა მის ფი-
ლოსოფიას, მაგრამ, მაინც ეფიქრობ, რომ მისი დაინტერესება
წინააღმდეგობის პრობლემით ჰეგელთან მარტო ამით არ იყო
გამოწვეული. არსებობს მოვლენათა სხვა ჯაჭვიც, რომელმაც
ხელი შეუწყო ამ ინტერესის აღმოცენებას.

საბჭოთა კავშირში, XX საუკუნის 30-იანი წლებიდან, ჰეგელის
ფილოსოფიის გაგლენით, პოპულარული ხდება დიალექტიკური
ლოგიკის იდეა. 40-იანი წლების ბოლოდან დაწყებული, მთელი
15-20 წლის განმავლობაში, მიმდინარეობდა მწვავე დისკუსიები

1 იხ. თ. ბუაჩიძე, წინააღმდეგობის ცნება ჰეგელის ფილოსოფიაში // ფი-
ლოსოფიური ძიებანი, კრ. 1, თბილისი, 1997, გვ. 136-142.

ფორმალური და დიალექტიკური ლოგიკის დაპირისპირების შესახებ. ოფიციალური მარქსისტული ღოგმებით განსაზღვრულ მკაცრ პირობებში ეს დისკუსიები მაინც იძლეოდა არგუმენტების გარკვეულ თავისუფლებას. საქართველოში მათი დონე საკმაოდ მაღალი იყო, რადგან პოლემიკის სხედასხვა მხარეს წარმოადგენდა დიდი მოაზროვნეები: კოტე ბაქრაძე და სავლე წერეთელი. დიალექტიკური ლოგიკის იდეის მომხრეები ამტკიცებდნენ, რომ სინამდვილის ადეკვატური აღწერა შეიძლება შეიცავდეს, ან აუცილებლად უნდა შეიცავდეს წინააღმდეგობას; ეს კი, ტერმინოლოგიურად მაინც, რადიკალურად უპირისპირდებოდა კლასიკური ფორმალური ლოგიკის პოსტულატებს, კერძოდ, წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონს. ამის გამო ამ დისკუსიების მთავარ პრობლემად იქცა საკითხი – რა არის დიალექტიკური წინააღმდეგობა? ამ ცნების სათავეც ჰეგელის ფილოსოფიაშია, მაგრამ ჰეგელის ტექსტიდან მისი წინაარსი ცალსახად არ იკითხება; რა არის ამის მიზეზი? „რომ წინააღმდეგობის ცნება ჰეგელის მიერ მოიხმარება სრულიად სხვადასხვა აზრით, დიდი ხანია ცნობილია“, – წერს კ. ბაქრაძე. ამიტომ მრავალი ფილოსოფოსი ცდილობდა და ცდილობს ამ ცნების ექსპლიკაციას.

თ. ბუაჩიძის სტუდენტობის პერიოდში ფილოსოფოსები ფორმალური და დიალექტიკური ლოგიკის ურთიერთმიმართების პრობლემაზე ყველგან კამათობდნენ; ის, ასპირანტობის პირველსავე წელს, ფილოსოფიის ინსტიტუტში შეესწრო დიდ საჯარო პოლემიკას ამ საკითხზე, რომელშიც თითქმის ყველა მოქმედი ფილოსოფოსი მონაწილეობდა; ასპირანტურაში კი კ. ბაქრაძის ხელმძღვანელობით მუშაობდა შემეცნების თეორიისა და ლოგიკის ფილოსოფიის პრობლემებზე (ამ მუშაობის შედეგები ცალკე წიგნად გამოიცა²). მისი ინტერესი ლოგიკის ფილოსოფიის მიმართ იმდენად სერიოზული იყო, რომ ის 1962 წელს მონაწილეობდა ზურაბ მიქელაძის სემინარში, სადაც განიხილებოდა ა. ჩერჩის ცნობილი წიგნის ფილოსოფიური შესავალი³. უნდა ითქვას, რომ განსახილველ სტატიაში („წინააღმდეგობის ცნება ჰეგელის ფილოსოფიაში“) „ანათებს“ მისი ავტორის მაშინდელი ინტერესები.

2 К. Бахрадзе, Система и метод философии Гегеля, Тбилиси, 1958, стр. 277.

3 იხ. თ. ბუაჩიძე, გეგმარიტების ობიექტიურობის შესახებ, თბილისი, 1964.

4 იხ. А. Черч, Введение в математическую логику. Перев. с англ. В. С. Чирнявского. Москва, 1960, стр. 15-63.

თ. ბუანიძე ამოსავალ პოზიციას აყალიბებს არისტოტელეს „მეტაფიზიკა“⁵ დაყრდნობით. ეს სწორი გადაწყვეტილებაა, რადგან თუ ლოგიკის ისტორიას მთლიანობაში შევხედავთ, შევამჩნიებთ, რომ „მეტაფიზიკაში“ და, განსაკუთრებით, მის მეოთხე და მეთერთმეტე წიგნებში წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონსე მოდავეთა ერთი მხარის თვალსაზრისი ყველაზე მკაფიოდ და ნათლად არის ჩამოყალიბებული. არისტოტელე აქ თავის კონკეფციას შეგნებულად უპირისპირებს იმ წინამორბედ ფილოსოფოსთა (პერაკლიტეს, კრატილეს, პროტაგორასა და სხვათა) თვალსაზრისებს, რომლებიც, ამა თუ იმ აზრით, დასაშვებად თვლიდნენ წინააღმდეგობრივ ვითარებათა არსებობას.

არისტოტელეს მიხედვით, ცოდნის ნებისმიერი სისტემა უნდა ეყრდნობოდეს დებულებებს, რომლებიც დასაბუთების გარეშეა მიღებული (პირველი წინამძღვრები). მათ შორის არის უზოგადესი, ცოდნის ყველა დარგში ჭეშმარიტად მინეული დებულებები – წინააღმდეგობის შეუძლებლობისა და გამორიცხული შესაძის კანონები. არც ერთი ასეთი დებულება არც საბუთდება და არც საჭიროებს დასაბუთებას, რადგან ის უშუალოდ ცხადია – მის ჭეშმარიტებას პირდაპირ ეწვდებით გონებით⁶.

თ. ბუანიძის სტატიაში არისტოტელედან მოტანილია წ.შ.⁶ კანონის ონტოლოგიური ვერსიის ორი ფორმულირება: პირველი – უფრო მარტივი, დღევანდელი ტერმინოლოგიით, ერთადგილიანი პრედიკატებისთვის (საგანთა თვისებებისთვის): „შეუძლებელია, ერთი და იგივე ერთსა და იმავე დროს მიეწერებოდეს და არც მიეწერებოდეს ერთსა და იმავეს ერთი და იმავე მიმართებით“⁷, მეორე – უფრო ზოგადი, რომელშიც შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ მსჯელობაა ნებისმიერი საგნობრივი ვითარების შესახებ, იმის შესახებ, რაც შეიძლება მტკიცდებოდეს ან უარიყოფოდეს, და რაც გამოითქმება დეკლარაციულ წინადადებაში: „შეუძლებელია, ერთი და იგივე ერთსა და იმავე დროს იყოს და არც იყოს“⁸. ონტოლოგიურ ვერსიებში წ.შ. კანონი წარმოდგენილია, როგორც ყოფიერების კანონზომიერება. მაგრამ თუ დავეყრდნობით ჭეშმარიტების კორესპონდენციულ გაგებას,

5 ამ საკითხზე უფრო დაწვრილებით იხ. ლ. მკვდელიშვილი, სილოგისტიკა და დემონსტრაციული მეცნიერების არისტოტელური თეორია // ფილოსოფია და თანამედროვეობა, რედ.: თ. ირემაძე, კ. ქეცბაია, თბილისი, 2007, გვ. 227-239.

6 „წ.შ.“ არის შემოკლება ფრასისა: „წინააღმდეგობის შეუძლებლობა“.

7 არისტოტელე, მეტაფიზიკა, IV, 3, 1005 b 20-21.

8 იქვე, XI, 5, 1061 b 35.

რომლის მკაფიო და არაორაზროვან ფორმულირებას ეხედებით „მეტაფიზიკის“ მეოთხე წიგნში – „იმის თქმა არსებულზე, რომ ის არ არის, ან არარსებულზე, რომ ის არის, არის მცდარის თქმა; ხოლო იმის თქმა, რომ არსებული არის და არარსებული არ არის, არის თქმა ჭეშმარიტისა“⁹ – წ.შ.-ის ონტოლოგიური კანონიდან შედეგად გამოვა ამ კანონის *ლოგიკურ-სემანტიკური ვერსია*; ის ახასიათებს დებულებებს (მტკიცებებს) და წ.შ. კანონის არსებითი ასპექტია: „შეუძლებელია, რომ ერთად ჭეშმარიტი იყოს ერთმანეთის საწინააღმდეგო დებულებები“¹⁰.

თ. ბუაჩიძის მართებული ანტიფსიქოლოგისტური შენიშვნა, რომ წ.შ. კანონი არ გამოხატავს აზროვნების როგორც ფსიქიკური პროცესის თავისებურებას¹¹, არ უარყოფს წ.შ. კანონის *ნორმატიული ვერსიის* არსებობას. ყველა თეორიული კანონიდან, მათ შორის წ.შ. კანონიდანაც, შეიძლება ვაწარმოოთ ნორმა, რომლის დაცვა გარკვეულ პირობებში ადამიანის საქმიანობის წარმატების აუცილებელი პირობაა. წ.შ. კანონის ასეთ ნორმატიულ ვერსიას აყალიბებს არისტოტელე უშუალოდ ამ კანონის *ლოგიკურ-სემანტიკური ვერსიის* შემდეგ: „დაუშვებელია, ვინმემ, ვინც არ უნდა იყოს ის, ერთი და იგივე მიიჩნიოს არსებულად და არარსებულად“¹².

წ.შ. კანონის დაფუძნება, მისი გამართლება ყოველთვის იყო და დღესაც არის ლოგიკის ფილოსოფიის ერთ-ერთი ურთულესი საკითხი. წინააღმდეგობის პრობლემის განხილვისას მისთვის გვერდის ავლა შეუძლებელია. ეფიქრობ, რომ თ. ბუაჩიძე იზიარებს არისტოტელეს მოსაზრებას წ.შ. კანონის დაუსაბუთებადობის შესახებ. ეს მოსაზრება, თუმცა არა იმის გამო, რასაც არისტოტელე ამბობს, დამაჯერებელი ჩანს, რადგან წ.შ. კანონის მიღება მთლიანად ლოგიკის გარკვეული სისტემის არჩევის საფუძველია, ეს კი თეორიულ სფეროს არ ეკუთვნის. წ.შ. კანონისა და წინააღმდეგობის ფორმალურ-ლოგიკური ცნების განმარტება სტატიაში მთავრდება შენიშვნით, რომლითაც ავტორი ცდილობს გაამყაროს ამ კანონის მისაღებობა; მისი მსჯელობა ასეთია: თუ ადამიანი არღვევს წ.შ. კანონის მოთხოვნას, ე.ი. არღვევს წ.შ. ნორმატიულ კანონს, და ამტკიცებს ერთმანეთის უარმყოფელ ორ დებულებას (მაგალითად,

9 იქვე, IV, 1011 b 25-27.

10 იქვე, IV, 6, 1011 b 14.

11 იხ. თ. ბუაჩიძე, წინააღმდეგობის ცნება პეგელის ფილოსოფიაში, გვ. 136.

12 მეტაფიზიკა, IV, 3, 1005 b 24.

დებულებებს „ა-ს აქვს P თვისება“ და „ა-ს არა აქვს P თვისება“), ამით ის არაფერს ამტკიცებს, მტკიცება მოწვევებითია, მეტიც, ის სპობს, უფრო ზუსტად, თავის თავს უსპობს მტკიცებისა და მეცნიერული ბჭობის შესაძლებლობას¹³. განსაზღვრება „მეცნიერული“, ევარაუდობ, ავტორმა იმიტომ ჩასვა, რათა ერთხელ კიდევ მიუთითებინა, რომ წ.შ. კანონი არ ზღუდავს აზროვნებას, როგორც ფსიქიკურ პროცესს. არისტოტელე ამავ კონტექსტში ამ განსაზღვრებას არ იყენებს და მსჯელობს დიალოგის, საუბრის გაგრძელების შეუძლებლობაზე, რადგან ეს უკანასკნელი გულისხმობს იმის გაგებას, თუ რას ამტკიცებს მოსაუბრე, ხოლო თუ ის ჭეშმარიტებას მიაწერს კონტრადიქტორულ დებულებებს, შლის განსხვავებას მტკიცება-უარყოფას შორის¹⁴, ან სხვა სიტყვებით: თუ ადამიანი ამტკიცებს, რომ *a* არის *P* და ამავ დროს *a* არ არის *P* და თუ მას მხედველობაში არა აქვს *P*-ს ორი სხვადასხვა მნიშვნელობა, მაშინ ის ამტკიცებს, რომ *P* არ აღნიშნავს იმას, რასაც ის აღნიშნავს, და როგორ შეიძლება ასეთ ადამიანთან დიალოგში შესვლა?¹⁵

ეს პრაგმატიკული არგუმენტია, ის ამართლებს წ.შ. ნორმატიულ კანონს მისი დაცვის პრაქტიკული საჭიროებით. ამით თვითონ არგუმენტის ღირებულება არ კნინდება, რადგან ის იმაუდროულად არის გამართლება იმისა, თუ რატომ უნდა ავირიოთ ლოგიკის ის სახე, რომელსაც ქმნის წ.შ. კანონი სხვა რადენიმე დებულებასთან და დეფინიციასთან ერთად.

პრობლემის უფრო კონკრეტული ფორმულირება: ერთი მხრივ, წ.შ. კანონის დარღვევა შეუძლებელს ხდის რაიმეს მტკიცებასა და დასაბუთებას, მეორე მხრივ, ჰეგელი მკაცრად აკრიტიკებს ამ კანონს და, საერთოდ, ფორმალურ ლოგიკას, ფიქრობს, რომ მან „[...] დიდი ხანია სახელი გაიტეხა როგორც საღი აზრის წინაშე, ისე გონების წინაშე [...]“¹⁶ და ამტკიცებს, რომ ყველგან და ყველადღერში არის წინააღმდეგობა, რომ ნამდვილი ლოგიკა არის არა ფორმალური, არამედ დიალექტიკური ლოგიკა; მაშინ როგორ უნდა გავიგოთ ჰეგელი?¹⁷ ე.ი. როგორ უნდა შევათ-

13 იხ. თ. ბუაჩიძე, წინააღმდეგობის ცნება ჰეგელის ფილოსოფიაში, გვ. 136-137.

14 არისტოტელე, მეტაფიზიკა, IV, 4, 1008 a 31; 1008 b 9-12.

15 იქვე, XI, 5, 1062 a 12-14.

16 ჰეგელი, ფილოსოფიურ მეცნიერებათა ენციკლოპედია. ნარკვევი. პირველი ნაწილი: ლოგიკის მეცნიერება, თარგმანი გერმანულიდან შ. პაპუაშვილისა, თბილისი, 1962 („შემოკლებით „მცირე ლოგიკა““), გვ. 261.

17 იხ. თ. ბუაჩიძე, წინააღმდეგობის ცნება ჰეგელის ფილოსოფიაში, გვ. 137.

ავსოთ ჰეგელის ფილოსოფიური სისტემის თანმიმდევრულობა მის მიერ ფორმალური ლოგიკის კანონების კრიტიკასთან?

საკითხის ასეთი დასმა, ფეიქრობ, ჰეგელზე კ. ბაქრაძის წიგნიდან იღებს სათავეს: ის ჩამოთვლის საკითხებს, რომლებსაც წამოჭრის ჰეგელის მიერ ფორმალური ლოგიკის კანონების კრიტიკა და შემდეგ აანალიზებს სხვადასხვა მკვლევართა მკვეთრად ჭრელ პასუხებს¹⁸. თ. ბუაჩიძე პასუხთა ამ სიჭრელეში მკაფიოდ ხედავს გამაერთიანებელ ნიშნებს და მათ ორად აჯგუფებს, გამოყოფს ორ ტიპობრივ პასუხს. ეს ის პასუხებია ჩვენშიც რომ იყენებდნენ ფორმალური და დიალექტიკური ლოგიკის ურთიერთმიმართების საკითხზე გამართულ დისკუსიებში. პირველი პასუხის თანახმად, ჰეგელმა მართლაც უარყო ფორმალური ლოგიკის კანონები, უწინარეს ყოვლისა, წ.შ. კანონი, უწენა მათი უმართებულობა, რაც ფილოსოფიასა და მეცნიერებას აყენებს დიალექტიკური ლოგიკის განვითარების ამოცანის წინაშე. მეორე პასუხის მიხედვით, ჰეგელმა ვერ შეძლო ფორმალური ლოგიკის კანონების უარყოფა, მათი ჰეგელისეული კრიტიკა წარუმატებელია და, რაც ერთობ მნიშვნელოვანია, „ჰეგელის აზრთა დინება მკაცრად ემორჩილება [წ.შ.] კანონს, სხვაგვარად მისი გაგებაც შეუძლებელი იქნებოდა“¹⁹. თ. ბუაჩიძე დასძული კითხვის პასუხად არ ქმნის ახალ კონცეფციას. ის ამბობს, რომ შეეცდება მიემსროს მეორე თვალსაზრისს „რა თქმა უნდა, საკუთარი საბუთების მოხმობის გზით“. საკუთარ განზრახვებსა და საქმიანობაზე საუბრისას, მისთვის საერთოდ დამახასიათებელი მოკრძალებულობა, ამ შემთხვევაში, ხორცს ისხამს ლოგიკურის შესახებ ჰეგელის მოძღვრების ორიგინალურ ინტერპრეტაციაში, რომლის თანახმადაც ჰეგელის დიალექტიკური ლოგიკა არის ფორმალური ლოგიკის გაფართოება ცვალებადობის, საგანთა ერთი მდგომარეობიდან მეორეში გადასვლის აღწერის საშუალებებით; ამაზეა დაფუძნებული სტატიის მთავარი დასკვნა, ფორმალური ლოგიკისა და ჰეგელისეული დიალექტიკური ლოგიკის თავისებადობისა და ჰეგელის მიერ ფორმალური ლოგიკის კანონების კრიტიკის აბსურდულობის შესახებ.

18 К. Бахрадзе, Система и метод философии Гегеля, стр. 299-313.

19 იხ. თ. ბუაჩიძე, წინააღმდეგობის ცნება ჰეგელის ფილოსოფიაში, გვ. 137. ამ აზრს ჰეგელის ფილოსოფიის ბევრი მკვლევარი იზიარებს; მაგალითად, კ. ბაქრაძე წერს: „ჰეგელი, როგორც წესი, მიუხედავად ფორმალური ლოგიკის კანონების კრიტიკისა, თითქმის არასდროს არ არღვევს მათ“ (К. Бахрадзе, Система и метод философии Гегеля, стр. 276).

§2. ჰეგელის მოძღვრება ლოგიკურზე, ფორმალური ლოგიკის ადგილი მასში

გაეყვით თ. ბუაჩიძის აზრთა მსგეღეღობას²⁰: ჰეგელის მიხედვით, იმას, რასაც ლოგიკა შეისწავლის, ლოგიკურს, სამი მხარე (ასპექტი) აქვს.

1) აზროვნება როგორც განსჯითი მოქმედება; ის საგნებს შლის თვისებებად და ამის შედგად ეითვისებთ საგანთა გარკვეულობებს (ნივთიერებებს, ძალებს, გვარებს) მათ განსხვავებულობაში. განსჯის ლოგიკაა ჩვეულებრივი ფორმალური ლოგიკა²¹. თუმცა განსჯა მკაცრი და თანმიმდევრულია, მისი მოქმედებით შემეცნება ბოლომდე არ მიდის. მიუხედავად ამისა, ჰეგელი განსჯას დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს – განსჯა არის აზროვნების აუცილებელი (თუმცა არასაკმარისი) მომენტი. განსჯა და მისი კანონები – ლოგიკურის ეს მხარე – შემეცნების ყოველ საფეხურზე ინარჩუნებს ძალას; განსჯის გარკვეულობანი, განსასღერებანი (აქ, ცხადია, მისი კანონები, ე.ი. ფორმალური ლოგიკის კანონები იგულისხმება)²² მცდარი არ არის; მეტიც, ვერც თეორიულ და ვერც პრაქტიკულ სფეროში მათ გარეშე (ე.ი. ფორმალური ლოგიკის კანონების დაცვის გარეშე) ვერავითარ სიმტკიცესა და გარკვეულობას ვერ ვაღწევთ²³. უნდა შევნიშნოთ, რომ განსჯის როლი და ადგილი ლოგიკურის ჰეგელისეულ კონცეფციაში თ. ბუაჩიძეს უფრო მნიშვნელოვნად აქვს წარმოდგენილი, ვიდრე ეს კ. ბაქრაძეს ჰქონდა გაკეთებული²⁴. როგორც ქვემოთ გამოჩნდება, ეს თ. ბუაჩიძის განსახილველ სტატიაში განვითარებული თეალსაზრისისთვის არსებითი მომენტია.

2) შემდეგი აუცილებელი მომენტია უარყოფით-დიალექტიკური – სინამღვილეში ყოველი მოძრაობის, ყოველი სიცოცხ-

20 ლოგიკურზე ჰეგელის მოძღვრების ანალიზისას ავტორი ძირითადად ეყრდნობა „მცირე ლოგიკის“ 79-83 პარაგრაფებს, რომელთა საერთო სათაური „ლოგიკის უფრო სუსტი ცნება და დაყოფა“, და „დღილი ლოგიკის“ შესავალს – „ლოგიკის სოფადი ცნება“.

21 ჰეგელი, მცირე ლოგიკა, გვ. 190.

22 აქ და ქვემოთაც კუადრატულ ფრსიხილებში მოცემული დამაზუსტებელი განმარტებები ჩემია. – ლ. მ.

23 იხ. ჰეგელი, მცირე ლოგიკა, გვ. 181, 190; თ. ბუაჩიძე, წინააღმდეგობის ცნება ჰეგელის ფილოსოფიაში, გვ. 141.

24 ჰეგელთან „აბსტრაქტულ-განსჯითი არსებითად ჰეშმარიტად ლოგიკური არც არის“ (К. Бакраძე, Система и метод философии Гегеля, стр. 256).

ლისა და ყოველი მოქმედების პრინციპი: განსჯის „განსაზღვრებათა მიერ საკუთარი თავის მოხსნა და თავიანთ დაპირისპირებულში გადასვლა“ თავის მეოხებით²⁵. თ. ბუაჩიძე წერს: „[...] დიალექტიკურში, ჰეგელის თანახმად, ძირითადია უარყოფა [...] სასრული საგნის ერთი თვისება უარყოფის გზით გადადის თავის სხვაში, საწინააღმდეგო თვისებაში“²⁶. (ამ განმარტებაში ორი ჯგუფის ფრაზებია გასაღები გაგებისათვის: მოხსნა, უარყოფა და თავისი დაპირისპირებული, თავისი სხვა, და ის, არა-ანთროპომორფიკული სახით, ასე შეიძლება ჩამოვყალიბოთ: უარყოფით-დიალექტიკური აზროვნებით ვითვისებთ, ვიმეცნებთ საგნის ცვლილებას, რაც არის მისი რომელიმე განსაზღვრების შეცვლა მისი საპირისპირო, მასთან შეუთავსებელი რომელიმე ალტერნატიული განსაზღვრებით).

საილუსტრაციოდ ჰეგელს მოაქვს ორი კარგი მაგალითი, მათგან ერთზე, უფრო შთამბეჭდავზე, თ. ბუაჩიძეც ამახვილებს ყურადღებას. განხილვის აბსტრაქტული (განსჯით) წესის თანახმად, წერს ჰეგელი, „არსებობს ადამიანის ორი [...] დამოუკიდებელი თვისება, თვისება სიცოცხლისა და აგრეთვე მოკვდაობისა. ჭეშმარიტი გაგება კი ისაა, რომ სიცოცხლე, როგორც ასეთი, თავის თავში ატარებს სიკვდილის ჩანასახს და საერთოდ სასრული თავის თავს თავის თავშივე ეწინააღმდეგება და ამის გამო თავის თავსვე მოხსნის“²⁷. ეს მაგალითი, ეფიქრობ, ასე უნდა გავიგოთ: სიცოცხლის საპირისპირო, მასთან შეუთავსებელი მხოლოდ სიკვდილია და ამიტომ ის მხოლოდ სიკვდილით შეიძლება შეიცვალოს. ამით აიხსნება ისიც, რასაც, ჰეგელის კვალად, თ. ბუაჩიძეც აღნიშნავს: „აქ გადასვლა კაპრიზი, ახირება, შემთხვევითობა კი არ არის, არამედ აუცილებელია“²⁸, სხვა შესაძლებლობა არ არსებობს.

როდესაც ამ მაგალითში და სხვა მსგავს კონტექსტებში ჰეგელი დაპირისპირებასა და წინააღმდეგობაზე მსჯელობს, ორი სხვადასხვა რამ აქვს მხედველობაში და მათგან არც ერთი არ არის წინააღმდეგობა ან დაპირისპირება ფორმალურ-ლოგიკური აზრით; პირველი: სიცოცხლე და სიკვდილი ერთ-ერთგამომრიცხავი, ერთმანეთის საწინააღმდეგო თვისებებია, მაგრამ ამ მაგალითში არ იგულისხმება, რომ რაიმე ობიექტს

25 ჰეგელი, მცირე ლოგიკა, გვ. 184, 185.

26 იხ. თ. ბუაჩიძე, წინააღმდეგობის ცნება ჰეგელის ფილოსოფიაში, გვ. 140.

27 ჰეგელი, მცირე ლოგიკა, გვ. 185-186.

28 თ. ბუაჩიძე, წინააღმდეგობის ცნება ჰეგელის ფილოსოფიაში, გვ. 139.

ერთსა და იმავე დროს, თავისი განვითარების ერთსა და იმავე საფეხურზე აქვს ეს ორივე თვისება; მეორე: სიცოცხლე ან ცოცხალი ჩანასახის სახით შეიცავს სიკვდილს, ამბობს პეგელი, ან უფრო ზოგადად, „სასრული თავის თავს თავის თავშივე ეწინააღმდეგება“; აქ საუბარია იმაზე, რომ საგანი რაიმე თვისებასთან ერთად (მაგალითად, სიცოცხლესთან ერთად) შეიცავს მისი საპირისპირო თვისების (სიკვდილის) შესაძლებლობას, ამას უწოდებს პეგელი წინააღმდეგობას თავის თავში, მაგრამ ორი დებულება „ა საგანს აქვს P თვისება“ და „ა საგნისათვის შესაძლებელია, რომ მას არ ჰქონდეს P თვისება“ (სხვა სიტყვებით, „ა საგანს შესაძლებლობაში არა აქვს P თვისება“) არ არის კონტრადიქტორული დებულებები ფორმალურ-ლოგიკური თვალსაზრისით.

მეორე მაგალითი მნიშვნელოვანია სხვა თვალსაზრისით: თუ წინა მაგალითში სიცოცხლის ალტერნატიული თვისება ერთადერთია – სიკვდილი, ამ მაგალითში შესაძლებელი თვისების ალტერნატივა ბევრია. „ესა თუ ის პლანეტა ახლა ამ ადგილას იმყოფება, მაგრამ თავისთავად ისეთია, რომ იგი სხვა ადგილასაც უნდა იყოს აგრეთვე, და ამ თავის სხვადყოფნას იმით ახორციელებს, რომ თავის თავს ამოძრავებს“²⁹. სხვა ადგილას ყოფნა, რითაც უნდა შეიცვალოს ამ ადგილას ყოფნა, ბევრ შესაძლებლობას შეიცავს, ასეთი ადგილი ბევრია, სახელდობრ ასეთია (ამ ადგილას ყოფნის სხვაა) ყველა სხვა ადგილი ამ პლანეტის ორბიტაზე. მაგრამ კიდევ უფრო ბევრია ისეთი სხვა ადგილები, რომლებიც მისი არ არის – ეს არის ადგილები, რომლებიც პლანეტის ორბიტაზე არ მდებარეობს.

3) ლოგიკურის სპეკულატური, ანუ დადებით-გონებრივი ასპექტი, რომლის მეშვეობითაც ეწეებით განსაზღვრებათა აუცილებელ ერთიანობას მათ დაპირისპირებულობაში; ის თავის თავში მოხსნილი სახით შეიცავს დაპირისპირებულებს, მათი სინოფია³⁰; ეს იმას უნდა ნიშნავდეს, რომ გონებით დაეინახავთ, როგორ, რა წესით იცვლება საგნის ერთი განსაზღვრება აუცილებლობით მისი საპირისპირო განსაზღვრებით; ეს უნდა იყოს არაემპირიული, უპირობო წესი (კანონი); ამაზე მიგვანიშნებს „მცირე ლოგიკის“ §82-ის დანართში მოტანილი მაგალითები: „[...] სწორედ ასევე და იმდენად არის გონიერუ-

29 პეგელი, მცირე ლოგიკა, გვ. 188.

30 იხ. იქვე, გვ. 190, 192; იხ. თ. ბუაჩიძე, წინააღმდეგობის ცნება პეგელის ფილოსოფიაში, გვ. 140.

ლის ცოდნა მოქალაქის ცოდნა თავის სამშობლოზე და მის კანონებზე, რამდენადაც მის კანონებს მისთვის იმ რაღაც უპირობოს და ამასთანავე ზოგადსაყოველთაოს მნიშვნელობა აქვთ, რომელსაც ის თავისი ინდივიდუალური ნებისყოფით უნდა დაემორჩილოს³¹.

§3. თამაზ ბუაჩიძის დასკვნები

როგორც ენახეთ, პეგელთან ფორმალური ლოგიკის კანონების დაცვა არის უარყოფით-დიალექტიკური და დადებით-სპეკულატური აზროვნების აუცილებელი პირობა; აქედან, რადგანაც წინააღმდეგობის არსებობა პეგელისეული გაგებით არ გულისხმობს წინააღმდეგობის არსებობას ფორმალურ-ლოგიკური აზრით, ე.ი. კონტრადიქტორული დებულებების ერთობლივ მტკიცებას, თ. ბუაჩიძე აკეთებს დასკვნას: „[...] წინააღმდეგობის პეგელისეული გაგება არ გამორიცხავს ფორმალური ლოგიკის წინააღმდეგობის შეუძლებლობის პრინციპს³². ეს იმიტომ, რომ პეგელის დიალექტიკური ლოგიკა არის ფორმალური ლოგიკის შეესება (და არა შეზღუდვა) უარყოფით-დიალექტიკური და დადებით-სპეკულატური აზროვნების პრინციპებით. ეს დასკვნა უფრო ზოგადი სახით ასეც შეიძლება ჩამოყალიბდეს: *პეგელის დიალექტიკური ლოგიკა არ ეწინააღმდეგება ფორმალურს*. მაშინ რა ადგილი შეიძლება მივაკუთვნოთ ფორმალური ლოგიკის კანონების კრიტიკას პეგელის ნააზრევში? ამის შესახებ თ. ბუაჩიძეს გამოაქვს მკაცრი, მაგრამ სამართლიანი მსჯავრი: *პეგელის მიერ ფორმალური ლოგიკის კანონების კრიტიკა გაუგებრობაზეა დამყარებული*³³. ვფიქრობ, რომ თ. ბუაჩიძემ ძალიან მნიშვნელოვანი ნაბიჯი გადადგა წინ – პეგელის დიალექტიკური ლოგიკის ადეკვატური შეფასებისკენ.

§4. პრობლემები, რომლებიც დასმულია თამაზ ბუაჩიძის სტატიაში

ლოგიკურზე პეგელის მოძღვრების ბუაჩიძისეული ინტერპრეტაციის გამყარება სხვა არგუმენტებითაც შეიძლება. კერძოდ იმას, რომ პეგელს დაპირისპირება და წინააღმდეგობა არ ეს-

31 პეგელი, მცირე ლოგიკა, გვ. 191.

32 თ. ბუაჩიძე, წინააღმდეგობის ცნება პეგელის ფილოსოფიაში, გვ. 140.

33 იქვე, გვ. 142.

მის ფორმალურ-ლოგიკური აზრით, ადასტურებს მიმართებების სემიოტიკურ-სემიოტიკურ, მარცხნივ-მარჯვნივ, მამა-ვაჟიშვილი განხილვა³⁴. სადაც მას მიმართებაში მყოფი ობიექტების, აგრეთვე მიმართებისა და მისი კონვერსიის ურთიერთმიმართება გააზრებული აქვს როგორც წინააღმდეგობა. მსგავსად ამისა, თ. ბუანიძის დებულება, რომ ჰეგელის მიერ ფორმალური ლოგიკის კანონების კრიტიკა გაუგებრობაზეა დამყარებული, შეიძლება ილუსტრირდეს „დიდი ლოგიკის“ მეორე წიგნში³⁵ იგივეობისა და წ.შ. კანონების კრიტიკისას წამოყენებული არგუმენტებით. ამავე დროს, აუცილებელია შევნიშნოთ შემდეგი ფაქტი, რომ ზოგან ჰეგელს წინააღმდეგობა არ ესმის ფორმალურ-ლოგიკური სტანდარტის მიხედვით, არ გულისხმობს, რომ მას მხედველობაში აქვს ამ ცნების რომელიმე ერთი მნიშვნელობა – ტექსტის სხვა ადგილას, მაგალითად, ძნელ ელემენტის ერთ-ერთ აპორიზმზე („გასროლილ ისარზე“) ჰეგელის მსჯელობის³⁶ კითხვისას შეიძლება უფრო იქითაქნა გადავიხაროთ, რომ მას აქ წინააღმდეგობა ესმის, როგორც კონტრადიქტორული დებულებების ერთობლივი მტკიცება. მარქსისტულ ფილოსოფიაში ეს აპორია ასევე გაიგეს და მიანდდა, რომ ეს არის ერთ-ერთი ძლიერი არგუმენტი დიალექტიკის სასარგებლოდ. თუმცა ეს პრობლემატიკა დამატებით კვლევას საჭიროებს.

თ. ბუანიძის ინტერპრეტაციით ჰეგელის დიალექტიკური ლოგიკა ისეთ სახეს იძენს, რომელიც არსებითად განსხვავდება იმისგან, როგორც ესმოდათ ის მათ, ვინც ქმნიდა და ავითარებდა დიალექტიკური ლოგიკის ამ თუ იმ კონცეფციას საბჭოთა კავშირში. მთავარი განმასხვავებელი ნიშნები არის ამ უკანასკნელთა მიერ წინააღმდეგობის პირდაპირი, ფორმალურ-ლოგიკური გაგება³⁷, აგრეთვე ფორმალური ლოგიკის (განსჯის ლოგიკის) არა შეესების, არამედ შეზღუდვის, წ.შ.-ისა და ფორმალური ლოგიკის სხვა კანონების მოქმედების ბლოკირების მოთხოვნა. ამავე ნიშნებით განსხვავდება ის თანამედროვე ფორმალური დიალექტიკური ლოგიკის (პარათავსებადი ლოგიკისა და დიალექტიკის) სისტემებისგან. ჩემი

34 იხ. Г. В. Ф. Гегель. Наука логики. В 3-х т. Т. 2, Москва, 1971, стр. 67.

35 იხ. იქვე, გვ. 34-38.

36 იხ. იქვე, გვ. 66.

37 მაგალითად, ს. წერეთელი ზემოთ ნახსენებ 1961 წლის დისკუსიაზე ამბობდა: „ის, რომ ერთსა და იმავეს საწინააღმდეგო ნიშნები ეკუთვნოდეს ერთი და იგივე მიმართებით, არა თუ შესაძლებელია, არამედ აუცილებელიცაა“ („საზოგადოებრივი მეცნიერებათა განყოფილების მოამბე“, თბილისი, 1961, გვ. 127).

აზრით, თუ პეგელის დიალექტიკური ლოგიკის ბუაჩიძისეულ ინტერპრეტაციას მივიღებთ, მაშინ მისი მემკვიდრეები თანამედროვე ლოგიკის მრავალფეროვან „რუკაზე“ სხვა მხარეს უნდა ვეძიოთ; ეს უფრო ა. ნ. პრაიორისა და გ. ჰ. ფონ ვრიგტის მიერ შექმნილი დროისა და ცვალებადობის ლოგიკებია. მაგრამ ესეც – წინა აბზაცში მონიშნული პრობლემატიკის მსგავსად – დამატებით კელევას საჭიროებს.

Leri Mchedlishvili

A COMMENTARY ON ONE PAPER BY TAMAZ BUACHIDZE

Abstract

Tamaz Buachidze offers the following reconstruction of Hegel's doctrine on the logical: the formal logic is the logic of reasoning, and reasoning is a necessary though insufficient moment of thought, since it is impossible to explain, with its means exclusively, the change, that is, the alteration of one characterization of an entity with another, opposed characterization. The change is cognized by other aspects of thought, namely, the negative-dialectical and positive-speculative faculties, which do not annihilate or violate the formal-logical laws but complement them. It follows that the contradiction that Hegel talks about in this context is not a contradiction in the formal-logical sense, Hegel's dialectical logic does not conflict with the formal logic, and Hegel's critique of the formal laws is superfluous, since it has no function in his system. In the conclusion, several problems are formulated, which are generated by Buachidze's interpretation of Hegel's conception.

კულტურის ფილოსოფიური პრობლემები თამაზ ბუაჩიძის შემოქმედებაში

კულტურა ადამიანის არსობრივ ძალთა გამოვლენის სარბიელია, მისი პიროვნებად ჩამოყალიბების დონის მაჩვენებელია. კულტურის მიზანია არა უბრალოდ ადამიანთა და, შესაბამისად, პიროვნებათა გონებრივი თვალთახედვის არის გაფართოება, არა მხოლოდ ადამიანის განათლება, არამედ, უმთავრესად, მისი სულიერი სამყაროს სრულყოფა, სულის გაფაჩივება, ანუ პიროვნების სულიერი ორგანიზაციის საყოველთაო მგრძნობელობისა და აღმქმელობის უნარის განვითარება.

კულტურა მხოლოდ ბუნებაზე ადამიანთა გაბატონების დონეს როდი გამოხატავს, არამედ კულტურის ქმნის პროცესი ასახავს იმასაც, თუ როგორ იცვლება და გარდაიქმნება ადამიანი, როგორც კულტურის შემოქმედი სუბიექტი. გარდაქმნიან რა გარემომცველ სამყაროს (და პარალელურად საკუთარ თავსაც) ადამიანები, სხვა არსებულთაგან განსხვავებით, ქმნიან ახალ სინამდვილეს – კულტურის სამყაროს. ადამიანის ცხოვრება კულტურაში განხორციელებული სიცოცხლეა. სწორედ ამ საკითხზე მსჯელობს თ. ბუაჩიძე, როდესაც ფილოსოფიის არსების ჰეგელისეული გაგების ანალიზისას, ადამიანისა და ისტორიის ურთიერთობის, ანუ ისტორიის საზრისის პრობლემას ეხება: „ადამიანი განსხვავებულ არსობრივ ძალთა დიალექტიკური მთლიანობაა. ისტორია არის არა გონების აბსოლუტური ძლიერების რეალიზაცია, არამედ ადამიანის შესაძლებლობაში არსებული სხვადასხვა რიგის არსობრივ ძალთა რეალიზაციის პროცესი, რაც კულტურის სხვადასხვა დარგის შექმნის პროცესს შეესაბამება. კულტურის მიღწეული დონე ქმნის ახალ შესაძლებლობებს, ბადებს ახალ ინტერესებს, რომლებიც კულტურის ცვლას იწვევენ. იცვლება კულტურა და ადამიანიც“¹.

თ. ბუაჩიძეს მართებულად მიაჩნია ის აზრი, რომ ისტორიის ერთადერთ სუბიექტად, მამოძრავებელ ძალად რჩება ადამიანი, და ისტორიის საზრისის ძიებისას ტრანსცენდენტური

1 იხ. თ. ბუაჩიძე, ჰეგელი და ფილოსოფიის არსების პრობლემა // თ. ბუაჩიძე, ფილოსოფიური ნარკვევები, ტ. 1, თბილისი, 2003, გვ. 244-245.

ფაქტორების მოშველიება ზედმეტი ხდება. ისტორიის საზრისის პრობლემის ამოსავალიც ადამიანის ბუნების განხილვა უნდა იყოს: „ერთ-ერთი არსებითი და ძალზე ნათელი ნიშანი, რომელიც ადამიანს ცხოველისაგან განასხვავებს, მოკლედ ასე შეიძლება დახასიათდეს: ის გარემო, რომელშიც ცხოვრობს ცხოველი, ბუნებაა, ის გარემო კი, რომელშიც ადამიანი ცხოვრობს, კულტურაა. ცხოველი მოქმედებს იმ პირობებში, რომელიც ბუნების განვითარების პროცესში ჩამოყალიბდა, ის არავითარ ახალ სამყაროს არ ქმნის. ადამიანის სამყარო მხოლოდ საკუთრივ ბუნების განვითარების შედეგი კი არ არის, არამედ თავად ადამიანის ნამოღვაწარის შედეგიცაა. ადამიანი გარდაქმნის ბუნებას, ქმნის ახალ სინამდვილეს – კულტურას“².

ეს გარემოება არ არის შემთხვევითი ადამიანისათვის: ცხოველი ბიოლოგიურად უკეთ არის შეგუებული გარემო პირობებთან, ვიდრე ადამიანი. თუ ცხოველს „მზამზარეულად ეძლევა“ საარსებო საშუალებები, ადამიანი ვერ იარსებებს ისე, თუ თავისი სომატური შეუგუებლობა გარემო პირობებთან არ მოსპო ახალი სინამდვილის შექმნის გზით. ანუ ადამიანი ცხოველის მსგავსად მხოლოდ მომხმარებელი ვერ იქნება. მან აუცილებლად უნდა აწარმოოს, რომ შემდეგ მოიხმაროს.

მაშასადამე, რომ იარსებოს, ადამიანმა ბუნების კანონზომიერებანი უნდა შეიმეცნოს, ბუნება უნდა „გარდაქმნას და დაიმორჩილოს“. ამისათვის მან ბუნებისგან განსხვავებული ისეთი ფენომენი უნდა შექმნას, რომლის მეშვეობითაც სასურველ მიზანს მიაღწევს. ასეთი ფენომენია სწორედ კულტურა.

მაგრამ კულტურის დანიშნულება არ ამოიწურება იმით, რომ თავდაპირველად ის ადამიანთა სასიცოცხლო მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების საშუალება იყო. თვით ამ მოთხოვნის შინაარსი უცვლელი როდი დარჩა: უკვე ძველ რომში პლებეები მოითხოვდნენ არა მარტო პურს (საერთოდ საკვებს), არამედ სანახაობასაც. როდესაც კულტურის შექმნა პროფესიად იქცა, ის უკვე მარტო საშუალება კი არ იყო ადამიანის არსებობის შესანარჩუნებლად, არამედ ადამიანის არსების, მისი არსობრივი ძალების გამოვლენის ასპარეზიც: არა მარტო ბერძნული ხელოვნება ან მეცნიერება ემსახურებოდა, ეთქვამთ, მონათმფლობელურ სახელმწიფოს, არამედ ბერძნული მონათმფლობელური

2 იხ. თ. ბუაჩიძე, ისტორიის ფილოსოფია და ისტორიის საზრისის პრობლემა // ისტორიული მატერიალიზმის საგნის შესახებ, რედ. ო. ჯიოვეი, თბილისი, 1973, გვ. 33.

საზოგადოებაც იყო ანტიკური კულტურის განვითარების საშუალება და სარბიელი; ანუ კულტურა პასუხობს ადამიანის ისეთ არსებით მოთხოვნილებას, როგორიცაა შემოქმედება, აქტიური და თავისუფალი მოქმედება-მოღვაწეობა. ეს არის ადამიანებში იმთავითვე „დაბუდებული“ მიდრეკილება და მარადიული სწრაფვა სრულქმნა-სრულყოფილებისაკენ. სწორედ ბუნების გარდაქმნა, გარემომცველი პირობების შეცვლა ღირებულებათა მიხედვით, უძველეს საფუძვლად ადამიანთა მოღვაწეობას, რითაც იქმნება კულტურა (როგორც მატერიალური, ისე სულიერი). ამ აზრით, როგორც თ. ბუაჩიძე აღნიშნავს, „ადამიანის ისტორია სხვა არაფერია, თუ არა ადამიანის შესაძლებლობებში არსებული სხვადასხვა რიგის არსობრივ ძალთა რეალიზაციის პროცესი, რაც კულტურის სხვადასხვა დარგის შექმნის პროცესს შეესაბამება. კულტურის ფენომენები ღირებულების მატარებელი არიან, ღირებულ საგნებს წარმოადგენენ [...] ამიტომ ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ისტორია, როგორც არსობრივ ძალთა რეალიზაციის ანუ კულტურის ქმნის პროცესი, ამავე დროს არის ღირებულ ფენომენთა შექმნის პროცესი“³.

თ. ბუაჩიძე ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ კულტურის ყოველი ახალი დონე ახალ შესაძლებლობებსა და ადამიანის ახალ ინტერესებს ქმნის და ადამიანის სხვადასხვა არსობრივ ძალას კულტურის სხვადასხვა სფერო შეესაბამება: „ყოველი არსობრივი ძალა თავის 'გასაგნებას', განხორციელებას 'ლამობს'. მაგრამ ისტორიის სირთულე სწორედ ისაა, რომ ერთი არსობრივი ძალის განხორციელება სხვა არსობრივ ძალთა შეფერხების მიზეზი ხდება, უპირისპირდება სხვა არსობრივი ძალის რეალიზაციის პროცესს. კულტურის ერთ რომელიმე სფეროში რეალიზებული არსობრივი ძალა ან აბრკოლებს ადამიანის შესაძლებლობაში მოცემულ სხვა არსობრივ ძალას, ანდა უპირისპირდება კულტურის სხვა სფეროში განხორციელებულ არსობრივ ძალას“⁴.

ისტორიის საზრისის პეგელისეული გაგების ანალიზის საფუძველზე თ. ბუაჩიძე მიდის იმ მართებულ დასკვნამდე, რომ ბრძოლა განხორციელებულსა და შესაძლებლობაში არსებულ არსობრივ ძალთა შორის წარმოშობილ დაპირისპირების დაძლევისათვის გასდევს ისტორიას დასაბამიდან (ასე იქნება მო-

3 იხ. თ. ბუაჩიძე, ისტორიის ფილოსოფია და ისტორიის საზრისის პრობლემა, გვ. 35-36.

4 იხ. თ. ბუაჩიძე, პეგელი და ფილოსოფიის არსების პრობლემა, გვ. 245.

მავალშიც) და „ეს უსასრულო ხელა ადამიანისკენ, ადამიანის ყველა ძალის თავისუფალი რეალიზაციისკენ, რომელიც კაცობრიობის განვითარების ყოველ ახალ საფეხურზე ადამიანის განხორციელებულსა და შესაძლებლობაში მოცემულ არსობრივ ძალთა, ან კულტურის სხვადასხვა სფეროში განხორციელებულ არსობრივ ძალთა შორის წარმოშობილი დაპირისპირების მოხსნაში ელინდება, არის სწორედ ისტორიის საზრისი, ისტორიის ძირითადი შინაარსი“⁵.

აღნიშნულ საკითხს თავისებურად ეხმიანება თ. ბუაჩიძის მიერ ფრ. ნიცშეს მოძღვრების ერთ-ერთი ძირითადი დებულების – ღირებულებათა გადაფასების – განხილვისას გამოთქმული მოსაზრება იმის შესახებ, რომ ნიცშეს მიხედვით, ნიჰილიზმის ტენდენციები პოტენციურად და ფარული სახით მოცემულია ტრადიციულ მსოფლმხედველობაში, უკვე იქ, სადაც ხდება ღირებულებათა გამომუშავება მიწიერი სამყაროსადმი ტრანსცენდენტური იდეალური სამყაროს საფუძველზე. ამდენად, ნიცშეს აზრით, ტრადიციული მსოფლმხედველობა თავის თავშივე შეიცავს თავისივე მოსპობის პირობებს და ამიტომ ისტორიული განვითარების პროცესში მკაცრი აუცილებლობით მიდის თავის მიერვე დადგენილი ღირებულებების გაუფასურებამდე: „ნიჰილიზმის შესაძლებლობები მოცემულია უკვე იმ მთავარ აქტში, რომელმაც, ნიცშეს თანახმად, განსაზღვრა მთელი შემდგომი ევროპული კულტურის ისტორია. ეს აქტია სამყაროს გაორება ჭეშმარიტ და მოწივებით სამყაროებად“⁶.

ღმერთის სიკედილის, ნიჰილიზმის გაბატონების, ანუ ტრადიციულ ღირებულებათა გაუფასურების პროცესი შინაგანად დაკავშირებულია სკეპსისთან, უიმედობასთან, პესიმიზმთან და პასიურობასთან. მაგრამ „პასიური ნიჰილიზმი, ნიცშეს მიხედვით, დამღუპველია კაცობრიობისათვის: ის არის მხოლოდ ნგრევა. ამიტომ მის საფეხურზე გაჩერება ისტორიისათვის საბედიწერო იქნებოდა. ნიჰილიზმით წერტილი უნდა დაესვათ ქველს, მაგრამ ნიჰილიზმივე უნდა გახდეს ახლის შენების ფუძე. ნიჰილიზმი უნდა იყოს არა დასასრული, არამედ გარდაამავალი ფაზა. ნიჰილიზმში, როგორც ყალბი ღირებულებების გაუფასურების პროცესში მინიშნებულია ახალი გზა, გახსნილია ახალი შესაძლებლობები. ძველი ღირებულებების ნგრევის პრო-

5 იხ. იქვე, გვ. 246.

6 იხ. თ. ბუაჩიძე, ფრიდრიხ ნიცშე // თ. ბუაჩიძე, ფილოსოფიური ნარკვევები, ტ. 2, თბილისი, 2005, გვ. 481-482.

ცესი ბოლომდე უნდა იქნეს მიყვანილი“⁷.

ადამიანის, მისი სულის, შინაგანი სამყაროს ღრმა გაგება ფრ. ნიცშემ, როგორც ცნობილია, ბერძნული ტრაგედიის წარმოშობის პრობლემის საინტერესო ანალიზის გზითაც მოგვცა. ნაშრომში „ტრაგედიის დაბადება მუსიკის სულიდან“, რომელშიც ბერძნული ტრაგედიის წარმოშობის პრობლემა ფილოსოფიურად გააზრებული, ავტორმა ხელოვნება წარმოადგინა როგორც სამყაროს საფუძველში მდებარე ძალების, სამყაროს ორი საწყისის – აპოლონურისა და დიონისურის – თავისებური გამოვლენა.

სამყაროს მეტაფიზიკურ საწყისთა ასეთი გაგებიდან, ნიცშეს მიხედვით, შემდეგი დასკვნა გამომდინარეობს: „ხელოვნება, ადამიანი, კულტურა მხოლოდ მაშინაა სრულყოფილი, როცა მათში ორგანულად არის შერწყმული სამყაროს ორთავე საწყისი. ტრაგედია სწორედ ამ სრულყოფილების ნიმუშია. მაგრამ ხელოვნების ამ სახეს აღსასრულიც ჰქონდა. ნიცშეს აზრით, ისტორიული განვითარების გარკვეულ ეტაპზე ანტიკურ სამყაროში ახალი მსოფლმხედველობა ჩამოყალიბდა, მსოფლმხედველობა, რომელიც მეცნიერული სულით იყო განმსჭვალული და აღარ უწევდა ანგარიშს დიონისურს. ტრაგედია, სამყაროს ტრაგიკული განცდა მოჰკლა განსჯის, ლოგიკის, მეცნიერების ადამიანმა, შმაგი დიონისე შეიწირა 'თეორეტიკოსმა' სოკრატემ, მითი – ცოდნამ. ასე დაიწყო ევროპული კულტურის ისტორიაში დაცემის ხანა, წარმოიშვა მეცნიერულ მსოფლმხედველობაზე დამყარებული ახალი კულტურა – ალექსანდრიული“⁸.

ნიცშეს თვალსაზრისით, მისი თანადროული ადამიანი დიონისესაგან დაცლილ, ცალმხრივად განვითარებულ კულტურაში ცხოვრობს და „[...] სწორედ ამით აიხსნება „ტრაგედიის დაბადების“ ავტორის მკვეთრად უარყოფითი პოზიცია თანადროული კულტურისა და, საერთოდ, თანადროული ეპოქის მიმართ“⁹.

აქედან გამომდინარე, არ არის შემთხვევითი, რომ ადამიანის ბედით შეწუხებული, გამოსავლის მაძიებელი ფრ. ნიცშე ესწრაფვის ნიღბები ჩამოხსნას თავისი დროის მეტაფიზიკას, რელიგიას, ხელოვნებას, მორალს, სამართალს; ცდილობს დაამტკიცოს, რომ კულტურის ამ და სხვა დარგთა ამაღლებული

7 იქვე, გვ. 482.

8 იქვე, გვ. 501-502.

9 იქვე, გვ. 502.

ფრასების უკან იმალება ჩვეულებრივი, „მიწიერი“, „ერთობა ადამიანური“ ლტოლევები. თანადროული კულტურა, ნიცქეს მტკიცებით, ილუზიებისა და სიყალბის სარბიელია. ამიტომ ამ პერიოდში ნიცქეს იდეალია „თავისუფალი გონი“, რომელიც, „შებოჭილი გონისგან“ განსხვავებით, უპირისპირდება ტრადიციულ კულტურას, თავისუფალია მისი ილუზიებისგან¹⁰.

აანალიზებს რა ვ. დილთაის შეხედულებებს ობიექტური გონის მნიშვნელობისა და იმის თაობაზე, რომ გენიალურ ადამიანთა ქმნილებების საფუძველზე ჩვენ შეგვიძლია შევისწავლოთ გონითი მოღვაწეობის გარკვეულ ფორმათა „ენერგიული ქმედება“ – ენაში, მითში და რელიგიურ წეს-ჩვეულებებში, ზნეში, სამართალში და ა.შ. მოცემულია საყოველთაო გონის შედეგები –, თ. ბუაჩიძე მართებულად მიუთითებს, რომ დილთაის მოსაზრებებს ობიექტური გონის შესახებ უეჭველად დიდი მნიშვნელობა ენიჭება კულტურის კვლევაში: „მართლაც, რას წარმოადგენს კულტურა თუ არა ობიექტურ გონს! ყოველი კულტურა... გასაგნებული, ობიექტად ქცეული გონია. კულტურის ფენომენებში მჭიდროდ მისი შემქმნელის სული, მისი მსოფლგანცდა, მიზნები, იდეები, ღირებულებები. თუ თქვენ გსურთ წვდეთ ამ სულს, ამ სულის ქმედებას, ყველაზე ნაყოფიერ შედეგს მოგცემთ წდომა სწორედ ამ სულის იმ გრძნობადად მოცემული ფენომენებისა, რომლებშიც 'ჩადებულია' ის [...] ქართველი ერის სული, მსოფლხედვა თავისებურად განსხვავებულია ობიექტური გონის, კულტურის ყველა ფენომენში – ქართულ ორნამენტში და ფრესკაში, სიმღერასა და შაირში, რელიგიური რიტუალებში და ცეკვაში... ქართული მითი, ზღაპარი, ანდაზა, ზნე-ჩვეულება, მწერლობა, სამართალი, ფილოსოფია [...] მოკლედ, ყველაფერი ის, რაც ფსიქიკური კი არ არის, არამედ ობიექტური გონის ფორმით, წესით არსებობს, ე.ი. მეტია ვიდრე ფსიქიკური, ამოსავალი წერტილი და ყველაზე მყარი საყრდენია იმისათვის, ვისაც განუზრახავს იკვლიოს ფენომენი 'ქართული'“¹¹.

ამ თემას აგრძელებს თ. ბუაჩიძე, როცა ამბობს, რომ ისტორია, ზოგადად, ღირებულ ფენომენტთა შექმნის პროცესია (როგორც ზემოთ უკვე ითქვა). ასეა თითოეული ერის ისტორია. ღირებულ ფენომენტთა შექმნა კულტურის შემოქმედებაა. კულტურას, როგორც მეორე ბუნებას, ახალ სინამდვილეს, ქმ-

¹⁰ იხ. იქვე, გვ. 503.

¹¹ იხ. თ. ბუაჩიძე, სიცოცხლის ფილოსოფია, თბილისი, 1991, გვ. 28.

ნის ადამიანი, რომელსაც ყველა სხვა არსებულთაგან განსხვავებით, აქვს გონი, რომლის მთავარი ნიშანია თავისუფლება. მ. შელერის მოძღვრების განხილვის საფუძველზე, თ. ბუაჩიძე კიდევ ერთ მოსაზრებას გვთავაზობს იმის თაობაზე, რომ გონის უნარით დაჯილდოებულ ადამიანს შეუძლია „შემოხედოს“ თავის თავს, თავის ინსტინქტებს, ბუნებრივ ლტოლვებს, ძალუძს განთავისუფლდეს მათი ბატონობისაგან. ამ აზრით, გონი, როგორც თვითცნობიერების უნარი, ერთი მხრივ, უარყოფითი თავისუფლებაა: ის რაიმესგან თავისუფლებას ნიშნავს. მაგრამ გონი მხოლოდ უარყოფითი თავისუფლება როდია, არამედ დადებითიც. მას მხოლოდ ის კი არ ძალუძს, რომ იყოს თავისუფალი რაიმესაგან, არამედ ისიც შეუძლია, „ხელეწიფება“, რომ იყოს თავისუფალი რაიმესთვის, იყოს შემოქმედი. ადამიანი, როგორც გონითი არსება, შემოქმედია კულტურისა, ე.ი. ყოველივე იმისა, რაც გონის კეაღს ატარებს. ზოგადი, ზოგადსაკაცობრიო კულტურა ეროვნული კულტურების სახით არსებობს. მსოფლიო კულტურა გერმანული, ფრანგული, რუსული, ქართული და სხვა კულტურების ერთობლიობაა. ყოველი ერი სამყაროდან გამოყოფს და გადაამუშავებს იმას, რაც მისთვის მნიშვნელობის მქონეა, ღირებულია.

თ. ბუაჩიძე იზიარებს იმ აზრს, რომ ყოველი ეროვნული კულტურა ამჟღავნებს ერის სახეს, მის მოთხოვნილებებს, ხასიათს, თავისებურებებს; ის აღნიშნავს: ცნობილი თანამედროვე ფილოსოფოსის, ე. როთჰაკერის მიხედვით, ძველი ბერძნები არიან ფილოსოფიისა და ხელოვნების წარმომადგენლები, შემქმნელები, მათი გონი ფილოსოფიასა და ხელოვნებაში „განივთდა“; ძველმა ებრაელობამ კი ფილოსოფია არ იცის, ებრაელები რელიგიის სფეროში (რელიგიური) გენიოსები იყვნენ. რაც შეეხება რომაელებს, მათ არა აქვთ საკუთარი ფილოსოფია (ორიგინალური), საკუთარი ფილოსოფიური კონცეფციები, სამაგიეროდ რომაელთა ინტერესი მიმართულია ბატონობის, სამართლის ნორმების, სახელმწიფოს მართვის საკითხებზე. როთჰაკერი ასევე ფიქრობს და თ. ბუაჩიძე იზიარებს იმ აზრს, რომ ყოველი ერის მოთხოვნილებები, ინტერესები, მსოფლმხედველობა (კულტურასთან ერთად) ენაში აისახება. ასე, მაგალითად, თუ ძველი ბერძნების გამონათქვამებში ძალიან ხშირია სიტყვები: „ლოგოსი“, „კოსმოსი“ და ა.შ. რომაელი უფრო ხშირად ხმარ-

ობს სიტყვებს: „ცივიტას“, „იმპერიუმ“, „ნომოს“ და სხვა.

თ. ბუაჩიძის შრომებში განსაკუთრებული ყურადღება დაეთმო ცნობილი მოაზროვნის, კულტურისა და ცივილიზაციის პრობლემების თეალსაზირო მკვლევრის, ო. შპენგლერის შეხედულებათა ანალიზს. სტატიის მოცულობა არ იძლევა ამ მხრივ გამოთქმული მოსაზრებების ვრცლად გადმოცემის საშუალებას, ამიტომ რამდენიმე მომენტის აღნიშვნით შემოვიფარგლებით:

ო. შპენგლერის მიხედვით ისტორიული სინამდვილე განსხვავებულ კულტურათა ერთობლიობაა. გარეგანი, ზედაპირული დაკვირვება ამ ისტორიულ პროცესში მხოლოდ განსხვავებულ კულტურათა დროში თანმიმდევრობას დაინახავს, ისტორიის სიღრმისეული ხედვა კი გვარწმუნებს, რომ კულტურები არა მხოლოდ განსხვავდებიან, არამედ უაღრესად მსგავსნი არიან. როგორც თ. ბუაჩიძე აღნიშნავს, შპენგლერი ეძებს „პირველფენომენს“, კერძოდ, ისტორიის პირველფენომენს: მსოფლიო ისტორიის მორფოლოგიამ უნდა იკელიოს სულის რეალიზაციის (რომლის შედეგიცაა კულტურა) ინდივიდუალურ-უნიკალური გზები სხვადასხვა კულტურაში – ჩინურში, ბაბილონურში, ეგვიპტურში და ა.შ. „ამავე დროს მან უნდა შეადაროს ერთმანეთს სხვადასხვა კულტურის ფაზები, იპოვოს მსგავსება კულტურათა შორის. ამ მიზნის მისაღწევად, შპენგლერის თანახმად, მსოფლიო ისტორიის მორფოლოგია მიმართავს თავის სპეციფიკურ იარაღს – ანალოგიას [...] მხოლოდ ანალოგია წარმოაჩენს კულტურათა ჭეშმარიტ არსებას – იმას, რომ ყოველი კულტურა ორგანიზმია“¹².

რადგან კულტურა ორგანიზმია, მას ისეთივე ნიშნები ახასიათებს, როგორც ცოცხალ ორგანიზმს – იზადება, იზრდება, ბერდება და კვდება. შპენგლერის აზრით, ყოველი კულტურის სული მიისწრაფვის თავისი შესაძლებლობების სრული რეალიზაციისკენ, მატერიალურში საკუთარი თავის დამკვიდრებისკენ. „ახალგაზრდა“ კულტურა შემოქმედებითია, ენერგიით აღსავსეა, ქმნადობაა. მაგრამ კულტურა, როგორც ორგანიზმი, გარკვეული ფაზების გავლის შემდეგ, ბერდება – მისი შემოქმედებითი ძალები ამოიწურება. ქმნადობას ცვლის ქმნილი, ცოცხალს – მკვდარი, მოძრაობას – უძრაობა. კულტურის განვითარების ამ ბოლო სტადიას შპენგლერი, როგორც ცნობილია, ცივილიზაციას უწოდებს.

12 იხ. თ. ბუაჩიძე, სიცოცხლის ფილოსოფია, თბილისი, 1991, გვ. 85-86.

მართებულად შენიშნავს თ. ბუაჩიძე, რომ „შენგლერი შეუ-რიგებელი მტერია მექანიციზმისა, მსოფლიო ისტორიის მორ-ფოლოგია ვერ ურიგდება კულტურის ისტორიის მექანიციკურ ინტერპრეტაციას, რადგან კულტურები (ცოცხალი ორგანიზმე-ბია და მათი დაყვანა მექანიკურ კანონზომიერებაზე, მხოლოდ გააყალბებს კულტურის არსებას, მაგრამ „შენგლერი სხვა უკი-დურესობაში ეარდება, მისი თეორია ბიოლოგისტურია. ამის თაობაზე თ. ბუაჩიძე წერს: „ცხადია, კულტურა ცოცხალია და არა მკვდარი. მაგრამ ის გონითი სიცოცხლეა, მას სიცოცხლეს აძლევს ადამიანი და არა ბუნება, ამას კი გადამწყვეტი მნიშვნე-ლობა აქვს... აქ გადამწყვეტი სიტყვაა 'თვითონ' ადამიანს ეკუთ-ვნის – ადამიანის გონს, მიმართულს არა მხოლოდ ბუნებაზე, არამედ 'მაღალ ღირებულებებზეც'. ადამიანი არ არის ბუნებით დეტერმინირებული, ის თავისუფალი გონითი აქტების საფუძ-ველზე აშენებს კულტურას, რომელიც ონტოლოგიურად სავსე-ბით განსხვავებულია ბუნების ყოფიერებისაგან. ბუნებისეული ყოფიერების 'ეთერი' აუცილებლობაა, კულტურის ყოფიერებისა – თავისუფლება“¹³.

ამის გათვალისწინებით, სავსებით სწორია თ. ბუაჩიძის აზრი, რომ რამდენადაც კულტურა არ არის (და არც შეიძლება იყოს) ბიოლოგიური ფენომენი, არამედ გონითი ფენომენია, მასზე ვერ გავრცელდება ბიოლოგიურისთვის დამახასიათებელი კანონები, „[...] კერძოდ, ვერ ვიტყვით, რომ კულტურის სიცოცხლე გადის იმ ფაზებს, რომელსაც გადის ცხოველთა ან მცენარეთა სი-ცოცხლე. კულტურის სფეროში სრულიადაც არ არის გამორი-ცხული ის, რომ დაბერებულმა კულტურამ სიცოცხლის ახალი სტიმულები იპოვოს და სისხლსავსე ცხოვრება დაიწყოს“¹⁴. ამი-სათვის საჭიროა სტიმულები და ასეთი სტიმულები ისტორი-ულად ცნობილია, რასაც თავისებური „კორექტივები“ შეაქვს შენგლერის მოსაზრებაში, რომ თითქოს „ყოველი კულტურა თავის თავში ჩაკეტილია“. ერთ-ერთი ასეთი სტიმული შეიძლება იყოს სხვა კულტურასთან „შეხვედრა“, სხვა კულტურის მონაპ-ოვართა ასიმილაცია და შემოქმედებითი ათვისება.

სხვადასხვა ნაკლოვანებათა მიუხედავად, რაც შენგლერის მოძღვრებას ახასიათებს, „[...] ერთი რამ ამ მოძღვრებაში უეჭვე-ლად ღრმად არის დანახული: კულტურის ყოველი ფენომენი – მთლად უმნიშვნელოც კი – ერთი სულის გამოვლინებაა,

13 იხ. თ. ბუაჩიძე, სიცოცხლის ფილოსოფია, თბილისი, 1991, გვ. 97.

14 იქვე, გვ. 98.

ამ სულის შემოქმედების შედეგია და, ამდენად, მთლიანობას, ერთიანობას ქმნის [...] ყოველ კულტურას ერთი შემოქმედი ჰყავს, ესაა გონითი სული, ანუ, მოკლედ, გონი. სული, თუ მას გავიგებთ ვიწროდ, ფსიქიკურის მნიშვნელობით, კულტურას ვერ შექმნის – ის ინდივიდუალური მდგომარეობაა ადამიანისა, ადამიანის შინაგანი ცხოვრების ნაწილია და ამ ნაწილად რჩება ბოლომდე. გონი ისაა, რაც შეიძლება 'გასაგნდეს', იქცეს სიტყვად, ლექსად, ორნამენტად, ქანდაკებად, ნახატად... გონის სიცოცხლე შემოქმედებაა¹⁵.

აქვე თ. ბუაჩიძე ერთგვარად აზუსტებს შემოქმედების ცნებას და აღნიშნავს, რომ შემოქმედება სინთეზური პროცესია, ის ახალი ცოცხალი ორგანიზმის წარმოშობას ნიშნავს (აქ იგულისხმება არა ბიოლოგიური სიცოცხლე, არამედ გონის სიცოცხლე, გონითი შემოქმედება), შემოქმედება – ეს არის სიცოცხლის შეტანა მასალაში, გრძნობადი მასალის გაცოცხლება, მისთვის სულის შთაბერვა. „ეს არის თავისუფალი აქტი, რომლის შედეგადაც იბადება სრულიად უნიკალური, თავისთავადი, ყველაზე სავსე განსხვავებული ცოცხალი არსება. ასეთი ცოცხალი არსებაა ლექსიც, მუსიკალური ნაწარმოებიც, არქიტექტორის ქმნილებაც [...] ეროვნული გონის შემოქმედების შედეგია გონითი ფენომენი, გონითი კულტურა, რომელიც შეიძლება განვიმარტოთ, გავიგოთ“¹⁶.

შემოქმედება აქტივობის სახეა, ახლის ქმნის პროცესია, ადამიანის სპეციფიკური უნარია, რითაც ეს უკანასკნელი გამოირჩეულია ამ სამყაროში; ის ყოველთვის მხოლოდ თავისუფლების პირობებში შეიძლება არსებობდეს.

განიხილავს რა კულტუროლოგიის უმნიშვნელოვანესი ცნებების – თავისუფლებისა და კულტურის – მიმართებას, თ. ბუაჩიძე ასკენის: ადამიანი, როგორც გონითი, კულტურული არსება, ყველაფერს უყურებს თავისი დროის კულტურის თვალთ (სათვალეებით). ადამიანის თავისუფლება არ არის აბსოლუტური (ის ვერც იქნება ასეთი), ის ღირებულებათა სისტემით, კულტურით, ამ მეორე ბუნებითაა შემოსაზღვრული. მიუხედავად ამ „შემოსაზღვრულობისა“, ადამიანი არის შემოქმედი, თავისუფალი არსება. ამ თავისუფლების საფუძველია გონი, როგორც ადამიანის ადამიანად ყოფნის უნარი.

ამრიგად, მიუხედავად იმისა, რომ თ. ბუაჩიძეს კულტურის

15 იქვე, გვ. 99-100.

16 იხ. თ. ბუაჩიძე, სიცოცხლის ფილოსოფია, თბილისი, 1991, გვ. 101.

ფილოსოფიურ პრობლემებზე სპეციალური, ცალკე გამოკვლევა არ დაუწერია, მის შრომებში, სიცოცხლის ფილოსოფიის წარმომადგენელთა მოძღვრებებს და ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის აქტუალურ პრობლემებს რომ განიხილავს, მისთვის დამახასიათებელი სიღრმით და საფუძვლიანობით გაშუქებულია კულტურის ფილოსოფიის მნიშვნელოვანი საკითხები.

Irakli Kalandia

PHILOSOPHICAL PROBLEMS OF CULTURE IN THE WORKS BY TAMAZ BUACHIDZE

Abstract

In the article Cultural-Philosophical views of Tamaz Buachidze are presented. According to the author, notwithstanding the fact that Tamaz Buachidze had never dedicated a special, separate monograph to philosophical problems of culture, in the works in which he analyzes doctrines of various representatives of the Philosophy of Life and tackles vital problems of philosophical anthropology, he elucidates important questions of the philosophy of culture with the depth, clarity and profundity characteristic of him. In these works there are many interesting and substantial suggestions and statements, which are to be considered properly by scholars engaged with problems of the philosophy of culture in future too.

თამაზ ბუაჩიძის მსოფლმხედველობის ზოგიერთი თავისებურება

თამაზ ბუაჩიძის ფილოსოფიურ შრომებში განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა ევროპული ფილოსოფიის ორი გამოჩენილი ფიგურის, პეგელისა და ნიცშეს ფილოსოფიური მემკვიდრეობის განხილვას. საგანგებო აღნიშვნის ღირსია ის მეცნიერული ინტერესი, რასაც თ. ბუაჩიძე ყოველთვის ინიშნა გონისა და სიცოცხლის ფილოსოფიის, ჭეშმარიტების ობიექტურობის, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის, კულტურის ფილოსოფიის, პერმენეტიკის პრობლემებისა და სამყაროული წესრიგის საფუძველმდებარე ძველბერძნული აპოლონური და დიონისური პრინციპებისადმი.

ეს გარემოება თ. ბუაჩიძის აზროვნების ევოლუციისათვის ნიშანდობლივ ბუნებრივ მოვლენადაც შეიძლება მიგვეჩინა და ამით დავეკაყოფილებულიყავით, რომ არა ერთი მნიშვნელოვანი ფაქტი: ორივე ამ მოაზროვნისადმი ზედმიწევნით კრიტიკული დამოკიდებულების მიუხედავად, თ. ბუაჩიძეს ბოლომდე არც ერთი მათგანი არ უარუყვია. მეტიც, იგი ბოლომდე თანაბრად რჩებოდა, როგორც პეგელის, ასევე ნიცშეს (და მთელი სიცოცხლის ფილოსოფიის) დამფასებლად.

თ. ბუაჩიძის ამ არჩევანთა შეთავსების გამო და მთელი მისი ფილოსოფიის მთლიანობაში გააზრებისას, მიჩნდება აზრი, რომ ზემოხსენებული ორი ფილოსოფიური მიმართულება პირადად თ. ბუაჩიძის მსოფლმხედველობის ფორმირებისათვის საჭირო, სრულიად აუცილებელი „ელემენტებია“. მეტიც, უპირველესად სწორედ ეს ელემენტები მეტყველებენ იმაზე, რომ თ. ბუაჩიძის მთელი ფილოსოფიური მემკვიდრეობა წარმოადგენს ძალზე მდიდარი, მტკიცე შინაგანი ერთიანობით აღბეჭდილი სულიერი სამყაროს მქონე ფილოსოფოსის თვითმყობადი, ზედმიწევნით თანმიმდევარი და უაღრესად ნათელი აზროვნების ისეთ ერთიან გზას, რომელშიც ცხადაა აღბეჭდილი თვით ამ მოაზროვნის უკიდურესად რთული და მრავალწახნაგოვანი ინდივიდუალური ბედის კვალი.

უფიქრობ, სწორედ ამ ბედის კვალი „იკითხება“ იმაში, რომ

თ. ბუაჩიძე ყურადღებას ყოველთვის ამახვილებდა, ერთი მხრივ, სიცოცხლის კერძო გამოვლინებათა (ონტოლოგიურად თავისთავად, აქსიოლოგიურად თვითმყობად მიუღენათა), ხოლო, მეორე მხრივ, ოპტიმისტურ-ეთიკურ მსოფლმხედველობათათვის ნიშანდობლივ ისეთ ზოგად საკითხებზე, როგორიცაა თავისუფლების, სამართლიანობის, ჭეშმარიტებისა და კანონიერების ფილოსოფიური პრობლემები.

თ. ბუაჩიძის სულიერი ცხოვრების განმსაზღვრელ უმნიშვნელოვანეს მომენტად ის ტრაგედია უნდა მივიჩნიოთ, რომელიც მის ოჯახს დაატყდა თავს. სამყაროული წესრიგის საფუძველმდებარე უმაღლესი კანონებისა და ჰუმანიზმის უზენაესი პრინციპების განმასახიერებლის პრეტენზიის მქონე საბჭოთა სახელმწიფო, ყოველგვარი კანონიერებისა და ამ პრინციპების სრული იგნორირებით, ფიზიკურად ანადგურებდა საკუთარ მოქალაქეებს. სრულიად ნათელია, რომ ბოლშევიკური ხელისუფლების აქსიოლოგიურად მიუღებელი, ონტოლოგიურად უსაფუძვლო (უკანონო) და გნოსეოლოგიურად ძნელად გასააზრებელი (უსაზრისო) ამგვარი ქმედება თ. ბუაჩიძისათვის ორმაგად მძიმე და ძნელად მისაღები იქნებოდა.

ამ ვითარების გათვალისწინებით, ვფიქრობ, სრულიად გასაგებია ფილოსოფიური ცხოვრების ადრეული პერიოდიდანვე თ. ბუაჩიძის დაინტერესება ჰეგელის, სამყაროული წესრიგის საფუძველმდებარე კანონების ამ „დიდი მესაიდუმლის“ ფილოსოფიით. თ. ბუაჩიძისნაირი ტრაგიკული ბედის მქონე ჯაბუკი ინტელექტუალისათვის ყველაზე უფრო მიმზიდველი და მისაღები სწორედ ჰეგელის ფილოსოფია უნდა ყოფილიყო. ეს ფილოსოფია ხომ თავისთავში მოიცავს, ონტოლოგიურად და ეპისტემოლოგიურად აფუძნებს ყველა იმ აზრს, პრინციპსა თუ იდეას, რომელიც ადამიანის ცხოვრების საზრისიანობის წედომას და განცდას სჭირდება. შეუძლებელია თ. ბუაჩიძისათვის მიმზიდველი არ ყოფილიყო ფილოსოფიური კონცეფცია, რომელიც მას საშუალებას აძლევდა ერთი შეხედვით თვით ყველაზე უფრო უგუნურ ხდომილებებშიც კი გონიერების კვალი დაენახა; მოძღვრება, რომელიც ასაბუთებდა, რომ აბსოლუტური გონის ეშმაკობისა და სინამდვილის უზოგადეს კანონთა საყოველთაო, ტოტალური „ბატონობის“ წყალობით ბოროტება ბოლომდე ვერ იზეიმებდა; რომ მისი ოჯახის მიერ გაღებული მსხვერპლი საყოველთაო თავისუფლებისა და პროგრესის საქმეს ემსახურებოდა. ერთი სიტყვით, თ. ბუაჩიძის ცხოვრების

გარკვეულ ეტაპზე სწორედ ჰეგელი აღმოჩნდა ის მოაზროვნე, რომლის ფილოსოფიასაც ყველაზე უკეთ შეეძლო შეესრულებინა საერთოდ ფილოსოფიის ერთ-ერთი ფუნქცია: ადამიანსა და გარესინამდვილეს შორის ამა თუ იმ მიზეზთა გამო დარღვეული თანაფარდობისა და თანაზომიერების აღდგენა-დამკვიდრება, ნიჰილიზმის საფუძვლების განეიტრალება და მუდმივი შემოქმედებითი ენერგიით ადამიანის „დამუხტვა“.

თ. ბუანიძის შემოქმედების ზედაპირული ანალიზიც ცხადყოფს, რომ აქ ეს ფუნქცია ჰეგელის ფილოსოფიამ ნამდვილად შეასრულა. მაგრამ, ისევ თავად ფილოსოფიის ერთი არსებითი თავისებურების გამო, მუდმივად ასე გაგრძელება შეუძლებელი იყო.

ფილოსოფიის, როგორც სულიერი მოღვაწეობის სპეციფიკური დარგის, წარმოშობა უშუალოდაა დაკავშირებული საფუძვლებშერყეული მითოსური მსოფლმხედველობის „სიერცეში“ არსებული ძეგლებერძნული კულტურის გადარჩენის, ძველი ელინების სულიერი სამყაროს ერთიანობის შენარჩუნების მოთხოვნასთან. ამასთან, ფილოსოფია, როგორც გარესამყაროსთან ადამიანის ურთიერთობის მოგვარებისა და საკუთარ თავთან თანხმობის მიღწევის გზა, არაა ერთხელ და სამუდამოდ დასრულებადი რამ. ფილოსოფია არის უპირველესად ცოდნა, უფრო ზუსტად, ისეთი ცოდნის ძიება, რომელიც სოკრატემ „არცოდნის ცოდნის“ უაღრესად მეტყველი მეტაფორით გამოხატა. ფილოსოფია, როგორც პრინციპულად პასუხგაუცემელ კითხვებზე პასუხის მარადიული ძიება, მარად განახლებადი, უწყვეტი პროცესია, მუდმივი რეფლექსიაა და (როგორც ამას ე. პუსერლი შენიშნავდა) მხოლოდ ამ მუდმივი რეფლექსიის წყალობითაა ის უნივერსალური მეცნიერება. აქ ყოველი შეჩერება, მიღწეული ცოდნით დაკმაყოფილება და საბოლოო ჭეშმარიტებად მისი მინიყვა თვითმკვლელობის ტოლფასია.

ამიტომ, ბუნებრივია, რომ თ. ბუანიძე, რომლის ფილოსოფოსობის ერთ-ერთი უმძლავრესი მუხტი ყოველგვარი ადამიანური სიცოცხლის დათრგუნვის წინააღმდეგ მიმართული ექსისტენციალური ჯანყით ნასაზრდოები იმპულსი იყო, ვერ შეიკრებოდა ჰეგელის ფილოსოფიაზე. მით უმეტეს, რომ ეს უკანასკნელი ყოველი ცალკეული ადამიანის სიცოცხლეს ნებისმიერი სხვა ასეთივე სიცოცხლით იოლად ჩანაცვლებად (თავისთავად ღი-

რებულებას მოკლებულ) მოვლენად, ადამიანის შემეცნებით ნებასა და უნარებს კი აბსოლუტური გონის თვითშემეცნების „მარტივ“ ინსტრუმენტად აქცევდა.

ის უმთავრესი რამ ჰეგელის ფილოსოფიაში, რამაც თ. ბუაჩიძის მსოფლმხედველობის ფორმირებაში უდიდესი დადებითი როლი ითამაშა, იდეალისტური ონტოლოგია, გონის თემის, გონის არსებობის წესის სიღრმისეული ანალიზი იყო; რაც შეეხება ნეგატიურს და მიუღებელს, ასეთი მისთვის, პირველ რიგში, სამყაროულ წესრიგში აბსოლუტური გონის ადგილის და როლის კონცეფცია აღმოჩნდა. თუმცა ნიშანდობლივია ისიც, რომ ამ ნეგატიური შეფასებისას მას უადრესად ზომიერი პოზიცია ეჭირა. პერმენეტიკის პრობლემებისადმი მიძღვნილ ერთ-ერთ გამოკვლევაში თ. ბუაჩიძე იწონებს ე. დილთაის მიერ ჰეგელის მეტაფიზიკურ-სპეკულატიური მომენტებიდან განთავისუფლებას და იმას, რომ „სუბიექტურ გონს“ დილთაისთან უპირისპირდება „ობიექტური გონი“, რომლის საფუძველში აღარ დევს ღმერთი¹. თუმცა, იმის მტკიცება, რომ თ. ბუაჩიძე სოციალურ, კულტურულ და, საერთოდ, მთელ სინამდვილეში ღმერთის („აბსოლუტური გონის“) ეოფნასა და მონაწილეობას უარყოფდა, მაინც გადაჭარბებული იქნება.

მინდა გავიხსენო ამ მოსაზრების დამადასტურებელი ერთი ასეთი შემთხვევა. დაახლოებით 70-იანი წლების ბოლოს, ფილოსოფიის ინსტიტუტში გამართულ ერთ-ერთ ჩვეულებრივ, „არაფორმალურ“ ფილოსოფიურ საუბარში – რომლის „სული და გული“, როგორც წესი, თ. ბუაჩიძე იყო – მან დიდი მოწონებით ისაუბრა ერთ-ერთი რუსი პოეტის ლექსზე, რომელშიც ეს პოეტი „აღწერდა“ ღვთის ძიების საკუთარ თავგადასავალს: იმას, თუ როგორ იხილა ზეცაში და პორიზონტს მიღმა ხანგრძლივი და უნაყოფო ძიების შემდეგ, უეცრად, თავისთვისაც მოულოდნელად, სრულიად ჩვეულებრივი ხის, ასეთივე ჩვეულებრივი ფოთლების შრიალში იგი (ღმერთი) – რეალური (მიწიერი), ცოცხალი. მახსოვს, სხვა საუბარში, თ. ბუაჩიძემ ისიც განაცხადა, რომ მისთვის სრულიად მიუღებელი იყო ადამიანის ნების შემოქმედებითი თავისუფლების ნებისმიერი ფორმით უარყოფელი ღმერთიც, რელიგიაც და ფილოსოფიური კონცეფციაც.

ეს მაგალითები კარგად გვიჩვენებს მისი „ჰეგელიანელობის“

1 იხ. თ. ბუაჩიძე, ფილოსოფიური ნარკვევები, ტ. I, თბილისი, 2003, გვ. 389.

შემდგომი ფილოსოფიური ძიებების მიზნებსა თუ მიზნებს. ამათგან ერთ-ერთი ცენტრალური კი, როგორც ავლნიშნეთ, პეგელიანური ზოგადისა და კანონის „გეგერდით“ დაკნინებული. ისეთი მოვლენების „რეაბილიტაცია“ იყო, რომელთა სრულყოფილი ურთიერთთანაცვლება ვერც ონტოლოგიურად და გნოსეოლოგიურად, ვერც აქსიოლოგიურად ვერაფრით ხერხდება.

ამიტომ, სრულიად ბუნებრივია, რომ პეგელის შემდგომ მრავლად გაჩენილ სხვადასხვა ევროპულ სააზროვნო ნაკადებს შორის თ. ბუაჩიძეს ერთ-ერთ ყველაზე უფრო მიმსიდველად ნიცშეს ფილოსოფია და მთელი სიცოცხლის ფილოსოფია მოეწონა. ნიცშეს ფილოსოფიის უმთავრესი მომენტი, რაც თ. ბუაჩიძისათვის თეორიულად მისაღები და აქსიოლოგიურად სასურველი (მისი პირადი ბედით განპირობებული სულიერი განწყობის შესატყვისი) აღმოჩნდა, ონტოლოგიის „სიერცეში“ სიცოცხლის „ძლევაჲმოსილი შემოყვანა“ და ღირებულებათა გადაფასების პროცესში უმთავრეს ორიენტირად სიცოცხლის მიჩნევაა. ამ მიღების საზღვრებსა და ხასიათშიც ნათლად ჩანს თ. ბუაჩიძის ცხოვრებისეული ბედის (ტრაგედიის) კვალი; მისი საყვარელი ადამიანების სიცოცხლე რაიმე ბრმა შემთხვევითობამ კი არ იმსხვერპლა, არამედ ცოცხალი ადამიანების კარგად გაცნობიერებულმა და მიზანმიმართულმა ქმედებამ.

საერთოდ, ნიცშესთან თ. ბუაჩიძის დამოკიდებულება ცალკე თემაა და ის, ეფიქრობ, ყველაზე უკეთ და ნათლად მისსავე გამოკვლევებშია გაშლილი. ამიტომ იმასლა შევნიშნავ, რომ ის, ნიცშესთან მიმართებაშიც (პეგელთან მიმართების მსგავსად) ზომიერად კრიტიკულია. თავს უფლებას მიეცემ გავიხსენო ერთი ასეთი შემთხვევა.

ერთ-ერთი მორიგი „საუბრისას“ ახალგაზრდებმა „უკან-მოუხედავად“ ეაქეთ და ვადიდეთ სიცოცხლე. მაშინ ბატონმა თამაზმა ჩვენს გასაგონად, საგანგებოდ, ასეთი რამ თქვა: მხოლოდ თავის თავს მინდობილი სიცოცხლე შეიძლება საშინელ დამანგრეველ ძალადაც იქცეს; ხოლო დღევრძელობის ღირსი მხოლოდ ისეთი სიცოცხლეა, რომელიც გონის „შუქით“ არის განათებული და უმაღლეს ღირებულებათა შესატყვისია. გადაუჭარბებლად შეიძლება ითქვას, რომ ეს სიტყვები საუკეთესოდ გამოხატავს თ. ბუაჩიძის მთელ პირად ცხოვრებისეულ პოზიციას.

ქართულ და თითქმის მთელ ევროპულ სააზროვნო „სიერცეში“ განსაკუთრებული როლი ითამაშა ევროპის ორმა უმნიშ-

ენელოვანესმა სააზროვნო ნაკადმა: გონის ფილოსოფიამ და სიცოცხლის ფილოსოფიამ. თ. ბუაჩიძის პოზიცია ამ „სიერცესთან“ დიალოგის შედეგი გახლდათ. ამის ნათელი დასტურია ის გამოკვლევები, რომლებიც თ. ბუაჩიძემ, ნიცშეს გარდა, სიცოცხლის ფილოსოფიის სხვა წარმომადგენლების, განსაკუთრებით კი, ე. დილთაის კონცეფციის ანალიზს მიუძღვნა. საგულისხმოა, რომ ამ გამოკვლევაში, გარდა თვით დილთაისა, ასევე პოზიტიურ კონტექსტშია განხილული ჩვენში ნაკლებად ცნობილი რომანტიკოსის, ფრიდრიხ ასტის შეხედულებები, რომელიც „[...] გონს უყურებს როგორც ორგანულ მთელს, ე.ი. მთლიანობას, რომელიც არ წარმოიქმნება ერთეულთა ჯამით“² და რომელთანაც „ყოველი სიცოცხლე [...] არის გონი და გონის გარეშე არ არსებობს არავითარი სიცოცხლე, არავითარი ყოფნა, თავად გრძნობათა სამყაროც კი“³.

ძალზე მნიშვნელოვანია, რომ მთელი ეს გამოკვლევა ეძღვნება პერმენეტიკის პრობლემატიკის დეტალურ გააზრებასა და დამუშავებას. გარდა თვით დილთაისა (და ასტისა), აქ საფუძვლიანადაა გაანალიზებული ფრიდრიხ შლაიერმახერის პერმენეტიკული შეხედულებები ინდივიდუალური გონის თავისებურებებზე. ინდივიდუალური გონის შეუცვლელი მნიშვნელობის თეორიულ დასაბუთებასთან ერთად, სწორედ პერმენეტიკაში ხელადა თ. ბუაჩიძე იმ გზას, რომლითაც ფილოსოფიას ადამიანთა სწორი ორიენტირების და ცხოვრების წესი შეეძლო განესაზღვრა. ეს იყო მისი სასიცოცხლოდ აუცილებელი მოთხოვნილება. თავად თ. ბუაჩიძის ცხოვრების წესი ხომ მთლიანად ემყარებოდა იმის ურყევ რწმენას, რომ სწორედ თვითეული ჩვენთაგანის ინდივიდუალური გონია ის უპირველესი „ინსტრუმენტი“, რაც ჩვენს ურთიერთგაგებას (ერთიანობას) უზრუნველყოფს და რისი შემწვობითაც ჩვენი „მე“-ს „შენ“-ში კვლავ და კვლავ პოვნის საკრალურ აქტებს ვახორციელებთ.

თ. ბუაჩიძის მთელი შემოქმედებითი მემკვიდრეობა, მთელი მისი ფილოსოფიური ცოდნა უპირველესად სწორედ ამ რწმენის თეორიული დასაბუთებაა. შეუძლებელია იმის უეჭველი გარკვევა, თუ რომელია ცოდასა და რწმენას შორის განმსაზღვრელი და რომელი განსაზღვრული. ამიტომ, ეფიქრობ, არ შეეცდებით, თუ ვიტყვით: აქ ისინი ნამდვილად „ტოლპირველადობენ“, ერთმანეთს აესებენ და ჰარმონიულად თანაარსებობენ; ამის „წყა-

2 იქვე. გვ. 400.

3 იქვე. გვ. 398.

ლობიტაც“ ფილოსოფია აქ თანმიმდევრულად ელინდება ორივე თავის განსომილებაში: თ. ბუაჩიძის ცხოვრება სწორედ იმ იშვიათ გამონაკლისთაგანია, რომელშიც ფილოსოფია, რიგორც მაღალპროფესიული თეორიული ცოდნა, იმავდროულად სრულყოფილად ელინდებოდა ცხოვრების შესაბამის წესშიც.

Teimuraz Mtibelashvili

SOME CHARACTERISTICS OF THE OUTLOOK OF TAMAZ BUACHIDZE

Abstract

Tamaz Buachidze's philosophical outlook was formed in the process of a creative dialogue with the two principal trends of the European philosophical thinking – the Philosophy of Spirit and the Philosophy of Life; through internalization of all positive experience of these – the attainment, in which the hermeneutical method was of particular importance. Since this whole process was imprinted by the mark of the personal fate of T. Buachidze, in his life philosophy figured consistently both as a theoretical knowledge and as the corresponding form of life.

ბიბლიოგრაფია

თამაზ ბუაჩიძის რჩეული შრომები

I. წიგნები

1. ჭეშმარიტების ობიექტურობის შესახებ, „მეცნიერება“, თბილისი, 1964.
2. პეგელი და ფილოსოფიის არსების პრობლემა, „მეცნიერება“, თბილისი, 1976.
3. Гегель о сущности философии, „Мецниერება“, Тбилиси, 1981.
4. თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის სათავეებთან (ა. შოპენჰაუერი, ფ. ნიცშე, ს. კირკეგორი), „მეცნიერება“, თბილისი, 1986.
5. სიცოცხლის ფილოსოფია (ვ. დილთაი, ო. შპენგლერი), „მეცნიერება“, თბილისი, 1991.
6. კოტე ბაქრაძე. ცხოვრება და მოღვაწეობა, თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 1998.
7. ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, „კოლორი“, თბილისი, 2003.
8. ფილოსოფიური ნარკვევები, ტ. I, თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 2003.
9. ფილოსოფიური ნარკვევები, ტ. II, თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 2005.

II. სამეცნიერო სტატიები ქართულ ენაზე

1. ჰ. რიკერტი შემეცნების ობიექტურობის შესახებ, იხ.: თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ზოგიერთი ძირითადი მიმართულების კრიტიკა (კრებული), რედ.: ს. ავალიანი, გ. თევზაძე. საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, თბილისი, 1963, გვ. 177-197.
2. სიმპოზიუმი ღირებულების პრობლემაზე, იხ.: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, № 1 (1967), გვ. 281-292.

3. დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორია როგორც ასახვის თეორია. აგნოსტიციზმის კრიტიკა, იხ.: დიალექტიკური მატერიალიზმი (სახელმძღვანელო), რედ. კ. ბაქრაძე, ე. კოდუა. თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 1970, გვ. 432-489.
4. ფრიდრიხ ნიცშე, იხ.: XX საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფია (სახელმძღვანელო), რედ. გ. თევზაძე. „განათლება“, თბილისი, 1970, გვ. 24-39.
5. კარლ იასპერსი, იხ.: იქვე, გვ. 554-568.
6. ისტორიის ფილოსოფია და ისტორიის საზრისის პრობლემა, იხ.: ისტორიული მატერიალიზმის საგნის შესახებ (კრებული). რედ. ო. ჯიოვეი. „მეცნიერება“, თბილისი, 1973, გვ. 19-40.
7. არსება და მოვლენა, იხ.: ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 1, მთ. რედ. ი. აბაშიძე. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია, თბილისი, 1975, გვ. 584.
8. როგორც ნამდვილად ამბობს ჰეგელი, იხ.: „ცისკარი“, № 2 (1975), გვ. 109-111.
9. ბერკლი ჯორჯი, იხ.: ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 2, მთ. რედ. ი. აბაშიძე. თბილისი, 1977, გვ. 323.
10. დეკარტი რენე, იხ.: ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 3, მთ. რედ. ი. აბაშიძე. თბილისი, 1978, გვ. 445.
11. ადამიანის ყოფიერება და ფილოსოფიის რაობა, იხ.: ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები, ნაწილი VII, რედ. დ. ქერქაძე. „მეცნიერება“, თბილისი, 1983, გვ. 19-33.
12. ჰეგელის „გონის ფილოსოფია“, იხ.: ჰეგელი, „გონის ფილოსოფია“, გერმანულიდან თარგმნა ნ. ნათაძემ, რედ.: ნ. ჭავჭავაძე, თ. ბუაჩიძე, გ. ცინცაძე. „მეცნიერება“, თბილისი, 1984, გვ. 5-14.
13. ავტორის შესახებ (თანაავტორი ნ. ჭავჭავაძე), იხ.: ზ. კაკაბაძე, „ექსისტენციური კრიზისის“ პრობლემა და ედმუნდ ჰუსერლის ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგია, რედ. თ. ბუაჩიძე. „მეცნიერება“, თბილისი, 1985, გვ. 3-7.

14. ჰეგელი გეორგ ვილჰელმ ფრიდრიხ, იხ.: ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 11, მთ. რედ. ი. აბაშიძე, თბილისი, 1987, გვ. 611-612.
15. ადამიანის დანიშნულების პრობლემა და ონტოლოგია, იხ.: დიადექტიკური მატერიალიზმის ონტოლოგიური ასპექტები (კრებული), რედ. ს. ავალიანი. „მეცნიერება“, თბილისი, 1987, გვ. 101-117.
16. ღირებულება და ადამიანის დანიშნულება, იხ.: ადამიანი, ინდივიდი, პიროვნება, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები, ნაწილი VIII, რედ.: ო. ტაბიძე, ა. ბრეგაძე. „მეცნიერება“, თბილისი, 1987, გვ. 31-42.
17. ილიას „უბედური“ განდევნილი და ჰეგელის „უბედური ცნობიერება“, იხ.: „ლიტერატურული საქართველო“, 21 აგვისტო (1987), გვ. 6-7.
18. გონი და სინდისი, იხ.: ადამიანი, გონი, ღირებულება, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები, ნაწილი IX, რედ. ა. ბრეგაძე. „მეცნიერება“, თბილისი, 1991, გვ. 76-93.
19. რედაქტორისაგან, იხ.: „ლარი“ (კრებული), რედ. თ. ბუაჩიძე. „ხელოვნება“, № 1 (1991), გვ. 4-5.
20. სიორენ კირკეგორი (1818-1855), იხ.: იქვე, გვ. 6-7.
21. კატეგორიის რაობა, იხ.: თანაფარდობითი კატეგორიები (კრებული), რედ. ე. კოდუა. თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 1993, გვ. 3-38.
22. ფრიდრიხ ნიცშე და მისი „ესე იტყოდა ზარატუსტრა“, იხ.: ფრიდრიხ ნიცშე, ესე იტყოდა ზარატუსტრა, გერმანულიდან თარგმნა ე. ტატიშვილმა, რედ.: თ. ბუაჩიძე, რ. ჩხეიძე. „ფილოსოფიური ბიბლიოთეკა“, თბილისი, 1993, გვ. 244-275.
23. ჰეგელის მოძღვრება რელიგიის შესახებ, იხ.: რელიგიური ფილოსოფიის პრობლემები (კრებული), რედ. დ. გეგეშიძე. „მეცნიერება“, თბილისი, 1995, გვ. 29-54.
24. წინააღმდეგობის ცნება ჰეგელის ფილოსოფიაში, იხ.: „ფილოსოფიური ძიებანი“, კრ. I (1997), გვ. 136-142.

25. ჟან-ჟაკ რუსო და მისი „საზოგადოებრივი ხელშეკრულება“, იხ.: *ჟან-ჟაკ რუსო, საზოგადოებრივი ხელშეკრულება*, ფრანგულიდან თარგმნა დ. ლაბუნიძე-ხოფერიამ, რედ. ე. როდონაია. მშვიდობის, დემოკრატიის და განვითარების კავკასიური ინსტიტუტის გამომცემლობა, თბილისი, 1997, გვ. 5-8.
26. ადამიანის ყოფიერების თავისებურების შესახებ, იხ.: საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის *მაცნე*, ფილოსოფიის სერია, № 1 (1997), გვ. 99-102.
27. ადამიანი და გარემო, იხ.: „ფინანსები“, 14-21 აგვისტო (1997), გვ. 32.
28. ფილოსოფია, ადამიანი, მეცნიერება, იხ.: საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის *მაცნე*, ფილოსოფიის სერია, № 1-2 (1999), გვ. 105-111.
29. რუდოლფ ოიკენი, იხ.: „არილი“ (გაზეთი), 28 თებერვალი – 10 მარტი (2000), გვ. 2.
30. დიალექტიკის გენიალური ოსტატი, იხ.: „არილი“. საზოგადოებრივ-ლიტერატურული ჟურნალი, № 11 (2000), გვ. 19-20.
31. ინტუიცია და დასაბუთება, იხ.: *გაერთიანებული სამეცნიერო კონფერენციის მასალები (2000 წლის 24 ნოემბერი)*, (კრებული), რედ.: ე. ერქომაიშვილი, ლ. მჭედლიშვილი. თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 2001, გვ. 8-9.
32. ბაქრაძე კონსტანტინე (კოტე) სპირიდონის ძე (1898, თბილისი – 1970, თბილისი), იხ.: *ქართველ ფილოსოფოსთა ლექსიკონი. პერსონალია, სარედაქციო კოლეგია: თ. ბუაჩიძე, გ. თევზაძე, ე. კოდუა, მ. ჭელიძე. „ოაზისი“*, თბილისი, 2000, გვ. 82-86.
33. წინასიტყვა (თანაავტორი დ. ლაბუნიძე), იხ.: *ე. დიურკემი, სოციოლოგიის მეთოდის წესები*, ფრანგულიდან თარგმნა დ. ლაბუნიძე-ხოფერიამ, რედ. თ. ბუაჩიძე. „იოანე პეტრიწი“, თბილისი, 2001, გვ. 5-12.
34. რენე დეკარტის ფილოსოფიური მოძღვრების ძირითადი პრინციპები (თანაავტორი დ. ლაბუნიძე), იხ.: *რენე დეკარტი*,

- მსჯელობა მეთოდის შესახებ. მეტაფიზიკური მედიტაციები, ფრანგულიდან თარგმნა და შენიშვნები დაურთო დ. ლაბუ-ნიძე-ხოფერიამ, რედ. თ. ბუაჩიძე. „ნეკერი“, თბილისი, 2001, გვ. 6-18.
35. პეგელი ისტორიის ფილოსოფიის შესახებ, იხ.: გეორგ ვილჰელმ ფრიდრიხ პეგელი, ლექციები ისტორიის ფილოსოფიაზე, გერმანულიდან თარგმნა ნ. ნათაძემ. თბილისი, 2001, გვ. V-X.
36. ნიკოლაი დობროლიუბოვი – არქიმანდრიტ გაბრიელის წიგნის რეცენზენტი, იხ.: „მნათობი“, № 11-12 (2001), გვ. 71-74.
37. სინდისის შესახებ, იხ.: რწმენა და ცოდნა: მოკლე ფილოსოფიური ცნობარი, რედ. მ. ჭელიძე. თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 2001, გვ. 159-161.
38. არჩილ ბეგიაშვილი, იხ.: XX საუკუნის ქართული ფილოსოფიის ანთოლოგია, რედ. ე. კოდუა. ტ. II, ნაკ. II, თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 2002, გვ. 114.
39. ოთარ ჯიოვეი (თანაავტორი მ. ბეჟანიშვილი), იხ.: იქვე, გვ. 114.
40. ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, იხ.: „საგურამო“, № 4 (2003), გვ. 17-59.
41. ნების თავისუფლების პრობლემა გაბრიელ ეპისკოპოსის „ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლებში“, იხ.: თ. ბუაჩიძე, ფილოსოფიის ნარკვევები, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, თბილისი, ტ. II, 2005, გვ. 572-584.

III. რეცენზიები

1. დღის წესრიგშია ადამიანის ფილოსოფიური პრობლემა, იხ.: „ლიტერატურული საქართველო“, 19 იანვარი (1968), გვ. 2.
2. ერი, ენა, კულტურა (ვილჰელმ ფონ ჰუმბოლდტის რჩეულ თხზულებათა გამოცემის გამო), იხ.: „ლიტერატურული საქართველო“, 15 ნოემბერი (1985), გვ. 13.

3. კეთილი საქმის მაუწყებელი (თანაავტორი ნ. ჭაუჭავაძე), იხ.: „ლიტერატურული საქართველო“, 18 დეკემბერი (1987), გვ. 15.
4. ერი, ზნეობა, კაცობრიობა (მიხაკო წერეთლის „ერისა და კაცობრიობის“ ახალი გამოცემის გამო), იხ.: „ლიტერატურული საქართველო“, 26 აპრილი (1991), გვ. 10.
5. ცხოვრების მასწავლებელი წიგნი (ფ. ნიცშეს „ესე იტყოდა ზარატუსტრას“ ქართულად გამოსვლის გამო), იხ.: „ქართული ფილმი“, 27 იანვარი (1994), გვ. 3.

IV. სამეცნიერო სტატიები რუსულ ენაზე

1. Философская мысль в Грузии за годы советской власти (соавтор О. Джигоев) // *Вопросы философии*, № 9 (1967), стр. 13-25.
2. Пафос гуманизма // *Заря Востока*, 17 ноября (1970), стр. 4.
3. К. С. Бакрадзе. Проблема диалектики в немецком идеализме // *Вопросы философии*, № 5 (1971), стр. 158-160.
4. О природе философских дисциплин // *О предмете философии* (сборник), ред. С. Авалиани. „Мецниереба“, Тбилиси, 1973, стр. 102-111.
5. Положение об абсолютном могуществе разума и гегелевская концепция мышления // *Диалектика, логика, теория познания* (сборник), ред. В. Гогобершвили. „Мецниереба“, Тбилиси, 1979, стр. 174-198.
6. Гегель об отношении философии и истории философии, იხ.: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის *მაგნე. ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია*, № 4 (1980), გვ. 47-56.
7. О назначении человека // *Философия, Культура, Человек* (сборник), ред. Н. Чавчавадзе. „Мецниереба“, Тбилиси, 1988, стр. 39-46.
8. Об авторе // К. С. Бакрадзе, *Избранные философские труды*, т. I, ред.: Т. Буачидзе, Э. Кодуа. Издательство Тбилисского Университета, Тбилиси, 1981, стр. 3-26.
9. О современной буржуазной философии // *Коммунист Грузии*, № 4 (1984), стр. 93-95.

10. Об авторе (соавтор Н. Чавчавадзе) // З. Какабадзе, *Проблема человеческого бытия*, ред.: О. Аджиев, Т. Буачидзе. „Мецниереба“, Тбилиси, 1985, стр. 3-6.
11. Верность истине. К 90-летию со дня рождения К. С. Бакрадзе // *Коммунист Грузии*, № 2 (1988), стр. 74-83.
12. Совесть и духовная жизнь // *О духовности* (сборник), ред. Н. Чавчавадзе. „Мецниереба“, Тбилиси, 1991, стр. 72-80.
13. Философия Жизни // *Свободная Грузия*, 2 августа (1991), стр. 3.
14. О назначении человека. Специфика философского рассмотрения проблемы назначения человека // *Перспективы человека в глобализирующемся мире* (сборник), ред. В. Парцвания. Санкт-Петербургское философское общество, СПб., 2003, стр. 14-20.

V. თარგმანები

1. კოტე ბაქრაძე, რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი, ტ. III, რუსულიდან თარგმნა თ. ბუაჩიძემ. თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 1985.
2. იური ბორევი, ესთეტიკა, რუსულიდან თარგმნეს თ. ბუაჩიძემ და რ. შენგელიამ. „ხელოვნება“, თბილისი, 1986.
3. სიორენ კირკეგორი, ესთეტიკურისა და ეთიკურის წონასწორობა პიროვნულობის განვითარების გზაზე. გერმანულიდან თარგმნა, წინასიტყვაობა და შენიშვნები დაურთო თ. ბუაჩიძემ, იხ.: „ლარი“ (კრებული), № 1 (1991), გვ. 6-15.
4. ნიკოლაი ბერდიაევი, ფილოსოფია და რელიგია, რუსულიდან თარგმნა თ. ბუაჩიძემ, იხ.: სრულიად საქართველოს საპატრიარქოს ჟურნალი „ჯვარი ვაზისა“, № 1 (1992), გვ. 13-20.
5. ეპისკოპოსი გაბრიელ ქიქოძე, ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლები, რუსულიდან თარგმნეს, წინასიტყვაობა და კომენტარები დაურთეს თ. ბუაჩიძემ, ო. ტაბიძემ და ვ. გოგობერიშვილმა. თბილისის სასულიერო აკადემიისა და სემინარიის გამომცემა, თბილისი, 1993.

- VI. სამეცნიერო შრომების, ფილოსოფიური კრებულების, სამეცნიერო ჟურნალებისა და თარგმანების რედაქტორი
1. ა. ბეგიაშვილი, თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის კრიზისი, რედ. თ. ბუაჩიძე. „საბჭოთა საქართველო“, თბილისი, 1971.
2. ე. კოდუა, კოტე ბაქრაძე, რედ. თ. ბუაჩიძე. „მეცნიერება“, თბილისი, 1973.
3. К. С. Бакрадзе, Избранные философские труды, т. III, ред.: Т. Буачидзе, Э. Кодуа. Издательство Тбилисского Университета, Тбилиси, 1973.
4. О. И. Джигоев, Материалистическое понимание истории и буржуазная философия, ред. Т. Буачидзе. „Мецნიერება“, Тбилиси, 1974.
5. შალვა ნუცუბიძე, შრომები, ტ. II, რედ. თ. ბუაჩიძე. „მეცნიერება“, თბილისი, 1979.
6. ოთარ ტაბიძე, შემოქმედების არსი, რედ. თ. ბუაჩიძე. „მეცნიერება“, თბილისი, 1980.
7. გეორგ ვილჰელმ ფრიდრიხ ჰეგელი, გონის ფილოსოფია, გერმანულიდან თარგმნა ნ. ნათაძემ, რედ.: ნ. ჭავჭავაძე, თ. ბუაჩიძე, გ. ცინცაძე. „მეცნიერება“, თბილისი, 1984.
8. დიმიტრი უზნაძე, ფილოსოფიური შრომები, რედ.: თ. ბუაჩიძე, ე. კოდუა. თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 1984.
9. ზურაბ კაკაბაძე, „ექსისტენციური კრიზისის“ პრობლემა და ედმუნდ ჰუსერლის ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგია, რედ. თ. ბუაჩიძე. „მეცნიერება“, თბილისი, 1985.
10. З. Какабадзе, Проблема человеческого бытия, ред.: О. Джигоев, Т. Буачидзе. „Мецნიერება“, Тбилиси, 1985.
11. ზურაბ კაკაბაძე, ადამიანი როგორც ფილოსოფიური პრობლემა, რედ. თ. ბუაჩიძე. „მეცნიერება“, თბილისი, 1987.

12. მარტინ ჰაიდეგერი, ყოფიერება და ღრო, გერმანულიდან თარგმნა გ. თევზაძემ, რედ. თ. ბუაჩიძე. თბილისი, 1989.
13. Э. Коуа, Немецкий экзистенциализм о сущности философии, ред. Т. Буачидзе. Издательство Тбилисского Университета, Тбилиси, 1989.
14. Современное немарксистское мышление о сущности философии, ред.: Э. Коуа, Т. Буачидзе. Издательство Тбилисского Университета, Тбилиси, 1990.
15. ნოდარ ნათაძე, ერი და ეროვნული კულტურა, რედ. თ. ბუაჩიძე. „მეცნიერება“, თბილისი, 1990.
16. „ლარი“ (კრებული), № 1 (1991), მთავარი რედაქტორი თ. ბუაჩიძე.
17. მერაბ მამარდაშვილი, ჩახშული ფიქრი. საუბრები ანი ეპელბუანთან, ფრანგულიდან თარგმნა მ. ბაქრაძემ, რედ. თ. ბუაჩიძე. „ნელმი“, თბილისი, 1992.
18. ფრიდრიხ ნიცშე, ესე იტყოდა ზარატუსტრა, გერმანულიდან თარგმნა ე. ტატიშვილმა, რედ.: თ. ბუაჩიძე, რ. ჩხეიძე. „ფილოსოფიური ბიბლიოთეკა“, თბილისი, 1993.
19. М. Мамардашвили, Классический и неклассический идеалы рациональности, ред. Т. Буачидзе. Кавказский институт мира, демократии и развития, Тбилиси, 1994.
20. ანზორ ბრეგაძე, რა არის ადამიანი? რედ. თ. ბუაჩიძე. „ზედაშე“, თბილისი, 1997.
21. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ფილოსოფიის სერია: № 1, № 2 (1997); № 1, № 2 (1998); № 1-2 (1999); № 1-2 (2000); № 1-2 (2001); ჟურნალის მთავარი რედაქტორი თამაზ ბუაჩიძე.
22. მერაბ მამარდაშვილი, ლექციები ფსიქოანალიზის შესახებ, რუსულიდან თარგმნა ლ. ცერცვაძემ, რედ. თ. ბუაჩიძე. მშვიდობის, დემოკრატიის და განვითარების კავკასიური ინსტიტუტი, თბილისი, 1998.

23. ქართველ ფილოსოფოსთა ლექსიკონი. პერსონალია, სარქ-დაქციო კოლეგია: თ. ბუაჩიძე, გ. თევზაძე, ე. კოდუა, მ. ჭე-ლიძე. „ოაზისი“, თბილისი, 2000.
24. ემილ დიურკემი, სოციოლოგიის მეთოდის წესები, ფრანგუ-ლიდან თარგმნა დ. ლაბუნიძე-ხოფერიამ, რედ. თ. ბუაჩიძე. „იოანე პეტრიწი“, თბილისი, 2001.
25. რენე დეკარტი, მსჯელობა მეთოდის შესახებ. მეტაფიზიკური მელიტაციები, ფრანგულიდან თარგმნა და შენიშვნები დაურთო დ. ლაბუნიძე-ხოფერიამ, რედ. თ. ბუაჩიძე. „ნეკერი“, თბილისი, 2001.
26. გურამ თევზაძე, XX საუკუნის ფილოსოფიის ისტორია, რედ. თ. ბუაჩიძე. თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბი-ლისი, 2002.

**VII. კუბლიცისტური წერილები, მობონებები ძართველ
ფილოსოფოსებზე**

1. კეთილი მეგზური, იხ.: საელე წერეთელი (კრებული), რედ. ნ. ჭავჭავაძე. „მეცნიერება“, თბილისი, 1967, გვ. 45-46.
2. ჩემი მასწავლებელი, იხ.: „თბილისი“, 31 იანვარი (1987), გვ. 4.
3. ენით დაუწერელი კანონი (მცირე მობონება „ოცდაჩვიდმეტ-ზე“), იხ.: „თბილისი“, 7 ივლისი (1988), გვ. 5.
4. შვილი, სისხლი და ხორცი ქართველი ერისა (თანაავტორები: ო. ტაბიძე, ე. გოგობერიშვილი), იხ.: *გაბრიელ ეპისკოპოსი, ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლები*, თბილისის სასუ-ლიერო აკადემიისა და სემინარიის გამომცემა, თბილისი, 1993, გვ. 3-7.
5. ადამიანი და კულტურა, იხ.: „არილი“ (გაზეთ „კავკასიონის“ ჩანართი), 15 ივნისი (1996), გვ. 2.
6. გელა ბანძელაძე – მეცნიერი და ტრიბუნი (თანაავტორი დ. ჩინჩალაძე), იხ.: „საქართველოს რესპუბლიკა“, 26 ნოემბე-რი (1997), გვ. 3.

7. კეთილი საქმის მაუწყებელი (თანაავტორი ნ. ჭაეჭავაძე), იხ.: „ლიტერატურული საქართველო“, 18 დეკემბერი (1987), გვ. 15.
8. ბრძნული გადაწყვეტილება, იხ.: საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის *მაცნე*, ფილოსოფიის სერია, № 1 (1998), გვ. 110-111.
9. დავრჩეთ ადამიანებად, იხ.: „ქომაგი“, 25 მაისი – 8 ივნისი (1999), გვ. 5.
10. ჩვენ ვიქნებით თავისუფალნი, ქართველებო, თუ ვიბრძოლებთ თავისუფლებისა და ქართველობისათვის, იხ.: „განახლებული ივერია“, სექტემბერი (1999), გვ. 5.
11. ზურაბ კაკაბაძის გახსენება, იხ.: „მნათობი“, № 7-8 (2001), გვ. 110-112.
12. ჭეშმარიტი ინტელიგენტი, იხ.: *კოტე ბაქრაძე [მოგონებანი და განაზრებანი საიუბილეო თარიღთან (100 წ.) დაკავშირებით]*, რედ. ე. კოდუა. თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 2002, გვ. 57-63.
13. ჭეშმარიტი ინტელიგენტი, იხ.: *ნიკო ჭაეჭავაძე. „ეისწავლოთ პიროვნებად ყოფნა“*, რედ. ზ. სამადაშვილი. თბილისი, 2002, გვ. 31-35.
14. ნამდვილი ინტელიგენტი, იხ.: *მერაბ მამარდაშვილი*, რედ. მ. მახარაძე. „ინტელექტი“, თბილისი, 2007, გვ. 127-129.

VIII. ინტერვიუები

1. ქართული ფილოსოფიის პრობლემები, იხ.: „ლიტერატურული საქართველო“, 22 მარტი (1985), გვ. 3-4.
2. ფილოსოფია – ეპოქის კრიტიკა, ფილოსოფოსი – ეპოქის კრიტიკოსი, იხ.: „თბილისის უნივერსიტეტი“, 12 მაისი (1989), გვ. 3.
3. ფილოსოფია უპირველეს ყოვლისა, იხ.: „თბილისი“, 29 იანვარი (1990), გვ. 5.

4. მრავალი წლის მანძილზე ყალიბდებოდა აზრი, რომლის თანახმადაც, რუსეთისთვის ყველაფერი ნებადართულია (რეზიუმე: რუსეთი მტერი თუ მოყვარე?!), იხ.: „კავკასიონი“, 28 სექტემბერი (1996), გვ. 9.
5. ადამიანის ყოფიერების თავისებურების შესახებ, იხ.: საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის *მაცნე*. ფილოსოფიის სერია, № 1 (1997), გვ. 99-102.
6. ადამიანი ზნეობიდან იწყება (ესაუბრა რ. შენგელია), იხ.: „საქართველოს რესპუბლიკა“, 1 ივლისი (1997), გვ. 6.
7. ვიყოთ ერთგული ქართული საქმისა (გამოძახილი სტატიები), იხ.: „კვირის ფოსტა“, 22-29 მარტი (1997), გვ. 3.
8. თავისუფლება და ზნეობა – გზა მომავლისაკენ, იხ.: „ტექნიკური მანძილები“, № 1, თებერვალი-მარტი (2000), გვ. 5.
9. უსაზღვროდ მიყვარდა და მიყვარს ფილოსოფია, იხ.: „არგო“, 18-24 აპრილი (2000), გვ. 19.
10. ადამიანი, კულტურა, ერი, იხ.: „მნათობი“, № 7-8 (2000), გვ. 3-7.
11. სად მიდის საქართველოს ინტელიგენცია, იხ.: „ახალი 7 დღე“, 12-18 თებერვალი (1999), გვ. 11.
12. არის თუ არა ჩვენთან აზრის თავისუფლება? იხ.: „საქართველო“, 13 მარტი – 2 აპრილი (1998), გვ. 6.

IX. პუბლიკაციები თამაზ ბუაჩიძის ცხოვრებისა და შემოქმედების შესახებ

1. ზ. კაკაბაძე, მნიშვნელოვანი ნაშრომი, იხ.: „ლიტერატურული საქართველო“, 3 მარტი (1978), გვ. 3.
2. Э. Гюргадзе, Новый труд по философии // *Заря Востока*, 16 мая, 1982, стр. 3.
3. ე. კოდუა, რეაბილიტაცია – სრული და ყოველმხრივი, იხ.: „ლიტერატურული საქართველო“, 24 თებერვალი (1989), გვ. 10.
4. მ. მახარაძე, იმ „ხატის“ მსგავსად, იხ.: „თბილისი“, 29 მაისი (1990), გვ. 4.

5. „იდუმალი ოცნების ლიბო“ (ფილოსოფიის ინსტიტუტის პუბლიკაცია), იხ.: „სახალხო განათლება“, 29 მარტი (1990), გვ. 5.
6. ე. შერაზადაშვილი, არა „რაციო“, არამედ სიცოცხლე, იხ.: „ლიტერატურული საქართველო“, 23 აგვისტო (1991), გვ. 13.
7. ა. პოპიაშვილი, მთაბრუნვე და მოძღვარი, იხ.: „ლიტერატურული საქართველო“, 29 ოქტომბერი (1993), გვ. 11.
8. ბუაჩიძე თამაზ ანდროს ძე, იხ.: საქართველო, ენციკლოპედია, ტ. 1, ქართული ენციკლოპედია, თბილისი, 1997, გვ. 487.
9. ნ. ჭავჭავაძე, გ. თევზაძე, რ. თვარაძე, ლ. მჭედლიშვილი, ნ. ივანიძე, მ. ბუქანიშვილი, შტრიხები მეგობრის პორტრეტისათვის, იხ.: „ლიტერატურული საქართველო“, 1 ივნისი (1999), გვ. 14.
10. მ. ბუქანიშვილი, ჭეშმარიტი ფილოსოფოსი, იხ.: „საქართველოს რესპუბლიკა“, 13-14 თებერვალი (2000), გვ. 6.
11. თბილისის ივ. ჯავახიშვილის სახ. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტი, გელათის აკადემია, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია, თამაზ ბუაჩიძე (ნეკროლოგი), იხ.: „ლიტერატურული საქართველო“, 30 ნოემბერი – 6 დეკემბერი (2001), გვ. 16.
12. მ. რობაქიძე, გამოთხოვება გამოჩენილ ფილოსოფოსთან, იხ.: „კალმასობა“, № 9, ნოემბერი – დეკემბერი (2001), გვ. 23.
13. მ. ბუქანიშვილი, ე. კოდუა, ლ. მჭედლიშვილი, თამაზ ბუაჩიძის გამოსათხოვარი, იხ.: „თბილისის უნივერსიტეტი“, 14 დეკემბერი (2001), გვ. 15.
14. გ. შუშანაშვილი, გამოსმაურება (თამაზ ბუაჩიძე), იხ.: „საპოვნელა“, № 12 (2001), გვ. 12.
15. არჩილ ბაქრაძე, ჭეშმარიტი ბრძენკაცი, იხ.: იქვე, გვ. 12.
16. ა. ბრეგაძე, თაზო! იხ.: იქვე, გვ. 12.
17. გ. კუჭუხიძე, ფრიად მიმზიდველ პიროვნებად და ნათელ ფილოსოფოსად დარჩება თამაზ ბუაჩიძე ჩვენს ხსოვნაში იხ.: „ქუთაისის უნივერსიტეტი“, დეკემბერი (2001), გვ. 10.

18. გ. თევზაძე, ე. კოდუა, ლ. მჭედლიშვილი, მ. ბეჟანიშვილი, თ. ბუაჩიძე, იხ.: საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის *მაგნი, ფილოსოფიის სერია*, 1-2 (2001), გვ. 221-224.
19. ი. კაჭკაჭიშვილი, ცხოვრება ტრაგიკული ოპტიმიზმის ზღვარზე, იხ.: „ახალი 7 დღე“, 7-13 დეკემბერი (2001), გვ. 9.
20. Г. Снамашвили, Его жизнь была воплощением свободы // *Кавказский акцент*, № 24 (2001), стр. 9.
21. ს. ტაბუკაძე, ფიქრების შემგროვებელი, იხ.: „ივენი მწერლობა“, 15-22 მარტი (2002), გვ. 8.
22. И. Качкашвили, Жизнь на грани «трагического оптимизма» // *Перспективы человека в глобализирующемся мире* (сборник), ред. В. Париваниш. Санкт-Петербургское философское общество, 2003, стр. 353-359.
23. მ. ბეჟანიშვილი, ე. კოდუა, ლ. მჭედლიშვილი, თ. ბუაჩიძე – ადამიანი, პიროვნება, ფილოსოფოსი, იხ.: თ. ბუაჩიძე, *ფილოსოფიური ნარკვევები*, ტ. I, სარედაქციო კოლეგია: მ. ბეჟანიშვილი, ე. კოდუა, ლ. მჭედლიშვილი, ლ. გამცემლიძე. თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 2003, გვ. 5-10.
24. ა. ბრეგაძე, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, იხ.: *ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორია*, ტ. IV, მთ. რედ. გ. თევზაძე. „ელფი“, თბილისი, 2003, გვ. 479-489.
25. ა. ბრეგაძე, ფილოსოფოსის მრწამსი, იხ.: „მნათობი“, № 3-4 (2004), გვ. 156-165.
26. მ. ჭელიძე, თამაზ ანდროს ძე ბუაჩიძე – „სიცოცხლის ფილოსოფოსი“, იხ.: მ. ჭელიძე, *ხსოვნის სიტყვა*, რედ. ლ. მჭედლიშვილი. უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 2004, გვ. 31-51.
27. ბუაჩიძე თამაზ (1930-2001), იხ.: *ქართველი ფილოსოფოსები (IV საუკუნიდან XX საუკუნის ჩათვლით)*, ცნობარი, ს. ს. „გამომცემლობა აჭარა“, ბათუმი, 2004, გვ. 41-42.
28. ა. ბრეგაძე, კაი ყმა (თამაზ ბუაჩიძის მონატრება), იხ.: საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის *მაგნი, ფილოსოფიის სერია*, № 1 (2006), გვ. 101-106.

29. T. Iremadze, *Anfänge der Nietzsche-Rezeption in Georgien*, in: *Nietzsche-Studien*, Bd. 35, Walter de Gruyter, Berlin – New York 2006, S. 218-227.
30. მ. ლობჯანიძე, ადამიანის ფილოსოფიური შესწავლის ტენდენციები მე-20 საუკუნის ქართულ ფილოსოფიაში, იხ.: *ფილოსოფია და თანამედროვეობა*, რედ.: თ. ირემაძე, კ. ქეცბაია. „არსე“, თბილისი, 2007, გვ. 223-224.
31. ა. ბრეგაძე, თ. ბუაჩიძე, იხ.: ა. ბრეგაძე, *ქართველი ფილოსოფოს-ანთროპოლოგები*, რედ. ნ. ბარათელი. „უნივერსალი“, თბილისი, 2007, გვ. 153-179.

X. საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის ცენტრალურ არქივში დაცული გამოუქვეყნებული შრომები

1962 წელი

ფილოსოფიის საგნის პრობლემა ნეოკანტიანურ ფილოსოფიაში (ლანგე, ვინდელბანდი, რიკერტი)

/53 ნაბეჭდი ფურცელი.

რეკენზია ხელნაწერია და ავტორის გვარი არ იკითხება/

1963 წელი

ფილოსოფიის საგნის საკითხი ემპირიოკრიტიციზმში

/53 ნაბეჭდი ფურცელი.

რეკენზენტები: ა. ბეგიაშვილი, ო. ჯუღელი/

1964 წელი

ფილოსოფია და მეცნიერული ლოგიკური ანალიზი

/50 ნაბეჭდი ფურცელი

რეკენზენტები: ს. ავალიანი, ე. ერქომაიშვილი/

1966 წელი

ფილოსოფიის მეთოდი და კერძო მეცნიერებათა მეთოდები

/46 ნაბეჭდი ფურცელი

რეკენზიები ხელნაწერია და ავტორის გვარი არ იკითხება/

1967 წელი

შემეცნების თეორიის ამოცანები და ადგილი მეცნიერებათა სისტემაში

/48 ნაბეჭდი ფურცელი

რეკენზიები: გ. ბაჩულაშვილი; მეორე რეკენზიების ხელმოწერა არ იკითხება/

1974 წელი

ფილოსოფიური სისტემის აგების დიალექტიკური პრინციპები

/58 ნაბეჭდი ფურცელი

რეკენზიები: ს. ავალიანი, მ. ბეჟანიშვილი/

BIBLIOGRAPHY

SELECTED WORKS OF TAMAZ BUACHIDZE

I. Books

1. On the Objectivity of Truth, "Metsniereba", Tbilisi, 1964 (in Georgian).
2. Hegel and the Problem of the Essence of Philosophy, "Metsniereba", Tbilisi, 1976 (in Georgian).
3. Hegel on the Essence of Philosophy, "Metsniereba", Tbilisi, 1981 (in Russian).
4. At the Origins of the Contemporary Bourgeois Philosophy (A. Schopenhauer, F. Nietzsche, S. Kierkegaard), "Metsniereba", Tbilisi, 1986 (in Georgian).
5. Philosophy of Life (W. Dilthey, O. Spengler), "Metsniereba", Tbilisi, 1991 (in Georgian).
6. Kote Bakradze, Life and Work, "Metsniereba", Tbilisi, 1998 (in Georgian).
7. Philosophical Anthropology, "Kolori", Tbilisi, 2003 (in Georgian).
8. Philosophical Essays, v. I, Tbilisi State University Press, Tbilisi, 2003 (in Georgian).
9. Philosophical Essays, v. II, Tbilisi State University Press, Tbilisi, 2005 (in Georgian).

II. Scientific papers in Georgian

1. H. Rickert on the Objectivity of Knowledge, in: A Critique of Some Major Trends of the Contemporary Bourgeois Philosophy (collected articles), eds. S. Avaliani, G. Tevzadze, The Georgian Academy of Sciences Press, Tbilisi, 1963, pp. 177-179 (in Georgian).
2. Symposium on the Problems of Values, in: "Matsne", Proceedings of the Georgian Academy of Sciences, Series in Philosophy and Psychology, 1967, № 1, pp. 281-292.
3. Theory of Knowledge in Dialectical Materialism as a Theory of Reflection. A Critique of Agnosticism, in: Dialectical Materialism (textbook), eds.

- K. Bakradze, E. Kodua, Tbilisi State University Press, Tbilisi, 1970, pp. 432-489.
4. Friedrich Nietzsche, in: The 20th century Bourgeois Philosophy (textbook), ed. G. Tevzadze, "Ganateba", Tbilisi, 1970, pp. 24-39.
5. Karl Jaspers, *ibid*, pp. 554-568.
6. The Philosophy of History and the Problem of the Essence of History, in: On the Subject matter of Historical Materialism (collected articles), ed. O. Jioev, "Metsniereba", Tbilisi, 1973, pp. 19-40.
7. Reality and Appearance, in: The Georgian Soviet Encyclopedia, vol. I, ed. I. Abashidze, The Georgian Academy of Sciences, Tbilisi, 1975, p. 584.
8. As Hegel Really Says, in: "Tsiskari", № 2 (1975), pp. 109-111.
9. George Berkeley, in: The Georgian Soviet Encyclopedia, vol. 2, ed. I. Abashidze, The Georgian Academy of Sciences, Tbilisi, 1977, p. 323.
10. René Descartes, in: The Georgian Soviet Encyclopedia, vol. 3, ed. I. Abashidze, The Georgian Academy of Sciences, Tbilisi, 1978, p. 445.
11. Human Existence and the Essence of Philosophy, in: Questions of Philosophical Anthropology, part VII, ed. D. Kerkadze, "Metsniereba", Tbilisi, 1983, pp. 19-33.
12. Hegel's "Philosophy of Spirit", in: Hegel, Philosophy of Spirit, translated from German by N. Natadze, eds. N. Chavchavadze, T. Buachidze, G. Tsintsadze, "Metsniereba", Tbilisi, 1984, pp. 5-14.
13. On the Author (with N. Chavchavadze), in: Z. Kakabadze, The Problem of "Existential Crisis" and Edmund Husserl's Transcendental Phenomenology, ed. T. Buachidze, "Metsniereba", Tbilisi, 1985, pp. 3-7.
14. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, in: The Georgian Soviet Encyclopedia, vol. 11, ed. I. Abashidze, The Georgian Academy of Sciences, Tbilisi, 1987, pp. 611-612.
15. The Problem of the Purpose of Human Being and Ontology, in: Ontological Aspects of Dialectical Materialism (collected articles), ed. S. Avaliani, "Metsniereba", Tbilisi, 1987, pp. 101-117.
16. Value and the Purpose of Human Being, in: Human, Individual, Person, Questions of Philosophical Anthropology, part VIII, eds. O. Tabidze, A. Bregadze, "Metsniereba", Tbilisi, 1987, pp. 31-42.

17. Ilia's "Unhappy" Hermit and Hegel's "Unhappy Consciousness", in: "Literaturuli Sakartvelo", 21 August (1987), pp. 6-7.
18. Spirit and Conscience, in: Human, Spirit, Value, Questions of Philosophical Anthropology, part IX, ed. A. Bregadze, "Metsniereba", Tbilisi, 1991, pp. 76-93.
19. From the Editor, in: "Lari" (Journal), ed. T. Buachidze, "Khelovneba", Tbilisi, № 1 (1991), pp. 4-5.
20. Søren Kierkegaard (1818-1855), in: *ibid*, pp. 6-7.
21. What Are Categories? in: Correlative Categories (collected articles), ed. E. Kodua, Tbilisi State University Press, Tbilisi, 1993, pp. 3-38.
22. Friedrich Nietzsche and His "Thus Spoke Zarathustra", in: Friedrich Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra, translated from German by Erekle Tatishvili, ed. T. Buachidze, R. Chkheidze, "Filosofiuri biblioteka", Tbilisi, 1993, pp. 244-275.
23. Hegel's Doctrine on Religion, in: Problems of Religious Philosophy, ed. D. Gegeshidze, "Metsniereba", Tbilisi, 1995, pp. 29-54.
24. The Concept of Contradiction in Hegel's Philosophy, in: "Philosophical Investigations", v. 1, 1997, pp. 136-142.
25. Jean-Jacques Rousseau and His "Social Contract", in: Jean-Jacques Rousseau, Social Contract, translated from French by D. Labuchidze-Khoperia, ed. V. Rodonaia, Caucasian Institute for Peace, Democracy & Development, Tbilisi, 1997, pp. 5-8.
26. On the Peculiarity of Human Being, in: "Matsne", Proceedings of the Georgian Academy of Sciences, Series in Philosophy, № 1 (1997), pp. 99-102.
27. Human and the Environment, in: "Finansebi", 14-21 August (1997), p. 32 (in Georgian).
28. Philosophy, Man, Science, in: "Matsne", Proceedings of the Georgian Academy of Sciences, Series in Philosophy, № 1-2 (1999), pp. 105-111.
29. Rudolf Eucken, in: Arili (magazine), 28 February – 10 March (2000), p. 2.
30. The Great Master of Dialectic, in: Arili (journal), № 11 (2000), pp. 19-20.

31. Intuition and Proof, in: Scientific Session (24 November, 2000), Proceedings of the Scientific Session of TSU Department of Philosophy and Sociology, eds. V. Erkomaishvili, L. Mchedlishvili, Tbilisi State University Press, Tbilisi, 2001, pp. 8-9.
32. Bakradze Konstantine (Kote) Spiridon (1898 Tbilisi – 1970 Tbilisi), in: A Dictionary of Georgian Philosophers, Personalities, editorial board: T. Buachidze, G. Tevzadze, E. Kodua, M. Chelidze, “Oazisi”, Tbilisi, 2000, pp. 82-86.
33. Introduction (with D. Labuchidze-Khoperia), in: É. Durkheim, Rules of Sociological Method, translated from French by D. Labuchidze-Khoperia, ed. T. Buachidze, “Ioane Petritsi”, Tbilisi, 2001, pp. 5-12.
34. The Main Principles of René Descartes’ Philosophical Teaching (with D. Labuchidze-Khoperia), in: René Descartes, Discourse on the Method, Metaphysical Meditations, translated from French by D. Labuchidze-Khoperia, ed. T. Buachidze, “Nekeri”, Tbilisi, 2001, pp. 6-18.
35. Hegel on the Philosophy of History, in: George Wilhelm Friedrich Hegel, Lectures on the Philosophy of History, translated from German by N. Natadze, Tbilisi, 2001, pp. V-X .
36. Nicolai Dobroliubov – A Reviewer of Bishop Gabriel’s Book, in: “Mnatobi”, № 11-12 (2001), pp. 71-74.
37. On Conscience, in: Belief and Knowledge: A Short Philosophical Reference Book, ed. M. Chelidze, Tbilisi State University Press, Tbilisi, 2001, pp. 159-161.
38. Archil Begiashvili, in: Anthology of Georgian Philosophers of the 20th Century, ed. E. Kodua, Tbilisi State University Press, Tbilisi, v. III, part II, 2002, pp. 114.
39. Otar Jioev (with M. Bezhanishvili), in: *ibid*, pp. 114.
40. Philosophical Anthropology, in: “Saguramo”, № 4 (2003), pp. 17-59.
41. The Problem of Free Will in Bishop Gabriel’s “The Elements of Experimental Psychology”, in: Philosophical Essays, Tbilisi State University Press, Tbilisi, v. II, 2005, pp. 572-584.

III. Reviews

1. The Philosophical Problem of Human Being on the Agenda, in: "Literaturuli Sakartvelo", № 3, 19 January (1968), p. 2 (in Georgian).
2. Nation, Language, Culture (On the Georgian Publication of Selected Essays of Wilhelm von Humboldt), in: "Literaturuli Sakartvelo", 15 November (1985), p. 13 (in Georgian).
3. A Messenger of Good News (with N. Chavchavadze), in: "Literaturuli Sakartvelo", 1987, 18 December, p. 15 (in Georgian).
4. Nation, Morality, Mankind (On the Publication of M. Tsereteli's "Nation and Mankind"), in: "Literaturuli Sakartvelo", 26 April (1991), p. 10 (in Georgian).
5. A Book that Teaches Life (On the Georgian Publication of F. Nietzsche's "Thus Spoke Zarathustra"), in: "Kartuli Filmi", 27 January (1994), p. 3 (in Georgian).

IV. Scientific papers in Russian

1. Philosophical Thought in Georgia in the Years of Soviet Power (with O. Jioev), in: Voprosi filosofii, № 9 (1967), pp. 13-25.
2. The Pathos of Humanism, in: "Zarya Vostoka", 17 November (1970), p. 4.
3. K. S. Bakradze, The Problem of Dialectics in the German Idealism, in: Voprosi filosofii, № 5 (1971), pp. 158-160.
4. On the Nature of Philosophical Disciplines, in: On the Subject Matter of Philosophy (collected articles), ed. S. Avaliani, "Metsniereba", Tbilisi, 1973, pp. 102-111.
5. The Thesis of the Absolute Power of Reason and Hegelian Conception of Thinking, in: Dialectic, Logic, the Theory of Knowledge (collected articles), ed. B. Gogoberishvili, "Metsniereba", Tbilisi, 1979, pp. 174-198.
6. Hegel on the Relation Between Philosophy and the History of Philosophy, in: "Matsne", Proceedings of the Georgian Academy of Sciences, Series in Philosophy and Psychology, № 4 (1980), pp. 47-56.

BIBLIOGRAPHY

7. On the Purpose of Human Being, in: Philosophy, Culture, Human Being (collected articles), ed. N. Chavchavadze, "Metsniereba", Tbilisi, 1988, pp. 39-46.
8. About the Author, in: K. S. Bakradze, Selected Philosophical Works, v. I, ed. T. Buachidze, E. Kodua, Tbilisi State University Press, Tbilisi, 1981, pp. 3-26.
9. On the Modern Bourgeois Philosophy, in: "Communist Gruzii", № 4 (1984), pp. 93-95.
10. About the Author (with N. Chavchavadze), in: Z. Kakabadze, The Problem of Human Existence, eds. O. Jioev, T. Buachidze, "Metsniereba", Tbilisi, 1985, pp. 3-6.
11. Commitment to the Truth, For the 90th Anniversary from the Birth of K. C. Bakradze, in: "Communist Gruzii", v. 2 (1988), pp. 74-83.
12. Conscience and Spiritual life, in: On Spirituality (collected articles), ed. N. Chavchavadze, "Metsniereba", Tbilisi, 1981, pp. 72-80.
13. Philosophy of Life, in: "Svobodnaya Grizua", August 2 (1991), p. 3.
14. On Destination of Man, Specifics Philosophical Consideration of the Appointment of Persons, The Perspectives of Man in the Globalizing World, ed. V. Partsvaniya. Philosophical Society of St. Petersburg, St. Petersburg, 2003, pp. 14-20 (Summary in English, p. 362).

V. Translations

1. K. Bakradze, Selected Philosophical Works, v. III, translated from Russian by T. Buachidze, ed. E. Kodua, Tbilisi State University Press, Tbilisi, 1985.
2. Yuri Borev, Aesthetics, translated from Russian by T. Buachidze, R. Shengelia, ed. V. Petriashvili, "Khelovneba", Tbilisi, 1986.
3. Søren Kierkegaard, The Balance Between Aesthetical and Ethical in the Process of Personal Growth, translated from German, Introduction and Comments by T. Buachidze, in: "Lari" (journal), ed. T. Buachidze, "Khelovneba", Tbilisi, № 1 (1991), pp. 6-15.
4. Nikolai Berdyaev, Philosophy and Religion, translated from Russian by

T. Buachidze, in: Georgian Patriarchate's Journal "Jvari Vazisa", Tbilisi, №1 (1992), pp. 13-20.

5. Bishop Gabriel Kikodze, *The Elements of Experimental Psychology*, translated from Russian, Introduction and Comments by T. Buachidze, O. Tabidze, V. Gogoberishvili, Tbilisi Theological Academy and Seminary Press, Tbilisi, 1993.

VI. Editing of scientific works, philosophical papers, scientific journals and translations

1. A. Begiashvili, *Crisis of Contemporary Bourgeois Philosophy*, ed. T. Buachidze, "Sabchota Sakartvelo", Tbilisi, 1971 (in Georgian).
2. E. Kodua, Kote Bakradze, ed. T. Buachidze, "Metsniereba", Tbilisi, 1973 (in Georgian).
3. K. S. Bakradze, *Selected Philosophical Works*, v. VIII, eds. T. Buachidze, E. Kodua, Tbilisi State University Press, Tbilisi, 1973 (in Russian).
4. O. I. Jioev, *Materialist Conception of History and Bourgeois Philosophy*, ed. T. Buachidze, "Metsniereba", Tbilisi, 1974 (in Russian).
5. Shalva Nutsubidze, *Works*, 2 volumes, v. II, ed. T. Buachidze, "Metsniereba", Tbilisi, 1979 (in Georgian).
6. O. Tabidze, *The Essence of Creativity*, ed. T. Buachidze, "Metsniereba", Tbilisi, 1980 (in Georgian).
7. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Philosophy of Spirit*, translated from German by N. Natadze, eds. N. Chavchavadze, T. Buachidze, G. Tsintsadze, "Metsniereba", Tbilisi, 1984 (in Georgian).
8. Dimitri Uznadze, *Philosophical Works*, eds. T. Buachidze, E. Kodua, Tbilisi State University Press, Tbilisi, 1984 (in Georgian).
9. Z. Kakabadze, *The Problem of the "Existential Crisis" and Edmund Husserl's Transcendental Phenomenology*, ed. T. Buachidze, "Metsniereba", Tbilisi, 1985 (in Georgian).
10. Z. Kakabadze, *The Problem of Human Existence*, ed. T. Buachidze, "Metsniereba", Tbilisi, 1985 (in Russian).

BIBLIOGRAPHY

11. Z. Kakabadze, *Human Being as a Philosophical Problem*, ed. T. Buachidze, "Metsniereba", Tbilisi, 1987 (in Georgian).
12. Martin Heidegger, *Being and Time*, translated from German, Introduction and Comments by G. Tevzadze, ed. T. Buachidze, Tbilisi, 1989 (in Georgian).
13. E. Kodua, *German Existentialism on the Essence of Philosophy*, ed. T. Buachidze, Tbilisi State University Press, Tbilisi, 1989 (in Russian).
14. *Contemporary Non-Marxist Thinking on the Essence of Philosophy*, eds. E. Kodua, T. Buachidze, Tbilisi State University Press, Tbilisi, 1990 (in Russian).
15. N. Natadze, *Nation and National Cultures*, ed. T. Buachidze, "Metsniereba", Tbilisi, 1990 (in Georgian).
16. *Lari (Journal)*, ed. T. Buachidze, Tbilisi, № 1 (1991) (in Georgian).
17. M. Mamardashvili, *The Suppressed Thought*, (talk with Annie Epelboin), translated from French by M. Bakradze, ed. T. Buachidze, "Chelmi", Tbilisi, 1992 (in Georgian).
18. Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, translated from German by Erekle Tatishvili, ed. T. Buachidze, "Filosofiuri biblioteka", Tbilisi, 1993 (in Georgian).
19. M. Mamardashvili, *Classic and Non-classic Ideals of Rationality*, ed. T. Buachidze, Caucasian Institute for Peace, Democracy & Development, Tbilisi, 1994 (in Russian).
20. A. Bregadze, *What is Human?* ed. T. Buachidze, "Zedashe", Tbilisi, 1997 (in Georgian).
21. "Matsne", *Proceedings of the Georgian Academy of Sciences, Series in Philosophy*: 1997, № 1, № 2; 1998, № 1, № 2; 1999, № 1-2; 2000, № 1-2; 2001, № 1-2; ed. T. Buachidze.
22. M. Mamardashvili, *Lectures on Psychoanalyses*, translated from Russian by L. Tsertsvadze, ed. T. Buachidze, Caucasian Institute for Peace, Democracy & Development, Tbilisi, 1998 (in Georgian).
23. *A Dictionary of Georgian Philosophers, Personalities*, editorial board:

- T. Buachidze, G. Tevzadze, F. Kodua, M. Chelidze, "Oazisi", Tbilisi, 2000 (in Georgian).
24. É. Durkheim, Rules of Sociological Method, translated from French by D. Labuchidze-Khoperia, ed. T. Buachidze, "Ioane Petritsi", Tbilisi, 2001 (in Georgian).
25. René Descartes, Discourse on the Method. Metaphysical Meditations, translated from French by D. Labuchidze-Khoperia, ed. T. Buachidze, "Nekeri", Tbilisi, 2001 (in Georgian).
26. G. Tevzadze, A History of 20th Century Philosophy, ed. T. Buachidze, Tbilisi State University Press, Tbilisi, 2002 (in Georgian).

VII. Popular essays, essays on Georgian philosophers

1. A Good Adviser, in: Savle Tsereteli, ed. N. Chavchavadze, "Mestniereba", Tbilisi, 1967, pp. 45- 46 (in Georgian).
2. My Teacher, in: "Tbilisi", 31 January, 1987, p. 4 (in Georgian).
3. Unwritten Law (A Short Recollection of the "Thirty Seventh"), in: "Tbilisi", 7 July, 1988, p. 5 (in Georgian).
4. A Son, the Blood and Flesh of the Georgian Nation (with O. Tabidze, V. Gogoberishvili), in: Gabriel Kikodze, The Elements of Experimental Psychology, Tbilisi Theological Academy and Seminary Press, Tbilisi, 1993, pp. 3-7 (in Georgian).
5. Human and Culture, in: "Arili", (Complement to "Kavkasioni"), 15 July, 1996, p. 2 (in Georgian).
6. G. Bandzeladze – a Scientist and a Tribune (with L. Chinchaladze), in: "Sakartvelos Respublika", 26 November (1997), p. 3 (in Georgian).
7. A Messenger of Good News (with N. Chavchavadze), in: "Literaturuli Sakartvelo", 1987, 18 December, p. 15 (in Georgian).
8. A Wise Decision, in: "Matsne", Proceedings of the Georgian Academy of Sciences, Series in Philosophy, 1998, pp. 110-111 (in Georgian).
9. Enduring as Humans, in: "Komagi", 25 May – 8 June (1999), p. 5 (in Georgian).

10. Georgian People, We Will Be Free If We Fight for Liberty and for Georgia, in: "Ganaxlebuli Iberia", № 2, September (1999), p. 5 (in Georgian).
11. Remembering Z. Kakabadze, in: "Mnatobi", № 7-8 (2001), pp. 110-112 (in Georgian).
12. A True Intellectual, in: Kote Bakradze, ed. E. Kodua, Tbilisi State university Press, Tbilisi, 2002, pp. 57-63 (in Georgian).
13. A True Intellectual, in: Niko Chavchavadze, Learning to Be a Person, ed. Z. Samadashvili, Tbilisi, 2002, pp. 31-35 (in Georgian).
14. A Genuine Intellectual, in: Merab Mamardashvili, ed. M. Makharadze, "Intellect", Tbilisi, 2007, pp. 127-129 (in Georgian).

VIII. Interviews

1. Problems of Georgian Philosophy, in: "Literaturuli Sakartvelo", 22 March, 1985, pp. 3-4 (in Georgian).
2. Philosophy – a Critique of the Epoch, Philosopher – a Critic of the Epoch, in: "Tbilisi Universiteti", 12 May (1989), p. 3 (in Georgian).
3. Philosophy – Prior to Everything, in: "Tbilisi", 29 January (1990), p. 5 (in Georgian).
4. The Thought that Everything is Allowed for Russia has been Developing for Many Years (Rubric: Russia – Enemy or Friend), in: "Kavkasioni", 28 September, 1996, p. 9 (in Georgian).
5. On the Specificity of Human Being, in: "Matsne", Proceeding of the Georgian Academy of Sciences, Series in Philosophy, № 1 (1997), pp. 99-102 (in Georgian).
6. Human Starts with Morality (a talk with R. Shengelia), in: "Sakartvelos Respublika", 1 July (1997), p. 6 (in Georgian).
7. Let Us Be Devoted to the Georgian Cause, in: "Kviris Posta", № 10, 22-29 March (1997), p. 3 (in Georgian).
8. Freedom and Morality – the Road to Future, in: "Cheshmaritebis Madziebeli", № 1, February – March (2000), p. 5 (in Georgian).
9. I Loved and Love Philosophy Immensely, in: "Argo", 18-24 April (2000), p. 19 (in Georgian).

10. Human, Culture, Nation, in: "Mnatobi", № 7-8 (2000), pp. 3-7 (in Georgian).
11. Where Do Georgian Intellectuals Go? in: "Akhali 7 Dge", 12-18 February (1999), p. 11 (in Georgian).
12. Is or Is not there a Freedom of Thought in Georgia? in: "Sakartvelo", 13 March – 2 April (1998), p. 6 (in Georgian).

IX. Publications on Tamaz Buachidze's Life and Work

1. Z. Kakabadze, An Important Work, in: "Literaturuli Sakartvelo", 3 March (1978), p. 3 (in Georgian).
2. E. Giorgadze, A New Work in Philosophy, in: "Zaria Vostoka", 16 May (1982), p. 3 (in Russian).
3. E. Kodua, Rehabilitation – Complete and Comprehensive, in "Literaturuli Sakartvelo", 24 February (1989), p. 10 (in Georgian).
4. M. Makharadze, Like that "Icon", in: "Tbilisi", 29 may (1990), p. 4 (in Georgian).
5. "The Base of Secrete Dreams", Institute of Philosophy, in: "Sakartvelos Ganatleba", 29 March (1990), p. 5 (in Georgian).
6. U. Sherazadashvili, Life rather than "Ratio", in: "Literaturuli Sakartvelo", 23 August (1991), p. 13 (in Georgian).
7. A. Popiashvili, A Thinker and Teacher, in: "Literaturuli Sakartvelo", 29 October (1993), p. 11 (in Georgian).
8. Buachidze Tamaz, in: Sakartvelo, Encyclopedia, v. I, Georgian Encyclopedia, Tbilisi, 1997, p. 487 (in Georgian).
9. N. Chavchavadze, G. Tevzadze, R. Tvaradze, L. Mchedlishvili, N. Ivanidze, M. Bezhanishvili, Outlines for the Friend's Portrait, in: "Literaturuli Sakartvelo", 1 June (1999), p. 14 (in Georgian).
10. M. Bezhanishvili, A True Philosopher, in: "Sakartvelos Respublika", 13-14 February (2000), p. 6 (in Georgian).
11. Iv. Javakhishvili Tbilisi State University, Institute of Philosophy, Gelati Academy of Sciences, the Georgian Academy of Sciences, Tamaz Buachidze

- (Obituary), in: "Literaturuli Sakartvelo", 30 November – 6 December (2001), p. 16 (in Georgian).
12. M. Robakidze, Obituary to the Outstanding Philosopher Tamaz Buachidze, in: "Kalmasoba", № 9, November – December 2001, p. 23 (in Georgian).
13. M. Bezhanishvili, E. Kodua, L. Mchedlishvili, Words of Obituary, in: "Tbilisi Universiteti", 14 December, № 15 (2001), p. 15 (in Georgian).
14. G. Shushanashvili, Obituary (Tamaz Buachidze), in: "Sapovnela", № 12 (2001), p. 12 (in Georgia).
15. Archil Bakradze, A Genuine Sage, in: *ibid*, p. 12 (in Georgian).
16. A. Bregadze, Tazo! in: *ibid*, p. 12 (in Georgian).
17. G. Kuchukhidze, Tamaz Buachidze Will Be Remembered as a Very Attractive Person and a Prominent Philosopher, in: "Kutaisi Universiteti", December (2001), p. 10 (in Georgian).
18. G. Tevzadze, E. Kodua, L. Mchedlishvili, M. Bezhanishvili, "Tamaz Buachidze", in: "Matsne", Proceedings of the Georgian Academy of Sciences, Series in Philosophy, № 1-2 (2001), pp. 221-224 (in Georgian).
19. I. Kachkachishvili, Life on the Brink of "Tragic Optimism" (Obituary), in: "Akhali 7 Dge", 7-13 December (2001), p. 9 (in Georgian).
20. G. Siamashvili, His Life was an Embodiment of Freedom, in: "Kavkazskii Aktsent", № 24 (2001), p. 9 (in Russian).
21. S. Tabutsadze, A Catcher of Thoughts, in: "Chveni Mtserloba", 15-22 March (2002), p. 8 (in Georgian).
22. J. Kachkachishvili, Life on the Brink of "Tragic Optimism" (Obituary), in: *The Perspectives of Man in the Globalizing World*, ed. V. Partsvaniya. Philosophical Society of St. Petersburg, St. Petersburg, 2003, p. 353-359 (in Russian).
23. M. Bezhanishvili, E. Kodua, L. Mchedlishvili, Tamaz Buachidze – A Man, A Person, A Philosopher, in: *Tamaz Buachidze, Philosophical Essays, v. I*, editorial board: M. Bezhanishvili, E. Kodua, L. Mchedlishvili, L. Gamcemlidze, Tbilisi State University Press, Tbilisi, 2003, pp. 5-10 (in Georgian).

24. A. Bregadze, Philosophical Anthropology, in: A History of Georgian Philosophical Thought, ed. G. Tevzadze, "Elfi", Tbilisi, 2003, pp. 479-489 (in Georgian).
 25. A. Bregadze, The Philosopher's Creed, in: "Mnatobi", № 3-4 (2004), pp. 156-165 (in Georgian).
 26. M. Chelidze, Tamaz Buachidze – A "Philosopher of Life", in: Memoirs, ed. L. Mchedlishvili, Tbilisi State University Press, Tbilisi, 2004, pp. 31-51 (in Georgian).
 27. Buachidze Tamaz (1930-2001), in: Georgian Philosophers /from the 4th to the 20th Centuries/ (reference book), Publishing House "Achara", Batumi, 2004, pp. 41-42 (in Georgian).
 28. A. Bregadze, Unique Person (Missing Tamaz Buachidze), in: "Matsne", Proceedings of the Georgian Academy of Sciences, Series in Philosophy, № 1 (2006), pp. 101-106 (in Georgian).
 29. T. Iremadze, The Beginnings of Nietzsche's Reception in Georgia, in: Nietzsche-Studien, v. 35, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2006, pp. 218-227 (in German).
 30. M. Lobzhanidze, Trends of the Study of the Philosophical Problem of Human Being in the 20th Century Georgian Philosophy, in: Philosophy and Modern Era, eds. T. Iremadze, K. Ketsbaia, "Arche", Tbilisi, 2007, pp. 223-224 (in Georgian).
 31. A. Bregadze, Tamaz Buachidze, in: A. Bregadze, Georgian Philosopher-Anthropologists, ed. N. Barateli, "Universal", Tbilisi, 2007, pp. 153-179 (in Georgian).
- X. Unpublished Works (The Central Archive of the Georgian Academy of Sciences)**
1. 1962 – The Problem of the Subject Matter of Philosophy in Neo-Kantian Philosophy (Lange, Windelband, Rickert) [53 typed pages. The review is handwritten and the name of the reviewer is illegible].
 2. 1963 – The Question of the Subject Matter of Philosophy in Empiriocriticism [53 typed pages. Reviewers: A. Begiashvili, O. Jugheli].

BIBLIOGRAPHY

3. 1964 – Philosophy and Scientific Logical Analysis [50 typed pages. Reviewers: S. Avaliani, V. Erchomaishvili].
4. 1966 – The Method of Philosophy and the Methods of Special Sciences [46 typed pages. The reviews are handwritten and the names of the reviewers are illegible].
5. 1967 – Objectives of the Theory of Knowledge and Its Place in the System of Sciences [48 typed pages. Reviewer G. Bachulashvili].
6. 1974 – Dialectical Principles of the Construction of Philosophical Systems [53 typed pages. Reviewers: S. Avaliani, M. Bezhanishvili].

სახელთა საძიებელი

- აბაშიძე, კ. 70, 165
 ავალიანი, ს. 131
 ავენაროუსი, რ. 90
 აისშტაინი, ა. 86, 168
 ანდრეას-სალომე, ლ. 15, 55
 არისტოტელე 151, 177-180
 არქილოქე 144
 ასტი, ფ. 203
 ახმეტელი, ს. 94
 ბაირონი 42
 ბარათელი, ე. 70, 73
 ბარამიძე, გ. 110
 ბაკანიძე, მ. 170
 ბაქრაძე, ა. 47, 100
 ბაქრაძე, კ. 26, 82, 170
 ბახი, ი. 148
 ბერესონი, ა. 29, 81, 85, 89, 90, 165, 167, 172
 ბერდიაევი, ნ. 60
 ბერეკაშვილი, ნ. 169
 ბეოხოვენი, ლ. 61, 148
 ბიჭაშვილი, მ. 57
 ბოიმლერი, ა. 133
 ბოლცანო, ბ. 81
 ბრეგაძე, ა. 26, 150
 გაბაშვილი, გ. 93
 გაგოიძე, ე. 13, 16
 გაეაშელი, ნ. 169
 გამსახურდია, კ. 19, 20, 29, 70, 92-108, 129, 157, 165
 გაფრინდაშვილი, ე. 18
 გვახარია, ა. 169, 170
 გიუი, ე. მ. 89, 90
 გოგიბერიძე, მ. 82, 168
 გოყთე 92, 96-98, 108
 გორგაძე, ე. 92
 გორდუნიანი, რ. 81
 გოროზია, ე. 131
 დალაქიშვილი, ლ. 35
 დანელია, დ. 142
 დანელია, ს. 82
 დანტე 97, 98
 დარეიზი, ჩ. 59, 61, 63, 64, 132
 დეკორტი, რ. 37, 122
 დეკოზი, ე. 164
 დილთაი, ე. 85, 90, 172, 192, 201, 203
 დოსტოვესკი, თ. 78, 108, 112, 172
 ევრიპიდე 146
 ელიზბარაშვილი, ე. 131
 ეშქედოკლე 20
 ეაგნერი, რ. 59, 60, 96, 125, 148, 160
 ეაქა ფშაველა 71
 ეახეშტი ბატონიშვილი 36
 ზდანევიჩი, გ. 97
 თეზაძე, გ. 22, 24, 26, 39, 72, 131-135, 164-171
 თოფურიძე, ე. 165
 იასპერსი, კ. 135, 138, 167, 173
 იეკი, უ. რ. 24
 ირემაძე, თ. 10, 12, 24, 25, 28, 31, 39, 47, 50, 55, 133, 136-139, 177
 კაკაბაძე, ზ. 22, 26, 110-117, 165-167, 170
 კაკაბაძე, ნ. 170
 კალანდია, ი. 187
 კანტი, ი. 52, 86, 89, 90, 92, 122, 134, 148, 168
 კაპანელი, კ. 20, 21, 29, 70-79, 81-90
 კასრაძე, დ. 18, 19, 29, 30, 53, 54, 57-68, 92, 165
 კატილინა 95
 კაჟკა, ფ. 112
 კვარაცხელია, ნ. 172

კირკეგორი, ს. 22, 120, 126, 136, 137, 156	პროტაგორა 177
კლიუ, ე. 164	პუანკარე, ა. 86
კოლ'უა, ე. 20, 82	რამიშვილი, გ. 26
კოტეტიშვილი, ე. 42	რამიშვილი, ლ. 23, 47
ლაბუნიძე-ხოფერია, დ. 28	რასელი, ბ. 168
ლაროშუუკო 59	რაფაელი 151
ლესინგი, თ. 125	რიკერტი, პ. 172
ლიოვიტი, კ. 133	რილი, ა. 15
ლიპარიტ ორბელიანი 36	რობაქიძე, გრ. 18-20, 29, 47-56, 57-60, 63, 70, 72, 92, 94, 157, 165
მაგაროტო, ლ. 47	როზენტალი, ბ. 165
მაკდონალდი 97	როთშაქერი, ე. 172, 193
მანი, თ. 35, 93, 96, 102	სამადაშვილი, ნ. 43, 44
მარი, ნ. 93	სანაძე, გ. 169
მარქსი, კ. 83, 138	სახოკია, თ. 29
მარჯანიშვილი, კ. 94	სეანიძე, ლ. 167
მაჩაბელი, ი. 31	სვედენბორგი 173
მეგრელიძე, კ. 82	სიგ'უა, ს. 19, 92, 93
მთიბელაშვილი, თ. 198	სილენოსი 38
მინკოვსკი 86	სპინოზა 67
მიქელაძე, ზ. 26, 176	სლოტარდაიკი, პ. 138
მუზილი, რ. 35	სმიტი, ა. 16
მჭედლიშვილი, ლ. 175, 177	სოკრატე 134, 135, 146, 152, 200
ნაპოლეონი 89, 95, 97, 98, 103	სოლოვიოვი, ე. 60, 62, 81
ნანობაშვილი, თ. 169	სტალინი, ი. 83, 108, 166
ნაროუშვილი, ლ. 47	ტაბიძე, გ. 39, 45
ნაცვლიშვილი, ე. 119	ტატიშვილი, ე. 15, 21, 29-33, 35, 92, 103, 136, 166
ნეი 97	ტოლსტოი, ლ. 49
ნიკოლოზ ბარათაშვილი 41, 42, 71, 75, 76	უზნაძე, დ. 81, 82, 93
ნუცუბიძე, შ. 81, 82, 93	უიტმენი, უ. 97
ოკუჯავა, ე. 169	ფიხტე, ი. 62, 122
პაპუაშვილი, შ. 179	ფოიერბახი, ლ. 136, 158
პასკალი 59, 88	ფონ ერიგთი, გ. პ. 186
პენ-ლევესი 86	ფრანსუესკო ასიზელი 97
პლატონი 32, 90, 92, 151	ფროიდი, ზ. 165
პოპიაშვილი, ა. 22, 119-127	ფუკო, მ. 28, 31
პრაიორი, ა. ნ. 186	ფურცელაძე, ა. 13

ქიქოძე, გ. 31, 36, 29, 70, 165
ქუთელია, ა. 22, 165

ყაუხნიშვილი, ს. 36

შანშიაშვილი, ა. 92

შელეგია, მ. 18

შელერი, მ. 37, 110, 193

შელეიანი, რ. 65

შილერი, ფ. 144

შლაიერმახერი, ფ. 203

შოთა რუსთაველი 39, 40, 84

შოპენაუერი, ა. 19, 22, 32, 59, 60, 65,
67, 73, 75, 78, 96, 102, 106, 125, 132, 142,
143, 145, 147, 148, 152, 154, 156, 160

შპენგლერი, ო. 54, 55, 92, 194

შტირნერი, მ. 48, 61-65, 108, 136

ჩანტლაძე, შ. 30

ჩერნი, ა. 176

ჩიტაძე, შ. 14, 16, 17

ჩუბინაშვილი, გ. 93

ჩხენკელი, ა. 14-16, 70, 92

ცაგარელი, კ. 92

ცანავა, ა. 39

ცერბსტი, მ. 65

ცინცაძე, გ. 169

წერეთელი, ი. 156

წერეთელი, ს. 26, 82, 150, 151, 170

ჭავჭავაძე, ნ. 26, 30, 150

ჭელიძე, გ. 30

ჭელიძე, მ. 84

ხეოშვილი, გ. 2, 129, 164-171

ჯავახიშვილი, ი. 93

ჯაფარიძე, კ. 169

ჯეიმსი, უ. 29

ჯიოვეი, ო. 170, 188

პაიდუგერი, მ. 32, 37, 55, 83, 110, 133,
135, 168

პეგელი 32, 82, 92, 122, 131, 133, 150, 151,
158, 172, 175-187, 189, 199, 200, 201

პერაკლიტე 133, 143, 177

პიტლერი 108

პოიზერმანი, თ. 47

პოლდერლინი 97

პუსერლი, ე. 110, 200

Бакрадзе, К. 176, 180, 181

Вagner, P. 125

Гегель, Г. В. Ф. 180, 181, 185

Капанелли, К. 21, 24, 72, 73, 75, 76, 78

Лессинг, Т. 125

Хайдеггер, М. 37

Черч, А. 176

Шелер, М. 37

Шопенгауер, А. 125

- Baramidze, G. 118
 Barateli, E. 80
 Bergson, H. 91, 174
 Berthold von Moosburg 23
 Bichashvili, M. 69
 Bregadze, A. 155

 Chkhenkeli, A. 24
 Chotiwari-Jünger, S. 20

 Dalakishvili, L. 46
 Danelia, D. 149
 Darwin 69
 Dilthey, W. 91, 171
 Dietrich von Freiberg 23

 Euripides 149

 Gamsakhurdia, K. s. Gamsakhurdia, K.
 Gamsakhurdia, K. 20, 24, 34, 109
 Gordeziani, R. 91
 Guyau, J. M. 91

 Hegel 174, 186
 Heidegger, M. 83

 Joane Petrizi 23
 Iremadze, T. 12, 23, 24, 53, 56, 140

 Kakabadze, S. 118
 Kalandia, I. 197

 Kapaneli, K. 80, 91
 Kasradze, D. 24, 34, 69
 Kierkegaard, S. 128
 Kheoshvili, G. 140, 171
 Kvaratskhelia, N. 174

 Labuchidze-Khoperia, D. 34

 Mchedlishvili, L. 186
 Mubelashvili, T. 204

 Natsvlishvili, E. 128

 Popiashvili, A. 128

 Rickert, H. 174
 Robakidze, G. 24, 56
 Rothacker, E. 174

 Schopenhauer, A. 69
 Sigua, S. 109
 Socrates 149
 Spengler, O. 171
 Stirner, M. 69

 Taishvili, F. 24, 34
 Tevzadze, G. 140, 171
 Tsereteli, I. 162
 Tshitadze, Sh. 24

 Wagner, R. 69, 149

ძრეპულის ავტორები

ენვერ ბარათელი – ფილოსოფიის მეცნიერებათა კანდიდატი. საელე წერეთლის ფილოსოფიის ინსტიტუტის ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის განყოფილების მეცნიერი თანამშრომელი.

მისამართი: საელე წერეთლის ფილოსოფიის ინსტიტუტი
ხიდის ქ. № 1, 0105, თბილისი, საქართველო

ბიორბი ბარამიძე – ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი. ივანე ჯავახიშვილის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი.

მისამართი: ივ. ჯავახიშვილის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ი. ჭავჭავაძის გამზ. № 1, 0128, თბილისი, საქართველო

მამუბა ბიბაშვილი – ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი. ივანე ჯავახიშვილის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი.

მისამართი: ივ. ჯავახიშვილის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ი. ჭავჭავაძის გამზ. № 1, 0128, თბილისი, საქართველო

ანზორ ბრეზაძე – ფილოსოფიის მეცნიერებათა კანდიდატი. საელე წერეთლის ფილოსოფიის ინსტიტუტის ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის განყოფილების გამგე.

მისამართი: საელე წერეთლის ფილოსოფიის ინსტიტუტი
ხიდის ქ. № 1, 0105, თბილისი, საქართველო

რეზაზ ბორდუნიანი – ფილოსოფიის მეცნიერებათა კანდიდატი. ივანე ჯავახიშვილის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი; საელე წერეთლის ფილოსოფიის ინსტიტუტის ქართული და უცხოეთის ფილოსოფიის ისტორიის განყოფილების მთავარი მეცნიერი თანამშრომელი.

მისამართი: საელე წერეთლის ფილოსოფიის ინსტიტუტი
ხიდის ქ. № 1, 0105, თბილისი, საქართველო

ლევან დალაძიშვილი – ფილოსოფიის მეცნიერებათა კანდიდატი. საელე წერეთლის ფილოსოფიის ინსტიტუტის კულტურის ფილოსოფიის განყოფილების მეცნიერი თანამშრომელი.

მისამართი: საელე წერეთლის ფილოსოფიის ინსტიტუტი
ხიდის ქ. № 1, 0105, თბილისი, საქართველო

დადი ღანელია – ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი. საელე წერეთლის ფილოსოფიის ინსტიტუტის ქართული და უცხოეთის ფილოსოფიის ისტორიის განყოფილების უფროსი მეცნიერი თანამშრომელი.

მისამართი: საელე წერეთლის ფილოსოფიის ინსტიტუტი
ხიდის ქ. № 1, 0105, თბილისი, საქართველო

ბურამ თეზაძე – ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი. საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის ვიცე-პრეზიდენტი. ილია ჭავჭავაძის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი.

მისამართი: ილია ჭავჭავაძის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ი. ჭავჭავაძის გამზ. № 32, 0179, თბილისი, საქართველო

თენგიზ ირემაძე – ფილოსოფიის დოქტორი. საელე წერეთლის ფილოსოფიის ინსტიტუტის ქართული და უცხოეთის ფილოსოფიის ისტორიის განყოფილების გამგე. გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტის პროფესორი, სამაგისტრო პროგრამის დირექტორი.

მისამართი: საელე წერეთლის ფილოსოფიის ინსტიტუტი
ხიდის ქ. № 1, 0105, თბილისი, საქართველო

გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტი
ჯანო ბაგრატიონის ქ. № 6, 0160, თბილისი, საქართველო

ირაკლი ძალანდია – ფილოსოფიის მეცნიერებათა კანდიდატი. საელე წერეთლის ფილოსოფიის ინსტიტუტის დირექტორი.

მისამართი: საელე წერეთლის ფილოსოფიის ინსტიტუტი
ხიდის ქ. № 1, 0105, თბილისი, საქართველო

ნაპო კვარაცხელია – ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი. ივანე ჯავახიშვილის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი.

მისამართი: ივ. ჯავახიშვილის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ი. ჭავჭავაძის გამზ. № 1, 0128, თბილისი, საქართველო

დოდო ლაპუჩიძე-ხოშარიძე – საელე წერეთლის ფილოსოფიის ინსტიტუტის ქართული და უცხოეთის ფილოსოფიის ისტორიის განყოფილების მეცნიერი თანამშრომელი.

მისამართი: საელე წერეთლის ფილოსოფიის ინსტიტუტი
ხიდის ქ. № 1, 0105, თბილისი, საქართველო

თეიმურაზ მთიბლაშვილი – ფილოსოფიის მეცნიერებათა კანდიდატი. საელე წერეთლის ფილოსოფიის ინსტიტუტის კულტურის ფილოსოფიის განყოფილების გამგე.

მისამართი: საელე წერეთლის ფილოსოფიის ინსტიტუტი
ბილის ქ. № 1, 0105, თბილისი, საქართველო

ლარი მზაღლიშვილი – ფილოსოფიის მეცნიერებათა კანდიდატი. ივანე ჯავახიშვილის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი; საელე წერეთლის ფილოსოფიის ინსტიტუტის თეორიული ფილოსოფიისა და ლოგიკის განყოფილების მეცნიერი თანამშრომელი.

მისამართი: საელე წერეთლის ფილოსოფიის ინსტიტუტი
ბილის ქ. № 1, 0105, თბილისი, საქართველო

ეპატერიძე ნაცვლიშვილი – ფილოსოფიის მეცნიერებათა კანდიდატი. თბილისის ეკონომიკურ ურთიერთობათა სახელმწიფო უნივერსიტეტი, სახელმწიფო მართვის მიმართულების ასოცირებული პროფესორი, სამეცნიერო-კელევიით დეპარტამენტის მთავარი სპეციალისტი.

მისამართი: თბილისის ეკონომიკურ ურთიერთობათა სახელმწიფო
უნივერსიტეტი
ქეთევან წამებულის ქ. № 55, 0144, თბილისი, საქართველო

სოსო სიგუა – ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი. შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი, ქართული ლიტერატურის სამეცნიერო განყოფილების მთავარი მეცნიერი თანამშრომელი.

მისამართი: შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი
მ. კოსტავას ქ. № 5, 0108, თბილისი, საქართველო

ირმა წერეთელი – ფილოსოფიის მეცნიერებათა კანდიდატი. საელე წერეთლის ფილოსოფიის ინსტიტუტის ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის განყოფილების უფროსი მეცნიერი თანამშრომელი.

მისამართი: საელე წერეთლის ფილოსოფიის ინსტიტუტი
ბილის ქ. № 1, 0105, თბილისი, საქართველო

გიორგი ხაიშვილი – ფილოსოფიის მეცნიერებათა კანდიდატი. საელე წერეთლის ფილოსოფიის ინსტიტუტის ქართული და უცხოეთის ფილოსოფიის ისტორიის განყოფილების მეცნიერი თანამშრომელი.

მისამართი: საელე წერეთლის ფილოსოფიის ინსტიტუტი
ბილის ქ. № 1, 0105, თბილისი, საქართველო

NOTES ON CONTRIBUTORS

GIORGI BARAMIDZE – Doctor of Sciences in Philosophy. Associate Professor in Philosophy at Iv. Javakhishvili Tbilisi State University.

Address: Iv. Javakhishvili Tbilisi State University
I. Chavchavadze av. 1, 0128, Tbilisi, Georgia

ENVER BARATELI – Candidate of Sciences in Philosophy. Research Fellow at Savle Tsereteli Institute of Philosophy, the Department of Philosophical Anthropology.

Address: Savle Tsereteli Institute of Philosophy
I Khidi Street, Tbilisi 0105, Georgia

MAMUKA BICHASHVILI – Doctor of Sciences in Philosophy. Professor at Iv. Javakhishvili Tbilisi State University.

Address: Iv. Javakhishvili Tbilisi State University
I. Chavchavadze av. 1, 0128, Tbilisi, Georgia

ANZOR BREGADZE – Candidate of Sciences in Philosophy. The Head of Department of Philosophical Anthropology of Savle Tsereteli Institute of Philosophy.

Address: Savle Tsereteli Institute of Philosophy
I Khidi Street, Tbilisi 0105, Georgia

LEVAN DALAKISHVILI – Candidate of Sciences in Philosophy. Research Fellow at Savle Tsereteli Institute of Philosophy, the Department of Philosophy of Culture.

Address: Savle Tsereteli Institute of Philosophy
I Khidi Street, Tbilisi 0105, Georgia

DALI DANELIA – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor. Senior Research Fellow at Savle Tsereteli Institute of Philosophy, the Department of the Georgian and Foreign Philosophy.

Address: Savle Tsereteli Institute of Philosophy
I Khidi Street, Tbilisi 0105, Georgia

REVAZ GORDEZIANI – Candidate of Sciences in Philosophy. Associate Professor in Philosophy at Iv. Javakhishvili Tbilisi State University; Leading Research Fellow at Savle Tsereteli Institute of Philosophy, the Department of the Georgian and Foreign Philosophy.

Address: Savle Tsereteli Institute of Philosophy
I Khidi Street, Tbilisi 0105, Georgia

TENGIZ IREMADZE – Doctor of Philosophy. The Head of the Department of the Georgian and Foreign Philosophy of Savle Tsereteli Institute of Philosophy; Professor in Philosophy at Grigol Robakidze University.

Address: Savle Tsereteli Institute of Philosophy
1 Khidi Street, Tbilisi 0105, Georgia
Grigol Robakidze University
Bagrationi Str. 6, 0160, Tbilisi, Georgia

IRAKLI KALANDIA – Candidate of Sciences in Philosophy. The Director of Savle Tsereteli Institute of Philosophy.

Address: Savle Tsereteli Institute of Philosophy
1 Khidi Street, Tbilisi 0105, Georgia

GIORGI KHEOSHVILI – Candidate of Sciences in Philosophy. Research Fellow at Savle Tsereteli Institute of Philosophy, the Department of the Georgian and Foreign Philosophy.

Address: Savle Tsereteli Institute of Philosophy
1 Khidi Street, Tbilisi 0105, Georgia

NAPO KVARATSKHELIA – Doctor of Sciences in Philosophy. Professor at Iv. Javakhishvili Tbilisi State University.

Address: Iv. Javakhishvili Tbilisi State University
I. Chavchavadze av. 1, 0128, Tbilisi, Georgia

DODO LABUCHIDZE-KHOPERIA – Research Fellow at Savle Tsereteli Institute of Philosophy, the Department of the Georgian and Foreign Philosophy.

Address: Savle Tsereteli Institute of Philosophy
1 Khidi Street, Tbilisi 0105, Georgia

LERI MCHEDLISHVILI – Candidate of Sciences in Philosophy. Associate Professor in Philosophy at Iv. Javakhishvili State University of Tbilisi; Research Fellow at Savle Tsereteli Institute of Philosophy, the Department of Theoretical Philosophy and Logic.

Address: Savle Tsereteli Institute of Philosophy
1 Khidi Street, Tbilisi 0105, Georgia

TEIMURAZ MTIBELASHVILI – Candidate of Sciences in Philosophy. The Head of the Department of the Department of Philosophy of Culture of Savle Tsereteli Institute of Philosophy.

Address: Savle Tsereteli Institute of Philosophy
1 Khidi Street, Tbilisi 0105, Georgia

EKATERINE NATSVLISHVILI – Candidate of Sciences in Philosophy. Associate Professor in Public Administration at Tbilisi State University of Economic Relations. Leading Specialist of Scientific-research Department.

Address: Tbilisi State University of Economic Relations
Ketevan Tsamebuli str. 55, 0144, Tbilisi, Georgia

SOSO SIGUA – Doctor of Sciences in Philology, Professor. Leading Research Fellow at Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature, Scientific Department of Georgian Literature.

Address: Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature
Kostava St. 5, 0108 Tbilisi, Georgia

GURAM TEVZADZE – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor. Vice-president of Georgian National Academy of Sciences. Professor at Ilia Chavchavadze State University.

Address: Ilia Chavchavadze State University
I. Chavchavadze av. 32, 0179, Tbilisi, Georgia

IRMA TSERETELI – Candidate of Sciences in Philosophy. Senior Research Fellow at Savle Tsereteli Institute of Philosophy, the Department of Philosophical Anthropology.

Address: Savle Tsereteli Institute of Philosophy
1 Khidi Street, Tbilisi 0105, Georgia